

BP ALFONS NOSSOL

WSPÓŁCZESNE SPOJRZENIE NA RELACJĘ TRANSCENDENCJI WOBEC DOCZESNOŚCI

1. Antropologiczny kontekst transcendencji i doczesności – 2. Tajemnica obecności transcendencji w doczesności – 3. Postulat teologicznego dowartościowania doczesności

Każde autentycznie teologiczne ujęcie powinno w teologii chrześcijańskiej liczyć się z postulatem, by mówienie o Bogu było równocześnie też mówieniem o człowieku. Od momentu Wcielenia jest bowiem doczesność niejako „nośnikiem” transcendencji w znaczeniu obecności w *profanum*. Chcąc w perspektywie tej relacji spojrzeć chociaż zarysowo na zasygnalizowaną problematykę, należy przeto z góry zagwarantować dla człowieczego życia i dzieła na tym, względnie w tym „świeckim” świecie przestrzeń transcendencji. Chodzi nam w tym przypadku wyraźnie o systematyczno-teologiczny aspekt, a nie o — wcale mniej ważny — religio-logiczny punkt widzenia tej problematyki¹.

W triadycznie ujętej wizji, opartej na współczesnej „refleksji wiary”, wskażemy najpierw na antropologiczny kontekst transcendencji i doczesności (1), by następnie ukazać ich „koniunkcyjną” realność (2) oraz podnieść postulat teologicznego dowartościowania doczesności (3).

1. Antropologiczny kontekst transcendencji i doczesności

1. Potęgujący się w nauce od czasów kantowskiego zwrotu ku podmiotowi antropocentryzm wydaje się tylko na pierwszy rzut oka eliminować kategorię transcendencji w znaczeniu *sacrum*. Dowodem tego mogłoby być m.in. spostrzeżenie GOETHEGO: „Jednostce niech będzie wolno zajmować się tym, co sprawia jej radość, co wydaje się być pożyteczne; jednakowoż właściwym studium ludzkości jest człowiek”².

¹ A więc nie w ogólnie religio-logicznym znaczeniu, jak to, np. czyni R. CAILLOIS, *Człowiek i sacrum*, tł. A. Tatariewicz, Warszawa 1995; i Nowa encyklopedia powszechna PWN, t. V, Warszawa 1996, s. 336, 688; lecz więcej w sensie ujęcia: A. ZUBERBIER, *Relacja, natura – nadprzyrodzoność*, Warszawa 1973; J. ŻYCIŃSKI, *Życie jako harmonia natury i łaski*, w: *Sacrum i kultura*, Tarnów 1996, s. 180–190; L. DYCZEWSKI, *Sacrum w telewizji*, w: *Bóg w telewizji*, (Biblioteka „Niedzieli” 27), Częstochowa 1996, s. 97–106.

² *Dem einzelnen bleibe die Freiheit,
sich mit dem zu beschäftigen, was ihm Freude macht,
was ihm nützlich deucht; aber das eigentliche*

Po tej samej linii, choć zupełnie w innym kontekście, zdaje się rozumować Maksim GORKI, wyrażając swą myśl w znanym aforyzmie: „Człowiek to brzmi dumnie!” Ale już nasz poeta epoki pozytywizmu Adam ASNYK powie: „Im dusza ludzka się rozprzestrzenia, tym większy staje się Bóg”.

A JAN PAWEŁ II, dając wyraz koncentracji i poniekąd też integracji antropologicznej we współczesnej teologii, podkreśla śmiało w swojej inauguracyjnej encyklice *Redemptor hominis*: „(...) ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia” (nr 14).

2. Miejsce człowieka w dzisiejszym świecie — jest przeto też centralnym tematem Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza Konstytucji pastoralnej o Kościele *Gaudium et spes*. Stąd też papież PAWEŁ VI powiedział na zakończenie tegoż najważniejszego wydarzenia eklezjalnego naszego wieku: „Tak jest, Kościół Soboru zajmował się (...) człowiekiem, mianowicie człowiekiem takim, jaki dzisiaj jest naprawdę” Właśnie miłość do niego, mimo jego „laicystycznego i świeckiego humanizmu”, stanowiła „główną orientację (...) naszego Soboru”³ Ze względu na biblijną ideę stworzenia człowieka „na obraz Boży” (Rdz 1,26) jest on jako korona stworzenia nawet nośnikiem transcendencji w „świeckim” świecie³

3. Do najgłębszej prawdy o człowieku należy też jego wolność, będąca — jak mówi poeta — nie „ulgą, lecz trudem wielkości” (C.K. NORWID). W niej też potęguje się najbardziej antropologiczne napięcie pomiędzy pierwiastkiem transcendentnym i horyzontalnym, zwłaszcza jeżeli zechcemy w niej widzieć swoistego rodzaju sztukę „samodeterminacji do etycznej konieczności”, przy czym etykę wiąże w tym przypadku chrześcijańska antropologia wyraźnie z ogólnie pojętym *sacrum*.

Niech powyższe spostrzeżenia wystarczą do ukazania ściśle antropologicznego kontekstu transcendencji i doczesności ujmowanych w relacji *sacrum – profanum*⁴

2. Tajemnica obecności transcendencji w doczesności

1. W tym przypadku, tj. ze względu na utożsamianie transcendencji z teologicznie pojętym *sacrum* należy z góry zaznaczyć, iż wywodzące się od łacińskiego słowa *sacer* pojęcie *sacrum* jest w naszym języku odnoszone nie tylko do osób, lecz również do rzeczy, podobnie jak hebrajskie *kadosch*. Tymczasem w bizantyjsko-greckim użyciu, a także w łacińskim zwykło się rozróżniać: przymiotnik *hagios* i *sanctus* są rezerwowane dla osób, podczas gdy *hieros* i *sacer* dotyczą wyłącznie rzeczy i urzędzeń. W obu przypadkach chodzi o podkreślenie opozycji (niekoniecznie przeciwieństwa) w relacji do „nie świętego”, czyli *profanum*. *Profanum* zaś oz-

Studium der Menschheit ist der Mensch.

³ Zob. tu też A. NOSSOL, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 213–229.

⁴ Por. H.G. KIPPENBERG, *Heilig und profan (religionswissenschaftlich/biblisch)*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopedie (EKL)*, t. II, Göttingen 1989, s. 432–436.

nacza „to, co leży przed *fanum*”. *Fanum* określało pierwotnie konsekrowane przez *pontifexa* miejsce. Dlatego też *profanum* nie posiada wprawdzie negatywnego podtekstu, otrzymuje go jednak już w III stuleciu przed Chrystusem u PLAUTUSA, jako właśnie „nieświęte”. I tak jako sakralne i święte pojmujemy osoby, urzędnienia oraz rzeczy, które stoją w ścisłej relacji do Boga, właściwego Świętego, ponieważ Bóg manifestuje się w nich w szczególny sposób (np. Pismo św.) lub też, że są przez człowieka odnoszone do Bożej czci⁵.

2. W aspekcie systematyczno-teologicznym można wprawdzie *sacrum* i *profanum* dualistycznie oddzielać. *Sacrum*, „święte” absolutyzowane nie dopuszcza np. już żadnego odniesienia do *profanum*. Wyzbywając się tu jednakowoż wspomnianego apriorycznego dualizmu, „może każde *profanum* potencjalnie stać się święte” (P. TILLICH). Chrześcijaństwo wywodzi się właściwie z doświadczenia transcendencji, *sacrum*, „świętego” w objawieniu Jezusa Chrystusa, przy czym owo „święte” posiada wprawdzie swój jakby „pomnik” w „byciu w Chrystusie” (2 Kor 5,17), co jednak nie jest jeszcze równoznaczne ze strukturalną ewidentnością, również nie w jego odniesieniu do *profanum*. MIKOŁAJ z Kuzy rozwinął w XV w. swą teorię *co-incidentia oppositorum* — pojednania sprzeczności w „świętym”. Późnośredniowieczne ujęcie kategorii „świętości” przez M. LUTRA doprowadza do zdecydowanego oddzielenia *sacrum* od *profanum*, przy czym KALWIN uwydatnił w tym aspekcie mocno czystość i moralność. Protestantka teologia dialektyczna, odzęgająca się już całkowicie od strukturalnego ujęcia, wprowadza w to miejsce ujęcie egzystencjalno-personalne⁶. Szczególnie K. BARTH uwydatnił na tej płaszczyźnie jednoznacznie, iż „Święty Izraela” nie ma nic wspólnego z religiologiczną kategorią *Numinosum* R. OTTO, jako że wiara chrześcijańska różni się radykalnie od religii⁷. Niezależnie od tego pytają znowu M. ELIADE, G.v.d. LEEUW, a także G. EBELING o manifestację *sacrum*, świętego w rzeczywistości, ponieważ dołącza się tu także historia, skoro tylko człowiek doświadczy „świętego” i przeżywa je. I tak to okazuje się dziś ze względu na brak jednoznaczności „świętego” całkowite rozdzielenia *sacrum* od *profanum* problematyczne zwłaszcza, jeżeli zechcemy być konsekwentni wobec obranej tematycznie linii „transcendencji w doczesności”. P. Tillich wyraża wprost przekonanie, że nie sposób ich od siebie całkowicie oddzielić, ponieważ są powiązane dynamiczno-funkcjonalną korelacją, podobnie jak historia religii i kultury. Element świętości bywa jednak „spoza egzystencji wmówiony w ludzkie istnienie”⁸.

3. Decydujące znaczenie dla trudności całkowitego rozdzielenia *sacrum* od *profanum* posiada oczywiście historiozbawcze wydarzenie wcielenia odwiecznego Logosu, czyli Tajemnica Jezusa Chrystusa. Ale nie sposób tu także nie zauważyć waż-

⁵ E.L. LENGELIG, *Sakral – profan. Bericht über die gegenwärtige Diskussion*, LJB18(1968), s. 164n.

⁶ K. OTTE, *Heilig und profan (theologisch)*, w: EKL, t. II, 236n.

⁷ Zob. A. NOSSOL, *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979, s. 12nn; s. 23–27.

⁸ OTTE, *art. cyt.*, s. 437.

kiej racji ze strony protologii, teologii stworzenia, zgodnie z którą wszystko, co Bóg stworzył, „było dobre” (Rdz 1,31). Stąd też wprowadzenie kategorii radykalnej przeciwstawności pomiędzy *sacrum* i *profanum* wydaje się być nie do utrzymania. J. CONGAR cytuje w tym kontekście np. pogląd PÉGUY, zgodnie z którym należałoby takie oddzielenie *profanum* od *sacrum* uważać nawet za „zdradę Ewangelii”, bazującej na przełomowym zwrocie od autentycznego kosmocentryzmu ku chrystologicznie uzasadnionemu antropocentryzmowi⁹

4. Niezależnie od wszystkich skrajnych w tym względzie rozważań, posiada i dzisiaj, we współczesnej teologii problem transcendencji i doczesności w znaczeniu relacji *sacrum* – *profanum* „twórczy” charakter ambiwalentności. Jest ona bowiem już tak głęboko zakotwiczona w samej historii religii, iż po prostu nie może być z gruntu fałszywa. Systematyczno-teologicznym uzasadnieniem takiego spojrzenia wydaje się być wprawdzie tradycyjna, ale i dzisiaj jeszcze będąca w mocy katolicka argumentacja idąca po linii teologicznego adagium: *gratia supponit, non destruit naturam, et perficit eam*¹⁰.

3. Postulat teologicznego dowartościowania doczesności

1. Mając na uwadze współczesne, hermeneutycznie uzasadnione, zrezygnowanie z leżącego u podstaw kategorii *sacrum* wspólnosemickiego rdzenia (*qd*), oznaczającego „oddzielenie”, „odseparowanie” od świeckiego świata, od *profanum*¹¹, należałoby, mimo wszystko, chociażby tylko zasygnalizować postulat zbawiennej i nieodzownej „desakralizacji”, by zrozumieć specyficzny charakter autentycznie chrześcijańskiej wizji świata i życia ludzkiego, zwłaszcza, iż jest ona perspektywicznie niezwykle dla nas nośna¹².

2. Sobór Watykański II zastosował właściwie w stosunku do *profanum*, do świata i „rzeczywistości ziemskich” zasadę odzywizowania, przyznawszy im należytą autonomię¹³. Zwykła tylko „teologia rzeczywistości ziemskiej” tu już jednak nie wystarcza, jeżeli nie zechce zmierzać konsekwentnie do jej prawdziwie teologicznego „dowartościowania”. W tym kontekście należałoby przeto też zabiegać nie tyle o *consecratio mundi*, ile raczej o jego *sanctificatio*¹⁴.

⁹ LENGELING, *art. cyt.*, s. 178n.

¹⁰ *Tamże*, s. 183nn.

¹¹ H.W. JÜNGLING, *Heilig, das Heilige (biblisch-theologisch)*, w: LThK, t. IV, Freiburg i.Br. 1995, s. 1271n.

¹² Zob. R. ŁUKASZYK, B. SNELA, *Desakralizacja*, w: EK, t. III, Lublin 1979, s. 1189–1191; J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968; H. MÜHLEN, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Paderborn 1971; J. SZYMIK, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994, s. 132n.

¹³ KDK, nr 36.

¹⁴ Zob. A. NOSSOL, *Teologia bliższa życiu. Wpływ na egzystencję chrześcijańską*, Paris 1993, s. 401–408: *Duch Święty a odnowienie świata*.

3. Świat, cała nasza ziemia, to po prostu „Boże środowisko” (*milieu divin*) w znaczeniu wywodów Teilharda de CHARDIN. A zatem analogicznie do wywodzącego się ze starożytności chrześcijańskiej (św. CYPRIAN) eklezjologicznego aksjomatu: *Extra ecclesiam nulla salus*, moc wiążącą posiadałoby w tym ujęciu dzisiaj także *adagium: Extra mundum nulla salus*¹⁵

4. Samo zaś zbawienie utożsamia się *in nuce* z naszym integralnie pojętym szczęściem ludzkim, przy opisie którego byłaby m.in. także dopuszczalna, bo biblijnie uzasadniona, nawet kategoria „rozkoszy”¹⁶.

5. Koniecznie podkreślić należy też nieodzowność ekumenicznego charakteru współczesnej teologicznej wizji procesu desakralizacji świata. Wszystkim naszym teologicznym ujęciom potrzeba bowiem jest jeszcze znacznie więcej „katolickiej” szerokości, „ewangelickiej” głębi i „prawosławnej” dynamiki, w znaczeniu wymiaru pneumatologicznego naszej teologii, w oparciu o który i mocą którego urzeczywistnia się ciągle *theosis* świata i naszego w nim życia.

6. Wreszcie, właściwe pojęcie wszystkich wymienionych tu zjawisk tylko w kontekście integralnie teologicznego spojrzenia na transcendencję wobec doczesności w znaczeniu prawidłowej relacji *sacrum – profanum* jest dla chrześcijanina możliwe wyłącznie z punktu widzenia trzech zasadniczych jego egzystencjalnych postaw, mianowicie: z pozycji nadziei, która widzi dalej; miłości, która widzi głębiej oraz wiary, która widzi inaczej.

Die gegenwärtige Sicht auf das Verhältnis zwischen der Transzendenz und der Naturimmanenz

Zusammenfassung

Im christlichen Glauben, dessen systematische und methodische Reflexion die Theologie ist, führt der Weg zu Gott über den Menschen. Die Theologie beschreibt den Menschen, der in dieser Welt die Transzendenz erfährt. Nach der Menschwerdung Gottes ist der Mensch selbst ein besonderes Zeichen der Transzendenz in der Welt. Die Transzendenz und die Immanenz als *sacrum* und *profanum* sind nicht nur im Menschen, sondern auch in der Welt in einer kreativen Beziehung nach der traditionellen theologischen Formel *gratia supponit, non destruit naturam, et perfecit eam*. In diesem Denkkontext spricht heute die Theologie von *sanctificatio mundi*, von der Welt, die *milieu divin* (P. Teilhard de Chardin) ist, und auch von *theosis* der Welt (eine ökumenisch-pneumatologische Perspektive).

¹⁵ Zob. J. DE TAVERNIER, *Menschlich, sogenannte «profane» Geschichte als Medium von Heilsgeschichte und Unheilsgeschichte: „Außerhalb der Welt kein Heil“*, ConcD 27(1991), z. IV, s. 270–278.

¹⁶ L. WEIMER, *Die Lust an Gott und seiner Sache*, Freiburg 1981; zob także: G. GRESHAKE, *Gottes Heil — Glück des Menschen*, Freiburg 1983; T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 115–136; A. NOSSOL, *Radość dążenia do zbawienia będącego szczęściem człowieka*, „Kwartalnik Opolski” 41(1995), nr 2, s. 38–47.