

CREDO – CREDIMUS

Wymiary przedmiotowe aktu wiary

ks. Janusz Królikowski

CREDO – CREDIMUS

Wymiary przedmiotowe aktu wiary

Kraków 2018

Recenzent

ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź, KUL

ks. dr hab. Cezary Smuniewski, ASzWoj

Korekta

Katarzyna Romanek

Projekt typograficzny

Monika Kucab

Na okładce

Gerhard Altzenbach (przed 1590, po 1645), *Alegoria zbawienia*,
zbiory autora.

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2017.

Copyright © 2018 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

978-83-7438-673-9 (druk)

978-83-7438-674-6 (online)

<http://dx.doi.org/10.15633/9788374386746>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks (12) 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

SŁOWO WSTĘPNE DO TRZECIEGO WYDANIA

Niniejsza rozprawa stanowiła podstawę do wszczęcia na Wydziale Teologicznym ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (dzisiaj Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) – przewodu habilitacyjnego. Jej recenzentami byli śp. prof. dr hab. Tadeusz Dionizy Łukaszuk OSPPE, ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola i ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź. Poza drobnymi uwagami recenzenci nie wnieśli większych uwag do zaproponowanego ujęcia problemu wiary, podkreślając „nowość” postawienia problemu i jego rozwiązania, co odgrywa ważną rolę w ocenianiu rozprawy habilitacyjnej. W późniejszym okresie ks. Gózdź opublikował szeroką i przychylną recenzję niniejszej rozprawy, za którą mu serdecznie dziękuję („Roczniki Teologiczne” 50 (2003), s. 249–254). Powracając do tej rozprawy w późniejszym okresie, stwierdził na temat zaprezentowanego ujęcia problematyki wiary: „Jest to bardzo znaczne posunięcie naprzód tematyki teologii fundamentalnej szkoły lowańskiej kard. Victora Augusta Dechamps (1910–1993), zajmującego się badaniem nauki ewangelicznej pod kątem jej odpowiedzialności względem wewnętrznego pragnienia religijnego w człowieku. Ta odpowiedzialność nie tylko historyczna, ale i psychologiczna czy osobowościowa, stanowiła istotny motyw wiary: *motivum credibilitatis*. Przy tym wielką rolę miała odegrać tzw. *eximistas doctrinae evangelicae*, czyli najwyższa wzniosłość religijnych prawd ewangelicznych, objawionych. Przez to najdoskonalej też korespondują one z osobowym aktem wiary. Korespondencja ta wskazuje na boską genezę prawd ewangelicznych” (K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, Lublin 2011, s. 70).

Sformułowana przed piętnastu laty propozycja ujęcia relacji między treścią wiary, którą dzisiaj z jeszcze większym przekonaniem traktuje

jako fakt pierwotny w wierze osobistej, a aktem wiary, czyli postawą zajęłą przez wierzącego, wydaje mi się jeszcze bardziej aktualna, a dlatego również godna przypomnienia i dalszej dyskusji. Wobec propozycji mocno zarażonych indywidualizmem, kwestionujących *fides Ecclesiae*, którą z takim naciskiem uwypuklił papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*, opracowane wcześniej ujęcie zasadniczego dla człowieka zagadnienia wiary broni się w najbardziej ewidentny sposób i czeka na efektywną kontynuację. Co więcej, pojawiające się z pewnym naciskiem propozycje traktowania wiary jako rzeczywistości wyrażającej się wyłącznie w dowolnych doznaniach człowieka i sprowadzającej się do jakichś wrażeń, choćby nawet subtelnych i wzniosłych, domagają się zajęcia stanowiska opartego na przyjęciu treści wiary za kryterium weryfikujące autentyczność gloryfikowanych doznań i wrażeń. Istniejąca sytuacja tym bardziej domaga się, aby dokonać jej weryfikacji w kluczu obiektywnym, którym jest wiara Kościoła. Nie będzie na pewno nadużyciem, jeśli powiemy, że chodzi o zagadnienie niezwykle ważne dla przyszłości wiary, a tym samym także Kościoła.

Niniejsza rozprawa nie pretenduje do dostarczenia odpowiedzi na wszystkie pojawiające się dzisiaj pytania, ale stara się spójnie pokazać, że doświadczenie chrześcijańskie, aby było w pełni autentyczne, domaga się odniesienia do najważniejszych treści wiary i do eklezjalnego sposobu ich przeżywania. Na pewno pokazuje, że zwłaszcza zagadnienia prawdy i wolności jako podstawowe poszukiwania i doświadczenia człowieka mają istotne – w najważniejszym znaczeniu tego słowa – zakorzenienie w treściach wiary chrześcijańskiej. Już to wystarczy, aby proponowane ujęcie wiary nadal budziło zainteresowanie i zyskiwało na znaczeniu. Trzeba też niewątpliwie przypomnieć, że podjęte w niniejszej rozprawie zagadnienie relacji między bytem i historią (dziejami) w coraz większym stopniu staje się przedmiotem podejmowanych w Polsce refleksji teologicznych. Nie pretendując do jego ostatecznego rozwiązania, już piętnaście lat temu wskazaliśmy, że tego trudnego zagadnienia nie unikniemy. Był to sąd na pewno przewidujący, w jakim kierunku zwraca się nasza sytuacja duchowa.

Dokonawszy niewielkich uzupełnień i korekt, jeszcze raz dajemy do dyspozycji – już w znacznym stopniu nowemu pokoleniu teologów – rozprawę, która nadal zamierza być głosem w dyskusji o najważniejszych kwestiach dotyczących wiary. Ksiądz Czesław S. Bartnik pisał w swojej autobiografii naukowej, że „każdy miał jakiś problem z habilitacją”. Mogę potwierdzić, że zupełnie spokojnie mogę to zdanie zastosować do siebie. Nie chodzi o rozrywanie z tego powodu szat,

Słowo wstępne do trzeciego wydania

ale wydaje mi się ważna jedna zasadnicza sprawa – warto, aby każdy badacz w pewnym momencie stanął wobec wyzwania napisania szerokiej rozprawy na jakiś ważny temat. Waga podejmowanego zagadnienia jest o wiele istotniejsza niż tak zwana nowość, która już została wspomniana, a którą niezwykle trudno zdefiniować. Wiara nie jest zagadnieniem nowym w teologii, ale może być czyniona wciąż na nowo zagadnieniem ważnym. Myślę, że prezentowana rozprawa ostatecznie broni się tym, że podejmuje zagadnienie ogólnie ważne.

28 stycznia 2018

Wspomnienie św. Tomasza z Akwinu

WPROWADZENIE

1. Wiara w chrześcijaństwie

Chrześcijanin może zgodzić się ze słowami wypowiedzianymi przez Johanna Wolfganga Goethego: „Cóż więcej może zyskać w życiu człowiek ponad to, że objawia mu się Bóg?”¹. Fakt, że Bóg zechciał łaskawie objawić się człowiekowi, stanowi podstawową rzeczywistość historii zbawienia urzeczywistniającej się w historii ludzkiej. Dlatego objawienie determinuje w sposób transcendentny podstawy wszystkich treści i postaw w wierze Kościoła, a tym samym w wierze każdego chrześcijanina. Jak więc objawienie Boże jest podstawową rzeczywistością chrześcijańską, to w taki sam sposób podstawową dla chrześcijanina pozostaje rzeczywistość wiary, poprzez którą przyjmuje to objawienie. Co więcej – zostaje on powołany, aby mocno w niej trwać². **Wiara** pozostaje słowem typowo chrześcijańskim, które opisuje najbardziej podstawową postawę chrześcijańską.

Na podstawowe znaczenie wiary w chrześcijaństwie wskazuje już statystyka słowa „wiara – *pistis*” w Nowym Testamencie³. Pojawia się ono 243 razy. Tyle samo pojawia się czasownik „wierzyć – *pisteuo*”. Rzeczownik „wierny – *pistos*” występuje natomiast 67 razy. By uzyskać szersze spojrzenie, zauważmy, że słowo „nadzieja – *elpis*” pojawia się 53 razy, a czasownik „mieć nadzieję – *elpizo*” – 31 razy. „Miłość – *agape*” pojawia się 116 razy, a czasownik „miłować – *agapao*”

¹ Cyt. za: H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1969, s. 615.

² Potwierdzenie tego faktu można znaleźć na przykład w studium: A. Janowski, *Trwajcie mocno w wierze (1 Kor 16, 13). Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków-Tyniec 1999.

³ Por. J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, „Gregorianum” 42 (1961), s. 463–505.

143 razy. Już sama statystyka, nawet jeśli nie jest decydująca, ale tylko wskazująca, prowadzi do uznania wiary za element konstytutywny dla życia chrześcijańskiego. Ona decyduje o tym, co „czyni” chrześcijanin. Syntetycznie i przejrzyście ujął to zagadnienie św. Bonawentura: „Fides igitur, purgans [...] tenebras, docet morbum, causam, medicum, medicinam; sanat animam, ponendo meritorum radices in Deo cui placeat; et sic proficit per fidem in spem certam per meritum Christi, non praesumptuose. Sanat ergo, rectificat et ordinat; hoc modo anima potest modificari, rectificari et ordinari. Has radices ignoraverunt philosophi. Fides ergo sola divisit lucem a tenebris. Unde Apostolus: «Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino». Fides enim, habens spem et caritatem cum operibus, sanat animam et ipsam sanatham purificat, elevat et deiformat. Modo sumus in vera luce; non sic illi qui somniant, qui accipiunt falsa pro veris, ut idolum pro Deo”⁴.

W przepowiadaniu i nauczaniu chrześcijańskim, które od dwóch tysięcy lat urzeczywistnia się w Kościele, biblijny akcent położony na wiarę nigdy nie został pomniejszony. Od początku teologia chrześcijańska widzi w wierze jedyną drogę, która może doprowadzić człowieka do nawiązania osobowej i zbawczej relacji z Bogiem. Sobór Trydencki, biorąc pod uwagę luterński nacisk położony na „usprawiedliwienie przez samą wiarę”, odpowiadał, że wiara „jest początkiem ludzkiego zbawienia, podstawą i źródłem wszelkiego usprawiedliwienia, bez której jest niemożliwe podobanie się Bogu i dojście do uczestniczenia w kondycji Jego synów”⁵.

Teologowie uznali wiarę za podstawową cnotę chrześcijańską, stanowiącą nieodzowne podłoże dla nadziei, miłości i dobrych uczynków. Przedstawiając wszystkie rzeczywistości związane z chrześcijaństwem, starali się zawsze uwypuklić, w jaki sposób wyrażają one i ożywiają wiarę. Sama teologia również opiera się na wierze, zgodnie z jej klasyczną definicją: *Fides quaerens intellectum*. Światło wiary jest jej nieodzownym i konstytutywnym elementem, dlatego byłoby pozbawione sensu zajmowanie się teologią, nie mając sprecyzowanej idei dotyczącej natury wiary⁶. Fakt ten znajduje wymowne

⁴ Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, 7, 13.

⁵ Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Bologna 1995 [dalej: DH], 1532.

⁶ Por. J. M. McDermott, *Scritti sull'atto di fede e sul metodo teologico*, Roma 1996.

potwierdzenie w historii teologii, a zwłaszcza tej rozwiniętej po soborze trydenckim, w której problem *analysis fidei* stał się do pewnego stopnia jej wyznacznikiem i siłą napędową⁷.

Literatura teologiczna dotycząca wiary jest wprost niezmierną. Prawie u każdego znaczącego teologa można znaleźć wiele stron poświęconych temu zagadnieniu. Szczególnym momentem w rozwoju tej literatury była pierwsza połowa XX wieku. Okazało się wtedy, że wiara chrześcijańska musi dokonać czegoś w rodzaju nowej autoprezentacji i nowego samousprawiedliwienia wobec zmieniającego się świata. W pewnym sensie podsumowaniem tych poszukiwań teologicznych jest książka belgijskiego teologa Rogera Auberta: *Le problème de l'acte de foi*⁸. Pokazuje w niej, w jaki sposób podjęto to zagadnienie i dlaczego to podjęcie okazało się niewystarczające w nowej sytuacji Kościoła i wierzących w świecie.

II Sobór Watykański (1962–1965) zdaje się domagać nowej aktualizacji teologii wiary. Nie odrzucił on wcześniejszej teologii, ale starał się wprowadzić do niej odpowiednie korekty i uzupełnienia, stosownie do nowych wymagań wyrastających na gruncie kształtowania się nowej kultury i mentalności w świecie. Jest niewątpliwym wysiłkiem litery i ducha II Soboru Watykańskiego, by wprowadzić teologię wiary na drogę bardziej biblijną, doświadczalną, egzystencjalną, świadomą historyczności i wrażliwą na ekumenizm. Stąd też soborowi zawdzięczamy w teologii postulatory uwzględniania aspiracji, oczekiwań i obaw, którymi żyje człowiek współczesny. Chociaż łatwo uznać wagę tych postulatów, to jednak ich zastosowanie okazuje się bardzo trudne. Problem ten dotyczy także teologii wiary, tym bardziej że w okresie posoborowym zabrakło w teologii bardziej systematycznego zajęcia się tym zagadnieniem, które zaowocowało by konkretnymi syntezami. Trzeba ten fakt zauważyć tym bardziej, że pytanie dotyczące wiary i jej możliwości w ostatnich dziesięcioleciach stało się jeszcze pilniejsze, zarówno z powodu pogłębiającej się sekularyzacji, jak i z powodu budzących się intensywnie poszukiwań religijnych⁹.

⁷ Por. W. Hryniewicz, *Analiza wiary*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, kol. 486–491.

⁸ Por. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1950².

⁹ Por. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, s. 40–61 (rozdz. *Człowiek dzisiejszy i religia*).

2. *De fide*

Wszechstronne znaczenie – tylko na pozór prostego – zagadnienia wiary wynika z tego, że z jednej strony chodzi w nim o „definicję kondycji chrześcijańskiej”¹⁰; z drugiej zaś – idzie o osiągnięcie tego konkretnego celu, jaki jest celem Kościoła w całej jego historii, a mianowicie rzeczywistego wzrostu wspólnoty chrześcijańskiej, powołanej do uzasadniania swojej nadziei – ciągle i wobec każdego (por. 1 P 3, 15)¹¹. Bogata tematyka dotycząca teologii wiary, która z biegiem czasu została zebrana w traktacie dogmatycznym *De fide*, wywarła determinujący i specyficzny wpływ na rozwój całej teologii w ostatnich dwóch wiekach oraz na opracowanie programów systematycznych studiów teologicznych. I właśnie ten stan rzeczy sprawia, iż trudne staje się do wyjaśnienia, dlaczego – z małymi wyjątkami – teologia, która rozwija się po II soborze watykańskim, pozostawiła tę problematykę raczej na marginesie swoich zainteresowań, nie podejmując znaczących prowokacji, które zostały zawarte w nauczaniu soborowym oraz które żywo pulsują w kulturze współczesnej w odniesieniu do tych zagadnień¹².

Teologia współczesna wprawdzie w znacznym stopniu powróciła do biblijnego rozumienia wiary i dowartościowała jej interpretacje patrystyczne, ale nie poddała ich szerszemu pogłębieniu systematycznemu, zwracając uwagę głównie na tematy związane z poszczególnymi treściami wiary¹³. Z wyjątkiem rzadkich przypadków, w ostatnich dziesięcioleciach teologia raczej milczała w kwestii specyfiki dogmatycznej wiary chrześcijańskiej, przez którą rozumiemy tutaj wpływ treści opisujących przedmiot wiary na akt wiary, biorąc dodatkowo pod uwagę oddziaływanie na niego współczesnego kontekstu antropologiczno-duchowego i religijnego. Kontekst ten powinien być

¹⁰ S. Lyonnet, *Foi et charité d'après Saint Paul*, w: *Foi et salut selon S. Paul (épître aux Romains 1, 16)*, Colloque Oecumenique a l'Abbaye de S. Paul hors des Murs, 16–21 avril, Rome 1970, s. 218 (Analecta Biblica, 42).

¹¹ Taką perspektywę wymownie prezentuje Ewangelia św. Mateusza – por. E. Schweizer, *Matteo e la sua comunità*, Brescia 1987.

¹² Por. B. Forte, *Le prospettive della ricerca teologica*, w: *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, s. 419–429.

¹³ Wskazuje na to choćby lektura bibliografii dotyczących zagadnienia aktu wiary w teologii współczesnej – por. G. Coffele, *Bibliografia scelta sull'atto di fede*, „Ricerche di Teologia” 2 (1991), s. 383–392.

uwzględniany w poszukiwaniach teologicznych tego typu, gdyż może on przyczynić się do właściwego rozłożenia akcentów w ramach potrzebnych dzisiaj reinterpretacji teologii wiary.

Podobne zapomnienie może być wyjaśnione, jeśli myśli się o kryzysie teologii fundamentalnej w okresie bezpośrednio posoborowym i rezygnacji z tego, co nosiło na sobie jakieś znamię **apologetyczne**, nie uwzględniając w pełni niebezpieczeństw, jakie mogą ukrywać się w takim pominięciu¹⁴. Stało się to tym dotkliwsze dla wiary, że w żadnym innym dziale teologii nie poświęcono jej należytej uwagi, na przykład w dogmatyce czy duchowości. Z dogmatyki właściwie zniknął traktat *De fide*, a w duchowości zagadnienie wiary jest uznawane za nazbyt oczywiste. Pewne elementy teologii wiary były i są jeszcze obecne w teologii moralnej, gdy mówi się o grzechach przeciw wierze.

Nie można tutaj zapomnieć o stale obecnych i wciąż rozpowszechniających się negatywnych wpływach fideizmu oraz racjonalizmu – stale obecnych w rozmaitych filozofiach i ideologiach – wzmacnianych dominacją przekonania, które przestaje uznawać istnienie różnych zdolności poznawczych w człowieku, a zarazem nabierających coraz większego znaczenia w różnych dziedzinach życia. To przekonanie nasila się tym bardziej, gdy zdamy sobie sprawę, że nie ma ono naprzeciw siebie dobrze przygotowanej i funkcjonującej apologetyki, będącej w stanie odpowiedzieć na pojawiające się wyzwania i formułowane ataki.

W tej sytuacji nieodzowne wydaje się podjęcie prób zmierzających do opracowania odnowionego rozumienia wiary; co więcej – takie opracowanie wydaje się nie tylko sensowne, ale wprost konieczne, gdyż w dzisiejszym świecie coraz powszechniej ujawnia się potrzeba wiary uzasadnionej i otwartej na nowe wyzwania. Nowoczesna świadomość, która zdaje się konkurować z wiarą, również zadaje pytania dotyczące wiary – i to pytania bardzo wymagające i wymowne. Trzeba więc podjąć wysiłek zmierzający do sformułowania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób my, chrześcijanie, mamy dzisiaj wierzyć, jak możemy rozumieć naszą wiarę, co warunkuje jej rozumienie, jak możemy ją proponować wobec wyzwań współczesnej kultury i cywilizacji... Chodzi o określenie tego, co za Karlem Rahnerem możemy

¹⁴ Por. R. Latourelle, *Assenza e presenza della fondamentale al Concilio Vaticano II*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*, a cura di R. Latourelle, t. 2, Assisi 1988², s. 1381–1411.

nazwać „dzisiejszą możliwością wiary”¹⁵. Do tego określenia będziemy się też odwoływać w poniższych rozważaniach, by skrótowo określać zagadnienie, które jest przedmiotem naszych poszukiwań.

Aby zatem ukazać możliwości wiary dzisiaj, w teologii współczesnej proponuje się różne drogi postępowania. Najczęściej – idąc po linii tak zwanego „zwrotu antropologicznego”, jaki głównie za sprawą Rudolfa Bultmanna i Karla Rahnera dokonał się w teologii XX wieku¹⁶ – wychodzi się od analizy ludzkiej egzystencji, by na tej podstawie wykazać, że jest w niej miejsce na wiarę i że w to miejsce może wejść wiara chrześcijańska ze swymi treściami. Przy czym nie zawsze obecna jest w tej odpowiedzi troska o to, by przedstawienie tych treści harmonizowało z wrażliwością współczesnego człowieka. Te antropologiczne możliwości wiary są oczywiście proponowane w wielu odmianach, ale ich idea przewodnia jest zasadniczo taka sama – jest nią skoncentrowanie się na ludzkiej egzystencji¹⁷. Wprawdzie rzadziej, ale w ramach teologii współczesnej nie brakuje innych propozycji uzasadniania wiary. Propozycji, które wychodzą od pokazania obiektywnej spójności wiary chrześcijańskiej, czyli od zaproponowania jakiegoś jej całościowego ujęcia, które odpowiadałoby na pytania współczesnego człowieka i włączyło się w całościowe rozumienie otaczającej go rzeczywistości. Taką próbę podjął na przykład Hans Urs von Balthasar¹⁸. Te ujęcia, nie lekceważąc rozmaitych osiągnięć wspomnianego „zwrotu antropologicznego”, ale starając się uniknąć ukrywających się w nim ograniczeń, a nawet niebezpieczeństw¹⁹, proponują więc drogę, która koncentruje się na danych wiary, by otworzyć na nie człowieka, skoro są one do niego niejako **dostosowane**. Jak bowiem jest prawdą, że „akt» musi posiadać zupełnie określona i ewentualnie niepowtarzalną właściwość, by mógł spotkać swój

¹⁵ Por. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, dz. cyt., s. 17–39.

¹⁶ Por. H. Fries, *Theologie als Anthropologie*, w: *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, Hg. K. Rahner, H. Fries, München 1981, s. 30–69; B. Forte, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995, s. 73–94.

¹⁷ Przykład takiego uzasadnienia można znaleźć m.in. w: B. Welte, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tłum. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 19.

¹⁸ Por. H. U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Mensch*, Wien 1956; por. także G. de Schrijver, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Etude de l'analyse de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven 1983; F. Topić, *L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1990.

¹⁹ Por. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 29–42.

«przedmiot»²⁰, tak również przedmiot musi być tak przedstawiony i uchwycony, by mógł stać się dostępny dla osoby, która ma go ująć odpowiednim aktem. Takie ujęcie stawia więc na pierwszym miejscu treść wiary, by niejako poprzez nią prowadzić człowieka do aktu wiary i konkretnie go kształtować. Ujęcie to ma za sobą długą tradycję, zwłaszcza patrystyczną, która zasługiwałaby na dalsze pogłębienie²¹.

3. *Actus fidei specificatur ab objecto*

Zawsze aktualna i mająca podstawowe znaczenie teologia wiary będzie stanowiła także przedmiot niniejszego studium. Zajmiemy się w nim w sposób szczególny przedmiotowymi wymiarami aktu wiary. Zdajemy sobie sprawę, że nic tak nie zmieniło podejścia do ludzkiej egzystencji oraz obrazu i rozumienia świata jak tajemnice Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa, które stanowią pierwszorzędny przedmiot naszej wiary. Tajemnice te są oczywiście nierozdzielnie powiązane ze sobą – jest niemożliwe oddzielenie Jezusa Chrystusa od Trójcy Świętej i na odwrót. Wiara chrześcijańska osiąga całą swoją oryginalność i szczególność tylko w takiej mierze, w jakiej tajemnica Trójcy Świętej objawia się we wcieleniu Syna Bożego – w Jego „*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*”²². W tym objawieniu osobista egzystencja każdego człowieka może odnaleźć pełne znaczenie i ostateczny sens. W nim ujawnia się podstawa wiary i wypełnienie, do którego pragną dojść wierzący. Wiara chrześcijańska oparta na tym objawieniu staje się życiem człowieka i światłem ludzkiej egzystencji. W tak postawionym zagadnieniu w niniejszym opracowaniu będzie nam chodziło o udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób przedmiot wiary chrześcijańskiej, to znaczy to, co wyznajemy w naszym wyznaniu wiary, wpływa na akt wiary i jego przymioty oraz na formowanie się wiary i przyjmowanie przez nią rozmaitych znaczeń w życiu człowieka.

Gdy analizujemy publikacje dotyczące teologii wiary chrześcijańskiej, z łatwością zauważamy, iż idą one za dość utrwalonym

²⁰ K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, tłum. A. Morawska, D. Szumska, Kraków 1979, s. 141–142.

²¹ Por. S. Sabugal, *Io credo. La fede della Chiesa. Il simbolo della fede – storia e interpretazione*, Roma 1990, s. 3–30.

²² II Sobór Watykański, konst. *Dei Verbum*, 2.

schematem. Autorzy tych opracowań przyjmują mianowicie za punkt wyjścia swoich poszukiwań człowieka, który wyraża się poprzez swoje władze duchowe, przede wszystkim rozum i wolę, niekiedy uwzględniając także uczucia – również w dziedzinie religijnej. Opierając się na tym założeniu, starają się uchwycić przymiot wiary, a zatem przedstawiają ją jako akt wolny, rozumny, osobowy i pewny. A ponieważ człowiek jest ze swej natury istotą społeczną, to fakt ten stanowi wystarczający argument, by zwrócić uwagę na eklezjalny wymiar aktu wiary. Oczywiście o specyficie wszelkiego działania chrześcijańskiego decyduje łaska, dlatego w całość tego ujęcia włącza się następnie *motus gratiae*, podkreślając oczywiście jego pierwotne znaczenie w wierze. Gdy więc uzasadni się, że wiara spełnia wszystkie warunki, które pozwalają ją uznać za *actus humanus*, wtedy przechodzi się do przedstawiania poszczególnych treści, które należy objąć tym aktem, zasadniczo nie pytając już, w jaki sposób te poszczególne treści kształtują i mogłyby kształtować akt wiary oraz jego poszczególne przymioty, a także wpływać na konkretne wyrażanie się wiary w życiu. Takie ujęcie ma oczywiście swoje niekwestionowane wartości i nie należy z niego rezygnować, zwłaszcza z tego powodu, że czasy obecne cechują się nastawieniem antropocentrycznym²³. Nie można jednak w takim ujęciu nie odnotować pewnego schematyzmu i zawężenia problematyki. Trzeba więc przede wszystkim zauważyć, że w ujęciu tego typu często weryfikuje się dychotomiczne rozdzielenie między **aktem wiary i przedmiotem wiary**, które – chociaż uzasadnione i pomocne z metodologicznego punktu widzenia – nie jest wcale tak ostre, jak się na ogół sądzi²⁴.

Jak do tej pory nie podjęto bezpośredniej i systematycznej próby opracowania teologii wiary, wychodząc z drugiej pozycji, to znaczy ujmującej jej naturę i jej przymioty, wychodząc w tym od jej przedmiotu, który zostaje opisany poprzez treści doktrynalne. Wiele nawiązań do tego zagadnienia można znaleźć w pracach wybitnych teologów współczesnych: Hansa Ursa von Balthasara, Henri de Lubaca, Yves'a Congara, Josepha Ratzingera, chociaż żaden z nich nie opracował go

²³ Znaczenie takiego ujęcia bardzo dobrze wynika z opracowania Jacentego Masteja: *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.

²⁴ Por. K. Rahner, „*Fides quae – fides quae*”, w: *Bekennendes Bekenntnis. Form und Formulierung des christlichen Glaubens*, Hg. E. Hultsch, K. Lüthi, Gütersloh 1982, s. 63–71.

w sposób systematyczny i pełny. Wydaje się, że najwięcej uwag na ten temat można znaleźć w publikacjach Josepha Ratzingera, dlatego też w niniejszym studium w wielu miejscach odwołujemy się do jego opracowań, które stały się także inspiracją do podjęcia tego zagadnienia i jego usystematyzowania. Staramy się ponadto usytuować nasze poszukiwania na szerokim tle teologii współczesnej, która postuluje potrzebę proponowanego przez nas ujęcia i z której – pod wieloma względami – takie ujęcie jakoś się wyłania.

Niniejsze opracowanie, koncentrując się na wymiarach doktrynalnych teologii wiary, sytuje się głównie w perspektywie teologii dogmatycznej, chociaż szeroko uwzględnia elementy teologii fundamentalnej, co jest tym bardziej konieczne, że w ostatnim okresie przede wszystkim ta dziedzina wiedzy teologicznej zajmuje się interesującym nas zagadnieniem.

Aby móc adekwatnie podjąć postawiony tutaj problem, musimy usytuować go na tle stopniowego rozwoju teologii wiary, jaki dokonał się na przestrzeni wieków w Kościele. Rozdział pierwszy ma więc charakter historyczno-teologiczny. Jego celem jest ukazanie, w jaki sposób – pośród różnych uwarunkowań historycznych, kulturowych i doktrynalnych – ujmowano teologię wiary i jak rozkładały się akcenty w rozmaitych jej ujęciach, zaproponowanych przez teologów. Drugim celem pierwszego rozdziału, przede wszystkim w nawiązaniu do wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jakie zostały sformułowane w kontekście rozmaitych poszukiwań teologicznych, jest określenie istotnych treści teologii wiary, od których nie może abstrahować integralna i systematyczna refleksja teologiczna. Takich istotnych treści jest raczej niewiele, ale można je ułożyć w dość spójną całość, umożliwiającą określenie natury wiary chrześcijańskiej oraz jej specyficznych przymiotów. Ten opis jest ważny także z tego względu, że ukierunkowuje nasze poszukiwania dotyczące wiary od strony jej wymiarów przedmiotowych, wyznaczając im zasadnicze punkty odniesienia.

W rozdziale drugim zajmiemy się określeniem wymiarów antropologicznych wiary chrześcijańskiej. Zaczynamy od kwestii człowieka, ponieważ to on jest podmiotem aktu wiary, wypowiadając swoje: „Ja wierzę”. W tym rozdziale określimy podstawowe warunki, jakie musi spełniać proponowana w filozofii i teologii wizja człowieka, by na jej gruncie można było w sposób organiczny i niejako wewnętrzny usytuować problem wiary. Nie każda antropologia pozwala na takie usytuowanie – jest ono wykluczane zwłaszcza

na gruncie współczesnych i szeroko rozpowszechnionych antropologii immanentnych. Dlatego też zagadnienie, które nas interesuje, zostanie ukazane na szerokim tle współczesnego kontekstu antropologiczno-kulturowego. Chodzi tutaj dodatkowo o pokazanie, jakie perspektywy otwierają się przed tą współczesną wizją, których wykorzystanie mogłoby przyczynić się do otwarcia jej na człowieka jako „wierzącego w Boga”.

Aby człowiek mógł rozwijać wiarę w oparciu o swoją otwartość na Boga, nie jest też bez znaczenia wykazanie, że Bóg jest rzeczywiście dostępny dla człowieka. W rozdziale trzecim analizujemy ten wymiar chrześcijańskiej rzeczywistości religijnej. Mamy tutaj na uwadze spojrzenie krytyczne na funkcjonujące obecnie propozycje ujęcia problemu religijnego w ogóle oraz możliwości religii w dzisiejszym świecie. Trzeba od razu zauważyć, że ujęcia te są głęboko naznaczone eliminowaniem Boga z życia ludzkiego oraz jednostronnym zwróceniem się do człowieka. Podejmujemy to zagadnienie także w nawiązaniu do spotkania chrześcijaństwa z wielkimi religiami, których wpływ na wiarę chrześcijańską zaznacza się już w sposób bardzo wyraźny. Chodzi nam tutaj o określenie, opierając się na doktrynie chrześcijańskiej, koniecznych warunków, na podstawie których można i trzeba – mimo nieprzychylnego kontekstu – stawiać problem Boga, a tym samym uzasadniać możliwości religijne dzisiejszego człowieka, przede wszystkim chrześcijanina.

Specyfika wiary chrześcijańskiej wyraża się w odniesieniu do misterium Jezusa Chrystusa i Kościoła. Wychodząc z tego przekonania, w rozdziale czwartym analizujemy chrystologiczno-eklezyjalne wymiary wiary chrześcijańskiej. W naszej analizie, skoncentrowanej na dogmacie chrystologicznym oraz na głównych treściach eklezjologicznych wiary, będzie chodziło o to, by pokazać, w jaki sposób wiara chrześcijańska jest formowana w swojej strukturze przez te podstawowe treści doktrynalne oraz jakie jest ich znaczenie w odniesieniu do wyrażania się wiary w konkretnym życiu chrześcijańskim. Szczególnie postaramy się zwrócić uwagę na to, jak personalizizm wiary jest uzależniony od chrystologicznej treści wiary oraz w jaki sposób Kościół – w tym, czym jest ze swej natury – jest nie tyle przedmiotem wiary, ile raczej jej podmiotem i środowiskiem, w którym uczestniczy konkretny wierzący ze swoją wiarą i przez swoją wiarę.

Rozdział piąty, koncentrujący się na wymiarach historiozbowczych i ontologicznych wiary, ma na celu ukazanie, jakie rozumienie bytu i historii proponują chrześcijańskie treści doktrynalne, a tym

samym w jaki sposób to rozumienie wpływa na wiarę chrześcijańską. Waga tego zagadnienia wynika z tego, że konkretna wiara – najogólniej mówiąc – jest związana z bytem i historią, skoro w konkretnych ramach bytu i historii dokonało się objawienie i zbawienie oraz w tych samych ramach ma dokonać się wypełnienie historii zbawienia. Jeśli więc wiara ma się wyrażać i formować w sposób adekwatny, to nie może abstrahować od tego jakby swojego środowiska naturalnego, którym są byt i historia. W tym rozdziale, uwzględniając nieuniknioną relację, jaka zachodzi między bytem i historią, postaramy się wskazać na niektóre wymiary doktrynalne wpisujące się w tę relację, które także wpływają na wiarę chrześcijańską.

Zastanawiając się nad zjawiskiem religii, Alfred North Whitehead doszedł do ważnego wniosku: „Religię, w jej aspekcie doktrynalnym, można zdefiniować jako system prawd ogólnych, mających moc przemiany naszego charakteru, pod warunkiem że się te prawdy szczerze wyznaje i żywo przyswaja. Na dłuższą metę nasz charakter i przebieg naszego życia są zależne od naszych najgłębszych przekonań”²⁵. Wydaje się, że świadomość tego faktu, która kiedyś była powszechna, teraz – z powodu rozszerzającego się indywidualizmu – uległa znacznemu pomniejszeniu. Zachodzi więc potrzeba szerszego zwrócenia uwagi na prawdy, na których opiera się nasze życie, by w ich świetle podejmować wysiłek jego kształtowania i prowadzenia do przemiany. W odpowiedzi więc na tę potrzebę podejmujemy tutaj próbę ujęcia w perspektywie pewnych ogólniejszych prawd zagadnienia wiary chrześcijańskiej.

²⁵ A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 30.

Rozdział I

WIARA W TEOLOGII

1. Z historii teologii wiary

Historia wiary rozwija się paralelnie do pogłębiania zrozumienia objawienia, jakie Bóg łaskawie ofiaruje człowiekowi. W najogólniejszym sensie wiara jest odpowiedzią człowieka na objawiającą i zbawiającą inicjatywę Boga. Stąd zarówno Stary, jak i Nowy Testament, będąc świadectwem objawienia Boga, opisują zarazem wielkie historie wiary żywych ludzi, by z kolei na tym tle rozwinąć bogatą refleksję nad tym, czym ona jest. W niniejszej rozprawie nie wchodzimy szczegółowo w kwestie biblijnej wizji wiary, gdyż takie studia zostały już dokonane i wciąż są wydatnie uzupełniane¹. Interesują nas tutaj

¹ Wśród studiów biblijnych dotyczących wiary na szczególną uwagę zasługują: M. E. Boismard, *La foi selon Saint Paul*, „Lumière et Vie” 22 (1955), s. 489–514; J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, „Gregorianum” 42 (1961), s. 463–505; P. Grelot, *Le problème de la foi dans le quatrième Évangile*, „Bible et Vie Chrétienne” 52 (1963), s. 215–241; A. Vanhoye, *Notre Foi, oeuvre divine, d’auprès le quatrième évangile*, „Nouvelle Revue Théologique” 86 (1964), s. 337–354; E. Grösser, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg 1965; J. Pfammater, *La fede secondo la S. Scrittura*, w: *Mysterium salutis*, t. 2: *I fondamenti d’una dogmatica della storia della salvezza*, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, Brescia 1968, s. 377–403; H. Binder, *Der Glaube bei Paulus*, Berlin 1968; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, t. 1, Brescia 1973, s. 697–719 (Il Credere Giovanneo, VII); L. E. Keck, *The New Testament Experience of Faith*, St. Louis 1976; H. Hermisson, E. Lohse, *Faith*, Nashville Tenn. 1981; R. Penna, *La giustificazione in Paolo e in Giacomo*, „Rivista Biblica” 30 (1982) s. 337–362; J. L. Kinneavy, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry*, New York 1987; C. D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark’s Narrative*, Cambridge Eng.

przede wszystkim wnioski, jakie wyprowadzono na podstawie tych studiów, i do nich będziemy się odwoływać, ukazując specyfikę wiary chrześcijańskiej oraz jej możliwości w kontekście współczesnej wizji antropologicznej i wizji religijnej. Dlatego też w niniejszym zarysie historii teologii wiary zwrócimy szczególną uwagę na te jej wątki, które mają szczególny związek i wykazują zależność z różnymi sytuacjami antropologicznymi i religijnymi, jakie napotkało chrześcijaństwo w swoim rozwoju historycznym².

1.1. Okres patrystyczny – obiektywna treść wiary

Pierwsze refleksje³ nad naturą wiary chrześcijańskiej zostały podjęte w ramach konfrontacji doktryny chrześcijańskiej z **gnostycyzmem**⁴. Systemy gnostyczne traktują zjawisko religijne jako zjawisko czysto naturalne. W odpowiedzi na to wyzwanie teologia Kościoła położyła w swojej interpretacji wiary zrównoważony akcent na dwa elementy – na wolne działanie człowieka oraz wolny i darmowy dar Boga. Podczas gdy gnostyk deprecjonuje wiarę, redukując ją do poziomu osobistej opinii, niemającej obiektywnego oparcia, to teologia chrześcijańska zwraca uwagę na to, że zawarty jest w niej moment **pewności**, gdyż również ona należy do kategorii *episteme*, nawet jeśli jest to poznanie bardzo szczególne. Wolny i ludzki akt nie zostaje w ten sposób związany ze zmiennością i słabością człowieka, ale z wiarygodnością i wiernością Boga, na którego człowiek otwiera się w uległym słuchaniu Jego słowa, opierającego

1989; I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992³, s. 191–214; 290–315. Mimo charakteru filozoficznego i polemicznego na uwagę zasługuje także: M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.

² W części historycznej tego rozdziału nawiązujemy szczególnie do: J. Auer, *Was heisst glauben?*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 13 (1962), s. 235–255. Klasycznym opracowaniem dotyczącym zagadnienia historii teologii wiary pozostaje: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1950². Najnowsze opracowanie na ten temat to: A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith*, Oxford 1994; korzystam tutaj z tłumaczenia włoskiego tego dzieła: *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Brescia 1997.

³ Jeśli chodzi o przeglądowe ujęcie zagadnienia wiary w okresie patrystycznym w szerokim nawiązaniu do tekstów, por. S. Sabugal, *Io credo. La fede della Chiesa...*, dz. cyt., *passim*.

⁴ Por. W. Myszor, *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, „Communio” 18 (1998) nr 4, s. 75–91.

się na wierze. Wiara tak zwanych prostych stanowi coś ostatecznego, poza co nie można wyjść, a także coś, co – jak podkreślili Aleksandryjczycy – zyskuje na wartości, gdy staje się prawdziwą „gnozą”. Gnoza osiąga swoją pełnię, gdy staje się miłością i wyraża się w zachowywaniu przykazań. Klemens Aleksandryjski w taki sposób streszcza tę wizję wiary: „Wiara jest zatem skróconym, że tak powiem poznaniem rzeczy najważniejszych, poznanie zaś pewnym i niewątpliwym dowodem założeń przyjętych przez wiare. Ono poprzez naukę Pana nadbudowane jest na wierze i prowadzi nas do przekonania, niemożliwego już do obalenia i opartego na naukowej pewności. I [...] pierwszą przemianą zbawczą wydaje mi się ta, która ze stanu pogaństwa wiedzie do wiary, drugą – prowadząca od wiary do poznania, ostatnią wreszcie ta, która przenika do miłości. Stąd już to, co poznaje, i to, co jest poznawalne, łączy się w przyjacielski związek”⁵.

Doktryna Kościoła uznała więc wiare za rozumne i wolne działanie człowieka, czyli działanie mające charakter moralny, będące odpowiedzią na zaproszenie Boga, który nadaje wierze obiektywne oparcie, zapewniając jej **stałość** i **pewność**, które mogą być uznane za jej istotne przymioty. W tym ujęciu zostaje ponadto uznana i zapewniona darmowość, w której wiara może rozwijać się w prawdziwe poznanie (gnozę) oraz stawać się operatywna przez miłość.

W kontekście rozwijających się herezji, począwszy od konfrontacji z Marcjonem, pewną nowość w stosunku do Pisma Świętego stanowi fakt nadawania coraz większego znaczenia poprawnej treści wiary, poprzez które zostaje ona ukierunkowana na „prawdy” (dogmaty). Reguła wiary Kościoła w pewnym sensie staje ponad poznaniem Pisma Świętego, którego nadużywali heretycy przez swoje arbitralne interpretacje, prowadzące do deformacji wiary⁶. W obliczu tego problemu jako decydująca dla wiary została uznana Tradycja apostołska w Kościołach apostołskich, szczególnie w Kościele rzymskim. George Prestige tak streszcza istotę stanowiska ortodoksyjnego: „Głos Biblii mógł być słyszany jasno tylko wtedy, gdy jej tekst był interpretowany w sposób szeroki i racjonalny, zgodnie z apostołskim wyznaniem

⁵ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, 7, 10, 57. Tłumaczenie polskie według: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszyńska, Warszawa, s. 263.

⁶ Por. G. Florovsky, *The Function of Tradition in the Ancient Church*, w: G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont 1972, s. 73–92 (Collected Works, 1).

wiary i z doświadczeniem wynikającym z historycznej praktyki chrześcijańskiej. Heretycy zaufali wyizolowanym tekstom, podczas gdy katolicy byli tymi, którzy zwracali większą uwagę na całość zasad Pisma Świętego⁷. Dzięki tej ewolucji interpretacyjnej wiara jest rozumiana przede wszystkim jako poznanie prawd wiary potwierdzonych przez Kościół. Nawiązując do późniejszej terminologii, możemy powiedzieć, że w pierwotnym Kościele – na gruncie ówczesnych problemów – *fides quae creditur* zyskała pierwszeństwo w stosunku do *fides qua creditur*. Poprzez takie ujęcie zagadnienia wiary została ona w pewnym sensie zbliżona do przekonań metafizycznych, dzięki czemu mogła twórczo podjąć zarówno dialog wewnętrzny, dotyczący jej tożsamości i struktury, jak i dialog zewnętrzny, czyli dotyczący jej pozycji w stosunku do otaczającej ją kultury, zaczynając tym samym efektywnie odpowiadać na pytania, jakie coraz częściej były kierowane z zewnątrz pod jej adresem. Ta tendencja została potwierdzona, unaoczniona i utrwalona w kontekście dyskusji trynitarnych i chrystologicznych, gdzie została powszechnie uznana za kryterium odrzucenia koncepcji heretyckich. John Henry Newman słusznie zauważył, iż ten kontekst przyczynił się do wyłonienia się „wiary w teologię dogmatyczną”⁸.

Szczególne znaczenie w rozwoju teologii wiary, podobnie jak dla większości kwestii teologicznych, ma św. Augustyn. W duchu epoki patrystycznej jego teologia jest dogłębnie oparta na regule wiary, chociaż pewną jej nowość wyznacza znaczenie, jakie nadał rozważaniom nad aktem wiary. To znaczenie ma dwa aspekty. Z jednej strony Augustyn zwraca uwagę na aspekt psychologiczny wiary⁹. Odzwierciedla się w tym osobiste doświadczenie jego wiary oraz jej analiza, której dokonał w swoich wczesnych pismach, a zwłaszcza na kartach *Wyznań*¹⁰. Drugi aspekt konstituuje wszechstronne opracowanie zagadnienia darmości wiary, do czego niejako zmusiła go konfrontacja z naturalizmem pelagiańskim. Jeśli chodzi o pierwszy aspekt, to Augustyn mocno podkreśla, że wiara różni się od **oglądu**

⁷ G. L. Prestige, *Fathers and Heretics. Six studies in dogmatic faith with prologue and epilogue*, London 1940, s. 43.

⁸ Por. J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 121–128.

⁹ Por. J. Brudz, *Łaska Boża w psychologicznej analizie aktu wiary*, „Ateneum Kapańskie” 41 (1949), s. 209–234.

¹⁰ Por. M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des heiligen Augustinus in seiner ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955.

i od **poznania**, gdyż opiera się na autorytecie i na świadectwie, które wyznaczają jej specyfikę egzystencjalną i antropologiczną oraz stanowią podstawę opracowania tego, co może być nazwane poznaniem religijnym¹¹. Augustyn tak ujmuje to przekonanie: „Quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati”¹².

Ta specyfika wiary nie przeszkadza jednak w tym, by mogła być ona uznana za podstawę i warunek rozumienia: „Crede ut intelligas”. Z drugiej strony, zasada ta zachowuje swoje znaczenie także wtedy, gdy dokona się jej odwrócenia: „Intellige ut credas”¹³. Na pierwszym miejscu, by móc wierzyć, trzeba więc rozumieć sens tego, w co ma się wierzyć: „Credere est cum assensie cogitare”¹⁴. Na drugim miejscu trzeba jednak zdać sobie sprawę z tego, że jest ona rozumnym i mądrym powierzeniem się autorytetowi: „Nullus quippe credit nisi prius cogitaverit esse credendum”¹⁵. Podobnie jak dla wcześniejszej tradycji, tak również dla Augustyna dużego znaczenia nabiera fakt, że wiara ma charakter moralny, a więc jest aktem wolnym, angażującym wolę i wyzwalającym miłość. W takim kontekście Augustyn podkreśla, że na uwagę zasługuje tylko wiara żywa, podczas gdy wiara martwa – czyli wiara złych chrześcijan – zostaje przyrównana do postawy demonów.

W konfrontacji z pelagianami i semipelagianami Augustyn został niejako zmuszony do mocnego podkreślenia darmości aktu wiary. W dyskusji z semipelagianami zadeklarował, że wszystko w wierze – a więc jej początek (*initium fidei*), jak i poznanie, w które ona się rozwija – ma swoje jedyne źródło w łasce Bożej. Semipelagianie chcieli bowiem przyznać człowiekowi władzę przynajmniej nad początkiem wiary, by móc w ten sposób uchronić człowieka i jego zaangażowanie moralne od czegoś w rodzaju **kwietyzmu**. Jednak taki cel nie usprawiedliwia pomniejszenia roli łaski w życiu chrześcijańskim¹⁶.

¹¹ Por. E. Przywara, *Das Gnoseologisch-Religiöse bei St. Augustin*, „Augustinus” 3 (1958), s. 269–280.

¹² Augustinus, *De utilitate credendi*, 9, w: Sancti Aurelii Augustini, *Opera omnia*, t. 8, acc. J. P. Migne, Parisiis 1841 (Patrologia Latinae [dalej: PL] 42, 83).

¹³ Augustinus, *Epistula*, 120, 1, 3, w: Sancti Aurelii Augustini, *Opera omnia*, t. 2, acc. J. P. Migne, Parisiis 1865 (PL 33, 453).

¹⁴ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5, w: Sancti Aurelii Augustini, *Opera omnia*, t. 10, acc. J. P. Migne, Parisiis 1865 (PL 44, 963).

¹⁵ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5, w: Sancti Aurelii Augustini, *Opera omnia*, t. 10, dz. cyt., (PL 44, 962).

¹⁶ Por. J. Chéné, *Que signifiaient „initium fidei” et „affectus credulitatis” pour Semipelagian?*, „Recherches de Science Religieuse” 35 (1948), s. 566–588.

II Synod w Orange (529) podjął się obrony tej doktryny Augustyna przed atakami messalian, wywodzących się ze szkół teologicznych nawiązujących do Jana Kasjana, mnichów z Marsylii i Lerynu, a przede wszystkim Faustusa z Riez. Temu synodowi zawdzięczamy ważne wypowiedzi na temat wiary i łaski¹⁷, które nie odegrały pierwotnie większej roli, gdyż akta tego synodu na długi czas zaginęły¹⁸. Ich odkrycie w czasach nowożytnych przyczyniło się do znacznego rozwoju doktryny chrześcijańskiej dotyczącej łaski w życiu ludzkim.

Mimo że w okresie patrystycznym ojcowie podjęli prawie wszystkie istotne problemy dotyczące wiary chrześcijańskiej, musimy jednak powiedzieć, że nie ma tam jeszcze określonej i dojrzałej teologii (filozofii) wiary. Ojcom Kościoła zależało przede wszystkim na tym, by możliwie jasno i jednoznacznie określić treść wiary, sytuując się na linii **reguły wiary**. Możemy więc ogólnie stwierdzić, że ojcowie są przede wszystkim teologami przedmiotu wiary. Dopiero na tym tle starają się tak ująć ludzką egzystencję, by treści wiary mogły zostać spójnie i w miarę bezkonfliktowo na nią nałożone oraz by człowiek mógł nimi żyć, stając się wyznawcą wiary. Można wprawdzie uznać, że język i pojęcia, jakie wypracowali i jakimi posługiwali się teologowie epoki patrystycznej, stanowią już pewną teologię (filozofię) w sensie szerokim, ale wymagały one jeszcze dalszego opracowania i sprecyzowania. Osiągną one dopelnioną formę dopiero w scholastyce średniowiecznej, gdy rozwinię się teologia naukowa i powstaną pierwsze syntezy doktryny chrześcijańskiej¹⁹.

1.2. Średniowiecze – wiara a poznanie

Wprawdzie powoli, ale konsekwentnie wraz z wylaniającą się scholastyką średniowieczną pod adresem wiary zaczęto kierować nowe pytania, które w bardzo krótkim czasie nabrały pierwszorzędного znaczenia. Były to przede wszystkim pytania dotyczące relacji wiary i poznania. Na tle tych zagadnień również sama wiara w coraz większym stopniu zaczęła być widziana w perspektywie poznawczej oraz

¹⁷ Por. II Synod w Orange, DH 370–397.

¹⁸ Por. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Paris 1944, s. 92–122.

¹⁹ Por. A. Grillmeier, *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, s. 585–636.

zaczęto ją interpretować w świetle jej funkcji poznawczej. Konfrontacja wiary chrześcijańskiej z gnostycyzmem oraz formowanie się dogmatu chrystologiczno-trynitarnego mogą być oczywiście widziane jako przygotowanie do debaty, która będzie kontynuowana w całym średniowieczu, nawet jeśli w różny sposób będą rozkładać się jej akcenty. Na pierwszym etapie dyskusji, której środowiskiem była oczywiście społeczność chrześcijańska, poznanie wiary zostało potraktowane jako obejmujące całą naukę świecką. Podstaw do takiego ujęcia dostarczyła powszechnie funkcjonująca ogólna wizja historii i świata opracowana w oparciu o perspektywę wiary. Historia świecka została więc całkowicie włączona w ramy historii zbawienia, przez co utraciły autonomiczne znaczenie inne formy poznania. U podstaw tej wizji stoi św. Augustyn, wraz ze swoim wpływowym dziełem *De civitate Dei* oraz zaproponowaną wizją relacji wiary i rozumu²⁰. Wczesna scholastyka wiernie trzymała się propozycji Augustyna, broniąc przekonania, według którego poznanie zaczyna się od aktu wiary, po którym – niejako wtórnie i pomocniczo – może zostać zastosowana spekulacja filozoficzna, by wyjaśnić treści przyjęte przez wiarę. Jeśli wkrótce Anzelm z Canterbury († 1109) proponuje pryncypium, według którego *fides quaerens intellectum*, które stanie się programem całej scholastyki, i nawet jeśli wystąpią u niego przerosty racjonalistyczne, to i tak akt wiary odgrywa pierwotną i twórczą rolę w jego ogólnej teorii poznania²¹.

Ważny zwrot w traktowaniu tego ujęcia dokonał się w XI wieku, wraz z odkryciem **dialektyki** jako metody rozumowania, gdy w coraz większym stopniu zaczęła do głosu dochodzić *ratio*, zaczynając równocześnie podporządkowywać sobie wiarę. Takie przejście było tym łatwiejsze, że wiedza i wiara były dotychczas bezkrytycznie zintegrowane ze sobą, nie troszcząc się o rozróżnienia metodologiczne, które właściwie czekały jeszcze na odkrycie²². Jako reakcja na to ujęcie wyłonił się ruch antydialektyczny, którego czołowym przedstawicielem jest Piotr Damian († 1072), widzący w dialektyce główne

²⁰ Por. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, t. 2, München 1936, s. 35–62 (studium: *Augustins Lehre von Glaube und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*).

²¹ Szczegóły tego zagadnienia można znaleźć w: K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981.

²² O drodze, która doprowadziła do takiego odkrycia, zob. U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.

zagrożenie dla wiary. Jednak takie ujęcie zbyt radykalnie kwestionowało wartość poznania naturalnego i jego autonomię, uniemożliwiając w ten sposób wykorzystanie rozumu w celu przenikania oraz wyjaśniania wiary. Piotr Abelard († 1142) podjął wysiłek zmierzający do wprowadzenia dialektyki na obszar przyznany dotąd teologii, ale wpadłszy w racjonalizm, został uznany za nowinkarza, a jego wysiłek – za profanację świętej wiedzy²³. Krytyczne stanowisko wobec Abelarda zajął między innymi św. Bernard z Clairvaux, który w następujący sposób streścił jego problem: „Petrus Abelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere”²⁴. To nastawienie zdominuje następnie potem całą szkołę cysterską i będzie wpływało na początki rozwijającego się życia uniwersyteckiego²⁵.

Na tle tych tendencji pojawiła się pierwsza urzędowa wypowiedź Kościoła dotycząca relacji między rozumem i wiarą. Jest nią list Grzegorza IX *Ad Aegyptis argentea* z 7 lipca 1228 roku, skierowany do teologów paryskich, w którym papież wzywa do ostrożnego wprowadzania refleksji filozoficznej do teologii, by nie naruszyć istotnych treści wiary i jej zbawczego charakteru²⁶. List ten został szczególnie dobrze przyjęty przez teologów franciszkańskich oraz zaczął inspirować ich sposób uprawiania teologii. W sposób decydujący wpłynął on na świętego Bonawenturę, który opracował według niego program teologii w rozprawie: *De reductione artium ad theologiam*²⁷.

W złotym okresie scholastyki, jaki przypada na wiek XIII, wyłonił się nurt teologiczny, w którym problem wiary został postawiony w sposób całkowicie nowy. Jak wiadomo, sięgnięto wtedy do Arystotelesa już nie tylko w kwestiach logicznych, jak uczyniono we wcześniejszej scholastyce, ale zaczęto także inspirować się jego systematyczną wizją świata wraz z jej silną spójnością wewnętrzną w kwestiach

²³ Na temat szczególnego zaangażowania Abelarda w tej dziedzinie zob. L. Grane, *Peter Abelard*, New York 1970.

²⁴ Bernardus Claravallensis, *Epistula* 191, w: S. Bernardi, *Opera omnia*, t. 1, acc. J. P. Migne, Paris 1895 (PL 182, 257B).

²⁵ Por. J. Verger, *Le docteur et les écoles*, w: *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, Paris 1992, s. 459–473 (Sources Chrétiennes, 380).

²⁶ Grzegorz IX, List *Ad Aegyptis argentea* (7 lipca 1228), w: *Chartularium Universitatis Parisensis*, ed. H. Denifle, E. Chatelain, t. 1: *Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI* (Paris 1899), Bruxelles 1964, s. 114–116.

²⁷ Por. Bonaventura, *Opuscoli theologici / 1*, Roma 1993, s. 38–57 (Sancti Bonaventurae Opera, V/1).

natury i człowieka. Ta wizja świata uformowała się w sposób autonomiczny, a więc nie mogła być związana z szeroko przyjętym programem augustyńskim: *Credo ut intelligam*, gdyż opierała się na rozumieniu wywodzącym się z innego źródła niż objawienie i wiara. Doszło w ten sposób do wielkiego kryzysu zachodniej wizji kulturowej, którego wyrazem może być niepewność dotycząca możliwości wykorzystania Arystotelesa w ramach ówczesnych studiów filozoficznych i teologicznych. Dzieło nowej syntezy filozoficzno-teologicznej, dokonane przez Tomasza z Akwinu, przyniosło zrównoważone rozwiązanie tego problemu, przyczyniając się do przełamania kryzysu i wyznaczenia w znacznym stopniu kierunków rozwoju teologii na przyszłość. Dzieło Akwinaty *Super Boethium De Trinitate* w pełnym znaczeniu tego słowa jest pierwszą **sumą** na temat relacji wiary i rozumu²⁸. U podstaw tej syntezy stoi całkowicie odnowione rozumienie wiary.

Akwinata wyjaśnia pojęcie wiary, odwołując się do arystotelesowskiego rozumienia nauki, co w żadnym wypadku nie oznacza, że chce wyprowadzić pojęcie wiary z arystotelesowskich kategorii filozoficznych. Jest on przede wszystkim teologiem i jego sposób postępowania ma charakter ściśle teologiczny. Przedstawia więc wiarę w taki sposób, w jaki jest rozumiana przez objawienie, ale w perspektywie innej niż perspektywa Pisma Świętego i ojców, gdyż jest dogłębnie przekonany o potrzebie jej odnowionego przedstawienia w odpowiedzi na wymagania ówczesnej kultury. Nie przeczy to oczywiście temu, co Marie-Dominique Chenu nazwał „ewangelizmem” św. Tomasza i jego teologii²⁹.

Wiara jest więc dla Akwinaty sposobem poznania, w którym przedmiot nie jest widziany w sposób bezpośredni, ale tylko w oparciu o czyjeś świadectwo – w oparciu o czyjeś widzenie rzeczy³⁰. Tym „świadkiem” jest oczywiście sam Bóg, któremu wiara zawdzięcza

²⁸ Por. L. Elders, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma 1974; D. H. Hall, *The Trinity. An Analysis on St. Thomas Aquinas' „Expositio” of the „De Trinitate” of Boethius*, Leiden 1992; G. Mazzotta, *Introduzione*, w: Tommaso d'Aquino, *Forza e debolezza del pensiero. Commento al „De Trinitate” di Boezio*, Messina 1996, s. 5*–100*.

²⁹ Por. M. D. Chenu, *L'évangélisme de saint Thomas d'Aquin*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 58 (1974), s. 391–403.

³⁰ O teologii wiary u św. Tomasza zob. A. Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Rom: 1933; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961.

swoją wyjątkową godność i stałość. Bóg jednak różni się od człowieka, w związku z czym poznanie oparte na Jego pośrednictwie ma tylko **pośredni** charakter. Postawa człowieka wierzącego, czyli okazującego przyzwolenie zaproszeniu skierowanemu do niego przez Boga – zgodnie z tym, jak widzi wiarę tradycja biblijna – przybiera w tym ujęciu takie cechy, które zbliżają ją do poznania obiektywnego. Można odnieść wrażenie, że w takim ujęciu mamy do czynienia z przesadą odnośnie do możliwości poznawczych przypisanych wierze. Jest tego świadomy także św. Tomasz, dlatego – by je złagodzić – pamięta, że wiara nie ogranicza się do samego poznania, ale jej celem jest sam Bóg i do Niego ma ona prowadzić człowieka poprzez ruch, który jest jej właściwy, a tym samym, że w tej perspektywie wszystko inne ma charakter drugorzędny: „Actus [...] credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem”³¹. Aspekt poznawczy jest więc tylko jednym z aspektów teologii wiary u Doktora Anielskiego. Aby niejako zrównoważyć swoją wizję wiary, szeroko omawia jej charakter nadprzyrodzony; podkreśla, że jest ona „cnotą” oraz że ma wymiar eschatologiczny. Właśnie dlatego Tomasz definiuje wiarę jako „Habitus mentis quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus”³².

Wiara jest więc rozumiana przez niego w świetle celu ostatecznego człowieka, czyli w perspektywie eschatologicznej. O aktualizacji tego celu decyduje sam Bóg, który „wlewa” człowiekowi to, co nadprzyrodzone. Na poziomie bytu zostaje to zintegrowane ze strukturą psychologiczną człowieka jako *habitus*, a na poziomie poznania – jako proces „rozdzielania i łączenia” lub – jak mówi Jacques Maritain – „rozróżniania, by łączyć”³³. Charakteryzuje on człowieka *in statu viatoris*, wyrażając się w sądach, które nie są komunikowane człowiekowi w oparciu o widzenie, ale o przepowiadanie: *fides ex auditu*. W taki sposób zostaje przygotowane przyłgnięcie, które człowiek wyraża poprzez swoją wolność z miłości do obiecanego dobra.

Interpretacje wiary wypracowane przez wielkich mistrzów scholastycznych, a zwłaszcza interpretacja wypracowana przez św. Tomasz z Akwinu, zachowały przez pewien czas wewnętrzną jedność. Zostały one jednak wkrótce rozbite przez tak zwaną późną scholastykę,

³¹ Thomas de Aquino, *Summa theologiae* II-II q. 1 a. 2 ad 2.

³² Thomas de Aquino, *Summa theologiae* II-II q. 4 a. 1.

³³ Por. J. Maritain, *Distinguer pour unir, ou, les degrés du savoir*, Paris 1932.

a zwłaszcza przez jej nurt nominalistyczny związany z Ockhamem³⁴. Intelktualna interpretacja wiary wypracowana przez św. Tomasza w oparciu o inspiracje arystotelesowskie została zepchnięta na margines, a wielokrotnie była wprost kwestionowana. Największe problemy teologii w ogóle, a problemy teologii wiary w szczególności zaczęły się wtedy, gdy pojawił się rozłam między wiarą, usprawiedliwieniem i życiem nadprzyrodzonym. Arystotelizm, który przez Tomasza został w sposób harmonijny i zrównoważony włączony do jego systemu teologicznego, na gruncie tendencji awerroistycznych zaczął być z niego wyodrębniany i traktowany jak wartość w sobie, a kwestie zbawienia i usprawiedliwienia, poddane interpretacjom woluntarystycznym, utraciły łączność z wiarą na rzecz związków z miłością. Taka interpretacja może wprawdzie wydawać się atrakcyjniejsza, ale nie ma ona oparcia w danych biblijnych. Wychodząc więc poza perspektywę biblijną, musiała ulec zachwianiu w pierwszej poważnej konfrontacji z tą perspektywą, co też stało się faktem za sprawą Marcina Lutra.

1.3. Reformacja i jej reperkusje – *sola fides*

Przemiany w filozofii i teologii w okresie późnej scholastyki połączyły się ze zmianami zachodzącymi w ówczesnym świecie, a zwłaszcza ze zmianami w wizji duchowo-antropologicznej, które doprowadziły do wyłonienia się humanizmu³⁵. Humanizm XIV i XV wieku, nawiązując do starożytności, przejął z niej koncepcje historii i życia, a wraz z nimi także daleko posuniętą krytykę religii, która podejmując słuszną walkę z zabobonami, naruszyła także ukształtowaną pozytywną świadomość religijną oraz redukcyjnie interpretowała transcendencję i życie przyszłe. Krytyka humanistyczna sprzymierzyła się z dualizmem awerroistycznym, dla którego dogmaty były tylko znakiem niedojrzałości intelektualnej oraz dominacji uczuć. W tej sytuacji

³⁴ Por. K. Michalski, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997, s. 232–276; G. Leff, *William Ockham. The Metamorphoses of Scholastic Discourse*, Manchester Eng. 1975. Odnośnie do kwestii wiary u Ockhama zob. M. McCord Adams, *William Ockham*, t. 2, Notre Dame Ind. 1987, s. 961–1010.

³⁵ Na temat kształtowania się i specyficznego charakteru teologii w okresie humanizmu zob. *Storia della teologia*, t. 3: *Età della Rinascita*, a cura di G. D'Onofrio, Casale Monferrato 1995; S. Swieżawski, *Między średniowieczem i czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 1983.

zaczęło rodzić się **nowe** w ramach cywilizacji zachodniej, którego formowanie się obejmuje wieki od XIV do XIX. Humanści ulegający awerroizmowi zaczęli czerpać wiele treści z wizji człowieka zanurzonego w kontemplację natury, a przedstawiciele nowych kierunków filozoficznych znaleźli w tworzącej się wówczas nowej nauce, opartej na doświadczeniu prowadzonym na naturze, środek panowania nad światem i drogę do afirmacji wolności człowieka³⁶.

W nowej sytuacji antropologicznej i kulturowej, w której między innymi dokonano odkrycia nowych zasad myślenia koncentrującego się na własnej świadomości i kształtującego nową wizję człowieka w ogóle, staje się zrozumiała zmiana punktu ciężkości najpierw zainteresowań filozoficznych, a potem także teologicznych. Tym, co zaczęło dominować w nowej sytuacji, była troska o znalezienie pewności podmiotu w stosunku do siebie samego – podmiotu rozumianego jako *res cogitans* – któremu została przeciwstawiona *realitas obiectiva*. W wyniku tego rozróżnienia wystrzyła się różnica między podmiotem i przedmiotem, do czego przyczynił się rozum, w którym został obudzony krytyczny i autonomiczny charakter³⁷.

Przerost pewnych interpretacji nominalistycznych i antropologicznych pozwala zrozumieć teologię wiary zaproponowaną wówczas przez Marcina Lutra³⁸. Pojawiło się w tej sytuacji nowe wymaganie usprawiedliwienia przez wiarę, streszczanego w pryncypium: *sola fides*³⁹. Na gruncie takiej potrzeby wiara rozumiana w sposób intelektualistyczny nie tylko nie wystarcza, ale staje się wprost podejrzana. Podstawowe pytanie Lutra dotyczy tego, w jaki sposób człowiek, w swojej burzliwej konkretności osobowej, może spotkać się

³⁶ Wiele ważnych obserwacji na ten temat można znaleźć w: S. Swieżawski, *La crise du rationalisme au 15^{em} siècle*, Leuven 1976; S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998.

³⁷ Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 65–108. O wpływie Kartezjusza na przemiany w filozofii i teologii zob. N. Grimaldi, *Six études sur la volonté de la liberté chez Descartes*, Paris 1988; *Descartes nachgedacht*, Hg. A. Kemmerling, H. P. Schütt, Frankfurt am Main 1996.

³⁸ Jeśli chodzi o całość problematyki historyczno-kulturowej dotyczącej Lutra, zob. J. M. Todd, *Marcin Luter*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1998.

³⁹ Ważne studium na ten temat: D. Olivier, *Luther's Faith. The Cause of the Gospel in the Church*, St. Louis 1982. Por. także M. Lackmann, *Sola fide. Eine exegetische Studie über Jakobus 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Gütersloh 1949.

z życzliwością Boga⁴⁰. Wychodząc od lękliwego doświadczenia swojej osobistej egzystencji, która naznaczona jest słabością grzechu, inspirację do udzielenia odpowiedzi znalazł u św. Pawła: „W wierze w Boga, który **mnie** usprawiedliwia”⁴¹. Taka wiara jest bardzo daleka od czystej akceptacji jakichś prawd, gdyż koncentruje się na zaufaniu człowieka do życzliwego Boga i nadziei, którą można w Nim pokładać. Taka wiara w sposób jednostronny staje się „wiarą ufnościową”. Prawdy wiary, będące przedmiotem przyjęcia intelektualnego, nie mogą na nią oddziaływać w jakimś większym stopniu; zostają sprowadzone do oświecającego działania Ducha Świętego w chwili, gdy człowiek czyta Pismo Święte.

Sobór Trydencki wykląda doktrynę wiary w łączności z doktryną dotyczącą usprawiedliwienia (*Decretum de iustificatione*⁴²), w czym wyraża się jego uwarunkowanie zarówno wyzwaniem zawartym w koncepcji wiary Lutera, jak również duchem tamtego czasu w ogóle⁴³. Słusznie więc zauważono: „Duch [dekretu o usprawiedliwieniu] jest głęboko katolicki [...]; jest jednak w sposób świadomy duchem epoki, czasu, który pogłębił doświadczenie osobiste przez introspekcjonizm psychologiczny, który tak samo zauważa się u Lutera i Kalwina, u Contariniego i Seripandy, u świętego Ignacego, u świętej Teresy i świętego Jana od Krzyża”⁴⁴.

Wychodząc z tego uwarunkowania, *Dekret o usprawiedliwieniu*, określając w rozdziale VI *modus praeparationis*, wśród dyspozycji koniecznych do usprawiedliwienia człowieka na pierwszym miejscu stawia wiarę: „Excitati divina gratia et adiuti, fidei ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius”⁴⁵. Wiara nie jest jednak rzeczywistością autonomiczną, gdyż zostaje ona dana człowiekowi wraz z usprawiedliwieniem, z od-

⁴⁰ Por. B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Cinisello Balsamo 1992, s. 122–199.

⁴¹ Na temat specyfiki ujęcia usprawiedliwienia u Lutera na tle wcześniejszych ujęć tego zagadnienia, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, zob. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luter und Thomas von Aquin*, Mainz 1967.

⁴² Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1520–1583.

⁴³ Por. F. Buzzi, *Il Concilio di Trento (1545–1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano 1995, s. 71–119.

⁴⁴ A. Walz, *La giustificazione tridentina. Note sul dibattito e sul decreto conciliare*, „Angelicum” 28 (1951), s. 131.

⁴⁵ Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1526.

puszczeniem grzechów oraz z nadzieją i miłością: „Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit”⁴⁶.

Propozycja reformatorów nie stwierdza, jakoby wiara usprawiedliwiająca wykluczała nadzieję i miłość – jako „wiara ufnościowa” je obejmuje. Reformatorzy powołują się w tej kwestii na tradycję biblijną, mówiącą o wierze, która usprawiedliwia; czynią to w większym stopniu niż Sobór Trydencki. Jednak idąc za nauczaniem Soboru Trydenckiego i uzasadniając je, można tak samo stwierdzić, że reformatorzy nie uwzględniają tego, co w biblijnej wizji wiary jest związane z poznaniem i co może być sformułowane w sposób wiążący. Jeśli więc Sobór mówi o usprawiedliwieniu przez wiarę: „Quia «fides est humanae salutis initium», fundamentum et radix omnis iustificationis, «sine qua impossibile est placere Deo» et filiorum eius consortium pervenire”⁴⁷, to nie ulega wątpliwości, że zależy mu na podkreśleniu funkcji usprawiedliwiającej wiary. Ale równocześnie nie zamierza zredukować wiary do tej funkcji, idąc zresztą po linii wyznaczonej przez św. Pawła. Sobór Trydencki sięga więc w swoim nauczaniu dalej niż tradycja średniowieczna, która – z wyjątkiem św. Tomasza z Akwinu⁴⁸ – nie zajmowała się zagadnieniem usprawiedliwienia oraz rozdzielała zagadnienie wiary od zagadnień nadziei i miłości, jak również idzie dalej niż propozycja reformatorów, zbyt utożsamiająca wiarę i ufność⁴⁹. Przeciw propozycji reformowanej sobór – z jednej strony – naucza zatem, że opierając się na własnej ufności i pewności nie jest właściwe uważanie się za usprawiedliwionego, gdyż nikomu nie jest dany znak rzeczywistego usprawiedliwienia; z drugiej strony zostaje zaznaczone, że nie wymaga się wiary ufnościowej w osobiste usprawiedliwienie, aby ktoś był rzeczywiście usprawiedliwiony; co więcej – nikt nie może wiedzieć „certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum”⁵⁰. Tu wszystko opiera się na *firmissima spes* – na wierze – umacniającej dzięki pomocy Boga, któremu człowiek powierza się przez wiarę, oraz zakorzeniającej w pokorze z powodu własnej słabości.

⁴⁶ Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1531.

⁴⁷ Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1532.

⁴⁸ Por. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I-II q. 113: *De iustificatione impii*.

⁴⁹ Por. Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1533–1534.

⁵⁰ Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1534.

Dekret o usprawiedliwieniu, chociaż w tym też uwidacznia się jego uwarunkowanie historyczne, zwraca uwagę na wymiar **przeżyciowy** wiary. W tym sensie przyznaje wierze i dobrym uczynom funkcję we wpływie na wzrost usprawiedliwienia⁵¹. Zwraca uwagę na konieczność zachowywania przykazań⁵². Stwierdza, że człowiek traci łaskę, a wraz z nią miłość, z powodu każdego grzechu ciężkiego – nie tylko grzechu niewiary – nie tracąc jednak, z wyjątkiem grzechów przeciw wierze, samej wiary. W grzeszniku może nadal być *fides mortua*, która nie jest pozbawiona także pewnego znaczenia zbawczego⁵³.

W okresie reformacji teologia podjęła niewątpliwie duży wysiłek nowego zrozumienia siebie w odniesieniu do nowego kontekstu filozoficznego, ale także w odniesieniu do nowego kontekstu antropologiczno-duchowego. *Sola fides* Lutra, wyrastająca niewątpliwie na tym gruncie, przyczyniła się do wprowadzenia nowego rozkładu akcentów do tradycyjnej wówczas teologii wiary⁵⁴. Chociaż nie pomijano w niej wymiarów przedmiotowych wiary, to jednak trzeba zauważyć, że od tego czasu autentycznego i niejako czystego pojęcia wiary zaczęto szukać po stronie aktu wiary. Rozszerzanie się tego ujęcia doprowadziło do wyłonienia nowego sposobu podejścia do wiary, w którym coraz większą rolę zaczęła odgrywać świadomość (*cogito*), stając się wprost ośrodkiem wiary oraz sposobem jej rozumienia w teologii.

1.4. Tendencje oświeceniowe

Tendencja teologiczna, jaka wyłoniła się w okresie reformacji, została poddana dalszemu zaostrzeniu z dwóch zasadniczych powodów. Z jednej strony katolicka teologia potrydencka pozostała związana z zainteresowaniem scholastycznym dotyczącym funkcji poznawczej wiary, a swoją główną uwagę skoncentrowała na *analysis fidei*, to znaczy kwestii relacji między racjonalnym poznaniem wiarygodności i nadprzyrodzonymi motywami wiary. Nie bez znaczenia było też w tej teologii nastawienie konfesyjne, które wyrażało się w antyprotestanckim ujmowaniu zagadnień teologicznych. Z drugiej strony po stronie

⁵¹ Por. Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1535.

⁵² Por. Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1536–1539.

⁵³ Por. Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1544.

⁵⁴ Widać to na przykład w teologii wiary św. Jana od Krzyża – por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990, s. 262–267.

protestanckiej, skrajnie zradykalizowanej za sprawą Immanuela Kanta, tendencje sprowadzające zagadnienie wiary do zagadnienia aktu zostały utrwalone i wzmocnione⁵⁵. Jego zasadnicze propozycje filozoficzne przyczyniły się do silniejszego zobiektywizowania świadomości wiary, a jednocześnie do wyraźniejszego odróżnienia świadomości wiary od obiektywności ducha naukowego okresu oświecenia. Skoro nie jest już możliwa metafizyka jako nauka, jak pokazuje Kant w *Krytyce czystego rozumu*, to poza obrębem tak rozumianej nauki znajduje się również wiara i teologia⁵⁶. Za Kantem poszedł silny prąd filozoficzny idealizmu niemieckiego. Pojawiły się filozofie Schleiermache-ra, Schellinga, Hegla, Fichtego, które – mimo iż wywarły i nadal wywierają duży wpływ na rozumienie wiary – nie przetrwały zbyt długo w zaproponowanej pierwotnie formie, przez co rozpatrywane w szerszej perspektywie muszą być uznane tylko za epizod⁵⁷.

Na uwagę zasługuje w nich to, że wspomniani filozofowie podjęli wysiłki zmierzające do wypracowania nowego rozumienia wiary, biorącego pod uwagę ówczesny szeroki kontekst filozoficzny i kulturowy. Hegel w swoim wielkim systemie filozoficznym dokonał doniosłej próby podniesienia wiary do rangi wiedzy. Doprowadził do swoistego włączenia wiary do systemu filozofii, traktując rozum jako pojęcie ostateczne i wszechobejmujące, łączące w ruchu dialektycznym wszystkie sprzeczności. Skończyło się to ostatecznie powrotem do skrajnej gnozy. Schelling, zwłaszcza w swojej późnej filozofii, dołączył do tego pozytywny moment niedających się do niczego sprowadzić faktów. Dzięki temu doszedł do ostatecznych granic, jakie mógł osiągnąć system idealistyczny⁵⁸.

W protestanckim nurcie refleksji nad wiarą oraz w kontekście idealizmu na szczególną uwagę zasługuje Søren Kierkegaard, który przemyślał wylaniającą się potrzebę wiary i przedstawił ją na tle własnej krytyki idealizmu, wychodząc z przekonania o podstawowym

⁵⁵ O wpływie Immanuela Kanta na teologię zob. I. Mancini, *Kant e la teologia*, Assisi 1975; V. M. Delbos, *De Kant aux postkantians*, Paris 1992.

⁵⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001².

⁵⁷ Por. C. Fabro, *Ragione e fede nel pensiero moderno*, w: *Teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi, II Congresso nazionale, Firenze – Gennaio 1968*, a cura di A. Marrazzini, Milano 1968, s. 245–319; I. Mancini, *Frammento su Dio*, Brescia 2000, s. 35–61.

⁵⁸ Por. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965; B. Forte, *In ascolto dell'Altro...*, dz. cyt., s. 17–38.

znaczeniu wiary w życiu ludzkim. „Nie wolno – pisał – [...] żadnemu człowiekowi wmawiać innym, że wiara to rzecz błaha albo sprawa łatwa, jest to bowiem rzecz bardzo wielka i trudna”⁵⁹. W polemice z wszechobejmującym systemem położył akcent na jednostkę i jej wnętrze. Wyszedł w tym ze słusznego założenia, że egzystującej jednostki nie da się wyprowadzić z systemu, co oznacza z kolei, że wiara może być urzeczywistniana tylko przez jednostkę: „Paradoks wiary polega więc na tym, że jednostka jest wyższa od tego, co ogólne; jednostka – że przypomnę tu jeszcze osobliwszą dogmatyczną dystynkcję, rzadko dziś dostrzeganą – określa swój stosunek do tego, co ogólne, poprzez swój stosunek do Absolutu, a nie swój stosunek do Absolutu przez stosunek do tego, co ogólne”⁶⁰. Kierkegaard analizuje egzystencję jednostki, poprzez którą dochodzi w końcu – ponad bojaźnią i rozpaczą – do ostatecznych granic, gdzie nie można już przekroczyć siebie. Miejsce to określa „paradoksem istnienia”⁶¹. W tym miejscu otwiera się możliwość słynnego „skoku wiary”, którego w pełni wyjątkowym przykładem dla Kierkegaarda jest Abraham. Możliwość wiary otwiera się więc w jednostce, w jej egzystencji i wewnętrzności, chociaż nie traktuje on wiary tylko jako rezultatu egzystencjalnych potrzeb jednostki⁶².

Koncepcja Kierkegaarda sytuuje się w opozycji do tej pewności, jaką racjonalizm idealistyczny przejawiał w odniesieniu do siebie samego. Stawia ona na pierwszym miejscu ważność potrzeb jednostki, natomiast jeśli chodzi o wymiar obiektywny, to mówi o jego niepewności, co nie oznacza, że Kierkegaard jest irracjonalistą⁶³. Wiara – z jednej strony – jest więc czymś, czego człowiek potrzebuje, ale – z drugiej strony – nie tylko jest ona niedostępna dla metod racjonalizmu, ale wręcz kontrastuje z nim. Wiara musi więc opierać się na autorytecie Boga i Jego świadectwie – przy czym Kierkegaardowi chodzi nie tylko o autorytet Boga objawiającego i autorytet tego, kto mówi w imieniu Boga, lecz także opowiada się za potrzebą gwarancji

⁵⁹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995, s. 64.

⁶⁰ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 80.

⁶¹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 60.

⁶² Całość koncepcji wiary zaprezentowanej przez Kierkegaarda można znaleźć w antologii: S. Kierkegaard, *Il problema della fede*, a cura di C. Fabro, Brescia 1990⁴. Por. także: C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965², s. 127–185.

⁶³ Por. W. Gromczyński, *Czy Kierkegaard jest irracjonalistą. Kilka uwag o porównaniu Kierkegaarda z Pascalem*, „Principia” 23 (1999), s. 157–170.

odnośnie do samej treści wiary, która sięga do Jezusa Chrystusa i nie jest tworem człowieka. Uznaje więc wewnętrzną potrzebę Kościoła dla wiary chrześcijańskiej⁶⁴.

Kierkegaardowi zawdzięczamy bardzo kompleksowe zbadanie możliwości wiary, dostosowane do nowego kontekstu duchowego, antropologicznego i kulturowego, czyli do „prawdy egzystencji”⁶⁵, w którym ważną rolę odgrywa troska o ortodoksję prezentacji. Mimo sporów toczących się wokół Kierkegarda wydaje się, że wiele z jego propozycji dotyczących wiary w pełni zasługuje na uwagę, a nawet zostało już przyjętych w teologii zarówno protestanckiej, jak i katolickiej⁶⁶.

Teologia katolicka w tym samym okresie, nie mogąc abstrahować od sytuacji duchowej swojego czasu, podjęła wysiłki zmierzające do uporania się z ówczesnymi wyzwaniami. Jako odpowiedź środowiska katolickiego rozwinął się tradycjonalizm, będący czymś w rodzaju ucieczki przed wartością poznania naturalnego i schronienia się w cieniu wiary o charakterze fideistycznym. Z drugiej strony zaś pojawił się semiracjonalizm (Günter, Hermes, Frohschammer), rodzący się pod wpływem koncepcji naukowych i filozoficznych tamtego czasu, ufnie akceptując ich pomoc w dziedzinie wiary, który jednak zbyt osłabił nadprzyrodzone treści wiary, redukując je do poziomu wiedzy ludzkiej⁶⁷.

W tym samym okresie, w 1870 roku, tym razem w katolickim nurcie filozoficzno-teologicznym, została doprowadzona do końca inna, ważna, chociaż całkowicie odmienna próba wypracowania nowej syntezy – „gramatyki” – zagadnienia wiary, której autorem jest John Henry Newman⁶⁸. Mowa tu o *Essay in Aid of a Grammar of Assent*⁶⁹ – dziele, w którym być może w najwyższym stopniu wyraził

⁶⁴ Por. C. Fabro, *Problème de l'Eglise chez Newman et Kierkegaard*, „Revue Thomist” 30 (1977), s. 30–90.

⁶⁵ Por. A. Szwed, *Między wolnością i prawdą egzystencji*, Kraków 1991.

⁶⁶ Por. E. Peterson, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg 1995, s. 56–62 (artykuł: *Kierkegaard und der Protestantismus*) (Ausgewählte Schriften, 2); B. Forte, *Fare teologia dopo Kierkegaard*, Brescia 1997.

⁶⁷ Por. A. Dulles, *Il fondamento delle cose sperate*, s. 196–120.

⁶⁸ Newman wielokrotnie w swoich poszukiwaniach powracał do zagadnienia wiary, a zwłaszcza do jej **pewności** – por. *The Theological Papers of J. H. Newman on Faith and Certainty*, ed. J. Derek Holmes, Oxford 1976.

⁶⁹ Wydanie krytyczne: *An essay in Aid of a Grammar of Assent*, ed. I. T. Ker, Oxford 1985 (tłum. pol.: *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989²).

się „jego niezależny styl myślenia”⁷⁰, a którego idea przewodnią było „umotywić prawo człowieka do pewności, zwłaszcza jego prawo do pewności w sprawach religijnych”⁷¹.

Angielski konwertyta próbował w sposób systematyczny ująć zagadnienie wiary, wyrażając w bardzo treściwej i spójnej formie jej podstawowe elementy. Kluczową rolę w tym ujęciu odgrywa rozróżnienie „dwóch różnych aktów umysłowych”, jakimi są: „*notional assent* – przyświadczenie pojęciowe” i „*real assent* – przyświadczenie realne”⁷². Przyświadczenie pojęciowe odnosi się do twierdzeń wyrażających abstrakcje lub pojęcia⁷³. Przeświadczenie realne odnosi się do rzeczywistości i na jego poziomie sytuuje się wiara. Newman wyjaśnia więc: „Nazywa się czasem to przyświadczenie wiarą, przekonaniem, pewnością i, odniesione do przedmiotów moralnych, może być równie rzadkie jak potężne. Jak długo nie mamy tego przeświadczenia, mimo całkowitego pojmowania i przyświadczenia w dziedzinie pojęć, tak długo nie będziemy mieli intelektualnego punktu oparcia i zostaniemy zdani na łaskę popędów, kapryśków i majaków zarówno w dziedzinie postępowania osobistego, działania społeczno-politycznego, jak i w dziedzinie religii. Te wierzenia – niezależnie od tego, czy w poszczególnym wypadku są prawdziwe, czy fałszywe – kształtują umysł, z którego wyrastają, i udzielają mu takiej powagi i dzielności, jaka u innych ludzi budzi pewność co do poglądów, żywionych przez ten umysł, co stanowi jedną z tajemnic siły przekonywania i wpływu na publicznej scenie świata”⁷⁴. *Real assent* przewycięża więc w obrębie wiary wszystkie czyste abstrakcje pojęciowe. To, co Newman traktuje jako *illative sense*, staje się decydującym środkiem poznawczym, który w sposób pewny prowadzi człowieka od wiedzy do wiary. W ten sposób zostały przewyciężone racjonalizm teologiczny i wszelka apologetyka typu intelektualnego oraz zostały pokazane spójne możliwości rozumienia wiary⁷⁵.

⁷⁰ M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej. Początki, drogi, perspektywy*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1972, s. 46.

⁷¹ Ch. S. Dessain, *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, tłum. M. Stebard, Poznań 1989, s. 198.

⁷² J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 48–90.

⁷³ Por. J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 51.

⁷⁴ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 84.

⁷⁵ Szczegóły propozycji Newmana zostały omówione w: G. Söhngen, *Cardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt*, Bonn 1946; W. R. Fey, *Faith and doubt. The unfolding of Newman's thought on certainty*, Shepherdstown 1976.

Aby uchronić się przed irracjonalizmem i nadaniem przyświadczeniu cech arbitralnych, Newman spójnie włączył do swojej wizji wiary jej wymiar obiektywny, którego najpełniejszym wyrażeniem są dla niego dogmaty Kościoła. Przyświadczenie realne za pośrednictwem dogmatu otrzymuje pewne ukierunkowanie, które umożliwia jego aktualizację i odnosi go do rzeczywistości. Każdy dogmat odgrywa jakąś rolę w kształtowaniu tego przyzwolenia, to znaczy wpływa na konkretną wiarę konkretnego wierzącego. Newman w pewnym sensie zbliża się do Kierkegaarda, ale w swojej interpretacji idzie o wiele dalej, konstruując „gramatykę” dla tego, co u Kierkegaarda wymagało „skoku”. Propozycja ta zasługuje na uwagę ze względu na harmonijne uwzględnienie w niej zarówno aktu wiary, jak i treści wiary oraz ze względu na mało dotąd braną pod uwagę kwestię wpływu treści wiary na konkretny kształt aktu wiary⁷⁶.

1.5. I sobór watykański – *reductio in mysterium*

W złożonej sytuacji mnożących się błędów dotyczących wiary – a zwłaszcza relacji między wiarą i rozumem – oraz na tle rodzących się nowych poszukiwań i interpretacji po raz pierwszy w swojej historii Kościół oficjalnie wypowiedział się bezpośrednio na temat wiary na I soborze watykańskim, w konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius*⁷⁷. Oczywiście także ta wypowiedź jest uwarunkowana sytuacją duchową i eklezjalną owego czasu, ale jej treść wyraża niezmienną i długowiekową świadomość Kościoła w tej materii i stanowi jakby jej usystematyzowanie⁷⁸.

⁷⁶ Na temat teologii wiary u Newmana zob. H. Dittrich, *Realisierung des Glaubens. Grundzüge christlicher Lebensgestaltung nach John Henry Newman*, München–Paderborn 1966; L. Callegari, *Newman. La fede e le sue ragioni*, Milano 2001; A. Dalles, *From Images on truth. Newman Revelation and Faith*, „Theological Studies” 51 (1990), s. 252–267; O. Grassi, *La ragionevolezza della fede in John Henry Newman*, w: *L’eredità di Newman. Convegno di Studi Bologna – Cento, 17–19 maggio 1990*, a cura di G. Morra, Bologna 1992, s. 65–74.

⁷⁷ Por. I Sobór Watykański, konst. *Dei Filius*, HD 3000–3045.

⁷⁸ Szczegóły dotyczące opracowania konstytucji soborowej *Dei Filius* w: J. M. A. Vacant, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Vatican*, t. 1–2, Paris 1895; G. Paradis, *Foi et raison au premier Concil du Vatican*, w: *De doctrina Concilii Vaticani I. Studia selecta annis 1948–1964 scripta denuo edita cum centesimus*

Pierwszorzędna kwestia, o którą chodziło w opracowaniu tej konstytucji i której domagała się ówczesna sytuacja w Kościele, została dobrze streszczona przez biskupa Conrada Martina na początku debaty soborowej. Mówił on: „[Trzeba] jak najwyraźniej określić granice rozumu ludzkiego wobec prawd wiary. Są w tym względzie dwa ograniczenia: z jednej strony rozum ludzki, zanim zostanie oświecony przez wiarę, nie może dojść do poznania istnienia misteriów, które odnoszą się do istoty Bożej; z drugiej strony rozum, nawet po oświeceniu, jakie otrzymuje od wiary, nie może wewnątrznie wnikać w same misteria, ponieważ wiara nie podnosi go do poznania Boga. Te granice zostały precyzyjnie określone przez świętego Tomasza, gdy mówi: Poznanie bytu samoistnego jest współnaturalne tylko dla samego rozumu Bożego i jest niemożliwe dla władz naturalnych wszelkiego rozumu stworzonego, ponieważ nawet dzięki objawieniu łaski nie wiemy o Bogu, jakim jest, ale jesteśmy zjednoczeni z Nim jako Nieznanym”⁷⁹. Ta idea została zastosowana do opracowania konstytucji *Dei Filius* i w jej perspektywie należy interpretować całą konstytucję.

Wiara, która jest „początkiem ludzkiego zbawienia”, jest więc definiowana w następujący sposób: „Virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvente gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest”⁸⁰. W tej definicji zostało wyrażone to wszystko, co zostanie następnie rozwinięte, a więc:

- rozumowe oparcie wiary na „znakach” danych przez Boga, którymi są przede wszystkim cuda i prorocтва;
- darmowość, a więc charakter zbawczy i wolność wiary, także wtedy gdy nie wyraża się w miłości;
- jej przedmiot, czyli to, co zostało objawione przez Boga jako zawarte w słowie Bożym spisany i przekazany;
- jej konieczność do zbawienia;
- możliwość poznania wiarygodności wiary za pośrednictwem istnienia i życia Kościoła w sobie i w znakach zewnętrznych;

annus completeretur ab eodem inchoato Concilio, Vatican 1969, s. 221–281; C. Fabro, *La conoscenza di Dio nel Concilio Vaticano I*, „Divinitas” 5 (1961), s. 375–410.

⁷⁹ P. M. Ferrè, *Oratio*, w: *Sacrorum Conciliorum nova et aplissima collectio*, ed. I. D. Mansi, L. Petit, I. B. Martin, t. 50, Arnheim–Leipzig 1924, kol. 203 B.

⁸⁰ I Sobór Watykański, konst. *Dei Filius*, HD 3008.

- konieczność wiary i łaska wytrwania tych, którzy otrzymali już dar wiary.

Osobny rozdział w konstytucji *Dei Filius* został poświęcony szczególnie aktualnemu wówczas zagadnieniu relacji między wiarą i rozumem, w którym jest mowa o rozróżnieniu dwóch porządków poznania, z których każdy ma własne zasady (rozum naturalny – wiara Boska) i własny przedmiot (prawdy naturalne – misteria). Dwa porządki nie są sprzeczne ze sobą, gdyż obydwaj mają ten sam początek w Bogu; co więcej – powinny się wzajemnie wspomagać i dopełniać. Obydwaj porządki powinny się rozwijać, chociaż pod tym warunkiem, by treść doktryny Kościoła nie uległa zmianie⁸¹.

I Sobór Watykański przedstawił więc szeroko swoją koncepcję wiary; oczywiście wypowiedź ta nie może być uznana za wyczerpującą zagadnienie teologii wiary, mimo iż jest daleko idąca. Pewna jednostronność tego ujęcia ujawnia się zwłaszcza w tym, że sobór zbyt skoncentrował się w swoim nauczaniu na *credenda*, rozumianych w sposób zbyt teoretyczny, zostawiając na boku wymiar **przeżyciowy** wiary. W takiej formie zagadnienie wiary zostało podjęte przez neoscholastykę rozwijającą się zwłaszcza po encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* (1879). Zagadnienie osobowego **spotkania** w wierze między Bogiem, który powołuje, i powoływanym człowiekiem zostanie szerzej rozwinięte dopiero w kontekście późniejszego personalizmu. Co więcej – wiara została wyizolowana z kontekstu historycznego i kulturowego. Nie dziwi więc, że rozwijająca się szeroko na końcu XIX wieku wrażliwość na historyczność i personalizm nie została wprowadzona do teologii, gdyż nie tylko nie miała ona do dyspozycji kryteriów, które mogłyby pomóc w jej zintegrowaniu w ramach teologii wiary, ale wręcz doprowadziła do pojawienia się poważnego konfliktu w Kościele, który nosi ogólne miano **modernizmu**⁸².

Różni przedstawiciele modernizmu przyjęli jako własne założenie programowe potrzebę uzgodnienia wiary z myślą współczesną, które doprowadziło ich do przekonania, że są powołani do dokonania takich przekształceń w orędziu chrześcijańskim, które nadałoby mu formę

⁸¹ O treści i znaczeniu teologii w konstytucji *Dei Filius* zob. E. Przywara, *Analogia Entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Milano 1995, s. 82–86; B. De Margerie, *La foi, mystère de Foi, révélé par Dieu*, „Divinitas” 24 (1984), s. 276–282.

⁸² O teologicznych aspektach i odniesieniach kryzysu modernistycznego zob. G. De Haro, *Historia teológica del Modernismo*, Pamplona 1972.

dostosowaną do wejścia w świat. Mieli oni niewątpliwie rację, jeśli chodzi o potrzebę dokonania takiego uzgodnienia, która narzucała się ludziom wrażliwym, biorąc pod uwagę okoliczności kulturowe i duchowe końca XIX wieku. Te okoliczności były zdominowane rozdziałem między doktryną i życiem, który moderniści chcieli uleczyć przez wprowadzenie zmian do teologii i kultury chrześcijańskiej. Podjęli więc działania intelektualne w stosunku do tego, co w rzeczywistości było o wiele głębsze i bardziej złożone, gdyż sięgało samej istoty życia chrześcijańskiego. Podstawowy problem postawiony przez modernistów dotyczył **pewności** wiary, który w każdym czasie odgrywa kluczową rolę w dążeniu do uzgodnienia wiary z myślą danego czasu. Byli oni świadomi tego faktu, gdyż często zestawiali swoje dążenia z dziełem, jakiego dokonali ojcowie Kościoła w konfrontacji z kulturą grecko-rzymską. Jednak podczas gdy ojcowie w oparciu o wiarę dokonali przekształcenia świata i kultury starożytnej, to moderniści dokonali przekształcenia wiary, podporządkowując ją światu niechrześcijańskiemu. Inny ważny problem postawiony przez modernistów dotyczył humanizmu. Poszukując jego odnowienia, skończyli na zredukowaniu wszystkiego tego, co nadprzyrodzone, do tego, co ludzkie i naturalne, a samą wiarę zredukowali do uczucia religijnego. Wszystko to, co pochodzące od Boga i darmowe, przedstawili jako osiągnięcie i dzieło człowieka.

Oceniając dzisiaj podstawowe założenie modernizmu, którym miało być otwarcie wiary na świat, można stwierdzić, że było to otwarcie bezsilne. Nie doprowadziło ono do jakichś konkretnych rezultatów pozytywnych i zamiast wprowadzenia wiary w świat zredukowało ją do tego, co „światowe”, a w ramach relacji wiary i rozumu doprowadziło do pomieszania porządków poznawczych, o których rozróżnieniu i możliwym uzgodnieniu mówił I Sobór Watykański. Wiara została w ten sposób pozbawiona należnej jej autonomii. Modernistyczna interpretacja ma więc charakter racjonalistyczny i fideistyczny.

W okresie niepokoju modernistycznego pozytywny wkład do pogłębienia teologii wiary wnieśli Pierre Rousselot⁸³ i Maurice Blondel⁸⁴. Sytuując się na linii intelektualistycznej, nawiązując do trady-

⁸³ Por. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, „Recherches de Science Religieuse” 1 (1910), s. 241–259; 444–475; P. Rousselot, *L’Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1924.

⁸⁴ Por. M. Blondel, *L’Action. Essai d’une critique de la vie d’une science de la pratique*, Paris 1893; M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1994, s. 10–218.

cji katolickiej i jej nurtu tomistycznego, Rousselot zdołał integralnie wprowadzić do rozumienia wiary elementy zaczerpnięte z idealizmu, szczególnie z filozofii Kanta⁸⁵. Blondel, idąc po linii bardziej woluntarystycznej oraz stając na gruncie specyficznie filozoficznym, otworzył perspektywy, które umożliwiły pogłębienie wymiarów przeżyciowych wiary⁸⁶. Choć w pierwszym okresie spotkali się oni z niezrozumieniem, a nawet z podejrzewaniem o sympatie modernistyczne, zwłaszcza ze strony rygorystycznych tomistów, to jednak w późniejszym okresie ich propozycje wywarły i nadal wywierają wpływ na refleksję teologiczną, nie tylko dotyczącą zagadnienia wiary⁸⁷.

1.6. II sobór watykański – poszukiwanie integralności

Pierwsza połowa XX wieku okazała się niezwykle owocna dla teologii wiary, i to zarówno w nurcie katolickim, jak i w nurcie protestanckim. Jej znaczące odnowienie dokonało się na gruncie powrotu do źródeł biblijnych oraz otwarcia na nowe kierunki filozoficzne, zwłaszcza egzystencjalizm i fenomenologię personalistyczną⁸⁸. W nurcie katolickim szczególnie owocne i trwale okazały się te poszukiwania teologiczne, które starały się dokonać integralnego połączenia nowych poszukiwań z tradycyjnymi danymi nauczania Kościoła. Wśród nich na uwagę niewątpliwie zasługują personalistyczna interpretacja nauczania o wierze zaproponowana przez I Sobór Watykański oraz będąca u jej podstaw teologia wiary św. Tomasza z Akwinu. Na

⁸⁵ Szczegółowe omówienie propozycji Rousselota można znaleźć w: S. Zieliński, *Se gagner soi-même et gagner Dieu: esquisse anthropologique besée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot SJ, 1878–1915*, Fribourg 1997.

⁸⁶ Na temat poszukiwań Blondela dotyczących tego zagadnienia zob. C. Izquierdo Urbina, *De la razón a la fe: la aportación de M. Blondel la teología*, Pamplona 1999.

⁸⁷ Por. H. Bouillard, *Blondel und das Christentum*, Mainz 1963; A. Russo, *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia – l'influsso di Blondel*, Roma 1990; C. Izquierdo Urbina, *Blondel y la crisis modernista: análisis de „Historia y dogma”*, Pamplona 1990.

⁸⁸ Ważną rolę odegrał w tym względzie A. Brunner, którego teoria poznania wpłynęła na ukształtowanie i utrwalenie personalistycznego rozumienia wiary. Por. A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologisch Darlegung*, München 1951.

szczególne przypomnienie zasługują w tym miejscu Jean Mouroux⁸⁹ i Joseph Trütsch⁹⁰.

W ścisłej łączności z tym otwarciem teologicznym pozostaje nauczanie o wierze II Soboru Watykańskiego, które zostało przedstawione w piątym numerze konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei Verbum*⁹¹. Stwierdza się tam: „Deo revelanti praestanda est obeditio fidei, qua homo se totum libere Deo committit «plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium» praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo. Quae fides ut praebeatur, opus est praeviente et adjuvante gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det «omnibus suavitetem in consentiando et credendo veritati». Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit”. W tym tekście, cytując bezpośrednio I Sobór Watykański, zwraca się uwagę na trzy aspekty wiary. Jest ona opisana, za św. Pawłem, przede wszystkim jako posłuszeństwo; następnie jest przedstawiona jako wolne i ufne powierzenie się objawiającemu się Bogu, a w końcu jako dobrowolne przyjęcie prawdy objawionej przez Boga. W następnych wyjaśnieniach w konstytucji *Dei Verbum* stwierdza się, idąc za wcześniejszym nauczaniem Kościoła, że wiara jest niemożliwa, jeśli nie jest poprzedzana i wspomagana przez łaskę Ducha Świętego, który porusza serce i oświeca myśl. Zostaje także podkreślone, i to stanowi pewną nowość w nauczaniu soborowym, że wiara, by osiągnąć głębsze zrozumienie objawienia, musi być udoskonalana przez dary Ducha Świętego.

Konstytucja *Dei Verbum* wprowadza pewną modyfikację do tradycyjnej kwestii dotyczącej sądu o wiarygodności, która wydaje się mało zauważana, a może mieć ona duże znaczenie dla refleksji nad teologią wiary. Podczas gdy wcześniejsze nauczanie Kościoła mocno podkreślało rolę tego sądu wydawanego przez rozum ludzki dla wiary jako

⁸⁹ Por. J. Mouroux, *Je crois en Toi. Structure „personelle” de la foi*, Paris 1948.

⁹⁰ Por. J. Trütsch, *Intelligenza teologica della fede*, w: *Mysterium salutis*, t. 2: *I fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza*, Hg. J. Feiner, M. Löhrer, Brescia 1968, s. 417–510.

⁹¹ Na temat zagadnienia wiary w konstytucji *Dei Verbum* zob. H. de Lubac, *La révélation divine*, Paris 1983³, s.106–127; *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución del Vaticano II sobre la Divina revelación*, Hg. L. A. Schökel, A. M.^a Artola, Bilbao 1991, s. 177–205 (rozdz. *Naturaleza de la revelacion*).

wprowadzenie do niej, to Vaticanum II nie podejmuje tego zagadnienia. Odnosi się wrażenie, że sobór chce powiedzieć, iż wiara ma swoje pierwotne i pierwszorzędne źródło w stałym **głoszeniu** wspaniałych dzieł Boga w historii zbawienia, a nie w ludzkim poszukiwaniu i rozumowaniu. To wrażenie jest wzmacniane i niejako potwierdzone w innych wypowiedziach soborowych, jak na przykład w konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, która podkreśla, że wiara i nawrócenie są poprzedzane przepowiadaniem Ewangelii⁹².

Na szczególną uwagę w nauczaniu soborowym o wierze zasługuje zmiana perspektywy, według której sobór podejmuje to nauczanie. Nie jest to już perspektywa intelektualna i poznawcza, ale perspektywa nadprzyrodzona i zbawcza, z silnym nawiązaniem do zagadnień antropologicznych i egzystencjalnych. Wyraża się to na przykład w podkreśleniu zagadnienia **świadectwa**, któremu nadano na soborze wielkie znaczenie teologiczne i praktyczne⁹³. W wielu miejscach nauczanie soborowe nawiązuje także do eklezjalnego wymiaru wiary⁹⁴.

Ze zmianą ogólnej perspektywy wiąże się także przesunięcie wielu akcentów w kwestiach dotyczących – nawiązując do tradycyjnej terminologii – **przedmiotu formalnego i przedmiotu materialnego** wiary, chociaż nie mówi się na ten temat w sposób bezpośredni. W kwestii przedmiotu formalnego trzeba powiedzieć, że tradycyjne uznanie za niego „autorytetu Boga objawiającego się”, a więc poznanie i prawdy Boga, zostaje uzupełnione o motyw posłuszeństwa i ufności powierzenia się, czyli zostaje zwrócona uwaga na dobroć Boga i godność okazania Mu zaufania. Jeśli chodzi o przedmiot materialny, to zwraca się uwagę na to, że nie tylko jest on ukonstytuowany z prawd objawionych (misteriów) przekazanych przez Pismo Święte i Tradycję, jak podkreślała wcześniejsza teologia, ale jest nim rzeczywistość i życie Boga, gdyż to On udziela się człowiekowi i czyni go uczestnikiem swego życia. Element intelektualny przedmiotu wiary nie jest oczywiście negowany, ale jest włączony w szerszą, obejmującą całe życie i całą osobę relację, jaka nawiązuje się między Bogiem i człowiekiem.

⁹² Por. II Sobór Watykański, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 9; Rz 10, 14–15.

⁹³ Por. R. Latourelle, *Vatican II et le témoignage des chrétiens*, w: *Le témoignage des chrétiens*, Tournai–Montréal 1971, s. 28–44; J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 77–97.

⁹⁴ Por. H. de Lubac, *O naturze i lasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 62–65.

II sobór watykański może więc być uznany za nowy, ważny i inspirujący punkt odniesienia dla refleksji nad zagadnieniem wiary w Kościele.

1.7. Interpretacje współczesne

We współczesnej teologii wiary, która sytuuje się w kontekście II soboru watykańskiego, są równoległe obecne dwa nurty interpretacyjne. Jeden z nich zwraca większą uwagę na osobowy wymiar aktu wiary chrześcijańskiej i w jego świetle stara się wypracować całą teologię wiary. Ten nurt zdaje się odgrywać dominującą rolę. Drugi nurt sytuuje się w perspektywie wymiaru przedmiotowego wiary, kładąc tym samym nacisk na elementy obiektywne w wierze i poprzez nie starając się kształtować akt wiary współczesnego człowieka. Oczywiście nurty te nie istnieją w formie czystej, tak jak nie istnieje w formie czystej wymiar osobowy i wymiar przedmiotowy wiary. Za najważniejszego przedstawiciela pierwszego nurtu, do pewnego stopnia paradygmatycznego, uznaje się Karla Rahnera, a za przedstawiciela drugiego nurtu, również najbardziej reprezentatywnego, uznaje się Hansa Ursa von Balthasara.

Karl Rahner w swojej teologii wiary opiera się na założeniu, że istnieje wewnętrzna spójność między objawieniem chrześcijańskim i integralną aktualizacją życia ludzkiego. Stwierdza więc: „Doświadczenie wewnętrzne i orędzie zewnętrzne wychodzą sobie naprzeciw i tam, gdzie jedno wchodzi w ramy drugiego, ma miejsce celebrowanie Bożego Narodzenia [bezpośrednie spotkanie z Jezusem Chrystusem], ponieważ wiara wywodzi się ze słuchania i łaski, które wylaniają się w najbardziej wewnętrznym ośrodku serca”⁹⁵.

Podstawę tego założenia Rahnera stanowią rozważania o doświadczeniu transcendentnym i o wpisującym się w nie samoudzielaniu się Boga, będące pewnym rozwojem tradycyjnej doktryny o „świeśle wiary”. We wszystkich aktach poznania i woli – jako ich wewnętrzny warunek – jest obecny **ruch**, który dąży do wyjścia ponad to, co ograniczone i skończone. Ten ruch transcendencji zmierza do

⁹⁵ K. Rahner, *Zur Theologie der Weihnachtsfeier*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1964⁶, s. 39. Artykuł ten zawiera dobre streszczenie teologii wiary zaproponowanej przez Rahnera, dlatego do niego odwołujemy się w niniejszych rozważaniach.

horyzontu nieskończonego – tam, gdzie ruch przekształca całą rzeczywistość skończoną, definiowalną i światową, a więc także człowieka i sam ruch jego transcendencji. To jest niewyrażalne misterium. Ten punkt dojścia ruchu jest równocześnie jego źródłem, gdyż to w nim zostaje zapoczątkowany ruch transcendencji i on go podtrzymuje. Właśnie dlatego to „miejsce”, gdzie zaczyna się ruch, nie może być czystą ideą, wytworzoną przez ludzką myśl. Tym punktem dojścia ruchu transcendencji jest przekraczające wszystko Misterium, którym jest **Bóg**. W tym punkcie Bóg wychodzi na spotkanie człowiekowi jako Ten, który jest jego właściwym fundamentem, jak również fundamentem i horyzontem jego poznania, to znaczy bycia poznany ze strony człowieka, i który manifestuje się na mocy siebie samego w doświadczeniu transcendencji. Bóg jest więc także „jedynym oczywistym”, przez które wszystko staje się zrozumiałe. Misterium Boga otwiera się więc w doświadczeniu transcendentalnym, które jest możliwe we wszystkich aktach duchowych, pozostającym równocześnie aktem wolności. Takie akty są oparte na misterium miłości Boga, który daje się człowiekowi. Najbardziej wewnętrzna rzeczywistość człowieka jest więc samoudzielaniem się Boga.

Orędzie chrześcijańskie ujmuje w sposób tematyczny to, co jest dane w doświadczeniu transcendentalnym, to znaczy fakt, że Bóg udziela siebie samego ludziom jako miłość przebacząca. Orędzie podnosi więc głębię doświadczenia transcendentalnego na poziom doświadczenia refleksyjnego i sprzyja jego skuteczności w życiu ludzkim. I na odwrót, orędzie o samoudzielaniu się Boga człowiekowi może być rozumiane i przyjęte, a więc może stać się przedmiotem wiary tylko z tej racji, że w doświadczeniu transcendentalnym samoudzielania się Boga jest już obecna jako podstawa aktualizacji ludzkiej egzystencji. W ten sposób pełne wiary przyjęcie orędzia samoudzielania się może oprzeć się na tym samym samoudzielaniu się.

Orędzie chrześcijańskie nie tylko mówi o samoudzielaniu się Boga w sercach ludzi, ale stwierdza także, że to samoudzielanie się stało się historycznie dotykalne i nieodwołalne w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Według Rahnera istnieje wzajemna relacja także między doświadczeniem transcendentalnym i danymi historycznymi. Człowiek na mocy swojego ukierunkowania transcendentalnego na bezpośrednią komuniję z Bogiem szuka niejako dotykalności historycznej obietnicy Bożej. Jego nadzieja pokładana w Bogu szuka swojego potwierdzenia historycznego w człowieku, w którym Bóg udziela się nieodwołalnie jako zbawienie

ludzi. W doświadczenie transcendentalne jest więc zawsze wpisane oczekiwanie Zbawiciela absolutnego, który pojawi się w historii – oczekiwanie, które urzeczywistnia się w Jezusie z Nazaretu. Poznanie i uznanie Jezusa jako Zbawiciela są oparte na samoudzielaniu się Boga. Wydarzenie historyczne i poszczególne wydarzenia historyczne mają podstawowe znaczenie dla wiary w Jezusa jako Zbawiciela absolutnego.

Wiara w Zbawiciela absolutnego, o której mówi i której broni Rahner, zostaje ostatecznie wyrażona na gruncie doświadczenia transcendentalnego, a więc koncentruje się na akcie, przez który człowiek akceptuje rzeczywistość samoudzielania się Boga, umożliwiającą wiarę. Teoria Rahnera jest przeniknięta żywą świadomością problemu wiary w życiu człowieka i jej możliwości. Na pewno na uwagę w tym ujęciu zasługuje dominująca troska o to, by treści wiary zakorzenić w oczekiwaniu i doświadczeniu człowieka.

Jeśli chodzi o teologię wiary Hansa Urs von Balthasara, to możemy ją znaleźć w wielu jego opracowaniach, a zwłaszcza w monumentalnym dziele *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Dla naszych potrzeb ukazania idei przewodniej tego wątku jego teologii wystarczające jest zwrócenie uwagi na artykuł *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym*, w którym dokonał jakby streszczenia swojego stanowiska w kwestii teologii wiary⁹⁶.

Ukazując „granice filozofii”, które to zagadnienie stanowi jedno z kluczowych założeń jego systemu⁹⁷, a zwłaszcza z tego, że nie może ona „dosięgnąć” Boga w Jego wolności, Balthasar zauważa, że takie dosięgnięcie jest możliwe tylko tam, gdzie On sam otworzy człowiekowi taką możliwość. Tą możliwością jest Jego objawienie wyznaczające specyfikę chrześcijaństwa. Tak wyjaśnia to przekonanie: „Specyfika chrześcijaństwa zaczyna się i kończy się na objawieniu, że Bóg nieskończony kocha nieskończenie każdego poszczególnego człowieka, czego najdobitniej dowodzi fakt, że dla tego umiłowanego «ty» poniósł w postaci człowieka śmierć jako Zbawiciel (tzn. jako «grzesznik»). Kim jestem «ja», to wiem nie z jakiegoś ogólnikowego «poznaj siebie samego» (*gnoti seauton*) ani nie z «obym poznał siebie» (*noverim me*), lecz ze spojrzenia jak w zwierciadło w czyn Chrystusa,

⁹⁶ Por. H. U. von Balthasar, *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym*, „Concilium” 1–10, 1965/6, s. 419–429.

⁹⁷ Por. H. U. von Balthasar, *Von der Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, Einsiedeln 1998.

który to czyn mówi mi od razu dwie rzeczy: jaką wartość przedstawiam w oczach Bożych i jak daleki byłem od Boga w moim zagubieniu. A czyn Chrystusa przez to jest objawieniem odwiecznej miłości Boga, mego Ojca, że pewien współczłowiek, pewne «ty», wstawiło się za mną aż do ostatecznych granic, zbawiło mnie drogą zastępstwa i przywróciło mi z powrotem dziecięstwo Boże. Moje «ja» stanowi więc «ty» Boga i jest w stanie być jakimś «ja» dlatego, że Bóg chce stać się moim «ty». Jeżeli zaś to jest pierwotnym sensem istnienia, a ja sam nie mam się stać jednak uzupełnieniem Boga (Bogiem samym), to ostatnia myśl prowadzi nieuchronnie do wniosku, że Bóg sam w sobie musi być odwiecznie «ja» i «ty», i wspólnotą miłości obu: tajemnica Trójcy Świętej staje się nieodzownym warunkiem wstępnym istnienia świata, rozgrywa się pomiędzy Bogiem a światem dramatu miłości i wypełnienia świata od wewnątrz przez ten dramat jako spotkanie ja i ty⁹⁸.

Na tym obiektywnym gruncie miłości Bożej, która stoi u podstaw istnienia i wychodzi na spotkanie człowiekowi w jego historii, otwiera się przed człowiekiem „najkrótsza” droga do Boga. Im więc przejrzyściej chrześcijaństwo ukazuje treść swojej wiary, tym bardziej świat staje się „teofanijny” i tym łatwiej człowiek może dojść do osobistego wyznania wiary w Boga. Nie ma tutaj oczywiście konieczności wiary, która zawsze pozostaje aktem wolnym; co więcej – musi ona dzisiaj pokonać dwa nowe utrudnienia: „nawyk «patrzenia w dół» przy jednoczesnym odzwyczajeniu się od wysiłku, jakiego wymaga metafizyka” oraz „spekulatywne nadużycia co do objawienia się miłości Boga, nadużycia polegające na eliminacji tajemnicy – nie bez winy chrześcijan⁹⁹”.

Zdaniem Balthasara właśnie natura tych utrudnień, obok ograniczeń filozofii, daje pierwszeństwo drodze interpretowania wiary i prowadzenia do niej, wychodząc od danych objawienia, gdyż te dane wpisują się w ludzkie oczekiwania. Ukazują mu, kim Bóg jest dla niego i kim on jest dla Boga, a więc stawiają go wobec „prawdziwej rzeczywistości bytu¹⁰⁰”. Takie ujęcie wiary jawi się jako radykalnie chrystocentryczne, gdyż historyczne dojście do tych przekonań jest możliwe wyłącznie w Jezusie Chrystusie i objawionej przez Niego miłości

⁹⁸ H. U. von Balthasar, *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym*, art. cyt., s. 426.

⁹⁹ H. U. von Balthasar, *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym*, art. cyt., s. 429.

¹⁰⁰ H. U. von Balthasar, *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym*, art. cyt., s. 429.

trynitarnej¹⁰¹. Teologia wiary w ujęciu Balthasara jest więc określana przez jej treść centralną i w niej znajduje swoją pewność¹⁰².

2. Istotne treści teologii wiary

W refleksji, jaką świadoma sobie wiara podjęła w odniesieniu do siebie, doszła ona do odkrycia i ustalenia wielu elementów, które stanowią jej istotną i trwałą treść. Wyrażają się w tym pierwotna zdolność i podstawowe zadanie ducha ludzkiego, który nie ma spekulować – jak się wyraża Hans Urs von Balthasar – jaki świat byłby piękniejszy i lepszy, ale jaki jest ten świat, który jest¹⁰³. Duch ludzki ma więc starać się o udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, czym on jest i czym są jego akty, a więc także czym jest jego wiara.

Analizując więc historię refleksji teologicznej nad wiarą oraz wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w tej dziedzinie, możemy dojść do ustalenia niektórych podstawowych teologicznych treści wiary, od których nie może abstrahować żadna refleksja nad zagadnieniem wiary, która chce mieć charakter integralny¹⁰⁴.

2.1. Wymiar zbawczy wiary

Zgodnie z danymi dostarczanymi przez Pismo Święte i Tradycję, wiara nadprzyrodzona – teologalna (*fides theologica*) jest absolutnie konieczna do zbawienia (*necessitate medii*) (por. Hbr 11, 6)¹⁰⁵. Nie wcho-

¹⁰¹ Jeśli chodzi o zarys tego zagadnienia, por. H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów. Zarys*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996. Szczegółowe omówienie tego zagadnienia w: G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La Figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977.

¹⁰² Por. R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar – dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Roma 1981.

¹⁰³ Por. H. U. von Balthasar, *Theologik*, t. 1: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, s. 70.

¹⁰⁴ Jeśli chodzi o szczegółowe opracowanie zagadnienia treści rzeczywistości wiary, por. J. Mouroux, *A travers le monde de la Foi*, Paris 1968; W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1979; „Communio” 8 (1988) nr 3 (temat numeru: *Na drogach wiary*).

¹⁰⁵ Por. Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1532; Pius IX, enc. *Quanto conficiamur moerore* (10 sierpnia 1863), DH 2865–2867; I Sobór Watykański, konst. *Dei Filius*, DH 3012.

dzi tutaj w grę zagadnienie, czy ta wiara jest w pełni rozwinięta, czy jest w stanie załączkowym, czy jest świadoma siebie, czy też nie. Ta konieczność wynika pozytywnie z faktu, że jest wymagana przez objawienie Boże. Spekulatywnie biorąc, wiara jawi się jako w pełni właściwa i adekwatna odpowiedź udzielona przez człowieka Bogu, który wychodzi naprzeciw człowiekowi właśnie w swoim objawieniu. Zbawienie obiecań i dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie, jak również wyrażone w nim powołanie do celu nadprzyrodzonego, mogą być poznane i przyjęte, a tym samym aktualizowane tylko za pośrednictwem wiary. To przekonanie, idąc po linii wyznaczonej przez apostoła Pawła w Liście do Rzymian: „Sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa” (3, 28), doprowadziło do wypracowania formuły teologicznej, według której usprawiedliwienie urzeczywistnia się za pośrednictwem *sola fides*. Formuła ta jest stałą daną Tradycji chrześcijańskiej, począwszy od ojców, przez epokę scholastyczną, do Lutra, powracającą z mocą w najnowszej refleksji teologicznej. Ta formuła, poprawnie rozumiana, oznacza, że tylko wiara, będąca już sama w sobie darem łaski, jest przyczyną usprawiedliwienia¹⁰⁶. Nie stanowi ona jednak rzeczywistości autonomicznej i zamkniętej w sobie, ale jest ukierunkowana na chrzest i na miłość wyrażającą się w czynach (por. Ga 5, 6; Mk 16, 16; J 3, 5)¹⁰⁷.

Wiara jest aktem całej osoby – aktem osobowym¹⁰⁸. Ponieważ tylko wiara decyduje o zbawieniu i odrzuceniu, człowiek powinien całkowicie zaangażować się w decyzję wiary, w najgłębszym wnętrzu swojej osoby, określanym tradycyjnie jako *cor* lub *mens*, w którym wolność, poznanie i miłość tworzą organiczną jedność, która jest konieczna dla „prostego” aktu wiary, z którego z kolei rodzą się odpowiedzialność i przeznaczenie. W sensie ścisłym wiara jest momentem poznawczym wynikającym z zajęcia przez człowieka wolnego stanowiska wobec osobowego Boga, objawiającego się w historii, w której **ja** ludzkie określa się w odniesieniu do boskiego **Ty**, okazując temu **Ty** swoje przyzwolenie i swoje przyłgnięcie. Człowiek potrzebujący zbawienia

¹⁰⁶ Por. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I-II q. 113 a. 3; I-II q. 106 a. 1 ad 5.

¹⁰⁷ Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, DH 1524, 1526–1529.

¹⁰⁸ Por. C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Innsbruck 1959; J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.

i zdolny do jego przyjęcia urzeczywistnia w wierze swoje autentyczne życie, ponieważ w ten sposób zostaje objawiony samemu sobie¹⁰⁹.

W oparciu o te fakty możemy stwierdzić, że wiara jest taką formą egzystencji, która znajduje oparcie poza sobą i to oparcie stanowi kryterium jej rozwoju. Wiara – jako **spotkanie** osobowe – umożliwia i motywuje tę specyficzną formę poznania osobowego, które różni się od poznania rzeczy i faktów¹¹⁰. Ponieważ wierzący na mocy swojej wiary sytuuje się w nowej perspektywie życia, wyrzeka się starego **ja** i odnajduje nowe wymiary świata. W autentycznej ludzkiej egzystencji wiara nie tylko jest aktem osobowym, ale jest także aktem, który efektywnie formuje osobę wyrażającą taki akt. Osobowa struktura wiary, jaką pogłębiła współczesna teologia, jest niezwykle ważna dla podjęcia w nowy sposób problemu wiarygodności, który w tej perspektywie jest czymś w rodzaju uprzedniego poznania związanego z całą osobą, a nie tylko z jej intelektem¹¹¹. Jest ona ważna dla oceny znaków i cudów, które w tej perspektywie są znakami miłości, towarzyszącymi dziełom osoby i czytelnymi w oparciu o kryterium miłości. Jest ona ważna także dla motywacji dotyczącej pewności wiary, gdyż w tej perspektywie ta pewność zostaje oparta nie na oczywistości faktów, ale na globalnej spójności tego, w co się wierzy.

Integralny, osobowy i prosty akt wiary (*Wierzę w Ciebie*) jest spójny z tym, że poszczególne wymiary wiary zostają wyodrębnione w prawdach wiary (dogmatach) i że są rozważane w sposób metodyczny i specyficzny przez teologię¹¹². Nie oznacza to jednak, że można im nadać wartość absolutną albo osiągnąć jedność wiary za pośrednictwem jakiejś formuły. Wiara rodzi się jako prosty akt w tym wewnętrznym ośrodku osoby, w którym rozum i wola są władzami przenikającymi się i wewnątrznie wymiennymi. Ta jedność jest aspektem pierwszorzędny. Dlatego podstawowy aspekt wiary wyraża się w formułach: *Wierzę w Ciebie* i *Wierzę Tobie*. Formuła: *Wierzę w Ciebie* oznacza przyzwolenie wyrażone wobec Boga objawiającego się i jako taka obejmuje

¹⁰⁹ Por. M. F. Sciacca, *L'uomo questo „squilibrato”*, Palermo 2000, s. 144–147 (Opere, t. III.8).

¹¹⁰ A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, dz. cyt., passim.

¹¹¹ Por. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1985, s. 287–293.

¹¹² Bardzo spójnie to zagadnienie zostało przedstawione w: Ch. Journet, *Le dogme, chemin de la foi*, Paris 1963. Por. także L. Scheffczyk, *Glaubensgeheimnis und Lebensbezug*, w: L. Scheffczyk, *Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1980, s. 11–33.

zarazem to, co zostało objawione, a dzięki temu może być traktowana jako *Wierzę, że...* lub *Wierzę w to dane stwierdzenie*. Wiara w jakieś stwierdzenie opiera się więc na *Wierzę w Ciebie*, podczas gdy *Wierzę w Ciebie* wyraża się i potwierdza w wierze w to dane stwierdzenie. Wiara jako przyłgnięcie do Słowa Bożego, które stało się ciałem, obejmuje w sposób konieczny obok przyłgnięcia okazanego tej Osobie – przyjęcie tego, czym Ona jest, i tego, co mówi. Zawiera się więc w niej element pojęciowy, który może być poznany i uznany¹¹³.

Fakt, że *Wierzę w Ciebie* obejmuje zarazem *Wierzę, że...*, zakłada z teologicznego punktu widzenia, że można sformułować – zrozumiałe w ludzkim języku – stwierdzenia ogólnie ważne i racjonalne odnoszące się do rzeczywistości nieoczywistych i transcendentnych¹¹⁴. Takie stanowisko nie upoważnia jednak do zajęcia stanowiska, że mogą istnieć dwa rodzaje wiary wykluczające się nawzajem. Jeden, będący osobową postawą ufności i posłuszeństwa – jak w wierze starotestamentowej – i drugi, który ujmuje wiarę w sposób teologiczny, to znaczy w oparciu o interpretację wydarzenia Jezusa Chrystusa, której centralne stwierdzenie mówi: „Jezus jest Chrystusem”¹¹⁵. Jest natomiast uzasadnione rozróżnienie na *fides qua* i *fides quae*, na *Wierzę w Ciebie* i *Wierzę, że...*, na wiarę egzystencjalną i wiarę historyczną.

2.2. Wymiar historyczny wiary

Wiara – w swojej egzystencji – jest autentycznym i bezpośrednim spotkaniem między Bogiem i człowiekiem. Bóg wiary jest tym Bogiem, który objawia się historycznie i dokonuje zbawienia w historii, tak jak Chrystus wiary jest Jezusem historii. Słowo Boże w swojej zwyczajnej formie jest słowem ludzkim – przede wszystkim jako Słowo Wcielone, a także jako słowo przepowiadania historycznie rozpowszechnionego i rozpowszechniającego się, w którym Słowo nie tylko ukazuje swój wieczny sens, lecz także stwarza ten sens w historii¹¹⁶. Oznacza to, że człowiek znajduje i otrzymuje ostateczne zbawienie nie poza historią i przez oddzielenie się od niej, ale w rzeczywistości historycznej

¹¹³ Por. E. Peterson, *Was ist Theologie?*, w: E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 93–129 (Ausgewählte Schriften, 1).

¹¹⁴ Por. Pius X, enc. *Pascendi dominici gregis*, DH 3475–3493.

¹¹⁵ Stanowisko takie prezentuje Martin Buber w książce *Dwa typy wiary*.

¹¹⁶ Por. H. de Lubac, *La révélation divine*, s. 79–105.

i poprzez nią, skoro Jezus Chrystus, wcielone Słowo Boże, jest „faktem” historycznym, wyrażającym się w historii i na sposób historyczny. Ma rację Yves Congar, gdy pisze: „Wszystko jest historyczne, absolutnie wszystko, łącznie z Biblią i Jezusem”¹¹⁷. W wierze łączą się ze sobą absolutność i historyczność, i to nie tylko w tym sensie, że wiara opiera się na zmysłowo dostrzegalnych manifestacjach Boga i poprzez nie odnajduje drogę do Transcendencji, ale w tym sensie, że doświadcza ona Boga jako działającego historycznie, który tworzy historię i wszedł w historię. Dlatego objawienie urzeczywistnione w historii nie tylko jest warunkiem zewnętrznym i przypadłościowym dla wiary, która mogłaby istnieć bez historii, ale to Bóg jest Panem historii i jako Pan historii zwrócił się do człowieka na sposób historyczny. To wszystko jest przedmiotem wiary. Ta wiara, zakorzeniona w historii, ma równocześnie charakter eschatologiczny, gdyż odnosi się do „pełni czasu” – do tego wypełnienia, które jako takie jest celem i spełnieniem samej historii. Augustyn w taki sposób streszcza to przekonanie: „Propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus”¹¹⁸.

Kolejny moment historyczny wiary rodzi się na gruncie jej struktury społecznej¹¹⁹. Wiara nie polega na tym, że wyizolowane jednostki uważają za prawdziwy Stary i Nowy Testament, ale na spotkaniu z Jezusem Chrystusem poświadczonym i komunikowanym przez Kościół, będący „ciągłym” wcieleniem Syna Bożego, który – w Mistycznym Ciele wspólnoty wierzącej – staje się „współczesny” wobec każdego z jego członków. Oznacza to przede wszystkim, że wiara urzeczywistnia się w ramach żywej Tradycji i że – jeśli chodzi o jej treść – jest objęta wykładem wyjaśniającym, który ciągle się rozwija na gruncie eklezjalnym. Oznacza ponadto, że wiara jest otwarta na nowe zadania historyczne, które rodzą się we wciąż nowych sytuacjach¹²⁰.

¹¹⁷ Y. Congar, *Entretien d'automne*, Paris 1987, s. 95.

¹¹⁸ Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 2,10, w: Sancti Aurelii Augustini, *Opera omnia*, t. 3, Paris 1994 (PL 35).

¹¹⁹ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 278–296.

¹²⁰ W dzisiejszej sytuacji eklezjalnej takim szczególnym zadaniem teologii staje się udział w nowej ewangelizacji. Por. A. Staglianò, *La teologia „che serve”*. *Sul compito scientifico-ecclsiiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, Torino 1996; A. Aranda, *La „nuova evangelizzazione” come esigenza per la teologia*, w: *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio. Atti del III Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia (Roma, 12–14 marzo 1997)*, a cura di H. Fitte, Città del Vaticano 1998, s. 188–204.

Wiara chrześcijańska, w swojej istotnej formie jako akt osobowy, jest do tego stopnia związana z treścią i przedmiotem, że z nich rodzi się i w nich się wyraża. Przedmiotem wiary jest Bóg żywy, który działa historycznie, który domaga się udzielenia Mu odpowiedzi i który daje łaskę wiary. Konkretna rzeczywistość ontologiczna boskiego **Ty** staje więc wobec człowieka i wychodzi mu naprzeciw w objawieniu. Ponieważ działanie Jezusa Chrystusa – Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie – oraz Jego słowo obejmują całe dzieło zbawcze, wiara ma przede wszystkim wymiar chrystologiczny, a jako taka ma równocześnie wymiar **trynitarny**¹²¹. Syn stanowi „jedno” z Ojcem w Duchu Świętym. Według Listu do Hebrajczyków istnienie Boga oraz Jego wynagradzająca opatrność są treściami absolutnie koniecznymi, ale także wystarczającymi wiary (por. 11, 6)¹²².

Gdy teologia często określa pierwszorzędną – materialną – przedmiot wiary jako *Veritas prima* Boga, to rozumie Boga jako żywą i osobową Prawdę¹²³. Obejmuje ona *mysteria stricte dicta* i wszystko to, co odnosi się do Boga na podstawie Jego objawienia. Prawdy wiary – formuły dogmatyczne – a także pojęcia są środkiem koniecznym dla wiary, chociaż – jako prawdy stworzone – w sensie ścisłym nie są one przedmiotem wiary. Nie wierzy się w formuły, ale za ich pośrednictwem wyraża się wiarę. Święty Tomasz z Akwinu dobrze streszcza tę zasadę: „Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem”¹²⁴. Wiara – jako relacja egzystencjalna – osiąga swój przedmiot, ale pozostaje związana ze stworzonym sposobem poznania za pośrednictwem pojęć, obrazów i formuł¹²⁵. Przedmiotem formalnym wiary jest prawda pierwsza, o ile świadczy sama o sobie i stanowi sama dla siebie gwarancję, nie mogąc być umotywowana przez nic innego. To świadectwo działa wewnętrznie przez światło wiary (*lumen fidei*) i zewnętrznie za pośrednictwem ludzkiego słowa świadków wiary¹²⁶.

Ze społecznej i historycznej struktury wiary – z jednej strony – oraz z funkcji Kościoła jako nośnika Ewangelii i pośrednika wiary – z drugiej

¹²¹ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 24–40, 109–115; G. Moiola, *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1989, s. 57–73.

¹²² Por. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II q. 1 a. 7.

¹²³ Por. Thomas de Aquino, *De veritate*, 14, 8.

¹²⁴ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II q. 1 a. 2 ad 2.

¹²⁵ Por. L. Scheffczyk, *Das Dogma im Leben des Glaubens*, „Theologisches” 19 (1999) nr 3, s. 133–142.

¹²⁶ Por. Thomas de Aquino, *De veritate* 14, 8 ad 4–5; 14, 12.

strony – wynika ścisły związek wiary i Kościoła¹²⁷. Kościół jest Matką wiary, jak uznaje najbardziej starożytna Tradycja Kościoła¹²⁸. Z jej żywego organizmu, który jest konstytuowany przez wiarę i sakramenty, wywodzi się wiara jednostki, będąca w sensie właściwym uczestnictwem w wierze Kościoła. W wyznaniu swojej wiary Kościół jest zwyczajnym i nieomylnym środkiem zachowywania i wykładania „depozytu wiary” oraz normą wiary wszystkich wierzących. Jednak głoszenie Ewangelii przez Kościół nie jest koniecznym warunkiem dla wiary zbawczej, podobnie jak władza i nieomyślność Kościoła należą wprawdzie do przedmiotu wiary, ale nie stanowią jej specyficznego i istotnego motywu. W wierze nadprzyrodzonej motywy stworzone nie mieszają się z motywem niestworzonym objawienia, jednak objawiający się Bóg manifestuje się w Kościele.

2.3. Wymiar analityczny wiary

Wiara – jako odpowiedź na wymagania słowa Bożego – jest przede wszystkim posłusznym uznaniem tych wymagań i podporządkowaniem się im. Równocześnie jest ona poznaniem, które akceptuje to, co zostaje poznane¹²⁹. W tym uznaniu i poznaniu wiara jako akt osobowy zostaje ukonstytuowana w sposób wolny i odpowiedzialny przez decyzję sumienia. Ten akt, poprzez który decyduje się wieczne zbawienie lub odrzucenie, nie może być dokonany w sposób pozbawiony refleksji bądź oparty na ślepych posłuszeństwie. Historia teologii zna więc różne dążenia zmierzające do wypracowania i zaproponowania moralnej racjonalności wiary. Co więcej – ta tendencja jest dominująca w tradycji chrześcijańskiej, a Kościół wielokrotnie jej bronił jako tendencji ściśle związanej z samą specyfiką wiary chrześcijańskiej. Pojawiające się niekiedy propozycje skłaniające się ku irracjonalizmowi

¹²⁷ Por. R. Fisichella, *Ecclesialità dell'atto di fede*, w: *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, a cura di R. Fisichella, Roma 1993, s. 59–97.

¹²⁸ Por. J. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the concept of the Church as mother in early Christianity*, Washington 1943; H. Rahner, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend*, Einsiedeln–Köln 1994.

¹²⁹ Por. G. Cottier, *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, Saint-Maur 1997, s. 29–45; C. Chenis, „*Quid est veritas?*” *Valore della „ratio” nei processi veritativi secondo la „mens” della Chiesa*, w: *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, a cura di M. Mantovani, S. Thuruthiyil, M. Toso, Roma 1999, s. 85–105.

były zawsze i konsekwentnie krytykowane przez teologię oraz potępiane przez Urząd Nauczycielski Kościoła¹³⁰.

Gdzie wiara jest przede wszystkim rozumiana jako *Wierzę, że...*, tam pojawia się oczywiście problem znalezienia racjonalnych motywów, uzasadniających akceptację tego, co nie jest oczywiste. Wiara ukazuje się w tym przypadku jako poznanie pośrednie, które nie opiera się – jako na motywie specyficznym – na **oczywistości** tego, co jest znane, ale na świadectwie zewnętrznym. Zmierza ono do ukazania **wiarygodności** jako własności przedmiotu, który nie jawi się ani jakoj z j oczywisty, ani jako prawdopodobny, ale właśnie **wiarygodny**, przy czym celem tego postępowania jest takie ukazanie wiarygodności, które czyni ją oczywistą pojęciowo i logicznie¹³¹. Ponieważ jednak taka wiarygodność nie jest gwarancją prawdziwej i właściwej pewności wiary, a ponadto ponieważ z tego sposobu udowadniania może wyniknąć niewiele więcej niż potwierdzenie wielkiego prawdopodobieństwa, będącego niższym typem poznania naukowego, to takie przedsięwzięcie jest ograniczone wewnętrznie. W ten sposób można przedstawić tylko „Boga filozofów”, granice rozumu ludzkiego oraz spójność między poznaniem wiary i stanowiskami filozoficzno-naukowymi¹³².

Tam natomiast, gdzie wychodzi się od *Wierzę w Ciebie* jako spotkania międzypersonalnego, oprócz kwestii abstrakcyjnych i formalnych wchodzi również w grę kwestie o charakterze osobowym i treściowym. Są to kwestie dotyczące jakości świadka, przedmiotu świadczania i wydarzenia świadectwa, gdyż Bóg jest związany ontologicznie i moralnie ze wszystkimi znakami i cudami. Obok problemu uznania prawdy, która jest wyrażana w abstrakcyjnych i ogólnych dowodach, wchodzi w grę zadanie przedstawienia tego, w jaki sposób dokonuje się konkretne, żywe i racjonalne zrozumienie prawdy. Stąd też problemy motywowania wiarygodności (istnienie Boga,

¹³⁰ Por. M. Mantovani, *Là dove osa la ragione. Dalla „Dei Filius” alla „Fides et ratio”*, w: *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, dz. cyt., s. 59–84.

¹³¹ Por. H. U. von Balthasar, *Świadectwo i wiarygodność*, „Communio” 9 (1989) nr 6, s. 107–114.

¹³² Takie postawienie sprawy nie oznacza jednak wprowadzania dychotomicznego rozdzielenia „Boga filozofów” i „Boga wiary”. Między tymi dwoma ujęciami istnieje głęboka spójność, a nawet do pewnego stopnia ich wzajemna konieczność. Na ten temat zob. J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, w: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Freiburg–Basel–Wien 1997, s. 40–59.

objawienie, boskość Chrystusa, autentyczność Pisma Świętego, znaki, cuda) sytuują się w kontekście, który ma charakter osobowy. Dowody na moc znaków i cudów mają znaczenie racjonalne, ale nie są one dowodami absolutnymi o charakterze abstrakcyjnym. Odnoszą się do **prawdy zbawczej**, która nie jest wprost widoczna. Są – w ich integralności – znakami Transcendencji, a na mocy ich wyjątkowego i niewyjaśnialnego charakteru wskazują obiektywnie na przyczyny nadprzyrodzone. Jednak ich prawdziwa wartość ukazuje się tylko tam, gdzie są rozumiane jako znaki rzeczywistej i miłującej obecności Bożej. To poznanie zakłada – oprócz warunków zewnętrznych, przede wszystkim społecznych i kulturowych – odpowiednie dyspozycje podmiotowe, takie jak: otwartość na wartości ewangeliczne, wyrzeczenie się przesądów i samowystarczalności, gotowość na spotkanie i pośredniczenie¹³³. W końcu do tych wstępnych założeń logicznych i moralnych musi dołączyć się **łaska**.

Wiara – jako akt zbawczy – jak tego wymaga przepowiadanie chrześcijańskie, musi być w swojej naturze **nadprzyrodzona**. Potrzebuje ona nie tylko impulsu łaski – czyli „zewnętrznego” dodatku nadprzyrodzonego, opartego na woli Bożej – ale musi zawierać łaskę jako element wewnętrzny i konstytutywny w całości jej rozwoju¹³⁴. Wynika to nie tylko z nadprzyrodzonego początku objawienia, które przekracza człowieka i na poziomie którego aktualizuje on odpowiedź wiary, lecz także z tego, że wiara jest pierwotnym elementem zbawienia. Wiara bowiem nie tylko jest uznaniem czegoś nieoczywistego, ale jest zasadą, źródłem i podstawą usprawiedliwienia oraz działania człowieka wierzącego. Jest ona początkiem wiecznego życia człowieka i ontologicznego zjednoczenia z Bogiem. Człowiek powinien więc zaakceptować wewnętrzną nadprzyrodzoność łaski usprawiedliwienia, która dysponuje wolnością do zbawienia, która dodaje się do łaski dyspozycji podmiotowych i jest określana zazwyczaj jako **światło łaski**¹³⁵.

Wiara – jako przyłgnięcie rozumowe – stawia przed teologią rozmaite problemy. Z jednej strony w wierze jest zawarte przekonanie,

¹³³ Por. Ch. Journet, *La naissance de la foi*, Fribourg 1950, R. E. Rogowski, *Wiścher i myśl*, Katowice 1999, s. 48–58.

¹³⁴ Por. II Synod w Orange, can. 7, DH 377; I Sobór Watykański, konst. *Dei Filius*, DH 3008, 3010, 3035.

¹³⁵ Por. Thomas de Aquino, *De veritate*, 14, 9 ad 2; Ch. Journet, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, Milano 1981, s. 73–76.

że opiera się ona na prawdzie i domaga się dla siebie powszechnego uznania oraz odrzuca koncepcję, według której miałyby być czystym tworem psychologicznym, a – z drugiej strony – jest w niej także zawarte przekonanie, że absolutny i obiektywny charakter pewności wiary nie może zostać oparty na dowodach racjonalnych, gdyż w przeciwnym razie wiara nie opierałaby się wprost na Bogu, ale na argumentach rozumowych. Problem logicznej i ontologicznej podstawy pewności wiary i relacji tej pewności do *praeambula fidei* postawił w teologii kwestię określaną na ogół jako *analysis fidei*. Jej początki są związane z Kartezjuszem oraz z propozycjami teologicznymi Soboru Trydenckiego¹³⁶.

Także w tym przypadku cel i metoda postępowania zostają określone przez pytanie o to, co jest ważniejsze w wierze: element osobowy czy element obiektywny? W *Wierzę, że...* wszystko przedstawia się jako refleksja o nauczaniu oraz jego jakościach wewnętrznych i zewnętrznych. Wychodząc od oczywistości prawdy Boga i od przedstawienia faktu objawienia, dąży się do wypracowania – przechodząc przez oczywistość sądu o wiarygodności – do wiary umotywowanej naukowo. Jednak w tym sposobie postępowania ujawniły się ograniczenia, ponieważ oczywistość stanowi zagrożenie dla wolności. Obok zagrożenia wolności pojawia się zagrożenie dla absolutnego charakteru pewności wiary, skoro wyizolowane stwierdzenia należące do *Wierzę, że...* mogą być tylko albo oczywiste, albo prawdopodobne. Wtedy wiara powinna być rozumiana jako sąd prawdopodobny, związany z pewnością afektywną, jak przyjmowano w niektórych nurtach scholastycznych. Jest to jednak sprzeczne z istotą wiary. Ponadto pewność i stałość wiary nie są zależne logicznie od sądu wiarygodności, ale opierają się na świadectwie Boga. W stosunku do wiary wiarygodność ma tylko znaczenie dysponujące. W tym przypadku trzeba więc wyjaśnić, w jaki sposób autorytet Boga dochodzi do człowieka i w jaki sposób człowiek może zdać sobie z tego sprawę.

Rozwiązanie **tomistyczne** widzi w „świetle wiary” element obiektywny, który wnika w ducha – element, w którym motyw wiary nabiera znaczenia świadectwa i gwarancji. Autorytet Boga, obecny ontologicznie w *a priori* światła wiary, wchodzi do świadomości, stając się podstawowym oparciem dla wiary. Jest ona więc aktem jedynym

¹³⁶ Por. W. Hryniewicz, *Analiza wiary*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., kol. 486–491.

w swoim rodzaju. Rozwiązanie **skotystyczne**, rozwinięte w różnych kierunkach, zmierza ku ograniczeniu aktu wiary do treści wiary oraz ku rozwiązaniu problemów noetycznych wiary, bez odwołania się do skuteczności łaski. W ten sposób wyłania się pewien dualizm, rozróżniający wiarę naukową i wiarę zbawczą.

Problem *analysis fidei* jest dyskutowany także obecnie¹³⁷. Dominująca obecnie tendencja widzi go w perspektywie osobowej struktury wiary. Według tego ujęcia pewność wiary może być oparta tylko na integralnej relacji osobowej. Jeśli pewność wiary wynika z faktu, że wierzący jest dogłębnie zjednoczony z Bogiem, który jest Prawdą, to przede wszystkim jego doświadczenie egzystencjalne, a nie tylko logiczna analiza prawd wiary, może przyczynić się do wytworzenia specyficznej formy pewności wiary. W tym wypadku pewność wiary nie zależy od poznania, do którego dochodzi się przez wiarę, ale opiera się logicznie na boskim **Ty**, któremu wierzy, gdyż On posiada pojęcia i uczestniczy w nich w sposób prawdziwy. Znaki, cuda, *praeambula* świadczą o obecności wyższej Osoby. Gdzie ta Osoba staje się rzeczywista dzięki wierze, tam świadczy ona na rzecz samej siebie. Ponieważ wiara jest zaczynaniem wszystkiego od nowa, to jej pewność, która rodzi się z wolnej i osobowej decyzji, nie może być wyprowadzona z założeń naturalnych lub stworzonych ani nie opiera się tylko na rozwiązaniach racjonalnych.

¹³⁷ Por. W. Simonis, *Zum Problem de Analysis fidei heute*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 23 (1972), s. 151–172; M. Tomberg, *Glaubenswissenheit als Freiheits geschehen. Eine Relecture des Traktats De analysi fidei*, Regensburg 2002 (Ratio Fidei, 8); W. Tolksdorf, *Analysis fidei. John Henry Newmans Beitrag zur Entdeckung des Subjektes beim Glaubensakt im theologiegeschichtlichen Kontext*, Frankfurt am Main 2000 (Internationale Cardinal-Newman-Studien, 18).

Rozdział II

CZŁOWIEK OTWARTY NA BOGA

Wymiar antropologiczny wiary

1. Aktualne perspektywy duchowe: „wiedzieć – robić”

Jakie współrzędne opisują aktualną sytuację duchową, w której sytuuje się człowiek współczesny oraz współczesny wierzący? Wśród poszukiwanych w ostatnich dziesięcioleciach odpowiedzi na to pytanie na szczególną uwagę zasługuje odpowiedź, do jakiej doszedł już w 1968 roku Joseph Ratzinger w słynnej książce *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*¹. Stwierdza on mianowicie, że współczesną sytuację duchową w decydującym stopniu opisuje dwumian: „wiedzieć – robić” (*Wissen – Machen*), który syntetycznie wyraża proponowaną współczesnemu człowiekowi postawę, jaką powinien zająć w stosunku do rzeczywistości, w której żyje. Na uwagę zasługuje także to, iż jest to postawa diametralnie przeciwna wobec tej, jaką można zaproponować w oparciu o wiarę chrześcijańską, a którą można by streścić za pomocą dwumianu: „stać – rozumieć” (*Stehen – Verstehen*),

¹ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968. Tłum. pol. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1996.

stanowiącego streszczenie chrześcijańskiej hermeneutyki rzeczywistości². Wydaje się, że ta ogólna charakterystyka współczesnej sytuacji duchowej przy pomocy dwumianu „wiedzieć – robić” jest wyjątkowo trafna, jeśli uwzględnimy wyniki innych znaczących analiz **transkulturowych**, które podjęto w celu uzyskania odpowiedzi na pytanie, jakie możliwości i perspektywy otwierają się przed chrześcijańską wizją świata w sytuacji tak zwanego **postmodernizmu**³. W niniejszych rozważaniach interesuje nas treść, jaka kryje się za dwumianem: „wiedzieć – robić”, gdyż wydaje się, że ma on decydujące znaczenie zarówno dla teologii wiary, jak również dla określenia i sprecyzowania możliwości oraz perspektyw współczesnej propozycji wiary chrześcijańskiej w stosunku do człowieka współczesnego. Szczególne znaczenie będzie miało ukazanie pewnych dwuznaczności, zawartych we współczesnej sytuacji duchowej, by właśnie na ich tle ukazać trudności, a także możliwości, jakie otwierają się przed propozycją chrześcijańską.

Człowiek współczesny żyje w świecie w znacznym stopniu zsekularyzowanym, dystansującym się od wcześniejszych wizji świata, które w przeważającej mierze miały charakter metafizyczny, a więc możemy go nazwać światem postmetafizycznym. Pozbawiona metafizyki wizja świata doprowadziła do tego, że w znacznej mierze słuszne jest określanie dzisiejszego człowieka mianem „antymetafizycznego”⁴. To nastawienie jest tak bardzo radykalne, iż Jürgen Habermas – reagując na tendencje do odbudowywania myślenia metafizycznego – gniewnie stwierdził: „Odwołanie się, ciągle powracające, do metafizyki nosi na sobie skazę czystego reakcjonizmu”⁵.

Współczesna wizja świata jest kształtowana przede wszystkim na gruncie naukowo-matematycznego opisu i interpretowania rzeczywistości. Tym, co zdaje się mieć dzisiaj decydującą wartość, jest **fakt**, którego odkrycie Hans Reichenbach uznał za największą rewolucję w dziejach ludzkości⁶. Siła faktu wynika z tego, że można go opisać

² Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 59–64.

³ Por. G. Cottier, *Valori e transizione. Il rischio dell'indifferenza*, Roma 1994, s. 49–68. Por. także: *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Brescia 1982.

⁴ Por. G. Knapp, *Der antimetaphysische Mensch. Darwin – Marx – Freud*, Stuttgart 1973.

⁵ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, s. 44.

⁶ Por. H. Reichenbach, *Die philosophische Bedeutung der modernen Physik*, „Erkenntnis” 1 (1930), s. 69.

i zweryfikować za pomocą takiej metody naukowej, jaką stosuje się w naukach przyrodniczych – ścisłych⁷. Konsekwencją zastosowania tej metody jest otwarcie przed człowiekiem ważnej możliwości kontrolowania, określania i powtarzania faktów. Dzięki temu, niejako bezpośrednio, *factum* staje się także *faciendum*, czyli tym, co może i powinno być programowane i tworzone przez człowieka, oraz tym, co zwraca go do przyszłości, określając program jego rozwoju i kształtując jego zainteresowania. „Wiedzieć” – według prognozy sformułowanej przez Kartezjusza – staje się więc równocześnie „panowaniem”, gdyż ten, kto wie, może to, co wie, zastosować, dokonując na gruncie praktyki modyfikacji rzeczywistości. „Wiedzieć” i „panować” są procesami, które zostają poddane jednemu powszechnie uznawanemu autorytetowi, za jaki została arbitralnie uznana *ratio* techniczna. Każdy inny typ poznania, nieopierający się na metodzie nauk przyrodniczych i niedający się wyrazić przy pomocy pojęć naukowo-technicznych, traci własne prawo obywatelstwa w świecie tego, co może być w sposób uprawniony komunikowane, przechodząc tym samym do sfery prywatności i „tego, co subiektywne”. W praktyce oznacza to z kolei, że wynik tego typu poznania staje się tylko **opinią**, którą – ponieważ jest **tylko** opinią – można przyjąć lub odrzucić; można proponować, ale nie można jej uzasadnić. Do takiej sfery zostaje bardzo często sprowadzone zagadnienie wiary.

Aby uchwycić całość zarysowanego tutaj zagadnienia oraz rozpoznać jego znaczenie dla wiary chrześcijańskiej i dla teologii, musimy spojrzeć na zasadnicze procesy historyczne, które doprowadziły do wyłonienia się i rozpowszechnienia tego modelu myślenia. Na tym tle stanie się możliwe wyodrębnienie pewnych cech charakterystycznych tego modelu oraz zarysowanie możliwości poruszania się w jego ramach, na gruncie refleksji o wymiarach antropologicznych wiary dzisiejszego człowieka.

2. Genesis

Czynniki, a właściwie złożone procesy kulturowe, które doprowadziły do uformowania się i rozpowszechnienia dominującej aktualnie

⁷ O fakcie i jego znaczeniu zob. M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992, s. 23–27.

wizji rzeczywistości, są oczywiście różnorodne i złożone, tak że nie jest możliwe wyczerpujące ich przedstawienie. Wydaje się jednak, że można wyszczególnić w ramach drugiego tysiąclecia pewne momenty o charakterze zwrotnym, które okazały się determinujące dla ukształtowania mentalności i kultury nowożytnej oraz które można uznać za istotne punkty odniesienia dla rekonstrukcji genezy współczesnej sytuacji duchowej. Za takie momenty można z całą pewnością uznać:

- odkrycie „świeckiego” charakteru świata;
- narodziny „historyzmu” jako reakcji na przerost interpretacji metafizycznych;
- pojawienie się myślenia o charakterze technicznym.

2.1. „Świeckość” świata

Analizując przełom, jaki doprowadził do wyłonienia się współczesnej świeckiej wizji świata, często dokonuje się nawiązania do bardzo sugestywnego obrazu, a mianowicie do paralelizmu między Odyseuszem Dantego⁸ a „prawdziwym” Odyseuszem czasów nowożytnych, za którego został uznany Krzysztof Kolumb⁹. W *Boskiej komedii* Dantego – będącej wymownym obrazem starożytno-średniowiecznej wizji świata, to znaczy takiej, w której wszystko jest hierarchicznie uporządkowane, w której świat ziemski graniczy ze światem metafizycznym, w której to, co ludzkie, niemal ociera się o to, co boskie¹⁰ – Odyseusz w swojej wędrówce nie może przekroczyć granic, jakie zostały wyznaczone wędrówkom człowieka. Za próbę przekroczenia tych granic grozi kara. Dlatego też szalona podróż Odyseusza kończy się tragicznym rozbiciem o górę czyścica.

Wielki podróżnik z Genui zaledwie sto pięćdziesiąt lat później podejmuje podróż, która kończy się całkowicie inaczej. Kolumb nie rozbija się o niebezpieczne granice świata, ale odkryje nową ziemię – Amerykę. To odkrycie nabiera przełomowego znaczenia w historii ludzkiej,

⁸ Por. Dante, *Boska Komedia – Piekło*, Pieśń XXVI, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1990, s. 134–138.

⁹ Por. A. Valensin, *L’Ulysse dantesque et les limites de la raison*, „Etudes” 87 (1954) nr 2, s. 164–181; J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, s. 163–165.

¹⁰ Na temat średniowiecznego obrazu świata zob. C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Warszawa 1986.

przede wszystkim poprzez swój symbolizm, który dokona rewolucyjnego wpływu na ludzką wrażliwość i ludzkie myślenie. Odkrycie Kolumba wymownie pokazało, że świat – we wszystkich swoich częściach i wymiarach – jest **tylko** światem. To, co do tej pory było uważane za niebo, okazało się teraz światem, mającym wszędzie taki sam skład i takie same cechy charakterystyczne. W świecie nie ma już „tego, co ponad” i „tego, co pod”, ale wszędzie jest obecna taka sama struktura materii i takie same prawa rządzą światem w każdym jego miejscu. Ani niebo, ani ziemia nie stanowią już punktu centralnego, a tym bardziej niebo nie jest oparciem dla ziemi. Wszystko jest po prostu i wyłącznie światem. Odkrycie Kolumba i inne odkrycia geograficzne stały się więc czynnikiem szybkiego procesu „odmitologizowania” ziemi.

Do tego przełomowego odmitologizowania dołączył się szybko drugi, równie ważny proces „odmitologizowania” nieba. Stało się to za sprawą odkrycia dokonanego przez Kopernika¹¹, a rozpowszechnionego, wraz ze wskazaniem na jego konsekwencje, przede wszystkim przez Galileusza¹². Odkrycia astronomiczne sprawiły, że niebo przestało już być „niebem”, czyli miejscem tego, co boskie, stając się po prostu i wyłącznie światem, skoro okazało się, że także ono ma taki sam skład i takie same cechy charakterystyczne jak ziemia. Niebo zostało więc zrównane z ziemią, o czym Galileusz tak pisał: „Perché, o noi specolando tentar di penetrar l'essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali; o noi vogliamo contemplarci di venir in notitia d'alcune loro affezioni. Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sostanze elementari che nelle remotissime e celesti. [...] Me se vorremo fermarci nell'apprensione di alcune affezioni, non mi par che sia da desperar di poter conseguirle anco ne i corpi lontanissimi da noi, non meno che ne i prossimi”¹³. Patrząc na konsekwencje, jakie wywołały odkrycia Galileusza, nie może więc dziwić, że jego „sprawa” nabrała

¹¹ Por. T. S. Kuhn, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*, Warszawa 1966.

¹² Ostateczne utrwalenie tego odkrycia oraz wyprowadzenie dalszych jego konsekwencji zawdzięczamy Newtonowi. Por. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*, Kraków 1988, s. 71–84.

¹³ Galileo Galilei, *Intorno alle macchie solari*, w: *Le Opere*, a cura di A. Favaro, A. Garbasso, G. Abeti, t. 5, Firenze 1895, s. 187–188.

takiego znaczenia w kręgach kościelnych w owym czasie i że jeszcze dzisiaj rzutuje ona na klimat, w którym podejmuje się zagadnienie relacji między nauką i wiarą¹⁴.

Historia pokazuje, że taka zmiana w obrazie świata musiała z biegiem czasu doprowadzić do znaczących konsekwencji w dziedzinie myśli, jeśli chodzi o zagadnienie sposobu odnoszenia się człowieka do rzeczywistości¹⁵. W tej przełomowej sytuacji historyczno-kulturowej jako jej bezpośrednia konsekwencja wyłoniła się idea nauki w rozumieniu współczesnym, której cechą charakterystyczną jest zdystansowanie się od filozofii, a szczególnie od metafizyki. Włoski filozof Evandro Agazzi tak opisuje ten przełom: „Autentyczne odwrócenie perspektywy, dzięki któremu pojawia się nauka współczesna, ma miejsce [...] wraz z Galileuszem. Nie z tego powodu, jak często się stwierdza, że doprowadził on do doskonałości metodę doświadczalną i połączył ją z istotnym czynnikiem matematycznym w taki sposób, by otrzymać adekwatną «metodę naukową» (rzecz również o niezmiernym znaczeniu), ale z racji o wiele ważniejszej – i rzeczywiście decydującej – a mianowicie że zrozumiał, iż odpowiedniejszego poznania natury nie można było otrzymać przez zwykłą zmianę filozofii, ale przez odwołanie się do poszukiwania innego «typu», czyli do badania **niefilozoficznego**. Rozdział między badaniem naturalnym starego i nowego typu opiera się na rezygnacji z poszukiwania dotyczącego **istoty rzeczy**, które [...] było jedną z podstaw problemowej analizy doświadczenia oraz główną pobudką poszukiwania filozoficznego począwszy od epoki klasycznej”¹⁶.

W wyniku tego przewrotu metodologicznego, na gruncie filozoficznym usystematyzowanego przez Kartezjusza, nauka zaczęła zajmować się „naturą”, która szybko została uznana za przedmiot nauk naturalnych (przyrodniczych), czego konsekwencją było stopniowe

¹⁴ Por. W. Brandmüller, *Galilei und die Kirche oder das Recht auf Irrtum*, Regensburg 1986.

¹⁵ Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982², s. 63–85. Por. także: S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, passim; W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, tłum. J. Mach, Łódź 1985.

¹⁶ E. Agazzi, *Temi e problemi di Filosofia della fisica*, Roma 1974, s. 9. Por. także: H. Butterfield, *The Origins of Moderne Science*, London 1957; P. Rossi, *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli 1971; E. Berti, *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, Roma 1977.

utożsamianie natury i „stworzenia”¹⁷. Na gruncie takiego rozumienia nauki całe poznanie zostało wprowadzone na drogę metodologiczną, która zaczyna się coraz bardziej zacieśniać do schematu: **podmiot – przedmiot**. Z tego procesu wyłoniło się i zaczęło odgrywać coraz bardziej dominującą rolę przekonanie, że to, co nie jest obiektywne, to znaczy to, co nie zostaje osiągnięte na drodze poznania naukowego – jest subiektywne, a jako takie – nie ma większego znaczenia. Godny poznania i możliwy do prawdziwego poznania jest wyłącznie przedmiot poddany badaniu naukowemu, czyli taki, który jest w pełni kontrolowany, a przede wszystkim możliwy do opisanego przy pomocy kategorii matematycznych, którymi posługują się nauki przyrodnicze¹⁸. Te nauki zwracają się od tej chwili do świata – czyli natury – szukając jego struktur matematycznych za pośrednictwem coraz bardziej rygorystycznego i coraz ściślejszego aplikowania metody, na którą składają się: obserwacja, eksperyment, obliczanie i formułowanie praw rządzących naturą. To, co nie poddaje się tej metodzie, a więc pozostaje poza zakresem badania naukowego, zostaje uznane za subiektywne, prywatne i dyskusyjne, a zatem wystawione na arbitralne decyzje człowieka.

Trzeba tu zauważyć, iż takie postępowanie metodologiczne nie musiało doprowadzić i rzeczywiście nie doprowadziło do likwidacji problemu Boga, który rozumiemy jako problem Jego istnienia, oraz idei stworzenia. Jednak problemy Boga i stworzenia były poddawane coraz częstszym i coraz dalej idącym interpretacjom, w których jawią się jako postulaty wyłaniające się na gruncie pytania o pierwszą przyczynę, a więc w gruncie rzeczy tracą istotny wpływ na działanie człowieka i na poszukiwania dotyczące jego sensu. Dlatego też rozpowszechniają się fideistyczne i deistyczne interpretacje problemu Boga, co z kolei doprowadziło do tego, iż Bóg został prawie całkowicie wyeliminowany z filozofii¹⁹.

Odkrycie opisanej wyżej metody naukowej i nadanie jej wspomnianego znaczenia musiało w konsekwencji doprowadzić do wniosku, że

¹⁷ Por. A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1982, s. 19–24.

¹⁸ O znaczeniu i ograniczeniach tego postępowania zob. M. Glódź, *Matematyczność doświadczenia*, w: *Przestrzeń Księdza Cogito. Księdzu Michałowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Tarnów 1996, s. 45–57.

¹⁹ Por. M. F. Sciaccia, *Gli arieti contro la verticale*, Palermo 1999, s. 39–49 (Opere, II.4).

w ramach obrazu świata kształtowanego przez tę metodę, która ogranicza się do określania tego, co weryfikowalne i falsyfikowalne, i na której opiera się pewność uniwersalnie obowiązująca, nie ma już możliwości dopuszczenia jakiegś przestrzeni, która byłaby otwarta w taki sposób, by na jej gruncie pytać o podstawę bytu i rzeczy. W dalszej historii myśli rozwinię się i zostanie wprowadzony w życie ten typ postawy wobec rzeczywistości i zostaną z niej wyprowadzone skrajne konsekwencje, z których najważniejsza będzie ta, która sprawi, że w czasach nowożytnych „wiara w naukę” weźmie na siebie „rolę dominującej religii”²⁰.

2.2. Historyzm i schyłek metafizyki

Kolejny moment zwrotny, mający kluczowe znaczenie dla uformowania się duchowego oblicza czasów nowożytnych, należy związać z nadejściem tego zjawiska, które Maurice Blondel nazwał **historyzmem**²¹. Jego cechy charakterystyczne i cele, jakie sobie stawia, mogą być w zarysie ukazane, gdy rozważy się dokonujący się proces zastępowania scholastycznej zasady *Verum est ens* nową zasadą, kluczową dla historyzmu: *Verum quia factum*. Przemiany kulturowa i duchowa na początku czasów nowożytnych szybko postawiły złożone zagadnienie relacji zachodzących między historią i prawdą, które wciąż zachowuje swoją aktualność i pod wieloma względami określa kształt współczesnego myślenia, także w teologii. Jeśli dzisiaj szeroko i słusznie mówi się o kryzysie metafizyki, to jego korzenie są nierozdzielnie związane właśnie z tym zagadnieniem²².

Jeśli metafizyka klasyczna w pełni i radykalnie opierała się na uznaniu prawdy oraz poznawalności bytu rozumianego jako stworzenie i analogiczny obraz Logosu, do którego stworzenie ostatecznie odsyłało, ponieważ w Nim uczestniczyło, to po przyjęciu nowej zasady myślenia byt (rzeczywistość) jest już rozumiany tylko jako czysta

²⁰ C. F. von Waizsäcker, *L'uomo nella sua storia. Una sintesi unificatrice del pensiero scientifico, filosofico e politico sullo sfondo della tematica religiosa*, Cinisello Balsamo 1994, s. 208.

²¹ Por. M. Blondel, *Le premiers écrits*, Paris 1956, s. 27.

²² Por. P. Giesel, *Ernst Käsemann ou la solidarité conflictuelle de l'histoire et de la vérité*, „Etudes Théologiques et Religieuses” 51 (1976), s. 21–37; P. Giesel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*, Ernst Käsemann, Paris 1997.

faktyczność. Oznacza to, że stanowi on tylko *factum* urzeczywistniane za pośrednictwem działania człowieka i tylko z tej racji można go poddać badaniu, prowadzącemu do rzeczywistej pewności. Gdy świat odsłania się jako „świat”, to w wyniku tego odsłonięcia w jego ramach człowiek jest w stanie poznać z prawdziwą pewnością przede wszystkim to, czego sam dokonał, czyli *factum* przez niego sprawione – swoje dzieło. Ludzkie badanie i refleksja – dotąd określane i formowane przez kontekst metafizyczny – zaczęły w sposób uprzywilejowany, a z biegiem czasu wyłączny, zwracać się do zagadnień historycznych jako obiektywnych i możliwych do doskonałego analizowania świadectw skoncentrowanych na tym, co jest wytworem ludzkiej działalności.

Proces porzucenia metafizyki na rzecz analizy historycznej, która przyjęła najpełniejszą i najradykałniejszą formę w filozofiach rozwiniętych w XIX wieku²³, został zapoczątkowany już przez włoskiego filozofa Giambatistę Vico († 1744) na początku XVIII wieku²⁴. Opierając się formalnie na arystotelesowskiej doktrynie poznania w oparciu o przyczynę, Vico wyprowadził z niej całkowicie nowe konsekwencje. Dokonał więc brzemiennej w skutki ograniczenia pojęcia przyczyny do tego, czego dokonuje człowiek. W związku z tym zaproponował zastąpienie klasycznej zasady *Ens et verum convertuntur* formułą, która czyni zadość potrzebie konkretności i historyczności: *Verum et factum convertuntur*. Oznacza to, że poznawalne jest tylko to, co wytworzył człowiek, a więc: *Veri criterium est id ipsum facisse*. Ludzie mogą więc dobrze poznać przede wszystkim historię i cywilizację, gdyż jest ich wytworem. Dla Vica prawdą jest prawda ludzka, którą ludzie stopniowo urzeczywistniają w ciągu historii za pośrednictwem swojej działalności²⁵.

Dzięki tej propozycji gnozeologicznej to, co wcześniej było lekceważone i traktowane jako nienaukowe, czyli **historia**, stało się obok matematyki prawdziwą – „nową” – nauką, jak określił ją Vico²⁶.

²³ Por. C. Fabro, *Essere e storicità*, „Divus Thomas” 62 (1959), s. 155–167.

²⁴ Por. F. Butturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano 1991.

²⁵ Jeśli chodzi o istotę koncepcji zaproponowanej przez Giambatistę Vico, por. K. Löwith, *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämissen und deren säkulare Konsequenzen*, Heidelberg 1968, H. I, s. 5–36 (Sitzungsberichte der Heidelb. Akademie der Wissenschaften).

²⁶ Por. G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.

Metafizyka, czyli refleksja o bycie i jego znaczeniu, która wcześniej wydawała się jedyną dziedziną refleksji godną ducha i rozumu ludzkiego, została uznana za męczący i nudny, w gruncie rzeczy nieużyteczny trud, skoro nie spełniała podstawowych wymagań nowej metodologii naukowej.

Na bazie takiego przekształcenia metodologii naukowej także inne dyscypliny zostały przybrane w szatę historyczną i sam człowiek zaczął dostosowywać swoje myślenie do kategorii historyczności. W miejsce średniowiecznej *reductio artium in theologiam* szybko rozpowszechniła się nowa zasada: *reductio in historiam*, także w ramach teologii, wkrótce stając się dla niej jednym z ważnych obszarów badawczych i jednym z zasadniczych wyzwania²⁷.

Uzasadnień dla historycznej formy myśli zdały się dostarczać w połowie XIX wieku także same nauki przyrodnicze i opracowana przez Darwina teoria ewolucji. Wraz z nią proces „demitologizacji”, jaki wcześniej dokonał się na poziomie przestrzeni, zaczął w coraz większym stopniu obejmować także poziom czasu. Świat zaczął jawić się jako wyjaśnialny w zasadniczym odniesieniu do procesu **stawania się**, który został wkrótce uznany nawet za samą formę bytu²⁸. W tej wizji byt został utożsamiony ze stawaniem się, dochodząc do człowieka właśnie jako ciągły proces. W skrajnych ujęciach ewolucja została wprost potraktowana jako filozofia, łącznie z tym, że nierzadko, także dzisiaj, teoria ewolucji jest traktowana jako rodzaj **filozofii pierwszej** bądź jako jedyna możliwa filozofia²⁹. Tymczasem ewolucja zadaje pytania filozoficzne, między innymi o to, w jaki sposób uwzględnić ją w filozofii, ale filozofia nie wyczerpuje się w kwestii ewolucji.

Proces redukcji wszystkiego do historii spowodował wszechstronne konsekwencje w wiedzy ludzkiej i w ludzkim myśleniu. Ze względu

²⁷ Przykładem radykalnego i niemal uniwersalnego zastosowania zasady historyzmu w teologii jest niemiecki myśliciel Ernst Troeltsch. Por. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924. Por. także: F. Meinecke, *Die Entstehung der Historismus*, Berlin–München 1936; P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1955; I. de la Potterie, *Storia e verità*, w: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, G. O'Collins, Brescia 1982², s. 115–139.

²⁸ Por. F. Znaniecki, „*Myśl i rzeczywistość*” i inne pisma filozoficzne, Warszawa 1987, s. 120–214 (rozdz. *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*).

²⁹ Por. M. Artigas, *Las fronteras del Evolucionismo*, Madrid 1991⁵; *Evolutionary and Molecular Biology. Scientific Perspectives on Divine Action*, eds. R. J. Russel, W. R. Stoeger, F. J. Ayala, Vatican 1998.

na nasze rozważania szczególne znaczenie mają konsekwencje, jakie ten proces spowodował w dziedzinie rozumienia historii oraz w dziedzinie antropologii.

Konsekwencją historyzmu jest „idea niemożliwości interpretowania ogólnego procesu historii inaczej jak tylko za pośrednictwem kategorii wypracowanych przez filozofie immanentystyczne”³⁰. Oznacza to, że z interpretacji historii zostały wyeliminowane wszelkie odniesienia metafizyczne i transcendentne, co doprowadziło do kryzysu pytania o sens historii, a w konsekwencji także wywołało ogólny kryzys w dziedzinie filozofii historii³¹. Jeśli chodzi o antropologię, to historyzm prowadzi do *reductio ad hominem*, czyli dąży się do „rozumienia człowieka za pośrednictwem człowieka”³². W takim ujęciu podmiot poznający spotyka już tylko siebie samego i odnajduje siebie za pośrednictwem kategorii wypracowanych w oparciu o przejawy fenomenologiczne. Człowiek zostaje oddzielony od transcendencji, przez co zawęża się jego horyzont interpretacyjny i wszystko zostaje sprowadzone do immanencji (człowiek staje się więc bytem **zamkniętym**, niejednokrotnie nawet definitywnie). Tymczasem tylko ujęcie człowieka jako bytu **otwartego** na transcendencję umożliwia uzasadnienie jego godności, zupełności i suwerenności³³.

Już te syntetyczne uwagi prowadzą do zauważenia ważnych problemów i wyzwań, jakie podobny model myślenia stawia nie tylko teologii, lecz także samej wierze chrześcijańskiej, która jest nierozdzielnie związana z kwestiami bytu i prawdy, nawet jeśli są one dostrzegane tylko w sposób potoczny. Choć teologowie bardzo szybko zauważyli te problemy, to jednak nie mieli oni do dyspozycji wystarczająco długiego czasu, a przede wszystkim wystarczających narzędzi, by móc w sposób krytyczny podjąć wyzwania, jakie wyłoniły się na gruncie historyzmu. Zostało to spowodowane tym, że już wkrótce stanęło przed teologią nowe wyzwanie, pod wieloma względami jeszcze bardziej brzemiennie w skutki, na nowo determinujące postawę

³⁰ A. Del Noce, *L'idea di modernità*, w: *Modernità. Storia e valore di un'idea*, s. 32.

³¹ Por. R. Bodei, *Se la storia ha un senso*, Bergamo 1997.

³² C. F. von Waizsäcker, *L'uomo nella sua storia*, s. 61.

³³ Jest to podstawowa teza antropologii chrześcijańskiej. Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Rzym–Warszawa 1990, s. 186–192. Problem ten dobrze wylania się z analizy różnych antropologii współczesnych, jakie zostały zaprezentowane w studium: S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990.

myśli ludzkiej w stosunku do rzeczywistości, a mianowicie pojawiło się myślenie o charakterze technicznym, które jako *forma mentis* nawet coraz głębiej i niejako na zasadzie konieczności kształtuje widzenie i interpretowanie świata przez dzisiejszego człowieka.

2.3. Myślenie techniczne

Jednostronne dominowanie myślenia historycznego nie mogło utwalić się na dłuższą metę z dwóch zasadniczych powodów³⁴. Przede wszystkim dlatego, że droga poszukiwania historycznego musiała okazać się coraz bardziej niedostępna oraz daleka od uzyskania i osiągnięcia przez siebie pewności poznania jako pewności wyłącznej i absolutnej. *Factum* w swojej obiektywności wymykało się dążeniom do jego uchwycenia przez historyka i ukazywała się coraz bardziej oczywista znacząca rola odgrywana przez **interpretację** w procesie rekonstrukcji historycznej, tak że otrzymanywane rezultaty musiały zostać uznane tylko za względne i częściowe. Już w XIX wieku stało się jasne, iż możliwość udokumentowania faktów, do czego dąży historyk i co było widziane jako wielki triumf historii nad spekulacją, zawiera w sobie coś problematycznego. Skoro historia zajmuje się rekonstrukcją i interpretacją, która nigdy nie może być uznana za ostateczną, to jest ona po prostu dwuznaczna. Z tego powodu – już na początku XX wieku – historia wpadła w głęboki kryzys, a historyzm – wraz ze swymi dążeniami – stał się bardzo problematyczny³⁵, chociaż jest wciąż zagadnieniem żywym i ciągle pobudzającym do refleksji³⁶.

Do tej dwuznaczności, wynikającej z natury analizy historycznej, doszedł inny problem, wynikający z bezdyskusyjnej danej antropologicznej, na którą wskazuje zarówno struktura psychologiczna, jak i struktura duchowa człowieka, mówiąca, iż jest on w sposób naturalny zwrócony do teraźniejszości i przyszłości. Program historyzmu, zwracając się wyłącznie ku przeszłości, do tego, co już uczynione, jako

³⁴ Na temat poznania historycznego i jego problematyczności zob. H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1954.

³⁵ Por. K. Michalski, *Nova et vetera*, Kraków 1998, s. 410–434 (*Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*).

³⁶ Por. H. L. Ollig, *Perspektiven des Historismusproblem*, w: *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Hg. W. Lösser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann, Würzburg 1985, s. 37–77; *L'historien et la foi*, red. J. Delumeau, Paris 1996.

jedynego miejsca prawdy, okazał się po prostu niewystarczający, by odpowiedzieć na pragnienia i dążenia człowieka, który przez środowisko teraźniejszości antycypuje swoją przyszłość. Rolę determinującą odegrał w tym względzie marksizm, którego optyka epistemologiczna nie sytuuje się na poziomie interpretowania świata, ale jest nastawiona na podjęcie i urzeczywistnianie zmian przez człowieka widzianego jednostronnie jako *homo faber*³⁷.

Z tych zasadniczych powodów, do których można by dodać coraz szybsze przemiany cywilizacyjne za sprawą dokonującego się rozwoju techniki i przemysłu, zasada historyzmu: *Verum quia factum*, na początku XX wieku zaczęła być coraz częściej zastępowana przez nową zasadę, która wymownie streszczała nowe zrozumienie świata i człowieka: *Verum quia faciendum*³⁸. Prawda, którą zaczyna się teraz uznawać i której się szuka, nie jest już prawdą faktu zrealizowanego, dzieła już dokonanego, ale jest prawdą tego, co ma być jeszcze wytworzone i powołane do istnienia przez samego człowieka, za pośrednictwem jego działania i nieograniczonych możliwości techniki, które szybko zostały związane z zagadnieniem **nadziei**³⁹. Prawda, z jaką człowiek ma od tej chwili do czynienia, nie jest prawdą bytu, a w gruncie rzeczy nawet prawdą dokonanych przez niego działań, ale jest prawdą, jaka wyłania się na gruncie zmiany świata i jego modelowania technicznego – jest prawdą **postępu**⁴⁰. Jest to prawda zwrócona do przyszłości i wyrażana w działaniu⁴¹. W skrajnych przypadkach zachwyty techniką został podniesiony do rangi „religijności dialektyczno-materialistycznej”⁴² i rodzaju „mistyki” świeckiej⁴³, skoro za

³⁷ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 95–117. O problemach teologicznych, jakie wyłoniły się na gruncie tego ujęcia, zob. A. Ganoczy, *Stwórca i Bóg Stwórca*, dz. cyt., passim.

³⁸ Wiele zagadnień związanych z tym postulatem można znaleźć w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1964; J. Ladrière, *Nauka, świat i wiara*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1989, s. 77–101.

³⁹ Interpretacja idąca w tym kierunku znajduje się na przykład w: J. Aleksandrowicz, *Wiedza stwarza nadzieję*, Warszawa 1976.

⁴⁰ Por. C. F. von Waizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, Stuttgart 1977; J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, tłum. S. Głowa, Warszawa 1971.

⁴¹ Jeśli chodzi o krytykę kryterium prawdy w marksizmie, por. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, dz. cyt., s. 193–232.

⁴² Por. J. Hommes, *L'eros della tecnica. Saggio sulla concezione materialistica della storia*, Roma 1970, s. 431–479.

⁴³ Por. J. Hommes, *L'eros della tecnica...*, dz. cyt., s. 513.

jej pośrednictwem dokonuje się przekroczenie natury. W takim ujęciu „człowiek nie jest niczym innym niż swoją sytuacją społeczną”⁴⁴, a „ludzkość stwórcza «naturą» wszechmocną”⁴⁵.

Włoski filozof Michele Federico Sciacca określił tę propozycję mianem „logofobii”. Stwierdza więc: „Logofobia jest konsekwencją stanowiska *aut-aut*, którego zajęcie nie ma żadnego uzasadnienia: **albo** prawda, **albo** skuteczność. Dlatego też, oddając hołd skuteczności, albo wybór tej ostatniej, abstrahując od prawdy, albo utożsamienie *tout cort* tego, co jest skuteczne z tym, co jest prawdziwe i «konkretne» oraz tego, co nie jest skuteczne z tym, co jest nieprawdziwe i abstrakcyjne, jakby mogło być coś duchowo, a także cielesnie skuteczne bez prawdy lub wbrew prawdzie i jakby konkretność zależała wyłącznie od tego, co skuteczne, jakby prawdziwe było to, co odnosi większy sukces, a konkretne to, co jest czysto empiryczne”⁴⁶. Prawda z celu, za jaki była uważana na gruncie metafizyki, stała się w pragmatycznym typie myślenia po prostu narzędziem, a tym samym utraciła również swoje znaczenie personalistyczne i egzystencjalne.

Ostateczną instancją, która nadaje wiodące znaczenie działaniu ludzkiemu oraz określa jego prawość i dobroć, stała się w tej optyce metoda pozytywna, typowa dla nauk przyrodniczych, która jawi się jako jedyna gwarancja poszukiwanej pewności, gdyż łączy w sobie poprawność matematyczną i wrażliwość na fakt, widziany jako powtarzalny eksperyment, a nawet jako wprost tworzony. Dwuznaczność i niebezpieczeństwo tej metody w sposób szczególny odcisnęły swoje piętno na antropologii, a w konsekwencji także na wielu działach teologii.

3. Nowa wiedza i jej konsekwencje

Nowa wizja świata, jaka wyłoniła się w czasach nowożytnych, wywarła wpływ na wszystkie główne dziedziny życia ludzkiego. W sposób dominujący wpływ ten zaznaczył się w dziedzinie wiedzy ludzkiej i w znaczeniu, jakie zostało jej nadane. Na szczególną uwagę,

⁴⁴ J. Hommes, *L'eros della tecnica...*, dz. cyt., s. 533.

⁴⁵ J. Hommes, *L'eros della tecnica...*, dz. cyt., s. 513.

⁴⁶ M. F. Sciacca, *Filosofia e Antifilosofia*, Palermo 1998, s. 59 (Opere, III, 3). Całościowa refleksja nad relacjami zachodzącymi między prawdą i skutecznością – s. 37–61.

z naszego punktu widzenia, zasługuje znaczenie nadane „nowej wiedzy”, ponieważ dokonała ona konkretnej i daleko idącej przemiany myślenia, która ma potem swoje poważne konsekwencje w relacjach człowieka z rzeczywistością. Co więcej – ściśle dotyczą one tej odmiany relacyjności, z jaką mamy do czynienia w wierze, oraz zaczęły ją przysłaniać, wywołując wrażenie, że przestrzeń, która była dotąd zarezerwowana dla wiary, przeszła do domeny wiedzy, w wyniku czego wiara straciła rację bytu. Dlatego też te konsekwencje zasługują na naszą uwagę, jeśli chcemy uzasadnić aktualność otwartości człowieka na Boga w chrześcijańskiej perspektywie antropologicznej. Na naszą uwagę zasługują cztery z nich:

- przedmiotowe traktowanie natury;
- jedyność metody naukowej;
- kryzys filozofii nowożytnej;
- ateizm praktyczny – *etsi Deus non daretur*.

3.1. Przedmiotowe traktowanie natury

Trzy momenty zwrotne, jakie zweryfikowały się w trakcie kształtowania się epoki nowożytnej – jak zostało wyżej ukazane – przyczyniły się, każdy w swoim zakresie i w oparciu o własny punkt widzenia, do ukształtowania nowej wizji rzeczywistości i jej duchowego kształtu. Można więc w znacznym stopniu uznać, iż właśnie na niej opiera się ta wizja rzeczywistości, jaką żyją ludzie czasów nowożytnych i współczesnych, często nadając jej miano tak zwanej wizji **naukowej**, które jest o tyle prawdziwe, o ile jej kształtowanie się jest paralelne z powstawaniem nauki nowożytnej⁴⁷. Cechami charakterystycznymi tej wizji są: odrzucenie pierwszorzędного znaczenia prawdy, skoncentrowanie się na tym, co można wyliczyć, oraz troska o poprawność metody. W związku z tym cała rzeczywistość – „natura” – nie jest już rozumiana jako stworzenie i przestrzeń doświadczenia duchowego, które odsyła poza siebie⁴⁸, ale jawi się jedynie jako czysto materialna przestrzeń dla *techné* człowieka, a więc jako przestrzeń dla tego, co

⁴⁷ Por. H. Skolimowski, *Zmierzch światopoglądu naukowego*, Londyn 1974.

⁴⁸ Por. L. Maiwald, *Natur als Schöpfung – eine unverzichtbare Dimension des menschlichen Handelns*, w: *Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Festschrift für Alexander Ganoczy zum 60. Geburtstag*, Hg. Th. Franke, M. Knapp, J. Schmid, Würzburg 1989, s. 247–263.

może być uczynione⁴⁹. W technice nie spotyka się już Stwórcy; człowiek spotyka w niej samego siebie, czyli swoją własną zdolność techniczną, która czyni go panem i władcą natury. Ponadto, po zredukowaniu do tego, że staje się uprzywilejowanym przedmiotem nauk przyrodniczych i ich metody, natura w sposób ostateczny traci swoje znaczenie duchowe i moralne, ulegając sekularyzacji⁵⁰. Dowodzi tego kontestacja, z jaką spotkała się w czasach nowożytnych filozoficzna koncepcja natury i prawa naturalnego, oparta w sposób podstawowy na idei stworzenia⁵¹.

W tym ujęciu pozytywistycznym „fakty”, czyli to, co można stwierdzić, istnieją ponad człowiekiem, nie będąc niczym innym, jak „danymi faktycznymi”, a więc czystą faktycznością. Ta redukcja natury do danych faktycznych, które w wystarczający sposób mogą zostać przeniknięte przez człowieka stosującego odpowiednią metodę poznawczą, a więc poznane, ma jednak jako konsekwencję to, że żadne orędzie moralne pochodzące z zewnątrz w stosunku do ludzkiego **ja** nie może go już dosięgnąć. Zjawisko moralne, podobnie jak zjawisko religijne, zostaje w ten sposób sprowadzone do sfery subiektywności i jako takie traktowane. Obydwa utraciły więc prawo obywatelstwa w sferze obiektywności⁵².

Ponieważ wydało się, że ta nowa postawa wobec rzeczywistości, oparta na dwumianie „wiedzieć – robić”, prowadzi do ostatecznego poznania rzeczywistości, zaczęto jej nadawać coraz większe znaczenie, także w odniesieniu do ostatecznych pytań człowieka. Od poprawnego poznania języka matematycznego, którym mówi natura, i od wynikającej z niego możliwości modyfikowania natury po to, by w sposób coraz bardziej kompetentny panować nad nią, zaczęto oczekiwać odkupienia człowieka, gdyż zaczęło się wydawać, iż wtedy będzie ono zgodne z mentalnością pozytywną. W sposób szczególny takie interpretacje zostały zastosowane w marksizmie⁵³. Człowiek wszedł na drogę, na której oczekuje zbawienia od siebie samego i jawi się sobie same-

⁴⁹ Por. C. F. von Waizsäcker, *L'uomo nella sua storia*, s. 177.

⁵⁰ Por. C. F. von Waizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1960⁸, s. 258–265.

⁵¹ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986; A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990; G. Cottier, *Natura e natura umana*, w: *La tecnica, la vita, i dilemmi. Annuario filosofico – 1998*, Milano 1998, s. 161–183.

⁵² O szczegółach tego zjawiska i jego konsekwencjach zob. M. Szyszkowska, *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*, Warszawa 1972.

⁵³ Por. *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Rzym 1987.

mu jako ten, który może je o własnych siłach osiągnąć. W takim ujęciu ewolucja, jaką przeżywa ludzkość, przedstawia się już nie jako dar z wysoka, ale jako produkt ciężkiej pracy – zaplanowanego, wyliczonego i przemyślanego działania człowieka. Dlatego nadzieja człowieka nowożytnego nie jest już skierowana do kontemplacji tego, czym człowiek nie może dysponować, ale do wypełniania coraz wznioslejszych działań przy pomocy swoich własnych sił⁵⁴. Nie dziwi więc, że w takiej postawie duchowej człowieka w stosunku do rzeczywistości coraz częściej widzi się odzwierciedlanie się **modelu gnostycznego**, który w swej istocie polega właśnie na odrzuceniu stworzenia – widzianego jako nieznośna zależność – i ufności w zbawienie osiągnięte na drodze ludzkiego immanentnego poznania i działania⁵⁵.

3.2. Jedyność metody naukowej

W procesie poznawania i rozumienia rzeczywistości zastosowanie metody naukowo-pozytywnej, która ogranicza się do jednoznacznego ustalenia tego, co weryfikowalne i falsyfikowalne, która wypracowuje prawa i hipotezy oraz szuka coraz właściwszej formy poprawności logicznej, wyrażalnej za pośrednictwem kategorii matematycznych, jawi się niewątpliwie jako adekwatne i przystające do struktury rzeczywistości. Dzięki temu rzeczywistość otwiera się przed człowiekiem, pozwalając, by zadawał jej pytania, a tym samym dochodził do jej zrozumienia. Biorąc pod uwagę rolę, jaką odegrała i jaką odgrywa dzisiaj taka metoda, z pewnością można ją porównać do czegoś w rodzaju cudu, jak twierdzi na przykład Michał Heller⁵⁶.

⁵⁴ Por. J. Le Du, *Qu'est-il permis à l'homme d'espérer?*, w: *Dire le salut, sauver le langage*, Chalet 1974, s. 2–57; C. Fabro, *Il cristiano s'interroga sulla speranza, oggi*, w: *La speranza*, Roma 1972, s. 11–33; B. Rey, *Jésus-Christ chemin de notre foi*, Paris 1991², s. 120–136.

⁵⁵ Por. G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988; L. Dattrino, *Elementi di attualità della riflessione patristica sulla gnosi*, „Lateranum” 63 (1997), s. 455–470; F. Franco, *Gnosi cristiana e gnosticismo: attualità di un confronto*, „Ricerche Teologiche” 11 (2000), s. 55–92. Por. także H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994.

⁵⁶ M. Heller, *Wszechświat u schyłku stulecia*, Kraków 1994, s. 80. O znaczeniu tej metody, por. także: M. Heller, *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992; E. P. Wigner, *Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych*, w: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Tarnów 2000, s. 161–180.

Jakkolwiek z metodologicznego punktu widzenia wypracowanie opisanej wyżej metody należy uznać za rzeczywiście ważne osiągnięcie w ramach metodologii naukowej, to jednak okazuje się niewłaściwą tendencją dążącą do uczynienia z niej jedynej metody poznania, która zweryfikowała się w praktyce. Na gruncie współczesnej filozofii nauki można dzisiaj łatwo wykazać, że prawa opracowane przez nauki ścisłe stanowią formę naszego poznania, łączącą wielość obserwacji i syntetyzującą je w pewną całość, ale nie są wyczerpującą i ostateczną „fotografią” rzeczywistości, która jest ciągle większa i nigdy nie jest do końca uchwytana. Na podkreślenie zasługuje także uwaga Alberta Einsteina, który zauważył, że osiągnięty wynik zależy od przyjętego przez uczonego punktu odniesienia dla prowadzonych badań. To teoria decyduje o tym, co może być obserwowane, w wyniku czego czysta obiektywność nie istnieje nawet w fizyce, gdyż odpowiedź natury ściśle zależy od pytań, jakie zostaną jej zadane⁵⁷.

To wszystko nie było oczywiste w chwili powstania metody nauko-pozytywnej, dlatego z pierwotnego ograniczania się do dziedziny nauki zaczęła ona stopniowo poszerzać swój wpływ na inne dziedziny poznania i wiedzy, dochodząc do objęcia swym panowaniem nawet obiektywnego studium dotyczącego samego człowieka. Doszło więc do tego, że ten dynamizm „obiektywizacji”, który umożliwia doskonale poznanie rzeczy i oddaje je do dyspozycji człowieka, poddając je jego panowaniu, w znacznym stopniu nie zwrócił uwagi na to, iż mógłby podlegać jakimś ograniczeniom. Już August Comte, wychodząc z tych założeń, podjął się poszukiwania „fizyki człowieka”, która zapoczątkowała tworzenie wizji człowieka rozumianego jako *homo sociologicus*⁵⁸. Przyjął założenie, że nawet przedmiot najbardziej niedostępny w naturze – to znaczy człowiek – powinien stać się naukowo zrozumiały, to znaczy powinien zostać objęty metodą poznawczą właściwą dla nauk przyrodniczych. Wtedy zostałby uchwytany i opisany w sposób wyczerpujący, z taką samą precyzją, z jaką została już uchwytana materia⁵⁹.

⁵⁷ Por. T. S. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 440–466.

⁵⁸ Jeśli chodzi o przykład takiej interpretacji, por. R. Dahrendorf, *Homo sociologicus*, Köln 1968.

⁵⁹ Por. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 280–291.

Taka metoda została więc w wielu przypadkach przedstawiona jako jedyna adekwatna droga do zrozumienia świata, w której uznaje się za rzeczywiste tylko to, co może być przez nią badane, i w której za kryterium pewności zostaje uznane to, co podlega wyliczeniu, wobec czego każda inna forma pewności jawi się jako poddana zasadniczym ograniczeniom, a więc niewystarczająca i niepewna. Tylko racjonalność matematyczna – racjonalność dającego się wyliczyć wyniku na podstawie eksperymentu – zostaje więc zasadniczo i pryncypialnie uznana za racjonalność, podczas gdy wszystko inne jest faktycznie traktowane jako nieracjonalne (w skrajnym przypadku irracjonalne), które należy stopniowo przekraczać i powoli sprowadzać do poziomu poznania **ścisłego** albo dokonać jego odrzucenia. Takie radykalne pierwszeństwo metody naukowo-pozytywnej, nastawionej na objęcie wszystkich dziedzin poznania i doświadczenia ludzkiego, w pewnych sposobach jej wykorzystania wywołuje różne konsekwencje, wśród których przynajmniej trzy są wyjątkowo znaczące.

3.2.1. Uniformizacja komunikacji

Metoda naukowo-pozytywna prowadzi do coraz szerszej uniformizacji myśli, języka i postawy. Taka uniformizacja, która kształtuje człowieka także w jego formach wyrażania się w dziedzinach i kwestiach najbardziej osobistych, jest właśnie efektem tego typu komunikacji, która opiera się na matematycznym sposobie odczytywania i rozumienia natury. Podczas gdy wielkie filozofie zawsze zachowywały – a więc gwarantowały – pewną szczególność i pluralizm wyrażania się człowieka (np. różnorodność myśli między Wschodem i Zachodem), to teraz nauki matematyczne i odpowiadające im dyscypliny techniczne są – z kulturowego punktu widzenia – obojętne na ten problem. Wynika to z faktu, że ograniczają się one do aspektu całkowicie specyficznego ludzkiego poznania rzeczywistości, zwracając się do jednego sektora rzeczywistości – właśnie do tego, który może być poddany metodzie pozytywnej, czyli kryterium falsyfikacji⁶⁰. Każda inna dziedzina poznania i rzeczywistości zostaje sprowadzona do sfery subiektywności i dlatego zostaje pozbawiona znaczenia naukowego. Dla myśli naznaczonej dominacją nauk przyrodniczych jest charakterystyczne to, że tworzą one przepaść między sferą uczuć

⁶⁰ Por. M. Heller, *Filozofia nauki...*, dz. cyt., s. 58–66.

i sferą „faktów”. Fakty, to znaczy to, co da się stwierdzić poza człowiekiem, nie są niczym innym, jak tylko faktami – czystą wykonywalnością. Dodawanie do atomu jakichkolwiek jakości, dajmy na to moralnych czy estetycznych, oprócz jego określeń matematycznych jest uważane za produkt czystej fantazji⁶¹.

3.2.2. Wyższość metody nad treścią

Jednostronny nacisk na metodę naukowo-pozytywną prowadzi do stwierdzenia wyższości metody nad treścią oraz do porzucenia pytania o prawdę⁶². Dominacja metody pozytywnej, typowej dla nauk przyrodniczych, zawiera w sobie nieunikniony prymat poprawności metodologicznej badania i poszukiwania poprawności rezultatów nad każdą inną troską o charakterze treściowym. W takim ujęciu metody zostają uznane za kryterium treści, zamiast być jej nośnikami. Zakres i zróżnicowanie treści poznania ludzkiego zostają w ten sposób zobowiązane do przybrania szaty poprawności o charakterze pozytywistycznym (propozycja ta objęła także filozofię, teologię, etykę, prawo). Sprowadzenie wszystkiego do tego, co wyliczalne i poprawne, co da się udowodnić naukowo, sprawia, że w tle pozostaje – jako niedostępne dla takiej metody, a więc tym samym nienaukowe – zagadnienie prawdy w ogóle, zostając zastąpione przez poszukiwanie prawd cząstkowych, fragmentarycznych, chociaż pewnych⁶³.

Można powiedzieć, że nauka zastosowana do tego, co faktyczne, musi być ze swej natury pozytywistyczna, zawężając swoje zainteresowanie do danych mierzalnych i wyliczalnych. Wynika to w sposób logiczny z tego, że nie pojawia się tutaj kwestia prawdy. Taka nauka dąży do osiągnięcia swoich celów właśnie poprzez rezygnację z dojścia do prawdy jako czegoś podstawowego i pierwotnego, czego domaga się ludzkie poznanie, koncentrując się na poprawności, która często ogranicza się do stwierdzenia „zgodności” z systemem⁶⁴.

Paralelnie do programu metody pozytywistycznej wyłoniła się i rozpowszechniła myśl marksistowska, która otwarła drogę dla idei, że

⁶¹ Por. J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Cinisello Balsamo 1992, s. 24–28.

⁶² Por. A. George, *Jasność i tajemnica a naukowe metody poznania*, w: *Nauka i technika a wiara*, dz. cyt., s. 53–69.

⁶³ Por. G. Cottier, *Etica dell'intelligenza*, Milano 1988, s. 20–28.

⁶⁴ Por. E. Agazzi, *Temi e problemi di Filosofia della fisica*, s. 364–378.

prawda nie jest rzeczywistością, która poprzedza człowieka i jest jego miarą, ale jest produktem jego działania, jego praktyki, za pośrednictwem której człowiek programuje i realizuje swoją przyszłość. Przyjmując w radykalnym znaczeniu kryterium **ortopraksji**, zakłada się, że nie ma żadnej prawdy wcześniejszej w stosunku do praktyki, ale raczej powinna być ona wyprodukowana na drodze poprawnej praktyki, powołanej do tego, by stworzyć sens wbrew rzeczywistości i w oparciu o rzeczywistość, która jest jej pozbawiona. Bezpośrednie reperkusje takiej postawy ujawniają się szczególnie w dziedzinie refleksji filozoficznej, a w konsekwencji także w dziedzinie teologii, zaś przykładu dostarczają rozmaite **teologie polityczne**⁶⁵ i **teologie wyzwolenia**⁶⁶.

3.2.3. Absolutyzacja postępu

Metoda pozytywno-naukowa powoduje oddalanie się od tego, co jest „historią” i „tradycją”, oraz prowadzi do absolutnego zaufania **postępowi**. Zarysowana wyżej postawa w stosunku do rzeczywistości, zdominowana przez technikę i praktykę, musi zakładać pewną podejrzliwość wobec wszelkiego odwoływania się do przeszłości historycznej i do tradycji, które odgrywa kluczową rolę w chrześcijaństwie. Takie odwoływanie się jest widziane w tym ujęciu jako arogancka wola reakcji, która miałaby przeciwstawiać się wolnemu dążeniu do tego, co nowe i racjonalne. Można by postawić zarzut, że w systemie Hegła, jak i w jego interpretacji materialistycznej danej przez Marksa, historia nadal odgrywa pierwszoplanową rolę. Jednak w tym akcie zrozumienia historii podmiot staje poza historią, którą niejako bierze za rękę, by doprowadzić ją do jej celu. Historia, widziana jako dokumentowanie tego, co było, nie wydaje się dostarczać wzorów obdarzonych sensem na dzisiaj. Również tradycja jawi się w tym ujęciu jako więź człowieka z przeszłością, która przeciwstawia się jego kierowaniu się ku przyszłości. Jawi się jako bezkrytyczna akceptacja autorytetu, podczas gdy człowiekowi jest dawane do dyspozycji ważne narzędzie racjonalności krytycznej⁶⁷.

⁶⁵ Punktem odniesienia tej teologii stało się dzieło: J. B. Metz, *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Kraków 2000.

⁶⁶ Jeśli chodzi o przegląd stanowisk w ramach tej teologii, por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Warszawa 1988.

⁶⁷ Elementy tego procesu zostały przeanalizowane w: J. Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970.

Historia i tradycja skłaniają człowieka do patrzenia wstecz, podczas gdy jest on powołany do patrzenia tylko w przyszłość, do tego, co jeszcze ma być zrealizowane. Jego słowem kluczem staje się **postęp**⁶⁸. Dotykamy tu rzeczywiście punktu krytycznego czasów nowożytnych – idea prawdy została praktycznie odrzucona i zastąpiona ideą postępu. Możemy powiedzieć, iż dokonał się przewrót mentalności, w którym **postęp stał się prawdą**. Co więcej, w czasach najnowszych pojęcia zmiany i postępu zostały otoczone w pewnym sensie religijną aureolą. W takim ujęciu zbawienie nie wynika z niczego innego, jak tylko ze zmiany. Nadanie komuś miana konserwatysty jest równoznaczne z ekskomuniką społeczną, ponieważ w dzisiejszym języku takie określenie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, iż ktoś jest przeciwnikiem postępu, zamkniętym na nowość, a więc obrońcą przeszłości, ciemnoty, zacofania, a tym samym jest wrogiem zbawienia, którego oczekuje się od procesu dokonywania zmian⁶⁹.

Takiemu wywyższaniu postępu towarzyszy oczywiście optymistyczna ufność, że przyszłość zobaczy człowieka troszczącego się i budującego swoimi rękami racjonalny porządek wolności, pokoju i równości, co – innymi słowy – oznacza zbawienie. Takie ustawienie zagadnienia pojawia się jeśli nie wprost u Teilharda de Chardin, to na pewno teilhardyzmie, gdzie postęp techniczny i zbawienie chrześcijańskie zostają ze sobą faktycznie utożsamione⁷⁰. Zagadnienie to pojawiło się na szeroką skalę już w czasie debat II soboru watykańskiego, na którym wskazano także drogę do jego rozwiązania na gruncie propozycji, streszczającej się w kategorii *consecratio mundi*⁷¹. Inną tendencją, wyrosłą na gruncie utożsamiania odkupienia technicznego z odkupieniem chrześcijańskim, był nurt, który wyłonił się w pierwszych latach po soborze i który propagował potrzebę solidarności chrześcijaństwa z tym wszystkim, co współczesne i obiecujące postęp, wykazując gorliwie zgodność chrześcijaństwa z każdą rzeczywistością

⁶⁸ Por. M. F. Sclacca, *Mito e verità del progresso*, Udine 1966.

⁶⁹ Por. J. Ratzinger, *Fondament anthropologique du concept de tradition*, w: J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris 1982, s. 97–101.

⁷⁰ Por. C. S. Bartnik, *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972; C. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975.

⁷¹ Por. M. D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1968, s. 61–82.

współczesną⁷². Tendencja ta znalazła swój wyraz w szeroko dyskutowanym zagadnieniu relacji, jakie zachodzą między rozwojem i zbawieniem, podjętym w encyklice Pawła VI *Populorum progressio*⁷³.

3.3. Kryzys filozofii nowożytnej

Wspomniany wyżej kryzys, polegający na obejmującym coraz większy zasięg przechodzeniu od pojęcia prawdy (w liczbie pojedynczej) do poszukiwania prawd (w liczbie mnogiej), który doprowadził do zawężenia całej sprawy w kierunku poszukiwania prawd naukowo weryfikowalnych lub do dania wyłącznego prymatu praktyce, uznanej za jedyną twórczynię prawdy (i prawd). W tym odejściu od kwestii prawdy widać równocześnie w sposób syntetyczny kryzys współczesnego myślenia filozoficznego w jego kluczowym punkcie. Odrzucając klasycznego pytania o zasadę, strukturę i cel rzeczywistości⁷⁴, w gruncie rzeczy pomniejsza się jej właściwe zadanie, z którego się narodziła, a której szczególnym działem jest metafizyka – jako poszukiwanie intelektualne nad „misterium całości”⁷⁵. Najważniejsze dyskusje filozoficzne ostatniego wieku pokazują, że nie można zrezygnować z pytań metafizycznych ani zdegradować ich do jakiegoś reliktu hellenistycznego⁷⁶. Tam, gdzie nie zadaje się już pytania o cel i strukturę całej rzeczywistości, ulega wyeliminowaniu to, co jest specyficzne dla refleksji filozoficznej, a jeśli coś z niej pozostaje, to jest to jedynie zagadnienie jej metody, które może zostać tak rozbudowane, że

⁷² Por. np. O. A. Rabut, *Valeur spirituelle du profane. Les énergies du monde et l'exigence religieuse*, Paris 1963.

⁷³ Por. R. Laurentin, *Rozwój a zbawienie*, tłum. Z. Włodkowska, Warszawa 1972.

⁷⁴ Na przykład taką rolę wyznacza filozofii Augustyn w: *De ordine*, 2, 5, 16: „Żadnego innego zadania nie ma filozofia, ta filozofia prawdziwa i – jeśli tak można się wyrazić – autentyczna, jak tylko to, by nauczać, kto jest początkiem nie mającym początku i źródłem wszechrzeczy, jaki rozum w Nim tkwi, ile doskonałości bez żadnego dla Niego uszczerbku spłynęło zeń dla naszego zbawienia” (tłum. pol. według: Święty Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 198–199).

⁷⁵ V. Possenti, *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Roma 1999, s. 17.

⁷⁶ Por. S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Tarnów 1997; G. Reale, D. Antiseri, *Quale ragione?*, Milano 2001, s. 73–105.

do problemu metafizycznego nigdy się nie dojdzie, jak ma to miejsce w wielu współczesnych kierunkach filozoficznych. Z drugiej strony, mimo że można dość łatwo zakwestionować – i rzeczywiście został on wielokrotnie zakwestionowany⁷⁷ – pogląd Comte’a, który widzi w kwestii metafizycznej jedynie typowe wyrażenie myśli związanej z epoką historyczną definitywnie zakończoną, to nie ulega wątpliwości, że odrzucenie – w większym bądź mniejszym stopniu – refleksji metafizycznej odpowiada tendencji dominującej w mentalności i kulturze współczesnej, mającej tym samym swoje odbicie także w teologii⁷⁸.

Wielu autorów podjęło próby zmierzające do zrekonstruowania procesu, jaki dokonał się w filozofii nowożytnej, poczynwszy od Kanta, wraz z którym zaczyna zanikać pewność, że można sięgnąć – ponad dziedzinami fizyki – do istoty rzeczy i ich fundamentu⁷⁹. Wysiłek metafizyczny jawi się według niego jako „przedkrytyczny” i filozofia – stając się tego świadoma – zostaje więc powołana do ograniczania się do analizy warunków umożliwiających człowiekowi poznanie. Od tej chwili – z wyjątkiem tendencji, które nie naruszają tendencji podstawowej, a mianowicie tych zaprezentowanych przez Fichtego, Hegła, Schellinga, a w XX wieku przez Heideggera i myśl egzystencjalistyczną – refleksja filozoficzna zaczyna zbliżać się i upodabniać coraz bardziej do nauk przyrodniczych, by stawać się nauką ścisłą, opracowywaną *more geometrico*, zgodnie ze wskazaniem Spinozy. Taka tendencja pod wieloma względami została spowodowana zmęczeniem filozofii samą sobą, gdyż w nowym świecie musiała ona dużą część swoich zabiegów poświęcić uzasadnianiu własnej specyfiki i prawomocności w odniesieniu do innych nauk. Aby nie musieć tego robić, filozofowie postanowili podjąć wysiłki zmierzające do uczynienia filozofii podobną do innych dziedzin akademickich, dokonując w ten sposób swoistego równouprawnienia dyscyplin. Stąd zrodziła się po-

⁷⁷ Por. M. Scheler, *O pozytywistycznej filozofii historii wiedzy. Prawo trzech stadiów*, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 304–319.

⁷⁸ Jeśli chodzi o propozycję „Boga bez bytu”, por. J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982.

⁷⁹ Pozostaje problematyczne, czy niemożność sięgnięcia do istoty rzeczy musi oznaczać koniec metafizyki. Tomasz z Akwinu był w pełni świadomy niepoznawalności **istoty rzeczy**, co nie przeszkodziło mu w rozwijaniu refleksji metafizycznej i w zbudowaniu systemu metafizycznego.

trzeba reinterpretacji filozofii w odniesieniu do nauk ścisłych. Po-tem jednak okazało się, że filozofia może osiągnąć ścisłość, ale tylko za cenę swojej wielkości, ponieważ w takim jej ujęciu nie może ona zadawać już swoich specyficznych pytań, a więc przestaje na przykład zajmować się całością na rzecz rozmaitych „szczegółów”⁸⁰.

Ludwig Wittgenstein odgrywa szczególną rolę w tym dokonującym się przez dłuższy czas procesie, gdyż to on sformułował program, który stał się programem filozofii analitycznej, która stara się uczynić filozofię nauką w pełni ścisłą, rezygnując zasadniczo z pytań o rzeczywistość i zacieśniając się do analizy języka ludzkiego, zgodnie z programową wytyczną Wittgensteina: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁸¹. To jednak oznacza, że także filozofia – podobnie jak nauki przyrodnicze – nie szuka już prawdy, ale tylko poprawności zastosowanych metod oraz używa myśli logicznej (przede wszystkim analizy lingwistycznej), pomijając kwestię, czy punkt wyjścia zgadza się z rzeczywistością – ta jawi się jako nieosiągalna. Idąc dosłownie i konsekwentnie za sloganem Wittgensteina, jesteśmy zobowiązani do pominięcia tego, co jest specyficzne dla naszego bytu. Gdzie poprawność zostaje wywyższona do tego stopnia, że staje się wartością absolutną, tak że nie można zadać już żadnego pytania wychodzącego poza poziom poznania ścisłego – gnozy – człowiek traci samego siebie, ponieważ zostaje pozbawiony możliwości zadawania pytań, które w najwyższym stopniu są jego własnymi pytaniami, dotycząc jego samego, jego początku i jego ostatecznego przeznaczenia⁸².

Rezultat, do jakiego doprowadziła pozytywistyczna propozycja metodologiczna w ramach filozofii, jest dość paradoksalny i wywołuje rozczarowanie. Z jednej strony – nie udało się uczynić filozofii nauką ścisłą, a z drugiej – znalazła się ona w stanie coraz głębszego podziału wewnętrznego oraz coraz dalej idącego zubożenia jej pewności. Doszło do tego, że jedyną pewnością podzielaną przez wszystkie filozofie jest ta, która stwierdza, że nie ma pewności poza dziedziną nauk ścisłych. Staje się w ten sposób zrozumiałe, dlaczego filozofia stopniowo porzuciła pytania o prawdę na rzecz refleksji zorientowanej przede wszystkim na praktykę, która zostaje uznana za twórczynię prawdy

⁸⁰ Por. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln–Freiburg 1993, s. 11–25.

⁸¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (7), tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83.

⁸² Por. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie...*, dz. cyt., s. 24–25.

na poziomie naukowym. Widać to przede wszystkim w refleksji sytuującej się w nurcie marksistowskim, która widzi prawdę jako produkt działania człowieka na rzeczywistości widzianej jako proces ciągłej zmiany. Filozofia może stanąć w służbie tej praktyki, stając się w ten sposób **filozofią partyjną**. Przemiany tego typu w ramach filozofii wywarły swój wpływ także na teologię, odbijając się najwyraźniej we wspomnianych już **teologiach wyzwolenia**.

3.4. *Etsi Deus non daretur* – ateizm praktyczny

Jakie miejsce pozostaje dla Boga i zjawiska religijnego w świecie, który ma wszystkie wymienione wyżej cechy charakterystyczne? Odpowiedź na to pytanie w znacznym stopniu zawiera się w tym, co zostało już opisane. W świecie zdominowanym przez logikę naukowo-pozytywistyczną, opartą na dwumianie „wiedzieć – robić”, kwestia Boga okazuje się kwestią drugorzędną bądź sytuuje się na marginesie tego, co zostaje uznane za rzeczywiście ważne dla człowieka, czyli poznanie i przekształcanie świata⁸³. Jeśli w odpowiedzi na tę sytuację ateizm w formie systematycznej zostanie uznany za istotną zasadę teoretyczną tylko w niektórych specyficznych kierunkach ideologicznych, szczególnie tych związanych z marksizmem, to jednak cechą charakterystyczną czasów współczesnych jest forma ateizmu opracowana w formie mniej rygorystycznej, z teoretycznego punktu widzenia, choć nie mniej negatywnej i z nie mniejszą siłą oddziałującą na ludzką świadomość. Chodzi tutaj o **ateizm praktyczny**⁸⁴. Przyjęło się go określać w następujący sposób: nawet jeśli Bóg istnieje, to i tak nie ma to większego wpływu na życie człowieka i świata. W tym nurcie myślenia i życia uważa się, że problem Boga jest problemem czysto teoretycznym, który – właśnie jako problem teoretyczny – nie zmienia niczego w biegu świata i życiu człowieka. Filozofia pozytywistyczna deklaruje, że takie kwestie nie mogą być ani potwierdzone jako prawdziwe, ani zakwestionowane jako fałszywe, a zatem – innymi słowy – jeśli są takie, że nie można wykazać, jakiego są rodzaju, to właśnie to pokazuje, że mają niewielkie znaczenie

⁸³ Problem ten został dobrze ukazany w: M. F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia 1944.

⁸⁴ W jaki sposób doszło do wylonienia się tej formy ateizmu, por. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990⁴.

praktyczne dla człowieka. Teoretyczna niemożliwość wykazania znaczenia jakiegoś zagadnienia staje się w ten sposób wyznacznikiem braku jego znaczenia praktycznego. To, co nie odnosi się do jakiegokolwiek praktycznej dziedziny życia ludzkiego, zostaje uznane za niemające dla niego znaczenia. W takim postawieniu zagadnienia można więc nawet uznać ewentualne istnienie Boga i widzieć w Nim możliwy początek wszystkiego, ale uznanie Go nie wpływa na koncepcję interpretowania i przeżywania rzeczywistości codziennej. Bóg pozostaje poza kontekstem relacji, jakie tworzą i aktualizują ludzkie życie oraz formują społeczeństwo. Mamy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju powrotem idei mówiącej o *Deus otiosus*, znanej z historii religii. Można Go więc prawomocnie usytuować jedynie w sferze prywatnej, w sferze tego, co może być dowolnie wybierane, a zatem sytuuje się w sferze uczucia subiektywnego⁸⁵.

Zasadniczą przyczynę takiego potraktowania zagadnienia Boga i religii należy widzieć w porzuceniu kwestii metafizycznej⁸⁶. Okazała się ona czynnikiem szczególnie sprzyjającym dla rozpowszechnienia się podobnej mentalności. Rzeczywiście, problem metafizyczny i problem Boga są ze sobą istotnie zbieżne, gdyż obydwa mają w punkcie wyjścia pytanie o byt. Tam gdzie mówi się o Bogu, tam z zasady dotyka się poziomu metafizycznego i uaktywnione zostaje myślenie metafizyczne. W myśli postmetafizycznej lub antymetafizycznej o Bogu ani nie można, ani nie ma potrzeby mówić. Bóg pozbawiony znaczącego związku z rzeczywistością lub władzy nad nią nie jest już Bogiem, natomiast wiara, która wyobcowuje się w stosunku do rozumu, staje się konstrukcją chwiejną i ograniczoną, niezdolną do znaczącego oświecenia rzeczywistości codziennej. W takim ujęciu nie ma innej możliwości, jak zgodzić się na przykład z Karlem Barthem, że wiara jest czystym **paradoksem**⁸⁷. Wiara, stawszy się tylko paradoksem, który jest obcy w stosunku do rzeczywistości, nie może już prowadzić do jej zrozumienia, a nawet w nią przenikać czy też jej twórczo kształtować.

⁸⁵ Por. M. J. Le Guillou, *Il mistero del Padre*, Milano 1979, s. 139–181; G. Cotier, *Valori e transizione...*, dz. cyt., s. 19–47.

⁸⁶ Jeśli chodzi o ten problem, zob. M. F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, Brescia 1950.

⁸⁷ Szczegółowe przedstawienie tego problemu w: A. Moda, *Strutture della fede. Un dialogo con Karl Barth*, Padova 1990.

Ten kontekst jest bardzo ważny dla znaczącego wyjaśnienia pojawiającego się ostatnio zjawiska, jakim jest szerokie rozpowszechnianie się form religijnych o charakterze ezoterycznym, które w swoich doktrynach są bardzo bliskie starożytnym formom misteryjnym i gnostryckim⁸⁸. Takie prądy religijne są często zapoczątkowywane rozczarowaniem niewystarczalnością świata nauki i techniki oraz rozczarowaniem, światem, zwłaszcza utopijnymi propozycjami szczęścia, które odzwierciedlają nade wszystko głęboki sceptycyzm odnośnie do powołania człowieka do prawdy i możliwości jej poznania. W tym sensie, owszem, takie formy kontestują pierwszeństwo przyznane wizji świata opartej na pryncypiach techniczno-pozytywistycznych, ale ich odpowiedź jawi się jako całkowicie niewystarczająca, skoro także one reprezentują formę ucieczki w wymiar tego, co prywatne, i w świat czystej wewnętrżności, przez głębokie, a często dość dziwne pomieszanie tego, co racjonalne, i tego, co irracjonalne. Taki typ religijności nie zapewnia wielkiej spójności w interpretacji świata i człowieka, tym bardziej że jest ona skrajnie zmienna w swoich treściach, gdyż nie zwraca się do prawdy i na niej nie opiera, ale jest czystą relacją, która zwraca się do tego, co nie ma odniesienia do człowieka. Chce być czystą relacją, która nie zawiera już niczego obiektywnego, ale właśnie dlatego, że jest poza tym, co obiektywne, jest problematyczna także jako relacja, gdyż jest relacją bez wzajemności, a więc jest relacją pustą, przez co nie może na dłuższą metę mieć znaczenia dla człowieka.

4. Punkty krytyczne współczesnej wizji antropologicznej

Wobec wyraźnie rozpowszechnionej dzisiaj wizji antropologicznej, której współrzędne zostały wyżej zarysowane, jest nie tylko dozwolone, ale wręcz konieczne zadanie pytań, które będą zmierzały do zweryfikowania, czy może i powinna ona stanowić jedyną, niejako zamkniętą drogę prowadzącą do zrozumienia rzeczywistości w ogóle i człowieka w szczególności, czy też – obok niej lub ponad nią – może istnieć i zostać zaproponowany jakiś inny model odczytywania i interpretowania

⁸⁸ Por. A. Bausola, *Le ragioni della libertà e le ragioni della solidarietà*, Milano 1998, s. 9–29 i 31–54.

rzeczywistości i człowieka. Mimo iż narzuca się nam typ widzenia rzeczywistości skoncentrowany na tym, co może zostać zmierzone i wyliczone matematycznie, na jego tle jest stale obecne, stające się wciąż żywym i dotyczącym większości ludzi wyzwaniem pytanie, czym w gruncie rzeczy jest „to, co rzeczywiste”. Istnieje tylko to, co można stwierdzić na drodze eksperymentu i wyliczenia, czy też samo dochodzenie do stwierdzenia i wyliczenia nie jest tylko przyjęciem określonej postawy wobec rzeczywistości – postawy, która nie tylko nie może doprowadzić do zrozumienia całej i złożonej rzeczywistości, ale może nawet ją zafałszować, zafałszowując tym samym prawdę i istotę człowieka, gdy zostanie arbitralnie przyjęta jako jedyne kryterium poznania i interpretacji.

4.1. Dwuznaczność techniki

Drogą, na jaką trzeba wejść, by wypracować stanowisko, które należy zająć wobec techniki i całej cywilizacji technicznej, z jaką mamy obecnie do czynienia, nie jest oczywiście drogą jakiejś „demonizacji” techniki i apriorycznego odrzucenia postępu jako takiego⁸⁹. Byłoby to po prostu posunięcie absurdatne, sytuujące się poza perspektywą chrześcijańską, która akceptuje możliwość postępu i to wszystko, co człowiek może wypracować, „czyniąc sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28). Pozostaje poza wszelką wątpliwością, że także technika otwiera przed ludzkością nowe perspektywy rozwoju i dostarcza nowych możliwości życia. Chryścjanin nie ma żadnego uzasadnionego powodu, by kultywować jakiś resentyment w stosunku do techniki. Być może ten, kto wzrastał jeszcze w świecie w znacznej mierze przedtechnicznym, jest wolny od pokusy romantycznego „powrotu do natury”. Wie on, jak trudne byłoby życie bez wielu dóbr i narzędzi, jakich dostarczyły człowiekowi technika i technologia, oraz jest świadom, że nie osiągnięcia techniki są główną przeszkodą w czynieniu dobra i dążeniu do humanizacji człowieka i świata. Wie dobrze, o ile dzisiaj jest lepiej, wygodniej, piękniej... Trzeba z tego wszystkiego zdać sobie sprawę, tym bardziej że nauka i technika, także w przyszłości, będą kontynuowały swoją ewolucję zgodną z ich immanentną i konieczną logiką, a ich przekazywanie przyszłym pokoleniom jest tak samo logiczną konsekwencją ich uniwersalnej wartości. Nie można

⁸⁹ Por. M. D. Chenu, *Ku teologii techniki*, w: *Nauka i technika a wiara*, dz. cyt., s. 229–240.

ich zahamować, przeciwstawiając im romantyczny sen o ziemskim raju, poprzedzającym erę naukową. W takich propozycjach wyraża się tendencja nastawiona egoistycznie na to, by pozbawić przyszłe pokolenia tego, z czego samemu nie chiałoby się zrezygnować.

Chrześcijańska wizja świata jako pochodzącego od wiecznego Rozumu, a więc wewnątrz i dogłębnie logicznego początku, wraz z jego byciem powierzonym jawi się człowiekowi nie tylko jako przedmiot kontemplacji, ale także jako środowisko jego życia, dążeń i czynnego wyrażania się jako osoby. To ta – a nie jakaś inna – wizja stała się także punktem wyjścia do podjęcia przez człowieka poszukiwań naukowych. Nie przypadkiem narodziły się one w krajach o tradycji chrześcijańskiej, na gruncie akceptacji tradycyjnego kierunku racjonalistycznego, sięgającego starożytności⁹⁰, a średniowieczni myśliciele chrześcijańscy opracowali ich podstawy teoretyczne⁹¹. Także II Sobór Watykański patrzy przychylnie na różne formy postępu, jakie wypracowała cywilizacja techniczna, widząc w nich uprawnioną realizację pierwotnego przykazania, by człowiek czynił sobie ziemię poddaną⁹².

Do tego zasadniczo pozytywnego spojrzenia na zagadnienie postępu technicznego i dążenia do niego trzeba jednak dołączyć ocenę, która realistycznie uwzględni możliwą i faktyczną dwuznaczność jego urzeczywistniania⁹³. Panowanie techniczne nad światem otwarło przecież możliwości jego zastosowań antyludzkich, tak że w ostatnich latach staje się nieuniknione pytanie o granice nauki i jej zastosowań technicznych, a zwłaszcza o kryteria moralne, którymi należałoby kierować się w tym względzie. Oprócz klęsk i nieszczęść powodowanych coraz dalej idącym doskonaleniem narzędzi wojny, które widzą wszyscy⁹⁴, oraz szkodliwych efektów, do których prowadzą nadużycia

⁹⁰ Por. J. Ladrière, *I rischi della razionalità. La sfida della scienza e della tecnologia alle culture*, Torino 1978, s. 192.

⁹¹ Por. S. Wielgus, *Chrześcijańska średniowieczna filozofia i teologia u podstaw nowożytnego przyrodznawstwa*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 325–333.

⁹² II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 33–39.

⁹³ W tym miejscu nawiązujemy zasadniczo do uwag, które sformułował Romano Guardini w książce: *Briefe vom Comer See*, Mainz 1953. Zasadnicze uwagi na temat dwuznaczności techniki, jakie zostały tam sformułowane, zweryfikowały się w ostatnim półwieczu, tak że wartość tego opracowania została tym samym utrwalona.

⁹⁴ Zastanawiając się nad problemem bomby atomowej, Karl Jaspers sformułował nawet pogląd, iż nadała ona egzystencji człowieka nowy stan „jakościowy” – *Die*

w wykorzystywaniu technicznym natury i jej zasobów, nie należy zapominać o niebezpiecznej pokusie, jaka pojawia się we współczesnych naukach społecznych. Polega ona na próbie studiowania człowieka w taki sam sposób, w jaki studiuje się rzeczywistość fizyczną, to znaczy w oparciu o zasady i prawa określone w sposób mechaniczny. Wynikiem przyjmowania takiej postawy jest nadanie zbyteżnego znaczenia socjologii, która bywa uznawana z dominującą dziedziną nauk humanistycznych⁹⁵.

Dążenie do manipulowania człowiekiem w sposób naukowy – w ścisłym znaczeniu tego słowa – prowadzi przede wszystkim do determinizmu, będącego bezpośrednią konsekwencją materialistycznych założeń antropologicznych. Pojęcie nauki opracowane w odniesieniu do tego, w czym nie ma się do czynienia z wolnością, zostaje tu przesunięte na poziom tego, w czym wolność odgrywa decydującą rolę, czyli do tego, co w sensie właściwym ma charakter osobowy, by umożliwić realizację – postulowanej przez Comte’a – „fizyki człowieka”, w której wszystko opiera się na koniecznych prawach i ścisłych przewidywaniach.

Taka sama logika, z tym, że zastosowana w sposób skrajny, prowadzi do urzeczywistniania dzisiaj dążeń do tego, by studiować ewentualne możliwości manipulowania istotą ludzką, które jest wstępem do wszelkich totalitaryzmów. Redukcja człowieka do *factum* jest koniecznym wstępem do tego, by wypracować taki model rozumienia człowieka, w którym pierwszorzędna rola zostaje nadana *faciendum*, to znaczy, by widzieć w nim istotę, która z własnej inicjatywy zwraca się do nowej przyszłości, kształtując w sposób całkowicie autonomiczny. W tej sytuacji, będącej cechą charakterystyczną współczesności, nie sposób nie zauważyć faktu, że zagrożenie totalitaryzmem, widocznym bądź ukrytym, jest kwestią naszej godziny historycznej, czego dowodzą niektóre zjawiska weryfikujące się w świecie współczesnym, jak na przykład **liberalizm**⁹⁶.

Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1958². Z tym poglądem nie można się jednak zgodzić.

⁹⁵ Pozostaje oczywiście otwarta kwestia wykorzystania socjologii jako przedmiotu refleksji teologicznej i inspiracji teologicznej. Jeśli chodzi o propozycje w tym względzie, por. *Istanze della teologia fondamentale oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 14–15 maggio 1980*, a cura di L. Sartori, Bologna 1982.

⁹⁶ Por. M. Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995²; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.

Ta głęboka dwuznaczność, jaka charakteryzuje postęp techniczny – na którą zwrócił także uwagę Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes*⁹⁷ – wskazuje, w jaki sposób dobroć lub jej brak nie decyduje się na poziomie samej techniki, ale ma swoje własne i specyficzne miejsce na zewnątrz, to znaczy na poziomie motywacji i decyzji osoby jako podmiotu moralnego oraz jej podstawowych ukierunkowań. Warto więc od razu zauważyć, że w konstytucji *Gaudium et spes* pojęcie *scientia* jest znacząco i głęboko powiązane z augustyńskim pojęciem *sapientia*⁹⁸, mającym szerokie znaczenie teocentryczne i teologiczne, co pozwala umiejscowić postęp naukowy w poszerzonej perspektywie, a zarazem wskazuje na główne kryterium jego kształtowania⁹⁹.

Czołowa pozycja przyznana nauce i inne dziedziny życia, które są z nią powiązane, nie dają żadnej trwałej i samowystarczalnej gwarancji odnośnie do przyszłości człowieka. Słusznie podkreśla się w rozważaniach dotyczących techniki i możliwości jej wykorzystania, że podstawowym jej brakiem jest to, że sama przez się nie wskazuje człowiekowi na cele (lub cel) jego życia ani też nie pomaga wprost w jego osiągnięciu. Stąd też łatwość nadużyć ideologicznych, jakie wciąż towarzyszą technice i jej zastosowaniom. Cytowany już włoski filozof Evandro Agazzi pisze na ten temat: „Technika w minimalnym stopniu nie pomaga w wyborze celów, ale co najwyżej może zaproponować użyteczne sposoby osiągnięcia wyznaczonych celów. Teraz podstawowym problemem ludzkiej egzystencji (indywidualnym tak samo jak kolektywnym) jest właśnie problem wyboru celów, o ile pokrywa się on z problemem sensu życia, społeczeństwa, historii. Mocnym punktem ideologii było zawsze przedstawianie się jako rodzaj dyskursów proponujących rozwiązania dotyczące tych zagadnień, podczas gdy ich słabym punktem prawie zawsze była nieadekwatność środków proponowanych do tego, by je zrealizować, która prawie zawsze doprowadzała do ich udaremnienia”¹⁰⁰.

Przyszłość człowieka zostaje więc wystawiona na niebezpieczeństwo, kiedy rozwój nauki i jej zastosowanie techniczne nie idą w parze

⁹⁷ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 15–37.

⁹⁸ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 15.

⁹⁹ Por. J. Maritain, *Nauka i mądrość*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1936; S. Kamiński, *Nauka i filozofia a mądrość*, w: S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 55–61.

¹⁰⁰ E. Agazzi, *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Milano 1992, s. 95.

z dojrzwaniem mądrościowym. To, co jest nowe, będące odkryciem rozumu ludzkiego i co staje się twórcze w stosunku do rzeczywistości, nie jest samo przez się tym, co jest bardziej ludzkie¹⁰¹. Aby stało się takie, musi zostać poddane procesowi humanizacji przez mądrość. Sam człowiek – i tylko on – jest tym, który za każdym razem decyduje, czy postępy nauki przyczynią się także do postępu człowieka jako człowieka. Środek ciężkości tego zagadnienia leży więc nie w dziedzinie ściśle naukowej, ale przechodzi na dziedzinę filozoficzno-moralną, a nawet teologiczną, dotyczącą podstawowych ukierunkowań osobowych i duchowych człowieka. Trzeba zatem ciągle stawiać pytania o to, czy całościowa koncepcja rzeczywistości w sensie techniczno-pozytywistycznym odpowiada, czy też nie, pierwotnej i ściśle osobowej percepcji¹⁰², jaką człowiek obejmuje siebie samego i swoją relację ze światem, czy odpowiada jego wewnętrzności i służy jego integralnej formacji¹⁰³.

4.2. Świat i człowiek w sieci absurdu

Dążenie myśli nowożytnej w kierunku zredukowania rzeczywistości do przedmiotu, który byłby w sposób wyczerpujący i wyciszalny możliwy do pełnego objęcia przez rozum techniczny, prowadzi ostatecznie do paradoksalnego wyniku. W takim ujęciu, rzeczywistość i człowiek jako taki zostają sprowadzeni do **absurdu**. Absolutyzacja wizji pozytywistycznej, jaka została zaproponowana przez Comte'a, radykalnie kwestionuje ludzką egzystencję, sprowadza ją do poziomu tego, co absurdalne, uniemożliwiając tym samym człowiekowi autentyczne życie¹⁰⁴. Okazuje się więc, że w jej ramach nie można postawić spójnie i sensownie kwestii człowieka¹⁰⁵, co pozwala na stwierdzenie

¹⁰¹ Por. A. Leroi-Gourhan, *Czy technika „prześciga” człowieka?*, w: *Nauka i technika a wiara*, dz. cyt., s. 207–216.

¹⁰² Por. R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 25–29.

¹⁰³ Por. E. Agazzi, *La tecnoscienza e l'identità dell'uomo contemporaneo*, w: *La tecnica, la vita, i dilemmi dell'azione. Annuario filosofico – 1998*, Milano 1998, s. 74–90; G. Mari, *Pedagogia cristiana come pedagogia dell'essere*, Brescia 2001, s. 223–253.

¹⁰⁴ Por. A. Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, s. 47–65.

¹⁰⁵ Kwestię destrukcyjnego wpływu wizji pozytywistycznej na kwestię Boga podejmiemy w następnym rozdziale.

nie – za Wernerem Heisenbergiem – że „nie ma [...] chyba bardziej bezsensownej filozofii niż ta”¹⁰⁶.

4.2.1. Rozbicie świata

Rozwijanie rozmaitych metod badawczych przy równoczesnym ograniczaniu ich wyników do aspektu ilościowego nie doprowadziło człowieka nowożytnego do wnikięcia w ostateczną naturę rzeczy, do odkrycia ich prawdy i struktury, ale – przeciwnie – uwięziło go w ramach własnych metod, tak że coraz bardziej wymyka mu się sama rzeczywistość, jawiąc się jako coraz bardziej niezrozumiała i bezsensowna¹⁰⁷. W ten sposób człowiek jawi się jako uzdolniony do uchwycenia i przeanalizowania tylko wybranych, często zdeformowanych, fragmentów rzeczywistości, podczas gdy **całość** pozostaje dla niego nieuchwytna i okazuje się niemożliwe jej interpretowanie w perspektywie sensu, ponieważ całość ulega coraz większemu rozbiciu. Edgar Morin pisze na ten temat: „Inteligencja rozbita na części, podzielona na sektory, mechaniczna, podzielona, redukcyjna, rozbija kompleks świata na podzielone fragmenty, dzieli problemy, rozdziela to, co jest powiązane, sprowadza do jednego wymiaru to, co jest wielowymiarowe. Jest to równocześnie inteligencja krótko widząca, daltoniczna, jednooka; najczęściej kończy w ślepotcie. Niszczy w zarodku wszystkie możliwości zrozumienia i refleksji, eliminując w ten sposób wszystkie sposobności oceny korygującej i życia na długą metę. W taki sposób, im bardziej problemy stają się wielowymiarowe, tym większa jest niezdolność do myślenia o ich wielowymiarowości; im bardziej pogłębia się kryzys, tym bardziej pogłębia się niezdolność do myślenia o kryzysie; im bardziej problemy stają się planetarne, tym bardziej wykraczają poza możliwości myślenia o nich. Niezdolna do refleksji nad kontekstem i kompleksem planetarnym, ślepa inteligencja czyni nieświadomymi i pozbawia myślenia. Stała się śmiercionośna”¹⁰⁸.

Ta sytuacja jest wynikiem zacieśnienia ludzkich zainteresowań do faktów, czyli do rzeczywistości empirycznej, w której pojęcie „kultury” – zawsze podstawowe dla ludzkiej egzystencji – zostaje utożsamione

¹⁰⁶ W. Heisenberg, *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 269.

¹⁰⁷ Por. G. Reale, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 2000⁵, s. 172–182.

¹⁰⁸ Por. E. Morin, A. B. Kern, *Terra – Patria*, Milano 1994, s. 165–166.

wyłącznie z ilością osiągniętego poprawnego poznania. Systematyczna rezygnacja z kwestii prawdy prowadzi w końcu do akrytycznego powołania do życia nihilizmu, będącego w swej istocie rodzajem kontrmetafizyki i kontrkultury, które tym bardziej okazują się nie-ludzkie i destrukcyjne, im bardziej pozbawiają człowieka jego otwartości na prawdę i na całość, a więc wywołują u niego **kryzys sensu**¹⁰⁹.

Zaczyna w ten sposób dominować sceptycyzm, stopniowo obejmujący dziedziny dotąd uważane za nienaruszalne, takie jak technologia i ideologia polityczna. Ten sceptycyzm – mający w sobie wiele ze sceptycyzmu sofistycznego z czasów Platona¹¹⁰ – rodzący się z rozczarowania odnośnie do możliwości i faktów – przeszkadza równocześnie człowiekowi patrzeć ponad siebie oraz dostrzegać w rzeczywistości sens, jaki samo podejście naukowo-techniczne, na zasadzie przesądu, z niego wyklucza. Ostateczną konsekwencją takiego podejścia do rzeczywistości, które zamierza zagwarantować maksymalną racjonalność i poprawność metodologiczną, jest więc paradoksalne doprowadzenie do panowania absurdu, nihilizmu i irracjonalizmu. Nie przypadkiem nasze czasy, zdominowane przez naukę i technikę, stały się czasami, w których **rozum** znalazł się w sytuacji kryzysowej¹¹¹.

4.2.2. Schyłek człowieka

Gdy podejście techniczno-pozytywistyczne domaga się dla siebie przywileju wyłączności, wtedy nie tylko rzeczywistość jako całość ulega rozbiciu i jawi się jako pozbawiona sensu, ale sam człowiek wpada w kryzys utracenia znaczenia i absurdu, który słusznie nazwano „likwidacją człowieka”¹¹². Człowiek, który stara się egzystować tylko w sposób pozytywistyczny, czyli w ramach tego, co można zmierzyć i wyliczyć, szybko zostaje zamknięty w sobie i ulega wewnętrznemu rozbiciu. Konsekwencją tego jest propagowany, nawet z pew-

¹⁰⁹ Por. J. Ratzinger, *Kommentar zu Art. 11–22 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, s. 325. Por. także: J. Patočka, *La crise du sens*, Bruxelles 1986.

¹¹⁰ Por. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1972.

¹¹¹ Por. C. Fabro, *La crisi della fede e ragione nel pensiero moderno*, w: N. Dallaporta, C. Fabro, M. Pellegrino, *Dimensioni della fede*, Padova 1968, s. 38–84; A. Rizzi, *L'orizzonte culturale al tramonto della cristianità*, w: *Terzo millennio. Ipotesi sulla parrocchia*, a cura di G. Tangorra, C. Zuccano, Reggio Emilia 1999, s. 47–59.

¹¹² Por. C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, Oxford 1943.

nym naciskiem, **pesymizm egzystencjalny**¹¹³. W takiej mierze, w jakiej stara się realizować program sformułowany przez Wittgensteina, to znaczy, gdy wchodzi na drogę konsekwentnego milczenia o tym, o czym nie może mieć wystarczająco pewnej i poprawnej wiedzy, dochodzi do irracjonalnej rezygnacji z tego, co konstytuuje go w jego głębi i co umożliwia mu odkrycie jego życiowego sensu i celu. Rzeczywiście, sens – *logos* – człowieka wykracza daleko poza logikę formalną¹¹⁴. Z egzystencjalnego punktu widzenia człowiek jest wręcz zmuszony do mówienia o tym, co jest niewypowiedziane, by móc mówić o sobie samym; musi podjąć refleksję właśnie nad tym, co nie podlega wyliczeniu, by jego myśl mogła dotknąć tego, co jest właściwie i najbardziej specyficznie ludzkie. Pozbawienie człowieka pytania o prawdę i sens lub zredukowanie go do ścisłej i zamkniętej dziedziny „tego, co osobiste i prywatne”, stanowi więc utrwalenie punktu widzenia niewystarczająco krytycznego, gdyż myśl ludzka faktycznie sięga o wiele dalej oraz ma tę otwartość na prawdę i całość bytu, którą usiłuje się zanegować na gruncie pozytywistycznym¹¹⁵.

Trzeba tu zauważyć, że jeśli nauka dąży do osiągnięcia coraz szerszego zakresu poznania, coraz bardziej zrozumiałego i adekwatnego w stosunku do rzeczywistości, to wtedy ta metodologia poznania, skonfigurowana w oparciu o tę formę skrajnie jednostronną, jest ścisłym przeciwieństwem wiedzy. Przecież także rozum praktyczny, na którym opiera się poznanie ściśle moralne, jest rozumem w sensie pełnym, a nie tylko wyrażeniem stanu ducha podmiotu, pozbawionym wartości poznawczej. Sam Kant uznał jeszcze w człowieku istnienie dwóch typów rozumu: teoretycznego i praktycznego (moralnego). Pod pewnym względem ten drugi stanowi dla niego wyższą formę rozumu, ponieważ tylko on zapewnia wiedzy naturalnej i technice ich godność oraz broni człowieka przed autodestrukcją¹¹⁶.

Chęć zredukowania człowieka do dziedziny faktów zawiera ponadto w sobie dramatyczne konsekwencje społeczne. Jeśli zjawiska takie jak

¹¹³ Jeśli chodzi o powiązanie tych procesów ze sobą i ich wzajemne oddziaływanie, por. M. Panen, *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*, Berlin 1997.

¹¹⁴ Por. J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 7–22.

¹¹⁵ Ważny wkład do krytyki pryncypium Wittgensteina można znaleźć w: L. Bacchari, *Episteme e rivelazione*, Roma 2000.

¹¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Creazione e peccato. Catechesi sull'origine del mondo e sulla caduta*, Cinisello Balsamo 1987, s. 38.

narkotyki i terroryzm mogą być z jednej strony zinterpretowane jako zdegenerowane dążenie do przełamania bariery tego, co pozytywne, to z drugiej strony można zauważyć nieuchronne rozprzestrzenianie się absolutystycznej i opartej na przemocy koncepcji władzy jako twórcy wszelkiego prawa i poddanej jedynie regułom, które ona sama arbitralnie określa¹¹⁷. Oznacza to, że jakieś państwo, które z zasady określa siebie w sposób agnostyczny w relacji do Boga i religii oraz które nie opiera prawa na niczym innym, jak tylko na opiniach większości, wyznaczającej ramy „umowy społecznej”, zmierza do zredukowania się od wewnątrz do poziomu organizacji przestępczej. Należy w tym względzie przyznać rację stanowczej interpretacji zawartej w tradycji platońskiej, zaproponowanej w pogłębionej wersji przez św. Augustyna, że tam, gdzie Bóg zostaje wykluczony z życia społecznego i państwowego, tam w to miejsce wchodzi prawo organizacji kryminalnej, niezależnie, czy będzie ona potem zastosowana w formie umiarkowanej, czy agresywnej¹¹⁸.

W takich ramach duchowych, które chciałyby być poprawne i wszechobejmujące, zostają niewystarczająco podjęte i wyjaśnione – a nawet zostają wprost wyeliminowane – dwa decydujące aspekty życia ludzkiego, które przyczyniają się do rzucenia uspokajającego cienia na cały system, tym samym kwestionując go radykalnie. Chodzi o **problem zła**, a więc i grzechu, bez względu na to, jak go potem nazwiemy, oraz **problem śmierci**. Hans-Georg Gadamer zauważył znacząco: „Propozycje oświecenia naukowego napotykają w tajemnicy śmierci nieprzekraczalne ograniczenie. [...] Kto żyje, nie może zaakceptować śmierci, a jednak musi stawić jej czoło. Jesteśmy **na granicy między tym, co ponad, i tym, co tutaj**”¹¹⁹. Nie umieć znacząco odpowiedzieć na pytanie o zło i śmierć, te dwa wymagające aspekty ludzkiej egzystencji, oznacza pozostawić człowieka w stanie beznadziejności i lęku. Zostało już wielokrotnie zauważone, że jeśli nie zdołamy zaproponować takiej wizji życia, w której także ból,

¹¹⁷ Problem ten widać w ramach rozwijającego się współcześnie „pozytywizmu prawnego” – por. N. Bobbio, *Il positivismo giuridico. Lezioni di filosofia del diritto*, Torino 1996.

¹¹⁸ Por. E. Huber, *Dottrina statica e dinamica della società: Platone e Agostino*, w: *Teologia e dottrina sociale. Il dialogo ecclesiale in un mondo che cambia*, a cura di S. B. Restrepo, Casale Monferrato 1991, s. 25–35. Wiele uwag na ten temat można znaleźć w: J. Patočka, *Platon et l'Europe*, Paris 1983.

¹¹⁹ H. G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, Milano 1994, s. 75–76.

troski codzienne, cierpienie i śmierć nabiorą sensu i zostaną włączone w ramy większej – można by powiedzieć **systemowej** – całości, to nie zdołamy zrehabilitować tego, co ludzkie, a tym samym nie otworzymy człowieka na nadzieję¹²⁰.

Ukazane tutaj problematyczne aspekty współczesnej wizji antropologicznej prowadzą do stanowczej i trudnej do zakwestionowania konkluzji. Pozytywizm, w swoim aspekcie drogi do wypracowania ścisłej metody poznania, okazał się bardzo użyteczny dla rozwoju naukowego; co więcej, w tym aspekcie okazuje się on konieczny, by badać, systematyzować i opanowywać problemy – by tak rzec – „materialne” ludzkości znajdującej się w ciągłej ewolucji „czynienia sobie ziemi poddaną”. Jednak pozytywizm jako **światopogląd** jest nie do utrzymania, gdyż nieuchronnie i konsekwentnie prowadzi do „likwidacji człowieka”. Wynika to z faktu, że człowiek konstytutywnie potrzebuje odniesienia transcendentnego. Sama immanencja zbytnio zacieśnia człowieka, gdy tymczasem jest on pierwotnie i stale otwarty na coś **więcej** – i tego **więcej** poszukuje. Zakwestionowanie Transcendencji doprowadziło początkowo do entuzjastycznego wywyższenia życia człowieka i do jego dowartościowania za wszelką cenę. Stwierdzono na tym gruncie, że wszystko powinno być osiągnięte w tym życiu – a inne życie nie istnieje. Troska o życie i chęć zaspokojenia wszystkich jego potrzeb zostały doprowadzone do skrajności, która zaowocowała „kulturą śmierci”, jak nazwała ją współczesne refleksja filozoficzno-teologiczna. Bardzo szybko jednak wynikła z tego dewaluacja życia, które przestało być strzeżone „pieczęcią” świętości i objęte Bożą gwarancją. W takim ujęciu, gdy przestaje sprawiać przyjemność, może zostać odrzucone¹²¹.

Przedstawianie człowieka i świata w oparciu o wizję techniczno-pozytywną, zbudowaną na dwumianie: „wiedzieć – czynić”, nie wyczerpuje więc ludzkiego zakresu poznawczego – narażając się na ostateczne niezrozumienie i wynikającą z tego destrukcję – w związku z czym musi zrezygnować z prezentowania tendencji absolutystycznych. Obok niej, a nawet **przed** nią – rozumiejąc to **przed** w sensie logiczno-formalnym – można, a nawet należy przyznać prawo do istnienia myśli niezwiązanej z naukami przyrodniczymi, która ma za

¹²⁰ Por. R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982, s. 389–434; G. Cinà, *Sofferenza e salvezza. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1995².

¹²¹ Por. C. Caffarra, *Vangelo della vita e cultura della morte*, Torino 1992.

zadanie podjąć refleksję nad zagadnieniami, które zostały z niej wykluczone, wprowadzając szeroko rozumiany problem antropologiczny na widoczne pole świadomości i kultury. Wiara – w swoich najważniejszych treściach i w wymaganych postawach – należy właśnie do tego pierwotnego zakresu podchodzenia do rzeczywistości i jej poznania, niezależnie od wiedzy związanej z faktami, nie mogąc być z nich wprowadzona ani do nich zredukowana.

5. Człowiek i Misterium

W pozytywistycznej wizji człowieka, która usiłuje go zamknąć w dziedzinie faktyczności – rozumianej zarówno jako *factum*, jak i *faciendum* – zawiera się, chociaż bywa to ukrywane, zdrada natury człowieka, której ostateczną konsekwencją, tak „logiczną”, jak i „dramatyczną”, może być tylko likwidacja człowieka. Szczególny defekt tej wizji świata i człowieka, którego narkotyki i terroryzm są tylko symptomami, polega na redukcji rzeczywistości do danych faktycznych i na zacieśnianiu władzy rozumu do samej percepcji wymiaru ilościowego rzeczywistości. To, co jest specyficznie ludzkie, zostaje sprowadzone do wymiaru subiektywnego, a tym samym pozbawione wpływu na rzeczywistość. Likwidacja człowieka, która wynika z absolutyzowania jednego, arbitralnie wybranego sposobu poznania, jest jednocześnie wyraźnym zafalszowaniem wprowadzonym do tej wizji świata. Zostaje w niej zakwestionowana konstytutywna otwartość człowieka na misterium bytu, która wyraża się i syntetyzuje – z różnymi akcentami, ale zawsze idącymi w tym samym kierunku – w trzech charakterystycznych aspektach duchowej dynamiki człowieka, która pokazuje jego otwartość na misterium. Chodzi w tym przypadku o:

- poszukiwanie sensu;
- perspektywę „ekstazy”, jaka zawiera się w pierwotnym znaczeniu pojęcia osoby;
- otwartość człowieka na Boga (*capax Dei*).

5.1. Pytanie o sens

Stwierdzenie biblijne, które przypomina, że „nie samym chlebem żyje człowiek” (Pwt 8, 3; Mt 4, 4), wskazuje, że człowiek nie może być widziany i interpretowany tylko w perspektywie czystej pozytywności

faktów, ale nosi w sobie pragnienie znalezienia innego – globalnego znaczenia egzystencji. Rzeczywiście, człowiek żyje nie tylko chlebem tego, co może stać się faktem, ale żyje jako człowiek i właśnie w najbardziej typowej oraz podstawowej konfiguracji swojego człowieczeństwa żyje także słowem, miłością, sensem – całym kompleksem rzeczywistości niepodlegających weryfikacji empiryczno-matematycznej. Na przykład sens rzeczy i wydarzeń jest tak bardzo podstawowy dla człowieka, że rzeczywiście może być przyrównany do chleba, gdyż podtrzymuje człowieka przy życiu, stanowiąc jeden z najbardziej podstawowych aspektów aktualizacji jego człowieczeństwa. Nie da się wyeliminować tego aspektu z życia ludzkiego, gdyż bez niego w sposób nieunikniony, wcześniej bądź później, byłby skazany na śmierć duchową. To samo można także powiedzieć o miłości¹²².

Człowiek potrzebuje zrozumienia, dzięki któremu mógłby odnaleźć sens egzystencji, który z kolei odpowiedzialby na jego niepokój¹²³. Przychodzi on do niego najbardziej zróżnicowanymi sposobami, ale zawsze i w takim samym stopniu formuje człowieka oraz kształtuje przeżywane przez niego wydarzenia. Jest on współnaturalny z ludzkim doświadczeniem, gdyż człowiek odczuwa niepokojącą niepewność i bezbronność wobec tego, co nieznanne i co ewidentnie go przekracza. Taki niepokój, przeniknięty doświadczeniem nieadekwatności wobec niego, może zostać przekroczony nie przez rozum, ale tylko przez obecność Bytu, który go kocha, czyli chce jego dobra, oraz który mówi o sobie, pozwalając się poznać jako źródło prawdy. Innymi słowy człowiek może w pełni przewyciężyć swój niepokój i swoją ograniczoność, a nawet to doświadczenie braków pozytywnie włączyć w swoją egzystencję, gdy doświadcza swojego istnienia jako **bycia kochanym**, gdy miłość stanie się jego „podstawowym doświadczeniem”¹²⁴, oraz jako bycia wprowadzonym na drogę prawdy, gdy otwiera się przed nim perspektywa coraz dalej idącego poznania. Życie może być zaakceptowane przez człowieka tylko o tyle, o ile zostaje uznane i doznaje przyjęcia na gruncie dobra i prawdy¹²⁵.

¹²² Por. G. Tanzella-Nitti, *Domanda filosofica su Dio e rivelazione giudeo-cristiana*, Roma 1998, s. 39–68.

¹²³ Por. S. Weinberg, *Il segno dell'unità dell'universo*, Milano 1977, s. 170.

¹²⁴ Por. V. Warnach, *Liebe als Grunderfahrung. Religion und Erlebnis*, Olten 1963.

¹²⁵ Por. W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 253–266.

Człowiek jest bytem szczególnym – konieczne są dla niego nie tylko narodziny fizyczne, lecz także uznanie i przyjęcie, które otwierają go na istnienie i samourzeczywistnianie na poziomie duchowym¹²⁶. Co więcej, trzeba powiedzieć jeszcze radykalniej, ale w pełni konsekwentnie, że dla człowieka jest konieczne, aby jego egzystencja była ujmowana jako globalnie zanurzona w pozytywność sensu. „Tak” wypowiedziane w stosunku do osoby utraciłoby swoje znaczenie, gdyby był w swojej całości nie był dobry i prawdziwy. „Tak”, które wypowiada się w miłości, zakłada generalną dobroć bytu, a które wypowiada się w poznaniu – zakłada jego prawdę. Innymi słowy „tak”, które wypowiada się w miłości, pierwotnie oznaczając mówione do drugiego: „Ty jesteś, i dlatego ja jestem”¹²⁷, łączy się w sposób pierwotny i organiczny z prawdą, na której gruncie może zostać wypowiedziane.

Człowiek szuka więc pozytywnego znaczenia całości, które otwierałoby go na całe życie, prowadząc do jego akceptacji i coraz dalej idącego rozumienia go jako obdarzonego sensem. I nie tylko to, ale skoro samo życie zadaje w sposób nieunikniony i dramatyczny także pytanie o śmierć, to taki problem – jego sens lub absurd – nie będzie unikany przez tego, kto rzeczywiście troszczy się o życie. Oczywiście trzeba tu zauważyć, że śmierć nie jest w tym miejscu widziana jako prosty, utrwalony punkt zakończenia życia, które wtedy byłoby – jeśli o nie chodzi – **tylko** życiem, podczas gdy śmierć pozostawiałaby niewątpliwie poza tym życiem, nawiązując z nim kontakt tylko od zewnątrz. Trzeba natomiast brać pod uwagę, że w pewnym sensie samo życie jest umieraniem – śmierć należy niejako immanentnie do życia. Proces życia jako taki jest procesem umierania w ramach życia. Jest wiele racji w stwierdzeniu Heideggera, że człowiek jest „bytem-ku-śmierci”. Zrozumienie życia ludzkiego oznacza więc zrozumienie także śmierci. Dlatego też tam, gdzie nie ma motywu, dla którego warto umrzeć, tam też życie nie jest warte, by było przeżywane¹²⁸.

¹²⁶ Nowotestamentowa perspektywa podwójnych narodzin, cielesnych i duchowych, ma duże znaczenie antropologiczne i apologetyczne. O znaczeniu zagadnienia u św. Augustyna, por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 226–227.

¹²⁷ Por. V. Ivanov, *Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la „docta pietas”*, w: V. Ivanov, M. Gersenzon, *Corrispondenza da un angolo all'altro. Dodici lettere russe*, Milano 1976, s. 150.

¹²⁸ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 84–121.

Z tych powodów odpowiedź na pytanie o sens nie pociąga za sobą u człowieka tego typu wyboru, którego może dokonać w sposób dowolny (*optional*), nie jest jakimś elementem zewnętrznym dodanym do życia już kompletnego, ale jest właściwie nieodzownym warunkiem, który umożliwia pełne życie. Tylko uznanie sensowności świata może dać człowiekowi rację do przekazywania życia przyszłym pokoleniom¹²⁹ – może uzasadnić tę „cielesną transcendencję”, jak mówił Józef Tischner¹³⁰. Sens jest podłożem istnienia, a jego brak kontestuje życie, a nawet może doprowadzić do jego zagłady. Takie poszukiwanie, zmierzające do nadania życiu możliwie wyczerpującego znaczenia, pokrywa się z „pragnieniem szczęścia”, które stanowi ośrodek doktryny chrześcijańskiej, w szczególnie spójny sposób wyrażony przez św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. W powszechnym pragnieniu szczęścia Augustyn odkrył bodziec i pierwotną siłę, która – gdy pójdzie się za nią do końca – otwiera na doświadczenie Boga. Najwymowniej pokazuje to na swoim przykładzie w *Wyznaniach*¹³¹. To pierwotne pragnienie zawsze umożliwiało człowiekowi wejście w siebie, prowadząc go do zrozumienia, że nie jest on samowystarczalny, ale może osiągnąć swoją pełnię i doskonałość, jedynie wychodząc z zamknięcia się w sobie i zwracając się do Kogoś całkowicie różnego i nieskończenie większego – do „Boga, który jako jedyny nasycy”, jak mówi Akwinata¹³². Jak pokazuje historia filozofii – zarówno klasycznej, jak i nowożytnej – taki niepokój egzystencjalny człowieka może stać się inspiracją dla ludzkich poszukiwań Boga na drodze dostrzeżenia zarówno doskonałości i wielkości ludzkiej egzystencji, jak i jej ograniczeń czy niedopełnienia.

Człowiek, który szuka wszechobejmującego i ostatecznego sensu rzeczywistości oraz swojej egzystencji, odkrywa równocześnie, że nie może on być osiągnięty za pośrednictwem samej nauki ani tym bardziej wytworzony przez własną weryfikację bądź własne działania. Przeciwnie, może być tylko przedmiotem oczekiwania i przyjęcia od

¹²⁹ Ważną interpretację idącą w tym kierunku zaprezentował Włodzimierz Sołowjow w tekście: *Смысль любви*, w: W. Sołowjow, *Собрание сочинений В. С. Соловьева*, Брюссель 1966, s. 1–60.

¹³⁰ Por. J. Tischner, *Ciało jako podmiot dramatu*, w: J. Tischner, *Teksty filozoficzne*, Kraków 1985, s. 167–176.

¹³¹ Por. A. Becker, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude*, Paris 1967; S. Biolo, *L'uomo di fronte a Dio. Lineamenti di Filosofia della Religione*, Roma 1995³.

¹³² Thomas de Aquino, *In Symbolum Apostolicum expositio*, 11.

Kogoś, kto jest poza i ponad nim. Z zanurzenia w niepewności i niezdolności do życia nikt nie jest w stanie wyjść o własnych siłach. Nie może z tego stanu wyjść, odwołując się do pryncypium kartezjańskiego: „Cogito ergo sum”, czyli opierając się na ciągu konkluzji wypracowanych na drodze rozumowania. Sens, jaki człowiek może odnaleźć w sobie samym, jest sensem tylko przejściowym, co ostatecznie oznacza, że nie jest sensem. Prawdziwy sens, czyli podstawa, na której nasza egzystencja jako całość może zostać ukierunkowana i być przeżywana, nie może zostać wyliczony ani wyprodukowany empirycznie, ale musi zostać dany z zewnątrz¹³³.

Staje się to w pełni uzasadnione, gdy – idąc po linii wypracowanej przez św. Augustyna – zwróci się należyta uwaga na fakt, iż samo nasze „ja”, mimo iż reprezentuje czynnik wyjątkowo subiektywny obecny w człowieku, to jednak nie należy do człowieka jako wytworzone przez niego, ale jest mu dane. Streszcza się to w sentencji augustyńskiej: „Quid enim tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu” – Co jest bardziej twoje od ciebie samego i co jest mniej twoje od ciebie samego?¹³⁴. Element najbardziej subiektywny wewnętrznie – to, co ostatecznie jest naszą jedyną i wyłączną własnością, czyli nasze „ja” – jest równocześnie w mniejszym stopniu nasze niż wszystko inne, ponieważ naszego „ja” nie otrzymaliśmy od nas samych ani dla nas samych. „Ja” jako czynnik najbardziej wyjątkowo subiektywny jest całkowicie w ludzkim posiadaniu, ale jest także i równocześnie własnością, która w najmniejszym stopniu należy do człowieka¹³⁵.

Ta uwaga otwiera nam drogę do analizy drugiej cechy charakterystycznej w dynamice duchowo-egzystencjalnej człowieka. Jest to prawo wyjścia osoby z siebie, któremu w antropologii klasycznej nadaje się miano **ekstazy**¹³⁶, a w rozważaniach współczesnych, przede

¹³³ Por. R. Spaemann, *Pytanie o znaczenie pojęcia „Bóg”*, „Communio” 2 (1982) nr 1, s. 13–33.

¹³⁴ Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 29, 3, w: Sancti Aurelii Augustini, *Opera omnia*, t. 3, Paris 1994 (PL 35, 1629).

¹³⁵ Por. E. Przywara, *Das Gnoseologisch-Religiöse bei St. Augustin*, „Augustinus” 3 (1958), s. 269–280. W znacznym stopniu po linii refleksji wyznaczonej przez Augustyna idzie na przykład R. Swinburne w: *Czy istnieje Bóg?*, dz. cyt., s. 64–84.

¹³⁶ Por. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I-II q. 28 a. 3: „Utrum extasis sit effectus amoris”. Akwinata nawiązuje tutaj do teologii Dionizego Areopagity; por. I. Durantel, *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris 1910.

wszystkim o charakterze fenomenologicznym, mówi się o „wyjściu z siebie” (*exodus*), „darze z siebie”¹³⁷ bądź relacyjności osobowej¹³⁸.

5.2. Osoba w perspektywie „ekstazy”

Bardzo subtelne i wymagające prawo ekstazy – „wyjścia-z-siebie” – odgrywa istotną rolę w historii zbawienia, która nie pozostała także bez wpływu na chrześcijańską wizję osoby. Historia zbawienia w gruncie rzeczy – począwszy od Abrahama przez paradygmatyczne wydarzenie wyjścia z Egiptu¹³⁹ do jej wypełnienia w misterium paschalnym Jezusa Chrystusa, przedłużającego się w historii za pośrednictwem konstytutywnego posłania misyjnego Kościoła¹⁴⁰ – jest właściwie wielkim **wyjściem**, ukazując zarazem Boga jako „Tego-który-wyprowadza”¹⁴¹. Chrzcielne wyznanie wiary stanowi w każdym wierzącym pierwotne wyjście z własnego zamkniętego „ja”, by przejść z kolei w „my” wspólnoty kościelnej. Napięcie na linii historia–metafizyka przejmuje ponadto, wychodząc z tej samej idei ekstazy, ważne światło wyjaśniające. W końcu całe życie chrześcijańskie charakteryzuje się istotną dynamiką „wyjścia z siebie”, stanowiąc nawiązanie do słów Chrystusa: „Ten, kto straci swoje życie, ten je zachowa” (Mt 10, 39) i ich realizację.

Jednak to prawo wyjścia jest widoczne nie tylko w historii biblijnej i chrześcijańskiej propozycji duchowej. Współczesne poszukiwania prowadzone na gruncie antropologii filozoficznej wskazują, że do natury ducha ludzkiego należy tendencja do przekraczania siebie, której aktualizacja wyraża jego wzrastanie i dojrzewanie¹⁴². Jest cechą

¹³⁷ Por. J. L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1998².

¹³⁸ Por. M. Tenace, *L'antropologia tra filosofia e teologia*, w: *Lezioni sulla divinità*, Roma 1995, s. 367–395.

¹³⁹ Por. A. Lenssen, *L'Esodo nella Bibbia*, Bari 1967; A. Spreafico, *Esodo: memoria e profezia. Interpretazioni profetiche*, Bologna 1985; L. A. Schökel, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Bologna 1996.

¹⁴⁰ Por. B. Forte, *Pensare „in Ecclesia”, fra esodo e avvento*, w: *Credo Ecclesiam. Studi in onore Antonius Barruffo S.I.*, a cura di E. Cattaneo, A. Terracciano, Napoli 2000, s. 393–409.

¹⁴¹ Por. N. Lohfink, *Le nostre grandi parole*, Brescia 1986, s. 55–57.

¹⁴² Por. S. Grygiel, *W kręgu wiary i kultury*, Warszawa/Struga–Kraków 1990, s. 95–138.

charakterystyczną ducha, że nie wystarcza sam sobie, ale nosi w sobie ukierunkowanie, które naturalnie prowadzi poza niego. Filozofia współczesna coraz wyraźniej i w sposób coraz bardziej otwarty uznaje za istotę ducha ludzkiego jego „mieć–odniesienie–poza-siebie”, w którym i poprzez które na pierwszym miejscu konstytuuje się jako osoba i w którym urzeczywistnia się jego duchowość. Problem ten jest szczególnie widoczny w nowych poszukiwaniach dotyczących ludzkiej wolności i jej związków z sensem¹⁴³.

Na gruncie tych stwierdzeń możemy w sposób sensowny i uprawniony powiedzieć, że chrześcijańskie pryncypium – prawo duchowe – ekstazy stanowi realną odpowiedź na pragnienie, jakie jest obecne i jakie daje o sobie znać w naturze człowieka. Z tego powodu – idąc dalej – paschalna droga krzyża jako punkt kulminacyjny „wyjścia z siebie” nie jest już ukrzyżowaniem człowieka, jak chciał Nietzsche, ale jego autentycznym i odpowiadającym na jego oczekiwania zbawieniem. Wyrzywa go z jego złudnego zadowolenia sobą i z jego zamykającej go w sobie samowystarczalności, w których może jedynie zatracić siebie samego, gdyż zagłuszają one obecną w nim obietnicę nieskończoności przez skierowanie się jednostronne do tego, co naturalne¹⁴⁴.

Otwartość, oznaczająca realną relację z całością, stanowi więc element integralny istoty ducha, tak że tylko przekraczając siebie, dochodzi on do posiadania siebie; tylko oddalając się od siebie i zwracając się do innego od siebie, wraca do siebie samego i może zrealizować swoją specyficzną tożsamość i pełnię. Człowiek znajduje środek ciężkości siebie samego nie w sobie, ale poza sobą. Dochodzi w ten sposób niejako do miejsca, w którym może zakotwiczyć się i znaleźć oparcie – nie w sobie, ale poza sobą. Napięcie między metafizyką i historią ma ostatecznie swoją podstawę w napięciu należącym do samej istoty człowieka, który potrzebuje być poza sobą, by być w sobie i być sobą. Prawdziwe centrum ludzkiej egzystencji jawi się w ten sposób jako *ex-sistere* poza sobą i tylko poruszając się w kierunku niego człowiek może osiągnąć swoje „bycie-w-sobie”. Konkretnie urzeczywistnienie takiej egzystencji dokonuje się w miłości¹⁴⁵.

¹⁴³ Por. P. Giralt, *Libertà e senso*, w: *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*, a cura di A. Lobato, Bologna 1994, s. 389–396.

¹⁴⁴ Por. K. Delikostantís, *L'ethos della libertà*, Sotto il Monte–Schio 1997, s. 115–140.

¹⁴⁵ Problem ten staje się dobrze widoczny w ujęciu miłości zaproponowanym przez Tomasza z Akwinu – por. J. Cruz Cruz, *El extasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Thomas de Aquino*, Pamplona 1999.

Należy tu zwrócić uwagę na znaczący fakt, a mianowicie, że takie pojęcie wyłonilo się najpierw w ramach dążeń do wyrażenia idei Boga jako Bytu **komunijnego i dialogicznego**, którego istotą jest bycie relacją samoistną (*relatio subsistens*)¹⁴⁶. Osoba w Bogu jest czystą i absolutną relacyjnością – jest „byciem-zwróconym-jednego-do-drugiego”. Nie sytuuje się więc ani na poziomie kategorii, ani substancji, ponieważ kategoria zależy od substancji, a substancja jest **tylko** jedna, ale na poziomie komunii dialogu, które są możliwe i autentyczne w swojej realizacji dzięki wzajemnej relacyjności. Pojęcie substancji, z jakim mamy do czynienia w chrześcijańskiej doktrynie trynitarniej i chrystologicznej, wskazuje więc pierwotnie nie na substancję, która się izoluje i zamyka w sobie, ale na podstawę, na której opiera się zjawisko pełnej relacyjności, które może oczywiście osiągnąć swoją pełnię w tym, który jest Bogiem; wskazuje na substancję, która określa kierunek, do którego zwraca się każdy byt osobowy¹⁴⁷.

Pojęcie osoby, jakie niewątpliwie utrwaliło się w myśli zachodniej, biorąc za punkt wyjścia słynną definicję Boecjusza: „Persona est individua substantia naturae rationalis”, zdradziło tę pierwotną i podstawową intuicję, jaka zawierała się w tym pojęciu, która jest jeszcze widoczna u Augustyna¹⁴⁸. W tradycji zachodniej doszło do tego z powodu porzucenia w refleksji nad osobą pierwotnego kontekstu teologicznego-chrystologicznego i trynitarnego – by przesunąć akcent na rzecz refleksji filozoficznej, koncentrującej się jednostronnie na pojęciu **substancji**. Boecjusz, definiując osobę jako „substancję indywidualną o naturze rozumnej”, doprowadził do tego, że pojęcie osoby zostało zawężone do kwestii substancji, a nawet jeśli w teologii późniejszej, na przykład u Tomasza z Akwinu, mówiło się jeszcze, że „przypadłosciowo” do osoby należy także relacja, to w praktyce relacja została uznana za coś niemającego żadnego znaczenia w tym względzie. Rezygnacja z kontekstu trynitarnego i chrystologicznego w rozumieniu człowieka jako osoby doprowadziła z biegiem czasu

¹⁴⁶ Por. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981, s. 23–55.

¹⁴⁷ Wiele ważnych propozycji w tym względzie można znaleźć w: W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 64–80.

¹⁴⁸ Por. L. Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940; E. S. Ludovici, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Roma 1979, s. 311–335.

do wyeliminowania decydującego odniesienia osoby ludzkiej do Jezusa Chrystusa i do Trójcy Świętej. Dopiero poszukiwania w ramach współczesnych kierunków filozoficznych, zorientowanych personalistycznie, doprowadziły do nowego zainteresowania się tą problematyką, która zaznacza swój wpływ także w ramach teologii, szczególnie w odniesieniu do pojęcia Boga¹⁴⁹.

Można dość łatwo wywnioskować, w jaki sposób – z tej koncepcji osoby – rozumianej jako substancja indywidualna, mogły w późniejszym czasie rozwinąć się zarówno renesansowa koncepcja człowieka-monady, jak również sama kartezjańska zasada samoświadomości (*Cogito ergo sum*), która od początku wykluczyła wszelkie odniesienie i znaczenie tego, co zewnętrzne dla ukonstytuowania się podmiotu jako takiego¹⁵⁰.

Taka, w pewnym sensie „solipsystyczna”, wizja człowieka nie uzasadnia więc ani konstytutywnej otwartości ducha, o której była wyżej mowa, ani jego natury jako bytu historycznego, który urzeczywistnia swoją egzystencję zawsze w ramach wspólnoty tradycji, której zawdzięcza modele interpretacyjne rzeczywistości oraz sam język jako środek wyrażania i komunikowania siebie. Należy więc stwierdzić, że czysta jednostka, renesansowy człowiek-monada, czyisty byt – *cogito ergo sum* – po prostu nie istnieje. Obraz świata i człowieka dochodzi do każdego człowieka tylko za pośrednictwem tego złożonego splotu historycznego rozmaitych danych, których nośnikiem jest język i społeczne komunikowanie myśli. Nie jest prawdą, że każdy człowiek tworzy siebie samego zawsze na nowo oraz całkowicie wychodząc od siebie, począwszy od zerowego punktu swojej wolności, jak uważali przedstawiciele idealizmu niemieckiego. Człowiek nie jest bytem, który zawsze i na nowo rozpoczyna od punktu zerowego. Jest on w stanie urzeczywistniać swoją szczególność i swoją nowość, jedynie rozwijając się w kompleksie poprzedzającym go, którym jest ludzkość, jaka żyje i działa wokół niego, wszechstronnie tworząc go i modelując¹⁵¹.

¹⁴⁹ Por. K. Hemmerle, *Auf den göttlichen Gott zudenken. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1*, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 366–383 (Ausgewählte Schriften, 1).

¹⁵⁰ Por. U. Perrone, *L'identità del soggetto. Meditazioni su Descartes*, „Teologia e Filosofia” 3 (1989) s. 499–532.

¹⁵¹ O znaczeniu tradycji i związków z ludzkością dla rozwoju człowieka zob. J. Pieper, *Überlieferung...*, dz. cyt., passim.

Z tego powodu tylko zrozumienie człowieka jako **osoby**, rozumianej w pierwotnym znaczeniu tego pojęcia, czyli jako byt relacyjny i otwarty na drugiego, czyli taki, który stale aktualizuje się w dynamice wyjścia, szanuje dogłębnie szczególny charakter ducha ludzkiego, stworzonego „na obraz i podobieństwo Boże”. Trzeba więc powiedzieć – dotykając w ten sposób wyższego poziomu otwartości człowieka na misterium bytu – że tym innym, za którego pośrednictwem duch wraca do siebie samego, jest ostatecznie ów „Całkowicie Inny”, którego nazywamy Bogiem.

5.3. *Capax Dei*

Jeśli człowiek nieustannie poszukuje wyczerpującego znaczenia rzeczywistości, jego bycie osobą realizuje się w ciągłej otwartości i relacji z tym, co jest inne od niego, w dynamice charakteryzującej się ekstazą, to trzeba z tego wszystkiego wyciągnąć wniosek, że miarą człowieka jest tylko to, co nieskończone: Całość bądź – mówiąc językiem religijnym – **Bóg**. Człowiek zwraca się ciągle do innego, ale ostatecznie chodzi mu o Całkowicie Innego, czyli Boga. Jest tym bliższy sobie, im jest bliższy Całkowicie Innemu – Bogu. Dlatego też jest integralnie sobą tylko wtedy, gdy przestał istnieć dla siebie, w zasklepieniu się w sobie – gdy stał się doskonałą otwartością w kierunku Boga¹⁵².

To jest właściwy aspekt, który różni ducha ludzkiego od jakiegokolwiek ewentualnej innej dynamiki duchowej, której przejawy można znaleźć w świecie zwierzęcym. Człowiek jest zdolny do myślenia o tym, co całkowicie inne, o tym, co transcendentne, to znaczy o Bogu, niezależnie od tego, jak Go później nazwie. Dowodzą tego wymownie rozmaite znaki o charakterze antropologicznym, jak na przykład doświadczenie **sumienia**, osądającego dobro i zło czynów, czy też aspiracja do osiągnięcia pełnej **wolności**, porównywalnej z wolnością Boga. Doświadczenie sumienia mówi, że w sposób pierwotny człowiek zauważa harmonię z niektórymi rzeczami i znajduje się w sprzeczności z innymi. Jest to coś w rodzaju „anamnezy początku”, która wynika z faktu, że byt ludzki jest ukonstytuowany na Boże podobieństwo, a sumienie jest niejako wewnętrznym zmysłem, zdolnością uznawania, że Ten, kto jest przez nie pytany, jeśli nie jest

wewnętrznie zamknięty w sobie, jest uzdolniony do tego, by uznawać w sobie Jego echo. Bardzo trafna jest definicja sumienia zawarta w konstytucji *Gaudium et spes*, według której jest ono „sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”¹⁵³. Jeśli chodzi o ludzką aspirację do wolności, to trzeba powiedzieć, że aby człowiek był wolny, musi dojść do tego, by stać się „jak Bóg”. Chcenie bycia jak Bóg stanowi linię przewodnią każdego programu wyzwolenia człowieka. Ponieważ pragnienie wolności ma oparcie w samej istocie człowieka, człowiek od samego początku stara się stawać jak Bóg, i tylko Bóg może stać się gwarantem wolności człowieka.

Jeśli weźmie się pod uwagę doświadczenie sumienia i ludzką aspirację do wolności, to trzeba powiedzieć, iż człowiek reprezentuje to jedyne stworzenie, któremu dana jest możliwość widzenia Boga – to znaczy zdolność poznania prawdy oraz zdolność miłowania jako chcenie dobra drugiego – a więc uczestniczenia w jego życiu. Należy jednak dodać, że ta otwartość nie oznacza jakiegoś **więcej** w egzystencji, które mogłoby być przeżywane niezależnie od niej, ale że ta otwartość stanowi to, co jest w człowieku najgłębsze, czyli to, co w filozofii i teologii nazywamy **duszą**.

Ta ludzka otwartość na to, co boskie – którego odrzucenie teoretyczne lub praktyczne weryfikujące się w historii nie jest w stanie zakwestionować – jest wprawdzie pośrednio, ale wyraźnie sugerowana przez Księgę Rodzaju, gdy opowiada o stworzeniu człowieka. Dwa stwierdzenia okazują się szczególnie znaczące dla naszej kwestii: specyfika, jaka wyróżnia stworzenie człowieka w stosunku do innych istot (opowiadanie należące do tradycji J), oraz jego bycie uczynionym „na obraz i podobieństwo Boże” (tekst przypisany tradycji P)¹⁵⁴.

Pierwsza tradycja uwypukla, że człowiek jest chciany przez Boga nie tylko jako istota, która jest **w tym świecie**, ale jako istota, która może myśleć o Bogu i poznawać Go jako Tego, który stwarza. Proch ziemski został przekształcony w człowieka w tej chwili, w której ta istota, nawet jeśli jeszcze w sposób niejasny, zdołała sformułować myśl o Bogu. Pierwsze „ty” – będące oczywiście tylko „paplaniną”, jak mówi św. Grzegorz Wielki – jakie zostało skierowane przez

¹⁵³ II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 16.

¹⁵⁴ Por. G. Bof, *Al principio dell'essere umano. Contributo per una interpretazione biblico-teologica del creato*, Roma 1994, s. 7–37.

człowieka do Boga, wskazuje chwilę, w której duch pojawił się w świecie. W tej chwili został przekroczony Rubikon stawania się człowieka. To stwierdzenie stanowi centralny element wiary w stworzenie, a także powód, dla którego paleontologia nie może wyznaczyć chwili uformowania człowieka. Chwilą stania się człowieka jest chwila pojawienia się ducha, a określenie takiej chwili przekracza możliwości badawcze paleologii¹⁵⁵.

W tym samym kierunku idzie także druga tradycja biblijna, która uznaje w człowieku podobieństwo do Boga. Idąc po linii wyznaczonej przez św. Augustyna, można zinterpretować tę daną w sensie **dynamicznym**, czyli jako wyrażenie obecnej w człowieku możliwości **wyjścia z siebie** i nawiązania relacji – przez poznanie i miłość – z Misterium, które go stwarza, czyli z Bogiem. Podobieństwo do Boga oznacza przede wszystkim relacyjność. Jest to dynamika, która wprawia człowieka w ruch i zwraca go całkowicie do drugiego. Oznacza zdolność nawiązania rzeczywistej relacji. W swym ostatecznym wyrazie oznacza, że człowiek jest **otwarty na Boga** – że jest *capax Dei*, jak mówiła tradycyjna teologia i jak mówi najnowsze nauczanie Kościoła wyrażone w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*¹⁵⁶. W konsekwencji człowiek jest sobą i jest wolny w najwyższym stopniu, gdy wychodząc z siebie, decyduje się zwrócić do Boga i powiedzieć do Niego „Ty”.

Jednak taka dynamika wypełnia się ostatecznie tylko wraz z nowym Adamem – Tym, który jest doskonałym obrazem Boga i który równocześnie dlatego odsłania w sposób wzorcowy to, kim jest człowiek. Otwartość na Boga staje się w ten sposób – faktycznie – ukierunkowaniem na Jezusa Chrystusa, na Jego zmartwychwstanie, do którego dąży nie tylko człowiek, lecz także cała rzeczywistość i w którym – zarówno człowiek, jak i cała rzeczywistość – stają się sobą.

6. Perspektywy

Cechą charakterystyczną współczesnej wizji antropologicznej jest dążenie do usytuowania sensu i znaczenia człowieka w ramach projektu antropologicznego o charakterze immanentnym. Takie jednowymiarowe ujęcie człowieka redukuje możliwości rozumienia człowieka

¹⁵⁵ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 227–228.

¹⁵⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 27.

i jego przeznaczenia, sprowadzając bardzo często kwestię antropologiczną do kwestii ideologicznej. Refleksja nad tą wizją pokazuje, że nie musi ona być jedyną wizją obowiązującą ani nie jest w sobie antyreligijna – weryfikuje się w niej coś w rodzaju „depresji kulturowej”¹⁵⁷, która czeka na wypełnienie; co więcej – ukazuje ona, że istnieje w niej konkretna przestrzeń, która otwiera się na interpretację o charakterze transcendentnym, w którą może wejść i wchodzi interpretacja ściśle religijna ludzkiej egzystencji¹⁵⁸. Nie musi więc – jak proponują niektóre interpretacje – dojść do „rozvodu” między religią i ekonomią przeznaczenia człowieka, skoro ta ekonomia pozostaje zasadniczo otwarta. Pozostaje ona taka także wtedy, gdy wizje immanentne, na przykład historyczne lub naukowo-technologiczne, mogą wydawać się bardziej spójne i odpowiednie oraz o wiele skuteczniejsze. Ich niewystarczalność nie tylko pozwala na dalsze poszukiwania, ale wręcz się ich domaga. To jest warunek, by można było odpowiedzieć na oczekiwania człowieka ewoluującego w stawianiu się historycznym.

Wiara chrześcijańska w swoim wymiarze refleksyjnym, przede wszystkim za pośrednictwem filozofii i teologii, podejmuje się opracowania takiego modelu antropologicznego, który byłby otwarty na zagadnienia religijne, a zwłaszcza na zagadnienie wiary teologicznej. Jest to zadanie bardzo trudne, ponieważ zawirowania antropologiczne, do których doprowadziło myślenie uformowane po Kartezjuszu, zamykają człowieka w samym sobie, a tym samym powodują oddalenie się go od Boga. Dochodzi do tego wpływ tendencji historyzujących, które eliminują problem prawdy w ogóle, a więc i problem prawdy w antropologii i religii. Nie jest to bynajmniej sytuacja beznadziejna, ponieważ tradycja chrześcijańska pozostaje niezmiennie otwarta zarówno na problem wewnętrzności człowieka, jak i na jego stawianie się historyczne. Przed chrześcijańską refleksją antropologiczną otwierają się więc szerokie możliwości „apologetyczne”, zwłaszcza w tych miejscach, w których jest mowa o sensie, miłości, przekraczaniu siebie

¹⁵⁷ Por. Y. Ledure, *Christianisme et champ anthropologique*, w: *Christlicher Glaube und säkulares Denken. Festschrift zum 50. Jahrestag der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier 1950–2000*, Hg. Theologischer Fakultät Trier, Trier 2000, s. 160 (Trierer Theologische Studien, 65).

¹⁵⁸ W tym miejscu nie jest ważne, jaki charakter powinna przyjąć taka interpretacja, czy ma być metafizyczna, fenomenologiczna, czy też inna. Problem ten powróci w dalszych rozważaniach.

(ekstazie), dialogu, wspólnocie duchowej itd. Te kategorie antropologii chrześcijańskiej mają niemal naturalną zdolność wpisania się we wspomniane już dzisiejsze zawirowania antropologiczne, otwierając przed człowiekiem nowe możliwości rozumienia siebie i wspólnoty międzyludzkiej. Możliwe staje się otwarte zinterpretowanie człowieka, by pokazać mu, że nie tylko jest otwarty na wiarę chrześcijańską, ale w tej wierze może odnaleźć swoje naturalne dopełnienie, którego szuka w sobie i w swoim otoczeniu.

Jako kwestia o zasadniczym znaczeniu jawi się przede wszystkim kwestia otwartości człowieka na Boga – *capax Dei*. Kwestia jest tradycyjna, ale w naszych czasach domaga się nowego podjęcia i odczytania zwłaszcza w odnowionym kluczu antropologicznym. W jaki sposób i w jakim stopniu człowiek uwarunkowany dzisiejszą sytuacją może tę otwartość zaakceptować i jak powinien ją uaktywnić, aby rzeczywiście nawiązać relację z Bogiem? Zagadnienie domaga się więc intensywnej refleksji antropologicznej, a zwrot antropologiczny potwierdza, że w antropologii rzeczywiście jest zawarte coś istotnego dla kwestii religijnej.

Rozdział III

BÓG DOSTĘPNY DLA CZŁOWIEKA

Wiara chrześcijańska i współczesny problem religijny

1. Czym jest religia?

Pytanie, czym jest religia, należy do kategorii pytań ciągle otwartych i – paradoksalnie – w ostatnich latach, kiedy podjęto znaczący wysiłek badań na tym polu, zawarta w nich przestrzeń otwartości jeszcze się poszerzyła, tak iż słusznie zauważono, że dawane na nie odpowiedzi są tylko „pękającymi projektami”¹. Dzieje się tak, ponieważ odpowiedzi udzielane na to pytanie nie wyczerpują treści, jaka ukrywa się w rzeczywistości religijnej i jaka wciąż ukazuje się w rozmaitych zjawiskach religijnych, zarówno tradycyjnych, jak i tych nowych, które nieustannie się pojawiają.

Zadając pytanie dotyczące natury religii, my – chrześcijanie – stoimy wobec sformułowań dialektycznych, jakie w sposób normatywny wyraził I Sobór Watykański w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius*. Z jednej strony z całą pewnością uznajemy „nie-boskość” świata, co wyrażamy przy pomocy kategorii jego „początku” i „końca”; z drugiej strony uznajemy istnienie we wszechświecie „śladów” Boga, a także szczególnego „światła”, które pozwala człowiekowi zobiektywizować

¹ Por. S. Wszolek, *Pękające projekty. Szkice z filozofii religii*, Tarnów 1996.

jego doświadczenie religijne i określić jego cel ostateczny². Dialektyka ta jest oczywiście naznaczona różnymi ograniczeniami wynikającymi z zaciemnienia sumienia i rozumu człowieka, jak również ze złożonych wpływów historyczno-kulturowych i ogólnej mentalności, jakie te wpływy kształtują. Ograniczenia te są niekiedy tak wpływowe i radykalne, że mogą nawet w sposób całkowity zamknąć człowieka na religię i związane z nią doświadczenia oraz przeżycia. Taka sytuacja wydaje się weryfikować – szczególnie dzisiaj, gdy pod wpływem rozmaitych czynników zanikła w naszym świecie „przejrzystość” tego, co boskie, o której często z nostalgią mówią na przykład badacze średniowiecza, w którym miała ona jakby się narzucać człowiekowi. Jedną z cech charakterystycznych współczesnej wizji religijnej jest zakwestionowanie możliwości nawiązania przez człowieka relacji z Bogiem – nawet przy dopuszczeniu Jego istnienia – i Jego realnego wpływu na historię człowieka i świata. Całe to zjawisko wydaje się mieć swoją koncentrację w odradzaniu się pryncypium politeistycznego, które wydatnie kształtuje współczesną wizję religijną. W następujących rozważaniach zostanie zwrócona uwaga na:

- cechy współczesnego zwrotu politeistycznego w religii;
- istotę politeizmu;
- cechy starożytnej religii pogańskiej;
- mityczno-wschodni model religijny;
- redukcjonizm religijny dokonany za sprawą myślenia oświeceniowego;
- konsekwencje akceptacji pryncypium politeistycznego;
- kryteria adekwatnego postawienia „problemu Boga”.

2. Współczesny zwrot politeistyczny

Wielcy myśliciele chrześcijańscy już pod koniec XIX wieku zauważyli, że świat, który w ciągu wieków był religijny i chrześcijański, zaczął stawać się pogański, i wykazali, iż zaczyna rozpowszechniać się zjawisko **neopogaństwa**. Jednym z nich był rosyjski myśliciel Włodzimierz Sołowjow, który w ważnej refleksji historyczno-kulturowej

² Por. I Sobór Watykański, konst. *Dei Filius*, DH 3000–3020. Jeśli chodzi o interpretację tego zagadnienia w konstytucji *Dei Filius*, por. C. Fabro, *La conoscenza di Dio nel Concilio Vaticano I*, „Divinitas” 5 (1961) s. 375–410.

o upadku średniowiecznego obrazu świata upatrywał przyczyny nowożytnego odrodzenia się pryncypium pogańskiego, wskazując także na niektóre niebezpieczeństwa związane z pogaństwem, które stawały się wyzwaniem dla chrześcijaństwa³. Na początku XX wieku to samo niebezpieczeństwo zostało zauważone przez Sergiusza Bułgakowa w odniesieniu do refleksji nad przemianami filozoficznymi, jakie nastąpiły w epoce nowożytnej, przede wszystkim tymi, które dotyczyły pojęcia stworzenia i materii⁴. Inny myśliciel rosyjski, Mikołaj Bierdiajew, w 1924 roku w książce o prowokującym tytule *Nowe Średniowiecze*, która spotkała się z szerokim odzewem, wskazywał, iż w kulturze europejskiej rozpowszechnia się w niebezpieczny sposób „pryncypium chaosu” i „negacji”, które reprezentują wszystkie cechy charakterystyczne mentalności pogańskiej⁵.

W 1944 roku papież Pius XII, uważny obserwator przemian kulturowych i religijnych swojego czasu, mówił z troską: „Wydaje się, że odrodziło się pogaństwo – i wielu już je wychwala w swoich książkach i swoich pieśniach”⁶. Do tej obserwacji, która nie wynikała tylko z bezpośredniego kontekstu II wojny światowej, dołączył też pierwsze wskazania duszpasterskie i duchowe, wyznaczające sposób podjęcia tego złożonego wyzwania przez Kościół.

W latach 1947–1949 Romano Guardini wygłosił serię konferencji, opublikowanych w 1950 roku w książce o wymownym tytule *Das Ende der Neuzeit*⁷, w której analizował transformacje religijno-kulturowe, jakie dokonały się w czasach nowożytnych. Doszedł do ważnego wniosku: „Powstaje nowe pogaństwo, ale będzie to pogaństwo innego rodzaju niż dawne. Stosunek dzisiejszego człowieka do

³ Por. W. Sołowjow, *Объ упадкѣ средневѣковаго міросозрѣанія*, w: *Собрание сочинений В. С. Соловьѣва*, t. 6, Брюссель 1966, s. 381–393.

⁴ S. Bulgakov, *La lumière sans déclin*, Lausanne 1990, s. 289–302.

⁵ Por. M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1997 (reprint wydania z 1936).

⁶ Pius XII, *Discorso ai parroci e ai quaresimalisti di Roma* (23 lutego 1944), w: *Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII, 2 marzo 1943 – 1 marzo 1944*, t. 5, Vaticano 1955, s. 191.

⁷ Por. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel, tłum. pol.: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969. O aktualności i znaczeniu interpretacji zaproponowanej przez Guardiniego zob. A. Kobylński, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto di tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma 1998.

starożytności wymaga pewnego wyjaśnienia. Dzisiejszy niechrześcijanin uważa, że może przekreślić chrześcijaństwo i w oparciu o starożytność szukać nowej religii. Ale myli się co do tego. Nie można odwrócić biegu historii. Starożytność jako forma życia minęła bezpowrotnie. Gdy dzisiejszy człowiek staje się poganinem, będzie nim w zupełnie innym sensie niż człowiek przed Chrystusem. W dawnej postawie religijnej takiego człowieka, pomimo piękna jego życia i twórczości, było coś młodzieńczo naiwnego. Nie stanął jeszcze wobec konieczności powzięcia decyzji, przed którą stawia Chrystus. Wskutek tej decyzji, jakkolwiek ona wypadnie, egzystencja człowieka zmienia się całkowicie. Søren Kierkegaard wyjaśnił to raz na zawsze. Egzystencja takiego człowieka nabędzie odtąd powagi, której starożytność nie знаła, bo jej znać nie mogła, powagi, która nie pochodzi z dojrzałości naturalnej, tylko z wezwania, jakie Bóg skierowuje do osoby ludzkiej przez Chrystusa; otwiera jej oczy, budzi ją, czy chce, czy nie chce. Powaga ta pochodzi z uczestnictwa w egzystencji Chrystusa, z przeżywania wraz z Nim tej straszliwej jedności, z jaką widział On, co się w człowieku kryje, oraz nadludzkiego męstwa, z jakim przyjmował ludzkie istnienie. Stąd nieraz doznajemy dziwnego wrażenia niedojrzałości, jaką okazują niechrześcijanie wierzący w starożytność”⁸.

Będąc młodym teologiem, Joseph Ratzinger w konferencji *Die neuen Heiden und die Kirche* z 1958 roku, która wywołała wiele komentarzy, poddał (prawdopodobnie jako pierwszy) analizie problematykę związaną z „nowymi poganami” oraz starał się wskazać sposoby podjęcia tego wyzwania zarówno z teologicznego, jak i duszpasterskiego punktu widzenia. „Według statystyki religijnej – pisał – stara Europa jest wciąż kontynentem prawie całkowicie chrześcijańskim. Nie ma jednak jakiegoś innego przypadku, w którym każdy nie wiedziałby z dużą precyzją, że statystyka tutaj zawodzi. Ta Europa, chrześcijańska z nazwy, jest od ponad czterystu lat kolebką nowego pogaństwa, które nieustannie rośnie w samym sercu Kościoła i zagraża zniszczeniem go od wewnątrz. Obraz Kościoła czasów nowożytnych w sposób istotny charakteryzuje się tym, czym stał się i staje się coraz bardziej w sposób całkowicie nowy – a mianowicie Kościołem pogan. Już nie, jak kiedyś, Kościołem pogan, którzy stali się chrześcijanami, ale Kościołem pogan, którzy nazywają się jeszcze chrześcijanami, ale

w rzeczywistości stali się poganami. Pogaństwo jest dzisiaj w samym Kościele, i właśnie to jest cechą charakterystyczną zarówno chrześcijan, jak i nowego pogaństwa – chodzi o pogaństwo w Kościele oraz o Kościół, w którego sercu żyje pogaństwo”⁹.

We wspomnianej wyżej książce Romano Guardini podkreślał, że za kilkadziesiąt lat nowi pogańscy staną się wrogo nastawieni w stosunku do chrześcijaństwa, jak również bardzo zdeterminowani w uzasadnianiu i rozpowszechnianiu ich stanowiska „religijnego”. Że nie pomylił się w swoich prognozach, możemy stwierdzić, czytając pisma dzisiejszych pogan. Na przykład Alain de Benoist w swojej książce nie tylko odpowiada na tytułowe pytanie, jak można być poganami, lecz także stara się pokazać wyższość pogaństwa w stosunku do chrześcijaństwa: „Pogaństwo, dalekie od charakteryzowania się odrzuceniem duchowości, odrzuceniem tego, co święte, polega – przeciwnie – na wyborze (lub na przyswojeniu sobie) innej duchowości, innej formy tego, co święte. Dalekie od mieszania się z ateizmem lub agnostycyzmem, ono ustanawia – między człowiekiem i wszechświatem – relację zasadniczo religijną oraz duchowość, która wydaje się nam o wiele intensywniejsza, poważniejsza, silniejsza niż duchowość proponowana przez monoteizm judeochrześcijański. Dalekie od desakralizowania świata, sakralizuje go w sensie właściwym, uważa go za sakralizowany w sensie właściwym, uważa go za sakralny – i właśnie w tym jest pogański”¹⁰.

Fakt odrodzenia się pogaństwa stanowi poważne wyzwanie, które powinny podjąć zarówno filozofia chrześcijańska, jak i teologia.

⁹ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Brescia 1992², s. 351.

¹⁰ A. De Benoist, *Come si può essere pagani?*, Roma 1984, s. 24. Por. także S. Natoli, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Milano 1995. Wielu współczesnych myślicieli utrzymuje, że religia monoteistyczna nie jest w stanie zaproponować kreatywności religijnej, która byłaby do przyjęcia w dzisiejszym świecie – por. np. D. L. Miller, *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses*, New York 1974. Jeśli chodzi o odpowiedź na te krytyki, por. B. H. Lévy, *Il testamento di Dio*, Milano 1980. Liczne głosy krytyczne pod adresem monoteizmu można znaleźć w tak zwanej „teologii feministycznej”. Por. np. R. R. Reuther, *Sexism and God Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983; J. A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Brescia 1999. Dokonuje się dzisiaj także prób interpretowania niektórych zjawisk kulturowych, biorąc za punkt odniesienia pryncypium politeistyczne – por. U. Volli, *Per il politeismo. Esercizi di pluralità dei linguaggi*, Milano 1992.

W tym rozdziale zamierzamy ukazać genezę i naturę neopogaństwa z punktu widzenia filozoficzno-teologicznego. Chodzi o kwestię bardzo ważną i aktualną – to, co zostało zdemaskowane przez myślicieli drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX wieku, stało się faktem. Zagadnienie dotyczy nie tylko natury samej religii i życia religijnego w ogóle, lecz także zagraża bezpośrednio rozumieniu wiary, zarówno w jej aspekcie podmiotowym, jak i przedmiotowym, przeżywaniu wiary w Kościele, chrześcijańskiej wizji świata. Warunkuje także konkretne przekazywanie treści orędzia chrześcijańskiego w dzisiejszym świecie. Z naszego punktu widzenia szczególnie skłania do refleksji ta ostatnia kwestia, gdyż od jej adekwatnego ujęcia zależy ukazanie chrześcijaństwa jako zawsze ważnej i skutecznej alternatywy w stosunku do neopogaństwa, tak jak chrześcijaństwo było alternatywą dla pogaństwa starożytnego, a przede wszystkim, by móc uzasadnić propozycję chrześcijańską jako jedyną propozycję religijną, która odpowiada zarówno na pragnienia religijne człowieka jako *capax Dei*, jak również na możliwości religijne dzisiejszego człowieka.

3. Istota politeizmu

W niniejszych rozważaniach należy przede wszystkim wyjść od podstawowego sprecyzowania pojęcia politeizmu, ponieważ pojęcie pogaństwa często jest traktowane jako synonim politeizmu, tymczasem – jak pokazują badania nad historią religii – nie jest to w pełni uzasadnione¹¹. Pojęcie politeizmu jest przede wszystkim bardziej podstawowe

¹¹ Jeśli chodzi o rozróżnienie między politeizmem i monoteizmem, opieramy się przede wszystkim na: J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und Weltreligionen*, w: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Hg. J. B. Metz i in., t. 2, Freiburg–Basel–Wien 1964, s. 287–305; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 93–100. Poglębnienie zagadnienia można znaleźć w: T. M. Ludwig, *Monoteismo*, w: *Enciclopedia delle religioni*, t. 1: *Oggetto e modalità della credenza religiosa*, a cura di M. Eliade, Milano 1993, s. 389–397; R. J. Zwi Werblowsky, *Politeismo*, w: *Enciclopedia delle religioni*, t. 1, dz. cyt., s. 424–428; A. Heschel, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milano 1987⁵; H. Maurier, *Teologia del paganesimo*, Milano 1968; H. Maurier, *Il paganesimo*, Cinisello Balsamo 1990; *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monoteismus in Israel*, Hg. E. Haag, Freiburg–Basel–Wien 1992; Y. Amir, *Die Begnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus*, „Evangeltische Theologie” 38 (1978), s. 2–19.

i ogólne. Rozróżnienie między politeizmem i monoteizmem nie polega zasadniczo na tym, że politeizm miałby czcić wiele bóstw, a monoteizm miałby uznawać jednego Boga. Takie rozróżnienie ma charakter powierzchowny i nie ujmuje samej podstawowej natury politeizmu. Należy zauważyć, że także politeizm uznaje, chociaż w formach bardzo pogmatwanych i niespojściowanych, że za wieloma mocami lub czczonymi bóstwami ukrywa się jedyny Absolut. W jedyność Absolutu wierzy nie tylko monoteizm, gdyż także politeizm, który kieruje swój kult oraz zwraca swoją pobożność oraz swoją nadzieję do wielu bóstw, nie nadaje im wszystkim i w takim samym stopniu charakteru absolutnego i ostatecznego. Także politeizm starożytny czuł intuicyjnie, że za wieloma bóstwami istniał jakiś jeden bardziej podstawowy Byt i że wszystkie byty stanowią jedną bardziej pierwotną podstawową całość lub że u podstaw wszystkiego znajduje się jeden element pierwotny.

Warto zauważyć, że świadomość podstawowej jedności bytu jest przyjmowana także we współczesnych ateistycznych wizjach świata. Chociaż ateizm współczesny uznaje, że wraz z nim następuje „przekroczenie religii” i dokonuje się wejście w nową fazę ewolucji, jakiej podlega świadomość ludzkości, to jednak przyjmuje jednorodną zasadę konstytutywną rzeczywistości, którą miałyby być materia¹².

Ponieważ więc stwierdzenie jedności Podstawy całej rzeczywistości jest pierwotną i fundamentalną daną świadomości ludzkiej jako takiej, to najbardziej podstawowe rozróżnienie między politeizmem i monoteizmem powinno zostać usytuowane na innym poziomie. Polega ono pierwszorzędnie na uznaniu lub odrzuceniu możliwości wejścia w **bezpośrednią** relację z jedynym Absolutem, która ma formę analogiczną do dialogu międzyosobowego. Wszystkie koncepcje filozoficzno-religijne, które ujmując relację człowieka z Absolutem, odrzucają podobną możliwość – zarówno starożytne, jak i współczesne – można określić mianem koncepcji „politeistycznych”. Monoteizm w swojej istocie opiera się natomiast na szczególnej świadomości – wzbudzonej ponadto przez objawiające działanie Boga – że można nawiązać z Absolutem bezpośrednią relację o charakterze w pełni osobowym, która jest kształtowana przede wszystkim przez **słowo**, a także przez inne formy komunikacji międzyosobowej. Monoteizm, uznając jedyność Absolutu, przyjmuje jego charakter osobowy,

¹² Kwestia ta została dobrze uwypuklona w: M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980.

a ponieważ ma On taki charakter, uznaje, że może On mówić i że można mówić także do Niego¹³.

Ta świadomość charakteru osobowego wyraża się szczególnie w tym, że Absolut ma **imię** i może być nazywany, a dzięki temu może być wzywany w pewien adekwatny sposób przy pomocy języka ludzkiego; jest to świadomość typowa dla tradycji judeochrześcijańskiej¹⁴ – jej „własna genialność”, jak zauważył Hans Urs von Balthasar¹⁵. Pod wieloma względami jest nawet prawdą, że „wszystko to, co posiadamy z Boga, to Jego **imię**”¹⁶. Warto zauważyć na przykład, że w kontekście dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem, jaką przyjmuje i jakiej broni od początku chrześcijaństwo, zostało opracowane współczesne pojęcie **osoby**¹⁷.

W przeciwstawieniu między postawą politeistyczną i wizją mono-teistyczną – czyli między uznaniem obcości Absolutu w stosunku do człowieka i uznaniem Absolutu za rzeczywistość osobową, a więc **wolną**, z którą można wejść w bezpośrednią i historyczną relację – wyraża się pierwotna alternatywa dotycząca ostatecznej podstawy wszelkiej rzeczywistości, która stanowi także jedyną alternatywę dla interpretacji zarówno kosmosu, jak i człowieka i sensu jego życia oraz tworzonych przez niego cywilizacji¹⁸. W tym znaczeniu Paweł Florenski, znany myśliciel rosyjski, zauważył, że monoteizm jest także podstawą nauki i działalności naukowej, która może być podjęta tylko w oparciu o jedyną zasadę interpretującej rzeczywistość¹⁹.

¹³ O specyfice monoteizmu chrześcijańskiego, a zwłaszcza o jego aspekcie dialogicznym zob. A. Manaranche, *Le monothéisme chrétien*, Paris 1985. Por. także: Y. Labbé, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris 1987.

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 122–124; G. D. Kaufman, *La question de Dieu aujourd'hui*, Paris 1975, s. 111–148; D. Bourq, *Transcendence et discours. Essai sur la nomination paradoxale de Dieu*, Paris 1985; Ch. von Schönborn, *Il nome di Dio*, „L'Osservatore Romano” 28 stycznia 1999, s. 11; P. Florenskij, *Il valore magico della parola*, Milano 2001.

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 3: *Theologie*, cz. 1: *Alter Bund*, Einsiedeln 1967, s. 192.

¹⁶ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris 1974, s. 255.

¹⁷ Por. H. Offermans, *Der christologische und trinitarische Personbegriff der führenden Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis von Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte*, Bern–Frankfurt am Main 1976; A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996².

¹⁸ O znaczeniu monoteizmu dla rozwoju i kształtu kultury zachodniej, por. H. R. Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*, New York 1960.

¹⁹ Por. P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1998, s. 341–342.

W tym miejscu, po wyjaśnieniu naszego rozumienia zasady politeistycznej, można przejść do bardziej pogłębionej i systematycznej refleksji, której przedmiotem będzie analiza niektórych bardziej specyficznych i rozpowszechnionych form filozoficzno-religijnych o charakterze politeistycznym, które starały się zaproponować odpowiedź na pytanie o podstawę rzeczywistości i sens człowieka. Te formy są obecne w różnym stopniu i w różnych formach dzisiejszej sytuacji kulturowej, wpływając – często także w bardzo znaczącym stopniu – na kształt dzisiejszej sytuacji religijnej.

4. Starożytna religia pogańska

Pomijając stadium tak zwanych religii pierwotnych, o których możemy powiedzieć raczej bardzo niewiele²⁰, zatrzymajmy się szerzej przy tej formie religii, która wyłoniła się w okresie późnej starożytności, stanowiąc dominujący kontekst duchowy dla chrześcijaństwa, gdy wchodziło ono w świat grecko-rzymski²¹.

Grecko-rzymska religia pogańska miała dwie zasadnicze cechy charakterystyczne. Z jednej strony dystansowała się ona od zagadnienia **prawdy**, czyli bytu rzeczy, a z drugiej strony miała szczególną więź z **państwem** – *civitas*. **Panteon** tej formy religijnej, na który składały się bardzo zróżnicowane bóstwa mitologiczne, nie dostarczał odpowiedzi na zagadnienie ostatecznej natury bytu, która była powszechnie uznana za niepoznawalną lub nieposiadającą większego znaczenia dla życia konkretnego. Ten **panteon** miał przede wszystkim służyć religijności – *pietas* – człowieka starożytnego, ukierunkowując jej funkcjonowanie na dobro doczesne, którego uprzywilejowaną formą było

²⁰ Por. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 1997; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1996; V. Grzech, *Primitive Religion I*, w: *Handbuch der Religionsgeschichte*, Hg. J. P. Asmussen, J. Læssøe, t. 1, Göttingen 1971, s. 11–54; J. P. Johansen, *Primitive Religion II*, w: *Handbuch der Religionsgeschichte*, dz. cyt., s. 55–151.

²¹ Klasycznym opracowaniem dotyczącym religii grecko-rzymskiej pozostaje: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912; por. także J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957; A. Pastorino, *La religione romana. Problemi di storia*, Milano 1973; A. Berlich, *I Greci e gli dei*, Napoli 1985; W. K. C. Guthrie, *I Greci e i loro dei*, Bologna 1987; P. Lèveque, L. Séchan, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1990; W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Bari 1991.

dobro państwa; jego zaś istnienie było uznane za nierozzerwalnie związane z oddawaniem czci jego bóstwom. Normą religijności była *civitas* i jako taka stanowiła jej prawdziwe i właściwe centrum. W pewnym sensie można powiedzieć, że właśnie *civitas* była jakby „ukrytym Bogiem” religii grecko-rzymskiej. Święty Augustyn w krytyce pogaństwa zawartej na kartach *De civitate Dei* skoncentrował się na krytyce tego elementu religii grecko-rzymskiej²².

W takim ujęciu religia jest rozumiana jako zagadnienie czysto ludzkie, którego forma jest określana przez państwo, gdyż religia ma na celu umożliwienie jak najlepszego służenia jego dobru. Podstawowym znaczeniem tej religii nie jest odpowiedź udzielana Bogu i realizacja Jego wymagań, jakie stawia człowiekowi, ale uczynienie człowieka **religijnym**, przede wszystkim za pośrednictwem kultu, co w najlepszy sposób wyraża jego postawę w stosunku do tego, co boskie, będącą równocześnie postawą w stosunku do państwa. Że religia pogańska kładzie akcent na aspekt kultyczny, widzi się już w definicji religii dawanej przez autorów pogańskich. Na przykład Ciceron łączy *religio* z czasownikiem *relegare*, który oznacza łączenie razem i szacunek dla tych praktyk, które są związane z kultem bogów. W dziele *De natura deorum* pisze na ten temat: „Ci, którzy podejmowali uważnie i w pewien sposób skrupulatnie łączyli razem (*relegerent*) wszystko to, co dotyczy kultu bogów, byli nazywani ludźmi **religijnymi**, od *relegare*, jak *elegantes* od *eligere* i *diligentes* od *deligere*. Wszystkie te słowa mają ten sam sens, tak *legere*, jak *religiosus*”²³. Chrześcijanin Laktancjusz natomiast trzy i pół wieku po Ciceronie wyprowadza *religio* z czasownika *religare*, kładąc tym samym akcent na więź, jaka łączy w szczególny sposób człowieka i Boga. Pisze: „Jesteśmy złączeni i związani (*religati*) z Bogiem więzią pobożności (*pietas*). Z tego otrzymała swoją nazwę religia, a nie, jak mówił Ciceron, od *relegare*”²⁴. Już ten przykład pozwala uchwycić różnice w rozumieniu re-

²² Jeśli chodzi o relacje między chrześcijaństwem i pogaństwem w odniesieniu do niektórych idei o charakterze teologicznym, por. Ch. Moeller, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Brescia 1961²; P. Stockmeier, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg im Breisgau 1973; M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1990; G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani. I: Quadro storico*, Bologna 1997; G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani. II: Testi e Documenti*, Bologna 1998.

²³ Ciceron, *De natura deorum*, 2, 72.

²⁴ Laktancjusz, *Divine institutiones*, 4, 28, w: Lucii Caecili Firmiani Lactantii, *Opera omnia*, Paris 1884 (PL 6, 536).

ligii w chrześcijaństwie i pogaństwie oraz pomaga wyjaśnić niektóre polemiki filozoficzno-teologiczne, jakie miały miejsce na początku chrześcijaństwa²⁵.

W wizji pogańskiej jest jasne, że religia nie jest traktowana jako odpowiedź dawana Bogu, to znaczy jako bezpośrednia i osobowa relacja w stosunku do Niego, gdyż Bogiem jest natura, *anima mundi*, wewnętrzna siła poruszająca wszystkie rzeczy itd. Taki Bóg nie stawia wymagań oraz nie „przyjmuje” odpowiedzi człowieka²⁶.

Na szczególną uwagę w koncepcji religii typowej dla starożytnego pogaństwa, jako czystej praktyki kulturowej oraz *institutio vitae* poddanej państwu, zasługuje to, że jest jej całkowicie obce poszukiwanie prawdy. Święty Augustyn w krytyce tej koncepcji religijnej, którą opracował teoretycznie rzymski filozof Marek Warron, stwierdza: „Chodzi tu bowiem o rzeczy ustanowione przez ludzi lub przez demonów; nie przez tych, których nasi przeciwnicy nazywają dobrymi demonami, lecz – iżbym mówił bardziej otwarcie – przez nieczyste i bezsprzecznie nieczyste duchy. One to przez zdumiewającą zazdrość skrycie wszczepiają w umysły bezbożnych zgubne mniemania, które w coraz większej mierze wyniszczają duszę ludzką i czynią ją niezdolną do połączenia się i zespolenia z nieodmienną i wieczną prawdą. Niekiedy zaś otwarcie narzucają myślom te szkodliwe mniemania i jak tylko potrafią, utwierdzają je zwodniczymi świadectwami. Sam Warron ów oznajmia, że dlatego pisał najpierw o sprawach ludzkich, a potem dopiero o boskich, iż wprzód powstały państwa, przez które później ustanowione były rzeczy boskie. Aliści prawdziwa religia nie została ustanowiona przez to lub inne państwo ziemskie; przeciwnie, sama w całej pełni ustanowiła państwo niebieskie. Tym zaś, kto ją wpaja i jej naucza, jest prawdziwy Bóg, który prawdziwych czcicieli obdarza też życiem wiecznym”²⁷. I dodaje odnośnie do ujęcia zagadnienia przez Warrona, w którym pomija zagadnienie natury bogów: „W ten sposób wyznał, że napisane przezeń księgi

²⁵ Przegląd różnych definicji religii można znaleźć w: F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986.

²⁶ Niektóre aspekty tego zagadnienia zob. w: *Il rito, legame tra gli uomini, comunicazione con gli dei*, Como 1991.

²⁷ Augustinus, *De civitate Dei* 6, 4, 1. Tłum. pol. według: św. Augustyn, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, t. 1, Warszawa 1977, s. 310–311.

o sprawach boskich mówią nie o prawdzie, która wywodzi się z natury, lecz o nieprawdzie, pochodzącej z błędu. Wyraźniej oświadczył to w innym miejscu, gdzie [...] stwierdził, że gdyby miał zakładać nowe państwo, to pisałby podług zasady wyprowadzonej z natury; ponieważ jednak zastał państwo dawniej założone, nie mógł postąpić inaczej, jak tylko pójść za jego zwyczajami”²⁸.

Takie ujęcie zagadnienia jest szczególnie widoczne w stoickim rozróżnieniu trzech typów „teologii”, które proponuje i teoretycznie uzasadnia Marek Warron, a mianowicie: *theologia mytica*, *theologia civilis* i *theologia naturalis*. „Teologia mityczna” i „teologia państwowa” mają za przedmiot opowiadania o bogach (mity) i kult państwowy; „teologia naturalna” natomiast odpowiada na pytanie, kim lub czym są bogowie, czyli zajmuje się ich **naturą**²⁹. Odpowiedź ta przyjęła w historii starożytnej bądź ukierunkowanie ateistyczne (Heraklit, Pitagoras, Epikur) bądź ukierunkowanie teistyczne (Platon, Plotyn)³⁰.

Trzy typy teologii, o których mówi Warron, przeciwstawiają się sobie wzajemnie, powodując pojawianie się oczywistych paradoksów. Chociaż *theologia naturalis* szuka ostatecznej podstawy rzeczywistości i prawdy dotyczącej tego, co boskie, to przedmiot jej poszukiwań pozostaje raczej obcy w stosunku do samej religii. Te poszukiwania nie wpływają na religię, która – niezależnie od nich – idzie swoją drogą. W najlepszym przypadku przyczyniają się one do ulepszenia i uporządkowania kultu składanego bóstwom mitycznym, a więc służą państwu. Według tej wizji religia i teologia (filozofia) stanowią dwie rzeczywistości paralelne, które nie konfrontują się ze sobą i nie komplikują sobie wzajemnie życia. Teologia (filozofia) starożytna miała więc charakter bardzo specyficzny, który określany jest przez rolę, jaką odegrała. Z jednej strony doprowadziła ona do zniszczenia mitu na poziomie racjonalnym, ale – z drugiej strony – starała się go uprawomocnić w sferze praktyki religijnej. Ponieważ nie zajmowała się kwestią prawdy w religii, nie odegrała w stosunku do niej roli rewolucyjnej, przyczyniając się raczej do powolnej ewolucji świadomości religijnej w sferze praktyki. Augustyn oskarżał więc przede wszystkim Senekę, a także innych filozofów pogańskich, że nie zaangażowali się bardziej zdecydowanie na rzecz odrzucenia niespójności teologii

²⁸ Augustinus, *De civitate Dei*, dz. cyt., 6, 4, 2 (s. 312).

²⁹ Por. Augustinus, *De civitate Dei*, dz. cyt., 6, 5–8 (s. 312–321).

³⁰ Por. M. F. Sciacca, *La filosofia nel suo sviluppo storico*, t. 1: *Antichità e medioevo*, Roma 1959, s. 15–140.

mitycznej i teologii państwowej, a w ten sposób popierali błędy religijne i zepsucie moralne³¹.

Okazało się, że tego rodzaju system jest niespójny i jako taki nie może przetrwać na dłuższą metę. Starożytna religia politeistyczna, nie dając spójnej odpowiedzi na pytanie o ostateczną podstawę rzeczywistości, a tym samym na pytanie o cel i sens życia człowieka, utraciła swoją wiarygodność, a później – pod wpływem rodzącego się chrześcijaństwa – uległa rozkładowi. Rozkład ten pokazuje między innymi, że jeśli prawda będąca przedmiotem poszukiwania filozoficzno-teologicznego i postawa religijna jako element życia ludzkiego nie są rozumiane w ramach jednej globalnej perspektywy, to dochodzi: **albo** do wyeliminowania praktyki kultycznej i form pobożności opartych na samych motywach funkcjonalnych i poznaniu uczuciowym bądź symbolicznym, które pomijają problem prawdy jako takiej (a więc w gruncie rzeczy nie ma znaczenia, komu oddaje się cześć), **albo** do jednostronnego i absolutnego wywyższenia racjonalności, które nie tylko pozbawia element religijny znaczenia egzystencjalnego, ale nawet prowadzi do jego całkowitego wyeliminowania z życia człowieka i społeczeństwa³².

O tym, że interpretacja rzeczywistości oparta na zasadzie politeistycznej prowadzi rzeczywiście do jednej z tych konsekwencji, świadczy nie tylko historia religii pogańskiej w świecie grecko-rzymskim, ale także analiza dwóch modeli filozoficzno-religijnych, które dobrze ilustrują to zagadnienie, to znaczy modelu mistyczno-wschodniego i modelu oświeceniowego.

5. Mistyczno-wschodni model religii

Szeroko rozpowszechniony mistyczno-wschodni model religii³³ opiera się na postawie „mistycznej”, to znaczy takiej, która nie uznaje istnienia

³¹ Por. Augustinus *De civitate Dei*, VI, 9–12 (s. 321–330). Jeśli chodzi o interpretację teologiczną tego zagadnienia, por. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1971, s. 265–279.

³² Por. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie zwycięstwo rozumu nad światem religii. Przyszłość chrześcijaństwa w perspektywie Ojców Kościoła*, „Religioni et Litteris” 2001 nr 1, s. 91–104.

³³ Na temat religii wschodnich por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa

bytu wyższego od reprezentującego tę postawę podmiotu, ale koncentruje się przede wszystkim na samym tajemniczym i niewyrażalnym subiektywno-psychologicznym doświadczeniu mistyka jako na podstawowej i ostatecznej, najczęściej także jedynej, rzeczywistości obowiązującej i weryfikującej się w ramach religii. Takie ujęcie religijności zakorzenia się w specyfice myśli wschodniej, która koncentruje się na analizie świadomości i na jej relacjach z siłami działającymi w świecie³⁴. To pojęcie „mystyki” różni się oczywiście zdecydowanie od pojęcia znanego z chrześcijańskiej tradycji teologicznej i duchowej, w której ma ono charakter obiektywny, charyzmatyczny i liturgiczny³⁵.

Postawa mistyczna, na którą tu wskazujemy, jest typowa dla wielkich religii azjatyckich, szczególnie hinduskich. Charakteryzuje się wyjątkowym uwrażliwieniem na niewyrażalne doświadczenie duchowe, przez które człowiek – przekraczając ramy świata stworzonego – zanurza się w oceanie nieskończoności, niezależnie, czy ta nieskończoność jest określona jako **nic absolutne**, czy jest interpretowana jako **całość-pelnia**. W tym znaczeniu model mistyczny religii może być określony jako „ateizm religijny”, uznając oczywiście, że przez religijność rozumie się nie tyle „pozytywne akty religijne”, które są skierowane do bóstwa, ile raczej formę doświadczenia wewnętrznego – niewymownego i niewyrażalnego w sposób adekwatny – tego, co boskie, które jest uznane za jedyny element prawdziwie rzeczywisty i ostateczny³⁶. Takie doświadczenie mistyczne ma na celu doprowadzenie do zupełnego zanurzenia się w tym, co nieskończone – w tym, co

1988, s. 132–174; t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, Warszawa 1994, s. 33–74, 140–163.

³⁴ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, New York 1951, s. 3.

³⁵ Por. A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936; H. U. von Balthasar, *Per determinare dove si collochi la mistica cristiana*, w: H. U. von Balthasar, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici – IV*, Brescia 1979, s. 256–278; H. de Lubac, *Mistica e mistero*, w: H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979, s. 3–38; C. V. Truhlar, *L'esperienza mistica*, Roma 1984; L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1986; J. Sudbrack, *Mistica*, Casale Monferrato 1992.

³⁶ Papież Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei* przedstawił interpretację buddyzmu, która wychodzi z podobnych przesłanek, jako „system ateistyczny”, co wywołało wiele oburzenia wśród wyznawców buddyzmu – por. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 78. Z tym zagadnieniem łączy się zagadnienie „ateizmu religijnego”, o którym mówi się w niektórych nurtach teologii chrześcijańskiej – por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 261–270.

boskie, które jest jednak rozumiane nie jako „inna” w stosunku do podmiotu, ale jako „identyczna” z nim rzeczywistość, tak jak każdy inny byt. Na ostatnim etapie tego doświadczenia „mystyk” mówi do Boga: „Ja jestem Tobą”³⁷. Różnica zachodząca między mistykiem i Bogiem ma charakter prowizoryczny i przejściowy, natomiast charakter ostateczny ma przenikanie się i jedność, posunięta aż do utożsamienia się, mającego charakter ontologiczny³⁸.

Wyjaśnia się tutaj niezdolność religii azjatyckich do rozumienia i traktowania Boga jako bytu osobowego. Pojęcie osoby, które w swojej istocie wyraża zdolność do relacji i rzeczywistego stanięcia „ja” wobec „ty”, jest uważane za należące wyłącznie do świata iluzorycznego i prowizorycznego, w którym dominują podział i różnicowanie. Jeśli prawdziwa rzeczywistość jest wynikiem utożsamienia się z jedynym bytem – lub nie-bytem – w którym trzeba się zanużyć, to zarówno temu absolutowi nie można nadać cech osobowych, jak również osobowość ludzka jest przeznaczona do rozplynięcia się w oceanie całości – lub nicości³⁹.

Jakie są najważniejsze konsekwencje wynikające z tego mistycznego rozumienia doświadczenia religijnego, mające znaczenie dla naszego zagadnienia?

5.1. Poznanie religijne o charakterze symbolicznym

Jeśli chodzi o **poznanie religijne**, to należy zauważyć, że nie przekracza ono poziomu symbolicznego, czyli nie dotyka istoty bytu,

³⁷ Por. H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995, s. 35–88.

³⁸ Jeśli chodzi o szersze porównanie między chrześcijaństwem i religiami wschodnimi, to można odwołać się do: H. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1952. Por. także J. A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris 1965; E. Cornelis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et Bouddhisme*, Paris 1965; R. C. Zaehner, *L'induismo*, Bologna 1972; M. Zago, *Buddismo e cristianesimo in dialogo. Situazione – rapporto – convergenze*, Roma 1985; T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993; D. W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Roma 1993; D. Achruparambil, *Induismo. Religione e filosofia*, Vatican City 1996.

³⁹ Por. H. Waldenfels, *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1984.

a więc i problemu prawdy. Z tego powodu już św. Tomasz z Akwiny odrzucił używanie przenośni i metafor „symbolicznych” w teologii⁴⁰. Jeśli cała rzeczywistość skończona – człowiek i świat – jest w gruncie rzeczy tylko pozorem oraz niejasnym i iluzorycznym odbiciem Tożsamości absolutnej, to także postacie religijne i bóstwa, mimo że są przedmiotem czci i aktów pobożności, mają charakter względny i są rozumiane jako symbole, których jedynym celem istnienia jest otwieranie autentycznej rzeczywistości, jaka jest reprezentowana przez doświadczenie mistyczne. Wychodząc z tych przesłanek, religijność azjatycka nie boi się synkretyzmu religijnego ani w zasadzie nie przeciwstawia się mitom, w czym do pewnego stopnia upodabnia się do starożytnego politeizmu grecko-rzymskiego. Starożytni Rzymianie łatwo włączali do swego **panteonu** bóstwa narodów podbitych. Wszystko w tej religijności jest interpretowane w kluczu symbolicznym, a problem ortodoksji ustępuje miejsca praktyce mistyczno-kultycznej. Jeśli chodzi o **konceptję Boskiego Absolutu** (Boga), to ma ona charakter bezosobowy⁴¹. Ponieważ wyłączone pierwszeństwo w religiach wschodnich zostaje nadane wewnętrznemu doświadczeniu duchowemu, również przyznaje się w nich pierwszeństwo działaniu ludzkiemu w stosunku do działania Bożego. Wynika to bezpośrednio z absolutyzowania doświadczenia duchowego. Bóg jest po prostu bierny w stosunku do człowieka. W procesie utożsamienia się człowieka z Boskim Absolutem nie ma działania Absolutu – są tylko działanie i „mistyka człowieka”⁴².

5.2. Bóg poza historią

Mistyczno-wschodnia koncepcja religijna już w punkcie wyjścia wyklucza wszelką ideę **objawienia Bożego**, która w tym ujęciu jest nielogiczna i nieużyteczna. Dla człowieka nie ma żadnego znaczenia, czy Bóg mówi coś o sobie, czy też nie. To samo dotyczy zagadnienia „udzielania się” Boga człowiekowi, które jest zupełnie obce świadomości religijnej innej niż świadomość judeochrześcijańska.

⁴⁰ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 1 a. 9.

⁴¹ Por. M. Eliade, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993³, s. 160–194.

⁴² Por. H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, Milano 1993.

Tutaj potwierdza się najwymowniej, że cały „wysilek” religijny spoczywa na człowieku.

Model mistyczny religii nie uwzględnia ponadto zagadnienia **historyczności**. Historia jest w nim po prostu pozbawiona wszelkiej wartości religijnej i teologicznej. Jest w tym podobna do mitologii związanej z kręgami starożytnego świata grecko-rzymskiego, w której również nie ma miejsca dla historii. Wynika to z faktu, że ten model religijny zawęża się do pewnego **uniwersum** symbolicznego, w którym nie ma miejsca na działanie objawiające Boga, a czas i historia nie mają żadnego znaczenia dla urzeczywistniania się zbawienia. Tym, co pozostaje, jest doświadczenie mistyczne jednostki, niezależne od czasu, miejsca i odniesień historycznych, które – ponadto – tym bardziej jest mistyczne, im wyższy jest stopień tej niezależności⁴³.

6. Oświecenie i jego propozycje filozoficzno-religijne

Jeśli chodzi o oświeceniowy model interpretowania religii, to należy zauważyć przede wszystkim, że postawa oświeceniowa nie utożsamia się z tym, co na ogół nazywamy okresem oświecenia w sensie okresu historyczno-kulturowego, który stanowi tylko jedną ze szczególnych form rozwoju tej ogólnej postawy i nie wyczerpuje całej jej treści. Oświecenie, rozumiane jako okres historyczno-kulturowy, jest tylko **zredukowaną formą** pierwotnej postawy oświeceniowej, która w swoim podstawowym znaczeniu jawi się jako obrona prerogatyw rozumu i jego absolutnego charakteru w stosunku do wszelkich mitów⁴⁴. Postawa oświeceniowa broni praw rozumu od wszelkich tendencji partykularnych, które mogłyby poddać go zabobonowi, bez względu na to, czy te tendencje rodzą się z odwołania do tradycji, czy też z dociekań inspirowanych poszukiwaniem nowości o charakterze intelektualnym bądź egzystencjalnym. Jednak przedstawiciele oświecenia zredukowali tę postawę do jednostronnej krytyki religii jako najwyższego stopnia zabobonu i zbuntowali się przeciw niej. Trzeba

⁴³ Jest to zasadniczo problem wszystkich starożytnych kultur i religii. Jeśli chodzi o przegląd stanowisk, por. C. S. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000.

⁴⁴ Por. N. Hampson, *Storia e cultura dell'Illuminismo*, Bari 1969.

jednak bardzo uważnie oceniać to przejście, by nie nadać mu znaczenia tylko antychrześcijańskiego, ponieważ w wielu przypadkach u jego podstaw stoją pewne praktyki religijne obecne w ówczesnym chrześcijaństwie, które były bardzo związane z zabobonem⁴⁵. Z pism wielu przedstawicieli oświecenia wylania się ich troska o oczyszczenie chrześcijaństwa i religii w ogóle. Mimo to należy przyznać rację Fryderykowi Nietzschemu, który stwierdza: „W okresie oświecenia nie oddano sprawiedliwości znaczeniu religii – nie można w to wątpić”⁴⁶. Doprowadziło to w konsekwencji do tego, że „całość przewrotu doświadczanego przez świat w ostatnich trzech wiekach stanowi część jedyne go strasznego procesu – procesu utraty Boga ze strony ludzkości”⁴⁷.

Ideą przewodnią postawy oświeceniowej jest najbardziej pierwotny problem filozoficzny, jakim jest problem prawdy. Postawa oświeceniowa opiera się na uznaniu absolutnego charakteru prawdy, a nawet jej wymiaru boskiego. W tym przekonaniu wyraża się jej uczciwość intelektualna. Oświecenie nie pozostało jednak wierne swojej pierwotnej postawie nastawionej na obronę rozumu, wywołując w wielu przypadkach formy redukcji rozumu i jego podstawowego znaczenia w życiu ludzkim, przede wszystkim w odniesieniu do wolności. W skrajnych przypadkach przyczyniło się do wywołania postaw przedsokratejskich, w których daje się pierwszeństwo sile w stosunku do rozumu. Stało się to przede wszystkim za sprawą odrzucenia idei stworzenia oraz zdolności rozumu ludzkiego do poznania prawdy. W wyniku odrzucenia idei stworzenia za pośrednictwem Logosu rozum został pozbawiony swoich podstaw, stając się ubocznym i przypadkowym produktem tego, co irracjonalne. Jeśli początek świata jest na przykład rezultatem jakiegoś wybuchu immanentnego w stosunku do świata, to w tym przypadku już nie rozum jest kryterium i podstawą rzeczywistości, ale to, co irracjonalne, weryfikujące się za sprawą przypadku, konieczności, a nawet błędu – a zatem sam rozum jest irracjonalny.

Odrzucając z kolei zdolność człowieka do poznania prawdy, coraz bardziej zawęża się rolę rozumu do jego użycia pozytywistycznego i pragmatycznego, a to z kolei prowadzi do zredukowania rzeczywistości

⁴⁵ Por. H. Böhi, *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*, Zurich 1933².

⁴⁶ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, t. 1: *Frammenti postumi (1876–1878)*, Milano 1965, s. 90.

⁴⁷ A. Solženicyń, *Written message*, w: Pontifical Lateran University – Catholic University of Lublin, *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, t. 1, Florence 1982, s. 45.

w kierunku tego, co da się wyliczyć i wyprodukować. Z przywileju racjonalności korzysta w tym ujęciu tylko to, co da się „odtworzyć”. Rozum ma zatem tylko pozytywistyczny charakter, a w końcu abdykuje jako rozum⁴⁸.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że chrześcijaństwo nie przeciwstawia się postawie oświeceniowej w jej istocie, ale wprost podziela tę samą troskę o ochronę i utrwalanie praw rozumu przed wszelkimi mitologiami, zarówno religijnymi, jak również tak zwanymi „naukowymi”, powierzając to zadanie filozofii i teologii, w oparciu o pryncypium: *fides quaerens intellectum*. Opowiadając się za logosem przeciw wszelkim, starym i nowym mitom, wiara chrześcijańska zawsze była i jest sprzymierzona z oświeceniową postawą myślową, nawet za cenę narażenia się na początku swoich dziejów na oskarżenie o „ateizm”, gdy występowała przeciw postawie religijno-kultycznej grecko-rzymskich religii pogańskich. Właśnie obrona prerogatyw prawdy i rozumu stanowi podstawowy motyw krytyki, jaką chrześcijaństwo podejmuje w stosunku do współczesnych skrajnych postaw intelektualnych, będących rezultatem okresu oświecenia, czyli postaw rozumu pozbawionego ducha obiektywnego i uniwersalistycznego: materializmu, pozytywizmu, empiryzmu, pragmatyzmu⁴⁹. Na gruncie postaw skrajnych, wyrosłych z myślenia oświeceniowego, weryfikuje się powrót do politeistycznej zasady interpretowania rzeczywistości, wyrażający się w dwóch zasadniczych koncepcjach: idealistycznej i materialistycznej.

6.1. Koncepcja idealistyczna

Idealistyczna koncepcja interpretowania rzeczywistości opiera się na pierwotnym przekonaniu, że istotą każdego bytu jest to, że jest on zdolny zrozumieć siebie i mieć świadomość siebie. Starając się filozoficznie zinterpretować chrześcijaństwo i jego dogmaty, Hegel, główny reprezentant i nauczyciel tego dążenia, wyrażonego w *Phänomenologie*

⁴⁸ Proces ten jest szczególnie widoczny w przemianach, jakie dokonały się w filozofii na gruncie propozycji oświeceniowej, zwłaszcza w odniesieniu do relacji między prawdą bytu i początkiem myślenia. Por. C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1065, s. 11–69.

⁴⁹ O charakterze uniwersalistycznym postawy i propozycji katolickiej zob. J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924; C. Fabro, *Tomismo e il pensiero moderno*, Roma 1969, s. 409–434.

*des Geistes*⁵⁰, nie rozróżnia bytu Boga (Logosu, Ducha obiektywnego) i ewolucyjnego procesu Jego samoobjawiania się, jakie ma miejsce w historii. Konfiguracja historyczna Boga przekształca się w stopniowe samostawanie się tego, co boskie, tak że historia staje się procesem Logosu, chociaż także Logos zostaje poddany rzeczywistym przekształceniom dokonującym się w tym proces historii. Co więcej Logos, jako jedyny sens wszelkiego bytu, stopniowo rodzi się z siebie samego i to rodzenie się ma miejsce tylko w ramach historii. Sam Hegel streszcza tę wizję ewolucyjną w zakończeniu *Encyklopedii nauk filozoficznych*, opisując proponowaną przez siebie filozofię: „Tym pojęciem filozofii jest **myśląca samą siebie** idea, samowiedna prawda, to, co logiczne, w takim znaczeniu, że jest to ogólność, która **sprawdziła się** w konkretnej treści jako swojej rzeczywistości. Nauka powróciła w ten sposób do swego początku, a to, co logiczne, jako to, co **duchowe**, stanowi jej **rezultat** w tym sensie, że z sądenia będącego zakładaniem przesłanki poprzedzającej, gdzie pojęcie istniało tylko **samo w sobie**, a początek był czymś bezpośrednim, a tym samym ze **zjawiska**, z którym było ono w tym związane, wzniosło się ono do swojej czystej zasady jako do czegoś, co jest zarazem jego elementem. I właśnie to przejawianie się stanowi najpierw podstawę dalszego rozwoju. Pierwszym zjawiskiem jest **sylogizm**, który ma za swój punkt wyjścia to, co **logiczne**, a za termin średni, który łączy **ducha** z tym, co logiczne – **przyrodę**. To, co logiczne, staje się przyrodą, a przyroda staje się duchem. Przyroda, która stoi pomiędzy duchem a jego istotą, nie oddziela ich wprawdzie jako terminów skrajnych skończonej abstrakcji ani też nie oddziela się od nich w formie czegoś samoistnego, co jako Inne łączyłoby tylko jakieś Inne; sylogizm bowiem istnieje **w idei**, a przyroda jest w swej istocie określona tylko jako punkt przejścia i moment negatywny i **sama w sobie** jest idea; ale zapośredniczenie pojęcia ma zewnętrzną formę **przechodzenia**, a nauka formę pochodzenia konieczności, tak że tylko w jednym terminie skrajnym założona jest wolność pojęcia jako jego sylogistyczne łączenie się z sobą samym. Zjawisko to jest zniesione w **drugim sylogizmie**, jako że ten drugi

⁵⁰ Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1–2, Warszawa Naukowe 1963–1965. Jeśli chodzi o zwarte przedstawienie systemu Hegla, por. G. W. F. Hegel, *La dialettica*, a cura di C. Fabro, Brescia 1983⁴; E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1977, s. 24–42.

sylogizm jest już punktem widzenia samego ducha, który jest momentem zapośredniczającym procesu, **zakłada jako przesłankę poprzedzającą** przyrodę i łączy ją z tym, co **logiczne**. Jest to sylogizm duchowej **refleksji** w idei. Nauka występuje jako podmiotowe **poznawanie**, którego celem jest wolność, a które samo jest drogą wytwarzania sobie tej wolności. Trzecim sylogizmem jest idea filozofii, która ma za swój **termin średni samowiedny rozum**, to, co absolutnie ogólne. Ten termin średni rozdwaja się na **ducha** i **przyrodę**, czyniąc ducha jako proces **podmiotowej** działalności idei przesłanką poprzedzającą, a przyrodę jako proces idei istniejącej jako coś **samego w sobie**, obiektywnie – terminem skrajnym reprezentującym ogólność. To, że w idei dokonuje się jej **pra-podział** na oba zjawiska, określa je jako **jego** (samowiednego rozumu) manifestacje i następuje w nim powrót do jedności w ten sposób, że tym, co posuwa się naprzód i się rozwija, jest natura rzeczy, pojęcie, a ruch ten jest w tej samej mierze działalnością poznawania – wieczna istniejąca sama w sobie i dla siebie idea jako obiektywny duch wiecznie się wprawia w ruch, wytwarza się i rozkoszuje się sobą⁵¹. Szczególnie znaczące jest zdanie kończące rozumowanie Hegla.

Dwie rzeczywistości, jakimi są Bóg i historia, pokrywają się ze sobą, a historia jest interpretowana jako ciągły i stopniowy proces samorodzenia się tego, co boskie. Wynika z tego w sposób logiczny, że już nie Logos-Bóg określa prawdziwe i autentyczne znaczenie wszystkiego, ale właśnie **Historia**, która staje się czynnikiem twórczym wszelkiego znaczenia i urasta do rangi jedyne Absolutu⁵². W tym znaczeniu historia jest pojmowana przez Hegla jako „historia wolności”, która przewyciężając „dialektycznie” to wszystko, co jest jej przeciwne, otwiera drogę wytworzeniu warunków koniecznych do przyszłego, ostatecznego tryumfu rozumu, wolności i sprawiedliwości⁵³.

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 584.

⁵² Chrześcijańskie ujęcie zagadnienia jest diametralnie przeciwne – historia nie jest Absolutem, ale miejscem, w którym Absolut się objawia. W tym znaczeniu można powiedzieć za M. Blondelem: „Fakty historyczne stanowią podstawę wiary katolickiej” (M. Blondel, *Histoire et dogme*, w: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, s. 152).

⁵³ O pojęciu Boga u Hegla zob. F. Guibal, *Dieu selon Hegel*, Paris 1975; *Hegel et la théologie contemporaine. L’Absolu dans l’histoire?*, Neuchâtel-Paris 1977; S. Kowalczyk, *Koncepcja absolutu w pismach Hegla*, Lublin 1991. O konsekwencjach tej wizji dla chrystologii i antropologii zob. M. Borgesi, *Dalla cristologia*

Z tych tez wynikają bardzo ważne konsekwencje. Przede wszystkim Logos jest stopniowo pozbawiany wszelkich cech osobowych, które już na początku zostały znacząco zaciemnione i uznane za nieistotne. Cały system Hegła, mimo że chce zaprezentować się jako system wolności, zmierza konsekwentnie do wyeliminowania czynnika wolności, zarówno w Bogu, jak również w człowieku. Idealizm Hegła jest po prostu „naturalizmem”. Duch, który staje się logiką historii, wyznacza przejście od wolności do konieczności. W tym ujęciu Logos zostaje podporządkowany logice konieczności procesu historycznego, a człowiek staje się czystą **jednostką**, której wolność nie musi i nie może przeciwstawiać się biegowi historii, stanowiąc w jej ramach tylko chwilową i przejściową funkcję. Wizja ta, rozumiana jako **konieczny** proces **wolności**, zawiera zasadniczą sprzeczność wewnętrzną, którą można wyrazić przy pomocy następującego, istotnego pytania: czy wolność, która jest osiągnięta za pośrednictwem konieczności historycznych, i w tym znaczeniu będąc narzucona człowiekowi z zewnątrz, jest wolnością?⁵⁴

Idea ostatecznej doskonałości w ramach samej historii jawi się jako bardzo dyskusyjna, zarówno z punktu widzenia teoretycznego, jak i z punktu widzenia rzeczywistej weryfikacji historycznej. Oczekiwanie wewnętrznego wypełnienia się historii nie uwzględnia stałej otwartości człowieka na wolność oraz ciągłej możliwości upadku w wolności. Powierzając zbawienie historii procesowi dokonującemu się w ramach historii i jej mechanizmów, wyrzywa się zbawienie z zakresu antropologicznego, szczególnie z zakresu reprezentowanego przez godność moralną i intelektualną człowieka – to, co racjonalne, zostaje tutaj połączone z tym, co irracjonalne, a to, co osobowe – z tym, co bezosobowe.

W wizji idealistycznej mamy więc do czynienia z zupełnym przewrotem w widzeniu rzeczywistości i wartości ludzkich. Tym, co nas szczególnie interesuje, jest fakt, że wizja ta eliminuje osobowy Absolut i zamyka człowieka w sobie samym i w ramach historii, na którą zostają przeniesione atrybuty należące do Absolutu religijnego. Zostaje w ten sposób wykluczona jakakolwiek możliwość nawiązania bezpośredniej i osobowej relacji między człowiekiem i tym Absolutem,

speculativa all'antropologia cristologica. Il tema dell'Uomo-Dio da Hegel a Marx, w: X. Tilletto i in., *Il Cristo dei filosofi*, Roma 1995, s. 77–165.

⁵⁴ Por. C. Fabro, *La libertà in Hegel e in S. Tommaso*, „Sacra Doctrina” 66 (1972), s. 165–186.

a wszystko zostaje zredukowane do radykalnej gnozy, jak łatwo można zobaczyć w ostatnich dziełach Hegla⁵⁵. Na przykładzie Hegla widać bardzo dobrze, że filozofia zachodnia w swoim rozwoju pokartezjańskim doprowadziła do „destrukcji transcendencji”⁵⁶.

Trzeba tu zauważyć, iż w oparciu o interpretację idealistyczną zostają zaproponowane dzisiejszemu człowiekowi różne formy **witalizmu** jako drogi afirmacji i samorealizacji⁵⁷. Można je zauważyć także w duchowości i moralności chrześcijańskiej. Ma to miejsce wtedy, gdy nadaje się w nich zbyt duże znaczenie psychologii i psychoanalizie, co prowadzi do zredukowania rzeczywistości chrześcijańskiej do zakresu immanentnego i świeckiego, czego wielu przykładów dostarczają pisma Eugena Drewermanna⁵⁸. W szerszym zakresie wizja heglowska może być dostrzeżona w ideologii nowych ruchów religijnych, określanych ogólnym mianem *New Age*⁵⁹. Z punktu widzenia religijnego, jak zauważył rosyjski myśliciel Wiaczesław Iwanow, mamy w tym przypadku do czynienia z odradzaniem się starożytnej religijności pogańskiej typu dionizyjskiego⁶⁰.

6.2. Koncepcja materialistyczna

Materialistyczna wizja rzeczywistości, mimo że jest zupełnym przeciwieństwem wizji idealistycznej, stanowi w gruncie rzeczy jej przed-

⁵⁵ Konsekwencje gnostyckie, do których nieuchronnie prowadzi wizja zbudowana przez Hegla, są dobrze widoczne w jego mało jak dotąd studiowanym dziele: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, w: *Sämtliche Werke*, t. 16, Stuttgart 1965, s. 357–553.

⁵⁶ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, s. 95.

⁵⁷ Por. R. Virchow, *Vecchio e nuovo vitalismo*, Bari 1969; L. Zarmati, *Il vitalismo. L'esaltazione della vita nell'opera di Friedrich Nietzsche e di Gabriele D'Annunzio*, Roma 2001.

⁵⁸ Por. G. Lohfink, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, Stuttgart 1987; *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Auftragen an Eugen Drewermann*, Hg. A. Görres, W. Kasper, Freiburg im Breisgau–Basel 1988; P. Grelot, *Réponse à Eugen Drewermann*, Paris 1994.

⁵⁹ Por. G. Schiwy, *Lo spirito dell'Età Nuova. New Age e cristianesimo*, Brescia 1991; *La dolce seduzione dell'Aquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologie religiose*, a cura di E. Fizzotti, Roma 1996.

⁶⁰ Por. V. Ivanov, *Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*, „Il Convegno” 8–12 (1933), s. 328–347; P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris 1979.

luźnienie do tego stopnia, że to właśnie ta wizja doprowadza do skrajności konsekwencje jej założeń⁶¹. Także myślenie materialistyczne prezentuje się jako „filozofia konieczności”, która rości sobie pretensje do wyjaśnienia wszystkiego oraz dostarcza instrukcji w dziedzinie interpretacji, których zastosowanie może doprowadzić do wytworzenia lepszego świata. Koncepcja ta zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ w znacznym stopniu kształtuje ona ducha i sposób myślenia naszych czasów, czego wpływy obserwujemy także w ramach teologii, na przykład w różnych formach **teologii wyzwolenia**⁶², o których już wspomniano, łącznie z ich najbardziej radykalną wersją, jaką jest **teologia rewolucji**⁶³.

Jak koncepcja materialistyczna widzi problem uznania jednej absolutnej zasady wszelkiej rzeczywistości? Wychodzi ona ze stwierdzenia podstawowej jedności wszelkiego bytu. Chociaż zagadnienie początku świata zostało przez Marksa uznane za absurdalne i nieużyteczne, to jednak w jego wizji jest obecny element pierwotny, który nadaje wszystkim bytom jednorodną formę – chodzi oczywiście o **materię** uznaną za element konstytutywny każdego bytu. Istotą *credo* materialistycznego nie jest jednak absolutne odrzucenie rzeczywistości duchowej. Także materializm uznaje, że w pewnej chwili historii pojawił się duch i że od owej chwili musi być on dokładnie odróżniony od tego, co jest po prostu materialne. Istota materializmu współczesnego jest bardziej subtelna – polega ona na sposobie, w jaki w jego ramach jest rozumiana relacja między materią i duchem. Materia jest tym, co jest pierwsze i pierwotne – na początku jest materia, a nie Logos⁶⁴.

W przeciwieństwie do Logosu Hegła, mimo że Marks inspirował się jego systemem⁶⁵, w jego materializmie materia jest widziana jako coś, czego nie rozumie się jako byt i nie ma świadomości siebie. Oznacza to uznanie, że wymiar racjonalny jest tylko i wyłącznie produktem czystego irracjonalnego przypadku, jaki wyłonił się w ramach procesu

⁶¹ Dobre streszczenie wizji materialistycznej znajduje się w antologii: L. Feuerbach, K. Marx, F. Engels, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, a cura di C. Fabro, Brescia 1977⁶.

⁶² Por. G. Fessard, *Chrétiens marxistes et théologie de la liberation*, Paris–Namur 1978.

⁶³ Por. M. Clement, *Le Christ et la révolution*, L’Escalade 1972³.

⁶⁴ O takim kierunku ewolucji myślenia u Marksa zob. S. N. Bulgakov, *Il progresso del progresso. Saggi 1897–1913*, Casale Monferrato 1984, s. 135–164.

⁶⁵ Por. G. Cottier, *L’athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, Paris 1959; G. Cottier, *Speranza cristiana e speranza marxista*, Roma 1979.

ewolucyjnego materii. *Credo* materialistyczne postuluje, że „na początku” znajduje się to, co irracjonalne, i że tylko „prawo przypadku” wyprodukowało ubocznie racjonalność, a jej struktura i jej prawa są kombinacjami wytworzonymi przez instancję zewnętrzną, pozbawioną jakiegokolwiek treści etycznej i estetycznej.

Z tych rozwiązań, zaproponowanych przez Marksa w jego koncepcji materialistycznej, wynika logicznie, że prawda i sens rzeczy nie są dane w Logosie pierwotnym i nie są wpisane w byt przez bieg historii jako twórcy sensu, jak w wizji idealistycznej, ale zostają wytworzone przez samego człowieka. To on, na drodze praktyki, stwarza swoją przyszłość i nadaje jej sens, stając się jedynym twórcą swojej historii⁶⁶.

Chociaż materializm akceptuje założenie idealistyczne rozwoju w sposób konieczny ukierunkowanego na wolność, to jednak opracowuje ją w inny sposób, ponieważ w wersji marksistowskiej jego celem jest społeczeństwo bezklasowe, a więc dąży do wywyższenia czynnej roli człowieka w takim procesie. Człowiek – a w formie rozwiniętej partia – wpisuje się świadomie w ten rozwój, a ponieważ zna jego prawa, może go prowadzić i uprzedzać. Wynika z tego utopijne wywyższenie kategorii postępu i rozwoju, którego urzeczywistnienie zakłada odrzucenie wszelkiej zależności od tego, co już jest dane, oraz relatywizację etyki osobistej. W społeczeństwie wyzwolonym dobro nie opiera się już na wysiłkach etycznych ludzi, którzy tworzą społeczeństwo, ale jest zasługą struktur funkcjonujących w ramach społeczeństwa. Mimo wszystko **etos** jest stale w niebezpieczeństwie; nigdy nie jest doskonały i dlatego musi być zdobywany ciągle na nowo. Właśnie z tego powodu „społeczeństwo wyzwolone” musi być niezależne od etosu. Jego wolność i jego sprawiedliwość muszą być osiągnięte za pośrednictwem struktur, co w gruncie rzeczy oznacza, że etos zostaje przeniesiony z człowieka na struktury, tymczasem struktura ani nie rodzi etosu, ani nie jest etosem⁶⁷.

System materialistyczny typu marksistowskiego przypisuje więc podstawową rolę irracjonalizmowi, co wynika z odrzucenia pojęcia stworzenia oraz przyjęcia nieadekwatnej idei wolności. Jeśli chodzi o zagadnienie dotyczące „początku” świata, to nie może być ono

⁶⁶ Jeśli chodzi o szersze analizy tych zagadnień, por. F. Châtelet, *Logos et praxis. Recherches sur la signification théoretique du marxisme*, Paris 1962.

⁶⁷ Por. J. M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996, s. 19–163; 289–309.

zepchnięte na margines zainteresowań człowieka, gdyż określa stopień racjonalności każdego systemu myślowego. Nie jest to jedynie wyraz zbędnej ciekawości intelektualnej, jak sądził Marks. Trzeba stwierdzić, że ma ono konkretny wpływ na życie, ponieważ odpowiedź na pytanie o początek daje bazę strukturalną, na której opiera się dany system myślenia, oraz ustala granice jego racjonalności⁶⁸.

Broniąc pierwszeństwa materii przed duchem, materializm poddaje całą rzeczywistość nieuchronnemu i jednostronnemu panowaniu irracjonalności. Rozum, który wylania się w ramach procesu ewolucyjnego, nie może domagać się sam z siebie przywileju racjonalności. Każdy system, który odrzuca ideę *Logosu* jako początku całej rzeczywistości, ma w tym miejscu najsłabszy punkt, gdyż rozum zostaje zawieszony w próżni i pozbawiony wszelkiego fundamentu. Jeśli – ponadto – byt nie wylania się z absolutnej wolnej woli, ale jest tylko rezultatem kombinacji materialnej zdominowanej przez przypadek i konieczność, to wtedy traci swoje podstawy pojęcie wolności. Jawi się ona jako iluzoryczne kłamstwo, ponieważ wolność stworzona, pozbawiona oparcia w wolności wiecznej i absolutnej, nieuchronnie przemienia się w otwarte zniewolenie⁶⁹.

Proces wyzwolenia, rozumiany jako emancypacja od wszelkich więzi i od wszelkiej prawdy obiektywnej oraz absolutnej, prowadzi do anarchii oraz pustki egzystencjalnej, pozbawiającej człowieka możliwości pozytywnej reakcji wobec rzeczywistości i poszukiwania sensu swego życia. Wyzwolenie bez prawdy, a więc oparte na kłamstwie, nie byłoby wolnością, ale uwiedzeniem człowieka. Wolność bez prawdy nie może być prawdziwą wolnością. Można mówić adekwatnie o wolności człowieka tylko wtedy, gdy zostanie przyjęta prawda wynikająca z doświadczenia człowieka, że jest on **bytem, który jest w stanie zależności** – zależności historycznej od innych ludzi oraz zależności ontologicznej od Bytu **innego** od siebie jako niezgłębionego i świętego Misterium, które go obejmuje swoją miłością w ciągu jego życia oraz jest jego ostatecznym i szczęśliwym celem. Podstawową prawdą człowieka jest więc prawda o jego

⁶⁸ O znaczeniu idei stworzenia dla uzasadnienia wartości racjonalności i sensu zob. J. Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffes*, w: *Thomas von Aquin 1274–1974*, Hg. L. Oien-Hanhoff, München 1974, s. 47–70; C. Fabro, *Tomismo e il pensiero moderno*, dz. cyt., s. 135–164.

⁶⁹ Por. J. Ratzinger, *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Milano 1996, s. 13–36 (rozdz. *Libertà e verità*).

zależności, a nieuznanie jej stanowi jeden z punktów krytycznych systemu materialistyczno-marksistowskiego, w którym ukazuje się jego charakter irracjonalny i iluzoryczny⁷⁰.

Wizja materialistyczna może być uznana za wizję mesjanistyczną, która szuka dokonania się zbawienia człowieka w ramach historii, a w której „triada”: wiara w postęp, absolutny prymat cywilizacji naukowo-technicznej i obietnica nowej ludzkości zajmuje miejsce Boga, wykluczając tym samym wszelką religijność⁷¹. Wizja ta w wersji pozytywistycznej wyklucza nawet teoretyczną możliwość postawienia „problemu Boga”, gdyż w formacji „ducha pozytywnego” należy on do „fazy przejściowej” historii, jak zawyrokował August Comte⁷². Skoro problem ten, jak deklaruje filozofia pozytywistyczna, należy do tych, które nie mogą być ani potwierdzone jako prawdziwe, ani odrzucone jako fałszywe, to jedynym możliwym podejściem do niego jest niezajmowanie się nim⁷³. W takim ujęciu zagadnienia, jak zostało zauważone przez Włodzimierza Sołowjowa, jednego z pierwszych i najbardziej radykalnych krytyków pozytywizmu, ujawniają się wewnętrzne ograniczenia tego kierunku filozoficznego. Sołowjow pisał na ten temat: „Pozytywizm redukuje się do jednego z wielu systemów szczegółowych nauk empirycznych i jest pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia powszechnego. W tym sensie, jeśli pozytywiści utrzymują, że ten system nauk empirycznych jest jedyną prawdziwą formą poznania i odrzucają wszelkie pryncypium absolutne, niezależnie, czy będzie miało charakter religijny, czy filozoficzny, to trzeba powiedzieć, że to stwierdzenie i ta negacja nie są niczym innym niż naturalną konsekwencją **ograniczeń**, jakie charakteryzują pozytywizm”⁷⁴. Wychoząc od tej uwagi, dużą część swojej refleksji filozoficznej poświęcił odrzuceniu tego błędu, uważając to zaangażowanie za najważniejsze zadanie filozofii drugiej połowy XIX wieku. W przemówieniu, jakie

⁷⁰ Por. C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, s. 271–314.

⁷¹ Problem ten został dobrze ukazany w: G. Cottier, *Le conflit des esperances*, Paris 1977.

⁷² Por. A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.

⁷³ Por. krytykę pozytywistycznego stawiania problemu Boga w: M. Heller, *Wszelki świat i Słowo*, Kraków 1981; B. Casper, *Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewusstsein*, w: *Die Frage nach Gott*, Hg. J. Ratzinger, Freiburg 1972, s. 27–42.

⁷⁴ W. Sołowjow, *Кризис западной философии (против позитивистов)*, w: *Собрание сочинений В. С. Соловьёва*, t. 1, Брюссель 1966, s. 179.

24 listopada 1874 roku wygłosił na uniwersytecie w Petersburgu, mówił: „Calaściowy bieg poprzedniej ewolucji filozoficznej zmusza nas do dokonania jako jej ostatecznego rezultatu tej wyższej syntezy poznania filozoficznego i wiary religijnej. W chwili obecnej ten rezultat, nie będąc jeszcze osiągnięty, stanowi właśnie najpilniejsze i najbardziej autentyczne **zadanie** myśli filozoficznej”⁷⁵.

W wizji materialistyczno-marksistowskiej i w wizji pozytywistycznej interpretowania rzeczywistości znajdujemy również różne nawiązania do starożytności pogańskiej, przede wszystkim do tradycji związanej z mitem Prometeusza, którego archetyp dostarczył wielu impulsów dla współczesnych przemian kulturowych i cywilizacyjnych. Ten fakt został zauważony w różnych studiach dotyczących współczesnego ateizmu o charakterze marksistowskim i w ideologiach, które inspirują się filozofią Marksa⁷⁶.

7. Konsekwencje akceptacji postawy politeistycznej

Koncepcje filozoficzne i religijne, które zostały wyżej przedstawione, są wyrazem tej postawy, która – chociaż uznaje jedyność ostatecznego fundamentu rzeczywistości i istnienie jakiegoś Absolutu – z zasady wyklucza możliwość wejścia z nim w bezpośrednią i osobową relację. Są to więc koncepcje, które opierają się na pryncypium politeistycznym i przekazują go dzisiejszej mentalności. Odrzucenie możliwości nawiązania takiej relacji jest uzasadniane na różne sposoby:

- w religijności późnostarozżytnej, w oparciu o jego niepoznawalność i oddalenie Absolutu;
- w mistyczno-wschodnim modelu religii, z powodu bezosobowego charakteru Absolutu;
- w modelu oświeceniowym, z obawy przed pozbawieniem człowieka jego centralnej pozycji i jego wolności, gdy ukazuje się jego zależność od świadomego i wolnego Absolutu.

⁷⁵ W. Sołowjow, *Опыт синтетической философии*, w: *Собрание сочинений В. С. Соловьева*, t. 6, Брюссель 1966, s. 244.

⁷⁶ Por. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris 1968; J. M. Lorchman, *Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie*, Hamburg 1972.

Zwrócimy teraz uwagę na dwie zasadnicze konsekwencje, jakie wynikają z przyjęcia pryncypium politeistycznego w dziedzinie poznania i dziedzinie działania, jakie dzisiaj stają się szczególnie widoczne we współczesnej sytuacji religijnej oraz w kulturze współczesnej i w których odzwierciedla się równocześnie specyfika tej sytuacji i kultury.

7.1. Prymat działania człowieka

Akceptując pryncypium politeistyczne oraz wykluczając w różnych formach możliwości pozytywnej i wolnej relacji z Absolutem, zawsze dochodzi się do tego samego rezultatu – do prymatu działania ludzkiego i jednostronnego zaakcentowania władzy jego twórczej woli. Wyraża się ono w „ubóstwieniu” różnych „mocy”, związanych zarówno z działalnością człowieka, jak i rzeczywistościami immanentnymi, w których urzeczywistnia się ta działalność.

W starożytnej religii grecko-rzymskiej przyjęcie niedostępnego oddalenia Absolutu wyrażało się w pierwszeństwie nadanym czystej pobożności kultycznej, która – jak zostało wyżej podkreślone – nie zmierza do udzielania Bogu odpowiedzi, ale do uczynienia człowieka bardziej religijnym. Praktyka kultyczna, której centrum stanowi człowiek religijny, zakłada bezpośrednio bałwochwalczą cześć dla wielu bóstw, które są związane z poszczególnymi aspektami życia ludzkiego – zarówno indywidualnego, jak i społecznego. Człowiek, uświadamiając sobie swoją niewystarczalność i ograniczoność, wypełnia pustkę wytworzoną przez tę świadomość różnymi bóstwami. Jak potwierdza historia, zabobon i bałwochwalstwo rozwijają się tym bardziej i tym bardziej angażują, im silniej wiążą się z funkcjami państwa – wystarczy wziąć pod uwagę „kult”, jakim jeszcze do niedawna otaczano przywódców i państwo w krajach komunistycznych Europy Wschodniej, i co nadal ma miejsce w krajach o ustroju komunistycznym. W takiej sytuacji państwo lub partia polityczna przekształcają się lub usiłują się przekształcić w jedyny absolut, w którym pewne praktyki wzorowane na praktykach religijnych stają się koniecznym elementem jego normalnego funkcjonowania⁷⁷.

W modelu religijnym mistyczno-wschodnim zachodzi bardzo podobna sytuacja, ponieważ w podobny sposób akcentuje on dominującą

⁷⁷ Por. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, dz. cyt., s. 273–276.

i twórczą rolę człowieka w ramach religii. Ponieważ Absolut jest rozumiany w sposób „bezosobowy”, wartość ostateczna i absolutna zostaje nadana wewnętrznemu, osobistemu doświadczeniu mistycznemu oraz **ascezie** jako drodze, na której człowiek zanurza się w tym, co boskie, i utożsamia z nim. Także w tym modelu religijnym szczególne znaczenie ma praktyka kultyczna o charakterze bałwochwalczym i synkretycznym, która jednak w gruncie rzeczy odgrywa rolę drugorzędną, skoro także czczone bóstwa mają charakter prowizoryczny i przemijający, obejmujący wszelką rzeczywistość. Jediną rzeczywistością, która pozostaje, jest działanie mistyczne człowieka. Podnosi ono jednostkę do wymiaru boskiego.

W koncepcjach myślenia o charakterze oświeceniowym ukrywa się dążenie do nadania człowiekowi charakteru boskiego oraz do obrony jego wolności, której jakoby pozbawiały go religie historyczne. W imię wyemancypowanego rozumu i autonomii człowieka za jedyny prawdziwy i rzeczywisty Absolut – w którym jakoby wyraża się kwintesencja poszukiwań człowieka nowożytnego – człowiek oświeceniowy uznaje bóstwo, które nazywa się **Historia**, jak w idealizmie; lub **praktyka wyzwolenicza** – jak w systemie materialistyczno-marksyistowskim. W ramach modelu oświeceniowego, paralelnie do uznania absolutnej pozycji rozumu, są obecne także postawy, które można określić jako zabobonne i bałwochwalcze, konkretyzujące się w irracjonalnej i mitologicznej czci dla „mocy” uznanych za wpływowe. Nowymi idolami, do których zwracają się ludzie oświeceniowi i do których kierują bałwochwalczo swoje energie, są na przykład nauka, postęp, rewolucja, państwo, proletariats, partia itp.⁷⁸. Chodzi w każdym razie o człowieka, który o własnych siłach chce stać się „jak Bóg”. René Girard tak podsumowuje ten proces: „W XVIII i XIX wieku Zachód czyni z nauki idola, aby się jeszcze bardziej adorować. Wierzy w autonomicznego ducha nauki, którego byłby zarówno twórcą, jak produktem. Stare mity zastępuje mitem postępu, inaczej mówiąc, mitem wiecznotrwałej wyższości «nowoczesności», mitem człowieka wyzwolającego się i o własnych siłach dochodzącego do boskości”⁷⁹.

W każdym więc przypadku, w którym Absolut zostaje uznany za daleki, bezosobowy oraz niemający wpływu na ludzkie życie

⁷⁸ Por. J. Ratzinger, *Wolność i wyzwolenie. Antropologiczna wizja Instrukcji „Liber-tatis conscientia”*, w: *Kościół, ekumenizm – polityka*, Poznań–Warszawa 1990, s. 287–304.

⁷⁹ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Garczyńska, Łódź 1987, s. 297–298.

i przeznaczenie, w sposób nieunikniony pojawia się jakaś forma **neopogaństwa**, w którym oddaje się cześć tym mocom, które zostają uznane przez człowieka za niebezpieczne, bliższe lub bardziej wpływowe, a więc ważniejsze niż transcendentny i misteryjny Bóg. To zagrożenie neopogaństwem staje się tym bardziej aktualne, im bardziej człowiek odrzuca pozytywną jedyność fundamentu wszystkich rzeczy, uznając go za odległy, niepewny i nieposiadający większego znaczenia egzystencjalnego i praktycznego. W postawie politeistycznej można więc wskazać na prymat człowieka i jego działania w stosunku do pierwotnej Zasady wszystkiego, uznanej teoretycznie za jedyne pryncypium rzeczywistości, niezależnie, czy to będzie „to, co nieskończone” mistyki, Logos-historia heglizmu czy nieświadoma materia marksizmu. Ponieważ nawiązanie osobowej relacji z tą Zasadą jest niemożliwe i nieużyteczne, zainteresowanie człowieka koncentruje się na własnym „działaniu”, mającym pod wieloma względami charakter kulturowy, mistyczny lub społeczny, i nie ma znaczenia, czy ma ona wymiar mistyczny, polityczny bądź techniczny. Wspólną cechą charakterystyczną tego typu działalności jest wybieranie jako jej celu jakiejś immanentnej i mogącej być wyliczoną **nadziei**, bez potrzeby oparcia się na jakiegokolwiek transcendencji.

7.2. Redukcja poznania do eksperymentu

Jednym z rezultatów koncepcji myślenia i poznania opracowanym przez oświecenie jest dowartościowanie eksperymentu jako drogi do poznania prawdy. Od tej chwili eksperyment stał się typową drogą poznania naukowego w dziedzinie nauk empirycznych, które to poznanie z biegiem czasu zostało uznane za „jedyne” prawdziwe i autentyczne poznanie. W eksperymencie podmiot poznający zadaje pytanie przedmiotowi, który niejako „otwiera się” na jego poznanie i na tej podstawie podmiot stara się dojść do ogólnych wniosków, wśród których najważniejsze dotyczą „praw przyrody”, stosowanych z kolei w dalszym poznaniu rzeczywistości i opracowywaniu sposobów jej wykorzystania. W eksperymencie podmiot określa przedmiot swego poznania, a proces poznawczy zostaje zasadniczo sprowadzony do pytań podmiotu. Można powiedzieć, że najważniejsze odkrycie nauki współczesnej dotyczy „matematyczności” rzeczywistości fizycznej. Z jednej strony w znaczącym stopniu przyczyniło się ono do

poznania świata materialnego, a jego zastosowanie praktyczne umożliwiło postęp technologiczny i techniczny. Jednak z drugiej strony na poziomie interpretacji – z powodu jej jednostronności – doprowadziło do wyłonienia się redukcjonizmów poznawczych. Wynikają one przede wszystkim z faktu, że w tej wizji przedmiot, do którego zwraca się podmiot poznający, nie ma praktycznie nic własnego, co mógłby zaoferować i odpowiedzieć podmiotowi w procesie poznawczym⁸⁰. Wśród tych redukcjonizmów największe wpływy osiągnął **scjentyzm**, który należy uwzględnić w kontekście religijnym i teologicznym, gdyż jest w nim zawarte „pewne żądanie, woła przyznania nauce religijnej funkcji zbawienia”⁸¹.

Problem może wydawać się bez znaczenia, ale mechanizm, który znajduje się u jego podstaw, może dostarczyć nam wielu sugestii dotyczących aktualnej wizji rzeczywistości religijnej i jej interpretacji. Nie przypadkiem Max Weber, który zapewne nie miał żadnego interesu w obronie monoteizmu, w słynnej konferencji *Wissenschaft als Beruf* z 1917 roku zauważył, iż redukcja poznania do „czystego doświadczenia”, to znaczy do eksperymentu, prowadzi w sposób bezpośredni do pojawienia się politeizmu⁸².

Oświeceniowa wizja poznania pomija przede wszystkim ten poziom doświadczenia, który jest nazywany poziomem **egzystencjalnym**⁸³. Charakterystyczne dla tego poziomu poznawczego jest to, że widzi on proces poznania jako zawsze otwarty i nigdy niezakończony. Specyficzną nowością tego typu doświadczenia jest uznanie niewyczerpywalnej i nienaruszalnej wolności przedmiotu w stosunku do

⁸⁰ Jeśli chodzi o całościowe podjęcie tego problemu, por. M. Artigas, *Filosofía de la ciencia experimental. La objetividad y la verdad en las ciencias*, Pamplona 1992².

⁸¹ P. Ricoeur, *Człowiek nauki i człowiek wiary*, w: *Nauka i technika a wiara*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1964, s. 83. Por. także: S. Kamiński, *Zagadnienie Absolutu w filozofii scjentyistycznej*, w: S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 229–240.

⁸² Por. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Tübingen 1992, s. 99 (Gesamtausgabe, 17): „Wenn man vor der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polyteismus”. W sformułowaniu tej uwagi Weber odwołuje się do J. S. Mill. Redaktorzy wydania krytycznego dzieł Webera cytują w tym miejscu *Theism* angielskiego myśliciela – por. J. S. Mill, *Essays on Ethics, Religion and Society*, London 1969, s. 429–489, tutaj s. 431–434 (Collected Works, 10).

⁸³ Na znaczenie tego poziomu doświadczenia dla religii i teologii wskazywał już w 1906 roku Paweł Florenski w konferencji *Dogmatyzm i dogmatyka*. Por. P. A. Florenskij, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, Casale Monferrato 1999, s. 131–168.

tego, kto stoi wobec niego i kto zgadza się na to, by być prowadzonym przez przedmiot w procesie poznawczym⁸⁴.

Należy zauważyć, że podobny typ doświadczenia jest bardzo odpowiedni do badania problematyki antropologicznej i teologicznej, która jest ściśle związana z problemem wolności⁸⁵. Jeśli Bóg i człowiek byłiby przedmiotem dociekania wyłącznie doświadczalnego, to za jego pośrednictwem nie można by dojść do ujęcia ich własnej i żywej istoty. Okazałoby się, ironicznie mówiąc, że trzeba by najpierw „zabić” te „przedmioty”, by wyeliminować ich wolność i możliwość zadawania pytań, a dopiero potem mogłyby ono zostać poddane eksperymentom i procesowi poznawczemu. Jednak postulat taki jest bezsensowny.

Interesujące uwagi na ten temat zawarł Leszek Kołakowski w książce o wymownym tytule *Obecność mitu*, w której opisuje tak zwane „doświadczenie oczyszczone”, czyli pozbawione znaczenia filozoficzno-egzystencjalnego. Stwierdza między innymi: „Jasne jest zatem, że [...] doświadczenie nie może uprawomocnić ani doświadczenia niepowtarzalnego, ani sensu przypisywanego przez świadomość potoczną wszelkiemu doświadczeniu, o ile ów sens jest «nieoperatywny», martwy w eksploatacji naukowej. Nie mogę na przykład, wedle tych prawideł, przyjąć do wiadomości mojego *hic et nunc* doświadczonego przeżycia osobowości cudzej w jej cierpieniu lub miłości, lub strachu, a wszelka moja oczywistość i pewność tego przeżycia jest bezwartościowa i pretensjonalna. Nie mogę doświadczać świata jako przyrostu lub rozrzedzenia wartości”⁸⁶.

Wydaje się, że zasadnicza trudność, która sprzyja dzisiejszemu pojawianiu się postaw politeistycznych, powinna być szukana w tej redukcji

⁸⁴ Na temat doświadczenia w teologii por. J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Paris 1952; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, s. 211–410; R. Guardini, *Fede – religione – esperienza. Saggi teologici*, Brescia 1989²; J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, s. 81–95; G. Moiola, *L'esperienza spirituale*, Milano 1992; S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998; G. Strzelczyk, *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis* (praca lic.), Lugano 1999 (bibliografia).

⁸⁵ Jeśli chodzi o przykłady możliwego zastosowania pojęcia doświadczenia w dziedzinie teologii, por. I. Sanna, *Teologia come esperienza di Dio. Prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997; Y. Spiteris, *La conoscenza „esperienziale” di Dio e la teologia nella prospettiva orientale*, „Antoniano” 72 (1997), s. 365–426.

⁸⁶ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 76.

procesu poznawczego do czystego eksperymentu, który pomija wymiar doświadczenia egzystencjalnego jako prawomocnego źródła poznania. Jest błędną tą postawą w stosunku do Absolutu i do rzeczywistości religijnej w ogóle, która w weryfikacji prawdy religijnej postępuje w taki sam sposób jak nauki empiryczne na poziomie rzeczywistości fizycznej, w których człowiek przejmuje inicjatywę, ustala warunki i zadaje pytania, a rzeczywistość fizyczna ma po prostu udzielać odpowiedzi. W odniesieniu do Absolutu i rzeczywistości religijnej oznacza to, że człowiek chciałby narzucić Absolutowi warunki i możliwości Jego istnienia, odrzucając tym samym już w punkcie wyjścia jego charakter osobowy, w którym pierwszeństwo należy się wolności.

Mamy tu do czynienia z poważnym błędem metodologicznym. Jest oczywiste, że w relacji między człowiekiem i Absolutem nikt nie może przy pomocy tylko swoich sił nawiązać relacji z tym, co nieskończone, ponieważ – mówiąc językiem tradycyjnej teologii – między Bogiem i człowiekiem istnieje *regio dissimilitudinis*. Żaden głos ludzki nie jest sam w stanie wywołać słuchania ze strony Boga, czyli przejść od „nicości do misterium absolutnego”, jak określa ten proces Bernhard Welte⁸⁷. Nikt nie jest w stanie poznać i zrozumieć, kim jest Bóg. Dlatego też każde dążenie, by niejako tylko po ludzku opisać Boga lub nawiązać z Nim bezpośrednią osobową relację, napotyka na nieprzewycięzalne trudności, a nawet na sprzeczności⁸⁸.

Możliwość poprawnego ujęcia problemu Boga zakłada przede wszystkim gotowość wejścia na poziom doświadczenia egzystencjalnego, to znaczy gotowość, by pozwolić na prowadzenie się w sposób wolny przez misterium, akceptując jako kluczowy element tego prowadzenia „doświadczenie niedoświadczalności”. Aby to było możliwe, potrzebna jest przede wszystkim otwartość rozumu ludzkiego – otwartość intelektualna – która pod żadnym względem nie wyklucza wolności Boga w objawianiu się oraz możliwości Jego obecności i Jego działania w człowieku. W tej dziedzinie nie jest obojętna także dyspozycja moralna, która polega na „prawości i szczerości serca”, którą tradycja chrześcijańska powszechnie uważa za warunek „widzenia” Boga i nawiązywania z Nim relacji osobowej i religijnej. Konieczność wymiaru pozytywnej dyspozycji moralnej jako koniecznej do

⁸⁷ Por. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, Genova 1985.

⁸⁸ Na temat niektórych aspektów tego zagadnienia i możliwości jego podjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia por. Ch. Yannaras, *Heidegger e Dionigi Areopagita. Assenza e ignoranza di Dio*, Roma 1995.

adekwatnego postawienia problemu Boga jest szczególnie podkreślana przez tradycję teologiczną Kościoła wschodniego⁸⁹, chociaż nie jest to kwestia obca także tradycji zachodniej⁹⁰.

Można powiedzieć w tym miejscu za Hansem Ursem von Balthasarem: „Nie ma chrześcijańskiego doświadczenia Boga, które nie byłoby przekroczeniem arbitralnej woli decydowania. A trzeba widzieć jako arbitralną wolę decydowania także wszystkie wysiłki, jakie może podjąć człowiek, by wzbudzić doświadczenia religijne, na gruncie swoich inicjatyw, przy pomocy swoich metod i technik. [...] Tylko przez wyrzeczenie się wszelkiego doświadczenia cząstkowego daje się nam całość bytu. Bóg potrzebuje naczyń, które byłyby oczyszczone od wszelkich interesów osobistych, by przelać w nie swoją istotną bezinteresowność”⁹¹.

8. Jak postawić problem Boga?

W odpowiedzi na pojawiające się w powyższej refleksji problemy przechodzimy teraz do sformułowania pewnych propozycji, przede wszystkim o charakterze antropologicznym, ponieważ u podstaw wszystkich ukazanych tu problemów wylaniają się błędy antropologiczne. Niniejsze propozycje, dotyczące adekwatnego postawienia problemu Boga w kontekście politeistycznym, posłużą nam w dalszej części naszych rozważań do ukazania specyfiki wiary chrześcijańskiej⁹². Propozycje te łączą się ściśle z chrześcijańską wizją Boga i stanowią podstawowe i nieredukowalne osiągnięcia tradycji filozoficzno-teologicznej chrześcijaństwa, którym nie zawsze poświęca się należyłą uwagę. Często właśnie na gruncie tych propozycji rozgrywa się

⁸⁹ Por. P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon Tradition orientale*, Paris 1988; N. Bierdjaev, *Verità e rivelazione*, Torino 1996, s. 51–69.

⁹⁰ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, dz. cyt., s. 133–142.

⁹¹ H. U. von Balthasar, *Gotteseferfahrung biblisch und patristisch*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 5 (1976), s. 500, 508.

⁹² W niniejszych rozważaniach wiele idei czerpiemy z tradycji wschodniej ujmowania problemu Boga, nawet jeśli nie zostało to wprost zaznaczone, ponieważ jest to zagadnienie, które nie zostało jeszcze adekwatnie przestudiowane. Wśród prac na ten temat por. B. Schultze, *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Münster 1967; G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.

wyбір między wiarą w prawdziwego Boga i politeizmem. Zwróćmy uwagę na następujące zagadnienia-proponycje:

- ludzką otwartość na prawdę;
- pierwszeństwo daru;
- konieczność nawrócenia.

8.1. Otwartość na prawdę

W zasadzie politeistycznej jest zawsze obecna jakaś forma sceptycyzmu w stosunku do prawdy, uznanie czegoś w rodzaju „słabości prawdy”⁹³, przyjęta bądź *a priori*, jako postulat metodologiczny, bądź w wyniku rozczarowania wywołanego niewystarczalnością odkryć i badań naukowych oraz ich zastosowań praktycznych bądź też wpływów o charakterze ideologicznym. W tej sytuacji tradycja chrześcijańska, opierając się na stałej tradycji biblijnej⁹⁴, przypomina konieczność postawy szukania prawdy i nieustannej otwartości na nią, która należy do podstawowych zdolności człowieka. Postawa poszukiwania jest szczególnie ważna, jeśli chodzi o prawdę dotyczącą samego Boga i ogół prawd religijnych. Archetypiczna w tym względzie jest postawa religijno-intelektualna św. Augustyna, którą wyraził w taki sposób: „Głos pieśni Bożej mówi: «Szukajcie Boga, a będzie żyła dusza wasza». Szukajmy Go, aby Go znaleźć; szukajmy znalezionego. Jest ukryty, aby Go znaleźć przez szukanie; jest niezmierny, aby po znalezieniu szukano Go nadal. [...] Nasyca On tego, kto Go szuka, o ile ten Go pojmuje, i tym bardziej uzdalnia tego, który Go znajduje, do szukania, aby ten jeszcze bardziej starał się Nim napęlić, skoro zacznie Go lepiej pojmować. [...] Tu na ziemi zawsze szukajmy, a wynik poszukiwania nigdy nie powinien kończyć szukania. Nie zawsze tak będzie, ale tylko dotąd, dopóki będziemy na ziemi, dlatego zawsze mówimy, że tu na ziemi zawsze trzeba Go szukać, i niech nikt nie sądzi, że nadejdzie taka chwila, gdy można przestać Go szukać. [...] Ciągłe jesteśmy w drodze, aż dojdziemy tam, dokąd ta droga prowadzi; nigdy nie zatrzymujemy się na tej drodze, aż dojdziemy tam, gdzie pozostaniemy. W ten sposób szukając, postępujemy naprzód, a znajdując,

⁹³ R. Habachi, *U źródeł człowieczeństwa*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1982, s. 18.

⁹⁴ Wieloaspektowe przedstawienie tego zagadnienia można znaleźć w: *Quaerere Deum. Atti della XXV Settimana Biblica*, Brescia 1980.

przebywamy pewien etap; szukając i znajdując, osiągamy cel, gdzie w końcu zakończy się szukanie”⁹⁵.

Podobną postawę i podobną propozycję możemy znaleźć u wielu wschodnich ojców Kościoła, wśród których na szczególną uwagę zasługuje św. Grzegorz z Nyssy, autentyczny „pielgrzym Absolutu”⁹⁶. Nie jest ona także obca licznym teologom współczesnym, na przykład Erichowi Przywarze czy Hansowi Ursowi von Balthasarowi.

Postawa szukania zakłada oczywiście i koniecznie **pokorę**, rozumianą nie tylko w sensie moralnym, lecz przede wszystkim ontologicznym, czyli sytuującą się na poziomie bytu, a tym samym otwierającą człowieka na Boga. Święty Tomasz z Akwinu stwierdził z przekonaniem: „Humilitas facit hominem capaciem Dei”⁹⁷. Dzięki pokorze człowiek uznaje, że Bóg nie jest jednym z wielu przedmiotów, który można wyczerpująco zmierzyć empirycznie i opisać matematycznie, ale który nieskończenie przekracza wszelkie ludzkie miary i zdolności wyrażenia, oraz że rozum ludzki i stworzony jest uzależniony od Rozumu wiecznego i niestworzonego. Tylko za pośrednictwem takiej pokory, łącznie oczywiście z pokorą moralną, można zaakceptować byt w jego całości, nie redukując niewyczerpanej otwartości na prawdę, jaką posiada człowiek i jaka budzi się w nim w refleksyjnym zetknięciu się z rzeczywistością⁹⁸.

W tradycji chrześcijańskiej bronimy praw rozumu otwartego na prawdę, przeciwstawiając mentalności „krytycznej”, która odrzuca – uważając, że broni w ten sposób autonomii człowieka – otwartość na to, co nieskończone, i wrażliwość w stosunku do bytu. Tradycja chrześcijańska uczciwie proponuje pokorę rozumu, który jest gotowy na skłonienie się wobec majestatu prawdy, odrzucając wszelkie tendencje arbitralne, jakie mogłyby pojawić się i być przyjęte w stosunku do niej. W ten sposób doświadcza się, że prawda ukazuje się tylko sercom prostym i pokornym, które nie bronią się być wobec niej **żebrakami**, jak podkreśla na przykład św. Grzegorz z Nazjanzu⁹⁹.

⁹⁵ Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 63, 1 w: Sancti Aurelii Augustini, *Opera omnia*, t. 3, Paris 1994 (PL 35, 1804).

⁹⁶ Por. G. Turbessi, *Cercare Dio. Nel mondo ebraico, nell'ellenismo, nella patristica*, Roma 1980.

⁹⁷ Thomas de Aquino, *Lectura super Matthaicum*, XI, 3.

⁹⁸ Na temat takiej wizji pokory i jej znaczenia, por. O. Schaffner, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der humilitas*, Würzburg 1959.

⁹⁹ Por. H. U. von Balthasar, *Die Einheit von Theologie und Spiritualität*, „Gregorianum” 50 (1969), s. 571–586.

W tej postawie wyraża się także uznanie, że rzeczywistość nie wyczerpuje się w tym, co widzialne i co może być wyliczone jako rzeczywiste i podstawowe. Stwierdzenie tego rodzaju nie oznacza oczywiście powrotu do platonizmu, ale jest ono wyrazem przekonania, że istnieją nie tylko rzeczywistości fizyczne i że ich poznanie nie ogranicza się do poznania osiąganego za pośrednictwem nauk empirycznych. W poszukiwaniu prawdy integralnej należy koniecznie przekroczyć „dogmat” oświeceniowo-pozytywistyczny oraz dogmat pragmatyczny, u podstaw których stoi postulat „oczyszczonego doświadczenia”, jak mówi Kołakowski. By móc adekwatnie mówić o człowieku, o sensie jego życia i podejmowanych działań, konieczne są nauki **humanistyczne** bądź „duchowe”, jak określa się je w tradycji niemieckiej¹⁰⁰.

Kardynał Joseph Ratzinger w następujący sposób interpretuje tę potrzebę i możliwość w odniesieniu do wiary, zwłaszcza przy uwzględnieniu dzisiejszych nacisków: „Wiara jest przyznaniem prymatu temu, co niewidzialne, jako właściwej rzeczywistości, na której się opieramy, dlatego upoważnia nas do zajęcia spokojnej postawy wobec tego, co widzialne, z całą odpowiedzialnością wobec tego, co niewidzialne, jako prawdziwej podstawy wszystkiego. Wprawdzie wydaje się – i nie można temu zaprzeczyć – że wiara chrześcijańska z dwóch względów stanowi wyzwanie wobec nastawienia, ku któremu popycha nas dzisiejsza sytuacja w świecie. Nastawienie to w postaci pozytywizmu i fenomenologizmu skłania nas, byśmy się ograniczyli do tego, co widzialne, i co w najszerszym tego słowa znaczeniu zjawiskowe, a zarazem byśmy rozszerzyli na całość otaczającej nas rzeczywistości zasadniczą postawę metodologiczną, której nauki przyrodnicze zawdzięczają swe osiągnięcia. Jako *techné* zaś wzywa nas, byśmy oddali się temu, co można wykonać, i w tym spodziewali się znaleźć dla siebie oparcie. Prymat tego, co niewidzialne, przed widzialnym, i tego, co otrzymane, przed wykonanym, sprzeciwia się wprost zasadniczemu nastawieniu dzisiejszego świata. Dlatego też zapewne tak trudny jest dla nas skok, jakim jest zawierzenie się temu, co niewidzialne. A przecież wolność wykonania, jak i posługiwania się poprzez metodyczne badanie tym, co widzialne, została ostatecznie umożliwiona dopiero przez związanie jednego i drugiego – w wierze

¹⁰⁰ Ważne uwagi na ten temat można znaleźć w: E. Mounier, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, tłum. E. Krasnowolska, Warszawa 1968; E. Mounier, *Co to jest personalizm? Oraz wybór innych prac*, wybór i red. A. Kasiński, Kraków 1960.

Jak postawić problem Boga?

chrześcijańskiej – z przemijalnością i przez otwarcie tą drogą perspektywy na to, co sferę przemijalności przewyższa”¹⁰¹.

Aby podjąć w sposób pogłębiony zagadnienie ludzkiej otwartości na prawdę i jej pozytywnego znaczenia, należy ustalić adekwatnie relacje, jakie zachodzą między wiarą i rozumem, teologią i filozofią, religią i kulturą. Już na początku XIX wieku Hegel słusznie zauważył, że jest to jeden z najważniejszych problemów chrześcijaństwa nowożytnego¹⁰², i odpowiadając na to wyzwanie, większą część swojej refleksji poświęcił tym zagadnieniom. W ostatnich latach, oprócz znaczących poszukiwań interdyscyplinarnych, jakie są prowadzone nad tymi zagadnieniami na całym świecie, jego ważność i znaczenie zostało podkreślone przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*¹⁰³. Idąc za sugestiami papieskimi zawartymi w numerze 74 encykliki, szczególną uwagę należałoby zwrócić na myśl filozoficzno-religijną Włodzimierza Sołowjowa. Jest to autor, który szeroko podjął zagadnienie relacji między religijnością i racjonalnością, opracowując w tym kontekście propozycję tak zwanego „poznania integralnego”, która została przyjęta i pogłębiona przez wielu myślicieli rosyjskich. Istotą tej propozycji jest spójna unifikacja różnych poziomów poznania ludzkiego i harmonijne włączenie ich wszystkich w poszukiwanie prawdy¹⁰⁴.

8.2. Pierwszeństwo daru

Postawa akceptacji rzeczywistości w całości jej wymiarów, przy zasadniczym uznaniu, że nie wyczerpuje się ona w czystej widzialności, zakłada równocześnie uznanie w ramach religii konieczności przyznania pierwszeństwa postawie „przyjęcia” przed postawą „czynienia-działania” ze strony człowieka. Także w stosunku do misterium Boga i ostatecznego znaczenia rzeczywistości człowiek jest poddany

¹⁰¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 64. Por. także liczne i przekonujące uwagi Josepha Ratzingera na ten temat w książce *Wiera i przyszłość*, tłum. P. Waszchenko, Warszawa 1975.

¹⁰² Por. G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Religionsphilosophie*, w: G. W. F. Hegel, *Werke. Vollständige Ausgabe*, t. 11, Berlin 1832, s. 24.

¹⁰³ O znaczeniu tego zagadnienia w nauczaniu papieża Jana Pawła II zob. A. Struma, *L'uomo e la scienza. Nel magistero di Giovanni Paolo II*, Casale Monferrato 1987, s. 17–51.

¹⁰⁴ Por. W. Sołowjow, *Философскія начала цѣльнаго знанія*, w: *Собрание сочинений В. С. Соловьѣва*, t. 1, Брюссель 1966, s. 250–406.

pokusie przejścia inicjatywy i zastosowania schematu pozytywistycznego, opartego na bezwzględnej wartości ludzkiego rozumowania i działania. Tymczasem tradycja chrześcijańska zdecydowanie i niezmiennie przypomina, że ostateczny sens, którego szuka człowiek, nie jest jego własnym wytworem czy osiągnięciem. W relacjach z Bogiem nie można oprzeć się na schemacie projektowania ludzkiego i czystej spekulacji racjonalistycznej, ale jest wymagana pozytywna otwartość, aby móc Go uznać i przyjąć¹⁰⁵.

Rzeczywistość boska i religijna wymaga od człowieka zdrowej bierności, która polega nie na wykluczeniu działania ludzkiego, ale na oparciu się w każdym działaniu na uznaniu, że objawienie i zbawienie nigdy nie pochodzą od człowieka i jego zdolności, ale od Boga oraz Jego łaskawego i darmowego działania, z którym zwraca się do człowieka w sposób absolutnie wolny. W ramach religii człowiek nie jest autonomicznym twórcą wszystkiego za pośrednictwem swoich własnych sił, ale jest przede wszystkim wierzącym, który ma z podziwem przyjąć dar, który go poprzedza oraz przewyższa i który jest „większy od serca ludzkiego” (1 J 3, 20), ponieważ pochodzi od samego Boga wszechmogącego i jest udzielany w sposób sakramentalny. W szczególny sposób aspekt ten jest widoczny w tradycji biblijnej w tych miejscach, w których Bóg jest ukazywany jako Życie i Źródło życia dla człowieka. Chrystus głosi siebie jako skałę, z której wytryskuje niewyczerpane źródło wody żywej (por. J 7, 37). W sposób najpełniejszy staje się On źródłem życia w swojej śmierci¹⁰⁶.

Antycypujący wszystko dar pełni dawany przez Chrystusa został z entuzjazmem opisany przez św. Pawła w Liście do Efezjan: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (4, 5–6). Dopiero później ten antycypujący dar staje się dla człowieka wymaganiem i rodzi powinność. W Liście do Galatów znajdujemy zastosowanie tej samej logiki w stosunku do poznania. Święty Paweł pisze do swoich czytelników: „poznaliście Boga”, ale zaraz prostując, dodaje: „co więcej, Bóg was poznał” (4, 9), przy czym „co więcej” należałoby przetłumaczyć jako: „uprzednio”, „wcześniej”. „Strona czynna – komentuje Albert Vanhoye – mogłaby sugerować,

¹⁰⁵ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 146–149.

¹⁰⁶ Por. I. De La Potterie, *Il mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Bologna 1988, s. 89–136; P. H. Kolvenbach, *Le chemin de Paques. Exercices spirituels pour changer de vie*, Février 1990, s. 157–164.

że człowiek byłby zdolny, dzięki samym swoim siłom, nawiązać relację z Bogiem. Paweł chce natomiast podkreślić, że relacja z Bogiem zależy od inicjatywy Boga – inicjatywy miłości (por. Rz 5, 8)¹⁰⁷.

W tych stwierdzeniach apostoła Pawła wyraża się stale doświadczenie, że poznanie i uznanie Boga jest złożonym „procesem” – zarówno biernym, jak i czynnym, nie tylko procesem myślowym o charakterze teoretycznym bądź praktycznym, który przekracza zakres myślenia i czystego rozumu, ale obejmuje całego człowieka, wyrażając się autentycznie tylko wtedy, gdy staje się wyborem pewnego określonego **stylu życia**, któremu odpowiada zarówno stać, jak i rozumieć – zarówno myśleć, jak i działać. Tylko w ten sposób Bóg staje się ostatecznym fundamentem ludzkiej egzystencji, przenikającym integralnie jego najbardziej wewnętrzne i osobowe tkanki.

Chrześcijańska postawa uznania pierwszeństwa daru i receptywności człowieka jest radykalnym przeciwieństwem postawy politeistycznej, która jednostronnie sprowadza problem religijny do inicjatywy i działania człowieka. Postawa politeistyczna zakłada bowiem w sposób redukcyjny, że człowiek jest jedynym czynnym podmiotem działającym w świecie, a cała pozostała rzeczywistość stanowi tylko system martwych przedmiotów, którymi ma się on zajmować.

Wyrazem obecności pewnej formy postawy politeistycznej w dzisiejszym chrześcijaństwie, będącej niewątpliwie wynikiem wpływu mentalności współczesnej, kształtowanej przez przemiany kulturowe i techniczno-technologiczne, jest obecne odradzanie się starożytnego błędu teologicznego Pelagiusza, według którego człowiek jako taki ma wystarczające władze naturalne, które pozwalają mu uniknąć grzechu i zdobyć zasługi potrzebne do osiągnięcia zbawienia. Kardynał Joseph Ratzinger, analizując pewnego razu sytuację duchową współczesnego chrześcijaństwa, podkreślił ku zdumieniu słuchaczy, że błąd Pelagiusza „dziś ma więcej naśladowców, aniżeli mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka”¹⁰⁸. Wydaje się, że ta obserwacja, mimo iż wzbudziła dyskusje i głosy krytyki, jest w pełni uzasadniona. Ten fakt jest wystarczająco mocnym wezwaniem do odnowienia starego traktatu teologicznego *De gratia* i szukania sposobów wprowadzenia jego treści do życia chrześcijańskiego¹⁰⁹. W tym znaczeniu szczegó-

¹⁰⁷ Por. A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, Milano 2000, s. 112.

¹⁰⁸ J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński, Lublin 1993, s. 100.

¹⁰⁹ Por. odnowioną propozycję ujęcia tego traktatu: L. Scheffczyk, *Die Heilswirklichkeit in der Gnade. Gnadenlehre*, Aachen 1998 (Katolische Dogmatik, 6).

nie użyteczne wydaje się dowartościowanie duchowości opartej na łasce Bożej, rozumianej jako **życie w Duchu**, która spójnie integruje aspekt liturgiczno-sakramentalny i aspekt moralny życia chrześcijańskiego¹¹⁰. W tej pracy może okazać się szczególnie użyteczne pogłębienie tradycji duchowej chrześcijańskiego Wschodu, z jej akcentem położonym na zagadnienie **przebóstwienia** chrześcijanina za pośrednictwem dzieła zbawczego Ducha Świętego¹¹¹ oraz oczyszczenie duchowości z nadmiernych wpływów psychologii i psychoanalizy, jakie można znaleźć w tych wszystkich pismach „duchowych”, w których prawie cała rzeczywistość duchowa zostaje sprowadzona do tak zwanej „akceptacji siebie”. Ma ona niewątpliwie swoje własne znaczenie moralne i duchowe, ale nie ma ono charakteru ekskluzywnego i ostatecznego¹¹².

Innym przejawem tego samego problemu jest częste redukowanie chrześcijaństwa do systemu moralnego, w którym nie chodzi o nic innego, jak tylko o zbiór nakazów i zakazów, których człowiek powinien starannie przestrzegać¹¹³. Ta redukcja została słusznie określona jako jeden z zasadniczych czynników kryzysu moralnego na Zachodzie. Zapomina się, że moralność – jakkolwiek stanowi integralny element religii chrześcijańskiej – jest tylko jednym z jej elementów, i to wcale nie pierwszym¹¹⁴.

Szczególnie interesująca wydaje się w tym kontekście interpretacja życia chrześcijańskiego dana przez Nikolaosa Kabasilasa w jego dziele *Życie w Chrystusie*. Autor proponuje odczytanie życia chrześcijańskiego w perspektywie daru Bożego, jakim jest życie w Chrystusie, ofiarowane chrześcijaninowi przez sakramenty: chrzest, bierzmowanie

¹¹⁰ Jeśli chodzi o integralne perspektywy takiego ujęcia, por. R. Spiazzi, *Natura e grazia. Fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, s. 220–238.

¹¹¹ Por. G. I. Mantzrides, *La divinizzazione dell'uomo*, w: *Spiritualità cristiana orientale*, a cura di C. Valenziano, Milano 1986, s. 38–48; G. I. Mantzrides, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, Bologna 1989.

¹¹² Por. A. Marcol, *Afirmacja własnego „ja” jako zadanie moralne*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 7 (1979), s. 81–92.

¹¹³ Jeden z przejawów tego faktu pojawia się w dziedzinie chrystologii, gdzie pod wpływem tendencji oświeceniowych postać Jezusa Chrystusa została zredukowana do postaci wielkiego nauczyciela moralności. Por. J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 213–239.

¹¹⁴ Por. Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984.

Jak postawić problem Boga?

(*miro*n) i Eucharystię. Zadanie chrześcijanina polega w tym ujęciu na „strzeżeniu” otrzymanego daru. Konkretyzuje się ono w zjednoczeniu z wolą Chrystusa i w pamięci o Nim, z której rodzą się błogosławieństwa, tworząc osnowę chrześcijańskiego stylu życia, oraz w modlitwie. Cabasilas tak streszcza swoją propozycję: „Jest [w życiu chrześcijańskim] to, co pochodzi od Boga, i to, co pochodzi z naszego wysiłku, dzieło, które jest wyłącznie dziełem Boga, jest tym, co oddaje nam chwałę. Mówiąc lepiej, nasz wkład polega tylko na przyjęciu łaski, by nie zaprzepaścić skarbu, nie zgasić już zapalanej lampy, to znaczy nie wprowadzać niczego, co byłoby przeciw życiu, niczego, co powodowałoby śmierć. Do tego prowadzi każde ludzkie dobro i każda cnota. Niech nikt nie zwraca miecza przeciw sobie, nie ocieka od szczęścia, nie zrzuca z głowy korony, ponieważ to Chrystus, obecny w naszych duszach, który niewymownie zasiewa w nich samą istotę życia”¹¹⁵.

8.3. Konieczność nawrócenia

Postulat pierwszeństwa daru i jego przyjęcia sugeruje nam w sposób konkretny, jaki typ oczyszczenia i przemiany jest wymagany od człowieka zarażonego politeizmem i nieustannie przez niego kuszonego. W tym wypadku nie wystarcza zwyczajne wejście w siebie i zwrócenie się do własnego wnętrza, ale rodzi się potrzeba **ekstazy**, to znaczy wyjścia z siebie samego, by następnie dynamicznie pójść na spotkanie z objawieniem i zbawieniem, które Bóg w swoim zstępowaniu ofiaruje człowiekowi. Wszystkie formy politeizmu kierują człowieka do jego wnętrza jako rzeczywistości samowystarczalnej, w którym mieszka to, co boskie, lub zamykają horyzont jego zainteresowań do tego, co skończone. Według tej koncepcji, wyłącznie zwracając się do siebie i swojej głębi, człowiek mógłby znaleźć Boga. Chociaż to wejście w siebie jest oczywiście nieodzowne, to jednak w jednostronnej interpretacji potrzeby tego procesu zapomina się, że człowiek jest zepsuty i niezdolny do łatwego przekroczenia siebie za pomocą swoich własnych sił. Dlatego aby przyjąć objawiającego się i zbawiającego Boga, potrzebuje otworzyć się na zewnątrz, skąd przychodzi Bóg ze swoim objawieniem i zbawieniem.

¹¹⁵ N. Cabasilas, *La vita in Cristo* (I, 2), a cura di U. Neri, Roma 1994, s. 70–71.

To zwrócenie się człowieka na zewnątrz i jego możliwość pozytywną można wyjaśnić, odwołując się do dwóch motywów. Pierwszy opiera się na konstytutywnej otwartości ducha ludzkiego na „innego od siebie”, w której człowiek – poprzez nawiązanie relacji – realizuje się jako osoba. Refleksja personalistyczna zastosowała do tego otwarcia wymowną kategorię „spotkania”¹¹⁶, które pozwala pogłębić różne rzeczywistości teologiczne, łącznie z zagadnieniem natury religii¹¹⁷. Paradoksalnie więc, tylko wyjście z siebie – **ekstaza** – umożliwia człowiekowi rzeczywisty powrót do siebie i niejako wzięcie siebie w pełne posiadanie. Drugi motyw wynika z faktu, że natura ludzka, która zostaje konkretnie przyjęta przez każdego człowieka w chwili narodzin, jest naturą rzeczywiście zranioną przez zło na mocy dziedziczenia grzechu pierworodnego¹¹⁸. W wyniku tego nie tylko nie jest ona Bogiem, ale nie jest także bezpośrednim wyrażeniem intencji Bożych, ponieważ – można by powiedzieć – nie dochodzi do człowieka bezpośrednio od Boga, ale jako naznaczona długą prehistorią, która wywarła na nią swój wpływ, także negatywny i destrukcyjny. Nie oznacza to oczywiście, że natura utraciła wszelkie odniesienie do pierwotnego zamysłu Bożego, ale oznacza, że człowiek w żadnym przypadku nie może osiągnąć zbawienia w sposób autonomiczny w swojej egzystencji. To stwierdzenie w dużej części wyraża istotę katolickiego dogmatu grzechu pierworodnego, bez którego nie ma adekwatnego i realistycznego spojrzenia na naturę ludzką, co z kolei uniemożliwia zrozumienie nawrócenia (*metanoia*), które jest absolutnie konieczne dla człowieka¹¹⁹. Co więcej, nawrócenie to nie może być interpretowane w kategoriach tylko moralnych, czyli jako odwrócenie się od czynienia zła do działania prawego lub do odrzucenia jakiejś wady, ale wymaga interpretacji w sensie ontologicznym, która wychodzi z samej

¹¹⁶ Por. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987; *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991.

¹¹⁷ Por. R. Guardini, *L'incontro. Saggio di analisi della struttura dell'esistenza umana i Persona*, w: R. Guardini, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, Brescia 1987, s. 27–47 i 169–219; H. U. von Balthasar, *L'accesso alla realtà di Dio*, w: *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, t. 3, Brescia 1969, s. 13–59.

¹¹⁸ Por. P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Brescia 1994², s. 97–107.

¹¹⁹ Por. R. Guardini, *L'esistenza del cristiano*, Milano 1985², s. 107–182; Ch. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Zur kirchlichen Erbsünd. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*, Einsiedeln–Freiburg 1991.

struktury bytu, wyrażającej się nade wszystko w uznaniu stworzonosci człowieka i zależności od Boga jako jego początku i jego celu oraz jako źródła **przebaczenia**, którym obdarza człowieka, gdy ten, pokutując, pragnie wrócić do niego po swoim grzechu¹²⁰.

Źródłem pierwotnej winy dla człowieka stała się pycha, czyli odrzucenie prawdy o swojej zależności od Boga i o swojej stworzonosci, którą zastąpiło kłamstwo samoprzebóstwienia¹²¹. Dlatego właśnie proces nawrócenia człowieka zaczyna się od uznania relacji stworzonosci, która łączy go pierwotnie z Bogiem, by w ten sposób otwierać się na zbawienie, które pochodzi z zewnątrz i może być przyjęte jako dar. Człowiek może zostać wyzwolony i odkupiony, jeśli odrzuci chęć „stania się Bogiem”, jeśli wyrzeknie się poszukiwania iluzorycznej i zgubnej autonomii, gdyż – jak stwierdza konstytucja *Gaudium et spes* – „stworzenie bez Stwórcy zanika”¹²². Początkiem odkupienia jest nawiązanie przez człowieka właściwej relacji z Bogiem, której ośrodkiem jest pokora. Święty Augustyn tak wyjaśnia istotę i znaczenie tej postawy: „Dobrze jest bowiem mieć serce wzniesione ku górze: nie ku sobie, co jest przejawem pychy, jeno ku Bogu, co jest przejawem posłuszeństwa, które może być udziałem tylko pokornych. Pokora ma więc jakąś zdolność podnoszenia serca dziwnym sposobem w górę, wyniosłość zaś jakąś zdolność spychania w dół. Robi to wprawdzie wrażenie jakiejś sprzeczności, że wyniosłość zostaje w dole, a opóźnia się na górze, lecz zbożna pokora czyni człowieka uległym komuś wyższemu; nic zaś nie ma wyższego nad Boga; dlatego właśnie pokora wywyższa człowieka, czyniąc go uległym Bogu. Natomiast wyniosłość, która zawiera się w występku, przez to, iż odrzuca uległość, odpada też od Tego, ponad którym nie ma nic wyższego”¹²³.

Ponieważ w wyniku pierwotnego upadku w człowieku została naruszona relacja stworzonosci, tylko sam Stwórca może być Odkupicielem człowieka. Człowiek może być odkupiony tylko wtedy, jeśli Ten, od którego oddalił się przez grzech, zechce ponownie przyjść do

¹²⁰ Por. H. de Lubac, *O naturze i lasce*, dz. cyt., s. 33–38. Por. także: S. Witek, *Teologiczna interpretacja pokory*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13 (1965) z. 3, s. 5–19; E. Przywara, *Umiltà, pazienza, amore. Meditazioni teologiche*, Brescia 1968, s. 9–29.

¹²¹ Por. P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, dz. cyt., s. 48–54.

¹²² II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 36.

¹²³ Augustinus, *De civitate Dei*, 14, 13, 1 (t. 2, s. 144).

niego i wziąć go za rękę, by przyprowadzić go do siebie¹²⁴. Idąc po linii tych stwierdzeń, trzeba powiedzieć, że nawrócenie powinno stać się dla chrześcijanina czymś w rodzaju opcji egzystencjalnej, do której stale będzie odwoływał się w swoim życiu i według której będzie je kształtował, by móc urzeczywistniać swoją religijność¹²⁵.

W tym wypadku wydaje się użyteczne zwrócić uwagę na propozycję antropologiczną opracowaną przez Olivera Clémenta, współczesnego myśliciela prawosławnego, która w dużej części odzwierciedla wschodnią tradycję antropologiczną. Jej istotą jest oparcie chrześcijańskiej wizji człowieka na rzeczywistości **nawrócenia**. Człowiek jest więc widziany jako ten, który żyje autentycznie tylko wtedy, jeśli nawrócenie stanie się jego stylem życia, czyniąc go „istotą paschalną”, gdyż w innym przypadku nie może dojść do pełnego i sensownego życia. Pisze więc: „Egzystencja chrześcijańska zakłada, na swoich najważniejszych etapach, a ostatecznie w każdej chwili «Paschę», stopniowo realizowaną metamorfozę naszego bytu. Po-zmartwychwstanie chrzcielne staje się kluczem, który pozwala nam przemienić chwile «inicjujące» przeznaczenia: odzwyczajenia, cierpienia, oddzielenia naszych «zstąpień do otchłani», zapawy, upojenia, zdumienia, naszymi «powrotami do rajy». Człowiek przechodzi w taki sposób od częściowej śmierci do wspomnianego zmartwychwstania, aż do ostatecznego przejścia, do końcowej «Paschy» agonii, która – dla tych, którzy zostawili już śmierć za sobą – przekształca się w spokojny sen, w dostęp do komunii świętych, najjaśniejszej i najbardziej czynnej”¹²⁶.

9. Perspektywy

Problem Boga stanowi kluczowe wyzwanie dla współczesnej myśli religijnej, nawet jeśli duża część wpływowych myślicieli, nie sprzeciwiając

¹²⁴ Na temat chrześcijańskiej teologii nawrócenia por. J. Ratzinger, *Fede come conoscenza e come prassi – l'opzione fondamentale del credo cristiano*, w: J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale...*, dz. cyt., s. 59–68; H. U. von Balthasar, *Conversione nel Nuovo Testamento*, w: H. U. von Balthasar, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici – IV*, dz. cyt., s. 203–216; H. U. von Balthasar, *Conversione*, w: H. U. von Balthasar, *Homo creatus est. Saggi teologici – V*, Brescia 1991, s. 237–253.

¹²⁵ Por. G. D. Kaufman, *La question de Dieu aujourd'hui*, dz. cyt., s. 291–300.

¹²⁶ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991², s. 14–15. Por. także: W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 39–208.

się wprost istnieniu Boga, broni idei, według której Bóg jest niedostępny dla człowieka, a więc wyklucza tym samym możliwość religii w ogóle i wiary religijnej w szczególności. Taka sytuacja domaga się od nas przede wszystkim tego, by na gruncie autentycznego pojęcia Boga ukazać drogi, jakie dzisiejszego człowieka mogłyby do Niego prowadzić. Podjęcie tego zadania powinno zostać ściśle związane z odkrywaniem tych „miejsc”, w których Bóg wpisuje się w doświadczenie człowieka współczesnego, a które jest kształtowane przez pewne szczególne czynniki, o których była mowa wyżej. Te czynniki nie wyeliminowały religii – mimo iż w XX wieku nie brakowało także takich prognoz w wypowiedziach wielu krytyków religii – ale nasuwają pytania o sposoby nawiązania i wyrażania przez człowieka religijnej relacji z Bogiem.

Tutaj ukazuje się powaga dzisiejszej debaty. Pojawiają się bowiem propozycje pseudoreligijne, a nawet religijne, które starają się udzielić odpowiedzi na pytania o religijność, bardzo często sprowadzając ją do wymiarów immanentnych. Dominuje wśród nich propozycja traktowania religii tylko jako ideału etycznego lub pragmatycznego. Proponowana nowa – ale właściwie w swojej naturze nawiązująca do tradycji pogańskiej – postawa religijna miałaby mieć charakter moralny – byłaby budowana w oparciu o hierarchię wartości etycznych i pragmatycznych. Przyjęcie i urzeczywistnienie tych wartości miałyby być bliższe prawdziwej religii niż chrześcijańska religia adoracji i kultu. Więcej znaczy miłość bez poznania Boga niż na odwrót. Z chrześcijańskiego punktu widzenia trzeba jednak powiedzieć, że w propozycjach tego typu mamy po prostu do czynienia z jeszcze jednym powrotem moralizmu, stanowiącego jedno z największych niebezpieczeństw dla wiary chrześcijańskiej, jak dogłębnie wykazał Augustyn w swojej polemice z Pelagiuszem¹²⁷.

By uzasadnić możliwość religijności u współczesnego człowieka, trzeba więc przede wszystkim wykazać, w jaki sposób Bóg może być dostępny dla człowieka. Chodzi więc o wyznaczenie konkretnych dróg, którymi podążając, człowiek może urzeczywistnić swoją konstytutywną otwartość na Boga, której religijność jest niejako ratyfikacją. Przechodzi ona między innymi przez ludzką zdolność poznania prawdy i przyjęcia daru oraz przez ciągle nawracanie się¹²⁸. Ak-

¹²⁷ Por. Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, Kraków 1999 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 15).

¹²⁸ Można by oczywiście szukać innych dróg, które otwierają człowiekowi dostęp do Boga, ale te wydają się drogami pierwotnymi i podstawowymi, dlatego też

tualizując te zdolności, człowiek może urzeczywistnić – oczywiście w sensie chrześcijańskim – swoją prawdę jako istoty powołanej do komunii z Bogiem, mogącej przeniknąć całość ludzkich doświadczeń. Nawiązana z Bogiem relacja religijności może stać się relacją „wszechobejmującą”¹²⁹, co z kolei otwiera możliwości uzasadnienia, że religijność nie tylko jest wewnętrznym wymiarem życia człowieka, ale zakłada także swoje własne działania o charakterze zewnętrznym, jak na przykład modlitwa, kult, nauczanie itd. Najważniejsze pozostaje jednak to, że Bóg, zachowując swoją transcendencję, może być i jest dostępny dla człowieka.

do nich ograniczamy nasze rozważania. Wydaje się, że mają one także szczególnie istotne znaczenie dla ukazania specyfiki i możliwości wiary chrześcijańskiej w dzisiejszym świecie.

¹²⁹ Por. B. de Margerie, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1993, s. 51–64.

Rozdział IV

WIERZĘ W CIEBIE

Chrystologiczno-eklezyjalny wymiar wiary

1. Struktura wiary

Jak już zaznaczyliśmy w rozdziale pierwszym, w refleksji teologicznej, jaką podjęto w XIX i w pierwszej połowie XX wieku nad zagadnieniem wiary, szczególną uwagę zwrócono na jej aspekty formalne. Był to proces refleksyjny, jaki wynikał z poddania jej zasadniczej konfrontacji z instancjami wywołanymi przez filozofię nowożytną, która po Kartezjuszu i jego *cogito ergo sum* skoncentrowała się na zagadnieniu ludzkiego „ja” i jego świadomości. Ta konfrontacja stała się okazją do znaczącego pogłębienia teologii **aktu wiary**, skoro stoi za nim człowiek o konkretnej osobowości i strukturze osobowej, wypowiadający swoje „ja wierzę”. Teologia tego typu dokonała jednak pewnych jednostronnych interpretacji, których niebezpieczeństwo pojawia się zawsze tam, gdzie następuje konfrontacja z jakimś skrajnym stanowiskiem.

Refleksja teologiczna musiała więc odbyć długą drogę, zanim mogła stwierdzić, że wiara jest aktem obejmującym integralnie wszystkie władze człowieka i całość jego egzystencji. W tym sensie, za Paulem Tillichem, można już dzisiaj powiedzieć: „Wiara jako najwyższa troska jest aktem angażującym całość osobowości. Dokonuje się on w centrum życia osobowego i obejmuje wszystkie jego elementy. Wiara jest najbardziej zintegrowanym aktem

ludzkiego umysłu. Nie jest ona poruszeniem jakiegoś specjalnego fragmentu lub specjalną funkcją całości bytu człowieka. W akcie wiary dokonuje się zjednoczenie wszystkich tych części i funkcji. Wiara nie jest jednak ogólną sumą ich oddziaływań. Wykracza ona poza wszystkie poszczególne oddziaływania, jak również poza ich całość i sama w istotny sposób oddziałuje na nie wszystkie¹. Podsumowuje więc, mówiąc: „[wiara jest] zintegrowanym i integrującym aktem osobowości”². Co więcej – można powiedzieć, że wiara jest aktem, który integruje wszystkie poszczególne treści wiary w jedną całość, ponieważ obejmuje je wszystkie właśnie jednym aktem, a w Kościele znajduje „podmiot” oraz „środowisko”, które utrwała ten wyjątkowy akt i nadaje mu własną żywotność. Ta perspektywa jest nieodzowna dla spójnego przedstawiania wiary w dzisiejszym świecie³.

Aby móc mówić o aktualności i aktualnych możliwościach wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do wydobytych wyżej **perspektyw** dotyczących wymiarów wiary związanych z konstytutywną otwartością człowieka na wymiar religijny oraz dostępnością Boga dla człowieka, wydaje się z kolei nieodzowne wskazanie niektórych bardziej specyficznych aspektów teologiczno-dogmatycznych związanych ze strukturą wiary – zarówno od strony subiektywnej, jak i obiektywnej. Chodzi szczególnie o te aspekty, które mają znaczenie integrujące w odniesieniu do współczesnej wizji antropologicznej i religijnej. Skoro wiara człowieka aktualizuje się w ramach konkretnej rzeczywistości, to nie może abstrahować od próby spójnego wpisania się w tę rzeczywistość. Co więcej – taka próba musi w szczególny sposób uwzględnić te momenty, w stosunku do których będzie ona stanowić odpowiedź na pojawiające się pytania oraz będzie wypełniać tę szczególną przestrzeń, jaka otwiera się w próbach jej usystematyzowania i interpretacji. Aby więc zrealizować tę propozycję, zostanie zwrócona uwaga na:

- egzystencjalne zaangażowanie wiary;
- chrystocentryczny personalizm wiary;
- strukturalną eklezyjalność wiary.

¹ P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 33.

² P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 34.

³ O znaczeniu tego zagadnienia zob.: J. Werbick, *Theologie als Theorie?*, „Kerygma und Dogma” 24 (1978), s. 204–228.

2. Egzystencjalne zaangażowanie wiary

Na gruncie współczesnej wizji antropologicznej i religijnej oraz postulatów, jakie z niej wynikają, wyłania się jako szczególnie odpowiednie zwrócenie uwagi na związki wiary – będącej aktem intelektualnym – z poznaniem, zgodnie ze sformułowanym przez św. Augustyna i trwale zapisanym w tradycji chrześcijańskiej pryncypium: „Credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare”⁴, a zarazem podkreślenie jej odrębności w stosunku do poznania⁵. Na tym tle trzeba z kolei pokazać odniesienie **praktyczne** wiary, które określa specyficzne znaczenie jej wymiaru poznawczego i kierunki jego kształtowania. W ten sposób ukaże się egzystencjalne zaangażowanie wiary, które wyznacza centralny warunek jej formowania się i żywotności, a także otwartości na dalsze interpretacje.

2.1. Wiara jako nowa forma poznania

Stwierdzenie: „ja wierzę” oznacza przede wszystkim zajęcie stanowiska wobec całego kompleksu i złożoności rzeczywistości na tym delikatnym i głębokim poziomie, na którym sytuują się podstawowe ludzkie decyzje; na tym poziomie, który wyznacza punkt ostatecznego odniesienia dla każdego sądu, każdego wyboru i każdego działania człowieka. Wiara rozumiana w taki sposób zakłada pewien rodzaj **opcji fundamentalnej** wobec rzeczywistości jako takiej. Nie zakłada stwierdzenia odniesienia do takiej czy innej rzeczy bądź takiego czy innego wydarzenia, ale oznacza ujęcie najbardziej podstawowe – *forma mentis* – zmierzające do przyjęcia i uformowania określonej, globalnej postawy wobec bytu, całości, egzystencji, swojej osoby⁶. Z tego też powodu może stać się czynnikiem konstytutywnym bycia chrześcijaninem⁷.

⁴ Augustinus, *De predestinatione sanctorum* 2, 5, w: Sancti Aurelii Augustini, *Opera omnia*, t. 10, dz. cyt., (PL 44, 963).

⁵ Por. M. Nalepa, *Wiara jako forma poznania. Szkic z metodologii poznania osobowego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21 (1974) z. 2, s. 105–133.

⁶ Por. L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1986, s. 161. U wielu współczesnych teologów to podstawowe przekonanie jest wyrażane przy pomocy innych pojęć, ale ich treść pozostaje zasadniczo bardzo bliska pojęciu **opcji**. Cytowany wyżej Paul Tillich mówi w takim kontekście o „trosce ostatecznej” – por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 31–33.

⁷ Por. T. Söding, *Gottesliebe bei Paulus*, „Theologie und Glaube” 79 (1998), s. 241.

W tym znaczeniu wiara domaga się istotnego odróżnienia i własnej autonomii w stosunku do tego poziomu poznania, jaki koncentruje się na fakcie i faktyczności. Wiara, rozumiana w sensie założonym i utrzymywanym przez *Credo*, nie jest jakąś niejasną i niepełną formą poznania lub też czystą opinią, którą można i należy potem wyrazić za pośrednictwem wiedzy zajmującej się tym, co faktyczne. Jest to forma istotnie różniąca się od postawy duchowej, intelektualnej i myślowej, sytuująca się obok innej wiedzy jako coś autonomicznego i niezależnego. Jako taka nie może być zatem zredukowana do jakiejś wiedzy ani wyprowadzona z jakiejś jej formy. Co więcej – w imię samego swego istnienia – wiara odrzuca ten typ absolutności, jakiego na poziomie poznania domagają się dla siebie nauki ścisłe i ich metoda. Chociaż ta absolutność może być uprawniona w dziedzinie swojej kompetencji, to jednak nie musi ani nie może domagać się tego, by w sposób wyczerpujący ująć i zinterpretować całą dziedzinę bytu. Jak już zostało zauważone wyżej, badanie naukowe rzeczywistości, zmierzające do coraz ściślejszego i idącego coraz dalej jej poznania oraz do dokonania jej modyfikacji nie jest w stanie wypracować i zaproponować całościowego sensu rzeczywistości, zdolnego do udzielenia znaczącej, spójnej i wyczerpującej odpowiedzi na oczekiwania człowieka⁸.

Właśnie na poziomie **bytu** wchodzi w grę **opcja wiary**, czyli ruch całej ludzkiej egzystencji, który poprzedza wyliczenie i działanie człowieka, bez którego ostatecznie nie mógłby ani liczyć, ani działać, ponieważ może realizować to wszystko jedynie w oparciu o sens zdolny do uzasadnienia tych typów ludzkiej aktywności. Wydaje się, że pojęcie **opcji** jest szczególnie dostosowane do wyrażenia wyboru wiary i jego specyfiki, gdyż wskazuje na radykalnie nową postawę przyjmowaną przez człowieka wierzącego w stosunku do rzeczywistości. Jeśli, z jednej strony, decyzja na jej rzecz jawi się jako niesprzeciwiająca się rozumowi, to – co więcej – z drugiej strony, jawi się jako jedyna decyzja w pełni mu odpowiadająca, chociaż jej podjęcie nigdy nie jest zdeterminowane racjonalnie, pozwalając, by wiara pozostała aktem ludzkiej wolności⁹.

Idea wiary jako źródła całościowego sensu rzeczywistości, który podtrzymuje życie i w którym można znaleźć oparcie i stałość, znajduje

⁸ Por. J. Ratzinger, „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego”, „Communio” 2 (1982) nr 1, s. 3–12.

⁹ Por. J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 24–41.

głębokie uzasadnienie biblijne już w Starym Testamencie, gdzie wiara oznacza – z jednej strony – wierność, ufność, posłuszeństwo, lecz także – z drugiej strony – stałość, fundament, ostateczną prawdę. Przez swoją wiarę w Boga, która jednoczy z Nim, człowiek znajduje solidne oparcie dla swego życia i swoich wyborów. Dobrze ukazuje ten wymiar wiary Juan Alfaro, gdy stwierdza: „W Starym Testamencie akt wiary określany jest formułą: «opierać się na Bogu» («wierzyć Bogu»). Wyraża ona zdanie się człowieka na zbawcze słowo Boga”¹⁰.

Tradycja biblijna – zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu – wskazuje jednoznacznie, że wiara nie utożsamia się z żadną z różnych postaw, jakie człowiek może zająć w stosunku do rzeczywistości i jakie można znaleźć w następującej po sobie w ewolucji myśli ludzkiej – od postaw magicznych aż do postaw aktualnych, wyrastających na gruncie mentalności naukowo-pozytywnej. Już „dla Abrahama wiara stanowiła nowy wymiar myślenia nieznany aż do tamtych czasów, którego nie można usytuować na poziomie zwyczajnej świadomości, ale sprawiła wyłonienie się konstytutywnych prawd naszego doświadczenia i naszego rozumu”¹¹. Specyfika wiary, jaka ukazała się za pośrednictwem Abrahama, mimo zmieniających się kontekstów historycznych i kulturowych, pozostaje wciąż aktualna, tak że on sam pozostaje archetypem wiary także w chrześcijaństwie¹², począwszy od Maryi, uznawanej za typ wiary chrześcijańskiej¹³.

Każda z tych postaw w stosunku do rzeczywistości, jakie wyraziły się konkretnie w historii, należąc do określonej wizji świata, ma w pewnym sensie związek z wiarą, ale zarazem każda jakoś z nią koliduje. Żadna z tych postaw nie może utożsamić się z wiarą, równocześnie żadna z nich nie jest neutralna w stosunku do niej. Każda może okazać się pomocna w stosunku do wiary, ale zarazem każda może pogmatwać jej wędrówkę. Pokazuje się tutaj, że wiara nie utożsamia się

¹⁰ J. Alfaro, *Wiara. Osobiste oddanie się człowieka Bogu i przyjęcie chrześcijańskiego posłannictwa*, „Concilium” 1–10, 1966/7, s. 20–21. Por. także: H. Langkammer, *Pojęcie wiary w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21 (1974) z. 3, s. 75–80.

¹¹ J. Daniélou, *Il mistero dell'avvento*, Brescia 1958, s. 33.

¹² Por. C. M. Martini, *Abrahamo nostro padre nella fede*, Roma 1985.

¹³ Por. R. J. Abramek, *Wiara Maryi a wiara Abrahama*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 271–289; A. Siemieniewski, *Niewiasta wierząca nadziei wbrew nadziei. Duchowe podobieństwo Maryi i Abrahama w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), s. 347–355.

z obrazem świata, wypracowanym na drodze refleksji i działania ludzkiego, chociaż jest w niego uwikłana¹⁴. Widać to już w Biblii, choćby w wypowiedziach na temat stworzenia. Wiara w stworzenie posługuje się obrazem świata, ale równocześnie dystansuje się od niego. Tylko w taki sposób można wyjaśnić fakt, że w samej Biblii znalazły się różne obrazy świata, za pośrednictwem których została ukazana idea stworzenia, nie tylko w ramach różnych okresów historycznych Izraela, ale także w ramach tego samego okresu, nie tworząc przez to zagrożenia dla tego, co przyjmowano wcześniej¹⁵.

Wiara reprezentuje więc nową i niedającą się zredukować do żadnej innej formę odniesienia człowieka do rzeczywistości, połączoną z *paideia* i *eruditio*, by powołać się na terminologię ojców Kościoła¹⁶, nastawioną na podanie ostatecznego punktu odniesienia dla wszelkiej wiedzy i jej podstaw oraz dla podejmowania konkretnych działań egzystencjalnych. Wiara ze swej natury ma inną dziedzinę odniesienia w stosunku do dziedziny poznania naukowego – właściwie określanego mianem **szczegółowego** – rzeczy i zjawisk. Poznanie wiary jest poznaniem podstawowym, dzięki któremu odkrywamy to, co stanowi fundament naszej egzystencji, uczymy się go akceptować i – dzięki niemu – żyć, tak że wierzyć oznacza ostatecznie znaleźć i realizować życie – prawdziwe życie. Nie chodzi więc w niej o jakąś wiedzę, którą można przyjąć lub zostawić na boku, ale chodzi o możliwość nauczania się autentycznego życia i o życie, które mogłoby trwać na zawsze. Można więc, za Erazmem z Rotterdamu, powiedzieć, że wiara jest „vita magis quam disputatio”¹⁷.

2.2. Praktyczność poznania wiary

W poszukiwaniach uzasadnienia wiary, jakie podjęto w ostatnich dwóch stuleciach, bardzo wyraźnie wyłania się jako ich cecha charakterystyczna pewne nieporozumienie, polegające na redukowaniu

¹⁴ Por. S. Wszolek, *Elementy pogańskie w obrazach świata*, w: *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań 2001, s. 37–69.

¹⁵ Por. C. Westermann, *Genesis*, t. 1: *Kapitel 1–11*, Neukirchen 1983.

¹⁶ Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielański, Bydgoszcz 1997.

¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Paracelsis*, w: *D. Erasmus ausgewählte Werke*, Hg. H. Holborn, München 1933, s. 144.

kwestii Boga i związanego z nią poznania wiary do problemów o charakterze czysto teoretycznym, a tym samym niemających wpływu na realne życie człowieka i świata. Do tego nieporozumienia – obecnego w różnych kręgach – dochodzi równocześnie inne, wprawdzie mniej rozpowszechnione, ale bardzo wpływowe ujęcie, diametralnie mu przeciwne, sprowadzające wiarę w Boga do roli narzędzia służącego urzeczywistnianiu określonej praktyki społecznej. Jeśli w przeszłości podobna interpretacja służyła konsolidowaniu struktur społecznych o charakterze monarchicznym lub nacjonalistycznym¹⁸, to dzisiaj najczęściej jest ona wykorzystywana do uzasadnienia poczynań o charakterze rewolucyjnym. W najwyższym stopniu ma to miejsce w ramach tak zwanej **teologii rewolucji** oraz w ramach wspomnianych już rozmaitych teologii wyzwolenia lub teologii politycznych. Gustavo Gutiérrez, jeden z czołowych przedstawicieli teologii wyzwolenia, tak definiuje wiarę: „Wierzyć oznacza kochać Boga, być solidarnym z ubogimi i wykorzystywanymi na tym świecie, wychodząc od centralnego rdzenia napięć społecznych i ludowych walk o wyzwolenie. Wierzyć oznacza głosić – jak Chrystus – Królestwo, w oparciu o walkę o sprawiedliwość, która doprowadziła Go do śmierci”¹⁹. A Johann Baptist Metz, który stoi u początków współczesnej teologii politycznej, definiuje wiarę w następujący sposób: „Wiara chrześcijan jest praktyką dotyczącą historii i społeczeństwa, praktyką, którą rozumie się jako solidarną nadzieję w Bogu Jezusa Chrystusa jako Bogu żywych i umarłych, który wszystkich powołuje do bycia podmiotami przed Jego obliczem. W tej praktyce «pójścia za» chrześcijanie doświadczają siebie w historii dla człowieka – angażują się w solidarne upodmiotowianie wszystkich”²⁰.

Ta pierwsza redukcja jest logiczną konsekwencją uznania za niemożliwą do naukowego uzasadnienia kwestii Boga, co dla współczesnej wiedzy krytycznej jest równoważne z pozostawieniem jej na marginesie tego, co mogłoby mieć znaczenie dla człowieka. W świetle tego nieporozumienia jest zrozumiała przychylność, jaką w różnych kręgach cieszy się obecnie postawa **agnostyczna**, wyrażająca się powstrzymaniem się od ostatecznego sądu odnośnie do takich kwestii jak kwestia Boga oraz propozycją przyjęcia takiego sposobu działania,

¹⁸ Por. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, w: E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 23–81 (Augewählte Schriften, 1).

¹⁹ G. Gutiérrez, *La forza storica dei poveri*, Brescia 1981, s. 25–26.

²⁰ J. B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, Brescia 1978, s. 81.

„jakby Bóg nie istniał”. Na gruncie współczesnej wizji antropologiczno-kulturowej agnostycyzm wydaje się jedyną słuszną postawą człowieka – postawą realistyczną, lojalną, a nawet „pobożną” w głębokim znaczeniu tego słowa, w stosunku do uznania tego, gdzie kończy się ludzka zdolność rozumienia i ludzkie pole widzenia – w stosunku do tego, co nie jest dostępne ludzkim zdolnościom poznawczym. Nowa religijność, oddająca cześć ludzkiej myśli, zdaje się zachęcać do tego, by zostawić na boku to, co nieprzenikalne, i zadowolić się tym, co jest **dane** człowiekowi w sposób bezpośredni²¹.

To nieporozumienie można skrytykować w oparciu o dwa stanowiska. **Negatywnie** biorąc, można oskarżyć stanowisko agnostyczne o brak odniesień praktycznych, wykazując, że na tym polega jego zasadniczy brak; **pozytywnie** biorąc, można stwierdzić zachodzenie nieusuwalnej relacji między wyborem wiary i praktyką ludzką²². Propozycja agnostycyzmu, nawet jeśli jest pozornie racjonalna z teoretycznego punktu widzenia, gdy utrzymuje, że nie należy dawać ostatecznej odpowiedzi na problem Boga, ale żyć, „jakby Bóg nie istniał”, nie jest możliwa do spójnego zastosowania w życiu. Wychodzi ona z fałszywego i niedającego się utrzymać założenia, że taki problem ma znaczenie tylko teoretyczne i nie wywiera konkretnego wpływu na codzienną egzystencję człowieka oraz nie oddziałuje na nią we wszystkich jej wymiarach. Wobec problemu Boga człowiek nie może zająć stanowiska **neutralnego**. Może i musi powiedzieć albo „tak”, albo „nie”, podejmując osobiście wszystkie konsekwencje, jakie taka wypowiedź za sobą pociąga, sięgając aż do najgłębszych pokładów jego egzystencji i najdalej idących decyzji życiowych.

Dlatego pozycja agnostyczna upada w tej samej chwili, w której człowiek zaczyna ją urzeczywistniać, skoro nie może on praktycznie uciec przed tym wyborem, którego chciałaby uniknąć na poziomie poznawczym. W takiej sytuacji ta pozycja albo wyraża się otwarcie jako ateizm, albo akceptuje się „zakład Pascala”, by żyć, „jakby Bóg istniał”, w którym to przypadku – i tylko w nim – jest dana człowiekowi możliwość dojścia do zweryfikowania takiego wyboru także na poziomie teoretycznym. Dlatego w obliczu szerzącego się agnostycyzmu

²¹ Por. J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa. Ćwiczenia w wierze, nadziei, miłości*, przeł. J. Merecki, Warszawa 1991, s. 10–13.

²² Jeśli chodzi o próbę opracowania teologii fundamentalnej w tym duchu, por. K. H. Weger, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*, Graz–Wien–Köln 1981.

coraz częściej postuluje się stosowanie pewnej **apologetyki**, mającej ścisły związek z „zakładem Pascala”²³.

Wyznanie wiary w Boga – ze swej natury – ma nieuniknioną relację z praktyką, jaką podejmuje człowiek, który takie wyznanie składa, zarówno w tym sensie, że radykalnie modyfikuje jej motywacje i kierunki, jak i w tym sensie, że sama praktyka może ułatwić lub – przeciwnie – uniemożliwić uznanie i przyjęcie obecności Bożej, mimo że pozostaje ona zawsze darmowym darem. Poznanie i uznanie Boga jest procesem zarówno biernym, jak i czynnym – nie jest tylko konsekwencją myślenia o charakterze teoretycznym lub praktycznym, ale jest aktem bycia spotkaniem i obdarowaniem, jak podkreślają współczesne filozofie religii, zwłaszcza związane z zachodnim kręgiem kulturowym, wywodzącym się z judeochrześcijańskiej tradycji religijnej²⁴.

Biblijny obraz Boga jest nieskończenie odległy od obrazu zawartego w koncepcji *Deus otiosus*, obecnego w historii religii starożytnych²⁵, oraz od obrazu bezosobowej i odległej Jedni proponowanej przez różne kierunki myśli filozoficznej – akcent jest w nim położony przede wszystkim na boskie działanie²⁶. Za tym obrazem idzie i jest przez niego kształtowana także biblijna wizja odpowiedzi opartej na wierze, jakiej człowiek udziela temu Bogu. Nigdy nie jawi się ona jako oddzielona od życia i postępowania, ale – przeciwnie – jest źródłem i pokarmem całkowicie nowej praktyki, która obejmuje wszystkie wymiary ludzkiego życia. W wierze nie chodzi o serię refleksji teoretycznych, które prowadziłyby do jakiejś konkluzji, ale o wyłonienie się relacji porównywalnej do relacji między osobami²⁷. A także takiej relacji, która ją przekracza, ponieważ zmienia ona postawę życiową jako taką lub – ściślej mówiąc – ponieważ ukazuje ona prawdziwą i autentyczną postawę życiową, wcześniej ukrytą, czyniąc z niej rodzaj wyzwania, jakie człowiek powinien podjąć. Zawiera się w niej „moment roszczenia”, jak

²³ Por. D. Antiseri, *Credere dopo la filosofia del secolo XX*, Roma 1999, s. 62–68.

²⁴ Jeśli chodzi o przykład takiej filozofii religii, por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991.

²⁵ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997², s. 165–170.

²⁶ Na temat biblijnego obrazu Boga por. *Le notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, red. J. Coppens, Leuven 1985; H. Cazelles, *La Bible et son Dieu*, Paris 1989.

²⁷ Jeśli chodzi o szczegółowe ujęcie tego zagadnienia i jego perspektywy teologiczne, por. J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wary chrześcijańskiej*, dz. cyt., passim.

mówi współczesna fenomenologia²⁸. Dzięki takiej wierze człowiek odkrywa swoje miejsce w świecie i odpowiedni sposób egzystowania; staje się ona – jak zauważył Joseph Comblin – „prawdą człowieka”²⁹.

Gdzie Bóg zostaje uznany i wyznany w taki sposób, tam dokonuje się zmiana świata i życia ludzkiego. Do takiego wniosku jednoznacznie prowadzi całość świadectw biblijnych dotyczących wiary. Dobrze widać to w samej strukturze przymierza starotestamentowego, które opierając się na wierze w Boga, określa także sposób postępowania indywidualnego i społecznego, jaki będzie najbardziej odpowiedni dla tej wiary. W Nowym Testamencie cała ta problematyka jakby polaryzuje się w zagadnieniu miłości³⁰, której związek z wiarą streszcza św. Paweł, gdy w Liście do Galatów stwierdza, iż jedynym, co się liczy, jest „wiara, która działa przez miłość” (5, 6). Można więc powiedzieć, że „miłość pozwala widzieć – by tak rzec – że wiara funkcjonuje i w jaki sposób funkcjonuje”³¹, dlatego też „musi być obecna od początku wiary”³². Biorąc pod uwagę Stary i Nowy Testament, nie da się wątpić w praktyczny charakter wyznania wiary w Boga. Dla Biblii jest jasne, że świat poddany słowu Bożemu jest całkowicie różny od świata bez Boga, gdyż zawiera się w nim potężny dynamizm, który wierzący może aktywnie przyjąć i w oparciu o niego działać³³. Jeśli człowiek zwraca się do Boga, wszystko może ulec zmianie: relacje rodzinne (por. 1 Kor 4, 3–7), relacje międzyludzkie w ogóle (por. Rz 1, 18–32) czy relacje bałwochwalcze w stosunku do „elementów świata” (por. Ga 4, 8–9). „Dynamizm wytworzony przez wiarę chrześcijańską jest dynamizmem [...] miłości uniwersalnej”³⁴. W ten sposób wiara odżegnuje się od wprowadzania przeciwstawień między czysto teoretycznym poznaniem Boga i zwrotem praktycznym do innych „mocy”, jakie zauważa się w filozofii oraz religii świata starożytnego i w wielu innych nurtach religijnych³⁵.

²⁸ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1991, s. 90.

²⁹ J. Comblin, *Théologie de la paix*, Paris 1960, s. 85: „C’est la foi qui est la vérité de l’homme”.

³⁰ Por. S. Zedda, *L’amore di Cristo nel Nuovo Testamento*, Roma 1981.

³¹ R. Penna, *Dalla fede all’amore: la dimensione caritativa dell’Evangelo nel Nuovo Testamento*, „Lateranum” 60 (1994), s. 494.

³² R. Guardini, *La vita della fede*, Brescia 1965, s. 63.

³³ Por. A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, dz. cyt., s. 125–126.

³⁴ A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, dz. cyt., s. 126.

³⁵ Por. R. Fisichella, *Fides quaerens caritatem*, w: *Noi crediamo. Per una teologia dell’atto di fede*, a cura di R. Fisichella, Roma 1993, s. 177–193.

Nie tylko jednak wiara w Boga ma nieunikniony związek z ludzką praktyką, dokonując jej uwzględnienia i modyfikacji. Istnienie takiego związku da się stwierdzić także poprzez odwrócenie perspektywy i poprzez przeanalizowanie działania człowieka. Takie działanie nie pełni roli neutralnej w stosunku do poznania Boga, ale – przeciwnie – może je przygotować, tak samo jak może je wykluczyć w punkcie wyjścia.

Utożsamienie ze sobą prawdy i faktyczności, powierzenie jedynie postępowi nadziei zbawienia człowieka, uznanie tego, co widzialne i co może być wyliczone za jedyną rzeczywistość, traktowanie poznania jako narzędzia dominacji, a w końcu sprowadzenie problemu Boga do zakresu tego, co niepoznawalne, a więc nieznaczące dla życia człowieka – oznacza zajęcie z praktycznego punktu widzenia dobrze określonej pozycji wobec Boga i Jego poznania. Są to stanowiska, które stawiają nie tylko problemy o charakterze czysto teoretycznym, ale dotyczą przede wszystkim postawy egzystencjalnej i związanych z nią szczegółowych wyborów. Od nich zależą relacje, jakie człowiek nawiąże ze światem i z ludźmi, jak będzie traktował dokonywane wybory, jak będzie oceniał skutki swoich poczynań, jaką praktykę społeczną uzna za właściwą³⁶.

Nie można zanegować istnienia Boga, a potem sensownie pytać, jak można Go poznać i kim On właściwie jest. Treść zawarta w idei, jaką człowiek wyrabia sobie odnośnie do Boga, decyduje także o możliwości lub niemożliwości rozwinięcia Jego adekwatnego poznania. Gdzie to poznanie i jego treści są dogłębnie splecione z podstawowymi decyzjami, które określają życie człowieka, tam zawężają one lub poszerzają zakres ludzkiego poznania, a tym samym sprawiają, że czysta teoria ukazuje tutaj całą swoją niemoc.

3. Chrystocentryczny personalizizm wiary

Jedną z niewątpliwych cech charakterystycznych współczesnej teologii wiary jest jej silny **chrystocentryzm**, który wyłonił się na gruncie prób zmierzających do przepracowania w tym duchu całej teologii. Wyraża się on wprawdzie w bardzo zróżnicowany sposób, ale jego znaczenie i potrzeba zostały powszechnie uznane w odniesieniu do

³⁶ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 43–53.

specyfiki wiary chrześcijańskiej i jej wymiarów. Taka tendencja ma oczywiście oparcie w tradycji teologicznej – wystarczy wspomnieć św. Tomasza z Akwinu czy św. Bonawenturę. Wprawdzie usytuowanie przez nich kwestii chrystologicznej w ich systemach teologicznych różni się od współczesnych ujęć i propozycji, ale stosowanie przez nich pryncypium chrystocentrycznego nie wydaje się budzić wątpliwości³⁷. W ramach naszych refleksji na uwagę zasługuje sposób, w jaki chrystocentryzm wszedł na nowo do teologii wiary, oraz określenie tego, jakie są jego cechy charakterystyczne w odniesieniu do personalizmu wiary. Te cechy mają z kolei znaczenie dla określenia niektórych wymiarów przedmiotowych wiary chrześcijańskiej.

3.1. Powrót chrystocentryzmu

Jak już zauważyliśmy we wcześniejszych rozważaniach, współczesna filozofia i teologia znalazły się w polu silnego oddziaływania zjawiska, które określa się ogólnie mianem „zwrotu antropologicznego”³⁸. Wydaje się, że jego bezpośrednich źródeł trzeba szukać w propozycji „antropologii pragmatycznej” Immanuela Kanta, według której człowiek stanowi najważniejszy przedmiot poszukiwań w dziedzinie kultury³⁹. W tej propozycji – niejako w jej „akcie pierwszym” – chodziło o odkrycie i aktualizowanie tego, co możemy nazwać *totus homo*, to znaczy człowieka w jego istocie, jego wymiarach, jego wartościach i działaniach, by uczynić go protagonistą egzystencji i kultury. Trzeba oczywiście przyznać, że taka propozycja ma podstawowe znaczenie i jest w pełni uzasadniona oraz że ani filozofia, ani teologia nie powinny jej zaciemniać. Biorąc pod uwagę ważność, a zwłaszcza celność, z jaką Kant sformułował swoją propozycję w ramach myśli nowożytnej, nie zdumiewa fakt, że już wkrótce zaczął dojrzewać zwrot antropologiczny także w teologii. Właśnie na jego gruncie Ludwig Feuerbach sformułował zasadę: „**Rzeczywistą treścią** teologii jest

³⁷ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 24–40; G. Biffi, *Approccio al cristocentrismo*, Milano 1994; *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, a cura di P. Scarofoni, Roma 2002.

³⁸ Por. G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991.

³⁹ Por. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin 1917, s. 119 (Kant's *Gesammelte Schriften*, 7).

antropologia”⁴⁰, w której – jak słusznie zauważył Karl Barth – rzeczywiście można „znaleźć coś teologicznie decydującego”⁴¹.

Na początku zasada Feuerbacha była jeszcze rozumiana w sensie zawężonym, gdyż jej zwolennikom chodziło głównie o pogłębienie różnych kwestii teologicznych z punktu widzenia antropologicznego, to znaczy biorąc za punkt wyjścia fakt, że w swoim objawieniu Bóg zwraca się właśnie do człowieka, by przekazać mu swoją propozycję zbawczą jako jego cel ostateczny. Takie postępowanie teologiczne znajdujemy między innymi u przedstawicieli katolickiej szkoły teologicznej z Tybingi⁴². Był to jednak tylko pierwszy etap poszukiwań, które zostały później mocno zradykalizowane, co wyraziło się między innymi w tym, że człowiek stał się ich jedynym punktem odniesienia i jedynym celem. Takie postawienie sprawy doprowadziło ostatecznie do wyłonienia się zwrotu antropologicznego w sensie ścisłym. Wyraził się on w pełnej i radykalnej formie w pierwszej połowie XX wieku najpierw na terenie egzegezy za sprawą Rudolfa Bultmanna, który sformułował znane pryncypium: „Jeśli chce się mówić o Bogu, musi się mówić o człowieku”⁴³. Potem zwrot antropologiczny dokonał się w teologii systematycznej i został słusznie złączony z osobą i teologią Karla Rahnera⁴⁴. Rozważając wyniki, do jakich doszli autorzy inspirowany się zwrotem antropologicznym, można stwierdzić, że chodzi – w jego punkcie dojścia – o program filozoficzno-teologiczny, dotyczący myślenia i działania chrześcijańskiego, w którym usiłuje się „skonstruować” człowieka w oparciu o jego relację z sobą samym. Relację, która podporządkowuje sobie każdą inną relację zarówno ze światem, jak i z Bogiem. Miejscem, w którym wyraża się ta relacja, jest pierwotny ruch świadomości w jej konstytuowaniu się⁴⁵.

Można by przeprowadzić analizę krytyczną takiego postawienia zagadnienia oraz wykazać jego nieadekwatność i szkodliwy wpływ na

⁴⁰ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 24.

⁴¹ K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, w: K. Barth, *Antologia*, Milano 1983, s. 106.

⁴² Por. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg–Basel–Wien 1964.

⁴³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, t. 1, Tübingen 1933, s. 28.

⁴⁴ Por. P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg zum Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg–Schweiz 1970; C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974.

⁴⁵ Por. C. Fabro, *Svolta antropologica in teologia*, „Miscellanea Francescana” 74 (1974), s. 433–463.

filozofię i teologię⁴⁶. W naszych rozważaniach wystarczy stwierdzić, że „falsyfikacja” tej propozycji dokonała się na gruncie teologii skoncentrowanej antropocentrycznie, która znalazła się w sytuacji bez wyjścia, jeśli chodzi o różne i ważne kwestie teologiczne. Ogólnie można powiedzieć, że propozycja Kanta, by *totus homo* stał się pierwszorzędnym przedmiotem refleksji filozoficznej, została zredukowana do filozofii, której przedmiotem stał się *solus homo*. Na tej drodze zwrot antropologiczny w teologii w skrajnych przypadkach został sprowadzony – jak już zauważyliśmy – do propozycji antropologiczno-gnostycznej, w której człowiek został sam w swoim świecie, pozbawiony możliwości nawiązania jakiegokolwiek konstruktywnej i znaczącej relacji z Bogiem. Nierzadko postulat antropologicznego pogłębienia, a zwłaszcza przeprowadzenia teologii doprowadził do jej rozmycia, a w skrajnych przypadkach – do likwidacji jej przedmiotu, jak w absurdalnej propozycji „ateizmu religijnego” bądź w szokującym przypadku „teologii śmierci Boga”. W ten sposób znaczna część refleksji teologicznej skończyła w pustce, tracąc swój przedmiot i swoją rację bytu⁴⁷.

Zwrot antropologiczny miał oczywiście także pozytywny wpływ na teologię współczesną. Jednym z jego pozytywnych efektów było zwrócenie uwagi na starą kwestię, według której człowiek jest *capax Dei*⁴⁸, przyczyniając się w ten sposób do odnowienia wielu kwestii teologicznych. W ramach refleksji nad tą kwestią zauważono między innymi, że chociaż człowiek jest *capax Dei*, to jednak by móc aktualizować swój byt i swoje działanie w odniesieniu do Boga, musi usytuować się w perspektywie bytu, a potem dokonać wyboru celu ostatecznego na historycznym horyzoncie objawienia, które ma swój ośrodek i pełnię w Jezusie Chrystusie. Musi więc opowiedzieć się albo za zbawieniem, jakie się w Nim dokonało, albo przeciw niemu. W tym wyraża się specyfika aktu wiary jako **decyzji** za Jezusem Chrystusem, która jednoznacznie wynika z Nowego Testamentu i której wymóg jest elementem koniecznym wiary chrześcijańskiej. Człowiek jako *capax Dei* jest tylko **możliwością** podjęcia wolnej decyzji za Bogiem

⁴⁶ Ważne uwagi na ten temat można znaleźć w: M. F. Sciacca, *Il rovesciamento della prospettiva filosofica e le sue conseguenze*, „Rassegna di Teologia” 11 (1970), s. 297–306.

⁴⁷ Por. C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, s. 408–445; C. S. Bartnik, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999, s. 69–81. Por. także: E. L. Macscall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970.

⁴⁸ Thomas de Aquino, *De veritate*, 22, 2, ad 5.

i za zbawieniem w Jezusie Chrystusie. Według Nowego Testamentu zbawienie zależy od rzeczywistej, wolnej i osobistej decyzji każdego – decyzji, która ma fundamentalne i konstytutywne odniesienie do Jezusa Chrystusa, który pozytywnie takiej decyzji wymaga oraz prowadzi do niej poprzez swoje misterium⁴⁹.

Teologowie wszystkich czasów są zgodni w uznaniu „skoku jakościowego”, jakiego domaga się akt wiary w stosunku do każdego innego aktu poznawczego. Sam akt poznawczy jest niewystarczający, chociaż może odegrać pozytywną rolę w procesie dochodzenia do wiary, gdyż – by móc przyjąć słowo Boga – musimy do pewnego stopnia wiedzieć, kim On jest. Aby Jego słowo nie padło w pustkę, musimy być świadomi, że może nam wyjść na spotkanie w określonym oraz konkretnym czasie i miejscu. Wszystko, czym jest i czego doświadcza człowiek, może być więc dla niego przygotowaniem do otwarcia się na objawienie i wiarę, ale nie jest jeszcze samą wiarą. Jednak warunkiem dopełniającym tych możliwości oraz pozytywnie otwierającym na ich urzeczywistnienie jest misterium Jezusa Chrystusa. We wcieleniu Słowa sam Bóg wszedł w historię ludzką – chociaż nie stał się historią – by w ten sposób wziąć na siebie także rolę funkcjonalną w stosunku do wiary człowieka, napelniając ją poprzez swoje słowo i swoje życie, swoje człowieczeństwo i swoje dzieło, możliwościami urzeczywistniania zbawczej transcendencji wiary i łaski. On sam stał się więc tym, przez którego musi przechodzić wiara, by móc wyrazić się i osiągnąć swoją pełnię. W taki też sposób zwrot antropologiczny zaowocował nowym zwróceniem uwagi na Jezusa Chrystusa i na wymiar chrystologiczny wiary chrześcijańskiej⁵⁰.

3.2. Relacja osobowa z Jezusem Chrystusem

Jeśli mówimy o wierze chrześcijańskiej, to zawsze musimy zwracać uwagę na to, by nie została ona sprowadzona do czegoś w rodzaju systemu metafizycznego, który miałby zostać zaproponowany

⁴⁹ Por. W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, dz. cyt., s. 37–49; A. F. Dziuba, *Jezus Chrystus drogą wiary Nowego Przymierza*, „Resovia Sacra” 2 (1995), s. 59–78.

⁵⁰ Por. G. Moiola, *Cristologia. Proposta Sistemática*, Milano 1989, s. 55–73; G. Caviglia, *Gesù Cristo, „punto focale dei desideri della storia e della civiltà”* (*Gaudium et spes* 45), *incontro misterioso e affascinante tra eternità e tempo*, „Salesianum” 54 (1992), s. 41–78.

ludziom jako jakiś system uniwersalny i wszechobejmujący, rozwiązujący wszystkie ich problemy i odpowiadający szybko na wszystkie ich pytania. Nie można wiary utożsamiać także z serią wypowiedzi dotyczących tego, co związane z Bogiem, które to odpowiedzi, powiązane ze sobą w organiczną całość, stanowią doktrynalne określenie tego, czym jest wiara. Wiara nie jest pierwszorzędnie wielką budowlą składającą się z wielu elementów poznawczych dotyczących rzeczywistości nadprzyrodzonej, które powinny zostać dodane do ogólnego systemu wiedzy jak jakaś „nadbudowa” uzupełniająca naturalny porządek poznania. Jest ona także czymś większym niż ogólne opowiedzenie się po stronie istnienia w świecie jakiegoś duchowego elementu, gdyż jej centralna formuła nie mówi: „Wierzę w coś”, ale: „Wierzę w Ciebie”. Jest ona spotkaniem z człowiekiem Jezusem, w którym to spotkaniu ta konkretna osoba zostaje uznana za osobowy sens świata⁵¹. Wiara chrześcijańska jest przede wszystkim i w najwyższym stopniu relacją osobową: „Ja–Ty”⁵².

Istotnym elementem wiary chrześcijańskiej jest więc wymiar osobowy, wyrażający się w ufności, powierzeniu się w stosunku do „Ty”, uznanemu za podstawę, na której można oprzeć całą egzystencję i swoje wybory. Jeśli mówimy: „Wierzę w Ciebie”, to wtedy takie stwierdzenie nabiera całkowicie nowego znaczenia w stosunku do stwierdzenia: „Wierzę w coś”. Jest ono bezpośrednim wyrażeniem zaufania, zdania się na tego, komu się ufa, a nawet oparcia się na nim we wszystkim, czego się doświadcza. „Ty”, któremu powierza się człowiek, staje się dla niego źródłem i motywem pewności, która jest zupełnie inna, chociaż nie mniej pewna niż ta pewność, jaka wynika z wyliczenia czy z eksperymentu. W tym znaczeniu stwierdzenie: „Wierzę” jest włączone do chrześcijańskich symboli wiary jako stwierdzenie „wprowadzające”. Wszystko to nie oznacza pomniejszenia lub zrelatywizowania intelektualnego i poznawczego charakteru wiary – jak już zostało wyżej podkreślone – ale ma na celu ukazanie, że jej podstawowa i pierwotna treść pokrywa się z uznaniem i przyjęciem obecności osobowej – „Ty” Boga, który wychodzi na spotkanie człowiekowi w Jezusie Chrystusie. Wszystkie treści, w których wyraża

⁵¹ O podstawowym znaczeniu postaci Jezusa dla wiary chrześcijańskiej ważne uwagi w: B. Welte, *Czym jest wiara?*, tłum. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 71–84.

⁵² Całościowe ujęcia tego zagadnienia w: J. Mouroux, *Je crois en Toi*, dz. cyt., passim; J. Mastej, *Od objawienia do wiary*, dz. cyt., passim.

się wiara i wokół których się rozwija, są jedynie wielopostaciową konkretyzacją „zwornika”, który wszystko podtrzymuje, a którym jest stwierdzenie: „Wierzę w Ciebie”. A stwierdzenie to staje się w pełni możliwe, gdy człowiek odkrywa Boga, patrząc na oblicze tego człowieka – Jezusa z Nazaretu⁵³.

Taka wiara nie ogranicza się jednak do jednorazowego aktu, ale ma stawać się trwałym kryterium dokonywanych wyborów i tworzonego w ten sposób stylu życia. Człowiek pozostaje chrześcijaninem, dopóki jego życie jest oparte na mówionym Bogu: „Wierzę w Ciebie”, dopóki stara się kierować do Niego podstawowe „tak” swojej ufności, nawet jeśli nie w pełni i nie do końca wie, jak uporządkować w jedną i spójną całość wszystkie poszczególne elementy należące do doktrynalnego wykładu wiary lub jak rozwiązać wszystkie pojawiające się trudności, dotyczące zarówno treści wiary, jak i opierającego się na nich życia. W życiu człowieka są bowiem momenty, w których **ciemność wiary** zmusi go do skoncentrowania się jedynie na prostym **tak** – Wierzę w Ciebie, Jezusie z Nazaretu; wierzę, że w Tobie ukazał się ten boski sens, dzięki któremu mogę przeżywać moje życie spokojnie, cierpliwie i odważnie, godząc się na to, co przynoszą ze sobą życie i dzieje świata. Dopóki człowiek uznaje to centrum, jest wierzący, nawet jeśli wiele poszczególnych wypowiedzi jest dla niego pokrytych ciemnością i nie wiadomo, jak ma je praktykować. To jest ta **prostota** wiary, której potrzebę potwierdzają zarówno Nowy Testament, jak i refleksja teologiczna w ciągu wieków⁵⁴.

Nowotestamentowe pojęcie „posłuszeństwa wiary”, które wyznacza zasadniczą perspektywę teologiczną Listu do Rzymian – podjęte przez II Sobór Watykański – dobrze określa tę podstawową i specyficzną perspektywę osobową wiary, która nie zaciemniając, ale podejmując w swoich ramach poszczególne treści podane do wierzenia, stanowi rzeczywiście i w sensie ścisłym *proprium* wiary chrześcijańskiej – jest się posłusznym i jest się wierzącym, tak jak jest się nieposłusznym i jest się niewierzącym⁵⁵. To pojęcie najskuteczniej broni wiare chrześcijańską przed redukcjami, wychodzącymi z założeń

⁵³ Por. R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, red. I. Klimmer, tłum. J. Kozbial, Poznań 1991, s. 202–206.

⁵⁴ O centralnym znaczeniu **prostoty** w wierze i życiu chrześcijańskim zob. V. Bosch, *El concepto cristiano de „simplicitas” en el pensamiento agustiniano*, Roma 2001.

⁵⁵ Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Leipzig 1978, s. 29.

czysto filozoficznych lub ideologicznych i starającymi się sprowadzić ją do tych założeń. Wiara chrześcijańska – akceptując w pełni perspektywę chrystocentryczną wskazaną i przyjętą przez konstytucję *Dei Verbum* – znajduje w wyznaniu wiary w Jezusa Chrystusa, rozumianego w nierozdzielnej jedności osoby i posłania (którego elementem jest także nauczanie) – swoje nieusuwalne centrum⁵⁶.

Interpretując dane chrystologiczne wiary chrześcijańskiej, należy zauważyć, że Jezus nie zostawił po sobie jakiejś doktryny, która mogłaby zostać oddzielona od Jego „Ja”, tak jak można wyodrębnić i do wartościować idee wielkich myślicieli, pozostawiając na boku zagadnienia dotyczące ich życia, osobowości i postaw⁵⁷. Przeciwnie, należy stanowczo stwierdzić, że osoba Jezusa **jest** Jego doktryną, a Jego doktryną **jest** On sam. Dlatego wiara chrześcijańska, czyli wiara w Jezusa jako Chrystusa, jest rzeczywiście wiarą **osobową**. Tak ujęta wiara nie polega na uznaniu z większym bądź mniejszym przekonaniem oraz na teoretycznym zaakceptowaniu jakiegoś systemu, ale na przyjęciu tej osoby, którą jest Słowo. Jest ona przyjęciem Słowa jako osoby i osoby jako Słowa. A ponieważ On jest swoją doktryną, także Jego nauczanie wpisuje się w wyznanie wiary w Niego – i to wpisuje się w całkowicie nowym i specyficznym sensie⁵⁸.

Nacisk na wymiar osobowo-chrystologiczny wiary wynika z tego, iż centralne znaczenie w historii zbawienia ma wydarzenie wcieleńia Słowa, które stanowi znak wyróżniający i „paradoksalny” – jak z upodobaniem podkreślał Søren Kierkegaard – głoszenia chrześcijańskiego we wszystkich czasach. Począwszy od tego jedynego wydarzenia, poznanie Boga nie jest już rezultatem wysiłku spekulatywnego lub wyobraźniowego człowieka – ostatecznie zawsze naznaczonego bezsilnością i fragmentarycznością, gdyż jest ono poddane grzechowi. To poznanie nie jest już także rozumiane w perspektywie prawa

⁵⁶ Por. M. Bordoni, *Identità di Cristo alla luce della sua missione*, w: *Cristocentrismo*, s. 63–87. Przykładem takiego ujęcia chrystologii jest: H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3: *Die Personen des Spiels*, cz. 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978. Daleko idący wpływ na takie ujęcie chrystologii w teologii katolickiej wywarł K. Barth – por. A. Nossol, *Chrystologia Karla Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979.

⁵⁷ Integralne ujęcie tego zagadnienia w: R. Guardini, *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Würzburg 1953.

⁵⁸ Ważne uwagi na ten temat zostały zawarte w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej, *De Sacra Scriptura et christologia*, w: Pontificia Commissione Biblica, *Biblia e Cristologia*, Cinisello Balsamo 1987, s. 11–115.

spisanego, które zostało powierzone ludowi i jego interpretacji, który to lud jest niezdolny do zachowania tego prawa. To poznanie zostało dane człowiekowi na sposób ludzki, w rysach i w postaci obecności ludzkiej, w Jezusie z Nazaretu, którego widząc, widzi się także Ojca (por. J 14, 9). Zostało ono dane – jak mówi Karl Barth – w „człowieczeństwie Boga”⁵⁹. Poprzez wcielenie Słowa w Jezusie stał się On „promieniującym tłem Boskiego samoobjawienia się”⁶⁰.

Jezus rzeczywiście „wyjaśnił” człowiekowi, kim jest Bóg, sprawiając, że wyszedł On z siebie, czy też – jak mówi jeszcze dobitniej Pierwszy list św. Jana – pozwalając, by zobaczyły Go nasze oczy, dotykały nasze ręce (por. 1, 1), tak że Ten, którego nikt nigdy nie widział (por. 1 Tm 6, 16), staje przed człowiekiem i pozwala, by dotknął Go w sposób historyczny⁶¹. Ten, którego prawdziwe Imię, czyli wewnętrzna rzeczywistość, wymyka się ludzkiej możliwości uchwycenia i definiowania, Ten, którego nie można zobaczyć i nie umrzeć, pozwala na to, by został nazwany i zobaczony w człowieku Jezusie. On jawi się jako nowy Mojżesz, który urzeczywistnia i dopełnia to, co w sposób bardzo fragmentaryczny zostało zapoczątkowane w objawieniu, jakie miało miejsce w płonącym krzewie. Wraz z Nim idea imienia Bożego wchodzi w całkowicie nową fazę – imię nie jest już tylko czystym słowem, ale jest samą osobą – samym Jezusem⁶². To stanowi ośrodek wyznania wiary chrześcijańskiej, jak również zawartą w niej nieusuwalną prowokację, szczególnie w stosunku do tych tradycji religijnych, które głoszą radykalne sytuowanie się Absolutu ponad wszelką możliwością zwrócenia się do Niego po imieniu. Należy więc w teologii położyć nacisk na podstawowe znaczenie odpowiedniego wyznania chrystocentrycznego w ramach wiary chrześcijańskiej. Jakiś chrystocentryzm, który pozostawałby w granicach ciasnych horyzontów czystej i prostej „jezuologii”, zagubiłby

⁵⁹ Por. K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, w: K. Barth, *Gottes Freiheit für de Menschen. Eine Auswahl der Vorträge, Vorreden und kleinen Schriften*, Berlin 1970, s. 347–366.

⁶⁰ R. Schnackenburg, „A Słowo stało się ciałem”, „Communio” 3 (1983) nr 3, s. 27.

⁶¹ O znaczeniu tej perspektywy chrystologicznej por. G. Chantraine, *Chrystus wczoraj i dziś*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., Poznań 2000, s. 165–186 (Kolekcja Communio, 13).

⁶² Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 122–124; J. Ratzinger, *La Trinità fonte, modello e traguardo della Chiesa*, „Ho Theologos” 18 (2000), s. 134–147.

swój sens, sprowadzając chrześcijaństwo i jego dążenia do „tego, co już znane”⁶³. W takim ujęciu wiara zostałaby sprowadzona do rangi jeszcze jednej opinii lub utopijnej praktyki ludzkiej, niezdolnej do dania człowiekowi realnego i zbawczego poznania Boga. Tylko wtedy, jeśli Jezus był Bogiem, tylko wtedy, jeśli w Nim Bóg stał się rzeczywiście człowiekiem, to wydarzyło się w Nim coś rzeczywiście znaczącego dla każdego człowieka. Tylko w takim przypadku nastąpiło coś w pełni sensownego i wymownego, tylko wtedy wypełniła się historia – jeśli Jezus jest Synem Bożym⁶⁴.

Czysta jezuologia, którą często proponuje się w ostatnich czasach, jest rozmywaniem i kwestionowaniem chrystocentryzmu, który na tej drodze nie osiąga swojego celu. Tym, co czyni Chrystusa kimś rzeczywiście ważnym i znaczącym, jest Jego synostwo Boże. Jeśli w Nim Bóg rzeczywiście stał się człowiekiem, to pozostaje On determinującym punktem odniesienia dla wszystkich czasów – może rzeczywiście zostać uznany za ośrodek historii i kosmosu oraz wypełnienie wszystkiego⁶⁵. Wtedy – i tylko wtedy – jest On kimś niezastąpionym. W tym też przypadku nabiera znaczenia Jego bycie człowiekiem – Jego bycie człowiekiem pokazuje to, kim jest sam Bóg. Ten człowiek wtedy jest **drogą**. Zapomnienie o tym boskim aspekcie bądź też pozostawienie go na marginesie nie oznacza, że dokonuje się odkrycia człowieka Jezusa, ale oznacza, że sprowadza się Go do własnego, arbitralnego ideału lub nakłada się na Niego wcześniej wypracowany obraz, w którym może być On nawet sprowadzony do „jakiegoś marginesowego Żyda”⁶⁶. Dlatego chrystocentryzm ma sens tylko wtedy, gdy Jezus zostaje uznany za Chrystusa, to znaczy jeśli jest on teocentryczny⁶⁷.

Wiara chrześcijańska musi więc opierać się na pełnym uznaniu Jezusa za **Syna Bożego**. Nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie

⁶³ O genezie takiej tendencji zob. Ch. von Schönborn, *Droga chrystologii współczesnej. Próba diagnozy*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 151–164.

⁶⁴ Por. J. Greehey, M. Vellanickal, *Il carattere unico e singolare di Gesù come Figlio di Dio*, w: Pontificia Commissione Biblica, *Biblia e Cristologia*, dz. cyt., s. 177–200.

⁶⁵ Por. J. Gnilka, *Chrystus – Alfa i Omega*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 225–231.

⁶⁶ Por. J. P. Meier, *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, t. 1: *The Roots of the problem and the person*, New York 1991.

⁶⁷ Na temat ujęć tego zagadnienia w chrystologii św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu por. G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et le pensée de saint Augustin*, Paris 1989; J. P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg Suisse–Paris 1996, s. 133–164.

wiary, które – nawiązując do języka ontologicznego – opisuje postać Jezusa Chrystusa w sposób teologiczny, stwierdzając Jego **współistotność** z Bogiem Ojcem – *homoousios to patri*⁶⁸, stanowi jedyną interpretację, jaka może być uzasadniona przez Tradycję i może wyrazić całe znaczenie Jego postaci. Inne wyjaśnienia zawierają w sobie jakieś ograniczenie, a każde z pojęć jest tylko częściowe, gdyż pomija inne części i aspekty tej postaci. Tylko to ujęcie jest zdolne do wyrażenia całości. Pojęcie *homoousios* jest nie tylko uprawnione w swoim zastosowaniu, ale jak do tej pory jest to jedyne pojęcie konieczne, by zagwarantować pełną wierność Nowemu Testamentowi, który ukazuje człowieka Jezusa jako **Syna** Ojca⁶⁹. Jeśli Sobór Nicejski interpretuje teologicznie słowo „Syn”, odwołując się do pojęcia „współistotny”, to zamierza w ten sposób powiedzieć, że słowo „Syn” nie ma być rozumiane w sensie symbolicznym i metaforycznym, ale że należy mu nadać treść w pełni rzeczywistą. Centralne słowo Nowego Testamentu, jakim jest słowo „Syn”, powinno być rozumiane dosłownie. Oznacza to, że pojęcie teologiczne *homoousios* nie dodaje niczego do Nowego Testamentu, ale że jego istotne znaczenie polega na obronie jego dosłowności wobec interpretacji alegorycznych⁷⁰.

To zagadnienie ma specyficzne znaczenie teologiczne w odniesieniu do rozumienia tego, kim jest Jezus. Człowiek Jezus, tak jak Go zna i widzi Nowy Testament, może być zrozumiany tylko na gruncie relacji z Tym, którego On nazywa Ojcem i w odniesieniu do którego nazywa siebie **Synem**⁷¹. Jezus bez Ojca nie ma niczego wspólnego z Jezusem historycznym – z Jezusem Nowego Testamentu. Tytuł „Syn” jawi się w końcu jako jedyny i wszechobjmujący opis Jezusa. Podporządkowuje sobie wszystko inne, a zarazem je wyjaśnia. Nazywanie Jezusa Synem nie oznacza zastosowania w stosunku do Niego jakiejś kategorii mitycznej, jak chciał Reimarus i jego zwolennicy, ale jest w pełni zgodne z ośrodkiem historycznej postaci Jezusa. Stąd też

⁶⁸ Sobór Konstantynopolitański, *Symbolum*, DH 150.

⁶⁹ Por. J. Ratzinger, *Legitimität des christologischen Dogmas*, „*Estudios Ecclesiasticos*” 47 (1972), s. 487–503.

⁷⁰ Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987, s. 89–106; J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 85–91; P. Grelot, *Dieu, Père de Jesus Christ*, Paris 1994, s. 224–227; J. Kulisz, A. Mostowska Baliszewska, *Spór o Jezusa Chrystusa w ciągu dziejów*, Warszawa 1998, s. 108–131.

⁷¹ Por. J. Jeremias, *Abba*, Brescia 1968.

wynika pierwszeństwo, jakie już ojcowie Kościoła nadali Ewangelii św. Jana jako „Ewangelii o Synu Bożym” (por. J 20, 31) i które pozwala traktować tę Ewangelię jako „kanon w kanonie”⁷².

Warto zauważyć, iż przeprowadzone ostatnio analizy procesu rozwoju pierwotnego wyznania chrześcijańskiego, dokonujące jego rekonstrukcji na podstawie badania roli odgrywanej przez różne tytuły chrystologiczne, dochodzą do wniosku, że w ramach podstawowej triady, jaka szybko wykrystalizowała się w tym względzie: **Chry-stus – Pan – Syn Boży**, wezwanie „Syn Boży” stało się ośrodkiem, wokół którego uformowało się chrześcijańskie wyznanie wiary i wobec którego na końcu zanikają inne tytuły⁷³.

Wszystko to prowadzi nas do stwierdzenia, że uznanie Jezusa za Syna Bożego z jednej strony stanowi integralne i wierne przyjęcie danej historycznej dotyczącej Jego postaci oraz interpretację, jaką Mu nadała pierwotna tradycja chrześcijańska, a z drugiej strony uzasadnia ten całościowy i specyficzny charakter, jaki chce mieć akt wiary i jaki nadaje mu doktryna Kościoła: Wierzę w Ciebie, Jezusie z Nazaretu, którego uznaję za sens (*logos*) świata i mojej egzystencji. Istotnie, w takiej mierze, w jakiej cała egzystencja Jezusa – zarówno Jego byt, jak i Jego działanie – zostaje uznana za pochodzącą od Ojca i za sytuującą się w nieustannej i komunikującej relacji z Ojcem na zasadzie „wewnętrznej immanencji”, jak określa ją Pierre Grelot⁷⁴, wtedy także wiara w Niego zostaje powołaniem do pójścia za tym samym ukazany ideal, otwierając się na wyznanie wiary w Boga Ojca. Na gruncie tej wiary także chrześcijanin staje się tym, który w Panu, z Nim i przez Niego może po **synowsku** zwrócić się do Tego, którego Jezus nazywa Ojcem. W pewnym sensie widzi on w Jezusie Ojca, ponieważ widzi, że Jezus naprzeciw siebie ma źródło swojego życia oraz cały Jego byt jest wymianą z Ojcem – w Nim ma początek i swój kres. Widzi, że Jezus w całej swojej egzystencji jest rzeczywiście

⁷² Por. F. Mußner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohnchristologie. Versuch einer Rekonstruktion*, w: *Grundfragen der Christologie heute*, Hg. L. Scheffczyk, Freiburg im Breisgau 1975, s. 111.

⁷³ Por. F. Mußner, *Ursprünge und Entfaltung...*, dz. cyt., s. 77–113. Por. także: M. Bednarz, *Tytuły chrystologiczne Nowego Testamentu*, Tarnów 1991; W. Thüsing, *Die neutestamentliche Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments*, t. 1: *Kriterien aufgrund Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Münster 1996.

⁷⁴ P. Grelot, *Dieu, Père de Jesus Christ*, dz. cyt., s. 226.

Synem, kimś, kto w swoim najgłębszym wnętrzu jest poprzez Ojca i kto przeżywa swój byt jako otrzymany⁷⁵. W Nim jest obecna ukryta podstawa bytu; w działaniu, w mówieniu, w życiu, w cierpieniu Tego, który jest rzeczywiście Synem, ten Nieznany staje się widoczny, słyszalny, dostępny. Ta ukryta podstawa bytu objawia się jako Ojciec⁷⁶. Wszystkie te stwierdzenia stanowią wprowadzenie do wyznania trynitarnego, do którego powrócimy, mówiąc o strukturze aktu wiary w świetle chrzcielnego wyznania wiary i Symbolu wiary.

3.2.1. Poznanie Boga w Jezusie Chrystusie

Z tego, co zostało powiedziane o osobowym wymiarze wiary chrześcijańskiej, wylaniają się dwa osobne zagadnienia. Wskazuje ono przede wszystkim na pierwotną i konieczną konotację chrystologiczną poznania Boga, który w Nim się objawia. Jeśli jest prawdą, że jedynym adekwatnym zrozumieniem człowieka Jezusa jest to zrozumienie, które ujmuje Go w Jego wewnętrznej i ciągłej relacji z Ojcem, to jest tak samo prawdziwe i podstawowe podkreślenie odwrotnego kierunku tej relacji, czyli że także o Bogu nie da się już myśleć w innej formie, jak wychodząc od relacji z Jezusem. Nowy Testament nie mówi wprost o Bogu – o Bogu samym i jako takim – ale zna Go jako „Boga kogoś”, a konkretnie jako Boga i Ojca Jezusa. Co więcej, dokonuje się to na gruncie relacji Ojciec–Syn, której ten Człowiek był Objawicielem – ten człowiek, który był świadomy tego, że jest **wobec** Boga⁷⁷. Oznacza to, że Nowy Testament nie zna Boga poza relacją ojcostwa, bez pośredniczącego w tym udziału człowieka Jezusa. Tylko dzięki dialogowi z Jezusem jawi się jako możliwy dialog z Bogiem⁷⁸.

W konsekwencji tego faktu także my doświadczamy tego, kim jest Bóg, patrząc na pierwszym miejscu na Jezusa Chrystusa.

⁷⁵ Całokształt tego zagadnienia został omówiony w: G. Ferraro, *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994.

⁷⁶ Por. J. Ratzinger, *Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, w: *Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, red. M. Dąbrowska, Poznań 1999, s. 7–17; J. Bauke-Reugg, *Was heißt: „Ich glaube an den allmächtigen Gott“?*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 97 (2000), s. 46–79.

⁷⁷ Por. I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, dz. cyt., s. 261–278.

⁷⁸ Por. K. Hemmerle, *Auf den göttlichen Gott zudenken. Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie – 1*, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 307–321 (Ausgewählte Schriften, 1).

W chrześcijaństwie nauka o Bogu nie może być głoszona w sposób abstrakcyjny i filozoficzny – chociaż może wykorzystywać narzędzia filozoficzne – ale musi być wyprowadzona z postaci Jezusa Chrystusa, Słowa, które stało się człowiekiem, czerpiąc z niej charakterystyczne cechy interpretujące i normatywne. Odpowiedź Jezusa dana Filipowi: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9), opisuje w sposób wyczerpujący i ostateczny granice, w ramach których poznanie Boga staje się dostępne ludziom. Prowadzi to do jednoznacznego wniosku sformułowanego przez egzegetę Henri van den Bussche’a: „Nie można poznać Ojca poza Synem, tak iż jedynym prawdziwym Bogiem nie jest tylko Bóg Izraela, lecz ten, którego objawił Jezus Chrystus”⁷⁹.

Kwestia poznania Boga znajduje więc pełne rozwiązanie w odwołaniu się do pójścia za Jezusem. Poznanie Boga otwiera się przed chrześcijaninem w takiej mierze, w jakiej idzie za Jezusem. Ta podwójna relacja jawi się jako tak zakorzeniona w Nowym Testamencie, że powiązanie między poznaniem Boga i relacją Ojciec–Jezus, Ojciec–Syn nie jest już widziane jako czysta forma naszego poznania, jako coś dodanego i zewnętrznego w stosunku do tego, kim jest Bóg. Przeciwnie – ta relacja jest uważana za istotną dla samego Boga, gdyż jest urzeczywistniana w sposób osobowy przez Niego i od Niego nieodłączna. Nie jest dodana z zewnątrz dla naszego pożytku i naszej wygody, ale należy do samej Jego osoby⁸⁰.

3.2.2. Bóg jako osoba

Z tego pierwszego podkreślonego tutaj elementu wynika logicznie – i jest to aspekt, który nigdy nie może być pomniejszony – przypisanie osobowego charakteru samej rzeczywistości Boga. Jeśli Bóg pozwala się poznać w Jezusie Chrystusie, a szczególnie w relacji Ojciec–Syn, to istotnie oznacza to, że Bóg staje się poznawalny na pierwszym miejscu jako **osoba**. W Jezusie Chrystusie Bóg wypowiada się jako **Ktoś**. Nie wydaje się to oczywiste, jeśli myśli się o hinduskim pojęciu Boga, o pojęciu Boga w świecie greckim, a przede wszystkim o arefleksyjnym doświadczeniu natury na gruncie współczesnej nauki czy też o świadomości współczesnej w ogólności.

⁷⁹ H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l’Evangile spirituel*, Paris 1967, s. 450.

⁸⁰ Warto zauważyć, że w ostatnich dziesięcioleciach podejmuje się interesujące próby ujęcia całości chrystologii w świetle takiej perspektywy – por. B. Rey, *Jésus-Christ chemin de notre foi*, Paris 1991².

Zagadnienie osobowego charakteru Boga jest dzisiaj często pomijane w teologii, gdyż pod wpływem filozofii współczesnej oraz współczesnych nauk o człowieku rodzą się w tym względzie rozmaite dwuznaczności. Tymczasem jednak, jeśli chce się obronić pojęcie osoby – tak jak miało miejsce w historii myśli chrześcijańskiej⁸¹ – to odpowiedź powinna być następująca: Osoba jest tym, co Nowy Testament ukazuje w relacji Ojciec–Syn, pokazując, że jest to istotnie relacja kreatywna, oparta na poznaniu i miłości⁸².

W ten sposób zostaje pogłębiony i uzupełniony osobowy obraz Boga szeroko obecny w objawieniu starotestamentowym, który stanowią już podstawowy i odrębny element w *Credo* izraelskim w stosunku do sąsiadujących z nim tradycji religijnych. Izrael ośmielił się adorować Absolut jako Absolut **osobowy**. To całkowicie odróżniało go od politeizmu i w ten sposób dokonane zostało jego historyczne przełamanie. W ostatecznym i wypełnionym objawieniu, jakiego dokonuje Jezus i jakim On sam **jest** w stosunku do Ojca, nie tylko wyraża się ostateczna konkretność i rzeczywistość odrębności Ojca i Jego bytu osobowego, ale dochodzi się także do uchwycenia, powoli i nie bez trudnych dysput teologicznych i terminologicznych, sposobu absolutnie oryginalnego bycia **osobą** przez Boga. Znalazło ono w idei **relacji** swój specyficzny, właściwy i ogniskujący ośrodek⁸³. „Ojciec” jest czystym pojęciem relacyjnym. Tylko w byciu w stosunku do Innego jest On Ojcem; w byciu w sobie samym jest po prostu Bogiem. Osoba jest przede wszystkim czystą relacją więzi. Relacja w Bogu nie jest czymś, co dodaje się do osoby, jak w przypadku człowieka, ale przeciwnie – osoba istnieje właśnie jako relacyjność: *relatio subsistens*⁸⁴.

Pojęcie osoby odniesione do Boga – z jednej strony – mówi coś innego i nieskończenie wzniolejszego od prostej idei „jednostki” jako pojedynczego i absolutnie wyizolowanego bytu, a z drugiej – obala pierwszeństwo myśli skoncentrowanej na substancji, gdyż relacja

⁸¹ Por. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996².

⁸² Por. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, s. 288–299.

⁸³ Por. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, dz. cyt., s. 188–204.

⁸⁴ Na gruncie współczesnych poszukiwań usiłuje się uzasadnić relacyjność jako konstytutywny element ludzkiego bycia osobą, ale takie ujęcia często wpadają w błąd psychologizmu – por. M. Tenace, *L'antropologia tra la filosofia e la teologia*, dz. cyt., s. 367–395.

zostaje odkryta jako pierwotny sposób istnienia rzeczywistości. W takim znaczeniu, poprzez nowe odczytanie i modyfikację interpretacyjną, refleksja chrześcijańska – poczynając od objawienia Boga w Jezusie Chrystusie – funkcjonuje w oparciu o takie pojęcie osoby, które mówi nam, że osobowy charakter Boga jest czymś nieskończenie wyższym niż struktura osobowa człowieka, tak że pojęcie osoby – niezależnie od tego, jak wiele mogłoby nam powiedzieć – przedstawia się jednak ze swej strony tylko jako proste i nieadekwatne porównanie. Tylko w Bogu osiąga ono swoją pełnię, ustalając wszelkie ukierunkowanie każdego bytu osobowego.

4. Strukturalna eklezjalność wiary

Po zwróceniu uwagi na ogólny sens chrześcijański zawarty w słowie *credo* i podkreśleniu jego charakteru osobowo-chrystocentrycznego trzeba teraz pogłębić to, co dotyczy – ogólnie mówiąc – strukturalnej eklezjalności wiary, czyli jej nieusuwalnego wymiaru eklezjalnego⁸⁵. Do wiary chrześcijańskiej należy nie tylko „ja” i „ty”, lecz także „my”. W tym „my” w sposób pierwotny i stały żyje oraz jest przekazywana i formowana pamięć o tym, co jest najważniejsze dla wiary, a mianowicie o Bogu i Jego Poślanym – Jezusie Chrystusie. Mówiąc inaczej, nie ma wiary chrześcijańskiej bez Kościoła. Co więcej – w świetle Nowego Testamentu wiara Kościoła ma pierwszeństwo w stosunku do wiary poszczególnego chrześcijanina, który ze swoją wiarą i przez swoją wiarę uczestniczy w **wierze Kościoła**⁸⁶. Heinrich Schlier tak podsumowywał wyniki swoich poszukiwań egzegetycznych, które doprowadziły go do nawrócenia i przejścia do Kościoła katolickiego: „Z Nowego Testamentu nauczyłem się czynić moim to, co Kościół rzymskokatolicki od początku przekazał w sposób pewny, a mianowicie prosty fakt, że Kościół jest **przed** chrześcijaninem. Naturalnie, to «przed» ma nie tylko znaczenie czasowe, ale także obiektywne”⁸⁷.

„My” eklezjalne należy w sposób wewnętrzny i integralny do struktury aktu wiary, jak zostało pokazane w ostatnich dziesięcioleciach,

⁸⁵ Por. W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, dz. cyt., s. 109–124.

⁸⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 166–168. Por. także: C. S. Bartnik, *Wiara Kościoła*, „Collectanea Theologica” 51 (1981) fasc. III, s. 44.

⁸⁷ H. Schlier, *Breve rendiconto*, Roma 1999, s. 45.

w wielu ważnych studiach podjętych dla pogłębienia tego zagadnienia⁸⁸. „My” strukturalne wiary jest zarówno kluczem do uchwycenia jej treści, jak również warunkiem jej autentycznego przeżywania. Podkreślenie centralnego charakteru tego zagadnienia wymaga szerszego potraktowania, by właściwie pokazać, w jaki sposób kształtuje ono wiarę chrześcijańską, a tym samym stanowi jej wewnętrzny aspekt, gdyż w większości studiów nad zagadnieniem wiary jest traktowane zbyt zdawkowo, jako pewien dodatek do wiary, czego przyczyn należy szukać przede wszystkim w „naporze indywidualizmu”⁸⁹. Tymczasem chodzi tutaj o wiarę jako taką – o samą jej substancję, która jest konieczna, aby wiara była w pełnym znaczeniu tego słowa **wiarą chrześcijańską**. By uchwycić całość zagadnienia, musimy wydobyc zasadnicze współrzędne doktrynalne, dające zarys pewnej „eklezjologii wiary”, w której w pełni ukaże się znaczenie jej „my” i jego strukturalne znaczenie.

4.1. Eklezjologia chrystologiczno-eucharystyczna

Jeśli analizujemy historię zagadnienia eklezjalności wiary, to łatwo zauważamy, że właściwym miejscem, w którym podejmuje się to zagadnienie, jest eklezjologia chrystologiczno-eucharystyczna. Takie ujęcie prezentują na przykład ojcowie Kościoła, a także znaczna część teologów średniowiecznych, jak wykazał przekonująco Henri de Lubac⁹⁰. Współczesne poszukiwania egzegetyczne potwierdzają wymownie istnienie poważnych podstaw biblijnych takiego ujmowania tego zagadnienia. Aby pokazać eklezjalne wymiary wiary chrześcijańskiej, przeanalizujemy obecnie główne wątki eklezjologii chrystologiczno-eucharystycznej, a mianowicie:

- więź między Jezusem Chrystusem i Kościołem;
- konstytuowanie się ludu Bożego w oparciu o Ciało Chrystusa;
- eklezjalne znaczenie kategorii Ciała Chrystusa;
- znaczenie pojęć sakramentu i komunii w eklezjologii.

⁸⁸ Jeśli chodzi o syntetyczne i systematyczne ujęcie tego zagadnienia, por. J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris 1982, s. 13–45.

⁸⁹ Por. C. S. Bartnik, *Wiara Kościoła*, dz. cyt., s. 44.

⁹⁰ Por. H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1969.

4.1.1. Jezus Chrystus w Kościele

Jak pokazały najnowsze studia biblijne i dogmatyczne oraz jak wynika z najnowszych wypowiedzi doktrynalnych Kościoła, zwłaszcza z konstytucji *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego, chrystologia musi stanowić ośrodek doktryny eklezjologicznej⁹¹. Ta perspektywa jest nieodzowna do pogłębienia natury, funkcji i różnych aspektów rzeczywistości eklezjalnej, jak również do wypracowywania odpowiednich wskazań duszpasterskich. Wiąż, która łączy Kościół i Jezusa Chrystusa, ma podstawowe znaczenie dla wiary chrześcijanina oraz dla zrozumienia i przeżywania obydwu misterii. Bez Kościoła Jezus Chrystus ginie w odległej przeszłości, a bez Jezusa Chrystusa, Zmartwychwstałego, Syna Bożego, Kościół staje się zwyczajną ludzką organizacją, czymś w rodzaju stowarzyszenia członków, których łączą wprawdzie podobne cele, ale ta organizacja pozbawiona jest jedności wewnętrznej. Dla naszej kwestii oznacza to, że chrześcijanin nie tylko poszukuje Chrystusa i Boga, ale wie, że jest podtrzymywany przez „ja” całego Kościoła, który czyni go „współczesnym” Jezusowi, nosząc Boga w czasie i przestrzeni⁹². Na znaczenie tego zagadnienia zwrócił uwagę papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*⁹³.

Rzeczywistość Kościoła jako wspólnoty wierzących jest ściśle związana z Jezusem Chrystusem, stanowiąc pewnego rodzaju przedłużenie Jego wcielenia w dziejach⁹⁴. Johann Adam Möhler określił

⁹¹ Por. J. Galot, *Il Cristo rivelatore, fondatore della Chiesa, principio di vita ecclesiale*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*, a cura di R. Latourelle, Assisi 1988², s. 343–360.

⁹² O znaczeniu kategorii „współczesności” chrześcijanina z Jezusem Chrystusem w oparciu o Kościół zob. C. Fabro, *Il Cristianesimo come contemporaneità e impegno essenziale*, w: *Il Cristianesimo nella società di domani. Atti del Convegno sul “Mondo di domani”, Perugia, 3–7 maggio 1967*, Roma 1968, s. 49–80.

⁹³ Por. Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor*, 25. Por. także: J. L. Illanes, *La Iglesia, contemporaneidad de Cristo con el hombre de todo tiempo*, w: *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell’Enciclica „Veritatis Splendor”*, Lugano, 15–17 giugno 1995, a cura di G. Borgonovo, Casale Monferrato 1996, s. 177–209.

⁹⁴ Por. Y. Congar, *Dogme christologique et Eclésiologie. Vérité et limites d’un parallèle*, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 3: *Chalkedon heute*, Hg. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1954, s. 239–268.

Kościół nawet jako „nieprzerwane wcielenie Syna Bożego”⁹⁵. On jest Chrystusem, który nadal żyje i jest obecny w świecie. On jest współczesnością człowieka z Jezusem Chrystusem i współczesnością Jezusa Chrystusa z człowiekiem. To Kościół prowadzi każdego poszczególnego wierzącego do uczestniczenia w *traditio Jesu*, dając mu w Nim uczestnictwo nie w oparciu o teoretyczną rekonstrukcję historyczną, ale w oparciu o doświadczenie żywego spotkania, które każdy może osobiście zweryfikować⁹⁶. Nie oznacza to, że rekonstrukcja historyczna jest zbyteczna – jest wręcz konieczna⁹⁷ – ale powinna zostać usytuowana w odpowiednim miejscu, w którym nabiera autentycznego i pełnego znaczenia.

Te podstawowe uwagi można zweryfikować w oparciu o życie świętych, którzy są żywym świadectwem tego, że Jezus Chrystus dosłownie i niemal dotykalnie wszedł w ich życie. W ich życiu widać, że nie spotykają się oni z Nim w literaturze czy w filozofii, ale w wierze Kościoła. Nie jest On dla nich kimś wielkim, należącym tylko do odległej przeszłości, ale tym, który żyje i działa w ich **dzisiaj** – w tym konkretnym **dzisiaj** mogą się z Nim spotkać i mogą za Nim iść⁹⁸.

Ten rodzaj utożsamienia Jezusa Chrystusa z Kościołem jest w sposób oczywisty potwierdzony w Nowym Testamencie, szczególnie w pismach św. Pawła, gdzie „ja” Chrystusa zmartwychwstałego utożsamia się z „ja” eklezjalnym, co umożliwia formowanie wraz z Nim jednego **Ciała**⁹⁹. Utożsamienie to znajduje bardzo szerokie potwierdzenie w teologii ojców Kościoła, u których zrozumienie Kościoła jest najbardziej wewnątrznie połączone z misterium Eucharystii. Widzą oni *sacramentum Corporis Christi* w Kościele jako źródło jego rzeczywistego bycia Ciałem Chrystusa. Kościół jest Ciałem Chrystusa, ponieważ

⁹⁵ J. A. Möhler, *Symbolik, oder, Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Hg. J. R. Geiselman, Köln 1960, s. 626.

⁹⁶ Por. H. Frankemölle, *Die matthäische Kirche als Gemeinschaft des Glaubens. Prolegomena zu einer bundestheologischen Ekklesiologie*, w: *Ekklesiologie des Neuen Testaments. Für Karl Kertegle*, Hg. R. Kampling, Th. Söding, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 85–132.

⁹⁷ Por. Jan Paweł II, list apost. *Tertio millennio adveniente*, 5–6.

⁹⁸ Por. J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 7–26.

⁹⁹ Por. M. Carrez, *Le „nous” en 2 Corinthiens*, „New Testament Studies” 26 (1979), s. 474–486; E. Farahian, *Le „je” paulinien. Etude pour mieux comprendre Gal. 2, 19–21*, Roma 1988 (Analecta Gregoriana, 253).

żyje sakramentalnym Ciałem Chrystusa. Takie ujęcie stanowi ośrodek eklezjologii na przykład św. Augustyna¹⁰⁰.

Sam wybór pojęcia *ekklesia* jako samokreślenia Kościoła jest oczywistym wyrażeniem nowej świadomości nowotestamentowej, by w końcu w Chrystusie urzeczywistnić tę wspólną eschatologiczną, jaka została zapowiedziana przez Boga i jaka w sposób ukryty była już obecna w żydowskim *kahal*¹⁰¹. Ta nowa wspólnota formuje się tylko w ramach dynamiki zgromadzenia zapoczątkowanego przez Jezusa Chrystusa i podtrzymywanego przez Ducha Świętego, a ośrodek tej dynamiki stanowi sam Pan, który udziela się w swoim Ciele i w swojej Krwi¹⁰². Samokreślenie *ekklesia* włącza nowy lud w ciągłość historyczno-zbawczą przymierza, lecz także – od tej chwili na zawsze – w nowość misterium Jezusa Chrystusa. To nowe narodziny w Chrystusie sprawiają, że nie-lud staje się ludem Bożym¹⁰³.

Ostatnie badania teologiczne i doświadczenia eklezjalne pokazały, że czyste i proste pojęcie **Ludu Bożego** okazuje się niewystarczające do pełnego wyrażenia wewnętrznej natury Kościoła, gdyż – szczególnie podkreślając aspekt ciągłości istniejącej między Kościołem i starym Izraelem – może pozostawić zbyt w cieniu podstawowy element chrystologiczny i chrystocentryczny **nowego** Ludu Bożego. Nie wystarczy więc stwierdzić w odniesieniu do pochodzenia Kościoła tak, jak czyni niemiecki egzegeta Gerhard Lohfink: „Jezus w ogóle nie mógł założyć Kościoła, ponieważ istniał on już od pewnego czasu jako lud Boży – Izrael”¹⁰⁴. Dzisiaj słusznie krytykuje się eklezjologię zawężoną do kategorii Ludu Bożego, dlatego trzeba na nią zwrócić

¹⁰⁰ Por. W. Staniszewski, *Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa według nauki św. Augustyna*, Lublin 1936.

¹⁰¹ Por. S. Wypych, „Będę wam Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (Jr 7, 23). *Studium egzegetyczno-teologiczne formuły w ekonomii Starego Przymierza*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 451–469.

¹⁰² Por. H. Schlier, *La fine del tempo*, Brescia 1974, s. 209–245; P. Grelot, *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Casale Monferrato 1998, s. 222–261.

¹⁰³ Na temat genezy i znaczenia tej kategorii eklezjologicznej zob. A. Luneau, M. Bobichon, *Kościół ludem Bożym. Od owczarni do ludu przymierza*, tłum. H. Zawadzka, Warszawa 1980.

¹⁰⁴ G. Lohfink, *Wie hat Christus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension christlichen Glaubens*, Freiburg 1983, s. 7.

szerszą uwagę, gdyż również ona ma związek z wiarą, wpisując się w nią jako jej aspekt¹⁰⁵.

4.1.2. Lud Boży rodzący się z Ciała Chrystusa

Jeśli chcemy dobrze wyrazić misterium Kościoła, to musimy zgodnie z Tradycją eklezjonalną stwierdzić, że jest on tym ludem, który rodzi się z Ciała Chrystusa i żyje na mocy Jego Ciała. Kategoria ludu Bożego, zastosowana do tego, by określić naturę i posłanie wspólnoty nowego Przymierza, nie zostaje w takim ujęciu pomniejszona, ale zostaje na stałe wpisana w perspektywę chrystologiczno-sakramentalną oraz w tej perspektywie jest interpretowana, gdyż tylko w niej może zachować swoje pełne znaczenie. Fakt bycia Ludem Bożym jest tym, co łączy Kościół z ludem starego Przymierza; jednak jego bycie ludem w Ciele Chrystusa jest tym, co określa jego różnicę specyficzną jako nowego ludu. To charakteryzuje jego szczególny sposób istnienia i jego jedności¹⁰⁶.

Do takiego wniosku prowadzi nas eklezjologia patrystyczna, zwłaszcza augustyńska, w której widzimy, iż wprawdzie wykorzystuje ona wiele pojęć, by wyrazić rzeczywistość, tożsamość i misję Kościoła, ale wszystkie nabierają pełnego znaczenia tylko w ich odniesieniu do pojęcia *Corpus Christi*. To jest jedyne określenie, które jest w stanie uchwycić i wyrazić wewnętrzną i specyficzną rzeczywistość teologiczną Kościoła. W tym sensie teologia patrystyczna stanowi ścisłą kontynuację teologii Nowego Testamentu. Lud Boży jest istotnie kategorią, która występuje u ojców Kościoła, ale w zdecydowanej większości przypadków ma to miejsce w kontekście starotestamentowym, ani nie wskazując na Izraela przed Chrystusem, ani nie przekształcając tekstów starotestamentowych, by je uduchowić lub zastosować w odniesieniu do Kościoła. Oznacza to zatem, że Lud Boży nie stanowi kategorii „obiektywnie” określającej Kościół, ale odnosi się do niego po dokonaniu przekształcenia duchowego danych starotestamentowych, a więc w oparciu o interpretację typologiczną. Natomiast określenie „Ciało Chrystusa” wyraża obiektywną rzeczywistość tej

¹⁰⁵ Por. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań–Warszawa 1990, s. 13–33 (Kolekcja Communio, 5); Y. Congar, *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Zierniecki, Paryż–Kraków 1997, s. 9–38.

¹⁰⁶ Por. A. Jankowski, *Kościół Ciałem Chrystusa*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, cz. 4, Kraków 1991, s. 211–224.

wspólnoty – zostaje ona ukonstytuowana jako nowy organizm przez zgromadzenie liturgiczne¹⁰⁷.

W ramach takiej podstawowej perspektywy eklezjologicznej mieści się rozwój eklezjologiczny, z którym mamy do czynienia w teologii współczesnej i w nauczaniu Kościoła wyrażonym w dokumentach II Soboru Watykańskiego, gdzie często stosuje się dopełniające się wzajemnie kategorie *communio* i *sacramentum*. Kategoria Ludu Bożego nie zostaje oczywiście przez ich zastosowanie odrzucona; co więcej – jej zasługą jest ukazanie i podkreślenie niektórych specyficznych wymiarów rzeczywistości eklezjalnej, które w innym przypadku byłoby trudne do zaklasyfikowania w oparciu o samo rozumienie eucharystyczno-sakramentalne, jak na przykład: historyczny charakter Kościoła, jedność historii Boga z ludźmi, wewnętrzna jedność Ludu Bożego także poza ramami życia sakramentalnego, dynamika eschatologiczna, prowizoryczność Kościoła zawsze potrzebującego odnowy, a w końcu także wymiar ekumeniczny, to znaczy różne sposoby, w których wspólnota i łączność z Kościołem są możliwe i rzeczywiste, także poza granicami Kościoła katolickiego. Między innymi te powody umożliwiły to, by kategoria Ludu Bożego weszła do soborowych tekstów eklezjologicznych obok ważnej kategorii sakramentu, wraz z którym – zgodnie z intencją II Soboru Watykańskiego¹⁰⁸ – powinna być czytana i interpretowana, gdyż w przeciwnym wypadku następuje zachwianie równowagi w eklezjologii soborowej¹⁰⁹.

Trzeba jednak zarazem stwierdzić, że nowotestamentowa kategoria Ludu Bożego nie powinna być w żadnym przypadku traktowana w sposób oderwany od chrystologii, gdyż tylko na mocy komunii z Jezusem Chrystusem i włączenia w Niego Kościół może być przekształcony z „nie-ludu”, czyli z całości obcych w stosunku do siebie ludzi, w nowy Lud Boży. Uczniowie stają się ludem poprzez komunie z Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa, która jest równocześnie komunią z Bogiem. W starotestamentowej idei Przymierza, którą Jezus przyjmuje w swoim przepowiadaniu, zostaje wyznaczone nowe centrum, którym jest komunie z Ciałem Chrystusa. Kościół nie staje się ludem z siebie – „oddolnie”, gdyż – traktowany zewnętrznie – jest

¹⁰⁷ O takim ujęciu na przykład w eklezjologii św. Augustyna zob. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1971.

¹⁰⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, list *Communione notio* (28 maja 1992).

¹⁰⁹ Por. L. Scheffczyk, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Milano 1998, s. 29–42.

społeczeństwem silnie zróżnicowanym, a nawet zawiera elementy obcości. To, co jest „nie-ludem” może stać się ludem tylko poprzez Tego, który go jednoczy „odgórnie” i od wewnątrz, czyli poprzez komunię z Jezusem Chrystusem. Bez tego pośredniczenia chrystologicznego byłoby nadużyciem, gdyby sami wierzący nadawali sobie miano Ludu Bożego¹¹⁰.

Ten fakt pośredniczenia chrystologicznego prowadzi do zwrócenia większej uwagi na inne obok Ludu Bożego kategorie, przy pomocy których tradycja wiary wyraża głęboką naturę misterium Kościoła. Chodzi o takie kategorie, jak: Ciało Chrystusa, komunია, sakrament. Posługując się nimi, można w pełniejszym stopniu odkryć głębię i znaczenie eklezjologii, a zwłaszcza jej kształt chrystologiczno-eucharystyczny¹¹¹.

4.1.3. Kościół jako Ciało Chrystusa

Jak już wspomnieliśmy, eklezjologia nowotestamentowa i ściśle łącząca się z nią eklezjologia patrystyczna w swoim rozumieniu Kościoła widzą go przede wszystkim w perspektywie **Ciała Chrystusa**. To przede wszystkim ona pozwoliła na uwypuklenie nowości reprezentowanej przez tę nierozzerwalną więź, jaka ukonstytuowała się między Bogiem i ludem nowego Przymierza w Jezusie Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał¹¹². W doktrynie teologicznej św. Pawła mamy spójnie interpretowaną i rozwijaną ideę Kościoła obecną w nauczaniu i działaniu Jezusa, która osiąga swój konstytutywny moment w ostatniej wieczerzy. W tym akcie – jako antycypacji wydarzenia paschalnego – zostaje zawarte nowe i ostateczne Przymierze, a tym samym zostaje ustanowiony nowy lud. W tym wydarzeniu podstawowe elementy starego Przymierza: idea Izraela, ludu Bożego, paschy żydowskiej, służby Pańskiego zostają na nowo podjęte, przekształcone i włączone w misterium życia i śmierci Jezusa Chrystusa. W ten sposób faktycznie rodzi się ta rzeczywistość, którą nazywamy Kościołem¹¹³.

¹¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, dz. cyt., s. 25–26.

¹¹¹ Por. L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, s. 241–253.

¹¹² Por. P. J. Gräbe, *Κατὴν δὲ πατρίκην in der paulinischer Literatur. Ansätze zu einer paulinischen Ekklesiologie*, w: *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., s. 267–287.

¹¹³ Por. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, dz. cyt., s. 410–419; B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo

W nierozzerwalnej łączności Kościoła i Eucharystii, ustanowionej przez Jezusa w czasie ostatniej wieczerzy oraz interpretowanej teologicznie przez św. Pawła i ojców¹¹⁴, zostaje wyrażona najbardziej wewnętrzną naturą Kościoła, który stanowi **rzeczywiście** jedno ciało z Chrystusem – tworzy z Nim **jedno**. Później ten fakt zostanie wyrażony przez św. Augustyna w szeroko rozpowszechnionym w eklezjologii pojęciu *Christus totus* lub w mniej rozpowszechnionym, chociaż bardzo wymownym określeniu *una quaedam persona*, które św. Tomasz z Akwinu zmodyfikuje i zastosuje w wersji: *quasi una mystica persona*¹¹⁵. Poprzez swoje ciało sakramentalne Chrystus łączy ze sobą chrześcijan – co więcej, przemienia ich w siebie – a oni z kolei uobecniają w czasie to, kim On jest, i to, co uczynił. To w nich urzeczywistnia się w pełnym sensie to, co Bóg dokonuje przez wcielenie – w nich przedłuża się wcielenie, w nich Jezus staje się w pełni **całym Chrystusem** – jak mówią ojcowie – którego tworzą Głowa i członki¹¹⁶.

Powrót eklezjologii eucharystycznej do eklezjologii współczesnej oraz niewątpliwy rozwój, jaki się w niej dokonał¹¹⁷, jest przede wszystkim zasługą studiów historyczno-teologicznych Henri de Lubaca¹¹⁸. Wielki teolog francuski zwrócił uwagę na znaczące przekształcenie terminologii eklezjologicznej – a przede wszystkim treści – jakie dokonało się około XII wieku. Ojcowie Kościoła, idąc po linii wyznaczonej przez św. Pawła, to samo określenie *Corpus Christi* po-

1995, s. 121–129; P. Martucelli, *Origine e natura della Chiesa. La prospettiva storico-dogmatica di Joseph Ratzinger*, Frankfurt am Main 2001, s. 114–129.

¹¹⁴ Wyraża się to w tym, że w Kościele starożytnym wszystkie określenia Eucharystii są równocześnie określeniami Kościoła: *koinonia*, *symphonia*, *eirene*, *agape*, *pax*, *communio*.

¹¹⁵ Por. Y. Congar, *La personne „Eglise”*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 613–640.

¹¹⁶ Szczegóły tych propozycji oraz ich reinterpretację można znaleźć w: H. Mühlén, *Una Mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: einer Person in vielen Personen*, München–Paderborn–Wien 1968³. Por. także: A. Czaja, *Ku nowej formule dogmatycznej: jedna osoba w wielu osobach*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 259–293.

¹¹⁷ Jeśli chodzi o przegląd głównych propozycji w tej dziedzinie, por. Z. Gaczyński, *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Romae 1998 (rozprawa doktorska).

¹¹⁸ Podstawowe znaczenie ma w tej dziedzinie studium: *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1944. O znaczeniu i wpływie badań eklezjologicznych Henri de Lubaca, por. M. Plechat, *L'Eglise mystère de communion. L'Éclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Montréal 1988.

wszechnie stosowali zarówno w odniesieniu do Eucharystii, jak i do Kościoła; natomiast od XII wieku zaczęto stosować przymiotnik *mysticum* – nieznanymi ani Pawłowi, ani ojcom – w celu wyrażenia specyfiki pojęcia *Corpus* w odniesieniu do Kościoła. Ta jedność pojęciowa była między innymi wyrazem głębokiego przekonania, że Eucharystia buduje Kościół i że Kościół ze swej strony nie może być zrozumiany i zdefiniowany bez podstawowego odniesienia do Eucharystii.

Stało się w ten sposób czymś normalnym, że teologowie średniowieczni mówią o *Corpus Ecclesiae mysticum*, przy czym określenie *Corpus mysticum* interpretują w sensie figuratywnym właściwym dla rzymskiego języka prawnego, czyli widzą w nim przede wszystkim „korporację”. Poważną konsekwencją tego przejścia jest to, że Kościół przestał być już rozumiany w świetle sakramentu Ciała Chrystusa, stając się korporacją chrześcijan, którzy tworzą *Corpus mysticum*, czyli „ciało prawne”¹¹⁹. Można powiedzieć, że rozdzielenie doktryny dotyczącej Eucharystii i Kościoła, które dokonało się w wiekach XI i XII, stanowi jeden z najbardziej brzemiennych w negatywne skutki aspektów teologii średniowiecznej, bogatej przecież w inne osiągnięcia, ponieważ w ten sposób – zarówno w Kościele, jak i w Eucharystii – zostało zagubione ich właściwe i wspólne centrum.

Pierwotna jedność Kościoła i Eucharystii pozostała z tego powodu na długo w cieniu. Z jednej strony bowiem dokonane za sprawą reformacji nawiązanie do rozumienia Kościoła jako Ciała Chrystusa, interpretowanego jako niewidzialny i wewnętrzny wymiar Kościoła, przyczyniło się do zaakcentowania w wizji katolickiej – na zasadzie kontrastu – podkreślenia prawno-instytucjonalnego wymiaru Kościoła. Wpłynęło to na rozpowszechnienie się w eklezjologii posttrydenckiej nowych kategorii, takich jak na przykład kategoria „społeczności”¹²⁰. Z drugiej strony dokonujące się nowe odkrycie katolickie – zapoczątkowane przez katolicką szkołę teologiczną z Tybingi – pojęcia „Ciała mistycznego”, interpretowanego tym razem w oparciu o kategorie mistyczno-duchowe, a nie prawne, nie zdołało jednak decydująco wpłynąć na eklezjologię, przede wszystkim dlatego, że przymiotnik „mistyczne” w odniesieniu do Ciała eklezjalnego

¹¹⁹ Por. J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 743–749.

¹²⁰ Por. Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution Française au Concile Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, „Revue de Sciences Religieuses” 34 (1960), s. 77–114.

nie był interpretowany w sensie patrystycznym, to znaczy obiektywno-sakramentalnym, ale jako wywodzący się od **mistyki**, rozumianej w sensie nowożytnej mistyki „psychologicznej”. Takie rozumienie określenia *Corpus Christi mysticum* nie mogło uczynić z niego podstawowej kategorii eklezjologicznej¹²¹.

Encyklika *Mystici Corporis* Piusa XII, mimo że w znacznym stopniu uwzględniła nowe instancje eklezjologii romantyczno-niemieckiej, nie była w stanie doprowadzić do pełnego odzyskania pierwotnego znaczenia sakramentalno-eucharystycznego pojęcia Ciała Chrystusa, przedstawiając taką wizję Kościoła, w której element prawny i element nadprzyrodzony zostały wprawdzie uznane, ale równocześnie przeciwstawione sobie. Zabrakło ich organicznego rozumienia w ramach jednej, zunifikowanej rzeczywistości. Dopiero dokonane w ostatnich czasach nowe pogłębienia teologiczne – w znacznym stopniu inspirowane się właśnie studiami Henri de Lubaca, a także dzięki spotkaniu i dialogowi z chrześcijańskim Wschodem¹²² – całego starożytnego kontekstu sakramentalno-eucharystycznego, w oparciu o który Kościół mógł i musiał być określony jako rzeczywiste **Ciało Chrystusa** bez innych dodatków, umożliwiło dowartościowanie takiej perspektywy w nauczaniu II Soboru Watykańskiego¹²³. Obejmuje ona – unikając równocześnie jednostronnych podkreśleń – zarówno element widzialny Kościoła, uwypuklony przez średniowieczne koncepcje eklezjologiczne, jak i element mistyczny-nadprzyrodzony, zauważony przez reformację i eklezjologię romantyczną. Celebracja eucharystyczna zapewnia Ciału Chrystusa jego konkretność, broniąc go przez rozmyciem spirytualistycznym i sytuując je w ramach porządku „lokalnego”, czyli gwarantując jego „cielesność”¹²⁴. Jest jednak równie jasne, że wyklucza ona wszelkie zawężenie prawne i rytualistyczne oraz jest

¹²¹ Por. E. Przywara, *Corpus Christi Mysticum. Eine Bilanz*, „Zeitschrift für Asese und Mystik” 15 (1940), s. 197–215.

¹²² Na temat kontekstu kształtowania się tej perspektywy por. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993; G. Bruni, *Quale ecclesologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo Ufficiale*, Milano 1999.

¹²³ Na temat kształtowania się tej perspektywy w czasie II soboru watykańskiego por. S. Alberto, „*Corpus Suum mystice constituit*” (LG 7). *La Chiesa Corpo Mystico di Cristo nel Primo Capitolo della „Lumen Gentium”*, Regensburg 1996.

¹²⁴ Por. A. Nocent, *L’Eglise locale, réalisation de l’Eglise du Christ et sujet de l’Eucharistie*, w: *La réception de Vatican II*, red. G. Alberigo, J. P. Jossua, Paris 1985, s. 285–302.

nastawiona na wewnętrzną i osobową pełnię egzystencji chrześcijańskiej. W takim ujęciu, mimo nieusuwalnego „napięcia”, nie ma już miejsca na jakieś przeciwstawienie między miłością i prawem, między Kościołem widzialnym i Kościołem niewidzialnym; sięga się tutaj do prawdziwego centrum Kościoła, w którym jego dwa aspekty, często rzeczywiście bardzo różniące się między sobą, mają wspólną perspektywę i osiągają jedność¹²⁵.

Rozumienie Kościoła jako Ciała Chrystusa, ustanowione w oparciu o Uctę Chrystusa, nie jest samowystarczalne, ale domaga się dalszych uszczegółowień i pogłębień, by mogło wyrażać naturę Kościoła. II Sobór Watykański zaproponował w tym względzie dwie dalsze kategorie – kategorię sakramentu i kategorię komunii. Należą one do semantycznej i treściowej strefy eklezjologii eucharystycznej św. Pawła, dlatego po odpowiednim zastosowaniu mogą przyczynić się do sprecyzowania sposobu, w jaki Kościół żyje i realizuje swoje bycie właśnie Ciałem Chrystusa.

4.1.4. Kościół jako sakrament i komunია

4.1.4.1. Sakrament zbawienia i jedności

Chociaż pojęcie „sakramentu” w odniesieniu do Kościoła zostało zastosowane w oficjalnym nauczaniu Kościoła dopiero w konstytucji *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego – nie bez pewnych trudności¹²⁶ – to dzisiaj ma już dobrze utrwaloną pozycję¹²⁷. Mimo że

¹²⁵ Por. Ch. Journet, *Le caractère théandrique de l'Eglise, source de tension permanente*, w: *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, red. G. Barauna, Y. M. J. Congar, t. 2, Paris 1966, s. 299–312.

¹²⁶ Por. R. Lanzetti, *La sacramentalidad de la Iglesia. Génesis del tema en la Constitución „Lumen gentium”*, w: *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. IV Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, red. P. Rodríguez, Pamplona 1983, s. 147–162.

¹²⁷ Por. A. M. Javierre, *La Iglesia como „sacramento”*, w: *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos...*, dz. cyt., s. 39–75; W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, s. 247–265; Y. Congar, *Kościół, jaki kocham*, dz. cyt., s. 39–61; M. Figura, *Kościół jako powszechny sakrament zbawienia*, w: *Tajemnica Odkupienia*, Poznań 1997, s. 442–459 (Kolekcja Communio, 11); P. Grech, *La Chiesa, sacramento di unità di tutto il genere umano*, „Vivens Homo” 8 (1997), s. 33–45; A. Loichinger, *Zur rationalen Begründungsfunktion sakramentaler Ekklesiologie*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 51 (2001), s. 143–153.

zastosowanie tego pojęcia i jego rozumienie zawdzięczamy już ojcom Kościoła, to od dłuższego czasu było stosowane tylko w odniesieniu do siedmiu sakramentów, czyli do celebracji liturgicznych – „ustanowionych przez Chrystusa widzialnych znaków niewidzialnej łaski” – ustanowionych po to, by oddawać chwałę Bogu i uświęcać człowieka. W teologii XX wieku wykazano jednak nie tylko brak sprzeczności, lecz także uzasadnioną możliwość i potrzebę zastosowania takiego pojęcia w odniesieniu do rzeczywistości Kościoła. Stało się to pierwszorzędnie za sprawą Henri de Lubaca, któremu zawdzięczamy wprowadzenie tego pojęcia do eklezjologii¹²⁸. Ukazując, wbrew rozpowszechnionej tendencji indywidualistycznej, wspólnotową naturę chrześcijaństwa jako misterium zjednoczenia w Jezusie Chrystusie, francuski teolog zaproponował definiowanie Kościoła jako „sakramentu”, czyli znaku i narzędzia zjednoczenia człowieka z Bogiem i ludzi między sobą. Użyteczność zastosowania tego pojęcia w odniesieniu do Kościoła polega na tym, że przeciwstawia się ono indywidualistycznej i autonomicznej koncepcji sakramentów i łaski; odpowiada ludzkiemu dążeniu do jedności oraz wyjaśnia naturę Kościoła, rozumianego przede wszystkim jako wspólnota liturgiczna; a w końcu pokazuje, że treścią łaski jest nie tylko jedność z Bogiem, ale także jedność ludzi między sobą – każda łaska jest łaską braterską.

Po przypomnieniu genezy i podstawowej motywacji teologicznej, jaka pozwoliła na nowe odkrycie na polu eklezjologicznym tej kategorii, pozostają jeszcze do ukazania inne aspekty pozytywne, które wynikają z jej zastosowania oraz które w pewien sposób mogą ubogacić i uzupełnić rozumienie Kościoła jako Ciała Chrystusa. Przede wszystkim określenie Kościoła jako sakramentu na nowo jasno ukazuje, że jego ośrodek ma charakter liturgiczny¹²⁹. Kościół nie jest tylko zwyczajną i zewnętrzną organizacją tych, którzy wierzą, ale ze swej natury jest wspólnotą liturgiczną i kultyczną. Kościół w pełni urzeczywistnia to, czym jest, celebrując sakramenty oraz uobecniając za ich pośrednictwem odkupieńczą miłość Jezusa Chrystusa, która wy-

¹²⁸ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, dz. cyt.; H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997 (szczególnie s. 75–108).

¹²⁹ Por. Y. Congar, *L'„Ecclesia” ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, w: *La liturgie auvès Vatican II. Bilans, études, prospective*, red. J. P. Jossua, Y. Congar, Paris 1967, s. 241–282.

zwala ludzi z ich samotności i prowadząc ich do Boga, jednoczy ich wzajemnie w zbawieniu¹³⁰.

Pierwotne wyrażanie się Kościoła jako wspólnoty liturgicznej, opartej na Eucharystii, mówi nam o jego boskim pochodzeniu. Nie jest on wynikiem czystej decyzji ludzkiej, nie jest strukturą, którą człowiek tworzy według swoich upodobań i swoich oczekiwań, ale rodzi się i może istnieć nieprzerwanie tylko jako dar pochodzący od Boga. Kościół nie jest stowarzyszeniem, które samo opracowuje swoje statuty i regulaminy, a jego działania nie są sumą działań poszczególnych członków. Jest on dawany sobie zawsze z zewnątrz – żyje słowem, które już istnieje w Bogu, oraz sakramentami, które otrzymuje od Boga. Podkreślenie tego aspektu Kościoła wydaje się szczególnie ważne w naszych czasach, w których rozpowszechniane są całkowicie przeciwne przekonania, gubiące autentycznie katolicki sens Kościoła. Wielu ludzi traktuje Kościół jako rzeczywistość tylko ludzką, mającą niewiele wspólnego z Bogiem. Nie brakuje także teologów uważających, że Kościół jest czystym tworem ludzkim, narzędziem wytworzonym przez człowieka, a zatem, że na przykład może on być dowolnie reorganizowany, stosownie do wymagań historycznych i lokalnych¹³¹.

Analogicznie więc do faktu, że wiara jest spotkaniem z tym, czego człowiek nie może sam wymyślić lub wytworzyć na drodze swoich wysiłków, i jak życie łaski jest ożywiane przez święte działania – sakramenty, których człowiek nie może udzielić sam sobie, tak również do Kościoła w **istotny** sposób należy moment „otrzymywania”. W tym też znaczeniu Kościół ma charakter sakramentalny. Ponieważ Kościół nie czerpie z siebie samego swego bytu, ale go otrzymuje, określenie go mianem sakramentu przypomina Kościołowi o jego naturze i jego posłaniu, którym jest bycie znakiem i narzędziem rzeczywistości Bożej. Już przed soborem liczni teologowie stosowali to pojęcie w tym znaczeniu, by podkreślić – w odróżnieniu od rozmaitych organizacji funkcjonujących w świecie – niemożliwość zredukowania Kościoła tylko do jego aspektu widzialnego i doświadczalnego w sposób zmysłowy, ponieważ rolą tego aspektu jest odsyłanie do tego, co niewidzialne. Z rozumienia Kościoła jako sakramentu rodzi

¹³⁰ Por. W. Kasper, *Il ruolo soteriologico della Chiesa e i sacramenti della salvezza*, „Euntes Docete” 41 (1988), s. 398–420.

¹³¹ Por. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynalem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, Kraków–Warszawa–Struga 1986, s. 41–46.

się w nim potrzeba odsyłania poza siebie – do Tego, przez którego jest posłany i do którego ma prowadzić historię¹³².

W tym znaczeniu dwa proste obrazy patrystyczne ułatwiają bezpośrednio zrozumienie sakramentalnej natury Kościoła¹³³. Obraz **księżycyca**, który świeci nie na mocy własnego światła, ale odbija otrzymane światło, oraz obraz **okna**, którego funkcją jest umożliwianie patrzenia poza siebie. Kościół nie istnieje w tym celu, by zajmować nas sobą, jak czynią to rozmaite stowarzyszenia społeczne, a w ten sposób uzasadniać swoją rację bytu, ale jego celem jest otwieranie wszystkim dostępu do życia wiecznego. Życie Jezusa Chrystusa, Jego posłanie i orędzie ofiarowały ludzkości nową dynamikę, a Kościół nie jest niczym innym, jak tą dynamiką, czyli ruchem ludzkości w kierunku Boga. Jest on istotnie „paschą”, czyli przejściem ciała ludzkości w ciało Jezusa Chrystusa. Święty Augustyn stwierdza na przykład: „Propter ipsam conversionem ab exteriori ad interiora de luna similitudo adsumitur”¹³⁴.

To, co zostało tu stwierdzone odnośnie do sakramentalności Kościoła, może więc dostarczyć kolejnego i użytecznego sprecyzowania dotyczącego poprawnego interpretowania podstawowej kategorii eklezjologicznej, jaką jest kategoria Ciała Chrystusa. Zrozumienie tej kategorii, skoncentrowanej **wyłącznie** na uczcie eucharystycznej, jak proponują niektóre nurty eklezjologii eucharystycznej, a więc zakładającej całkowite utożsamienie między Tym, który ofiaruje, i uczestnikami, którzy karmią się tym Pokarmem, zostają do Niego upodobnieni, nie odzwierciedla kompleksowej perspektywy św. Pawła, a zatem także i znaczenia, jakiego nabiera ona na poziomie eklezjologicznym. Co więcej – może prowadzić do całkowicie nieuzasadnionego **eklezjocentryzmu**¹³⁵.

U św. Pawła forma jedności opisana za pośrednictwem kategorii Ciała Chrystusa powinna być czytana w ścisłej łączności z relacją oblubieńczą, która czyni z mężczyzny i kobiety **jedno ciało**. Chrystus

¹³² Por. Y. Congar, *Kościół, jaki kocham*, dz. cyt., s. 82–99.

¹³³ Por. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, s. 91–173. Warto zauważyć, że większość obrazów, jakie ojcowie stosują w odniesieniu do Kościoła, wskazuje na ten jego wymiar.

¹³⁴ Augustinus, *Epistula*, 55, 5, 9, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 34, 179.

¹³⁵ O perspektywach ujęcia tego zagadnienia wraz z możliwością uznania nawet autentycznego eklezjocentryzmu zob. G. Biffi, *La sposa chiacchierata. Inviato all'ecclesiocentrismo*, Milano 1998.

i Kościół są Ciałem w takim znaczeniu, w jakim jednym ciałem poprzez małżeństwo są mężczyzna i kobieta, tak że mimo ich nierozzerwalnego zjednoczenia fizyczno-duchowego pozostają „bez pomieszania i bez rozdzielenia”. Kościół nie staje się tak po prostu Chrystusem – pozostaje on sługą, którego w swojej miłości Chrystus podnosi do rangi swojej Oblubienicy, która nieustannie szuka Jego oblicza. Tym, co tworzy się w jedynym Ciele Chrystusa, nie jest pozbawiona zróżnicowania tożsamość dwóch podmiotów, to znaczy Chrystusa i Kościoła, ale taka forma zjednoczenia, kształtowana przez miłość, którą można określić mianem **dynamicznej**. Zakłada ona przede wszystkim nowe rozumienie ciała – nie w oparciu o czysty poziom biologiczny, ale w oparciu o wydarzenie zmartwychwstania, które ukazuje, w jaki sposób kategoria Ciała Chrystusa jest rzeczywiście kategorią pneumatologiczną, która łączy eklezjologię nie tylko z chrystologią, lecz także z pneumatologią¹³⁶. Uznanie takiej jedności dynamicznej pozwala ponadto na zachowanie, w ramach **jedynej** relacji, zróżnicowanej wzajemności w ramach relacji Chrystus–Kościół.

Kościół, jako nowy Lud Boży, nie jest akceptowany przez Boga w formie warunkowej jak starożytny Izrael, ale w formie absolutnej. Jego akceptacja i Jego nie-odrzućenie nie zależą już od podlegającej wahaniom ludzkiej moralności, ale mają charakter absolutny, opierający się na dziele zbawienia i łaski Jezusa Chrystusa (por. Rz 4, 16). Kościół zaś ciągle na nowo poprzez miłość jednoczącą powinien stawać się tym, czym jest, i opierać się pokusie odrzucenia swojego posłania, by nie popaść w niewierność rodzącą się z ludzkiej arbitralności. Stają się tutaj oczywiste charakter pneumatologiczny Ciała Chrystusa i koncepcji oblubieńczej oraz racja, dla której Kościół nigdy nie osiąga doskonałości, ale zawsze potrzebuje odnowy: *Ecclesia semper renovanda*¹³⁷. W takiej historycznej koncepcji zróżnicowanej relacji można zrozumieć szczególną sytuację Kościoła, który jest **już** nowym Przymierzem, ale **jeszcze nie** jest królestwem Bożym, jak również paradoks świętości, którą Bóg w nim urzeczywistnia, mimo ludzkiej grzeszności¹³⁸. W zastosowaniu pojęcia sakramentu w odniesieniu do rze-

¹³⁶ Por. J. Ratzinger, *Kirche als Tempel des Heiligen Geistes*, w: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte...*, dz. cyt., s. 148–157.

¹³⁷ Jeśli chodzi o szczegóły tego zagadnienia, por. Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950.

¹³⁸ Bardzo szczegółowe omówienie tego zagadnienia zarówno w aspekcie historycznym, jak i systematycznym można znaleźć w: J. Kocłęga, *L'indole*

czywistości eklezjalnej wylania się więc – chociaż nie wprost – właśnie to, co zostało wyżej stwierdzone. Kościół rozumiany jako znak i narzędzie rzeczywistości większej, którą on otrzymuje i do której ma prowadzić, przywołuje ideę **jeszcze nie** doskonałego i absolutnie wypełnionego utożsamienia z Jezusem Chrystusem, mimo że zawsze w **już** dokonanej jedności istniejącej w tym samym Ciele.

4.1.4.2. Komunia eklezjalna

Także pojęcie **komunii**, podobnie jak poprzednie pojęcia, mimo że ma za sobą długą tradycję, sięgającą tekstów Nowego Testamentu¹³⁹, zostało odkryte niedawno i na nowo zastosowane w języku eklezjologicznym¹⁴⁰. Także to pojęcie ma wyrażać bezpośrednie odniesienie do działania eucharystycznego i do rozumienia Kościoła jako Ciała Chrystusa¹⁴¹. Są w nim połączone dwie rzeczywistości: rzeczywistość Eucharystii i wspólnoty jako rzeczywistości społecznej i instytucjonalnej. Ponadto także w tym pojęciu eklezjologicznym nawiązuje się do nieusuwalnego fundamentu i ośrodka chrystologicznego. Komunia chrześcijańska może rodzić się i budować tylko jako uczestniczenie w bycie Tego, który urzeczywistnia komunię, niemożliwą do osiągnięcia w żaden inny sposób, między Bogiem i człowiekiem. Wciele nie Syna tworzy komunię między Bogiem i człowiekiem oraz otwiera w ten sposób możliwość nowej komunii między ludźmi. Ta komunია między Bogiem i człowiekiem, która jest realizowana w osobie i dziele Jezusa Chrystusa, teraz zostaje komunikowana w Misterium Paschalnym, czyli w śmierci i zmartwychwstaniu Pana. Eucharystia jest eklezjalnym uczestniczeniem w Misterium Paschalnym, a w ten sposób buduje Kościół – Ciało Chrystusa¹⁴².

escatologica della Chiesa. La prospettiva „già e non ancora” della pienezza del nuovo popolo di dio nel capitolo VII della Lumen gentium, Roma 2000 (rozprawa doktorska).

¹³⁹ Por. G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome 1979.

¹⁴⁰ Por. G. Girlanda, *Hierarchica communio. Significato della formula nella Lumen gentium*, Roma 1980; J. Werbick, *Den Glauben verantworten*, s. 770–830.

¹⁴¹ Jeśli chodzi o szczegóły tego zagadnienia, por. J. M. R. Tillard, *Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992; S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Genova 19907.

¹⁴² Ważne refleksje na ten temat w: W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 387–512.

Podobnie jak pojęcie sakramentu, tak również pojęcie komunii pozwala uchwycić szczególną formę jedności, jaka łączy Chrystusa z Kościołem. Nie jest to pomieszanie, właściwe na przykład dla mistyki helleńskiej, ale wzajemne przenikanie się w relacji miłości, które znajduje jako analogiczny model komunii egzystencjalną dwóch woli – boskiej i ludzkiej – w jedności osoby Jezusa Chrystusa. Jednak szczególna nośność eklezjologiczna pojęcia komunii ukazuje inny aspekt, który pogłębia eklezjologię eucharystyczną. Ten aspekt dotyczy istotnego wymiaru katolicykości, który ukazuje Kościół jako komunie. Pogłębienie to może być bardzo znaczące.

By lepiej ukazać treść i znaczenie eklezjologiczne tego pojęcia, trzeba tu nawiązać do dwóch nieadekwatnych wizji eklezjologicznych, a mianowicie do eklezjologii luteranńskiej, opartej na kategorii „wspólnoty” (*Gemeinde*) oraz do nowszego nurtu rosyjskiej eklezjologii prawosławnej, szczególnie rozwiniętej na emigracji, skoncentrowanej na **Kościele lokalnym**. W wizji luteranńskiej nacisk kładziony na wspólnotę, oddalając się od tradycyjnego pojęcia Kościoła, wskazuje na dokonanie się w niej znaczącego przesunięcia pojęciowego. Z jednej strony Kościół, rozumiany jako normatywna więź Tradycji na mocy formy sakramentalnej, traci tutaj swoją nośność teologiczną, zostając zredukowany – w najlepszym przypadku – do pewnej struktury organizacyjnej; z drugiej strony nie ma trwałego znaczenia teologicznego zgodnego z Ewangelią, ale tylko okazjonalne, to znaczy związane z tymi konkretnymi momentami, w których gromadzi się wspólnota, poddając się Słowu¹⁴³. Na gruncie tych też Luter nie mógł już uznać obecności w Kościele powszechnym Ducha Chrystusa; co więcej – uznał w nim wprost narzędzie Antychrysta. Nie mógł też uznać za Kościoły, w sensie ścisłym, państwowych Kościołów protestanckich, które powstały w wyniku reformacji, gdyż stanowiły one dla niego instytucjonalne narzędzia społeczno-polityczne, którym przyświecał określony cel, ale podporządkowany władzy politycznej¹⁴⁴.

¹⁴³ Por. W. H. Lazareth, *Das „sola Scriptura” Prinzip Martin Luters. Evangeliumstraditionen zur Bestimmung des christlichen Gerechtigkeitsbegriffs*, w: *Schriftauslegung im Widerstreit*, Hg. J. Ratzinger, Freiburg–Basel–Wien 1989, s. 98–123 (*Quaestiones Disputatae*, 117).

¹⁴⁴ Por. B. Gherardini, *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma 1994.

Także u niektórych współczesnych teologów prawosławnych, idących po linii wyznaczonej przez Nikolaja Afanasiewa, można zauważyć podobne dowartościowanie centralnej roli odgrywanej przez wspólnotę, rozumianej jednak w odniesieniu do celebracji eucharystycznej¹⁴⁵. Według nich każda wspólnota, która celebrowa Eucharystię, byłaby w pełnym i ostatecznym sensie Kościołem. Gdzie jest Eucharystia, to znaczy tam, gdzie jest wspólnota celebrująca Eucharystię w danym miejscu, tam również – z całym misterium tego sakramentu – jest dawany cały Pan, a więc i cały Kościół. Kościół jest w każdej wspólnocie lokalnej, a zatem **Kościół powszechny** nie może niczego do niego dodać – nie istnieje więc nic więcej niż wspólnota eucharystyczna¹⁴⁶. W takiej koncepcji jedność Kościoła powszechnego stanowi pewne zewnętrzne uzupełnienie eklezjalności, ale nie jest dla niej konstytutywna i nie prowadzi do jej wzrostu. W konsekwencji jedność z innymi wspólnotami eklezjalnymi, łącznie oczywiście z Kościołem rzymskim, nie dodaje niczego istotnego do pełni eklezjalnej urzeczywistnianej w lokalnej celebracji Eucharystii¹⁴⁷.

Oceny tego ujęcia można dokonać w oparciu o poprawne rozumienie komunii, która obejmuje w sobie w sposób konieczny także katolickość. Spojrzenie na strukturę Kościoła starożytnego, którą wziął pod uwagę także II Sobór Watykański, szczególnie w odniesieniu do idei kolegialności, pozwala adekwatnie ująć związek między wspomnianymi wyżej dwoma aspektami¹⁴⁸. W starożytności chrześcijańskiej mamy bezdyskusyjne podkreślenie znaczenia Kościoła lokalnego, gdyż celebracja eucharystyczna realizuje i uzasadnia jego pełnoprawne bycie Kościołem, ale jest równocześnie prawdziwe i niekwestionowane jego samozrozumienie w oparciu o jedność komunii z całym Kościołem powszechnym. Wyraża się to nie tylko w pismach ojców Kościoła i w zwyczaju tak zwanych „listów komuniyjnych”, ale przede wszystkim w oczywistej strukturze kolegialnej

¹⁴⁵ Por. B. Schultze, *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 77 (1955), s. 257–300.

¹⁴⁶ Por. A. Joos, *Comunione universale o cattolicità dell’assemblea. Elementi di ecclesiologia negli scritti del P. N. N. Afanassieff*, „Nicolaus” 1 (1973), s. 7–47 i 223–260; B. Forte, *La Chiesa nell’Eucaristia. Per un’ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1988, s. 45–55.

¹⁴⁷ Por. A. Cattaneo, *Ecclesiologia eucaristica e primato: un punto cruciale nel dialogo ecumenico*, „Annales Theologici” 14 (2000), s. 153–196.

¹⁴⁸ Por. ważne studium tego zagadnienia: J. Zizioulas, *L’Eucharistie, l’Evêque et l’Eglise durant les trois premiers siècles*, Paris 1994.

urzędu biskupiego¹⁴⁹. Biskup nie tylko gwarantuje jedność każdej wspólnoty, lecz także jedność wspólnoty z jednym Kościołem Bożym w świecie. Podobnie jak wspólnota ma charakter eklezjalny tylko w łączności z biskupem (*Ubi episcopus, ibi Ecclesia*), tak biskup jest biskupem tylko w komunii z innymi biskupami, a oni – ze swej strony – tworzą jedni z drugimi jedność publiczną, która znowu jest konkretnie zakorzeniona w prymacie biskupa Rzymu¹⁵⁰.

Biskup, jako znak jedności i publicznego charakteru Eucharystii, jest równocześnie ogniwem spajającym katolickość – węzłem różnych komunii, jakie tworzą Kościoł. W nim więc spletają się nierozdzielnie dwa wymiary – obydwa konstytutywne i wzajemnie przyporządkowane – poprawnej eklezjalności, a mianowicie wymiar apostołski i wymiar katolicki. W tym znaczeniu, w celebracji eucharystycznej, której on przewodniczy, aktualizuje się, a więc i wyraża w sposób pełny, ostateczna natura komunii eklezjalnej jako komunii jednego i niepodzielonego – sakramentalnego i historycznego – Ciała Pana. Celebacja i przyjmowanie Eucharystii w poszczególnej wspólnotcie stanowi więc podłoże i absolutnie konieczny warunek komunii z jedynym Ciałem Chrystusa – z jedynym Kościołem powszechnym¹⁵¹.

Ten Pan jest zawsze tylko jeden, niepodzielony, nie tylko w tym miejscu, ale w całym wszechświecie. Przyjmowanie Go oznacza więc komunię z innymi, i tam, gdzie to nie ma miejsca, następuje zamknięcie się na Niego. Oznacza to jednak, że jedność z wszystkimi innymi „wspólnotami” nie jest czymś, co drugorzędnie zostaje dodane do Eucharystii, lub czymś, z czego można by zrezygnować, ale że – przeciwnie – jest ona elementem konstytutywnym celebracji eucharystycznej. Tworzenie jednego z innymi stanowi wewnętrzny wymiar Eucharystii, bez którego nie mogłaby się ona urzeczywistniać. Celebacja Eucharystii oznacza wejście do jedności Kościoła powszechnego, to znaczy do jedności jedynego Pana i Jego jednego Ciała.

¹⁴⁹ Na temat najnowszych interpretacji teologicznych dotyczących teologii urzędu biskupiego por. *I Vescovi e il loro ministero*, a cura di Ph. Goyret, Città del Vaticano 2000.

¹⁵⁰ Liczne aspekty tego zagadnienia można znaleźć w: *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9–13 ottobre 1989*, Città del Vaticano 1990; *Il primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico, Roma, dicembre 1996*, Città del Vaticano 1998.

¹⁵¹ Por. J. Auer, *Il mistero dell'Eucaristia*, Assisi 1989², s. 400–409 (Piccola Dogmatica Cattolica, 6).

Katolickość, wyrażona widzialnie w łączności z Kościołem powszechnym, nie stanowi więc pełni o charakterze ideologicznym czy też zewnętrznego organu organizacyjnego, ale jest centralnym i wewnętrznym wymiarem samego misterium eucharystycznego, a więc i Kościoła, który w nim znajduje swój początek i swój trwały fundament. Taki konstytutywny wymiar katolicki Kościoła jest właśnie tym, co w sposób szczególny uwidacznia pojęcie **komunii**. Kościół jest więc komunią z całym Ciałem Chrystusa. Innymi słowy, Eucharystia nie ogranicza się do komunii z Jezusem. On dał się jako Ciało. Kto jest w komunii z Nim, ten w sposób konieczny jest w komunii z wszystkimi Jego braćmi i siostrami, którzy stali się członkami jedyne go Ciała. Taka jest nośność misterium Chrystusa, że komunია obejmuje także wymiar katolickości – albo jest katolicka, albo jej nie ma¹⁵².

Na gruncie tych treści wydaje się w pełni uzasadnione, że pojęcie komunii nabiera we współczesnej teologii coraz większego znaczenia i znajduje rozmaite zastosowania praktyczne, pozwalając wyrazić chrystologiczno-eucharystyczną specyfikę Kościoła, która stanowi ośrodek wielu ważnych współczesnych wizji eklezjologicznych. W oparciu o tę koncepcję eklezjologiczną rozjaśnia się także struktura osobowa wiary chrześcijańskiej oraz stają się oczywistsze jej wymiary przedmiotowe.

4.2. „My” w strukturze aktu wiary

Aby adekwatnie zrozumieć głęboką naturę wiary chrześcijańskiej, która jako akt teologiczny jest zawsze aktem **eklezjalnym**, należy przeanalizować jej strukturę formalną, zwracając przede wszystkim uwagę na jej moment pierwotny i konstytutywny, czyli na celebrowanie chrzcielne. Chrzest wnosi wiele zarówno w poprawne zrozumienie istoty Kościoła, jak i struktury wiary chrześcijańskiej¹⁵³. Takie postępowanie oznacza także włączenie w ten kontekst Symbolu wiary, który – zgodnie ze swoją genezą – chce być zarówno „wprowadzeniem w chrześcijaństwo”, jak również streszczeniem jego centralnych

¹⁵² Por. J. M. R. Tillard, *Chair de l'Eglise, chair du Christ...*, dz. cyt., s. 47–98.

¹⁵³ Por. J. Ratzinger, *Taufe und Formulierung des Glaubens*, „Didaskalia” 2 (1972), s. 23–34; J. Ratzinger, *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 5 (1976), s. 218–234.

treści¹⁵⁴. Symbol stanowi kolejne rozwinięte stadium celebracji chrzcielnej, przez co można powiedzieć, że w prehistorii tego wyznania wiary, jak również w jego strukturze pierwotnej, jest zawarta pełna konfiguracja antropologiczna wiary.

4.2.1. Trynitarna formuła chrzcielna

Wychodząc od aktualnego obrzędu udzielania chrztu – mimo że nawet w odnowionej po II soborze watykańskim formie stanowi tylko streszczenie obrzędu, który w pierwotnym Kościele był znacznie bogatszy – możemy wyprowadzić pewne podstawowe i istotne wskazania dotyczące natury wiary. Celem tego obrzędu jest wyznaczenie centralnego punktu w tym, co chrześcijańskie, a tym samym zdefiniowanie nowej kondycji, w jakiej zostaje ukonstytuowany człowiek przyjmujący chrzest. W chrzcie osoby: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” zostaje więc przede wszystkim określona podstawa teocentryczno-trynitarna bycia chrześcijaninem, które realizuje się i wyraża poprzez uczestniczenie człowieka w komunii trynitarniej, to znaczy z Ojcem, Synem i Duchem Świętym¹⁵⁵.

Wyznanie chrystologiczne, którego centralny charakter już podkreśliliśmy w celu poprawnego zrozumienia wiary chrześcijańskiej, odsłania się tutaj w swojej najbardziej wewnętrznej głębi, czyli jako wprowadzenie nie tylko do wyznania Trójjedynego Boga, ale do samego – tak tajemniczego, jak rzeczywistego – węzła komunii, która łączy Syna z Ojcem w tym samym Duchu. Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że w chrzcie my sami jesteśmy przeznaczeni, by być synami, by wejść z Bogiem w relację Syna i by być więc usytuowani w jedności Ducha z Ojcem. Być ochrzczonym jest więc powołaniem do uczestniczenia w relacji Jezusa z Bogiem¹⁵⁶. Idea synostwa Bożego, którą Stary Testament stosuje tylko w sensie

¹⁵⁴ Por. P. Benoit, *Le origini del simbolo degli apostoli nel Nuovo Testamento*, w: P. Benoit, *Esegesi e Teologia*, Roma 1964, s. 461–487; H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, w: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Hg. B. Welte, Freiburg 1970, s. 13–58.

¹⁵⁵ Wśród nowszych opracowań na temat sakramentu chrztu zob. *Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*, a cura di P. Tragan, Roma 1991 (*Studia Anselmiana*, 106); S. Légasse, *Naissance du baptême*, Paris 1993; P. Coda, *Uno in Cristo Gesù. Il battesimo come evento trinitario*, Roma 1996.

¹⁵⁶ Por. P. Coda, *Uno in Cristo Gesù...*, dz. cyt., s. 27–33.

figuralnym – w sensie wybrania – do Izraela i do niektórych jego przedstawicieli¹⁵⁷, realizuje się w sensie właściwym w wydarzeniu chrzcielnym, w którym ludzie stają się „synami w Synu”. Należy podkreślić przede wszystkim ontologiczne znaczenie takiego włączenia w Jezusa Chrystusa, które określa istotę chrztu poprzez odwołanie się do tradycji wywodzącej się od św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20); „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3, 27–28)¹⁵⁸.

Wydarzenie chrzcielne oznacza więc coś znacznie większego niż czystą zmianę opinii czy też zajęcie stanowiska w jakiejś kwestii – chodzi w nim o przyjęcie przez osobę nowej **podmiotowości** – właśnie podmiotowości samego Chrystusa¹⁵⁹. Jest to proces, w którym rzeczywiście umiera się dla siebie. Innymi słowy, chodzi tutaj o zmianę podmiotu. „Ja” człowieka przestaje być podmiotem autonomicznym, który ma w sobie samym swoją własną konsystencję. Zostaje ono wyrwane z siebie samego i włączone w nowy podmiot. Nie oznacza to bynajmniej, że „ja” po prostu i ostatecznie znika czy też rozmywa się w czymś nieokreślonym – ma ono zrezygnować z siebie, by potem odzyskać się na nowo w „ja” większym i wraz z nim. Chodzi tutaj o wydarzenie śmierci i narodzin w sensie teologiczno-antropologicznym. „Ja” zostaje wyrwane z koncentrowania się na sobie i zostaje przyjęte do nowej wspólnoty-podmiotu – „ja” ludzkie zostaje włączone w „Ja” Chrystusa, a w ten sposób złączone z „ja” wszystkich braci¹⁶⁰.

Warto zwrócić tutaj uwagę na wymowę znaku wody, która stanowi **materię** tego sakramentu. Zastosowanie wody wyraża więc symbolicznie podstawowe znaczenie tego podwójnego procesu:

- jako znak śmierci – oznacza konieczność porzucenia zamknięcia się w „ja”, zamknięcia w sobie w celu zrealizowania procesu ekstazy – wyjścia z siebie, które stanowi o istocie nawrócenia chrześcijańskiego;

¹⁵⁷ Por. J. Warzecha, *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, w: *Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, dz. cyt., s. 19–40; F. Raurell, *Dio, Pater nella visione veterotestamentaria. Una verbalizzazione ambigua*, „Laurentianum” 40 (1999), s. 167–200.

¹⁵⁸ Por. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1962, s. 101–104.

¹⁵⁹ Por. J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique...*, dz. cyt., s. 13–45.

¹⁶⁰ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens und kirchliche Auslegung des Glaubens*, w: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte...*, dz. cyt., s. 158–164.

- jako symbol zmartwychwstania i życia – woda reprezentuje natomiast punkt dojścia i cel ostateczny takiego procesu, który nie oznacza prostego „wyniszczenia” „ja”, ale jedyny warunek jego prawdziwego wypełnienia, czyli wejścia w nowe i większe „ja” – „Ja” Jezusa Chrystusa, w którym ostatecznie realizuje się ludzkie powołanie do synostwa Bożego¹⁶¹.

Być ochrzczonym oznacza więc przyjąć imię Jezusa Chrystusa, oznacza stać się synem z Nim i w Nim. Wymaganie postawione przez Imię, w które się wchodzi, jest radykalniejsze niż to stawiane przez jakiegokolwiek imię ludzkie. Ono wykorzenia arbitralne ludzkie chcenie w sposób bardziej dogłębny, niż to może uczynić najgłębsza z więzi ludzkich. Od tej chwili życie ludzkie powinno mieć charakter synowski, to znaczy człowiek powinien stać się własnością Bożą do tego stopnia, aż stanie się Jego „atrybutem”. Chrzest jest wydarzeniem w najwyższym stopniu osobowym i ma w pełni osobową strukturę. Jest odpowiedzią osoby na powołanie przez Osobę; jest spotkaniem dwóch wolności. Poszczególne osoby – każda osobno – a nie anonimowy kolektyw, zostają przez akt chrzcielny obdarowane nowym stanem i nową godnością synostwa Bożego.

Warto tutaj zauważyć, że w ramach tej kwestii wyłania się jeden ze specyficznych i oryginalnych wątków Nowego Testamentu. To dopiero tutaj zasada odpowiedzialności osobistej wobec Boga zostaje doprowadzona do swych ostatecznych konsekwencji. Nowy lud Boży zostaje postawiony wobec wymogu nowej odpowiedzialności osobistej, która wywodzi się z wydarzenia kultycznego, w którym człowiek zostaje ukonstytuowany w nowym bycie. W nim wyraża się to, że każdy jest powoływany **po imieniu**. Jednak to wydarzenie osobowe ukazuje się równocześnie jako wewnętrznie wspólnotowe, a więc eklezjalne.

Ten aspekt zostanie szerzej rozwinięty w następnym punkcie jako jeden z najbardziej centralnych dla teologii chrztu. Jednak z tego, co zostało już zauważone odnośnie do tego podstawowego znaczenia chrztu, które wyraża obrzęd chrzcielny, można ukazać bezpośrednio odniesienie eklezjalne, jakie niesie ze sobą wyznanie wiary. Przyjęcie kondycji synów oznacza wejście do Rodziny tych wszystkich, którzy – tak samo jak my – są **synami**¹⁶². Nawiązuje się w ten sposób nowe pokrewieństwo,

¹⁶¹ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 65–70; P. Coda, *Uno in Cristo Gesù...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁶² Warto zauważyć, iż rozwija się dzisiaj bardzo wymowna eklezjologia, ujmująca Kościół w świetle kategorii „Rodziny Bożej” – por. F. Bechina, *Die Kirche*

oparte na tym, że iść do Chrystusa oznacza zawsze iść także do braci, których On zechciał uczynić jednym Ciałem. Wejście do nowej podmiotowości Chrystusa nie oznacza więc wejścia tylko do rzeczywistości niewidzialnej i niemogącej zostać do końca określona, ale – jak już zauważyliśmy – do rzeczywistego i mającego konfigurację historyczną Ciała. Chrystus daje się tylko w swoim Ciele, a nie w jakimś czystym – rzecz by można platońskim – ideale. Oznacza to, że daje się razem z innymi, w nieprzerwanej komunii, która przechodzi przez czasy, będącej Ciałem historycznym. Kościół nie jest więc ideą, ale Ciałem. Ten, który stał się ciałem, kontynuuje swoje bycie Ciałem. On jest **konkretny**¹⁶³.

Oparte na wierze wyjście z izolacji we własnym „ja”, aby wejść w nowe „Ja” Chrystusa, zawsze więc zakłada komunię z „my” tych, którzy zostali już powołani i którzy tworzą z Nim jedno Ciało. W tym znaczeniu wiara nie jest rezultatem osobistej inwencji ani tylko indywidualnym byciem „twarzą w twarz” z Bogiem i Chrystusem, ale – na mocy jej wewnętrznej logiki – jest wiarą eklezjalną. Żyje ona i porusza się w „my” Kościoła, zjednoczonego z „Ja” Jezusa Chrystusa¹⁶⁴.

Z takiego ujęcia wiary wynika także koniecznie sakramentalny charakter procesu nawrócenia, który prowadzi do jej wyznania. Pojedynczy człowiek nie może sam sobie i z siebie udzielić daru wiary, a tym samym o własnych siłach dojść do uczestniczenia w komunii trynitarniej. Przeciwnie – może otrzymać go tylko od Boga, za pośrednictwem Kościoła, Ciała Chrystusa, który w sakramencie rozdziela to, co sam otrzymuje. Akt chrztu wyraża więc podwójną transcendencję aktu wiary – wiara jest darem udzielanym za pośrednictwem wspólnoty, która – ze swej strony – otrzymuje samą siebie i swoją wiarę jako dar. Bez tej podwójnej transcendencji, to znaczy bez tej konkretyzacji sakramentalnej, wiara traci swoją specyfikę chrześcijańską.

Ta komunijna struktura wiary znajduje w końcu swoje ostateczne uzasadnienie i swój pierwotny wzór w samym misterium Trójcy Świętej jako misterium komunii¹⁶⁵. Najgłębszą podstawą tego „my”

als „Familie Gottes”. Die Stellung diese theologischen Konzepts im Zweite Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine „Familia-Dei-Ekklesiologie”, Roma 1998.

¹⁶³ Por. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie...*, dz. cyt., s. 45–47.

¹⁶⁴ Por. J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa...*, dz. cyt., s. 25–27.

¹⁶⁵ Por. Y. Congar, *La tri-unité de Dieu et l'Eglise*, „La Vie Spirituelle” 128 (1974), s. 687–703; J. Ratzinger, *La Trinità fonte, modello e traguardo della Chiesa*, „*Ho Theologos*” 18 (2000), s. 134–147.

chrześcijańskiego – o którym już powiedzieliśmy – jest to, że Bóg sam w sobie jest „My”. Bóg wyznawany w *Credo* chrześcijańskim nie jest samotnym i wyizolowanym „myśleniem Myśli”, nie jest absolutną i zamkniętą w sobie Podmiotowością, ale jest jednością relacji trynitarnej: „Ja – Ty – My”, tak że **bycie-„My”**, jako Boska struktura bytu, antycypuje każde „my” w świecie oraz podobieństwo z Bogiem sytuuje się w ramach podstawowego odniesienia do tego Boskiego „My”¹⁶⁶. Poprzez akt wiary człowiek zostaje wprowadzony w dynamiczny krąg miłości trynitarnej, która nie tylko jednoczy podmiot i przedmiot, czyli człowieka z Bogiem, ale prowadzi także rozdzielone podmioty jedne do drugich, nie pozbawiając ich tego, co jest dla nich właściwe i co stanowi ich własność. Wiara trynitarzna, będąc wyznaniem komunii, zakłada, że wierzyć w Trójcę oznacza stawać się konsekwentnie komunią¹⁶⁷.

W tym znaczeniu Kościół, który rodzi się z misterium Trójcy Świętej i żyje na mocy misterium, które zostało mu objawione w Jezusie Chrystusie, realizuje swoją wewnętrzną naturę komunijną wtedy, gdy wyznaje bezpośrednio, przede wszystkim w modlitwie liturgicznej, Boga trynitarne i wprowadza – wraz z sakramentem chrztu – wierzących w „My” Tego, który jest zarazem Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Przez to „My” trynitarne – przez fakt, że także Bóg istnieje jako „My” – została przygotowana „przestrzeń” dla „my” ludzkiego. Relacja chrześcijanina z Bogiem nie oznacza po prostu: „ja i ty”, ale oznacza, jak to nam przypomina liturgia eucharystyczna każdego dnia, *per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem*. Jezus Chrystus, pojedyncza osoba, jest tym „My”, w którym miłość, to znaczy Duch Święty, nas gromadzi. On reprezentuje tutaj więź komunii zarówno między nami, jak i z wspólnym „Ty” jedyne Ojca¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Trzeba tutaj oczywiście wykluczyć wszelkie interpretacje o charakterze „numerycznym”, podobnie jak wyklucza się interpretacje „numeryczne” w kwestii natury Bożej. Ważne uwagi na ten temat można znaleźć w: J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981.

¹⁶⁷ Słusznie w dzisiejszej teologii zwraca się uwagę na społecznotwórcze znaczenie wiary w Trójcę Świętą, wychodząc z założenia, iż stanowi ona najwyższy przykład „społeczności doskonałej” – por. W. Siebel, *Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre*, Münster 1986; K. Hemmerle, *Leben aus Einheit*, Freiburg im Breisgau 1995.

¹⁶⁸ Por. J. Galot, *L'Esprit Saint, Personne de communion*, Saint Maur 1997, s. 209–254.

4.2.2. „Dialogiczna” forma chrztu

Struktura oparta na „My” – czyli wymiar eklezjalny wiary – ukazana w oparciu o aktualną chrzcielną formułę trynitarną, okazuje się jeszcze pełniej widoczna, gdy przeanalizujemy obrzęd udzielania chrztu, jaki był właściwy dla Kościoła starożytnego, a który równocześnie reprezentuje najstarszą znaną nam formę wyznania wiary. Przykładu takiego udzielania chrztu dostarcza *Traditio apostolica* św. Hipolita Rzymskiego. Celebracja chrztu osiągała punkt kulminacyjny w potrójnym pytaniu – opartym zasadniczo na tekście trynitarnym przytoczonym w Ewangelii św. Mateusza (28, 19) – z którym kapłan zwracał się do katechumena. Bezpośrednio po każdej potwierdzającej odpowiedzi: *credo*, na pytania dotyczące trzech Osób Bożych, następowało zanurzenie w wodzie chrzcielnej. Na końcu dokonywano namaszczenia. Tak celebrowany pierwotny obrzęd chrztu był w stanie wyrazić w sposób bardziej znaczący to, czego częściowo brakuje dzisiaj – zarówno w udzielaniu chrztu, jak w wyznaniu wiary – a mianowicie wewnętrzną naturę eklezjalną i – co więcej – sakramentalną wyznania wiary chrześcijańskiej¹⁶⁹. Warto więc na te elementy i ich znaczenie zwrócić szczególną uwagę.

4.2.2.1. Kontekst teologiczny

Starożytny dialogiczny obrzęd chrztu – w odróżnieniu od aktualnej formuły udzielania, w której mimo wszystko dominującą rolę odgrywa szafarz, chociaż zreformowany obrzęd dużą rolę przyznaje także wspólnotnie uczestniczącej w celebracji tego sakramentu, a nawet się jej domaga – ukazuje bezpośrednio naturalny kontekst eklezjalny, w którym wiara może rodzić się i być głoszona. Ukazuje się w niej w sposób oczywisty, że wiara nie tylko jest wynikiem osobistego wysiłku, w którym człowiek dokonuje przemyśleń i coś odkrywa, myśląc indywidualnie nad prawdą w sposób wolny i daleki od jakiegokolwiek więzi z kimś drugim. Jest ona natomiast wynikiem dialogu, wyrażeniem słuchania, przyjmowaniem i odpowiadaniem, które na mocy wzajemności między „ja” i „ty” włącza człowieka w „my” wierzących.

¹⁶⁹ Por. H. J. Auf der Maur, J. Waldram, *Confessio Fidei – Gratia Baptismi. Wort, Glaube und Sakrament in Katechumenat und Tauf liturgie bei Origenes*, w: *Fides sacramenti, sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders*, eds. H. J. Auf der Maur i in., Assen (Netherlands) 1981, s. 41–95.

Ten prymat słuchania i przyjmowania, oprócz założenia konieczności środowiska komunijnego, na które wiara chrześcijańska jest ukierunkowana, charakteryzuje ponadto jej specyfikę w stosunku do myślenia filozoficznego, które niemal ze swej natury jest skoncentrowane na czystej refleksji osobistej dokonywanej indywidualnie przez jednostkę. Warto zwrócić uwagę na ten problem, gdyż dzisiaj mamy często do czynienia ze sprowadzaniem wiary do czegoś w rodzaju filozofii. Filozofia jest zasadniczo dziełem jednostki, która szuka prawdy w sposób autonomiczny. Myślenie i to, co jest jego wynikiem, przynajmniej na pozór, jest traktowane jako należące do samego podmiotu, ponieważ od niego pochodzi, chociaż, prawdę mówiąc, niczyje myślenie nie rozwija się w sposób wyłącznie autonomiczny, co podkreśla się dzisiaj także w ramach poszukiwań o charakterze filozoficznym. Jeśli natomiast chodzi o wiare, to pierwszorzędnym jej elementem jest głoszone słowo: *Fides ex auditu* (Rz 10, 17). Innymi słowy, jeśli konstytutywny dla filozofii okazuje się pierwotny i absolutny charakter przyznany myśli, czyli refleksji jako takiej, to do dynamiki wiary należy pierwszeństwo słowa, a więc konfiguracja bycia powołanym z zewnątrz i odpowiedzi na takie wezwanie, tak jak zostaje uwypuklona w strukturze dialogicznej: „Wierzysz? – Wierzę”¹⁷⁰.

Wiara rzeczywiście rodzi się ze „słuchania”, a nie z „refleksji”, tak jak filozofia. Jej istota nie polega na byciu wytworem myślenia, którego wnioski zostają później udostępnione. Jej szczególną cechą charakterystyczną jest to, że wywodzi się z tego, co się usłyszało – z przyjęcia czegoś, co nie powstało na gruncie ludzkiej inicjatywy. Myśl zajmuje się w wierze tym, co zostało usłyszane i uprzednio przyjęte. Należy zauważyć, że idea, według której wiara powinna rodzić się z ludzkiej refleksji i że człowiek ma do niej dojść na drodze czysto prywatnego poszukiwania prawdy, jest w gruncie rzeczy wyrażeniem tej mentalności, która kwestionuje specyficznie chrześcijańską naturę wiary, czyli to, że jej cechą wyróżniającą jest recepcja tego, co niepoznawalne. Stąd też św. Tomasz z Akwinu, by uchronić wiarę przed błędem racjonalizmu, mocno podkreślał, że nie można równocześnie wiedzieć i wierzyć oraz że nie da się udowodnić wiary „racjami koniecznymi”¹⁷¹.

¹⁷⁰ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 79–81.

¹⁷¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę*, 2, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij i in., Kęty 1999, s. 330.

W dialogu chrzcielny ten pierwotny charakter „tego, co otrzymane” w stosunku do „tego, co myślane” – słowa, które się słyzy w stosunku do rozważanej idei, wyraża się na zewnątrz – jak już zaznaczyliśmy – w odpowiedzi udzielanej przez „ja” na pytanie zadawane przez konkretne „ty”, które reprezentuje Kościół. Podczas gdy myśl jest faktem wewnętrznym, czysto duchowym, słowo reprezentuje fakt zewnętrzny, który ma charakter wiążący. Jest to sposób, który na polu duchowym rodzi komunikację, forma, przez którą duch staje się w pełni ludzki, czyli cielesny i społeczny. Akt wiary jest oczywiście aktem głęboko ludzkim, zakorzenionym w najbardziej wewnętrznej głębi ludzkiego „ja”, ale właśnie z tego powodu jest również aktem całej osoby, która w nim się wyraża i komunikuje. „Ja” w swojej najgłębszej istocie jest zwrócone do „ty” – i na odwrót. W ten sposób kształtuje się wewnętrzna komunijna i eklezjalna natura wiary, która jest pierwotnie nastawiona na „ty” i „my”, i tylko urzeczywistniając to nastawienie, łączy człowieka z Bogiem. Wynika z tego, że wiara chrześcijańska może nazywać się rzeczywiście chrześcijańską tylko wtedy, gdy staje się wyznaniem – i to publicznym – które zostaje przyjęte przez wspólnotę wierzących i które tę wspólnotę przyjmuje, które zanurza się we wspólnotę, pozwalając również wspólnocie zanurzyć się w siebie. Akt wiary nie może więc w żadnym przypadku być aktem tylko indywidualnym, ograniczającym się do wymiaru wewnętrznego, i nie może sytuować się poza publicznym życiem Kościoła. Poprzez wzajemną zależność zadawanego pytania i udzielanej odpowiedzi jest wyrażeniem zgody na bycie przyjętym i włączonym do tego jedyne go podmiotu wypowiadającego w pełni autentycznie *Credo*, którym jest *Mater Ecclesia*¹⁷².

4.2.2.2. Wiąż wyznania wiary z sakramentem

Starożytna celebrowanie chrzcielna była w stanie ukazać pozytywnie jeszcze inny aspekt eklezjalnej natury wiary, a mianowicie ścisły związek, tam uznawany i widzialnie ukazywany, między wyznaniem wiary i sakramentem¹⁷³. Potrójna odpowiedź kandydata do chrztu, po której na-

¹⁷² Por. H. de Lubac, *Credo Ecclesiam*, w: *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Hg. J. Daniélou, H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 1961, s. 13–16. Por. także: Ch. Journet, *Sancta Mater Ecclesia* (hasło: *Eglise*), w: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. 4, Paris 1960, kol. 460–468.

¹⁷³ Por. Y. Congar, *Intentionalité de la foi et sacrement. Aperçus, de S. Augustin au concile de Trente*, w: *Fides sacramenti, sacramentum fidei...*, dz. cyt., s. 177–179;

stępowało zanurzenie, łączy się ściśle z faktem, że formuła chrzcielna była w swej istocie wyznaniem wiary. I na odwrót – wyznanie wiary w swojej najbardziej starożytnej formie było częścią sakramentu; było aktem nawrócenia i ukierunkowania całej egzystencji na wiarę Kościoła¹⁷⁴. Ten fakt jest bardzo ważny, gdyż pozwala zrozumieć, z jednej strony, jak wyznanie wiary – w swoich różnych formach wyrażenia, to znaczy w **symbolach** – zapuszcza przede wszystkim swoje korzenie w kontekście sakramentalnym aktu nawrócenia dokonywanego w formie eklezjalnej oraz powinno być rozumiane w oparciu o taki kontekst. Z drugiej strony pozwala zrozumieć, jak treść wyznania wiary – tak zwana **doktryna chrześcijańska** – nie istnieje pierwotnie, jak niestety w znacznym stopniu stanie się później, w formie zbioru stwierdzeń doktrynalnych, ale przede wszystkim w jedności symbolu, jak starożytny Kościół nazywał wyznanie chrzcielne. Ponadto także sam katechumenat – jako systematyczny proces zrozumienia formuły chrzcielnej i dlatego też ściśle z nią związany – nabiera tutaj charakteru sakramentalnego, gdyż – za pośrednictwem publicznego wyznania wiary w *Credo* dialogicznym, konstytutywnym dla aktu chrzcielnego – łączy się wprost z samym sakramentem¹⁷⁵. Widać to dobrze w podstawowych elementach, jakie składają się na katechumenat:

- nauczanie, zawierające zarazem elementy doktrynalne, jak i moralne;
- decyzja egzystencjalna, która wprowadza w życie wspólnoty chrześcijańskiej;
- otwartość na darmową wyzwalającą moc Bożą, którą wyrażają egzorcyzmy.

Trzeba więc podkreślić, że w starożytnej celebracji chrzcielnej wyznanie wiary jest w sposób oczywisty powiązane i włączone w wydarzenie sakramentalne, rozumiane w jego całości. Wiara odsyła do wyznania, wyznanie do wspólnoty, wspólnota do aktu liturgicznego. W przenikaniu się tych elementów, będących przestrzenią, w której sakrament

P. Rodriguez, *Fe y Sacramentos*, w: *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos...*, dz. cyt., s. 551–584.

¹⁷⁴ Wiele danych dotyczących tego zagadnienia można znaleźć w: J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, tłum. A. Kuryś, Paryż–Kraków 1996.

¹⁷⁵ Na temat instytucji i teologii katechumenatu por. M. Dujarier, *Breve storia del catechumenato*, Leumann (Torino) 1988; C. Casiano, *Il catechumenato*, Roma 1993; A. Laurentin, *Il catechumenato – fonti neotestamentarie e patristiche. La riforma del Vaticano II*, Roma 1995.

chrztu realizuje swoją prawdziwą i wypełnioną formę, sformułowanie wiary znajduje swoje pierwotne i centralne miejsce.

Nie da się jeszcze dokładnie określić wszystkich przyczyn, które doprowadziły do tego, że ta pierwotna jedność została szybko zagubiona na rzecz rozwoju autonomicznego, zarówno sakramentu chrztu z jednej strony, jak i wyznania wiary z drugiej strony. Jest to sytuacja, która trwa do naszych czasów. Takie rozdzielenie okazało się szkodliwe w swoich konsekwencjach zarówno dla sakramentu chrztu, jak i dla wyznania wiary. Akt chrzcielny został sprowadzony do wydarzenia o charakterze obrzędowo-administracyjnym, w którym wiara ograniczyła się do prostego zakresu warunków podmiotowych wymaganych do jego godziwości. Równocześnie wyznanie wiary zostało zawężone do formy zgody teoretycznej na kompendium wypowiedzi doktrynalnych. W takiej koncepcji chrzest uległ sformalizowaniu, stając się niezależnym aktem administracyjnym, który może być spełniany bez jasnego odwołania się do jego drugiego wymiaru, którym jest wiara. *Credo* w tym ujęciu staje się czystą formułą związaną z ludzkim „ja”, wypowiedzaną tak, jakby wiara była wynikiem poszukiwania filozoficznego i czystą doktryną, którą się uznaje i którą potem można wyizolować od innych elementów życia chrześcijańskiego¹⁷⁶.

W takim przejściu znika konieczne odniesienie eklezjalne zarówno wiary, jak i chrztu, odniesienie, które nie jest jednak – jak ukazaliśmy – drugorzędnym elementem wiary, jakby prostym dodatkiem do niej, ale stanowi samą wewnętrzną możliwość jej istnienia. Usprawiedliwienie przez wiarę domaga się, aby miała ona charakter eklezjalny, to znaczy sakramentalny – by było ono przyjęte i zasymilowane w sakramencie. Ze swej strony chrzest nie jest niczym innym, jak konkretną realizacją eklezjalną decyzji związanej z *Credo*, które człowiek podejmuje i pozwala, aby mu zostało dane. Wiara rzeczywiście rodzi się z Kościoła i do niego prowadzi, a Kościół jako wspólnota nie tylko „wierząca”, lecz także sakramentalna celebrytuje chrzest jako sakrament, który urzeczywistnia wejście do wspólnoty wiary. Chrzest jest sakramentem wiary i Kościół jest sakramentem wiary, a więc nie można zrozumieć przynależności do Kościoła inaczej, jak tylko w oparciu o właściwe rozumienie chrztu, a nie rozumie się chrztu, jeśli nie

¹⁷⁶ Jeśli chodzi o całość poruszanej tutaj problematyki, por. J. Ratzinger, *Taufe und Formulierung des Glaubens*, „Didaskalia” 2 (1972), s. 23–34.

odnosi się go do wiary, która ze swej strony odsyła do kultu Bożego sprawowanego przez Rodzinę Bożą.

4.2.2.3. Symbol

Po podkreśleniu, w jaki sposób najbardziej starożytne wyznanie wiary zostało wyrażone w pierwotnej formie dialogicznej w ramach celebracji chrzcielnej, trzeba także zwrócić uwagę na terminologię, przy pomocy której się o niej mówi, a która – ze swej strony – wskazuje również na jej specyficzną naturę i rozumienie eklezjalne. Zarówno pierwotna forma dialogiczna wyznania wiary, ograniczająca się pierwotnie do prostego wspomnienia trzech Osób Bożych, jak i formy późniejsze, mające charakter ciągły, będące wynikiem rozwoju formuły pierwotnej, noszą miano *Symbolu*. Pochodząc od greckiego słowa *symballein*, które oznacza: „zebrać razem, połączyć”. Symbol wskazuje na rzeczywistość przeznaczoną do tego, by została połączona z inną, w celu utworzenia spójnej całości. Jest on więc wyrażeniem jedności, a zarazem tego, co umożliwia tę jedność. Określenie zatem wyznania wiary chrześcijańskiej przez odwołanie się do użycia tego pojęcia pomaga w zrozumieniu jego dwóch istotnych wymiarów: otwartej dynamiki, odsyłającej do coraz dalszej rzeczywistości, a zarazem podstawowego odniesienia do komunii eklezjalnej¹⁷⁷.

Jeśli chodzi o pierwszy aspekt, to trzeba zaznaczyć różnicę, jaka istnieje między pojęciem jako takim i wyznaniem wiary. Pojęcie stara się **posiąść** przedmiot, który ma przed sobą, chcąc jakby zamknąć go w swoim wnętrzu, natomiast wiara – rozumiana jako symbol – urzeczywistnia się, wskazując stale na coś, co znajduje się „ponad”, a więc na coś całkowicie innego. Nie jest więc jakimś dążeniem totalizującym, ale otwartością, która prowadzi na drogę. Tylko przechodząc przez Symbol i dokonując jego ciągłego przekroczenia, wiara – jako nieprzerwane przekraczanie siebie przez człowieka – zmierza w kierunku swojego Boga¹⁷⁸.

W tym znaczeniu, chociaż pod innym kątem widzenia, powraca tu jeszcze raz pojęcie **ekstazy** – „wyjścia z siebie”, które określa zarówno chrześcijańską wizję człowieka, jak również akt wiary chrześcijańskiej.

¹⁷⁷ Por. H. H. Carpenter, „*Symbolum*” as title of the Creed, „The Journal of Theological Studies” 43 (1942), s. 1–11; S. Sabugal, *Io credo. La fede della Chiesa*, dz. cyt., s. 3–66.

¹⁷⁸ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 86.

Dotyczy to oczywiście nie tylko pojedynczego wierzącego, ale także Kościoła branego w jego całości, który ma w rękę zawsze wiarę jako symbol, a więc jako coś częściowego, co odsyła nieskończenie poza siebie. Ta terminologia okazuje się szczególnie znacząca także z innego powodu, a mianowicie nawiązuje ona do wymiaru eklezjalnego wyznania wiary. Wiara rozumiana jako Symbol dąży do jedności – odwołuje się do współwierzącego – a więc ze swej natury określa relację do Kościoła. Każdy człowiek ma w swoich rękach wiarę jako symbol, to znaczy jako niedoskonały fragment, który jest otwarty na szukanie swojej jedności w odniesieniu do innych fragmentów. Tylko zatem w *ymballein*, w połączeniu z innymi, może zweryfikować się *ymballein* rozumiane w swoim drugim znaczeniu, to znaczy jako ponowne zjednoczenie z Bogiem¹⁷⁹.

Ważnie dlatego, że dialog nawiązany przez Boga z człowiekiem realizuje się poprzez dialog nawiązany przez ludzi między sobą, wyznanie wiary – jako symbol – umożliwia komunię ducha poprzez komunię słowa. W tym znaczeniu wiara chrześcijańska jest zawsze, ze swej natury, współwierzeniem – wierzeniem wraz z całym Kościołem. Zakłada to, że „Ja wierzę” wyznania wiary, mimo że wskazuje na wolę przyłgnięcia do Boga w sposób w pełni osobisty, nigdy nie jest wyrażeniem „ja” wyizolowanego, pozostającego poza wszelkimi więzami. „Ja” zawarte w „Ja wierzę” nie jest starym, zamkniętym w sobie „ja” człowieka, ale jest „ja” należącym do *anima ecclesiastica*, to znaczy „ja” człowieka, w którym wyraża się cała wspólnota Kościoła, w którym żyje, który w nim żyje i z którego żyje¹⁸⁰. Kardynał Joseph Ratzinger tak syntetycznie opisał to zagadnienie: „Nie ma wiary bez Kościoła. [...] Kiedy mówię: «ja wierzę», oznacza to, że przekraczam granice mojej podmiotowości, by zintegrować się z «ja» Kościoła, a równocześnie integruję się z jego wiedzą, przekraczając granice czasu. Akt wiary jest zawsze aktem, przez który wchodzi się

¹⁷⁹ W tym miejscu okazuje się, jak niewystarczająca była propozycja Karla Rahnera dotycząca tak zwanej „krótkiej formuły wiary”, mającej zastąpić klasyczny „symbol” – por. K. Rahner, *Die Forderung nach einer „Kurzformel” des christlichen Glaubens*, „Geist und Leben” 38 (1965), s. 374–379. Szczegóły propozycji Rahnera można znaleźć omówione w: M. Skeb, *Karl Rahners Kurzformeln des Glaubens*, Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1992. Jeśli chodzi o krytykę Rahnera, por. J. Ratzinger, *Noch einmal: „Kurzformeln des Glaubens”*. *Anmerkungen*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 2 (1973), s. 258–264.

¹⁸⁰ Por. L. Bouyer, *Le métier du théologien*, Paris 1979, s. 207–227.

w komunię z całością. Jest aktem komunii, przez który pozwalamy się zintegrować z komunią świadków, a w ten sposób przez nich dotykamy tego, co niedotykalne, słyszymy to, co niesłyszalne, widzimy to, co niewidzialne”¹⁸¹.

W ten sposób można stwierdzić, jak szeroko wykazały studia Henri de Lubaca, że – historycznie mówiąc – „ja” należące do formuły *Credo* jest „ja” wspólnotowe, czyli „ja” Kościoła wierzącego, do którego należy i w którym uczestniczy „ja” indywidualne przez swoją wiarę. Zresztą jedynie to „ja” eklezjalne, ten wielki i jedyny podmiot dynamicznie rozciągnięty w czasie i w przestrzeni, stanowi jedyną rzeczywistość, która może być oparciem, jako jej centralny punkt odniesienia, także dla jedności treści wiary chrześcijańskiej. Bez tego podmiotu, czyli bez Kościoła, który utrzymuje wszystko złączone w jedną organiczną całość, nie mielibyśmy do dyspozycji niczego, jak tylko dłuższe bądź krótsze zestawy treści wiary. Jednak w ramach tego podmiotu i poprzez odniesienie do niego różne treści wiary stanowią jedną zunifikowaną całość. Podmiot eklezjalny jest ośrodkiem jednoczącym treści wiary.

5. Perspektywy

To, co zostało powiedziane o wyznaniu chrzcielnym, tak jak zostało zastosowane w teologii patrystycznej, wskazuje na podstawowe rozumienie wiary chrześcijańskiej, która jest istotnie i strukturalnie związana z „my” eklezjalnym, stanowiącym nie tylko środowisko, w którym realizuje się wiara, lecz także jej wewnętrzny wymiar i konieczną **drogę dostępu** do jej treści. Ten centralny charakter eklezjalności wiary zawiera ważne konsekwencje na poziomie praktyki życia chrześcijańskiego, przede wszystkim dlatego, że dostarcza mu jasnych i użytecznych wskazań i ukierunkowań.

Trzeba przede wszystkim stwierdzić, że w zwyczajnych warunkach życie Kościoła stanowi środowisko naturalne, które prowadzi do wyznania wiary poszczególnego wierzącego. Jest to bardziej oczywiste w przypadku wyznania chrzcielnego dorosłego,

¹⁸¹ J. Ratzinger, *Przekazywanie i źródła wiary*, w: *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kardynała Josepha Ratzingera*, red. J. Królikowski, Poznań 1997, s. 77.

poprzedzonego przez systematyczną wędrówkę katechumenalną, ale jest także obecnie znacząco uwypuklone w praktyce chrztu dzieci, poprzez dowartościowanie funkcji „przedstawicielstwa” spełnianej przez chrzestnych¹⁸². W tym znaczeniu podstawowym i pierwszorzędnym zadaniem każdego wychowania religijnego powinno być takie postępowanie, które prowadzi na poziom tego doświadczenia, którym jest sam Kościół, i zachęca do uczestniczenia w tym doświadczeniu. Na tę zachętę powinno się dzisiaj zwrócić szczególną uwagę, tak jak miało to miejsce na początku chrześcijaństwa. Nawrócenie w świecie starożytnym było nie wynikiem planowanego działania, ale owocem próby wiary w świecie, jak stawała się widoczna w życiu chrześcijan i we wspólnotcie Kościoła. Warto zauważyć, że działalność misyjna pierwotnego Kościoła – z ludzkiego punktu widzenia – nie była niczym innym, jak zaproszeniem do doświadczenia Kościoła i w tym tkwiła jego siła misyjna. Kościół, będący wspólnotą życia, zapraszał do uczestniczenia w tym życiu, w którym odsłaniały się prawda i miłość.

Dlatego wpadałoby się w nieużyteczne błędne koło, gdyby się uważało, że należy uczynić wiarę bardziej atrakcyjną poprzez zewnętrzne odnawianie formuł lub prosty rozwój i rozbudowywanie teorii duszpasterskich. Jak symbol wiary Kościoła nie narodził się poprzez refleksję o charakterze teoretycznym, ale rozwinął się i został przekazany przede wszystkim w żywym kontekście tworzonym przez katechumemat, tak pozostaje ciągle prawdą, że słowo wiary nie może otworzyć się inaczej, jak tylko w akcie życia w komunii wiary, nadziei i miłości, w tym kręgu komunii, która jako jedyna może prowadzić – we wzajemności życia i prawdy – do autentycznej logiki wiary.

Staje się więc istotne, ze względu na adekwatne formowanie i dojrzewanie wiary, aby człowiek mógł w pełni włączyć się w środowisko życia eklezjalnego, w którym Jezus Chrystus rzeczywiście nadal jest obecny w „dzisiaj”, ale także, aby w takim kontekście wiara mogła okazać się kluczem do sensu naszego doświadczenia ludzkiego oraz mocą, która podtrzymuje życie. Tylko splot między osiąganą prawdą w sobie i gwarantowanie tej prawdy w życiu może sprawić, że ukaże się ta oczywistość wiary oczekiwana przez człowieka – tylko przez tę bramę Duch Święty może wejść w świat.

¹⁸² Por. F. Sandrin, *Il rapporto parentes-filii nella iniziazione cristiana di rito romano. Per una riscoperta del „catecumenato” dei bambini*, Romae 1993.

W takim znaczeniu oczywiste świadectwo ofiarowane przez doświadczenie wiary świętych kanonizowanych lub nieznanych reprezentuje także dzisiaj wielki znak wiarygodności Kościoła w świecie. Odwaga wiary dzisiaj, tak jak dawniej, nie może być przekazywana drogami i środkami czysto intelektualnymi. Potrzebuje ona przede wszystkim świadków, którzy swoim życiem i swoim cierpieniem weryfikują jego prawdę, jego autentyczność oraz jego nośność ludzką i egzystencjalną¹⁸³. To oni niejako przekładają to, co boskie, na to, co ludzkie, wieczność na czas, to znaczy stanowią przykład żywej wiary doświadczanej i potwierdzanej w konkretnej ludzkiej egzystencji. W ich życiu ukazuje się rzeczywistość, co to znaczy żyć, idąc za Jezusem Chrystusem oraz w jaki sposób wiara doskonali i prowadzi do pełni to, co ludzkie, reprezentując w ten sposób jego autentyczną możliwość realizacji.

W komunii świętych, prawdziwych wierzących każdego czasu, Kościół staje się rzeczywistością widzialną i doświadczalną w swojej własnej naturze jako sakrament zjednoczenia Boga z człowiekiem, który zatem umożliwia niemożliwą do zrealizowania w inny sposób jedność między ludźmi. W tej nowej Rodzinie, nadprzyrodzonej i konkretnej zarazem, wiara wierzącego buduje się stopniowo, aż do stania się filarem podtrzymującym jego życie, nadaje mu sens oraz prowadzi go do zbawienia i ojczyzny¹⁸⁴.

Im bardziej jesteśmy zakorzenieni we wspólnocie z Jezusem Chrystusem i z tymi wszystkimi, którzy do Niego należą, tym bardziej nasze życie będzie podtrzymywane przez to promieniowanie ufności, której istotę wyraził św. Paweł: „I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy terazniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8, 38–39).

¹⁸³ Por. B. Rey, *Jésus-Christ chemin de notre foi*, dz. cyt., s. 168.

¹⁸⁴ Por. J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa...*, dz. cyt., s. 22–25.

Rozdział V

MIĘDZY BYTEM I HISTORIA

Ontologiczny i historiozbawczy wymiar wiary

1. Wiara i obrazy świata

Jedno z niewątpliwych osiągnięć refleksji teologicznych dotyczących zagadnienia wiary, jakie podjęto w dwóch ostatnich stuleciach, polega na stwierdzeniu związków między wiarą i rozkładem w niej rozmaitych treści – z jednej strony – a wizją świata, jaka panuje w danej epoce bądź następującymi w niej zmianami – z drugiej strony. Stąd też podejmuje się dzisiaj – jak już zauważyliśmy – zakrojone na szeroką skalę badania nad obrazami świata, jakie panują w poszczególnych epokach, oraz nad procesami przemian kulturowych i naukowych, jakie mają w nich miejsce, gdyż często te procesy także oddziałują na wiarę i jej rozumienie¹. Taki związek wynika oczywiście z tego, że wiara nie jest jakimś aktem abstrakcyjnym i wyizolowanym, ale ściśle łączy się z całokształtem rzeczywistości, w której żyje człowiek wierzący i w której Kościół stara się przekazywać wiarę i swoje orędzie.

¹ Por. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia od średniowiecza do dzisiaj*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1985; *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996; T. Sierotowicz, *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu. Obrazy świata jako przestrzeń dialogu pomiędzy nauką i teologią*, Tarnów 1997.

Widzimy więc, że wiara znajduje w rzeczywistości i jej rozumieniu, jakie jest przekazywane w rozmaitych dziedzinach życia, bardziej lub mniej sprzyjające środowisko dla tego, by człowiek mógł wypowiedać swoje: „Ja wierzę”. Istniały w historii pewne wizje rzeczywistości, na przykład wizja starożytno-średniowieczna, które zdawały się sprzyjać wierze chrześcijańskiej i jej przekazywaniu, ale były również i są nadal takie wizje, które stanowią dla niej przeszkodę albo w każdym razie sprawiają, że wiara jest obca w stosunku do takiej wizji². Co więcej – proponowane są także takie wizje, które wprost są wrogię dla wiary chrześcijańskiej, jak i dla jakiegokolwiek wiary. Martin Heidegger, analizując współczesny obraz świata, doszedł do wniosku, że jest on nie do pogodzenia z tą wizją świata, jaką zakłada i proponuje wiara chrześcijańska³. Jeśli więc chcemy pytać o możliwość wiary dzisiaj, to musimy także pytać o to, jaka wizja rzeczywistości otwiera taką możliwość i jaka jej może sprzyjać.

Na gruncie tak zarysowanego zagadnienia staje przed refleksją teologiczną pytanie o to, jakie ramy rozumienia rzeczywistości wyznacza i warunkuje wiara chrześcijańska w swoim aspekcie doktrynalnym – przedmiotowym, które potem oddziałują także na wiarę od strony podmiotowej, a tym samym kształtują ją w jej wyrażeniu się. Opcja wiary nie jest jakąś ideologią, która utożsamia siebie z samą rzeczywistością, ale warunkiem adekwatnego poznania całej rzeczywistości oraz nawiązania relacji zarówno z nią, jak i z samą jej podstawą⁴. Właśnie na tym poziomie wiara chrześcijańska proponowana jest człowiekowi jako znacząca i racjonalna podstawa do kształtowania w oparciu właśnie o nią całości egzystencji. Ma ona na celu wprowadzanie człowieka w ostateczne znaczenie rzeczywistości, a tym samym w ostateczne znaczenie jego życia i jego działania w świecie⁵.

² Por. J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 40–50.

³ Por. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), w: M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976, s. 123–175, zvl. punkt drugi: *Die Transcendenz als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes*, s. 137–162 (Gesamtausgabe, 9).

⁴ Por. K. Hemmerle, *Aletrnative des Evangeliums. Beiträge zu gesellschaftlichen Fragen*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 36–49 (Ausgewählte Schriften, 3). Por. także: P. Ricoeur, *Conférence su ideologia e utopia*, Milano 1994.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 65–68; G. Tanzella-Nitti, *Domanda filosofica su Dio e rivelazione giudeo-cristiana*, dz. cyt., s. 54–62.

Wyjaśnienie związku między wiarą i rzeczywistością – i na odwrót – oraz ich wzajemnego oddziaływania na siebie jest niejako pierwotnym zadaniem teologii rozumianej jako *fides quaerens intellectum*. W tym sensie także w naszych rozważaniach chodzi o przeanalizowanie tego, w jaki sposób rozumienie rzeczywistości jest określone przez główne prawdy należące do doktryny chrześcijańskiej. Chodzi tutaj szczególnie o dwa wielkie zagadnienia, jakie zawsze niepokoiły i pobudzały ludzką zdolność refleksyjno-racjonalną, a mianowicie: zagadnienie bytu i zagadnienie historii. Potraktowanie tych dwóch zagadnień w sposób odrębny, biorąc pod uwagę wynikające z tego konsekwencje epistemologiczne, stawia oczywiście także bardzo trudne pytanie o **relację**, jaka zachodzi między tym, co ontologiczne, i tym, co historyczne. W niniejszym rozdziale zajmiemy się tymi właśnie zagadnieniami, biorąc pod szczególną uwagę teologię stworzenia i teologię historii zbawienia, z nawiązaniem do ich wzajemnej łączności w interpretacji chrystocentrycznej.

Podjmiemy więc próbę wydobycia wymiarów doktrynalnych wiary chrześcijańskiej, jakie wylaniają się na gruncie jej istotnych treści historiozbawczych, szczególne w odniesieniu do:

- zrozumienia bytu;
- zrozumienia historii;
- ich wzajemnych relacji.

2. Rozumienie bytu

W rozdziale trzecim, omawiając podstawowe modele teoretyczne, jakie zostały opracowane, by odpowiedzieć na pytanie dotyczące ostatecznej podstawy rzeczywistości, w szczególny sposób zatrzymaliśmy się na dwóch koncepcjach, będących owocem i wyrażeniem oświecenia nowożytnego, które faktycznie w decydującym stopniu wpłynęły na sytuację duchową i kulturową człowieka współczesnego oraz wynikającą z tego wizję świata, a mianowicie: koncepcję idealistyczną i koncepcję materialistyczno-marksistowską. W tych dwóch systemach myśli, które można zakwalifikować w ramach perspektywy określonej globalnie mianem **politeistycznej**, pierwotna zasada bytu zostaje sprowadzona albo do ducha – logosu – albo do materii, przy czym w obydwu przypadkach – mimo narzucającej się na pierwszy rzut oka ich radykalnej różnicy – następuje jednak zbliżenie przyjętych przez nie stanowisk, gdyż mamy w nich do czynienia

z poddaniem ich tak zwanej **logice konieczności**, czyniącej je także **filozofiami konieczności**⁶.

Z zestawienia nawet ogólnego takiego rozumienia bytu z koncepcją chrześcijańską od razu wylania się jej oryginalność i odrębność. Chrześcijańska wizja rzeczywistości opiera się na **prymacie wolności** w stosunku do wszelkiej konieczności kosmiczno-historycznej, a więc wolności stanowiącej pierwotny fundament i formę strukturalną całego bytu. Można więc słusznie określić wiarę chrześcijańską – jak zresztą uczyniono już wielokrotnie – jako **filozofię wolności**⁷. Wydaje się godne zauważenia, iż filozofem, któremu ta idea była szczególnie droga, był sam Hegel, który słusznie i wielokrotnie podkreślał, że to dopiero chrześcijaństwo odkryło powszechną wolność – wolność każdego człowieka, skoro jako jednostka jest on przedmiotem i celem miłości Boga⁸. Wyjaśnienie w jej ramach i ze względu na jej potrzeby rzeczywistości wraz z zawartą w niej złożonością nie opiera się na odwołaniu się do koncepcji „świadomości uniwersalnej” lub „niezróżnicowanej materialności”. U podstaw wszystkiego znajduje się więc Wolność, która myśli i kocha, a myśląc i Kochając – stwarza inne pokrewne wolności, czyniąc w ten sposób z wolności formę strukturalną wszelkiego bytu⁹.

2.1. Na początku był Logos

Przyznanie wolności pierwszeństwa w stosunku do wszystkiego innego ma daleko idące konsekwencje jeśli chodzi o interpretację rzeczywistości jako całości i kształt, jaki ona później przybiera w odniesieniu do zagadnień szczegółowych. Interpretacja tego typu reprezentuje przede wszystkim zakwestionowanie takiej wizji rzeczywistości, która – przeciwnie – daje pierwszeństwo materii nad duchem, traktując ducha jako konieczny produkt materii – produkt mający charakter

⁶ Szerokie i przenikliwe przedstawienie tego zagadnienia można znaleźć w pracy: C. Fabro, *Essere e libertà. Corso di Filosofia Teoretica*, Università degli Studi di Perugia (b.d.).

⁷ Por. C. Fabro, *Essere e libertà...*, dz. cyt., s. 129–141.

⁸ Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 493. Por. także: J. B. Lotz, *Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken*, Freiburg im Breisgau–Basel 1979.

⁹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 146.

pochodny, a tym samym drugorzędny. Oznacza ona zdecydowane stwierdzenie pierwotnego charakteru ducha, wraz z wynikającą z tego obroną znaczenia bytu, widzianego jako owoc pierwotnej **myśli – wolności – miłości**. Taką perspektywę dla ujęcia tego zagadnienia wyznacza bardzo wymownie konstytucja *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego¹⁰.

Chrześcijańska wiara w Boga zakłada przede wszystkim opowiedzenie się po stronie pierwszeństwa logosu w stosunku do czystej materii. Stwierdzenie: „Wierzę, że istnieje Bóg” jest wyrażeniem opcji intelektualnej, według której logos, czyli myśl, wolność i miłość, nie tylko nie znajdują się w punkcie dojścia i na końcu wszystkiego, lecz przede wszystkim na początku – w punkcie wyjścia – a w ten sposób mogą znajdować się również na końcu. W takim założeniu uznaje się jednoznacznie, że ten logos reprezentuje pierwotną i zrozumiałą zasadę istnienia wszelkiego bytu – bytu jako całości – a tym samym także jego wewnętrzną moc i światło¹¹.

Dystansując się od wszelkich koncepcji materialistycznych interpretowania rzeczywistości, wiara chrześcijańska od początku bardzo mocno broniła przekonania, że znaczenie, zrozumienie i racjonalność nie stanowią jakiegos wtórnego i ubocznego produktu, który miałby wyłonić się z bytu, jakby przypadkowo rodząc się z oceanu tego, co irracjonalne, z którego wszystko miałoby się wywodzić. Ale raczej w sensie ścisłym definiują właściwą i pierwotną naturę samego bytu¹². W znacznym stopniu na gruncie właśnie tego przekonania narodziła się chrześcijańska teologia stworzenia, co też ma pierwszorzędne znaczenie dla jej interpretacji, o czym niestety często się zapomina¹³. Zawsze były uważane za podstawowe dla wiary chrześcijańskiej

¹⁰ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 19. Por. także: J. Schmid, *Creatio ex amore. Zur dogmatischen Ort der Schöpfungslehre*, w: *Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Festschrift für Alexander Ganoczy zum 60. Geburtstag*, Hg. Th. Franke, M. Knapp, J. Schmid, Würzburg 1989, s. 179–192.

¹¹ Filozoficzne opracowanie tego zagadnienia można znaleźć w: J. B. Lotz, *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Roma 1972; J. Kieninger, *Das Sein als Licht in der Schriften des hs. Thomas von Aquin*, Città del Vaticano 1992.

¹² Por. H. Waldenfels, *Mythos und christlicher Logos*, w: *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Hg. L. Scheffczyk, Freiburg im Breisgau–München 1989, s. 253–288.

¹³ Jeśli chodzi o formowanie się tej idei, por. L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung*, Freiburg 1963.

i nadal zachowują w niej takie znaczenie słowa, którymi św. Jan, podejmując i pogłębiając opowiadanie o stworzeniu zawarte w Starym Testamencie, otwiera swoją Ewangelię: „Na początku było Słowo” (1, 1), czyli rozum stwórczy, osobowa energia inteligencji Bożej, która wypełnia znaczenie rzeczy¹⁴. Proces wyłonienia się w chrześcijaństwie idei stworzenia może być – za Adolfem von Harnackiem – słusznie uznany za tak ważny element doktryny chrześcijańskiej, jak dokonane w niej nieco wcześniej utożsamienie między Jezusem z Nazaretu i Słowem oraz jej „znamienite zwycięstwo”¹⁵.

Wierzyć po chrześcijańsku oznacza więc rozumieć ludzką egzystencję jako odpowiedź na Słowo – **Logos**, które wspiera i podtrzymuje istnienie wszystkich rzeczy. Jednak oprócz tego trzeba także zauważyć, że słowo wiary jest także jedynym słowem zdolnym do adekwatnego „czytania” i wyjaśniania całej rzeczywistości. Znaczenie bytu, a więc i jego podstawowa otwartość na analizę poznawczą ze strony człowieka, ma racjonalne uzasadnienie tylko wtedy, gdy pochodzi od pierwotnego Logosu i jest Jego wyrażeniem – gdy opiera się na preegzystującej myśli stwórczej, dzięki której istnieje całość bytu i wszystkie poszczególne rzeczy. Tylko uznając istnienie „na początku” rzeczywistości duchowej, rozumu stwórczego, a nie – na odwrót – ślepej i nieuformowanej materii, w której to koncepcji świadomie ignoruje się kwestię początku, można obronić i logicznie uzasadnić racjonalność rzeczywistości oraz zachowania ludzkiego. W przeciwnym wypadku jest to po prostu niemożliwe¹⁶.

To przejrzyste przekonanie wiary chrześcijańskiej nie znajduje się jednak obecnie w sytuacji, która sprzyjałaby jego utrwaleniu i rozwojowi. Przemiany filozoficzne i kulturowo-antropologiczne, jakie nastąpiły w czasach nowożytnych, sytuują całą tę specyficzną problematykę chrześcijańską w opozycji do ich własnych propozycji. Ich propozycja jest następująca: na początku wszystkich rzeczy jest to, co irracjonalne, wobec czego prawdziwy początek świata jest irracjonalny – nie

¹⁴ Por. H. Langkammer, *Pieśń o Logosie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 9–26. Por. także: A. Feillet, *Le prologue du quatrième Evangile. Etude de théologie Johannique*, Paris 1968.

¹⁵ A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1901⁵, s. 143.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 148–149; J. Polkinghorne, *Istnienie świata (Spojrzenie chrześcijanina fizyka)*, tłum. M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1988, s. 134–135.

pochodzi on od Rozumu stwórczego. Wierzyć – oznacza więc przyjąć tę drugą pozycję. Tylko ona jest „racjonalna” w najgłębszym znaczeniu tego słowa, a zatem tylko ona jest godna człowieka. Bardzo często pojawia się więc alternatywa: albo wiara, albo rozum.

2.1.1. Przemiany w idei stworzenia

Aby dokonać poprawnej i pogłębionej refleksji nad tym ważnym zagadnieniem, trzeba – przynajmniej w ogólnym zarysie – uwzględnić przemiany, jakie nastąpiły w czasach nowożytnych w ramach problematyki dotyczącej teologii stworzenia. Należy więc przede wszystkim zauważyć, że począwszy od XVI wieku mamy do czynienia – także w krajach o dominującej tradycji chrześcijańskiej – z rozpowszechnianiem się procesu pomniejszania znaczenia tej prawdy wiary, której przedmiotem jest **stworzenie**¹⁷. Wynikiem tego procesu jest obserwowane głównie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku daleko idące pomijanie tego zagadnienia w filozofii i teologii współczesnej. Argumenty, jakie spotykamy w uzasadnieniach takiego postawienia sprawy, opierają się zasadniczo na trzech racjach. Najszerszy zasięg w tym uzasadnieniu ma racja związana przede wszystkim z pojęciem **natury**¹⁸. To pojęcie zostało praktycznie wyeliminowane z filozofii i teologii w wyniku przemian, jakie dokonały się na gruncie filozofii, szczególnie pod wpływem kierunków ateistycznych i egzystencjalistycznych¹⁹, oraz w zakresie nauk doświadczalnych oraz ich wpływu na myślenie współczesne. Obok tej racji trzeba dodać – do pewnego stopnia emblematyczne – rozwinięcie się skrajnego naturalizmu, będącego wynikiem jednostronnie dominującego znaczenia nadanego technice w ramach ludzkiej działalności²⁰. W końcu – w dziedzinie ściśle teologicznej – jako trzecią rację trzeba zauważyć rozpowszechnianie się „monistycznej” wizji łaski, która pomniejsza

¹⁷ Por. R. Buttiglione, A. Scola, *Von Abraham zu Prometheus. Zur Problematik der Schöpfung innerhalb der modernen Denkens*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 5 (1976), s. 30–41.

¹⁸ Na temat rozumienia natury w teologii katolickiej por. H. U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985, s. 283–348.

¹⁹ Emblematyczne jest w tym względzie stwierdzenie Sartre’a: „Nie istnieje natura człowieka, ponieważ nie ma Boga, który mógłby ją stworzyć” (J. P. Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, s. 22).

²⁰ Por. H. Thielicke, *Libertà dell’uomo nell’età della tecnica*, Brescia 1970; U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Milano 2000.

znaczenie tego, co stworzone, jako koniecznego i wewnętrznego fundamentu łaski. Według tej wizji prawdziwa wartość łaski może zostać ukazana tylko na gruncie jej oddzielenia od natury²¹.

Pomijanie zagadnienia stworzenia w refleksji filozoficzno-teologicznej oraz formułowanie wspomnianych wyżej racji miało oczywiście swój szerszy kontekst. Z jednej strony obawiano się, że położenie nacisku na kwestię stworzenia mogłoby zaciemnić odkrycie pierwszorzędного znaczenia chrystocentryzmu w teologii, a – z drugiej strony – nie sprzyjało refleksji protologicznej położenie nacisku na praktykę ludzką oraz na „twórcze” możliwości człowieka. Dopiero w ostatnich kilkunastu latach problematyka stworzenia, zwłaszcza w kręgach anglosaskich, została szeroko dowartościowana i pojawiają się znaczące opracowania tego zagadnienia. Trzeba jednak również zauważyć, że najczęściej te opracowania ograniczają się do problemu relacji między stworzeniem i współczesnymi naukami przyrodniczymi²².

Powodów tego powrotu jest wiele. Przede wszystkim z czasem stało się oczywiste, że z jednej strony bezkrytyczne działanie człowieka, w którym **natura** jest traktowana wyłącznie jako materia dana do dyspozycji jego możliwościom twórczym, nie stanowi już motywu nadziei, ale przegradza się w zagrożenie dla samego człowieka z powodu wielorakich, najczęściej jednostronnych manipulacji, którym można ją poddać²³. Powrót do pojęcia natury – chociaż nie bez trudności i pewnej dwuznaczności – dokonuje się więc w ramach kwestii etycznej na gruncie samych nauk przyrodniczych. Zaczęto w nich zauważać niemożliwość rozwiązania niektórych kwestii bez odwołania się do kryteriów moralnych, w czym niebagatelną rolę odegrała i nadal odgrywa **ekologia**, zwłaszcza jeśli dokona się jej pogłębienia biblijno-teologicznego²⁴. W szczytowym momencie czasów nowożytnych kwestia etyczna została zredukowana do kwestii czysto subiektywnej, a postęp techniczny zaczął być traktowany jako wyłączone i autonomiczne kryterium wszelkich ocen ludzkiej działalności. Ide-

²¹ Por. J. Ratzinger, *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Salzburg–München 1980, s. 13–15.

²² Por. E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Kraków 1993; A. R. Peacocke, *Creation and the world of science. The Bampton Lectures*, 1978, Oxford 1998².

²³ Por. L. Mainwald, *Natur als Schöpfung – eine unverzichtbare Dimension des menschlichen Handelns*, w: *Creatio ex amore...*, dz. cyt., s. 247–263.

²⁴ Por. L. A. Schökel, *Lezioni sulla Bibbia*, Casale Monferrato 1996, s. 193–204.

ologiczne potraktowanie tego stanowiska doprowadziło do wyeliminowania wszelkiej refleksji krytycznej w tym względzie, zostawiając miejsce temu, co zostało w tym kontekście słusznie nazwane „iluzją dialektyczną”²⁵. Jednak z biegiem czasu właśnie w tych dziedzinach na nowo z mocą wyłoniła się kwestia etyczna jako problem dotyczący kryterium moralnego działania ludzkiego. To odkrycie nie rozwiązało jednak wszystkich problemów, jakie wyłoniły się w czasach nowożytnych, ponieważ nadal nie przyznaje się adekwatnego znaczenia kwestii etycznej w ramach całokształtu życia ludzkiego oraz nie łączy się wyłonionych propozycji etycznych z kwestią Boga, przez co nadal pojawiają się nowe problemy i wymagania dotyczące interpretowania ludzkiej egzystencji²⁶.

W tym samym kontekście pojawiło się drugie zagadnienie, którego nie da się uniknąć, a mianowicie pytanie dotyczące ludzkiego przeznaczenia. Okazuje się bowiem, że nie można poprawnie odpowiedzieć na pytanie, dokąd zmierza i powinien zmierzać człowiek, jeśli wyeliminuje się pytanie o to, skąd on pochodzi, a więc jeśli nie zapyta się o jego początek. Jak odpowiedź na pytanie o to, co człowiek może czynić, nie może zostać poprawnie udzielona, gdy unika się odpowiedzi na pytanie o to, kim jesteśmy, tak również bez takiej odpowiedzi nie da się udzielić odpowiedzi na pytanie dotyczące ludzkiej nadziei. Co więcej, te dwie odpowiedzi są ze sobą ściśle powiązane²⁷.

Zagadnienie stworzenia – w końcu – wydaje się dzisiaj odzyskiwać swoje znaczenie także z tego powodu, że jego zepchnięcie na margines doprowadziło do zredukowania kwestii Boga i wiary do sfery zagadnień dotyczących tego, co duchowe, idealne i psychologiczne, a więc w znacznym stopniu oderwane od środowiska życiowego człowieka. W wyniku takiego posunięcia kwestie te zostały również zepchnięte na margines ludzkich zainteresowań i pozbawione znaczenia. Interpretowanie tylko w sensie symbolicznym każdej wypowiedzi dotyczącej materii prowadzi do tego, że wiara staje się sztuczną i nie do utrzymania na dłuższą metę budowlą, w której tracą sens także chrystopologia, eklezjologia, sakramentologia, a nawet eschatologia. Wiara

²⁵ Por. H. R. Schmitz, *Progresso sociale e rivoluzione. L'illusione dialettica*, Milano 1990.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Przekazywanie i źródła wiary*, w: *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., s. 82–84.

²⁷ Por. R. G. De Haro, *La vita cristiana. Corso di teologia morale*, Milano 1992, s. 129–134.

w Boga, Stwórcę wszystkiego, stanowi nieodzowne oparcie dla wszystkich innych prawd wiary chrześcijańskiej. Jeśli ona zostaje pomniejszona, nieuchronnie upadają także inne prawdy. Kardynał Joseph Ratzinger przypominał w *Raporcie o stanie wiary*: „Nie przypadkiem Skład Apostolski zaczyna się: «Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi». Ta podstawa wiary w Boga Stworzyciela (to znaczy w Boga, który naprawdę jest Bogiem) stanowi jakby punkt centralny wszystkich innych prawd chrześcijańskich. Jeżeli ta podstawa wiary się zachwieje, cała reszta runie”²⁸.

Wszystkie wspomniane tutaj zagadnienia stanowią wystarczający motyw i zachętę do tego, by podjąć z nowym zaangażowaniem i w szerszych perspektywach tematykę teologiczną związaną z prawdą o stworzeniu. Otwiera się tutaj przed teologiem szczególnie pole odpowiedzialności.

2.1.2. Logos – Stwórca

Wiara chrześcijańska wyraża swoje przekonanie o pierwszeństwie Logosu w stosunku do materii – a więc rozumu pierwotnego w stosunku do tego, co irracjonalne – za pośrednictwem pojęcia **stworzenia**. Idea stworzenia wraz z ideą Logosu tworzy więc nierozdzielny związek, który ma również sens hermeneutyczny. W takim ujęciu to pojęcie nie dotyczy pierwszorzędnie **sposobu** lub **czasu**, poprzez które byt przyjął swoją aktualną formę, ale zmierza przede wszystkim do uwypuklenia, że jego istnienie i jego znaczenie mają swoje oparcie jedynie w wolności Bożej, która obejmuje nie tylko odległy i określony czasowo początek, lecz także całość bytu w jego wymiarze czasowym i w jego podleganiu rozwojowi²⁹. Wiara wyraża podstawowe, zakorzenione w tradycji biblijnej przekonanie, że świat jako całość pochodzi od Logosu, to znaczy od myśli stwórczej, i wyraża w czasie Jego wieczne pochodzenie. Święty Tomasz z Akwinu jednoznacznie wyraża to przekonanie: „In ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum”³⁰. Stworzenie, rozważane w odniesieniu do naszego rozumienia świata, nie oznacza więc samego po-

²⁸ *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynalem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, dz. cyt., s. 67.

²⁹ Por. Th. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*, München 1949²; H. Volk, *Kreatürlichkeit*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 2 (1951), s. 197–210.

³⁰ Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I q. 93 a. 8 ad 4.

czątku bądź też początku podzielonego na wiele etapów, ale dotyczy bytu jako charakteryzującego się **przygodnością**³¹. Byt przygodny, jako całość, jest obejmowany jedynym stwórczym aktem Boga, któremu zawdzięcza swoją jedność, mimo istniejących w nim różnicowań, oraz pozostaje z Nim w **relacji**, która stanowi najbardziej specyficzny element chrześcijańskiej teologii stworzenia³². To decyduje również o jego znaczeniu. Możemy więc, streszczając zagadnienie, powiedzieć, że wiara w stworzenie oznacza takie rozumienie świata, będącego w stanie stawania się, że jest on światem mającym znaczenie i wartość, ponieważ pochodzi od Myśli stwórczej i łączy go z Nią stała relacja. Z tego powodu Kościół od początku broni dobroci stworzenia przeciw wszelkim tendencjom manichejskim³³.

Rozumienie całej rzeczywistości w perspektywie jej stworzoneości stanowi więc wyrażenie przekonania chrześcijańskiego, że jedność i znaczenie bytu zależą wyłącznie od uznania jedyności jego podstawy, czyli od Logosu – Stwórcy. Mieści się równocześnie w tym przekonaniu odrzucenie wszelkich koncepcji dualistycznych ducha i materii, a zatem tego podziału, jaki wprowadził Kartezjusz między *res cogitans* i *res extensa*, którego konsekwencją jest z jednej strony wykluczenie materii z relacji z Bogiem, a z drugiej strony – zredukowanie religii tylko do sfery duchowej i uczuciowej, z którym musi zmagać się współczesna teologia³⁴. Wiara w stworzenie natomiast – w sposób niewątpliwie paradoksalny – stanowi najbardziej oczywiste nadanie materii wymiaru pozytywnego, gdyż nie tylko widzi ją włączoną w pierwotny zamysł Boży, ale wprost uznaje jej charakter **sakramentalny**, to znaczy wewnętrzną zdolność do bycia wyrażeniem i miejscem relacji z Logosem – Stwórcą³⁵. Stąd swoje głębokie uzasadnienie ma dążenie współczesnej teologii do tego,

³¹ Por. W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 81–107.

³² Por. M. M. Rossi, „*Creatio in creatura non est nisi relatio quaedam*”: *Riflessioni su „Summa Theologiae, I, q. 45, a. 3”*, w: *Studi 1996*, a cura di D. Lorenz, Roma 1996, s. 153–181.

³³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 299.

³⁴ Por. M. Heller, *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 54–61.

³⁵ Por. W. Beinert, *Die Welt als Sakrament*, w: *Vergegenwärtigung – Sakramentale Dimensionen des Lebens. Festschrift zum 65. Geburtstag von Günter Koch*, Hg. J. Herten, I. Krebs, J. Pretscher, Würzburg 1997, s. 86–106.

by ukazać i traktować misterium stworzenia jako misterium wprowadzające w historię zbawienia³⁶.

Chrześcijańska idea stworzenia, w końcu, zawiera w sobie także **wymiar moralny**. Biorąc pod uwagę, że Stwórca nie jest obcy w stosunku do rzeczywistości ani nie jest kimś zewnętrznym w stosunku do niej, ale że stanowi jej najbardziej wewnętrzny ośrodek, można wyraźnie stwierdzić, że wiara w stworzenie przez Boga nie odnosi się do czegoś wyłącznie teoretycznego ani nie zajmuje się tylko wyjaśnianiem: **kiedy i jak** powstał świat. Tym, o co pierwszorzędnie chodzi w tej wierze, jest terażniejszość i poprawny sposób odnoszenia się do rzeczywistości, w której się żyje, i podejmowania w niej działań. Właśnie na gruncie tego przekonania zrodziła się już w starożytności bardzo ważna idea **prawa naturalnego**, stanowiąca normatywną, chociaż niepisaną miarę czynu ludzkiego, wynikającą z samej rzeczywistości stworzonej³⁷. Mimo nieporozumień i nadużyć łączących się z tą ideą w ciągu wieków, jej istotne treści pozostają nadal wartościowe i aktualne, przechodząc obecnie przez wartościowe i aktualizujące reinterpretacje³⁸.

Równie ważna, z tego samego powodu, pozostaje tradycyjna idea **sumienia**, wyznaczająca „punkt”, w którym wymiar uniwersalny stworzenia staje się równocześnie wymiarem najbardziej osobowym w człowieku. W nim jako stworzeniu Bożym jest w sposób nieunikniony obecna prawda – jedyna prawda Stwórcy, a sumienie – gdy nie jest w sposób zawiniony zaciemnione i zagłuszone – reprezentuje właśnie „głos”, który rozbrzmiewa w człowieku, mówiąc mu o prawdzie uniwersalnej, która stanowi oparcie dla jego egzystencji i kryterium jego działań³⁹. Określa ono otwartość człowieka na podstawę jego bytu oraz jest tym, co wprowadza go na drogę prowadzącą w kierunku prawdy, która wyzwala. Wiara w Boga Stwórcę jest więc

³⁶ Por. C. Strange, *Schöpfung und Heilsgeschichte*, „Zeitschrift für Systematische Theologie” 23 (1954), s. 89–101; W. Beinert, *Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Freiburg–Basel–Wien 1974; J. M. Maldame, *Cristo e il cosmo. Cosmologia e teologia*, Cinisello Balsamo 1995; L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, Aachen 1997 (Kirchliche Dogmatik, 3).

³⁷ Szczególnie ważne ujęcie można znaleźć w: J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg 1986.

³⁸ Jeśli chodzi o kompleksowe przedstawienie problematyki, por. J. Finnis, *Natural law and natural rights*, Oxford 1980.

³⁹ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 16.

równocześnie wiarą w Boga sumienia. Bóg jest Stwórcą, który zbliża się do człowieka na poziomie sumienia. W wierze w sumienie wyraża się w pełni osobowa treść chrześcijańskiej wiary w stworzenie⁴⁰.

2.1.3. Wiara i rozum

W niniejszych rozważaniach trzeba także zauważyć, że chrześcijańskie opowiedzenie się po stronie pierwszeństwa Logosu, potwierdzonego i rozwiniętego w idei stworzenia, stanowi podstawę i kryterium interpretacyjne relacji, jaka zachodzi między wiarą i rozumem. Jest to jedno z zagadnień szczególnie aktualnych po encyklice papieża Jana Pawła II *Fides et ratio*, a miało ono zawsze centralne znaczenie w teologii chrześcijańskiej, odgrywając niezastąpioną rolę wobec wszelkich tendencji zmierzających do rozdzielenia dwóch poziomów poznawczych, błędnie usprawiedliwianych w imię tak prerogatyw wiary, jak i prerogatyw rozumu⁴¹. Podstawowa perspektywa chrześcijańska mogłaby być syntetycznie sprowadzona do następujących dwóch stwierdzeń:

- w wierze chrześcijańskiej wyraża się rozum (tradycyjna teza o racjonalności aktu wiary);
- rozum zakłada wiarę jako przestrzeń dla swojej żywotności⁴².

Przede wszystkim, uwzględniając to, co wcześniej zostało zauważone odnośnie do chrześcijańskiej opcji na rzecz Logosu – Stwórcy, należy podkreślić, że jak – z jednej strony – taka opcja otwiera na wiarę specyficzną dziedzinę rozumu ludzkiego, tak – z drugiej strony – ukazuje równocześnie w nim jego specyficzną naturę. Wiara nie jest ideologią reprezentowaną przez jakąś grupę ludzką; przeciwnie – ma się w niej do czynienia z całością rzeczywistości, z jej ostateczną podstawą i z ostateczną racją każdego istnienia ludzkiego. Wiara ma wewnętrzną relację z rozumem i z rzeczywistością – z całą rzeczywistością kosmosu.

⁴⁰ Por. J. Ratzinger, *Elogio della coscienza*, „Il Sabato” 14 (1991) nr 11, s. 81–93; V. Possenti, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Brescia 1994, s. 112. To zagadnienie jest dobrze widoczne w ujęciu systematycznym zaproponowanym przez Tomasza z Akwinu – por. G. Borgonovo, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d’Aquino. Contributi per un „ri-dimensionamento” della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Fribourg 1996.

⁴¹ Por. G. Tanzella-Nitti, *L’enciclica „Fides et ratio”: alcune riflessioni di teologia fondamentale*, „Acta Philosophica” 9 (2000), s. 87–109.

⁴² Por. J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 42–58.

Zakwestionowanie z jednej strony racjonalności wiary, jak w przypadku perspektywy przyjętej przez deizm wywodzący się z tendencji oświeceniowych, połączony ze sceptycyzmem metafizycznym, który ogranicza myśl do tego, co subiektywne, sprawiło, że w znacznym stopniu rozpowszechniła się w ostatnich dwóch stuleciach koncepcja wiary zawężona w stosunku do zakresu poznania zewnętrznego osiąganego przez rozum; co więcej – pojawiły się także koncepcje, według których wiara jest sprzeczna z rozumem i przeciwstawiona mu. Miało to miejsce przede wszystkim w ramach teologii protestanckiej – w których pierwsze miejsce zajmują Karl Barth i teologia dialektyczna, która nim się inspirowała⁴³. Jednak także w wizji katolickiej można nie rzadko spotkać podobną postawę podejrzliwości w stosunku do możliwości rozumu, który w konsekwencji prowadzi do redukcjonowania treści wiary albo do serii stwierdzeń paradoksalnych, dalekich i absolutnie nieznaczących dla życia człowieka lub też do poznania czysto symbolicznego. W tym ostatnim przypadku wiara chrześcijańska, odrzucając wszelkie odniesienie do zasady prawdziwości, zawęziłaby się do wniesienia swojego specyficznego wkładu do tego szerokiego świata symbolicznego, który tworzą różne religie, z których żadna nie może domagać się dla siebie pierwszorzędnej pozycji czy też wyłączności⁴⁴.

Na tej podstawie można stwierdzić, że wiara, która odrzuca swoją odpowiedzialność wobec rozumu, rezygnuje tym samym ze swoich treści i traci swoją moc zbawczą, a tym samym traci znaczenie dla człowieka. Kardynał Joseph Ratzinger postawił taką dobrze uzasadnioną diagnozę: „Wydaje mi się, że ubóstwo aktualnej teologii w znaczącej mierze polega na braku odwagi do tego, by pobudzić **cały** rozum. Jednak pomniejszając to zadanie, pozostaje tylko alternatywa między głoszeniem czegoś absolutnie niezrozumiałego a przyłączeniem się do chóru dominujących głosów”⁴⁵. Wiara odwracająca się od rozumu lub kwestionująca jego wartość opowiada się po stronie tego,

⁴³ O wyłonieniu się tej teologii i jej założeniach zob. *Anfänge der dialektischen Theologie*, Hg. J. Moltmann, t. 1–2, München 1962–1963.

⁴⁴ Wypada tutaj zauważyć, iż jest to jedno z szerzej dyskutowanych dzisiaj zagadnień teologicznych, które zrodziło się na gruncie spotkania chrześcijaństwa z religiami niechrześcijańskimi i z kulturami, w których one żyją. Szerzej w moim artykule: *Dialogo con le culture. Attualità e criteri alla luce della „Fides et ratio”*, „Annales Theologici” 15 (2001), s. 161–203.

⁴⁵ J. Ratzinger, U. Hommes, *Das Heil des Menschen. Innerweltlich – christlich*, München 1975, s. 40.

co nie ma mocy wiążącej i łatwo wpada w pewien rodzaj zadowolenia sobą, w wyniku czego zamiast prowadzić do Boga, powoduje, że człowiek zwraca się do siebie samego i zamyka się na Boga. Ostatecznym wynikiem takiego rozdzielania może w końcu być tylko zaniegowanie samej wiary, jak potwierdza na przykład doświadczenie historyczne, którego dostarcza *religio antiqua*. Idea stworzenia stanowi natomiast pierwotną i najbardziej właściwą obronę rozumnego charakteru wiary chrześcijańskiej i jej aspiracji uniwersalnych. Skoro Bóg jest Stwórcą, to oznacza to przede wszystkim, że wiara ma odniesienie do rzeczywistości w jej wymiarze całościowym, a tym samym ma niejako pierwotne odniesienie do rozumu, jak podkreślił I Sobór Watykański w konstytucji *Dei Filius*, oraz zadaje pytania, które dotyczą wszystkich ludzi. Pomniejsza się więc prawdziwą i właściwą naturę wiary wtedy, gdy uważa się, że powinna ona zdystansować się wobec rozumu, biorąc pod uwagę ograniczenia, jakim poddane jest ludzkie poznanie, bądź że powinna opowiedzieć się po stronie tego, co irracjonalne. Tymczasem wiara chrześcijańska od samego początku traktuje samą siebie w sposób przeciwny, a mianowicie jako odważną afirmację bytu oraz jako otwarcie na złożoność rzeczywistości⁴⁶.

Trzeba więc zauważyć nierozzerwalny związek, jaki istnieje między kwestią prawdy, stawianą przez rozum, oraz treścią poznania, którego dostarcza wiara. Należy do specyfiki historyczno-religijnej wiary chrześcijańskiej to, że stawia człowieka po stronie prawdy i ze względu na nią ofiaruje mu swoje wszechstronne wsparcie, a tym samym stawia także swoje wymagania w stosunku do rozumu. Nie byłaby ona wierna sobie, gdyby wycofywała się wobec rozumu. Walka z ignorancją i fikcyjną religijnością stanowi jej właściwe i specyficzne zadanie, gdyż chce wyzwolić człowieka z błędu. A czyni to wszystko dlatego, że uznaje człowieka za stworzenie Boże i obraz tego, który jest Logosem – Prawdą. Wiara nie tylko sytuuje się więc na tym samym gruncie co rozum, odrzucając wszelkie redukcje, które starają się sprowadzić ją do kwestii czysto subiektywnej, ale – czyniąc w ten sposób – broni rozum przed racjonalistyczną pokusą zamknięcia się w zakresie tego, co pozytywne, czyli tego, co może być udowodnione naukowo⁴⁷. Wiara pozostaje więc sobą wtedy, gdy demaskuje wszelki

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie...*, dz. cyt., s. 11–25.

⁴⁷ Por. A. R. Peacocke, *Intimations of reality. Critical realism in science and religion*, Notre Dame 1984.

brak zaufania do rozumu, a gdy broni go przed redukcyjnymi interpretacjami, pomaga rozumowi być sobą samym, zwłaszcza przez to, że otwiera go na kwestię podstawy rzeczywistości. Taką opcję wyraził papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Potwierdził w niej między innymi to, że do zadań wiary należy utrzymanie w aktywności – wobec myśli pozytywistycznej i technicznej – zdolności rozumu do rozumienia, obserwowania oraz szukania znaczenia i sensu. Poprawnie rozumiana wiara nie tylko nie zaciemnia rozumu, ale otwiera przed nim nowe perspektywy, pobudzając do kierowania się do nich⁴⁸.

Należy w końcu zauważyć, że ten ścisły związek, jaki zachodzi między wiarą i rozumem, stanowi jedną z zasadniczych racji, które uzasadniają i wyjaśniają także **naturę misyjną** wiary chrześcijańskiej, czyli jej dążenie do tego, by zwrócić się z orędziem w sposób znaczący do każdego człowieka. Istotą wiary jest to, aby była przekazywana wszystkim, ponieważ jest prawdą, a człowiek nie może być zbawiony bez prawdy. Jak już zauważyliśmy, należy do samej natury wiary chrześcijańskiej, że chce ona wyrazić coś radykalnie innego niż nieokreślone uczucie religijne pozbawione przedmiotu lub poznanie czysto symboliczne. Jej treść domaga się bowiem oparcia nie na ślepym nagromadzeniu niezrozumiałych paradoksów, ale raczej na tej jedynej, solidnej podstawie, jaką stanowi Logos, czyli Prawda. To jest fundament, na którym każdy człowiek może w sposób znaczący oprzeć swoją egzystencję i podjąć wysiłek jej formowania. Jest więc zrozumiałe, że do istoty takiej wiary należy **prawo – obowiązek** dzieła misyjnego, skoro Ewangelia – którą ona głosi i uobecnia – zamierza udzielić odpowiedzi na oczekiwanie, które jest obecne w każdym ludzkim sercu i które domaga się zaspokojenia. Wiara **może** być misyjna tylko o tyle, o ile – przekraczając rzeczywistość wszystkie tradycje religijne i kulturowe – rozumie samą siebie jako wezwanie skierowane do rozumu i zakorzeniające się w samej prawdzie. **Musi** jednak być także misyjna ze względu na to, że człowiek jest przeznaczony do poznania prawdy i musi postępować – także w swoim odpowiadaniu na pytania ostateczne – nie w sposób oparty na własnej tradycji, kulturze czy też wrażliwości, ale w oparciu o prawdę⁴⁹.

⁴⁸ Ten problem został dobrze ukazany w komentarzach do encykliki *Fides et ratio* – por. *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999; *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, a cura di M. Mantovani, S. Thuruthiyil, M. Toso, Roma 1999.

⁴⁹ Por. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie...*, dz. cyt., s. 22–24.

2.2. Wymiar „dialogiczny” bytu

Po stwierdzeniu pierwotnego pierwszeństwa ducha jako Logosu Stwórcy w stosunku do materii, zgodnie z koncepcją chrześcijańską, która dystansuje się od wszelkiego materialistycznego rozumienia bytu, trzeba z kolei wskazać – nawiązując do zagadnień, które już częściowo poruszyliśmy – na specyficzny element koncepcji chrześcijańskiej, który pozwala ją odróżnić od idealistycznej koncepcji egzystencji. Tym elementem jest uznanie, że podstawowa struktura bytu ma charakter dialogiczny, wyrażający się przede wszystkim w pojęciu **przymierza**⁵⁰, które przyjmuje, że **wolność** – przede wszystkim wolność Stwórcy, a potem także wolność stworzenia – stanowi konstytutywną i pierwotną zasadę całej rzeczywistości. W tym przekonaniu stwierdza się więc, że idea wolności jest cechą charakterystyczną chrześcijańskiej wiary w Boga, która tym samym przeciwstawia się wszelkim typom monizmu. Nie przyjmuje ona za zasadę wszelkiego bytu jakiegoś bardziej lub mniej określonej świadomości, ale wolność stwórczą, która ze swej strony stwarza z niczego inne wolności.

2.2.1. Wolność jako zasada rzeczywistości

W uznaniu Logosu za pierwotną podstawę bytu zawarte jest niebezpieczeństwo pewnego nieporozumienia. W pierwszej chwili ten Logos mógłby być interpretowany w sensie idei platońskiej lub – nawiązując do koncepcji bardziej współczesnych – idei idealistycznej, a więc według takich wizji, które w każdym przypadku prowadzą do „monistycznego” rozumienia rzeczywistości, czyli do utraty jej rzeczywistej spójności i autonomii. Dlatego trzeba zwrócić uwagę na potrzebę równoczesnego podkreślenia istotnej różnicy i specyfiki, jakie uwypukla chrześcijańskie przyznanie pierwszeństwa Logosowi. Chrześcijańskie rozumienie świata jako stworzonego przez Boga oznacza sprowadzenie całej rzeczywistości bytu do wolności, która stanowi jego oparcie. Należy oczywiście pamiętać, że ta wolność nie jest jakimś wewnętrznym momentem samorozwoju rzeczywistości, ale ma swoje źródło w wolności Bożej, z której wypływa i która ją konstytuuje⁵¹.

⁵⁰ Por. J. L'Hour, *La morale de l'Alliance*, Paris 1985, s. 46–48; P. Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris 1992², s. 235–248.

⁵¹ Por. J. Ratzinger, *Schöpfung*, „Lexikon für Theologie und Kirche” t. 9, kol. 460–461. Por. także: L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, Genova 1996², s. 21–27.

W takim ujęciu dąży się do przekroczenia zarówno dualistyczno-manichejskiej wizji rzeczywistości, która przyjmuje istnienie przeciwstawienia między duchem i materią, jak również wizji diametralnie przeciwnej, a mianowicie monistyczno-idealistycznej, która eliminuje wszelkie rozróżnienie w bycie, sprowadzając całą rzeczywistość do jednego procesu rozwoju Logosu. Takie przekroczenie wyraża się w wierze chrześcijańskiej przede wszystkim za pośrednictwem podstawowej kategorii **słowa**. Stworzenie za pośrednictwem słowa nie tylko uwypukla **wolny i osobowy** charakter Ducha Stwórcy, ale równocześnie wskazuje na obecność w akcie stworzenia wymiaru **dialogicznego**, który postuluje „interpelację”, czyli rzeczywiste stanięcie wobec siebie słowa i odpowiedzi, czyli dwóch wolności⁵². Wychodząc z tego założenia, świat natury może być interpretowany przez św. Tomasza z Akwinu jako „vox verbi”⁵³, a przez Galileusza i humanistów jako „otwarta księga”⁵⁴. Również w odniesieniu do tego aspektu człowiek może być widziany jako „capax verbi” bądź jako „słuchacz słowa”⁵⁵.

W chrześcijańskim pojęciu stworzenia z jednej strony przyjmuje się więc osobowy charakter Logosu. Jest On rozumiany nie w sensie anonimowej i bezosobowej *causa prima et principalis*, ale raczej w sensie Myśli, która zna, kocha i podtrzymuje byt przez siebie stworzony, byt właśnie w jego autonomii. Z drugiej strony chrześcijańskie pojęcie stworzenia jest otwarte na dynamiczno-historyczne zrozumienie rzeczywistości, które uznaje pozytywny aspekt czasowości bytu jako wolny sposób dążenia do pełni oraz dowartościowuje historię jako istotny element rzeczywistości, a nie tylko jako zwyczajną i pozbawioną znaczenia przypadłość. Wynika z tego, że to nie nieunikniona konieczność kosmiczno-historyczna określa strukturę świata, ale

⁵² O znaczeniu tego zagadnienia zob. B. E. Nwigwe, *Die Lehre von der göttlichen Vorsehung und ihre zeitlogische Kritik durch A. N. Prior und P. T. Geach*, Münster 1985.

⁵³ Por. Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, I d. 27, 2, 2 ad 3: „Creatura non potest dici proprie verbum, sed magis vox verbi; sicut enim vox manifestat verbum, ita et creatura manifestat divinam artem; et ideo dicunt sancti, quod uno Verbo Deus dicit omnem creaturam; unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum Verbum divinum”. Por. także: Thomas de Aquino, *De veritate*, q. 4 a. 2.

⁵⁴ Por. O. Pedersen, *The Book of Nature*, Città del Vaticano–Notre Dame 1992, s. 44–45.

⁵⁵ Por. K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.

przeciwnie – zostaje w niej wskazane, że to właśnie wolność stanowi zasadę rzeczywistości, uznając tym samym coś w rodzaju nieprzewidywalności za jej cechę charakterystyczną. Jeśli więc podstawową zasadą budowy świata jest Wolność, która podtrzymuje, zna i kocha cały świat jako świat wolny, to jest tym samym oczywiste, że oprócz wolności w sposób istotny należy do świata i jest z nim związane także to, co nie da się wyliczyć. Niemożliwość wyliczenia jest podstawową i charakterystyczną typową konsekwencją wolności, a tym samym także świat nigdy nie będzie mógł być zredukowany do czystej logiki o charakterze matematycznym⁵⁶.

Wychodząc z tego założenia, trzeba stwierdzić, że taka filozofia lub teologia historii, która chciałaby opisać całość rzeczywistości, odwołując się do spójnej konieczności logicznej, jest nie tylko ograniczona wewnątrz, lecz także z góry skazana na niepowodzenie. Uznanie wolności za pierwotną i strukturalną zasadę całej rzeczywistości jest przeciwne wszelkiemu dążeniu do wyprowadzenia w ramach zamkniętego systemu jakiegś tylko racjonalistycznej zasady świata. Nacisk położony na wolność ze swej istoty prowadzi więc do porzucenia poszukiwań jakiegś zamkniętego w sobie systemu interpretacyjnego. Czysto racjonalne uporządkowanie całości jest niemożliwe do wyprowadzenia i dlatego też synteza, biorąca po uwagę uwarunkowania właściwe dla tego, co chrześcijańskie, powinna być syntezą **otwartą**, która nie pretenduje do wypracowania jakiegś jedynej zasady obejmującej całość i zamykającej ją w sobie.

2.2.2. Więź między stworzeniem i historią

Przedstawiona wyżej idea stworzenia ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia bytu właściwego dla wiary chrześcijańskiej. Polega ona – jak podkreśliliśmy – przede wszystkim na uznaniu prymatu pierwotnego Logosu, a więc prymatu rozumu nad wszystkimi koncepcjami (w gruncie rzeczy wewnątrz irracjonalnymi), które uznają materię za pierwotną i konstytutywną zasadę rzeczywistości. Takie pierwszeństwo Logosu, uznanego za Stwórcę, oznacza równocześnie precyzyjne uwypuklenie wolności, którą uznaje się za element dający oparcie aktowi stwórczemu i określający jego specyfikę – aktowi,

⁵⁶ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 148–149; L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung...*, dz. cyt., s. 175–178.

który w sposób **wolny** tworzy byt, a zatem również konstytuuje go w jego pierwotnej wolności historycznej. Wynika w końcu z tego ujęcia niemożliwość ostatecznego opisanie – w ramach systemu czysto racjonalnego i wszechobejmującego – wolnego rozwijania się historii.

Zanim przystąpimy do opisanie **rozumienia historii** właściwego dla wiary chrześcijańskiej, trzeba zwrócić uwagę na tę szczególną kategorię biblijną, która wiąże ze sobą rozumienie bytu – szczególnie w aspekcie jego początku – i właśnie kategorię historii. Chodzi tutaj o kategorię **przymierza**⁵⁷. W tej kategorii odzwierciedla się syntetycznie jedyna wola zbawcza Boga, która stanowi rację i cel zarówno stworzenia, jak i historii, przy czym stworzenie stanowi konieczne oparcie dla historii. Obietnica zbawienia rozwijająca się w historii wykazuje całą swoją powagę i wielkość tylko wtedy, jeśli Bóg historii jest równocześnie Stwórcą wszystkiego. W takim przypadku stworzenie – w oparciu o analogię historii – może być rozumiane jako początek zbawczego działania Bożego, jako jego pierwotne założenie. I na odwrót, wiara w stworzenie zakłada relację przymierza, gdyż obejmuje uznanie absolutnej władzy tego Boga, który wychodzi na spotkanie człowiekowi w historii – Boga, który nie jest jednym pośród wielu, ale tym jedynym, w którym jest fundament całej rzeczywistości⁵⁸.

Stworzeniu zostaje więc nadane jego pełne znaczenie tylko wtedy, gdy jest traktowane – jak mówi Karl Barth – jako „zewewnętrzny fundament”⁵⁹ tego zamysłu zbawczego wyrażonego w przymierzu, które ze swej strony stanowi jego wymiar wewnętrzny. W tym znaczeniu stworzenie i przymierze mają wzajemne odniesienia. Zostało to wyrażone obrazowo w biblijnym opowiadaniu o stworzeniu z Genesis, które jest nastawione na określenie podwójnego ukierunkowania stwarzania Bożego:

- na **szabat** jako dzień adoracji Boga – paradymatyczny znak przymierza historycznego zawartego przez Boga z narodem izraelskim;

⁵⁷ Por. N. Lohfink, *Alleanza mai revocata*, Brescia 1991; N. Lohfink, *Il concetto di „alleanza” nella teologia biblica*, „La Civiltà Cattolica” 1991, t. 3, s. 353–367; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Kraków 1997; J. Ratzinger, *Granice dialogu*, tłum. M. Mijalska, Kraków 1999, s. 43–83.

⁵⁸ Jeśli chodzi o ujęcie biblijne, por. S. Gahler, *Gott der Schöpfung – Gott des Heils. Untersuchungen zum antologischen Psalm 33*, Frankfurt am Main 1998; ujęcie systematyczne zagadnienia por. P. Schoonenberg, *Alleanza e creazione*, Brescia 1972.

⁵⁹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. 3/1, Zürich 1947², s. 261.

- na **człowieka**, szczyt i syntezę stworzenia, punkt, w którym byt realizuje w sposób pełny swoją naturę dialogiczną w wolnej odpowiedzi udzielanej Stwórcy⁶⁰.

Stwierdzenie, że człowiek został stworzony przez Boga w sposób bardziej specyficzny i bezpośredni niż całe pozostałe stworzenie, oznacza, że człowiek jest w sposób specyficzny chciany przez Boga, to znaczy „dla niego samego”⁶¹. Nie jest po prostu jednym bytem spośród wielu, ale bytem, który Go zna; nie tylko jest bytem, którego Bóg pomyślał, ale bytem, który ze swej strony może o Nim myśleć⁶². Oznacza to, że tylko w człowieku jako bycie powołanym do wolnej i świadomej relacji miłości z Bogiem realizuje się w pełnej i ostatecznej formie dialog stworzenia, rozumiany jako dialog przymierza. W bycie ludzkim natura ujawnia więc swój początek i powołanie nadprzyrodzone, co klasyczna teologia wyraża, odwołując się do pryncypium: „*Gratia supponit naturam*”⁶³.

3. Rozumienie historii

Wiara chrześcijańska – dystansując się od rozumienia siebie jako systemu filozoficzno-ideologicznego czy też jako praktyki etyczno-społecznej, czyli od koncepcji, które mają u swoich początków człowieka i jego refleksję – prezentuje się przede wszystkim jako odpowiedź na wolne działanie Boga w historii, przez które się objawia i komunikuje człowiekowi, a więc jest – jak już podkreśliśmy – wewnętrznie związana z czynnikiem historycznym. Słuszne jest więc stwierdzenie, że „chrześcijanin nie może ignorować historii jako pierwszorzędnego miejsca teofanijnego objawienia biblijnego”⁶⁴. Z tego też powodu wiara chrześcijańska rozwija i proponuje oryginalne rozumienie historii, widzianej jako **miejsce** (czas – przestrzeń), w którym objawia się to, co stanowi równocześnie jej początek i wypełnienie. Na koń-

⁶⁰ Por. G. Bof, *Al principio dell'essere umano...*, dz. cyt., s. 29–53.

⁶¹ Por. R. E. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, s. 64–78.

⁶² Por. J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Brescia 1973, s. 136.

⁶³ Por. L. Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*, Aachen: MM Verlag 1998, s. 372–389 (Katholische Dogmatik, t. 6).

⁶⁴ C. J. Pinto de Oliveira, *Bilan e perspectives*, w: *Hegel et la théologie contemporaine. L'Absolu dans l'histoire?*, Neuchâtel–Paris 1977, s. 247.

cu **historii** znajduje się oczekiwanie Boga, który jest nierozdzielnie związany z początkiem **bytu**.

W niniejszych refleksjach będzie nam chodziło o określenie zasadniczych współrzędnych tego rozumienia, które równocześnie stanowią nieodłączny wymiar wiary chrześcijańskiej. Zwrócimy więc uwagę na:

- Jezusa Chrystusa jako osobowe centrum chrześcijańskiego rozumienia historii;
- teologię wcielenia i teologię krzyża jako jej dwie komplementarne perspektywy.

3.1. Jezus Chrystus – osobowe centrum historii

Jak pokazaliśmy przy okazji refleksji dotyczącej uwarunkowań chrystopologiczno-eklezyjalnych wiary, ośrodkiem jej wyznania jest osoba Jezusa Chrystusa widziana jako centrum i szczyt objawienia się Boga człowiekowi. Tą rzeczywistością, która staje się wydarzeniem w objawieniu chrześcijańskim, nie jest nic innego, jak sam Jezus Chrystus. W prawdziwym i właściwym sensie On sam jest Objawicielem i Objawieniem. „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”, mówi On sam w Ewangelii św. Jana (14, 9). Oznacza to, że akceptacja objawienia jest równoznaczna z wejściem w rzeczywistość Chrystusa⁶⁵.

W historycznej osobie Jezusa Chrystusa Słowo, czyli Ten, który jest „Mową – *Locutio*” w Bogu i do Boga, mówi jako człowiek i na sposób ludzki, czyniąc zarazem człowieka uczestnikiem mowy samego Boga⁶⁶. W ten sposób poprzez wcielenie Słowa – które było **na początku** – pierwotny wymiar dialogiczny bytu, wyrażony w pojęciu przymierza, w pełni urzeczywistnia się w historii. Dzięki temu **Słowo i odpowiedź** nie są już więcej oddzielone nawzajem od siebie, ale dochodzą do nałożenia się na siebie przez zjednoczenie hipostatyczne w Jezusie Chrystusie. Dialog nawiązany przez Boga z człowiekiem osiągnął swój szczyt właśnie w Jezusie Chrystusie, wcielonym Słowie Bożym, który jest równocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Możemy zdefiniować ten fakt jako „concretissimum

⁶⁵ Por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984, s. 271–284.

⁶⁶ Wnikliwe uwagi na ten temat w: E. Peterson, *Was ist Theologie?*, w: E. Peterson, *Teologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 9–11 (Ausgewählte Schriften, 1).

christianum”⁶⁷. Z tego powodu wiara chrześcijańska jest nierozdzielnie związana nie tyle – lub nie tylko – z historią w ogólności, ile przede wszystkim z tą **szczególną historią**, która wypełnia się w Jezusie z Nazaretu. W Nim ten Sens, który podtrzymuje wszelki byt w istnieniu, stał się ciałem. Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że wszedł w historię, stając się dogłębnie jej konkretną częścią⁶⁸. Nie jest więc już tylko czymś, co niejako odgórnie, zewnątrznie i arbitralnie wszystko obejmuje i podtrzymuje, ale został także wpisany w sposób wewnętrzny w tę historię. Od tej chwili znaczącej wartości całego bytu nie należy już szukać w wizji jakiegoś ducha, który unosi się nad każdą rzeczą pojedynczą i ograniczoną, zwracając ją w kierunku tego, co uniwersalne. Taka wartość nie sytuuje się także w świecie idei, które tylko częściowo odzwierciedlają się w świecie rzeczy. Tej wartości należy teraz szukać w ramach czasu; co więcej, trzeba jej szukać w obliczu Człowieka⁶⁹.

Trzeba tutaj zauważyć, że samo podstawowe wyznanie wiary chrześcijańskiej, jakie zostało wyrażone w definicji dogmatycznej Soboru Chalcedońskiego, które w sposób niewątpliwie ontologiczny – co wywołuje obecnie także wiele krytyk⁷⁰ – wyjaśnia, że Jezus **jest** Bogiem, zakłada pierwotne wydarzenie i chce je wyrazić – to podstawowe wydarzenie, które św. Jan Ewangelista streścił lapidarnie: „Słowo stało się ciałem” (1, 14). Ta definicja nie zamierza być niczym innym niż szczegółowym uzasadnieniem i wyjaśnieniem, że Słowo „sarx egeneto”, gdyż tylko w ten sposób można utrwalić znaczenie tego wydarzenia w historii świata w opozycji do wszelkich przeciwnych interpretacji, począwszy od doketyzmu⁷¹.

Powyższe stwierdzenia wskazują nam potrzebę pogłębienia wydarzenia Jezusa Chrystusa w odniesieniu do historii i jego centralnego charakteru, jakie przyznaje mu wiara chrześcijańska.

⁶⁷ L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, s. 272.

⁶⁸ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 10.

⁶⁹ O różnych ludzkich sposobach poszukiwania sensu zob. Ch. Peacocke, *Understanding and sense*, Aldershot–Dartmouth 1993.

⁷⁰ Por. A. Nossol, *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, „Communio” 3 (1983) nr 3, s. 79–97.

⁷¹ Por. R. Cantalamessa, *Dal Cristo del nuovo testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, w: *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, s. 143–197.

3.1.1. Ostatni Adam

W historycznym wydarzeniu Jezusa z Nazaretu wiara chrześcijańska uznaje pełne i definitywne wypełnienie się pierwotnego zamyśłu stwórczego. On jest pełnią Słowa stwórczego⁷². Byt historyczny przyjmuje w siebie ten sam Logos, którego wolność go zapoczątkowała i teraz podtrzymuje go w istnieniu; co więcej – przyjmuje go w formie ludzkiej. W tym znaczeniu we Wcielonym Słowie ukazują się także absolutnie oryginalny charakter, jaki ma człowiek jako stworzenie, który – będąc jedynym stworzeniem uczynionym „na obraz i podobieństwo Boże” – stanowi szczyt całego stworzenia. Wydarzenie wcielenia Słowa pokazuje, że jego pierwotnym archetypem jest człowiek Jezus, widziany w wierze jako **człowiek ostateczny** – „drugi Adam”. Tym samym zostaje człowiekowi objawione w pełni to, co jest właściwie ludzkie, oraz zostaje ukazana ostateczna perspektywa jego duchowej otwartości, mająca dla niego istotne znaczenie, ale pozostająca jeszcze w ukryciu⁷³.

W pełni przyjmując od św. Pawła pojęcie „drugiego” lub „ostatniego” Adama („eschatos Adam” – 1 Kor 15, 45) w celu wyrażenia właściwego zrozumienia osoby Jezusa Chrystusa, wiara chrześcijańska stara się równocześnie uwypuklić własną oryginalną wizję procesu historycznego, który w Jezusie Chrystusie zostaje poddany decydującemu procesowi **personifikacji**, a zarazem także **uniwersalizacji**⁷⁴. Oznacza to bowiem, że w Nim – jako ostatnim Adamie – historia osiąga własny punkt dojścia, chociaż nie w tym sensie, że ulegała by przez to zawieszeniu wartość czasu, ale w tym sensie, że w Jezusie Chrystusie – jako ostatecznej mierze natury ludzkiej – ukazuje się już w sposób pełny i koncentruje się kierunek czasu historycznego, rozumianego jako postępujące włączenie wszystkiego tego, co ludzkie, w jedność **Stwórcy – stworzenie**⁷⁵.

⁷² Por. F. Ocáriz, *Questioni di teologia fondamentale*, Roma 1992, s. 24–31.

⁷³ Por. G. Caviglia, *Gesù Cristo centro del cosmo e della storia: In Lui trova vera luce il mistero dell'uomo*, „Salesianum” 52 (1990), s. 333–401.

⁷⁴ Por. H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Milano 1990, s. 21–40.

⁷⁵ Por. A. Vitti, *Christus-Adam*, „Biblica” 7 (1926), s. 237–285, 384–401; K. Barth, *Christ and Adam. Man and humanity in Romans 5*, Edinburgh–London 1963; G. Iammarone, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989, s. 15–80.

Unifikacja dokonana w wydarzeniu Jezusa z Nazaretu musi zaangażować całą ludzkość, całego „Adama”, przekształcając go w **Ciało Chrystusa**. Dopóki ta całość nie zostanie osiągnięta i dopóki ogranicza się do tego jednego punktu, dotąd wydarzenie, jakie wypełniło się w Jezusie Chrystusie, pozostaje równocześnie końcem i początkiem. Ludzkość nie może iść dalej, wznieść się wyżej niż On oraz nie może Go przekroczyć, gdyż Chrystus jest pełnią wszystkiego. Zadaniem ludzkości jest teraz coraz głębsze włączanie się w Niego, gdyż On jest autentycznym początkiem, a jako taki gwarantuje możliwość osiągnięcia autentycznego końca⁷⁶.

Bieg historii jest interpretowany w wizji chrześcijańskiej w oparciu o wyjątkowość – jedyność człowieka Jezusa z Nazaretu jako ruch, w którym rozbita na części ludzkość jest stopniowo jednoczona i ponownie włączana w byt jedyne Adama, w jedyne „ciało” Człowieka eschatologicznego, nazywane także **Ciałem Chrystusa**. Początek tego procesu jednoczenia powinien być widziany właśnie w Misterium Paschalnym, osiągającym punkt kulminacyjny w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa – w tym wydarzeniu, które reprezentuje wejście **eschatonu** w historię. Można tutaj wprost stwierdzić, że decydujące przekształcenie eschatologii za pośrednictwem chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie polega na wprowadzeniu jej w historię. W oczekiwaniu późnego judaizmu eschatologia była usytuowana na końcu historii⁷⁷. Wiara w zmartwychwstanie Jezusa oznacza natomiast wiarę w *eschaton* w ramach historii – wskazuje na historyczność eschatologicznego działania Boga⁷⁸.

Za pośrednictwem chrystologicznej koncepcji św. Pawła wiara chrześcijańska interpretuje więc w sposób całościowy i unifikujący bieg historii ludzkiej, od stworzenia człowieka (pierwszego Adama) aż do wypełnienia się ostatecznego czasu, w którym cała ludzkość – a z nią także cały kosmos – zostaną ostatecznie zjednoczone w Chrystusie. Dopiero wtedy osiągnie swoje spełnienie uniwersalny Boży zamysł w stosunku do człowieka, czyli zostanie uformowany ten Adam eschatologiczny. Spełnienie, które nie tylko zostało zapoczątkowane w historycznym wydarzeniu Jezusa Chrystusa, lecz także osiągnęło w nim swoje nieprzekraczalne wypełnienie⁷⁹.

⁷⁶ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 227–229.

⁷⁷ Por. P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1994.

⁷⁸ Por. L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1984, s. 294–304.

⁷⁹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 226.

W tym sensie wiara chrześcijańska zarówno różni się od czystej i ahisterycznej – platońskiej – kontemplacji „tego, co wieczne”, jak również odrzuca położenie wyłącznego akcentu tak na prostej przeszłości, jak – na odwrót – na utopijnej przyszłości⁸⁰. Bez uwzględnienia tego faktu wpada się w jednostronność, która nie pozwala na adekwatne usytuowanie wiary w historii. Wiara natomiast sytuuje się w ramach tego charakterystycznego splatania się: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, które – każda z tych kategorii czasowych w swój własny sposób – otwierają przed nią perspektywy na to, co wieczne. Wiara chrześcijańska jest więc wpisana w system współrzędnych egzystencjalnych, określanych przez te trzy kategorie czasowe, które równocześnie ją warunkują i kształtują:

- **przeszłość** określa rzeczywiste wejście eschatologii w czas;
- **teraźniejszość** wskazuje, że to, co wieczne, podtrzymując czas uformowany z rozproszonych fragmentów, prowadzi go równocześnie do jedności;
- **przyszłość** wskazuje na moment, w którym Bóg i świat spotkają się ze sobą, tak że Bóg będzie w świecie, a świat w Bogu, a historia osiągnie w ten sposób punkt Omega.

Wychodząc z chrześcijańskiego rozumienia historii, można powiedzieć, że wiara, żyjąc i formując się w historii, w jej wielowymiarowości, oczekuje na końcu na tego samego Boga, który stoi u początku bytu.

3.1.2. Misterium Paschalne

Wobec tego, co zostało tutaj powiedziane, wyłania się z kolei potrzeba pewnego ważnego sprecyzowania. Podkreślenie centralnego charakteru wydarzenia Jezusa Chrystusa jako „ostatniego Adama” dla odpowiedniego zrozumienia historii wskazuje, że w tym wydarzeniu dokonuje się równocześnie sąd nad całą historią ludzką, gdyż zostaje zdemaskowana nieużyteczność poszukiwania w niej samej możliwości realnego zbawienia (przeciw Heglowi⁸¹). Zostaje tutaj pokazane, że jest ona wewnętrznie „zarażona” tym pierwotnym – determinującym także w teraźniejszości – odrzuceniem Logosu Stwórcy i własnej zależności od Niego, tym odrzuceniem, które wiara chrześcijańska wy-

⁸⁰ Por. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, dz. cyt., s. 271–286.

⁸¹ Ważne refleksje na ten temat w: A. Toniolo, *La teologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H.U. von Balzasar e G. W. F. Hegel*, Milano 1995.

jaśnia za pośrednictwem „trudnej” doktryny o **grzechu pierworodnym**⁸². Na gruncie tej doktryny okazuje się, że nie można poprawnie mówić o stworzeniu i naturze z jednej strony, a zatem także o historii z drugiej strony, jeśli nie uwzględni się faktu, że potencjalności tych rzeczywistości zostały naznaczone ograniczeniami – i to w sposób tak radykalny, że nieodwracalnie zostały pozbawione wewnętrznej wartości zbawczej, chociaż nie zostały poddane destrukcji ani całkowicie pozbawione znaczenia. Pierwotny zamysł zbawczy nie spotkał się z wolnym przyłgnięciem i przyjęciem ze strony człowieka, ale został przez niego naznaczony „podejrzeniem” w stosunku do Boga, dlatego też ten zamysł zwraca się do człowieka wewnątrz kontekstu historycznego naznaczonego zepsuciem i alienacją. Dlatego też kolejna darmowa interwencja ze strony Logosu Stwórcy, zmierzająca do tego, by odnowić i uaktywnić pierwotny zamysł zbawczy, powinna być związana z „nowym stworzeniem” lub – mówiąc przy pomocy bardziej specyficznego pojęcia teologicznego – z **odkupieniem** w formie przebaczenia⁸³.

Wynika z tego, że człowiek ma swoją własną historię, która oddziela go od stworzenia. Jest on bytem **upadłym**, który nie jest w stanie pojednać się ani z Bogiem, ani z sobą samym, gdyż nie widzi Boga ani nie ma właściwej wizji samego siebie. Nie można więc zaaprobować człowieka takim, jakim jest, a nawet on sam nie może zaaprobować siebie. Człowiek upadły potrzebuje nie tylko ogólnej aprobaty, ale aprobaty w postaci przebaczenia. Przebaczenia, które ukazuje prawdę i strzeże jej nienaruszalności, które ukazuje realistycznie winę w tym, czym ona jest. Takie przebaczenie otwiera zarazem możliwość przemiany. Człowiek potrzebuje prawdy, dobroci i miłości w tym najgłębszym znaczeniu, które może odkryć bezpośrednio w oparciu o ideę stworzenia⁸⁴.

⁸² Jeśli chodzi o aktualną problematykę w tej kwestii, por. *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Hg. J. Niewiadomski, W. Palaver, Wien–Innsbruck 1992.

⁸³ Wnikliwe uzasadnienie filozoficzne, a także częściowo teologiczne tego zagadnienia w: A. Chappelle, *Les Fondaments de l'Étique. Le Symbolique de l'action*, Bruxelles 1988, s. 149–183. Jeśli chodzi o problematykę ściśle teologiczną, por. M. J. Guillou, *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent*, Paris 1971.

⁸⁴ Por. J. Ratzinger, *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*, w: *Erlösung und Emanzipation*, Hg. L. Scheffczyk, Freiburg im Breisgau 1973, s. 141–155; R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in der biblischen Schriften*, München 1978.

Jeśli więc w Słowie Wcielonym – jako ostatnim Adamie – ukazuje się prawdziwa natura człowieka, czyli „obraz i podobieństwo Boże”, zapoczątkowując w ten sposób proces rekapitulacji w Ciele Chrystusa, który wyznacza ostateczny sens biegu historii, to takie objawienie powinno wypełnić się w formie prawdziwego i właściwego odkupienia. W ziemskim życiu Jezusa Chrystusa, osiągającym punkt kulminacyjny w Misterium Paschalnym, wypełnia się więc także ten „konieczny” akt odkupieńczy, w którym sam Bóg zawiera jednostronnie i definitywnie swoje nowe Przymierze z człowiekiem. Na autonomiczne pragnienie Adama, by „być jak Bóg”, odpowiada doskonale ludzkie posłuszeństwo Syna Bożego – nowego Adama. Na samowystarczalność człowieka Chrystus odpowiada poprzez swoje przyjęcie postaci sługi.

W Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa wyraża się więc – w sposób majestatyczny i oczywisty – ta nadobfita miłość Boża, która bez zastrzeżeń wydaje się na upokorzenie, by doprowadzić do ostatecznego odkupienia człowieka. W krzyżu Jezusa z Nazaretu jako miejscu bezwarunkowego posłuszeństwa i bezwarunkowej prawdy objawia się „drzewo życia”, gdyż poprzez krzyż – „emblematiczny symbol absolutnej pokory”⁸⁵ – dokonuje się autentyczne „wyjście” z siebie, do którego powołany został człowiek, oraz zostaje okazana Bogu najwyższa i godna Go adoracja, wyrażona w całkowitej **Ofierze** wcielonemu Syna, który składa w niej siebie w miłości⁸⁶. Jest to gest miłości, która wszystko oddaje, i dlatego mogła ona stać się przyczyną autentycznego odkupienia świata. Dlatego godzina krzyża reprezentuje dzień odkupienia kosmicznego – prawdziwe i ostateczne święto powszechnego pojednania⁸⁷. Nie ma innego kultu ani innego kapłana poza Jezusem Chrystusem, Wcielonym Słowem, który ofiaruje siebie na krzyżu Bogu Ojcu w mocy Ducha Świętego⁸⁸.

W tym znaczeniu należy podkreślić **wymiar objawiający** krzyża i ofiary paschalnej, gdyż ukazuje ona zarówno to, kim jest Bóg, jak

⁸⁵ G. Reale, D. Antiseri, *Quale ragione?*, dz. cyt., s. 219.

⁸⁶ Szczególnie głęboko przemyślał to zagadnienie Hans Urs von Balthasar w swojej teologii – por. M. Jöhri, *Descensus Dei. Teologia della croce nella opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1981; P. Martinelli, *La morte di Cristo come nivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1995.

⁸⁷ Por. S. Kobieltus, *Geometria krzyża – sumieniem Kosmosu*, „Communio” 14 (1994) nr 5, s. 113–128.

⁸⁸ Por. Th. Franke, *Salus ex amore. Erwägungen zu einer trinitarischen Soteriologie*, w: *Creatio ex amore*, s. 48–59; F. Ocariz, L. F. Mateo Seco, J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1991, s. 235–249.

również to, w jaki sposób jest uczyniony człowiek⁸⁹. Z jednej strony pokazuje nam niezgłębioną przepaść miłości Bożej, w której sprawiedliwość pokrywa się z łaską zbawczą, a wina zostaje wynagrodzona poprzez posługę „zastępstwa”⁹⁰. Z drugiej strony równocześnie krzyż Chrystusa objawia przepaść ludzkiego kłamstwa i upadku. Ponieważ wewnętrzna złość człowieka nie może być przewyciężona na drodze moralnej – zawsze nieuchronnie zarażonej egoizmem – ani przez jakikolwiek proces wyzwolenia wewnątrzhistorycznego, tylko bezwarunkowa miłość Boga, objawiająca się w krzyżu Jezusa Chrystusa w perspektywie ekspiacji i przebaczenia, może urzeczywistnić i odpowiednio wyrazić rzeczywiste zbawienie człowieka i całego biegu historii. Zgorszenie, jakie budzi fakt, że ktoś jeden – Jezus Chrystus – ma być uznany w wierze za Zbawiciela świata – powszechnego Zbawiciela – właśnie w tym miejscu znajduje podstawę swojej wewnętrznej konieczności.

3.2. Teologia wcielenia i teologia krzyża

Powyższe rozważania pozwalają zwrócić uwagę na potrzebę wprowadzenia poprawnych relacji między dwiema tendencjami teologicznymi – zawsze obecnymi w myśli chrześcijańskiej, chociaż nie zawsze do końca ostrymi w swoich przejawach – zmierzającymi do uwypuklenia w większym stopniu centralnego charakteru misterium wcielenia albo Misterium Paschalnego⁹¹.

Perspektywa wcielenia, rozwinięta szczególnie w refleksji św. Ireneusza i ojców greckich, widzi w wydarzeniu Słowa, które stało się ciałem, punkt zwrotny całej ekonomii zbawienia, a w konsekwencji również najbardziej adekwatną podstawę wszelkich konstrukcji teologicznych⁹². Podkreślając w uprzywilejowany sposób jedność onto-

⁸⁹ Por. C. Lonah, *La croi, accomplissement de la révélation chez von Balthasar*, Roma 1998.

⁹⁰ Por. K. H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln–Freiburg 1991.

⁹¹ Na temat tych tendencji zob. J. P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l’Eglise de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris 1968; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987², s. 135–146.

⁹² Por. B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d’Irénée de Lyon*, Paris 2000. Por. także: J. Liébart, *L’incarnation*, t. 1: *Des origines au Concile de Chalcedoine*, Paris 1966.

logiczną, jaka w Osobie Słowa została ustanowiona między człowieczeństwem i Bóstwem, teologia wcielenia przyjmuje więc zasadniczo optymistyczną postawę w stosunku do człowieka i świata, widząc wszystko w sposób ostateczny włączone już w misterium Boga, a zatem wprowadzone na drogę prowadzącą do przyszłości wyzwolonej od trudności i sprzeczności. Teologia krzyża – ze swej strony – związana w większym stopniu z wizją św. Pawła, koncentruje całe swoje zainteresowanie na Misterium Paschalnym, widzianym jako jedyne wydarzenie rzeczywiście zbawcze dla człowieka i całego świata. Taka perspektywa, podkreślana przede wszystkim w tradycji augustyńskiej i zaakceptowana prawie jednostronnie w teologii protestanckiej, wybitnie podkreśla rozdział istniejący między zamysłem stwórczym, całkowicie poddanym grzechowi i śmierci, a zamysłem zbawczym, poddanym „logice krzyża” Jezusa Chrystusa, będącego najwyższym znakiem sprzeciwu i sądu w stosunku do świata⁹³.

Jaką pozycję należałoby zająć wobec tych dwóch zróżnicowanych tendencji? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie można by syntetycznie sprowadzić do dwóch propozycji. Trzeba przede wszystkim podkreślić **konieczną komplementarność** dwóch perspektyw, których nigdy nie da się i nie można sprowadzić do jednej. Następnie trzeba podkreślić pewne pierwszeństwo perspektywy paschalnej.

Uwzględnienie w wystarczającym stopniu obydwu wielkich form historycznych, w jakich wyraziła się świadomość chrześcijańska, zapobiega tworzeniu uproszczonych syntez. Między obydwoma formami teologicznymi: teologią wcielenia i teologią krzyża istnieje napięcie o charakterze biegunowym, którego nie da się wyeliminować za pośrednictwem czystej syntezy, nie tracąc tym samym decydującej wartości każdej z tych teologii. Muszą one zatem stale istnieć w postaci biegunowej, aby uzupełniać się wzajemnie i tylko w ich wzajemnym przyporządkowaniu odsyłają do całości. Przyjęciu w sposób ekskluzywny perspektywy wcielenia, ograniczającemu się do obserwacji tego, co dokonało się – na poziomie ontologicznym – w wydarzeniu unii hipostatycznej, grozi niebezpieczeństwo zredukowania życia i śmierci Jezusa do elementu drugorzędneho, a w końcu do pozbawienia ich istotnego znaczenia. Wydaje się ponadto, że takie

⁹³ Por. W. von Loewenich, *Luter's Theologia Crucis*, Bielefeld 1929; B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978; M. B. Bourguin, *Crux sola. La christologie de Luther à la lumière de la „Theologia crucis”*, „Irénikon” 70 (1997), s. 476–495; 71 (1998), s. 62–83.

postępowanie nie bierze pod uwagę tej danej nowotestamentowej, która nadaje jasne pierwszeństwo głoszeniu wydarzenia paschalnego i która ujmuje misterium wcielenia – rozumiane jako początek uniżenia Syna – w świetle jego wypełnienia, jakie dokonało się na krzyżu. I na odwrót, teologia krzyża, która zostaje oddzielona od perspektywy wcielenia, traci swoją podstawę i nie może już uzasadnić swojego znaczenia realnie zbawczego dla człowieka⁹⁴.

Uznawszy konieczność utrzymania dialektycznej jedności dwóch perspektyw, w której może wyrazić się w sposób pełny misterium odkupienia, trzeba podkreślić, zgodnie z danymi nowotestamentowymi, także pewną wyższość perspektywy paschalnej. Wejście Boga w świat nie stanowi przyznania światu stanu samowystarczalności i nie oznacza nadania jego istnieniu wiecznego charakteru. Bóg wchodzi w świat, aby dokonać jego przekroczenia i uzdolnić go do przekraczania siebie, w drodze do wypełnienia i eschatologicznej przemiany.

Włączenie człowieka w Chrystusa jako ostatniego Adama nie może bowiem dokonać się bez uczestniczenia w Jego ukrzyżowaniu – bez przewyciężenia tej „drugiej natury” – jak mówił Pascal – przyjętej przez człowieka od poczęcia i charakteryzującej się zakorzenioną w niej głęboko skłonnością do odrzucania Boga i pójścia za złem. Łaska tymczasem nie dochodzi do człowieka inaczej jak tylko przez *seconde nature*, to znaczy tylko przebijając się przez skorupę jego pychy i uznawania swojej samowystarczalności, które oddalają go od Boga. Oznacza to, że nie ma łaski bez krzyża. Oznacza to ostatecznie, że dążenie do pełnego urzeczywistnienia zamysłu stwórczego, który pokrywa się z prawdziwą **humanizacją**, może dokonać się tylko na drodze ofiary, rezygnacji z siebie, nawrócenia. Chodzi więc jeszcze raz o prawdziwe i właściwe **wyjście**, które – wypełniwszy się skutecznie raz na zawsze w Misterium Paschalnym Odkupiciela – domaga się przyjęcia i „naśladowania” przez każdego człowieka. W tym misterium otwiera się przed człowiekiem wielka perspektywa życia paschalnego, oparta na pójściu – we wszystkim – za Jezusem Chrystusem⁹⁵.

Tylko człowieczeństwo drugiego Adama jest prawdziwym człowieczeństwem, a jest to człowieczeństwo, które przeszło przez krzyż i jako takie ukazuje prawdziwego człowieka. Humanizm, który zatrzymuje się tylko na tym, co ludzkie, i uznaje bezkrytycznie szlachetność

⁹⁴ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 221–223.

⁹⁵ Por. E. Lohse, *Etica teologica del Nuovo Testamento*, Brescia 1991, s. 57–62.

wszystkiego, prowadzi do samoubóstwienia człowieka, a tym samym do odrzucenia Boga. Henri de Lubac wyraża z pasją to przekonanie, proponując uczynić z niego zasadę humanizmu chrześcijańskiego: „Humanizm chrześcijański musi być humanizmem «nawróconym». Z żadnej miłości naturalnej nie przechodzi się wprost i bezpośrednio do miłości nadprzyrodzonej. Trzeba siebie stracić, by się odnaleźć. Ta duchowa dialektyka z jednakim rygoryzmem narzuca się zarówno jednostce, jak i całej ludzkości, to znaczy mojej miłości ku człowiekowi i ku ludziom, tak samo jak mojej miłości ku mnie samemu. Prawo «wyjścia», prawo ekstazy... Tak, nikt nie powinien uciekać ani wylamywać się z ludzkości, ale i cała ludzkość musi umrzeć samej sobie w każdym ze swoich członków, ażeby – przemieniona – mogła żyć w Bogu”⁹⁶.

Tylko więc w wyjściu nawrócenia, to znaczy na drodze całkowitego „wyjścia z siebie” i posłuszeństwa Bogu – doskonale urzeczywistnionej w Jezusie Chrystusie, posłusznym aż do śmierci – natura osiąga swoje wypełnienie oraz dokonuje się rzeczywiste zmartwychwstanie tego, co ludzkie, gdyż przyjmuje łaskę, która udoskonala naturę, to znaczy prowadzi ją do wyznaczonego jej w stworzeniu – czyli „na początku” – celu.

4. Byt i historia – jaka relacja?

W dotychczasowych refleksjach tego rozdziału staraliśmy się ukazać, jakie rozumienie bytu i historii proponuje doktryna chrześcijańska, które to rozumienie z kolei wpisuje się w wiarę, mającą stałe odniesienie do bytu i historii. Możemy powiedzieć, że wyraża się ona w uznaniu Logosu Stwórcy, widzianym nie tylko jako wolna zasada i podstawa bytu, ale także w uznaniu, że ten Logos zwraca się osobowo i historycznie do człowieka – swego stworzenia – powołując go do udzielenia Mu tak samo wolnej odpowiedzi. Doktryna chrześcijańska uznaje równocześnie w człowieku – Jezusie z Nazaretu jako Słowie, które stało się ciałem – ostateczne i definitywne wypełnienie się pierwotnego zamysłu stwórczego, historycznie naruszonego w swojej pierwotnej harmonii przez grzech człowieka. W szczególnym wydarzeniu historycznym Jezusa Chrystusa jako ostatniego

Adama, a przede wszystkim w Jego Misterium Paschalnym, cały bieg historii – przeszłość, terażniejszość i przyszłość – znajduje swój znaczący i zbawczy ośrodek, jak również kierunek następującego potem rozwoju czasowego, w oczekiwaniu na ostateczne spełnienie w jedynym Ciele Chrystusa.

Zrozumienie bytu i zrozumienie historii założone w wyznaniu wiary, a zatem stanowiące jej uwarunkowanie, pozostałoby jednak niepełne, gdybyśmy nie podjęli próby pogłębienia kolejnego zagadnienia, jakie jest stawiane przez te podstawowe kwestie. Chodzi o zagadnienie, które można by wyrazić syntetycznie w następującym pytaniu: jak ująć – i ewentualnie rozwiązać – zagadnienie relacji między bytem i historią – między prawdą i czasowością? Jak uzasadnić jedność prawdy w idącym coraz dalej biegu historii? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie stanowi jedno z najważniejszych wyzwań, przed jakimi stoją filozofia i teologia chrześcijańska, odkąd kategoria historyczności „stała się pierwszorzędnym symbolem czasów nowożytnych”⁹⁷ i „jeszcze dzisiaj pozostaje dominująca”⁹⁸.

Taka odpowiedź wpisuje się w ramy naszych poszukiwań, ponieważ wiara chrześcijańska – jak wyżej pokazaliśmy – ma istotne odniesienie do bytu i historii, które to odniesienia warunkują jej przymioty i jej sposób wyrażania się. Ponieważ zarazem nie są to odniesienia alternatywne, ale pozostające ze sobą w ścisłym związku, dlatego też uchwycenie relacji zachodzącej między tymi rzeczywistościami może wnieść wiele zarówno do rozumienia wiary, jak i do uchwycenia jej poszczególnych wymiarów.

4.1. Rozwiązania alternatywne

Już w czasach starożytnych zauważono, że istnieje „napięcie” między afirmacją bytu i afirmacją historii, które nie poddaje się łatwym

⁹⁷ G. Lafont, *Breve saggio sui fondamenti della cristologia*, w: *Gesù Riveleratore. Teologia Fondamentale*, a cura di R. Fisichella, Casale Monferrato 1988, s. 121.

⁹⁸ P. Sequeri, *Temi maggiori della teologia europea del Novecento*, w: *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, a cura di D. Valentini, Roma 1989, s. 114. Por. także M. Pagano, *La storia come luogo del confronto*, w: *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, a cura di C. Ciancio i in., Torino 1989, s. 265–285; *Teologia e storia*, a cura di B. Forte, Napoli 1992.

syntezom. Napięcie to przedłuża się w historii myśli ludzkiej, w której obserwujemy alternatywne dawanie pierwszeństwa albo jednej, albo drugiej afirmacji. Raz podkreśla się więc kwestię metafizyczną ze szkodą dla historyczności, innym razem, dowartościowując znaczenie dynamiki historycznej, pomniejsza się bądź nawet całkowicie pomija kwestię bytu. Rozwiązanie problemu na drodze wyeliminowania któregoś z dwóch czynników okazuje się bardzo proste; pozwala ono dodatkowo na uniknięcie trudnej kwestii wzajemnej relacji między nimi. Nie jest to rozwiązanie wystarczające, gdyż waga zarówno bytu, jak i historii domaga się refleksji całościowej, obejmującej jedno i drugie zagadnienie. Wyeliminowanie jednego czynnika nie może więc być uznane za poprawne rozwiązanie zagadnienia.

4.1.1. Zakwestionowanie historii

Starożytna myśl grecka napięcie między bytem–prawdą – z jednej strony – a czasem–historią – z drugiej strony – rozwiązywała, opowiadając się prawie wyłącznie po stronie bytu. Przyjmowała ona, że autentyczna rzeczywistość znajduje się ponad historią – uznaną za miejsce, w którym jest obecne to, co względne, zmienne i przejściowe – to znaczy w świecie wiecznych idei i niezmiennego bytu, stanowiącego właściwe podłoże i wyznacznik znaczenia każdego bytu. W greckim pojęciu Boga najważniejszą kwestią było podkreślenie, że jest On czystym, doskonałym i nieporuszonym bytem, jak dobrze widać w ujęciu Arystotelesa⁹⁹. Jego absolutna niezmienność wyrażana była w przekonaniu, że jest On zamknięty jedynie w sobie samym, pozostając wolny od relacji z tym, co zmienne. W takiej koncepcji **czas** ma znaczenie bardzo drugorzędne w stosunku do **przestrzeni kosmicznej**, która ma podstawowe znaczenie dla bezpośredniego wyrażenia tego, co boskie. Jako wywodzący się z materii, to znaczy z „nie-bytu”, czas jest ujmowany przez mentalność starożytną jako nieuporządkowany i bezkształtny, a także jako niemający własnego i odrębnego znaczenia, w wyniku czego jest więc alogiczny. Na gruncie tego przekonania historia widziana jest jako przypadkowe następstwo chwil, któremu nie można przypisać żadnego porządku wewnętrznego. Ulega ona zatem skrajnej relatywizacji oraz traci – jako

⁹⁹ Por. J. Dudley, *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'Etica Nicomachea*, Milano 1999.

całość – możliwy charakter zbawczy, nawet jeśli taka koncepcja nie zawsze domaga się postawy obojętności wobec historii, próbując potrzebę wysiłku, by dokonać jej oczyszczenia, a w ten sposób wprowadzić ją na drogę do tego, co jest istotne¹⁰⁰.

Podobna perspektywa, chociaż w skrajnej postaci – jak już zauważyliśmy – jest prezentowana także we wschodnich filozofiach religijnych. Pozbawiają one bieg historii nie tylko wszelkiej wartości, traktując historię jako czysty pozór i stwierdzając jej absolutną niespójność, ale często także na tym gruncie eliminują samo pojęcie bytu, by w ten sposób zrobić miejsce dla czystej „nicości” i nieokreślonego „nie-bycia”, uznanego za formę i ostateczne przeznaczenie rzeczywistości. W buddyzmie ten sprzeciw wobec historii dokonuje się na drodze ogólnego oddalenia się od niej, będącego równocześnie oddaleniem się od bytu, którego ona dostarcza, w ten sposób, że niebyt staje się nawet bogiem. Odejście od historii, do którego w tym przypadku się zmierza, jest tak radykalne, że nie dopuszcza żadnej możliwości nawiązania z nią relacji, przez co postawa, jaką proponuje się także w stosunku do niej, wyraża się zwróceniem się do nicości¹⁰¹.

Ograniczając się do tych ogólnych obserwacji, dotyczących pierwszego sposobu rozwiązania problemu relacji byt–historia, polegającego na relatywizacji roli historii, przejdziemy teraz do propozycji ujęcia tej relacji – charakterystycznej dla czasów współczesnych i dla kultury zachodniej – które widzi w eliminacji kwestii ontologicznej i w odpowiadającemu jej podkreśleniu momentu historycznego jedyne poprawne rozwiązanie interesującego nas zagadnienia. Mimo ograniczenia się, jak w poprzednim przypadku, tylko do ogólnych uwag zatrzymamy się jednak szerzej nad tym ujęciem zagadnienia, biorąc pod uwagę jego rozpowszechnienie w zachodnim kontekście kulturowym.

4.1.2. Eliminacja bytu

Analizując w rozdziale II współczesną sytuację kulturowo-antropologiczną, podkreśliliśmy już fakt przewrotu, jaki dokonał się w myśleniu filozoficznym na początku czasów nowożytnych, polegającego na porzuceniu perspektywy metafizycznej na rzecz historycznego

¹⁰⁰ Szerzej na ten temat zob. N. Abbagnano, *La nozione del tempo secondo Aristotele*, Lanciano 1933; T. U. Arienza, *The notion of history in Aristotele's Metaphysics*, Romae 2001.

¹⁰¹ Literatura do tego zagadnienia została zamieszczona w rozdziale III.

rozumienia rzeczywistości, nierzadko skłonny do skrajnych ujęć. Ze średniowiecznej *reductio in theologiam* całego poziomu poznawczego dokonało się w ten sposób przejście na stanowisko ogólnej *reductio in historiam*, widzianej w podwójnym aspekcie:

- jako *factum*, które ujawniło się najpełniej w historyzmie;
- jako *faciendum*, którego typowymi wyrażeniami są pozytywizm i marksizm.

Ostatecznym zamierzeniem tego procesu nie jest doprowadzenie do transformacji historycznej stałej prawdy o Bogu, ale sprowadzenie wszystkiego do twórczego procesu przekształceń historycznych. W ten sposób, na przykład u Hegła, prawda staje się funkcją czasu, a sam Logos zostaje utożsamiony z historią, w której rozwija samego siebie; z kolei w myśli marksistowskiej samo pojęcie prawdy – uznane za nadbudowę ideologiczną – zostaje zastąpione pojęciem postępu, urzeczywistnianego przez człowieka w sposób odpowiadający logice historii rozumianej materialistycznie.

Trzeba tutaj zauważyć, że nie tylko w kręgach pozachrześcijańskich, lecz także w jego ramach można dzisiaj zauważyć coś w rodzaju resentymentu w odniesieniu do idei **bytu**, a zatem i do myśli wrażliwej na metafizykę. Za głównego przedstawiciela takiej postawy należy uznać niewątpliwie Lutera, co z kolei sprawia, że dominuje ona w tradycji protestanckiej. Proponowane odrzucenie metafizyki, traktowanej jako nieuprawniony produkt systematyzacji scholastycznej, uznaje on za konieczne i logiczne założenie autentycznego chrześcijaństwa, które powinno być zasadniczo widziane w perspektywie „zerwania ciągłości”. Chodzi o zerwanie ciągłości ze światem, będącym pod panowaniem grzechu, oraz zerwanie ciągłości z minioną historią – także historią chrześcijańską – gdyż jest ona wyrażeniem nadziei ludzkiej związanej z prawem. Luter poddał radykalnej krytyce metafizykę, ponieważ uznał ją właśnie za podstawowe filozoficzne wyrażenie pojęcia ciągłości. Zwalcza ją więc jako „zepsucie” wprowadzone przez scholastykę do chrześcijaństwa¹⁰². Później na gruncie tego samego rozumowania propozycja ta zostanie zastosowana w odniesieniu do hellenizmu, stając się postulatem odhellenizowania chrześcijaństwa¹⁰³. Ta obserwacja zerwania ciągłości otworzy potem dro-

¹⁰² Por. J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique...*, dz. cyt., s. 172–173.

¹⁰³ Por. M. C. Bartolomei, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, L'Aquila–Roma 1984.

gę do tego, że właśnie historia zostanie uznana za jej przeciwieństwo. Staje się więc jasne, że w tej perspektywie już nie wcielenie – pojęcie związane z myśleniem o charakterze metafizycznym – ale krzyż Jezusa Chrystusa zostaje uznany za dominujący znak rozpoznawczy historii chrześcijańskiej, gdyż wyraża on radykalne zerwanie ciągłości, dystansując się od określonych form historycznych – nawet gdyby były chrześcijańskie – by osiągnąć taką postać wiary, która wykracza poza wszelkie systematyzacje instytucjonalne¹⁰⁴.

Na gruncie wyznaczonym przez Lutera poruszają się więc najwięksi przedstawiciele teologii reformowanej XX wieku, mimo wielkiej różnorodności ich zainteresowań i proponowanych przez nich perspektyw teologicznych. Ma to miejsce w przypadku Karla Bartha, protestującego przeciw *analogia entis*; Emila Brunnera, z jego naciskiem położonym na aspekt historyczny; Rudolfa Bultmanna, z jego podkreśleniem wymiaru eschatologicznego w kerygmacie; czy Oscara Cullmanna, z jego skoncentrowaniem się na historii zbawienia¹⁰⁵. Ma to także miejsce w przypadku propozycji **teologii nadziei**, jak u Jürgena Moltmanna¹⁰⁶, czy w **teologii politycznej** Johanna Baptisty Metz¹⁰⁷. U wszystkich tych teologów wylania się wspólne podstawowe założenie, jakim jest odrzucenie bytu na rzecz wyłącznie historycznego rozumienia poznania wiary i całej rzeczywistości. Wszystkie te interpretacje są tylko wariantami jednego i tego samego wysiłku zmierzającego do opisania wiary jako zbawienia na sposób wydarzenia wyłącznie historycznego, odrzucając kategorie metafizyczne i rozwiązując

¹⁰⁴ Ta kwestia dobrze wylania się w ramach poszukiwań protestanckich dotyczących istoty chrześcijaństwa – por. S. W. Sykes, *The identity of Christianity. Theologians and the essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, London 1984.

¹⁰⁵ Por. L. Malvez, *Histoire du salut et philosophie: Barth – Bultmann – Cullmann*, Paris 1971; H. U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, dz. cyt., s. 73–186; K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996; W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997; G. Colzani, *Struttura storica ed escatologica della libertà. Il rapporto tra Cristo „eschatos” e la storia nella teologia d’oggi*, w: *Il tempo dell’uomo e il tempo di Dio. Filosofie del tempo in una prospettiva interdisciplinare*, a cura di A. Fabris, Roma–Bari 2001, s. 131–158; G. Chantraine, *Eschatologia i historia zbawienia*, „Communio” 4 (1984) nr 4, s. 37–54.

¹⁰⁶ Por. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründungen und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1966⁶.

¹⁰⁷ Por. J. B. Metz, *Sul concetto della nuova teologia politica, 1967–1977*, Brescia 1998.

problem pośredniczenia historii w stosunku do bytu przez wyeliminowanie tego ostatniego i przez uznanie, że tylko historia jest – jako mająca spójność – bytem i tym, co istotne¹⁰⁸.

4.2. Propozycja Karla Rahnera

Jak już zauważyliśmy, złożona relacja między bytem a historią zostaje najłatwiej rozwiązana – jeśli można to oczywiście nazwać rozwiązaniem – wtedy, gdy pomniejsza się znaczenie i wartość jednego z elementów tej relacji, niezależnie od tego, czy pomniejsza się historię – jak w przypadku filozofii greckiej i myśli wschodniej – czy też sam byt – jak ma to miejsce we współczesnej postawie antymetafizycznej. W przeciwnym wypadku, to znaczy jeśli pozostawi się otwarte napięcie między tymi dwiema rzeczywistościami, przyznając historii pozytywną i pośredniczącą rolę w stosunku do tego, co istotne, oraz do bytu jako ostatecznej podstawy historii, to wylaniają się na tym gruncie rozmaite problemy, które nie poddają się łatwym rozwiązaniom. Jednym z nich, jeśli nie wprost najtrudniejszym, ale i najważniejszym zarazem, jest problem spójnego uzgodnienia między tym, co ogólne, i tym, co partykularne, między historią partykularną i żądaniami uniwersalnymi. Jak ważny i dalekosiężny w konsekwencje jest to problem, pokazuje dzisiejsza dyskusja teologiczna nad wspomnianym już zagadnieniem powszechności i jedyności zbawczej Jezusa Chrystusa w ramach teologii religii i dialogu międzyreligijnego¹⁰⁹.

Trzeba tutaj zauważyć, iż w ostatnim czasie nie zaproponowano zbyt wielu rozwiązań tego istotnego problemu. Jednym z tych, które wywiera największy wpływ, jest rozwiązanie Karla Rahnera, nad którym pracował prawie od początku swojego zaangażowania teologicznego i którego syntezę zaproponował w słynnym dziele *Grundkurs*

¹⁰⁸ Trzeba tutaj zauważyć, że w powszechnym odrzuceniu myśli metafizycznej zachodzi ściśle powiązanie między rozwojem filozofii postkantowskich i wyżej przypomnianych kierunków teologicznych. W obydwu przypadkach mamy, mimo wzajemnego wyznawania autonomii, wzajemne potwierdzanie się i umacnianie w tym porzuceniu kwestii ontologicznej.

¹⁰⁹ Por. K. H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln–Freiburg 1995; K. H. Menke, *Gesù Cristo: L'Assoluto nella storia? La questione circa il significato universale di un fatto storico*, w: *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, a cura di M. Serretti, Cinisello Balsamo 2001, s. 229–261.

*des Glaubens (Podstawowy wykład wiary)*¹¹⁰. Tej propozycji warto poświęcić więcej uwagi. Oczywiście nie można przyjąć tego dzieła bezkrytycznie, choćby z tego względu, że stanowi próbę syntezy teologicznej, pod której adresem sam Rahner zadawał rozmaite pytania. Dwuznaczności obecne w tym dziele zostały zresztą szybko zauważone, ale mimo to wywarło – i nadal wywiera – ono ogromny wpływ na aktualną konfigurację myśli teologicznej i ukierunkowanie współczesnej refleksji teologicznej¹¹¹.

W dziele Rahnera należy przede wszystkim wyszczególnić dwa podstawowe elementy, które podtrzymują cały jego system, a mianowicie tak zwaną „antropologię transcendentálną”, której jest twórcą, oraz – odpowiadającą tej antropologii – osobliwą interpretację nauki o łasce, która stanowi coś w rodzaju zasady architektonicznej całej teologii Rahnera. Istotnym przesłaniem antropologii transcendentálnej jest uznanie pierwotnej otwartości – w sensie „pewnej orientacji”¹¹² – człowieka na transcendencję, dawanej w jego apriorycznej strukturze poznawczej. **Doświadczeniem transcendentálnym** – według określenia Rahnera – jest doświadczenie transcendencji, bytu, „świętego misterium”. Tak uzasadnia możliwość tego doświadczenia: „Pomimo skończoności swojego systemu człowiek zawsze dany jest samemu sobie jako całość. Może wszystko postawić pod znakiem zapytania; w pewnego rodzaju przed-ujęciu wszystkiego może przynajmniej poddać pod dyskusję wszystko, co wyrażalne. Potwierdzając możliwość choćby skończonego horyzontu pytań, już tym samym przekroczył tę możliwość i udowodnił, że jest bytem nieskończonego horyzontu. Doświadczając radykalnie swojej skończoności, przekracza tę skończoność, doświadcza siebie jako bytu transcendencji, jako ducha. Nieskończony horyzont ludzkiego dociekania jest doświadczany jako horyzont coraz bardziej oddalający się, w miarę jak człowiek znajduje coraz więcej odpowiedzi na swoje pytania”¹¹³.

Jako odpowiadający temu pierwotnemu doświadczeniu transcendentálnemu, w którym idea misterium jawi się jako konieczny warunek myślenia ludzkiego, sytuuje się teologicznie fakt samoudzielania

¹¹⁰ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.

¹¹¹ Por. J. Ratzinger, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu K. Rahners „Grundkurs des Glaubens”*, „Theologische Revue” 74 (1978), s. 177–186.

¹¹² K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 40.

¹¹³ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 32.

się Boga człowiekowi, które oznacza, że „Bóg w swojej najbardziej autentycznej rzeczywistości staje się najbardziej wewnętrznym elementem konstytutywnym samego człowieka”¹¹⁴. Dokonuje się ona jednak w taki sposób, że – raz uznawszy ten fakt – łaska nie jawi się już jako coś dane z zewnątrz człowiekowi, ale raczej jako wewnętrzna podstawa bytu ludzkiego. Jest ona więc widziana jako należąca do niego konstytutywnie – czyli jako „egzystencjał nadprzyrodzony” – do tego stopnia, że od tej chwili może być już uważana za determinację transcendentálną właściwą dla każdego człowieka¹¹⁵.

Uznanie tej koniecznej korelacji między ludzkim doświadczeniem transcendentálnym i samoudzielaniem się Boga pozwala na logiczne zrozumienie – jakby była jego „obowiązującą” implikacją – także postaci „Człowieka-Boga”, „Zbawiciela absolutnego”, widzianego przez Rahnera jako punkt połączenia i wypełnienia dwóch wspomnianych procesów, zarówno od strony człowieka, jak i od strony Boga. Tak opisuje jego tożsamość: „Nazywamy tak tę historyczną osobę, która pojawiając się w przestrzeni i czasie, oznacza początek absolutnego samoudzielania się Boga, procesu zmierzającego do swojego celu; ten początek, który pokazuje, że to samoudzielanie siebie skierowane do wszystkich urzeczywistniło się w sposób nieodwołalny i że zostało zapoczątkowane jako akt zwycięstwa”¹¹⁶.

Konsekwencje, jakie z tego wynikają na poziomie zrozumienia historii zbawienia w ogólności i chrześcijaństwa w szczególności – a więc aspekty dotyczące naszego zagadnienia – są ściśle związane ze wspomnianymi założeniami systemu. Jeśli chodzi przede wszystkim o „historię zbawienia”, przed Rahnerem staje zagadnienie połączenia jej „szczegółności” z systemem transcendentálnym przez niego opracowanym, opartym na idei „konieczności”. Stara się więc – z jednej strony – rozciągnąć historię objawienia na całą historię ludzką i historię świata, uznając ją za „wydarzenie transcendencji”¹¹⁷. Z drugiej strony – zachowuje szczególność chrześcijaństwa w stosunku do historii w ogólności, interpretując ją jako specyficzną i wypełnioną formę świadomości globalnego procesu objawiającego. Na tym polega, w ramach całościowej historii świata, specyfika historii chrześcijańskiej – sytuuje się ona nie na poziomie wydarzenia, ale na poziomie

¹¹⁴ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 101.

¹¹⁵ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 101–111.

¹¹⁶ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 161.

¹¹⁷ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 120–122.

świadomości. To, co chrześcijaństwo ma własnego w relacji do całej reszty historii, wpisuje się teraz w poziom refleksji, czyli w chrześcijaństwie znajduje się forma refleksyjna tego, co w sobie jest obecne zawsze i wszędzie.

Wychodząc z tych założeń, Rahner jest równocześnie zmuszony do reinterpretacji niektórych elementów tradycyjnie uważanych za specyficzne dla objawienia chrześcijańskiego, jak na przykład szczególny charakter przyznany starym Przymierzu, redukując historyczne znaczenie wiary chrześcijańskiej do niepowtarzalnej postaci Zbawiciela absolutnego, czyli Jezusa Chrystusa. Ale właśnie dzięki tej specyficznej postaci chrześcijańskiej jest on w stanie rozwiązać postawiony problem, gdyż ta postać została już wprowadzona ze względu na jej konieczność powszechną, wychodząc z dwóch wspomnianych założeń. W ten sposób Rahner jest w stanie uzasadnić roszczenia uniwersalne „tego, co partykularne”, czyli tego, co chrześcijańskie, dochodząc do nałożenia na siebie dwóch aspektów, czyli – mówiąc lepiej – sprowadzając to, co partykularne, do tego, co uniwersalne. Taki jest kluczowy punkt treściowy chrystologii transcendentalnej Rahnera, który podtrzymuje całą swoją teorię historii zbawienia – to znaczy jako urzeczywistnioną formę ludzkiej samotranscendencji, a tym samym jako dokonaną przez Boga jej aprobatę w podmiocie historycznym i skończonym, czyli Zbawicielu absolutnym, Chrystusie, w którym spełnia się to, co ludzkie, i to, co uniwersalne. Podstawowa formuła Rahnera opisująca chrześcijaństwo może być więc sprowadzona do akceptacji ze strony człowieka własnej egzystencji w jej ostatecznym nieuwarunkowaniu. Ostatecznie nie jest ono niczym różnym od refleksji nad tym, czym w ogólności jest byt ludzki.

Tak przedstawiająca się wizja i rozwiązanie Rahnera w odniesieniu do relacji byt–historia, ukazana w formie związku **uniwersalność ludzka–szczegółność chrześcijańska**, wymaga refleksji krytycznej, którą można by podjąć na różnych poziomach. Wypada tu szczególnie uwypuklić – nie pomijając innych aspektów – punkt, który wydaje się mieć kluczowe znaczenie w całym systemie Rahnera, a równocześnie nie jest pozbawiony słabych stron, w których otwiera się na krytykę. Trzeba przede wszystkim powiedzieć, że rozwiązanie proponowane przez Rahnera jest czymś monumentalnym i znaczącym, a nawet fascynującym ze względu na jego charakter systemowy. To, co szczególne, i to, co uniwersalne, historia i byt wydają się pojedynywać ze sobą – jedyny charakter chrześcijaństwa i uniwersalny charakter bytu ludzkiego wydają się mieć te same wymiary. Akceptacja

jedyne go charakteru chrześcijaństwa wpisuje się w to, co uniwersalne; a wpisując się w to, co uniwersalne, uwzględnia dogłębnie także to, co jedyne i niepowtarzalne.

Jeśli w końcu można powiedzieć, że to, co partykularne, jest tym, co uniwersalne, czyli że szczególna historia chrześcijańska pokrywa się z uniwersalną ludzką egzystencją, to należy jednak zapytać, czy w taki sposób wystarczająco uwzględnia się, na poziomie pojęciowym, to, co historia zbawienia skoncentrowana na Jezusie Chrystusie ma szczególne i niepowtarzalne? Czy przeciwnie – nie zachodzi w tym przypadku jakieś pomniejszanie chrześcijaństwa? Chrześcijaństwo zredukowane do **świadomości** tego, co uniwersalne, i do akceptacji ludzkiej egzystencji staje się w gruncie rzeczy czymś mało ważnym, a zatem zostaje narażone na odrzucenie. Taki problem nie może zostać pominięty milczeniem, a odpowiedź wydaje się iść w kierunku afirmatywnym.

W ramach uwag krytycznych należy zatrzymać się na niektórych, skrajnie negatywnych konsekwencjach propozycji Rahnera – chociaż nie wszystkie mogą być wprost zarzucone jemu samemu – jakie mogą wynikać i rzeczywiście wyniknęły w dziedzinie praktyki duchowej na gruncie podobnego rozumienia chrześcijaństwa. Bez wchodzenia w większe szczegóły wystarczy zauważyć, że właśnie w tym ujęciu znalazły swoje teoretyczne oparcie i uzasadnienie wszystkie tendencje duchowe odwołujące się do pojęcia samoakceptacji człowieka, która – przeciwnie niż tradycyjne wezwanie do nawrócenia i „wyjścia z siebie” – zamyka człowieka w jego kondycji, oddalając go tym samym od obietnicy wyzwolenia zawartej w orędziu chrześcijańskim. Czyste i proste zaakceptowanie kondycji ludzkiej taką, jaką jest, nie prowadzi do odkupienia, ale do potępienia. Niewystarczalność takiej „formuły duchowej” otwiera z kolei drogi dla różnych teologii inspirowanych się marksizmem, które – interpretując treści chrześcijańskie w świetle powszechnej racjonalności, widzianej teraz jako utożsamiająca się z marksistowską wizją rzeczywistości – zamierzają zapłacić wszelkie pustki duchowe różnymi formami ortopraksji. Nie można oczywiście oskarżyć Rahnera o wielorakie, nastawione jednostronnie dewiacje, jakie mogły wyłonić się na gruncie jego propozycji, ale taka obserwacja może pomóc w odkryciu słabych i krytycznych punktów syntezy, a tym samym może pomóc refleksji teologicznej w wyborze innego ukierunkowania.

Przejdźmy do głównego słabego punktu, który zasługuje na szczególne zauważenie w systemie Rahnera. Bez wchodzenia w szczegóły,

można powiedzieć za Josephem Ratzingerem, iż problemem Rahnera jest to, że chciał osiągnąć zbyt dużo. Szukał formuły filozoficzno-teologicznej o nośności uniwersalnej, która pozwoliłaby mu w spójny sposób zinterpretować, w oparciu o konieczne fundamenty, całość rzeczywistości. Można powiedzieć, że odpowiadając na wyzwania idealizmu, uległ rozpowszechnionej w nim pokusie, a mianowicie tej, która domaga się uchwycenia jedności i całości rzeczywistości na drodze spójności i konieczności logicznej, dochodząc w ten sposób do utożsamienia, w ramach procesu logiczno-dedukcyjnego, wolności i konieczności¹¹⁸.

System Rahnera jest oczywiście systemem o charakterze teologicznym, to znaczy opartym zasadniczo na objawieniu, a nie tylko na czystym myśleniu. Jednak nawet objawienie nie pozwala na wyprowadzenie formuły, która umożliwiałaby syntetyczne ujęcie całości rzeczywistości. Wynika to przede wszystkim z faktu, że świat został zapoczątkowany przez wolność i na niej się opiera jako na swoim wewnętrznym „prawie”. I właśnie w koncepcji wolności Rahnera, szeroko uzależnionej od wizji idealistyczno-hegłowskiej, cały system wykazuje swoją nieadekwatność. Niektóre wyrażenia zawarte w *Podstawowym wykładzie wiary* wskazują, jak jego pojęcie wolności odpowiada bardziej koncepcji „Ducha absolutnego” niż samemu człowiekowi, wywołując w ten sposób wrażenie, że wolność ludzka ulega czemuś w rodzaju absorpcji przez wolność boską, która jako jedyna działa w świecie.

Z tych wszystkich powodów rozwiązanie Rahnera dane trudnemu zagadnieniu relacji między bytem i historią, mimo zaangażowania wielkiego wysiłku spekulatywnego, okazuje się niewystarczające z punktu widzenia teologicznego. Prowadzony w oparciu o dążenie do spójnego ujęcia dwóch rzeczywistości w sposób spójny logicznie i uzasadniony racjonalnie, w gruncie rzeczy nosi na sobie przynajmniej pewne cechy **filozofii konieczności**, w której ulega zachwianiu samo pojęcie wolności. Biorąc tymczasem pod uwagę podstawową perspektywę chrześcijańską, centralnym pojęciem chrześcijańskiej filozofii i teologii powinno być pojęcie wolności – wolności rzeczywistej, która nie może być wyprowadzona z czegoś innego, a zatem nie poddaje się do końca spójnym opisom i systematyzacjom. Objawienie Jezusa Chrystusa – jako wydarzenie tego, co jest nowe

¹¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique*, dz. cyt., s. 187.

i nieprzewidywalne – powinno być uznane za centralne wyrażenie tej wolności, a On sam powinien być punktem wyjścia do interpretowania historii w ogóle¹¹⁹.

4.3. Byt a historia w tradycji teologicznej

W świetle powyższych uwag można więc zarzucić Karlowi Rahnerowi, że chciał zbudować system zamknięty i wszechobjemujący, w którym pierwotne znaczenie wolności zostaje jednak poddane naciskom logiki konieczności. W takim ujęciu pojawia się podwójny problem. Z jednej strony nie zostaje wystarczająco uwzględniona ostateczna natura rzeczywistości historycznej, opierająca się właśnie na wolności; z drugiej zaś strony zostają także przekroczone granice przyznane myśli ludzkiej, która nie może domagać się, nawet na gruncie objawienia Bożego, opracowania wyczerpującej „formuły” opisującej całą rzeczywistość w jej zawartości ontologicznej. Człowiek nie wie wszystkiego o sobie samym, o świecie i o Bogu. Może dotykać tego tylko swoją intuicją, w oparciu o to, co fragmentaryczne, o to, co pozytywne, i o to, co partykularne. Z tego powodu zalecana jest wstrzeżliwość w stosunku do prób zbudowania zamkniętego i wszechobjemującego systemu, nie pomniejszając przy tym podstawowego zadania, jakie spoczywa na refleksji teologicznej, a mianowicie, by w wierze szukać racjonalnego **rozumienia** rzeczywistości. Dlatego, także w odniesieniu do trudnej i delikatnej kwestii dotyczącej relacji między bytem a historią, zamiast zamkniętego systemu możemy szukać tylko wskazań i ukierunkowań, które – w ich całości – wyznaczają raczej ogólniejszą perspektywę teologiczną niż organiczną syntezę. Postaramy się więc teraz wskazać, w oparciu o dane dostarczane przez tradycję teologiczną, jakie elementy można włączyć do takiej

¹¹⁹ Na temat propozycji Karla Rahnera por. B. van der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973; J. K. Kallma, *Revelation as Grace: a salient model in Karl Rahner and catholic Tradition*, Roma 1990; C. F. Schiavone, *Rationality and Revelation in Rahner*, New York 1994; P. J. Burke, *Conceptual thought in Karl Rahner*, „Gregorianum” 75 (1994), s. 65–93; D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997; S. Visitin, *Rivelazione divina ed esperienza umana. Proposta di George Tyrrel e risposta di Karl Rahner*, Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt am Main–New York–Wien 1999.

perspektywy, które mają także znaczenie w naszej kwestii przedmiotowych wymiarów wiary.

4.3.1. Prymat metafizyki

Chrześcijańska refleksja teologiczna, zwłaszcza w nurcie augustyńsko-bonawenturiańskim¹²⁰ – chociaż ta problematyka nie jest również obca nurtowi tomistycznemu¹²¹ – od samego początku uznaje za oczywiste to, że wiara chrześcijańska nie stanowi czegoś w rodzaju czysto platońskiego zagłębiania się w to, co wieczne. Nie jest ona jakąś konstrukcją filozoficzną wypracowaną przez myśl ludzką, która zapominałaby o podstawowym odniesieniu do duchowości, czyli do autentycznego życia konkretnego człowieka. Przeciwnie, w sposób istotny ma ona do czynienia z historią lub – mówiąc lepiej – znajduje swoją podstawę i swój ośrodek w refleksji nad faktem historycznym, jakim jest wcielenie Wiecznego Słowa Bożego w Jezusie z Nazaretu. Wszystko to nie potrzebuje jakiejś osobnej i szerszej dokumentacji, gdyż zostało to już pokazane w poprzednich refleksjach. Teraz natomiast zamierzamy podkreślić, w jaki sposób – właśnie w oparciu o tę uzasadnioną i specyficzną chrześcijańską wrażliwość na wymiar historyczny – można stopniowo zwrócić uwagę na konieczne zaangażowanie i włączenie w tę wrażliwość danych ontologicznych, aż do uznania ich za element absolutnie pierwszorzędny i stanowiący nieodzowne oparcie dla całej rzeczywistości historycznej. Nie chodzi tu oczywiście o jakąś ogólną interpretację, która proponowałaby jakieś uproszczone przejście od jednostronnego, historycznego zrozumienia chrześcijaństwa do ukierunkowania wyłącznie ontologicznego. Takie przejście byłoby po prostu niezgodne z ogólną perspektywą chrześcijańską, która nie dopuszcza jednostronności. Nie da się jej postawić tylko i wyłącznie po stronie ontologii, historii czy eschatologii. Chodzić nam więc będzie o zastosowanie podstawowego przekonania filozoficznego, które Alfred North Whitehead wyraził bardzo prosto: „Historia implikuje jakąś metafizykę”¹²².

¹²⁰ Por. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, St. Ottilien 1992.

¹²¹ M. Seckler, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967.

¹²² Por. A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, dz. cyt., s. 79.

Perspektywa historyczna, dobitnie zauważona w teologii w XIX i XX wieku na gruncie nowych propozycji filozoficznych i kulturowych, sprawiła, że poszukiwania idące w tym kierunku są obarczone ogólnym klimatem tych propozycji, chociaż – z drugiej strony – patrząc na ewolucje poglądów wielu teologów chrześcijańskich, dochodzi się do odkrycia, że ich poszukiwania z biegiem czasu zaczynają się domagać pogłębień metafizycznych, aż do uznania, że są one po prostu pierwszorzędne i niezastąpione. Stwierdzają więc, że w teologii należy przyznać prymat wymiarowi metafizycznemu, a w konsekwencji postawić na podstawowe znaczenie refleksji metafizycznej w każdej konstrukcji teologicznej, która chce stanąć na wysokości spoczywających na niej zadań.

Aby uchwycić wagę tego problemu, trzeba najpierw zwrócić uwagę na niektóre dyskusje metodologiczne, jakie miały miejsce w ramach teologii, a dotyczące jej natury. Stwierdzamy więc w historii obecność ważnej dyskusji zmierzającej do tego, by odpowiedzieć na pytanie, czy teologia jest nauką **spekulatywną** czy też **praktyczną**, w której uczestniczą dwie szkoły – tomistyczna i franciszkańska¹²³. Może zaskakiwać fakt, że w XX wieku to właśnie Romano Guardini był tym autorem, który zdecydowanie opowiedział się za teologią rozumianą jako *scientia speculativa*. W chrystocentrycznej wizji tego wpływowego myśliciela możemy obserwować przejście polegające na swoistym przekroczeniu siebie, którego istotą jest stwierdzenie, że poprzez **historię** Boga z ludźmi nawiązuje się spotkanie z samym **bytem** Boga¹²⁴. Do takiego przekonania zachęcają przemiany dokonujące się w ostatnich latach w filozofii i teologii, nawet w tradycji protestanckiej¹²⁵. Do takiego przechodzenia zachęca także papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*¹²⁶.

Odkrywa się więc coraz szerzej, że nastawienie i oparcie metafizyczne teologii nie stanowi – jak obawia się wielu teologów, zwłaszcza

¹²³ Por. A. Milano, *Questione metodologica della teologia tra il medio evo e l'età moderna*, „Aspernas” 23 (1976), s. 319–362.

¹²⁴ Problem jest dobrze widoczny w: R. Guardini, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, w: I. de la Potterie i in., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, s. 45–91. Por. także: L. Scheffczyk, *Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis*, w: „Christliche Weltanschauung”. *Wiederbegegnung mit Romano Guardini*, Hg. W. Seidel, Würzburg 1985, s. 110–140.

¹²⁵ Por. V. Possenti, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Brescia 1994.

¹²⁶ Por. A. Molinaro, *La metafisica e la fede*, w: *Fede e ragione. Opposizione e composizione*, dz. cyt., s. 197–118.

biblistów – zdrady historii zbawienia. Przeciwnie, właśnie jeśli teologia chce pozostawać wierna swojemu historycznemu punktowi wyjścia – jakim jest zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa poświadczone przez Biblię – to musi przekraczać historię i zbliżać się ostatecznie do samego Boga, czyli traktować o Bogu *sub ratione Deitatis*. Chcąc zachować wierność i utrwalić treść *praktyczną* Ewangelii – jaką jest zbawienie człowieka – musi stawać się coraz bardziej *scientia speculativa*, a nie bezpośrednio i jednostronnie *scientia practica*. Teologia musi traktować o prawdzie, która istnieje w sobie i powinna być badana w swoim bycie, zanim jeszcze zostanie określona jej użyteczność dla działania ludzkiego¹²⁷. Taka wizja nie tylko jest uprawniona z biblijnego punktu widzenia, ale nawet jest sugerowana przez samo Pismo Święte. Jest wprawdzie prawdą, że na ogół nie używa ono języka metafizycznego, ale jest tak samo prawdą, że opowiadane tam wydarzenia nie ograniczają się tylko do tego typu mentalności, która sprowadza wszystko do perspektywy horyzontalnej.

Drugi obszar, na którym wylania się ta problematyka, jest związany z poszukiwaniami, jakie podjęto najpierw na gruncie badań dotyczących historii zbawienia za sprawą szkoły w Erlangen, przede wszystkim przez Johanna Christiana Konrada von Hoffmanna, utrwalonych przez szkołę tybińską¹²⁸, a potem na gruncie chrześcijańskiego orędzia eschatologicznego, w którym szczególną rolę odegrał Johannes Weiss za pośrednictwem dzieła *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* z 1892 roku¹²⁹. Pojawienie się pojęcia historii zbawienia – przyjęte z entuzjazmem w tradycji protestanckiej – doprowadziło w pierwszej fazie tych poszukiwań do przeciwstawienia teologii skoncentrowanej na tym pojęciu teologii o charakterze metafizycznym, której broniła szczególnie tradycyjna teologia katolicka. Następnie w drugiej fazie wyłoniło się – przede wszystkim za sprawą Rudolfa Bultmanna – ujęcie o charakterze eschatologiczno-eg-

¹²⁷ Por. J. Ratzinger, *Czym jest teologia*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. Balter i in., Poznań 1991, s. 215–221 (Kolekcja Communio, 6).

¹²⁸ Por. J. Zaremba, *Historia – zbawienie – Kościół. Teologiczna interpretacja w szkole tybińskiej*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C. S. Bartnik, Lublin 1979, s. 69–93.

¹²⁹ Na temat kształtowania się tych poszukiwań zob. H. U. von Balthasar, *Eschatologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, Hg. J. Feiner, M. Löser, Einsiedeln 1957, s. 403–421; I. Zizioulas, *Déplacement de la prospective eschatologique*, w: *La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels. Colloque de Bologne 11/15 mai 1983*, Paris 1985, s. 89–100.

zystencjalnym, które jakby z drugiej strony zaczęło przeciwstawiać się metafizycznym ujęciom teologii, a częściowo także samym ujęciom historiozbawczym. W ten sposób pojawił się w teologii trójstronny konflikt między wizją metafizyczną, wizją historiozbawczą i wizją eschatologiczno-egzystencjalną.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, że istotnie pierwotne głoszenie chrześcijańskie wychodzi od zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, to mogłoby się wydawać, iż ujęcie zaproponowane przez Bultmanna jest w pełni uzasadnione. Jako taka teologia chrześcijańska powinna stać się teologią zmartwychwstania, a potem dopiero teologią usprawiedliwienia czy też teologią usynowienia w sensie metafizycznym. Taka teologia mogłaby rzeczywiście połączyć w sobie wymagania historiozbawcze oraz egzystencjalne, koncentrując się na eschatologii. Aby jednak wydarzenie paschalne mogło być rzeczywiście uznane za ośrodek historii, który daje wszystkiemu podstawy i wszystkim kieruje, należy uznać zawartą w nim formułę ontologiczną: **Jezus jest Chrystusem**¹³⁰.

Kwestia ontologiczna zostaje tu zachowana, a tym samym zostaje zachowane nieodzowne ogniwo, by teologia zmartwychwstania mogła rzeczywiście być uzasadniona, a co za tym idzie – by mogła mieć znaczenie dla człowieka. W takim ujęciu pierwszeństwo zostaje dane nie poziomowi ontologicznemu, ale historycznemu, dotyczącemu działania Bożego. Okazuje się, że w tych ujęciach teologicznych, w których przyjęto taką strukturę teologii, a więc również takie ujęcie w jej ramach relacji bytu i historii, w krótkim czasie byt został wyeliminowany, a historia rozmyła się na poszczególne wydarzenia, a w końcu utraciła wszelki sens. Stąd też pojawiło się w teologii – w radykalniejszej wersji – pytanie: czy moment metafizyczny nie jest czymś rzeczywiście pierwotnym, a zatem czy nie należy mu przyznać pierwszeństwa?

Na podstawie wielu poszukiwań teologicznych można stwierdzić, że w teologii ponownie trzeba położyć nacisk na podstawowe znaczenie *esse*, na niezamiennosc między bytem i historią oraz na pierwszorzędną pozycję tego, co metafizyczne, a więc uznać, że metafizyka jest podstawą każdej historii. Jako wyznanie wiary w Chrystusa wiara chrześcijańska, doskonale wierna wierze Abrahama, jest wiarą w Boga

¹³⁰ Por. J. Ratzinger, *Chrystus, wiara a wyzwanie kultur*, „Communio” 22 (2002) nr 1, s. 95–97.

żywego. Fakt, że wiara w Boga wszechmogącego stanowi podstawę całej wiary chrześcijańskiej, z teologicznego punktu widzenia wskazuje na podstawowy charakter stwierdzeń teologicznych i niemożliwość rezygnacji z elementu metafizycznego, to znaczy Boga Stwórcy i Pana wszystkiego, który poprzedza wszelkie stawianie się, a tym samym stanowi punkt odniesienia dla koniecznego zrozumienia tajemnicy Boga, człowieka i świata¹³¹.

Ten fakt nie stanowi jakiegoś przewrotu kopernikańskiego w teologii, ale pokazuje dojrzewanie pierwotnej świadomości odnośnie do niemożliwości zastąpienia danej ontologicznej daną historyczną i do konieczności przyznania jej pierwszeństwa. Jest prawdopodobne, że takie dojrzewanie należy zawdzięczać rozpowszechnianiu się stanowisk teologicznych, które – wychodząc od słusznego uznania wartości przyznanej historii – doszły potem, bardziej lub mniej świadomie, do propozycji o charakterze wyłącznie **funkcjonalnym**, a więc niemożliwych do zaakceptowania, ponieważ brakowało im solidnego fundamentu oraz odpowiednich uzasadnień. Jeśli jest prawdą, że wiara chrześcijańska nie rodzi się jako owoc czystej refleksji ludzkiej i nie zamierza być kompleksowym opracowaniem prawd metafizycznych, ale przede wszystkim osobistą odpowiedzią, z którą człowiek staje wobec „Ty” Boga, który objawia się w historii, bądź też – mówiąc bardziej precyzyjnie – odpowiedzią dawaną temu Bogu, który staje się po ludzku widzialny w wydarzeniu **wcielenia – śmierci – zmartwychwstania** Jezusa Chrystusa, to pozostaje tak samo prawdą, że jednak znajduje ona swoją ostateczną podstawę oraz swoje autentyczne i ostateczne znaczenie w przekraczaniu granic tego, co historycznie się wydarzyło, aby dojść do uznania i wyznania tego samego wiecznego bytu Boga, który poprzedza wszelką historię, daje jej oparcie i jest jej miarą¹³².

Pierwszy artykuł wiary dotyczy więc poznania Boga w najwyższym stopniu osobowego i równocześnie w najwyższym stopniu obiektywnego. Jest to poznanie w najwyższym stopniu osobowe, ponieważ jest odkryciem „Ty”, które daje człowiekowi sens oraz któremu człowiek może powierzyć się osobiście i bez zastrzeżeń. Dlatego też nie jest ono wyrażone w jakimś stwierdzeniu „neutralnym”,

¹³¹ Por. L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heileröffnung...*, dz. cyt., s. 40–51.

¹³² Por. J. Ratzinger, „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego”, „Communio” 2 (1982) nr 1, s. 10–11.

ale w formie modlitwy, w której człowiek zwraca się do Boga: „wierzę w Boga, wierzę w Ciebie, powierzam się Tobie”. Kiedy Bóg jest rzeczywiście znany, nie można o Nim mówić tak, jak mówi się o jakichś abstrakcyjnych numerach czy o rzeczach materialnych, ale staje się „Ty”, do którego mówi się, ponieważ On zwraca się do człowieka. Człowiek może powierzyć się Mu bezwarunkowo na mocy faktu, że On, Wszchemogący, **jest** w sposób absolutny – ponieważ Jego Osoba jest obiektywną podstawą całej rzeczywistości¹³³.

W tym znaczeniu na przykład każda chrystologia, która pozostaje zamknięta w kręgu historyczno-antropologicznym i nie staje się autentyczną **teo-logią**, w której traktuje się o samej rzeczywistości metafizycznej Boga, jeśli nie jest wprost skazana na upadek, to w każdym razie zostaje pozbawiona znaczenia, ponieważ brakuje jej głębokiej rzeczywistości jej przedmiotu. Tam, gdzie zostaje ostatecznie odrzucona kwestia metafizyczna, tam „śmierć Boga” jest jej nieuniknioną konsekwencją, a cała teologia, jaka jeszcze pozostaje, staje się po prostu pusta i bezsilna¹³⁴.

Można stwierdzić, że **byt** Jezusa – Syna Bożego – jest w rzeczywistości podstawowym **wydarzeniem** znaczącym, z którego wynika wszystko inne i od którego wszystko zależy. W przeszłości chrystologia metafizyczna, którą utożsamiano z definicją Soboru Chalcedońskiego, była chętnie przeciwstawiana chrystologii wydarzeniowej zawartej w Nowym Testamencie, z czego wyciągano wniosek, że tylko wydarzenie interesuje nas bezpośrednio, podczas gdy byt mógłby być widziany jedynie jako czynnik o charakterze „gwarantującym”, który pozostaje tłem. Dzisiaj, w opozycji do pustych i bezużytecznych propozycji formułowanych na gruncie rozmaitych jezuologii, jawi się jako oczywiste, że coś wydarzyło się tylko w tym przypadku, jeśli jest prawdą, że Jezus **jest** Synem Bożym. Właśnie ten byt stanowi nadzwyczajne wydarzenie, od którego wszystko zależy. Tylko wtedy świat i Bóg nie są wiecznie sobie przeciwstawieni, tylko wtedy Bóg rzeczywiście **działał**. Jezusowe bycie Bogiem jest działaniem Boga – Jego aktem, który stanowi podstawę „aktualności” przepowiadania. Dopóki autentycznie opiera się na tym akcie, zachowuje

¹³³ Por. R. Forycki, *Bóg Ojciec wszechmogący*, „Communio” 2 (1982) nr 1, s. 82–96.

¹³⁴ Por. E. L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970; M. F. Sciacca, „*Dio morto*” e „*Dio vivente*”, „Divinitas” 12 (1968), s. 29–48.

obiektywne znaczenie i dotyczy każdego człowieka. Jeśli go porzuci, pozbawia się go znaczenia, nawet jeśli subiektywnie może budzić jeszcze ciekawość¹³⁵.

Wynika z tego, że tylko na gruncie metafizycznym historia może ukazać się w swoim znaczeniu i właściwie zbawczym sensie. Tylko w takiej mierze, w jakiej sam byt Boży wychodzi na spotkanie historii i w niej się objawia, historia może odnaleźć i uznać swoją ostateczną podstawę.

4.3.2. Pośredniczenie „pamięci”

W ramach problematyki, która nas tutaj interesuje, nie można pominąć ważnego zagadnienia, którego protagonistą jest św. Augustyn. Chodzi o pojęcie „pamięci” (*memoria*), które może dostarczyć wielu interesujących naświetleń teoretycznych zagadnienia napięcia między bytem i czasem – między prawdą i historią. Jest to pojęcie, które zawsze pobudzało Augustyna do refleksji i które przeanalizował w sposób szczególnie dogłębny w X i XI księdze swoich *Confessiones*, gdzie snuje refleksje na temat czasu¹³⁶, oraz w *De Trinitate*, szczególnie w księdze XI, gdzie szuka śladów Trójcy w człowieku¹³⁷. Pojęcie pamięci odgrywa specyficzną i niezastąpioną rolę w systemie filozoficzno-teologicznym Augustyna¹³⁸.

Doktor z Hippony zauważa więc, że obok **fizycznego** pojęcia czasu – charakteryzującego się ciągłym następstwem chwil, któremu można przypisać pewne parametry – człowiek posiada ponadto rozumienie czasu o charakterze **antropologicznym**. Chodzi w tym przypadku o tak zwany **czas-pamięć**, charakteryzujący się możliwością uchwycenia w chwili obecnej zarówno wymiaru chronologicznego przeszłości, jak i wymiaru przyszłości. W tym znaczeniu pamięć tworzy tę szczególną rzeczywistość, którą jest terażniejszość,

¹³⁵ Por. Y. M. Congar, *Il Cristo, Maria e la Chiesa*, Torino 1964, s. 33–44; W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, s. 226–243.

¹³⁶ Por. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 278–377.

¹³⁷ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 329–354.

¹³⁸ Por. M. F. Sciacca, *Sant'Agostino*, Palermo 1991, s. 290–302 (Opere, I.4); B. L. Zekiyani, *L'interiorismo agostiniano. La struttura onto-psicologica dell'interiorismo agostiniano e la „memoria sui”*, Genova 1981. O interpretacji i znaczeniu zagadnienia pamięci w dzisiejszej refleksji filozoficznej por. *La cultura della memoria*, a cura di L. Bolzoni, P. Corsi, Bologna 1992.

ponieważ obejmuje ona określony sektor ciągłego biegu rzeczy i wydarzeń, kondensując je w **dzisiaj**. Idąc dalej w swojej refleksji, Augustyn dochodzi więc do stwierdzenia, że w Bogu taka „pamięć” dochodzi do uchwycenia czasu i historii w ich całości, tak że sama wieczność może być opisana przy pomocy pojęcia **pełni czasu**, a nie – przeciwnie – jego braku¹³⁹.

Wydaje się, że można podjąć to zagadnienie w świetle interpretacji zaproponowanej przez Hansa Ursa von Balthasara, gdyż mogą one mieć wyjątkowe znaczenie dla przekroczenia przeciwstawienia między wymiarem ontologicznym i wymiarem historycznym rzeczywistości, czyli między bytem i czasem¹⁴⁰. Interpretacja ta została w dużej części przyjęta i zastosowana przez Josepha Ratzingera, szczególnie w jego refleksjach chrystologicznych¹⁴¹. Rzeczywiście, jeśli z jednej strony nie można zakwestionować faktu, że zarówno objawienie biblijne, jak i pierwsze wyznania chrystologiczne dotyczą danych historycznych, a nie bezpośrednio ontologicznych, to z drugiej strony jawi się z taką samą oczywistością, że dane historyczne nie są w tych przypadkach traktowane w perspektywie historyzmu, to znaczy nie chodzi w nich o wierność przeszłości jako przeszłości ani na odwrót – nie są traktowane w jakimś kluczu o charakterze utopijnym, to znaczy w ich ukierunkowaniu wyłącznie na przyszłość, która nigdy nie może zostać osiągnięta¹⁴². Historia natomiast jest tu widziana i interpretowana w swoim znaczeniu dotyczącym przede wszystkim **teraźniejszości** – nie w sensie aktualistycznym, ale w mocy aktualizującej anamnezy, gdzie uznanie tego, co już miało miejsce, otwiera się na nadzieję i na pewne oczekiwanie tego, co ma jeszcze się wydarzyć. Pamięć nie odnosi się tylko do przeszłości i teraźniejszości, lecz także otwiera się na przyszłość. Jest ona przypomnieniem sobie przez człowieka zbawczego działania Boga, ale właśnie w ten sposób także przypomnieniem przez Boga tego, co jest jeszcze **przed** – jest więc oparciem się na nadziei i ufności w stosunku do tego, co ma jeszcze nadejść.

¹³⁹ Na temat pojęcia czasu u Augustyna por. J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1989; R. Corradini, *Zeit und Text. Studien zum tempus – Begriff des Augustinus*, Wien 1997.

¹⁴⁰ Por. H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento...*, dz. cyt., passim.

¹⁴¹ Por. J. Ratzinger, *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, w: *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer*, Hg. H. Rossmann, J. Ratzinger, Regensburg 1975, s. 11–19.

¹⁴² Por. C. M. Martini, *L'ira di Dio e altri scritti (1962–1994)*, Milano 1994, s. 59–69.

Ta historyczna zdolność pamiętania – „wspominania” – stanowi więc jeden z najbardziej właściwych wymiarów wiary chrześcijańskiej, która – poprzez nią – może równocześnie rozumieć historię w świetle perspektywy o charakterze jednoczącym. Okazuje się to jednak możliwe tylko o tyle, o ile wiara chrześcijańska czerpie ostatecznie swoją pamięć z samej pamięci Boga, w której cała historia – w swojej czasowości – jest nie tylko obejmowana w sposób kompleksowy, ale także opiera się na niej w swojej jedności. Pamięć – anamneza – ludzka okazuje się dla znacząca dla wiary chrześcijańskiej tylko wtedy, gdy uwzględnia się, że cała historia zostaje przyjęta do pamięci Boga – że Bóg **pamięta** o niej i że Jego pamięci odnajduje ona zarówno swoją jedność, jak i swój charakter obietnicy. Anamneza kultyczna i modlitewna osiąga swoją moc i swoją obietnicę na mocy uczestniczenia w anamnezie Boga, w której On przypomina sobie swoją historię¹⁴³.

Wiara chrześcijańska czerpie więc swoją pamięć z samego Boga, który **jest** pamięcią, to znaczy bytem obejmującym, w którym jednak byt jest obejmowany **jako** czas, a więc komunikuje wierze pamięć. Jednak – trzeba dodać – wiara może uczestniczyć w pamięci Boga tylko dlatego, że Bóg wszedł w czas, udzielając się człowiekowi i historii na sposób ludzki. Wcielenie Słowa jest tylko pośredniczeniem wieczności w czasie i czasu w wieczności, ponieważ Bóg nie jest czasem. W Jezusie Chrystusie wieczny Bóg i człowiek związany z czasem łączą się w jednej osobie do tego stopnia, że boska zdolność tworzenia czasu stoi przed człowiekiem jako w pewien sposób wcielona w Niego. Dlatego Jezus z Nazaretu może być określony jako prawdziwa i właściwa „pamięć Boga”, czyli sposób, przez który Bóg przypomina sobie o człowieku, jak znacząco zostało to wyrażone w pieśni Zachariasza (por. Łk 1, 68–73).

Rozumienie Jezusa jako „pamięci Boga” pomaga z jednej strony uznać w Nim punkt kulminacyjny całego historycznego działania Boga w stosunku do człowieka, ponieważ pojęcie pamięci jest pojęciem **historycznym**, odniesionym do rzeczywistości **czasu**. To Jego bycie w czasie nie stanowi tylko zewnętrznej ramy historyczno-kulturowej, za którą można by odkryć w pewien sposób nienaruszoną „ponadczasowość” Jego prawdziwego bytu; stanowi natomiast autentyczny warunek antropologiczny, który głęboko naznacza samą formę Jego

¹⁴³ Por. R. Taft, *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1999, s. 15–30.

człowieczeństwa. Z drugiej strony w Jego osobie – o ile jest ona czasem z człowiekiem i wiecznością z Bogiem – człowiekowi wychodzi na spotkanie sama **teraźniejszość** Boga, w której cała historia zostaje kompleksowo objęta i zunifikowana: byt i czas, wieczność i historia. W Jezusie Chrystusie – rozumianym właśnie jako „pamięć Boża” – te wymiary dochodzą nawzajem do siebie, przywołując się nawzajem.

Wydaje się, że w tej perspektywie można wyrazić na nowo i zarazem w formie znaczącej na dziś zjednoczenie między ostatecznym radykalizmem formuły chalcedońskiej *Deus et homo*, której nie można odrzucić, oraz perspektywy historycznej, która zawiera się w Nowym Testamencie¹⁴⁴.

4.3.3. Pośredniczenie eklezjalne

To, co zostało wyżej stwierdzone odnośnie do relacji między bytem i historią w osobie Słowa Wcielonego jako „pamięci Boga”, stanowi ważną podstawę teologiczną do zrozumienia historycznego charakteru prawdy, jak również jej charakteru jedyne i absolutnego. Uznawszy więc, że prawda tego, kim jest człowiek, tego, czym jest świat i tego, kim jest Bóg, nie jest dla chrześcijanina niczym abstrakcyjnym, ale prawdą w najwyższym stopniu rzeczywistą w osobie Jezusa Chrystusa, oraz uznawszy, że poprzez wydarzenie eschatologiczne Jego zmartwychwstania pozostaje On na zawsze „Żyjącym” – to znaczy Tym, który jest „ten sam, wczoraj, dzisiaj i na wieki” (Hbr 13, 8) – należy stwierdzić przede wszystkim, że pełnia prawdy jest teraz dana tylko w Zmartwychwstałym. Nie jest ona związana z żadnym punktem stałym i absolutnym historii, ale z całością wiary w historii, z której napięcia wychodzi poza i którą przekracza.

Takie odwołanie się do perspektywy całości wyraża wymownie, że wiara w swojej całości nie może urzeczywistnić się w pojedynczym podmiocie, zawsze ograniczonym przez współrzędne czasowo-prze-strzenne, ale tylko w tym szerokim zjawisku ludzkim nazywanym **Tradycją**, jako miejscu, w którym aktualizuje się przekroczenie **dzisiaj** w dwóch kierunkach: w kierunku przeszłości, strzeżonym przez pamięć i w kierunku przyszłości, widzianym jako zadanie, a dlatego – w pewien

¹⁴⁴ Potwierdzające znaczenie dla tego zagadnienia mogłoby mieć nawiązanie do pojęcia „anamnezy” liturgicznej. Por. O. Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris 1962; V. Warnach, *Christusmysterium*, Graz–Wien–Köln 1977; J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 51–58.

sposób – już antycypowaną w terażniejszości. Jednak tradycja, by móc zrealizować swoją własną funkcję przekazywania określonej treści właśnie w czasie, potrzebuje „podmiotu tradycji” – nośnika tradycji, czyli rzeczywistości wspólnotowej, która – ukonstytuowana przez tę samą więź historyczną i te same doświadczenia – byłaby jednorodnym podmiotem zdolnym do zagwarantowania nienaruszonego komunikowania się tej samej tradycji jednostkom¹⁴⁵.

Jeśli chodzi o zakres tradycji chrześcijańskiej, jest daną faktyczną, a nie tylko sądem teologicznym, że Kościół rozumie samego siebie specyficznie jako podmiot nośny w stosunku do *Traditio Jesu*, miejsce, w którym pierwotna *paradosis* – od Ojca do Syna, a przez Nich do apostołów – jest kontynuowana w sposób żywy i dynamiczny. Kiedy w *Credo* Kościół mówi: „ja wierzę”, ukazuje w jakiś sposób „ja”, które obejmuje i unifikuje czasy, jawiąc się w ten sposób jako wspólna przestrzeń wiary i centrum jedności w stosunku do treści. Dlatego więc jedność Kościoła, rozumiana w jej oryginalności sakramentalnej i w swoim odniesieniu chrystologicznym, ten **jedyny** podmiot, który – mimo upływu i zmiany czasu oraz w ciągle nowych formach – strzeże w tożsamości obecnej i stałej trwałości „bytu” Jezusa Chrystusa w świecie, stanowiąc w ten sposób żywą przestrzeń, w której On działa dzisiaj jako Zmartwychwstały, czyli w swoim potrójnym wymiarze Tego, który był, który jest i który przychodzi. W takim sensie można stwierdzić, że samo istnienie takiego podmiotu historycznego, w którym żywa pamięć zostaje przechowana w tożsamości i w którym jest przekazywana – w swojej całości – prawda wiary, jest także miejscem, w którym aktualizuje się pośredniczenie między bytem i czasem, między prawdą i historią.

Napięcie między pojawiającymi się i rozwijającymi się różnymi epokami i jedyną wiarą chrześcijańską stawia problem hermeneutyczny. Rozwiązanie teologiczne szukające jedności tych zjawisk polega zasadniczo na tożsamości jedynego podmiotu, jakim jest Kościół, który w biegu historii stanowi jedyną przestrzeń doświadczalną i historyczną dla wiary i który – w swoim postępie – zachowuje zawsze taką samą tożsamość. Aspekt pośredniczący między wczoraj i dzisiaj

¹⁴⁵ Por. J. Pieper, *Überlieferung...*, passim; Y. Congar, *La Tradition et la vie de l'Eglise*, Paris 1963; L. A. Schökel, *Il dinamismo della tradizione*, Brescia 1970, s. 177–228. Wiele ważnych aspektów tego problemu w zbiorze studiów: *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*, Hg. K. Backhaus, F. G. Untergaßmair, Paderborn 1996.

polega pierwszorzędnie na tym, że podmiot przeszłości istnieje także dzisiaj – pozostaje w sobie zawsze tożsamy, chociaż zawsze włączony w proces wzrostu duchowego (mimo możliwej dekadencji). W konsekwencji można podjąć problem hermeneutyczny i rozumieć przeszłość jako terażniejszość, w takiej mierze, w jakiej uczestniczy się w jedności z podmiotem nośnym¹⁴⁶.

Jak można z tego wnioskować, rozwiązania problemu hermeneutycznego nie należy szukać ani w zawieszeniu historycznego wymiaru prawdy, która wywyższałaby jednostronnie jej aspekt niezmienności czasowej, ani – przeciwnie – w jej rozumieniu tendencyjnie historycznym lub pragmatycznym, którego wynik – w ostatecznej analizie – zawierałby rezygnację z prawdy na rzecz czasu, prowadzącą do jej rozmycia. Przyszłość zawiera tyle prawdy, ile jej zawiera czasowość. Wiara chrześcijańska powierza się przede wszystkim prawdzie, która już istnieje i która aktualizuje się w każdym czasie. W tym znaczeniu nie istnieje żadna autentyczna czasowość prawdy ani w schemacie ewolucyjnym, ani w schemacie rewolucyjnym. Adekwatne rozwiązanie może więc być dane tylko na gruncie uznania tożsamości jedyne go podmiotu: Kościoła, który – właśnie na mocy swojego rozwoju – przedstawia się jako miejsce hermeneutyczne, w którym rozwiązuje się za pośrednictwem wiary napięcie między przeszłością i terażniejszością oraz jedność prawdy w jej działaniu historycznym¹⁴⁷.

W tym znaczeniu uzasadnia się surowy sąd, jaki należałoby wydać odnośnie do każdego dążenia teologicznego nastawionego na tworzenie w nowy i bardziej odpowiedni sposób chrześcijaństwa na drodze tak zwanych twórczych przekształceń, które prowadziłyby do destrukcji Kościoła jako „podmiotu tradycji” bądź zamykały go w jakiejś jednej chwili rozwoju historycznego. Ani rozmycie podmiotu Tradycji, ani jego wizja „archeologiczna”, ale życie pamięci Kościoła i Kościoła jako pamięć stanowią natomiast jedyną drogę rzeczywiście zbawczą, ponieważ w niej i poprzez nią otwiera się przed człowiekiem – już na poziomie historycznym – komunია z samym Bogiem, określająca jedyną prawdę człowieka i świata¹⁴⁸. Poprzez takie stwierdzenie zostaje uzasadnione syntetycznie katolicko-tradycyjne rozwiązanie po-

¹⁴⁶ Por. Ch. Journet, *Le progrès de l'Eglise dans le temps*, „Angelicum” 43 (1966), s. 3–20.

¹⁴⁷ Por. W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, dz. cyt., s. 266–283.

¹⁴⁸ Por. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok–Warszawa 1992, s. 42–45.

stawionego wyżej problemu hermeneutycznego. W rzeczywistości podmiotu Kościoła opartego na Tradycji sytuuje się autentyczne pośredniczenie między bytem i czasem, między wiecznością i historycznością tego, co prawdziwe.

5. Perspektywy

W świetle tego, co zostało powiedziane w tym rozdziale, wydaje się, że należy zwrócić uwagę na niektóre ważne perspektywy, jakie otwierają się na ich tle dla teologii. Przede wszystkim staje przed autentyczną teologią zadanie nawiązania dialogu z różnymi współczesnymi koncepcjami teologicznymi, które koncentrują się idei **historii zbawienia**. Idea ta ma podstawowe znaczenie dla interpretowania zagadnienia wiary i jego poszczególnych treści oraz ukazywania jej możliwości człowiekowi, który żyje zanurzony w historię. Mimo rozmaitych ograniczeń, jakie zawierają te koncepcje, nie można kontestować samego elementu historycznego objawienia i wiary; trzeba go włączać organicznie w koncepcje metafizyczne i poszukiwać możliwości syntezy tego, co metafizyczne, i tego, co historyczne. Takie postępowanie ma tę podstawową zaletę, iż pozwala na jasne rozróżnienie między postawą czysto filozoficzną i wiarą, która opiera się na wydarzeniach, których sprawcą nie jest człowiek, ale dochodzą one do niego z zewnątrz. Trzeba tylko zwracać uwagę na to, że w tego typu poszukiwaniach zachodzi możliwość pewnych nieporozumień.

Trzeba przede wszystkim brać pod uwagę niebezpieczeństwo interpretowania wiary jako rzeczywistości związanej **wyłącznie** z minionymi wydarzeniami historycznymi, czyli niebezpieczeństwo traktowania ich jako pewnej danej, którą należałoby zrekonstruować tylko w sposób historyczny. Czysta historia nie tworzy żadnej teraźniejszości, ale ogranicza się do stwierdzenia tego, co przeszłe, w wyniku czego wiara, która sytuowałaby się tylko na linii wydarzeń historycznych, byłaby pozbawiona teraźniejszości. Jej wymiarem byłaby tylko przeszłość, a w związku z tym także chrześcijaństwo należałoby do przeszłości. W takim ujęciu zostałaby jednak zakwestionowana sama autentyczna natura wiary – nie jest ona rekonstrukcją przeszłości, ale jest ciągłą aktualnością. Wiara chrześcijańska nigdy nie widziała w Jezusie Chrystusie tylko postaci należącej do przeszłości, ale skuteczną moc teraźniejszości i obietnicę tego, co przyjdzie.

Drugie niebezpieczeństwo polega na dążeniu teologii opracowywanych w kluczu wyłącznie historiozbawczym do rozwiązania zagadnienia pośredniczenia historii w stosunku do bytu na drodze eliminacji tego ostatniego oraz podniesienia historii do rangi tego, co jedyne, istotne i ostateczne. W takim postępowaniu nie tylko nie ukazuje się w sposób przejrzystszy możliwości wiary, jak sądzą niektórzy zwolennicy stosowania takiego zabiegu, ale zdradza się samą historię zbawienia. Tymczasem to sama biblijna historia zbawienia – widziana w całości swoich odniesień – odsyła do tego poziomu rzeczywistości, który wykracza poza czyste następstwo faktów oraz stanowi dla nich niezastąpiony fundament. Z tej racji teologia staje wobec potrzeby zaakceptowania swoistego paradoksu: jeśli chce pozostać wierna swojemu historycznemu punktowi wyjścia, to musi przekraczać historię i traktować o Bogu w sobie – *sub ratione Deitatis*.

ZAKOŃCZENIE

Gdy mówimy o wierze, to niemal narzuca się nam przekonanie, że jest ona pewną rzeczywistością w człowieku. Jest to oczywiście prawdą, ponieważ to konkretny człowiek wypowiada swoje: „Ja wierzę”. Wiara i człowiek są więc dwiema rzeczywistościami jakby „współistotnymi”. Mówiąc o wierze, na ogół zdajemy sobie z sprawę z tego, że ten w najwyższym stopniu specyficzny akt ludzki zakłada oczywiście pewne określone treści i nie da się z nich zrezygnować w mówieniu o wierze, ale mimo to nie zawsze i nie w sposób bezpośredni łączymy je z aktem wiary oraz z procesem jego rozwoju i formowania się w życiu konkretnego człowieka. Wydaje się, że mamy do czynienia z dość rozpowszechnionym zwyczajem traktowania podziału – oczywiście uzasadnionego – na *fides qua* i *fides quae* jako czegoś oczywistego, z czego niejednokrotnie wynika, że traktujemy go w sposób zbyt łączny. Problem pogłębia się wtedy, gdy zagadnienie dotyczące treści wiary – *fides quae* – ujmujemy jako zagadnienie drugorzędne dla osobistej i osobowej wiary konkretnego człowieka. W takim ujęciu zagadnienie wpływu treści wiary na konkretny kształt wiary osobowej oraz istotnej przynależności tej treści do niej zostaje wprost zepchnięte poza zakres zainteresowania teologicznego. Tymczasem wiemy, że każdy akt ludzki jest uwarunkowany swoim przedmiotem, który kształtuje go w jego całości oraz jego poszczególne wymiary, tak że podmiot będący autorem danego aktu musi wziąć pod uwagę zasadnicze jakości, jakie prezentuje przedmiot, do którego się zwraca i który zamierza uchwycić, by móc skierować do niego swój akt. Z tego powodu możemy powiedzieć, że przedmiot warunkuje akt, którym jest ujmowany, i że poziom uchwycenia przez podmiot jego konkretnych jakości decyduje o tym, jaki ten akt będzie w swojej aktualizacji, w swoich wymiarach i w swoim rozwoju.

Jeśli chodzi o zagadnienie wiary, to musimy tutaj stwierdzić, że w teologii powinno nam zawsze chodzić o to, by treść, którą – w normalnym sensie i sposobie mówienia – uznajemy za właściwą dla wiary chrześcijańskiej i której źródłem jest historycznie wypełnione

objawienie Boga, nie traciła swojego znaczenia zbawczego i teologicznego. Objawienie, w swoim znaczeniu teologiczno-zbawczym, zawiera bowiem treści, które nie są dodawane po prostu z zewnątrz do *fides qua*, ale stanowią samą wewnętrzną rzeczywistość, która konstytuuje każdą *fides qua* i wyznacza jej wymiary.

W niniejszym opracowaniu chodziło o pokazanie tego dość podstawowego faktu teologicznego, który jak do tej pory nie spotkał się z jakimś bezpośrednim i szerszym zainteresowaniem w dziedzinie refleksji teologicznej nad wiarą. Można na pewno powiedzieć, że w jakimś pośrednim sensie cała teologia bierze pod uwagę to zagadnienie, szukając w punkcie wyjścia zrozumienia wiary. Jednak okazuje się, że wiele zagadnień teologicznych ma bezpośrednie znaczenie i odniesienie „warunkujące” w stosunku do wiary, którą w swoim życiu wyraża konkretny człowiek, mówiąc: „Ja wierzę”, poprzez to, że kształtuje określone wymiary tego wyznania. Wydaje się więc, że przy takim ujęciu zagadnienia otwiera się przed teologią kolejne, ważne pole poszukiwań, na które warto zwrócić uwagę, i to patrząc na nie zarówno z perspektywy teologii fundamentalnej, jak i teologii dogmatycznej. Chodzi tutaj bowiem o ciągle potrzebne kształtowanie **podstaw** wiary chrześcijańskiej, które jest niezastąpione, byśmy umieli zdać sprawę z nadziei, która w nas jest (por. 1 P 3, 15) oraz byśmy umieli wykorzystywać możliwości, jakie dzisiaj otwierają się przed wiarą chrześcijańską, mimo rozmaitych trudności, jakie napotyka.

Wychodząc z tego podstawowego przekonania i biorąc za punkt wyjścia niektóre dane doktrynalne, którymi dysponujemy w chrześcijaństwie, w ramach naszych poszukiwań, których wyniki zawiera niniejsze opracowanie, zapytaliśmy najpierw o człowieka oraz jego dzisiejsze możliwości i perspektywy wiary. Staraliśmy się znaleźć najbardziej ogólną, wiążącą wizję człowieka, jaką zawiera doktryna chrześcijańska, pozwalającą na to, by na jej tle zaproponować wiarę jako odpowiedź człowieka na zbawczą inicjatywę Boga oraz jako postawę i opcję intelektualną. Chodziło nam o określenie wymiarów antropologicznych wiary. Można stwierdzić, że doktryna chrześcijańska zawiera pewne dane o charakterze antropologicznym, których uwzględnienie jest nieodzownym warunkiem dla wyrażenia wiary osobistej lub wejścia na drogę, która do niej prowadzi. Ich uwzględnienie jest także warunkiem mówienia o wierze chrześcijańskiej. Chodzi mianowicie o pewną pierwotną otwartość ontologiczno-egzystencjalną człowieka na Boga. Jeśli odrzuci się lub pomniejszy ten wymiar wynikający z doktryny chrześcijańskiej, to nie da się zintegrować wiary

ani z sytuacją egzystencjalną człowieka, ani nie da się spójnie ująć i zaproponować wiary na gruncie spekulatywnym. Możliwość wiary jest więc ściśle związana z odpowiednią wizją człowieka i w ogóle pewną wewnętrzną konfiguracją antropologiczną kultury i cywilizacji, która w ich obecnym kontekście jest obecna tylko w niewielkim stopniu.

Ta sytuacja doktrynalna i kulturowa stawia przed filozofią i teologią chrześcijańską zadanie kształtowania takiej wizji antropologicznej, za pośrednictwem której zostałyby wypracowane takie otwarcie, w którym będzie można zaproponować wiarę i – co więcej – w której wiara będzie stanowiła istotne poszerzenie horyzontu antropologicznego. Można w tym miejscu stwierdzić, że przed teologią staje zadanie zdecydowanego powrotu do klasycznego pojęcia **osoby**, które zawiera istotne możliwości, by na jego tle móc zaproponować wiarę chrześcijańską. Wynika to z faktu, że to pojęcie w sposób integralny zawiera perspektywę **relacyjności**, której uwzględnienie stanowi warunek uznania otwartości człowieka na Boga.

Drugim ważnym zagadnieniem, jakim zajęliśmy się w naszych poszukiwaniach, niejako organizującym je od strony teologicznej, jest szeroko rozumiane zagadnienie **religijności** jako wszechobejmującej postawy człowieka wobec Boga i całej rzeczywistości. Doktryna chrześcijańska zakłada dobrze określoną wizję religijną, której istotą jest stwierdzenie tego, że Bóg jest dostępny dla człowieka, dzięki czemu człowiek może nawiązać osobową relację z Bogiem transcendentnym. Istotna otwartość człowieka na Boga nie kończy więc w pustce, ale znajduje swoje obiektywne wypełnienie w Bogu, który jest dostępny człowiekowi, czego wyrazem jest Jego wyjście mu naprzeciw przede wszystkim w zbawczym objawieniu. Ta dostępność jest następnym wymiarem przedmiotowym wiary chrześcijańskiej, który warunkuje kształt, jaki może i powinna ona przyjąć. Konkretny kształt tej dostępności określa warunki adekwatnego postawienia problemu Boga, gdyż w wielu przypadkach – zwłaszcza w kontekście filozoficznym – w ogóle kwestionuje się dzisiaj taką możliwość bądź podejmuje ją tak, że ten problem nie znajduje odpowiedniego wyrażenia, na co szczególnie negatywnie wpływają rozpowszechniające się pozachrześcijańskie koncepcje Boga i ogólne koncepcje religijne.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia, biorąc pod uwagę dzisiejszą sytuację kulturowo-religijną, rodzi się postulat takiego kształtowania religijnego horyzontu gnozeologicznego, który będzie uzdalniał człowieka do wyboru Boga jako rzeczywistości osobowej i do

spotkania się z Nim jako Osobą. Dziedzina wiary i religii nie jest na pierwszym miejscu dziedziną „pojęciową”, ale dziedziną, która wymaga decyzji w pełni osobowej, do której należą także pojęcia, ale spełniają w niej funkcję podporządkowaną o charakterze ukierunkującym. Na gruncie chrześcijańskiej koncepcji religijnej można stwierdzić, że tylko w takiej mierze, w jakiej człowiek będzie w stanie aktualizować drogę relacyjności międzyosobowej i komunijnej, otworzy się przed nim możliwość włączenia się w szerszy proces tworzenia nowej tożsamości – tożsamości religijnej.

Na gruncie przeprowadzonych analiz dotyczących wymiarów religijnych wiary wylania się również ważny wniosek dotyczący interpretowania rzeczywistości, której potrzebuje człowiek i który łączy się ściśle z jego możliwością wiary, niejednokrotnie wpływając pozytywnie w ogóle na poszukiwanie dróg prowadzących do wiary. Wynika z tych wymiarów, że doktryna chrześcijańska zawiera odpowiedź na pytanie o ostateczny sens rzeczywistości. Okazuje się ona spójną i wypełnioną realizacją konstytutywnych pytań rozumu ludzkiego, które jedynie w „pierwszej wiedzy” znajdują możliwość satysfakcjonującego rozwiązania.

Do takiego wniosku prowadzi przede wszystkim przeciwstawienie między wiedzą agnostyczną współczesnego świata, opartą na dwumianie: „wiedzieć – czynić”, oraz wiedzą akceptującą wiarę, wyrażającą się znacząco w dwumianie: „stać – rozumieć”, którą proponuje chrześcijaństwo i która jest wewnętrznie spójna. Autentyczne i integralne zrozumienie rzeczywistości – będące warunkiem twórczego działania, odpowiedniego do natury i struktury tej rzeczywistości – okazuje się nie wynikiem autonomicznego wysiłku rozumu ludzkiego, ale przede wszystkim nieprzewidzianym, chociaż po ludzku oczekiwanym wynikiem przyłgnięcia do Boga Jezusa Chrystusa i do Jego objawienia.

Ponieważ wiara w swoim wymiarze przedmiotowym i treściowym zawiera odpowiedź na pytanie o ostateczny sens rzeczywistości, dlatego też jej uwzględnienie pozwala na to, by mogła stać się kryterium i normą całościowego ukierunkowania ludzkiej egzystencji. Opierając się na rzeczywistości pierwotnej i wszechobejmującej, może ona stać się podstawową decyzją, która będzie wywierać skutki na wszystkich poziomach ludzkiej egzystencji oraz urzeczywistniać się jako oparcie dla jej wszystkich sił i możliwości. Ponieważ wiara opiera się na czymś rzeczywistym pierwotnym, dlatego też może stać się istotnym ukierunkowaniem człowieka w jego życiu i jego wyborach, może kształtować całe ludzkie „ja” – całą osobę w jej organicznej jedności.

Analizując naturę wiary chrześcijańskiej, odkrywamy, że szczególnym jej elementem – zarówno w ramach genezy, jak i rozwoju – jest eklezjalność. Możemy powiedzieć, że wymiar osobowy i wymiar komunijno-eklezjalny wiary stanowią jakby dwa naturalne i nierozdzielne bieguny tej jednej rzeczywistości. „Ja wierzę” jednostki jest uczestnictwem w „ja wierzę” Kościoła oraz przyłgnięciem do niego. Wiara ma wewnętrzną naturę komunijną, gdyż aktualizuje się w tym nowym i specyficznym podmiocie, mającym swoje źródło i zapoczątkowanie w Jezusie Chrystusie, w którym On sam kontynuuje swoje życie i działanie w historii. W tym znaczeniu Kościół okazuje się nie instytucją nałożoną na wiarę z zewnątrz, ale raczej jest on widziany jako należący konstytutywnie i wewnętrznie do samego aktu wiary, warunkując go i umożliwiając zarazem, zarówno z obiektywnego, jak i subiektywnego punktu widzenia.

Spójne i całościowe ujęcie tego zagadnienia napotyka jednak na trudności w teologii, odkąd w wyniku przemian kulturowych człowiek zdecydował, że jego jedyne prawdziwe zainteresowanie powinno zostać skoncentrowane na jego „ja”, to znaczy odkąd człowiek zajął się po prostu sobą samym. W ten sposób bardzo szybko okazało się, że wszystko, co sytuuje się poza tym „ja”, jest czymś obcym i zewnętrznym, a tym samym powinno być traktowane z podejrzliwością i co najwyżej tolerowane. Z tego powodu także eklezjalność wiary jawi się często jako coś dodanego do niej z zewnątrz. W tej sytuacji rodzi się postulat takiego ujęcia eklezjalności wiary, który pozwoliłby na harmonijne połączenie tego jej wymiaru z wymiarem osobowym. Takie ujęcie staje się możliwe na gruncie refleksji eklezjologicznej, która sytuuje się na linii teologii Ciała Chrystusa, zaproponowanej przez św. Pawła, czytanego w świetle refleksji patrystycznej, jak i w świetle współczesnego rozwoju, w którym za II Soborem Watykańskim szeroko uwzględnia się kategorie sakramentu i komunii. W takiej perspektywie wiara jawi się jako rzeczywistość dogłębnie spójna ze strukturą osobową człowieka, a sam Kościół w swojej strukturze sakramentalnej jawi się jako środowisko naturalne jej życia i rozwoju.

Ponieważ wiara jest rzeczywistością o charakterze praktycznym i osobowym, dlatego nie może być przyjęta jako czysta teoria. Można ją przyjąć i zrozumieć w takiej mierze, w jakiej akceptuje się komunię przeznaczenia z Jezusem Chrystusem, a tę można zaczerpnąć tylko tam, gdzie On sam związał się na stałe z ludźmi w komunii przeznaczenia i gdzie jest misteryjnie obecny, czyli w Kościele. Na gruncie przeprowadzonych analiz rodzi się postulat szerszego dowartościowania

w teologii zagadnienia wiary jako istotnie i strukturalnie związanej z „my” eklezjalnym, które stanowi środowisko wiary oraz drogę dostępu do niej. To Kościół prowadzi człowieka do wiary, która urzeczywistnia się przez życie w komunii wiary, nadziei i miłości oraz w niej ukazuje swoją autentyczną logikę.

Po analizach wymiarów wiary należących do jej struktury formalnej staraliśmy się pogłębić niektóre jej wymiary treściowe, ukazując, w jaki sposób jej propozycje treściowe okazują się nie tylko zgodne z wymaganiem rozumu, ale w jaki sposób stanowią także odpowiedź na jego podstawowe pytania. Zwróciliśmy więc uwagę na dwa wielkie zagadnienia, które są bardzo szeroko obecne w doktrynie chrześcijańskiej, a mianowicie zagadnienie bytu (prawdy) i zagadnienie historii (czasu).

Doktryna stworzenia i centralny charakter wydarzenia Jezusa Chrystusa, osiągającego punkt kulminacyjny w Jego Misterium Paschalnym, okazują się w tym sensie rzeczywistościami ukazującymi znaczenie początku i ostatecznego przeznaczenia każdego bytu, przede wszystkim oczywiście człowieka. Pytanie dotyczące tego znaczenia jest nieustannie podnoszone przez rozum ludzki i od odpowiedzi na te pytania jest ściśle zależna terażniejszość historyczna ludzkości, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym. Teologia konsekwentnie rozwijana w perspektywie historii zbawienia jawi się w tym przypadku jako mogąca udzielić spójnej i adekwatnej odpowiedzi na to pytanie. Co więcej – proponowana odpowiedź stanowi nieodzowne tło, które warunkuje wiarę indywidualną, ponieważ stanowi integralną część przedmiotu wiary chrześcijańskiej i niejako określa jej konfigurację egzystencjalną.

Także w tym przypadku wylania się centralny charakter podmiotu-Kościola jako miejsca hermeneutycznego, w którym napięcie między bytem i historią może zostać przynajmniej częściowo rozwiązane, nie na drodze zawieszenia jednego elementu relacji, ale we wzajemnym zbieganiu się tych dwóch rzeczywistości w Tym, który w eklezjalnej obecności sakramentalnej – wychodzi na spotkanie człowiekowi – w Jezusie Chrystusie, Słowie, które stało się ciałem, który jako Zmartwychwstały ma już czas i historię.

Także w tym przypadku pojawia się pewien postulat pod adresem teologii. Chodzi mianowicie o podejmowanie przez nią wielkich tematów historiozbowczych, gdyż zawierają one wiele odpowiedzi na pytania zadawane przez człowieka każdego czasu. Także w przypadku tych ostatnich zagadnień okazuje się, że zawierają one wiele inspiracji

i konkretnych uwarunkowań dla wyrażania się i kształtowania wiary konkretnego człowieka z jego równie konkretnymi pytaniami i oczekiwaniami. Jak – z jednej strony – jest uzasadnione motywowanie wiary, wychodząc od człowieka i jego struktury osobowej, wskazując, że człowiek jest otwarty na wiarę, a nawet jej potrzebuje, tak – z drugiej strony – wydaje się również tak samo sensowna propozycja motywowania wiary w oparciu o jej treść doktrynalną i jej wewnętrzną spójność, zawierającą najbardziej poszukiwane odpowiedzi na podstawowe pytania człowieka dotyczące jego samego, jego bytu i jego historii, a w końcu wypełnienia jego życia.

Na zakończenie poszukiwań zawartych na kartach tej pracy możemy jeszcze raz odwołać się do uwag sformułowanych przez Josepha Ratzingera: „Wiara nie ma trwałości sama przez się. Nie można jej po prostu zakładać jako czegoś już w sobie zamkniętego. Musi być przeżywana ciągle na nowo. A ponieważ jest aktem, który obejmuje wszystkie wymiary naszego życia, musi być także ciągle na nowo przemysliwana i ciągle na nowo świadczona. Dlatego wielkie tematy wiary – Bóg, Chrystus, Duch Święty, łaska i grzech, sakramenty i Kościół, śmierć i życie wieczne – nigdy nie są tematami starymi. Są tematami, które ciągle przenikają nas coraz głębiej. Muszą na zawsze pozostać w centrum głoszenia, a więc i w centrum myśli teologicznej”¹⁴⁹.

¹⁴⁹ J. Ratzinger, *W co wierzy Kościół?*, w: *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 117.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000⁵.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Bologna 1995.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje – dekrety – deklaracje*, Poznań 2002.
- Gregorius IX, Epistula *Ad Aegyptiis argentea* (7 lipca 1228 r.), w: *Chartularium Universitatis Parisensis*, ed. H. Denifle, E. Chatelain, t. 1: *Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI* (Paris 1899), Bruxelles 1964, s. 114–116.
- Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.).
- Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993 r.).
- Jan Paweł II, Enc. *Fides et ratio* (14 września 1998 r.).
- Jan Paweł II, List. apost. *Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994 r.).
- W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002².

2. Literatura podstawowa

- (Literatura podstawowa obejmuje publikacje, które w sposób bezpośredni dotyczą teologii wiary.)
- Alfaro J., *Teologia postępu ludzkiego*, tłum. S. Głowa, Warszawa 1971.
- Alfaro J., *Fides in terminologia biblica*, „Gregorianum” 42 (1961), s. 463–505.
- Alfaro J., *Wiara. Osobiste oddanie się człowieka Bogu i przyjęcie chrześcijańskiego posłannictwa*, „Concilium” 1–10 (1966) 7, s. 20–21.
- Aubert R., *Le problème de l’acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1950².
- Auer J., *Was heisst glauben?*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 13 (1962), s. 235–255.
- Balthasar H. U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997.

- Balthasar H. U. von, *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym*, „Concilium” 1–10 (1965) 6, s. 419–429.
- Balthasar H. U. von, *Gottese Erfahrung biblisch und patristisch*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 5 (1976), s. 497–509.
- Balthasar H. U. von, *Świadectwo i wiarygodność*, „Communio” 9 (1989) nr 6, s. 107–114.
- Bartnik S. C., *Wiara Kościoła*, „Collectanea Theologica” 51 (1981) fasc. III, s. 41–52.
- Bauke-Reugg J., *Was heißt: „Ich glaube an den allmächtigen Gott“?*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 97 (2000), s. 46–79.
- Binder H., *Der Glaube bei Paulus*, Berlin 1968.
- Boismard M.-E., *La foi selon Saint Paul*, „Lumière et Vie” 22 (1955), s. 489–514.
- Brudz J., *Łaska Boża w psychologicznej analizie aktu wiary*, „Ateneum Kapłańskie” 41 (1949), s. 209–234.
- Brunner A., *Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologisch Darlegung*, München 1951.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Callegari L., *Newman. La fede e le sue ragioni*, Milano 2001.
- Carpenter H.-H., „Symbolum” as title of the Creed, „The Journal of Theological Studies” 43 (1942), s. 1–11.
- Carrez M., *Le „nous” en 2 Corinthiens*, „New Testament Studies” 26 (1979), s. 474–486.
- Chéné J., *Que signifiaient „initium fidei” et „affectus credulitatis” pour Semipélagien?*, „Recherches de Science Religieuse” 35 (1948), s. 566–588.
- Cirne-Lima C., *Der personale Glaube. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Innsbruck 1959.
- Coffe G., *Bibliografia scelta sull'atto di fede*, „Ricerche di Teologia” 2 (1991), s. 383–392.
- Die Frage nach Gott*, Hg. J. Ratzinger, Freiburg 1972.
- Dimensioni della fede*, Padova 1968.
- Dittrich H., *Realisierung des Glaubens. Grundzüge christlicher Lebensgestaltung nach John Henry Newman*, München–Paderborn 1966.
- Dulles A., *The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith*, Oxford 1994.
- Dulles A., *From Images on truth. Newman Revelation and Faith*, „Theological Studies” 51 (1990) s. 252–267.
- Dziuba A. F., *Jezus Chrystus drogą wiary Nowego Przymierza*, „Resovia Sacra” 2 (1995), s. 59–78.
- Elders L., *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma 1974.

Bibliografia

- Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, a cura di M. Mantovani, S. Thuruthiyil, M. Toso, Roma 1999.
- Fey W. R., *Faith and doubt. The unfolding of Newman's thought on certainty*, Shepherdstown 1976.
- Foi et salut selon S. Paul (épître aux Romains 1,16)*, Rome 1970 (*Analecta Biblica*, t. 42).
- Grelot P., *Le problème de la foi dans le quatrième Evangile*, „Bible et Vie chrétienne” 52 (1963), s. 215–241.
- Grösser E., *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg 1965.
- Guardini R., *La vita della fede*, Brescia 1965.
- Guardini R., *Fede – religione – esperienza. Saggi teologici*, Brescia 1989².
- Hermisson H., Lohse E., *Faith*, Nashville, Tenn., 1981.
- Hryniewicz W., *Analiza wiary*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Lublin 1973, kol. 486–491.
- Izquierdo Urbina C., *Blondel y la crisis modernista: análisis de „Historia y dogma”*, Pamplona 1990.
- Izquierdo Urbina C., *De la razón a la fe: la aportación de M. Blondel la teología*, Pamplona 1999.
- Jankowski A., *Trwajcie mocno w wierze (1 Kor 16, 13). Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków–Tyniec 1999.
- Journet Ch., *Nascita della fede*, Firenze 1953.
- Journet Ch., *Le dogme, chemin de la foi*, Paris 1963.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1979.
- Keck L. E., *The New Testament Experience of Faith*, St. Louis 1976.
- Kienzler K., *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981.
- Kierkegaard S., *Il problema della fede*, a cura di C. Fabro, Brescia 1990⁴.
- Kinneavy J. L., *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry*, New York 1987.
- Lackmann M., *Sola fide. Eine exegetische Studie über Jakobus 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Gütersloh 1949.
- Langkammer H., *Pojęcie wiary w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21 (1974) z. 3, s. 75–80.
- La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución del Vaticano II sobre la Divina revelación*, ed. L. A. Schökel, A. M.^a Artola, Bilbao 1991.
- Löhrer M., *Der Glaubensbegriff des heiligen Augustinus in seiner ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955.
- Lubac H. de, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1969.
- Margerie B. de, *La foi, mystère de Foi, révélé par Dieu*, „Divinitas” 24 (1984), s. 276–282.

- Marshall C. D., *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge (Eng.) 1989.
- Martini C. M., *Abramo nostro padre nella fede*, Roma 1985.
- Mastej J., *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.
- McDermott J. M., *Scritti sull'atto di fede e sul metodo teologico*, Roma 1996.
- Metz J. B., *La fede, nella storia e nella società*, Brescia 1978.
- Moda A., *Strutture della fede. Un dialogo con Karl Barth*, Padova 1990.
- Mouroux J., *Je crois en Toi. Structure «personnelle» de la foi*, Paris 1948.
- Mouroux J., *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Paris 1952.
- Mouroux J., *A travers le monde de la Foi*, Paris 1968.
- Mysterium salutis*, t. 2–3, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, Brescia 1968–1969.
- Nalepa M., *Wiara jako forma poznania. Szkic z metodologii poznania osobowego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21 (1974) z. 2, s. 105–133.
- Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999.
- Newman J. H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989.
- Newman J. H., *An essay in Aid of a Grammar of Assent*, ed. I.T. Ker, Oxford 1985.
- Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, a cura di R. Fisichella, Roma 1993.
- Olivier D., *Luther's Faith. The Cause of the Gospel in the Church*, St. Louis 1982.
- Penna R., *Dalla fede all'amore: la dimensione caritativa dell'Evangelo nel Nuovo Testamento*, „Lateranum” 60 (1994), s. 479–496.
- Penna R., *La giustificazione in Paolo e in Giacomo*, „Rivista Biblica” 30 (1982), s. 337–362.
- Prestige G. L., *Fathers and Heretics. Six studies in dogmatic faith with prologue and epilogue*, London 1940.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1983.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Die Forderung nach einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens*, „Geist und Leben” 38 (1965) s. 374–379.
- Ratzinger J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1971.
- Ratzinger J., *Dogma e predicazione*, Brescia 1973.
- Ratzinger J., *Wiara i przyszłość*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1975.
- Ratzinger J., *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Salzburg–München 1980.
- Ratzinger J., *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris 1982.
- Ratzinger J., *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984.

Bibliografia

- Ratzinger J., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986.
- Ratzinger J., *Creazione e peccato. Catechesi sull'origine del mondo e sulla caduta*, Cinisello Balsamo 1987.
- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań–Warszawa 1990 (Kolekcja Communio, 5).
- Ratzinger J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, St. Ottilien 1992.
- Ratzinger J., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Brescia 1992².
- Ratzinger J., *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Cinisello Balsamo 1992.
- Ratzinger J., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln–Freiburg 1993.
- Ratzinger J., *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński, Lublin 1993.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1996.
- Ratzinger J., *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Milano 1996.
- Ratzinger J., *Vom Wiederauffinden der Mite. Grundorientierungen*, Freiburg–Basel–Wien 1997.
- Ratzinger J., *Granice dialogu*, tłum. M. Mijalska, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo 2001.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Schöpfung*, „Lexikon für Theologie und Kirche” t. 9, kol. 460–466.
- Ratzinger J., *Taufe und Formulierung des Glaubens*, „Didaskalia” 2 (1972) s. 23–34.
- Ratzinger J., *Legitimität des christologischen Dogmas*, „Estudios Ecclesiasticos” 47 (1972) s. 487–503.
- Ratzinger J., *Noch einmal: „Kurzformeln des Glaubens”. Anmerkungen*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 2 (1973), s. 258–264.
- Ratzinger J., *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 5 (1976), s. 218–234.
- Ratzinger J., *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu K. Rahners „Grundkurs des Glaubens”*, „Theologische Revue” 74 (1978), s. 177–186.
- Ratzinger J., *La Trinità fonte, modello e traguardo della Chiesa*, „Ho Theologos” 18 (2000), s. 134–147.
- Ratzinger J., Hommes U., *Das Heil des Menschen. Innerweltlich – christlich*, München 1975.
- Rey B., *Jésus-Christ chemin de notre foi*, Paris 1991².

- Rousselot P., *Les yeux de la foi*, „Recherches de Science Religieuse” 1 (1910), s. 241–259, 444–475.
- Sabugal S., *Io credo. La fede della Chiesa. Il simbolo della fede – storia e interpretazione*, Roma 1990.
- Schnackenburg R., *Il vangelo di Giovanni*, t. 1, Brescia 1973.
- Seckler M., *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961.
- Siemieniewski A., *Niewiasta wierząca nadziei wbrew nadziei. Duchowe podobieństwo Maryi i Abrahama w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), s. 347–355.
- Simonis W., *Zum Problem de Analysis fidei heute*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 23 (1972), s. 151–172.
- Skeb M., *Karl Rahners Kurzformeln des Glaubens*, Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1992.
- Söding T., *Gottes liebe bei Paulus*, „Theologie und Glaube” 79 (1998), s. 235–247.
- Stockmeier P., *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg im Breisgau 1973.
- Stolz A., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Rom 1933.
- Tanzella–Nitti G., *L’enciclica „Fides et ratio”: alcune riflessioni di teologia fondamentale*, „Acta Philosophica” 9 (2000), s. 87–109.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
- Valdier P., *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris 1979.
- Vanhoye A., *Notre Foi, oeuvre divine, d’auprès le quatrième évangile*, „Nouvelle Revue Théologique” 86 (1964), s. 337–354.
- Verweyen H., *Il contributo della fede cristiana*, „Il Regno–Attualità” 22 (2000), s. 773–776.
- Welte B., *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tłum. W. Patyna, Warszawa 2000.
- Werbick J., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien 2000.

3. Literatura pomocnicza

- Abbagnano N., *La nozione del tempo secondo Aristotele*, Lanciano 1933.
- Abel J. i in., *Nauka i technika a wiara*, red. A. Podsiad i in., Warszawa 1964.
- Abyscie znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, red. M. Dąbrowska, Poznań 1999.
- Achurupambil D., *Induismo. Religione e filosofia*, Vatican City 1996.
- Agazzi E., *Temi e problemi di Filosofia della fisica*, Roma 1974.

Bibliografia

- Agazzi E., *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Milano 1992.
- Alberto S., „*Corpus Suum mystice constituit*” (LG 7). *La Chiesa Corpo Mystico di Cristo nel Primo Capitolo della „Lumen Gentium”*, Regensburg 1996.
- Aleksandrowicz J., *Wiedza stwarza nadzieję*, Warszawa 1976.
- Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*, a cura di P. Tragan, Roma 1991 (Studia Anselmiana, 106).
- Alquíé F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Anfänge der dialektischen Theologie*, Hg. J. Moltmann, t. 1–2, München 1962–1963.
- Amir Y., *Die Begnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus*, „*Evangelische Theologie*” 38 (1978), s. 2–19.
- Antiseri D., *Credere dopo la filosofia del secolo XX*, Roma 1999.
- Arienza T.U., *The notion of history in Aristotele's Metaphysics*, Romae 2001.
- Artigas M., *Las fronteras del Evolucionismo*, Madrid 1991⁵.
- Artigas M., *Filosofía de la ciencia experimental. La objetividad y la verdad en las ciencias*, Pamplona 1992².
- Auer J., *Il mistero dell'Eucaristia*, Assisi 1989² (Piccola Dogmatica Cattolica, 6).
- Augustinus, *De civitate Dei* (tłum. pol.: św. Augustyn, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977).
- Augustinus, *De ordine*.
- Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*.
- Augustinus, *De utilitate credendi*.
- Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus*.
- Augustinus, *In Epistolam Ioannis tractatus*.
- Augustinus, *Confessiones* (tłum. pol.: św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992).
- Augustinus, *De Trinitate* (tłum. pol.: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996).
- Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Baccari L., *Episteme e rivelazione*, Roma 2000.
- Balthasar H. U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1960.
- Balthasar H. U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. III/2: *Theologie*, cz. 1: *Alter Bund*, Einsiedeln 1967.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, t. 3: *Die Personen des Spiels*, cz. 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
- Balthasar H. U. von, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici – IV*, Brescia 1979.
- Balthasar H. U. von, *Theologik*, t. 1: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985.

- Balthasar H. U. von, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985.
- Balthasar H. U. von, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Milano 1990.
- Balthasar H. U. von, *Homo creatus est. Saggi teologici – V*, Brescia 1991.
- Balthasar H. U. von, *Incontrare Cristo*, Casale Monferrato 1992.
- Balthasar H. U. von, *Teologia dziejów. Zarys*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996.
- Balthasar H. U. von, *Von der Aufgaben der katcholischen Philosophie in der Zeit*, Einsiedeln 1998.
- Balthasar H. U. von, *Die Einheit von Theologie und Spiritualität*, „Gregorianum” 50 (1969), s. 571–586.
- Barth K., *Kirchliche Dogmatik*, t. III/1, Zürich 1947².
- Barth K., *Christ and Adam. Man and humanity in Romans 5*, Edinburgh–London 1963.
- Barth K., *Gottes Freiheit für de Menschen. Eine Auswahl der Vorträge, Vorreden und kleinen Schriften*, Berlin 1970.
- Barth K., *Antologia*, Milano 1983.
- Bartnik S. C., *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972.
- Bartnik S. C., *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975.
- Bartnik S. C., *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999.
- Bartnik S. C., *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000.
- Bartolomei M. C., *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, L’Aquila–Roma 1984.
- Bausola A., *Le ragioni della libertà e le ragioni della solidarietà*, Milano 1998.
- Bayet J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957.
- Beauchamp P., *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris 1992².
- Bechina F., *Die Kirche als „Familie Gottes”. Die Stellung diese theologischen Konzepts im Zweite Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine „Familia-Die-Ekklesiologie”*, Roma 1998.
- Becker A., *De l’instinct du bonheur à l’extzse de la béatitude*, Paris 1967.
- Bekennendes Bekenntnis. Form und Formulierung des christlichen Glaubens*, Hg. E. Hultsch, K. Lüthi, Gütersloh 1982.
- Bednarz M., *Tytuły chrystologiczne Nowego Testamentu*, Tarnów 1991.
- Benoist A. de, *Come si può essere pagani?*, Roma 1984.
- Benoit P., *Esegesi e Teologia*, Roma 1964.
- Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, Paris 1992.
- Bernard z Clairvaux, *Epistula CXCI*.
- Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris 1974.
- Berlich A., *I Greci e gli dei*, Napoli 1985.
- Berti E., *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, Roma 1977.

Bibliografia

- Bierdiajew M., *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1997 (reprint wydania z 1936 r.).
- Bierdiajew M., *Verità e rivelazione*, Torino 1996.
- Biffi G., *Approccio al cristocentrismo*, Milano 1994.
- Biffi G., *La sposa chiacchierata. Invito all'ecclesiocentrismo*, Milano 1998
- Biolo S., *L'uomo di fronte a Dio. Lineamenti di Filosofia della Religione*, Roma 1995³.
- Blondel M., *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893.
- Blondel M., *Les premiers écrits*, Paris 1956.
- Blondel M., *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1994.
- Bobbio N., *Il positivismo giuridico. Lezioni di filosofia del diritto*, Torino 1996.
- Bocheński J. M., *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993.
- Bocheński J. M., *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.
- Bodei R., *Se la storia ha un senso*, Bergamo 1997.
- Bof G., *Al principio dell'essere umano. Contributo per una interpretazione biblico-teologica del creato*, Roma 1994.
- Böhi H., *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*, Zurich 1933².
- Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*.
- Bonaventura, *De reductione artium in theologia*.
- Borgonovo G., *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino. Contributi per un „ri-dimensionamento” della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Fribourg 1996.
- Bosch V., *El concepto cristiano de „simplicitas” en el pensamiento augustiniano*, Romae 2001.
- Bourg D., *Transcendence et discours. Essai sur la nomination paradoxale de Dieu*, Paris 1985.
- Bourgine M.B., „*Crux sola*”. *La christologie de Luther à la lumière de la „Theologia crucis”*, „*Irénikon*” 70 (1997), s. 476–495 i 71 (1998) s. 62–83.
- Bouyer L., *Le métier du théologien*, Paris 1979.
- Bouyer L., *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1986.
- Bouillard H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Paris 1944.
- Bouillard H., *Blondel und das Christentum*, Mainz 1963.
- Brandmüller W., *Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum*, Regensburg 1986.
- Bruni G., *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo Ufficiale*, Milano 1999.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
- Bulgakov S., *La lumière sans déclin*, Lausanne 1990.

- Bulgakov S., *Il prezzo del progresso. Saggi 1897–1913*, Casale Monferrato 1984.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933.
- Burke P. J., *Conceptual thought in Karl Rahner*, „Gregorianum” 75 (1994), s. 65–93.
- Burkert W., *Antichi culti misterici*, Bari 1991.
- Bussche H. van den, *Jean. Commentaire de l'Évangile Spirituel*, Paris 1967.
- Butterfield H., *The Origins of Moderne Science*, London 1957.
- Buttiglione R., Scola A., *Von Abraham zu Prometheus. Zur Problematik der Schöpfung innerhalb der modernen Denkens*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 5 (1976), s. 30–41.
- Butturi F., *La sapienza della storia. Gambatista Vico e la filosofia pratica*, Milano 1991.
- Buzzi F., *Il Concilio di Trento (1545–1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano 1995.
- Cabasilas N., *La vita in Cristo*, a cura di U. Neri, Roma 1994.
- Caffarra C., *Etica generale della sessualità*, Milano 1992.
- Caffarra C., *Vangelo della vita e cultura della morte*, Torino 1992.
- Calinescu M., *Five faces of modernity*, Durham, N.C. 1987.
- Casel O., *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris 1962.
- Casiano C., *Il catecumenato*, Roma 1993.
- Cattaneo A., *Eccelesiology eucaristica e primato: un punto cruciale nel dialogo ecumenico*, „Annales Theologici” 14 (2000), s. 153–196.
- Caviglia G., *Gesù Cristo centro del cosmo e della storia: In Lui trova vera luce il mistero dell'uomo*, „Salesianum” 52 (1990), s. 333–401.
- Caviglia G., *Gesù Cristo, „punto focale dei desideri della storia e della civiltà” (Gaudium et spes 45), incontro misterioso e affascinante tra eternità e tempo*, „Salesianum” 54 (1992), s. 41–78.
- Cazelles H., *La Bible et son Dieu*, Paris 1989.
- Chantraine G., *Eschatologia i historia zbawienia*, „Communio” 4 (1984) nr 4, s. 37–54.
- Châtelet F., *Logos et praxis. Recherches sur la signification théoretique du marxisme*, Paris 1962.
- Chenu M. D., *Lud Boży w świecie*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1968.
- Chenu M. D., *Le Saulchoir. Una scuola di Teologia*, Casale Monferrato 1982.
- Chenu M. D., *L'évangélisme de saint Thomas d'Aquin*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 58 (1974), s. 391–403.
- Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, Lublin, 18–21 września 2001, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001.
- Chesterton G. K., *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1959².

Bibliografia

- Chesterton G. K., *Ortodoksja. Romanca o wierze*, tłum. M. Sobolewska, Gdańsk–Warszawa 1996.
- Chevalier L., *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940.
- Christlicher Glaube und säkulares Denken. Festschrift zum 50. Jahrestag der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier 1950–2000*, Hg. Theologischer Fakultät Trier, Trier 2000 (Trierer Theologische Studien, 65).
- Cinà G., *Sofferenza e salvezza. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1995².
- Clement M., *Le Christ et la revolution*, L'Escalade 1972³.
- Clément O., *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991².
- Coda P., *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, Roma 1997.
- Coda P., *Uno in Cristo Gesù. Il battesimo come evento trinitario*, Roma 1996.
- Comblin J., *Théologie de la paix*, Paris 1960.
- Comte A., *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.
- Congar Y., *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950.
- Congar Y., *La Tradition et la vie de l'Eglise*, Paris 1963
- Congar Y., *Il Cristo, Maria e la Chiesa*, Torino 1964.
- Congar Y., *Entretien d'automne*, Paris 1987.
- Congar Y., *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Zierniecki, Paryż–Kraków 1997.
- Congar Y., *L'ecclesologie de la Révolution Française au Concile Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, „Revue de Sciences Religieuses” 34 (1960), s. 77–114.
- Congar Y., *La personne „Eglise”*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 613–640.
- Congar Y., *La tri-unité de Dieu et l'Eglise*, „La Vie Spirituelle” 128 (1974), s. 687–703.
- Cornelis E., *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et Bouddhisme*, Paris 1965.
- Corradini R., *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus*, Wien 1997.
- Cottier G., *L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, Paris 1959.
- Cottier G., *Le conflit des esperances*, Paris 1977.
- Cottier G., *Speranza cristiana e speranza marxista*, Roma 1979.
- Cottier G., *Etica dell'intelligenza*, Milano 1988.
- Cottier G., *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, Saint-Maur 1997.
- Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Festschrift für Alexander Ganoczy zum 60. Geburtstag*, Hg. Th. Franke, M. Knapp, J. Schmid, Würzburg 1989.

- Credo Ecclesiam. Studi in onore Antonius Barruffò S.I.*, a cura di E. Cattaneo, A. Terracciano, Napoli 2000.
- Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*, a cura di A. Lobato, Bologna 1994.
- Cristocentrismo. Riflessione teologica*, a cura di P. Scarofoni, Roma 2002.
- Cruz Cruz J., *El extasis de la intimidad. Ontologia del amor humano en Thomas de Aquino*, Pamplona 1999.
- Cuttat J. A., *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris 1965.
- Cyceron, *De natura deorum*.
- Dahrendorf R., *Homo sociologicus*, Köln 1968.
- Dajczer T., *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.
- Daniélou J., *Il mistero dell'avvento*, Brescia 1958.
- Daniélou J., *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, tłum. A. Kuryś, Paryż–Kraków 1996.
- Dante, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1990.
- Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 3: *Chalkedon heute*, Hg. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1954.
- Datrinno L., *Elementi di attualità della riflessione patristica sulla gnosi*, „Lateranum” 63 (1997), s. 455–470.
- De doctrina Concilii Vaticani I. Studia selecta annis 1948–1964 scripta denuo edita cum centesimus annus completeretur ab eodem inchoato Concilio*, Vaticanum 1969.
- Delbos V. M., *De Kant aux postkantians*, Paris 1992.
- Delikostantís K., *L'ethos della libertà*, Sotto il Monte–Schio 1997.
- Del Noce A., *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990⁴.
- Descartes nachgedacht*, Hg. A. Kemmerling, H. P. Schütt, Fankfurt am Main 1996.
- Dessain Ch. S., *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, tłum. M. Stebard, Poznań 1989.
- Dianich S., *La Chiesa mistero di comunione*, Genova 1990⁷.
- Dire le salut, sauver le langage*, Chalet 1974.
- Dogmengeschichte und katolische Theologie*, Hg. W. Lösser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann, Würzburg 1985.
- Dramatische Erlösungslehre. Ein Syposion*, Hg. J. Niewiadomski, W. Palaver, Wien–Innsbruck 1992.
- Droga do dialogu*, Londyn 1970.
- Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. *Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998.

Bibliografia

- Dudley J., *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'Etica Nicomachea*, Milano 1999.
- Dujarier M., *Breve storia del catecumenato*, Torino 1988.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991.
- Durantel I., *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris 1910.
- Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992.
- Eicher P., *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg zum Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg–Schweiz 1970.
- Ekklesiologie des Neuen Testaments. Für Karl Kertegle*, Hg. R. Kampling, Th. Söding, Freiburg–Basel–Wien 1996.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988; t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993³.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1996.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 1997.
- Enciclopedia delle religioni*, t. 1: *Oggetto e modalità della credenza religiosa*, a cura di M. Eliade, Milano 1993.
- Erasmus von Rotterdam, *D. Erasmus ausgewählte Werke*, Hg. H. Holborn, München 1933.
- Erlösung und Emanzipation*, Hg. L. Scheffczyk, Freiburg im Breisgau 1973.
- Evdokimov P., *La connaissance de Dieu selon Tradition orientale*, Paris 1988.
- Evolutionary and Molecular Biology. Scientific Perspectives on Divine Action*, Hg. R. J. Russel, W. R. Stoeger, F. J. Ayala, Vatican 1998.
- Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980.
- Fabro C., *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965².
- Fabro C., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967.
- Fabro C., *Tomismo e il pensiero moderno*, Roma 1969.
- Fabro C., *Essere e libertà. Corso di Filosofia Teoretica*, Peruggia (b.d.w.).
- Fabro C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974.
- Fabro C., *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983.
- Fabro C., *Essere e storicità*, „Divus Thomas” 62 (1959), s. 155–167.
- Fabro C., *La conoscenza di Dio nel Concilio Vaticano I*, „Divinitas” 5 (1961), s. 375–410.
- Fabro C., *Il Cristianesimo come contemporaneità e impegno essenziale*, w: *Il Cristianesimo nella società di domani. Atti del Convegno sul „Mondo di domani”*, Peruggia, 3–7 maggio 1967, Roma 1968, s. 49–80.

- Fabro C., *La libertà in Hegel e in S. Tommaso*, „Sacra Doctrina” 66 (1972), s. 165–186.
- Fabro C., *Svolta antropologica in teologia*, „Miscellanea Francescana” 74 (1974), s. 433–463.
- Fabro C., *Problème de l’Eglise chez Newman et Kierkegaard*, „Revue Thomist” 30 (1977), s. 30–90.
- Fabro C., *Secolarizzazione: filosofia e teologia*, „Studi Cattolici” 13 (1969), s. 675–682.
- Farahian E., *Le „je” paulin*; P. Martinelli, *La morte di Cristo come nivelazione dell’amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1995, Roma 1988 (Analecta Gregoriana, 253).
- Feillet A., *Le prologue du quatrième Evangile. Etude de théologie Johannique*, Paris 1968.
- Fermenti della teologia alle soglie del terzo millennio. Atti del III Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia (Roma, 12–14 marzo 1997)*, a cura di H. Fitté, Città del Vaticano 1998.
- Ferraro G., *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994.
- Fessard G., *Chrétiens marxistes et théologie de la liberation*, Paris–Namur 1978.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.
- Feuerbach L., Marx K., Engels F., *Materialismo dialettico e materialismo storico*, a cura di C. Fabro, Brescia 1977⁶.
- Fides sacramenti, sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders*, ed. by H. J. auf der Maur i in., Assen (Netherlands) 1981.
- Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991.
- Finnis J., *Natural law and natural rights*, Oxford 1980.
- Fisichella R., *Hans Urs von Balthasar – dinamica dell’amore e credibilità del cristianesimo*, Roma 1981.
- Florenskij P., *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1998.
- Florenskij P., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, Casale Monferrato 1999.
- Florenskij P., *Il valore magico della parola*, Milano 2001.
- Florovsky G., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont 1972 (Collected Works, 1).
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Forte B., *La Chiesa nell’Eucaristia. Per un’ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1988.
- Forte B., *Sui sentieri dell’Uno. Saggi di storia della teologia*, Cinisello Balsamo 1992.
- Forte B., *In ascolto dell’Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995.

Bibliografia

- Forte B., *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995.
- Forte B., *Fare teologia dopo Kierkegaard*, Brescia 1997.
- Forycki, R. *Bóg Ojciec wszechmogący*, „Communio” 2 (1982) nr 1, s. 82–96.
- Fragen der Theologie heute*, Hg. J. Feiner, M. Löser, Einsiedeln 1957.
- Franco F., *Gnosi cristiana e gnosticismo: attualità di un confronto*, „Ricerche Teologiche” 11 (2000), s. 55–92.
- Gaczyński Z., *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Romae 1998 (rozprawa doktorska).
- Gadamer H. G., *Dove si nasconde la salute*, Milano 1994.
- Galileo Galilei, *Intorno alle macchie solari*, w: *Le Opere*, a cura di A. Favaro, A. Garbasso, G. Abeti, t. 5, Firenze 1895, s. 187–188.
- Galot J., *L'Esprit Saint, Personne de communion*, Saint Maur 1997.
- Ganoczy A., *Stwórca człowiek i Bóg Stwórca*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1982.
- Geffré C., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1987.
- Geiselman R., *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg–Basel–Wien 1964.
- Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica „Veritatis Splendor”, Lugano, 15–17 giugno 1995*, a cura di G. Borgonovo, Casale Monferrato 1996.
- Gesù Rivelatore. Teologia Fondamentale*, a cura di R. Fisichella, Casale Monferrato 1988.
- Gherardini B., *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978.
- Gherardini B., *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma 1994.
- Ghirlanda G., *Hierarchica communio. Significato della formula nella „Lumen gentium”*, Roma 1980.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982².
- Gilson E., Langan T., Maurer A. A., *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1977.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Garczyńska, Łódź 1987.
- Girard R., *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, Treviso 1998.
- Gisel P., *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*, Ernst Käsemann, Paris 1997.
- Gisel P., *Ernst Käsemann ou la solidarité conflictuelle de l'histoire et de la vérité*, „Etudes Théologiques et Religieuses” 51 (1976), s. 21–37.
- Giussani L., *Il senso religioso*, Milano 1986.

- Glaz S., *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998.
- Goethe J. W., *Il divano occidentale-orientale*, Milano 1997 (tyt. org. *West-östlicher Divan*).
- Gott, *der einzige. Zur Entstehung des Monoteismus in Israel*, Hg. E. Haag, Freiburg–Basel–Wien 1992.
- Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Hg. J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, t. 2, Freiburg–Basel–Wien 1964.
- Gózdź K., *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996.
- Grabmann M., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, t. 2, München 1936.
- Grane L., *Peter Abelard*, New York 1970.
- Grech P., *La Chiesa, sacramento di unità di tutto il genere umano*, „*Vivens Homo*” 8 (1997), s. 33–45.
- Grelot P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1994.
- Grelot P., *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Brescia 1994².
- Grelot P., *Réponse à Eugen Drewermann*, Paris 1994.
- Grelot P., *Dieu, Père de Jesus Christ*, Paris 1994.
- Grelot P., *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Casale Monferrato 1998.
- Grillmeier A., *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975.
- Grimaldi N., *Six études sur la volonté de la liberté chez Descartes*, Paris 1988.
- Gromczyński W., *Czy Kierkegaard jest irracjonalistą. Kilka uwag o porównaniu Kierkegarda z Pascalem*, „*Principia*” 23 (1999), s. 157–170.
- Grundfragen der Christologie heute*, Hg. L. Scheffczyk, Freiburg im Breisau 1975.
- Grygiel S., *W kręgu wiary i kultury*, Warszawa/Struga–Kraków 1990.
- Guardini R., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950.
- Guardini R., *Briefe vom Comer See*, Mainz 1953.
- Guardini R., *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Würzburg 1953.
- Guardini R., *La vita della fede*, Brescia 1965.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969.
- Guardini R., *L'esistenza del cristiano*, Milano 1985².
- Guardini R., *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, Brescia 1987.
- Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, red. I. Klimmer, tłum. J. Kozbial, Poznań 1991.
- Guibal F., *Dieu selon Hegel*, Paris 1975.

Bibliografia

- Guitton J., *Sens czasu ludzkiego*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1989.
- Guthrie W. K. C., *I Greci e i loro dei*, Bologna 1987.
- Gutiérrez G., *La forza storica dei poveri*, Brescia 1981.
- Habachi R., *U źródeł człowieczeństwa*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1982.
- Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.
- Haecker Th., *Schöpfer und Schöpfung*, München 1949².
- Hall D. H., *The Trinity. An Analysis on St. Thomas Aquinas' „Expositio” of the „De Trinitate” of Boethius*, Leiden–Köln 1992.
- Hampson N., *Storia e cultura dell'Illuminismo*, Bari 1969.
- Handbuch der Religionsgeschichte*, Hg. J. P. Asmussen, J. Læssøe, t. 1, Göttingen 1971.
- Harnack A. von, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1901⁵.
- Haro G. de, *Historia teológica del Modernismo*, Pamplona 1972.
- Hegel G. W. F., *Einleitung in die Religionsphilosophie*, w: G. W. F. Hegel, *Werke. Vollständige Ausgabe*, t. 11, Berlin 1832.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1–2, Warszawa 1963–1965.
- Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, w: *Sämtliche Werke*, t. 16, Stuttgart 1965.
- Hegel G. W. F., *La dialettica*, a cura di C. Fabro, Brescia 1983⁴.
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel et la théologie contemporaine. L'Absolu dans l'histoire?*, Neuchâtel–Paris 1977.
- Heidegger M., *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976 (Gesamtausgabe, 9).
- Heijden B. van der, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973.
- Heisenberg W., *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987.
- Heller M., *Wszechświat i Slovo*, Kraków 1981.
- Heller M., *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992.
- Heller M., *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992.
- Heller M., *Wszechświat u schyłku stulecia*, Kraków 1994.
- Heller M., Życiński J., *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*, Kraków 1988.
- Hemmerle K., *Auf den göttlichen Gott zudenken. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1*, Freiburg–Basel–Wien 1996 (Ausgewählte Schriften, 1).

- Hemmerle K., *Die Aletnative des Evangeliums. Beiträge zu gesellschaftlichen Fragen*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 36–49 (Ausgewählte Schriften, 3).
- Heschel A., *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milano 1987⁵.
- Hommes J., *L'eros della tecnica. Saggio sulla concezione materialistica della storia* Roma 1970.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987².
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- Hryniewicz W., *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993.
- Hryniewicz W., *Analiza wiary*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Lublin 1973, kol. 486–491.
- Iammarone G., *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989.
- Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. Fichella, Cinisello Balsamo 2000.
- Il primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico, Roma, dicembre 1996*, Città del Vaticano 1998.
- Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9–13 ottobre 1989*, Città del Vaticano 1990.
- Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973.
- Il rito, legame tra gli uomini, comuncazione con gli dei*, Como 1991.
- Il tempo dell'uomo e il tempo di Dio. Filosofie del tempo in una prospettiva interdisciplinare*, a cura di A. Fabris, Roma–Bari 2001.
- In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, a cura di C. Ciancio i in., Torino 1989.
- Istanze della teologia fondamentale oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 14–15 maggio 1980*, a cura di L. Sartori, Bologna 1982.
- Ivanov V., *Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*, „Il Convegno” 8–12 (1933), s. 328–347.
- Ivanov V., Geršenzon M., *Corrispondenza da un angolo all'altro. Dodici lettere russe*, Milano 1976.
- I Vescovi e il loro ministero*, a cura di Ph. Goyret, Città del Vaticano 2000.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Kraków–Tyniec 1997.
- Jankowski A., *Kościół Ciałem Chrystusa*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, cz. 4, Kraków 1991, s. 211–224.

Bibliografia

- Jeremias J., *Abba*, Brescia 1968.
- Jaspers K., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1958².
- Joachimowicz L., *Sceptyzym grecki. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1972.
- Johnson J. A., *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Brescia 1999.
- Jöhri M., *Descensus Dei. Teologia della croce nella opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1981.
- Jonas H., *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Joos A., *Comunione universale o cattolicità dell'assemblea. Elementi di ecclesologia negli scritti del P. N. N. Afanassieff, „Nicolaus” 1 (1973), s. 7–47; 223–260.*
- Jossua J. P., *Le salut, incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Eglise de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris 1968.
- Journet Ch., *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, Milano 1981.
- Journet Ch., *Entretiens sur Dieu le Père*, Saint-Maur 1998.
- Journet Ch., *Sancta Mater Ecclesia* (hasło: *Eglise*), w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, kol. 460–468.
- Journet Ch., *Le progrès de l'Eglise dans le temps*, „*Angelicum*” 43 (1966), s. 3–20.
- Kallma J. K., *Revelation as Grace: a salient model in Karl Rahner and catholic Tradition*, Roma 1990.
- Kant I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin 1917 (Kant's *Gesammelte Schriften*, 7).
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001².
- Kasper W., *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano 1986.
- Kasper W., *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989.
- Kasper W., *Il ruolo soteriologico della Chiesa e i sacramenti della salvezza*, „*Euntes Docete*” 41 (1988), s. 398–420.
- Kaufman G. D., *La question de Dieu aujourd'hui*, Paris 1975.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszyńska, Warszawa 1994.
- Kobiela S., *Geometria krzyża – sumieniem Kosmosu*, „*Communio*” 14 (1994) nr 5, s. 113–128.
- Kobyliński A., *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto di tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma 1998.
- Kocłęga J., *L'indole escatologica della Chiesa. La prospettiva „già e non ancora” della pienezza del nuovo popolo di dio nel capitolo VII della Lumen gentium*, Roma 2000 (rozprawa doktorska).
- Kolvenbach P. H., *Le chemin de Paques. Exercices spirituels pour changer de vie*, Février 1990.

- Kołodkowski L., *Obecność mitu*, Wrocław 1994.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990.
- Kowalczyk S., *Koncepcja absolutu w pismach Hegla*, Lublin 1991.
- Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
- Köpf U., *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.
- Krapiec M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986.
- Krapiec M. A., *Człowiek w kulturze*, Rzym–Warszawa 1990.
- Kuhn T. S., *Przezwrot kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*, Warszawa 1966.
- Kuhn T. S., *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.
- Kulisz J., Mostowska Baliszewska A., *Spór o Jezusa Chrystusa w ciągu dziejów*, Warszawa 1998.
- La Chiesa del Concilio. Studi e Contributi*, Milano 1985.
- La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels. Colloque de Bologne 11/15 mai 1983*, Paris 1985.
- La cultura della memoria*, a cura di L. Bolzoni, P. Corsi, Bologna 1992.
- La dolce seduzione dell'Aquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologie religiose*, a cura di E. Fizzotti, Roma 1996.
- Ladrière J., *I rischi della razionalità. La sfida della scienza e della tecnologia alle culture*, Torino 1978.
- Ladrière J., *Nauka, świat i wiara*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1989.
- La liturgie auvès Vatican II. Bilans, études, prospective*, red. J. P. Jossua, Y. Congar, Paris 1967.
- L'historien et la foi*, red. J. Delumeau, Paris 1996.
- La réception de Vatican II*, red. G. Alberigo, J. P. Jossua, Paris 1985.
- La speranza*, Roma 1972.
- La tecnica, la vita, i dilemni dell'azione. Annuario filosofico – 1998*, Milano 1998.
- La teologia, annuncio e dialogo*, a cura di G. Tanzella-Nitti, Roma 1996.
- La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, a cura di D. Valentini, Roma 1989.
- Latourelle R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982.
- Laurentin A., *Il catecumenato – fonti neotestamentarie e patristiche. La riforma del Vaticano II*, Roma 1995.
- Laurentin R., *Rozwój a zbawienie*, tłum. Z. Włodkowa, Warszawa 1972.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997².
- Leff G., *William Ockham. The Metamorphoses of Scholastic Discourse*, Manchester, Eng. 1975.
- Légasse S., *Naissance du baptême*, Paris 1993.

Bibliografia

- L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, red. G. Barauna, Y. M. J. Congar, t. 1–2, Paris 1966.
- Le notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, red. J. Coppens, Leuven 1985.
- Lenssen A., *L'Esodo nella Bibbia*, Bari 1967.
- L'eredità di Newman. Convegno di Studi Bologna – Cento, 17–19 maggio 1990*, a cura di G. Morra, Bologna 1992.
- Le témoignage des chrétiens*, Tournai–Montréal 1971.
- Léveque P., Séchan L., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1990.
- Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982.
- Lévy B. H., *Il testamento di Dio*, Milano 1980.
- Lewis C. S., *The Abolition of Man*, Oxford 1943.
- Lewis C. S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Warszawa 1986.
- Lezioni sulla Divinumanità*, Roma 1995.
- L'Hour J., *La morale de l'Alliance*, Paris 1985.
- Liébart J., *L'incarnation*, t. 1: *Des origines au Concile de Chalcedoine*, Paris 1966.
- Loewenich W. von, *Luter's Theologia Crucis*, Bielefeld 1929.
- Lohfink G., *Wie hat Christus Gemeinde gewolt? Zur gesellschaftlichen Dimension christlichen Glaubens*, Freiburg 1983.
- Lohfink G., *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, Stuttgart 1987.
- Lohfink N., *Le nostre grandi parole*, Brescia 1986.
- Lohfink N., *Alleanza mai revocata*, Brescia 1991.
- Lohfink N., *Il concetto di „alleanza” nella teologia biblica*, „La Civiltà Cattolica” (1991) 3, s. 353–367.
- Lohse E., *Etica teologica del Nuovo Testamento*, Brescia 1991.
- Loichinger A., *Zur rationalen Begründungsfunktion sakramentaler Ekklesiologie*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 51 (2001), s. 143–153.
- Lonah C., *La croix, accomplissement de la révélation chez von Balthasar*, Romae 1998.
- Lorchman J. M., *Christus oder prometeus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie*, Hamburg 1972.
- Lossky V., *Conoscere Dio*, Magnano 1996.
- Lotz J. B., *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Roma 1972.
- Lotz J. B., *Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken*, Freiburg im Breisgau–Basel 1979.
- Löwith K., *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*, Heidelberg 1968, H. I, s. 5–36 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften).

- Lubac H. de, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1944.
- Lubac H. de, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1952.
- Lubac H. de, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris 1968.
- Lubac H. de, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979.
- Lubac H. de, *O naturze i lasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
- Lubac H. de, *Aspekty buddyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995.
- Ludovici S., *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Roma 1979.
- Luneau A., Bobichon M., *Kościół ludem Bożym. Od owczarni do ludu przy-
mierza*, tłum. H. Zawadzka, Warszawa 1980.
- Liotard J. F., *La condition postmoderne*, Paris 1979.
- Madec G., *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et le pensée de saint Augustin*, Paris 1989.
- Malvez L., *Histoire du salut et philosophie: Barth – Bultmann – Cullmann*, Paris 1971.
- Mancini I., *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, Ancona 1975.
- Mancini I., *Kant e la teologia*, Assisi 1975.
- Mancini I., *Frammento su Dio*, Brescia 2000.
- Mantzrides G. I., *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, Bologna 1989.
- Marchesi G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La Figura di Gesù Cristo
espressione visibile di Dio*, Roma 1977.
- Marcol A., *Afirmacja własnego „ja” jako zadanie moralne*, „Studia Teologiczno-
Historyczne Śląska Opolskiego” 7 (1979), s. 81–92.
- Margerie B. de, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975.
- Margerie B. de, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1993.
- Mari G., *Pedagogia cristiana come pedagogia dell'essere*, Brescia 2001.
- Marion J. L., *Dieu sans l'être*, Paris 1982.
- Marion J. L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1998².
- Maritain J., *Distinguer pour unir, ou, les degrés du savoir*, Paris 1932.
- Maritain J., *Nauka i mądrość*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1936.
- Maritain J., *La loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg 1986.
- Marrou H. I., *De la connaissance historique*, Paris 1954.
- Martini C.M., *L'ira di Dio e altri scritti (1962–1994)*, Milano 1994.
- Martucelli P., *Origine e natura della Chiesa. La prospettiva storico-dogmatica di
Joseph Ratzinger*, Frankfurt am Main 2001.

Bibliografia

- Mascall E. L., *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970
- Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988.
- Maurier H., *Teologia del paganesimo*, Milano 1968.
- Maurier H., *Il paganesimo*, Cinisello Balsamo 1990.
- McCord Adams M., *William Ockham*, t. 2, Notre Dame 1987.
- McMullin E., *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Kraków 1993².
- Meier J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, t. 1: *The Roots of the problem and the person*, New York 1991.
- Meinecke F., *Die Entstehung der Historismus*, Berlin–München 1936.
- Menke K. H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln–Freiburg 1991.
- Menke K. H., *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln–Freiburg 1995.
- Metz J. B., *Sul concetto della nuova teologia politica, 1967–1977*, Brescia 1998.
- Metz J. B., *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Kraków 2000.
- Michalski K., *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997.
- Michalski K., *Nova et vetera*, Kraków 1998.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996².
- Milano A., *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999.
- Milano A., *Questione metodologica della teologia tra il medio evo e l'età moderna*, „Aspernas” 23 (1976) s. 319–362.
- Mill J. S., *Essays on Ethics, Religion and Society*, London 1969 (Collected Works, 10).
- Miller D. L., *The New Polyteism. Rebirth of the Gods and Goddesses*, New York 1974.
- Mitchell D. W., *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Roma 1993.
- Modernità. Storia e valore di un'idea*, Brescia 1982.
- Moeller Ch., *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Brescia 1961².
- Möhler J. A., *Symbolik, oder, Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Hg. J. R. Geiselman, Köln 1960.
- Moioli G., *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1989.
- Moioli G., *L'esperienza spirituale*, Milano 1992.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründungen und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1966⁶.
- Mondin B., *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Warszawa 1988.

- Morin E., Kern A. B., *Terra – Patria*, Milano 1994.
- Mounier E., *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, tłum. E. Krasnowolska, Warszawa 1968.
- Mounier E., *Co to jest personalizizm? Oraz wybór innych prac*, wybór i red. A. Krasniński, Kraków 1960.
- Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer*, Hg. H. Rossmann, J. Ratzinger, Regensburg 1975.
- Mühlen H., *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: einer Person in vielen Personen*, München–Paderborn–Wien 1968³.
- Myszor W., *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, „Communio” 18 (1998) nr 4, s. 75–91.
- Naro M., *Diventerete come Dio. La riflessione contemporanea sul rapporto tra cristianesimo e modernità*, San Cataldo 1998.
- Natoli S., *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Milano 1995.
- Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań 2001.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980.
- Niebuhr H. R., *Radical Monotheism and Western Culture*, New York 1960.
- Nietzsche F., *Umano, troppo umano*, t. 1: *Frammenti postumi (1876–1878)*, Milano 1965.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- Nossol A., *Chrystologia Karla Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984.
- Nossol A., *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, „Communio” 3 (1983) nr 3, s. 79–97.
- Nwigwe B. E., *Die Lehre von der göttlichen Vorsehung und ihre zeitlogische Kritik durch A. N. Prior und P. T. Geach*, Münster 1985.
- Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996.
- Ocáriz F., *Questioni di teologia fondamentale*, Roma 1992.
- Ocáriz F., Mateo Seco L. F., Riestra J. A., *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1991.
- Offermans H., *Der christologische und trinitarische Personbegriff der führen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis von Dogmengenentwicklung und Dogmengeschichte*, Bern–Frankfurt am Main 1976.
- Oieng-Hanhoff L., *Thomas von Aquin 1274–1974*, München 1974.

Bibliografia

- Oko D., *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997.
- O kryzysie. *Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wiedeń–Warszawa 1990.
- Panen M., *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Methaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*, Berlin 1997.
- Panikulam G., *Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome 1979.
- Pastorino A., *La religione romana. Problemi di storia*, Milano 1973.
- Patočka J., *Platon et l'Europe*, Paris 1983.
- Pattaro G., *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991.
- Peacocke A. R., *Intimations of reality. Critical realism in science and religion*, Notre Dame 1984.
- Peacocke A. R., *Creation and the world of science. The Bampton Lectures, 1978*, Oxford 1998².
- Peacocke Ch., *Understanding and sense*, Aldershot–Dartmouth 1993.
- Pedersen O., *The Book of Nature*, Città del Vaticano 1992.
- Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, Kraków 1999 (Źródła Myśli Teologicznej, 15).
- Pelikan J., *Jezus przez wieki*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1993.
- Perrone U., *L'identità del soggetto. Meditazioni su Descartes*, „Teologia e Filosofia” 3 (1989), s. 499–532.
- Pesch O. H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luter und Thomas von Aquin*, Mainz 1967.
- Peterson E., *Theologische Traktate*, Würzburg 1994 (Ausgewählte Schriften, 1).
- Peterson E., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg 1995 (Ausgewählte Schriften, 2).
- Pieper J., *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970.
- Plechat M., *L'Eglise mystère de communion. L'Éclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Montréal 1988.
- Plumpe J., *Mater Ecclesia. An Inquiry into the concept of the Church as mother in early Christianity*, Washington 1943.
- Podstawy wiary. Teologia*, red. L. Balter i in., Poznań 1991 (Kolekcja Communio, 6).
- Polkinghorne J., *Istnienie świata (Spojrzenie chrześcijanina fizyka)*, tłum. M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1988.
- Pontifical Lateran University – Catholic University of Lublin, *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, t. 1, Florence 1982.
- Possenti V., *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Brescia 1994.

- Possenti V., *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Roma 1999.
- Potterie I. de la, *Il mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Bologna 1988.
- Potterie I. de la, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992³.
- Potterie I. de la i in., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991.
- Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kardynała Josepha Ratzingera*, red. J. Królikowski, Poznań 1997.
- Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, G. O'Collins, Brescia 1982².
- Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
- Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.
- Przestrzenie Księdza Cogito. Księdzu Michałowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Tarnów 1996.
- Przywara E., *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München 1923.
- Przywara E., *Kirche in Gegensätzen*, Düsseldorf 1962.
- Przywara E., *Umiltà, pazienza, amore. Meditazioni teologiche*, Brescia 1968.
- Przywara E., *Corpus Christi Mysticum. Eine Bilanz*, „Zeitschrift für Ascese und Mystik” 15 (1940), s. 197–215.
- Przywara E., *Das Gnoseologisch-Religiöse bei St. Augustin*, „Augustinus” 3 (1958), s. 269–280.
- Quaerere Deum. Atti della XXV Settimana Biblica*, Brescia 1980.
- Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988.
- Rabut O. A., *Valeur spirituelle du profane. Les énergies du monde et l'exigence religieuse*, Paris 1963.
- Rahner H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.
- Rahner H., *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano 1972.
- Rahner K., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. 1, Einsiedeln–Zürich–Köln 1964⁶.
- Rahner K., *Przez Syna do Ojca*, tłum. A. Morawska, D. Szumska, Kraków 1979.
- Raport o stanie wiary. Z ks. kardynalem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, Kraków–Warszawa–Struga 1986.

Bibliografia

- Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Hg. L. Scheffczyk, Freiburg im Breisgau–München 1989.
- Ratzinger J., Królikowski J., *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999.
- Reale G., *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 2000⁵.
- Reale G., Antiseri D., *Quale ragione?*, Milano 2001.
- Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Tarnów 2000.
- Reuther R. R., *Sexism and God Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983.
- Ricoeur P., *Histoire et vérité*, Paris 1955.
- Ricoeur P., *Conferenze su ideologia e utopia*, Milano 1994.
- Rinaldi G., *La Bibbia dei pagani. I: Quadro storico*, Bologna 1997.
- Rinaldi G., *La Bibbia dei pagani. II: Testi e Documenti*, Bologna 1998.
- Rogowski R. E., *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986.
- Rogowski R. E., *Wicher i myśl*, Katowice 1999.
- Rossi P., *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli 1971.
- Rousselot P., *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1924.
- Russo A., *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia – l'influsso di Blondel*, Roma 1990.
- Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. IV Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, red. P. Rodríguez, Pamplona 1983.
- Sandrin F., *Il rapporto parentes-filii nella iniziazione cristiana di rito romano. Per una riscoperta del „catecumenato” dei bambini*, Romae 1993.
- Sanna I., *Teologia come esperienza di Dio. Prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997.
- Sartre J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946.
- Schaffner O., *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der humilitas*, Würzburg 1959.
- Scheffczyk L., *Schöpfung und Vorsehung*, Freiburg 1963.
- Scheffczyk L., *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977.
- Scheffczyk L., *Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1980.
- Scheffczyk L., *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, Aachen 1997 (Kirchliche Dogmatik, 3).
- Scheffczyk L., *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*, Aachen 1998, s. 372–389 (Katholische Dogmatik, 6).
- Scheffczyk L., *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Milano 1998.

- Scheffczyk L., *Das Dogma im Leben des Glaubens*, „Theologisches” 19 (1999) nr 3, s. 133–142.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Schiavone C. F., *Rationality and Revelation in Rahner*, New York 1994.
- Schiwy G., *Lo spirito dell’Età Nuova. New Age e cristianesimo*, Brescia 1991.
- Schlier H., *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1962.
- Schlier H., *La fine del tempo*, Brescia 1974.
- Schlier H., *Der Römerbrief*, Leipzig 1978.
- Schlier H., *Breve rendiconto*, Roma 1999.
- Schmitz H.R., *Progresso sociale e rivoluzione. L’illusione dialettica*, Milano 1990.
- Schnackenburg R., „*A Slowo stalo się ciałem*”, „Communio” 3 (1983) nr 3, s. 27.
- Schökel L. A., *Il dinamismo della tradizione*, Brescia 1970.
- Schökel L. A., *Salvezza e liberazione: l’Esodo*, Bologna 1996.
- Schönborn Ch. von, *Il nome di Dio*, „L’Osservatore Romano” nr 24, 28 stycznia 1999, s. 11.
- Schönborn Ch., Görres A., Spaemann R., *Zur kirchlichen Erbsünd. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*, Einsiedeln–Freiburg 1991.
- Schoof M., *Przełom w teologii katolickiej. Początki, drogi, perspektywy*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1972.
- Schoonenberg P., *Alleanza e creazione*, Brescia 1972.
- Schooyans M., *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995².
- Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70 Geburtstag*, Hg. K. Backhaus, F. G. Untergaßmair, Paderborn 1996.
- Schriftauslegung im Widerstreit*, Hg. J. Ratzinger, Freiburg–Basel–Wien 1989, s. 98–123 (Quaestiones Disputatae, 117).
- Schrijver G. de, *Le merveilleux accord de l’homme et de Dieu. Etude de l’analogie de l’être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven 1983.
- Schultze B., *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Münster 1967.
- Schultze B., *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 77 (1955), s. 257–300.
- Schwager R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in der biblischen Schriften*, München 1978.
- Schweizer E., *Matteo e la sua comunità*, Brescia 1987.
- Sciaccia M. F., *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia 1944.
- Sciaccia M. F., *Filosofia e metafisica*, Brescia 1950.
- Sciaccia M. F., *La filosofia nel suo sviluppo storico*, t. 1: *Antichità e medioevo*, Roma 1959⁹.

Bibliografia

- Sciacca M. F., *Mito e verità del progresso*, Udine 1966.
- Sciacca M. F., *Sant'Agostino*, Palermo 1991 (Opere, I.4).
- Sciacca M. F., *Filosofia e Antifilosofia*, Palermo 1998 (Opere, III, 3).
- Sciacca M. F., *Gli arieti contro la verticale*, Palermo 1999 (Opere, II.4).
- Sciacca M. F., *L'uomo questo „squilibrato”*, Palermo 2000 (Opere, III.8).
- Sciacca M. F., „Dio morto” e „Dio vivente”, „Divinitas” 12 (1968), s. 29–48.
- Sciacca M. F., *Il rovesciamento della prospettiva filosofica e le sue conseguenze*, „Rassegna di Teologia” 11 (1970), s. 297–306.
- Seckler M., *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967.
- Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Hg. J. Daniélou, H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 1961.
- Sesböüé B., *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987.
- Siebel W., *Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre*, Münster 1986.
- Siemianowski A., *Człowiek i prawda*, Poznań 1986.
- Sierotowicz T., *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu. Obrazy świata jako przestrzeń dialogu pomiędzy nauką i teologią*, Tarnów 1997.
- Simonetti M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1990.
- Skolimowski H., *Zmierzch światopoglądu naukowego*, Londyn 1974.
- Solowjow W., *Собрание сочинений*, t. 1.3.6, Брюссель 1966.
- Söhngen G., *Cardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt*, Bonn 1946.
- Spaemann R., *Pytanie o znaczenie pojęcia „Bóg”*, „Communio” 2 (1982) nr 1, s. 13–33.
- Spiazzi R., *Natura e grazia. Fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.
- Spiritualità cristiana orientale*, a cura di C. Valenziano, Milano 1986.
- Spiteris Y., *La conoscenza “esperienziale” di Dio e la teologia nella prospettiva orientale*, „Antonianum” 72 (1997), s. 365–426.
- Spreafico A., *Esodo: memoria e profezia. Interpretazioni profetiche*, Bologna 1985.
- Staglianò A., *La teologia „che serve”. Sul compito scientifico-ecclesiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, Torino 1996.
- Staniszewski W., *Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa według nauki św. Augustyna*, Lublin 1936.
- Stolz A., *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936.
- Storia della teologia*, t. 3: *Età della Rinascita*, a cura di G. D'Onofrio, Casale Monferrato 1995.
- Strange C., *Schöpfung und Heilsgeschichte*, „Zeitschrift für Systematische Theologie” 23 (1954), s. 89–101

- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1991.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002.
- Strumia A., *L'uomo e la scienza. Nel magistero di Giovanni Paolo II*, Casale Monferrato 1987.
- Strzelczyk G., *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Lugano 1999.
- Studi 1996*, a cura di D. Lorenz, Roma 1996.
- Sudbrack J., *Mistica*, Casale Monferrato 1992.
- Swieżawski S., *La crise du rationalisme au 15em siècle*, Leuven 1976.
- Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 1983.
- Swieżawski S., *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998.
- Swinburne R., *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999.
- Sykes S. W., *The identity of Christianity. Theologians and the essence of Christianity from Schleiermacher to Bartsch*, London 1984.
- Szostek A., *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.
- Szwed A., *Między wolnością i prawdą egzystencji*, Kraków 1991.
- Szyszkowska M., *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*, Warszawa 1972.
- Tajemnica Odkupienia*, Poznań 1997 (Kolekcja Communio, 11).
- Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., Poznań 2000 (Kolekcja Communio, 13).
- Tanzella-Nitti G., *Domanda filosofica su Dio e rivelazione giudeo-cristiana*, Roma 1998.
- Teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi, II Congresso nazionale, Firenze – Gennaio 1968*, a cura di A. Marrazzini, Milano 1968.
- Teologia e dottrina sociale. Il dialogo ecclesiale in un mondo che cambia*, a cura di S. B. Restrepo, Casale Monferrato 1991.
- Teologia e storia*, a cura di B. Forte, Napoli 1992.
- Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C. S. Bartnik, Lublin 1979.
- Terzo millennio. Ipotesi sulla parrocchia*, a cura di G. Tangorra, C. Zuccano, Reggio Emilia 1999.
- Theologie in Freiheit und Verantwortung*, Hg. K. Rahner, H. Fries, München 1981.
- The Theological Papers of J. H. Newman on Faith and Certainty*, ed. by J. Derek Holmes, Oxford 1976.
- Thüsing W., *Die neutestamentliche Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments*, t. 1: *Kriterien aufgrund Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Münster 1996.

Bibliografia

- Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Auftragen an Eugen Drewermann*, Hg. A. Görres, W. Kasper, Freiburg im Breisgau–Basel 1988.
- Tillard J. M. R., *Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992.
- Tillette X. i in., *Il Cristo dei filosofi*, Roma 1995.
- Tischner J., *Cialo jako podmiot dramatu*, w: *Teksty filozoficzne*, Kraków 1985, s. 167–176.
- Todd J. M., *Marcin Luter*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 1998.
- Toinet P., *Vers un âge théologique? Par-delà nos impasses*, Paris 1981.
- Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*.
- Thomas de Aquino, *De veritate*.
- Thomas de Aquino, *In Symbolum Apostolicum expositio*.
- Tomasz z Akwinu, *Dziela wybrane*, tłum. J. Salij, K. Suszyło, M. Starowieyski, W. Giertych, Kęty 1999.
- Tommaso d'Aquino, *Forza e debolezza del pensiero. Commento al „De Trinitate” di Boezio*, Messina 1996.
- Toniolo A., *La theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H. U. von Balthasar e G. W. F. Hegel*, Milano 1995.
- Topić F., *L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1990.
- Torrell J. P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg Suisse–Paris 1996.
- Transition to modernity. Essays on power, wealth and belief*, eds. J. A. Hall, I. C. Jarvie, Cambridge 1992.
- Trinità in contesto*, a cura di A. Amato, Roma 1994.
- Troeltsch E., *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922.
- Troeltsch E., *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924.
- Truhlar C. V., *L'esperienza mistica*, Roma 1984.
- Turbessi G., *Cercare Dio. Nel mondo ebraico, nell'ellenismo, nella patristica*, Roma 1980.
- Ullmann W., *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, tłum. J. Mach, Łódź 1985.
- Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, a cura di M. Serretti, Cinisello Balsamo 2001.
- Vacant J. M. A., *Etudes théologiques sur les Constitutions du Vatican*, t. 1–2, Paris 1895.
- Valensin A., *L'Ulysse dantesque et les limites de la raison*, „Etudes” 87 (1954) nr 2, s. 164–181.
- Vanhoye A., *Lettera ai Galati*, Milano 2000

- Vaticano II: bilancio e prospettive. *Vantcinque anni dopo (1962–1987)*, a cura di R. Latourelle, t. 2, Assisi 1988².
- Vergegenwärtigung – Sakramentale Dimensionen des Lebens. Festschrift zum 65. Geburtstag von Günter Koch*, Hg. J. Herten, I. Krebs, J. Pretscher, Würzburg 1997.
- Vico G., *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.
- Virchow R., *Vecchio e nuovo vitalismo*, Bari 1969.
- Visitin S., *Rivelazione divina ed esperienza umana. Proposta di George Tyrrel e risposta di Karl Rahner*, Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt am Main–New York–Wien 1999.
- Vitti A., *Christus-Adam*, „Biblica” 7 (1926), s. 237–285; 384–401.
- Volk H., *Kreatürlichkeit*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 2 (1951), s. 197–210.
- Volli U., *Per il politeismo. Esercizi di pluralità dei linguaggi*, Milano 1992.
- Wagner F., *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986.
- Waizsäcker C. F. von, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1960⁸.
- Waizsäcker C. F. von, *Der Garten des Menschlichen*, Stuttgart 1977.
- Waizsäcker C. F. von, *L'uomo nella sua storia. Una sintesi unificatrice del pensiero scientifico, filosofico e politico sullo sfondo della tematica religiosa*, Cinisello Balsamo 1994.
- Waldenfels H., *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1984.
- Walz A., *La giustificazione tridentina. Note sul dibattito e sul decreto conciliare*, „Angelicum” 28 (1951), s. 121–147.
- Warnach V., *Liebe als Grunderfahrung. Religion und Erlebnis*, Olten 1963.
- Warnach V., *Christusmysterium*, Graz–Wien–Köln 1977.
- Weber M., *Wissenschaft als Beruf*, Tübinge 1992 (Gesamtausgabe, 17).
- Weger K. H., *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*, Graz–Wien–Köln 1981.
- Weinberg S., *Il segno dell'unità dell'universo*, Milano 1977.
- Welte B., *Dal nulla al mistero assoluto*, Genova 1985.
- Werbick J., *Theologie als Theorie?*, „Kerygma und Dogma” 24 (1978), s. 204–228.
- Westermann C., *Genesis*, t. 1: *Kapitel 1–11*, Neukirchen 1983.
- Whitehead A. N., *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997.
- Wildiers N. M., *Obraz świata a teologia od średniowiecza do dzisiaj*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1985.
- Wissowa G., *Religion und Kultus der Römer*, München 1912.
- Witek S., *Teologiczna interpretacja pokory*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13 (1965) z. 3, s. 5–19.

Bibliografia

- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wobec filozofii marksistowskiej. *Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Rzym 1987.
- Wojtyła K., *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990.
- Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924.
- Wszolek S., *Pękające projekty. Szkice z filozofii religii*, Tarnów 1996.
- Wszolek S., *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Tarnów 1997.
- Yannaras Ch., *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984.
- Yannaras Ch., *Heidegger e Dionigi Areopagita. Assenza e ignoranza di Dio*, Roma 1995.
- Zachner R. C., *L'induismo*, Bologna 1972.
- Zago M., *Buddismo e cristianesimo in dialogo. Situazione – rapporto – convergenze*, Roma 1985.
- Zarmati L., *Il vitalismo. L'esaltazione della vita nell'opera di Friedrich Nietzsche e di Gabriele D'Annunzio*, 2001.
- Zedda S., *L'amore di Cristo nel Nuovo Testamento*, Roma 1981.
- Zekiyan B. L., *L'interiorismo agostiniano. La struttura onto-psicologica dell'interiorismo agostiniano e la „memoria sui”*, Genova 1981.
- Zielinski S., *Se gagner soi-même et gagner Dieu: esquisse anthropologique besée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot SJ, 1878–1915*, Fribourg 1997.
- Zimmer H., *Philosophies of India*, New York 1951.
- Zimmer H., *Miti e simboli dell'India*, Milano 1993.
- Zizioulas J., *L'être ecclésial*, Genève 1981.
- Zizioulas J., *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles*, Paris 1994.
- Znanięcki F., *„Mysł i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1987.
- Zur frühgeschichte der Christologie*, Hg. B. Welte, Freiburg 1970.

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne do trzeciego wydania	5
Wprowadzenie	9
1. Wiara w chrześcijaństwie.	9
2. <i>De fide</i>	12
3. <i>Actus fidei specificatur ab objecto</i>	15
Rozdział I. Wiara w teologii	21
1. Z historii teologii wiary.	21
1.1. Okres patrystyczny – obiektywna treść wiary	22
1.2. Średniowiecze – wiara a poznanie	26
1.3. Reformacja i jej reperkusje – <i>sola fides</i>	31
1.4. Tendencje oświeceniowe	35
1.5. I sobór watykański – <i>reductio in mysterium</i>	40
1.6. II sobór watykański – poszukiwanie integralności	44
1.7. Interpretacje współczesne	47
2. Istotne treści teologii wiary	51
2.1. Wymiar zbawczy wiary	51
2.2. Wymiar historyczny wiary	54
2.3. Wymiar analityczny wiary	57
Rozdział II. Człowiek otwarty na Boga	63
1. Aktualne perspektywy duchowe: „wiedzieć – robić”	63
2. <i>Genesis</i>	65
2.1. „Świeckość” świata.	66
2.2. Historyzm i schyłek metafizyki	70
2.3. Myślenie techniczne.	74
3. Nowa wiedza i jej konsekwencje	76
3.1. Przedmiotowe traktowanie natury	77
3.2. Jedyność metody naukowej	79
3.3. Kryzys filozofii nowożytnej	85
3.4. <i>Etsi Deus non daretur</i> – ateizm praktyczny	88

4. Punkty krytyczne współczesnej wizji antropologicznej	90
4.1. Dwuznaczność techniki	91
4.2. Świat i człowiek w sieci absurdu	95
5. Człowiek i Misterium	101
5.1. Pytanie o sens	101
5.2. Osoba w perspektywie „ekstazy”	106
5.3. <i>Capax Dei</i>	110
6. Perspektywy	112
Rozdział III. Bóg dostępny dla człowieka	115
1. Czym jest religia?	115
2. Współczesny zwrot politeistyczny	116
3. Istota politeizmu	120
4. Starożytna religia pogańska	123
5. Mistyczno-wschodni model religii	127
5.1. Poznanie religijne o charakterze symbolicznym	129
5.2. Bóg poza historią	130
6. Oświecenie i jego propozycje filozoficzno-religijne	131
6.1. Koncepcja idealistyczna	133
6.2. Koncepcja materialistyczna	137
7. Konsekwencje akceptacji postawy politeistycznej	142
7.1. Prymat działania człowieka	143
7.2. Redukcja poznania do eksperymentu	145
8. Jak postawić problem Boga?	149
8.1. Otwartość na prawdę	150
8.2. Pierwszeństwo daru	153
8.3. Konieczność nawrócenia	157
9. Perspektywy	160
Rozdział IV. Wierzę w Ciebie	163
1. Struktura wiary	163
2. Egzystencjalne zaangażowanie wiary	165
2.1. Wiara jako nowa forma poznania	165
2.2. Praktyczność poznania wiary	168
3. Chrystocentryczny personalizm wiary	173
3.1. Powrót chrystocentryzmu	174
3.2. Relacja osobowa z Jezusem Chrystusem	177
4. Strukturalna eklezjalność wiary	188
4.1. Eklezjologia chrystologiczno-eucharystyczna	189
4.2. „My” w strukturze aktu wiary	208

Spis treści

5. Perspektywy	221
Rozdział V. Między bytem a historią	225
1. Wiara i obrazy świata	225
2. Rozumienie bytu	227
2.1. Na początku był Logos	228
2.2. Wymiar „dialogiczny” bytu	241
3. Rozumienie historii	245
3.1. Jezus Chrystus – osobowe centrum historii	246
3.2. Teologia wcielenia i teologia krzyża	253
4. Byt i historia – jaka relacja?	256
4.1. Rozwiązania alternatywne	257
4.2. Propozycja Karla Rahnera	262
4.3. Byt a historia w tradycji teologicznej	268
5. Perspektywy	281
Zakończenie	283
Bibliografia	291

