Kolegium Filozoficzno–Teologiczne
Dominikanów

TEOFIL

2(16)2001

Święta Teologia

Redagują:

Igor Piotrkowski OP
Piotr Lichacz OP (red. naczelny)
Janusz Kaczmarek OP
Michał Adamski OP
Grzegorz Mazur OP
Tomasz Grabowski OP
Łukasz Popko OP
Adam Szustak OP
Łukasz Makowski OP (red. techniczny)

Redaktorzy prowadzący:

Maciej Roszkowski OP i Piotr Lichacz OP

Konsultacja:

o. dr Jarosław Kupczak OP

W realizacji tego numeru pomagali bracia:

Andrzej Wysocki OP, Andrzej Morka OP, Maciej Karpiński OP, Jacek Kopera OP, Wojciech Ciołek OP, Piotr Augustyniak OP, Michał Stawarski OP, Marek Helbin OP, Dawid Kabza OP, Mateusz Przetocki OP, Damian Mrugalski OP, Piotr Ciuba OP, Karol Wielgosz OP, Jarosław Krawiec OP

Bardzo dziękujemy za współpracę.

Dziękujemy również Magdalenie Czopek za pomoc w korekcie.

Na okładce Grupa Chrystusa ze św. Janem Ewangelistą (w tradycji wschodniej, zwany Teologiem) ze Siegmaringen; ok. 1330, Berlin, Staatliche Museen.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania artykułów i zmiany ich tytułów.

Pismo wykładowców i studentów
Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów
ul. Stolarska 12
31–043 Kraków
tel.: (0–12) 423 16 13
fax: (0–12) 423 00 80
e–mail: redakcja@teofil.dominikanie.pl
http://www.teofil.dominikanie.pl/

ISSN 1506–8714

BIBLIOTECA STUDIORUM PROV. POLONIAE
OO. PRAED.

TEOFIL

PROWOKATOR INTELEKTUALNY

Od redakcji 4

Mateusz Przanowski OP
O czym teolog powinien pamiętać
Dziewięć rad św. Tomasza z Akwinu 5

Guido Vergauwen OP
Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność
Racjonalność teologicznego dyskursu 23

Piotr Oktaba OP
Śmiałość przyjaźni z Bogiem 39

Maciej Roszkowski OP
De pia stultitia 50

Andrzej Kuśmierski OP
Teologia jako mądrość w myśli św. Tomasza z Akwinu ... 65

Piotr Lichacz OP
Dynamizm błogosławieństw w teologii? 80

Patryk Zakrzewski OP
Naturalne poznanie Boga według św. Tomasza z Akwinu .. 91

Adam Szustak OP
„Z powodu braku zainteresowania jutro nie odbędzie się"
O teologii Czesława Miłosza 113

Radosław Broniek OP
Wokół rozumenia Boga i człowieka
Kilka refleksji o teologii Tomasza Węcławskiego 121

Wojciech Giertych OP
Ojciec Marie–Joseph Labourdette op 135

Dodatek

Cyprian Jan Wichrowicz OP
Postępowanie roztropne 153

Bogusław Kochaniewicz OP
Stan mariologii katolickiej na przełomie wieków 167

OD REDAKCJI

Oddajemy w ręce Czytelników niniejszy zeszyt z większą niż zwykle radością. Dzieje się tak, gdyż traktuje on w dużej mierze o samych podstawach naszej zakonnej (i także redakcyjnej) tożsamości jako braci kaznodziejów. Jego tematem wiodącym jest teologia, święta teologia.

Wszystkich nas, tworzących ten numer, łączy przekonanie o jej wyjątkowej roli; o tym, że nie istnieje ona gdzieś na obrzeżach wiary, częściowo ją kontestując lub przynajmniej nie będąc z nią związaną w sposób istotowy. Wierzymy, że teologia nie jest zniekształceniem wiary, wypaczeniem jej boskiej prostoty. Wbrew ujmowaniu ich obydwu jako rzeczywistości obcych względem siebie, są one dla nas nieodłącznie ze sobą zespolone.

Św. Tomasz ujmuje ją jako quaedam impressio divinae scientiae, *jako uczestnictwo w wiedzy Boga samego i przeczucie niebiańskiego poznania Boga. To prawda, teologia jest jedynie przeczuciem, lecz — jak pisze Akwinata w innym miejscu — nawet niedoskonałe poznanie najwyższych rzeczy nagradza już w doczesności ducha człowieczego najwyższą doskonałością.*

Jednocześnie trudno być nieświadomym swoistej niepopularności teologii. W takim kontekście tym bardziej wydaje się być uzasadniony namysł nad jej kondycją, możliwościami i zagrożeniami. Wiele zjawisk nas niepokoi, nie mniej budzi naszą nadzieję. Zła jest teologia, która przestaje być poszukiwaniem prawdy o Bogu i przemienia się w puste, choć może nawet bardzo efektowne, żonglowanie pojęciami i hipotezami. Każde teologizowanie zapoznające swój cel, jakim jest oddanie Bogu chwały, jest niegodziwe. Z drugiej strony budzi w nas sprzeciw wyjaławianie teologii z jej istotnej formy, jaką stanowi naukowość. Głęboko wierzymy, że ta ostatnia nie sprzeciwia się pobożności, lecz raczej ją chroni i wspomaga.

Kilka zebranych w tym zeszycie spojrzeń na wybrane aspekty dotyczące natury i funkcji teologii, ma być jedynie punktem wyjścia dla własnych przemyśleń Czytelnika, któremu pytania o model teologii i duchową postawę teologa nie są z pewnością obce.

Mateusz Przanowski OP

O CZYM TEOLOG POWINIEN PAMIĘTAĆ

Dziewięć rad św. Tomasza z Akwinu

W Prologu do *Sumy teologicznej* św. Tomasz z Akwinu napisał, że przystępuje do pracy „ufając w Bożą pomoc". Tomasz doskonale zdawał sobie sprawę z faktu, że potrzeba naprawdę wielkiej odwagi, by być teologiem. Teolog mówi bowiem w pewnym sensie o „wszystkim" i nie jest to jakaś niezobowiązująca gadanina; rości sobie on prawo do formułowania prawdziwych sądów dotyczących rzeczywistości[1].

Przyjrzyjmy się takiemu oto zdaniu: „świat jest stwarzany przez Boga". Czy można sobie wyobrazić jakąś naukę, której twierdzenia dochodziłyby do tak głębokiego poziomu wiedzy o rzeczywistości, i w której opis świata, w sposób tak ogólny, a zarazem tak precyzyjny ujmowałby prawdę o otaczającym nas świecie? Powiedzieć o jakiejś rzeczy, że jest Bożym stworzeniem, to powiedzieć nieporównanie więcej, niż opisać, nawet bardzo dokładnie, jej budowę, strukturę, czy kształt. Geolog, z całym oczywiście szacunkiem dla jego pracy, choćby nie wiem jak głęboko wkopywał się w ziemię, to nigdy nie dotrze do warstwy, którą można by nazwać „stworzoność", teologowi chodzi o tę samą ziemię, ale od razu dociera do „warstwy" najgłębszej. Tomasz napisał, że jest coś prawdziwie boskiego w ludzkiej zdolności do formułowania takich ogólnych stwierdzeń odnoszących się do świata[2].

1. Odwaga

Teolog pyta o Osobę i tu potrzebna jest naprawdę wielka odwaga. Jeśli pyta o Osobę to musi zgodzić się na to, że przedmiot jego poszukiwań (słowo „przedmiot" wyjątkowo tu nie pasuje, ale lepszego nie ma) pozo-

stanie na zawsze nieogarniony i niezgłębiony. Co więcej, *in hac vita* pozostanie dostępny tylko dzięki wierze, która jest ciemnością, która jest zaledwie zalążkiem widzenia. Teolog musi wyciągnąć ostateczne konsekwencje z faktu, iż przedmiotem jego dociekań jest Bóg, który jest Jeden w Trójcy Osób; musi zdobyć się na otwartość serca, tak wielką, jak niezgłębiony jest osobowy Bóg, którego szuka.

I tu, jak sądzę, leży sedno problemu z teologią. Z jednej strony, teologia to *scientia argumentativa*[3], rodzaj wiedzy wspierający się na rygorach poprawnego, logicznego myślenia, z drugiej zaś strony, to poszukiwanie osobowego Boga, który przemawia do serca człowieka i w sercu człowieka zamieszkuje[4]. Każdy, kto choć trochę myślał o Bogu wie, że im szersze staje się jego serce, im bardziej chłonne na przypływy Bożej miłości, tym jego myślenie o Bogu staje się głębsze, jakby prawdziwsze. Związek miłości i poznania jest największą tajemnicą teologii i zarazem tym, co odróżnia ją od wszystkich nauk.

Św. Tomasz znakomicie zdawał sobie z sprawę z przenikania się poznania i miłości w ludzkim poszukiwaniu prawdy o Bogu. W pierwszej kwestii *Sumy teologicznej* przytacza fragment z traktatu *O imionach Bożych* Pseudo–Dionizego: „Hieroteusz jest uczony nie tylko dzięki uczeniu się, ale także dzięki doznawaniu tego, co boskie (*patiens divina*)"[5]. Omawiając ten króciutki tekst, Tomasz osiągnął prawdziwe mistrzostwo: miłość ma moc przemienić tego, który kocha, cała bowiem sfera pożądawcza w człowieku porusza (*movet*) ku pożądanemu przedmiotowi takiemu, jakim jest on sam w sobie. Inaczej rzecz ma się z poznaniem, które raczej sprowadza poznawany przedmiot do poziomu poznawczych zdolności poznającego. Tomasz przypomina jeden z pewników swojej epistemologii: „Przedmioty poznawane istnieją w poznającym zgodnie ze sposobem bycia poznającego, a nie zgodnie ze sposobem bycia przedmiotów poznawanych"[6]. A zatem, poznanie czyni rzecz zrozumiałą, miłość dosięga samej rzeczy.

Nie trzeba wielu słów, by ukazać, jak wielkie ma to znaczenie dla naszego poznawania Boga i dla teologii. Tomasz pisze, że podobnie jak człowiek posiadający jakąś cnotę potrafi wydać słuszny osąd w sprawach, do których cnota ta bezpośrednio się odnosi, tak też człowiek połączony z Bogiem w miłości (*dilectionis unio*) potrafi wydać sąd właściwy (*rectum judicium*) o „rzeczach Bożych"[7]. Słowem, właściwe myślenie o Bogu, to zdaniem Tomasza, myślenie *ex compassione ad divina*, to myślenie z miłością, jakieś myślenie „współodczuwające" z samym Bogiem[8].

Prawda o zbawieniu jest największym skarbem człowieka; kto nie przejął się głęboko jej wartością, nie ma czego szukać w teologii. Pisze Tomasz: „Od poznania tej prawdy zależy całe zbawienie człowieka, które jest w Bogu"[9]. W naszych czasach zatraciliśmy trochę świadomość tego, jak wielkim dramatem jest nieposiadanie prawdziwej wiedzy o Bogu, albo posiadanie wiedzy fałszywej. Św. Tomasz wielokrotnie, w bardzo dziś dla nas ostro brzmiących słowach, oddał tę myśl, iż prawda zbawcza jest skarbem, o który trzeba się troszczyć z wielką odpowiedzialnością. Warto zacytować jedno znamienne zdanie: „Fałszywe poznanie nie zbliża do Niego (Boga), ale nawet Odeń oddala"[10].

Całe dzieło św. Tomasza świadczy o Jego wielkim wysiłku, by nie uronić nic ze zbawczej prawdy. Teologia Akwinaty jest w pełnym tego słowa znaczeniu krytyczna, jednak zgodnie z sensem, jakie nadał temu słowu Josef Pieper. Pieper napisał, iż prawdziwy krytycyzm myślenia polega na bezwzględnym szacunku dla bogactwa i różnorodności prawdy, a nie na „krytycznym" uznawaniu części rzeczywistości za niewartą naukowego opisu[11]. Krytycznym teologiem jest ten, kto stara się nie zatracić nic z prawdy i jak najszerzej ogarnąć Boże działanie. Tomasz byłby naprawdę szczerze zdziwiony, widząc takie rozwarstwienie teologii, z jakim dzisiaj mamy do czynienia. Nierzadko zdarza się dziś, że biblista zapomniał już dawno podstawy chrystologii, z którą spotkał się ostatni raz na czwartym roku studiów. Czymś niepojętym byłoby dla Tomasza to, iż można całe życie zajmować się jakimś wycinkiem teologii moralnej, mając zarazem blade zrozumienie teologii Trójcy Świętej czy soteriologii. Myślę, że Tomasz radziłby: starajcie się ogarnąć jak najwięcej zagadnień i, zmierzając do istoty rzeczy, nie zatrzymujcie się na rzeczach o nikłym znaczeniu.

Wymieniłem trzy cechy teologii, które uważam za najważniejsze i które w dziele św. Tomasza można bez trudu rozpoznać: przenikanie się poznania i miłości, świadomość tego, iż przedmiotem teologii jest osobowy Bóg i bezwzględny szacunek dla bogactwa prawdy. Teologia stawia zatem wielkie wymagania tym, którzy jej się poświęcają, tak duże, że człowiek bez nieustannej pomocy Boga nie mógłby uprawiać prawdziwej teologii. Ta pomoc Boża to oczywiście łaska, łaska Objawienia, łaska uświęcająca, która uzdalnia człowieka do kochania Boga i wnikania coraz głębiej w Jego tajemnicę. Zbliżanie się do Misterium św. Tomasz wielokrotnie określa mianem uczestniczenia w wiedzy, którą Bóg ma o sobie samym[12]. Cała Tomaszowa koncepcja Objawienia u swych podstaw ma właśnie tę ideę: *sacra doctrina* mówi o Bogu w sposób najpewniejszy, gdyż

opiera się na tym, co znane jest Bogu o Nim samym, a nam przekazane zostało (*communicatum*) przez Objawienie[13].

Przypomnijmy trzy pierwsze rady św. Tomasza:
a) Pamiętać, że teologia jest przede wszystkim wiedzą o Bogu osobowym.
b) Bez miłości do Boga nie ma głębokiego poznania Boga.
c) Ogarniać myślą jak najwięcej zagadnień.

2. *Universalis Instructor*

„Bóg strzeże człowieka jako Powszechny Nauczyciel" (*Universalis Instructor*)[14]. Łacińskie słowo *instructor* oznacza tego, który daje wskazówki, poucza, wyjaśnia i porządkuje, albo oznacza po prostu nauczyciela[15]. Warto przypatrzeć się znaczeniom, jakie św. Tomasz nadaje temu słowu w swoich dziełach.

Akwinata odnosi to określenie do Adama, którego nazywa: *pater et instructor totius humani generis*[16]. Jeszcze w jednym miejscu *Sumy teologicznej* Tomasz wiąże słowo *instructor* z ojcostwem: gdy pisze o Ojcach wiary, którzy byli zarazem „nauczycielami wiary" (*instructores fidei*), otrzymali oni Ducha, danego im dla wspólnego pożytku Kościoła, by prowadzili wierzących ku pełni wiary[17]. Omawiając sakrament chrztu Tomasz używa określenia *instructor*, opisując rolę, jaką powinien odgrywać ojciec chrzestny w wychowaniu chrześcijanina. Tomasz kładzie mocny akcent na to, by był „jeden główny nauczyciel" (*unus principalis instructor*), w przeciwnym razie — argumentuje — mogłoby dojść do zamieszania w przekazywaniu zbawczej wiedzy[18]. W komentarzu do *De divinis nominibus* Tomasz używa określenia *instructor* zamiennie ze słowem *manuductor*[19]; słowo *instructor* oznaczałoby więc kogoś, kto prowadzi, wskazuje drogę, najprościej mówiąc, przewodnika. Jako przykład podaje tu Tomasz św. Pawła Apostoła, który był „przewodnikiem ku Bożemu oświeceniu"[20].

Z tych kilku fragmentów można już odtworzyć podstawowe językowe skojarzenia, które występują u św. Tomasza w związku z użyciem słowa *instructor*. Rozpoznanie tych znaczeniowych związków jest o tyle ważne, że Tomasz tylko raz we wszystkich dziełach odniósł słowo *instructor* do Boga.

Zacytowany na początku tego paragrafu fragment, przynosi już pierwszy ważny związek znaczeniowy: Bóg może być nazwany Nauczycielem (*instructor*), gdyż strzeże człowieka i czuwa nad jego życiem[21]. Z tego

podstawowego spostrzeżenia wypływają inne: mowa jest o ojcostwie duchowym, wprowadzaniu w życie wiary i prowadzeniu ku oświeceniu. Według św. Tomasza *instructor* musi odznaczać się jasnością poznania, uporządkowaniem wiedzy i — rzecz bardzo istotna — powinien być jeden, by uchronić ucznia przed zamętem. Sądzę, że to właśnie miał na myśli św. Tomasz odnosząc do Boga słowo *instructor*. Być „instruktorem" to być ojcem i przewodnikiem, wprowadzać ład i sens, to prowadzić ku głębszej wiedzy, ku oświeceniu.

Opisane powyżej skojarzenia znaczeniowe warto teraz zestawić z tekstami, w których św. Tomasz z Akwinu wprost wymienia cechy prawdziwego nauczyciela i cechy te przypisuje Bogu.

Nauczyciel — pisze Tomasz — musi posiadać ugruntowaną wiedzę o przedmiocie, którego naucza[22]. Podkreśla nadto, że musi mieć wiedzę „doskonałą i wyraźną"[23]. „Bóg w pełni zna to wszystko, czego człowiek uczy się dzięki Niemu, może więc przypisać sobie imię nauczyciela"[24]. Doskonałość Bożej wiedzy bierze się stąd, iż Bóg nie zaczerpnął wiedzy od kogoś innego, ani nie została ona w żaden sposób Jemu przekazana — Bóg bowiem posiada wiedzę „sam z siebie" (*a se*)[25]. Wszelkie byty obdarzone umiejętnością myślenia otrzymują ją od Boga; Bóg zaś może być nazwany Nauczycielem w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż zdolność myślenia posiada odwiecznie i sam pozostaje przyczyną wszelkiej myśli. Tomasz pisze, że Bóg jest „Pierwszym Myślącym"[26].

Zestawienie skojarzeń znaczeniowych związanych z użyciem przez Tomasza określenia *instructor* z katalogiem cech, które — jego zdaniem — należy przypisać Bogu–Nauczycielowi, prowadzi do wniosku, iż termin *instructor* ma w teologii Akwinaty więcej znaczeń niż termin *magister*. W tym drugim przypadku akcent położony jest na doskonałość, niezmienność i jasność Bożej wiedzy, w pierwszym zaś, prócz znaczeń związanych ze słowem *magister*, sens terminu kieruje dodatkowo ku znaczeniom bardziej osobowym.

Nieczęsto dziś wspominana teologia Boga–Nauczyciela u Tomasza odgrywa bardzo ważną rolę w nauce o Objawieniu. Objawienie, zdaniem Akwinaty, jest dokonanym z miłości wprowadzeniem człowieka w bogactwo wiedzy, którą Bóg ma sam o sobie. Nietrudno zrozumieć teraz rolę, jaką odgrywa w tym spojrzeniu teologia Boga–Nauczyciela. Bóg–Nauczyciel rozdaje ze skarbca wiedzy, który jedynie sam posiada, obdarza tym poznaniem, którym raduje się odwiecznie. Teologia Boga–Nauczyciela pozwala też dobrze zrozumieć rolę teologicznego wysiłku w zgłębianiu bogactw Objawienia. Bóg nie przestał być Nauczycielem po za-

kończeniu Objawienia publicznego, lecz nadal troszczy się o to, by prawda o Nim trwała w Kościele nienaruszona. Teolog w całej pełni musi uznać Boga za swojego Nauczyciela i całą swoją służbę widzieć właśnie w tej perspektywie: musi „poczuć się uczniem".

Teolog, czyli ten, który uczestniczy w wielkim wydarzeniu, jakim jest „święte nauczanie", powinien pamiętać, że owa *sacra doctrina* to przede wszystkim to, czego naucza Bóg, a nie to, czego naucza nawet najbardziej kompetentny teolog. Trudno sobie wyobrazić Tomaszową „teologię teologii" bez przypomnienia faktu, że to Bóg pierwszy zechciał być Nauczycielem człowieka i uczynił to całkowicie bezinteresownie. Teolog nie powinien utracić świadomości obdarowania, tak jak nigdy nie powinien zapomnieć o duchu służby.

Tomasz komentując urywek Mt 23,8–12, zwrócił uwagę na połączenie w nim problemu autorytetu nauczyciela z postawą służebną chrześcijanina[27]. Jedynie Bóg — zdaniem Akwinaty — jest Nauczycielem w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz służebnie wielu jest nauczycieli. Tak jak jeden jest Bóg z natury (*per naturam*), a wielu jest „bogów" przez uczestnictwo w jedynej Bożej naturze (*per participationem*), tak jeden jest Nauczyciel z natury, wielu zaś służebnie[28].

Po tym krótkim naszkicowaniu podstaw Tomaszowej teologii Boga–Nauczyciela, warto przejść teraz do przyjrzenia się metodom Boskiej pedagogii. Ważne wydaje się być postawienie pytanie o sposoby Boskiego nauczania.

Tomasz twierdzi, że nauczyć człowieka czegoś to „sprawić" w nim wiedzę. Pisze Tomasz w *De veritate*: „Nauczanie nie jest niczym innym, jak sprawianiem przez kogoś wiedzy w kimś innym"[29]. Może dzisiaj zaskakiwać to, że problemem dla średniowiecznych mistrzów nie było pytanie czy Bóg może być nauczycielem człowieka. To, że Bóg ma wpływ na powstawanie wiedzy w człowieku, było czymś tak oczywistym, że nie warto było się tym szczegółowo zajmować. Problemem było raczej to, czy człowiek jest zdolny uczyć drugiego człowieka i w jaki sposób to „sprawianie wiedzy" w człowieku się dokonuje. Wpływ Platona i Awerroesa na umysły średniowieczne tu właśnie wydaje się niezwykle mocny[30].

Św. Tomasz, broniąc ludzkich zdolności do realnego „sprawiania wiedzy", mocno podkreśla, że pierwszeństwo w nauczaniu człowieka przysługuje tylko Bogu. To, iż można mówić o ludzkich zdolnościach do nauczania, nie może oznaczać tego, że zamiast zasięgać rady u samego Boga, człowiek szuka prawdy opierając się tylko na ludzkiej, zawodnej mądrości[31].

Zapomnienie o Bogu–Nauczycielu jest odcinaniem się od światła, które oświeca intelekt człowieka[32], to odcięcie się od najważniejszej przyczyny wszelkiej wiedzy, a „najdoskonalszą przyczyną ludzkiej wiedzy jest Bóg"[33].

Bóg, który jest nigdy nie gasnącą jasnością, uczy człowieka oświecając go w dwojaki sposób: przez obdarzenie umysłu światłem naturalnym i przez rozlanie światła łaski[34]. Warto przyjrzeć się teraz temu pierwszemu sposobowi, przez który Bóg poucza człowieka.

Fundamentalne rozważania na ten temat znajdują się w *De veritate*. Rozumowanie św. Tomasza jest następujące: istnieją w nas „nasiona wiedzy", którymi są pierwsze pojęcia intelektu, w nich, niczym w zarodku, znajdują się wszystkie inne pojęcia[35]. Aby zdobyć wiedzę, trzeba przejść od tych zasadniczych pojęć do utworzenia pojęć rzeczy szczegółowych[36]. Nie ma tutaj miejsca na opis tego, jak Tomasz wyobraża sobie to przejście, ważny jest inny problem. Pisze bowiem Akwinata o świetle, dzięki któremu poznać można te pierwsze zasady intelektu: „światło, przez które poznajemy te zasady, zostało nam dane przez Boga jako podobizna odbijającej się w nas niestworzonej prawdy"[37]. Ludzkie nauczanie w całości opiera się właśnie na mocy tego światła, a Stwórcą tego światła może być tylko Bóg. Dlatego też może Tomasz napisać: „tylko Bóg wewnętrznie naucza"[38].

Istota Tomaszowego spojrzenia tkwi właśnie w słowie „wewnętrznie", bowiem Bóg uczy nas „mówiąc" do nas w naszym wnętrzu[39]. Wiara bierze się także z tego nasłuchiwania przez człowieka głosu dochodzącego z własnego wnętrza, a może przede wszystkim z tego nasłuchiwania. Boski Nauczyciel naucza w głębi człowieka, stwarzając intelekt i nadając mu siłę do poznawania świata i Jego samego. Poruszana przez Boga myśl człowieka pozostaje w nieustannym działaniu — tak jak nauczyciel „porusza myśl ucznia", tak i sam Bóg „porusza myśl człowieka"[40].

Warto jeszcze przypomnieć, że naturalne światło intelektu jest zaledwie początkiem ludzkich wysiłków poznawczych. Bóg nie poprzestaje na wlaniu w człowieka jedynie naturalnego światła intelektualnego, lecz nadto obdarza człowieka światłem łaski. Tomasz pięknie określa tę łaskę, jako „usprawnienie myśli"[41].

Pisze św. Tomasz, że aby człowiek mógł stać się wierzącym musi zaistnieć wiele czynników; między nimi pierwszym jest „usprawnienie myśli", które „przysposabia myśl do posłuszeństwa woli dążącej i otwartej na Bożą prawdę"[42]. Obecne w łasce wiary wspomożenie myśli, które jest podstawą wszystkich innych darów Bożych wzmacniających siły poznawcze człowieka, jest ostatecznie przedsmakiem poznania Boga

w wieczności: „Otóż wiara stanowi przedsmak owego poznania, które nas w przyszłości uczyni błogosławionymi"[43]. Nie sposób tu nawet dotknąć tego wielkiego tematu, jakim jest Boże oddziaływanie na władze poznawcze człowieka. Poprzestańmy zatem na tych kilku uwagach.

Na koniec tego paragrafu przypomnijmy rady Tomasza:
d) Odkryć, że jest się uczniem samego Boga.
e) Odkryć ducha służby.

3. Serce

Bóg, który naucza „wewnątrz" człowieka, jest zarazem Tym, dla którego nic w tym wnętrzu nie pozostaje zakryte. Bóg bada serce człowieka, objawia się jako *Inspector cordis* — „Strażnik serca"[44]. Boskie nauczanie dociera do tego, co w człowieku najbardziej wewnętrzne, do serca. Serce człowieka pozostaje uprzywilejowanym miejscem Bożego działania. Jak napisze Tomasz w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza*, tylko Bóg „oświeca serce wewnętrznie" — *interius cor illuminat*[45].

Tomaszowe nazywanie Boga „Nauczycielem powszechnym", odnosi się i do tego punktu rozważań. Bóg swoim nauczaniem obejmuje całość ludzkiej egzystencji, podnosząc na poziom nadprzyrodzony nie tylko ludzkie moce poznawcze, ale kształtując też serce człowieka, tak by przylgnęło do Boga z całych sił. Jest to niezbywalna, podstawowa część Boskiej pedagogii, gdyż — jak napisałem — poznanie Boga bez miłości do Boga jest poznaniem, które mają u swoich podstaw jakąś nieprawdę, jakiś fałsz. Poznanie Boga bez miłości do Niego da się oczywiście pomyśleć, ale trudno sobie wyobrazić, aby doprowadziło ono kogoś tak daleko, jak tego chciałby sam Bóg.

Św. Tomasz niezwykle mocno podkreśla ten „wewnętrzny" charakter Bożego nauczania. Najwyraźniej widać to w tych fragmentach, gdzie Tomasz rozważa charakter pouczeń, które kierował do ludzi Chrystus podczas swego ziemskiego życia. W tych dokonanych przez Tomasza opisach bardzo głęboko obecny jest „prymat serca". Pisze św. Tomasz, że najdoskonalszy sposób nauczania polega na tym, iż nauczyciel przemawia bezpośrednio do serc słuchaczy. Chrystus nie musiał, podobnie zresztą jak Pitagoras czy Sokrates, spisywać swojego nauczania; Jego nauczanie, wypływające z Jego boskiej godności, było wznioślejsze i obejmowało w pierwszym rzędzie serca słuchających[46]. Chrystus jest Słowem, a żaden nauczyciel nie przemawia inaczej jak przez słowo — napisał To-

masz[47]. Tak więc to słowo, którym Chrystus pouczał tłumy, miało moc dotykać samego „wnętrza", samego serca słuchających.

Oczywiście, Chrystusowe przemawianie do serca nie zakończyło się wraz z zakończeniem Jego ziemskiego życia, Chrystus przemawia i dziś do wszystkich jako głowa Mistycznego Ciała — Kościoła. Tomasz naucza, że jak w przypadku człowieka od głowy spływają na ciało zdolności odczuwania i poruszania się, tak w Mistycznym Ciele Chrystusa od Głowy spływa na wszystkie członki „zmysł duchowy", który daje siłę do poznawania prawdy[48].

Warto zwrócić uwagę, iż opis boskiego nauczania nosi w dziele Akwinaty znamię trynitarne — Trójca Święta poucza człowieka zamieszkując jego serce, nieustannie doń przemawiając: Bóg Ojciec to „Strażnik serca", Słowo Wcielone — Chrystus przemawia wprost do serca, a Duch Święty naukę Chrystusa wypisuje na żywych tablicach serc[49]. Oto dłuższy fragment z *Sumy teologicznej*: „Stare Prawo było dane w symbolach zrozumiałych dla poznania zmysłowego, więc słusznie zostało spisane przy pomocy znaków ujmowanych zmysłami. Nauka Chrystusa zaś jest «Prawem Ducha, z którego jest życie», miała być spisana «nie atramentem, jak mówi Apostoł, lecz Duchem żywego Boga i nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc»"[50].

W procecie docierania nauki Bożej do serca człowieka Duch Święty spełnia więc rolę niezwykle ważną. Jego zadaniem jest nie tylko umocnić we „wnętrzu" ludzkim naukę Chrystusa, ale jak gdyby „wcześniej" przygotować serce człowieka na światło Boskiej prawdy. Duch Święty oczyszcza serce człowieka, czyni człowieka gotowym na wprowadzanie w życie błogosławieństwa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" (Mt 5,8)[51]. Św. Tomasz napisał, idąc w tym wypadku za długą tradycją teologiczną, iż w tym błogosławieństwie zdolności do poznania Boga są nierozdzielnie związane z czystością serca. Kto pragnie poznawać Boga, musi pragnąć czystości serca, innej drogi nie ma.

Tomasz mówi o podwójnej czystości serca[52]: pierwsza czystość to ta, która „poprzedza i przysposabia do oglądania Boga". Jest nią właśnie to uprzedzające działanie Ducha Świętego, wyzwalające w człowieku zdolności do otworzenia się na Boską prawdę[53]. Serce musi stać się wolne od „przywiązań", które zbliżenie się do Boga czynią niemożliwym. Te „przywiązania" Tomasz określa jako: „nieuporządkowane uczucia"[54]. Cała zatem sfera pożądawcza w człowieku dzięki działaniu Ducha Świętego zostaje przygotowana na przyjęcie boskiego pouczenia.

Błogosławieństwo to dotyczy jednak także ludzkich zdolności intelektualnych. Dzięki łasce związanej z tym błogosławieństwem, ludzki umysł zostaje oczyszczony ze złudzeń i z cielesnych wyobrażeń o Bogu. Czystość serca pozwala ujmować Boga, choć przecież ciągle niedoskonale, to jednak w sposób odpowiadający Jego nieogarnionemu sposobowi bycia. Serce spętane nieuporządkowaną uczuciowością i wyobrażeniowymi złudzeniami nie może zdobyć się na takie całoosobowe przylgnięcie do Boga. Tomasz pisze, że tę drugą, intelektualną czystość sprawia w człowieku Duch Święty przy pomocy „daru poznawania"[55]. Spróbuję w kilku słowach scharakteryzować ten dar — powinien on być najbliższy wszystkim teologom.

„Dar poznawania" (*donum intellecti*), poszerza intelekt człowieka, by ten zdolny był do poznawania tego, co przekracza jego przyrodzone uzdolnienia[56]. Dar ten całkowicie opiera się na wierze i jest pewną zdolnością do prześwietlania treści wiary, rozjaśniania ciemności intelektu, w które wprowadza go wiara[57]. „Dar poznawania" jest nadprzyrodzonym światłem „dodanym" człowiekowi, umacniającym naturalne moce intelektu; to swoiste „dodanie" intelektowi człowieka zdolności sięgania „dalej i wyżej"[58]. Dzieje się to w ścisłym połączeniu z miłością, którą Duch Święty rozlewa w sercach wierzących. Pisze Tomasz: „A zatem, jak dar miłości Ducha Świętego prawidłowo skłania wolę człowieka, by szła prosto w kierunku jakiegoś dobra nadprzyrodzonego, tak samo dar poznania oświeca umysł człowieka, by poznał tę prawdę nadprzyrodzoną, ku której powinna skłaniać się wola prawidłowo nastawiona. Stąd, jak wszyscy mający łaskę uświęcającą mają dar miłości, tak samo mają również i dar poznawania"[59]. Oto jeszcze jeden tekst, w którym Tomasz jednym tchem wymienia poznanie i miłość do Boga; poznanie i miłość pozostają organicznie związane w naszym poszukiwaniu Boga.

Oto następne rady Tomasza:

f) Odkrywać działanie Boga w swoim sercu, we wnętrzu. Nasłuchiwać głosu Boga, który przemawia do serca.
g) Dbać o czystość serca i prosić Ducha Świętego o „dar poznawania".

4. Nikt nie jest nauczycielem samego siebie

Nikt nie może być nazwany nauczycielem samego siebie. Choć zdolności człowieka są wielkie i może on dochodzić bez niczyjej pomocy do wielu prawdziwych spostrzeżeń na temat otaczającego go świata, to jednak nigdy nie będzie nauczycielem samego siebie[60]. Odkrycie prawdy jest

czymś innym niż nauczenie się jej. W pewnym sensie odkrywanie prawdy jest dla poznającego doskonalsze, angażuje bowiem całą poznawczą moc w nim spoczywającą, jednak dla jednej przynajmniej przyczyny uczenie się prawdy od kogoś innego przynosi więcej pożytku: ten, który naucza posiada wiedzę już ugruntowaną, „nauczający zna wszystko wyraźnie"[61]. Nauczyciel może więc doprowadzić ucznia do wiedzy szybciej niż on sam by to uczynił, odkrywając prawdę tylko o własnych siłach[62].

Św. Tomasz przywiązywał wielką wagę do roli przyczyn drugich w kształtowaniu świata. Mądrość Boża tak świat stworzyła, by stworzenie, choć całkowicie w swym istnieniu zależne od Stwórcy, cieszyło się zdolnościami prawdziwego, realnego przyczynowania. Słynne jest stwierdzenie Tomasza: *Detrahere actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare* — „Odbieranie rzeczom właściwego im działania, jest pomniejszaniem Bożej dobroci"[63]. Ten zadziwiający szacunek św. Tomasza dla godności stworzenia, znajdzie również swoje odbicie w Jego refleksji nad rolą nauczyciela. Tomasz z całą determinacją bronić będzie zdolności ludzkich do prawdziwego przekazywania wiedzy. Negowanie ludzkich zdolności do nauczania jest, zdaniem świętego Tomasza, negowaniem porządku świata, porządek świata zasadza się bowiem na uporządkowaniu i powiązaniu ze sobą przyczyn[64]. Pisze Tomasz: „Pierwsza przyczyna bowiem, dzięki swojej najwyższej dobroci, nie tylko sprawia, że inne rzeczy istnieją, ale również, że są przyczynami"[65].

A zatem, wbrew twierdzeniom tych wszystkich, którzy zaprzeczają ludzkim zdolnościom do przekazywania wiedzy, Tomasz przyznaje człowiekowi rzeczywiste uzdolnienie do nauczania. Argumentów przeciwko prawdziwym zdolnościom człowieka do nauczania wysuwano w średniowieczu mnóstwo. Oto, jak sądzę, najpoważniejszy z nich.

Argument ten próbuje ukazać nieprzekraczalną granicę, która istnieje między znakiem zewnętrznym, a więc mową czy pismem, a wewnętrznym charakterem wiedzy człowieka. Jak bowiem wytłumaczyć, że znak, z natury swej materialny, „sprawia wiedzę", która jest duchowa — niematerialna. Pytanie jest więc bardzo poważne i dotyka samych podstaw epistemologii. Wytłumaczeniem może być tylko bezpośredni wpływ Boga na duszę człowieka. Bóg uczy człowieka wszystkiego, nikt z zewnątrz nie może przeskoczyć przepaści między tym, co w człowieku zewnętrzne, a tym, co w nim wewnętrzne, ukryte, gdzie „mieści się" wiedza człowieka[66]. W *Sumie teologicznej* ten pogląd znajdzie takie sformułowanie: „Do zdobycia wiedzy potrzeba światła myśli i obrazu rzeczy poznawanej. Żadnego jednak z nich jeden człowiek nie może swoim nauczaniem spowodować w drugim"[67].

Odpowiadając na tę wątpliwość św. Tomasz zgodził się ze zdaniem, iż w procesie nauczania najważniejszą rolę odgrywają wewnętrzne, wrodzone uzdolnienia człowieka, które noszą miano „światła myśli czynnej"[68]. Dzięki temu światłu człowiek w sposób naturalny poznaje podstawowe zasady wiedzy[69]. Te podstawowe, wrodzone zasady, zestawione z materiałem dostarczonym przez zmysły są ogniskiem rodzącej się wiedzy. Dlatego rola nauczyciela polega przede wszystkim na przeprowadzeniu ucznia od tych prawd, które są mu znane, do tych, których jeszcze nie zna[70]. Tomasz pokazuje dwa sposoby, w jaki się to dokonuje. Po pierwsze nauczyciel powinien ukazać uczniowi przesłanki, które ten, czerpiąc z dotychczasowej wiedzy, jest w stanie ogarnąć; uczący ma sprowokować ucznia do przekroczenia posiadanej wiedzy i poszukiwania nieznanej jeszcze prawdy[71]. Po wtóre powinien nauczyć sprawnego wyciągania wniosków z zasad. Nie każdy bowiem uczeń jest na tyle zdolny, by szybko dostrzec więź łączącą zasady z wnioskami[72].

Oczywiście, te wszystkie uwagi dotyczą także tych, którzy uczą tajemnic wiary, dotyczą biskupów i teologów. Wyznaczają pewien konieczny etap (który w przypadku teologów nigdy się zresztą nie kończy), czas uczenia się o Bogu od tych, którzy wiedzą więcej. W biskupach tkwi bowiem w jakiś sposób otwartość Apostołów na słowa Nauczyciela. Tomasz napisze, że Apostołowie zostali pouczeni „bezpośrednio" przez Słowo, Słowo w człowieczeństwie[73]. To szalenie ważne dla każdego teologa — docenienie roli, którą odgrywa w ich poszukiwaniach prowadzona przez następców Apostołów wspólnota. Tomasz sam doświadczył, jak wielkim dobrodziejstwem jest uczyć się u prawdziwego mistrza i samemu być mistrzem dla innych, dlatego z tak wielkim zaangażowaniem podkreślał ludzką zdolność do „sprawiania wiedzy" w innych.

Tomasz stawia nauczycielowi wiary, którego powinnością jest pociągać do Boga wszystkich poszukujących, duże wymagania. Akwinata napisał, iż: „Początkiem nauczania jest widzenie, jakie ma nauczający"[74]. Nauczający tajemnic wiary musi być prawdziwym kontemplatykiem, musi „widzieć" to, czego naucza. Przedmiot nauczania — napisze Tomasz — istnieje w porządku kontemplacji, jednak sam proces nauczania przynależy do porządku doczesnego, a więc jest częścią życia czynnego[75]. „Samo nauczanie wszelako polega bardziej na przekazywaniu wiedzy o widzialnych rzeczach niż na ich widzeniu"[76]. Tak rozumiane dzieło nauczania o Bogu, jest jedną z najwartościowszych rzeczy, na jakie człowiek może się zdobyć[77]. Takie nauczanie stoi wyżej niż sama tylko kontemplacja.

Warto na zakończenie zacytować jeden z najbardziej znanych fragmentów z *Sumy teologicznej*: „Jak bowiem czymś więcej jest oświecać niż tylko świecić, tak czymś większym jest podawanie innym tego, co się kontemplowało, niż samo tylko kontemplowanie"[78].

Można zatem dodać jeszcze dwie rady:
h) Czerpać z nauczania Kościoła
i) Szukać prawdziwych mistrzów — ludzi kontemplacji.

* * *

Teolog musi pamiętać o wielu rzeczach. Myślę, że spośród dziewięciu wymienionych w tym artykule rad św. Tomasza najważniejsza jest ta, która upomina teologa, by „poczuł się uczniem", a nie architektem w świecie idei. Teolog jest uczniem samego Boga, który czuwa i strzeże jego serca i umysłu. Bóg jedyny przemawia bezpośrednio do wnętrza człowieka. Poznawać Boga to według św. Tomasza, nie tylko sprawnie wyciągać wnioski z przyjętych czy otrzymanych w Objawieniu założeń, ale to otwierać serce na dary Ducha, to żyć błogosławieństwami i duchem służby. Bóg przemawia do serca i pragnie, by ono było otwarte i czyste. Bóg domaga się, by szukający Go człowiek, czynił to z miłością — tylko związek poznania i miłości może otworzyć drogę do tajemnicy Boga.

Próbowałem w tym artykule zająć się bardziej teologiem niż teologią. Zawsze trzeba pamiętać, że refleksji nad tekstami, które Akwinata poświęcił naturze teologii powinien towarzyszyć namysł nad „naturą teologa". Jeśli na przykład nie spojrzy się na pierwszą kwestię z *Sumy teologicznej* w świetle rozważań Tomasza o darach Ducha Świętego czy o błogosławieństwach, to otrzyma się obraz bardzo ubogi. Tomasz doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż zanim postawi się pytanie o to, jak poznawać Boga, trzeba zadać pytanie — kim się jest przed Bogiem. Takie pytanie musi sobie postawić każdy teolog — i to jest najważniejsza rada św. Tomasza z Akwinu.

[1] Por. *Summa theologiae* (dalej jako *STh*) I, 1,7: „W świętej wiedzy zaś wszystko jest rozważane ze względu na Boga, albo z tego względu, że to jest sam Bóg, albo dlatego, że to odnosi się do Boga jako do zasady albo celu" (Przekład z Tomasz z Akwi-

nu, *Traktat o Bogu,* przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 26).

[2] Por. *STh* I, 16,5, ad 3. Użyty na określenie teologii termin *scientia* świadomie tłumaczę za pomocą słowa „wiedza", a nie „nauka". Takie tłumaczenie wydaje się być bliższe intencjom Akwinaty.

[3] Por. *STh* I, 1,8.

[4] Dobrze ten dwojaki charakter teologii scharakteryzował P. Krupa: „Zaproponowana w *Compendium* relacja pomiędzy celem, który możemy nazwać duchowym (przedstawienie wiary jako *cognitio beatificam*), a narzędziem użytym przez Autora (*theologia*) była możliwa tylko dzięki jego koncepcji teologii. Ta ostatnia nigdy nie może sobie pozwolić na zagubienie wymiaru duchowego oraz celu, do którego zmierza — wiecznego szczęścia z Bogiem, lecz nigdy też nie odżegna się od racjonalności i używania metod naukowych" (P. Krupa, *Teologia jako narzędzie „poznania uszczęśliwiającego" w „Compendium theologiae" świętego Tomasza z Akwinu,* „Teofil" 2 (2000), s. 154).

[5] *STh* I, 1,6, ad 3.

[6] „Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res secundum modum quod in seipsis sunt, et sic per amorem ad ipsas res quodammodo immutatur" (*De div. nom.* 2,4).

[7] Por. tamże.

[8] Por. tamże.

[9] *STh* I, prol.

[10] Oto dłuższy fragment, z którego zaczerpnąłem to stwierdzenie: „Per infidelitatem autem homo a Deo elongatur: quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsum opinionem de ipso habet: quia id quod ipse opinatur non est Deus" (*STh* II–II, 10,3).

[11] „Być krytycznym to dla kogoś filozofującego nie znaczy w pierwszym rzędzie: dopuszczać do uznawania tylko tego, co absolutnie pewne, lecz dbać o to, by niczego nie pominąć" (J. Pieper, *W obronie filozofii,* przeł. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 37).

[12] Por. *STh* I, 1,5: „Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habet ex naturali lumine rationis humanae quae potest errare: haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest." I inny fragment: „Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioribus scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum" (*STh* I, 1,2). Por. także, *STh* I, 1,4.6.10.

[13] Por. *STh* I, 1,6.

[14] „Deus custodit hominem sicut universalis instructor" (*STh* I, 113,1, ad 3). M. O. Mina twierdzi, że teologia nauczyciela św. Tomasza jest być może kluczem do zrozumienia całej Jego teologicznej aktywności. Por. M. O. Mina, *The role of the Teacher as a Condescending Mediator as Viewed from Aquinas's Notion of „Sacra Doctrina" and its Bearing on the Nature of the Theological Enterprice,* „Angelicum" 77 (2000), s. 375.

[15] Tomasz komentując List do Galatów napisał: „instructor paedagogus dicitur, a paedos, quod est puer, et goge, quod est ductio" (3,8).

[16] *STh* I, 101, 1, ad 1. W komentarzu do Listu do Efezjan pisze Tomasz , że rodzicom należy się szacunek ze względu na to, że są nauczycielami (*instructores*). Por. *Ad Eph.* 6,1.

[17] „Et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei, in hominibus , et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur I ad Cor. XII. Et ideo tantum dabatur patribus qui erant instructores fidei de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude vel in figura" (*STh* II–II, 1,7, ad 3). Podobne użycie terminu „instructor" znajduje się w *In III Sent.* 25,2,2. Por. także, *Super Evang. Math.* 11,3.

[18] Por. *STh* III, 67,8, ad 3: „Ad tertium dicendum quod confusio disciplinae esset nisi esset unus principalis instructor. Et ideo in baptismo unus debet esse principalis susceptor. Alii tamen possunt admitti quasi coadiutores". Podobne znaczenie nadał temu słowu Tomasz omawiając sakrament bierzmowania i rolę tego, który ma obowiązek mieć pieczę nad duchowym rozwojem bierzmowanego i przygotować go do walki duchowej. Por. *STh* III, 72,10. W *De veritate* św. Tomasz, tak jak w przypadku zacytowanego wyżej fragmentu o chrzcie, zwraca uwagę na to, iż *instructor* musi posiadać wiedzę wyraźną, a nie niejasną (*confusa*). Por. *De veritate*, 18,4, ad 3.

[19] Por. *De div. nom.* 2,6.

[20] Tamże.

[21] Por. *STh* I, 113,1, ad 3.

[22] Por. *De veritate*, 11, 2 (cytuję za Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998).

[23] Tamże.

[24] Tamże.

[25] Myśl tę rozwija Tomasz w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza*. Jest to chyba najpiękniejszy fragment, który Akwinata poświęcił tematowi Boga Nauczyciela. Tu zacytuję tylko początek tego tekstu: „Sed quid vult dicere? Dicendum quod ille proprie dicitur magister, qui doctrinam habet a se, non ille qui traditam ab alio aliis dispergit. Et sic solum unus est magister, scilicet Deus, qui proprie doctrinam habet; sed ministerio multi sunt magistri" (*Super Evang. Math.* 23,1). Por. także, *De veritate*, 11,4, ad 3.

[26] *In I Sent.* 35,2,1.

[27] Por. Mt 23,8–11: „Vos autem nolite vocari Rabbi; unus enim est magister vester, omnes autem vos fratres estis. Et Patrem nolite vocare vobis super terram, unus enim est Pater vester coelestis. Nec vocemini Magistri, quia Magister vester unus est Christus. Qui maior est vestrum, erit minister vester".

[28] Por. *Super Evang. Math.* 23,1.

[29] *De veritate*, 11,1 Por. także, *STh* I, 117,1.

[30] Por. *STh* I, 117,1. Por. także, *In II Sent.* 28,5,3. Warto zacytować tu fragment z *De veritate*, który dobrze ilustruje średniowieczne problemy z przyznaniem człowiekowi zdolności do nauczania: „Gdyby człowiek był prawdziwym nauczycielem, musiałby nauczać prawdy. Kto jednak naucza prawdy ten oświeca umysł, gdyż prawda jest światłem umysłu. Gdyby więc człowiek nauczał, oświecałby umysł. Jest to jednak teza fałszywa, ponieważ tylko Bóg «oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi» (J 1,9). Zatem człowiek nie może naprawdę nauczać drugiego człowieka" (*De veritate*, 11,1).

[31] Tomasz, streszczając wypowiedź Piotra Lombarda, napisał: „Nie wolno nam mianowicie nazywać człowieka nauczycielem w tym znaczeniu, że przypisujemy mu pierw-

szeństwo w nauczaniu, które przysługuje Bogu, jakbyśmy pokładali nadzieję w ludzkiej mądrości, zamiast w tym, co słyszymy od człowieka, zasięgać raczej rady boskiej prawdy, przemawiającej w nas poprzez odciśnięcie swojej podobizny, dzięki której możemy wydawać sąd o wszystkim" (*De veritate*, 11,1).

[32] Por. *De veritate*, 11,3.

[33] Tamże.

[34] Por. *De veritate*, 11,3. Por. także, *In II Sent.* 28,5, ad 3: „Pro tanto ergo dictur ipse solus Deus docere, quia vim intelligendi in nobis continet et causat".

[35] Por. tamże, a. 1.

[36] Por. *STh* I, 117,1. Tu znajduje się wyczerpujący wykład Tomasza na temat sposobów nauczania.

[37] Tamże. Por. tamże, a. 2. Warto zacytować *In II Sent.* 28,5, ad 3: „Ad quartum dicendum, quod ipsum lumen intellectus agentis est quaedam irradiatio primae lucis". Por. *STh* II–II, 172,6.

[38] Tamże.

[39] Pisze Tomasz, że pewność wiedzy opiera się na pewności zasad, zaś „wnioski poznaje się w sposób tylko dzięki danemu nam boskiemu światłu rozumu, przez które Bóg mówi wewnątrz nas..." (*De veritate*, 11,1).

[40] „Nauczyciel porusza myśl ucznia. Otóż w psalmie wyrażono się, że Bóg «uczy człowieka mądrości». A zatem Bóg porusza myśl człowieka" (*STh* I, 105,3). Ta kwestia *Summy* jest niezwykle ważna dla naszego tematu. Tomasz pisze, że Bóg jest pierwszym bytem niematerialnym i stoi u początku wszystkich bytów niematerialnych. Zatem każda władza myślenia pochodzi od Niego. „Bóg porusza stworzoną myśl przez to, że daje jej władzę czy uzdolnienie do myślenia" (*STh* I, 105,3).

[41] *STh* I, 111,1, ad 1.

[42] *STh* I, 111,1. W I–II, 109,1 pisze św. Tomasz: „altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum".

[43] „Fides autem praelibatio quedam est illius cognitionis, quae nos in futuro beatos facit. Unde Apost. dicit, quod est substantia sperandarum rerum, quasi jam in nobis sperandas res, id est futurum beatitudinem per modum cujusdam inchoationis subsistere faciens" (*Comp. teol.* 2). Por. także, *STh* I, 12,5: „Cum igitur virtus naturalis intellectus craeati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux".

[44] Tomasz wiele razy posługuje się tym sformułowaniem, np: *STh* II–II, 91,1 i 103,1; *In IV Sent.* 45,3,1.

[45] *Super Evang. Math.* 23,1.

[46] Por. *In III Sent.* 42,4: „Respondeo dicendum, conveniens fuisse Christum doctrinam suam nom scripsisse. Primo quidem propter dignitatem ipsius: excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinae debetur. Et ideo Christo tamquam excellentissimo doctori, hic modus competebat, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret. Propter quod dicitur Math., VII,29, quod erat docens eos, sicut potestatem habens. Unde etiam apud Gentiles Pythagoras et Socrates, qui fuerunt excellentissimi docto-

res, nihil scribere voluerunt. Scriptura enim ordinatur ad impressionem doctrinae in cordibus auditorum, sicut ad finem".

[47] „Unde Christus magisterium sibi attribuit, quia Christus Verbum est; et ideo ipsius est docere quia nullus docet nisi per verbum" (*Super Evang. Math.* 23,1).

[48] Por. *STh* III, 69,5. Tomasz słowa o zmyśle duchowym, polegającym na poznawaniu prawdy napisał przy okazji omawiania sakramentu chrztu. Tak kończy ten fragment: „Wynika z tego, że Chrystus oświeca ochrzczonych dla poznawania prawdy i że wlewając w nich łaskę czyni ich płodnymi w dobre uczynki" (tamże).

[49] „Katecheta, ucząc fundamentalnych prawd wiary, swoim nauczaniem oświeca z zewnątrz. Bóg zaś oświeca ochrzczonych we wnętrzu: przygotowując ich serca do przyjmowania nauki prawdy, zgodnie ze słowami Pana: Napisane jest u proroków: Oni wszyscy będą uczniami Boga" (*STh* III, 69,5, ad 2).

[50] *STh* III, 42,4, ad 2.

[51] Por. *STh* II–II, 8,7.

[52] Por. tamże.

[53] Tamże.

[54] Tamże.

[55] Tamże.

[56] Por. *STh* II–II, 8,1.

[57] Por. tamże, a. 2 i 6.

[58] Tamże, a. 1. Oto fragment z tego artykułu: „Światło przyrodzone naszego intelektu ma moc ograniczoną, dlatego też może dojść tylko do czegoś ograniczonego. Człowiek potrzebuje nadprzyrodzonego światła do dalszego wnikania i poznawania tego, czego nie zdoła poznać siłą światła przyrodzonego; to nadprzyrodzone światło dodane człowiekowi nazywa się darem poznawania".

[59] *STh* II–II, 8,4.

[60] Por. *De veritate*, 11,2.

[61] Tamże.

[62] Por. tamże.

[63] *Summa contra Gentiles*, 3,69.

[64] Por. *De veritate*, 11,1.

[65] Tamże.

[66] „Nauczanie człowieka nie jest niczym innym, jak sprawianiem przez kogoś wiedzy w kimś innym. Otóż podmiotem wiedzy jest intelekt, człowiek natomiast może nauczać tylko przez znaki poznawalne zmysłowo, które nie docierają aż do części intelektualnej, lecz zatrzymują się we władzy zmysłowej. Człowiek nie może więc być nauczany przez innego człowieka" (*De veritate*, 11,1).

[67] *STh* I, 117,1.

[68] Por. *STh* I, 117,1. I inny fragment z tego artykułu: „Ale jak wewnętrzna siła natury jest główną przyczyną uzdrowienia, tak i naturalne światło myśli jest główną przyczyną wiedzy, jedno zaś i drugie jest od Boga".

[69] Por. tamże.

[70] „I gdy ktoś stosuje tego rodzaju ogólne zasady do jakichś poszczególnych wypadków, które poprzez zmysły doświadcza i zapamiętuje, to wówczas idąc od tego, co znane, do tego, czego przedtem nie znał. Stąd też i każdy uczący, opierając się na

wiadomościach już znanych uczniowi, prowadzi go do poznania tych wiadomości, których nie znał" (*STh* I, 117,1).

[71] Por. tamże.

[72] Por. tamże.

[73] Por. tamże, a. 2, ad. 2.

[74] *De veritate*, 11, 4.

[75] Por. tamże.

[76] Tamże.

[77] Por. *STh* II–II, 188,6.

[78] Tamże.

Guido Vergauwen OP

EGZYSTENCJALNA ZGODA A INTELEKTUALNA ZGODNOŚĆ

Racjonalność teologicznego dyskursu

Ponowne odkrywanie chrześcijaństwa, będące udziałem coraz większej części zachodnioeuropejskich intelektualistów, posiada — jak się wydaje — stosunkowo nowe cechy w porównaniu do podobnych procesów zaistniałych w przeszłości. Prócz mniej istotnych różnic, jego najgłębsza nowość zawiera się w specyfice odniesienia do racjonalności dyskursu wiary. Przede wszystkim odkrywanie to — nie roszcząc sobie pretensji do przekładania tez religijnych na język racjonalności — sytuuje się po przeciwnej stronie metafizyki rozumianej jako swoista przemoc. Przestaje zarówno wyrokować, jak i też krytycznie oceniać. Wydarzające się tradycyjnie w ramach Kościoła wyznanie wiary przeistacza się tym samym w osobiste przyznanie się do czegoś. Przepowiadanie staje się samokomunikowaniem własnego Ja; miejsce mowy Boga — przestrzenią estetycznego doświadczenia.

Sytuacja ta — w sposób trochę być może paradoksalny — zbliża nas do uchwycenia istotnych aspektów aktualnej sytuacji teologii. Generalizując nieco, wydaje się bowiem, że nie tylko mowa Boga, lecz każde roszczenie rozumu staje się dziś podejrzane jako niosąca przemoc ideologia. Dobrze przyswoiliśmy sobie lekcję daną nam przez Nietzschego, piszącego o kropli okrucieństwa tkwiącej w każdej chęci poznania[1]. Jako swoista reakcja wobec pragnienia nadmiernego zracjonalizowania rzeczywistości, na miejsce metafizyki wkracza coraz częściej estetyczne doświadczenie; na miejsce mocnego rozumu — rozum słaby. Zza ciągle jeszcze zwyczajowego przekonania, jakoby teologia nie była w stanie sprostać wymaganiom rozumu, wyłania się coraz jawniej krytyka niejako przeciwna: czy teolodzy nie ufają zbytnio swojemu rozumowi? Wy chcecie

sięgnąć aż do Nieba, podczas gdy my niemal przestaliśmy już oczekiwać, że zrozumiemy choćby mały wycinek Ziemi. Chcecie zbadać głębokości Boga, my porzuciliśmy nawet zamiar zbliżenia się do rozumienia samych siebie. Wszystkie te zarzuty stwarzają nieoczekiwanie sytuację zupełnie nową; sytuację, w której to właśnie teologia staje się obrończynią rozumności. Jeśli tak istotnie jest, tym bardziej nagląca zdaje się być potrzeba udzielenia odpowiedzi na podstawowe pytania, odnoszące się do naszego postrzegania rozumu jako takiego, jego możliwości i ograniczeń. Wobec całej narosłej wobec rozumu atmosfery, musimy odpowiedzieć sobie na pytanie zupełnie fundamentalne: czy rozum jest rzeczywiście czymś zgoła znajomym i zaufanym, w czym wiara może znaleźć swoją jednoznaczną miarę?

W obszarze kościelno–teologicznym pewien przełom sygnalizuje przemowa Jana Pawła II w kolońskiej katedrze, podczas jego wizyty w Niemczech w roku 1980. W odniesieniu do Alberta Wielkiego i jego działalności w nieopodal leżącym konwencie, słowa Papieża nawoływały nie do „ostrożności i powściągliwości", lecz raczej do „odwagi i zdecydowania"[2]:

> W minionej epoce czołowi bojownicy nowożytnej nauki walczyli z Kościołem pod hasłami rozumu, wolności i postępu. Dziś, w obliczu kryzysu sensu nauki, różnorakich zagrożeń jej wolności i zwątpienia w możliwość postępu, fronty tej walki zostały odwrócone. To Kościół występuje dzisiaj w obronie:
> — rozumu i nauki, przyznając jej zdolność do poznania prawdy, zdolność, która uwierzytelnia ją jako doskonałość ludzką;
> — wolności nauki, dzięki której zachowuje ona swoją godność jako osobowe dobro człowieka;
> — postępu w służbie ludzkości, potrzebnego, by zabezpieczyć jej istnienie i godność[3].

Teologiczny projekt odpowiedzialności wiary znajduje się dziś w nieporównywalnie trudniejszej sytuacji: zakwestionowane zostają nie pojedyncze argumenty, lecz sens i wartość argumentowania w ogóle. Odpowiedzialność teologicznej nauki staje się tym większa: poprzez rozumne argumentowanie w służbie przepowiadania wiary, staje się ona obrończynią rozumu jako takiego. Już sama podstawa teologii fundamentalnej, słowa 1 P 3,15: „bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest", ogłasza ufne przekonanie, że *Logos* zostanie nam dany, jeśli zachowamy Chrystusa w swoim sercu, jak nas napomina często zapominana pierwsza połowa zdania. Z drugiej strony, kto uprzytomni sobie historię apologetyki, względnie

teologii fundamentalnej, może oczywiście słusznie zapytać czy wraz z apologią wiary sam rozum i jego powołanie nie było narażone na szwank[4].

Wobec bliskich nam wszystkim pytań ludzi naszej epoki o stosunek „wiara — rozum" oraz o Objawienie, w swojej refleksji chciałbym się dać prowadzić po drodze zapoczątkowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Jestem przekonany, że także dzisiaj nie oferuje on gotowych odpowiedzi, lecz pomaga dokładniej zrozumieć nasze pytania i lepiej je postawić. Ośmielony encykliką *Fides et ratio*, która mówi o wciąż trwającej nowości myśli św. Tomasza z Akwinu[5], spróbuję ukazać, jakie światło rzuca jego nauka na nasze pytanie o zgodę i zgodność (*Zustimmung und Stimmigkeit*), istniejące w mowie teologicznej. W obliczu dzisiejszego przeciwstawiania sobie rozumu i wiary, właśnie u Tomasza spotyka się zgodę na wiarę (*Glaubenszustimmung*), która sama jest pewnego rodzaju ćwiczeniem myśli, a zatem nie czyni rozumowi najmniejszej szkody[6].

1. Wiara jest oświeceniem rozumu dotyczącym jego samego

W przyjętym w postawie wiary Objawieniu rozum doświadcza czegoś na kształt granicy, lecz jednocześnie wkracza w kontakt ze swoim własnym początkiem i celem. To, do czego „słaby" i skończony rozum nie jest zdolny sam z siebie, zostaje mu otworzone przez Stwórcę: spotyka swoje własne możliwości poznania i działania. Rozum spotyka coś radykalnie innego od niego samego; coś, co wprowadza go jednak w jego własność, w jego prawdziwą racjonalność. Wiara oświeca rozum, aby mógł on zrozumieć, w co wierzymy. „*Fides est in nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus*"[7]. Tak jak łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala, tak też światło wiary w żadnym razie nie niweczy naturalnej mocy rozumu. To, co poznajemy na podstawie wiary, nie może stać w sprzeczności z tym, do poznania czego uzdalnia nas rozum. Jeśliby Bóg dał nam do wierzenia coś, co stałoby w sprzeczności do tego, co możemy poznać za pomocą rozumu, wtedy jedno bądź drugie byłoby fałszem, sam zaś Bóg byłby *auctor falsitatis*. Nie jest to jednak możliwe. Bóg nie jest duchem kłamstwa; jedno zaś i drugie: to, co poznane i to, co przyjęte wiarą, zostało nam ostatecznie podarowane właśnie przez Niego[8]. Gdyby to, co mówi filozof, miało stać w sprzeczności z wiarą, nie byłaby to wina filozofii jako takiej, lecz raczej jej nieodpowiedniego użycia, które nie jest w stanie stosownie ocenić, jak daleko sięgają możliwości i granice myślenia. Nie może wystarczyć wiara jedynie w to, co pozwala się odkryć w granicach filozofii. Poprzez oddanie filozofii na służbę wierze, ta pierw-

sza traci po części swoje ograniczenia. Przez wiarę zostaje dla niej otwarta tak wielka przestrzeń wolności, że uzdalnia ona poznanie i chcenie do odszukania właściwej im prawdy. Wiara odsłania rozumowi jego zdolności do uchwycenia prawdy oraz prawdę o nim samym jako o odbiciu mądrości Boga. Znaczenie rozumu nie jest przy tym w żadnym razie pomniejszone; wręcz przeciwnie — następuje tu jego niezwykła nobilitacja jako władzy zdolnej zarówno do rozmyślania dyskursywnymi metodami o Bogu, człowieku i świecie, jak też do donośnego i wytrwałego wypowiadania swojego: *quomodo sit verum quod dicitur.*[9]

2. Tomasz nie rozdziela poznania i bycia

Zasada myślenia jest dla Tomasza zarazem zasadą bytu, zasadą samej rzeczywistości. Bóg jest „fundamentem" nie tylko jako racjonalne uzasadnienie, lecz jako źródło życia. Bóg nie tylko udziela nam wiedzy o Sobie, lecz także Siebie Samego. Żaden inny element nauki Tomasza nie został w biegu historii tak zdeformowany, jak ten odnoszący się do problemu „przyczyny" (*causae*), która nie jest dla niego przecież pierwszym ogniwem we wzrastającym łańcuchu przyczyn, lecz o wiele bardziej ciągle aktywną podstawą bytu, fundującą go i obdarowującą wolnością. Poznając i działając w wolności, człowiek może za pomocą łaski urzeczywistnić to, czym jest jako stworzenie: obrazem Boga, który wyraża miłosną komunikację Trójcy Świętej. Obraz ten, zarówno w swoim poznaniu świata, jak i w czynnej miłości bliźniego, może ponadto odkryć i potwierdzić rzeczywistość w jej prawdziwym ukierunkowaniu jako *ordo ad Deum*. Poznający i działający w wolności człowiek nie potrzebuje stawiać się na miejscu Boga; jest jednak *capax Dei*[10]. Skończony rozum nie jest zatem skazany na to, co jedynie częściowe. Może on w skończonych, stworzonych znakach rozpoznać odblask tej boskiej rzeczywistości, której poznanie będzie kiedyś jego doskonałym szczęściem[11].

W *Sumie przeciw poganom* Tomasz dowodzi, że filozof inaczej niż teolog wpatruje się w stworzoną rzeczywistość. Filozofia rozważa rzeczy w ich własnym bycie, wiara chrześcijańska rozpatruje je w takim zakresie, w jakim ukazują one wielkość Boga i u k i e r u n k o w u j e n a s n a N i e g o[12]. Obydwa rodzaje poznania wychodzą od innych zasad: filozofia „argumentuje z przyczyn właściwych rzeczom, wierzący zaś z Przyczyny Pierwszej"[13]. Ta *causa prima* nie jest jednak abstrakcyjnym pryncypium, lecz boskim, mądrościowym poznaniem i chceniem, które stwarza sobie inteligentne i wolne stworzenia jako partnera komunikacji (*Kom-*

munikationspartner)[14]. Porządek rzeczy ma zatem charakter mądrościowy. Poznanie go nie jest wiedzą tajemną o jakimś leżącym jeszcze dalej i wcześniej początku, lecz dowodem istnienia Pana i Stwórcy wszystkich rzeczy: „W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17,28). Mądrość jest nie tylko pryncypium teoretyczno–poznawczym, lecz także ontologicznym: jest prawdą całego uniwersum, o ile pochodzi ono jako dobre Stworzenie z mądrości Boga, która zespala się z Jego byciem, Jego dobrocią i pięknem. Ta mądrość jest tożsama z prawdą mądrości boskiej, która w Jezusie Chrystusie stała się człowiekiem[15].

W poszukiwaniu mądrości człowiek znajduje szczęście, osiąga pewne podobieństwo do Boga i zostaje z nim związany przez przyjaźń: *Sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit*[16]. Niemal biograficznie dają się odczytać cytowane przez Tomasza słowa Hilarego z Poitiers: „Jestem świadom, że to zadanie (wykładania wiary i wykluczania błędów) jest najistotniejszym zadaniem mojego życia, tak aby cała moja mowa i wszystkie myśli, mówiły o nim"[17]. Na pytanie czy człowiekowi w ogóle wolno badać boskie sprawy (*investigando tractare*), Tomasz odpowiedział w swoim komentarzu *In Boethii de Trinitate*, że jest nawet czymś koniecznym badać oraz uzasadniać argumentami to, co przynależy do wiary (*perscrutatio per argumenta de his quae sunt fidei est necessaria*)[18]. Właśnie zgłębianie tajemnic wiary urzeczywistnia to, co przynależy człowiekowi w jego najgłębszej istocie: jego pojmowanie oddaje się prostej kontemplacji, a jego *ratio* dyskursywnemu badaniu spraw Bożych. Jest to forma przyjacielskiego związku z Bogiem, który to związek człowiek powinien wspomagać wszystkimi swoimi możliwościami — gdyż „dobrze jest dla mnie być blisko Boga" (Ps 73,28: *Mihi adhaerere Deo bonum est*). Tomasz cytuje często to miejsce, kiedy chce nam uzmysłowić, że poznanie prawdy jest także wypełnieniem najgłębszego, właściwego człowiekowi, pragnienia osiągnięcia szczęścia.

3. Wiara jako osobista zgoda: prawda ma swoje oblicze i imię

Poszukiwanie prawdy jako wyraz dążności do szczęścia nie dokonuje się — według Tomasza — bez przyjaźni, przede wszystkim zaś bez *amicitia ad Deum*[19]. Zgoda na wiarę (*Glaubenszustimmung*) i następujące po niej poznanie są nacechowane przyjacielską wspólnotą (*amicabilis societas*)[20], którą sprawia w nas Bóg[21]. Założywszy, że mądrość Boga jest tą, która czyni nas przyjaciółmi Boga i prorokami, można powiedzieć, że teologiczne poznanie jest ukierunkowane na zamieszkanie wspólnie z mą-

drością[22]. Jeśli Tomasz akcentuje to, że możemy dojść jedynie do poznania istnienia Boga, ale nie do tego kim On jest, to nie ma w tym stwierdzeniu narzucenia ludzkim zdolnościom poznawczym jakichś zewnętrznych ograniczeń. Tomasz przypomina raczej o tym, że dar i Dawca, stworzenie i Stwórca są czymś różnym. „Podpadające pod zmysły rzeczy nie mogą doprowadzić naszego umysłu do ujrzenia w nich substancji Boga jako takiej, gdyż są one działaniami, które nie dorównują mocy przyczyny"[23]. Nawet jeśli prawda wiary domaga się intelektualnej wewnętrznej zgodności (*Stimmigkeit*), to pozostaje ona jednak w swej istocie osobową zgodą (*Zustimmung*) na Bożą Prawdę. Odpowiada to mądrości Pisma świętego: „O Tobie mówi moje serce: «Szukaj Jego oblicza!» Szukam, o Panie, Twojego oblicza; Swego oblicza nie zakrywaj przede mną" (Ps 27,8n). Również Dzieje Apostolskie mówią, że Boża Prawda, będąca także naszą najgłębszą prawdą, nosi imię Jezus: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni" (Dz 4,12). Temu, co należy do wewnętrznego obszaru Objawienia jako samoudzielanie się Boskiej Prawdy, wiara może jedynie przytaknąć. Tutaj nie da się niczego dowieść w ścisłym sensie, nasz słaby rozum jest oślepiony blaskiem prawdy, podobnie jak oczy sowy światłem słońca[24].

Dla Tomasza wiara jest zatem w swej istocie i w swej pierwszej funkcji akceptacją prawdy pierwszej, tak jak jest nam ona znana z Objawienia. Nie tezy czy też stan rzeczy znajdują się tutaj na planie pierwszym, lecz osobowa prawda — sam Bóg, który daje się nam poznać jako prawda. Ona właśnie jest fundamentem i treścią wiary. „Punktem centralnym i ostatecznym w każdym uwierzeniu jest ta osoba, której wypowiedziom daje się wiarę; a gdy się komuś chętnie daje wiarę, to drugorzędne poniekąd uważa się to, w co się wierzy"[25]. „Powodem więc tego, że się w «coś» wierzy, jest to, że się «komuś» wierzy"[26]. Treści wiary zostają wyrażone w jej wyznaniu, otrzymują postać słowną, która nieuchronnie dzieli skończoną kondycję naszej mowy. Lecz „akt wiary ma swój cel, punkt końcowy (*non terminatur*) nie w wypowiedzi (*enuntiabile*), lecz w rzeczy samej (*res*)"[27]. To napięcie pomiędzy wypowiedzią a rzeczą zawiera *in nuce* program hermeneutyczny, który Tomasz konsekwentnie podtrzymywał w swoim traktacie o wierze i w swoim rozumieniu teologii jako nauki. W zgodzie na wiarę (*Glaubenszustimmung*) chodzi nade wszystko o merytorycznie uzasadnione poznanie rzeczywistości. Lecz poznanie jest u Tomasza ulokowane w osobowym wymiarze wiary. Znajduje ono swój wyraz w artykułach wiary, które przyjętą w wie-

rze rzeczywistość ujmują (wprawdzie adekwatnie, lecz w zdeterminowaniu momentem historycznym) i na nią ukierunkowują[28]. Ten artykuł wiary odnosi się — według Tomasza — centralnie do tajemnicy Trójcy Najświętszej oraz do tajemnicy Wcielenia: ich prawda posiada ludzkie oblicze i nosi imię Mądrości Boga.

Już z powyższego powodu racjonalność teologii nie oznacza zarazem dowodliwości wiary, jakkolwiek możliwa jest racjonalna obrona właściwej jej pewności. Ingolf U. Dalferth wskazuje na to, że „argumentatywna racjonalność teologii zależy od fundamentalnego zróżnicowania między tezami wiary (*Glaubensansichten*) a powodami przemawiającymi za lub przeciw ich przyjęciu"[29]. Ponieważ chrześcijańska teologia reflektuje w osobowym horyzoncie wiary, musi swoje standardy refleksji i argumentacji uzyskiwać nie w zorientowaniu na dane zewnętrzne, lecz o wiele bardziej poprzez odwołanie się do podstaw wiary, to znaczy do objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie, tak jak to zostało poświadczone w Piśmie, Wyznaniu Wiary i dogmatach[30]. Taki jest też ostatecznie pogląd Tomasza, który w Prologu do *Tertia Pars* swojej *Sumy teologicznej* wspomina, że kompletne przedstawienie całej teologii domaga się, aby stanąć wobec osoby Zbawcy, Jego dzieła, Jego losu, gdyż On „nam w sobie samym ukazał drogę prawdy"[31].

Teologia nie dowodzi swoich zasad, lecz ze względu na własną racjonalność i specyficzne odniesienie do rzeczywistości, odwołuje się do wiary w eschatologiczne wydarzenie Bożego dzieła zbawczego, dokonującego się w Jezusie Chrystusie. Fakt ten uzasadnia podwójne zadanie teologii: jest ona jednocześnie wyjaśnieniem wiary i interpretacją rzeczywistości w jej świetle. Tu staje się też zrozumiała różnica pomiędzy zgodą a zgodnością (*Zustimmung und Stimmigkeit*): egzystencjalna logika wiary nie jest identyczna z pojęciową logiką teologii, nawet jeśli pozostają one nawzajem do siebie odniesione[32]. Właśnie przez ich pomieszanie „zostaje zatarta fundamentalna różnica (*Fundamentaldifferenz*) teologicznej refleksji, istniejąca pomiędzy chrześcijańską mową o Bogu w drugiej osobie i jej filozoficzną refleksją w trzeciej osobie. Tym samym też sama istota teologicznej refleksji zostaje utracona"[33].

Preferowana przez Tomasza racjonalność poważnie traktuje wymagania, które powinny być postawione dowodzeniu argumentatywnemu: bronione przekonanie powinno być wolne od wewnętrznych sprzeczności. Wypowiedzi winny być koherentnie komunikowane. Etyczne konsekwencje, które wynikają z przyjęcia wiary, są ważne dla racjonalnej oceny jej prawdziwości. Jednakże punkt widzenia wiary

nie zostaje w tym wszystkim zapoznany: w Tomaszowym myśleniu chodzi zawsze o powszechną obowiązywalność prawdy, którą jest Jezus Chrystus[34].

4. *Fides formata* — wspólnota Kościoła jako *topos* odnalezienia prawdy. Środowiskowa (*lebensweltliche*) racjonalność teologii

Tak jak prawda i jej poznanie pozostają pomiędzy Bogiem a człowiekiem w napięciu osobowej relacji, tak też dzieje się zarówno w relacjach międzyludzkich, jak i w relacjach człowieka do środowiska jego życia (*Lebenswelt*). Rzeczywistość nie jest prostym środkiem służącym do osiągnięcia poznania, tak jak i człowiek nie jest jedynie reprezentantem prawdziwego albo fałszywego poglądu. Człowiek i świat są miejscami samo–objawienia się Boga w osobowej postaci. Konkretnym wyrazem tego jest Kościół jako *topos* odnajdywania prawdy i świadczenia o niej. Naukową formą myślenia, która odpowiada takiej konkretnej prawdzie, jest topika. Wydaje się zdumiewające, że w ostatnich latach wzrosło zainteresowanie zarówno dla *loci theologici* w teologii, jak i dla działu topiki w filozofii. Jakkolwiek nie zamierzam stylizować Tomasza na poprzednika Melchiora Cano, to jednak trudno przeoczyć funkcjonujące w jego nauce elementy topiki.

Tomasz interpretuje historyczny rozwój nie jako numeryczny rozrost tez wiary (*augmentum per temporum successionem*), lecz jako ruch od *implicite* do *explicite*, dokonujący się w wyniku osiągnięcia przez wspólnotę w jej życiu i prowadzeniu przez Ducha Świętego lepszego, pogłębionego zrozumienia treści wiary (*profectus cognitionis*)[35]. To wyznanie jest wyrazem wiary Kościoła: wiary tych, którzy należą do Kościoła *numero et merito* i których wiara jest *fides formata* — czyli wiary, która została ukształtowana przez miłość. Wydaje mi się, że *fides formata* oznacza u Tomasza wiarę, która znalazła swoją postać w duchowej *communio* Kościoła, a zatem także własną racjonalność, by tak powiedzieć, wcieloną racjonalność, która jest związana z konkretną historią, bez doznania wskutek tej więzi jakiegoś ograniczenia[36].

Na tym miejscu można wraz z Tomaszem przekroczyć Tomasza: pytanie o racjonalność w teologii może znaleźć adekwatną odpowiedź tylko w obrębie topiki. Ona poświadcza istnienie środowiskowej racjonalności (*lebensweltlichen Rationalität*), której procedury argumentacji i uzasadniania są związane z konkretnymi językowymi i życiowymi postaciami. Oznacza to dla teologii, że jej racjonalność nie może zostać oderwana od

życia Kościoła, w którego procesach komunikacji prawda wiary zostaje kognitywnie pojęta, przedstawiona i przekazana dalej[37]. Teologiczna racjonalność jest w sposób nieusuwalny związana ze wspólnotą wierzących. Racjonalność ta powinna być żywą eklezjologią, odnosząc się do językowego i praktycznego splotu życia Kościoła (*Martyria, Liturgia, Diakonia*) i przyjmując go jako systematyzujące poznanie wiary. Max Seckler zauważa, że Melchior Cano określał *loci* jako *domicilia* argumentów, jako domostwa czy też miejsca zamieszkania wszystkich teologicznych argumentów[38].

Użycie topiki w teologii oznacza faktycznie poważne wzięcie pod uwagę *principium traditionis* w jego znaczeniu dla teologicznej racjonalności. Teologia jest wyłożeniem Bożego Słowa takim, jakie jest ono określone przez wszystkie „instancje poświadczające" biorące udział w procesie przekazywania. Te instancje nie są po prostu miejscami, z których czerpiemy poznanie, lecz „żywymi i aktywnymi nośnikami, w których poznanie wydarzało się i wydarza nadal"[39]. Należy to do racjonalności teologii, że z jednej strony bierze ona poważnie pod uwagę różnicę istniejącą pomiędzy Bożym Słowem a Jego poświadczeniem w mowie ludzkiej, z drugiej zaś strony obstaje przy tym, że możemy przy pomocy naszego ograniczonego historycznie języka wyrażać prawdy, które transcendują samo wydarzenie języka[40]. Topika wypowiada się zatem o relacji pomiędzy Słowem a rzeczywistością. W wierze staje się zdolna przyjmować i interpretować rzeczywistość jako „postać sakramentalną" boskiej prawdy. Topika przyznaje poznawczym i poświadczającym instancjom Słowa Bożego zdolności quasi–sakramentalne, umożliwiające wyrażanie i uobecnianie rzeczywistości, którą ona sama określa na własny sposób i w historycznie usytuowanej skończoności.

5. Teologia a niespokojne poszukiwania prawdziwego szczęścia

Uderzające, jak troskliwie czuwa Tomasz nad tym, aby poznanie treści wiary nie stało się zajęciem elitarnym, na które mogą sobie pozwolić tylko nieliczni, przede wszystkim ci, którzy mają na to czas i pieniądze. Horyzontem jego teologii nie jest „kłótnia fakultetów", lecz szczęście człowieka. Dzieje się tak, gdyż w wierze, którą przemyśliwa teologia, chodzi ostatecznie o pytanie: co przynosi człowiekowi szczęście? Co czyni go naprawdę szczęśliwym? O to chodzi w wierze: *id per quod homo beatus efficitur*![41] Do osiągnięcia tego celu nie jest potrzebna ani wielka wiedza, ani też mocarne decyzje woli, lecz łaska. Ona nie czyni

żadnych różnic między uczonym i prostaczkiem. *Gratia facit fidem*[42]. Ona jest tym, co uzdalnia nas do ukierunkowania naszych dążności na cel, który nas ostatecznie wypełni: radość z bliskości Boga w relacji, która zawiera w sobie poznanie i miłość. Nie odnosi się to tylko do pojedynczego *individuum*, lecz do eklezjalnej wspólnoty jako całości, w której miłości, poprzez praktyki której, wiara nabiera formy i w której wierzący wyznają swoją wiarę *quasi ex persona totius ecclesiae, quae per fidem unitur*[43].

Służbie szczęściu człowieka odpowiada misyjne ukierunkowanie kościelnego przepowiadania, któremu z kolei służy teologia. Kościelne przepowiadanie misyjne jest miejscem, gdzie teologiczna samoeksplikacja wiary wchodzi w dialog z rozumem. Ze względu na ludzkie szczęście przepowiadanie to jest rzeczywistością nieusuwalną. Dzieje się tak, gdyż objawiona rzeczywistość, w której możemy uczestniczyć, nie jest czymś zewnętrznie nam narzuconym. Człowiek, jako istota stworzona, nie jest bowiem w swym poznawaniu ukierunkowany na coś mniejszego od pierwszej prawdy, nie odnajdzie też spokoju w swoim dążeniu nie osiągnąwszy najwyższego dobra. Nie może go także zadowolić nieusuwalnie deficytowe filozoficzne wnioskowanie o pierwszej przyczynie ze skutków. Nie tyle Boża chęć pouczania stworzenia popycha nas do prawdy Objawienia, co właściwe stworzeniu, nieukojone pragnienie doskonałego spełnienia, które domaga się Objawienia.

Zakładając to, Tomasz wyjaśnia dlaczego jest czymś stosownym, że to, co nie jest dostępne ludzkiemu umysłowi, zostało mu dane do uchwycenia w wierze. Chodzi tutaj o wyższe dobro (*altius bonum*), o prawdziwe poznanie Boga (*Dei cognitio verior*). Uderzające jest, że Tomasz mówi o tym w komparatywie, tak jakby chciał przypomnieć o fakcie, że Objawienie powinno w sobie zachowywać tę dynamikę ukierunkowywania się na to, co ostateczne. Prawdziwe poznanie Boga polega na wglądzie w to, że boska Substancja przekracza naturalne poznanie człowieka, że „Bóg jest tym, co wykracza ponad to, co człowiek jest w stanie pomyśleć"[44]. To w wierze pochwycone poznanie nie jest w żadnym razie abdykacją rozumu, lecz raczej jego samoprzejrzeniem — wyzwoleniem z wygórowanej)pretensji do zmierzenia wszystkiego rozsądkiem i wierzenia jedynie temu, co wyłania się jako rezultat własnego opiniowania. Nawiasem mówiąc, ciągle na nowo robi na mnie wrażenie ostrożny sposób wyrażania się, jaki spotykam u Tomasza: można dotrzeć „do skromnego zbadania prawdy"[45] — wiele byłoby już osiągnięte, jeśliby to, co przekracza umysł, „choć trochę zostało pojęte w wierze"[46].

Tomasz chce ukazać, że egzystencjalna zgoda na wiarę nie dokonuje się w sposób bezrefleksyjny, lecz bazuje na intelektualnej, wewnętrznej zgodności tego, co oznajmia człowiekowi boska Mądrość, przekraczająca to, do czego mógłby on dojść z pomocą swoich naturalnych zdolności. By tego dokonać, Akwinata wyjaśnia najpierw, jak sam Bóg uwierzytelnia swoją obecność i prawdę swojego samoudzielania „stosownymi argumentami"[47]. Nie są to w żadnym razie „zewnętrzne" i cudowne dowody, jak mu to niekiedy insynuowano. To prawda, Tomasz wspomina cudowne wydarzenia, odważne świadectwa wiary, w których sam Bóg działa w sposób jawny; lecz największym cudem, przewyższającym wszystkie znaki zewnętrzne, jest pozytywna odpowiedź człowieka na przepowiadanie Kościoła, nawrócenie świata na wiarę chrześcijańską, przemiana serc. Zgoda na wiarę dokonuje się ostatecznie nie na podstawie znaków i cudów, ale przez światło łaski. Ona obdarowuje pewnością i uzdalnia wierzących, by to, w co uwierzyli, wiernie przekazywali innym[48].

Podczas lektury traktatu o wierze zawartego w *Secunda Secundae* staje się zupełnie oczywiste, w jakim sensie chodzi Tomaszowi o wiarę jako postać ludzkiego szczęścia, jako tym większą pełnię życia. Wiara jest dla niego zgodą rozsądku i to w postaci pewności wolnej od lęku i wątpliwości[49]. Wiara nie jest ani hipotetycznym mniemaniem, ani też uboższą formą wiedzy. W pewnym sensie ona sama jest formą poznania — na podstawie jej światła „widzi się, w co się wierzy"[50]. Ta stałość wiary umożliwia także to, że teologizowanie zostaje przyjęte do definicji samej wiary. Tomasz używa w tym miejscu zwrotu św. Augustyna: *credere est cum assensione cogitare*[51]. J. Pieper tłumaczy termin *cogitare* jako „badanie dociekające, rozważanie poszukujące, bycie–na–tropie, myślące dążenie do czegoś jeszcze nie odnalezionego"[52]. Można mówić o niepokoju myśli (*Denk–Unruhe*)[53]. Niepokój myślenia nie ustanie aż do momentu ujrzenia prawdy. W przypadku wiary nie oznacza to jednak upadku. W jej obszarze myślenie zostaje przymuszone do wyjścia poza siebie, jest zobowiązane do przenikania tego, co rozsadza jego własne granice. Myślenie znajduje się w obliczu prawdy, której ono samo nie jest w stanie objąć[54]. Właśnie wiara przeciwstawia się każdej zamkniętej ideologii, broni niepokoju myślenia, wprowadza na miejsce przestronne (por. Ps 18,20). Wiara jest postacią krytyki, ponieważ *assensio* odnosi się do boskiej prawdy i ochrania przed każdą absolutyzacją skończonej rzeczywistości.

Do racjonalności zgody na wiarę (*Glaubenszustimmung*) i jej refleksywnej postaci należy stąd w sposób istotny wolność. Tomasz nie zapo-

mina nigdy aspektu sformułowanego niegdyś przez Augustyna: „Nikt nie wierzy jedynie za pomocą wolnej woli"[55]. Wiara jest osadzona w woli wierzących, o ile działa w nich Boża łaska[56]. Zasługujące na uwagę, jako pełna „definicja", jest także następujące zdanie: wierzenie „jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga; i tak podlega wolnej woli skierowanej ku Bogu"[57]. Rozumna zgoda na wiarę dokonuje się pod kierownictwem (*principalitas*) woli, jako że tylko wtedy, gdy ona sama chce — a nie, gdy w obliczu ewidencji nie może zrobić niczego innego — wiara zgadza się na to, co zostaje jej przedstawione[58]. Jest zatem także możliwy brak zgody na to, odmówienie przyjęcia wiary. Jednakże przeciwstawia się to podstawowemu ukierunkowaniu człowieka. Niewiara jest ostatecznie nie tylko zaprzeczeniem Boga, lecz także samoodrzuceniem (*Selbstverweigerung*). Tu właśnie leży właściwe misterium przepowiadania: w jaki sposób dzieje się to, że ludzie z wolnej woli wzbraniają się własnego szczęścia?

Powróćmy do początkowej tezy, odnoszącej się do nowego typu wiary, dostrzegalnego u powracających do Kościoła intelektualistów. Wierzymy, że w świetle przeprowadzonych rozważań staje się jasne, jak myślenie zorientowane na Tomasza odnosi się oczyszczająco i wręcz rozświetlająco, do doświadczenia świata, z którego przychodzą.

Wiara intelektualistów wierzy, że wierzy (by posłużyć się Vattimowym określeniem) — bez mocnych argumentów, to znaczy ostatecznie bez celu, bez uzasadnienia, bez wywalczenia dla siebie konkretnej postaci. Jest niezobowiązująca i lekka. W sam raz pasuje do rozmowy w letniej kawiarni. Temat jak wiele innych. Wbrew temu — nawet gdy Tomasz uznaje i akcentuje w zupełności istnienie granic językowego formułowania wiary (tak, że tajemnica Boga i Jego Wcielenia jest niepojęta) — to i tak wiara pozostaje przecież odniesiona do konkretnej treści (*credere Deum*), posiada ostateczne uzasadnienie (*credere Deo*) i osobowe ukierunkowanie (*credere in Deum*). To jest prawda Boga, którą i ze względu na którą się wierzy, tzn. prawda, na którą człowiek ukierunkowuje całą swoją egzystencję, której chce, którą potwierdza i kocha[59].

Ta dynamika zwrócona ku ostatecznemu celowi rości sobie pretensje do całego człowieka, do jego rozsądku i woli[60]. Tym, co nas przynagla do rozmyślania o wierze i do rozważania uzasadnienia dla jej przyjęcia w aspekcie poprawności merytorycznej, jest miłość do przyjętej w wierze prawdy[61]. „Hermeneutyka podejrzeń", która *a priori* nie zadowala się żadnym argumentem, jest tutaj uzdrawiana przez „hermeneutykę sensu". Jej możliwości argumentatywne (nawet jeśli bardzo ograniczone) sięgają da-

lej i głębiej niż roszczenia rozumu, który w uzurpatorskim władztwie sądzi zdolności poznania. Jest konieczne, aby teologia stawiła opór podejrzeniu, które — „rezygnując z uznania za możliwe tego, czego samo nie może wyjaśnić"[62] — niszczy to, co godne szacunku.

Wszelkie rozważania filozofa stają się w końcu w sposób jawny *praeambula fidei* i wymykają się z anonimowości w Objawienie posiadające własne oblicze i imię. Zostaje otwarta nowa ścieżka do metafizyki po metafizyce. Encyklika *Fides et ratio* nie uważa za możliwą teologicznej racjonalności bez otwarcia na to, co absolutne i transcendentne — bez metafizyki. Ona właśnie jest uprzywilejowanym przekaźnikiem w badaniach teologicznych[63]. Encyklika popiera stosowanie hermeneutyki otwartej na wymagania metafizyki. Wartą poszukiwania jest więc teologiczna argumentacja, która świadoma historycznych przedzałożeń swojego myślenia, nie wyzbywa się jednocześnie tęsknoty za prawdą ostateczną, z pasją jej poszukuje i śmiało odkrywa nowe szlaki komunikacji[64] oraz odnajdywania konsensusu. Centrum tak pojętej argumentacji pozostaje nieodmiennie „środowiskowa (wydarzająca się w środowisku życia) racjonalność" — zakorzenienie teologicznej racjonalności i właściwego jej poszukiwania prawdy w modlitwie i działaniu, w przepowiadaniu i świadectwie wspólnoty Kościoła — w egzystencjalnej zgodzie, która odważa się wierzyć w to, czego tęsknie oczekuje: w wieczne szczęście.

(z niemieckiego tłum. Maciej Roszkowski OP)

[1] Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, nr 229.

[2] Jan Paweł II, *Nauka — teologia — magisterium*, nr 4 (Spotkanie z przedstawicielami nauki i studentami, 15.11.1980), w: *Nauczanie papieskie*, III, 2, Poznań–Warszawa 1986, s. 620.

[3] Tamże, nr 5, s. 622.

[4] Por. G. Vergauwen, *Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie*, w: *Moderne als Problem des Katholizismus*, red. U. Altermatt, Regensburg 1995, s. 103–156.

[5] Por. *Fides et ratio*, 43–44.

[6] Por. tamże, 85.

[7] *In Boethii de Trinitate*, 2,2, ad 7.

[8] Por. tamże, 2,3.

[9] Por. *Quodlibet quartum*, 9,3.

[10] Por. *Summa theologiae* (dalej jako *STh*), III, 9,2. Por. tamże, I–II, 113,10.

[11] „Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei visione consistit; et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei" (*STh* III, 9,2).

[12] Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles* (dalej jako *ScG*), II,4.

[13] Tamże, II, 13.

[14] Por. tamże, II, 46.

[15] Por. J 18,37: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie". Por. także rozdział I i II encykliki *Fides et ratio*.

[16] *ScG* I, 2. Tomasz cytuje *Księgę Mądrości* (8,16): „Wszedłszy do swego domu, przy niej (Mądrości) odpocznę, bo jej towarzystwo nie sprawia przykrości ani współżycie z nią nie przynosi udręki, ale wesele i radość".

[17] „Ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur" (*ScG* I, 2,2; por. *Sermo* 6,3).

[18] *In Boethii de Trinitate*, 2,1 sc.

[19] Por. *STh* I–II, 65,5; II–II, 23,3.

[20] *In II Sent.* 26,1,1, ad 2.

[21] Por. *ScG* IV, 20–22.

[22] Por. Mdr 7, 27n.

[23] *ScG* I, 11.

[24] Por. *STh* I 1,5 ad 1; *ScG* I, 3.

[25] *STh* II–II, 11,1 (tłum. P. Bełch OP).

[26] J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 209.

[27] Por. *STh* II–II, 1,2, ad 2.

[28] „Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam" (*STh* II–II, 1,6, sc).

[29] I. Dalferth, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg 1991, s. 78.

[30] I. Dalferth zauważa słusznie: „Te trzy standardy chrześcijańskiej teologii są bazą racjonalnej (argumentatywnej) struktury teologicznej refleksji w wewnętrznej perspektywie wiary. Rozstrzygające jest, że one wszystkie dowodzą na różne sposoby centralnego znaczenia Jezusa Chrystusa i, co za tym idzie, Bożego działania w historii tej Osoby, jako absolutnie orientującego punktu dla chrześcijańskiej wiary i myślenia (...) Wszystkie racjonalne problemy chrześcijańskiej teologii zbiegają się zatem w chrystologii. W niej rozstrzyga się, czy teologia prawowicie zasługuje na uznanie jej za przedsięwzięcie racjonalne" (tamże, s. 82n).

[31] „Viam veritatis nobis in seipso demonstravit".

[32] I. Dalferth rozróżnia stąd dla wyjaśnienia wewnętrznego problemu racjonalności teologii cztery różne, wzajemnie do siebie odniesione płaszczyzny: 1) wiara w Jezusa Chrystusa; 2) przybierająca zawsze nowe postacie egzystencjalno–personalne życie wiary; 3) wiedza wiary (*Glaubenswissen*) i postępowanie wiary (*Glaubenshandeln*), wiary w jego językowo–komunikatywnej strukturze; 4) teologiczny dyskurs jako krytyczno–pojęciowa refleksja mowy wiary (*Glaubensrede*) i postępowania wiary (*Glaubenshandelns*) (por. tamże, s. 86n).

[33] Tamże, s. 97

[34] Por. *Fides et ratio*, 92. Por. tamże, 78: „W jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypra-

cowała ludzka myśl, jako że potrafił on bronić radykalnie nowych treści przyniesionych przez Objawienie, nie łamiąc nigdy zasad, jakimi kieruje się rozum".

[35] Por. *STh* II–II, 1,7.

[36] Por. tamże, 1,7, ad 3.

[37] Por. M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici". Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit*, w: tenże, *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, s. 79–104.

[38] Tamże, s. 87. Jako takie *loci* są nie tylko miejscami, w których treść teologicznego poznania rzeczywiście zamieszkuje, lecz także instancjami, w których prezentuje się ona na sposób normatywny (por. tamże, s. 90).

[39] Tamże, s. 96.

[40] Por. *Fides et ratio*, 95. „Słowo Boże jest (...) nie tylko najwyższym i ostatecznym kryterium wszystkich ludzkich procesów dowodzenia, które mu służą i znajdują się pod jego osądem. Ono nie może być także utożsamione z żadnym skończonym tworem ludzkiego języka" (M. Seckler, dz. cyt., s. 95).

[41] *STh* II–II, 2,5. W *STh* II–II, 1,8 Tomasz formułuje to następująco: „Illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur ad vitam aeternam".

[42] Tamże, 4,4, ad 3.

[43] Tamże, 1,9, ad 3.

[44] *ScG* I, 5.

[45] „Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat" (tamże).

[46] „multum sibi perfectiones acquiritur si saltem ca qualitercumque teneat fide" (tamże).

[47] *ScG* I, 6.

[48] „Sicut enim per lumen naturale intellectur redditur certus de his quae lumine ille cognoscit, ut de primis principiis; ita et de his quae supernaturali lumine apprehendit, certitudinum habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur: non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus" (*Liber* III, cap. 154).

[49] *STh* II–II, 1,4.

[50] „Lumen fidei facit videre ea quae creduntur" (*STh* II–II, 1,4, ad 3).

[51] *STh* II–II, 2,1. Augustyn ukuwa to wyrażenie w *De praedestinatione Sanctorum*, 2,5, PL 44,963. W *STh* I–II, 109,1, ad 3, Tomasz używa *cogitare* jako synonimu dla *intelligere*.

[52] J. Pieper, dz. cyt., s. 227n.

[53] „Motus cogitationis in ipso [intellectu] remanet inquietus" (*De veritate*, 14,1. ad 5).

[54] „Tenetur terminis alienis, et non propriis" (tamże, 14,1).

[55] „Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens, credere non potest nisi volens (...) non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo, nec motu corporis, sed voluntate cordis accedimus" (*In Johannis Evangelium tract.* 26,2,3, PL 35,1607).

[56] „Credere quidem in voluntate credentium consistit: sed oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam" (*STh* II–II, 6,2, ad 3).

[57] Tamże, 2,9 (tłum. P. Bełch OP).

[58] *ScG* III, 40.

[59] Por. *In III Sent.* 23,2,2,2: „credere in Deum, idest amando in eum tendere".

[60] „Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus" (*STh* II–II, 4,1).

[61] „Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest" (II–II, 2,10). W jednej ze swoich oksfordzkich mów uniwersyteckich J. H. Newman wyraża to w lapidarnej formule: „Wierzymy, ponieważ kochamy" (*Oxford University Sermons* 12 — wygłoszona 21.05.1834).

[62] J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2000, s. 215.

[63] „Teologia pozbawiona wymiaru metafizycznego nie potrafiłaby wyjść ona analizę doświadczenia religijnego, a *intellectus fidei* nie mógłby z jej pomocą poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej wartości prawdy objawionej" (*Fides et ratio*, 83).

[64] Por. *Fides et ratio*, 56.

Piotr Oktaba OP

ŚMIAŁOŚĆ PRZYJAŹNI Z BOGIEM

Opisując szczególną sytuację chrześcijanina wobec Boga, Nowy Testament używa pojęcia szczerości w mowie, *parrhesia* (παρρησία). Co to za cecha?

1. Śmiałość przyjaźni a poszukiwanie prawdy

Przyjaciele umieją mówić sobie otwarcie to, co widzą. Wobec wypróbowanego przyjaciela nie muszę ważyć słów. Gdy rozmawiam z kimś, kogo życzliwości nie jestem pewien, muszę być ostrożny, aby przez jakieś nieprecyzyjne sformułowanie nie zostać źle zrozumianym i nie zrazić do siebie mojego rozmówcy. Wobec przyjaciela nie muszę stosować tych zabezpieczeń. Nie muszę budować z nim więzi, bo ona już jest zbudowana. Mogę przejść bezpośrednio do tego, co istotne: do poszukiwania prawdy. Szczerość wypowiedzi wobec przyjaciela — czy się z nim zgadzam, czy nie — jest znakiem zaufania, jakim go obdarzam i również jakim obdarzam samego siebie: razem wierzymy, że możemy szukać prawdy i wzajemnie sobie pomagać, by się do niej zbliżać.

Dla starożytnych Greków taka cecha przyjaźni nosiła nazwę *parrhesia*, śmiałość w mowie. Otwartość przyjaciół na siebie jest przestrzenią, w której wyrażają to, że traktują siebie z szacunkiem, że są sobie równi i że dają sobie prawo do szczerego mówienia wszystkiego, co myślą, także gdy się ze sobą nie zgadzają. Taka otwartość w przyjaźni służy dobru i rozwojowi każdego z zaangażowanych w nią ludzi. Dzięki szczerości przyjaciele dają sobie prawo do wpływania na siebie ku większemu dobru. Arystoteles wymienia otwartość w mowie (*parrhesia*) jako jedną z oznak wielkoduszności, która nie boi się ukrywać swych uczuć, dba więcej o prawdę niż o to, co ludzie pomyślą, mówi i postępuje otwarcie, jest prawdomówna i nie stosuje się w życiu do nikogo innego, jak tylko do przyjaciela. Według Arystotelesa bowiem dostosowywanie się do sie-

bie, poza przypadkiem przyjaźni, ma w sobie coś niewolniczego, służalczego i okazuje się być pochlebstwem[1].

Język grecki zna kilka terminów na określenie szczerości i otwartości w mowie, a wśród nich pojęcie *parrhesia* nie jest najczęściej używane. Rzadko wykorzystują je poeci greccy. Przywędrowało ono bowiem do sfery życia prywatnego z dziedziny życia politycznego greckiej *polis*, w której każdy wolny obywatel posiadał prawo zabrania głosu na publicznym zebraniu (*ekklesia*), wyrażając całkowicie otwarcie i swobodnie każdy swój pogląd. *Parrhesia* jest zatem „mówieniem wszystkiego", co się myśli[2]. Grecy wiedzieli, że wolność obywatelska jest fikcją, jeśli nie łączy się z wolnością wypowiedzenia swego zdania. Takie prawo dane wolnemu obywatelowi pozwala wspólnocie ludzi zaangażować każdego z jego członków do budowania dobra wspólnego, a wspólnocie daje możliwość usłyszenia opinii, która nie jest popularna, ale w danej sytuacji może być najsłuszniejsza.

Otwartość ludzi na siebie przeciwstawia się ludzkiej skłonności do zatajania prawdy przed innymi, jak również tendencji człowieka do unikania usłyszenia prawdy. Śmiałość wypowiedzi, *parrhesia*, jest zatem otwartością na prawdę, której ludzie szukają dla dobra wspólnego. Taka śmiałość jest możliwa jedynie wtedy, gdy ludzie mają zagwarantowaną przestrzeń wolności a zarazem więzi międzyludzkich. Dochodzi to w pełni do głosu w relacji przyjaźni, w której człowiek jest wolny i związany jednocześnie: jest wolny do szukania prawdy i związany wiernością przyjacielowi, z którym dzieli swe poszukiwanie[3].

2. Abraham: przyjaciel Boga i ojciec narodu

Jedną z niezwykłych cech myśli biblijnej jest wyrażanie stosunku człowieka do Boga poprzez pojęcie przymierza, czyli kontraktu, który Bóg Jahwe zawiera z ludźmi powodowany najzupełniej wolnym postanowieniem miłości. Przymierze w Biblii wyraża przede wszystkim nastawienie Boga do człowieka, stosunek Boga do człowieka, a dopiero na tej podstawie człowiek odkrywa, jaka jest jego pozycja wobec Najwyższego. To Bóg pierwszy szuka człowieka, zanim człowiek odkryje, że jest szukany i odpowie podobną postawą szukania Boga.

Podczas gdy przymierza znane w świecie starożytnym zawierane były w ten sposób, że słabszy partner szukał opieki i wsparcia u silniejszego i zabiegał u niego uniżoną prośbą o zawarcie kontraktu przymierza, to Jahwe zawsze pierwszy proponuje przymierze ludziom, których wybiera.

Oznacza to nie tyle, że przez dar przymierza Jahwe zabiega o uznanie i cześć ludzi, tylko raczej, że Bóg traktuje ludzi jako prawdziwych, godnych szacunku partnerów. Ludzie, z którymi Bóg postanowił zawrzeć przymierze, odkrywają, że są wybrani i objęci życzliwością Najwyższego, która ich nobilituje i pozwala na prawdziwy dialog. Na tej podstawie można zacząć mówić o przyjaźni człowieka z Bogiem.

Bez wątpienia człowiek musi się tej przyjaźni uczyć. Nie jest ona łatwa, gdyż wymaga rezygnacji z wszelkich utartych sposobów zjednywania sobie bóstwa przez pochlebstwo, przez magiczne formuły lub przez zewnętrzne ofiary. Łatwiej jest bowiem być dworakiem czy niewolnikiem Boga niż Jego przyjacielem. Łatwiej przyjąć Jego rozkazy niż miłość. Wszyscy słudzy szybko się orientują, że wobec swego pana zawsze mogą mieć coś na swoje usprawiedliwienie: a to, że pan nie widzi, a to, że nie usłyszało się dobrze rozkazu, czy to, że był on za trudny, albo wreszcie wymówką jest lęk (Pan Jezus zostawił nam na ten temat szereg przypowieści). Natomiast od przyjaźni nie ma wymówki.

Pierwszym, który przyjaźni z Bogiem zaczął się uczyć, był Abraham. Otrzymał ją wraz z darem przymierza (por. Rdz 17,1–8). Przymierze to jest wyborem Boga, niczym nie uwarunkowanym, nie ze względu na to, kim Abraham jest. Stanowi ono gwarancję wierności ze strony Boga, a zatem Abraham nie musi się lękać, że Bóg zmieni swe nastawienie do niego i stanie się mu nieprzychylny. Abraham jest zwolniony od wysiłków, żeby sobie zjednywać Boga, co nie oznacza, że ma się tym zadowalać i pozostać biernym odbiorcą miłości Bożej. Dar przymierza, jak zawsze w przyjaźni, ma na celu wzrost i rozwój osobowy przyjaciela. Bóg wie, na co stać Abrahama: jest on zdolny stać się „ojcem wielkiego narodu" ludzi, którzy jak on będą wprowadzeni do zaufania i zażyłości z Bogiem (por. Rdz 18,17–19). Bóg w przyjaźni powierza Abrahamowi misję, która i z niego samego uczyni wielkiego człowieka i przyniesie ludziom przesłanie Boga dla nich.

Bóg „upatrzył" sobie Abrahama jako tego, który pouczać będzie swoich potomków o zasadach przyjaźni z Bogiem. Użyte w Księdze Rodzaju (18,19) hebrajskie słowo „upatrzyć" (*jada'*) oznacza zarówno „poznać", jak i „wybrać". Bóg wybiera człowieka poznając go i poznaje — wybierając. To samo można powiedzieć o relacji człowieka do Boga wewnątrz przymierza i przyjaźni, która jest przecież zawsze dwustronna. Człowiek wezwany do przymierza przyjaźni poznaje Boga przez to, że Go wybiera, a wybiera tym bardziej, na ile poznaje.

Przyjaźń zatem prowadzi do głębszego poznania. Trzeba jednak jej doświadczać, wyrażać konkretnymi aktami, aby się rozwijała. Przyjaźń

Abrahama z Bogiem wyrażała się w śmiałości próśb, które kierował do Niego:

> Abraham stał dalej przed Panem. Zbliżywszy się do Niego, Abraham rzekł: „Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wespół z bezbożnymi? Może w tym mieście jest pięćdziesięciu sprawiedliwych; czy także zniszczysz to miasto i nie przebaczysz mu przez wzgląd na owych pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy w nim mieszkają? O, nie dopuść do tego, aby zginęli sprawiedliwi z bezbożnymi, aby stało się sprawiedliwemu to samo, co bezbożnemu! O, nie dopuść do tego! Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?" (Rdz 18,22–25).

Słynna rozmowa Abrahama z Bogiem o mieszkańcach Sodomy nie jest żadnym — wbrew ukutym płaskim stereotypom — „targiem" z Bogiem. Jest dialogiem, w którym Abraham, a przede wszystkim Bóg, nie chcą niczego dla siebie uzyskać. Nikt z nich tym bardziej nie może nic stracić. Na pewno nie mogą stracić wzajemnej przyjaźni, bo nie może istnieć prawdziwa przyjaźń, która by się lękała, że straci przyjaciela poprzez otwartą rozmowę. Bóg wyjawia Abrahamowi swoje zamiary, dzieli się z nim tym, co zamierza uczynić (Rdz 18,17). Tak postępuje przyjaciel, który nic nie chce czynić bez podzielenia się z tym, kogo ceni i komu ufa. Taka szczerość Boga wobec człowieka zaprasza go do współuczestniczenia w Bożych planach. Abraham w odpowiedzi nie waha się przedstawić Bogu swego zarzutu, że jego zdaniem posuwa się On do niesprawiedliwości. Abraham jednak czyni to zarówno dla tych sprawiedliwych ludzi, którzy mogą znaleźć się w Sodomie, jak i dla Boga. Abrahamowi zależy tak na ocaleniu ludzi, jak na tym, aby nie było naruszone dobre imię Boga, cześć, którą Bóg odbiera ze strony ludzi.

Dialog Abrahama z Bogiem ma znaczenie, które przekracza wymiar jednostkowego wydarzenia, jakim była nieprawość Sodomy i Gomory. Chodzi o rzecz znacznie ważniejszą. Bóg chce uczynić Abrahama ojcem całej odrodzonej przez wiarę ludzkości. Wiara Abrahama ma być zatem wiarą ojcowską, wiarą wyrażającą się poprzez troskę i opiekę nad swymi dziećmi. Ojciec nie jest odpowiedzialny za grzechy dorosłych dzieci, ale boleje nad nimi. Ojciec współczuje dzieciom i pragnie ich ocalenia. Takim ojcem dla ludzi jest Bóg. Potrzeba było, aby Abraham się o tym przekonał i sam nabrał takiej samej postawy. A doświadczył tego ponawiając i radykalizując prośbę o ocalenie wielu grzeszników od zagłady ze względu na małą grupkę sprawiedliwych. To Bóg sam podsuwa Abrahamowi sposób proszenia Go. Przez śmiałość próśb Abraham poznaje, jaki jest

Bóg, który przyjmuje jego prośby i według nich działa, pozostając w swym działaniu niczym nie uwarunkowany. Paradoks przyjaźni polega na tym, że może ona wywrzeć tak wielki wpływ bez najmniejszego cienia przymusu czy manipulacji.

> „O, racz się nie gniewać, Panie, jeśli raz jeszcze zapytam: gdyby znalazło się tam dziesięciu?" Odpowiedział Pan: „Nie zniszczę przez wzgląd na tych dziesięciu" (Rdz 18,32).

Abraham, dzięki śmiałej otwartości wobec Boga, wypływającej z przyjaźni, do której został zaproszony, zostaje wciągnięty w sposób myślenia i działania samego Boga. Staje się orędownikiem wobec ludzi, prawdziwym „ojcem wielkiego narodu" tych, którzy jak on uwierzą w przyjaźń Boga (por. Rdz 18,18; Rz 4,11–12; Ga 3,6–9). Jego potomstwem jesteśmy my, którzy wierzymy już nie tylko w to, że Bóg przebacza „przez wzgląd na dziesięciu" sprawiedliwych, ale przez wzgląd na jednego jedynego Sprawiedliwego, Jezusa Chrystusa (por. Dz 7,52).

3. Mojżesz: przyjaciel Boga i prorok

Żaden człowiek w dziejach dawnych przymierzy, może za wyjątkiem Eliasza, nie został obdarzony tak jasnym widzeniem Boga jak Mojżesz. Filon z Aleksandrii pisze o nim jako o „przyjacielu Boga". Czym sobie zasłużył na takie wyróżnienie? Filon, jak również Klemens Rzymski[4], podejmują wydarzenie odwrócenia się ludu wybranego od Boga i od Jego wysłannika Mojżesza przez kult złotego cielca. Niezwykły dialog toczy się, gdy Bóg komunikuje Mojżeszowi o tym, co zrobił lud pod przewodnictwem Aarona:

> Pan powiedział do Mojżesza: „Widzę, że lud ten jest ludem o twardym karku. Pozwól mi, aby rozpalił się gniew mój na nich. Chcę ich wyniszczyć, a ciebie uczynić wielkim ludem". Mojżesz jednak zaczął usilnie błagać Pana, Boga swego, i mówić: „Dlaczego, Panie, płonie gniew Twój przeciw ludowi Twemu, który wyprowadziłeś z ziemi egipskiej wielką mocą i silną ręką? Czemu to mają mówić Egipcjanie: W złym zamiarze wyprowadził ich, chcąc ich wygubić w górach i wygładzić z powierzchni ziemi? Odwróć zapalczywość Twego gniewu i zaniechaj zła, jakie chcesz zesłać na Twój lud. Wspomnij na Abrahama, Izaaka i Izraela, Twoje sługi, którym przysiągłeś na samego siebie, mówiąc do nich: Uczynię potomstwo wasze tak liczne jak gwiazdy niebieskie, i całą ziemię, o której mówiłem, dam waszym potomkom, i posiądą ją na wieki". Wówczas to Pan zaniechał zła, jakie zamierzał zesłać na swój lud (Wj 32,9–14).

Uderza w tym dialogu podobieństwo ze wstawiennictwem Abrahama za Sodomą i Gomorą. Bóg znów „konsultuje" swoje zamiary z człowiekiem, bez wątpienia czekając na wysłuchanie jego opinii. Niezwykłe jest to, że Bóg mówi do Mojżesza: „Pozwól mi...", wyraźnie licząc się z jego zdaniem, a bez wysłuchania jego nie chce działać. Tak właśnie postępuje przyjaciel. Mojżesz odpowiada analogicznie do tego, jak kiedyś postąpił Abraham (powołując się zresztą wyraźnie na niego): zaczyna bez żadnej żenady kwestionować zamiar Boga. Bierze w obronę grzeszników przed sprawiedliwym gniewem Boga. Przy tym, jeszcze wyraźniej niż Abraham, zabiega o cześć imienia Boga Jahwe. Przypomina Bogu, że ludzie nie ufający Mu, nie mając oczu wiary, zwykli są mylnie oceniać Jego charakter. Sądząc Boga po zewnętrznych wydarzeniach, do których dopuszcza, nie umieją dostrzec kim On jest.

Śmiałość wypowiedzi Mojżesza jest „sprowokowana" przez samego Boga, który wcześniej dopuścił go do bliskiej zażyłości ze Sobą. Mojżesz odważnie nie godzi się z Panem, gdyż ma do Niego zaufanie wynikające z przyjaźni, do której On sam go zaprosił. Jahwe mówiąc, że chce „pozwolenia" człowieka na Swoje działanie, w rzeczywistości sam chce, aby zakwestionował on taki obraz Boga, jaki mają ludzie, którzy bliżej Go nie poznali. Mojżesz, dopuszczony do przyjaźni, a przez to wiedzący więcej o Bogu, nie pozwala, aby działał On niezgodnie z prawdziwą swoją naturą i aby jako taki był mylnie odbierany przez ludzi. Przyjaciel Boga sam staje w obronie Boga i w obronie ludzi, tak jak w rzeczywistości Bóg sam broni ludzi przed swoim własnym sprawiedliwym gniewem. Przez to objawia, jaki jest sens Jego świętego Imienia: „Jahwe jest miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność" (Wj 34,6).

Wybrany i poznany przez Boga człowiek ze swej strony wybiera Go i poznaje Jego istotę. Dzięki temu może ją głosić ludziom. Staje się prorokiem, czyli mówiącym w Jego imię, w Jego autorytecie i zastępstwie. Mojżesz jest w całej historii Starego Testamentu prorokiem *par excellence*. Jest tym, kto najgłębiej poznał istotę Boga i Jego zamiary. Opierając się na tym, co już otrzymał, Mojżesz mówił do Jahwe:

> Powiedziałeś do mnie: Znam cię po imieniu i jestem ci łaskaw. Jeśli darzysz mnie życzliwością, daj mi poznać Twoje zamiary, abym poznał, żeś mi łaskaw. Zważ także, iż ten naród jest Twoim ludem (Wj 33,12–13).

Powołanie Mojżesza jest prorockie. Przyjaciel Boga, który wszystko potrafi powiedzieć Bogu jako orędownik, potrafi też przekazać ludowi wszyst-

kie słowa Pana, choćby był przez ten lud za to znienawidzony. Przez to potrafi przynieść ocalenie ludowi, gdyż słowo Pana jest stwórcze i zbawcze.

Wstawiennictwo Mojżesza ma jeszcze wymiar odkupieńczy. Mojżesz w swej śmiałości (*parrhesia*) posuwa się dalej niż Abraham i chce sam odkupić lud (por. Wj 32,30). Podczas gdy Abraham miał nadzieję na znalezienie dziesięciu sprawiedliwych, ze względu na których Pan miałby podstawę do oszczędzenia Sodomy, Mojżesz wie dokładnie, że w obozie izraelskim nie ma nawet jednego sprawiedliwego. Dlatego może liczyć jedynie na siebie samego i na przyjaźń, która łączy go z Bogiem. Stawia Bogu swoje życie jako warunek:

> I poszedł Mojżesz do Pana, i powiedział: „Oto niestety lud ten dopuścił się wielkiego grzechu, gdyż uczynił sobie boga ze złota. Przebacz jednak im ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mię natychmiast z Twej księgi, którą napisałeś" (Wj 32,31–32).

Mojżesz nie przedstawia siebie jako sprawiedliwego, jedynego wiernego, podczas gdy wszyscy inni są grzeszni. Wie, że nie warto przyjmować takiej postawy samooszukiwania się, w której człowiek wyklucza sam siebie z kręgu oddziaływania Bożego miłosierdzia, które wzywa do pójścia o wiele dalej za głosem Bożego powołania (por. Mk 2,17). Mojżesz, niemal zuchwale, stawia swe życie na szali Bożego wartościowania. Mówi jakby Bogu: „jak cenisz moje życie, tak ceń życie grzeszników". Nie jest to ani postawa samobójstwa, która mogłaby powstać w sytuacji rozpaczy, ani szantażu, gdyby Mojżesz miał coś do zyskania dla siebie samego. Jest to postawa, która zna swoją własną wartość, wynikającą nie z własnej sprawiedliwości, lecz z daru przyjaźni już raz zaoferowanego przez Boga, a zatem nieodwołalnego. Oddać swe życie za przyjaciela jest cechą przyjaźni. Przyjaciel nie może zgodzić się na śmierć przyjaciela, chyba żeby umarł wraz z nim. Mojżesz zatem wie, że Bóg, sam nie mogąc umrzeć, nie dopuści do jego śmierci. Mojżesz może jako przyjaciel liczyć na Boga, że Ten przyjmie prośbę orędownika, który daje swoje życie solidarnie wraz z życiem grzesznego ludu. Bóg wysłucha swego przyjaciela, Mojżesza, gdy ten oręduje za swoim ludem, sam będąc gotów do oddania życia.

W gruncie rzeczy, Mojżesz odtwarza w sobie nastawienie Boga do grzeszników. Jahwe sam wybawia grzeszników przed śmiercią. Gdy nadejdzie pełnia czasu (por. Ga 4,4), Bóg pośle Tego, który ciesząc się najgłębszą Bożą przyjaźnią będzie orędował jak Mojżesz za grzesznym ludem, który Go odrzucił. Jezus będzie łączył w samym sobie osobę orędownika, nowego Mojżesza, z osobą Boską. Tym razem Bóg,

słuchając swego Syna, proszącego za grzesznikami, nie oszczędzi jego życia. Jahwe nieśmiertelny nie przyjął ofiary Mojżesza, bo nie mógł umrzeć wraz ze swym przyjacielem. Bóg jednak przyjął ofiarę swego Syna, bo w Nim mógł przyjąć solidarność śmierci z rodzajem ludzkim, który ukochał.

4. Śmiałość chrześcijanina

Postawa Abrahama i Mojżesza dotyczyła w głównej mierze ich otwartej i śmiałej rozmowy z Bogiem. Bóg jednak kształtował ich w swojej szkole przyjaźni ku temu, by kierowali się ku ludziom im powierzonym. Postawa śmiałej otwartości wobec Boga sprawia, że człowiek zaproszony do przyjaźni z Bogiem umie też głosić całą prawdę o Bogu. Doświadczywszy śmiałości modlitwy, człowiek otwiera się na Bożą prawdę, która prowadzi go do innych ludzi. Abraham i Mojżesz śmiało stawali przed Bogiem w obronie ludzi. Przyjaźń z Bogiem chce ocalać ludzi i wprowadzać ich do relacji przyjaźni z Panem przez odkrywanie przed nimi prawdziwego oblicza Boga.

Św. Jan poświęcił sporo uwagi takiej postawie otwartego głoszenia prawdy o Bogu przez samego Jezusa. Podkreśla jednak, że Jezus głosił prawdę w sposób zawoalowany wobec tych, którzy nie byli skłonni przyjąć jej w postawie zaufania. Jezus bowiem nie objawia samej prawdy intelektualnej o Bogu, lecz objawiając Go, chce tym samym wprowadzić uczniów w relację przyjaźni i zaufania do Ojca. Dlatego mówił otwarcie o Ojcu wobec uczniów, których nazywał swymi przyjaciółmi. Dopiero tym, z którymi dzielił intymność przyjaźni, udzielał prawdziwej nauki o Bogu.

> Mówiłem wam o tych sprawach w przypowieściach. Nadchodzi godzina, kiedy już nie będę wam mówił w przypowieściach, ale całkiem otwarcie (παρρησίᾳ) oznajmię wam o Ojcu (J 16,25).

U św. Jana *parrhesia* Chrystusa to cała prawda o Bogu i o Jego wysłanniku, jak również o ludzkiej małoduszności wobec Bożego objawienia, które zaprasza człowieka do przyjaźni z Bogiem, a nie tylko do niewolniczej służby:

> Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego (J 15,15).

Konsekwencją takiej przyjaźni, w której człowiek „wszystko" słyszy od Boga, czyli ma otwarte ucho na wszelką prawdę, jest to, że człowiek może o „wszystko" poprosić Boga w modlitwie:

> Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał — aby wszystko dał wam Ojciec, o cokolwiek Go poprosicie w imię moje (J 15,16).

> Ufność (παρρησία), którą w Nim pokładamy, polega na przekonaniu, że wysłuchuje On wszystkich naszych próśb zgodnych z Jego wolą (1 J 5,14).

Święty Paweł również opisuje konsekwencje, które dla ucznia Chrystusa wynikają z doświadczenia usłyszenia nauki Pana. Chrześcijanin jest wezwany, jeszcze bardziej niż Mojżesz, do śmiałego patrzenia na oblicze Boga, które stało się widzialne w Chrystusie:

> Żywiąc przeto taką nadzieję, z jawną swobodą (παρρησίᾳ) postępujemy. (...) Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański — tam wolność. My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu (2 Kor 3,12.17–18).

Chrześcijanin jest wezwany do wolności szukania oblicza Boga, które odsłania się w Chrystusie. Tak jak się stało z Mojżeszem, gdy schodził z góry Synaj, człowiek szukający Boga zaczyna odbijać w sobie światło Boże. To światło jest przeznaczone dla innych. Apostoł wie, że usłyszawszy słowo, ma głosić słowo, i to głosić je jawnie, otwarcie i śmiało:

> Proście za wszystkich świętych i za mnie, aby dane mi było słowo, gdy usta moje otworzę, dla jawnego i swobodnego (παρρησίᾳ) głoszenia tajemnicy Ewangelii, dla której sprawuję poselstwo jako więzień, ażebym jawnie (παρρησιάσομαι) ją wypowiedział, tak jak winienem (Ef 6,18–20).

5. Śmiałość brata kaznodziei

Jaka nauka płynie stąd dla nas, którzy powołani jesteśmy do przyjaźni z Bogiem, która w życiu dominikańskim wyraża się przez studium, modlitwę, wspólnotę i apostolstwo? Jak ma wyrażać się śmiałość kaznodziei?

Powiedziałbym, że pierwsza nauka polega na tym, że nie da się zaczynać od końca. Żadna osobista odwaga, ludzkie zdolności, pomysły duszpasterskie i pewność siebie nie zastąpią tej otwartej śmiałości głoszenia prawdy, jaka rodzi się ze swobody stawania przed Bogiem w postawie zaufanej przyjaźni. Odwaga głoszenia prawdy nie ma w nas mieć podstaw jedynie psychologicznych ani być jedynie rezultatem „wyrobienia" duszpasterskiego.

Druga nauka dotyczy wymiaru modlitwy i studium w życiu wspólnym. Do tradycji dominikańskiej należy zaufanie, jakim wspólnota obdarza każdego z braci, że w swoim powołaniu będzie wierny modlitwie i studium świętej prawdy. Zaufanie to nie jest znów tylko socjologicznym postulatem dobrze zorganizowanej grupy ludzi, poświęcających się pracy intelektualnej i misji apostolskiej. Modlitwa i studium to nie jest nasz zawód, to jest powołanie, przymierze z Bogiem, to jest przyjaźń z Najwyższym. Gdybyśmy byli tylko sługami u Pana, trzeba by nas było nieustannie kontrolować, a my byśmy mieli zawsze dość dużo na swoją obronę. Tymczasem przyjaciel nie zaniedbuje swego przyjaciela. Jesteśmy wspólnotą przyjaciół Pana i jest dla nas naturalne, że tak siebie traktujemy nawzajem.

Wynika stąd dalszy, jeszcze ważniejszy wniosek. Nasza droga kaznodziei ma się zaczynać od śmiałości stawania przed Panem na modlitwie i studium. Nasze studia nie mają być tylko wyuczeniem się tego, co o Bogu mówią inni, choćby to byli dobrzy i ortodoksyjni teologowie i wykładowcy. Nasza wierność ortodoksji nie ma być niewolnicza, to znaczy nie ma polegać na niewolniczej służbie, tylko na przyjaźni z Bogiem. Przyjaźń zaś domaga się, abym sam się odważył przed Bogiem na „mówienie wszystkiego", co myślę o Nim jako o Tym, który mnie wybrał i zna, oraz o tych, do których mnie posyła. Domaga się odwagi mówienia Bogu o wszystkim, co słyszę, co widzę, o czym czytam, co wiem, co sądzę. A w świetle Bożym to, co już wiem, stanie się jeszcze jaśniejsze i poprowadzi mnie ku większemu zaufaniu przyjaźni. Jest to zaufanie do Boga, że mnie prowadzi ku jeszcze głębszej zażyłości z Nim poprzez osobiste studium.

W tej perspektywie nie istnieje jakikolwiek rozdźwięk między studium i modlitwą. Mógłby on powstać tylko wtedy, gdyby jedno i drugie było niewolniczą służbą do wykonania dla pana. Natomiast dla przyjaciela nie ma różnicy czy spotykam się z nim w taki czy inny sposób.

Oznacza to też odwagę intelektualną. Śmiałość, z jaką sięgam po to, co dla mnie może trudne, nowe, wybijające z dotychczasowych stereotypów,

ale co odpowiada na wszczepiony mi przez samego Pana głód prawdy. Odwadze sprzeciwia się małoduszność. Lecz raz przyjąwszy prawdę o tym, że jestem wybrany, znam swoją wartość płynącą z przyjaźni z Bogiem i powołania do misji, do której uzdalnia mnie sam Stwórca. Dlatego nie boję się myśleć, drążyć, nie boję się, że jestem „za głupi". Nie zostawiam teologii „specjalistom". Uczę się od każdego, szanując każdy odblask prawdy, który im Pan dał poznać, ale nie boję się formułować swojej opinii. To nie moje zdolności czy niezdolności mnie determinują. Źródłem odwagi intelektualnej jest Bóg, przed którym stoję.

Oznacza to w konsekwencji śmiałość głoszenia słowa. Jeśli odważę się wszystko mówić przed Bogiem, będę też mówił o tym przed ludźmi. Tu trzeba dodać, że zwykle głosimy naukę ludziom, którzy jej świadomie poszukują u Boga. Nasze dominikańskie głoszenie będzie się charakteryzować zaufaniem, że ci, którzy nas słuchają, sami weszli na drogę przyjaźni z Bogiem. Nie głosimy niewolnikom, tylko poszukującym prawdy. W ten sposób stawiamy przed naszymi słuchaczami większe wymagania. Dla nas zaś oznacza to, że mamy szacunek dla tych, którym głosimy, jako dla autentycznych przyjaciół Boga, z którymi dzielimy otwartość na prawdę.

Bibliografia:

S. B. Marrow, „*Parrhesia* and the New Testament", *The Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), s. 431–446.

H. Schlier, „παρρησία, παρρησιάσομαι", *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, t. 5, s. 871–886.

[1] Por. *Etyka nikomachejska* 4.3.28–29 (1124b,27–1125a,2).

[2] Na prawo do mówienia wszystkiego wskazuje sama etymologia słowa *parresia*. Pochodzi ono od *pan rhema*, „wszelkie słowo", „każda wypowiedź".

[3] Według Plutacha, *parrhesia* jest „językiem przyjaźni" (*Adulat.* 51C).

[4] Klemens, *List do Koryntian*, 53.

Maciej Roszkowski OP

DE PIA STULTITIA

Tyleż często, co entuzjastycznie wyrażane przekonanie o ponadczasowej aktualności tego, co naprawdę ważne, posiada również swój znacznie mniej optymistyczny wymiar. Rzeczą pewną wydaje się być bowiem wieczne trwanie, czy też wieczne powtarzanie się, pewnych — ciekawych w swej istocie — konglomeratów zdarzeń, spowodowanych przez zachowania mało przemyślane, często zwyczajnie głupie. Historia różnorako inspirowanych totalitaryzmów jest tego najoczywistszym i zarazem najbardziej tragicznym dowodem. Niekiedy zdarzenia te mają miejsce w przestrzeni nie mniej niebezpiecznej niż przestrzeń polityczna czy społeczna.

* * *

> Kiedy jakiś człowiek porusza piórem, w samej rzeczywistości nie on jest tym, który nim porusza lecz ruch, który powstaje w piórze jest jedynie akcydensem, który Bóg w piórze wywołał i podobnie ruch ręki, który według naszego osądu porusza piórem jest akcydensem, który Bóg sprawia w poruszającej się ręce. Bóg, który to sprawia, urządził to w taki sposób, że ruch ręki przechodzi w pióro; ręka jednak nie ma z tą czynnością nic wspólnego i nie jest ona przyczyną sprawczą dla zaistnienia ruchu pióra (...) przypadłość nie może wyjść poza rzecz będącą jej substratem[1].

Zawarta w powyższym fragmencie koncepcja rzeczywistości, którą można by spontanicznie uznać za wycinek teorii Malebranche'a, względnie J. Locke'a (po starannym ocenzurowaniu słowa „Bóg"), pochodzi z czasów znacznie wyprzedzających twórczość obu myślicieli. Powstała ponadto na podłożu zupełnie innym — inspiracją do jej napisania nie był w żadnym razie Kartezjuszowy problem wzajemnych odniesień ducha i materii. W tym sensie podobieństwo pomiędzy nią a koncepcjami tamtych jest jedynie pozorne. Pytanie o to, jaka to zapaść intelektualna mogła

skłonić kogokolwiek do sformułowania tak obłędnej teorii rzeczywistości, jest jednak tym bardziej nie do przeoczenia.

* * *

Trudno nie docenić zasięgu oraz genialności kampanii wojennych następujących w kilka dziesiątków lat po śmierci Proroka. Począwszy od roku 632, w przeciągu zaledwie trzech lat zajęta zostaje Syria, w niecałe dziesięć lat później — Iran; wkrótce Armenia, południowo–wschodnie podnóża Kaukazu, Mezopotamia wraz z Irakiem. Aleksandria, serce Egiptu, zostaje w roku 646 ograbiona i spalona. W krótkim czasie całe północne wybrzeże Afryki należy do Arabów. Podbój Hiszpanii, rozpoczęty w początkach ósmego stulecia, w jego połowie doprowadza do opanowania Sewilli i Kordoby. Na Wschodzie, przed końcem ósmego stulecia potęga Islamu przekracza Indus.

Historia oręża zna podobne, a nawet świetniejsze podboje. Niewiele jednak z nich dało początek tak znakomitym jakościom cywilizacyjnym. Imperium Arabskie z niebywałą łatwością asymiluje całe dziedzictwo podbijanych kultur. Chłonność w stosunku do wszystkiego, co nowe jest zadziwiająca. Uwarunkowana handlem i polityką, przyspieszona cyrkulacja idei tylko częściowo tłumaczy ten fenomen. Pałace Umajjadów, pierwszej dynastii, noszą piętno architektury bizantyjskiej, ich wystrój przywodzi na myśl syryjską sztukę zdobniczą. Na dworach poczynają się gromadzić najsłynniejsi artyści i matematycy, lekarze i astrologowie. Cała spuścizna indyjsko–grecko–perska koncentruje się w stosunkowo niewielkich środowiskach, jakimi są dwory kalifów.

Wraz z nastaniem perskich Abbasydów (połowa VIII w.) proces asymilacji kulturowej jeszcze się wzmaga. Al–Mamun (†833), siódmy kalif tej dynastii, miał złożyć przed zjawiającym mu się w śnie — a przybyłym pod postacią Mocarza Umiejętności — Arystotelesem uroczystą przysięgę, iż posiądzie niebotyczny zbiór pism greckich. Kalif rozpoczyna systematyczne dzieło sprowadzania greckich rękopisów. Cesarz Leon Armeńczyk, poproszony przez Al–Mamuna o niecodzienne obdarowanie go kilkoma uczonymi, spełnia, jak się wydaje, prośbę Kalifa z nawiązką. W luksusowej bagdadzkiej posiadłości mieści się specjalistyczny instytut tłumaczeń, zwany Domem Mądrości. Przekłada się w nim na język arabski dzieła Hippokratesa i Galena, Arystotelesa i Ptolemeusza. Instytut działał przez bez mała 200 lat[2]. Jego wkład w rozwój kultury europejskiej jest nie do przecenienia.

Fenomen bibliotek, gromadzonych w nich milionów rękopisów, stanowi oczywiste i znane kuriozum. W opiewanych przez geografa Jakuta bibliotekach Marwu, można było bez zastawu wypożyczyć dwieście tomów (czego autor peanu nie wahał się uczynić). Wypożyczalni było w mieście dwanaście. W jednej z nich znajdowało się 12 000 ksiąg. Żyjący w X w. jeden z trzech władców Islamu, rezydujący w Kordobie Al-Hakam, zgromadził księgozbiór, którego liczba szacowana była od 120 000 do 200 000 dzieł. Jeśliby nawet przyjąć dolną granicę, porównanie tej ilości z zasobami bibliotek średniowiecznego Zachodu, budzi zdumienie[3].

Uczonych imperium nie cechowała jednak czysta receptywność. Ich domeną był raczej trud wszechstronnej syntezy, której zakres można uznać za imponujący. Prócz filozofii i specjalnie metafizyki, największe spośród umysłów poznają i uzgadniają teorie matematyczne i fizyczne. Interesują się ponadto astronomią, botaniką, zoologią, medycyną, alchemią i astrologią[4].

Powstały na terenie Basry związek Braci Czystości stawia sobie za cel popularyzację hermetycznych w swej formie prac naukowych. Owoc ich pracy: 51-tomowa *Encyklopedia*, była swoistym kompendium dwuwiekowych poszukiwań zawartym w czterodzielnej kompozycji. Pierwszą jej część stanowiła wiedza ćwiczebna, podstawowa — w jej skład wchodziły: arytmetyka, geometria, muzyka, geografia, astronomia, sztuka oraz logika. Druga obejmowała swym zakresem świat materialny; trzecia traktuje o duszy rozumnej; czwarta zajmuje się rzeczywistością Bożą[5].

O niezwykłej godności, jaką otaczano naukę, z iście wschodnim przepychem przekonują barwne biografie. Al-Dżahiz, namiętny miłośnik książek (znany skądinąd z procederu wypożyczania sobie na potrzeby czytelnicze sklepów księgarzy *en bloc*) miał się doczekać śmierci godnej bibliofila, gdy pewnego dnia we własnym swym domu zginął w wyniku obsunięcia się nań ściany książek, gromadzonych w przemyślne kilkumetrowe sterty. Uznany później astronom Abu Maszar z Chorasanu, będąc zrazu pielgrzymem, trafił w czasie jednej ze swych pątniczych wędrówek do „skarbnicy mądrości" — prywatnej (choć udostępnianej publicznie) biblioteki dworzanina Ali Ibn Jahja Al-Munadżedżima. Zagłębiwszy się w przechowywane tam dzieła z zakresu astronomii, zrezygnował zarówno z dalszej wędrówki, jak i z Islamu, i religii w ogóle[6].

Świadectwo namiętnego poszukiwania *kalam* — porównywalnego w swych konotacjach do greckiego *logos* — stanowią słowa przypisywane Al-Mutahharowi, uczonemu arabskiemu pierwszej połowy X wieku.

Wydaje się, że średniowieczne piśmiennictwo zrodziło niewiele tekstów porównywalnej urody: „Nauka obniża swój lot, składa swoje skrzydła i odkrywa twarz jedynie przed tym, kto się jej poświęca w całości, kto oddaje jej całą swoją osobowość, dba o nią przenikliwością swojego umysłu i umiejętną obserwacją, kto łączy w sobie przekonanie i celowe działanie, kto zakasawszy rękawy nie sypia po nocach, sprzymierzony z ciężką pracą, połączony ze znużeniem, wytrwale i powoli dąży do celu, kto nie ciemięży nauki porywczością i gwałtem, kto nie ciska się jak ślepa wielbłądzica w ciemnościach. Osiągnie swój cel i urzeczywistni swój zamiar jedynie ten, kto odpędzi od siebie złe obyczaje, kto odrzuci podłe cechy swojej natury, kto unikać będzie przyjaźni, porzuci kłótnie i spory, kto szukać będzie prawdy w ciemnościach, kto w każdej sprawie znajdzie coś dobrego, kto naprawdę potrafi się rozeznać w tym, co jest oczywiste, a co tylko zbliżone do oczywistego, kto odróżnia kłamstwo od prawdy, kto zawsze jest po stronie rozumu"[7].

* * *

1. Istnieją substancje pojedyncze — atomy.
2. Istnieje pusta przestrzeń.
3. Czas składa się z cząstek czasu (niepodzielnych i nieuchwytnych partykuł, odpowiadających przestrzennym punktom geometrycznym).
4. Substancja w sposób konieczny musi posiadać liczne i zmienne własności.
5. Atom posiada swoje pełne istnienie oraz ciągłe trwanie poprzez zmienne własności, bez których nie może trwać.
6. Żadna ze zmiennych właściwości nie może trwać poprzez dwie cząstki czasu.
7. Zarówno istnienie zdolności jak i nie istnienie podlega tym samym prawom; jedno jak i drugie jest istniejącą własnością (akcydensem) i jako takie właśnie domaga się przyczyny (brak egzystencji jest pozytywną jakością bycia)
8. W tym, co istniejące, we wszystkich rzeczach stworzonych nie ma nic innego jak tylko atomy i przypadkowe własności (akcydensy); naturalna forma nie jest niczym innym jak tylko przypadkową własnością (akcydensem).
9. Akcydens nie może być podłożem innego akcydensu.
10. To, co możliwe nie powinno być rozpatrywane z punktu widzenia zgodności jego wyobrażenia z tym, co istnieje.

11. Nieskończone, niezależnie od tego czy jest istniejącym rzeczywiście czy przypadkowo czy też jako zdolność do bycia, jest niemożliwe do pomyślenia; nie ma żadnej różnicy, czy nieskończone rzeczy istnieją jednocześnie czy też zostaną pomyślane jako częściowo jako istniejące, częściowo jako nieistniejące.
12. Zmysły są omylne, wiele przedmiotów umyka ich postrzeganiu; nie można stąd z ich postrzeżeń czynić czegoś ostatecznego ani używać ich jako pewnych argumentów[8].

Niewiele czasu potrzeba na uświadomienie sobie, jak zadziwiający obraz świata wyłania się zza powyższych pryncypiów. Ich autorstwo przypisać należy aszarytom — grupie teologów arabskich przełomu IX i X stulecia, skupionej wokół wybitnego mahometańskiego myśliciela, Al-Aszariego (†936). Sformułowane przez nich tezy — pomimo mało istotnych różnic — stały się w przeciągu stosunkowo krótkiego czasu wspólną nauką arabskich teologów i w sposób przytłaczający, na pewnym etapie, ukształtowały religijność Islamu. Sam zestaw dwunastu twierdzeń, został nam przekazany przez Mojżesza Majmonidesa, wybitnego średniowiecznego arystotelika, autora osławionego *Przewodnika błądzących*; za jego też sprawą przytoczony wcześniej obraz osoby piszącej piórem stał się w historii filozofii klasyczną egzemplifikacją specyficznego typu postrzegania rzeczywistości.

Absurdalność tkwiąca w powyższych tezach jest poza dyskusją. Nie ona sama stać się winna przedmiotem uwagi. Podjęcia tematu nie uzasadniałby też w sposób konieczny fenomen oczywistego kontrastu, jaki przytoczone tezy tworzą wobec nacechowanej realizmem teologii i filozofii arabskiej VIII i IX wieku. Historia myśli zna wypadki powstawania najbardziej fantastycznych teorii w obrębie środowisk względnie zdrowych intelektualnie. Czymś, co stanowi natomiast o rzeczywistej unikalności zjawiska jest powszechność oraz trwałość zdobytego przez tezy uznania. Dopiero w ich świetle można, bez obawy nadużycia, mówić o pewnego rodzaju kuriozum zaistniałym w obrębie średniowiecznej teologii arabskiej. Próba odszukania wyjaśniającego je podłoża — poprzez naszkicowanie najogólniejszych procesów zaistniałych w teologii arabskiej X wieku — wydaje się być w tym kontekście w pełni uzasadniona.

W urzeczywistnieniu tego zamierzenia bezcenną pomoc stanowić będą przemyślenia Majmonidesa, uznanego przewodnika po teologii arabskiej, bez wątpienia jednego z najbardziej błyskotliwych, a zarazem najrzetelniej-

szych umysłów średniowiecza[9]. Za sprawą jego dzieła będzie możliwe: po pierwsze, zaobserwowanie metody formułowania przytoczonych tez; po drugie, odnalezienie racji uzasadniających jej przyjęcie. Przybliżenie powyższych rzeczywistości powinno nam umożliwić określenie postawy badawczej, charakteryzującej całą twórczość aszarytów, w dalszym zaś ciągu doprowadzić do spostrzeżenia kosztów z taką postawą związanych.

Autor *Przewodnika błądzących* pisze:

> Każde ciało w sobie jest złożone z bardzo małych cząstek, które ze względu na swą małość nie mogą być dalej dzielone, tak że żadna z tych cząstek nie posiada kategorii kwantytatywnej. Dopiero po złożeniu ich razem, już jako złożenie, zyskują one wielkość i tworzą w ten sposób ciało. (...) Wszystkie te cząsteczki są doskonale do siebie nawzajem podobne, tak iż nie powstaje między nimi najmniejsza różnica. (...) jest niemożliwe, aby istniało ciało, które by nie było złożone z tych jednakowych cząstek. To złożenie następuje dzięki ich przestrzennemu zbliżeniu (chodzi więc tutaj jedynie o pewnego rodzaju skupienie, nie zaś związanie), tak że ich zjednoczenie oznacza powstawanie, ich oddzielenie — ginięcie. (...) istnieje pusta przestrzeń lub też wielość wielkości przestrzennych (wielość oddzielonych od siebie, lecz skończonych przestrzeni, jak np. pory w ciałach), w których nie ma zgoła nic, które są puste i nie zawierają żadnego ciała, brakuje im jakiejkolwiek substancji. (...) Czas składa się z cząstek czasu (...) istnieje więc wielka liczba partykuł czasu, które są tak małe, że ze względu na swoją nieistotną masę nie są już dalej podzielne. (...) Akcydensy są rzeczywiście istniejącymi, dołączonymi do atomów, rzeczami i nie jest możliwe do pomyślenia, aby jakiekolwiek ciało istniało bez jednego chociażby spośród nich. (...) każdy jednak atom musi — jeśli tylko nie zawiera w sobie akcydensu życia — zawierać akcydens śmierci, gdyż to, co przyjmuje akcydensy, w sposób konieczny musi posiadać jedną z dwóch przeciwstawnych sobie rzeczy. (...) trwanie i istnienie atomów staje się kompletnym dopiero poprzez akcydensy; atom nie może istnieć bez nich. (...) żaden z akcydensów, istniejących w jakimkolwiek ciele, nie przysługuje mu jako całości, lecz istnieje w każdym z jego (ciała) atomów. (...) w poruszającym się ciele, tym co się porusza są jego atomy i w ten sposób porusza się całe ciało. (...) Istota i pojęcie akcydensu polega na tym, że nie może on trwać czy też utrzymywać się przez dwa momenty, czyli atomy czasu[10].

Niech tyle wystarczy — skrót uczynionego przez Majmonidesa wykładu pierwszych tez umożliwia w zupełności zaobserwowanie troski o zachowanie koherencji, jaką odznaczali się ich twórcy. Uchwycenie wewnętrznej spójności systemu jest ważne dla określenia przyjętej przez dialektyków metody. Ona to właśnie stanowi klucz dla zrozumienia modelu teologizowania właściwego aszarytom.

Podstawową rzeczywistością, na jaką wskazuje Majmonides w mistrzowsko przeprowadzanym dyskursie, jest swoista dedukcyjność roz-

patrywanego przez niego systemu. Zarówno geneza, jak i treść kolejnych tez jest zdeterminowana tezami poprzednimi, w tym sensie, iż stanowią one z założenia ich uzasadnienie. I tak, wysunięcie postulatu pustej przestrzeni jest niezbędne dla utrzymania tezy pierwszej — w świecie wypełnionym bez reszty atomami, w którym nie istniałoby nic prócz ich zwartej masy, niemożliwy byłby nie tylko jakikolwiek ruch, ale i jakakolwiek odrębność bytowa: „nie można sobie wyobrazić, że jedna cząstka wnika w inną; zjednoczenie i rozdzielanie nie jest więc możliwe inaczej jak tylko wskutek ich ruchu"[11]. Ten zaś może zaistnieć jedynie w pustej przestrzeni. Teza trzecia, proklamująca niepodzielność atomów czasu także jest zdeterminowana tezą wyjściową; jest — według Majmonidesa — wzięciem pod uwagę dowodów Arystotelesa odnoszących się do swoistej proporcjonalności drogi i czasu. Niepodzielność atomów substancjalnych w sposób konieczny domaga się niepodzielności atomów czasu. Zarzut, że oczywistość podpowiada nam, iż po odłączeniu od żyjącego organizmu jakiejś jednej cząstki, przestaje ona żyć (co dowodzi, że życie jako pewna jakość jest zawarta w całości, nie zaś w poszczególnych jej atomach), implikuje tezę o nieciągłości trwania atomów, które mają być nieustannie stwarzane[12]. Nie jest tutaj możliwa dalsza kontynuacja wywodu Majmonidesa. Trudno się jednak oprzeć wrażeniu absurdalności wyzierającej zza każdego kolejnego kroku. Zarazem, co warto podkreślić raz jeszcze, dialektykom nie sposób odmówić wspomnianej dbałości o wewnętrzną spójność proponowanych przez nich rozwiązań. Ostatni z punktów stanowi zachętę do krytycyzmu wobec postrzeżeń zmysłowych, pod którą podpisałby się każdy poważnie uprawiający naukę. Jednak — tak jak każdy z kolejnych punktów miał za zadanie uzasadniać inne — tak też i jego funkcja polegała wyłącznie na ochronie całości wydumanej teorii, poprzez orzeczenie jej zewnętrznej nieweryfikowalności.

Sprawą kolejną jest ukazanie właściwych racji, dzięki którym ta chimera intelektualna, a także mająca ją ocalić karkołomna ekwilibrystyka, miały szansę zaistnieć. Zawarta w tezach przestrzeń założeń i implikacji musi zostać w tym celu, chociażby w minimalnym stopniu, wypełniona zgodnie z zamierzeniem jej twórców. Wypełnieniem tym będzie działanie Boże. Dopiero po przeprowadzeniu takiego zabiegu da się dostrzec, że cały stworzony przez aszarytów pokrętny model rzeczywistości jest jedynie makietą, sztuczną kompozycją, która staje się zrozumiała dopiero w swej funkcji teologicznej.

Po pierwsze, zgodnie z przesłankami, rzeczy nie posiadają ze swej istoty realnego istnienia. By mogły wkroczyć w rzeczywistą egzystencję, musi

im zostać nadane realne bycie, a więc zupełnie obca ich istocie własność, pochodząca od czynnika zewnętrznego. Taki czynnik musi istnieć i jest nim Bóg. Z tego, co przypadkowe i skończone, wnioskuje się o Jego koniecznej istocie.

Po wtóre, akcydens nie może sam z siebie posiadać trwania, jako że samo trwanie, także będąc akcydensem, nie może tkwić w innym akcydensie. Wynika stąd, że to, co zewnętrzne wobec Boga, nie może z własnej siły pozostać w istnieniu, zatrzymać go przy sobie. Istnienie musi mu więc być w każdej chwili na nowo przez Boga nadawane. Kolejne nadanie poprzedza jednak — w sposób konieczny — moment, w którym obiekt takiego istnienia nie posiada. Dla wydarzenia się fenomenu osoby piszącej piórem, Bóg stwarza tym samym cztery różne akcydensy: chęć poruszania piórem, siłę do tej czynności potrzebną, ruch ręki oraz ruch pióra[13]. Kontinuum całego procesu jest jedynie pozorne. Właśnie nieciągłość bytu jest tym, co cechuje całą rzeczywistość[14].

Co oczywiste — jeśli w każdym momencie Bóg stwarza świat na nowo, to teraźniejszy stan nie jest związany w sposób istotny ani z bezpośrednio go poprzedzającym, ani z następującym po nim. Istnieje zatem raczej ciąg następujących po sobie światów, które tylko pozornie wydają się być czymś jednym. To, że istnieje dla nas coś takiego, jak łączność pomiędzy nimi lub też przyczynowość zjawisk, wynika jedynie stąd, że Bóg według swojej wolnej woli, nie zechciał niszczyć tego, do czego jesteśmy przyzwyczajeni, a co mógłby uczynić w każdej chwili. Jeśli jednak nie istnieje związek pomiędzy kolejnymi „światami", jeśli nie ma pomiędzy nimi ogniwa przyczynowości, to nie istnieje też historia; lub inaczej — nie ma historii tworzonej przez ludzi. Istnieje jedynie historia Bożego działania wobec kolejno wydarzających się konstelacji zjawisk. Świat, w którym żyjemy, jest światem z jednej strony Boga, z drugiej zaś — nacechowanych nietrwałością cielesnych substancji i akcydensów. Bóg w tak spreparowanym świecie działa nie tylko zawsze i wszędzie, lecz także zawsze i wszędzie bezpośrednio. Być może jedno, prócz pobożności, czego nie można odmówić dialektykom, to kreatywność myślenia. Wątpliwa to zaleta u ludzi, których zadaniem jest odczytywać rzeczywistość.

Powyższe, najbardziej oczywiste implikacje tez, można by oczywiście niuansować, lecz jeśli T. J. Boer pisze, że w obrębie teologii aszarytów świat jest masą pozbawioną ciągłości oraz ożywczej sprawczości[15], to jest on bez wątpienia bliski prawdy. W świecie takim, cokolwiek się wydarzy, będzie to zaiste dziełem Bożym.

Trudno byłoby znaleźć koncepcję, według której Bogu przysługiwałoby większe władztwo; w której byłby On tak wyraziście i namacalnie zwornikiem i zasadą całego wszechświata. Równie trudno byłoby też jednak o teorię, która w tak konsekwentny sposób ignorowałaby dyrektywę sformułowaną niegdyś przez Timestiusza: „Rzeczywistość nie może się stosować do poglądów, lecz prawdziwe poglądy muszą się stosować do rzeczywistości"[16]. Niezmiernie też rzadko kiedy wymiana adekwacji na koherencję — będąca procesem skomplikowanym, lecz na krótszą metę możliwym do przeprowadzenia — stawała się zabiegiem tak planowo chcianym we wznoszeniu teologicznej konstrukcji. Dla zrozumienia wagi oraz genezy tego fenomenu Majmonides proponuje cofnąć się nieco w czasie i przyjrzeć się zjawiskom, które nim wydały swój owoc, narastały stopniowo jako pewien sposób myślenia o Bogu i świecie.

Napięcie pomiędzy grecką a arabską wizją świata, zawarte *implicite* w następującej od wieków asymilacji myśli greckiej, a osiągające punkt kulminacyjny w pytaniu o stworzoność świata, stało się na przestrzeni IX i X wieku szczególnie odczuwalne. Nawet jeśli stanowisko nowe, głoszące odwieczność (*qadim*) świata było rzadko formułowane z całą wyrazistością, ciążyło nad recepcją całej spuścizny greckiej. Źródeł związanych z nią niebezpieczeństw dopatrywano się — nie bez słuszności — w nauce mutazylitów — członków powstałej w VIII w., stosunkowo niezależnej intelektualnie szkoły filozoficzno–teologicznej. Wprowadzone przez nich pojęcie wewnętrznej konieczności (*wudschub*), odpowiedniości (*al–aslah*), koniecznej odpłaty (*al–iwad*) w odniesieniu do Boga zdawały się uderzać w samo sedno pojmowania świata jako przestrzeni działania wolnego, wszechmocnego Stwórcy[17]. Nadana im wkrótce nazwa brzmiała: *tatil* — ci, którzy ograbiają Boga.

Reakcja, jaka nastąpiła ze strony teologii ortodoksyjnej (mutakallaminów), była dwojaka. Po pierwsze, jej skrajnie konserwatywne nurty odniosły się wrogo do nowych propozycji, nie wchodząc z nimi w jakikolwiek dialog. Ich negacja rozumowej formy mówienia o Bogu, była całkowita i prowadziła do poniechania jakiejkolwiek aktywności intelektualnej, prócz egzegezy Koranu oraz studium prawa religijnego i tradycji. Zasada *Man tamantaka tazandaka* (kto uprawia logikę, popada w niewiarę) określiła w sposób decydujący cały model przyjętej taktyki; rezerwa wobec myśli greckiej pozostała nieufnością nie tylko wobec konkretnych rozwiązań, ale także wobec właściwych jej procedur myślowych jako takich.

Inną formę przybrała krytyka dokonująca się w obrębie stosunkowo postępowej części mutakallaminów. Aszaryci, zwani też dialektykami,

posiadając wobec nieortodoksyjnych teologów równie krytyczne stanowisko co konserwatyści, postanowili walczyć z nimi, używając podobnego im intelektualnego dyskursu. Za jego pomocą usiłowali udowodnić mutazylitom jak wielką grabieżą Bożej chwały były ich teorie. Droga przez nich przyjęta — tyleż nośna, co tragiczna, jak się miało okazać — oparta została o wzorce zaczerpnięte z chrześcijańskiego antyku.

Jednym z ważnych komponentów zasymilowanej przez Arabów spuścizny greckich i syryjskich chrześcijan, były pisma natury apologetycznej. Stworzone przez nich dzieła, zwrócone przeciw ewentualnym atakom ze strony filozofów pogańskich, posługiwały się w obronie wiary sztuką dialektyki zaczerpniętą z filozofii greckiej. Na ich modłę także dialektycy arabscy poczęli wybierać spośród spuścizny greckiej dokładnie te teorie, które mogłyby posłużyć obronie ich wiary wobec niepokojących koncepcji własnych filozofów. Arabscy dialektycy okazali się być zresztą w tym procederze swoistymi mistrzami, wybierając drogę zupełnie osobliwą, przekraczającą swą krańcowością tę, po której podążyli niegdyś inni dialektycy, stojący bliżej filozofów[18]. Uznanie użyteczności apologetycznej za kryterium doboru twierdzeń, umożliwiając czy też ułatwiając wiele polemik, miało oczywiście swoją cenę. O niej za chwilę.

Istotę teologizowania właściwego aszarytom stanowiło swoiste preparowanie rzeczywistości. Jak pisze Majmonides: „islamscy dialektycy nie starali się w swych twierdzeniach kierować po prostu tym, co oczywiste w bycie samo przez się, lecz rozważali jakie właściwości musiałoby posiadać to, co istnieje, aby móc służyć jako argument potwierdzający ich poglądy lub co najmniej się im nie sprzeciwiać (...) Wystarali się zatem o fundamenty, będące uzasadnieniem dla tez, w oparciu o które można było [z kolei] formułować zdania wzmacniające własne poglądy, względnie nie dopuszczające do ich obalenia (...)"[19]. Aszaryci prowadzili przy tym swoją grę po mistrzowsku — generująca system dedukcyjność była ledwo odczuwalna wobec konsekwentnej indukcji wykładu. Teologiczne założenie całkowitej i wyłącznej bytowości i aktywności Boga, stanowiące punkt wyjścia całego systemu, było starannie skryte za zasłoną kolejnych twierdzeń natury czysto filozoficznej.

Przedziwnym owocem działalności dialektyków była rozpatrywana przez Majmonidesa, oparta na dwunastopunktowym dezyderacie, atomistyczna koncepcja świata. Miała ona swoje źródło w greckiej filozofii natury, jednakże — co niezaprzeczalne, a co podkreśla T. J. Boer — zarówno jej przyjęcie, jak i dalszy rozwój dokonały się wobec potrzeb teo-

logicznej polemiki i apologetyki[20]. Boer, charakteryzując genezę całej teorii, pisze dalej: „Cel decyduje. Natura nie powinna być wyjaśniana w niej samej, ale z punktu widzenia aktu stwórczego. Świat nie ma być postrzegany jako wieczny, boski porządek, ale jako stworzenie przemijającego bytu. Bóg winien być poznany jako wolny w swych decyzjach, wszechmogący Stwórca, nie jako bezosobowa przyczyna lub nieruchoma podstawa"[21]. Inspirowane arystotelizmem nurty nieortodoksyjnych filozofów zdawały się głosić nauki nie dość doceniające rolę, jaką w Islamie przypisywano Stwórcy i ten właśnie fakt stał u podłoża całej twórczości aszarytów.

Pomijając na razie pytanie o to, czy nauka sformułowana przez arabskich dialektyków rzeczywiście oddawała Bogu chwałę, wypada stwierdzić, że budowanie modeli rzeczywistości, ignorujące dyrektywę Temistiusza, posiadało ważne następstwa. Chęć oddalenia niebezpieczeństw tkwiących w naukach nieortodoksyjnych filozofów, skazała ich na twórczość teologiczną, w której jedyne kryterium doboru twierdzeń stanowiła Chwała Boża. Ściśle rzecz ujmując nie była nim jednak ona sama (bo skąd aszaryci lub ktokolwiek inny miałby ją znać), lecz ludzkie wyobrażenie o Chwale. Ta z kolei, oczywista skądinąd, okoliczność miała prowadzić do dalszych konsekwencji, stanowiących właściwą cenę, jaką dialektycy zapłacili za przyjęty przez siebie sposób teologizowania.

Cena ta, tak jak ją rozpoznaje W. Natanson, miałaby polegać na utracie zdolności do prawdziwego oglądu rzeczywistości. Dialektycy — pisze — nie byli w stanie „badać, przyglądać się faktom; nie byli w stanie, albowiem już naprzód wybrali drogę, zawczasu przypisali sobie dążność. Postanowili obalić bezbożną tezę wieczności świata, wykorzenić z Islamu pogańskie pojęcie natury"[22]. Słynne słowa Timestiusza kryją w sobie ostrzeżenie nie tylko przed sfałszowaniem rzeczywistości, ale i przed jej zubożeniem. Natanson, doceniając całą gorliwość i dążność do piękna u tych myślicieli, którzy stosowali rzeczy do wyobrażeń, pisze o niedostępnym im pięknie i potędze tkwiących w naturze: „ich schematy, szablony, ich balety i feerie, porównane z jej prawdą, wyglądają jak obrazki dla dzieci, wycięte z kartonu (...) natura jest nieprzeniknionym splotem sprzeczności, jest niewyczerpanym źródłem zdziwień; bogatsza od bogactw fantazji, dziwniejsza niż czary urojeń, nieporównywalnie straszniejsza, cudowniejsza niż pieniące się w duszy człowieka wzruszenia, porywy, pragnienia tęsknoty i sny"[23]. Utracenie z pola widzenia tego, co rzeczywiste, może posiadać różne natężenie. Wydaje się, że w przypadku dialektyków, dotarto aż do granic możliwości także i w tym zakresie. Jak pisze Majmonides: „dowody i argumenty

dialektyków zostały wyprowadzone z przesłanek tak jawnie sprzeciwiających się naturze bytu, że byli oni zmuszeni w końcu stwierdzić, że rzeczy w ogóle nie posiadają natury"[24]. Kresem ich twórczości i zarazem ceną przyjętej przez nich metodologii była konieczność zaprzeczenia istnienia jakiejkolwiek stworzonej natury. Cena zapłacona przez aszarytów posiada jednak jeszcze jeden wymiar, ściśle teologiczny.

W swoim znakomitym eseju poświęconym w dużej mierze teologii arabskiej, E. Gilson, wspominając o św. Bonawenturze, pisze o wszystkich tych teologach, których pobożność domagała się uczynienia ze świata nieskończenie cienkiej i przeźroczystej błony, pozwalającej Chwale Bożej jaśnieć przed ludzkimi oczyma[25]. Pisze o niekłamanej pobożności, która pozwoliła teologom nie liczyć się w budowaniu swych teorii z tym, co rzeczywiste, jeśli tylko służyło to pomnażaniu Chwały Bożej. W żadnym chyba czasie i miejscu podobny typ pobożności nie kształtował teologii tak wyraźnie i z taką konsekwencją jak w świecie arabskim przełomu IX i X wieku. Nigdzie też podobny proces nie przyniósł owoców tak krańcowych, jak te, o których pisze Majmonides, opatrując je ironicznym komentarzem: „Ja jednak uważam, tak jak każda rozumna osoba, że o tego rodzaju przekonaniach trzeba powiedzieć: «Czyż będziecie naigrawać się z Boga, tak jak naigrawacie się z człowieka?». Bo naprawdę jest to naigrawanie się z Boga"[26]. Rację ma zapewne Natanson, sprzeciwiający się w tym momencie Majmonidesowi i piszący o szczerej pobożności i bojaźni Bożej, kierującej aszarytami; o tym, jak wielką ich troskę stanowiło przeciwstawienie się ograbianiu Boga z Jego chwały[27]. Wszystkie te okoliczności w niczym nie usuwają problematyczności przyjętej przez nich metody. Konsekwentne odbieranie temu, co stworzone godności i jakiejkolwiek sprawczości — dokonujące się nie poza dyskursem naukowym, lecz w jego obrębie i jako takie roszczące sobie pretensje do dosłowności — jest wątpliwą metodą wskazywania na wspaniałość Stwórcy. Nie sposób zapomnieć doskonale wyważonych słów Akwinaty, twierdzącego z całym naciskiem, iż odmawianie rzeczom ich własnej aktywności jest ubliżaniem Bożej dobroci (*Detrahere ergo actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare*[28]). Sądząc po innych tekstach, św. Tomasz, jak mało kto, zdawał sobie sprawę zarówno z tego, że najmniejszy błąd w odniesieniu do stworzenia może przynieść poważną omyłkę w ocenie rzeczywistości Boga, jak i z tego, że każde, nawet najbardziej pobożne odejście od tego, co rzeczywiste, może się okazać niezmierną grabieżą chwały Bożej.

Także w dziele Majmonidesa, choć było ono ze swej natury ukierunkowane na wskazywanie negatywnych stron pewnego typu teologizowania,

można odczytać pozytywny program naturalnego mówienia o Bogu. Brzmi on prosto i surowo: „byt musi być rozpatrywany takim, jaki jest sam w sobie; przesłanki powinny być wyprowadzane z tego, co jest nam naocznie dane w jego naturze. Potrzeba, byś poznał wpierw formę i widzialną naturę bytu; dopiero wtedy będzie możliwe dowiedzenie czegoś na tej podstawie"[29]. Majmonides zna ułomność ludzkich władz poznawczych i stale ma ją przed oczyma. Trudno nie zacytować jego wzruszających słów, gdy pisząc o tym, jak wspaniale byłoby dowieść stworzoności świata, dodaje ze smutkiem: „Lecz przecież każdy, kto posiada jasne myślenie, kto kocha prawdę i nie chce łudzić samego siebie, wie, że rozwiązania [tego] problemu nie da się osiągnąć przez decydujący dowód i że stanowi on linię graniczną dla ludzkiego myślenia"[30].

Zarówno św. Tomasz, jak i Majmonides uczą nas w gruncie rzeczy czegoś zupełnie fundamentalnego: szacunku wobec rzeczywistości. Obaj ostrzegają też, że proces czynienia z natury przezroczystej błony objawiającej chwałę Boga, stanowi swoistą spiralę, której końca nie sposób przewidzieć. W przypadku aszarytów było nim samozamknięcie się na zrozumienie świata i Boga. Nastąpiło ono w momencie, w którym myśliciele ci sami postanowili spreparować chwałę, którą można by obdarzyć Boga. Zarówno model rzeczywistości przez nich wymyślony, jak i chwała Boża z niego wynikająca były skrojone do ich formatu.

* * *

Odczytując historię teologii arabskiej nie sposób nie myśleć o chrześcijańskim wieku XI i jeszcze bardziej o XIV, o reakcji teologicznej, która nastąpiła w obu tych stuleciach wobec nadmiernej śmiałości niektórych teologów. Trudno nie myśleć o proklamowaniu istnienia Boga, który mógłby uczynić góry bez dolin; Boga, który mógłby sprawić, że to, co już zaistniało, mogłoby się „odstać"; Boga, wolnego w swych działaniach od pierwszych zasad logicznych.

Budowanie własnych modeli rzeczywistości posiada niewątpliwie wiele uroku. Jeśli ich twórcami są ponadto osoby wierzące, same zaś modele służą w zamyśle pomnażaniu chwały Bożej, można mówić o swego rodzaju urokliwej pobożności. Zanim zaczniemy się jednak zachwycać skrajnością tryumfalnych tez i uważać je za szczyt pobożności (względnie zanim sami zaczniemy preparować światy, w których istnieją pióra poruszane jedynie wolą Bożą), warto pomyśleć, jaki Jego obraz zza nich się wyłania; jak niepoważnie traktujący ofiarowany człowiekowi dar wolności.

W jakiej sprzeczności stoi on wobec tego, co poznaliśmy dzięki Historii Zbawienia i jak bardzo niszczy całe bogactwo relacji, które mogą istnieć pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Warto też wreszcie odpowiedzieć sobie na pytanie, czy nie jest tak, że zamiast Boga, ustanawiającego w cudowny sposób trwałą i harmonijną naturę, pragniemy raczej Boga nieustannie się wydarzających, efektownych cudów.

T. J. Boer pisał, że na szczycie islamskiej dogmatyki znajdowała się i znajduje nauka o stworzeniu jako świadectwo wobec pogańsko-filozoficznego poglądu o wieczności świata i sprawczej mocy natury[31]. Dobrze uprawiana filozofia może być z pewnością świadectwem Bożego bycia i działania we wszechświecie. Będzie ona taką jedynie wtedy, gdy funkcja świadczenia pozostanie wyłącznie celowym aspektem pracy badawczej. W przeciwnym razie, gdy potrzeba świadectwa stanie się czymś w rodzaju kryterium doboru materiału i sposobu jego opracowania, wtedy należy się spodziewać, że wyniki takiej pracy będą nie tyle pobożne, co raczej groteskowe.

W swoim legendarnym już szkicu, opublikowanym w bożnonarodzeniowym numerze „Tygodnika Powszechnego" w roku 1956, Zygmunt Kubiak pisał o pustyni obłędu, która czeka nas w przypadku nie dość poważnego wzięcia pod uwagę natury, takiej jaka została nam dana. Tekst stosował się głównie do spuścizny totalitaryzmów XX wieku. Analogie, jakie można przeprowadzić do przestrzeni teologii są jednak uderzające. Zapoznanie natury, która jest i preparowanie nowej, na kształt naszych pobożnych przeczuć, może ofiarować z jednej strony wszelakie totalizmy religijne, z drugiej zaś — i to może jeszcze bardziej — zupełną miałkość religii. Obydwie te rzeczywistości nastąpią, gdy przestaniemy poszukiwać chwały, która jest, a zaczniemy preparować sztuczną, według naszych pragnień i upodobań.

[1] Mose ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Bd. I, ed. Adolf Weiss, Leipzig 1923, s. 334.

[2] Por. A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a Zachód*, Warszawa 1991, s. 137.

[3] Por. A. Mez, *Renesans Islamu*, przeł. A. Danecki, Warszawa 1980, s. 181n.

[4] Por. A. Mrozek-Dumanowska, *Islam*... dz. cyt., s. 138.

[5] Por. Por. A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967, s. 84.

[6] Por. A. Mez, *Renesans*..., dz. cyt., s. 183.

[7] Cyt. za: tamże, s. 181.

[8] Por. Mose ben Maimon, *Führer*..., dz. cyt., s. 315n.

[9] Jego *More Newuchim* stał się inspiracją dla licznych opracowań, między innymi dla eseju E. Gilsona: *Teologizm i filozofia*, któremu to z kolei niniejszy szkic zawdzię-

cza szczególnie wiele, a który jest z pewnością jednym z najbardziej przenikliwych esejów poświęconych średniowiecznej teologii arabskiej w ogóle (por. *Teologizm a filozofia*, w: *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968).

[10] Mose ben Maimon, *Führer*..., dz. cyt., s. 317nn.

[11] Tamże, s. 319nn.

[12] Por. tamże, s. 329.

[13] Por. tamże, s. 335.

[14] Por. M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, s. 66nn.

[15] Por. T. J. Boer, *Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901, s. 58.

[16] Mose ben Maimon, *Führer*..., dz. cyt., s. 289.

[17] Por. I. Goldzieher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925, s. 99nn.

[18] Por. Mose ben Maimon, *Führer*..., dz. cyt., s. 287.

[19] Tamże, s. 288.

[20] Por. T. J. de Boer, *Philosophie*..., dz. cyt., s. 56.

[21] Tamże, s. 57n.

[22] W. Natanson, *Prądy umysłowe w dawnym Islamie*, Lwów–Kraków 1937, s. 83.

[23] Tamże, s. 82.

[24] Mose ben Maimon, *Führer*..., dz. cyt., s. 295.

[25] Por. E. Gilson, *Jedność*..., dz. cyt., s. 42.

[26] Mose ben Maimon, *Führer*..., dz. cyt., s. 336.

[27] Por. W. Natanson, *Prądy umysłowe*..., dz. cyt., s. 84.

[28] Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, III, 69.

[29] Mose ben Maimon, *Führer*..., dz. cyt., s. 297.

[30] Tamże, s. 291.

[31] Por. T. J. Boer, *Philosophie*..., dz. cyt., s. 57.

Andrzej Kuśmierski OP

TEOLOGIA JAKO MĄDROŚĆ W MYŚLI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Wzajemne relacje mądrości filozofii i teologii

Mądrość filozoficzna (*philosophia prima*), będąc najlepszą realizacją intelektualnej cnoty mądrości, charakteryzuje się otwarciem na Najwyższą Przyczynę, na ostateczną prawdę, czyli na samego Boga. Św. Tomasz, podobnie jak Arystoteles, nie wahał się nazywać metafizyki wiedzą boską, ponieważ z racji swego przedmiotu sama zwraca się ku poznaniu tego, co najbardziej duchowe, oddzielone, co jest Boskie[1]. Zdecydowanie twierdził również, że prawie całe poznanie metafizyki, choć niezwykle wymagające, odnosi się przede wszystkim do poznania Boga[2]. Z tego samego powodu uważał, że wszelki wysiłek poznania filozoficznego jest jak najbardziej dozwolony, a nawet godny pochwały. Podkreślając fakt boskości metafizyki, odważył się nawet powiedzieć, że prawdę, którą poznają filozofowie objawia im sam Bóg[3]. Stąd wydaje się oczywiste, że interpretował on całą mądrość filozoficzną teocentrycznie. Tym bardziej, że dzięki wierze osobiście poznał najwyższą objawioną mądrość i był w jej kontemplacji zanurzony (co oznacza również w całej tradycji chrześcijańskie jej pojmowanie). Tomasz używał zamiennie lub komplementarnie arystotelesowską (*cognitio per altissimas causas*) i augustyńską (*cognitio divinorum*)[4] definicję mądrości.

Jednak nie miał też żadnej wątpliwości, że konsekwencją teocentryzmu wszelkiej mądrości ludzkiej jest utożsamienie teologii z najwyższą formą mądrości, przewyższającą zdecydowanie wszelką metafizykę (filozofię). Jest ona najdoskonalszą realizacją pojęcia mądrości. Dzieje się tak dlatego, że cnota mądrości znajduje swoją pełnię (co oznacza, że najdoskonalej usprawnia intelekt poznającego człowieka) dopiero wówczas,

gdy zwraca się do poznania najwyższej przyczyny na sposób właściwy tej przyczynie, mianowicie w świetle zasad od niej pochodzących[5]. Teologia jest taką również dlatego, że w świetle tych zasad ocenia i porządkuje całą rzeczywistość, w każdym jej wymiarze. Jest ona też najbardziej boska i to nie tylko dlatego, że traktuje o Bogu, lecz również ze względu na sposób w jaki to robi[6].

To, co zasadniczo różni mądrość teologiczną i filozoficzną, wynika z kontekstu, środowiska i zakresu, w którym realizowane jest poznanie oparte na intelektualnej cnocie mądrości. W jednym wypadku jest to kontekst poznania czysto naturalnego z jego możliwościami i prawami (źródła tego poznania i jego granice), a w drugim kontekst światła wiary nadprzyrodzonej z jej wymaganiami i nadprzyrodzonym celem.

Cnota mądrości, która usprawnia intelekt do poznania najwyższej przyczyny i do poznania całej rzeczywistości w świetle tak odkrytej prawdy (to właśnie jest mądrość filozoficzna), dokonuje tego w oparciu o światło ludzkiego intelektu. Natomiast cnota mądrości, która usprawnia intelekt do poznania prawd przekraczających ludzkie możliwości i daje mu nowe poznanie również całej rzeczywistości i najwyższej przyczyny (czym jest mądrość teologiczna), opiera się na świetle Bożego objawienia i różni się swoim rodzajem od mądrości filozoficznej[7].

Tomasz jest jednym z nielicznych chrześcijańskich teologów tamtego czasu, który ostro rozgraniczał pojęcie teologii i filozofii, dbając o to, by te dwie dyscypliny nie były utożsamiane, aby nie mieszano teologii z filozofią[8]. Filozofia nie tylko zwraca się ku poznaniu ostatecznej przyczyny bytu, ale także rzeczy samych w sobie, z punktu widzenia ich natur, w oparciu o właściwe tym rzeczom przyczyny. Natomiast teologia argumentuje raczej w oparciu o ostateczną przyczynę. Rzeczy poznaje w jej świetle i w odniesieniu do niej lub jako obrazy Boga[9].

Akwinata dokładnie rozdzielał te dwie mądrości, ale nie traktował ich jako przeciwieństwa (*oppositum*), które z natury musiałyby powodować wzajemną wrogość. Odpowiadając na zarzut, że Boga można poznawać według ludzkiej mądrości i że nie jest potrzebna do tego celu inna mądrość (nauka), Tomasz nie negował tej czysto ludzkiej możliwości poznania, ale zwracał uwagę na różne zasady poznania (*ratio cognoscibilis*), które są podstawą podziału nauk[10]. Szanując ludzki rozum i jego możliwości, nadał też każdej z nich swoją autonomię i metodę. Było to tym bardziej potrzebne, że metafizyka w ujęciu Arystotelsa zajmowała się w sposób czysto ludzki tą samą rzeczywistością, do której prowadziła i którą pełniej odsłaniała wiara chrześcijańska.

Tomasz był świadom, że istnieją takie prawdy o Bogu, które można poznać bez specjalnego objawienia w oparciu o rozum ludzki. Ma on swe źródło i zasady poznania w stworzeniu, w pojęciach wyabstrahowanych ze zmysłowego doświadczenia, którymi zajmuje się filozofia będąca mądrością (*simpliciter*)[11]. Więcej nawet, był nie tylko tego świadom, ale sam postępował drogą „czysto" rozumową, filozoficzną, aby doprowadzać do wiary, bronić jej prawdy i wykorzystywać rozum do jej lepszego poznania.

Uważał również, że między prawdami odkrytymi przez filozofię i podanymi do wierzenia nie ma sprzeczności[12]. Z tego względu, że nawet te prawdy, które przekraczają rozum i jego zdolności, jak i wszelka prawda osiągana czysto ludzkim poznaniem, mają swoje źródło w boskiej mądrości, nie może być sprzeczności między pierwszymi zasadami poznania, pochodzącymi od Boga, a innymi prawdami, które sam objawił[13]. Konsekwentnie można powiedzieć, że również między mądrością filozoficzną a teologiczną nie może być żadnej sprzeczności, a jeśli taka zachodzi, to wynika ona albo ze złego rozumienia granic filozofii, albo z sofistycznej argumentacji, lub też z błędów wnioskowania[14].

W dziełach Tomasza często możemy odnaleźć te filozoficzne próby przedstawiania prawd wiary dotyczących Boga i tego, co z nich wynika. Najbardziej charakterystyczną i typową jest chyba jego *Summa contra Gentiles*, w której pierwsze trzy księgi oparte są o rozważania mądrości ludzkiej filozofii. Tomasz przyjął w tym dziele taki sposób postępowania, aby wykazać — nie powołując się bezpośrednio na Objawienie — że pierwsze prawdy o Bogu, które przedkłada nam wiara, nie są sprzeczne z rozumem i mogą być tą drogą udowodnione przez ścisłe dowody i racje prawdopodobne. To pozwoli mu bronić wiary, utwierdzać ją i przekonywać innych[15].

Jednak nie wszystkie prawdy dotyczące Boga dadzą się wyprowadzić z poznania Jego istnienia. Możemy odkryć, że jest jeden, nieskończony, niezłożony i inne, ale już nie odkryjemy, że jest wszechmocny i nie poznamy Jego opatrzności, ani tego, że On sam jest godny czci — co dla chrześcijańskich teologów zawarte jest w jednej prawdzie wiary o Boskiej jedności[16]. Dlatego też Tomasz próbował przedstawić na sposób im właściwy również prawdy o Bogu niedostępne dla ludzkiego poznania, konkludując i argumentując w oparciu o artykuły wiary i zbliżając ich sposób rozumienia do ludzkich możliwości poznawczych[17].

W dziele *Summa contra Gentiles*, chociaż nie wprost, możemy odkryć z jednej strony Tomaszowe rozumienie filozofii i jej roli, a z drugiej teologii. Obie zaś pojmowane są przez niego jako mądrość[18]. Jed-

na droga postępowania (mądrość filozoficzna) jest drogą wstępującą ku poznaniu Boga opartą o „objawienie" się Boskiej mądrości „ukrytej" w stworzeniach. Druga droga odsłania prawdy pochodzące bezpośrednio z objawienia, z Pisma świętego, a przez wiarę łączy nas z Boską mądrością *par excellence*. W tym sensie jest drogą zstępującą[19]. Połączenie tego poznania jest właściwym zadaniem mędrca i podstawową rolą cnoty mądrości. W tym wypadku mędrzec oznacza teologa w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ całe to wielkie dzieło Tomasza jest przede wszystkim dziełem teologicznym[20]. Teologia jest połączeniem drogi wstępującej i zstępującej, tak jest ona rozumiana w całej *Summa contra Gentiles* i jako taka właśnie określana jest mianem mądrości[21].

Elementy charakterystyczne i ich różnice w mądrości filozoficznej i teoiogicznej

Podstawą rozróżnienia mądrości filozoficznej i teologicznej jest światło poznania. W jednym wypadku światło naturalne intelektu, w drugim — nie niszczące tego pierwszego, lecz raczej je wzbogacające — światło objawienia, czyli światło wiary[22]. Tutaj tkwi źródło różnic, dotyczących przedmiotów, sposobów ich ujęcia, metod argumentacji i badania, także różnic związanych z omawianymi cechami mądrości filozoficznej, a również wszystkich pozytywnych związków i płaszczyzn wzajemnej współpracy między nimi.

Pierwszymi zadaniami mądrości, a zarazem jej podstawowymi cechami, jest osądzanie i porządkowanie całej poznanej rzeczywistości (*iudicare* i *ordinare*). Jakość i stopień prawdziwości osądu zależy od poznania wyższej przyczyny. Dlatego wydaje się czymś oczywistym, że teologia jako mądrość przewyższa w tym aspekcie każdą metafizykę, ponieważ jej osąd dokonuje się w świetle najwyższej przyczyny, a porządek, który wyprowadza jest prostą konsekwencją Bożej mądrości, będącej zarazem przyczyną sprawczą i celową wszelkiego bytu, jego źródłem i kresem (pełnią). Teologia odsłania wewnętrzny porządek całej rzeczywistości stworzonej, będącej dziełem Mądrości Niestworzonej w odniesieniu do jej Stwórcy[23]. Poznaje ona i ukazuje ten porządek na sposób „widzenia" samego Boga, obejmując historię i dzieje świata, plan zbawienia i jego realizację[24]. W konsekwencji teologia porządkuje i osądza dziedzinę ludzkiej aktywności i działalności w odniesieniu do ostatecznego celu życia człowieka, którym jest zbawienie i szczęście wieczne, poprzez wprowa-

dzenie kategorii dobra i zła, zasługi i jej braku[25]. Dlatego też wprowadza ona porządek i nadaje właściwy kierunek każdej ludzkiej wiedzy praktycznej, tak aby człowiek mógł odnieść je wszystkie i odpowiednio uporządkować w swoim życiu, żeby prowadziły go do pełni rozwoju[26].

Ponieważ cel teologii jest „ponad" celem naturalnym, który przyporządkowany jest do celu najwyższego, a przy tym teologia zna cel wszelkiego poznania, działania i całej rzeczywistości, dlatego madrość teologii wykorzystuje dla swojego zadania (którym jest prowadzenie do zbawienia) wszelką wiedzę ludzką. Oprócz tego wyznacza jej granice, kieruje nią i rządzi[27]. Jednakże posiadając źródło swych zasad w boskiej mądrości, teologia nie potrzebuje żadnej z tych nauk z konieczności, ze swojej istoty, ale wykorzystuje je tylko pomocniczo dla jaśniejszego ukazania tego, co jest jej przedmiotem. Odnosi się to także do filozofii[28]. Ta pomoc, której dostarcza filozofia, wynika ze słabości naszego rozumu dającego łatwiej się prowadzić od poznania rzeczy niższych ku wyższym[29].

Do teologii jako mądrości nie należy jednak dowodzenie prawdziwości zasad (pryncypiów) innych nauk, co jest zadaniem metafizyki. Takie dowody są wystarczająco prawomocne już w obrębie poznania naturalnego, zgodnie z jego prawami i nie potrzebują dowodzenia w oparciu o objawienie. Teologii natomiast przysługuje prawo osądu prawdziwości wyników wszelkich nauk, a nawet ich zasad (także poznania metafizyki), w aspekcie ich zgodności z prawdą objawioną, czyli w aspekcie ich ostatecznej prawdziwości, w odniesieniu do Boga. Jeśli coś wydaje się być sprzeczne z mądrością teologii, oceniane jest jako fałsz[30]. Nie oznacza to jednak, że takie osądzanie jest sprawą łatwą i jednoznaczną. Trzeba bowiem pamiętać, że w mądrości teologicznej chodzi o odniesienie do Boga w aspekcie zbawczym.

W stosunku do własnych zasad (pryncypiów), które teologia przyjmuje bezpośrednio z boskiej mądrości, zasadniczym jej zadaniem, podobnie jak i metafizyki, nie jest bezpośredni dowód, wykazanie ich prawdziwości (*sipliciter demonstratio*), lecz raczej obrona przed ludźmi negującymi ich prawdziwość i odrzucającymi je, przy zastosowaniu różnych metod w zależności od wiary przeciwnika[31]. Oprócz tego próbuje dowodzić to, co stanowi tak zwane *praeambula* wiary i wyjaśniać inne prawdy przez analogię i argumenty nie wprost (*demonstratio ad hominem*)[32]. W tym miejscu wyraźnie widać pozytywne wykorzystanie filozofii i racjonalnego dyskursu w obrębie dociekań teologicznych; widać, jak wielkie zasługi i znaczenie ma taka pozytywna ich współpraca. Jest to konsekwencją

nauki rozwijającej się w kontekście nadprzyrodzonej wiary, która nie niszczy naturalnego rozumu, lecz go wzbogaca.

Inną cechą mądrości jest rozległe poznanie. Mądrość, poznając najwyższą przyczynę, zna poniekąd wszystko. Ta cecha w wyższym jeszcze stopniu odnosi się do teologii, ponieważ jej przedmiotem jest sam Bóg, w którym są wszystkie „istoty" rzeczy i który wszystko obejmuje w swym poznaniu[33]. Teologia, będąc odbiciem boskiej wiedzy, rozciąga się na całość uniwersum, na wszystko co jest poznawalne, obejmując wiedzę czysto spekulatywną, ale także i praktyczną, czego nie osiąga metafizyka[34]. To, że teologia „zna" wszystko, nie oznacza, podobnie jak to miało miejsce z metafizyką, że jej poznanie w konkretach i szczegółach jest wyczerpujące. Teologia zna wszystkie byty, całą rzeczywistość w jej aspekcie odnoszenia się do Boga, pochodzenia od Niego i reprezentowania Jego doskonałości, czyli w aspekcie tej najgłębszej prawdy, jaką może ukazać każdy byt.

Ta jej rozległość i wprowadzanie porządku sprawiają, że teologia jako nauka ewangeliczna nie tylko obejmuje wszystko, ale jest też nauką doskonałości, wychowującą człowieka do dobrego i doskonałego życia[35].

Kolejną cechą charakteryzującą mądrość jest pewność poznania, które ona daje. Także w tym wypadku mądrość teologiczna okazuje się przewyższać inne dyscypliny wiedzy, nawet metafizykę. Jej poznanie, choć z powodu słabości naszego intelektu wydaje się subiektywnie mniej pewne od innych, na przykład od poznania matematyki, jest jednak obiektywnie najpewniejsze, ponieważ pochodzi od Boga, który nigdy się nie myli w przeciwieństwie do poznania opartego o zasady czysto rozumowe[36]. Ta pewność płynie z prawd wiary, które przyjmujemy jako pryncypia naszej mądrości teologicznej. Ich prawdziwość jest dowiedziona w zakładanej przez nas wiedzy wyższej (*scientia superior*), którą jest wiedza Boga i świętych. Trzeba tutaj jeszcze dodać, że w teologii rozumianej jako *scientia subalternata* i jako mądrość, mamy i musimy mieć stały kontakt z tą wiedzą wyższą, aby nasze poznanie było prawdziwe[37]. To dokonuje się właśnie przez wiarę. Dlatego nie można się dziwić, że dla ludzi niewierzących ta mądrość wydaje się zupełnie pozbawiona pewności, a dla wierzących jej pewność przyświadczana (*assentit*) jest bardziej niż pewność pierwszych zasad rozumu[38].

Ta właśnie pewność, którą uzyskujemy w teologii, jest źródłem pragnienia takiego a nie innego poznania dla niego samego; człowiek pragnie tego poznania i chce go dla niego samego. To jest kolejna cecha prawdziwej mądrości: m ą d r o ś c i s z u k a s i ę d l a n i e j s a m e j.

To znaczy, że człowiek pragnie poznania tego, co daje mu największą pewność, co najpełniej zaspokoi jego dążenie do prawdy, w czym będzie mógł ostatecznie spocząć i oddać się kontemplacji. Takie poznanie dają jedynie byty najbardziej poznawalne w sobie, rzeczy najwyższe, a ostatecznie jedynie sam Bóg będący *maximum cognoscibile*. Dlatego Tomasz w zgodzie z wielką filozoficzną i duchową tradycją będzie mówił, że poznanie choćby maleńkiej części, choćby minimum z tego, co dotyczy spraw najbardziej wzniosłych, spraw boskich, jest bardziej upragnione przez człowieka niż pełne poznanie tego wszystkiego, co odnosi się do rzeczy niższych i przyziemnych[39]. Porównując filozofię i teologię w tym aspekcie nie ma chyba żadnych wątpliwości, że poznanie, jakie daje nam teologia nie tylko jest dużo pewniejsze, ale także skierowane na samego Boga, którego pragnie się i miłuje tylko dla Niego samego. Teologia prowadzi nas do bez porównania wznioślejszej kontemplacji Boga niż filozofia. Kontemplacja filozoficzna jest jakby niedoskonała, chociażby z tego powodu, że wychodzi tylko od stworzeń i daje człowiekowi szczęście, będące szczęściem wędrowca w drodze do ojczyzny[40]. Teologia natomiast już teraz prowadzi nas do kontemplacji doskonałej, którą w pełni będziemy mogli osiągnąć dopiero w ojczyźnie. Potrafi to uczynić, gdyż daje nam poznanie nie ze stworzeń, ale bezpośrednio z boskiego objawienia i przygotowuje nas w ten sposób do właściwego nam celu. Dzięki mądrości teologicznej w jakiś sposób już teraz uczestniczymy przez wiarę w tej doskonałej kontemplacji[41]. Przekonanie, że teologia ma prowadzić do kontemplacji, wynika z samego jej rozumienia jako mądrości, ale także z kontekstu wiary, w której jest uprawiana. Trzeba też powiedzieć, że według św. Tomasza uprawianie teologii należy do życia kontemplacyjnego[42].

Jeśli teologia ma prowadzić do kontemplacji, to podobnie jak filozofia wymaga ona niebywale wzniosłego poziomu moralnego. Filozofia z racji swego intelektualnego charakteru wymaga od swoich adeptów takiej jakości etycznego życia, by z jednej strony umożliwiało jej uprawianie, a z drugiej nie ograniczało i wprost nie hamowało poznania. Do tego prowadziła roztropność („odźwierny do króla"). Podobnie ma się sprawa z teologią, z tym że roszczenie moralne w stosunku do teologa jest bez porównania większe, ze względu na kontemplacyjny cel teologii łączącej go z Bogiem przez miłość, która jest całoosobowym wezwaniem, podobnie jak wiara.

Z omówionych cech mądrości, chociaż nie wszystkich, jasno wynika, że w porównaniu z metafizyką teologii w dużo większym stopniu przy-

sługuje określenie mądrość. Tym bardziej nie wydaje się czymś dziwnym, że Tomasz odważył się ją nazwać *maxime sapientia inter omnes sapientias humanas*. Mówiąc inaczej, intelektualna cnota mądrości uzyskuje swoją pełnię realizacji i doskonały kształt właśnie w poznaniu teologicznym. Dobry teolog to człowiek, który w najwyższym stopniu posiadł ową sprawność intelektu i może ją najlepiej wykorzystać.

Teologia a dar mądrości

Dar mądrości w swoim poznaniu tajemnicy Boga idzie dużo dalej niż wszelka teologia, a tym bardziej filozofia. Człowiek nie tylko poznaje tę tajemnicę rozumem oświeconym wiarą, ale sądzi i porządkuje całą rzeczywistość widzialną, jak również *res divinas*, według reguł Boskich, danych mu w danym momencie bezpośrednio przez Ducha dla osiągnięcia konkretnego celu.

Dar mądrości według św. Tomasza różni się od mądrości teologii z dwóch powodów. Po pierwsze sposobem sądzenia (*modus iudicandi*). Tomasz pokazuje to wprost, w odpowiedzi na zarzut, że teologia nie jest mądrością, gdyż sąd o Bożej rzeczywistości mamy właśnie dzieki Duchowi Świętemu i dzięki Jego darowi, a nie przez wysiłek ludzki[43]. Tomasz uchwytuje tutaj podstawową różnicę, ukrytą w odmiennych sposobach wydawania sądów[44]. Mądrość teologii, chociaż źródło jej zasad pochodzi zasadniczo z Bożego objawienia, a dopiero wtórnie z poznania naturalnego, swoje poznanie rozwija w oparciu o naturalny poznawczy wysiłek człowieka, jego badanie, jego analizy, wnioskowanie i inne, co ogólnie można nazwać studium. Podobnie też dany przez nią osąd rzeczywistości nadprzyrodzonej, boskiej, jest uzyskany na takiej właśnie drodze. Jest to sąd dokonywany na sposób poznania (*per modum cognitionis*). Jeśli ktoś zostanie dobrze wykształcony w danej dziedzinie, na przykład w moralności, to choćby sam nie posiadał pewnych cnót, jednak może wydawać na ich temat słuszne twierdzenia i osądy.

Natomiast dar mądrości daje nam całkiem inny typ sądu, nazywany osądem na sposób inklinacji (*per modum inclinationis*). Jest on skutkiem dobrowolnego daru Boga, z którym człowiek złączony jest przez miłość.

Nie oznacza to oczywiście, i nie mówi tego również Tomasz, że te dwa sposoby sprzeciwiają się sobie w sposób wykluczający ich wzajemne oddziaływanie, uzupełnianie się i współpracę. Dar mądrości w żaden sposób nie niszczy naturalnego poznania, lecz raczej przenika rozum, dając mu pełniejsze uczestnictwo w mądrości samego Boga.

Drugi powód różnicy w pojmowaniu mądrości mistycznej i teologicznej, w jakiś sposób powiązany z pierwszym, a który nie jest wymieniony przez Tomasza wprost, leży w ich relacji do teologicznej cnoty miłości (*caritas*). Dar Ducha Świętego pozostaje w tak ścisłej zależności od miłości teologicznej, że z chwilą grzechu i jej utraty dar mądrości (zresztą jak każdy dar Ducha) przestaje „funkcjonować"; człowiek traci dar Ducha — ów duchowy instynkt.

Natomiast mądrość teologiczna, cnota mądrości w swej najdoskonalszej ludzkiej postaci, umożliwiająca teologowi poznanie jego przedmiotu, nie traci swoich poznawczych zdolności z chwilą oderwania się od miłości Boga[45]. Konsekwencje tego są takie, że każdy teolog, który popadł w herezję, albo jest odpowiedzialny za schizmę Kościoła, albo też oficjalnie żyje w sytuacji moralnie złej — stanowiącej materię grzechu ciężkiego, nadal pozostaje teologiem poznającym Boskie tajemnice.

Można by zapytać Tomasza, dlaczego przyjął takie rozwiązanie? Na pytanie to nie sposób znaleźć u niego jasnej i jednoznacznej odpowiedzi, wynika ona raczej z całości jego teologii. Z jednej strony Tomasz odznaczał się głębokim szacunkiem dla rozumu ludzkiego i jego zdolności, ogólnie biorąc dla całej ludzkiej natury, której nie niszczy całkowicie nawet ciężki nieporządek moralny, lecz tylko ją osłabia. Z drugiej strony wiedział dobrze, że żaden nawet najcięższy grzech nie niszczy w człowieku do końca nadprzyrodzonej wiary, która przecież jest źródłem zasad poznania teologicznego. Taka wiara nadal pozostaje wiarą (*fides informis*), choć nie jest to wiara żywa i prowadząca do zbawienia i nie stanowi właściwego kontekstu poznania teologicznego.

Już chociażby z tych dwóch powodów mógł Tomasz przyjąć powyższą tezę, ale można mniemać, że zgodziłby się również z twierdzeniem, że teologia uprawiana w sytuacji oderwania od żywego kontaktu z Bogiem, który mamy zawsze i tylko przez miłość, jest teologią słabą i chorą[46]. Taka teologia, mimo że prowadzi do poznania Boga i Jego tajemnic, nie jest w stanie spełniać swego zadania i roli polegającej na rodzeniu zdrowej wiary, karmieniu jej, bronieniu i wzmacnianiu[47]. Z tego względu właśnie wiara, która jest początkiem teologii i wyznacza jej cel, prowadzić ma do szczęścia wiecznego, do tej doskonałej kontemplacji Boga, jaką będziemy mieli w niebie, a której przedsionkiem jest mądrość teologiczna. Dlatego tym bardziej nakłada ona na człowieka niesłychaną doskonałość moralną, w swej pełni wyrażającą się w miłości do Boga i człowieka.

Jeśli teologia ma prowadzić do miłości Boga w kontemplacyjnym Jego oglądaniu, to nie tylko nie może jej negować, ale powinna być również

otwarta na dary Ducha, na tę wewnętrzną pomoc łaski i światła. To oznacza, że teologia pojmowana jako mądrość, tak jak to przedstawia Tomasz, otwarta jest ze swej istoty na mądrość mistyczną, na mistykę[48]. Trzeba tutaj przypomnieć, że mądrość jako dar obecna jest w duszy każdego człowieka żyjącego w łasce i pobudza jego wysiłek poznawczy od wewnątrz.

Należy podkreślić jeszcze mocniej, że to właśnie miłość najpełniej ożywia teologię i teologa sprawiając, że sam może jaśnieć i innych oświecać. Tomasz używa nawet porównania: jak lampa nie może zaświecić, jeśli nie zostanie zapalona, tak też duchowny (kapłan, teolog) nie będzie jaśniał poznaniem prawdy i jej głoszeniem, jeśli najpierw w sercu nie zapłonie ogniem miłości[49]. Widać to bardzo wyraźnie, kiedy uświadomimy sobie, jakie skutki dla duszy teologa pociąga za sobą uprawianie teologii (*studium sapientiae*). Jest ono dla niego czymś najdoskonalszym, ponieważ o ile oddaje się studium teologii, o tyle posiada już jakąś część prawdziwego szczęścia; jest najzaszczytniejsze, gdyż przez nie człowiek staje się podobny do Boga, który przez mądrość wszystko uczynił, podobnym do Boga, to znaczy złączonym z Nim przez miłość (przyjaźń). Jest ono najpożyteczniejsze, bowiem prowadzi do nieśmiertelności; a także najradośniejsze[50]. Widać teraz wyraźnie, że takie skutki może przynieść tylko teologia, której duszą jest miłość do Boga.

Dla Tomasza jest czymś zrozumiałym samo przez się, że wysiłek teologa, którego zadaniem jest także nauczanie (kolejna cecha mądrości), wymaga pomocy nadprzyrodzonej i to udzielonej konkretnie dla tego celu i zadania[51]. Potrzebuje on tej pomocy, aby samemu napełniać się poznaniem prawd Bożych, aby świadczyć życiem o prawdzie, którą głosi i by móc odpowiednio do poziomu i w najlepszy sposób nauczać słuchaczy poznanej prawdy[52]. Wzmacniając poniekąd powyższe słowa, Tomasz w innym miejscu powie o nauczycielach wiary (teologach), że powinni nieustannie jaśnieć zwróceniem się ku niebu, gotowością na męczeństwo, surowością życia i poszanowaniem każdego przeciwnika[53].

Widać teraz bardzo jasno, że mądrość teologiczna wymaga od teologa nie tylko oczyszczenia i doprowadzenia do doskonałości sfery intelektualnej, czego wymagają inne nauki (np. metafizyka), ale także pożądawczej (afektywnej)[54]. Powinien on bowiem być człowiekiem doskonałym nie tylko w wiedzy i intelekcie, ale także w miłości. W przeciwnym wypadku nie spełniłby swego zadania i powołania w Kościele. Tego wymaga również fakt, o którym wspominałem powyżej, że teologia należy do życia kontemplacyjnego. Ten sposób życia, którego Tomasz daje wspa-

niały opis, prowadzi do całkowitego oczyszczenia człowieka we wszystkim, co mogłoby przeszkadzać w oglądaniu (poznawaniu) Boga[55].

Ta wewnętrzna pomoc udzielona przez Boga teologowi (mędrcowi według *Summa contra Gentiles*), którego intelekt już w najwyższym stopniu udoskonalony jest przez cnotę mądrości do kontemplacji tego, co boskie, wyraża się w pełniejszym uczestnictwie w darze mądrości, w tym darze łaski (*gratia gratis data*) Ducha Świętego[56]. Warto przypomnieć, że dar mądrości obejmuje swoim zakresem sferę poznania intelektualnego, jak i sferę działalności, którą kieruje.

To przekonanie o wzniosłości nauki teologii i jej konsekwencji dla teologa, jak również o konieczności nieustannej pomocy Bożej w jej uprawianiu, było obecne zarówno w pierwszych latach twórczości Tomasza, jak i w ostatnich, najbardziej dojrzałych[57]. Dla Akwinaty, choć mądrość teologii różniła się od mądrości daru Ducha Świętego, związek obu tych mądrości pozostawał bardzo ścisły. Teologia rozumiana była jako wysiłek intelektualny mędrca w poznaniu, kontemplowaniu i nauczaniu tajemnic wiary, a dar mądrości mistycznej jako ten, który przez miłość „przenikał" rozum, wprowadzając w poznanie samego Boga na sposób jemu właściwy. Teolog, aby dobrze uprawiać teologię, powinien czuć się w obszarze Boskich tajemnic, Boskiego porządku i sposobu widzenia (osądzania) całej rzeczywistości jak we własnym domu, a do tego prowadzi właśnie dar mądrości. Jednak ten jest związany z miłością, która wymaga zaangażowania i czystości całego człowieka, dlatego to wymaganie staje także przed każdym teologiem–mędrcem. Jest to tym bardziej oczywiste, że teologia jest na „usługach" wiary, a już sama wiara stawia właśnie takie roszczenia.

[1] „Metaphisica autem (est divina — A. K.) quantum ad subiectum tantum." — *In I Sent.*, Prolog. 1,3,3.

[2] „Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, quum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur." — *Summa contra Gentiles* (dalej jako *ScG*), I, 4.

[3] „Studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile, propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante." — *Summa theologiae* (dalej jako *STh*) II–II, 167,1, ad 3.

[4] Ten teocentryczny charakter wszelkiej ludzkiej mądrości (szczególnie zaś metafizyki) podkreśla J. Salij, *Mądrość i głupota w refleksji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica" 52 (1982), z. 4, s. 25–27.

[5] „Et est etiam magis dicenda sapientia (sacra doctrina — A. K.) quam metaphysica, quia causas altissamas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam." — *In I Sent.* Prolog.,1,3,3.

[6] „Ista doctrina magis etiam divina dicenda est quam metaphysica: quia est divina quantum ad subjectum et quantum ad modum accipiendi." — tamże.

[7] „Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicas disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturali rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur." — *STh* I, 1,1, ad 2.

[8] „Nie było żadnego wielkiego katolickiego teologa wieków średnich, który by tak ostro i jasno ustanowił granicę między naturą a nadnaturą, wiarą a wiedzą i między filozofią a teologią (...) i dzięki temu w najbardziej klarowny sposób wydobył ich charakterystyczne właściwości (cechy) a także ujął harmonię między nimi." — M. Grabmann, *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg, 1949, s. 41, (tłum. A.K.). Również E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałta, Warszawa, 1960, s. 19n; tenże, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa, 1987, s. 330n, 652n; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków, 1983, s. 39–55.

[9] Por. *ScG* II,4. „Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secudum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem." — *STh* I, 1,3, ad 1.

[10] Por. *STh* I, 1,1, ob 2, ad 2.

[11] „Philosophia detrminat de existentibus secundum rationes a creaturis sumptas." — *In I Sent.* Prolog., 1,1, ad 1; *In Boethii de Trinitate*, 2,1,1c; 2,1,4c; 2,2,1c; *STh* I, 1,1. Można pokazać, chociażby na podstawie Prologu *Komentarza do Ewangelii według św. Jana*, jak poważnie i z jakim szacunkiem odnosił się Tomasz do wysiłków filozofów poznających pewne prawdy o Bogu. Z tego tekstu przebija zachwyt nad poznaniem filozoficznym i jego wartością, i nad jego olbrzymim zakresem; *In Ioannis*, Prolog., 2–6.

[12] „Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen, quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria non potest." — *ScG* I,7.

[13] „Quamvis autem naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae per fidem manifestantur, tamen impossibile est quod ea quae per fidem nobis traduntur divinitus sunt contraria his quae per naturam nobis sunt indita. Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utroque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile." — *In Boetii*, Prooem., 2,3c.

[14] Bardzo interesująco wyjaśnia Tomasz tę pozorną niezgodność filozofii z teologią, komentując fragment Listu do Kolosan, w którym Apostoł przestrzega nas przed „filozofią będącą tylko czczym oszustwem" (Kol 2,8). Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Colossenses Lectura*, nr 90–94, w: *Super Epistolas s. Pauli Lectura*, vol. II, s. 125–161.

[15] „Modo ergo posito procedere intendens, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides proponitur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur." — *ScG* I,9.

[16] „Multa per fidem tenemus de Deo quae naturali ratione in estigare philosophi non potuerunt: puta circa providentiam eius et omnipotentiam, et quod ipse solus est colendus." — *STh* II–II, 1,8, ad 1.

[17] Por. *ScG* IV, 1.

[18] Por. *ScG* I, 1–2.

[19] „Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit, est autem eadem via ascensus et descensus, oportet eadem viia procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo." — *ScG* IV,1.

[20] Wystarczyłoby przeanalizować pierwsze dziewięć rozdziałów, choć nie pada tam ani razu pojęcie „teologia", to sprawa wydaje się całkiem oczywista. Tak samo twierdzi M.–D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 326–328.

[21] Por. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg, 1980, s. 3n.

[22] Inaczej mówiąc, chodzi tu o różnicę dotyczącą tak zwanego przedmiotu formalnego, którym, w wypadku teologii, jest bezpośrednie Boże objawienie: „sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata." — *STh* I, 1,3c; „Similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina (...) considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia." — *STh* I, 1,3, ad 2.

[23] „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei (...) vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem." — *STh* I, 1,7c.

[24] Warto zobaczyć komentarz do pojęcia teolgii jako mądrości, który daje Y. Congar, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, pod red. B. Bejze, seria „Studia Instituti Thomistici", (vol. II), Poznań, 1967, s. 148n.

[25] „Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem." — *STh* I, 1,1c; „Theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur (...) secundum quod in eis invenitur bonum et malum, melius et peius (...) secundum quod sunt meritorii et demeritorii." — *STh* I–II, 7,2c.

[26] Por. I, 1,5c.

[27] „Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae eis traduntur." — *In I Sent.* Prolog., 1,2c.

[28] „Haec scientia accipere potest alquid a philosophicis disciplinis, non ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur." — *STh* I, 1,5, ad 2.

[29] Por. tamże.

[30] „Non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis: quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans totum condemnatur ut falsum". — *STh* I, 1,6, a 2.

[31] „Sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat contra negante sua principia: argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur (...) Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelan-

tur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem", *STh* I, 1,8c; *In Boethii*, Prooem., 2,3c.

[32] „In sacra doctrina philosophia possumus triplici uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei (...) Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei (...) Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur; sive ostendendo esse falsum, sive ostendendo non esse necessaria" — *In Boethii*, Prooem., 2,3c.

[33] „Divina scientia determinat de rebus per rationem divinam quae omnia complectitur: omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt. Ergo ipsa una existens potest de diversis esse." — *In I Sent.* Prolog.,1,2,sc.

[34] „Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae fecit." — *STh* I, 1,4c; *ScG* I,70.

[35] „Doctrina evangelica est doctrina perfectionis: et ideo oportuit quod in ipsa perfecte instruetur homo de omnibus quae pertinent ad rectitudinem vitae, sive sint fines sive ea quae sunt ad finem." — *STh* II–II, 56,1, ad 2.

[36] „Nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis" — *STh* I, 1,5, ad 1. „Multo magis certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest" — *STh* II–II, 4,8, ad 2.

[37] „Ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem, *De veritate*, 14,9, ad 3.

[38] „Magis enim fidelis et firmius assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis." — *In I Sent.* Prolog., 1,3, qa 3, sol 3.

[39] „Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus." — *STh* I, 1,5, ad 1.

[40] „Una (contemplatio Dei — A. K.) per creaturas, quae imperfecta est, ratione jam dicta, in qua contemplatione Philosophus (...) felicitatem contemplativam posuit, quae tamen est felicitas viae; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit" — *In I Sent.* Prolog., 1,1.

[41] „Et haec (Dei contemplatio — A. K.) perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae." — tamże.

[42] Jasno wynika to z: *STh* II–II, 180,1c.2c, szczególnie 3c, ad 4.

[43] Por. *STh* I, 1,6,ob 3.

[44] „Cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem mudum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis (...) Alio modo, per modum cognitionis (...) Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti (...) Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur" — *STh* I, 1,6, ad 3.

[45] Cognitio divinorum (A. K.) „quae habetur per studium et inquisitionem rationis. Quae potest haberi cum peccato mortali" — *STh* II–II, 45,4, ad 2.

[46] Podobnie uważa A. Żychliński, komentujący Tomaszową koncepcję teologii jako mądrości: „Dlatego w duszy poddanej grzechowi teologia w pełnem znaczeniu rozwinąć się nie może i zostaje zawsze w stanie skarłowaciałym. Bo teologia jest umiejętnością świętą, *sacra doctrina*, która tylko duszach «świętych» zapuścić może korzenie i bujnie zakwitnąć, niosąc stokrotny plon na żywot wieczny." — A. Żychliński, *Teologia, jej istota, przymioty i rozwój według zasad św. Tomasza z Akwinu*, Poznań, 1923, s. 77.

[47] „Huic scientiae (theologiae — A. K.) attrubuitur illud tantummodo quod fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur." — *STh* I, 1,2 sc.

[48] Szerokie opracowanie tematu łączności Tomaszowej teologii z mistyką można znaleźć: M. Beck, *Wege der Mystik bei Thomas von Aquin*, St. Ottilien, 1990. Również A. Żychliński, dz. cyt., s. 65–77.

[49] „Nam sicut lucerna lucere non potest nisi igne accendatur, ita lucerna spiritualis non lucet nisi prius ardeat et inflammetur igne caritatis", *In Ioannis*, 812. Na ten temat warto zobaczyć również M. Grabmann, *Das Seelenleben...*, s.50n.

[50] Por. *ScG* I,2.

[51] Por. *STh* I–II, 111,4c.

[52] „Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indigeat ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem (...) Primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc possit alios instruere. Secundo, ut possit confirmare vel probare ea quae dicit: alias non esset efficax eius doctrina. Tertio, ut ea quae concipit, possit convenienter auditoribus proferre", tamże.

[53] Por. *STh* I–II, 102,4, ad 8.

[54] „In aliis ergo scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum, in istis vero requiritur quod sit perfectus secundum intellectum et affectum (...) Et quia quae in sacra scriptura traduntur, pretinet ad affectum, et non tantum ad intellectum, ideo oportet esse perfectum in utroque." — *Ad Hebraeos*, 273.

[55] Por. *STh* II–II, 180,2.

[56] „Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestere possunt; et etiam quantum ad directionem humanrum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare." — *STh* II–II, 45,5c. Chociaż nie pada tutaj wyraźnie nazwa teolog, jednak z wymowy tekstu nietrudno domyślić się, że także o niego tutaj chodzi.

[57] Tomasz ukazał swój ideał teologa już bardzo wcześnie, w cytowanym przeze mnie kazaniu: „Omnes igitur doctores Sacrae scripturae esse debent alti per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter praedicandum (...) illuminati, ut idonee doceant legendo (...) muniti, ut errores confutent disputando." — *De commendatione Sacrae Scripturae*, 2, w: *Opuscula Theologia*, Marietti, Taurini–Romae, 1954, vol.I, s. 435–439.

Piotr Lichacz OP

DYNAMIZM BŁOGOSŁAWIEŃSTW W TEOLOGII?

Pytanie o kształt teologii i o sposób jej uprawiania trwa od czasu, gdy zaczęto się nią zajmować. Obie te kwestie są od siebie uzależnione i w obydwóch ukryte jest pragnienie szukania prawdy, spełniania woli samego Pana Boga i oddawania Jemu chwały. Od tych pytań nikt studiujący teologię nie może uciec, nikt nie może sobie na nie raz na zawsze odpowiedzieć i odstawić na półkę jak książkę. Jest to bowiem pytanie o tożsamość, a ta podlega ciągłej rewizji i nieustannemu procesowi odświeżania. Tożsamość teologa jest rzeczywistością przenikającą szereg płaszczyzn jego istnienia i aktywności; wpływa na to, co on podejmuje i kształtuje owoce jego działania.

Trzeba przyłożyć do teologii „miarę" ośmiu błogosławieństw, jeśli tylko jej pojęcie zawiera w sobie coś z tego, o czym przekonani byli wielcy teologowie i mistycy Wschodu: Ewagriusz z Pontu, a za nim Maksym Wyznawca. Dla nich teologia „to trzeci i najbardziej wzniosły poziom życia, który oznacza tak doskonałe poznanie Boga, że identyfikuje się ono ze szczytem modlitwy"[1]. W takim wypadku teologia nie jest rzemiosłem, nie jest tylko nauką (choć naukowości oby było w niej jak najwięcej!), bo ją przerasta i ogarnia całe życie tego, kto się jej poświęcił. Miara błogosławieństw może być przykładana teologii tylko przez sam podmiot zajmujący się teologią. Może się odnosić również tylko do niego, gdyż jest to sfera przejawiająca na zewnątrz zaledwie pewne symptomy i wymyka się jakiejkolwiek ludzkiej mierzalności.

Świat bowiem zmienia się coraz bardziej niejako obok teologii, a z pewnością w sporej od niej separacji. Minęły te czasy, gdy teorie teologów miały wielki wpływ na umysłowość społeczeństw. Można wręcz odnieść wrażenie, że to teologia — oczywiście w wydaniu niektórych — podąża dzisiaj za chwytliwymi koncepcjami filozoficznymi, aby jak najbardziej

ponętnie przedstawić prawdę, jaką wyznają chrześcijanie. A owszem, niech podąża; byleby nie podążała dla jakiegoś uznania czy podziwu, ale w poszukiwaniu pełniejszej prawdy i jej wyrazu; byleby owo podążanie rodziło się w czystych sercach.

Claude Geffré, francuski dominikanin, napisał książkę *Wierzyć i interpretować. Przewrót hermeneutyczny w teologii*[2]. To kolejna jego publikacja, w której stara się rozwijać idee, jakich głosicielem jest od dłuższego czasu[3]. Chodzi mianowicie o konieczność podejmowania reinterpretacji teologicznej treści wiary, jak też reinterpretacji samej teologii. Inaczej mówiąc, jego troską jest poszukiwanie odpowiedzi na zmieniającą się kulturę, w szczególności na filozofię, przede wszystkim w dziedzinie metodologii teologii, czy też etosu teologii.

Przemyślenia Claude'a Geffré zrodziły we mnie sporo wątpliwości co do mojego dotychczasowego pojmowania *status quo* teologii. Śmiało podważa on obraz teologii jako dogmatyki i przez wieki już przecież bardzo zasłużonej ontologii. Neguje zasadność bezgranicznej ufności adekwacyjnej koncepcji prawdy przyjmowanej w teologii, a do tego proponuje, aby pluralizm religijny stanowił paradygmat dla teologii. Można doznać pewnego zawirowania w głowie myśląc o konsekwencjach przedstawianych przez niego tez. Jednakże misternie budowana przeze mnie do tej pory konstrukcja obrazująca teologię w kształcie katedry — wszak jestem wychowankiem szkoły św. Tomasza z Akwinu — nie zawaliła się. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że ma się dobrze i coraz lepiej, bo przybyło jej nie tylko inspirujących ornamentów, ale też jej fundamenty otrzymały — przez „prace renowacyjne" — nową moc i pewną siłę oddziaływania na obraz całości.

Wsłuchując się w intencje autora rzeczonej książki, można dostrzec — wprawdzie nigdzie *explicite* nie wyrażone, ale „podskórnie" wyczuwalne — pragnienie utworzenia takiej wizji teologii, która by odpowiadała dynamizmowi ośmiu błogosławieństw. Jednak wizja ta stawia przed samym teologiem wymaganie życia błogosławieństwami, przyłożenia miary błogosławieństw do samego siebie. Praca teologa powinna być poddawana weryfikacji w pierwszym rzędzie przez osiem błogosławieństw, gdyż, jako praca, choć głównym jej komponentem jest *theoria*, to jednak należy do swoistej *praxis*. Ta zaś dla chrześcijan znajduje swój najwznioślejszy punkt odniesienia właśnie w ośmiu błogosławieństwach. One to wyznaczają jasny cel, do jakiego w ciągu całego życia należy dążyć, aby go w pełni osiągnąć. Nie ma człowieka, który w doczesnym życiu mógłby powiedzieć zgodnie z prawdą, że już dość daleko zaszedł w drodze błogosła-

wieństw, że już wystarczy jego wysiłku, że już jest doskonały. Każdy ma przed sobą daleką drogę, na której jednak ma ciągle zapewnioną osobową bliskość, będącą zadatkiem pełni, do której zmierzamy. W miarę drogi coraz jaśniej widać, że pod pewnym względem kresu nie ma, bo przez poddanie się dynamizmowi błogosławieństw zanurzamy się w nieskończonym bogactwie chwały Chrystusa i jednoczymy z Bogiem.

Błogosławieństwa sytuują człowieka, który je przyjmuje, w ciągłym wychyleniu ku Temu, który jest i był, i który przychodzi. U człowieka błogosławieństw wymiar Paschy jest mocno wpisany w rozumienie wydarzeń i w podejmowane przez niego decyzje. Śmierć dla tego, co było wcześniej, a co nie było Bogiem samym, nie przedstawia w jego sytuacji niczego niezwykłego, ale jest naturalnym porządkiem przechodzenia ku obietnicy. Teologia uprawiana w tym duchu posiada więc tę jakość, która z jednej strony umożliwia, a z drugiej wymaga od uprawiającego ją i od jej odbiorcy ciągłego wychodzenie ku zawsze niewyrażalnej i nieuchwytnej do końca prawdzie i nie zatrzymywania się na jakichkolwiek owocach własnego wysiłku.

Poczynając od pierwszego, a kończąc na ostatnim błogosławieństwie, można odnaleźć kopalnię inspiracji do coraz głębszego i bardziej żywego przeżywania profesji teologa. Ubóstwo duchowe na przykład pozwala teologowi być powołanym i posłanym. Z innego punktu widzenia, sam fakt wstępnego pochwycenia, jakie zawsze towarzyszy powołaniu, i dostrzeżenie obietnicy zawartej w tym błogosławieństwie jest podstawą dla rozbudzania gorącego pragnienia zdobycia stanu tegoż ubóstwa. Wszakże sam Pan Bóg jest jego sprawcą. Boży dar powoduje, że dla jednego „Pójdź za Mną", wypowiadanego przez Tego, który patrzy z miłością (por. Mk 10,21), człowiek gotów jest sprzedać, wyzbyć się, wywłaszczyć z tego, co posiada, co wie i jak myśli, by rzeczywiście pójść za Jezusem. Powołanie to z jednej strony jednostkowy akt, polegający na pewnym usłyszeniu głosu Powołującego, wydarzający się w czasie i jako taki rozpoznawany. Z drugiej strony to coś wykraczającego poza czasowe ramy istnienia człowieka, bardziej stan ontologiczny, zastany, a w pewnym momencie odkrywany, jakby po przebudzeniu. Komplementarność tych aspektów wnosi w życie człowieka powołanego doświadczenie ciągłości jednego, dokonującego się w czasie aktu powołania, jak też otwartość na to, co z tym faktem jest ściśle związane. W pracy teologa takie doświadczenie i otwartość są niezbywalne ze względu na zupełną nowość i swoistą świeżość każdego przyjścia Pana Boga w swoim słowie. Niejednokrotnie takie Jego przyjście domaga się w teologii zostawienia wszystkiego i pój-

ścia za Nim. Jest spora różnica między tylko myśleniem o Panu Bogu i Jego zbawczym dziele a myśleniem, które jest pójściem za Nim.

Teolog ze względu na realizowane przez niego błogosławione ubóstwo duchowe akceptuje obecną kondycję człowieka; przyjmuje ją jednak ze świadomością, że z tego powodu, iż jest „nieszczęsny i godzien litości, i biedny, i ślepy, i nagi" (Ap 3,17), potrzebuje ciągle bogactwa, które ma swe źródło w Mądrości odwiecznej. A potrzeba ta należy do innego porządku niż pozostałe ludzkie potrzeby, gdyż nie może być ona zaspokojona w inny sposób jak tylko w bezinteresownej miłości. Jak to możliwe? Przecież od samych podstaw jesteśmy, jako ludzie, uwarunkowani Bożym obdarowaniem i wszelka relacja z Panem Bogiem zasadza się na strukturze „dawca–biorca", a dawcą w rezultacie jest zawsze Bóg. Jak więc uniknąć myślenia, że ubóstwo tego, który stara się Boga poznać nie wieńczy się bezinteresownością? Tego, że człowiek jest zdolny do jakiejś bezinteresowności nie da się chyba dowieść. Jest to częścią indywidualnego doświadczenia dużej części ludzkości (niektórzy jednak specjalizują się w wyszukiwaniu coraz to nowych podejrzeń o wyrachowaną bądź nieświadomą interesowność). W gruncie rzeczy postawa bezinteresowności kształtowana jest przez samego Pana Boga, który sprawia ją w człowieku przez swoją łaskę. Można powiedzieć, że jest to element podobieństwa do Boga, albo wręcz przebóstwienia: czegoś, co w jakiejś mierze nie jest z nas, a przynosi powalające podobieństwo do piękna samego Stwórcy, istniejącego w wewnątrztrynitarnym bezinteresownym „byciu–wzajemnie–dla–siebie" w miłości[4]. To pewien zadatek królestwa niebieskiego, którym jest sam Bóg udzielający siebie w niewysłowionej przyjaźni. Bo poznawanie Pana Boga to sprawa przyjaźni z Nim, a przekazywanie owoców tego poznania innym w metodycznej formie to specjalny charyzmat.

Smutek zaś, który jest z Boga (por. 2 Kor 7,10), bo o taki chodzi w drugim błogosławieństwie, prowadzi ku nawróceniu, co jest źródłem szczęścia. Smutek ten otwiera zatęchłe zakamarki ludzkiego ducha na ożywczy szmer łagodnego powiewu Bożego miłosierdzia (por. 1 Krl 19,12). Grzech, którego konsekwencją jest głupota, będąca główną przeszkodą w poznawaniu Boga i Jego działania, jest doświadczeniem ogólnoludzkim. Lekarstwem na głupotę i powstały z niej zamęt jest smutek, który prowadzi do łez „w skrytości płynących wewnątrz izdebki, gdy nikt nie widzi, płynących spokojnie i cicho tylko dla samego Boga (por. Mt 6,6), z głębi serca"[5]. To swoisty „środek rozluźniający" niezrozumiałą zapiekłość i nerwowy skurcz przed światłem, otwierający na Bożą jasność, harmonię i mądrość. Smutek otwiera, bo jest wynikiem ubóstwa: tego nie przyjętego,

które skutkuje grzechem, i tego przyjmowanego od Pana Boga w nawróceniu, po popełnieniu grzechu. Smutek z grzechu i z powstałej z grzechu głupoty jest częścią motywacji dla pracy teologa: jego praca jest elementem zadośćuczynienia Bogu w powstałym po grzechu spustoszeniu. Smutek przywodzi na pamięć konieczność oczyszczenia się z dawnych swoich grzechów (por. 2 P 1,9) przez wytężoną pracę nad coraz lepszym poznawaniem Boga. Ten smutek nie pozwala urwać świętemu Pawłowi w połowie zdania: „zapominając o tym, co za mną...", ale domaga się dokończenia zdania, ba, nawet sprawia jego dokończenie w życiu: „wytężając siły ku temu, co przede mną, pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę, w Chrystusie Jezusie" (Flp 3,13–15). Bałagan można przynajmniej w jakiejś mierze uporządkować. Szczególnie porządkujące działanie ma obcowanie z przedwiecznym Logosem, który jest porządkiem świata. Logos daje siebie człowiekowi, objawiając się w historii. A jednym z najbardziej uprzywilejowanych i uporządkowanych sposobów czerpania z bogactwa chwały Bożego Logosu jest właśnie teologia.

Smutek ze zranienia Nieskończonej Miłości niesie w sobie otwartość na przyjęcie i kochanie Zranionego większą miłością. Miłość z kolei jest motorem teologii. Ona jest błogosławieństwem i obiecanym pocieszeniem, gdyż łączy człowieka z samym Bogiem. Błogosławiony smutek jest więc ekwiwalentem pokuty, nakłaniającej zwyczajną ludzką grzeszną oporność do kochania Boga. Każda historia grzechu, która może być najgłębiej uchwycona przez teologa przede wszystkim subiektywnie, na gruncie własnej historii, jest elementem składowym jego późniejszej teologii. Ta mroczna część doświadczenia ludzkiego, gdy jest rozświetlona łaską, mieni się tajemniczo w wielości i różnorodności przeżywania relacji z Przebaczającym. To część bagażu, który realnie wpływa — pozytywnie lub negatywnie — na interpretację prawdy.

Cichy teolog potrafi rozpoznać co jest głoszeniem prawdy ewangelii, a co nadętą i triumfalistyczną bufonadą tych, którzy słyszą już tylko siebie samych. Zalęknionych o własną tożsamość nawiedza często pokusa, aby odgrodzić się murem od „wpływów świata" i nie dopuścić do głosu zanieczyszczających „zdrową doktrynę". Owa „zdrowa doktryna" przeradza się po trosze we własną doktrynę, od której już tylko krok do „herezji własnej ortodosksji"[6]. Ortodoksja staje się raczej „ortologią" albo „ortofonią"[7]. Tak to Kościół przestraszonych strażników prawowierności powoli przestaje być Kościołem Chrystusowym, a staje się ich kościołem, w którym czują się dobrze. Bezwład zaczyna być nazywany cichością bło-

gosławieństw, gdy tymczasem jest starczą głuchotą zadowolonych z siebie kustoszy muzealnych. Ziemia, którą, jak mniemają, dziedziczą, jest raczej piaskownicą, z której przepędzone zostały inne dzieci.

Nie tak ma się sprawa z prawdziwie cichym w błogosławieństwie teologiem. Jego cichość jest skoncentrowanym, wyczekującym natężeniem uwagi w rozpadlinie skały, pod Bożą dłonią, aby nie przegapić Przechodzącego i wpatrywać się w Jego plecy, z gorącym pragnieniem ujrzenia Jego twarzy[8]. Z drugiej strony cichość pozwala usłyszeć nie triumfalne fanfary, jakie człowiek prezentuje swoim wysiłkom, ale przede wszystkim Bożą harmonię pełną przeróżnych dźwięków. Przez modlitwę cichy człowiek odnajduje siebie i wszystko, co robi jako jeden pewnie brzmiący dźwięk w całej Boskiej harmonii. Doznaje najwyższej radości na głos Oblubieńca (por. J 3,29).

Cichość również wyczula na wszelkie uwarunkowania językowe, w jakich się znajdujemy i pomaga usłyszeć to, co jest w słowach zawarte. Po pierwsze, język stanowi podstawową barierę przy wyrażaniu tego, co na dobrą sprawę jest niewyrażalne[9]. Po drugie, problem stanowi również dobór języka, który trafiłby do adresata zewnętrznych wyników pracy teologa. Trzecim progiem trudności, związanym z językiem jest to, że nie mamy bezpośredniego dostępu do prawdy, która byłaby żywym słowem Jezusa. Gdybyśmy mieli bezpośredni dostęp do prawdy, nie byłaby możliwa jej komunikacja między nami. Tymczasem jesteśmy zapośredniczeni przez tekst, będący czyjąś mową, a więc interpretacją nieuchwytnego w samych słowach wydarzenia Jezusa Chrystusa, oraz przez świadectwo uczniów, do jakich mamy dostęp również przez dokumenty historyczne, albo też w żywej naoczności[10]. Ostatnie uwarunkowanie językowe zawiera w sobie więcej pozytywnych cech od wcześniej wymienionych trudności i bardziej odpowiada postawie cichości. Owa odpowiedniość ujawnia się pod warunkiem, że dany tekst nie będzie interpretowany tylko od strony wyszukiwania jego struktur czy intencji autora natchnionego, ale gdy wejdzie się w „świat" tekstu (Ricoeur) albo w „rzecz" tekstu (Gadamer), a więc gdy interpretacja skieruje się nie ku temu c o zostało powiedziane, ale raczej ku temu, o c z y m dany tekst mówi[11]. Filozofowie hermeneuci nie twierdzą w tym wypadku, jak się wydaje, czegoś bardzo odległego od tego, czego św. Tomasz uczył o akcie wiary. W każdym razie struktura aktu interpretacji jest bardzo podobna: akt wiary nie zatrzymuje się na sformułowaniach, które jakoś wyrażają przedmiot wiary, ale dotyka rzeczywistości samego przedmiotu[12]. Interpretacja teologiczna, aby była sobą, wymaga od teologa zaangażowania jego wnętrza wraz z całym jego baga-

żem historyczno–kulturowym, tak aby jawiący się właśnie świat tekstu mógł stać się nową treścią integralnie pojętego życia. Świat tekstu natchnionego tworzy swoiste mieszkanie dla teologa — mieszkanie już zamieszkałe, albo inaczej: mieszkanie będące zamieszkaniem — a dopiero do tego mieszkania teolog może zaprosić innych jak do siebie i dzielić swoje doświadczenie osobowej i zbawiającej Obecności. Mieszkanie, jakie otrzymuje słuchający i interpretujący w błogosławionej cichości teolog, jest ziemią obiecaną w błogosławieństwie. Aby ją odziedziczyć, trzeba wyjść i słuchać nie swojego głosu, ale Słowa dającego zamieszkanie i Słowa będącego naszym zamieszkaniem.

Głównym wyzwaniem, przed jakim staje złakniony i spragniony sprawiedliwości teolog jest ludzka nieznajomość Pana Boga, albo ich błędne mniemanie o Nim. Może się też okazać, że sami teologowie sprawiają wielką niesprawiedliwość tym, że mogą pozbawiać ludzi Życia. A pozbawiają go gdy nie troszczą się, albo za mało się troszczą o przekazywanie Bożej prawdy tak, jak potrzeba, choć jest to ich największym obowiązkiem. Są niesprawiedliwi w tym, że oszukują Tego, który posłał ich do swojej winnicy i wylegują się na łożach tytułów naukowych, grają w karty małomiasteczkowej polityki i szczycą się tym, czym nie powinni. Lenistwo u teologa przestaje być w tej perspektywie niewinną ludzką słabością, ale staje się zabójcą, bo jest przyczyną przedstawiania miernoty jako prawdy Bożej. A któż chciałby pójść za miernotą? Kto miernocie poświęci swoje życie? Bo i po co? Prawdziwe przeżycie Bożego obdarowania zawsze odbywa się jakoś za pośrednictwem ludzi i w ten sposób rodzi również pragnienie przekazywania tego daru innym. Zatrzymanie w sobie, na sobie, dla siebie Bożego daru jest zaprzeczeniem istoty przemiany, jaką niesie ze sobą przystąpienie do Boga. U podstaw przyjęcia zbawienia wpisany jest dynamizm dzielenia się otrzymaną łaską, wskazywania na źródło prawdziwego szczęścia, pokazywania na Nieskończoną Miłość, która daje siebie człowiekowi. Dynamizm przeciwny, w jakiejkolwiek by nie był formie jest niesprawiedliwością, blokującą chrześcijanina przed otwarciem siebie na Boga żywego, który pragnie działać w wierzących. Blokada również nakładana jest przez to działalności Kościoła, rozlewającego dar zbawienia przy pomocy tych, którzy zasmakowali, że dobry jest Pan (por. Ps 34,9). Nie oznacza to, że w tym wypadku jedynie szczere wysiłki teologów i ich wytężona praca mają moc zbawczą. To Bóg pociąga do siebie i zbawia człowieka, ale zarazem zaprasza innych ludzi do współpracy, do niewysłowionej tajemniczej synergii. Przez tę współpracę łaknienie i pragnienie sprawiedliwości staje się błogosławione, bo dotyka

człowieka zadatek tego, co obiecane, zapewniając zarazem o prawdziwości obranej drogi.

Niesprawiedliwością jest również pozostanie na takim poziomie zrozumienia, jakie przekazuje tradycja, mimo iż historia toczy się swoim biegiem niosąc ze sobą kolejne wydarzenia, tworzące nowy kontekst dla wyrażania jedynej prawdy Bożej. Swoiste spoczęcie na laurach w pracy teologa, przybierające czasem postać jedynie powtarzania tego, co kiedyś było odkryciem i żywym procesem interpretacji, oznacza zatracenie sedna sensu zajmowania się teologią[13]. Pragnienie jak najbardziej adekwatnego wyrażenia prawdy o przychodzącym Bogu, łaknienie przekazania bogactwa poznania chwały Bożej w nowym świetle, które będzie mogło być przyjęte z radością przez wielu ludzi, jest pragnieniem i łaknieniem sprawiedliwości. Przypisywanie zbyt dużej wagi słowom i teoriom, jakby to one wyrażały w zupełności Bożą rzeczywistość, jest swoistym bałwochwalstwem. Lekceważenie zaś formuł uznanych przez Kościół może uzyskać miano pewnego rodzaju ikonoklazmu[14]. Obydwie skrajności jawią się jako jedne z wielkich niesprawiedliwości, bo dotykają Sprawiedliwego.

Przekazywanie prawdy objawienia musi zawierać w sobie włączenie obecnej sytuacji, w jakiej znajduje się teolog. Niemożliwa jest wszakże teologia wyprana z subiektywnego doświadczenia, ponieważ teologia jest hermeneutyką Słowa Bożego, a ta jest w rzeczywistości reinterpretacją jednego przesłania chrześcijańskiego, będącego doświadczeniem pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, w kontekście naszego historycznego doświadczenia[15]. Przez to właśnie, jak się wydaje, oddaje się sprawiedliwość Bogu i ludziom.

Ten punkt widzenia mógłby zasugerować odejście od troski o poznawanie i zgłębianie tradycji, historycznego kontekstu przychodzącego skarbu objawienia, a skupić się jedynie na Tym, który teraz przychodzi, bo jedynie to jest ważne. Byłaby to ogromna pomyłka, ujawniająca zupełne niezrozumienie istotnej cechy objawienia chrześcijańskiego, polegającej na jego historycznym charakterze.

* * *

Rozważanie tego, jak miara błogosławieństw winna wpływać na postawę teologa i na samą teologię, może nie mieć końca. Oby nie miało innego końca jak uszczęśliwiające widzenie, którego mamy nadzieję dostąpić. Rozważanie stanie się wtedy oglądaniem, a teolog spełni swoją funkcję i samego siebie w swojej najgłębszej istocie. Pozostają kolejne i wszyst-

kie razem błogosławieństwa, które należy włączyć i włączać na nowo w kolejnych historycznych ujęciach procesu reinterpretacji własnej tożsamości. Dążenie do przekształcenia swoich postaw na wzór błogosławieństw wpisuje się u teologa w najodpowiedniejszą formę jego istnienia i działania. Bycie teologiem bowiem zobowiązuje do zajmowania się artykułami wiary, a te są pewnym ujęciem Bożej prawdy stale zmierzającym do niej samej[16].

Claude Geffré nie używa w swej książce ani razu słowa „błogosławieństwo" ani nie buduje wizji, jakich szczątki zostały wyżej opisane. Przez to jednak, że opiera swoje rozważania o koncepcję prawdy dyskursu teologicznego, która jest bardziej antycypacją i rozwijającą się manifestacją przyszłej rzeczywistości eschatologicznej niż relacją odpowiedniości, adekwacji między umysłem a rzeczą[17], nadaje swym rozważaniom taką jakość, która wskazuje na „coś więcej", cechujące analogicznie w teologii moralnej ducha błogosławieństw. Decyzja na takie przełożenie akcentu wypływa między innymi z pragnienia włączenia do refleksji teologicznej koniecznego elementu podejmowanej reinterpretacji, jakim jest ludzka *praxis*, a w szczególności *praxis* samego teologa, żyjącego w konkretnej wspólnocie Kościoła. W rzeczy samej, taki projekt jest bardzo chwalebny, przekonujący i ze wszechmiar godzien aprobaty. Jednakże możliwość porzucenia rozumienia prawdy jako adekwacji trzeba chyba uznać za złudną, albo też chwilową — jak już ktoś się uprze. Oczywistym faktem jest dla mnie otwartość klasycznej koncepcji prawdy na dopowiedzenie, dookreślenie czy też rozszerzenie jej w tym aspekcie. Jeśli ktoś twierdzi inaczej, na nim spoczywa *onus probandi*. Jeszcze nie zetknąłem się z satysfakcjonującym uzasadnieniem innego zdania. Geffré pozostaje na poziomie ukazywania i zżymania się z wykwitów wszelakich redukcjonizmów, zasadzających się na zbyt wąskiej i zaborczej interpretacji klasycznej koncepcji prawdy. Bo też, jak się wydaje, nie stawia sobie za cel krytykowania tejże koncepcji, ale pewnej formy fundamentalizmu, czy postaw, które do niego zmierzają. Chodzi tu zwłaszcza o zbytnią ciasnotę umysłową niektórych. Na tym przekonaniu może stać nadal i mieć się dobrze zbudowana przez wielkiego Tomasza konstrukcja teologii.

[1] Y.-M. Congar, „Théologie", w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 484.

[2] *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001.

[3] Np. *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972 (1987[2]); *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983, *La responsabilité de la théologie chrétienne à l'âge*

du pluralisme religieux, w: *La liberté du théologien*, M. Demaison (red.) Paris 1995, s. 124–135.

[4] Por. H. U. von Balthasar, *Istota Kościoła. Kościół — świętych obcowanie*, w: *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 326n.

[5] Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, tłum. J. Krystyniacki, Kraków 2000, s. 86.

[6] Sformułowanie E. Schillebeeckxa; cyt. za W. Hryniewiczem, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976, s. 51.

[7] Por. A. Dulles, *The Survival of Dogma. Faith, authority, and dogma in a changing world*, Garden City, New York 1973, s. 163. „Jedna z przyczyn wypaczenia religii to powstrzymanie się od pójścia za biegiem doktryny i upieranie się przy pojęciach przebrzmiałych. Jest to bez wątpienia jaskrawo widoczne w historii ludu wybranego. Samarytatnie, którzy nie chcieli dołączyć proroków do Prawa, i saduceusze, którzy zaprzeczali prawdzie, jaka podskórnie tkwiła w Księdze Wyjścia, pozornie tylko wiernie trwali przy pierwotnej doktrynie. Chrystus twierdził, że Jego lud trzyma się zbyt ściśle swego posłuszeństwa wobec litery; potępił ich za to, że nie dotarli do jej ducha, to znaczy do jej rozwinięć. Ewangelia jest rozwinięciem Prawa, a jednak jakaż różnica może wydać się większa niż ta, która dzieli nieugięte prawidła Mojżesza od «łaski i prawdy», które «przyszły przez Jezusa Chrystusa»?" (J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa, bez daty wyd., s. 174).

[8] Por. Wj 33, 22n. „Celem wszelkiego poznania wiary jest antycypacja wiecznego oglądu Boga twarzą w twarz" (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: *Od wiary do teologii*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 288).

[9] Św. Symeon Nowy Teolog tak to ujął: „Trójca jest więc jednym Bogiem: niewyrażalnym, bez początku, niestworzonym, niepojmowalnym, niepodzielnym, który nie może być przez nas ani zrozumiany, ani wyrażony. Ale z obawy przed tym, abyśmy nie zachorowali od przedłużającego się milczenia na zupełne zapomnienie o Bogu i życie w świecie jak ateusze, zostało nam dozwolone mówić o Bogu i tym, co Jego dotyczy, tak jak możemy się tego dowiedzieć od boskich Apostołów i natchnionych Duchem Ojców, abyśmy odnawiając nieustannie pamięć o Bogu byli w stanie wychwalać Jego dobroć i Jego ogarniające miłością ludzi działanie (*philanthropon oikonomian*)" (*Biblos ton theologikon*, I, 139–148, w: *Traités théologiques et éthiques I*, wyd. J. Darrouzes, SC 122, Paris 1966).

[10] Por. C. Geffré, *Croire et interpréter*, dz. cyt., s. 61.

[11] Por. C. Geffré, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, dz. cyt., s. 53.

[12] „Actus autem fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem" (św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II–II, 1,6).

[13] „Zagadnienie interpretacji teologicznej może budzić niepokój m. in. dlatego, że pojmuje się prawdę i dogmat w sposób czysto konceptualistyczny. Konceptualistyczne rozumienie prawdy stoi na przeszkodzie właściwej interpretacji przekazywania Ewangelii w Kościele. Co więcej, prowadzi ono do swoistego fundamentalizmu eklezjologicznego, polegającego na tym, że przeszłe sformułowania dogmatyczne uważa się jako takie za kodeks obowiązujących i niezmiennych prawd, które wystarczy powtarzać, nie troszcząc się o ich właściwe zrozumienie" (W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976, s. 47).

[14] Por. tamże, s. 273.

[15] Por. C. Geffré, *Croire et interpréter*, dz. cyt., s. 91.

[16] „Articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam." — św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II–II 1,6.

[17] Czerpie tu z klasycznego już dzieła I. de la Potterie, *La Vérité dans saint Jean*, „Analecta biblica", n. 73–74, 2 vol., Rome 1976.

Patryk Zakrzewski OP

NATURALNE POZNANIE BOGA WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Wprowadzenie

Wielkie znaczenie postaci św. Tomasza z Akwinu dla historii myśli filozoficznej i teologicznej jest faktem bezspornym. Potwierdza to zarówno cała rzesza kontynuatorów i komentatorów Doktora Anielskiego, jak i duża liczba jego krytyków. Poglądy Akwinaty były (i są nadal) przedmiotem licznych sporów, dotyczących z jednej strony ich właściwego rozumienia, a z drugiej zasadności zawartych w nich twierdzeń. Jego dzieła po dziś dzień prowokują do myślenia i podejmowania wielu ważnych zagadnień, co świadczy o bogactwie zawartych w nich myśli.

Św. Tomasz był przede wszystkim chrześcijańskim teologiem. Rozważania o Bogu i świecie w świetle prawd chrześcijańskiego Objawienia zajmują centralne miejsce w jego myśli. Nie oznacza to jednak, iż nie można mówić o filozofii św. Tomasza z Akwinu. Argumentacja filozoficzna ma bowiem bardzo ważne miejsce w teologii Akwinaty. Obficie czerpie on z bogactwa tradycji filozoficznej i sam wnosi do niej wiele cennych i oryginalnych myśli.

Rozważania filozoficzne św. Tomasza obejmują także tak teologiczny temat, jakim jest sam Bóg. Tę dziedzinę filozofii zwykło się nazywać filozofią Boga, filozoficzną teologią, teodyceą, czy też teologią naturalną. W pracy tej będziemy posługiwać się tym ostatnim terminem. Zaznaczmy jednak wyraźnie, iż teologia naturalna jest, pomimo swej mylącej nazwy, dziedziną poznania filozoficznego, posługującego się wyłącznie rozumem, z pominięciem boskiego Objawienia.

Doszliśmy tu do tematu niniejszej pracy, którym jest przedstawienie poglądów św. Tomasza na temat możliwości rozumu ludzkiego w pozna-

niu Boga. Ta część myśli Akwinaty ma bardzo duże znaczenie w tradycji filozoficznej i nadal jest przedmiotem licznych rozważań oraz publikacji naukowych. Przytoczmy tu zdanie wielkiego znawcy i badacza św. Tomasza, jakim był Étienne Gilson: „Metafizyka Tomasza z Akwinu była i stale pozostaje punktem szczytowym w historii teologii naturalnej"[1]. Dotykamy zatem niezwykle ważnej problematyki, którą podejmowało wielu autorów, przy czym dochodzili oni często do wniosków bardzo różnych. Omówienie bogatej literatury na ten temat z konieczności musi zostać tutaj pominięte. Skupimy się głównie na przedstawieniu poglądów św. Tomasza, opierając się na analizie niektórych jego dzieł.

Na początku tej pracy zajmiemy się odpowiedzią na pytanie czy i jak, zdaniem Akwinaty, człowiek może poznać wyłącznie za pomocą naturalnego rozumu, że jest Bóg. Rozważania nasze oprzemy tu na kwestii drugiej pierwszej części *Summy teologii*, gdzie Tomasz bardzo zwięźle przedstawia swoje rozumowanie na interesujący nas temat. Zgodnie z porządkiem jego myśli, rozważymy najpierw czy istnienie Boga jest oczywiste. Następnie przejdziemy do pytania o możliwość dowodzenia istnienia Boga, aby w końcu zająć się słynnymi „pięcioma drogami" św. Tomasza, którymi, jego zdaniem, rozum ludzki może dojść do stwierdzenia istnienia Boga.

Dalsza część pracy podejmuje problematykę poznawalności tego, czym jest Bóg, czyli poznawalności istoty Boga. Opierając się na fragmentach *Summy filozoficznej*, *Summy teologii* oraz komentarzy św. Tomasza do *Sentencji* Piotra Lombarda i *De Trinitate* Boecjusza przedstawimy tu dwa sposoby, jakimi, zdaniem Akwinaty, rozum ludzki może postępować w poznaniu Boga: poznanie na drodze negacji oraz poznanie analogiczne. Rozważania te poprzedzimy opisem podstawowych zagadnień Tomaszowej teorii prawdy i poznania, aby przed przystąpieniem do rozważania poznawalności Boga zobaczyć najpierw, jakie są poglądy Akwinaty na poznawanie wszelkich rzeczy, dostępnych ludzkiemu rozumowi.

2. Poznawalność istnienia Boga

Przystąpmy zatem do przedstawiania nauki św. Tomasza na temat tego, co możemy powiedzieć o Bogu za pomocą naturalnego rozumu. Nasze rozważania rozpocząć musimy od zagadnienia istnienia Boga, które jest koniecznym fundamentem całego rozumowania. Zdaniem bowiem Akwinaty, jeżeli nie możemy poznać, że Bóg jest, to wszelkie rozważanie o przymiotach boskich staje się bezprzedmiotowe[2]. Najpierw jednak zastanów-

my się wraz z Tomaszem czy istnienie Boga jest oczywiste, gdyż nie byłoby sensu dowodzić oczywistej prawdy.

2.1. Czy istnienie Boga jest oczywiste?

Odpowiadając na ten problem w *Summie teologii*, św. Tomasz wyjaśnia pojęcie oczywistości, wyróżniając dwa jej rodzaje. Mianowicie, coś może być oczywiste samo w sobie, lecz nie ze względu na nas, lub też samo w sobie i ze względu na nas. Zdanie oczywiste samo w sobie to takie, w którym orzecznik jest zawarty w treści podmiotu. Jednak gdy treść podmiotu i orzecznika nie jest nam znana, zdanie to, choć oczywiste samo w sobie, nie jest takim dla nas[3]. Dokonawszy tego rozróżnienia, Akwinata stwierdza, że w zdaniu „Bóg jest" orzecznik jest tym samym, co podmiot, bowiem istotą Boga jest Jego istnienie (co wykaże później). Zdanie to jest więc oczywiste samo w sobie. Ponieważ jednak my nie znamy istoty Boga, zatem zdanie to nie jest oczywiste dla nas. Musimy więc dowodzić istnienia Boga za pomocą tego, co jest nam znane[4]. To ostatnie zdanie wyjaśnia Tomasz w następnym artykule.

Po tych wyjaśnieniach może Akwinata odpowiedzieć na przytoczone wcześniej przez siebie argumenty za oczywistością istnienia Boga, które zaczerpnął od wielkich autorytetów: św. Jana Damasceńskiego, św. Anzelma i św. Augustyna. Jak jednak zauważa Gilson, autorzy ci nie są odpowiedzialni za wnioski wyciągnięte z ich argumentów, gdyż wcale nie uważali, że istnienie Boga jest oczywiste[5]. Zatem Tomasz posługuje się nimi tylko do przedstawienia zdania przeciwnego swojej tezie[6]. Rozważmy jednak te argumenty i to, co na nie odpowiada Akwinata.

Pierwszy argument pochodzi od św. Jana Damasceńskiego, który mówi, że poznanie istnienia Boga zostało wszczepione w naturę człowieka. Zdaniem zaś św. Tomasza to, co jest poznawane w sposób naturalny, jest oczywiste. Wynika z tego, że istnienie Boga jest dla nas oczywiste[7]. Akwinata zgadza się, że w pewien sposób poznanie Boga jest wszczepione w naszą naturę. Bóg bowiem jest szczęściem człowieka, a do szczęścia każdy dąży z samej swojej natury. Tomasz zauważa jednak, iż to naturalne poznanie jest niejasne, „tak jak poznanie nadchodzącego nie jest poznaniem Piotra, chociaż tym nadchodzącym jest Piotr"[8].

Drugi argument pochodzi od św. Anzelma. Opiera się on na pojęciu Boga jako tego, nad co nic większego nie można pomyśleć. Zdaniem Anzelma wszyscy, którzy rozumieją nazwę „Bóg", rozumieją ją w ten właśnie sposób. Jeżeli zaś ktoś rozumie nazwę „Bóg", to tym samym Bóg

jest w jego intelekcie. To jednak, co istnieje zarazem w intelekcie i w rzeczywistości, jest większe od tego, co istnieje tylko w intelekcie. Gdyby zatem Bóg istniał tylko w intelekcie, byłoby możliwe pomyśleć coś większego niż On. Wynika z tego, że gdy poznamy znaczenie nazwy „Bóg", to rozumiemy, iż istnieje On w rzeczywistości. Zdaniem Tomasza zaś, to, co poznajemy wraz z poznaniem znaczenia nazwy, jest oczywiste[9]. Odpowiadając na tą trudność, Tomasz stwierdza, że nie każdy rozumie nazwę „Bóg" w ten sposób, a nawet gdyby tak ją rozumiał, nie oznaczałoby to, że poznał istnienie jej desygnatu w rzeczywistości, lecz tylko w ujęciu swojego intelektu[10]. Błąd Anzelma polega więc na nieuprawnionym przejściu od porządku logicznego do porządku rzeczywistości, co nazywamy ontologizmem.

Trzeci argument, zaczerpnięty od św. Augustyna, wychodzi od oczywistości istnienia prawdy. Jeżeli bowiem nie ma prawdy, to prawdą jest to, że prawdy nie ma. W Ewangelii według św. Jana czytamy zaś, że Bóg jest samą prawdą. Istnienie Boga jest zatem oczywiste[11]. Tomasz odpowiada na to krótko: oczywistość istnienia prawdy nie dowodzi istnienia pierwszej prawdy[12].

Wiemy już zatem, że istnienie Boga nie jest dla nas oczywiste. Czy oznacza to, iż może ono być jedynie przedmiotem wiary, czy też możemy go dowodzić, wychodząc od rzeczy danych nam w doświadczeniu[13]?

2.2. Czy można dowieść istnienia Boga?

Możliwość dowodzenia istnienia Boga na drodze filozoficznej była (i jest) przedmiotem licznych sporów. Niektórzy myśliciele za wątpliwy uważają pogląd głoszący, że Bóg jest przedmiotem poznania filozoficznego, podważając tym samym rację istnienia dziedziny filozofii, którą nazywamy teologią naturalną[14]. Nie będziemy tu jednak zajmować się omawianiem tej złożonej problematyki i, zgodnie z celem tej pracy, przedstawimy jedynie poglądy św. Tomasza na ten temat.

Zdaniem św. Tomasza istnieją dwa rodzaje dowodów, mianowicie przez przyczynę do skutku oraz od skutku do jego przyczyny[15]. Ten drugi rodzaj dowodzenia stosujemy, gdy skutek jest nam lepiej znany niż przyczyna, a tak jest w przypadku Boga, którego poznajemy przez znane nam skutki[16]. Wydaje się jednak, że nie możemy dowodzić istnienia Boga, skoro nie wiemy, czym jest, gdyż „środkową przesłanką dowodu jest to, czym coś jest"[17]. Akwinata odpowiada na to, iż, gdy dowodzimy istnienia czegoś, za środkową przesłankę musimy przyjąć znaczenie nazwy, a nie isto-

tę tej rzeczy, którą możemy poznać dopiero po stwierdzeniu istnienia[18]. Zatem w przypadku dowodzenia istnienia Boga, jak trafnie określa to Elders, argumentacja wyglądałaby tak: „przez «Boga» rozumiemy ostateczną rzeczywistość; ta ostateczna rzeczywistość istnieje; stąd Bóg istnieje"[19]. Skąd jednak znamy znaczenie nazwy «Bóg», które jest główną przesłanką tego sylogizmu? Jest nam ona znana, zdaniem Eldersa, z tradycji religijnej lub trudno uświadamialnego procesu na wpół spontanicznego poznania[20].

Nasuwa się nam jeszcze jedna trudność. Za pomocą dowodu dochodzimy do wiedzy, a istnienie Boga jest przecież prawdą wiary[21]. Jest to trudność pozorna, gdyż, zdaniem Akwinaty, istnienie Boga i inne poznawalne rozumem prawdy nie są w rzeczywistości prawdami wiary, lecz tylko ich przedsionkami. Wiara zatem nie wypiera poznania naturalnego. Ci jednak, którzy nie są w stanie zrozumieć dowodzenia istnienia Boga, mogą je przyjąć na drodze wiary[22]. Nie usuwa to wszakże wszystkich wątpliwości. Istnienia Boga dowodzimy bowiem ze skutków Jego działania, a one w swojej skończoności są przecież zupełnie niewspółmierne do nieskończonego Boga. Wydaje się więc, że takie dowodzenie jest nieuprawnione[23]. Tomasz odpowiada na ten zarzut, mówiąc, iż z niewspółmiernych skutków nie można poznać doskonale istoty ich przyczyny, nie odnosi się to jednak do poznania samego jej istnienia[24].

Wykazaliśmy zatem, że istnienie Boga może być, według św. Tomasza, przedmiotem dowodzenia. Zobaczmy teraz, w jaki sposób, zdaniem Akwinaty, przebiega argumentacja za tym, że Bóg jest.

2.3. Pięć dróg uzasadniania istnienia Boga

Swoje Pięć Dróg sformułował Tomasz w *Summie teologii* i w *Summa contra Gentiles*. Ich treść jest jednak w obu tych dziełach zasadniczo jednakowa[25]. Na potrzeby tej pracy zajmiemy się nimi zatem zgodnie z tym, jak zostały przedstawione w *Summie teologii*. Nadmieńmy jeszcze tylko, że sam status epistemologiczny dróg nie zawsze był jasny, co przejawiało się w dyskusji na temat prawomocności używania na ich określenie terminu „dowód". Słusznie bowiem twierdzi się, że „nie są to dowody w znaczeniu, jakie temu terminowi przypisuje współczesna logika, nie są to jednostki samodzielne, które można by rozpatrywać niezależnie od kontekstu całej filozofii bytu"[26]. W tej pracy nie będziemy więc używali terminu „dowód", lecz terminu „droga".

Pierwsza droga opiera się na stwierdzanej przez zmysły powszechności ruchu w świecie. Zdaniem zaś Tomasza wszystko, co się porusza, czyni to pod wpływem jakiegoś czynnika zewnętrznego. Poruszanie bowiem jest przeprowadzaniem czegoś z możności do aktu, a to może sprawić jedynie byt w akcie. Nie jest zaś możliwe, aby coś było jednocześnie i pod tym samym względem w możności i w akcie, a więc nic nie może pod tym samym względem poruszać i być poruszane, czyli nie może poruszać samo siebie. Zatem cokolwiek się porusza, jest poruszane przez coś innego, co z kolei, jeśli też się porusza, musi być poruszane jeszcze przez coś innego. W tym szeregu nie możemy jednak postępować w nieskończoność, gdyż wtedy nie byłoby pierwszego poruszającego, a zatem nie byłoby żadnego, bo wtórny czynnik poruszający może poruszać tylko dlatego, że jest poruszany przez pierwszy. Konieczny jest zatem jakiś pierwszy poruszyciel przez nic nie poruszany, czyli Bóg[27].

Zauważmy, że argumentację za tym, iż nic nie może poruszać samo siebie opiera Tomasz na pojęciach możności i aktu, a więc ruch rozumie tu bardzo ogólnie[28]. Ma zatem na myśli wszelką zmienność spostrzeganą w świecie, pojmowaną w szerokim znaczeniu[29]. Jeżeli zaś chodzi o niemożliwość nieskończonego cofania się w szeregu czynników poruszających, nie rozumie jej Akwinata w sposób czasowy. Droga ta nie ma na celu wykazania, że ruch miał początek w czasie. Tomasz dowodzi w niej, że wszelki ruch, który w danym momencie dostrzegamy w świecie, domaga się istnienia pierwszego poruszyciela, który właśnie w tym momencie jest źródłem tego ruchu[30].

Druga droga jest oparta na pojęciu przyczyny sprawczej. Zdaniem Tomasza w otaczającym nas świecie dostrzegamy porządek przyczyn sprawczych. Żadna zaś rzecz nie może być przyczyną sprawczą samej siebie, musi więc nią być inna rzecz. W tym szeregu przyczyn nie możemy posuwać się w nieskończoność, bowiem, gdyby nie było pierwszej przyczyny, nie byłoby też pośredniej, której jest ona przyczyną, nie byłoby więc też ostatniej. Musimy zatem przyjąć jakąś pierwszą przyczynę sprawczą, którą jest Bóg[31].

Warto w tym miejscu zauważyć silne pokrewieństwo drugiej drogi z pierwszą. Obie opierają się na niemożliwości nieskończonego szeregu przyczyn i skutków, jednak pierwsza ukazuje Boga jako przyczynę wszelkiego ruchu, a druga jako przyczynę istnienia rzeczy[32]. Te dwie drogi mają jeszcze jedną, bardzo ważną cechę wspólną: w obu przyczyny są uporządkowane hierarchicznie. Tylko przy takim założeniu niemożliwy jest

ich nieskończony szereg, bo nieskończony szereg przyczyn równorzędnych jest jak najbardziej możliwy[33].

Trzecia droga wychodzi od rozróżnienia między tym, co przygodne, a tym, co konieczne. W świecie spostrzegamy bowiem rzeczy, które powstają i giną, więc mogą być i nie być. Takie rzeczy nie mogły zaś istnieć zawsze, gdyż to, co może nie być, kiedyś musi przestać istnieć. Gdyby zatem wszystkie rzeczy mogły nie istnieć, to w końcu nastałaby taka chwila, kiedy nie byłoby żadnej z nich, a więc niczego by nie było, bo coś może zacząć istnieć tylko dzięki czemuś istniejącemu. Muszą więc istnieć rzeczy konieczne. Jednak wszystko, co jest konieczne, przyczynę swojej konieczności ma w sobie albo w czymś innym. Postępowanie zaś w nieskończoność w szeregu przyczyn nie jest możliwe, co zostało wcześniej wykazane. Zatem musi istnieć coś, co jest konieczne samo przez się, czyli Bóg[34].

Droga ta zakłada, że w rzeczach stworzonych istnienie nie należy do istoty[35]. Jest to zgodne z naszym zdroworozsądkowym doświadczeniem. Obserwacja postrzegalnego zmysłowo świata ukazuje nam bowiem jego przemijalność i nietrwałość. Widzimy, że różne byty powstają i giną, co pokazuje nam przygodność ich istnienia. Do zaistnienia więc potrzebują one interwencji jakiegoś bytu koniecznego, w którym istnienie należy do istoty. Postępowanie zaś w szeregu bytów koniecznych nie może ciągnąć się w nieskończoność, co ukazuje nam konieczność istnienia bytu, który sam jest przyczyną swojej konieczności. Takim bytem jest tylko Bóg, którego istota utożsamia się z istnieniem.

Czwarta droga opiera się na spostrzeżeniu w rzeczach stopni doskonałości. Zdaniem Tomasza istnieją bowiem rzeczy mniej lub bardziej dobre, szlachetne czy prawdziwe. Dla każdego zaś rodzaju cech owe „mniej" lub „bardziej" orzekamy w odniesieniu do tego, co posiada tą cechę w stopniu najwyższym. Istnieje zatem coś, co posiada najwyższy stopień dobra, szlachetności, czy prawdy. Powołując się zaś na Arystotelesa, mówi Tomasz, że to, co posiada najwyższy stopień prawdy, posiada także najwyższy stopień istnienia. Musi więc istnieć przyczyna istnienia wszystkich rzeczy i doskonałości w nich zawartych. Tą przyczynę nazywamy Bogiem[36].

Droga ta była przedmiotem licznych sporów. Z jednej strony wielu filozofów odmawiało jej wartości, z drugiej zaś inni przyznawali jej pierwszeństwo[37]. Spierano się, czy uprawnione jest przejście od stopni prawdy w rzeczach do istnienia najwyższego stopnia prawdy i utożsamianie go z Bogiem. Wydaje się bowiem, że mamy wtedy do czynienia z ontologi-

zmem, gdyż wychodząc od pojęcia dowodzimy istnienia bytu[38]. Trudność ta opiera się na twierdzeniu, iż doskonałości transcendentalne, o jakich mówi Tomasz, nie są przedmiotami poznania zmysłowego, ponieważ są ideami uchwytnymi jedynie dla umysłu. Zauważmy jednak za Gilsonem, iż Tomasz nie mówi tu o ideach jako takich, lecz o skończonych przejawach uczestnictwa w ideach. Przejawy te potrafimy zaś wyabstrahować z rzeczy poznawalnych zmysłowo[39].

Piąta droga opiera się na zauważalnej w rzeczach celowości. Dostrzegamy bowiem celowe działanie u rzeczy naturalnych, pozbawionych poznania, które bardzo często lub zawsze, pomimo odmienności swych natur, łączą się w jeden porządek. Wnioskujemy z tego, że muszą być kierowane przez coś rozumnego, co prowadzi je wszystkie do celu, a to nazywamy Bogiem[40].

Droga z przyczynowości celowej różni się nieco od pozostałych, ponieważ przyczyna celowa głęboko różni się od innych przyczyn. Ma ona jednak bardzo duże znaczenie. Istnieje, co prawda, niebezpieczeństwo, jak spostrzega Gilson, jej płytkiej interpretacji, która prowadziłaby do Boga pojmowanego jako jakiś rzemieślnik, który jest jedynie twórcą ładu w świecie. Jednak gdy pojmiemy ją właściwie, jawi się nam ona jako prowadząca do Boga, który jest najwyższą racją istnienia wszystkich rzeczy[41].

Podsumowując, możemy stwierdzić, że wszystkie drogi, którymi Tomasz dochodzi do istnienia Boga, mają podobną budowę, choć wychodzą od różnych aspektów rzeczy poznawanych w otaczającym nas świecie. Każda z nich opiera się na poznaniu zmysłowym, co stawia je w opozycji do wszelkich dowodów apriorycznych. Wszystkie także opierają się na zasadzie przyczynowości, która, zdaniem Tomasza, jest pierwszą zasadą naturalnego rozumu. Ponadto wszystkie, poza dowodem z celowości, zakładają hierarchiczne uporządkowanie przyczyn i skutków, które uniemożliwia nieskończone cofanie się i pozwala ukazać konieczność istnienia Boga[42].

Wiemy już zatem, jak możemy poznać, zdaniem Tomasza, za pomocą naturalnego rozumu, że Bóg jest. Kolejną sprawą, która nam się teraz nasuwa, jest możliwość naturalnego poznania, czym jest Bóg. Co sądzi na ten temat Akwinata? Tym zajmiemy się w dalszej części pracy.

3. Poznawalność istoty Boga

Czy możemy za pomocą naturalnego rozumu poznać, czym jest Bóg? To pytanie ma bardzo ważne miejsce w historii filozofii. Wielu wielkich myślicieli próbowało rozwiązać ten problem, dochodząc przy tym niejed-

nokrotnie do całkowicie przeciwstawnych wniosków. Omówienie historii tej niezwykle złożonej problematyki z konieczności musimy tu pominąć. Przedstawimy jednak pokrótce niektóre poglądy na ten temat, aby w ich kontekście lepiej poznać znaczenie stanowiska św. Tomasza. Najpierw jednak zatrzymajmy się na chwilę nad koncepcją prawdy i poznania, którą przyjmuje Akwinata, aby zobaczyć jak możliwe jest, jego zdaniem, poznanie wszelkich rzeczy. Gdy to uczynimy, przejdziemy do problemu tego szczególnego rodzaju poznania, jakim jest poznanie Boga.

3.1. Prawda i poznanie

Najczęściej powtarzającym się w tekstach Tomasza określeniem prawdy, jak zauważa Władysław Stróżewski, jest klasyczne zdanie: „prawda jest zgodnością myśli z rzeczą"[43]. U podstawy tego sformułowania leży przekonanie, że cała rzeczywistość rozpada się na dwie zasadnicze dziedziny: myśli i rzeczy. Bez założenia, że istnieje intelekt (podmiot poznania) i rzeczy (przedmioty poznania), mówienie o prawdzie byłoby bowiem pozbawione podstaw. Problem prawdy nie istniałby także, gdyby między dziedzinami myśli i rzeczy nie było zasadniczej różnicy. Prawda bowiem staje przed nami jako zadanie zniesienia tej różnicy, uzgodnienia (*adaequatio*) myśli z rzeczą. Do tego uzgodnienia dąży każdy poznający podmiot. Akt, w którym to czyni, nazywamy poznaniem. Przez ten akt podmiot jakby wychodzi ku rzeczy, którą chce poznać[44]. Pierwszym zaś, co stwierdza poznający intelekt, jest samo istnienie rzeczy, czyli odkrycie, że jest ona realnie istniejącym bytem. Możemy powiedzieć, że istnienie bytu w sposób konieczny narzuca się intelektowi, który pod tym względem zachowuje się całkowicie biernie, a jego jedyną odpowiedzią jest akceptacja doświadczanego istnienia. Inaczej natomiast wygląda relacja do treści bytu, której odsłonięcie jest możliwe jedynie przy czynnym zachowaniu się intelektu. Wychodząc bowiem ku rzeczy, niejako poddając się jej, intelekt uzyskuje tylko jej częściowe ujęcia. Aktywność intelektu polega na tym, że wiąże on te ujęcia w „sensowne struktury", które z kolei odnosi z powrotem do rzeczy, dochodząc na tej drodze do określenia, czym dana rzecz jest, czyli do uchwycenia jej istoty za pomocą definicji[45]. Czy jednak możliwe jest dla nas całkowite odsłonięcie rzeczy, czyli doskonała zgodność naszego poznania z samą rzeczą? Odpowiedź na to pytanie musi być negatywna. Nasz umysł bowiem podlega licznym ograniczeniom, co powoduje, że w procesie poznania dokonuje uogólnień, przez co nasze poznanie jest zawsze niepełne i częściowe[46]. Niemożliwe jest zatem dla

nas całkowite uchwycenie istoty rzeczy. W jakim sensie są one w takim razie poznawalne? Dochodzimy tu do pytania o podstawę prawdziwości naszego poznania. Aby na nie odpowiedzieć, musimy pokazać różne aspekty prawdy, które leżą u podstaw teorii poznania Akwinaty.

Zdaniem Akwinaty, jak zauważa Joseph Pieper, coś może być nazwane prawdziwym, o tyle, o ile jest przedmiotem myśli[47]. Istotę rzeczom nadaje bowiem fakt, że zostały one pomyślane przez intelekt. Dzięki temu możemy na przykład mówić o istocie wszelkich wytworów człowieka, gdyż przed zaistnieniem zostały one przez niego pomyślane. Inaczej jest w przypadku rzeczy naturalnych, które istnieją niezależnie od człowieka. Dochodzimy tu do pojęcia stworzenia, które leży u podstaw Tomaszowej teorii prawdy. Bowiem jedynym źródłem istoty wszystkich rzeczy naturalnych jest intelekt samego Boga, przez który zostały one stwórczo pomyślane. Fakt ten jest podstawą ich poznawalności, podstawą wewnętrznej prawdy w nich tkwiącej, którą nazywamy prawdą rzeczy. Prawda ta polega na zgodności rzeczy z wiedzą Boga. Ta pierwotna zgodność jest podstawą poznawalności rzeczy dla nas, czyli prawdy logicznej, prawdy naszego poznania. W poznaniu naszym nie jesteśmy jednak w stanie poznać tej pierwotnej zgodności rzeczy z ich wzorami w umyśle Boga. Wynika z tego, że nasze poznanie nie osiągnie nigdy swego kresu, nie wyczerpiemy nigdy całej wewnętrznej poznawalności rzeczy. To możliwe jest tylko dla Boga, który posiada prawdę transcendentalną, postrzegając rzeczy same w sobie w ich absolutnej zgodności ze swoim intelektem. Dla nas takie poznanie jest możliwe tylko w przypadku rzeczy, które są naszymi wytworami, wtedy bowiem możemy je porównać z ich wzorami, znajdującymi się w naszym umyśle. W przypadku zaś rzeczy naturalnych możemy się do tego pełnego poznania jedynie zbliżać, nigdy go jednak nie osiągniemy. W ten oto sposób z pojęciem prawdy wiąże się pojęcie niepoznawalności. Nie chodzi tu jednak, jak widzimy, o niepoznawalność wynikającą z samej istoty rzeczy, lecz jedynie o niepoznawalność, która ma swe źródło w niemożności wyczerpania wewnętrznej poznawalności rzeczy przez nasz skończony intelekt. Prawdziwe poznanie jest więc dla nas możliwe, ale nie w wymiarze absolutnym, który jest dostępny tylko dla Boga[48]. Podsumowując zaznaczmy zatem wyraźnie trzy wymiary prawdy, które wyróżnia św. Tomasz, będące podstawą jego teorii poznania. Są to: prawda transcendentalna, istniejąca w umyśle Boga, prawda logiczna, istniejąca w umyśle człowieka oraz prawda ontologiczna, czyli prawda rzeczy, będąca zgodnością rzeczy z ich wzorami w umyśle Boga[49].

Po tych wstępnych wyjaśnieniach dotyczących teorii prawdy i poznania w myśli św. Tomasza z Akwinu możemy teraz przejść do podstawowego zagadnienia, które nas tu interesuje, czyli możliwości poznania przez nas za pomocą naturalnego rozumu, czym jest Bóg. Wiemy już, że, zdaniem Tomasza, absolutne poznanie nawet rzeczy naturalnych nie jest dla nas osiągalne, więc oczywistym jest, że takie poznanie nie jest też możliwe w stosunku do Boga, który jest stwórcą wszystkiego. Czy jednak jakiekolwiek, choćby niedoskonałe, poznanie istoty Boga rozumem przyrodzonym jest dla nas możliwe?

3.2. Negacja jako sposób poznania Boga

Możemy powiedzieć, nieco upraszczając, że istnieją dwa zasadnicze nurty teologii naturalnej, mianowicie teologia negatywna (apofatyczna) i teologia pozytywna (katafatyczna). Pierwsza twierdzi, że o Bogu jesteśmy w stanie powiedzieć jedynie, czym nie jest, gdyż wszelkie pozytywne o Nim orzekanie nie może być dla nas dostępne ze względu na Jego nieskończoność i całkowitą odrębność od wszystkiego, co możemy poznać na tym świecie. Druga natomiast mówi, że człowiek może rozumem naturalnym poznać istotę Boga, może osiągnąć pozytywną wiedzę o Nim. Wydaje się, że powszechniejsze były poglądy mieszczące się w nurcie szeroko rozumianej teologii negatywnej, mającej wielowiekową tradycję. Są one bardzo ważne dla umiejscowienia myśli św. Tomasza, więc zatrzymajmy się przy nich na chwilę.

Teologia negatywna (apofatyczna) jest związana przede wszystkim z tradycją myśli greckiej. Pogląd głoszący, że niemożliwe jest poznanie istoty Boga podzielali między innymi: Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Pseudo–Dionizy oraz jego komentator Maksym Wyznawca, a także Jan z Damaszku[50]. Spośród nich chyba najpełniejszy wyraz myśl ta osiągnęła w dziełach Pseudo–Dionizego Areopagity, który mocno podkreślał negatywność teologii[51]. Uważał on Boga za całkowicie niepojmowalnego dla naszych zmysłów i rozumu. Z tego też powodu nie można, według niego, bezpośrednio nazywać Boga za pomocą imion zaczerpniętych ze stworzeń. Takie imiona odnoszą się bowiem do Boga w sposób całkowicie dla nas niepojęty. Jego zdaniem Bóg przewyższa zarówno wszystko, co można o Nim twierdzić, jak i to, co można o Nim przeczyć na podstawie poznania Jego skutków. Cokolwiek zatem twierdzimy o Bogu jest to całkowicie poniżej Jego godności. Mamy tu do czynienia ze skrajnym przykładem teologii negatywnej[52].

W tradycji łacińskiej powstaje inna koncepcja, utworzona głównie przez św. Augustyna. Poznawanie Boga jest u Augustyna wynikiem iluminacji umysłu ludzkiego przez światło boskie. To poznanie stanowi o szczęściu zbawionych[53]. Jednak w tradycji myśli łacińskiej da się też zauważyć obecność greckiego apofatyzmu. Pod silnym wpływem Pseudo–Dionizego Areopagity był na przykład wielki filozof chrześcijańskiego zachodu — Jan Szkot Eriugena[54]. Zatrzymajmy się teraz na chwilę przy jego poglądach, aby lepiej zrozumieć, czym jest teologia negatywna.

Zdaniem Eriugeny, niemożliwe jest jakiekolwiek poznanie substancji czy istoty Boga. Bóg jest bowiem ponad wszelkimi kategoriami, więc możemy je o Nim orzekać jedynie w sposób przenośny, wychodząc od tego, że jest wszystkiego przyczyną. Skoro zaś Bóg jest stwórcą wszystkich rzeczy, to stwarza rzeczy względem siebie przeciwne, gdyż takie dostrzegamy w otaczającym nas świecie. Jeżeli zatem wychodząc od stworzeń moglibyśmy przenosić na Boga określenia z nich zaczerpnięte, oznaczałoby to przypisywanie Mu określeń nawzajem się wykluczających. Teologia negatywna, którą proponuje Eriugena, przekracza te sprzeczne określenia, mówiąc, że żadne z nich nie odnosi się w sposób właściwy do Boga, gdyż jest On ponad nimi. Istotą Boga jest więc, jego zdaniem, bycie ponad wszelką istotą. Eriugena wyciąga ponadto z tego stwierdzenia ostateczne konsekwencje. Mianowicie, skoro poznanie polega na uchwyceniu istoty, a Bóg jest ponad wszelką istotą, to nawet On sam nie poznaje o sobie, czym jest. Dochodzimy tu do skrajnej postaci teologii negatywnej: niepoznawalność Boga należy do Jego istoty, a nie jest tylko wynikiem niedoskonałości naszego poznania. Bóg jest zatem nie tylko radykalnie różny od wszystkiego, co poznajemy, ale jest przede wszystkim absolutnie niepoznawalny[55]. W przypadku Eriugeny mamy zatem do czynienia nie tyle z apofatyzmem teologicznym, co z apofatyzmem ontologicznym[56].

Nie wszystkie odmiany teologii negatywnej posuwają się do tak skrajnych wniosków, do jakich doszedł Jan Szkot Eriugena. Istotą jednak tego nurtu myślenia o Bogu jest to, iż nie możemy pozytywnie orzekać, czym jest Bóg, gdyż jest On całkowicie odmienny od wszystkiego, co poznajemy i wszystko przewyższa. Zobaczmy teraz, co sądzi na ten temat św. Tomasz z Akwinu.

Omawiając poglądy Akwinaty na poznanie istoty Boga rozumem naturalnym, zauważmy, że według św. Tomasza człowiekowi dostępne są dwa zasadnicze sposoby poznawania Boga. Pierwszy z nich — *cognitio* — jest poznaniem dostępnym w trakcie ziemskiego życia, natomiast drugi

— *visio* — jest sposobem, w jaki Boga poznają zbawieni w niebie. Natomiast doczesne poznanie Boga (*cognitio*) dzieli się z kolei na dwa rodzaje: nadprzyrodzone (*per gratiam*) i rozumowe (*per rationem naturalem*)[57]. Nas oczywiście interesuje tu ten ostatni rodzaj poznania.

Św. Tomasz, rozważając w swoim komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza możliwości umysłu ludzkiego w poznaniu Boga, analizuje najpierw sposoby, na jakie możliwe jest poznanie każdej rzeczy. Mówi on, iż jakaś rzecz może być poznawana na dwa sposoby: przez poznanie jej własnej formy lub przez poznanie formy czegoś innego, podobnego do niej[58]. Poznanie rzeczy przez jej własną formę jest możliwe z kolei znów na dwa sposoby: przez formę, którą jest sama ta rzecz (tak Bóg oraz aniołowie poznają swoją istotę) oraz przez formę inną od samej rzeczy, którą z danej rzeczy wyabstrahowujemy[59]. W ten drugi sposób poznajemy rzeczy, wyabstrahowując ich formy z danych poznania zmysłowego. Poznanie Boga na tej drodze jest niemożliwe, gdyż nie możemy wytworzyć sobie o Nim wyobrażeń, czerpiąc je z rzeczy stworzonych, ponieważ Bóg przekracza nieskończenie wszelką formę stworzoną[60]. Nie możemy więc poznać Boga przez Jego własną formę (istotę). Pozostaje nam zatem drugi sposób, czyli poznanie rzeczy przez formę czegoś, co jest do niej podobne. W ten właśnie sposób poznajemy Boga przez formę Jego skutku[61]. Tomasz wyróżnia zaś dwa rodzaje skutków. Pierwszy obejmuje skutki, które dorównują mocy swojej przyczyny. Przez takie skutki możemy poznać w pełni moc przyczyny, a co za tym idzie, jej istotę. Drugi natomiast dotyczy skutków, które takiej równości z przyczyną nie osiągają. Przez takie skutki nie może być poznana w pełni moc ich przyczyny, a w związku z tym także jej istota, lecz tylko fakt, że przyczyna ta istnieje. W taki właśnie sposób każdy skutek odnosi się do Boga jako swojej przyczyny. Wynika z tego, że w tym życiu nie możemy dojść do innego poznania o Bogu, jak tylko, że jest[62].

Poznanie przyczyny ze skutku analizuje Tomasz również w dziele *Summa contra Gentiles*, gdzie wyróżnia trzy sposoby takiego poznania. W pierwszym skutek jest środkiem, za pomocą którego poznajemy, że przyczyna istnieje oraz jaka jest. Drugim sposobem poznajemy, gdy skutek posiada podobieństwo do przyczyny, dzięki czemu przyczyna jest już widoczna w skutku. Trzecim natomiast sposób zachodzi wtedy, gdy podobieństwo przyczyny, które odbija się w skutku, jest formą, przez którą skutek poznaje swoją przyczynę[63]. Nie będziemy tu analizować tych sposobów poznania. Istotne dla nas jest tylko zdanie, które Tomasz wyraża chwilę później. Mówi w nim, iż w przypadku skutku, który nie dorównuje

przyczynie i nie wyraża całej jej mocy, poznanie, czym jest przyczyna, jest niemożliwe[64]. Bóg zaś przewyższa nieskończenie wszystko, więc żaden skutek nie może mu dorównać. Zatem nie możemy, wychodząc od skutków, poznać istoty Boga.

Wyraźne potwierdzenie tego, iż teologia naturalna św. Tomasza z Akwinu jest w jakiejś mierze teologią negatywną znajdujemy we fragmencie jego komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda, w którym rozważa Akwinata, czy imię „który jest" (*qui est*) w sposób właściwy wskazuje, czym jest Bóg[65]. Tomasz odpowiada, iż imię to jest najwłaściwszym imieniem spośród wszystkich innych imion Boga[66]. W Bogu bowiem, według nauki św. Tomasza, istota utożsamia się z istnieniem, jest On czystym aktem istnienia, całkowicie niezłożonym. Wynika z tego, jak trafnie zauważa Gilson, że o tym, czym Bóg jest, wiemy tylko tyle, ile nasz umysł może powiedzieć o tym *ipsum purum esse*, co oznacza, że istota Boga jest dla nas niepoznawalna, gdyż nie możemy zrozumieć, czym jest takie istnienie[67]. Do Boga przystępujemy bowiem na drodze negowania, gdyż, jak mówi św. Tomasz, postępując w tym poznaniu zaprzeczamy, jakoby Bogu przysługiwały rzeczy cielesne i intelektualne, jak dobroć i mądrość, na sposób, w jaki je odkrywamy w stworzeniach. Nawet samo istnienie nie może być Bogu przypisane w ten sam sposób, co stworzeniom, dlatego też w tym życiu w stosunku do Boga nasz intelekt pozostaje w mroku niewiedzy[68].

Widzimy więc wyraźnie, że teologia naturalna św. Tomasza jest w pewien sposób teologią negatywną, gdyż głosi, iż Bóg nieskończenie przekracza wszystko, co możemy o Nim wiedzieć[69]. Było to niejednokrotnie, jak zauważa Gilson, powodem oskarżania Akwinaty o agnostycyzm[70]. Zauważmy jednak, iż Tomasz wcale nie stwierdza, że jakiekolwiek poznanie Boga jest niemożliwe. Jego zdaniem ze stworzeń, których Bóg jest przyczyną, jesteśmy w stanie uzyskać pewne poznanie Boga, nie jest to jednak poznanie Boga w samej Jego istocie[71]. Takie poznanie dostępne jest tylko dla samego Boga, który poznaje swoją własną istotę w sposób doskonały[72]. Dla nas zatem istota Boga pozostaje nieznana. Potwierdzenie tego poglądu można znaleźć w wielu fragmentach dzieł Akwinaty. Na przykład w dziele *Summa contra Gentiles* stwierdza Tomasz: „to jest ostatecznym i najdoskonalszym naszym poznaniem w tym życiu, (...) że łączymy się z Bogiem jakoby z kimś nieznanym; a to mianowicie, gdy poznajemy o nim, to czym nie jest, a to czym jest, przeważnie pozostaje nieznanym"[73]. Podobnie w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza: „u szczytu naszego poznania poznajemy Boga jako nieznanego"[74].

Czy zatem zarówno w tym życiu, jak i w przyszłym najwyższym stopniem naszego poznania o Bogu, według Tomasza, byłoby poznanie tylko tego, że Bóg jest? Czy możliwe jest dla nas jakieś pozytywne poznanie natury Boga? Spróbujemy teraz odpowiedzieć na to pytanie.

3.3. Poznanie Boga na drodze analogii

Dochodzimy tu do zagadnienia, które nazywamy poznaniem analogicznym. Ten rodzaj poznania umożliwia nam, według Tomasza, mówienie o Bogu w sposób afirmatywny, a nie jedynie na drodze negacji. Należy jednak zauważyć, że, w przeciwieństwie do poznania Boga na drodze negacji, teksty Akwinaty opisujące poznanie na drodze analogii są nieliczne i oszczędne w słowach[75]. Spróbujemy jednak przedstawić podstawowe cechy analogicznego poznania Boga w myśli św. Tomasza.

W *Summie teologii* Tomasz stwierdza, iż ponieważ skutki są zależne od przyczyny, to wychodząc od skutków działania Boga w świecie nie dochodzimy tylko do poznania, że Bóg jest, ale także do „poznania tego wszystkiego, co musi Mu przysługiwać zgodnie z tym, że jest pierwszą przyczyną wszystkiego wykraczającą ponad wszystko, czego jest przyczyną. Poznajemy zatem Jego stosunek do stworzeń, czyli że jest ich wszystkich przyczyną, i różnicę, która dzieli Go od nich — tę mianowicie, że nie jest On niczym z tego, czego jest przyczyną, i że to wszystko jest od Niego odległe nie ze względu na Jego ułomność, ale dlatego, że On przewyższa wszystko"[76]. W komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza stwierdza zaś Tomasz, że w przypadku skutków nierównych względem przyczyny można osiągnąć jednak pewne poznanie przyczyny, jeśli lepiej zrozumie się stosunek skutku do przyczyny[77]. To poznanie jest możliwe na trzy sposoby. Po pierwsze w tym aspekcie, że skutek pochodzi od przyczyny. Po drugie w tym aspekcie, że skutek osiąga pewne podobieństwo do swojej przyczyny. Wreszcie po trzecie w tym aspekcie, że takiego podobieństwa nie osiąga w sposób doskonały[78]. Dlatego też możemy na trzy sposoby postępować w poznaniu Boga: po pierwsze poznając doskonalej Jego skuteczność w tworzeniu rzeczy; po drugie poznając Go jako przyczynę doskonalszych skutków, które, ponieważ są w jakiś sposób do Niego podobne, ukazują bardziej Jego wzniosłość; po trzecie poznając Go coraz bardziej jako oddalonego od tego wszystkiego, co ukazuje się w skutkach[79].

Wiemy już, że stworzenia, będąc skutkami działania Boga, posiadają jakieś podobieństwo do Niego jako swojej przyczyny. Chociaż zatem w tym życiu całe nasze poznanie wychodzi od zmysłów, nie czyni to nie-

możliwymi pewnych pozytywnych sądów o naturze Boga. Zdaniem Tomasza między stworzeniami a Bogiem jako ich przyczyną zachodzi pewna proporcja, czyli analogia[80]. Według niego bowiem pewne podobieństwo między skutkiem i przyczyną zachodzi zawsze, nawet w przypadku ich całkowitej niewspółmierności[81]. Jest to podstawą możliwości przypisywania Bogu nazw opisujących doskonałości zaczerpnięte z rzeczy stworzonych, poznawanych za pomocą zmysłów. Dlatego też możemy nazywać Boga mądrym, dobrym, czy potężnym, przenosząc te określenia ze stworzeń na Niego, mając jednak świadomość, że odnoszą się one do Boga przez podobieństwo i w sposób przenośny. Nazwy te zatem prawdziwie stosują się do Boga, jednak sposób, w jaki posiada On opisywane przez nie doskonałości, pozostaje dla nas nieuchwytny[82].

Może nam się nasunąć w tym miejscu wątpliwość: skoro orzekając o Bogu doskonałości dostrzegane w świecie nie możemy poznać, w jaki sposób On je posiada, to czy nie popadamy tu w pułapkę wieloznaczności? Gdyby bowiem tak było, nie moglibyśmy niczego poznać o Bogu, wychodząc od stworzeń[83]. Tomasz uważa, iż uniknięcie takiego niebezpieczeństwa jest jak najbardziej możliwe. Podstawą tej możliwości jest właśnie fundamentalny stosunek zachodzący pomiędzy każdym skutkiem a jego przyczyną, o czym już wspominaliśmy. Taki właśnie stosunek nazywa Akwinata analogią. Jego zdaniem nazwy można orzekać analogicznie zasadniczo na dwa sposoby. Pierwszy zachodzi w przypadku, gdy liczne rzeczy są proporcjonalne do czegoś jednego. W ten sposób mówi się na przykład o zdrowym lekarstwie i zdrowym moczu, gdyż odnoszą się one do zdrowia zwierzęcia: lekarstwo jako przyczyna tego zdrowia, a mocz jako jego oznaka. Drugi sposób ma natomiast miejsce, gdy proporcja zachodzi między jedną rzeczą a drugą. W taki sposób orzeka się pojęcie „zdrowy" zarówno o lekarstwie, jak i o zwierzęciu, ponieważ lekarstwo jest przyczyną zdrowia zwierzęcia. W ten właśnie sposób, zdaniem Tomasza, możemy orzekać analogicznie o Bogu na podstawie Jego stworzeń, których jest on zasadą i przyczyną. Na tej drodze możliwe jest uniknięcie zarazem jednoznaczności i wieloznaczności w mówieniu o Bogu. Jest to droga pośrednia, którą nazywamy analogią[84].

Do tej pory mówiliśmy o poznaniu Boga jedynie za pomocą rozumu naturalnego, gdyż to jest głównym przedmiotem naszych rozważań. Istnieje jednak jeszcze inny, specyficzny rodzaj poznania, jakim jest poznanie przy pomocy nadprzyrodzonego światła łaski, czego Tomasz jako teolog nie mógł oczywiście pominąć. Jest to, jego zdaniem, doskonalszy rodzaj poznania od poznania przyrodzonego. Św. Tomasz stwierdza, że „choć

przez objawienie z łaski nie poznajemy w tym życiu, czym jest Bóg, a więc łączymy się z Nim jakby z nieznanym, to jednak pełniej poznajemy Go, gdy ukazują się nam liczniejsze i wyższe Jego dzieła oraz gdy przypisujemy Mu za sprawą objawienia boskiego rzeczy, do których nie dociera rozum przyrodzony, na przykład, że Bóg jest jeden i troisty"[85]. Człowiekowi zatem dostępne jest już w tym życiu pewne doskonalsze poznanie, czym jest Bóg. Dzieje się to za sprawą szczególnej łaski udzielanej przez Boga, która wzmacnia naturalne światło rozumu. Nie jest to jednak nadal poznanie Boga w samej Jego istocie. Takie poznanie możliwe jest tylko dla zbawionych w niebie. Będą oni widzieć Boga „twarzą w twarz", czyli bezpośrednio, tak jak my widzimy teraz drugiego człowieka[86]. Nie będą już musieli poznawać Boga za pomocą Jego podobieństwa zawartego w rzeczach stworzonych, gdyż będą oglądać bezpośrednio samą substancję Boga. Na takim właśnie oglądaniu Boga polega ostateczne szczęście człowieka w życiu wiecznym[87]. To oglądanie stanie się zaś możliwe dzięki udzieleniu przez Boga rozumowi ludzkiemu nowej zdolności, którą nazywamy „światłem chwały" (*lumen gloriae*)[88].

Poznanie istoty Boga jest zatem dla nas możliwe, zdaniem Tomasza, dopiero po śmierci, w życiu wiecznym. W tym zaś życiu możemy jednak zbliżać się do pełniejszego poznania Boga na podstawie Jego skutków. Tym, co nam to umożliwia, jest właśnie opisane wyżej poznanie analogiczne. Jego doniosłe znaczenie celnie ujął prof. Swieżawski, którego zdanie na koniec tu przytoczmy: „Dopiero poznanie analogiczne, niezmiernie ograniczone, bardzo niedoskonałe jest jednak poznaniem pewnym i dzięki niemu możemy wiedzieć, że u dna tajemnicy, przed którą stoimy jest rzeczywistość, a nie pustka"[89].

4. Podsumowanie

Św. Tomasz z Akwinu jest przede wszystkim, jak już wspominaliśmy, jednym z najwybitniejszych chrześcijańskich teologów. Wielkość jego teologii polega jednak między innymi na tym, iż pozostaje ona w ścisłym związku z filozofią, która zajmuje bardzo ważne miejsce w myśli Akwinaty. Dotyczy to także rozważań nad samym Bogiem. Zdaniem bowiem Tomasza ludzki rozum, pomimo swych ograniczeń i skończoności, może przedmiotem swojego poznania uczynić absolutnie nieograniczony i nieskończony byt, jakim jest Bóg. Dlatego też można mówić o teologii naturalnej św. Tomasza z Akwinu jako odrębnej dziedzinie jego myśli filozoficznej.

Pierwszym zagadnieniem, które, zdaniem Tomasza, staje przed człowiekiem usiłującym poznać coś o Bogu wyłącznie za pomocą naturalnego rozumu, jest fundamentalne pytanie: czy Bóg jest? Istnienia Boga nie uważa bowiem Akwinata za prawdę oczywistą dla człowieka, ale za prawdę, której można i należy dowodzić. Dowodzenie to przeprowadza Tomasz pięcioma drogami, które, wychodząc od różnych aspektów rzeczy poznawanych za pomocą zmysłów, prowadzą do stwierdzenia konieczności istnienia Boga, bez którego nie da się wytłumaczyć poznawanej rzeczywistości.

Poznanie, że Bóg jest, nie jest jednak według Tomasza kresem przyrodzonego poznania Boga. Możemy także uzyskać pewną wiedzę o Bogu na drodze negacji. Wychodząc bowiem od skutków działania Boga w świecie poznajemy Go jako ich przyczynę, stwierdzając jednocześnie, że nie może On być z żadnym z nich porównany, gdyż wszystkie nieskończenie przewyższa. W ten sposób poznajemy, czym Bóg nie jest, zaprzeczając jakoby przysługiwały mu kolejne przymioty o tyle, o ile odnoszą się one do stworzeń. Jednak stworzenia posiadają pewne podobieństwo do Boga, tak jak każdy skutek jest podobny do swojej przyczyny. To podobieństwo możemy ująć w sądach analogicznych, które umożliwiają nam formułowanie pozytywnych wypowiedzi o naturze Boga. Jest to poznanie pewne, choć bardzo ograniczone.

Tak przedstawiają się zasadnicze aspekty myśli św. Tomasza na naturalne poznanie Boga. Oryginalność teologii naturalnej Akwinaty wyraża się w tym, że łączy ona w sobie tradycję poznania Boga na drodze negacji z możliwością pozytywnych sądów o Nim. Tomasz bowiem obficie czerpie z bogactwa myśli starożytnej i średniowiecznej, nadając jej jednak swoją własną interpretację i wzbogacając ją o nowe rozwiązania. To jest powodem niezwykle ważnego miejsca, jakie w historii filozofii zajmuje ta część myśli św. Tomasza z Akwinu oraz przyczyną tego, iż po dziś dzień jest ona przedmiotem zainteresowania wielu wybitnych autorów.

[1] E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, s. 64.

[2] *Summa contra Gentiles* (dalej jako *ScG*), I, 9. (Wszystkie cytaty z tego dzieła w niniejszej pracy pochodzą z polskiego wydania: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, księga I i II, Kraków 1930; księga III, Kraków 1933).

[3] *STh* I, 2,1, resp. (Wszystkie cytaty z *Summa theologiae* w niniejszej pracy pochodzą z polskiego wydania: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kraków 1999).

[4] Tamże.

[5] E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998, s. 65.

[6] Nie oznacza to, iż problem oczywistości istnienia Boga został przez Akwinatę sztucznie stworzony. Taki pogląd podzielała bowiem spora grupa współczesnych mu platońsko-augustyńskich teologów, posługując się przy tym opisanymi przez Tomasza argumentami. Por. tamże; por. także s. 66–72 tego dzieła, gdzie omówiony został kontekst filozoficzny tego poglądu.

[7] *STh* I, 2,1, 1.

[8] *STh* I, 2,1, ad 1.

[9] *STh* I, 2,1, 2.

[10] *STh* I, 2,1, ad 2; por. także L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1992, s. 72: „Z obecności pojęcia nie możemy wnioskować, że to, co ono reprezentuje, realnie istnieje, chyba, że najpierw utworzymy to pojęcie bezpośrednio lub pośrednio z rzeczywistości".

[11] *STh* I, 2,1, 3.

[12] *STh* I, 2,1, ad 3.

[13] Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 75: „Gdy chcemy (...) przejść od prawd danych w doświadczeniu do ich pierwszej przyczyny, będzie to przejście od jednego istnienia do drugiego, a zatem może się ono dokonać tylko na drodze aktu wiary lub na mocy dowodu".

[14] Por. L. J. Elders, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 27–31; por. s. 77–89 tego dzieła, gdzie zwięźle została przedstawiona historia problematyki dowodów na istnienie Boga. Por. także E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, s. 65–66.

[15] Dowodzenie *propter quid* i dowodzenie *quia*.

[16] *STh* I, 2,2, resp.

[17] *STh* I, 2,2, 2.

[18] *STh* I, 2,2, ad 2.

[19] L. J. Elders, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 75.

[20] Tamże.

[21] *STh* I, 2,2, 1.

[22] *STh* I, 2,2, ad 1. Pogląd ten wiąże się z przyjmowanym przez Tomasza rozróżnieniem między *revelatum* a *revelabile*. Por. *STh* I, 1,3; por. także E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 11–38, gdzie to zagadnienie zostało dokładnie omówione.

[23] *STh* I, 2,2, ad 3. Taki pogląd podzielało wielu filozofów. Por. L. J. Elders, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 76.

[24] *STh* I, 2,2, ad 3.

[25] E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 78.

[26] S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 99; por. także S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*, Kraków 1983, s. 57.

[27] *STh* I, 2,3, resp.

[28] E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 79.

[29] S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 58.

[30] E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 85.

[31] *STh* I, 2,3, resp.

[32] E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 88.

[33] Tamże, s. 89.

[34] *STh* I, 2,3, resp.

[35] E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 90.

[36] *STh* I, 2,3, resp.

[37] E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 93.

[38] Tamże, s. 94; por. także L. J. Elders, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 117–118.

[39] Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 96.

[40] *STh* I, 2,3, resp.

[41] E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 98.

[42] Tamże, s. 99.

[43] W. Stróżewski, *Trzy wymiary prawdy*, w: W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 121.

[44] Por. tamże, s. 122–124.

[45] Por. tamże, s. 124–127.

[46] Tamże, s. 128.

[47] J. Pieper, *Prawda i niepoznawalność. Element negatywny w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Znak", 89 (1961), s. 1503.

[48] Por. tamże, s. 1501–1509.

[49] W. Stróżewski, *Trzy wymiary prawdy*, dz. cyt., s. 130.

[50] M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 12*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kraków 1999, s. 592.

[51] S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 68.

[2] Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 78–79.

[53] Por. M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 12*, dz. cyt., s. 592–593.

[54] Por. W. Stróżewski, *Z historii problematyki negacji*, Cz. 2, *Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona*, „Studia Mediewistyczne" 9 (1968), s. 133–134.

[55] Tamże, s. 134–137; Por. także A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994, s. 109–114.

[56] Tamże, s. 109–110.

[57] M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 12*, dz. cyt., s. 589.

[58] „Dupliciter aliqua res cognoscitur. Uno modo per formam propriam (...). Alio, per formam alterius similem sibi" (*In Boethii de Trinitate*, I, 2, resp).

[59] „Per formam autem suam aliquid dupliciter cognoscitur. Uno modo, per formam quae est ipsa res (...). Alio modo, per formam quae est aliud ab ipso sive abstracta sit ab ipso" (tamże).

[60] „Intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur (...) non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu (...) in infinitum excedat quamlibet formam creatam, ratione cuius, intellectui non potest esse Deus per formas creatas pervius" (tamże).

[61] „Solum per formam effectus cognoscatur" (tamże). Zauważmy w tym miejscu, że Tomasz, rozważając naturalne poznanie Boga przez Jego skutki, przyjmuje dwa zasad-

nicze założenia, które pochodzą od Arystotelesa. Pierwsze z nich mówi, że całe poznanie ma swój początek w zmysłach, a drugie, iż zachodzi podobieństwo między członami związku przyczynowego. M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 12*, dz. cyt., s. 591.

[62] „Effectus autem est duplex, quidam qui adaequatur virtuti suae causae, et per talem effectum cognoscitur plene virtus causae, et per consequens quidditas eius; alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per consequens nec essentia eius, sed cognoscitur de causa tantum quod est. (...) Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum, et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est" (*In Boethii de Trinitate* I, 2, resp).

[63] *ScG* III, 49.

[64] Tamże.

[65] *In I Sent.* 8,1,1 („Utrum esse proprie dicatur de Deo").

[66] „«Qui est» est maxime proprium nomen Dei inter alia nomina" (*In I Sent.* 8,1,1, resp).

[67] E. Gilson, *Pojęcie Boga w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, s. 214.

[68] „Quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia, et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia (...) autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae" (*In I Sent.* 8,1,1, ad 4).

[69] Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 64–65: „W istocie teologia, którą wypracowuje św. Tomasz, jest o wiele bliższa poznaniu negatywnemu, tzn. poznaniu Boga poprzez negację, poprzez zaprzeczenie, aniżeli twierdzącemu".

[70] E. Gilson, *Pojęcie Boga w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 215.

[71] Tamże, s. 216.

[72] Por. *STh* I, 15,2, resp.

[73] *ScG* III, 49 (w cytacie uwspółcześniono ortografię).

[74] „In finem nostrae cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscere" (*In Boethii de Trinitate* I, 2, ad 1).

[75] E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 132.

[76] *STh* I, 12,12, resp. Por. także *ScG* III, 49, gdzie Akwinata zawarł taki sam pogląd.

[77] „Causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causae ad effectum" *(In Boethii de Trinitate*, I, 2, resp).

[78] „Secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione" (tamże).

[79] „Tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei (...) primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius productio, et efficacia. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, quia cum eius similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam eius commendant. Tertio, quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus, quae in effectibus apparent" (tamże).

[80] Por. *STh* I, 13,5, resp.: „nazwy orzeka się o Bogu i stworzeniach wedle analogii, czyli proporcji".

[81] Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 131; o podobieństwie stworzeń do Boga por. *ScG* I, 29.

[82] Por. *ScG* I, 30.

[83] *STh* I, 13,5, resp.

[84] Tamże.

[85] *STh* I, 12,13, ad 1.

[86] *ScG* III, 51.

[87] Por. *ScG* III, 52.

[88] *ScG* III, 53.

[89] S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 71.

Adam Szustak OP

„Z POWODU BRAKU ZAINTERESOWANIA JUTRO NIE ODBĘDZIE SIĘ"

Czyli o teologii Czesława Miłosza

> Jestem tu. Dwa te słowa zawierają wszystko, co można powiedzieć, od nich się zaczyna, do nich się wraca. Tu — to znaczy na tej ziemi, na tym, a nie innym kontynencie, w tym, a nie innym mieście, w tej epoce, którą nazywam moją, w tym stuleciu, w tym roku. Nie jest mi dane żadne inne miejsce ani żaden inny czas i od poczucia przemijalności mego ciała bronię się dotykając stołu[2].

Chciałbym kiedyś pojechać do Stanów Zjednoczonych. Nie po to jednak, aby zwiedzać zabytki (bo takich tam niewiele, jeżeli w ogóle), i nie po to, by podziwiać osiągnięcia gospodarcze, polityczne czy nawet kulturowe tego kawałka naszego świata. Chciałbym raczej doświadczyć sytuacji spotkania z obszarami tegoż kraju, które zdają się być nietknięte przez człowieka i jego cywilizację. Chciałbym zaznać owego stanu, o którym pisze Miłosz: „Wobec sosen o półtorametrowej średnicy przy Feather River czy na skalistych cyplach obryzgiwanych wybuchami oceanicznej bieli, dokąd wiatr przynosi ryki lwów morskich, czy na zboczach góry Tamalpais, skąd poszarpany w przylądki kres lądu i morza jest pierwszym dniem stworzenia, stoję odarty, pozbawiony"[3]. Chciałbym poczuć się pozbawiony całego bagażu pochwał, podstępów, wyobrażeń, półkłamstw i niedomówień, których na co dzień używamy, aby zapewnić sobie stabilną i wysoką pozycję wobec ludzi, natury i samych siebie. Na chwilę choć uwolnić „schorowaną

wyobraźnię", która kształtuje moje patrzenie na świat przez pryzmat różowego szkiełka z zatartym i zapomnianym już znaczkiem prawdy.

Wyobraźnia człowieka jest przestrzenna i nieustannie tworzy się z krajobrazów zapamiętanych albo wyobrażonych, postępując od „bliżej" do „dalej", jednak zawsze ześrodkowujących się wokół jednej osi, tej którą wyznacza miejsce styku jego stóp z ziemią. Taka jest natura rodzaju ludzkiego, która na tym polega, że jesteśmy „rzuceni w świat przedstawiający się nam jako nic albo jako chaos bezładnie pomieszanych klocków, które musimy połączyć w jakimkolwiek porządku"[4], aby choć trochę je ogarnąć i odczuwać w miarę względny spokój i bezpieczeństwo. Jaki jednak jest system tego porządku, skąd początek biorą jego założenia? Czy jabłoń jest dla nas drzewem pobudzającym do wielu skojarzeń dlatego, że człowiek od dawna je sobie upodobał i posługiwał się jego wyobrażeniem przez wieki w religii, w poezji, w malarstwie, czy też może dlatego, że jabłoń jeszcze przed stworzeniem świata była przeznaczona do takiego użytku? Lew zawsze budził w myśliwych uczucia lęku i podziwu, ale czy przed pierwszym człowiekiem dzierżył już koronę wśród zwierząt? Czy istnieje „pamięć starsza niż nasze życie, pamięć gatunku, krążąca w nas razem z krwią?"[5]

W obrębie kultury europejskiej (a to ona zasadniczo Miłosza interesuje) nastąpiło zaburzenie wyobraźni, którą trzeba by nazwać religijną. Drzewo, któremu ludzie od niepamiętnych czasów składali cześć, przestało jasno wskazywać, że słuszny jest podział istnienia na trzy sfery. Pęd pnia, od podziemia pełnego korzeni, poprzez średni wymiar, do nieba, gdzie kołyszą się liście, nie przypomina nam już „Boskiej Komedii" — wspinania się od piekieł do wysokich niebieskich kręgów. Wyobraźnia człowieka współczesnego, choć nadal działa poprzez sprowadzanie wszystkiego do stosunków przestrzennych, zasadniczo różni się od tej, kiedy to w symbolach Dantego — jak pisze Miłosz — przeglądał się światopogląd Tomasza z Akwinu[6]. Podstawową przyczyną tej zmiany jest nastanie dominacji światopoglądu naukowego, podbudowanego radykalnymi odkryciami z dziedziny fizyki, biologii czy astronomii.

> Wszechmoc i majestat Boga rozpoznawalne w kiełkowaniu, kwitnieniu, owocowaniu, w cudownym wyposażeniu ziemi, gdzie rośliny i zwierzęta dane na użytek człowieka; później: niezgłębiony rozum Wielkiego Zegarmistrza zdolny przewidzieć, jak będzie funkcjonować każda z biliona bilionów śrubek wielkiego mechanizmu; później: skłaniająca do trwożnego szacunku wieczna przemyślność i wynalazczość Matki Natury — znam te etapy postępującej sekularyzacji, wysiłki, żeby przyczyny najpierw rezydujące w „nad" przenieść „w", przez co, niestety, *mysterium* nie stało się nic a nic mniej *tremendum*.[7]

Samoświadomość i tożsamość człowieka zostały dotkliwie zachwiane. Bezpieczeństwo, które opierało się na wyniesieniu człowieka nad rzeczy, zostało zburzone w momencie, kiedy trzeba było się postawić w rzędzie ssaków. Nasza autonomia z bożego nadania, moralność i prawo stają się wytworem właściwym dla naszego gatunku — „podobnie jak buraki produkują cukier"[8].

Przestrzeń, rozumiana jako horyzont konstytuujący sposób istnienia człowieka w świecie, uległa drastycznemu zniekształceniu. Począwszy od miejsca, gdzie znajduje się konkretny człowiek, który dzięki naukowej wiedzy może wznieść się ponad ziemię, jak „niecielesny widz spoza układu", aż po wszechświat jako całość, nabierający cech nieskończoności, traci wszelkie właściwości przestrzenne. Człowiek stracił w ten sposób możliwość podziału na to, co „w górze" i na to, co „na dole". Wykreślając linię pionową nad sobą stracił granicę, na której kończy się świat i zaczynają się „sfery Nieba, owijające się dokoła tronu Boga". Nie ma też już sposobu, który pozwoliłby człowiekowi na dotarcie w głębiny ziemi, do samego Piekła. „Wrząca nieskończoność otacza mnie zewsząd i wymyka się władzom mego umysłu"[9]. To, co w tym wszystkim najgorsze i w zasadzie groteskowo tragiczne, to fakt, że strach przed tym co niewiadome nie zniknął — to tylko Piekło zagnieździło się, „jak dla dawnych uczniów Manesa", w nas samych, w naszej bezbronności wobec zmienionego świata, który nie jest już domeną kapłanów i świątyń, ale biologów, lekarzy, psychiatrów i laboratoriów.

Człowiek jest przede wszystkim organizatorem przestrzeni, zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej, czyli wyobraźni. Kiedy Zstąpienie i Wniebowstąpienie utraciły charakter dwóch przestrzennych biegunów, gdy Niebo i Piekło nie wyznacza już osi moralnej, która ukierunkowywałaby myślenie i działanie, runęły wszelkie zasady. Ład istnienia został zakłócony. Ludzkość została pozbawiona stałego punktu odniesienia, niezbędnego dla wytyczania podstawowych kierunków postępowania. Ale przełom ten, zdaniem Miłosza, sięga znacznie głębiej, bo samej istoty stosunku człowieka do Boga i do siebie. Człowiek przestał rozumieć i wyobrażać sobie to, w co miał wierzyć — przestał zatem naprawdę wierzyć[10]. Utrata wiary nie wykorzeniła jednak potrzeby religijnej, która nie będąc ukierunkowaną, zaczęła wytwarzać dziwaczne, karykaturalne formy obrzędów religijnych. Człowiek pozostał *homo religiosus*, ale bez religii — tak jakby uprawiał teologię bez Boga. „Wyobraźnia nie znosi ogólnego rozchwiania i chaosu, bez jednego Miejsca, do którego inne są odniesione, i kiedy staje wobec nieskończoności zawsze tylko wzajemnych odnie-

sień, chwyta się jedynej dotykalnej ostoi, nazywanej «ja»"[11]. Nie mogąc odnaleźć Boga pozostaje człowiekowi koncentracja na samym sobie. Właśnie w takiej sytuacji upatruje Miłosz początek zjawiska indywidualizmu, tak mocno znaczącego nasze czasy, który stawia jednostkę w centrum wszystkich rzeczy i uznaje w niej jedynego sędziego. Kiedy jednak człowiek uświadomi sobie swoją znikomość i nieważność we wszechświecie, o czym przekonują go boleśnie, mająca przynieść wyzwolenie, nauka i zwykłe codzienne doświadczenia, podstawy, na których dotychczas opierała się jego egzystencja zostają usunięte — pozostaje Ziemia Ulro, w której „bluźnierczo utożsamiono przestrzeń z nieskończonością"[12]. Te wysokie przywileje „ja" okazały się niemożliwe do utrzymania. Człowiek zobaczył ziemię jako jeden z wielu okruchów w nieskończoności, a na niej siebie jako jeden z elementów powszechnego prawa przemiany ku nieistnieniu. Nie da się już dzisiaj myśleć bez obecnego w tle „łańcucha rozwoju", którego jesteśmy tylko prawie nic nie znaczącą cząstką. Nie ma już *kairos* — czasu jedynego, momentu zbawienia. Powstaje w nas „monstrualna podwójność, monstrualna sprzeczność". W takiej perspektywie również wszelkie formy religijności tracą sens i jakiekolwiek znaczenie. Wszyscy „doznali rozpadu hierarchicznej przestrzeni, a kiedy składają ręce i podnoszą oczy ku górze, nie ma już góry"[13].

W miarę postępującego oczyszczania przestrzeni z obecności Boga, rodzą się marzenia realizowania królestwa bożego ludzkimi rękami — już teraz i na tej ziemi. Ale równocześnie coraz bardziej wzrasta świadomość, że ludzka natura nie jest zdolna do funkcjonowania w takim jednowymiarowym świecie. Zwiększa się przekonanie, że jeżeli zabroni się jej sięgania poza siebie i ponad siebie, dojdzie do wynaturzenia. „Niewykluczone, że jesteśmy zdrowi tylko, kiedy staramy się wyskoczyć z własnej skóry, mając nadzieję, że jednak to się czasem udaje"[14].

Refleksja Miłosza przeradza się więc, niejako z konieczności, w eschatologię. Rozwój historyczny cywilizacji zmierza do wypełnienia apokaliptycznych przepowiedni Pisma. Przez Apokalipsę następuje przejście od planu historycznego do metafizycznego, w którym spełnienie dziejów, zgodnie z chrześcijańską wizją, nadaje dziejowości wymiar sakralny. Wszystko to znajduje swój odpowiednik w poetyckiej wyobraźni, która, poprzez unieruchomienie rzeczy w słowie, wprowadza na drogę przywrócenia i zbawienia przemijającego świata. Poezja stanowi więc pośrednią, w pewnym sensie zastępczą formę mitu religijnego[15] — dokonuje oczyszczenia i uporządkowania materii. Katolicyzm jako najbardziej antropocentryczna religia przekształca wszystkie te starania na innej jeszcze, zu-

pełnie fundamentalnej, płaszczyźnie. Niebo i Piekło, Wniebowstąpienie i Zstąpienie nie są w nim stosunkami przestrzennymi, pomiędzy światami, ale pomiędzy osobami — pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

Eschatologia prowadzi do soteriologii. Jak zauważyliśmy jedną z form ocalenia jest u Miłosza język poezji, czyli utrwalanie rzeczy lub zdarzeń w języku. Chodzi tu o tak ważny dla poety moment epifanicznego postrzegania świata: „Epifania przerywa więc codzienny upływ czasu i wkracza jako jedna chwila uprzywilejowana, w której następuje intuicyjny uchwyt głębszej, bardziej esencjonalnej rzeczywistości zawartej w rzeczach czy osobach"[16]. Przedmiot nazwany, unieruchomiony w słowie nabiera odmiennych cech ontologicznych, zostaje wyłączony z ciągu czasowych przemian, zyskuje charakter wieczności. Dlatego podstawowym zadaniem poety jest „ponazywać rzeczy". Utrwalając poeta przekracza granicę śmierci — poezja jest ocaleniem: „Zwracam się do was, daję wam istnienie / nawet imię i tytuł w księstwie gramatyki, / żeby was koniugacją chronić od nicości"[17]. Materialne istnienie przedmiotów i zjawisk w czasie stanowi swego rodzaju zespół danych, rejestrowanych i poddawanych obróbce, uporządkowanych w poezji, która tak ukształtowanym całościom daje przetrwanie poza ich materialnością. Ostatecznym celem tych zabiegów jest próba uformowania fragmentów rzeczywistości w takim kształcie, w jakim zostaną zrekonstruowane po wypełnieniu się eschatologicznej przepowiedni. Poezja zatem przygotowuje do zbawienia: inicjuje bycie w wymiarze pozaczasowym, jest pierwszym krokiem ku rzeczywistości Sądu Ostatecznego: „Jestem tutaj z nadzieją, że można zaczynać na nowo / i własne życie uleczyć myśląc mocno o rzeczach poznanych, / tak mocno, że miejsc i ludzi nie odejmie czas / i wszystko będzie trwało prawdziwiej niż było"[18]. Ta rzeczywistość nie podlega już dynamice przeciwieństw, jest już pozbawiona przepływu czasu. Rzeczy trwają w niej równocześnie, wydzielone ze swych ziemskich przeznaczeń i unieruchomione w jakimś innym rodzaju bytu. Pochodzące z religijnych poszukiwań wyobrażenia Miłosza o tej rzeczywistości wiążą się ściśle z chrześcijańskim poglądem o celowości dziejów: wszelkie istnienie jest uzasadnione w niedostępnym człowiekowi, boskim planie. A jeżeli każdy będzie sądzony ze wszystkim, co uczynił i czego w życiu doznał, oznaczać to może, iż wraz z nim odtworzone zostanie wtedy całe jego otoczenie. Te intuicje są bardzo silnie związane z ideą zbawienia wyrażaną przez teorię *apokatastasis* — przywrócenia, odnowienia wszystkiego: „Apokatastasis (...) oznacza nie przepadanie szczegółów. Żadna chwila nie może przepaść. Ona jest gdzieś zmagazynowana i możliwe jest puszczenie tego kłębka

czy filmu na nowo, odtworzenie jakiejś rzeczywistości, w której te wszystkie elementy będą przywrócone"[19]. Odtworzenie wszystkich rzeczy materialnych w ostatnim stadium, po zakończeniu dziejów, ma być wypełnieniem religijnego zbawienia. Możliwość takiego aktu nie podlega już żadnym racjonalnym roztrząsaniom, całkowicie zawiera się w granicach wiary.

Akt taki nie jest jedynym sposobem wiecznego istnienia rzeczy. Miłosz broni się przed subiektywizmem: przypisuje rzeczywistości, która przeminęła inny, tajemniczy status ontologiczny. Świat w swoim doskonałym stanie istnieje nieprzerwanie i jakby równolegle do rzeczywistości historycznej. On nie nastąpi kiedyś, po skończeniu dziejów, ale jest w inny sposób już obecny. Doskonałość oznacza jego pełnię, czyli maksimum istnienia, które ograniczona świadomość człowieka może pojmować tylko fragmentarycznie: „Paulina umarła dawno ale jest / i jestem czemuś przekonany że nie tylko w mojej świadomości"[20]. Gwarantem tego istnienia może być tylko Bóg.

W tym miejscu musi się jednak zrodzić pytanie, czy poezja rzeczywiście jest środkiem wystarczającym do odnowienia naszej wyobraźni religijnej, a przez to przywrócenia trwałego fundamentu dla naszej tożsamości? Odpowiedź nie jest jednoznaczna, ponieważ czym innym jest poezja w sferze idealnej, spełniająca wymagane przez Miłosza warunki, a czym innym jest stan poezji w danym momencie historyczno–kulturowym. Niestety w wieku dwudziestym, jak twierdzi poeta, jej rola „świętej mowy" została zredukowana do „nieustającego lamentu, sarkazmu, pesymizmu pozbawionego punktu odniesienia"[21]. Poezja, która ze swej natury dysponuje niezbyt szerokimi możliwościami epistemologicznymi, w naszej epoce jeszcze drastyczniej została ograniczona. Jeżeli świat opiera się i uzasadnia na religijnym Absolucie, to powołaniem poety jest odsłanianie jego prawdziwego piękna i fundamentalnej wartości każdego istnienia. Ale jeżeli takiej podstawy nie ma? Bez nadrzędnego oparcia odtworzone formy rzeczy ulegają unicestwieniu wraz ze świadomością autora. Z czego wyrastać wtedy ma poezja, która jednocześnie współtworzy fundament wyobraźni religijnej? Błędne koło?

Odpowiedź jaką daje Miłosz jest jednoznaczna: prawdziwa sztuka nie może się obejść bez wiary, zakładającej istnienie Absolutu, który wobec ludzkości i świata „ma pozytywne zamiary". Istnieje zatem ścisły związek między estetyką a teodyceą. A Miłoszowa teodycea to „ciągle na nowo układane równanie, które rozwiązuje się tylko wtedy, gdy za niewiadomą podstawimy Boga".[22] Zogniskowanie tej problematyki wokół Boga nie jest jednak punktem docelowym budowania nowej przestrzeni religijnej

i metafizycznej — jest jej punktem wyjściowym, otwarciem zupełnie nowej perspektywy poznawania i rozumienia. Dzięki temu, na przykład, „fatalny" przełom spowodowany przez rozwój współczesnej nauki i dominacja naukowego patrzenia na otaczający nas świat może doprowadzić, paradoksalnie, do odnowy zniszczonej wyobraźni religijnej. Sam rozwój nauk i pędzący postęp zdobywanej wiedzy, okazuje się nie tylko coraz więcej wyjaśniać i umożliwiać zrozumienie, ale otwiera nowe obszary o wiele bardziej niezrozumiałe, niewyjaśnione czy wręcz tajemnicze. Wraz z powiększaniem obszaru rzeczywistości, którą rozumiemy i w której poruszamy się już całkiem bezpiecznie, rozszerza się niemożliwy do objęcia obszar świata nowego, czekającego na zbadanie[23].

Poezja powtarza więc niejako nieustannie akt stworzenia i zbawienia, stawiając czytelnika przed kolejną szansą odbudowania swojej kondycji na trwałym fundamencie — na wierze. Może wypełnić przestrzeń naszej świadomości, która stanie się użyźnioną glebą czekającą na Utraconego Boga. Może sprawić, że nasze czekanie na Godota będzie miało jakikolwiek sens. Musimy być jej wierni.

Tylko dźwięk dzwonów,
Tylko jarzenie monstrancji,
Głosy śmiertelne ogłaszające chwałę,
U Dominikanów i Franciszkanów
Posadzki wytarte stopami pokoleń
Chronią nas. Nawet jeżeli złudzenie
Łączy nas wiarą w nieśmiertelne trwanie,
Dzięki czynimy, proch, za cud wierności prochu.[24]

[1] Napis ołówkiem na ścianie w WC restauracji studenckiej w Berkeley. Cyt. za: C. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Kraków 1989.

[2] C. Miłosz, *Widzenia...*, dz. cyt., s. 5.

[3] Tamże, s. 11.

[4] Tamże, s. 10.

[5] Tamże, s. 14.

[6] Por. tamże, s. 28.

[7] Tamże, s. 21.

[8] Tamże, s. 22.

[9] Tamże, s. 31.

[10] Ciekawe, że u Serbów źródłosłów wyrazu „obraz" jest ten sam, co w słowie „twarz". Utracenie więc wyobrażenia („wyobrazowania") jest utratą dostępu do twa-

rzy. Otwiera się tu oczywiście cały horyzont myślowy obecny w filozofii dialogu — konkretnie filozofii twarzy (np. Lévinas). Por. *Słownik etymologiczny języka polskiego*, pod red. A. Brücknera, Warszawa 1957.

[11] Tamże, s. 29.

[12] O. V. de L. Miłosz, *Les Arcanes*, cyt. za: C. Miłosz, *Widzenia...*, dz. cyt., s. 29.

[13] C. Miłosz, *Widzenia...*, dz. cyt., s. 30.

[14] Por. tamże, s. 31.

[15] Por. K. Zajas, *Miłosz i filozofia*, Kraków 1997, s. 99.

[16] C. Miłosz, *Przeciw poezji niezrozumiałej*, „Tygodnik Powszechny" nr 21 z 27 maja 1990.

[17] C. Miłosz, *W słoju*, w: *Kroniki*, Kraków 1988, s. 9.

[18] C. Miłosz, *Pod koniec dwudziestego wieku*, w: *Wiersze*, Kraków 1987, t. 2, s. 370.

[19] R. Gorczyńska, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Kraków 1992, s. 183.

[20] C. Miłosz, *Po ziemi naszej*, w: *Wiersze*, dz. cyt., tom II, s. 101.

[21] A. Kijowski, *Tematy Miłosza*, „Twórczość" 1981, nr 6.

[22] K. Zajas, *Miłosz...*, dz. cyt., s. 110.

[23] Dlatego pewnie tak bardzo na miejscu była decyzja amerykańskich astronautów, którzy lecąc nad powierzchnią Księżyca zwrócili się do mieszkańców Ziemi, odczytując początek Księgi Rodzaju.

[24] C. Miłosz, *Zdziechowski*, w: *To*, Kraków 2000, s. 63.

Radosław Broniek OP

WOKÓŁ ROZUMENIA BOGA I CZŁOWIEKA

Kilka refleksji o teologii Tomasza Węcławskiego

Celem poniższego tekstu nie jest systematyczny wykład poruszanych w nim zagadnień, ale przede wszystkim próba przybliżenia czytelnikowi myśli polskiego teologa, księdza Tomasza Węcławskiego. Jej bezpośrednią inspiracją jest jego ostatnia książka — *Abba. Wobec Boga Ojca*[1]. Praca ta, mimo że zasadniczo dotyczy problematyki pierwszej Osoby Trójcy Świętej — Boga Ojca, to jednak ujawnia i skupia w sobie istotne wątki całej teologicznej myśli jej autora. Ksiądz Węcławski jest teologiem, którego myśl jest niezwykle twórcza i może być inspirująca dla naszego myślenia o wierze i o Bogu. Oczywiście, jak każda teoria, ma ona także słabsze punkty. Niemniej jednak jej oryginalność, odmienny język niż większości naukowych publikacji teologicznych, a także przebijająca z niej odwaga myślenia i stawiania pytań czynią z niej poważną propozycję współczesnej (i co więcej — polskiej!) refleksji nad treścią naszej wiary.

Człowiek „wobec Boga"

Musimy najpierw przybliżyć sobie ten najważniejszy i podstawowy fakt dla człowieka, tego, że jest on „wobec Boga"[2]. Co znaczy to stwierdzenie? Człowiek jest wobec Boga, ponieważ — co jest faktem niezaprzeczalnym — pyta o Niego. Najpierw pyta o Boga, by ostatecznie — jeśli uzna Jego istnienie — skierować swoje pytanie już z wnętrza swojej wiary, która szuka i domaga się zrozumienia. Ma to już wtedy formę pytania do Boga. To pierwsze pytanie — „o Boga" jest ze swej istoty pytaniem filozoficznym[3] i nie będzie nas interesować.

Książka *Abba. Wobec Boga Ojca* ma formę pytań skierowanych do Boga. Ksiądz Węcławski stawia trzy pytania skierowane do Boga Ojca:
— co jest z tym światem?,
— co jest z nami?,
— co jest z Tobą?

Pytania zadaje sam człowiek ze swojego miejsca, ze swojego „tu i teraz". Pierwsze pytanie brzmi: Ojcze, co jest z tym światem? Perspektywa odpowiedzi jest jednak inna niż moglibyśmy się spodziewać. Nie jest to — co być może byłoby najprostsze — szukanie przystępu do tajemnicy Boga w tym świecie, szukanie jakichś śladów Jego obecności, ale z Bogiem i w Bogu próba dotarcia do sensu i tajemnicy stworzenia (świata).

Drugie pytanie brzmi: Ojcze, co jest z nami? To pytanie ma obok „diagnostycznego" i moralnego, także sens ontologiczny. Jest to pytanie o sposób ludzkiego istnienia (bycia) w świecie, którego początek i koniec znajdują się w miłości Boga i Jezusa. Patrząc na siebie samych rozpoznajemy Boga Ojca jako Tego, który nie chce być i nie jest bez nas.

Trzecie pytanie odnosi się wprost do Boga Ojca: co jest z Tobą, Ojcze? Perspektywą tego pytania jest „miejsce", gdzie jest Bóg, i z którego mamy spoglądać na nas samych. Jak to jest możliwe, żeby patrzeć na człowieka z „miejsca Boga"? Według Węcławskiego jest to możliwe dzięki Jezusowi, to znaczy dzięki „światłu płynącemu z Jego śmierci i zmartwychwstania", dzięki czemu mamy przystęp do Ojca.

Należy zauważyć, że to pytanie (co jest z nami?) zawiera się w pytaniu „co jest z tym światem?" (tzn. co jest z całym stworzeniem, czyli także z człowiekiem, który jest obecny w tym świecie). Dwa pierwsze pytania można postawić bez wiary, z wyłączeniem Objawienia. W czysto naturalny sposób możemy zapytać o to, jaka jest aktualna kondycja świata, a także, w podobny sposób, możemy zapytać o nas samych (co się z nami dzieje „tu i teraz"?), choć to oczywiście radykalnie zmienia perspektywę. Ostatniego pytania tak postawić nie sposób, ponieważ ono w sposób konieczny zakłada naszą wiarę. Pytając „co jest z Tobą?" („co się z Tobą dzieje?") jestem przekonany, że Ty jesteś, choć pomiędzy nami (lub w Tobie samym) wydarzyło się coś, co w jakiś sposób utrudnia nam kontakt, czego do końca nie rozumiem i dlatego pytam. To pytanie zakłada obecność Boga.

Kilka uwag na temat przedmiotu nauki zwanej teologią

Mimo, że nazwa „teologia" wyraźnie wskazuje na Boga jako swój „przedmiot", to jednak można ten „przedmiot" różnie ujmować. Współcześnie

coraz bardziej, zwłaszcza po „zwrocie antropologicznym", w ujmowaniu przedmiotu teologii pojawia się sam „człowiek", rozumiany także jako wspólnota wierzących, a nawet wspólnota ogólnoludzka. Ojciec Napiórkowski tak o tym pisze: „Nie popełniając szaleństwa stawiania człowieka na miejscu Boga, można jednak uznać człowieka za «przedmiot» teologii", chociaż dodaje nieco dalej: „najczęściej powraca jednak myśl, że Bóg jest «przedmiotem» teologii i że — konsekwentnie — cała teologia winna przyjąć strukturę: «od Boga — do Boga»"[4]. Jaki zatem powinien być przedmiot teologii? Czy ma być nim Bóg czy też człowiek? Zapytajmy najpierw, czy pytanie przez nas postawione jest zasadne, to znaczy, czy w chrześcijaństwie można pytać w ten sposób: albo Bóg albo człowiek? Oddajmy głos innemu teologowi — księdzu Bartnikowi, którego wypowiedź powinna nam pomóc zdać sobie lepiej sprawę z tego, o czym chcemy powiedzieć: „Najtrafniejsze wydaje się stanowisko syntetyczne, reprezentowane od dawna przez Kościół Wschodni, według którego odpowiedzi jednostronne rozrywają rzeczywistość Bogo–Człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, gdzie Bóg i człowiek schodzą się w jeden byt osobowy. Nie ma prawdziwej teologii o Bogu bez nauki o człowieku i nie ma prawdziwej teologii człowieka bez nauki o Bogu. Każda teologia ma charakter Bogo–człowieczy"[5].

Alternatywa Bóg albo człowiek jest w odniesieniu do naszej religii z gruntu fałszywa. Bardzo dobrze pokazuje sedno tego (pozornego?) napięcia Węcławski, który stwierdza: „w teologii chodzi o ciebie". Czy to „ciebie" oznacza Boga czy człowieka? Polski teolog pisze: „Ja nie wiem (...), co miałbym odpowiedzieć na takie pytanie. Bóg i człowiek to przecież w chrześcijańskiej teologii nie jest alternatywa rozłączna (...)". I dalej: „Jeśli jest prawdą, że owym „ty" jest zawsze ostatecznie Bóg sam, jest też prawdą, że Bóg, o którym możemy i potrafimy cokolwiek powiedzieć, nigdy nie jest sam, że jest Bogiem nie tylko dla człowieka, ale i z człowiekiem"[6] (podkr. moje — R. B.). Jeśli zatem Bóg ma być przedmiotem teologii, to może to być tylko taki Bóg, który jest ściśle związany z człowiekiem — Jezus Chrystus. Jest to Bóg, który musi być odróżniony od człowieka, ale który nie może być od niego oddzielony[7]. Co więcej, ta niemożliwość oddzielenia Boga od człowieka jest nie tylko w Chrystusie, ale w jakiś sposób w każdym człowieku, do którego możemy przemówić naszą wiarą[8].

Pascha Jezusa jako źródło poznania i zasada metodologiczna w teologii

Jaki obraz Boga wyłania się z rozważań księdza Węcławskiego? Kim jest Bóg, o którym możemy cokolwiek powiedzieć? Jak Go możemy po-

znać? Jest to Bóg, który nie chce być — z wyboru swojej miłości — Bogiem bez nas, ale jest On Bogiem-z-nami. Jednak może tak być tylko pod warunkiem, że człowiek nie może być bez Boga. Boga poznajemy poprzez Jego stosunek, odniesienie do człowieka. Jeśli jesteśmy w stanie poznać tę relację, jaką On ma z nami, to możemy także próbować powiedzieć, kim Bóg jest poza tym, a więc sam w sobie, ponieważ: „«Bóg sam w sobie» to Jego boski stosunek do człowieka i (...) innego Boga nie ma"[9]. Jest to Bóg, który nie tylko ma miłość, ale sam jest miłością. Jest to „odróżnienie bez oddzielenia", które jest jeszcze bardziej pierwotne od chrystologicznego, o którym już mówiliśmy, czyli Boga i człowieka. Boga i miłość można realnie odróżnić, choć nie sposób ich oddzielić. Wynika z tego, że obecność miłości w życiu człowieka jest znakiem tego, że to sam Bóg jest obecny w tym życiu i działa w nim zbawiając[10].

Jak możliwe jest przejście od Boga do człowieka? Chodzi tutaj o pytanie, które pojawia się przed każdą wypowiedzią chrystologiczną, a mianowicie: jak możliwe jest pośrednictwo pomiędzy Bogiem a człowiekiem, a ściślej — jak możliwe jest to, aby Boże działanie było obecne w ludzkim działaniu? Pytanie to kieruje nas w stronę Jedynego Pośrednika między Bogiem a człowiekiem — Jezusa Chrystusa, a dokładniej do Jego śmierci i zmartwychwstania, czyli do Jego Paschy, poprzez którą Bóg Ojciec wchodzi w życie (działanie) każdego człowieka[11].

Czym jest Pascha Jezusa? Na początku powinniśmy sobie zdać sprawę z trudności mówienia o tym Wydarzeniu, ponieważ Pascha Chrystusa, choć powinna stanowić punkt wyjścia każdej chrześcijańskiej teologii, to jednak ona sama wyprzedza nasz język o Bogu i go określa (tzn. pokazuje jego możliwości i ograniczenia). Misterium Paschalne jest dla nas fundamentalnym źródłem wiedzy o Bogu. Źródłem tego, co wiemy i możemy powiedzieć o Nim jest to, co On uczynił i czyni z nami i dla nas[12]. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa to miejsce, gdzie dopełnia się dialog Boga z ludźmi, miejsce, które objawia nam prawdę o człowieku, poza którym nie można poznać tej prawdy w całości. Dzięki Misterium Paschalnemu Jezusa możemy patrzeć na siebie samych i na Boga. Dzieje się tak dlatego, ponieważ my sami jesteśmy w miejscu, w którym jest sam Bóg.

Trudność mówienia o Bogu to trudność związana z adekwatnością naszego ludzkiego języka, który ma Go opisywać. Mówimy o Bogu zawsze językiem ludzkim, tzn. zawsze nieadekwatnym wobec tajemnicy Wszechmocnego, ale tak naprawdę język ten odnosi się do samego Boga — jest więc tak czy inaczej adekwatny[13]. Węcławski tak to ostatecznie ujmuje:

„Język teologii jest językiem ludzkim. Bóg dochodzi w nim do słowa"[14]. Powiedzieliśmy, że Pascha Jezusa wyprzedza nasz język o Bogu. Jest ona miejscem, w którym już się dokonała praca nad oczyszczeniem naszego języka, ponieważ słowo o Bogu, który jest miłością, nie pojawia się w naszym języku jako owoc pracy nad nim samym, ale pojawia się ono razem z wiarą w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa i poza tą wiarą nie może być zrozumiane[15].

Zadanie teologii, której punktem wyjścia jest Pascha Jezusa

Według Węcławskiego, zadaniem teologii nie jest pomyśleć Boga „osobno", jako „Boga samego" i dopiero potem tak pomyślanego Boga odnieść do stworzenia, ale teologia winna „pomyśleć Boga jako miłość" (jest to sformułowanie wzięte od protestanckiego teologa E. Jüngela)[16]. Tylko teologia zdająca sobie sprawę w myśli i mowie z tego, co jest[17] z Jezusem umarłym i zmartwychwstałym, może spełnić to zadanie. Jak to zrobić? Według polskiego teologa, na płaszczyźnie teoretycznej, która jest zarazem ontologiczną i językową, trzeba odwołać się do takiego sposobu widzenia świata, dla którego żadna rzecz, a tym bardziej osoba nie objaśnia się sama w sobie (tzn. w swojej substancjalnej tożsamości), ale w odniesieniach (relacjach) do innych rzeczy (osób), które ją współtworzą i same są przez nią współtworzone. Istotne jest tutaj dopowiedzenie, iż zasada ta może dotyczyć wszystkich rzeczy przez nas poznawalnych, a więc także Boga, jeśli spełnia On ten warunek. Skoro zaś poprzez Paschę Jezusa możemy poznać Boga i jeśli zwracamy się w naszym poznaniu do tego szczególnego miejsca Jego poznania, to tym samym uwzględniamy nasze postulaty. Nasze postępowanie „samo nie zakłada niczego i niczego nie wyprowadza z żadnego innego źródła, a zarazem odkrywa rzeczywistą możliwość mówienia o Bogu. Ta właśnie możliwość stanowi poszukiwane przez nas pierwsze i ostatnie pojęcie teologii"[18].

Mowa o Bogu wyrastająca z takiej możliwości może być, zdaniem polskiego teologa, tylko nieprzedmiotowa, czyli taka, która mówiąc o Bogu „nie ma przed oczyma nic szczególnego, nie przedstawia sobie niczego, co byłoby tylko i właśnie Boże"[19]. Co to dokładnie oznacza? Bóg nie jest najpierw samoposiadaniem, które następnie wchodzi w jakiekolwiek relacje, ale jest On samym dawaniem i przyjmowaniem. Obydwa te słowa — dawanie i przyjmowanie — opisują tę samą rzeczywistość. Bóg jest dawaniem (nie: Tym, który daje), ponieważ jest przyj-

mowaniem i odwrotnie. To z kolei oznacza, iż Bóg nie ma nic ściśle własnego, a jedyną Jego uchwytną dla nas własnością jest życie każdego człowieka, któremu On się daje i którego przyjmuje, a razem z nim całość stworzenia. Co oznaczają te stwierdzenia? Przede wszystkim, nie można ich traktować jako alternatywy dla klasycznych twierdzeń metafizycznych o Bogu i nie można ich umieszczać razem z nimi na tej samej płaszczyźnie. Nie pozwala na to nieprzedmiotowy (ale nie: bezprzedmiotowy!) charakter tych pierwszych, które nie zawierają nauki ani o Bogu, ani o Jego istocie. Są one wyrazem doświadczenia i wyrastającego z nich przekonania, że Bóg nie jest sam w sobie i sam dla siebie, że nie chce być Bogiem bez człowieka i bez świata. Opisują one więc nie tyle Boga, ale naszą własną sytuację wobec Niego[20]. Podstawowy fakt dla człowieka — że jest on wobec Boga — znajduje tutaj swoją interpretację.

Nowy paradygmat wypowiedzi teologicznych w konkrecie

Jak wygląda zastosowanie teologiczne „zasady wzajemnego wyjaśniania"? Przykładów „myślenia relacyjnego" nie brak w książce *Abba. Wobec Boga Ojca*. Spróbujmy pokrótce przyjrzeć się niektórym z nich.

Boża Opatrzność i ludzka wolność są to dwie różne rzeczywistości — choć są tak odmienne od siebie, to jednak okazuje się, że są ściśle ze sobą powiązane, wyjaśniają się wzajemnie. Opatrzność Boża nie jest tylko sposobem wykonywania przez Boga swoich zamiarów w stosunku do świata, które — uprzednio postanowione przez Stwórcę — teraz punkt po punkcie się urzeczywistniają. Opatrzność Boża jest w swojej istocie tajemnicą spotkania i dialogu dwu wolności: Boga i człowieka, zaś zarówno ulotny sens rzeczy i zdarzeń, wobec których stajemy tu i teraz, jak i ich ostateczna prawda (czyli to, czym są dla Boga) rodzą się w naszym spotkaniu z Nim samym[21].

Analogicznie jest w wyjaśnianiu sensu tajemnicy Boga i świata oraz człowieka i świata. Bóg, który jest Ojcem i Stworzycielem naszego świata, może być rozumiany tylko w powiązaniu z tym światem, bez którego On — w swoim Bóstwie — nie chce być i nie jest. Jeśli oderwiemy, choćby myślowo, tajemnicę Boga od tajemnicy świata stworzonego, to doprowadzi nas to do niezrozumienia i zagubienia sensu obu tych tajemnic[22]. Podobnie jest w odniesieniu do stworzenia (świata) i do człowieka. Stworzenie widziane bez człowieka (jakiegokolwiek) jest widziane fałszywie[23].

Myślenie relacyjne a chrześcijańska antropologia

Jakie to wszystko, o czym mówimy, może mieć konsekwencje dla chrześcijańskiej antropologii? Czy rozumienie Boga ma jakiś wpływ na to, jak pojmujemy człowieka?

Vaticanum II tak stwierdza w *Gaudium et spes*: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się dopiero w Tajemnicy Słowa Wcielonego" (nr 22). Oznacza to, że człowiek jako byt osobowy może być w pełni zrozumiany dopiero w odniesieniu do Boga. Podobne stanowisko prezentuje encyklika *Fides et ratio*:

„Zastanawiając się nad swoją kondycją, ukazywany w Biblii człowiek odkrył, że potrafi zrozumieć samego siebie tylko jako «byt w relacji»: w relacji z sobą, z narodem, ze światem i z Bogiem. To otwarcie się na tajemnicę, ukazaną mu przez Objawienie, stało się dlań ostatecznie źródłem prawdziwego poznania, które pozwoliło jego rozumowi wniknąć w przestrzeń nieskończoności i zyskać dzięki temu nowe, niespodziewane dotąd możliwości rozumienia" (nr 22).

Kościół wyraźnie naucza, że aby w pełni zrozumieć byt ludzki, trzeba go odnieść do czegoś poza nim samym; do innego bytu, do świata, a przede wszystkim do Osoby Jezusa Chrystusa. Ma to znaczenie nie tylko w określaniu istoty człowieka, ale także w pojmowaniu go jako bytu osobowego. Teologowie współcześni zwracają uwagę na to, iż o osobie jako takiej można mówić dopiero od momentu, gdy jej pojęcie zostanie odniesione do kogoś innego[24].

Wiara jako zasada rozumienia

Soborowe stwierdzenie, że tajemnica człowieka wyjaśnia się w tajemnicy Chrystusa zakłada naszą wiarę, ponieważ powyższe sformułowanie opiera się na Objawieniu. I tak, jak jedynie poprzez wiarę możemy dotrzeć do Jezusa[25], bo „tylko wiara pozwala wniknąć do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć"[26], tak też wiara jest w stanie w pełni objawić nam rzeczywistość samego człowieka, jego prawdziwą tożsamość[27]. To, o czym mówimy można by nazwać heurystyczną funkcją wiary[28].

Nie jest możliwe zrozumienie Boga (Chrystusa, Słowa Wcielonego) bez odwołania się do Jego związku z człowiekiem. Zgoda na taką tezę zakłada naszą wiarę, która może ukazać człowiekowi tajemnicę Boga i równocześnie tajemnicę człowieka. Jest ona — dla wierzącego — pod-

stawą, płaszczyzną, na której on rozumuje, obszarem, po którym się porusza[29]. To właśnie wiara może być dla chrześcijan pomocą w określaniu swojej tożsamości; w odpowiedzi na pytanie o to, kim jesteśmy jako wierzący w Chrystusa, ale także w odpowiedzi na pytanie o to, kim jesteśmy jako konkretne osoby żyjące „tu i teraz". Wiara wprowadza nas także w przestrzeń życia duchowego: „Życie duchowe przychodzi z góry. Bóg je inauguruje poprzez dar swojej obecności. Człowiek otrzymuje to objawienie–wydarzenie i odpowiada aktem swojej wiary (...)"[30]. Każda próba wyjaśnienia tajemnicy człowieka (ostateczna i całościowa) bez odwołania się do sfery nadprzyrodzonej, która przejawia się w życiu duchowym, będzie zawsze niepełna i z góry skazana na jakiś fundamentalny brak.

Doświadczenie jako wydarzenie w sferze sensu

Chrześcijaństwo jest religią spotkania[31]. Rdzeniem Objawienia biblijnego jest wydarzenie spotkania. Mówimy wciąż o tym samym: o Bogu, o człowieku i o ich spotkaniu. Opisujemy i porządkujemy to doświadczenie. Doświadczenie jest nierozłącznym związkiem jakiegoś wydarzenia (spotkania z Bogiem) oraz jego interpretacją. Bóg najczęściej przychodzi do człowieka w wydarzeniu, które w jakiś sposób przemawia do człowieka i go przemienia. Jednak jest ono znaczące dlatego, ponieważ może zostać odpowiednio zinterpretowane. Interpretacja pokazuje nam fakt, iż doświadczenie jest wydarzeniem w sferze sensu[32].

O jaki sens chodzi w teologii? Można odpowiedzieć w ten sposób, idąc za myślą Węcławskiego, że podstawowym sensem, o jaki nam chodzi, jest s e n s P a s c h y J e z u s a. Ponieważ poruszamy się na płaszczyźnie wiary, trzeba zapytać mocniej: jaki jest sens Paschy Jezusa dla nas, a to znaczy także i przede wszystkim — d l a m n i e? Jakie znaczenie ma śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa dla mnie? Być może to, o czym teraz mówimy jest bardzo oczywiste i dałoby się powiedzieć trochę prościej, ale często z tego, co oczywiste, nie zdajemy sobie sprawy i nie potrafmy tego odpowiednio nazywać.

Doświadczenie i wiara

Jednym z tych, którzy potrafili wyrazić sens śmierci i zmartwychwstania Chrystusa był święty Paweł Apostoł: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,20). To krótkie, ale genialne zdanie św. Pawła wyraża jego doświadczenie wewnętrzne, będące zarazem całkowicie oso-

bistym i całkowicie obiektywnym. Jest to doświadczenie własne, ale jednocześnie mówi ono, czym jest istota chrześcijaństwa[33]. Św. Paweł pisze dalej: „Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował m n i e i samego siebie wydał z a m n i e". Wiara oznacza w tym miejscu elementarną odpowiedź na miłość ofiarowaną za człowieka (za mnie). Jest to odpowiedź, która zawsze przychodzi za późno, ponieważ czyn Boga w Chrystusie miał miejsce przed każdą możliwą odpowiedzią, co dowodzi także absolutności i czystości tej miłości[34]. Święty Paweł zrozumiał sens Paschy Chrystusa i doświadczył go, a jego odpowiedzią na to doświadczenie była wiara: „obecne życie moje jest ż y c i e m w i a r y w Syna Bożego" (wszystkie podkr. moje — R. B.). Autentyczne doświadczenie żywego Boga prowadzi do wiary w Niego.

Doświadczenie — Eucharystia — Kościół

Powróćmy do tego, o czym mówiliśmy na początku — do kwestii pytania do Boga. Ku jakiemu Bogu kieruję swoje pytanie? Zauważmy, że pytanie o Boga powinno zawierać w sobie także pytanie o d o ś w i a d c z e n i e B o g a, czyli o to, jak Go spotykamy: „Pytając o Boga, nie możemy pominąć pytania o to, jak Go spotykamy. Albowiem to, jak spotykamy Boga, wiąże się z tym, jaki Bóg jest i odwrotnie"[35]. Bóg nie będzie miał znaczenia dla człowieka, jeśli się nie uobecni dla niego w jakimś osobistym doświadczeniu, w którym jawi się On jako Najwyższa Wartość i Ostateczny Sens. Przede wszystkim jednak człowiek musi spotkać żywego Boga — Jezusa Chrystusa, Tego, który jest „drogą, prawdą i życiem" (J 14,6). Jak i gdzie Go spotkać? Doświadczenie wymaga ustalenia miejsca spotkania. Chcielibyśmy zasygnalizować jedno z możliwych miejsc, które wydaje się uprzywilejowane. Chodzi o Eucharystię. Aby cokolwiek powiedzieć na jej temat musimy zwrócić się w stronę Paschy Jezusa, ponieważ tylko z „tego miejsca" możemy próbować patrzeć na tajemnicę Eucharystii, która jest pamiątką śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego[36]. Liturgię stanowi anamneza — „uobecniające wspomnienie" wszystkich wybranych godzin zebranych wokół tej jednej, w której sam Bóg mówi nam o sobie, kim jest: Paschy Chrystusa. Msza święta jest zgromadzeniem ludzi wybranych, obecnych w niej ciałem i duchem albo duchowo w nią włączonych. Pisze Węcławski: „Liturgia (tzn. Eucharystia — przyp. mój — R. B.) jest zwoływaniem ludzi przez Boga wybranych i (...) żyje ona z przekonania wiary, że można ich ostatecznie zwo-

łać wszystkich, skoro wszyscy są wybrani". I dalej: „skoro naprawdę wszyscy są wybrani i skoro Bóg Ojciec chce ich przez swojego Syna i przez nas zwołać wokół tej godziny, (...) są w nim i jeszcze mogą się znaleźć ludzie i sprawy dotąd w nim nie widziane"[37].

Dla Eucharystii potrzeba ludzi, wspólnoty Kościoła. Potrzeba także liturgii, albowiem dla celebracji tego, co święte potrzebny jest kult. Główną formą kultu chrześcijańskiego jest Eucharystia, czyli dziękczynienie, które — ostatecznie — polega na tym, że człowiek pozwala się Bogu obdarować[38]. Chrześcijańska ofiara to nic innego, jak zgoda na to, aby Bóg w nas działał. To Bóg jest Tym, który działa w człowieku, jest jego Panem: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,20). Te słowa Pawła Apostoła są najgłębszym opisem chrześcijańskiego życia nadprzyrodzonego, zjednoczenia człowieka z Bogiem.

Kościół jest nie tylko społecznością ludzi, która trwa we wspólnocie, w łamaniu chleba i modlitwach (por. Dz 2,42), ale jest wspólnotą, która poprzez to, co czyni rozpoznaje Chrystusa. Istnieje ścisły związek pomiędzy Eucharystią a Kościołem. Najświętsza Ofiara buduje Kościół oraz wprowadza w Nim jedność. Otrzymując Jezusa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie nie dostajemy Go samego, ale wraz ze wszystkimi ludźmi, bowiem Chrystus nosi w sobie każdego człowieka. W Nim spotykają się wszyscy zbawieni, z ciałami i duszami, zjednoczeni już w nowym życiu[39].

Bóg — człowiek — Kościół

Powiedzieliśmy, za ojcami Soboru Watykańskiego II, iż tajemnica człowieka wyjaśnia się w tajemnicy Słowa Wcielonego. Ta zasada działa jednak w obie strony. Nie można odpowiedzieć na pytanie o Boga, nie odpowiadając na pytanie o człowieka i odwrotnie: nie można odpowiedzieć na pytanie o człowieka bez zdania sobie sprawy z tego, Kim jest Bóg. Mimo że nasza wiedza o Bogu nie jest kompletna i nigdy tak naprawdę nie będzie, to jednak — wpatrując się w Osobę Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa, który jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem — potrafimy także powiedzieć o Bogu samym w sobie. W Chrystusie spotkały się ze sobą doświadczenie człowieka przez Boga oraz doświadczenie Boga przez człowieka[40]. Chrystus jest jedynym Pośrednikiem z Ojcem, ale także, jak wierzymy, Jego Mistyczne Ciało stanowi Kościół, którego On jest Głową. Kościół stanowi szczególne miejsce obecności Boga. Jest to miejsce, w którym niejako „trwa Wcielenie" (zwłaszcza w sakra-

mentach, a szczególnie w Najświętszym Sakramencie Eucharystii), bo Chrystus jest nieustannie obecny w swoim Kościele poprzez Ducha Świętego. Można powiedzieć, parafrazując stwierdzenie z *Gaudium et spes*, że tajemnica człowieka wyjaśnia się także w tajemnicy Kościoła.

Prawdziwe pytanie o człowieka musi w końcu się zamienić w pytanie o Boga, a raczej w pytanie do Boga. Człowiek nie zrozumie siebie samego bez Boga, ale także nie pojmie Boga, Jego miłości, jeśli nie będzie wiedział, do kogo jest skierowana ta miłość.

[1] T. Węcławski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999 (dalej jako *Abba...*).

[2] Por. T. Węcławski, *Obecność i spotkanie*, Poznań 1981, s. 5.

[3] Różnicę pomiędzy filozoficznym a religijnym pytaniem o Boga można przedstawić w następujący sposób.

Pytanie filozoficzne brzmi następująco: „Czy (w ogóle) jest Bóg?", natomiast teologiczne jest inne: „Czy to (co ja teraz spotykam, co mi się pokazuje i co mnie wzywa) jest Bóg?" albo wprost: „Czy to Ty (Boże)?" Różnica pomiędzy nimi dotyczy przynajmniej dwóch spraw. *Primo*, drugie pytanie jest oczywistym założeniem pierwszego i tym samym kwestionuje oczywistość tego religijnego założenia. *Secundo*, różnica pomiędzy nimi dotyczy tego, co w obu tych pytaniach kryje się pod pojęciem Boga. Pytanie religijne pyta o obecność Boga (który wciąż jest ten sam), natomiast pytanie filozoficzne szuka Boga jako rzeczywistości fundamentalnej, której obecność jest niezmienną podstawą obecności każdej innej rzeczywistości. Taka refleksja tradycyjnie jest nazywana onto–teologią (por. T. Węcławski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 31–32).

Niestety, ramy naszej pracy nie pozwalają na to, aby podejmować także problematykę filozoficznego pytania o Boga i przedstawiać zmagania się z tym problemem we współczesnej filozofii. Istnieje bogata literatura na ten temat. Z polskich prac wydanych w ostatnim czasie na uwagę zasługuje książka współczesnego filozofa polskiego, K. Tarnowskiego, który — w nawiązaniu do współczesnej refleksji filozoficznej (zwłaszcza do fenomenologii) — ciekawie i twórczo podejmuje zagadnienie Boga we współczesnej myśli filozoficznej (por. jego ostatnio wydaną książkę — *Bóg fenomenologów* oraz inne prace).

[4] St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1994, s. 51–52. Teologowie z Międzynarodowej Komisji Teologicznej tak opisali tę sytuację: „Często współczesna chrystologia opiera i wypracowuje swoją strukturę nie tyle wychodząc od teologii Boga Trójcy, co raczej od antropologii jako nowej zasady zrozumienia. Ma to przede wszystkim miejsce na polu soteriologii" (*Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, s. 139).

[5] Cz. Bartnik, „Teologia", w: *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1982, cyt. za: St. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 53.

[6] T. Węcławski, *W teologii chodzi o Ciebie*, Kraków 1995, s. 18. Tekst ten nie jest krytycznym opracowaniem teologii Węcławskiego, dlatego też pomija się w nim wszelkie uwagi polemiczne. Mimo to, warto zasygnalizować w tym miejscu jedną kwestię. Zwracano już niejednokrotnie uwagę na to, że powtarza on nieco bezkrytycznie niektóre twierdzenia tradycji protestanckiej, zwłaszcza gdy mówi o tak wielkim uzależnieniu Boga od człowieka. Być może będą nas dziwić takie sformułowania jak to, że „Bóg nie chce być i nie jest bez nas" albo też, jak w cytowanym wyżej fragmencie, że „Bóg, o którym potrafimy cokolwiek powiedzieć, nie jest sam, ale jest zawsze z człowiekiem i dla niego". Nie zniechęcajmy się jednak tymi stwierdzeniami, ale spróbujmy pojąć to, co wyrażają.

[7] Formuła „odróżnienie bez oddzielenia" jako element opisowy języka chrystologii zaproponowana przez Węcławskiego dotyczy rzeczywistości Jezusa Chrystusa i tylko jako taka ma ona sens. Natomiast w odniesieniu do każdej innej rzeczywistości to stwierdzenie traci swój sens (por. T. Węcławski, *Jaka ontologia służy chrystologii*, w: *Wokół tajemnicy Chrystusa*, red. A. Czaja, Z. Glaeser, G. Iwiński, Opole 1997, s. 28.

[8] T. Węcławski, *W teologii chodzi o Ciebie*, dz. cyt., s. 18.

[9] T. Węcławski, *Abba...*,dz. cyt., s. 266.

Interesujące jest to, że w filozofii współczesnej także pojawia się ta myśl. Wspomniany już K. Tarnowski, mówiąc o potrzebie przemyślenia na nowo pytania o Boga, stwierdza, iż trzeba w tym uwzględnić relację religijną jako taką oraz to, co religie mówią nam Bogu. Według niego pytanie o Boga to pytanie o szczególną relację między Bogiem a człowiekiem, a to, jako kto (lub co) jest Bóg jest rozumiany, wyznaczone jest w nowej filozofii przez jego relację do człowieka, do ludzkiej egzystencji (por. K. Tarnowski, *Bóg po metafizyce?*, „Kwartalnik Filozoficzny", t. 24 (1996), z. 1, s. 35).

[10] Por. T. Węcławski, *Jaka ontologia służy chrystologii*, art. cyt., s. 29.

[11] Już nawet pobieżne streszczanie myśli księdza Węcławskiego jasno ukazuje, że bliżej jest mu do teologii krzyża niż do teologii wcielenia. Trudno się temu dziwić, skoro największą inspiracją dla polskiego teologa — czego on zresztą nie ukrywa — jest protestancki myśliciel E. Jüngel.

[12] Por. T. Węcławski, *Abba...*, dz. cyt., s. 260.

[13] Por. tamże, s. 141.

[14] Tamże, s. 144.

[15] Por. tamże, s. 145.

[16] Por. tamże, s. 277.

[17] Węcławski celowo mówi „jest", a nie „stało się" uzasadniając, iż „Jezus, który prawdziwie umarł, z pewnością nie jest już sam. Naszym zadaniem jest dlatego pytać, co (kto) jest z nim (por. tenże, *Abba...*, dz. cyt., przypis 65, s. 277).

[18] T. Węcławski, *Abba...*, dz. cyt., s. 278.

[19] Tamże.

[20] Por. *Abba..*, dz. cyt., s. 278–280.

[21] Por. tamże, s. 100–101.

[22] Por. tamże, s. 128.

[23] Por. tamże, s. 130. Warto także w tym miejscu zasygnalizować, iż kategoria relacji (stosunku) może mieć także doniosłą rolę w pojmowaniu tajemnicy Trójcy Świętej. Kardynał Ratzinger analizując apostolskie wyznanie wiary zauważył, że to, co ma być powiedziane o Bogu (Ojcu), staje się w pełni zrozumiałe, gdy się spogląda na Syna: „Czym jest na przykład «wszechmoc», «wszechwładztwo», staje się jasne w chrześcijaństwie dopiero przy żłóbku i pod krzyżem. Tu, gdzie Bóg, Pan wszechświata, kona jako ofiara wydana najnędzniejszemu stworzeniu, tu dopiero naprawdę można sformułować chrześcijańskie pojęcie wszechwładztwa Boga" (J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 138). Ratzinger zauważa też, że „Ojciec" jest czystym pojęciem relacji. Może On być Ojcem tylko w stosunku do kogoś drugiego, natomiast sam w sobie jest Bogiem. Analogicznie jest z Synem Bożym. Pojęcie „Syn" jest również pojęciem relacji (por. tamże, s. 172–174).

[24] Por. P. Cormier, *Problem osoby*, w: „Kolekcja Communio", nr 13, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Poznań 2000, s. 339. Cormier zauważa także, iż: „przed semantycznym spotkaniem pomiędzy *prosopon* i *persona* z jednej strony, a objawieniem trynitarnym i chrystologicznym z drugiej, które zostało dogmatycznie sformułowane w IV wieku, głównie dzięki św. Augustynowi, nigdzie w świecie człowiek nie był pojmowany jako osoba: mówi się o nim jako o osobie, w sensie zarówno ontologicznym jak i etycznym, dopiero od momentu, w którym jest on pojmowany jako Boże istnienie, a więc wychodząc od Boga, w jego nowej relacji z Tym, który odsłania istniejące już wcześniej, bardzo misteryjne, odniesienie: człowieka jako „obrazu" i „podobieństwa" Bożego z *Księgi Rodzaju*" (tamże, s. 338). W odniesieniu do Boga, do Trójcy Świętej, oznacza to, że Osoby w Bogu są relacjami substancjalnymi, prawdziwymi podmiotami, których istotą jest bycie w relacji (por. tamże, s. 344).

[25] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo Millennio Ineunte*, nr 19.

[26] Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 13.

[27] „W wierze chodzi o prawdę, tzn. o poznanie, które nie dotyczy jedynie funkcjonowania rzeczy, ale prawdy naszego istnienia; że zatem chodzi o to, jacy powinniśmy być, abyśmy byli prawi. Zakłada się, że ta prawda jest dostępna jedynie dzięki wierze (podkr. moje — R. B.); że wiara jest podarowanym nam nowym początkiem myślenia, którego my o własnych siłach nie moglibyśmy podjąć. Ale równocześnie założenie to mówi, że owa prawda rozjaśnia wówczas cały nasz byt, a więc angażuje też nasz intelekt, chce zostać przezeń zrozumiana" (J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, s. 63).

[28] Jest to określenie pochodzące od filozofa — J. A. Kłoczowskiego, niemniej oddaje w pełni to, o czym chcemy powiedzieć. Na ten temat por. J. A. Kłoczowski, *„Na początku był sens". Metafizyka a wiara w pismach Edith Stein*, w: *Człowiek wobec religii* (red. K. Mech), s. 113–124, a zwłaszcza 117–119.

[29] Por. H. R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, Kraków 1996, s. 289.

[30] P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego*, Kraków 1996, s. 76.

[31] „U początków naszej wiary znajduje się spotkanie, jedyne w swoim rodzaju, które oznaczało odsłonięcie tajemnicy przez wieki ukrytej" — *Fides et ratio*, nr 7.

[32] Por. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 151.

[33] J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 56.

[34] Por. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 80.

[35] J. Tischner, *Bóg między nami*, „Znak" 3/2001, nr 550, s. 178.

[36] Jednym z określeń Eucharystii jest „Łamanie Chleba", którego to określenia używali pierwsi chrześcijanie mając na myśli swoje zgromadzenie eucharystyczne. Uczniowie idący do Emaus rozpoznali (tzn. doświadczyli) Jezusa Zmartwychwstałego po tym geście (por. Łk 24, 13–35). To ich przekonało o Jego zmartwychwstaniu.

[37] T. Węcławski, *Abba*..., dz. cyt., s. 256–257.

[38] Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 278.

[39] Por. P. Benoit, *Opisy ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 357.

[40] Por. P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego*, dz., cyt., s. 76.

Wojciech Giertych OP

OJCIEC MARIE-JOSEPH LABOURDETTE OP (1908–1990)

Wydany przed kilkoma laty opasły numer „Revue Thomiste", poświęcony w całości osobie i nauczaniu ojca Marie-Michel Labourdette'a OP, otwierają wspomnienia jego znakomitych uczniów: kardynała Lucasa Moreira Neves'a OP, wówczas prymasa Brazylii a obecnie prefekta watykańskiej kongregacji ds. biskupów, ojca Georges'a Cottier'a OP, teologa papieskiego pałacu, oraz ojca Carlosa J. Pinto de Oliveira OP, do niedawna profesora teologii moralnej na uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim[1]. Z pietyzmem i ogromną wdzięcznością wspominają oni swojego mistrza, który w *Studium* tuluzkiej prowincji Zakonu Dominikańskiego wprowadzał młodych braci w teologię św. Tomasza z Akwinu. Całe swoje życie poświęcił on wykładaniu św. Tomasza i robił to w taki sposób, iż wywarł niezatarty ślad na formacji teologicznej swoich uczniów, dając im solidne narzędzia do podejmowania dalszej posługi w Kościele. Wśród dominikańskich profesorów, zastanawiających się jak należy wykładać teologię moralną, powtarzano czasem szeptaną radę: „Sięgnij do skryptów ojca Labourdette'a". Szczęściem udało mi się je znaleźć w bibliotece rzymskiego Angelicum. Skrypty te pisane były w epoce, gdy nie było jeszcze kserokopiarek ani komputerów. Jak się dowiaduję z pamiątkowego numeru „Revue Thomiste", to studenci dominikańscy z Brazylii, tłumacząc się słabą znajomością języka francuskiego, przekonali mistrza, aby się swymi spisanymi wykładami z nimi podzielił. Najpierw absolutnie odmawiał, ale potem dał się przekonać. Skrypty wydane na lichym powielaczu, z czasem poprawiane i wznawiane przez samego ojca profesora, są kopalnią wiedzy. Znajdujemy w nich znakomity komentarz do *IIa pars, Sumy teologii* św. Tomasza. Nie tylko otrzymujemy niebywałą pomoc w studiowaniu syntezy teologicznej Akwinaty, otrzymujemy rów-

nież wgląd w metodę ojca Labourdette'a, którego służba teologiczna i nauczanie biegły równolegle z wielkiemi wydarzeniami teologii XX w.

Ojciec Labourdette całe swoje zakonne życie spędził w strukturach *Studium* swojej prowincji, najpierw w latach 1925–1957 w Saint–Maximin, a potem w latach 1957–1990 w Tuluzie, dokąd przeniesiono tę uczelnię[2]. Wstąpiwszy do Zakonu Dominikańskiego w wieku 17 lat, uczestniczył w jego odnowie we Francji po okresie prześladowania zakonów u progu XX wieku. Młodzi profesorowie tego *Studium*, o. Louis–Bertrand Gillon i o. Benoît Lavaud, zrezygnowali z wykładania według starych podręczników w rodzaju Gredta czy Merkelbacha i — idąc za wskazaniami Jacques Maritaina, który bywał gościem w Saint–Maximin — wprowadzali w bezpośrednią lekturę tekstów św. Tomasza. Z podobnym szacunkiem dla tekstu nauczał sędziwy biblista ojciec Marie–Joseph Lagrange. Labourdette zapamiętał nacisk Lagrange'a na metodę historyczną. Przyjąwszy święcenia kapłańskie w 1933 r., w następnym roku ojciec Labourdette otrzymał stopień naukowy lektora, który uprawniał do nauczania w zakonnych uczelniach. Posłano go jednak na dalsze studia do Rzymu, gdzie na Angelicum w 1935 r. obronił pracę doktorską pod tytułem *Wiara teologalna i poznanie mistyczne według św. Jana od Krzyża i św. Tomasza.* Praca była pisana pod kierunkiem ojca Reginalda Garrigou–Lagrange'a.

Od 1935 r. ojciec Labourdette był już z powrotem w Saint–Maximin, gdzie najpierw polecono mu wykładanie logiki, kryteriologii i metafizyki. W 1937 r. zaczął on wykładać teologię duchowości. Równocześnie został redaktorem upadającego „Revue thomiste". Przy pomocy ojców Bruckberger'a oraz Marie–Joseph Nicolas'a, czasopismo to szybko osiągnęło znaczący poziom teologiczny. Labourdette natychmiast nawiązał kontakt z Jacques Maritainem, prosząc go o naukowe konsultacje. Odtąd zaczęła się wieloletnia przyjaźń i współpraca. Dzięki wsparciu Maritaina udało się skupić przy czasopiśmie takie nazwiska jak: Charles Journet, Olivier Lacombe, Yves Simon, Jacques de Monléon i Edyta Stein.

Praca profesora teologii moralnej rozpoczęta w 1940 r., trwała do 1990 r. Zgodnie z tradycją intelektualną Zakonu oraz z wymogami ówczesnych Konstytucji, nauczanie teologii moralnej miało się opierać na *IIa pars*, *Sumy teologii* św. Tomasza. Labourdette rozłożył materiał na cztery lata. Pierwszą część stanowiła problematyka szczęścia oraz czynów ludzkich. Następnie za przedmiot rozważań brana była nauka o wadach i grzechach, o prawie moralnym oraz łasce. Trzecim etapem nauczania były cnoty teologalne oraz roztropność, a na końcu cnoty moralne oraz stany życia. Ten czteroletni program, w którym dwa lata przypadały na materiał znajdują-

cy się w *Ia–IIae*, a więc na zasady życia moralnego, pozwalał na dogłębne wprowadzenie w syntezę św. Tomasza. Labourdette komentował kwestię po kwestii, artykuł po artykule, wykazując się znajomością podstaw biblijnych oraz wielkich komentarzy św. Tomasza. Gdy po czterech latach wracał do tego samego tematu, okazywało się, iż w międzyczasie wykład uległ poważnemu przepracowaniu. Labourdette czytał namiętnie wychodzącą literaturę teologiczną, śledził bieżącą dyskusję, uwzględniał orzeczenia Magisterium. Wykład był tomistyczny, ale profesor wiedział o tym, co aktualnie dzieje się w teologii. W ten sposób przygotowywał swych studentów do dialogu z rozmówcami, przynależącymi do innych szkół filozoficznych i teologicznych. Wykład teologii moralnej, opracowany po raz pierwszy w latach wojennych i w następnych latach ciągle poprawiany, został wydany metodą powielaczową w latach 1957–1961 i ta wersja wykładu rozeszła się wśród uczniów i następców.

Bezpośrednio po Soborze, w ramach reformy programów nauczania, zredukowano przewidziane godziny wykładowe. Czteroletni kurs skrócono do trzech lat. Labourdette przerobił zatem swój wykład tak, że stał się o połowę krótszy. Musiał zrezygnować z omawiania św. Tomasza *articulatim*. Z końcem lat siedemdziesiątych, z powodu antytomistycznych nastrojów, jakie wówczas zapanowały, ojciec Labourdette został zwolniony z prowadzenia zajęć w tuluzkim *Studium*. Kontynuował on jednak swoje wykłady w *Centre Indépendant de Recherche Philosophique*, ośrodku założonym tuż obok klasztoru w Tuluzie przez Małych Braci od Jezusa oraz uczniów Maritaina. W 1987 r. *Studium* prowincji tuluzkiej ponownie poprosiło ojca Labourdette o wykłady. Wrócił do swego poprzedniego schematu i, wykładając już do śmierci, przyczynił się do wychowania nowego pokolenia tomistów w swej prowincji.

Przez dwie kadencje ojciec Labourdette pełnił funkcję Regensa studiów. W 1949 r. sformułował on zadanie intelektualne swej uczelni: „Wszystko to, co z bliska lub z daleka, bezpośrednio lub pośrednio, pozwala uchwycić coś z tajemnicy Boga, człowieka, historii, życia, czy czasów współczesnych ma być zbadane, zanalizowane, ocenione, uporządkowane. Nie ma tematów które mogą się nam zdawać obce". W szkole św. Tomasza Labourdette dostrzegał porządkującą jedność, realizm oraz zdolność do wyjaśniania. Nie było w jego myśleniu doktrynerskiego zamknięcia czy intelektualnego lęku przed nowoczesnością. Uważał, że studenci powinni również dobrze znać myśl socjalistyczną i komunistyczną. Co z tego, że będą umieli odrzucać błędy Baiusa i Janseniusza, jeśli nie będą mieli poglądu na myśl Marksa i Lenina?

Poprzez „Revue Thomiste" Labourdette uczestniczył w debatach teologicznych, które poprzedziły Sobór. Chciał, aby tradycja tomistyczna była znana, również w świecie niezależnej myśli, nie poprzez intelektualne kompromisy, ani tym bardziej poprzez opór i zamknięcie się w fikcyjnej „ortodoksji", z której rzuca się anatemy, ale poprzez rzetelne i poważne wyłożenie skarbów syntezy św. Tomasza. Labourdette śledził osiągnięcia odnowy patrystycznej, w którą angażowali się jezuici, ojcowie: Danielou, de Lubac i von Balthasar. Cenił ich wrażliwość intelektualną i rzetelność naukową, ale nie podzielał ich nieufności wobec myśli spekulatywnej. Po latach, Labourdette z przekąsem zauważył, że ci z którymi wówczas polemizował, z czasem zostali kardynałami! Dogłębna znajomość syntezy św. Tomasza pozwalała mu odróżnić porządkującą precyzję Akwinaty od ideologicznego posługiwania się tomizmem w walce z nowością w Kościele. To rozróżnienie zbliżało Labourdette'a do Maritaina i oddalało od Garrigou–Lagrange'a.

Fachowe przygotowanie teologiczne Labourdette'a zostało zauważone przez hierarchię, choć nie przynależał on do grona głośnych ekspertów soborowych. Od 1955 r. przez trzy lata Labourdette redagował na zamówienie episkopatu Francji noty doktrynalne, informujące o toczących się debatach teologicznych. Dotyczyły one takich, wyrażających rodzącego się „ducha Soboru" zagadnień, jak: „Kościół — motyw wiarygodności lub ekran dla wiary", „etyka sytuacyjna", „powrót do źródeł" czy „zbawienie osobiste". Pisane z precyzją, noty te spełniały rolę *formatio permanens*, czyli dokształcania biskupów. Z końcem lat 50. Labourdette uczestniczył w komisjach, które studiowały zagadnienie księży robotników. Nie widział on teologicznych racji, które miałyby wykluczać obecność kapłana w fabryce.

W 1960 r. ojciec Labourdette został mianowany konsultorem Komisji Teologicznej przygotowującej Sobór. Następnie został ekspertem soborowym. Osobiste przyjaźnie łączyły go z gronem rzymskich dominikanów (Gagnebet, Gillon, Browne), jednak widząc dokumenty przygotowane przez kurialne środowiska, Labourdette czuł się bliższy skrzydła oczekującego nowego ducha od Soboru (Daniélou, de Lubac, Congar, Rahner, Ratzinger, Küng). Pozostała mu zatem droga podtrzymywania kontaktów, tak aby nie doszło do zaciętego zamykania się na siebie poróżnionych środowisk. Uczestniczył w przygotowaniu *Gaudium et spes*, pracując nad tekstem o małżeństwie, jak również w opracowaniu rozdziałów *Lumen gentium* poświęconych powszechnemu powołaniu do świętości i życiu zakonnemu. W 1964 r. ojciec Labourdette został mia-

nowany członkiem papieskiej komisji, badającej problem regulacji poczęć. Odrzucając antykoncepcję pojętą jako wykluczenie płodności i służby wobec życia, spoglądał Labourdette na to zagadnienie od strony odpowiedzialności, która –jak sądził — musi być w pełni ludzka. Po ukazaniu się encykliki *Humanae vitae*, wycofał swoje wcześniejsze wypowiedzi dopuszczające niektóre formy antykoncepcji. W 1971 r. po raz ostatni zabrał głos w tej sprawie. Jako historyk tradycji dostrzegał nowość w dopuszczeniu naturalnych metod regulacji poczęć, wyrażających się w akceptacji takich form aktywności seksualnej, którym towarzyszy pragnienie uniknięcia poczęcia. W 1966 r. Labourdette wziął udział w zamkniętym sympozjum zwołanym przez Pawła VI w celu zbadania teologii grzechu pierworodnego. Lata posoborowe przyniosły wiele kontrowersji, szczególnie na polu teologii moralnej. Labourdette śledził te dyskusje, dając opinie spokojne, wyważone. Pamięć o dziele ojca Lagrange'a chroniła go przed szukaniem rozwiązań uproszczonych. Stwierdzenie, że wszystkie problemy moralne są raz na zawsze rozwiązane, jest według niego wyrazem intelektualnego lenistwa. Problemy moralne jawią się zawsze w nowym kontekście, dlatego też wysiłek moralisty potrzebny po to, aby spojrzeć na ten nowy kontekst z precyzją i w jasnym świetle. W 1974 r. Kongregacja Doktryny Wiary poprosiła ojca Labourdette o pomoc w zbadaniu kwestii aborcji. Deklaracja *Quaestio de abortu* wydana w tym właśnie roku została przez niego opracowana. W następnych latach o. Labourdette uczestniczył w przygotowaniu dokumentu o eutanazji. Gdy w 1988 r. proszono go ponownie o pomoc w nowym opracowaniu zagadnienia grzechu pierworodnego, odmówił. Słabnące zdrowie, jak i postępująca starość uniemożliwiła udział w rzymskich komisjach. Bardziej porywała go hagiografia oraz teologia duchowości, którą całe życie się interesował. Było to przygotowanie na ostateczne spotkanie z tajemnicą Boga.

Zadaniem teologa, według ojca Labourdette'a, jest głoszenie wielkich dzieł Boga, choć czyni się to ludzkim językiem, który z natury jest ograniczony[3]. Wiedza teologiczna nie jest tylko przyglądaniem się Bogu mocą naturalnych możliwości. Teologia jest zrodzona przez Słowo samego Boga. To filozof pracuje w szkole tylko ludzkiego doświadczenia, ludzkiej obserwacji i refleksji. Teolog natomiast znajduje się w szkole samego Boga. Nie należy więc pomijać wymiaru teologalnego pracy naukowej teologa. Musi on pielęgnować w sobie samym łączność z żywym Bogiem, musi w duchu wiary przyjmować przekazane światu Objawienie i w duchu wiary przyglądać się mu z całą precyzją myśli.

Rozum oświecony przez wiarę dochodzi do prawdziwego i owocnego poznania tajemnic Bożych, które następnie, czy to przez analogię z rzeczywistością naturalną, czy przez dostrzeżenie ich wzajemnego połączenia, mogą być głębiej ujęte. Źródłem jednak tego pojmowania tajemnic Bożych zawsze pozostanie Objawienie, które zostało nam dane dla naszego zbawienia. Istnieje podstawowa różnica pomiędzy samo–odsłonięciem się Boga, jakie się dokonało w akcie stworzenia, a samo–odsłonięciem dokonanym mocą osobistego daru Boga w Objawieniu. Stąd recepcja filozofa przyglądającego się światu stworzonemu, który stara się on zrozumieć, będzie różna od recepcji teologa, który przyjmuje dane Objawienia. Wiara w Objawienie nie tylko stanowi punkt wyjścia pracy teologa. Ona mu towarzyszy cały czas jako stałe źródło światła i prawdy. Zostanie ona zastąpiona bezpośrednim widzeniem dopiero w wizji uszczęśliwiającej życia przyszłego. Ten stan trwania w wierze niesie pewien niedosyt dla intelektu, który nie tylko chciałby wiedzieć lepiej, ale którego pobudza również wiedza zdobyta mocą własnych tylko osiągnięć. Przed tą drugą pokusą teolog musi się bronić, bowiem opiera się on na jedynym motywie jakim jest Słowo Boga. Nie ma mowy o żadnym przejściu na jakiś wyższy, bardziej wzniosły sposób poznania, któryby dyspensował z pokory intelektualnej właściwej wierze. Uleganie takiej pokusie byłoby wpadaniem w pułapkę gnozy.

Objawienie dokonało się w czasie i za pomocą ludzkiego języka i pojęć, które są dla nas zrozumiałe. Pojęcia te jednak opisują rzeczywistość, która nas przekracza. Nasza intuicja prawdy nie ogarnia od razu jej całości. Musimy, jak stwierdza św. Tomasz, *componendo et dividendo*, poprzez wysiłek umysłu, rozkładać poznaną prawdę na jej bardziej przystępne części[4]. Wymaga to trudu intelektualnego, w którym, z tego nośnika Objawienia jakim jest język, kultura i umysłowość semicka i grecka, wychwytuje się to, co jest istotne w Słowie Bożym. Ten proces poznawczy jest różny od wiary. Wiara przylega wprost do objawionej prawdy. Natomiast nauka teologiczna podejmuje wysiłek intelektualny przyswojenia tego, co rzeczywiście w wierze jest przekazane. Prawdy zbawcze, w swej istocie nadprzyrodzone, domagają się rozpracowania na pojęcia, czyli na korpus wiedzy, który umysł ludzki będzie mógł sobie przyswoić. Pomimo, iż zamierzenie to nadaje teologii unikalny status epistemologiczny, jej zasadniczym przedmiotem wciąż pozostaje Bóg; Bóg, który nam sam powiedział o sobie i o drogach Jego obcowania z nami.

Oznacza to, iż bez wiary teologia jest niemożliwa. Jeśliby wiara zanikła, to teologia stałaby się tylko grą logiczną lub historią myśli. Jeśliby

wiara uległa uśpieniu, teologia straciłaby swoje żywe źródło światła. Teologia może być nazwana wiedzą czy też nauką jedynie z racji wiary, która jej dostarcza światła, a nie wyłącznie z racji jej metody, choć w teologii na sposób metodyczny staramy się pojąć to, w co wierzymy. Różnorodność ujmowania tej samej tajemnicy wiary wyróżnia podstawowe kierunki teologii. W teologii pozytywnej teolog studiuje to, co zostało podane w Objawieniu. Postrzega on etapy Objawienia i pojęcia, którymi Bóg się posługiwał. Za pomocą studium języka i kultury biblijnej teolog dociera do zbawczej treści zawartej w tych pojęciach. Same słowa używane przez autorów biblijnych mogą być pojęte przez niewierzącego. Ale teolog, podobnie jak każdy wierzący, dociera do ich znaczenia nadprzyrodzonego. „Powtórne narodzenie" czy „woda żywa" nabywają w szkole Jezusa nowych znaczeń, których Nikodem czy Samarytanka nie przyjmują dopóki nie przejdą na poziom wiary. Akt wiary nie zatrzymuje się na pojęciu, ale sięga dalej do rzeczywistości, na którą wiara naprowadza[5]. Jest w tym pewne podobieństwo do poznania, które jest poza wiarą. Akt poznawczy nie zatrzymuje się tylko na poziomie logicznej czy gramatycznej analizy orzeczenia, ale dociera do rzeczy samej, która jest poznana. Nie ma natomiast w naukach ludzkich osobistego kontaktu z badanym przedmiotem, podczas gdy wiara umożliwia osobiste spotkanie z Bogiem.

Teolog nie posiada objawień prywatnych. Objawienie zostało nam przekazane i otrzymujemy je dzisiaj poprzez Kościół. Ale Słowo Boże w Kościele jest żywe i życiodajne. Dlatego nie bada się Go jedynie poprzez metody wzięte z archeologii. Teologa interesuje Słowo pochodzące od Pierwszego Autora świętego tekstu, a więc od Boga. Otwartość na to Słowo podyktuje sposób jego recepcji. W centrum Objawienia znajduje się Chrystus i dopiero w świetle prawdy o Chrystusie należy badać wszystkie inne prawdy. Labourdette wyciąga z tego bardzo praktyczny wniosek. Gdy rozważa grzech pierworodny, przestawia, wydawałoby się, oczywistą kolejność badania świętych tekstów. To nie opis z Księgi Rodzaju daje podstawowe pouczenie o grzechu pierworodnym, ale tekst św. Pawła z Listu do Rzymian. Dopiero Odkupienie, dokonane przez Nowego Adama rzuca światło na pierwszego Adama. Oznacza to, iż stawiając pytania o pierwszego człowieka, pytamy o historię zbawienia, o obcowanie Boga z człowiekiem. Przejście na poziom paleontologii i zastanawianie się nad monogenizmem czy poligenizmem jest jakimś pomyleniem porządków, ponieważ w dziedzinę nauk ścisłych importuje się wówczas pytanie teologiczne, które do tych nauk nie pasuje.

Przedłużeniem teologii pozytywnej, która studiuje Objawienie biblijne, będzie studiowanie historii dogmatów, czyli dziejów wychwytywania życiodajnego Słowa w historii Kościoła. Najczęściej Kościół musiał się wypowiadać w kontekście sporów i herezji, ale nie tylko. Są i dopowiedzenia Kościoła, które wypływają od wewnątrz, z medytatywnego pochylenia się nad bogactwem zawartym w tajemnicy wiary. Następujące po sobie w ciągu dziejów Kościoła orzeczenia doktrynalne nie są — według Labourdette'a — jakimś hamulcem dla myśli, ale są one dodatkowym światłem, które kieruje do zbawczej prawdy. Dlatego w świetle tego, co Kościół z czasem doprecyzował, należy sięgać do wcześniejszych tekstów. Wypowiadanie się Kościoła dokonuje się oczywiście również za pomocą pojęć, mających swoje źródło w różnych kierunkach myśli filozoficznej i kultury. Nakłada to na teologa obowiązek nabycia pewnej finezji historycznej w celu poznania właściwego znaczenia terminów, którymi Kościół posługiwał się w ciągu swoich dziejów. Nie można w teologii rezygnować z tego dorobku w imię powrotu do języka jedynie biblijnego, sugerując, iż cały dorobek naświetlania prawd zbawczych dokonany w dziejach Kościoła jest niepotrzebnym balastem. Podobnie nie można rezygnować z tego dorobku twierdząc, iż orzeczenia Kościoła nie podawały nam prawdy a jedynie „przybliżenia", co by pozwalało na dokonywanie nowych „przybliżeń" za pomocą innych pojęć, dla innej już kultury. Labourdette nie wątpił, że formuły dogmatyczne, które Kościół wypracował w oparciu o nie–semickie pojęcia, nie zdradzają Objawienia. One wychwytują powszechne znaczenie prawd zbawczych i dlatego są nieodwołalne. Doprecyzowania dane przez Kościół w ciągu wieków stanowią zatem dla teologa ważne *principium* poznania tajemnic Bożych. Przekazują one bowiem *eadem fides magis exposita*[6].

Teologia pozytywna, zarówno biblijna jak i odnosząca się do historii dogmatów, to dopiero wstęp do pracy teologii spekulatywnej. Po etapie teologii pozytywnej — *fides quaerens documentum*, przychodzi etap wyjaśniania — *fides quaerens intellectum*. Dane Objawienia przekazane przez Kościół nie pełnią roli martwych eksponatów w muzeum. Mają one zadanie życiodajne, wyzwalające całe bogactwo życia nadprzyrodzonego. Aby to się dokonywało, prawdy zbawcze muszą pobudzać myśl. Asymilacja zaś prawd wiary przez umysł domaga się zrozumienia. Stąd rodzi się wysiłek teologiczny poszukujący inteligibilności wiary. Rozum potrzebuje poznać implikacje wynikające z wiary, potrzebuje spójnej syntezy myślenia i wiedzy, aby działanie wynikało rzeczywiście z wiary. Człowiekowi potrzebne jest docieranie do korzenia prawdy, czyli spojrzenie na świat,

na siebie, na swoje postępowanie w świetle najgłębszego poznania samego Boga. Teologia opiera się na tekstach, ponieważ poprzez teksty Objawienie jest nam dane, ale nie jest ona nauką o tekstach. Jest ona nauką o rzeczywistości, ponieważ wiara wyprowadza poznanie ku rzeczywistości Boga. Nie wystarczy zatem, żeby teolog stawiał pytania: Czy ta prawda jest objawiona? Jakimi etapami ją Bóg objawiał? Jak ją ujmował św. Paweł? W jaki sposób sobory tę prawdę doprecyzowały? Trzeba jeszcze, aby teolog odpowiedział na pytanie: O co w ogóle chodzi? Jakie bogactwo kryje się w tej treści? W podejmowaniu tychże pytań, już nie krytyczna analiza tekstów będzie decydująca, ale analiza racjonalna, podejmowana poprzez analogię z rzeczywistością naturalną. W tym wysiłku rozum szuka nie jedynie autorytatywnych wypowiedzi Kościoła, ale racji. I to poszukiwanie, jeżeli jest przeprowadzone z właściwym rygorem intelektualnym, owocuje rzeczywistym zgłębieniem tematu. Analiza spekulatywna stara się zatem wyróżnić to, co jest istotne od tego, co jest jedynie akcydentalne w danej prawdzie. Poszukiwanie spekulatywne zmierza do tego, by rzecz nazwać za pomocą najprecyzyjniej ujętej definicji, by zastąpić mgliste pojęcia nazwaniem rzeczy wprost, po imieniu.

Choć teologia spekulatywna dogłębnie przygląda się prawdom wiary, jej kres nie jest wyłącznie kontemplacyjny. *Intellectus speculativus extensione sit practicus*. Poznane prawdy rzutują na decyzje praktyczne. W podejmowaniu moralnych decyzji człowiek potrzebuje światła zasad; gdy chwyta się prawdy i ją w sobie asymiluje, rodzi to spojrzenie sapiencjalne, pozwalające rozważać z najwyższego pułapu to wszystko, co się składa na życie moralne człowieka. Wiara ukazuje, iż człowiek jest powołany do tego, by się stał dzieckiem Bożym, by wraz z Osobami Trójcy Świętej tworzył jedną społeczność. Ten fakt od razu wynosi wszelką refleksję nad moralnością poza poziom czysto etyczny. Przygodność i zmienność okoliczności działania sprawia, iż w konkrecie życia rozum praktyczny będzie musiał w sposób twórczy podejść do stojących przed nim dylematów. Teologia moralna nie stanowi zatem tylko zbioru zasad, które się na ślepo, zawsze identycznie aplikuje. Teologia moralna będzie na sposób spekulatywny ujmować zasady uświęconego łaską postępowania po to, aby dostarczając sapiencjalnego pouczenia, wychowany rozum umiał w konkrecie unikalnej sytuacji, rozeznawać jej prawdę. Takie pojmowanie teologii moralnej, tłumaczy wielką i twórczą rolę roztropności w syntezie św. Tomasza, rolę, która znikła w nowożytnej teologii, gdzie roztropność została zredukowana jedynie do przestrogi.

Rozumowa penetracja nauczania otrzymanego od Boga korzysta z różnych metod poznania: analizy, dedukcji i syntezy. Nie chodzi tutaj o nałożenie wierze elementów dla niej obcych oraz prowadzących do relatywizacji. Słowo Boże jest skierowane do rozumu, który posługuje się różnymi metodami poznania oraz korzysta z dorobku poznania filozoficznego, historycznego czy psychologicznego, ale po to tylko, aby wydobyć to, co w Słowie Bożym się zawiera. Nie jest to przykładanie do prawd objawionych doktryny takiej czy innej filozofii, a jedynie skorzystanie z pojęć wypracowanych przez taką czy inną filozofię w celu lepszego przylgnięcia do prawdy, która jest ponad–czasowa, czy też ponad–kulturowa. Oznacza to, że nie każda szkoła filozoficzna do teologii może się nadawać. Przyjęcie prawd objawionych wiarą wyklucza posługiwanie się w teologii dorobkiem filozofii ateistycznej, czy negującej naturę duchową człowieka, bądź podważającej istnienie oraz możliwość poznania prawdy. Ojciec Labourdette podkreślał, że jeśli jakaś szkoła filozoficzna jest nie do pogodzenia z dogmatem wiary, to nie z dogmatu trzeba zrezygnować, ale z tej filozofii. Św. Tomasz posłużył się filozofią Arystotelesa, ale nie w celu dopasowania wiary do jej perspektywy. On spożytkował aparat pojęciowy Arystotelesa, korygując go w niejednym punkcie, po to by głębiej poprowadzić rozumienie wiary. I dlatego ojciec Labourdette był zdania, iż nie można występować z programem korekty teologii św. Tomasza poprzez zastąpienie Arystotelesa Heglem, Marksem lub innym filozofem, gdyż teologia św. Tomasza nie jest ani arystotelesowska, ani platońska, ani też augustyńska. Jest ona rozumieniem wiary, a dorobek Arystotelesa nie stanowi istotnej części tej teologii. Można zatem to rozumienie wiary rozwinąć w niejednym punkcie za pomocą intuicji pochodzących z innych kierunków filozoficznych, ale to naświetlenie, pozwalające lepiej pojąć daną tajemnicę wiary, nie może stać w sprzeczności z osiągniętym już rozumieniem wiary, ani być zamknięciem tegoż rozumienia w ramach ściśle określonej filozofii, czy też filozofii w ogóle.

Chrześcijaństwo nie jest religią Biblii, w takim znaczeniu, w jakim islam jest religią Koranu. W centrum chrześcijaństwa znajduje się wcielone Słowo Ojca. Autorytet teologii nie tkwi w tekstach, ale w Słowie, które do nas przemówiło i które żyje dalej w Kościele. Dlatego teologia musi z uwagą przysłuchiwać się Magisterium Kościoła. Musi starać się zrozumieć jego orzeczenia, kierując swą uwagę nie tyle na warstwę literalną, co na rzeczywistość boskiego Słowa, które towarzyszy Kościołowi i go prowadzi. Wypowiedzi Magisterium nie ograniczają nas w naszym myśleniu, ale prowadzą umysł ku zbawczej tajemnicy, której sens, bogactwo

i implikacje rozum musi zgłębiać. Teologia może stawiać hipotezy, które z czasem zostaną skorygowane. Może się zdarzyć, że zostanie nadmiernie wyniesiony jakiś mało istotny aspekt. Być może dokona się systematyzacji w oparciu o jakąś intuicję czy zawężony punkt widzenia, co spowoduje zubożenie całościowej perspektywy. Dlatego w ramach wiary mamy pewien pluralizm syntez teologicznych. Ta różnorodność płynie ze słabości ludzkiego umysłu, który szuka po omacku, który widzi czasem przez pryzmat ubocznych intuicji. Celem wiedzy teologicznej nie będzie mnożenie syntez, aby je dostosowywać do różnych kultur i mentalności, ale właśnie zmierzanie do syntezy najbardziej uniwersalnej. Ten proces nigdy się nie zakończy, gdyż wiedza teologiczna nie może się zrównać ze swym przedmiotem, ani go dogłębnie wyczerpać. Wiedza teologiczna wobec mądrości Bożej pozostanie zawsze ubogim, analogicznym, ludzkim odbiciem.

Teologia zatem będzie uwarunkowana swoją epoką, językiem, swoim geniuszem i swoimi ograniczeniami. Celem poznania teologicznego nie jest jednak ani augustynizm, ani tomizm, prawda sama w sobie, którą umysł próbuje zgłębić, wzorując się na mistrzach, którzy przed nami żyli, starając się przy tym przekroczyć ich ograniczenia. W teologii zatem zawsze trzeba umieć odróżnić prawdę danego twierdzenia mającą znaczenie trwałe, od powiązań historycznych danej wypowiedzi, naznaczonych kulturą, aktualnymi sporami, poglądami, które uchodziły kiedyś za oczywiste. Wymaga to wielkiej dojrzałości historycznej i teologicznej. Które twierdzenia św. Tomasza czy też czwartego Soboru Laterańskiego mają znaczenie ponadczasowe, a które są echem epoki historycznej, której brakowało wiedzy historycznej czy geograficznej, którą my dzisiaj posiadamy? Finezja teologiczna, dokonująca tych rozróżnień wyostrza spojrzenie na prawdę samego Boga.

O. Labourdette nawiązywał do tomizmu w wyniku określonego rozumienia teologii[7]. Nie poświęcał on prawdy dla św. Tomasza. Szukał zrozumienia prawdy, a św. Tomasz mu w tym pomagał. W nauce św. Tomasza widział zebranie osiągnięć drążącego przedmiot wiary umysłu oraz znakomitą metodę dla dalszych poszukiwań. Nie oznaczało to, że uważał, iż św. Tomasz na wszystkie pytania zdążył nam dać ostateczną odpowiedź. Zgodność z nauką mistrza nie może być ostatecznym kryterium prawdy. Studiowanie św. Tomasza nie miało dawać poczucia bezpieczeństwa, które zwalniałoby z poszukiwania prawdy. Takie stawianie sprawy odcinało ojca Labourdette'a od ideologicznego tomizmu, tak mocno zakorzenionego u wielu teologów z pierwszej połowy XX w.

Dlaczego synteza św. Tomasza odgrywa tak ważną rolę w poszukiwaniu zrozumienia treści wiary? Labourdette uważał, iż ci, którzy św. Tomasza poprzedzili w podobnym poszukiwaniu, nie mieli takich narzędzi pojęciowych, pochodzących z filozofii, jak te, które zostały dane św. Tomaszowi i które pozwoliły mu osiągnąć szczyty teologicznej poprawności i precyzji. Trzynastowieczne spotkanie wiary szukającej zrozumienia z filozofią Arystotelesa okazało się dla teologii opatrznościowe. Św. Tomasz przemyślawszy ponownie cały dorobek Arystotelesa wybrał zeń to, co służyło inteligibilności wiary. Nie należy twierdzić, że św. Tomasz jedynie chciał wyrazić prawdę chrześcijańską w kontekście jemu współczesnej „nowoczesności". To nie zamysł apologetyczny wobec rodzącej się kultury leżał u podłoża wysiłków Tomasza, ale zauroczenie prawdą Bożą. Natomiast osiągnięcia Arystotelesa na polu teorii poznania, metafizyki oraz etyki, pozwoliły myśli chrześcijańskiej osiągnąć w dorobku św. Tomasza dojrzałość. Labourdette uważał, że teologia scholastyczna w wydaniu Akwinaty nadała myśli chrześcijańskiej status naukowy.

Polemika Labourdette'a z rodzącą się nową teologią lat czterdziestych i pięćdziesiątych wyrastała nie tyle z obrony uprzywilejowanej roli św. Tomasza w teologii katolickiej, co z obrony rozumienia natury teologii, a jeszcze głębiej obrony rozumienia istoty dogmatu. A tu wchodzi się na poziom o wiele poważniejszy niż tylko spory określonych szkół teologicznych. Labourdette był przekonany, że w dziejach teologii, następował rzeczywisty postęp w rozumieniu tajemnicy wiary. Nie akceptował on zatem tezy, głoszącej, że teologia patrystyczna jest bardziej chrześcijańska, bardziej prawdziwa niż szczytowa teologia scholastyki. Nie zgadzał się również z inną opinią, głoszącą, że skoro św. Tomasz dał nam znakomitą syntezę, należy odrzucić całkowicie wszystko to, co myśl teologiczna zbadała w następnych wiekach. Jego spór z odnową patrystyczną, przy równoczesnym uznaniu wielkich osiągnięć w studiach nad Ojcami Kościoła, dotyczył nie zawsze uświadomionej pogardy dla teologii scholastycznej. Argumentowanie w kategoriach, iż teologia Ojców bardziej odpowiada współczesnej mentalności, podcina samo rozumienie teologii, gdyż próbuje przyporządkować ją do obecnego sposobu myślenia. Trzeba odróżnić, uważał Labourdette, teologię od głoszenia. Teologia jest jedynie częścią szerszego wysiłku myślenia i głoszenia Słowa Bożego. Jej wkład musi być zachowany, co nie neguje faktu, iż jest w Kościele miejsce dla refleksji o nastawieniu bardziej kerygmatycznym czy wręcz kaznodziejskim. Umiejscawiając swoją teologię w kontekście szerzej pojętego świętego pouczenia (*sacra doctrina*), św. Tomasz nie zaprzeczał

istnieniu innych wyrazów ewangelicznego przepowiadania, w tym i języka metafory, poezji czy też samego tekstu biblijnego. Ale wysiłek teologii spekulatywnej, zmierzający do precyzyjnego ujęcia prawd zbawczych ma swoją obiektywną wartość. Rozwój dogmatów w Kościele dokonujący się przy współudziale drążących prawdę teologów daje rzeczywisty postęp z rozumieniu tajemnic wiary.

Skoro istotę tajemnicy stanowi to, że nigdy nie może być ona w pełni wyczerpana, oznacza to, że zgłębianie tajemnicy wiary nigdy nie będzie zakończone. Św. Tomasz nie powiedział więc wszystkiego. Nie wyciągnął też wszystkich wniosków z zasad, które sam sformułował. Ponadto wplótł on w swój system cały szereg poglądów historycznych i naukowych ewidentnie fałszywych. Objawienie oczywiście jest zakończone, ale „rozpakowanie dogmatów" oraz ich dogłębne zrozumienie dokonuje się poprzez dzieje Kościoła. Niemały udział w tym procesie ma rozwój myśli dokonujący się poza Kościołem, który czasem zwraca uwagę na ten czy inny moment, który dotychczas uszedł uwadze. Podatność na udoskonalenie nie musi jednak oznaczać, że osiągnięcia dotychczasowe są błędne. Labourdette komentując św. Tomasza starał się ciągle oddzielić to, co jest prawdziwe, a więc ponad–czasowe w jego nauce, od tego, co było naznaczone epoką i ograniczeniami samego św. Tomasza. Zasługą Akwinaty jest między innymi to, że pozostaje on w swojej nauce „bezosobowy", zachowując całkowity dystans do samego siebie. Czytając dzieło św. Tomasza, prawie nic nie dowiadujemy się o jego osobistych pasjach, o jego własnej fascynacji i życiowej drodze. To nie są *Wyznania* św. Augustyna. Św. Tomasz umiał się chwycić uniwersalnych i podstawowych zasad metafizyki i na nich budował. Oznacza to, iż jego synteza jest w swych fundamentach prawdziwa. Labourdette wiedział, że stawianie takiej tezy jest „twardą mową", a nawet wręcz prowokacją dla nowożytnej umysłowości, nasyconej historycznym relatywizmem. „Twierdzenie, że to, co było prawdziwe kiedyś jest nadal prawdziwe dzisiaj, że to, co się wydawało tak nowe w XIII w. jest nadal nowe w naszych czasach, i to nie tylko w tych czasach które się kończą, ale również i w tych które po nas nastąpią, jest twierdzeniem, które wyzwala prawie że jednogłośny sprzeciw. Nie mniej jednak — proszę mi wybaczyć — mam odwagę to twierdzić". Widział on tutaj frontalne zderzenie dwóch koncepcji prawdy; jednej, w której prawda jest tylko uwarunkowaną historycznie opinią, i drugiej, w której prawda jest odporna na historyczne manipulacje. Prawda bowiem z natury jest ponad–czasowa. Twierdzenie, które jest prawdziwe, nie przestaje nim być, ponieważ praw-

da jest zgodnością intelektu z rzeczywistością; intelektu, który wychyla się ku temu co powszechne.

Rozwój teologii według Labourdette'a będzie więc polegał na wkomponowaniu w zbiór poznanych prawd tych wszystkich prawdziwych odkryć, jakie się dokonują w ciągu wieków, nawet jeżeli intuicje prawdy zostają rozpoznane w ramach nie zawsze poprawnych systemów filozoficznych czy teologicznych. Takie jest zasadnicze zadanie następców św. Tomasza. Labourdette nie miał wątpliwości, że niejeden system myślowy i niejedna szkoła teologiczna pomimo, iż nie do pogodzenia z odkryciami św. Tomasza, jednak niesie ze sobą ważne prawdy. Takie stawianie sprawy nie wynikało z totalitaryzmu intelektualnego, nietolerancyjnego dla różnych wrażliwości, ale z poszukiwania prawdy oraz zaufania dla możliwości poznawczych rozumu. Nie ma w tym nic z ciasnego „kanonizowania" myśli św. Tomasza. Zamknięta recepcja św. Tomasza byłaby całkowicie sprzeczna z wymogami poszukiwania w teologii oraz z duchem myślenia samego św. Tomasza.

Praca doktorska na temat nauki św. Jana od Krzyża o wierze oraz zestawienie jej ze stanowiskiem św. Tomasza pozwoliły ojcu Labourdette wskazać na swoiste zwężenie barokowej teologii wiary, którego skutki nie zostały w Kościele przezwyciężone[8]. Zachwianie pewności co do nadprzyrodzonego charakteru motywu wiary spowodowało niebezpieczne zracjonalizowanie teologii oraz języka nauczania w Kościele. Zarzucano św. Tomaszowi nadmierny racjonalizm. Sięgnięcie do jego tekstów wykazuje jednak coś wręcz odwrotnego. To umysłowość nowożytna ucieka od wiary w racjonalny dyskurs apologetyki, co z kolei wyjaławia głos Kościoła z mocy nadprzyrodzonej. Korygujące uwagi ojca Labourdette'a przedstawiane w sposób spokojny i bez ducha polemicznego mają zatem istotne znaczenie dla odnowy duchowej Kościoła.

Według nauki św. Tomasza, zarówno przedmiot wiary (*quod creditur*), jak i jej motyw (*quo creditur*) są nadprzyrodzone. Oznacza to, że w wierze przyjmuje się treść, która w sposób nadprzyrodzony jest podana jako objawiona. Sama decyzja, by tę treść przyjąć też jest nadprzyrodzona, a więc wypływa ona z wewnętrznego poruszenia łaski. Intelekt ludzki oraz wola są przez łaskę poruszone, aby nastąpiło przyzwolenie na objawioną tajemnicę wiary. Motyw aktu wiary zabezpieczający więź z Bogiem też musi być nadprzyrodzony. Objawiona prawda, gdy jako motyw pociąga intelekt, pozostaje nadal nieprzystępna dla naturalnego poznania. Wiara więc nie opiera się na żadnym świetle niższym od niej samej. Światło nadprzyrodzone dotyka zarówno przedmiotu jak i motywu wiary. Ozna-

cza to, że jeśliby u kogoś wiara opierała się wyłącznie na jakimś innym, naturalnym motywie, na autorytecie rodziców, na tradycji społecznej i kulturowej, na argumentach, które się zdały być przekonywujące, na badaniach naukowych całunu turyńskiego, a nie na autorytecie objawiającego Boga, byłaby to wiara niepełna, wadliwa, niezdolna do zabezpieczenia kontaktu z Bogiem. Taka wiara musi przejść przez oczyszczenia, aby się opierała na samym Bogu. Od czasu soborów Trydenckiego oraz Watykańskiego I ta nauka św. Tomasza znalazła poparcie autorytetu Kościoła.

To jasne stanowisko znalazło niebezpieczny wyraz w myśli XVI–wiecznego teologa L. Moliny. Według niego wiara jest nadprzyrodzona z racji jej źródła, jakim jest łaska uświęcająca, a także dlatego, że tylko jako nadprzyrodzona może ona być zasługująca. Ale jej przedmiot formalny, czyli motyw jest identyczny jak w przypadku wiary nabytej, to znaczy, że motyw wiary jest naturalny. Tak jak ludzka wiara w to, że pociąg pojedzie w zapowiedzianym kierunku, opiera się na naturalnej wiedzy i na doświadczeniu, tak Molina uważał, że wiara w Boga, wlana w duszę mocą łaski, opiera się na naturalnym motywie. Wynika z tej tezy przekonanie, że można szukać naturalnych podpórek dla wiary bez pogłębionego oparcia na objawionej tajemnicy. To precyzyjnie umiejscowione w ramach spekulacji teologicznej zastrzeżenie, niesie w sobie groźne rozbicie życia mistycznego i życia intelektualnego. Zamiast pogłębionego obcowania z Bogiem przez coraz bardziej ogarniające osobowość opieranie się na tajemnicy wiary, buduje się fundamenty o charakterze społecznym czy też intelektualnym.

Według św. Tomasza ani rozum, ani jakakolwiek inna ludzka władza (wola czy uczucie), ani żaden naturalny argument nie wystarczą do ostatecznego uzasadnienia aktu wiary. Wiara jest skutkiem działania łaski Bożej w ludzkich władzach. Umożliwia ona obcowanie z Bogiem. Człowiek nie może sam siebie ani też kogoś innego przerzucić na poziom nadprzyrodzony. Nikogo więc nie można przekonać ludzkimi argumentami do wiary. Do tego jest potrzebna łaska. Nadprzyrodzoność wiary przynależy do jej istoty. Molinizm zaś na sposób w gruncie rzeczy nominalistyczny redukował nadprzyrodzoność aktu wiary do jedynie jego zewnętrznej powłoki. Uważał, że motyw wiary jakim jest nieomylny autorytet Boga może być poznany naturalnie, stąd można mieć wiarę naturalną dotyczącą przedmiotu nadprzyrodzonego. Szkoła molinistyczna stawiała wewnątrz wiary, jako jej decydujący czynnik, wiedzę nabytą naturalnie. Rolę łaski w wierze ograniczono zatem jedynie do konsekwencji zbawczych, a nie do jej faktycznego aktu w całym jego psychicznym bogactwie.

Labourdette w swych wykładach o wierze, z głęboką znajomością rzeczy opisuje dochodzenie Kościoła na starożytnych synodach do nazwania owego przejścia na poziom nadprzyrodzony. Choć nie znano wówczas terminu „semipelagianizm", odrzucono tezę, że pierwszy akt życia nadprzyrodzonego ma charakter naturalny. Wiara jest łaską i to, że człowiek wierzy, pochodzi z daru Bożego. Jeśliby przyjąć, że przylgnięcie aktem wiary do tajemnicy jest wynikiem jedynie ludzkiego działania, to wówczas rodzi się wniosek, że można drogę do wiary wytyczyć za pomocą ludzkich argumentów. Wielu apologetów wpadło w tę bezpłodną pułapkę, gdy starali się doprowadzić ludzi do wiary mocą argumentów rzekomo naukowych, jak gdyby wiara była jedynie koniecznym, logicznym wnioskiem rozumowania. Jeśli się przyjmie cuda i proroctwa jako znaki wiarygodności, które świadczą, iż Bóg rzeczywiście przemówił, to wówczas rozum nie będzie miał innego wyjścia, jak tylko uwierzyć. „Wierz, ponieważ rozum pokazuje ci znaki oczywiste dla wiary". Inaczej mówiąc, w tym toku myślenia wiara zostaje zredukowana do poziomu kresu dowodzenia. Molinizm stawia zatem na pierwszym miejscu argumentacje, dowody, oczywistość racjonalną. Wymiar tajemniczy, transcendentny ginie wtedy wśród argumentów naturalnych.

Przy takim rozumieniu wiary niepojęta, albo co najwyżej zepchnięta w sferę wyjątkowej nadzwyczajności, staje się droga mistyków, którzy doświadczają obcowania z Bogiem w ciemności. Ciemność wiary, wynikająca z faktu, że drogi Boże zawsze człowieka zaskakują, nie jest czymś wyjątkowym, nie jest też skutkiem grzechu. Ona przynależy do istoty wiary, która polega na obcowaniu z tajemnicą. Czystość wiary wymaga szczególnej uwagi skierowanej na jej motyw. Czy jest on rzeczywiście nadprzyrodzony a nie zastąpiony ludzkimi kalkulacjami? Według św. Jana od Krzyża zadaniem „nocy ducha" jest oczyszczenie motywu cnót teologalnych, aby je uwolnić od tego, co psychologicznie pochodzi ze świata stworzonego. Trzeba, aby wiara opierała się na sobie samej, aby nie karmiła się niczym innym jak tylko tym, co otrzymuje z wysoka. Redukcja zaś łaski w wierze jedynie do zewnętrznej funkcji, polegającej na przypisaniu jej wartości zbawczej, dowodzi tego, iż molinizm nie dostrzega w wierze jej głębokiego wymiaru nadprzyrodzonego. Światło wiary jest wtedy w gruncie rzeczy jedynie naturalne.

W logice molinizmu dane Objawienia, choć pochodzące od Boga, są przyjmowane podobnie jak innego rodzaje informacje, które intelekt ludzki przyjmuje. Objawienie staje się co najwyżej cudem, który zmusza rozum do uległości wiary mocą swej oczywistości, a nie tajemnicą, nigdy nie

wyczerpaną, w której dokonuje się owocne zanurzenie w życiu Boga. Wiara teologalna sprawia, że w słowie wypowiedzianym słyszy się Słowo Boga, w prawdzie, którą się przyjmuje rozumem, postrzega się Prawdę Najwyższą. W wychowaniu wiary ważne jest wyprowadzenie poznania dalej, ku tajemnicy, która przerasta umysł i która jest przyjęta, ponieważ została przez Boga ofiarowana, a nie dlatego, że cechuje się przystępną dla rozumu oczywistością.

W stanowisku Moliny na temat naturalnego motywu wiary, Labourdette dostrzegał pewien fenomen kulturowy, który mocno naznaczył katolicyzm potrydencki. Teologia okresu kontr-reformacji — która w dużej mierze przetrwała do czasów Soboru Watykańskiego II, a w niejednej sprawie nadal tkwi w umysłach — cechowała się pewnym humanizmem oraz racjonalizmem. Wprowadzenie pojęcia „natury czystej" w teologię łaski oraz tak wysokie wyniesienie darmowości nadprzyrodzoności, że rodziło się pytanie, czyżby człowiek nie mógł sobie dać rady bez łaski, wiodło do coraz bardziej naturalistycznego pojmowania człowieka. Teologia wiary zbudowana na abstrakcyjnej „naturze czystej" pojmowała człowieka całkowicie poza odniesieniem do łaski. Skoro uważano, że to natura ludzka sama zapewni wierze pewność oraz ją uzasadni, walka z niewiarą została przeniesiona na teren jedynie natury, bez jakiegokolwiek odniesienia do porządku łaski. Studia ojca de Lubac'a wykazały, że niejedno stanowisko filozofów Oświecenia, było obecne w zalążku już u teologów XVII w. Zagubienie roli łaski w akcie wiary doprowadziło również do zminimalizowania roli porywu woli ku najwyższemu dobru, sugerując, iż ingerencja woli w wierze jest nieuprawnionym wtrętem w funkcjonowaniu rozumu. To spłaszczenie wrażliwości nadprzyrodzonej oraz przesadne wyeksponowanie racjonalnej apologetyki, rzekomo wystarczającej do podprowadzenia do wiary, bardzo zubożyło katolicką teologię. Stanęła ona potem bezradna wobec świata, który coraz bardziej życia łaską nie pojmował i zdawał się go nie potrzebować. Labourdette natomiast wykazywał, jak różna jest teologia św. Tomasza od tego nowożytnego klimatu katolicyzmu potrydenckiego i o ile jest ona rzeczywiście bliższa naszym dzisiejszym potrzebom, pomimo jej średniowiecznego kontekstu. Czy głoszenie Ewangelii nie powinno przywoływać całego bogactwa łaski Ducha Świętego, która temu głoszeniu towarzyszy i sprawia, że przynosi on owoce? Pokusa brania w nawias otwierającej na działanie Ducha Świętego wiary w imię docierania do ludzi językiem świeckim, winna być rozpoznana rzeczywiście jako pokusa, która kaleczy teologię i przepowiadanie w Kościele. Natomiast przywoływanie wiary bynajmniej nie oznacza rezygnacji z rozumu i jego pytań.

Teologia ojca Labourdette'a, jakkolwiek na pierwszy rzut oka może się wydawać bardzo przed–soborowa, zajmuje poważne miejsce w próbach odnowy teologii moralnej. Wyraźnie teologiczny, a nawet teologalny wymiar encykliki *Veritatis splendor* zmierza w kierunku, w którym dążył Labourdette. Jego dogłębna znajomość św. Tomasza, połączona z umiejętnością wskazania na teologiczny wymiar jego doktryny, a nie tylko na zawartą w niej recepcję Arystotelesa, daje światło tym teologom, którzy w epoce posoborowej nie zrezygnowali z szukania u św. Tomasza pomocy w podejmowaniu wielkich wyzwań, jakie Sobór postawił przed Kościołem. Odnowa duchowa, powrót do świętości dopraszają się doktryny, która będzie prowadziła głębiej,w samo centrum tajemnicy wiary.

[1] „Revue Thomiste" 92 (1992) nr 1.

[2] Por. H. Donneaud, *Une vie au service de la théologie*, „Revue Thomiste" 92 (1992), nr 1, s. 17–51.

[3] M. Larivé, *Quaedam impressio divinae scientiae. La théologie selon le P. Labourdette*, „Revue Thomiste" 92 (1992), nr 1, s. 59–87.

[4] *Summa theologiae* (dalej jako *STh*), I, 85, 5.

[5] *STh* II–II, 1, 2, ad 2: „Actus credentis non terminatur in enuntiabile, sed ad rem".

[6] *STh* II–II, 1,10, ad 2.

[7] S.–T. Bonino, *Le thomisme du Père Labourdette*, „Revue Thomiste" 92 (1992), nr 1, s. 88–122.

[8] H. Donneaud, *La surnaturalité du motif de la foi théologale chez le P. Labourdette*, „Revue Thomiste" 92 (1992), nr 1, s. 197–238.

Cyprian Jan Wichrowicz OP

POSTĘPOWANIE ROZTROPNE

Roztropność uważana jest powszechnie za bardzo cenny przymiot człowieka — uznanie kogoś za roztropnego jest wyrazem szczególnego dlań szacunku. Z drugiej strony, często do drogich nam osób kierujemy zalecenie, aby we wszystkich sprawach postępowały roztropnie (*quidquid agis, prudenter agas*). Można nawet powiedzieć, że „cała moralność (...) syntetyzuje się w cnocie roztropności"[1]. Bez niej nie można w ogóle dobrze żyć, żyć moralnie[2], ona jest „miarą rozumnego dobra"[3].

Aby przyjrzeć się nieco bliżej problematyce roztropnościowej, konieczne jest ustalenie, co należy w ścisłym sensie rozumieć przez postępowanie roztropne, jak poważny jest obowiązek takiego postępowania, jakie warunki powinny być tu spełnione i co cechuje takie postępowanie.

1. Charakterystyka postępowania roztropnego

Roztropnie postępuje ten, kto dokonuje poszczególnych czynów zgodnie z wymaganiami prawego rozumu. Konkretniej, oznacza to umiejętne zmierzanie człowieka do celu zgodnego z jego rozumną naturą i godnością dziecka Bożego.

Pytamy tu o rzeczywistą roztropność, w pełni prawdziwą i dobrą, nie zaś o pozorną, złą, nazywaną też „mądrością tego świata" i „dążnością ciała" — ta „wroga jest Bogu" (Rz 8,7) i On „uczynił ją głupstwem" (1 Kor 1,20). Jezus wysławiał przecież swojego Ojca za to, że sprawy Boże zakrył przed mądrymi i „po światowemu" roztropnymi, a objawił je prostaczkom, czyli mądrym po Bożemu[4].

Tak rozumiana roztropność jest prawdziwą mądrością życiową[5], bo dzięki niej człowiek zawsze postępuje rozumnie i zgodnie z celem swego istnienia; potrafi „odrzucać zło, a wybierać dobro" (Iz 7,16); realizować prawdę i dobro, unikać skrajności, uzgadniać swoje czyny z normami

moralnymi; postępuje jak dziecko światłości, której owocem „jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda"; bada, „co jest miłe Panu"; działa „nie jako niemądry, ale jako mądry"; usiłuje „zrozumieć co jest wolą Pana" (Ef 5,8–10.15.17); posiada prawdziwą sztukę życia i działania; „czyni wszystko z rozwagą" (Prz 13,16).

Można powiedzieć, że głównym zadaniem roztropności i zarazem największym jej owocem jest usprawnianie człowieka w zachowywaniu Bożych przykazań i unikaniu grzechów. W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego prorok Baruch tak usilnie nakłaniał naród wybrany, by poznał mądrość i nauczył się według niej postępować[6], a autor Księgi Przysłów zapewniał: „Jeśli, synu, (...) ku mądrości nachylisz swe ucho, ku roztropności nakłonisz swe serce, jeśli wezwiesz rozsądek, przywołasz donośnie rozwagę (...), to bojaźń Pańską zrozumiesz, osiągniesz znajomość Boga (...), sprawiedliwość pojmiesz i prawość, i rzetelność — i każdą dobrą ścieżkę (...). Rozwaga pilnować cię będzie, roztropność na straży twej stanie: Ustrzeże cię od drogi występku, od ludzi mówiących przewrotnie" (Prz 2,1–3.5.9.11–12).

Człowiek postępujący roztropnie wie, jak należy zachować się w konkretnych sytuacjach życiowych. W myśl samego źródłosłowu wyrazu „roztropność", „tropi" on niejako drogi rozwiązania napotykanych trudności, znajduje najlepsze środki wiodące do celu swego działania, przejawia inicjatywę — „mądry i roztropny trwały ład zapewni" (Prz 28,2).

Wbrew zatem spotykanemu czasem potocznemu mniemaniu, człowiek roztropny nie jest nieśmiały ani lękliwy, nie unika za wszelką cenę ryzyka, lecz działa zawsze z odwagą, zaangażowaniom i poczuciem odpowiedzialności[7].

Był czas, gdy sposób, w jaki człowiek powinien postępować w konkretnych okolicznościach, usiłowano ukazać przez tworzenie systemów moralnych, mnożenie i rozwiązywanie kazusów i sugerowanie, aby postępować podobnie w analogicznych sytuacjach. Nie zdało to jednak egzaminu, gdyż życie jest bogatsze i nie daje się ująć w schematy. Przywrócono więc znaczenie roztropności, uznając, że to ona powinna kierować postępowaniem, kształtując sumienie człowieka i zapewniając właściwe wychowanie moralne[8].

Za nieudaną trzeba uznać też sugestię etyki sytuacyjnej, która domaga się przyznania całkowicie odrębnej wartości moralnej każdemu czynowi ludzkiemu i tym samym nie przyjmowania żadnych norm obiektywnych; etyki nie opartej na prawie moralnym i kodeksie uniwersalnych wartości i subiektywnych ludzkich odczuć, która prowadzi nieuchronnie do zacie-

rania różnicy między dobrem a złem oraz do traktowania doraźnej praktyki jako ostatecznej podstawy moralności[9].

Stałe roztropne postępowanie jest wynikiem rozwijania cnoty roztropności, określanej klasycznie jako *recta ratio agibilium*, czyli zdolność umysłu do działania moralnie prawego. Jest nim zaś to wszystko, co powinno się w danej sytuacji czynić; co jest najodpowiedniejszym sposobem spełnienia przez człowieka swojego obowiązku; czego wymaga umiar właściwy poszczególnym cnotom i pochodzącym z nich czynom.

Wynika z tego, że roztropność nie jest tylko intelektualnym usprawnieniem działania człowieka czy jakąś przemyślnością lub też chytrością życiową. Zakłada bowiem prawość woli człowieka i wyszukuje najodpowiedniejsze pod względem moralnym sposoby postępowania. Inaczej mówiąc, potrafi dobrze rozróżniać, co wspomaga miłość na drodze do Boga, od tego, co jej przeszkadza[10].

Roztropność jest też ściśle powiązana z sumieniem — nazwano ją nawet „cnotą dobrze wychowanego sumienia, zapewniającą mu sprawność działania i kierowania życiem moralnym"[11]. Wymaga więc ona w pierwszym rzędzie właściwego funkcjonowania rozumu praktycznego, którego sumienie jest aktem.

W Księdze Mądrości (8,7) roztropność występuje wraz z umiarkowaniem, sprawiedliwością i męstwem jako dzieło Mądrości Bożej. Należy ona zatem do cnót moralnych nazywanych kardynalnymi, czyli takich, które usprawniają człowieka do moralnie dobrego działania na szczególnie ważnym i zarazem trudnym w realizacji odcinku życia. Sama zaś roztropność usprawnia trafny dobór odpowiednich środków w realizowaniu celów właściwych poszczególnym cnotom. Dobrze tę treść oddaje określenie roztropności jako cnoty, „która uzdalnia rozum praktyczny do rozeznawania w każdej okoliczności naszego prawdziwego dobra i do wyboru właściwych środków do jego pełnienia"[12]. „Bez niej (...) wszystkie pozostałe cnoty są jakby ślepe i pozbawione kierownictwa"[13].

Z tej racji cnotę roztropności nazywa się regułą i sterniczką wszystkich cnót. Wprawdzie samo dobro moralne jest właściwe dla poszczególnych cnót, ale dobór sposobu jego realizacji w konkretnych przypadkach stanowi zadanie roztropności. Tak więc roztropność powinna niejako nakładać się na wszystkie cnoty. Odgrywa w nich ona „kluczową rolę"[14] i „jest nazywana *auriga virtutum*: kieruje (...) innymi cnotami, wskazując im zasadę i miarę"[15].

Roztropność może być cnotą nadprzyrodzoną lub przyrodzoną. Pierwszą otrzymuje się w chwili usprawiedliwienia wraz z łaską uświęcającą,

innymi cnotami nadprzyrodzonymi i darami Ducha Świętego. Posiada ją już zatem każde ochrzczone dziecko, ale w sposób niezauktualizowany.

Natomiast roztropność jako cnotę przyrodzoną nabywa człowiek osobistym wysiłkiem. Różni się ona od nadprzyrodzonej tym, że zapewnia łatwość, a nie tylko możność działania i nie traci się jej w chwili popełnienia grzechu śmiertelnego. Utrata przyrodzonej cnoty roztropności może nastąpić tylko przez nabycie przeciwstawnej jej wady, czyli takiej sprawności do złego działania w tej dziedzinie, jak nierozwaga, pochopność, niedbalstwo czy tzw. „roztropność ciała" i chytrość. Ponadto roztropność przyrodzona ukierunkowuje działanie człowieka na cel również przyrodzony, podczas gdy nadprzyrodzona — na objawiony cel ostateczny.

Dwa rodzaje roztropności różnią się również motywacją właściwych im czynów. Człowiek powodowany roztropnością przyrodzoną kieruje się przesłankami czysto naturalnymi, podczas gdy ostateczną racją działań wypływających z roztropności nadprzyrodzonej jest sam Chrystus. Chrześcijanin myśli więc i rozsądza po Chrystusowemu, to Chrystus uczy go wszelkiej prawdy, wyczula na to, czego wymaga od niego Pan Bóg i co wypływa z Ewangelii.

Roztropność kieruje w zasadzie tylko życiem osobistym człowieka. Głównie on sam bowiem powinien dbać o własne dobro moralne, czyli o działanie przy pomocy najwłaściwszych środków. Jednak miłość wymaga, by „nie szukać tylko swego" (1 Kor 13,5), lecz troszczyć się także o dobro innych osób i całego społeczeństwa. Dlatego roztropność powinna rozciągać się również na te dobra.

Można by więc nawet powiedzieć, że roztropność jest najbardziej pożądaną cnotą dla przełożonych, gdyż to przede wszystkim oni mają czuwać nad dobrem wspólnym społeczności, dokonując w tym względzie odpowiedniego planowania, porządkowania, przewidywania i kierowania, czyli wskazywania podwładnym właściwego sposobu postępowania. Dlatego Dawid powiedział do Salomona: „Oby (...) Pan użyczył ci roztropności i rozsądku, gdy cię postawi nad Izraelem, abyś przestrzegał prawa Pana, Boga twego" (1 Krn 22,12). Sam zaś Bóg obiecuje: „dam wam pasterzy według mego serca, by was paśli rozsądnie i roztropnie" (Jr 3,15).

Wyróżnia się także specjalne rodzaje roztropności. W pierwszym rzędzie — roztropność rodzinną lub domową, która skłania rodziców, by należycie troszczyli się o swój dom (chodzi przy tym nie tyle o odpowiednie zarządzanie domem i korzystne prowadzenie jego spraw gospodarczych, ale raczej o dobre wychowanie dzieci i właściwe pokierowanie ich wykształceniem, obraniem zawodu itp.). Wymienia się również roztrop-

ność wojskową, lekarską, duszpasterską, spowiedniczą, nauczycielską, adwokacką, sędziowską itp. Istotne w nich jest umiejętne osiąganie celów przyświecających ludziom wymienionych zawodów[16]. „Szczęśliwy, kto znalazł roztropność" (Syr 25,9).

2. Obowiązek postępowania roztropnego

Postępowanie roztropne jest czymś zadanym człowiekowi, stanowi dla niego obowiązek. Jedynie takie działanie w pełni odpowiada jego godności istoty rozumnej i powołanej do przyjaźni z Bogiem. W związku z samym stworzeniem człowieka Pismo św. zaznacza, że Pan Bóg „zostawił go własnej mocy rozstrzygania" (Syr 15,14), czyli zobowiązał go do aktywnego kierowania się w życiu roztropnością. Poleca też: „Przezorności, rozwagi, strzeż, mój synu, niech one ci z oczu nie schodzą" (Prz 3,21); „Chodźcie drogą rozwagi!" (Prz 9,6); „We wszystkich czynach swoich bądź uważny" (Syr 31,22); „Nad każdą sprawą się namyśl!" (Syr 31,15); „Nic nie czyń bez zastanowienia, a nie będziesz żałował swego czynu" (Syr 32,19).

Również sam Chrystus zachęca do postępowania roztropnego zarówno własnym przykładem, jak i wskazaniami udzielonymi uczniom. Już jako dwunastoletni młodzieniec bystrością umysłu i odpowiedziami zadziwił wszystkich, którzy Go słuchali w świątyni[17]. Wobec wrogów postępował zawsze tak, że w ostateczności „byli pełni podziwu dla Niego" (Mk 12,17). Nie dał się zwieść na pustyni kuszącemu Go szatanowi[18]. Bardzo umiejętnie odsłaniał uczniom tajemnice swojego bóstwa i powoli przygotowywał ich na czas swojej męki i śmierci na krzyżu. Swoich wyznawców zachęcał zaś, by budowali na skale, czyli na pewnym i niezachwianym fundamencie, a nie na piasku[19]. Ganił ich, jako synów światłości, za to, że często synowie świata, jak na przykład nieuczciwy rządca, roztropniejsi są od nich w stosunkach z ludźmi podobnymi sobie[20]. Tymczasem to właśnie synowie światłości powinni być roztropni jak węże i czujni jak owce, które nie dają się pożreć wilkom[21]. Powinni też być podobni do tych, którzy umieją obracać otrzymanymi talentami i przez to pomnażać je i rozwijać, czyli stawać się coraz mądrzejszymi[22]. Mają wreszcie tak wszystko roztropnie przewidywać, jak ten, który, chcąc budować wieżę, siada najpierw i uważnie oblicza związane z tym wydatki; albo jak ów król, który, mając wyruszyć do walki z wrogiem, zastanawia się, czy ma szanse odniesienia zwycięstwa, czy też będzie lepiej, gdy od razu wystąpi z prośbą o warunki pokoju[23].

Do roztropności również można odnieść polecenie Chrystusa, aby najpierw starać się o królestwo Boga i Jego sprawiedliwość[24], a także być w życiu tak czujnym i przewidującym, jak roztropne panny oczekujące z lampami na pana młodego[25] czy jak ten, który ubezpiecza swoją przyszłość „niewyczerpanym skarbem w niebie, gdzie złodziej się nie dostaje ani mól nie niszczy" (Łk 12,33). Wreszcie szczególnie wymowne w tym kontekście jest polecenie dane przez Chrystusa Apostołom w Ogrójcu: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie" (Mk 14,38).

Również Apostołowie polecali adresatom swoich listów, aby byli roztropni: „Bądźcie (...) roztropni i trzeźwi, abyście się mogli modlić (...) Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć" (1 P 4,7; 5,8); „Przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe (...) Pragnę (...), abyście byli w dobrym przemyślni, a co do zła — niewinni" (Rz 12,2; 16,19); „Postępujcie jak dzieci światłości. Badajcie, co jest miłe Panu. I nie miejcie udziału w bezowocnych czynach ciemności. (...) Baczcie więc pilnie, jak postępujecie: nie jako niemądrzy, ale jako mądrzy. Wyzyskujcie chwilę sposobną, bo dni są złe. Nie bądźcie przeto nierozsądni, lecz usiłujcie zrozumieć, co jest wolą Pana" (Ef 5,8b.10.11.15–17); „Wobec obcych (tj. niechrześcijan) postępujcie mądrze, wyzyskując każdą chwilę sposobną. Mowa wasza, zawsze miła, niech będzie zaprawiona solą [tj. trafna, pożyteczna], tak byście wiedzieli, jak należy każdemu odpowiadać" (Kol 4,5–6); „Bóg (...) niech was uzdolni do wszelkiego dobra, byście czynili Jego wolę, sprawując w was, co miłe jest w oczach Jego" (Hbr 13,20–21). W szczególności „biskup (...) powinien być (...) trzeźwy, rozsądny" (1 Tm 3,2). Podobnie „starcy winni być ludźmi trzeźwymi (...), roztropnymi" (Tt 2,2).

Wymaganie roztropnego postępowania jest stale aktualne w nauczaniu Kościoła. Choć Kościół nie uchwalił w tym względzie odrębnych dekretów czy encyklik, to przecież motyw postępowania roztropnego przewija się przez dokumenty Soboru Watykańskiego II, wypowiedzi papieży, rytuały sprawowania sakramentów świętych, *Kodeks Prawa Kanonicznego* i *Katechizm Kościoła Katolickiego*. W przypadku podejmowania decyzji wymaga się, aby daną sprawę rozważyć, zarządzić czy przeprowadzić „roztropnie", „zgodnie z roztropnością", „według roztropnego uznania" bądź „roztropnej oceny". Roztropnie trzeba świadczyć o Chrystusie, strzec i bronić wiary, kierować Ludem Bożym, przezwyciężać trudności na drodze do świętości, rozpoznawać powołania kapłańskie, zakładać

nowe instytuty, odnosić się do wyznawców innych religii i prowadzić dialog ekumeniczny z braćmi odłączonymi, zwalczać nietolerancję, pobudzać do apostolstwa, kierować współudziałem w czynnościach świętych, korzystać ze środków masowego przekazu, informować o naturalnej regulacji poczęć.

Jest więc oczywiste, że postępowanie roztropne stanowi ścisły obowiązek chrześcijanina, na który w różnej formie zwraca często uwagę Nauczycielski Urząd Kościoła.

3. Uwarunkowania postępowania roztropnego

Niektórzy ludzie z natury są usposobieni do bycia roztropnymi — przychodzą na świat z takimi predyspozycjami, czyli przymiotami psychicznymi, które wspomagają rozwinięcie się w nich omawianej cnoty. Zarówno jednak oni, jak i mniej obdarowani przez naturę, dla stania się w pełni roztropnymi muszą te przymioty stale nabywać, rozwijać i udoskonalać.

Według tradycji sięgającej czasów takich filozofów starożytnych, jak M.T. Cyceron (zm. w 43 r.), L. A. Seneca (zm. w 65 r.), Andronik z Rodos (I w. przed Chr.) i Makrobiusz (IV/V w.), tych niezbędnych warunków sprawnego działania roztropnego jest wiele. Opierający się na tej tradycji św. Tomasz z Akwinu (zm. w 1274 r.) wyliczył ich osiem i nazwał je częściami składowymi (integralnymi) roztropności[26]. Wykazał ponadto, że nie są one odrębnymi cnotami ani też nie występują w poszczególnych ludziach w formie doskonałej; muszą jednak ze sobą współdziałać, gdyż tylko wtedy można być w pełni roztropnym.

1. Pierwszą z omawianych predyspozycji jest pamięć. Roztropność dotyczy bowiem czynności przygodnych, niekoniecznych, czyli takich, które mogą mieć miejsce lub w ogóle nie zostać zrealizowane. Ponieważ zaś czynności te w wielu przypadkach w swoisty sposób się powtarzają, konieczne jest przypominanie sobie przeszłości[27]. Można to też nazwać umiejętnym korzystaniem z doświadczenia, które nabywa się przez zapamiętywanie przeżytych wydarzeń. Dzięki refleksji nad przeszłością, dzięki pamiętaniu o niej można odpowiednio reagować na bieżącą sytuację. Tym właśnie tłumaczy się fakt, że ci, którzy wiele przeżyli, są przeważnie roztropniejsi. Wynika też z tego postulat, aby stale wzbogacać swoją pamięć, a także — aby pilnie poznawać historię. Mówi się o niej bowiem, że jest nauczycielką życia i że, gdy się jej nie zna, jest się ciągle dzieckiem.

2. Obok pamięci szczególnie ważna jest dla roztropności odpowiednia inteligencja, bystrość umysłu, zdolność orientowania się w konkretnych przypadkach. Dzięki niej człowiek łatwo poznaje, co powinien w danej chwili uczynić, jak się zachować, co wybrać. Można by tu mówić o umiejętności intuicyjnego wyczucia rzeczywistości czy też odczytywania wezwania chwili.

3. Trzeba również umieć korzystać z rad, pouczeń i uwag innych osób, a zwłaszcza rodziców i starszych. Zachęca Pismo św.: „Słuchajcie, synowie, rady ojca, by poznać mądrość" (Prz 4,1); „rozważny posłucha rady" (Prz 12,15); „Kto z mądrym przestaje — nabywa mądrość" (Prz 13,20); „Posłuchaj rady, przyjmij naukę, abyś był mądry w przyszłości" (Prz 19,20); „nakłoń ucha, by poznać mądrość" (Ba 3,9); „Jeżeli będziesz lubił słuchać, nauczysz się, a jeśli nakłonisz ucha swego, będziesz mądry (...). Chętnie słuchaj wszelkiego wykładu rzeczy Bożych, a przysłowia rozumne niech nie ujdą twojej uwagi!" (Syr 6,33.35); „Człowiek roztropny nie gardzi myślą obcą" (Syr 32,18).

Wymowny przykład takiego korzystania z rad innych dał w Starym Testamencie Mojżesz, gdy „usłuchał rady swego teścia i uczynił wszystko, co mu powiedział. Wybrał sobie z całego Izraela mężów dzielnych i ustanowił ich kierownikami ludzi, aby wyroki wydawali ludowi w każdym czasie, a tylko ważniejsze sprawy przedkładali Mojżeszowi, wszystkie lżejsze zaś sami rozstrzygali" (Wj 18,24–26).

Chodzi tu zatem o szczególną wrażliwość i umiejętność przyjmowania cudzych rad i pouczeń. Człowiek, częściej może młody, nie jest w stanie poznać i doświadczyć wszystkiego, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy bardziej szczegółowe, i dlatego potrzebuje pomocy tych, którzy więcej od niego przeżyli i przemyśleli. „Zawsze dwie głowy to więcej niż jedna i rzadko się zdarza, aby zasięgnięcie porady nie zwróciło naszej uwagi na jakiś aspekt problemu, któregośmy dotąd nie dostrzegli"[28].

„Wiemy niestety, że w młodym wieku niejeden niechętnie czerpie z tego źródła, widząc w tym jakby jakieś skrępowanie i ograniczenie swej samodzielności myślenia i postępowania: nieraz wolimy, gdy jesteśmy młodzi, samodzielnie nabić sobie guza, niż uchronić się od niego, idąc za radą innych; prawdziwie roztropnym nie stanie się nikt, kto nie będzie zawsze gotów wysłuchać i wziąć pod rozwagę usłyszanej rady, lub nawet kto podobnej rady nieraz nie poszuka"[29]. Pismo św. przeciwstawia mądrego młodzieńca głupiemu królowi, który nie potrafi korzystać z rad: „lepszy młodzieniec ubogi, lecz mądry, od króla starego, ale głupiego, co już nie umie korzystać z rad" (Koh 4,13).

Nie chodzi tu oczywiście o bezrozumne wykonywanie tego, co powie ktoś drugi, lecz o samodzielne wyciąganie wniosków z cudzych wskazań i sugestii; o unikanie błędów, które inni już popełnili; o poszerzanie swojego rozeznania i zbadanie, czy obok możliwości, które widzi się samemu, nie ma jeszcze innych. Mówi bowiem Pismo: „nieśmiałe są myśli śmiertelników i przewidywania nasze zawodne" (Mdr 9,14).

Szczególną odmianą tej zdolności przyjmowania wskazówek jest uległość natchnieniom Ducha Świętego. Jej podstawą jest dar rady, skłaniający do chętnego przyjmowania tego, co doradza Duch Święty, zwłaszcza wtedy, gdy człowiek nie wie, jak ma postąpić, aby nie sprzeniewierzyć się celowi nadprzyrodzonemu. Dlatego Chrystus powiedział: „Kiedy was wydadzą, nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić. W owej bowiem godzinie będzie wam poddane, co macie mówić, gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was" (Mt 10,19–21.30)[30].

4. Dla realizowania roztropności ważną predyspozycją jest zaradność, umiejętność samodzielnego i szybkiego orientowania się w konkretnych sprawach i dobierania odpowiednich środków do realizacji obranego celu. Zdolność ta pożądana jest zwłaszcza wtedy, gdy trzeba szybko o czymś zadecydować i nie ma możliwości zasięgnięcia rady innych.

Aby w sobie taką zaradność wyrobić, trzeba stale obserwować życie, mieć oczy otwarte na to, co się dzieje wokół. Taka uważna obserwacja pozwala poznać pewne regularne zależności występujące w życiu i poucza, jak powinno się postępować w podobnych sytuacjach.

5. Na roztropne działanie w znacznym stopniu wpływa również zdolność trzeźwego i logicznego wyciągania wniosków z doświadczenia. Jest to pewna bystrość umysłu i domyślność, dzięki której jednak nie ujmuje się poszczególnych sytuacji w sposób intuicyjny, jak w przypadku omawianej wyżej inteligencji, ale w sposób dyskursywny. Taki sposób wsłuchania się w świat jest daleki zarówno od zbytniego ociągania się, jak i od lekkomyślnego pośpiechu. Cecha ta pozwala człowiekowi dokonać właściwego namysłu przed podjęciem działania. Stosują się do niej słowa: „kto spokojnego ducha — roztropny" (Prz 17,27).

6. Najważniejszą częścią składową roztropności jest umiejętność przewidywania, dalekowzroczność, przezorność. Odpowiada ona etymologii łacińskiej nazwy tej cnoty kardynalnej: *providentia — providens — porro videns*, a więc przewidujący, daleko widzący, bystry, przenikliwy.

Zawiera się w tym zarówno odniesienie do tego, co ma zostać wykonane, jak i do środków wspomagających ten akt. Ten aspekt roztropności

ujmuje więc dwie czynności: przewidywanie tego, co może nastąpić, i odpowiednie kierowanie tym, co dzieje się w teraźniejszości. Tak ujęta roztropność jest swego rodzaju własną opatrznością, odnoszącą się do przyszłych wydarzeń przygodnych[31].

Przykładami działań dalekowzrocznych mogą być: zaopatrywanie domu w przyrządy do gaszenia ognia, samochodu — w koło zapasowe i skrzynkę z narzędziami, a chorego — w niezbędne lekarstwa.

7. Inną ważną predyspozycją dla rozwinięcia roztropności jest zdolność orientowania się, czy użycie jakiegoś środka przy dążeniu do realizacji celu będzie stosowne w tych akurat konkretnych okolicznościach (oględność). Czasem bowiem środek obiektywnie przydatny może z pewnych względów w danych okolicznościach być niestosowny.

Ta cecha pozwala człowiekowi poprawnie rozpoznawać sytuację, w jakiej się znajduje, i stosownie do tego podejmować odpowiednie działania, tak aby nie narazić się na coś moralnie niestosownego. Jest to więc pewna elastyczność w przystosowywaniu się do zmieniających się okoliczności. Powinni odznaczać się nią na przykład kierowcy, którzy muszą umiejętnie prowadzić samochód po ruchliwej ulicy.

8. Na koniec na uwagę zasługuje ostrożność, dzięki której człowiek umie zapobiegać różnym zewnętrznym niestosownościom w swoim postępowaniu. Przewiduje na przykład, że dany czyn, choć sam w sobie dobry, mógłby przynieść szkodę bliźniemu lub mógłby go obrazić i dlatego umiejętnie unika takich sytuacji. Inaczej mówiąc, unika zła w dokonywaniu dobra.

4. Przejawy postępowania roztropnego

Roztropne postępowanie przejawia się w: właściwym naradzaniu się nad możliwymi w poszczególnych przypadkach środkami osiągnięcia zamierzonego celu; osądzeniu, który z tych środków jest w danej sytuacji najodpowiedniejszy; nakazaniu sobie wprowadzenia go w czyn[32].

1. Naradzanie się, czyli namysł, to zastanawianie się i wyszukiwanie odpowiednich w konkretnej sytuacji środków do osiągnięcia celu — zawsze z ukierunkowaniem na cel ostateczny; „(ocenianie), czy rzeczywiście znajdują one zastosowanie w określonej sytuacji, zastanawiając się na przykład, czy nie istnieją jakieś inne, być może ważniejsze lub pilniejsze powinności"[33].

Istotne jest, aby namysł ten nie dokonywał się zbyt pochopnie, a z drugiej strony — by nie przeciągać go w nieskończoność. Można by tu od-

wołać się do zalecenia: „śpiesz się powoli" i „dziesięć razy się namyśl, zanim coś zrobisz". Pismo św. stwierdza zaś, że tylko „głupi nie lubi się zastanawiać" (Prz 18,2).

Jak już stwierdzono, w sprawach nadprzyrodzonych w szczególny sposób udoskonala człowieka Duch Święty przez dar rady.

W tym akcie naradzania się, namysłu wspomaga roztropność tzw. *eubulia*, czyli cnota dobrej rady. Dzięki niej „roztropny czyni wszystko z rozwagą" (Prz 13,16).

2. Przez osądzenie, czyli rozmysł, człowiek roztropny wyciąga konkretny wniosek z tego, czego dotyczył namysł. Wybiera mianowicie najodpowiedniejszy, choć niekoniecznie obiektywnie najlepszy, środek do celu; rozpoznaje, co należy uczynić, jak postąpić, nie tracąc z oczu najważniejszego celu życia, czyli zbawienia.

Dla właściwego dokonywania takiego sądu konieczne jest posiadanie przez człowieka odpowiedniego „zaplecza" w postaci dobrze funkcjonującego prasumienia (synderezy), dostarczającego przesłanek ogólnych. Człowiek odpowiednio ukształtowany pod względem moralnym formułuje z kolei poprawne przesłanki szczegółowe. W oparciu zarówno o te ogólne, jak i szczegółowe przesłanki, można — po uprzednim namyśle — należycie osądzić sytuację i wydać właściwy nakaz działania.

Jak podczas namysłu towarzyszyła roztropności *eubulia*, tak w odniesieniu do rozmysłu czynią to dwie inne cnoty: *synesis* (sprawność rozsądzania) i *gnome* (sprawność dostosowywania się do wymogów ducha prawa). *Synesis* dotyczy rozmysłu w zwykłych okolicznościach, a *gnome* — w okolicznościach nadzwyczajnych. Pierwszą można nazwać zdrowym rozsądkiem, dzięki któremu intuicyjnie wyczuwa się, który z możliwych środków jest najstosowniejszy. *Gnome* natomiast ułatwia dostosowanie się do wymogów ducha prawa; jest cnotą, dzięki której człowiek zachowuje przytomność umysłu i należycie, czyli zgodnie z duchem prawa, wydaje sąd o tym, co należy czynić w niespodziewanej sytuacji.

3. Wreszcie następuje nakazanie sobie zastosowania w działaniu tego, do czego się doszło dzięki rozmysłowi. Jest to najbardziej zasadniczy akt, przejaw roztropnego działania. Powinien być realizowany z całą energią i jak najskuteczniej.

Powyższe przejawy roztropności — namysł, rozmysł i nakaz — pozwalają u konkretnego człowieka stwierdzić, czy jest on dobrym duszpasterzem, spowiednikiem, lekarzem, adwokatem, politykiem itp. Jeśli zatem Chrystus powiedział, że wierny i roztropny rządca rozdaje na czas żywność służbie, nad którą go pan ustanowił[34], to znaczy, że rządca ten

potrafi właściwie rozeznać sytuację i w odpowiednim czasie należycie zadziałać.

* * *

Pismo św. zapewnia: „Szczęśliwy, kto mądrość osiągnął, mąż, który nabył rozwagi" (Prz 3,13); „Szczęśliwy, kto znalazł roztropność" (Syr 25,9). Chodzi tu niewątpliwie o roztropność nadprzyrodzoną, o której stwierdzono, że otrzymuje się ją od Boga w chwili usprawiedliwienia wraz z łaską uświęcającą oraz wszystkimi innymi cnotami i darami Ducha Świętego. A zatem to „Pan udziela mądrości, z ust Jego — wiedza, roztropność" (Prz 2,6); Jego „jest rada (...), rozwaga. Dzięki [Niemu] (...) słusznie wyrokują urzędnicy" (Prz 8,14–15). Słusznie zatem doradza św. Jakub: „Jeśli komuś z was brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, który daje wszystkim chętnie i nie wymawiając; a na pewno ją otrzyma" (Jk 1,5).

Piękny przykład takiej modlitwy dał król Salomon, gdy prosił Boga: „dajże mi Mądrość, co dzieli tron z Tobą, bom człowiek zbyt słaby, by pojąć sprawiedliwość i prawa. Choćby zresztą był ktoś doskonały między ludźmi, jeśli mu braknie mądrości od Ciebie — za nic będzie poczytany. Z Tobą jest Mądrość, która wie, co jest miłe Twym oczom, co słuszne według Twych przykazań. Wyślij ją z niebios świętych, ześlij od tronu swej chwały, by przy mnie będąc pracowała ze mną i żebym poznał, co jest Tobie miłe. Ona bowiem wie i rozumie wszystko, będzie mi mądrze przewodzić w mych czynach i ustrzeże mnie dzięki swej chwale. I będą przyjemne dzieła moje, będę rozsądzał lud Twój sprawiedliwie" (Mdr 9,4–6.9–12). Salomon modlił się też: „O Panie, Boże mój, ja jestem bardzo młody. Brak mi doświadczenia! Ponadto Twój sługa jest pośród Twego ludu, któryś wybrał, ludu mnogiego (...). Racz więc dać Twemu słudze serce pełne rozsądku do sądzenia Twego ludu i rozróżniania dobra od zła, bo któż zdoła sądzić ten lud tak liczny?" (1 Krl 3,7–9); „Daj mi mądrość i wiedzę, abym mógł występować wobec tego ludu" (2 Krn 1,10).

Podobnie cały Kościół modli się co roku przed Bożym Narodzeniem, 17 grudnia, w jednej z antyfon, aby Mądrość Boża nauczyła nas drogi roztropności. Wysławia też świętych wyznawców, ze św. Józefem na czele, za ich czujność i roztropność.

Oznacza to zatem, że w nabywaniu i usprawnianiu się w postępowaniu roztropnym trzeba ustawicznie pozostawać na modlitwie. Przykład takiej postawy dał Jan Paweł II, gdy 25 października 1978 r., a więc zaraz na

początku swojego pontyfikatu, mówił na audiencji środowej: „Co ma czynić nowy papież, aby działać roztropnie? Wiele musi zapewne czynić w tym celu. Stale musi się uczyć i stale rozważać wiele spraw. Jednakże ponad to, co sam może uczynić? Musi modlić się..."[35].

[1] Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 294.

[2] „Prudentia est virtus necesaria ad bene vivendum" (św. Tomasz z Akwinu, *STh* I–II, 57,5).

[3] S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno–moralne*, Poznań 1986, s. 164.

[4] Por. Mt 11,25; Łk 10,21.

[5] Podobne sprowadzenie roztropności do mądrości zauważono u Laktancjusza; por. J. Wojtczak, *Cnota roztropności w „Divinae Institutiones" Laktancjusza*, „Studia Theologica Varsoviensia" 31 (1993) nr 1, s. 162–163. Stosunek roztropności do mądrości ukazał B. Tremblay w artykule *Pourquoi la prudence, vertu intellectuelle de l'agir, est–elle pour Thomas d'Aquin une sorte de sagesse?*, „Angelicum" 69 (1992), z. 1, s. 37–53. W Piśmie św. mądrość i roztropność są czasem wymieniane odrębnie, np.: „Czyż Mądrość nie nawołuje? Nie wysila głosu Roztropność? Jam Mądrość — Roztropność mi bliska" (Prz 8,1.12); „Dom się buduje mądrością, a roztropnością — umacnia" (Prz 24,3).

[6] Por. Ba 3,9.14.

[7] „Roztropność jest cnotą inicjatywy, zaangażowania i odpowiedzialności człowieka uczestniczącego świadomie i wolnie w życiu moralnym" (W. Chudy, J. W. Gałkowski, *Cnoty kardynalne*, w: *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1982, s. 54–55).

[8] Por. J. Woroniecki, *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Lublin 1922, s. 27.

[9] Por. *Biskupi o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*, Kraków 1993, s. 7.

[10] Por. F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, s. 145.

[11] J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 119. Bardziej szczegółowo można to tak wyrazić: „Roztropność kieruje bezpośrednio sądem sumienia. Człowiek roztropny decyduje o swoim postępowaniu i porządkuje je, kierując się tym sądem. Dzięki tej cnocie bezbłędnie stosujemy zasady moralne do poszczególnych przypadków i przezwyciężamy wątpliwości odnośnie do dobra, które należy czynić, i zła, którego należy unikać" (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1806; odtąd: KKK). Dzieje się tak tym bardziej, że „człowiek roztropny słuchając sumienia moralnego, może usłyszeć Boga, który mówi" (KKK, 1777); „Człowiek, który wybiera zgodnie z (roztropnym sądem sumienia) nazywa się człowiekiem roztropnym" (KKK, 1780).

[12] KKK, 1806. 1835.

[13] J. Woroniecki, *Studium nad kardynalną cnotą roztropności*, Wilno 1923, s. 5.

[14] KKK, 1805.

[15] KKK, 1806.

[16] Dobro wspólne „od każdego domaga się roztropności, a szczególnie od tych, którym zostało powierzone sprawowanie władzy" (KKK, 1906); „Przynależny (po-

rządkowi publicznemu) «słuszny zakres» powinna dla każdej sytuacji społecznej określać roztropność polityczna zgodnie z wymaganiami dobra wspólnego" (KKK, 2109).

[17] Por. Łk 2,47.

[18] Por. Mt 4,1–11; Łk 4,1–13.

[19] Por. Mt 7,24–27; Łk 6,47–49.

[20] Por. Łk 16,1–8.

[21] Por. Mt 10,16; Łk 10,3.

[22] Por. Mt 25,14–30; Łk 19,11–26.

[23] Por. Łk 14,28–32.

[24] Por. Mt 6,33; Łk 12,31.

[25] Por. Mt 25,1–13.

[26] Por. *Summa theologiae*, II–II, 49.

[27] Słusznie więc stwierdzo+no, że „człowiek roztropny to ten, który pozwala «mówić» faktom, a także umie ich «słuchać»" (H. Juros, *Roztropność*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, Katowice 1989, s. 214).

[28] A. Raulin, *Roztropność*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, Praca zbior. *Teologia moralna*, Poznań 1967, s. 689.

[29] J. Woroniecki, *Studium nad kardynalną cnotą roztropności*, dz. cyt., s. 11–12.

[30] „Jesteśmy wspierani darami Ducha Świętego, wspomagani świadectwem lub radami innych ludzi i prowadzeni pewnym nauczaniem Kościoła" (KKK, 1785); „Dar rady uzupełnia, doskonali cnotę roztropności, dostarczając jej niezbędnego światła z góry" (K. Romaniuk, *O siedmiu darach Ducha Świętego*, Warszawa 1990, s. 67). „Dar rady — umożliwia przyjęcie wprost od Boga praktycznych wskazań, co czynić w trudniejszych i niejasnych sytuacjach" (M. Piątkowski, *Dary Ducha Świętego*, w: *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1982, s. 81).

[31] „Człowiek roztropny nie działa dorywczo, bezplanowo, lecz myślą swą wyprzedza, a w pewnym nawet stopniu określa kształty swego dzieła" (H. Juros, *Roztropność*, art. cyt., s. 215).

[32] „Pructentia est recta ratio agibilium (...). Recta autem ratio agendorum unum praesupponit, et tria facit. Praesupponit enim finem qui est principium in agendis (...). Facit autem recta ratio agibilium tria. Nam primo, recte consiliatur; secundo, recte iudicat de consiliatis; tertio, recte et constanter praecipit quod consiliatum est" (św. Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Romanos*, 8,1).

[33] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 67.

[34] Por. Mt 24,25; Łk 12,42.

[35] Jan Paweł II, *Roztropność łączy się z odpowiedzialnością*, w: *Jan Paweł II do Ludu Bożego*, Watykan 1979, s. 52.

Bogusław Kochaniewicz OP

STAN MARIOLOGII KATOLICKIEJ NA PRZEŁOMIE WIEKÓW*

Nie jest łatwo dokonać charakterystyki współczesnej mariologii. Przystępując do prezentacji zagadnienia natrafiamy na kilka podstawowych trudności. Koncentracja wokół głównych kierunków rozwoju tej doktryny o Matce Bożej grozi otrzymaniem bardzo ogólnego, nieostrego obrazu. Z drugiej zaś strony, ogrom faktów i informacji może spowodować utknięcie w szczegółach i zagubienie zasadniczych perspektyw. Pomni na czyhające niebezpieczeństwa wybraliśmy drogę pośrednią, usiłującą zachować pewną harmonię w dokonywanej przez nas syntezie pomiędzy tym co ogólne, a tym co szczegółowe.

Innym problemem, który napotyka każdy, kto przystępuje do opisu mariologii na początku trzeciego tysiąclecia jest to, iż nie można jej zrozumieć bez odniesienia się do doktryny Soboru Watykańskiego II. Z kolei doniosłość i oryginalność soborowej doktryny maryjnej ujawnia się dopiero w całej swej pełni na tle nauki, która obowiązywała przed Vaticanum II. Aby zatem jasno wyeksponować interesujący nas temat, należało uwzględnić trzy etapy w rozwoju doktryny o Matce Bożej. To właśnie zadecydowało o trzy częściowej strukturze niniejszego opracowania.

Po krótkiej charakterystyce mariologii przedsoborowej, dokonana zostanie prezentacja głównych perspektyw nauki o Matce Bożej, wytyczonych w VIII rozdziale *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium"*, co z kolei umożliwi nam lepsze zrozumienie charakteru posoborowej refleksji nad postacią Matki Pana. Ponieważ temat naszej konferencji brzmi: *Stan mariologii katolickiej na przełomie wieków*, zasadnicza część wystąpienia będzie koncentrowała się na współczesnych osiągnięciach

* Niniejszy tekst jest wykładem wygłoszonym podczas inauguracji roku akademickiego w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów w Krakowie, 24.09.2001r.

i zagadnieniach pojawiających się w publikacjach z tej dziedziny. Mam nadzieję, że dokonana charakterystyka, nie tylko umożliwi zapoznanie się z obrazem współczesnej katolickiej mariologii, lecz również pozwoli nam zrozumieć, jak wiele dokonało się w tej dziedzinie w ciągu ostatnich dziesięcioleci.

1. Katolicka mariologia przed Soborem Watykańskim II

Przyglądając się mariologii jako dyscyplinie teologii, należy zauważyć, iż stała się ona niezależną i autonomiczną począwszy od XVII wieku. Analiza klasycznych traktatów mariologii, powstałych w XIX i w pierwszej połowie XX stulecia, pozwala dostrzec silne zabarwienie apologetyczne. Przedsoborowe podręczniki mariologii przedstawiały doktrynę o Matce Bożej wyrażoną w poszczególnych kwestiach, które podawały studentowi zestaw argumentów z Pisma Świętego i Tradycji, uzasadniających prawdy wiary. Jako przykład niech posłuży podręcznik mariologii napisany przez dominikanina B. Merkelbacha[1]. W książce tej każdy dogmat został przedstawiony w oparciu o następujący schemat: teza, antyteza — prezentująca argumenty przeciwnika — które z kolei były odpierane za pomocą dowodów z Biblii oraz dzięki świadectwom Tradycji.

Inną charakterystyczną cechą przedsoborowej mariologii była metoda dedukcyjna, dominująca w ówczesnej teologii neo–scholastycznej. Nadawała ona nauce o Matce Bożej specyficzny charakter. Mariolodzy niejednokrotnie bardziej koncentrowali się na żelaznych regułach racjonalnego dowodzenia niż na Piśmie świętym. Obecna w przedsoborowej teologii arystotelesowska koncepcja nauki, sprawiła, iż mariolodzy dokonywali refleksji nad postacią Najświętszej Maryi Panny odwołując się do czterech przyczyn: *causa finalis*, *causa materialis*, *efficiens*, *formalis*[2].

Należy zauważyć, iż neo–scholastyczna mariologia opierała się na tzw. „pierwszym principium". Takim „principium", które organizowało traktat mariologii było, dla większości teologów, Boże macierzyństwo Maryi. Prawda ta stawała się motywem przewodnim całego traktatu.

Ponadto trzeba podkreślić, iż nauka o Najświętszej Maryi Pannie uprawiana przed Soborem, rozwijała się jako dyscyplina odseparowana od innych traktatów teologii. Powodowało to pewne zamknięcie, niemożliwość uwzględnienia wielorakich i różnorodnych relacji, powiązań pomiędzy mariologią a innymi dyscyplinami teologicznymi.

Inną charakterystyczną cechą ówczesnej doktryny maryjnej było to, że postać Matki Pana była rozważana poprzez pryzmat przywilejów: przy-

wilejów w stosunku do ciała, oraz przywilejów dotyczących Jej duszy. W tym kierunku poszło kaznodziejstwo maryjne pierwszej połowy XX wieku, apelując do uczuć wiernych, prezentowało Maryję umiejscowioną pomiędzy Chrystusem a Kościołem, jako Królową nieba i ziemi, wyniesioną ponad wszystkich ludzi i aniołów, zasiadającą po prawicy Syna. Kaznodziejstwo maryjne, podkreślając wspomniane przywileje, potęgowało przepaść dzielącą ludzi od Matki Pana, z drugiej zaś strony zamiast opierać się na Biblii, bazowało na płytkim sentymentalizmie. Nie dziwi zatem, że tego typu pobożność stała się przedmiotem krytyk ze strony protestantów.

W tym miejscu należy postawić pytanie: czy przedstawiona charakterystyka oznacza, że przedsoborowa mariologia była pozbawiona wartości? Trudno się zgodzić z taką opinią. Spoglądając na pierwszą połowę XX wieku należy zauważyć wiele pozytywnych inicjatyw. Jest to czas przygotowań do ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu Matki Bożej, uwieńczonych Bullą Apostolską *Munificentissimus Deus* papieża Piusa XII (1.11.1950 r.). Wielu mariologów koncentruje swoje badania wokół zagadnień pośrednictwa Błogosławionej Dziewicy. Pojawiają się studia poświęcone Maryi Współodkupicielce. W tym czasie zostało zorganizowanych wiele kongresów i sympozjów mariologicznych. Wydawało się, że rozwój mariologii pójdzie wyznaczonym przez neo–scholastyczną teologię torem. Tymczasem...

2. Mariologia na Soborze Watykańskim II

Rozpowszechniona metoda neo–scholastyczna w teologii pierwszej połowy XX wieku spowodowała wyłonienie się w Kościele nurtów, które głosiły postulat odnowy teologii w oparciu o Pismo św. i o Tradycję. Ruch biblijny postulował, aby uprawiana teologia nie traktowała Pisma Św. jako zasobu cytatów wykorzystywanych do podbudowania tej czy innej hipotezy, lecz aby organicznie zeń wypływała. Patrologia podkreślała konieczność pogłębionych studiów nad Tradycją chrześcijańską. W tym właśnie czasie zostają opublikowane pierwsze tomy serii *Sources chrétiennes*, *Corpus Christianorum*.

W klasztorach benedyktyńskich narodził się ruch odnowy liturgicznej. Nazwiska czołowych przedstawicieli tego nurtu P. Gueranger, O. Casel, L. Beauduain stały się znane dzięki licznym publikacjom z zakresu liturgiki. Pojawił się również ruch ekumeniczny, który postulował dialog z chrześcijanami niekatolikami.

Wymienione nurty teologicznego *aggiornamento* ujawniły się w całej swej pełni podczas Soboru Watykańskiego II, zdominowały obrady komisji teologicznych oraz w istotny sposób wpłynęły na zredagowanie soborowych dokumentów. W przypadku mariologii takim dokumentem była *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*, a konkretnie ósmy, ostatni jej rozdział.

Dramatyczny przebieg głosowania nad maryjnym dokumentem oraz decyzja o jego włączeniu do konstytucji o Kościele, ukazywała nowe spojrzenie na mariologię. Sobór zaproponował, aby nauka o Najświętszej Maryi Pannie była przedstawiana nie tylko w tajemnicy Chrystusa, lecz również w tajemnicy Kościoła. Intencją soborowych Ojców było ukazanie Maryi nie tylko jako Tej, która uczestniczy w chwale uwielbionego Chrystusa, lecz również jako Tej, która jest bliska nam wszystkim, która towarzyszy pielgrzymującemu ludowi Bożemu. Propozycja ta znalazła odbicie w strukturze VIII rozdziału, który podzielono na dwie części: *Maryja w tajemnicy Chrystusa* oraz *Maryja w tajemnicy Kościoła*.

Analizując wspomniany dokument, należy stwierdzić, iż Sobór Watykański II ujął postać Matki Chrystusa w nowatorski sposób: została Ona przedstawiona w perspektywie historyczno–zbawczej. Od tego momentu już nie *primum principium*, jakim było Boże macierzyństwo, porządkuje cały maryjny wykład, lecz odwieczny plan Boga, który ujawnia się w życiu Pokornej Służebnicy Pańskiej, który jest przez Nią realizowany na przestrzeni całego Jej życia.

Postulat głębszego zakorzenienia w Piśmie Świętym gruntownie zmienił obraz Maryi przedstawiony w soborowym dokumencie. Postać Maryi ukazuje się nam jako ewangeliczna. Poczyniona obserwacja może wydać się nam dzisiaj banalną, lecz gdy zauważymy, że w początkowej redakcji maryjnego dokumentu, który w pierwotnym założeniu miał być odrębną całością, zdecydowanie dominowały cytaty z Magisterium Kościoła, to zrozumiemy doniosłość zmian i poprawek wprowadzonych podczas sześciu kolejnych redakcji tego dokumentu.

Hasło powrotu do źródeł znalazł również swój wyraz w bogatym wykorzystaniu pism Ojców Kościoła, pojawiających się w VIII rozdziale *Lumen gentium*. Natomiast propozycje głoszone przez przedstawicieli ruchu odnowy liturgicznej zaowocowały przesłankami zawartymi w dwóch punktach *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Numer 66 ukazuje naturę kultu maryjnego, podkreślając jego chrystocentryczny wymiar, zaznaczając jego obecność od początku dziejów Kościoła. Z kolei numer 67 zawiera kilka zaleceń odnoszących się do pastoralnego aspektu wspomnia-

nego kultu. Sobór poleca, aby nabożeństwo do Matki Bożej opierało się na Piśmie Świętym i na dziełach Ojców Kościoła, aby nie było ono li tylko czczym sentymentalizmem, aby w swoim zewnętrznym aspekcie nie gorszyło niekatolików.

W analizowanym przez nas dokumencie możemy zaobserwować również wpływ nurtu ekumenicznego. Ojcowie soborowi, redagując *Lumen gentium* zdecydowali się skoncentrować na doktrynie nauczanej przez Kościół, natomiast nie podejmować kwestii będących przedmiotem dyskusji. Warto zwrócić uwagę na usunięcie z VIII rozdziału niektórych sformułowań, które mogłyby stać się przedmiotem kontestacji ze strony obecnych na Soborze przedstawicieli wyznań chrześcijańskich. Jako przykład, należy wymienić tytuł *Coredemptrix*, który pomimo propozycji niektórych zgromadzonych na Soborze biskupów o proklamowanie nowego dogmatu, zniknął definitywnie z redagowanego dokumentu. Inny tytuł maryjny *Mediatrix*, został precyzyjniej wyjaśniony poprzez odniesienie do osoby Chrystusa, jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi.

Należy podkreślić, iż kilka stron soborowego dokumentu, okazało się przełomowymi dla mariologii XX wieku. Ostatni rozdział *Lumen gentium* wytyczył bowiem nowe kierunki, nowe perspektywy w teologicznej refleksji nad osobą Matki Bożej. Nowość proponowanego ujęcia była tak wielka, iż odtąd mariologia XX wieku będzie się dzielić na przedsoborową i posoborową. Wprowadzony podział ujawnia radykalną zmianę. W czym się ona przejawiła? W jakim kierunku rozwinęła się posoborowa refleksja o Matce Bożej? Spróbujmy odpowiedzieć na wymienione pytania.

3. Mariologia po Soborze Watykańskim II

1) Mariologia jako dyscyplina teologiczna

Jednym z owoców posoborowej refleksji jest nowy status mariologii jako dyscypliny teologicznej. Nie jest już ona autonomicznym traktatem, odseparowanym od reszty teologii. Dzięki uwagom Soboru Watykańskiego II refleksja nad postacią Błogosławionej Dziewicy dokonuje się w trzech zasadniczych perspektywach: chrystologicznej, eklezjologicznej i antropologicznej.

Perspektywa chrystologiczna przypomina nam, iż „w Maryi wszystko odnosi się do Chrystusa". Wynika stąd, że „tylko w tajemnicy Chrystusa wyjaśnia się w pełni Jej własna tajemnica, a im głębiej Kościół wnika

w misterium Chrystusa, tym bardziej rozumie szczególną godność Matki Pana i Jej rolę w dziejach zbawienia"[3].

Perspektywa eklezjologiczna przypomina nam, że maryjne przywileje, Jej misja, Jej przeznaczenie, może być wewnętrznie odniesione do misterium Kościoła. W miarę jak zgłębiamy tajemnicę Kościoła, bardziej rozumiemy misterium Maryi[4]. Jak podkreśla dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego zatytułowany *Maryja Dziewica w formacji intelektualnej i duchowej*, Kościół, podziwiając Maryję, rozpoznaje swój początek, swoją najgłębszą naturę, swoje przeznaczenie do chwały, a także drogę wiary, jaką musi pokonać[5].

Natomiast aspekt antropologiczny zaznacza, że w Maryi wszystko może być odniesione do człowieka każdej epoki i szerokości geograficznej[6]. Jak zaznacza wspomniany dokument, Maryja „złączona ze wszystkimi ludźmi, którzy oczekują zbawienia" jest niewiastą, która osiągnęła pełne urzeczywistnienie swojej osobowości, stając się dla nas współczesnych symbolem człowieka, który osiągnął spełnienie najgłębszych pragnień swojej woli i inteligencji poprzez otwarcie się na Chrystusa[7].

Przedstawiona analiza prowadzi do konkluzji, iż Błogosławiona Dziewica jawi się pośród wszystkich wierzących jako „zwierciadło", w którym odbijają się w sposób najgłębszy i najprostszy wielkie dzieła Boże[8]. Teologia ma za zadanie dzieła te ukazywać. Należy zwrócić uwagę, iż dokument watykańskiej kongregacji po raz pierwszy zaznaczył, iż mariologia jest organicznie powiązana z chrystologią, jej znaczenie jest uwarunkowane odniesieniem do eklezjologii i pneumatologiii, jak również jest związana z nadprzyrodzoną antropologią i eschatologią. Dlatego też posoborowa mariologia nie może być traktowana w oderwaniu od innych dyscyplin teologii, z którymi pozostaje w ścisłym związku[9].

a) Dokonania egzegezy biblijnej w zakresie mariologii

Posoborowe badania egzegezy biblijnej zaowocowały nowymi, interesującymi pracami z zakresu mariologii. Zastosowanie nowych metod w egzegezie umożliwiło uzyskanie nowych rezultatów. Amerykański egzegeta R. Brown, posługując się metodą historyczno–krytyczną dokonał analizy tekstów ewangelii Mateusza i Łukasza, odnoszących się do pierwszych lat życia Jezusa. Owoce swoich badań zawarł w monumentalnej pracy *The Birth of Messiah*[10]. Natomiast francuski mariolog R. Laurentin, po raz pierwszy zastosował w badaniach egzegetycznych metodę strukturalną[11]. Na uwagę zasługuje dorobek badawczy włoskiego serwity Aristi-

de Serra, który reprezentując tzw. egzegezę inter–testamentalną bada teksty Starego Przymierza w perspektywie wczesnych rabinistycznych komentarzy, natomiast maryjne fragmenty Nowego Testamentu analizuje w świetle wypowiedzi Ojców Kościoła[12].

Nurt ekumeniczny w egzegezie reprezentuje wspólne dzieło katolickich i protestanckich egzegetów zatytułowane *Mary in the New Testament*[13].

W egzegetycznej literaturze mariologicznej nie brakuje prac o charakterze monograficznym, które zostały poświęcone poszczególnym tekstom Nowego Testamentu. Włoski biblista A. Valentini opublikował swoją pracę dotyczącą hymnu *Magnificat*[14], natomiast U. Vanni przedstawił rezultaty swoich badań nad Księgą Apokalipsy[15].

Przyglądając się dorobkowi naukowemu wielkich egzegetów ubiegłego stulecia, nie można pominąć milczeniem dorobku I. de la Potterie. Wyniki prowadzonych przez niego badań jawią się niezwykle interesująco dla mariologii. Analizując teksty J 1,13 oraz Łk 1,35b, wydobył nowe, nieznane dotychczas wątki związane z prawdą o dziewiczym porodzeniu Chrystusa[16]. Wyniki badań pozwalają dostrzec w Piśmie św. argumenty zdające się potwierdzać *virginitas Mariae in partu*. W innym artykule, badając znaczenie słowa *Kecharitoméne,* skierowanego do Maryi przez archanioła Gabriela, autor zauważył, iż termin ten nie tyle oznacza relację zachodzącą pomiędzy pokorną Służebnicą Pańską a Bogiem, lecz stan Maryi: to znaczy, że już w chwili Zwiastowania była napełniona łaską Bożą, doświadczając skutków Bożego działania[17]. Niniejsze odkrycie pozwala nam na pełniejsze zrozumienie prawdy o Niepokalanym Poczęciu.

Wiele rezultatów egzegetycznych badań I. de la Potterie zostało opublikowanych w książce zatytułowanej *Maryja w tajemnicy Przymierza.* Dzieło to w ciągu niespełna kilku lat doczekało się przekładów na wiele języków europejskich, w tym również na polski[18].

Nie sposób przejść obojętnie wobec wyników badań innych egzegetów.

Ciekawe rezultaty przyniosła analiza sceny Zwiastowania w świetle starotestamentalnych przymierzy zawieranych i odnawianych pomiędzy Jahwe a swoim ludem. Słowa „Raduj się pełna łaski Pan z Tobą", odczytywane w świetle proroctw Sofoniasza (So 3,14), Joela (Jo 2,21) i Zachariasza (Za 9,9), pozwoliły S. Lyonnet i R. Laurentinowi na ukazanie Błogosławionej Dziewicy jako nowej córy Syjonu[19]. Proroctwa wzywające Syjon–Jerozolimę do radości z powodu obecności nadchodzącego Boga, zostają spełnione w osobie Maryi.

Analizowana w perspektywie Starego Testamentu scena nawiedzenia św. Elżbiety pozwoliła wydobyć ciekawe analogie zachodzące pomiędzy

Maryją a arką Przymierza[20]. Zasadność niniejszej analogii wzmacnia użycie przez Łukasza czasownika *anephónesen*, o konotacjach liturgicznych[21].

W kantyku śpiewanym przez Maryję wyrażony został Jej duchowy profil: „Błogosławiona między niewiastami" jawi się jako reprezentująca ubogich Pana (*anawim Jahwe*). Jej ubóstwo ma charakter duchowy, jest ściśle związane z całkowitym oddaniem, zawierzeniem się Bogu. Radość i zdumienie, promieniujące z hymnu *Magnificat*, podkreślają kontrast zachodzący pomiędzy wszechmocą Boga, która dokonała realizacji tajemnicy Wcielenia, a ubóstwem Maryi, Jej niemożnością dotarcia do wyznaczonego celu o własnych siłach[22].

Egzegeza maryjnych tekstów ewangelii Jana dokonana przez A. Serra, ukazuje wydarzenie z Kany Galilejskiej w świetle Starego i Nowego Przymierza ujawniając przy tym liczne analogie. Wesele w Kanie odbyło się dnia trzeciego, podobnie jak przymierze zawarte na Synaju oraz Zmartwychwstanie Pańskie. O ile chwała Pańska została objawiona na Synaju, o tyle Jezus objawił swoją chwałę na godach w Kanie, która później, po Jego Zmartwychwstaniu, została ukazana w całej swej pełni. Podobnie jak naród wybrany, zgromadzony wokół góry Synaj, uwierzył Panu, tak również na godach w Kanie oraz po zmartwychwstaniu Chrystusa uczniowie „uwierzyli w Niego"[23].

Ciekawe rezultaty przyniosło badanie pierwszych rozdziałów trzeciej ewangelii, analizowanych w świetle tajemnicy paschalnej. Ujawniło ono wiele podobieństw i analogii, w zakresie użytego słownictwa i określeń. Podobne określenia pojawiają się w tekstach dotyczących narodzenia Pańskiego, jak i w tych, które następują po opisie Zmartwychwstania. Tu i tam objawia się chwała Pańska (Łk 2,9 i Dz 7,55; 22,11). W obydwu scenach są użyte te same tytuły chrystologiczne: Zbawiciel i Chrystus Pan (Łk 2,11; Dz 5,31; 13,23; Dz 2,36)[24]. Ujawnione analogie podkreślają, iż ewangelia dzieciństwa była redagowana przez Łukasza w świetle tajemnicy paschalnej.

Nie tylko ewangeliczne perykopy stały się obiektem egzegetycznych analiz. Przedmiotem badań stały się również pojedyncze słowa i wyrażenia. Na przykład czasownik *symbállo*, użyty przez Łukasza w odniesieniu do Maryi, określa Jej duchową sylwetkę. Termin ów wskazuje na aktywność rozumu, który konfrontując różne aspekty tego samego wydarzenia, dochodzi do pewnej określonej interpretacji danej sytuacji[25]. A zatem Maryja rozważając wszystkie te sprawy w swoim sercu, interpretuje wydarzenia z życia Jezusa w świetle Starego Przymierza.

Warto również zwrócić uwagę na nową interpretację wyrażenia *eis ta ídia*, pojawiającego się u ewangelisty Jana (19,27), które nie tyle podkre-

śla, że Maryja została wzięta do domu przez umiłowanego ucznia Chrystusa, lecz do tego, co do niego należało. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* zauważa, że chodzi tutaj raczej o wymiar wiary Jana, który, na mocy słów konającego Chrystusa, przyjął Maryję jako dar i wprowadził Ją w obszar swojego życia wiary[26].

b) Badania patrystyczne a posoborowa mariologia

Soborowy postulat zwrócenia większej uwagi na dzieła pisarzy chrześcijańskiego antyku znalazł odzwierciedlenie w mariologicznych badaniach ostatnich dziesięcioleci.

Jednym z podstawowych zadań postawionych przed mariologią było opublikowanie obszernego zbioru tekstów autorów wczesnochrześcijańskich poświęconych Matce Bożej. Owocem wieloletniej pracy D. Cassagrande stał się *Enchiridion Marianum Patristicum*[27]. Na blisko 1900 stronach zaprezentowanych zostało wiele interesujących tekstów łacińskich i greckich. Kilka lat później w Hiszpanii wydane zostało siedmiotomowe dzieło o podobnym charakterze, noszące tytuł *Corpus Marianum Patristicum*[28].

Na uwagę zasługuje najnowsza edycja *Tekstów maryjnych pierwszego tysiąclecia*, która nie tylko prezentuje we włoskim przekładzie teksty autorów łacińskich i greckich, lecz przedstawia nieznane dotychczas europejskiemu czytelnikowi teksty syryjskie, etiopskie, koptyjskie i armeńskie[29].

Drugim zadaniem wyznaczonym przez mariologię patrystyczną było wydanie krytyczne nowo odkrytych dzieł chrześcijańskich pisarzy. Okres posoborowy był czasem, w którym dokonano wielu cennych odkryć. Badania prowadzone w związku z krytycznym wydaniem dzieł pomogły w dokonaniu weryfikacji autorstwa wielu maryjnych tekstów. Na przykład wśród wielu homilii przypisywanych św. Janowi Chryzostomowi osiem należy uznać za nieautentyczne. Z dumą należy podkreślić, że w prowadzonych nad antycznymi manuskryptami badaniach pewną zasługę mają także polscy badacze. Dominikanin K. Modras, podczas swojego pobytu w Rzymie, przetłumaczył z języka koptyjskiego, a następnie opublikował trzy kazania o Matce Bożej pochodzące z VI wieku, przypisywane Demetriuszowi z Antiochii[30].

Kolejne pole badań reprezentują monograficzne opracowania doktryny maryjnej niektórych Ojców Kościoła. Większość z nich została opracowana przed Soborem, tym niemniej, wśród autorów opracowanych współcześnie należałoby wymienić św. Leona Wielkiego[31], Chromacjusza z Akwilei[32] i Maksyma z Turynu[33]. Nie sposób nie wspomnieć tutaj

o dysertacji doktorskiej B. Kochaniewicza, zatytułowanej, *Błogosławiona Dziewica Maryja w kazaniach św. Piotra Chryzologa*[34].

Z tematem tradycji patrystycznej wiążą się także niedawne odkrycia archeologii chrześcijańskiej. Wykopaliska w podziemiach bazyliki Zwiastowania w Nazarecie ukazały ślady pierwotnej świątyni. Na szczątkach jednej z kolumn znaleziono inskrypcję: *Haîre María*, pochodzącą z końca II wieku, pozostawioną — jak się uważa — przez jednego z pielgrzymów[35]. Inskrypcja ta jest najstarszym znaleziskiem, dowodzącym, iż Nazaret był miejscem kultu maryjnego już w II wieku.

Innym znaczącym osiągnięciem archeologii wczesnochrześcijańskiej były odkrycia franciszkańskiego uczonego Bagattiego, dokonane w podziemiach bazyliki Zaśnięcia Matki Bożej. Okazało się, że pochodząca z IV–V wieku apokryficzna tradycja grobu Matki Bożej usytuowanego w Jerozolimie znajduje swoje potwierdzenie w odkrytym grobie, pochodzącym z I wieku, zawierającym inskrypcje chrześcijańskie, będące śladami późniejszego kultu[36].

Nie można pominąć milczeniem odkrycia niewielkiego, lecz jakże cennego fragmentu papirusu, pochodzącego z III wieku[37]. Dokument ten zawiera grecką wersję modlitwy *Pod Twoją obronę*. Dzięki temu znalezisku uważa się, że wymieniona modlitwa jest najstarszą znaną nam dzisiaj modlitwą maryjną.

c) Odnowa liturgiczna a posoborowa mariologia

Bezpośrednią konsekwencją soborowych wskazań, zawartych w *Konstytucji o liturgii „Sacrosanctum Concilium"* była reforma kalendarza liturgicznego. Chodziło o to, aby w celebrowanej liturgii jeszcze bardziej podkreślić tajemnicę Chrystusa, którą Kościół odsłania w ciągu roku: począwszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowzięcia i Zesłania Ducha Świętego. Zwracając uwagę na ten doroczny cykl misteriów Chrystusa, numer 103 wspomnianej Konstytucji stwierdza, że „Kościół ze szczególną miłością oddaje cześć Najświętszej Maryi Pannie, która nierozerwalnym węzłem związana jest ze zbawczym dziełem swojego Syna. W Niej Kościół podziwia i wysławia wspaniały owoc Odkupienia i jakby w przeczystym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być".

W myśl soborowych wskazań święta maryjne powinny odzwierciedlać tajemnice Chrystusa, w których Maryja jest głęboko zakorzeniona. Bez tego odniesienia maryjne celebracje liturgiczne nie miałyby racji istnie-

nia. Z drugiej zaś strony, rok liturgiczny byłby niekompletny, gdyby pominął milczeniem obecność Matki Chrystusa.

Idąc konsekwentnie tym tropem, starano się dokonać modyfikacji w kalendarzu maryjnych świąt liturgicznych.

W starym kalendarzu mieliśmy święto Oczyszczenia (*Purificatio Mariae*). W nowym kalendarzu akcent został przesunięty na Chrystusa. Drugiego lutego obchodzimy Ofiarowanie Pańskie.

Kościół przed Soborem obchodził Zwiastowanie Najświętszej Maryi Pannie, po Soborze Kościół zwraca uwagę na tajemnicę Słowa, które Ciałem się stało w momencie Zwiastowania.

Uroczystości Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia Matki Bożej bardziej zwracają uwagę na tajemnicę Odkupienia, na misterium paschalne Chrystusa, z którym są organicznie powiązane.

Celebrację Siedmiu Boleści Matki Bożej, obchodzoną podczas Wielkiego Postu, przesunięto na dzień następujący po Podwyższeniu Krzyża św. Nie można zapomnieć wprowadzenia celebracji nieznanej przedsoborowemu kalendarzowi uroczystości Świętej Bożej Rodzicielki, obchodzonej w pierwszy dzień nowego roku kalendarzowego, będący oktawą Bożego Narodzenia.

To tylko niektóre ze zmian wprowadzonych do posoborowego kalendarza liturgicznego w Kościele.

Kolejnym owocem ruchu odnowy liturgicznej była publikacja Adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* (MC) papieża Pawła VI. Dokument ten bardzo jasno określił naturę kultu maryjnego, zaznaczając, iż „kult ten stanowi integralną część kultu chrześcijańskiego, ponieważ od Chrystusa bierze początek i skuteczność, w Chrystusie znajduje pełny i doskonały wyraz oraz przez Chrystusa w Duchu Świętym prowadzi do Ojca" (MC wstęp).

Należy podkreślić, iż wymieniona adhortacja wiele miejsca poświęciła zasadom, które powinny przyświecać odnowie kultu maryjnego:

— zasada chrystologiczna podkreśla, że „w Maryi Pannie wszystko odnosi się do Chrystusa i od Niego zależy" (MC 25);
— zasada pneumatologiczna przypomina nam, aby w tym samym kulcie przyznano odpowiednią wagę osobie i dziełu Ducha Świętego (por. MC 26);
— zasada eklezjologiczna pomaga podkreślić „posłannictwo i zadanie Maryi w tajemnicy Kościoła" (MC 28);
— zasada biblijna zachęca chrześcijan, „aby coraz częściej posługiwali się Biblią jako znakomitą księgą modlitwy i z niej czerpali znakomite postanowienia i wspaniałe wzory" (MC 30);

— zasada liturgiczna przypomina, aby „uwzględniając okresy liturgiczne, nabożeństwa były uporządkowane w taki sposób, aby zgadzały się z liturgią, z niej wypływały i do niej wiernych prowadziły" (MC 31);
— wreszcie zasada ekumeniczna podkreśla, iż kult maryjny ma pomóc w dziele jednoczenia chrześcijan, a nie być skuteczną barierą (por. MC 32).

Wśród nowych, wprowadzonych do posoborowej liturgii świąt maryjnych należy wymienić święto Maryi Matki Kościoła. Proklamowany przez papieża Pawła VI tytuł znalazł swoje odzwierciedlenie w liturgii Kościoła w Polsce. Dzięki inicjatywie Episkopatu polskiego, z ks. kard. Stefanem Wyszyńskim na czele, Polska czci Matkę Kościoła specjalną celebracją w randze święta, obchodzoną w poniedziałek po Zesłaniu Ducha Świętego. Jest to najmłodsze święto maryjne obchodzone w Kościele polskim[38].

Omawiając dokonania liturgiczne ubiegłego stulecia, należy wymienić publikację zbioru 46 mszy o Matce Bożej, zawartych w *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*[39]. Zbiór ten został pomyślany tak, aby z jednej strony upowszechnić pobożność maryjną, z drugiej zaś ubogacić istniejące formularze nowymi charakteryzującymi się interesującą i oryginalną treścią. Chociaż *Collectio* jest przeznaczone przede wszystkim dla sanktuariów maryjnych, to jednak może być z powodzeniem wykorzystane w kościołach parafialnych. Należy zaznaczyć, iż wspomniany zbiór mszy o Matce Bożej, zredagowany przez profesorów Papieskiego Fakultetu *Marianum* (1987), w krótkim czasie doczekał się wielu tłumaczeń, w tym również na język polski.

d) Posoborowe dokonania nurtu ekumenicznego w mariologii

Podobnie jak wymienione kierunki, również nurt ekumeniczny może odnotować pewne osiągnięcia na swoim koncie. Trwający dialog Kościoła katolickiego z przedstawicielami wyznań protestanckich zaowocował między innymi wzrostem zainteresowania postacią pokornej Służebnicy Pańskiej. Wśród protestanckich i anglikańskich autorów, którzy poświęcili swoje publikacje Matce Pana należy wymienić między innymi: H. Asmussena[40], W. Borowsky'ego[41], H.. Chavannes'a[42], J. Macquarry'ego[43], M. Thuriana[44], U. Wickerta[45]. Niestety, należy zauważyć, iż nowe opracowania poświęcone doktrynie maryjnej ujawniają różnice sięgające znacznie głębiej niż tylko kwestie z zakresu mariologii. O ile katolicyzm i prawosławie opierają naukę o Matce Bożej na Piśmie Świętym i Tradycji, o tyle protestanci uznają *sola Scriptura*. Różnice ujawniają się na płasz-

czyźnie antropologii. Kościoły katolicki i prawosławny mają bardzo optymistyczną antropologię, podkreślającą, iż Bóg w Chrystusie zniwelował przepaść dzielącą go od stworzenia, uczynił człowieka swoim towarzyszem, podmiotem w boskim planie zbawienia. Natomiast antropologia protestancka ma charakter negatywny. Bóg i człowiek to dwie odrębne rzeczywistości. Bóg do tego stopnia pozostaje odseparowany od ludzkiego świata, że nawet pomyślenie o możliwości współpracy człowieka ze Stwórcą, stwierdza Napiórkowski, jawi się jako absurd[46].

Opublikowany niedawno dokument międzywyznaniowej grupy ekumenicznej z Dombes (1997–1998), zatytułowany *Maryja w Bożym planie i we wspólnocie świętych*[47], ujawnia, iż jedną z najbardziej trudnych do zaakceptowania przez protestantów prawd maryjnych, wyznawanych przez Kościół katolicki, jest współpraca Maryi w dziele zbawienia ludzkości[48]. Dla przedstawicieli Reformacji usprawiedliwienie dokonuje się przez wiarę w Chrystusa, jedynego Zbawiciela (*solus Christus*), niezależnie od naszych uczynków[49]. Natomiast prezentowana przez katolików idea współpracy pomiędzy Bogiem a człowiekiem zdaje się sugerować — zauważają protestanci — równość pomiędzy Chrystusem i Maryją, w aspekcie Ich wkładu w dzieło naszego zbawienia. Na potwierdzenie swojego stanowiska protestanci wskazują na używany przez katolików termin *Coredemptrix* — Współodkupicielka. Wyrażenie to, stwierdza dokument, jest dwuznaczne, gdyż sugeruje podobieństwo zbawczych funkcji Jezusa i Maryi.

Obok protestanckiej krytyki wspomnianego tytułu maryjnego, dokument z Dombes przedstawia również naukę Kościoła katolickiego, mówiącą nam o wolnej, niczym nie zdeterminowanej współpracy Maryi w dziele odkupienia[50]. Ta współpraca miała jedyny, niepowtarzalny macierzyński charakter. Maryja jako matka uczestniczyła w zbawczym dziele swojego Syna.

Owocem dialogu ekumenicznego jest pojawiająca się wrażliwość ekumeniczna, którą możemy zaobserwować w reinterpretacji niektórych dogmatów maryjnych, jak również w rozwinięciu tematów, które do tej pory nie były poruszane. Przykładem tak ukierunkowanej mariologii jest nauka głoszona przez Jana Pawła II.

W encyklice *Redemptoris Mater* papież przedstawił nową interpretację dogmatu o Niepokalanym Poczęciu. Ojciec święty skoncentrował się na jego aspekcie pozytywnym, jakim jest uświęcenie, pełnia łaski, którą Maryja została napełniona począwszy od momentu Jej zaistnienia[51]. Wyjaśniając tę tajemnicę Jan Paweł II odwołał się do słów św. Pawła z listu do

Efezjan: „On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich w Chrystusie. W Nim wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem" (Ef 1,3–4)[52].

Wydaje się, że dokonana interpretacja prawdy o Niepokalanym Poczęciu, akcentująca prymat łaski Bożej w zbawczej ekonomii Boga, jest bardziej otwarta na dialog z protestantami, hołdującymi formule *sola gratia*.

Temat pielgrzymki wiary Maryi, podjęty w encyklice *Redemptoris Mater*, stał się jednym z elementów łączących wszystkich chrześcijan[53]. Jest godnym uwagi fakt, iż papież, charakteryzując uczestnictwo Maryi w dziele zbawczym Chrystusa, pominął milczeniem przedsoborowe tytuły: *Coredemptrix*, *Mediatrix omnium gratiarum*. Na ich miejsce wprowadził, bardziej adekwatne i przejrzyste terminy: *Redemptoris Mater* czy *Socia Redemptoris*.

Zupełnie inne problemy pojawiają się w dialogu z Prawosławiem. Chociaż liturgia wschodnia obfituje w liczne odniesienia do osoby Błogosławionej Dziewicy, to jednak postać ta rzadko pojawia się w teologicznej refleksji autorów prawosławnych[54]. Temat ten, rozwijany w traktacie chrystologicznym, w opinii niektórych teologów, nie reprezentuje jakiejś szczególnej, oryginalnej doktryny o Matce Bożej[55]. Opublikowane ostatnio artykuły i książki S. Bułgakowa[56], O. Clémenta[57], P. Evdokimowa[58], A. Kniaziewa[59], W. Losskiego[60], N. Nissiotisa[61] nie przedstawiają nowych tematów, nowej doktryny maryjnej. Podkreślają raczej, że Maryja jest Matką Bożą (*Theotókos*), jest zawsze Dziewicą (*Aeiparthénos*) oraz że wyniesiona do niebieskiej chwały, ponad wszystkich ludzi i aniołów, nie zaprzestaje orędować za nami.

Ponieważ, jak zauważa E. Behr Siegel, prawosławie nie odnotowuje prawdziwego rozwoju dogmatu w mariologii, stąd jego sprzeciw wobec zaakceptowania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła katolickiego oraz głęboka awersja wobec ostatnich dwóch dogmatów: Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie NMP[62]. Kościoły prawosławne, nie przyjmując prawdy o Niepokalanym Poczęciu, wyznają, iż oczyszczenie z grzechu pierworodnego i uświęcenie Maryi dokonało się w momencie Zwiastowania (koncepcja *katharsis*). W odpowiedzi na powyższą ideę, Jan Paweł II przedstawia Niepokalane Poczęcie nie tylko jako zachowanie od grzechu pierworodnego, lecz jako niezwykłą świętość Maryi, której doświadcza już od pierwszego momentu Jej zaistnienia.

Ekumeniczny wymiar papieskich katechez wyraża się między innymi również w podjęciu tematu bliskiego prawosławiu: kwestii Zaśnięcia Matki Bożej[63]. Należy także zauważyć, iż ekumeniczny most łączący mariolo-

gię katolicką i prawosławną jest budowany dzięki licznym odniesieniom papieża do autorów greckich, poprzez cytaty maryjnych tekstów liturgii bizantyjskiej, etiopskiej, syryjskiej[64].

Po dokonaniu charakterystyki czterech nurtów teologicznego *aggiornamento*, tzn. nurtu biblijnego, patrystycznego, liturgicznego i ekumenicznego, które narodziły się przed Soborem, podczas *Vaticanum II* odegrały bardzo ważną rolę, a po Soborze zaowocowały obfitością nowych rezultatów, należy przejść do charakterystyki niektórych zagadnień dotyczących prawd wiary w posoborowej refleksji.

2) Niektóre dogmaty mariologiczne w posoborowej refleksji

a) Dziewicze poczęcie Chrystusa

Należy stwierdzić, że teologiczna refleksja nad tajemnicą Wcielenia, dokonana w ostatnich latach nie zawsze prowadziła badaczy do pozytywnych rezultatów. Wydaje się, że niektórzy autorzy zapomnieli, że Wcielenie nie jest owocem ludzkiej spekulacji, lecz Bożym darem, zrealizowanym w historii. Konsekwencje takiego sposobu myślenia możemy dostrzec w niektórych dziełach z zakresu teologii. Według H. Künga i E. Drewermanna opowiadania zawarte w ewangeliach Mateusza i Łukasza należałyby do gatunku legend, które wyjaśniały boskie pochodzenie mitologicznych bohaterów[65]. Ich zdaniem opisy poczęcia Syna Bożego w łonie Dziewicy Maryi byłyby jednym z mitów, bez jakichkolwiek odniesień do historycznego faktu.

Wyrażona przez Künga i Drewermanna opinia spotkała się z krytyką teologów. Badania porównawcze, przeprowadzone przez teologów i historyków religii, wykazały bezpodstawność niniejszej hipotezy. Pozabiblijne legendy są całkowicie inne od opisu urodzin Jezusa, zarówno gdy chodzi o używane słownictwo, jak też gdy chodzi o same idee. Zasadnicza różnica polega na tym, że w tekstach pogańskich poczęcie herosa czy boga było przedstawione jako owoc aktu seksualnego pomiędzy boginią a bogiem, lub pogańskim bóstwem i niewiastą. W opowiadaniach Mateusza i Łukasza Bóg nie jest ukazany jako „partner" seksualny Maryi, poczęcie Jezusa nie jest teogamią. Nie chodzi tam o prokreację, lecz o nowe stworzenie, o działanie łaski Ducha Świętego. Portugalski uczony J. Freitas Ferrera, w swoim studium poświęconemu temu zagadnieniu, po dokładnej analizie wszystkich opowiadań mitologicznych, dochodzi do następującego wniosku: poczęcie dziewicze za sprawą Ducha Świętego jest

czymś absolutnie nowym, niespotykanym w świecie pogańskim[66]. Nie może być zatem mowy o jakiejś mitologicznej idei wykorzystanej podczas redagowania ewangelii. Dziewicze poczęcie Chrystusa jest historycznym faktem.

Zagadnienie dziewiczego poczęcia było również przedmiotem kontrowersji wśród współczesnych egzegetów. Amerykanin R. Brown w dziele *The Birth of Messiah* stwierdza, że kwestia historyczności dziewiczego poczęcia wykracza poza intencje ewangelistów Mateusza i Łukasza. Pomimo negatywnych wniosków płynących z egzegezy, zarówno R. Brown, jak i później J. Fitzmyer akceptują prawdę o dziewiczym poczęciu Chrystusa, gdyż, jak stwierdzają, jest to nauka Kościoła. Niestety nie wszyscy egzegeci mają dość pokory, by widząc sprzeczność pomiędzy wynikami badań a wiarą Kościoła, wyrazić swoją wiarę.

G. Rossi, komentując ewangelię św. Łukasza zauważył, iż „tradycja dotycząca dziewiczego poczęcia, przedstawiona w ewangeliach Mateusza i Łukasza, nie wynika, jak się wydaje, z jakiegoś opowiadania, które suponowałoby świadectwo przekazane nam przez Maryję, lecz jest jedynie teologicznym wnioskiem, wyrażeniem wiary w boskie pochodzenie Jezusa[67]. W podobnym tonie wypowiedział się J. Moingt. Jego zdaniem w opowiadaniach ewangelicznych chodziłoby o pewne opracowanie teologiczne, któremu nie odpowiadałyby rzeczywiste fakty[68].

Opinia egzegetów znalazła odbicie w dziełach niektórych teologów. Zdaniem E. Schillebeeckxa opowiadania biblijne o narodzeniu Chrystusa nie są informacjami historycznymi przekazanymi za pośrednictwem krewnych Maryi, lecz swoistą refleksją teologiczną [69].

Historyczność dziewiczego poczęcia została zakwestionowana przez H. Künga, który uważa, że poczęcie za sprawą Ducha Świętego nie określało początkowo biologicznego faktu, lecz podkreślało jedynie chrystologiczną godność, Tego, który przyszedł na świat. Zdaniem szwajcarskiego teologa, pierwotna idea uległa procesowi biologizacji[70].

Podobna opinia pojawia się w pismach wojującej feministki U. Ranke–Heinemann. Uważa ona, że poczęcie dziewicze Chrystusa nie jest dziełem Boga, lecz mitem, legendą spreparowaną przez mężczyzn[71].

Jak można zauważyć, wymienieni teolodzy, odrzucając rzeczywistość dziewiczego poczęcia Chrystusa, powołują się na *theologúmenon*, teorię, według której ewangeliczne opowiadanie dotyczące dziewiczego poczęcia, byłoby jedynie wyrażeniem za pomocą pojęć historyczno–biologicznych, idei stricte teologicznej. Zwolennicy wymienionej teorii, wyjaśniając dziewicze poczęcie Chrystusa oddzielają historyczność wydarzenia

od jego znaczenia. Akceptują prawdę, że Jezus jest Synem Bożym, lecz odrzucają inną, wyrażoną w *Credo*: *natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*.

Przeciwstawiając się opiniom zwolenników *theologumenonu*, belgiski egzegeta I. de la Potterie ukazuje kruchość misternie skonstruowanej teorii. Jeżeli wymienieni teologowie odrzucają prawdę o dziewiczym poczęciu Chrystusa a opowiadają się za hipotezę jakoby Jezus narodził się ze związku Józefa i Maryi, to skąd oni to wiedzą? Czy dysponują jakimiś lepszymi informacjami historycznymi na ten temat?[72]

Analizując teorię *theologumenonu*, pojawiającą się w pismach wyżej wymienionych autorów, de la Potterie zauważa, że pisarze ci, konstruując wspomnianą hipotezę nie poruszają się na płaszczyźnie historycznej. Konstruują oni ów *theologumenon*, wyrażając się o nim w kilku słowach, ujmując go za pomocą pojęć bardzo ogólnych i mglistych, chociaż, według pierwotnych założeń, miał być on kluczowym elementem całego ich systemu[73].

U podstaw tego typu rozumowania, zauważa były rektor rzymskiego „Biblicum", tkwi *Formgeschichte*, historia tradycji synoptycznej, według której opowiadania ewangelii synoptycznych, byłyby punktem docelowym długiego rozwoju, rezultatem teologicznej ewolucji refleksji pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, czyli, jak stwierdza Schillebeeckx, wynikiem procesu biologizacji i uhistorycznienia pewnej pierwotnej idei[74].

Misternie skonstruowana hipoteza zawiera jednakże kilka paradoksów. Po pierwsze, wspomniani egzegeci nie podają, kto na początku tradycji synoptycznej byłby autorem owego stwierdzenia *stricte* teologicznego? Co więcej, wspomniani teologowie nie informują nas o tym, co byłoby konkretnie owym pierwotnym pojęciem — *theologumenonem*.

Przypatrując się rezultatom teologicznych poszukiwań, dokonanych przez współczesnych teologów i egzegetów, należy zadać sobie pytanie: jak to się stało, że wymienieni autorzy doszli do twierdzeń, przeciwstawnych prawdzie wyznawanej w *Credo*? Istnieją przynajmniej cztery przyczyny, na które wskazuje A. Amato:

a) nastąpiła absolutyzacja metody historyczno–krytycznej jako jedynego źródła pewnych danych;
b) dokonało się przeciwstawienie wiary i historii, a co za tym idzie odcięcie znaczenia teologicznego od konkretnego faktu;
c) apriorycznie został odrzucony cud;
d) nastąpiło oderwanie egzegezy od czytania i interpretacji Pisma św. przez Kościół[75].

b) Coredemptrix

Ostatnie lata ubiegłego stulecia charakteryzowały się bardzo ożywioną debatą nad kolejnym teologicznym problemem. M. Miravalle, profesor franciszkańskiego uniwersytetu w Steubenville (Ohio), opublikował w roku 1995 książkę zatytułowaną *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Towards a New Marian Dogma?*[76]. Publikacja zawierała artykuły wielu teologów proponujących Stolicy Apostolskiej promulgowanie kolejnego, piątego dogmatu maryjnego. Miravalle nie ograniczył się do edycji książki. Przedsiębiorczy Amerykanin zorganizował ruch *Vox Populi Mariae Mediatrici*, który zapoczątkował akcję zbierania podpisów pod petycją o zdefiniowanie prawdy, iż Maryja jest Współodkupicielką. W ciągu dwóch lat przedstawiciele ruchu zebrali około 4 milionów podpisów zwolenników popierających inicjatywę Miravalle. Wobec powyższych faktów, papież Jan Paweł II skierował do uczestników Międzynarodowego Sympozjum Mariologicznego w Częstochowie zapytanie o opinię odnośnie ewentualnej możliwości ogłoszenia nowego dogmatu. Odpowiedź Komisji Teologicznej była negatywna. W podobnym tonie była utrzymana deklaracja Papieskiej Międzynarodowej Akademii Mariologicznej, opublikowana kilka miesięcy później na łamach „Osservatore Romano".

Negatywna opinia wyrażona przez specjalistów z dziedziny mariologii nie powstrzymała M. Miravalle oraz jego zwolenników przed publikacją kolejnych pozycji książkowych, w których uporczywie opowiadają się za wcześniej przedłożoną propozycją. Pojawiające się nie tylko w Stanach Zjednocznych, ale i w Europie publikacje zwolenników *Coredemptrix* rozpętały prawdziwą burzę w świecie mariologicznym. Nie wchodząc w szczegóły trwającej w mariologicznych czasopismach debaty, chciałbym skupić naszą uwagę na stanowisku dwóch międzynarodowych komisji teologicznych i odpowiedzieć na pytanie, co skłoniło je do zajęcia negatywnego stanowiska.

Teologowie stwierdzają, iż tytuł *Coredemptrix* jest terminem dwuznacznym, który można opacznie interpretować, stawiając na jednym poziomie udział Jezusa i Maryi w dziele zbawienia. Inną trudnością jest brak zakorzenienia w patrystycznej Tradycji. Pierwsze świadectwo zawierające ów tytuł pochodzi z piętnastowiecznego Mszału z Salzburga. Ponadto *Coredemptrix* nie pojawia się w ważniejszych orzeczeniach *Magisterium Ecclesiae* od czasów Piusa XII. Należy podkreślić, iż Sobór Watykański II zdecydował się usunąć ów termin z maryjnego rozdziału *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium"*.

Komisja teologiczna stwierdza, iż termin ten nie należy do często używanych w teologii posoborowej. Prawdę o uczestnictwie Maryi w dziele zbawczym Chrystusa wyraża się za pomocą tytułów: *Redemptoris Mater*, *Socia Redemptoris*. Tytuły te jasno ukazują wyjątkowość Chrystusa i Jego misji, a równocześnie podkreślają specyficzne uczestnictwo Maryi jako Matki, jako Tej, która towarzyszyła Zbawicielowi.

Należy zadać pytanie o stosowność sformułowania definicji dogmatycznej w tym właśnie czasie. Wydaje się, że skoro w obecnej sytuacji, gdy zarówno w Kościele, jak i poza Kościołem, niektóre środowiska negują jedyność i uniwersalność zbawczą Chrystusa, taki nowy dogmat, więcej przyniósłby szkody niż pożytku. Wydaje się, że ogłoszenie Maryi Współodkupicielką stworzyłoby nową trudność w prowadzeniu dialogu ekumenicznego — zraniłoby wielu protestantów, którzy w chwili obecnej wykazują coraz większe zainteresowanie osobą Maryi.

c) Duch Święty a Maryja

Kolejnym zagadnieniem opracowywanym w posoborowej mariologii jest relacja zachodząca, pomiędzy Boskim Parakletem a Maryją.

Posoborowa krytyka protestantów skierowana wobec katolików, jakoby zastąpili oni osobę Ducha Świętego postacią Błogosławionej Dziewicy, przypisując Jej działania, które były właściwe Duchowi Świętemu[77]. To nie Maryja lecz Duch Święty wstawia się za nami, argumentowali zwolennicy Reformy. To nie Błogosławiona Dziewica, lecz Boski Paraklet gromadzi rozproszone dzieci Boże w jedno; to Duch Święty, a nie Maryja udziela łaski; to Duch Święty, a nie Maryja, rodzi do nowego życia dzieci Boże.

Badania R. Laurentina oraz innych teologów przyniosły interesujące rozwiązania[78]. Autorzy bardzo szybko zauważyli, że Maryja, pełna łaski jest zjednoczona z Duchem Świętym, w taki sposób, że partycypuje ona w aktywności Boskiego Parakleta sprawiając, iż odbija się On w przedziwny sposób poprzez Jej czyny. To, że Maryja oręduje za nami wcale nie przeciwstawia się prawdzie, iż Duch Święty wstawia się za nami w błaganiach niewymownych, a to iż Maryja rodzi do nowego życia dzieci Boże, ma u swego źródła aktywność Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Zagadnienie relacji Duch Święty a Maryja doczekało się wielu publikacji. Prace H. Mühlena[79], H. M. Manteau–Bonamy[80] G. M Roschiniego[81] zgodnie podkreślają wyjątkowe, jedyne i nadzwyczajne zjednoczenie Błogosławionej Dziewicy z Bożym Duchem. Natomiast D. Bertetto określił je mianem

synergii zachodzącej pomiędzy Maryją a Boskim Duchem[82], zaś hiszpański teolog X. Pikaza mówi raczej o Maryi jako przejrzystości Boskiego Ducha. W Niej i poprzez Nią Duch Święty działa i objawia się[83].

d) Bóg Ojciec a Maryja

Kolejnym obszarem mariologii, stosunkowo mało zbadanym, jest relacja zachodząca pomiędzy Bogiem Ojcem a Maryją[84]. Teologowie zgodnie zwracają uwagę na odwieczny plan zbawienia Boga Ojca, w którym wybór Maryi jest owocem ojcowskiej miłości Boga. Maryja jako umiłowana córa Ojca, jawi się na tle kultury narodu wybranego jako niewiasta wierna przymierzu z Jahwe. Z drugiej strony możemy zaobserwować, iż w momencie Zwiastowania pokorna Służebnica Pańska przechodzi od wiary w Boga Jedynego do wiary w Boga Trójjedynego. Maryja uwierzyła słowom anioła, iż „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię, dlatego Święte, które się narodzi będzie nazwane Synem Najwyższego" (Łk 1,35).

Przyglądając się odpowiedzi Maryi na zbawczy zamysł Boga, możemy podziwiać postawę posłuszeństwa woli Wszechmocnego Boga oraz Jej modlitwę wyrażającą uwielbienie za wielkie rzeczy, które Jej uczynił Wszechmocny.

e) Trójca Święta a Maryja

Kiedy przyjrzymy się traktatom mariologicznym powstałym przed Vaticanum II, to zauważymy, że ukazywały one Maryję prawie wyłącznie w tajemnicy Chrystusa. Konstytucja o Kościele po raz pierwszy ukazała Błogosławioną Dziewicę w szerszej perspektywie, to znaczy w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Teologiczna refleksja podjęła kierunek wytyczony przez Sobór, dążąc do ukazania postaci Matki Pana w jak najpełniejszej perspektywie. Badania nad zachodzącymi związkami pomiędzy Maryją a Duchem Świętym oraz Niewiastą z Nazaretu a Bogiem Ojcem postawiły przed mariologią wyzwanie ukazania Błogosławionej Dziewicy w perspektywie trynitarnej[85]. Temat Maryja a Trójca Święta stał się obiektem badań, których wyniki opublikowano w mariologicznych czasopismach. W tym miejscu należy podkreślić, iż rok temu w Rzymie odbył się Międzynarodowy Kongres Mariologiczny, poświęcony właśnie temu zagadnieniu. Oczekuje się, że opublikowane akta będą liczyć ponad 3000 stron!

f) Pobożność maryjna

Jednym z ważnych zadań stojących przed posoborową mariologią było ukazanie duchowości, pobożności maryjnej jako integralnej części duchowości chrześcijańskiej. Przedsoborowa teologia prezentowała schemat, który jeszcze dzisiaj jest rozpowszechniony w kaznodziejstwie ludowym. Schemat: *per Mariam ad Christum* zdaje się sugerować, że aby dojść do Chrystusa, najpierw trzeba się udać do Jego Matki. Niesie on z sobą pewne niebezpieczeństwo. Źle zrozumiany może doprowadzić do wniosku, iż aby żyć w komunii z Chrystusem należy najpierw udać się do Maryi, która następnie doprowadzi do Jezusa. Współczesne opracowania mariologiczne prezentują inny, bardziej klarowny i teologicznie poprawny schemat: *per Christum ad Mariam*. Schemat ten podkreśla, iż każdy ochrzczony żyje już w zjednoczeniu z Chrystusem i w Chrystusie. Jego synowska relacja do Maryi, jest niczym innym jak odzwierciedleniem jego życia w Chrystusie, jest odzwierciedleniem przez niego więzi łączącej Chrystusa ze swoją Matką.

Z wymienioną problematyką łączy się zagadnienie poświęcenia czy konsekracji Matce Bożej, rozpowszechnione za sprawą *Traktatu* L. M. Grignona de Montfort, a w Polsce przez M. Kolbe, S. Wyszyńskiego a obecnie przez Jana Pawła II. Posoborowa krytyka zwróciła uwagę na konieczność interpretacji problematyki zawierzenia Maryi w perspektywie konsekracji chrzcielnej. Niejednokrotnie bywało tak, że wierni wielokrotnie powoływali się na akt poświęcenia Matce Bożej, zapominając o obowiązkach płynących z konsekracji chrzcielnej. Ów akt, zaznaczają współcześni mariologowie, nie może stanowić jakiejś autonomicznej, odseparowanej od całości duchowości chrześcijańskiej rzeczywistości, lecz jest jego integralną częścią[86].

Zmianie uległa nazwa samego aktu: nie mówi się już o maryjnej konsekracji czy poświęceniu się Matce Bożej. Rezerwując wymienione przed chwilą określenia, aby wyrażały odniesienia człowieka do Boga, dzisiaj mówi się raczej o zawierzeniu Matce Bożej[87]. Istotną innowację zaproponował Ojciec Święty w encyklice *Redemptoris Mater*. Jan Paweł II, opierając się na osiągnięciach współczesnej egzegezy, mówi o wymienionym akcie jako o wprowadzeniu Maryi w życie chrześcijanina, w bogactwo jego życia wewnętrznego[88].

Warto zauważyć, że Jan Paweł II podczas swoich pielgrzymek odwiedził wiele sanktuariów maryjnych rozsianych po całym świecie, w których wygłosił liczne homilie i przemówienia. Ich analiza pozwoliła na dostrzeżenie wyłaniającej się teologii sanktuarium maryjnego[89].

Z teologią sanktuarium wiąże się w sposób organiczny temat obecności Matki Bożej. Jeżeli mówimy, że Matka Boża jest w sposób szczególny obecna w sanktuarium Jej poświęconym, to pojawia się pytanie: w jaki sposób jest Ona tam obecna? Współcześni teologowie, usiłując odpowiedzieć na to pytanie, stwierdzają, iż Jej obecność ma charakter aktywny; to znaczy, że pomimo nieustannego kontemplowania Boga w niebieskiej chwale, Maryja jednocześnie troszczy się o Kościół. Jej obecność w sanktuarium jest określana ponadto jako macierzyńska i zbawcza[90] oraz jako obecność w Duchu Świętym[91]. Dzięki Boskiemu Parakletowi Maryja jest stale obecna i aktywna w Kościele. Razem z Nią Boski Paraklet spełnia uświęcające zadanie w Mistycznym Ciele Chrystusa[92].

Warto w tym miejscu podkreślić znaczące polskie osiągnięcia w tym zakresie. Zasłużony polski mariolog S. C. Napiórkowski, analizując kazania wygłoszone podczas peregrynacji ikony Matki Boskiej Częstochowskiej przez S. Wyszyńskiego i K. Wojtyłę, doszedł do wniosku, że należy mówić o nowej, nigdzie nie spotykanej polskiej teologii ikony. Teksty homilii wyrażają przekonanie o jakiejś intensywnej, mocnej, skondensowanej, wyjątkowej, aktywnej, dynamicznej obecności Maryi w jasnogórskim obrazie i jego kopii[93]. Godnym uwagi jest fakt, iż kard. K. Wojtyła, wyjaśniając tajemniczą obecność Matki Chrystusa, nie odwoływał się do obecności wizerunku Matki Najświętszej (przez pewien czas peregrynowały po Polsce puste ramy), lecz posługiwał się argumentem eklezjologiczno–biblijnym, który nazywał prawem Wieczernika. W aktywnej obecności Matki Bożej w dziejach Kościoła odczytywał zakodowane prawo Wieczernika[94].

Konkludując Napiórkowski stwierdza, że jeżeli prawosławne ujęcie obecności Maryi w ikonie podkreśla ideę jakiejś obecności wyraźnie „zlokalizowanej" i w pewnym sensie „statycznej" jako przebywanie, to polska propozycja akcentuje raczej dynamiczny, zbawczo–wydarzeniowy charakter tej obecności, niekoniecznie związany z ikoną jako „miejscem" tej obecności. Akcent zostaje przesunięty na wiarę ludu Bożego. Kryje się tutaj eklezjologiczna i wydarzeniowa interpretacja obecności Maryi pośród nas, rozluźniająca związek pomiędzy Maryją a ikoną. Prawdopodobnie to właśnie stanowi najbardziej interesujący element polskiej teologii obecności Maryi pośród nas[95].

g) Zadania współczesnej mariologii

Śledząc ogrom dokonań mariologii ubiegłego stulecia, należy postawić pytanie dotyczące zadań na najbliższy czas.

Jednym z podstawowych zadań jest nauczanie zdrowej, opartej na dokumentach Soboru Watykańskiego doktryny o Matce Bożej. Wśród placówek dydaktycznych, które realizują powyższe zadanie należy wymienić Papieski Fakultet Teologiczny „Marianum", który w tym roku obchodził jubileusz 50. lecia swego założenia oraz drugi ośrodek badań, Instytut Mariologii na Uniwersytecie w Dayton, prowadzony przez Księży Marianistów.

W Polsce obok wielce zasłużonej katedry mariologii na KUL–u, prowadzonej przez długie lata przez wielce zasłużonego dla polskiej mariologii o. prof. S. C. Napiórkowskiego[96], a w chwili obecnej przez ks. dr K. Kowalika[97] i ks. dr K. Peka[98], pojawiły się nowe ośrodki badawcze: katedra mariologii na Uniwersytecie Stefana Wyszyńskiego w Warszawie prowadzona przez ks. prof. L. Baltera[99] i ks. dr T. Siudego[100], w 4 gdańskiej filii uniwersytetu pracuje dr J. Majewski[101], natomiast w Radomiu (również filia UKSW) działa ośrodek specjalizujący się w mariologii pastoralnej. Uniwersytet Adama Mickiewicza reprezentuje dr E. Adamiak, uprawiająca mariologię feministyczną[102], natomiast środowisko krakowskie — ks. prof. W. Życiński[103].

Z satysfakcją należy odnotować działalność Centrum Formacji Maryjnej w Licheniu, któremu przewodniczy ks. dr J. Kumala. Instytucja, która nie posiada statusu uniwersyteckiego, wydaje jedyne polskie czasopismo mariologiczne na wysokim, europejskim poziomie.

Innym zadaniem stojącym przed mariologią jest rozpowszechnianie wyników przeprowadzonych badań oraz publikacja nowych, wartościowych pozycji, które ukazywałyby doktrynę o Najświętszej Maryi Pannie. W tej chwili w Europie ukazują się regularnie trzy czasopisma mariologiczne: „Marianum", „Theotokos", „Ephemerides mariologicae", do których w roku 1999 dołączyło polskie „Salvatoris Mater".

Nieocenionym narzędziem w pracy badawczej jest wydawana przez rzymskie „Marianum" *Bibliografia maryjna*[104]. Do tej pory pojawiło się 8 tomów, a obecnie trwają przygotowania do wydania wszystkich woluminów na krążku CD ROM.

Wśród pozycji wydawanych w chwili obecnej, wymienić należy serię *Testi mariani del secondo millennio*, obejmującą włoski przekład tekstów maryjnych od średniowiecza aż po czasy współczesne[105]. Ponadto trwają przygotowania do publikacji monumentalnej historii mariologii oraz encyklopedii mariologicznej.

Oprócz kontynuacji dzieł rozpoczętych w ubiegłym stuleciu należy postawić pytanie o nowe zadania jakie stawia sobie mariologia III tysiąclecia.

Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym do profesorów Fakultetu podczas Jego wizyty na „Marianum" wymienił następujące zagadnienia, które wymagają pogłębienia:

— natura grzechu pierworodnego i jego relacje z dogmatem Niepokalanego Poczęcia;
— Misterium Wcielenia Słowa w łonie Dziewicy z Nazaretu, która poprzez swoją wolną postawę, stała się najwznioślejszym wyrażeniem współdziałania człowieka z łaską Bożą;
— problem przeznaczenia człowieka, które w świetle Paschy Chrystusa, znajduje w pełnym uwielbieniu Maryi wypełnioną odpowiedź;
— natura wielorakiej obecności Maryi w Kościele;
— sposób interakcji między dziełem Kościoła i dziełem Dziewicy Maryi; Kościół i Maryja są matkami w porządku łaski, ponieważ rodzą nas do życia Bożego;
— wreszcie kwestia ekumeniczna, jeśli chodzi o to zagadnienie, to poszukiwania pogłębione w treści i pełne szacunku w wykładzie, powinny ukazać braciom z Kościołów prawosławnych i reformowanych, że doktryna katolicka o Błogosławionej Dziewicy jest — w swojej istocie — *veritas biblica*, *veritas antiqua*, a zatem nie może być motywem podziału;
— na polu duchowości, która budzi dzisiaj szerokie zainteresowanie, staje przed mariologią konieczność nowych studiów, aby jeszcze jaśniej ukazać konieczność harmonijnego włączenia „wymiaru maryjnego" w jedną duchowość chrześcijańską, ponieważ zakorzenia się on w woli Chrystusa[106].

Oto niektóre z zadań, jakie postawiono przed mariologią na początku nowego wieku. Mamy nadzieję, że dzięki interdyscyplinarnemu charakterowi mariologicznych poszukiwań, obecne stulecie będzie nie mniej owocne w interesujące rezultaty niż to, które minęło.

Zakończenie

Charakteryzując obraz dzisiejszej mariologii, usiłowano podkreślić dynamiczny wymiar doktryny o Matce Bożej, ukazując jej rozwój w perspektywie historycznej. Ponadto wyszczególnione zostały najważniejsze kierunki podejmowanych dzisiaj badań, uwzględniając ostatnie osiągnięcia z zakresu teologii dogmatycznej, egzegezy biblijnej, patrystyki, litur-

giki czy z zakresu duchowości i pobożności maryjnej. W przedstawionej syntezie zwrócono również uwagę na wkład polskich mariologów.

Dzięki takiemu wieloaspektowemu ujęciu zagadnienia, naszkicowany obraz okazał się bogaty i interesujący. Nie oznacza to, że jest on kompletny i wolny od mankamentów. Nie uwzględniony został temat Maryja a Kościół. Pominięto milczeniem niektóre popularne na Zachodzie zagadnienia, jak na przykład inkulturację, z całą pewnością więcej miejsca należało poświęcić mariologii Jana Pawła II.

Wąskie ramy niniejszego opracowania uniemożliwiły scharakteryzowanie doktryny maryjnej wielkich współczesnych teologów, takich jak: H. de Lubac, K. Rahner czy H. U. von Balthasar. Ufam jednak, że pomimo zasygnalizowanych braków, przedstawiony przeze mnie obraz dał pewien wgląd w problematykę współczesnej mariologii na początku nowego tysiąclecia.

[1] B. H. Merkelbach, *Mariologia,* Parisiis 1939.

[2] Por. G.M. Roschini, *Mariologia,* Romae 1950.

[3] Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Maryja Dziewica w formacji intelektualnej i duchowej*, n. 19, w: J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła*, Tarnów 1999, s. 331.

[4] Por. tamże, n.20, s. 331.

[5] Por. tamże.

[6] Por. tamże, n.21, s. 331.

[7] Por. tamże, n. 21, s. 331–332.

[8] Por. tamże, n.22, s. 332.

[9] Por. tamże.

[10] R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Doubleday 1993.

[11] R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristom*, Cinisello Balsamo 1986.

[12] A. Serra, *E c'era la Madre di Gesù. Saggi di esegesi biblico–mariana (1978–1988)*, Roma 1989; Tenże, *Nato da donna. Ricerche bibliche su Maria di Nazaret (1989–1992)*, Roma 1992.

[13] R. Brown–J. Fitzmyer, *Mary in the New Testament*, New York 1978.

[14] A. Valentini, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987.

[15] U. Vanni, *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1982.

[16] I. de la Potterie, *Il parto verginale del Verbo Incarnato: Non ex sanguinibus, sed ex Deo natus est (Gv 1,13)*, „Marianum" 45 (1983), 127–174.

[17] Tenże, *Kecharitoméne in Luca 1,28*, Roma 1991.

[18] I. de la Potterie, *Mary in the Mystery of the Covenant*, New York 1992.

[19] R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo.* Cinisello Balsamo 1986, s. 76–79; S. Lyonnet, *L'Annonciation et la mariologie biblique*, w: *Maria in Sacra Scrittura*, t. IV, Roma 1967, s. 59–72.

[20] Maryja pozostawała trzy miesiące w domu swej krewnej Elżbiety i arka Przymierza przebywała w domu Obed-Edoma trzy miesiące, Król Dawid tańczył w obecności Arki i Jan zamknięty w łonie swej matki tańczył w obecności Pana. Por. J. Mc Hugh, *La Mére de Jesus dans le Nouveau Testament*, Paris 1977, s. 107.

[21] Por. J. Mc Hugh, *La Mére de Jesus dans le Nouveau Testament*, s. 107.

[22] Por. E. Peretto, *Povera*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, s. 1134.

[23] Por. A. Serra, *Bibbia*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, s. 275–276.

[24] Por. tamże, s. 253.

[25] Por. tamże, s. 260.

[26] Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, n. 45, nota 130.

[27] D. Casagrande (red.), *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, Roma 1974.

[28] S. Alvarez Campos, *Corpus Marianum Patristicum*, t. I–VII, Burgos 1970–1985.

[29] G. Gharib, E. Toniolo, L. Gambero (ed.) *Testi mariani del primo millennio*, t. I–IV, Roma 1988–1991.

[30] K. Modras, *Omelie sulla Madre di Dio di Ps. Demetrio di Antiochia*, Roma 1993.

[31] G. Polo, *Maria nel mistero della salvezza secondo papa Leone Magno*, Vicenya 1975; G. Buhagiar, *Maria nel mistero della generazione di Cristo e dei cristiani nei sermoni di san Leone Magno*, Roma 1997.

[32] D. Frangiacomo, *Maria in Cromazio di Aquilea*, Roma 1980.

[33] L. Spinelli, *Maria nei sermoni di san Massimo, vescovo di Torino*, Roma 1983.

[34] B. Kochaniewicz, *La Vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 1998.

[35] J. Briand, *La Chiesa primitiva nei ricordi di Nazaret*, Jerusalem 1987, s. 22–26.

[36] E. Testa, *Maria terra vergine*, t. II, *Il culto mariano palestinese*, Jerusalem 1984, s. 83–101.

[37] R. Iacoangeli, *„Sub Tuum praesidium". La piú antica preghiera mariana: filologia e fede*, w: S. Felici (ed.) *La mariologia nella catechesi dei Padri (etá prenicena)*, Roma 1989, s. 207–240.

[38] Por. B. Kochaniewicz, *Ikona Maryi Mater Ecclesiae w liturgii Kościoła w Polsce na podstawie Mszalu Rzymskiego dla diecezji polskich*, w: *Nosicielka Ducha Świętego. Materiały z kongresu mariologicznego. Jasna Góra 18–23 sierpnia 1996*, Lublin 1998, s. 131–148.

[39] Conferenza Episcopale Italiana, *Messe della Beata Vergine Maria. Raccolta dei formulari secondo l'anno liturgico*, Città del Vaticano 1989.

[40] H. Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1950.

[41] W. Borowsky, *Maria ancora un ostacolo insormontabile all'unione*, Torino 1970.

[42] H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon K. Barth*, Paris 1969.

[43] J. Macquarrie, *Mary for all Christians*, Harper Collins Publ. 1992.

[44] M. Thurian, *Maryja Matka Pana, figura Kościoła*, Warszawa 1990.

[45] U. Wickert, *Maria, die Mutter des Herrn in evangelisher Sicht*, „Una Sancta" 43 (1988), s. 166–176.

[46] Por. S. C. Napiórkowski, *Ecumenismo*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, s. 519.

[47] Gruppo Di Dombes, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi* Magnano 1998.

[48] Tamże, n. 207, s. 104.

[49] Tamże, n. 207, s. 104.

[50] Tamże, n. 210, s. 107.

[51] RM 8.10.

[52] RM 7–10.

[53] RM 12–19.

[54] G. A. Schroeder, *Maria, madre di Dio, nella Chiesa ortodossa*, w: M. Kiessig (red.), *Maria, die Mutter unseres Herrn*, Lahr 1991, s. 89.

[55] Tamże.

[56] S. Bulgakow, *Il roveto ardente*, Cinisello Balsamo 1998; Tenże, *Bezgrzeszność Maryi*, w: S. C. Napiórkowski, *Teksty o Matce Bożej*, t. VII, Niepokalanów 1991, s. 91–96; tenże, *Kult Matki Bożej w prawosławiu*, w: S. C. Napiórkowski, *Teksty o Matce Bożej*, t. VII, s. 97–100; tenże, *Mariologia czwartej ewangelii*, w: S. C. Napiórkowski, *Teksty o Matce Bożej*, t. VII, Niepokalanów 1991, s. 101–105.

[57] O. Clément, *Niewiasta zbawienia*, w: S. C. Napiórkowski, *Teksty o Matce Bożej*, t. VIII, Niepokalanów 1991, s. 138–148.

[58] P. Evdokimow, *Duch Święty i Matka Boża*, w: S. C. Napiórkowski, *Teksty o Matce Bożej*, t. VII, Niepokalanów 1991, s. 113–128; tenże, *Kult „Theotokos"– Matki Boga*, w: S. C. Napiórkowski, *Teksty o Matce Bożej*, t. VII, Niepokalanów 1991, s. 149–154.

[59] A. Kniazeff, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, Warszawa 1996.

[60] W. Losski, *Najświętsza*, w: S. C. Napiórkowski, *Teksty o Matce Bożej*, t. VII, s. 189–200.

[61] G. Nissiotis, *Maria nella teologia ortodossa*, „Concilium" 19 (1983), s. 1261

[62] E. Behr –Siegel, *Marie, Mére de Dieu. Mariologie traditionelle et questions nouvelles*, „Irenikon" 58 (1985), s. 451–470; 59 (1986), s. 20–31.

[63] Jan Paweł II, *Katecheza wygłoszona 25.VI.1997 r.*, w: *Jan Pawel II o Matce Bożej*, t. IV, Warszawa 1999, s. 267–269.

[64] RM 31; RM 8, nota 21.

[65] E. Drewermann, *Parola che salva, parola che guarisce. La forza liberatrice della fede*, Brescia 1990, s. 293; H. Küng, *Credo, la fede, la chiesa e l'uomo contemporaneo*, Milano 1994, s. 48.

[66] J. De Freitas Ferrera, *Conception virginal de Jesus*, („Analecta Gregoriana" 217), Roma 1980.

[67] G. Rosse, *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1992, s. 62.

[68] J. Moingt, *L'homme qui venai de Dieu*, Paris 1994, s. 639–640.

[69] E. Schillebeeckx, *Gesù la storia di un vivente*, Brescia 1976, s. 586n.

[70] H. Küng, *Essere cristiani*, Milano 1976, s. 515.

[71] U. Ranke–Heinemmann, *Eunuchi per il regno dei cieli*, Milano 1990. Warto zapoznać się z oceną krytyczną twierdzeń głoszonych przez niemiecką feministkę. Por. D. Fernandez, *Jesus, el hijo de José. La virginidad de Maria en los recientes articulos de Uta Ranke–Heinemann*, „Ephemerides Mariologicae" 38 (1988), s. 385–396.

[72] I. de la Potterie, *La concezione verginale di Cristo „theologumeno" o dato storico salvifico rivelato?* w: AA.VV., *XVI Centenario del Concilio di Capua 392–1992. Atti del Convegno Internazionale di Studi Mariologici. Capua 19–24 Maggio 1992*, Capua–Roma 1992, s. 183.

[73] Tamże.

[74] Tamże, s. 184.

[75] A. Amato, *Il concepimento verginale di Gesù. Introduzione a una „questio disputata"*, „Theotokos" 1 (1995), s. 100.

[76] M. Miravalle (ed.), *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations. Towards a Papal Definition?*, Santa Barbara 1995; Tenże, *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations II. Papal, Pneumatological, Ecumenical*, Santa Barbara 1996; tenże (ed.), *Contemporary Insights on a fifth Marian Dogma. Mary Cordemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations III*, Santa Barbara 2000; B. Gherardini, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998; AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e Teologia*, t. I, Frigento 1998; AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e Teologia II*, Frigento 1999; AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e Teologia III*, Frigento 2000.

[77] Por. W. Borowsky, *Verdrängt Maria Christus?*, Schwenningen 1965, s. 98; L. Marchand, *Le contenu évangélique de la dévotion mariale*, „Foi et Vie" 49 (1951), s. 515. 521; V. Subilia, *L'ecclésiologie de Vatican II*, „Revue Reforme" 17 (1966), s. 25.

[78] R. Laurentin, *Esprit Saint et Théologie Mariale*, „Nuovelle Revue Théologique" 89 (1967), s. 26–42.

[79] H. Mühlen, *Una Mystica Persona, La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968.

[80] H.M. Manteau–Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint Esprit*, Paris 1971.

[81] G.M. Roschini, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria SS e lo Spirito Santo*, Roma 1976–1977.

[82] D. Bertetto, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, „Marianum" 41 (1979), s. 400–444.

[83] X. Pikaza, *Maria y el Espiritu Santo*, „Estudios Trinitarios" 14 (1981), s. 3–82.

[84] A. Amato, *Dio Padre*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986, s. 469–484; B. Kochaniewicz, *Maryja w tajemnicy Boga Ojca według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: S. C. Napiórkowski, B. Kochaniewicz, *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno–Teologiczne w Krakowie w dniach 6–7 października 1995 roku*, Kraków 1995, s. 43–55; Tenże, *Bóg Ojciec a Maryja w wybranych dokumentach Magisterium Ecclesiae*, „Salvatoris Mater" 1 (1999), s. 190–206. Należy zaznaczyć, że temat ten należy do bardzo dobrze opracowanych w polskiej literaturze mariologicznej. Zagadnienie to było głównym tematem czterech zeszytów „Salvatoris Mater" z 1999 roku.

[85] A. Alonso, *Trinitá*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, s. 1406–1417; M. Garrido Bonano, *La virgen Maria y la Santisima Trinidad en la liturgia romana*, w: *Mariologia fundamental*, s. 193–244; S, Czerwik, *Maryja wzorem współdziałania Kościoła z Ojcem, Synem i Duchem Świętym w celebracji Eucharystii według „Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie"*, „Salvatoris Mater", 2 (2000), s. 155–185; S. Munoz Iglesias, *Maria y la Trinidad en Lc 1–2*, w: *Mariologia fundamental. Maria en el Mistero de Dios*, s.1–20; B. Kochaniewicz, *Maryja ikoną Trójcy Świętej. Próba teologicznej syntezy*, „Salvatoris Mater" 2 (2000), s. 26–61; P. Liszka, *Maryja we współczesnych traktatach o Trójcy Świętej*, „Salvatoris Mater" 2 (2000), s. 62–94; J. Miazek,

Trójca Święta a Maryja w liturgii rzymskiej, „Salvatoris Mater" 2 (2000), s. 113–129; M. J. Nicolas, *Marie et la Trinité*, w: H. Du Manoir, *Maria*, t. VII, s. 421–430; A. A. Ortega, *Maria y la Trinidad. Su gracia trinitaria e su maternidad sobre la Iglesia*, „Estudios Trinitarios" 10 (1976), s. 229–284; I de la Potterie, *Maria y la Santisima Trinidad en san Juan*, w: *Mariologia fundamental*, s. 21–48; J. Strojny, *Objawienie się Trójcy Świętej Maryi w Zwiastowaniu w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 2 (2000), s. 94–112.

[86] A. Calkins, *Totus Tuus. John Paul II's Program of Marian Consecration and Entrustement*, Illinois 1992, s. 193–204.

[87] A. Calkins, *Totus Tuus*, s. 219–256.

[88] Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, n. 45, przypis 130. „Jak wiadomo, w tekście greckim wyrażenie „eis ta idia" ma szersze znaczenie niż przyjęcie Maryi przez ucznia tylko w sensie mieszkania i gościnności w jego domu: określa raczej jakąś wspólnotę życia, która ustala się pomiędzy tymi dwiema osobami na mocy słów konającego Chrystusa". Por. I. de la Potterie, *La parole de Jesus „Voici ta Mére" et l'accueil du Disciple (Jn 19,27b)*, „Marianum" 36 (1974), s. 33–35. Por. A. Calkins, *Totus Tuus*, s. 240–248.

[89] Por. K. Mroczek, *Il santuario della Madre di Jasna Góra nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. Verso una „Teologia del santuario"*, Roma 1996.

[90] S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987, s. 311.

[91] A. Pizzarelli, *La presenza dinamica di Maria nella vita spirituale*, Roma 1983, s. 348–351.

[92] Tenże, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1990, s. 180.

[93] S. C. Napiórkowski, *Polska teologia ikony. Problem obecności Maryi pośród nas w świetle doświadczeń peregrynacji*, w: *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, s. 123.

[94] Tamże, s. 130.

[95] Tamże, s. 133.

[96] S. C. Napiórkowski, *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988; tenże, *Matka mojego Pana*, Opole 1988; Tenże, *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992; tenże, *Matka Pana*, Niepokalanów 1998.

[97] K. Kowalik, *Wejrzał na niskość swojej Służebnicy. Teologiczno–ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnificat*, Lublin 1995.

[98] K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam*, Lublin 1999.

[99] L. Balter, *Kapłaństwo Ludu Bożego. Studium teologiczno– dogmatyczne*, Warszawa 1982; Tenże, *Kapłańska godność Maryi*, Warszawa 1979.

[100] T. Siudy, *Błogosławiona Maryja Dziewica w życiu pielgrzymującego Kościoła. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater" Ojca świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1988; Tenże, *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995.

[101] J. Majewski, *Błogosławić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko–luterańskiego dialogu w USA*, Lublin 1997.

[102] E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami: Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997.

[103] W. Życiński, *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992.

[104] G. Besutti, *Bibliografia mariana 1952–1957*, Roma 1959; tenże, *Bibliografia mariana 1958–1966*,Roma 1968; tenże, *Bibliografia mariana 1967–1972*, Roma 1973;

tenże, *Bibliografia mariana 1973–1977*, Roma 1980; tenże, *Bibliografia mariana 1978–1984*, Roma 1988; tenże, *Bibliografia mariana 1985–1989*, Roma 1993; E. Toniolo, *Bibliografia mariana 1990–1993*, Roma 1998.

[105] L. Gambero (red.), *Testi mariani del secondo millennio. Autori medievali dell'Occidente sec. XI–XII*, Roma 1996; Tenże, *Testi mariani del secondo millennio. Autori medievali dell'Occidente sec. XIII–XIV*, Roma 1996.

[106] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty na Papieskim Wydziale Teologicznym „Marianum" (10 grudnia 1988)*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II XI/4 (1988)*, Cittá del Vaticano 1991, s. 1831–1836. Polskie tłum.: J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. I, Tarnów 1999, s. 309.

[illegible]
Bibl. Studium Gen.