

ROZWAŻANIA O PROBLEMACH TEOLOGII JAKO PRZEDMIOTU ZAINTERESOWANIA ROZUMU

Zawarty w tytule temat wymaga tak szerokiego omówienia, że nie trzeba chyba nikomu zwracać uwagi na wycinkowy charakter przedstawionych poniżej rozważań. Ich celem nie będzie oczywiście przedstawienie współczesnych zadań teologii we wszystkich jej aspektach, ani też podejmowanie dialogu z głównymi kierunkami myśli współczesnej. Zawierają one raczej propozycję interpretacji tego, co jest — jak się wydaje — jednym z fundamentalnych założeń współczesnego dialogu teologii z rozumem i co winno się stać bezpośrednim przedmiotem refleksji. Przedstawiona poniżej analiza stanowi jedynie przyczynek do takiego dialogu.

Teologia przeżywa moment odnowy

Dzisiejsza teologia jest teologią uprawianą posoborowo, a punktem wyjścia jest wysiłek na rzecz głębokiej odnowy, którego motorem jest pragnienie takiego wyrażania chrześcijańskiej tożsamości, które zapewni owocny jej dialog z dzisiejszym światem. Zresztą, zadanie teologii zawsze polegało właśnie na tym. W tym zapoczątkowaną poznaniem Chrystusa, czyli Tego, w którym objasni się, jej tożsamość nie uległa zmianie do dziś: nadal jest refleksją wia się w nowy sposób życie i przeznaczenie człowieka od chwili, kiedy się pojawił — ulepiony z prochu ziemi — aż do jego wyniesienia w chwale, zapowiedzianego chwałą Jezusa¹. Wiara w nieunikniony sposób sprawia, że w człowieku rodzi się pragnienie, by „ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysookość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa” (Ef 3, 18-19), by osiągnąć „całe bogactwo pełni zrozumienia i głębsze poznanie tajemnicy Boga” (Kol 2, 2).

* Alfonso Carrasco (ur. w 1956 r.) jest kapłanem od 1985 r. Studiował teologię na uniwersytecie w Salamance, Mińsku i Fryburgu szwajcarskim, gdzie w 1990 r. uzyskał doktorat. Aktualnie jest wykładowcą eklezjologii w Centrum Studiów Teologicznych „San Dámaso” w Madrycie. Jest członkiem hiszpańskiej wersji *Communio*.

¹ Por. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II-III*, Salamanca 1988, 1-8; tenże. *Sobre los inicios de la teología*, EE 56 (1981) 689-704.

Wiara jest więc czymś znacznie więcej niż ufnością, czymś znacznie więcej niż wewnętrznym uczuciem. Jest wiarą w Słowo, w *Logos*, który stał się ciałem, w którym przebywa prawda o wszystkich rzeczach. Zakłada więc nowe podejście do rzeczywistości, odnowione poznanie człowieka i świata. Stąd cechą właściwą wierze chrześcijańskiej jest pragnienie otwarcia się na nowe poznanie, rozbudzenie zainteresowania rozumem. Tożsamość teologii jest więc zdeterminowana uniwersalizmem wiary, zakładanym już w misji zleconej przez Jezusa Jego apostołom². Dlatego teologia — jako dar Boga dla Kościoła³ — zawsze była świadoma tego, iż winna działać „dla wspólnego dobra” (1 Kor 12, 7), wychodząc naprzeciw trudnościom, które w określonym momencie stanowią wyzwanie dla wiary braci, i otwierają się na dialog z głównymi formami interpretowania świata, w jakim żyje wierzący.

Dlaczego więc mówimy, że współczesne nam czasy cechuje wysiłek na rzecz głębokiej odnowy? Mówimy tak dlatego, że Sobór Watykański II ujawniał wyraźną świadomość kryzysu, który dotknął sposobu pojmowania teologii, właściwego dla współczesnego świata, odznaczającego się oddzieleniem rozumu od wiary. Z jednej strony spotykamy się z teologią pozytywną, która stara się określić elementy chrześcijańskiej tożsamości, z drugiej zaś — ze światłem rozumu, które oświetla rzeczywistość i jest jasne w przeciwieństwie do ciemnej wiary⁴.

Sobór Watykański II wyraźnie pokazał kryzys teologii, która zaufała eksplikatywnym możliwościom określonej filozofii, filozofii racjonalistycznej, uznawanej za *perennis*. Zasadą rozumienia świata w tej filozofii nie była wiara w Chrystusa, lecz metafizyka, sztywna nauka o bycie obejmującym cały horyzont rzeczywistości, to, co skończone, i to, co nieskończone⁵. Wkład teologii,

² Por. J. Ratzinger, *Wesen un Auftrag der Theologie*, Einsiedeln—Freiburg 1993, 22-23.

³ „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli...” (1 Kor 12, 28).

⁴ W najlepszym wypadku, albowiem wiara oddzielona od rozumu może wydać się wręcz irracjonalna lub fideistyczna. Por. krótkie omówienie w: G. Colombo, *Teologia e pastorale*, *Teologia* 17 (1992) 306 nn.

⁵ Carlo Colombo w następujący sposób opisuje hermeneutyczne podstawy teologii: (Teolodzy) „... sądzili, że są w stanie sformułować prawdziwe argumenty i prawdziwe wnioski teologiczne, które byłyby absolutnie pewne, to znaczy domagali się zaistnienia prawdziwej teologicznej nauki spekulatywnej, mającej pierwszeństwo przed nauczaniem Magisterium Kościoła. Fundamentem i uzasadnieniem jest wartość absolutna — a w konsekwencji niezbędna i powszechna — metafizyki rozumianej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nauka o bycie jako takim, wraz z pojęciami i zasadami wpływającymi bezpośrednio z pojęcia bytu, rozważa nie tylko byt skończony

po stwierdzeniu pozytywnego faktu objawionego, miał polegać tylko na dodaniu nowych wniosków.

Nie oznacza to, że teologia oddaliła się od prawdy. Wprost przeciwnie, nawet w szczegółach wiernie odpowiadała pozytywnemu i dogmatycznemu nauczaniu Kościoła. Ale biorąc za podstawę rozumienia świata możliwości ludzkiego rozumu, nie zawierała żadnych propozycji: mogła dysponować wspaniałym aparatem pojęciowym, ale nie była w stanie zaprezentować żywego jądra wiary w pełnym jego znaczeniu⁶. Dlatego można ją było pominąć (i tak się też stało na Soborze⁷ i w życiu Kościoła⁸) bez poczucia utraty czegoś wielkiego. Teologia nauczała chrześcijańskiego dogmatu, ale okazała się całkowicie zbędna.

Sobór w gruncie rzeczy doszedł do skutku dzięki rozkwitowi teologii, do którego doszło po pierwszej wojnie światowej i który był wyrazem odnowy życia kościelnego. Impulsem dla rozwoju teologii stały się między innymi ruchy odnowy liturgicznej, apostolat świeckich, działalność społeczna, dialog z odłączonymi braćmi.

Sytuacja posoborowa dowodzi, że uczyniono wielki krok naprzód: zarzucono zdezaktualizowane formy teoretycznego i prak-

i przyrodzony, lecz także każdy inny, łącznie z Boskim i nadprzyrodzonym. Dlatego rozumowanie, którego wniosku zostaną przedstawione za pomocą pojęć i zasad ściśle metafizycznych, są obiektywnie i bezwzględnie ważne w każdym porządku i w każdym przypadku". „...wspólne dziedzictwo idei i pojęć, bliskich — kiedy jest to możliwe — tej uniwersalnej filozofii ludzkiej inteligencji; dziedzictwo, które — jak widzieliśmy — stanowi racjonalny fundament «nauki teologicznej»...” (*La metodología y la sistematización teológicas*, Barcelona 1961, 46, 56).

⁶ Por. np. *relatio*, w której kard. Alfredo Ottaviani, przewodniczący Komisji *de doctrina fidei et morum* Soboru (i Świętego Oficjum), przedstawił zgromadzeniu soborowemu schemat *De ecclesia*. Na szczególną uwagę zasługuje ostatnie zdanie tekstu: „Non restat inde, ut taceam, quia docet Sacra Scriptura ubi non est auditus noli effundere sermonem. Dixi”. (*Relatio Em.mi. P. D. Alfredi Card. Ottaviani praesidis commissionis de doctrina fidei et morum*, na Zgromadzeniu ogólnym XXXI, 1. 12. 1962; *Acta Synodalia* I-IV, TPV 1971, 121). Zdanie to nie znalazło posłuchu nie tyle u tych, którzy odmawiają uznania propozycji chrześcijańskich, ile u przedstawicieli tej samej wiary, w zgromadzeniu biskupów katolickich, wśród „nauczycieli w wierze”; a także w środowisku teologów, których dzieło jakby się sprzeciwiało swej własnej naturze — otwarciu na rozum, na dialog, na propozycję. Skoro nie usłuchali sami duszpasterze Kościoła, jakże mieli usłuchać katolicy wierni, którzy nie mieli głębszego przygotowania teologicznego, oddzieleni bracia albo niewierzący?

⁷ Zgodnie z przewidywaniami kardynała Ottavianiego, schemat ten został odrzucony.

⁸ Od wyższych uczelni poczynając, na katechizacji dzieci kończąc.

tycznego wyrażania tego, do czego chrześcijaństwo pretendowało, formy, które spełniwszy już swoją misję, stały się bardziej balastem niż pomocą. Wyraźnie potwierdzono to, co stanowi istotę tożsamości: wiarę chrześcijańską w jej formie eklezjalnej, z jej podstawowymi cechami witalnymi. Potwierdzono również pragnienie prawdziwego dialogu: Kościół chce słuchać drugiej strony i proponować jej prawdę wiary.

Kruczość dzieła teologicznego

Na tych fundamentach zasadzają się również dzisiejsze zadania teologii, rozumiane jako część globalnego wyzwania, jakim jest życie wiarą. Należy postawić pytanie: czy dokonania teologii pozwoliły nawiązać ten dialog i wyrazić w sposób jasny i przekonujący rozumienie rzeczywistości, jakie wnosi wiara?

Zacznijmy od stwierdzenia, że proces odnowy teologicznej oznaczał przyjęcie najlepszych owoców długotrwałych wysiłków na rzecz dialogu ze współczesnością⁹. W tym kontekście, oprócz faktu ustanowienia bliższych relacji z poszczególnymi dyscyplinami naukowymi, należy szczególnie podkreślić perspektywy, jakie stworzyło przyjęcie metody historycznej, czego owocem była nie tylko odnowa metodologiczna, ale także lepsze rozumienie historycznego charakteru samego Objawienia¹⁰.

Trzeba również podkreślić, że od czasu Soboru Watykańskiego II zrobiono bardzo dużo w dziedzinie teologii. Zwiększyła się liczba ośrodków nauczania, objęto nauczaniem teologii większą liczbę osób, zmieniono metody pracy, zwiększono liczbę badań specjalistycznych, wróciły polemiki. Nie ulega wątpliwości, iż teologia kroczy nadal drogą wyznaczoną przez tradycję kościelną.

Z drugiej jednak strony należy stwierdzić, że ciągle jeszcze trudno jest stworzyć jakąś syntezę¹¹, że nadal trudno mówić o tym, iż wiara jest zdolna objaśnić człowieka i świat. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary miał prawo napisać następujące słowa: „...chrześcijanie nie mają najmniejszego zaufania do własnej wizji

⁹ Na przykład owoce wysiłków Szkoły z Tybingi, mających na celu znalezienie odpowiedzi na wielkie wyzwania filozofii idealistycznej oraz historycznej krytyki protestanckiej.

¹⁰ Można tu znaleźć paradygmatyczne odniesienie do Konstytucji *Dei Verbum*. Por. także silne przedsoborowe ruchy odnowy w dziedzinie badań biblijnych, patrystycznych i historycznych.

¹¹ Widać potrzebę przejścia od monografii do globalnej prezentacji materiału. Por. np. R. Fisichella, *Il futuro della teologia*, SacDot 38 (1993) 47-57. W tym kontekście zrozumiałe jest tak częste dzisiaj wydawanie nowych, dużych serii podręczników.

rzeczywistości. Wiara należy do sfery ich prywatnej pobożności. Nie mają odwagi przyznać, że wiara przekazuje coś człowiekowi jako pewną całość, że jest wizją jego przyszłości i jego historii. Wielka budowla tradycji, rozciągająca się pomiędzy grzechem pierwotnym i odkupieniem, wydaje się im zbyt irracjonalna i nierealna; nie potrafią zdobyć się na to, by uczynić z niej przedmiot publicznych rozważań. (...) Uważają, że teologia jest sprawą wyłącznie wewnętrzną, że teologiczne uzasadnienie może być co najwyżej postawione na pierwszym miejscu przez daną instancję wierzącą, ale nie może ono być przedmiotem publicznego zainteresowania ani historycznych rozważań”¹².

Głównym powodem tego, że taki problem¹³ istnieje nadal pomimo Soboru i niekwestionowanego wkładu wniesionego przez teologów, jest nie tyle brak wysiłków, ile fakt, iż problem ten stanowi sedno wyzwania, przed jakim staje dzisiejsza teologia. Co więcej, staje przed nim także wiara i stanął przed nim również Sobór Watykański II. Wyzwaniem tym jest stwierdzenie, że tak naprawdę teologia, wiara i Kościół stanowią rzeczywistości, bez których można się obejść i które są niepotrzebne dla prawdziwego życia. Innymi słowami wyraził to Paweł VI, mówiąc o rozdziale między wiarą i kulturą jako o dramacie naszych czasów¹⁴.

Wydaje się, że centralnym problemem jest w dalszym ciągu ewentualna nieudolność dokonań teologów. Nadal prowadzi się badania, nawet dokładniejsze niż uprzednio, a jednak wydaje się, że rozmaite tematy, poczynając od grzechu pierwotnego, a kończąc na Odkupieniu i chwale, nie są w stanie objaśnić rzeczywistości. Odnowie uległa metodologia, egzegeza, historia. Mimo to nie wydaje się rzeczą łatwą nowe sformułowanie tego, do czego pretenduje chrześcijańska wiara.

Problem ten jest w szczególności sposób charakterystyczny dla sytuacji dzisiejszej teologii: nasza wiara stara się rozumieć (*fides quaerens intellectum*), ale nie jest to naturalnym rezultatem odmładzania teologicznych analiz czy historycznych koncepcji. Na tym polega paradoks naszych czasów: radykalna odnowa i pow-

¹² J. Ratzinger, *Freiheit un Befreiung. Die antropologische Vision der Instruktion «Libertatis conscientia»*, w: *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 229-230.

¹³ Jeszcze niedawno O. González de Cardedal twierdził, że „w teologii występują przejawy niezadowolenia z powodu teologicznej błahości 80 proc. zgromadzonego materiału”. *Dialog* będący zapisem jego wykładu: *Nowa racjonalność teologiczna*, w: *La fe interpelada*, red. L. Rodríguez, Madrid 1993, 349.

¹⁴ Por. *Evangelii nuntiandi*, nr 20.

tórne przemyślenie aparatu pojęciowego nie musi prowadzić do odnowy syntezy teologicznej.

Fakt ten odzwierciedla prawdę, widoczną już w przedsoborowej *theologia perennis*, bardzo rygorystycznej pod względem używanych pojęć. Widać ją było również w soborowym powrocie do źródeł chrześcijańskiej tożsamości: prawdziwa, syntetyzująca, objaśniająca i twórcza siła teologii nie jest pochodną doskonałości aparatu pojęciowego ¹⁵.

Dyskusja nad założeniami teologii

Przyjmując takie założenie, my, chrześcijanie — przyzwyczajeni do uzasadnionego zaufania pokładanego w zdolności rozumu do osiągania prawdy — nie możemy unikać pytania: czemu należy zawdzięczać to, iż nowe, lepsze wykorzystanie rozumu nie prowadzi do objawienia siły syntetycznego ujęcia, zawartej w naszej wierze?

Od odpowiedzi na to fundamentalne pytanie, czy chrześcijaństwo pretenduje do zaoferowania pełnego, powszechnego rozwiązania problemu egzystencji, czy też nie, zależy nie tylko propozycja najbardziej adekwatnego sposobu pojmowania Boga, ale także poszukiwanie pełnego rozwiązania problemu człowieka, jego egzystencji w świecie ¹⁶. Ten właśnie punkt stanowi zarzewie dyskusji i sporu; to z jego powodu badanie treści wiary chrześcijańskiej może rozbudzić zainteresowanie, a nawet emocje; to w tym punkcie refleksja wychodzi od wiary i do niej powraca, jednocześnie ją ożywiając.

Problem Boga nie będzie postawiony właściwie, dopóki istnieć będzie prywatna przestrzeń dla pytań dotyczących spraw ostatecznych, dopóki problem ten będzie prywatnym, osobistym zmartwieniem tego, kto posiada odpowiednią wrażliwość i czas. Nie na tym polega realny problem Boga i nie o tym mówi wiara chrześcijańska. Relacja z Bogiem jest prawdziwym problemem wtedy, kiedy wchodzi w grę relacja, jaką człowiek nawiązuje ze światem i egzystencją. Tak naprawdę dopiero wtedy człowiek w realny sposób stawia pytanie o swoją egzystencję i toczy walkę

¹⁵ Ryzyko utraty z pola widzenia tej prawdy może wystąpić także dziś, zwłaszcza w kontekście rosnącego rygoru w dziedzinie egzegezy i historii oraz fascynacji eksplikatywnymi możliwościami nowych filozofii. Istnieje także niebezpieczeństwo popularyzacji teologiczno-duszpasterskiej, prowadzonej jedynie w oparciu o odnowiony aparat pojęciowy.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag*, dz. cyt., 48-49.

o swą wolność. Świat bowiem i konfrontacja z życiem w realny sposób implikują stanowisko człowieka wobec Boga¹⁷.

Na tym właśnie poziomie pojawia się wspomniane już wyżej wyzwanie, sformułowane w pytaniu: czy wiara może pretendować do tego, by pokazać w pełnym świetle egzystencję, relację z bytem, z Bogiem?

Nie chodzi tu o to, by kwestionować „uprawnioną autonomię” rzeczy doczesnych, a tym bardziej autonomię rozumu. Trzeba natomiast stwierdzić, że w sposobie ustalania relacji z rzeczywistością, z bytem, wchodzi w grę koncepcja człowieka i jego relacja ze Stwórcą¹⁸. Naucza o tym Sobór, kiedy opisuje współczesny ateizm jako postawę właściwą człowiekowi, który traktuje siebie samego jako swój własny cel, jako twórcę i jedyne demurga historii, nie godzącego się na uznanie Pana za rzeczywisty początek i kres wszystkich rzeczy¹⁹.

Jest sprawą oczywistą, że wiara nie będzie mogła się uwolnić od swej bezsilności, jeśli punktem wyjścia jest perspektywa, w której relacja człowieka z Bogiem nie ma nic wspólnego z budowaniem ziemskiej społeczności, realnego życia. Chodzi zatem o fundamentalne wyzwanie, stawiające pod znakiem zapytania założenia teologii, a więc jej ewentualną wartość. Stajemy tu w obliczu radykalnej alternatywy wobec dążenia chrześcijaństwa do objaśnienia tajemnicy człowieka. Oto człowiek zdołał już usta-

¹⁷ Por. np. klasyczne analizy J. Ortegi y Gasseta na temat znaczenia ludzkich wierzeń w *Historia como sistema*, § 1, Madrid 1941. Do podobnych wniosków doszedł D. Bonhoeffer w swych słynnych rozważaniach na temat drogi, jaką kroczy teologia, zawartych w dziele: *Widerstand und Ergebung*, München 1990, 143, 181-182, 192-193.

¹⁸ „Jeśli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i podporządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. (...) Lecz jeśli słowom «autonomia rzeczy doczesnych» nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika” (KDK 36).

¹⁹ „Ateizm współczesny przedstawia się też często w formie ustystematyzowanej, która poza innymi sprawami tak daleko posuwa postulat autonomii człowieka, że wznieca trudność przeciwko wszelkiej zależności człowieka od Boga. Wyznawcy takiego ateizmu twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demurgiem swojej własnej historii; a to, jak mniemają — nie daje się pogodzić z uznaniem Pana, sprawcy i celu wszystkich rzeczy, lub co najmniej czyni takie twierdzenie zupełnie zbytecznym. Tej doktrynie sprzyjać może poczucie potęgi, jakie daje człowiekowi dzisiejszy postęp techniki” (KDK 20).

nowić wyraźną relację ze światem, relację pozbawioną oszustw i iluzji, opartą na naturalnym otwarciu na rzeczywistość, które czyni człowieka zdolnym do poznania tej rzeczywistości i poruszania się w niej. Stało się to za sprawą teoretycznego i praktycznego rozumu. Uważa się więc, że prawdziwa ludzka relacja ze światem opiera się wyłącznie na naturalnym, racjonalnym otwarciu się człowieka. Cała reszta jest iluzją, albo raczej czymś, co można określić jako nieracjonalne, nie będące częścią rozumnej konstrukcji, jaką jest życie²⁰.

Mamy tu do czynienia z czymś, co można by nazwać „współczesną, racjonalną wiarą”²¹, albo „wiarą w samowystarczalność człowieka”. Ludzie wierzą, że świat będzie przezroczysty dla oczu rozumu, a tym samym życie (które polega na wiązaniu się ze światem) stanie się zrozumiałe i pozbawione tajemnic, doskonale ludzkie²². W tej koncepcji człowieka i rozumu — mówiącej o *racjonalnej istocie ludzkiej, będącej panem swego losu* — leży sedno problemu: znalezienie rozwiązania tajemnicy człowieka spowoduje, że starożytny *mit* religijny rozpadnie się za sprawą „oświecenia”²³.

²⁰ Por. symptomatyczny tekst Franciszka Bacona z początku ery nowożytnej: „Zrazu sądzą, że inni wiedzą to, czego oni nie wiedzą; potem, że oni sami wiedzą to, czego nie wiedzą. Łatwowierność, niechęć do wątpienia, nierozważne odpowiedzi, chępcenie się studiami, strach przed wyrażeniem sprzeciwu, obojętność, zaniedbywanie własnych poszukiwań, fetyszizowanie nie słów, zadowalanie się wiedzą częściową — te i podobne rzeczy uniemożliwiły szczęśliwy związek ludzkiego rozumu z naturą rzeczy; doprowadziły za to do ich konkubinatu dzięki pustym pojęciom i przeprowadzanym bez planu eksperymentom. Wielkie wynalazki w postaci druku, prochu, kompasu — jakież zmiany wywołały w nauce, w sztuce wojennej, w finansach, handlu i żegludze... Wyższość człowieka polega na tym, że «wie»; nie ma co do tego najmniejszej wątpliwości” (*In Praise of Knowledge*, w: *Obras completas*, I, London 1825, 254 nn.). „Wiedzieć znaczy móc” (*Novum Organum*, w: *Obras completas*, XIV, 31). Właściwe wykorzystanie rozumu prowadzi do panowania, do władzy nad naturą.

²¹ Por. J. Ortega y Gasset, dz. cyt., § 2.

²² E. Husserl, ogłaszając i analizując z całą powagą „upadek” nowożytnej filozofii, która poszukiwała ideału polegającego na ujęciu całego bytu w jeden rozumowy system i która nadawałaby życiu kształt dzięki rozumowi, sam proponuje podobną perspektywę: „doprowadzić niewidoczny rozum do samorozumienia własnych możliwości... to jedyny sposób, by wprowadzić uniwersalną filozofię na trudną drogę jej realizacji... Filozofia, nauka, byłaby więc historycznym ruchem objawienia rozumu powszechnego, wrodzonego dla ludzkości jako takiej”. „Prawdziwy byt ludzkości, jej egzystencja zmierzająca do jakiegoś celu, zostanie zrealizowany — o ile w ogóle do tego dojdzie — tylko za pośrednictwem filozofii, za naszym pośrednictwem, jeśli będziemy poważnymi filozofami” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, Hamburg 1982, 15, 17-18).

²³ Niezależnie od konkretnych form, jakie może przybrać krytyka rozumu.

Takie podejście oznacza radykalne zakwestionowanie racjonalności wiary, a tym samym fundamentalnego założenia wszelkiej teologii. W rzeczy samej bowiem, jakie znaczenie dla człowieka pozostającego w takiej relacji ze światem może mieć Jezus Chrystus? Nie ma tu miejsca na to, do czego Chrystus dąży: na danie człowiekowi klucza do jego egzystencji, bliskich związków ze światem i z Bogiem, z sobą samym i z innymi. Nie ma miejsca, ponieważ człowiek nie ma wątpliwości co do swych relacji ze światem, co do swej egzystencji.

Jeśli teologia przyswoi sobie tego rodzaju postawienie problemu, będzie miała przed sobą tylko dwie drogi, z których żadna nie jest zadowalająca. Na pierwszej z nich chodzi o to, by uczynić Jezusa Chrystusa przedmiotem reinterpretacji w granicach wyznaczonych przez rozum, sprowadzając Go do mitu, symbolu, archetypu, przykładu życia moralnego, czy też przedmiotu filozofii religii. Do czegokolwiek, bo właściwie nie ma tu już znaczenia, do czego; istotne jest tutaj tylko ograniczenie tej roli, do jakiej pretenduje teologia. Drugą możliwością jest dążenie do utrzymania jedyności i powszechności Chrystusa. Jednak udaje się to osiągnąć jedynie kosztem odejścia od tego, co zewnętrzne, kosztem istotnego wyobcowania z ludzkiego doświadczenia. To drugie podejście nie potrzebuje wiary chrześcijańskiej, albowiem zanegoowało wszelką wiarę, definiując egzystencję w inny sposób ²⁴.

Obecność problemu w rozmaitych koncepcjach antropologicznych

Problematyka teologiczna, kryjąca się pod określeniem „rozum dojrzały”, „naukowy”, jawi się więc jako sztywna forma definiowania otwarcia człowieka na byt, a tym samym jako faktyczna forma działania człowieka w świecie. Przy takim rozumieniu człowieka rozum przejawia dążenie do powszechności, nie może on bowiem tak po prostu współistnieć z tym dążeniem do powszechności, które ujawnia wiara chrześcijańska ²⁵.

Problem nie polega na osiągnięciu lub nieosiągnięciu kompromisu, wyważonego stanowiska, które uwzględniałoby oba bieguny.

²⁴ Już K. Rahner definiował immanentyzm i zewnętrzność jako dwa zagrożenia współczesnej teologii. Por. np.: *Bemerkungen zum Begriff Offenbarung*, w: K. Rahner — J. Ratzineg, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg—Basel—Wien 1965, 11-24. H. U. von Balthasar mógłby dziś nadal pisać o dwóch frontach jednej i tej samej bitwy, jaka się toczy w ramach teologii: o naturalizmie i racjonalizmie z jednej strony, oraz nadnaturalizmie i tradycjonalizmie z drugiej (*La realtà e la gloria*, Milano 1988, 11, 190).

²⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit* III, 376.

Taki kompromis jest niemożliwy: roszczenia rozumu w nieunikniony sposób sprowadzają wiarę do roli jego wytworu albo sytuują ją w sferze nieracjonalnej, niewiele znaczącej, albowiem to rozum określa relację z rzeczywistością i tworzy życie.

Wiara, przeciwnie: pretenduje do tego, by móc w sposób jasny wyrazić wartość całego człowieka, a więc także wartość rozumu. A ponieważ sądzi, że może określić prawdziwą wartość dynamiki rozumu, jest otwarta na dialog. Nie może jednak przyswoić sobie takiej antropologii, która zakłada możliwość zdefiniowania człowieka jako istoty zdolnej do samodzielnego rozwiązania problemu życia.

Innymi słowy, teologia nie może zaakceptować tego, że przestrzeń powszechnej racjonalności ma być wyłączną domeną filozofii²⁶. Ale nie oznacza to bynajmniej zamknięcia się przed sferą rozumu i interpretowania sytuacji jako konfrontacji dwóch stanowisk wewnątrznie zamkniętych na dialog. Przeciwnie, ujęcie chrześcijańskie nie czyni przedmiotem dyskusji systematycznego rozumienia człowieka jako „jedynego twórcy i demiurga historii” z punktu widzenia założeń — nazwijmy je — „dogmatycznych”, lecz stwierdza, że już w punkcie wyjścia takie rozumienie niesie ze sobą niepotrzebną redukcję dynamiki rozumu.

Teologia odczuwa absolutną potrzebę obrony człowieka, który stawia pytania i poszukuje prawdy. Gdyby bowiem nie brała w obronę filozofii, przestałaby być wierna samej sobie²⁷. Dlatego zawsze musi się starać zrozumieć ujęcie, w którego kontekście żąda się od niej odpowiedzi. Wysilek prowadzenia dialogu z innymi sposobami interpretowania świata jest dla teologii czymś naturalnym. „Oświecenie, rozumiane w swym najszerszym znaczeniu jako myśl postępową, zawsze stawiało sobie za cel uwolnienie człowieka od strachu i ustanowienie go panem”²⁸.

Stąd wypływa ów wysilek mający na celu odmitologizowanie świata: trzeba w końcu zapanować nad materią bez przenoszenia na nią ludzkich marzeń, bez doszukiwania się w niej ukrytych cech czy działania tajemniczych sił. Należy wyeliminować religijne fantasmagorie i mrzonki o możliwości korzystnego dla nas

²⁶ Por. np. G. Colombo, dz. cyt. Doświadczenia ubiegłego stulecia pokazują, że — przy takim założeniu — treści wiary mogłyby objawić swoje znaczenie, jedynie odpowiadając przed trybunałem rozumu, przyjmując postawę, która w najlepszym przypadku powtórnie doprowadziłaby teologię do granic nowożytnej apologetyki. Por. zawsze interesującą pracę K. Eschweilera, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Wesen un Auftrag*, dz. cyt., 25.

²⁸ M. Horkheimer — Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1969, 9.

wpływaną na naturę przy pomocy środków religijnych. Ludzie zapanują nad naturą, która człowiekowi pierwotnemu jawiła się jako jakaś ogólna, przewyższająca go, religijna moc²⁹. Człowiek przewycięży strach nie dzięki bogom, lecz dzięki temu, że pozna wszystko, co było mu dotąd nieznanne. W otaczającej nas rzeczywistości nie może być nic tajemniczego ani żadnej zmiany, która wymykałaby się spod kontroli naszego rozumu. Człowiek będzie panem, kiedy posiada umiejętność jasnej percepcji, a przez to zdolność panowania nad rzeczami; będzie więc panem dzięki wiedzy³⁰.

Ta koncepcja rzeczy kryje opcję doskonale wyrażoną w zdaniu B. Spinozy, które wielu uważa za prawdziwy punkt wyjścia dla współczesnego świata: *Conatus se conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*³¹, jedyną i pierwszą zasadą wszelkiego rozumnego zachowania w świecie jest instynkt samozachowawczy. Słowo „samozachowawczy” odnosi się do sytuacji człowieka w świecie, w którym grozi mu zagubienie samego siebie, zatarcie granicy między sobą a innymi istotami. Chodzi o wysiłek, sam w sobie słuszny, by dokonać samoafirmacji, by zachować swe istnienie, ale uwarunkowany punktem widzenia, zgodnie z którym świat jest uważany za zagrożenie i przyczynę strachu³².

Człowiek poszukuje więc takiej relacji ze światem, w której nie będzie narażony na niebezpieczeństwa, w której nie będzie można kwestionować jego istnienia i jego życia. Osiąga to, stając się niezgłębionym i nietykalnym, przy pomocy narzędzia, jakim jest rozum. Ustanawia w ten sposób jedyną dozwoloną relację ze światem: relację wiedzy implikującej ponownie, władzę (bezpieczeństwo). Definiując swój rozum, człowiek przydzielił mu

²⁹ „To, co religijne”, jawi się jako odbicie potężnej mocy przyrody w duszy słabego dzikusa.

³⁰ Właśnie na tej podstawie wyrażano — wbrew oczywistym faktom — przekonanie, że postęp naukowy prowadzi do postępu ludzkości.

³¹ *Etica*, Pars IV, prop. XXII, coroll. Zauważmy, że Spinoza definiuje byt jako *conatus essendi*: określa go jako coś, co dąży do zachowania swego istnienia.

³² To ujęcie odpowiada z pewnością realnym problemom i jest tym samym zrozumiałe. Por. np. niezwykle podobieństwo do nauk Epikteta, zawartych we fragmencie dotyczącym „braku strachu”: „A więc ktoś może tak właśnie się zachowywać [tzn. nie okazywać strachu] z *szaleństwa*, a Galilejczycy z *nawyku*, ale czy ktoś nie mógłby *rozumem i dowodzeniem* przekonać się, że Bóg uczynił wszystko, co jest na świecie, a świat cały uczynił wolnym i samowystarczalnym...?” (*Diatribas* IV, 7, 6).

osobliwe miejsce w świecie, zaś sobie samemu wyznaczył rolę kogoś niepodlegającego dyskusji³³.

Istnieje jednak głębsza opcja, posiadająca wymiar religijny, stwarzająca jednocześnie możliwość dialogu, albowiem dla chrześcijanina istnieje głębsza prawda. Mówienie o doświadczeniach człowieka w zetknięciu z naturą, ze światem³⁴ w kontekście strachu, jest dokonaniem wolnego, negatywnego wyboru, ale jest to opcja, która nie odpowiada w pełni prawdzie, nie jest całą prawdą. Istotnie, człowiek ma poczucie zagrożenia, niepewności i strachu wobec świata, ale towarzyszy mu obietnica, świadomość nowych możliwości, pragnienie szczęścia. Oba te wymiary należą do elementarnych doświadczeń człowieka³⁵ — począwszy od kołyski, od chwili, kiedy dziecko odkrywa istnienie matki i świata. Strach staje się nawet drugą naturą, ponieważ wypływa z pragnienia zachowania: u jego podstaw znajduje się afirmacja, obecność bytu, a przynajmniej obecność własnego bytu.

Mamy więc do czynienia z wolnym wyborem, który determinuje miejsce człowieka w świecie i oznacza ocenę (negatywną) tego miejsca³⁶. Taki wybór grozi jednak odrzuceniem możliwości jego kwestionowania oraz utożsamianiem go z dojrzałą ludzką godnością. Godność bowiem oznacza bycie jedynym panem własnego życia, zaś wolność polega na zachowaniu niezależności od wszystkiego i wszystkich, na braku jakichkolwiek uwarunkowań. Przy takim ujęciu nie ma możliwości dyskusowania na temat stanowisk merytorycznych bez równoczesnego sprzeciwiania się zasadzie godności i wolności człowieka, która mówi: nie podlegać przymusowi zewnętrznemu (jest to bowiem coś negatywnego) i nie być uwarunkowanym, nie być poddawany w wątpliwość (oznacza to bowiem groźbę utraty samego siebie).

Stanowisko chrześcijańskie odrzuca to, co wydaje się jednostronne w tego rodzaju systematyzacji, i głosi, że obecność człowieka w świecie niesie ze sobą zarówno obietnicę, jak i niebezpie-

³³ Por. R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»*, w: *Credo*, Köln 1992, 24.

³⁴ Świat cechuje niemożliwa do zredukowania odmiennosc, niewspółmierność wobec człowieka.

³⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit I*, Einsiedeln 1961, 151; tenże, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, w: *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1977, 29 nn.

³⁶ Widać to we wszystkich marzeniach i problemach współczesnego człowieka: poczynając od bezlitosnego redukowania rzeczywistości do roli zwykłego przedmiotu manipulacji, po negatywne spojrzenie na świat oceniany z punktu widzenia świata przyszłego: wymarzonego, utopijnego, zaprogramowanego dzięki postępowi lub ewolucji, innego niż świat obecnie istniejący.

czeństwo, pragnienie i obawę³⁷. *Inquietum est cor nostrum*³⁸. Broniąc pierwszoplanowej pozytywności człowieka w świecie, chrześcijanin nie przyjmuje rozwiązania paradoksu ludzkiej kondycji w postaci jednostronnej afirmacji mocy człowieka. Gdyby na tym miała polegać eliminacja strachu, nie można by było oddać sprawiedliwości wymiarowi pragnienia. Chrześcijanin nie może zaakceptować tłumienia pragnienia, nawet jeśli jawi się ono jako niemożliwe do zaspokojenia przez ludzką moc.

Nie oznacza to, że się odmawia człowiekowi zdolności do panowania w jakiś sposób nad rzeczywistością przyrodzoną³⁹. Chodzi raczej o zaakceptowanie faktu, iż człowiek nie może osiągnąć pełni człowieczeństwa i szczęścia za pomocą swych zdolności przyrodzonych⁴⁰. Inaczej mówiąc, naturalne otwarcie człowieka na rzeczywistość (rozum i wola) nie daje człowiekowi pełnego bezpieczeństwa wykluczającego groźbę zniszczenia samego siebie. Człowiek nie jest w stanie przewyciężyć tej sytuacji za pomocą dostępnych mu środków przyrodzonych⁴¹.

Ale — jak dodaje tradycja chrześcijańska — właśnie z tego faktu wypływają specyficzne możliwości i godność człowieka⁴². Z jednej strony świat nie może radykalnie jawić się jako zagrożenie, albowiem nie jest rozpoznawany jako moc, która mogłaby realnie podporządkować sobie człowieka, bo tego ostatniego nie da się sprowadzić jedynie do poziomu natury⁴³. Z drugiej strony człowiek jest otwarty na możliwości, które mają swoje źródło poza nim. Jest otwarty na przyjęcie pomocy z zewnątrz⁴⁴, tzn. po-

³⁷ Wraz z negatywnymi akcentami będącymi skutkiem grzechu pierworodnego: ludzie, „którzy przez całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2, 15), „w mroku i cieniu śmierci mieszkają” (Łk 1, 79).

³⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, I, I-I.

³⁹ Chrześcijaństwo nigdy nie kwestionowało możliwości zrozumienia świata. Wprost przeciwnie, utrzymuje, że jego zasada zawiera stwórczy Logos: dobro, prawda i piękno są transcendentnymi właściwościami bytu. Potwierdza ono również wartość naturalnych możliwości człowieka, pozwalających mu ustanawiać relacje z rzeczywistością, umożliwiających mu osiągnięcie *beatitudo imperfecta*.

⁴⁰ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 5, a. 5.

⁴¹ Zauważmy, że na początku epoki nowożytnej R. Descartes czuł się zmuszony do przyjęcia hipotezy o Bogu, aby móc afirmować poszukiwaną przez siebie pewność.

⁴² S. Th. I-II, q. 5 a. ad. 2.

⁴³ Absolutyzowanie świata jest dla chrześcijanina dokonaniem wolnego wyboru (zła moralnego), sprzecznego z prawdą i dobrem (Bogiem); implikuje zamknięcie się w ramach tego świata.

⁴⁴ Św. Tomasz podkreśla, że fakt ten świadczy bardziej o większej mocy i wolności niż o niezdolności (nie istniałoby odpowiadające jej *desiderium naturale*) do osiągnięcia tego, co samo z siebie nas przewyższa (*desiderium*

mocy pochodzącej od drugiego, od prawdziwie Drugiego — Boga i Pana, który wzmacnia możliwości człowieka, pozwalając mu zająć dalej niż pozwalają mu na to jego własne siły i spełnić marzenie o szczęściu doskonałym: *gratia non destruit, sed perficit naturam* ⁴⁵.

Teologia zakłada — z racji swej struktury — nawrócenie na prawdę wiary

Należy w tym miejscu podkreślić, że naszkicowana powyżej chrześcijańska perspektywa antropologiczna posiada istotną wartość systematyzującą dla całej teologii. Pokazuje to sam św. Tomasz z Akwinu — uznawany przez Kościół za mistrza teologów ⁴⁶ — kiedy buduje swą fenomenalną syntezę teologiczną, wychodząc (także *explicite*, a nie tylko *implicite*) z takiego właśnie pełnego wiary rozumienia człowieka. Widać to już w jego *Sumie teologicznej*, w której Tomasz pisze: *De sacra doctrina, qualis sit et ad quae se extendat* ⁴⁷, uznając, że ta problematyka ma w teologii podstawowe znaczenie. Pierwsze pytanie, które stawia Tomasz (q. 1) i które wymaga odpowiedzi ukazującej możliwości oraz tożsamość teologii, pokrywa się z zagadnieniem, z którego także my wyszliśmy na początku tych rozważań: czy oprócz dyscyplin filozoficznych potrzebna jest jeszcze inna nauka? Dlaczego konieczna jest teologia?

Odpowiedź wynika z percepcji człowieka, możliwej dzięki wierze: teologia jest potrzebna do zbawienia, do pełnej realizacji ludzkiego życia, albowiem tym, który umacnia człowieka w jego dążeniu do pełni życia, jest Bóg, który wykracza poza przyrodzoną ludzką zdolność do ustanowienia relacji z rzeczywistością.

Jest to zasada aktywności — nazwijmy ją — „teoretycznej” rozumu. Ale św. Tomasz wychodzi z tej samej percepcji człowieka, analizując również to wszystko, co dotyczy rozumu „praktycz-

videndi Deum), czego niewspółmierność świata i naszych sił jest tylko znakiem (por. S. Th. I-II, q. 5).

⁴⁵ S. Th. I, q. 1 a. 8, ad. 2.

⁴⁶ Zauważmy, że Kościół nie pragnie zwracać uwagi na trafność pojedynczych kwestii teologicznych. Proponuje nam także — i przede wszystkim — naśladowanie postawy, która pozwoliła mu ze spokojem i mądrością stawić czoło trudnym problemom naszych czasów: postawy otwarcia bez uprzedzeń na możliwości człowieka (rozum) i na bogactwo łaski i wiary, otwarcia umożliwiającego nam doskonalenie tych możliwości. Por. C. Favro, *Introduzione a San Tomaso. La metafisica tomista e il pensiero romano*, Milano 1983, 156 nn.

⁴⁷ S. Th. I, q. 1.

nego". Często zwracano uwagę na fakt, iż Tomaszowe ujęcie teologii moralnej nie wydaje się wychodzić z jakiejś szczególnej treści wiary objawionej⁴⁸, lecz z kwestii ostatecznego celu człowieka, z problemu szczęścia: *de ultimo fine hominis, de beatitudine*⁴⁹. Jest to jeszcze jedna wskazówka świadcząca o tym, że fundamentalny wybór dotyczący znaczenia wiary wiąże się przede wszystkim z rozumieniem sytuacji człowieka w otaczającej go rzeczywistości: wiara, żywa relacja z Chrystusem, sytuację tę wyjaśnia i potwierdza, albowiem umożliwia realizację i całkowite spełnienie ludzkiego życia. Jest to pierwszy i najważniejszy sposób zweryfikowania prawdziwości wiary: sprawdzenie, czy jest ona zdolna ocenić, zrozumieć i uczynić zrozumiałą, a także umożliwić historyczną realizację dynamiki właściwej istocie ludzkiej.

Św. Tomasz buduje całą swoją teologię moralną wokół podmiotu, wokół człowieka. Wiara nie prowadzi do zapomnienia o człowieku, do przyjęcia innego, „bardziej wzniosłego” punktu wyjścia. Przeciwnie, kieruje się w stronę człowieka, aby go oświecić i uruchomić to, co jest w nim specyficznie ludzkie. Zgodnie z tym punktem widzenia, Tomasz stawia w centrum dynamiki moralności temat „nowego prawa”⁵⁰, pojmowanego przede wszystkim jako pomoc i przekształcanie człowieka w tym, co jest istotą: *principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus*⁵¹.

Można więc powiedzieć, że podstawowym momentem hermeneutycznym, który określa sposób formułowania i rozumienia pozostałych problemów, jest zrozumienie stanowiska człowieka wobec rzeczywistości. Z drugiej jednak strony, hermeneutyczna ranga tej kwestii winna być uznana za fundamentalną nie tylko

⁴⁸ Co niekiedy interpretowano jako wskazówkę, iż konstrukcja *Sumy* zbliża się do schematu bardziej filozoficznego (platonicznego *exitus/reditus*) niż niechrześcijańskiego.

⁴⁹ S. Th. I-II, q. 1-5.

⁵⁰ S. Th. I-II, q. 106.

⁵¹ S. Th. I-II, q. 106, a. 1. Dla Tomasza istotna jest łaska Ducha, dana człowiekowi. Wyraźne sformułowanie tego, w co należy wierzyć albo co należy robić, jest temu podporządkowane, ma zatem znaczenie drugorzędne i nie może stanowić sedna refleksji. Św. Tomasz posuwa się nawet do stwierdzenia nawiązującego do św. Augustyna (*De spiritu et littera*, 14, 17), że prawdy wiary i przepisy porządkujące sferę ludzkich uczuć i uczynków, jako takie, nie są usprawiedliwione, że przez *literę* należy rozumieć każdy tekst pisany, zewnętrzny wobec człowieka, nie wyłączając zasad moralnych, zawartych w Ewangelii. Również *litera* Ewangelii zabijałaby, gdyby nie istniała wewnętrzna, uzdrawiająca łaska wiary. Por. S. Th. I-II, q. 106, a. 2.

w perspektywie filozoficznej⁵², lecz także teologicznej. Jak wi-
dzieliśmy, istota wiary ujawnia się jako łaska Ducha, skierowana
do konkretnego i realnego człowieka, odnawiająca jego stanowisko
wobec rzeczywistości, dynamikę jego życia i możliwości jej reali-
zacji. Odpowiada to fundamentalnej randze, jaką wiara przyznaje
kwestii zbawienia: przyjęciu lub odrzuceniu Tego, który jest zba-
wieniem i umożliwia nowe zrozumienie życia i świata, radości
i bólu, tajemnicy ludzkiego losu w relacji z Bogiem. W procesie
nawrócenia, wywołanym spotkaniem z Chrystusem, człowiek do-
chodzi do innego spojrzenia na swą pozycję w świecie i na ta-
jemnicę życia: dochodzi do nowego poznania Boga.

Przyjęcie Chrystusa oznacza tego rodzaju ponowne przemyśle-
nie, czy nawrócenie. W refleksji nad chrześcijańską tajemnicą
takie głębokie podejście człowieka do rzeczywistości, odnowione
pod wpływem odkrycia Chrystusa, nadal stanowi zasadę herme-
neutyczną: warunkuje rozumienie innych problemów. Wszystkie
one bowiem w taki czy inny sposób wpisane są w szeroki wachlarz
możliwości, jakim jest otwarcie człowieka na rzeczywistość. Okre-
ślić prawdziwe znaczenie tego otwarcia — oto pierwsze zadanie,
które pozwala stwierdzić trafność i możliwości wiary.

Ta właśnie problematyka jest więc prawdziwym punktem wyj-
ścia. Ale nie stanowi jedynie początku refleksji teologicznej,
przechodzącej później do innych kwestii, jej wpływ bowiem jest
stały. Przy okazji każdego tematu stawia się pod znakiem zapy-
tania stanowisko człowieka wobec rzeczywistości; również przy
okazji każdego tematu to pierwsze rozumienie podlega weryfikacji,
wzbogaceniu i wzmocnieniu, albo zostaje poddane dyskusji i ulega
modyfikacji.

Analizowanie rzeczy z punktu widzenia wiary jest więc pro-
cesem, pracą. Dlatego tak potrzebne jest zachowanie obu czynni-
ków umożliwiających rozwój teologii: ufności w realność wiary,
od której życia i głębi zależy zdolność nowego rozumienia, oraz
śmiałości, która sprawdza się w pracy, w dialogu, w wysiłku na
rzecz zbliżenia do różnych stanowisk i różnych problemów.

Zdolność teologii do wysuwania nowych propozycji zakłada istnienie realnego podmiotu, jakim jest Kościół

Stając wobec prób dialogu ujętego w powyżej przedstawi-
onych kategoriach, przedstawiciele tego, co nazwaliśmy *współczesną*
wiarą racjonalną, wysuwają zastrzeżenie, iż propozycja chrześci-

⁵² Sugestywnie przypomniał o tym M. Hiedegger w dziele *Der Satz vom Grund*, 1957, 198-199.

jańska wydaje się atrakcyjna, ale nierealna. Utrzymują oni, że prawdziwa realizacja wolności jest niemożliwa, jest mrzonką, a w praktyce oznacza sprawowanie władzy przez człowieka nad człowiekiem. Twierdzą, że jedynie realne jest wzięcie w posiadanie samego siebie, w tej chwili, oraz relacja polegająca na poznawaniu i opanowywaniu przez mnie świata; że na tym polega prawdziwa wolność, która umacnia się w opozycji wobec każdego kwestionowanego bytu, wobec wszelkiej zależności.

Potrzeba pomocy ze strony drugiego jest postrzegana jako zakwestionowanie wolności, nie jest już bowiem posiadaniem samego siebie, niezależnym od innych. *Pomoc zewnętrzna* oznacza faktyczne podporządkowanie się władzy zewnętrznej i to w sposób najbardziej radykalny. Wydaje się, że lepsze jest ryzyko, jakie niesie samoafirmacja wykluczająca wszelką zależność. W tym przypadku bierze się za punkt wyjścia radykalną afirmację samej wolności, niezależność podmiotu od jakiegokolwiek rzeczywistości stworzonej, jakiegokolwiek władzy ludzkiej.

Ten, kto wyznaje taki pogląd, dostrzeże zawarte w nim ograniczenie, podda krytyce związaną z tym alienację podmiotu i zniszczenie, do jakiego ta droga prowadzi. Dostrzeże sprzeczność, dokonując konfrontacji z życiem, które pozostaje w ścisłej zależności od świata technokracji⁵³: wszystko można przyjąć w imię radykalnej prawdy wolności, jeśli nawet w niewielkim stopniu realizowanej, to przynajmniej chcianej i afirmowanej⁵⁴.

Przy takim stanowisku, o ile jest ono systematycznie podtrzymywane, dialog i prawdziwa interpretacja może mieć swój początek jedynie⁵⁵ w spotkaniu z prawdziwymi, osobowymi i wspólnotowymi realizacjami wolności, opartymi nie na radykalnej samotności podmiotu władzy, lecz na wzajemnej relacji, pomocy. Dialog będzie naprawdę możliwy tylko wtedy, kiedy stanowisko chrześcijańskie okaże się płodne, zdolne do przetrwania i historycznej konstruktywności⁵⁶.

⁵³ Tak jest w przypadku znacznej części współczesnej myśli, począwszy od rozważań Martina Heideggera na temat techniki, po paradygmaty *Dialektik der Aufklärung*, aktualną krytykę rozumu instrumentalnego, propozycje postmodernistyczne, itp.

⁵⁴ Zauważmy, że w istocie rzeczy jest to przeciwieństwo stanowiska chrześcijańskiego: wolność nie pozwala się ostatecznie zredukować do aktualnego posiadania rzeczy; jej pełna realizacja sięga o wiele głębiej.

⁵⁵ „...najwyższa (z nauk filozoficznych), metafizyka, staje w obronie swoich zasad i rozprawia z tymi, którzy je odrzucają, o ile przeciwna strona zajmuje, choćby częściowo, zbieżne stanowisko. Jeśli zaś stoi na zgoła rozbieżnym stanowisku, wówczas nie może z nią rozprawiać; może jednak zbijać zarzuty lub wyjaśniać trudności. S. Sh. I, q. 1, a. 8.

⁵⁶ Nie jest to marzenie pozostające w sferze subiektywności, dalekie

Oznacza to, że punktem styczności jest oferta prawdziwej wolności, a więc radykalna obrona ludzkiego pragnienia wolności, radykalna obrona podmiotu, niedopuszczenie do jego destrukcji. Ale wszystko to istnieje tylko wtedy, jeśli faktycznie ma miejsce: realizacja wolności w historii, w konkretnych formach ludzkich, wspólnotowych, jest jedyną propozycją realistyczną, bo realizowaną, jedyną, z której się rodzi prawdziwy dialog. Jest nią Kościół.

Charakter pytań, jakie świat nowożytny — i postmodernistyczny — zadaje teologii, wymaga, by ta świadomie usytuowała się programowo w ramach rzeczywistości Kościoła⁵⁷. Tylko wtedy będzie mogła realnie wykazać, że wiara chrześcijańska oznacza uznanie bez zastrzeżeń centralnej wartości osoby oraz wymogu prawdy i wolności.

Prawdziwy dialog z człowiekiem naszych czasów będzie miał miejsce wtedy, kiedy teologia udostępni mu realną możliwość dogłębniejszego i bardziej autentycznego odkrycia tego, co przyjął już w swoim sercu⁵⁸, oraz możliwość równoczesnego sprawdzenia fundamentalnego twierdzenia wiary, zgodnie z którym tajemnicę człowieka można wyjaśnić jedynie przez odwołanie się do tajemnicy Słowa Wcielonego (KDK 22). W tym kontekście można zrozumieć głębokie znaczenie wymogu, jaki współczesny świat stawia przed teologią: pełnego uwzględnienia podmiotu. Można również ocenić wszystkie wysiłki mające na celu uwypuklenie wartości teologii i antropologii⁵⁹ oraz program antropologicznego zwrotu w teologii⁶⁰.

od rzeczywistości. Wprost przeciwnie, widać jego zdolność do twórczego trwania w historii.

⁵⁷ Fakt ten wskazuje na centralne znaczenie, jakie w dzisiejszych czasach — a zwłaszcza w tekstach Soboru Watykańskiego II — ma eklezjologia w prowadzonym dialogu.

⁵⁸ W taki sposób o nawróceniu mówi J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Madryd 1977.

⁵⁹ Ten wymóg nie spotkał się z reakcją. Ogólnie rzecz biorąc, wysiłki teologów, polegające na prezentacji wiary przy pomocy „współczesnej apologetyki” akceptującej rozdział między rozumem i wiarą, nie przyniosły spodziewanych rezultatów. Jeśli znaczenie teologicznych twierdzeń, ich pozytywna dla człowieka wartość, ma swoje źródło w sferze rozumu (niezależnie od tego, czy chodzi o filozofię, psychologię, socjologię, czy też inną dziedzinę), znika możliwość realnej interpretacji tego, kto w tej sferze uważa się za posiadacza jedynego narzędzia potrzebnego do konstruowania historii. Zob. paradygmatyczny przykład teologii liberalnej. O tym samym pisze np. M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung. w: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg—Basel—Wien 1980.

⁶⁰ Znane są wysiłki, jakie w tym zakresie podjął K. Rahner. Por. np. jego artykuł: *Theologische Anthropologie* w: *LThK*, I, Freiburg—Basel—Wien 1957, 618—627.

Wnioski: eklezjalność teologii

Doszliśmy tym sposobem do stwierdzenia o fundamentalnym znaczeniu: wiara chrześcijańska istnieje w sposób realny (tym samym może być w sposób realny początkiem dialogu i transformacji) jako wiara eklezjalna⁶¹. Chrześcijańska propozycja jest niesprawdzalna, o ile jest nieobecna jako wydarzenie historyczne, jako eklezjalna realizacja ludzkiej egzystencji.

Możemy więc zakończyć te refleksje, mówiąc *explicite* o warunku nie tylko doniosłego znaczenia, lecz także tożsamości teologii, który w tych rozważaniach przybierał coraz wyraźniejsze kształty: warunkiem tym jest eklezjalność.

Powiedziano, że teologia strzeże swej prawdziwości i oryginalności, głosząc radykalną nowość Innego, który przybywa człowiekowi z pomocą w ramach historii: Innego, który wychodzi na spotkanie, który nie może być uprzedmiotowiony i sprowadzony do granic wyznaczonych przez rozum, ponieważ ma rzeczywiste znaczenie tylko jako prawdziwie Inny⁶².

Dlatego struktury spotkania (chodzi bowiem o rzeczywistość osobową), struktury konkretnej drogi obranej w ramach Kościoła nie da się zwalczyć w imię jakiejś wyższej racjonalności⁶³. Tracimy wszystko, kiedy negujemy znaczenie realnego podmiotu eklezjalnego. Niszczymy wówczas strukturę spotkania, próbujemy podporządkować sobie tajemnicę, zawrzeć ją w granicach wyznaczonych przez rozum. Oznacza to utratę świeżości, odmienności, daru — tego, co nadaje wartość całej rzeczywistości chrześcijańskiej, a więc także samej teologii.

tłum. Grzegorz Ostrowski

⁶¹ Wiadomo o tym już od czasu pierwszego wielkiego sporu z gnostycyzmem; powiedzieć: wiara chrześcijańska, to powiedzieć: wiara eklezjalna, albowiem tylko ta tradycja apostołska jest prawdziwa, która została przekazana przez publiczną tradycję Kościoła. Por. A. Orbe, dz. cyt.

⁶² Por. M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, w: *HFTTh*, II, Freiburg—Basel—Wien 1985, 72.

⁶³ Por. P. Eicher, *Offenbarung*, 1977, 584.