ILUSTROWANY SKRYPT • DZIAŁY I–IV

Teologia współczesna

Od reformacji i religii rozumu po odnowę teologii XX wieku



John Henry Newman

Notatki z wykładów o. Pydy OP

Opracowanie

Mieczysław Sowiński

Spis treści

Kliknięcie tytułu prowadzi do odpowiedniego fragmentu. Zakładki PDF obejmują także podrozdziały.

DZIAŁ I

Od reformacji do Kanta i Hegla

I.1 Wprowadzenie do teologii współczesnej 5
I.2 Reformacja protestancka i kontrreformacja katolicka 5
Wystąpienie Lutra i zasady reformacji 5
Rozwój nowych wyznań 6
Reakcja Kościoła katolickiego 6
I.3 Socynianizm — racjonalistyczna reformacja radykalna 7
I.4 Racjonalizm i fideizm 8
Racjonalizm teologiczny 8
Fideizm i granice uzasadnienia rozumowego 8
I.5 Oświecenie — triumf rozumu i krytyka dogmatu 9
Objawienie wobec kryteriów rozumu 9
Jean Meslier i jawny ateizm 10
La Mettrie i d'Holbach: materializm francuski 10
Religia naturalna i etyka uniwersalna 10
I.6 Deizm — „religia rozumu" oświeconych elit 10
Herbert z Cherbury: pięć prawd podstawowych 11
Toland i Tindal: chrześcijaństwo bez tajemnic 11
Rozprzestrzenianie się deizmu 11
Problem zła: Lizbona 1755 i spór Leibniz–Wolter 11
Encyklopedyści i laicyzm 12
Krytyka deizmu: Butler i Paley 12
I.7 Oświecenie niemieckie: Lessing i Reimarus 13
Lessing: pedagogia dziejów i „szkoła moralności" 13
Reimarus: Jezus historyczny i przekaz Ewangelii 13
I.8 David Hume — krytyka pewności rozumu 13
I.9 Immanuel Kant — „przewrót kopernikański" 14
Granice poznania teoretycznego 14
Rozum praktyczny i religia moralna 14
Wpływ Kanta i trzy drogi teologii 15
I.10 Georg W. F. Hegel — idealizm i teologia historii 16
Rozum, Duch i dialektyka dziejów 16
Hegel a chrześcijaństwo 17
Recepcja Hegla i reakcje przeciw jego systemowi 17
Znaczenie i ograniczenia systemu 18

Spis treści

DZIAŁ II

Rozwój doktryny i spory teologiczne

II.1 John Henry Newman i rozwój doktryny chrześcijańskiej 19
Ciągłość i tożsamość doktryny 19
1. Zachowanie typu (tożsamości) 20
2. Ciągłość zasad 21
3. Zdolność asymilacji 21
4. Następstwo logiczne 22
5. Antycypacja przyszłego rozwoju 23
6. Akcja zachowawcza wobec przeszłości 24
7. Trwała żywotność 24
Recepcja i znaczenie teorii rozwoju 25
II.2 Protestantyzm liberalny: Schleiermacher i Ritschl 26
Schleiermacher: świadomość absolutnej zależności 26
Ritschl: wartości moralne królestwa Bożego 28
Reakcja na teologię liberalną 28
II.3 Søren Kierkegaard — wiara, rozum i paradoks 29
Kontekst historyczno-teologiczny 29
Sprzeciw wobec filozofii Kanta i Hegla 29
Wiara jako paradoks i „skok w absurd” 29
Krytyka powierzchownej religijności 30
Dwa niebezpieczeństwa fideizmu 30
Wpływ na teologię i filozofię religii 31
II.4 Szkoła z Tybingi i krytyka historyczna 32
Baur i dialektyczna historia doktryny 32
Strauss i interpretacja Ewangelii 32
Osiągnięcia i trudności metody historyczno-krytycznej 33
II.5 Kryzys modernistyczny w Kościele katolickim 33
Między historycznością a obroną doktryny 33
Loisy, Tyrrell i nowe pytania teologiczne 34
Pius X i reakcja antymodernistyczna 34
Marie-Joseph Lagrange i badania biblijne 35
Kryzys i potrzeba ponownej asymilacji 35
II.6 Odnowa tomistyczna i neoscholastyka 36
Leon XIII i program powrotu do Tomasza 36
Suárez i podręcznikowy model teologii 36
Kleutgen i organizacja odnowy 36
Teologia apodyktyczna i tomizm podręcznikowy 36
Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne i przewaga metafizyki 37
Garrigou-Lagrange i spór o nową teologię 37
Przypisy do części o Newmanie 38

Spis treści

DZIAŁ III

Powrót do źródeł

III.1 Nowa teologia w konfrontacji z neoscholastyką ... 39
III.2 Po Pascendi: konsolidacja neoscholastyki i jej skutki ... 40
III.3 Ograniczenia neoscholastyki jako impuls do odnowy ... 40
III.4 Le Saulchoir: dominikańska szkoła odnowy ... 41
III.5 Chenu: Tomasz jako teolog i historyczność doktryny ... 42
III.6 Congar: eklezjologia, ekumenizm i kryteria prawdziwej reformy ... 43
III.7 Fourvière i jezuicka linia odnowy ... 44
III.8 Henri de Lubac: wspólnota, Pismo i natura–łaska ... 44
„Katolicyzm": społeczne aspekty dogmatu ... 45
Egzegeza patrystyczna i średniowieczna ... 45
Natura i łaska: spór o „ Surnaturel " ... 46
De Lubac wobec ateizmu i fałszywej autonomii ... 47
III.9 Jean Daniélou: patrystyka i teologia judeochrześcijańska ... 47
III.10 Znaczenie odnowy teologicznej ... 48

DZIAŁ IV

Karl Barth i Karl Rahner

IV.1 Przejście do teologii niemieckojęzycznej ... 49
IV.2 Dlaczego Barth staje się punktem zwrotnym ... 49
IV.3 Tło negatywne: teologia liberalna ... 50
IV.4 Barthowskie „nie" wobec historyzmu ... 51
IV.5 Barthowskie „nie" wobec psychologizmu i religijności ... 51
IV.6 Kościół, państwo, kultura i sekularyzacja ... 52
IV.7 Katolicki kontrapunkt: Logos i stworzenie ... 53
IV.8 Problem analogii ... 53
IV.9 Barth przeciw analogia entis ... 54
IV.10 Przejście do Rahnera ... 55
IV.11 Rahnerowskie samoudzielenie się Boga ... 55
IV.12 Egzystencjał nadprzyrodzony ... 55
IV.13 Anonimowy chrześcijanin ... 56
IV.14 Natura i łaska jako główny temat XX wieku ... 56
IV.15 Łaska stworzona i łaska niestworzona ... 57
IV.16 Krytyka Rahnera ... 57
IV.17 Zestawienie końcowe: dwa bieguny ... 58

Uwagi źródłowe ... 59

DZIAŁ I

Od reformacji do Kanta i Hegla

Rozum, wiara i historyczność religii

I.1 Wprowadzenie do teologii współczesnej

Teologia współczesna (nowożytna) obejmuje rozwój myśli teologicznej od czasów reformacji (XVI w.) po kolejne epoki aż do XX wieku. Był to okres burzliwych przemian: rozłam jedności chrześcijaństwa na skutek reformacji protestanckiej, rodzenie się nowych nurtów intelektualnych (humanizm, racjonalizm, oświecenie), powstanie deizmu, a następnie krytyczny przełom w filozofii Kanta i system idealistyczny Hegla. Wszystkie te zjawiska wywarły głęboki wpływ na teologię – zarówno katolicką, jak i protestancką – zmuszając ją do redefinicji własnej metody, źródeł i treści. Jak zauważa Joseph Ratzinger, kontekst teologii nowożytnej tworzy z jednej strony dziedzictwo potrydenckie i powrót do źródeł, z drugiej zaś konfrontacja z nurtami myśli nowoczesnej, takimi jak racjonalizm, idealizm, fenomenologia czy egzystencjalizm.

Racjonalizm oznacza pogląd akcentujący prymat rozumu – w skrajnej postaci podporządkowujący prawdy objawione kryteriom rozumowym. Fideizm to stanowisko przeciwne, skrajnie akcentujące wiarę kosztem rozumu, nieraz odrzucające wartość argumentacji rozumowej w religii. Deizm to nurt uznający istnienie Boga jako stwórcy, lecz negujący Jego dalszą ingerencję w świat i potrzebę szczególnego Objawienia. Dialektyka Hegla to zaś koncepcja rozwoju idei poprzez tezę, antytezę i syntezę, czyli proces, w którym prawda ujawnia się dynamicznie w dziejach.

I.2 Reformacja protestancka i kontrreformacja katolicka

Wystąpienie Lutra i zasady reformacji



Marcin Luter

Reformacja zapoczątkowana przez wystąpienie Marcina Lutra (1517) zrodziła się na tle sprzeciwu wobec nadużyć (np. sprzedaży odpustów) oraz w klimacie renesansowego powrotu do źródeł biblijnych. Luter, a za nim inni reformatorzy (m.in. Filip Melanchton, Ulrich Zwingli, Jan Kalwin), zakwestionowali średniowieczną teologię scholastyczną i autorytet papieża, wysuwając hasła odnowy: *sola Scriptura*, *sola fide*, *solus Christus* – tylko Pismo Święte, tylko wiara, tylko Chrystus. Oznaczało to uznanie Pisma za jedyne nieomylne źródło doktryny, zbawienia wyłącznie dzięki wierze (nie zaś przez uczynki czy zasługi) oraz podkreślenie jedynego pośrednictwa Chrystusa.

Reformacja ograniczyła tym samym rolę Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na rzecz prymatu Biblii oraz indywidualnego zaufania Bogu. Dogmat usprawiedliwienia z samej wiary stał się centralnym punktem teologii protestanckiej, wyznaczając nowy układ pozostałych prawd wiary.

Rozwój nowych wyznań

W kolejnych dekadach ukształtowały się różne nurty reformacji: luteranizm (na terenach niemieckich i skandynawskich), kalwinizm (Szwajcaria, Niderlandy, Szkocja – tu zwany prezbiterianizmem, we Francji hugenotyzmem), a także anglikanizm w Anglii (specyficzna droga reformy królewskiej, łącząca elementy protestanckie z katolickimi). Jan Kalwin w Genewie rozwinął myśl Lutra w kierunku bardziej systematycznej doktryny: podkreślał absolutną suwerenność Boga, nauczał o predestynacji (Bóg z góry przeznaczył jednych do zbawienia, innych do potępienia) oraz wprowadził rygorystyczną wizję moralności i organizacji Kościoła.

Kalwinizm cechował chłodny, logiczny duch prawniczy przeniknięty humanizmem – ścisła systematyzacja doktryny i jej powiązanie z życiem wiernych przyczyniły się do sukcesu tej formacji w drugiej połowie XVI w., czyniąc z kalwinizmu potężnego rywala katolicyzmu. Inne odłamy, jak anabaptyści (tzw. reformacja radykalna), kwestionowały m.in. chrzest dzieci i tworzyły wspólnoty o charakterze kontrkulturowym. W miarę utrwalania się nowych Kościołów, protestantyzm wkroczył w fazę ortodoksji wyznaniowej – powstawały spisane wyznania wiary i katechizmy (np. Konfesja Augsburska 1530; Mały i Duży Katechizm Lutra 1529; kalwiński Katechizm Heidelberski 1563).

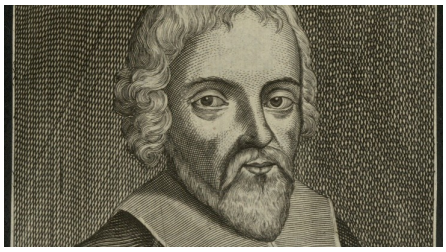
Teologia protestancka w XVII w. rozwinęła nawet własną scholastykę – drobiazgowe systemy doktrynalne mające bronić nowych zasad (często jednak popadające w pewien dogmatyzm i akademicką suchość porównywalną ze scholastyką średniowieczną).

Reakcja Kościoła katolickiego

Na zarzuty reformatorów Kościół rzymskokatolicki odpowiedział z początku polemiką teologów (tzw. kontrowersistów), a następnie dogłębną reformą wewnętrzną. Najważniejszym wydarzeniem był Sobór Trydencki (1545–1563), który zdefiniował katolicką naukę w spornych kwestiach: potwierdzono autorytet Tradycji obok Pisma, określono kanon Biblii (w tym księgi deuterokanoniczne, odrzucane przez protestantów), sformułowano na nowo doktrynę usprawiedliwienia (łącząc działanie łaski, wiarę i współdziałanie uczynków), uściślono naukę o sakramentach (wszystkich siedmiu, w tym Eucharystii rozumianej jako prawdziwa ofiara i rzeczywista obecność – przeciw reformacyjnym interpretacjom symbolicznym) oraz wprowadzono dyscyplinarne reformy w Kościele (np. zniesienie nadużyć, wzmocnienie formacji kapłanów przez seminaria).

Po soborze nastąpiła epoka Baroku, w której katolicka teologia rozwinęła teologię kontrowersyjną (skierowaną przeciw zasadom protestantyzmu) oraz odnowiła kaznodziejstwo, mistykę i duszpasterstwo. Wielką rolę odegrały nowe zakony, zwłaszcza jezuici, którzy stali się promotorami zreformowanej scholastycznej teologii i nowoczesnej edukacji. Zarówno w obozie katolickim, jak i protestanckim, dominowała przez pewien czas mentalność ortodoksyjna – skupienie na obronie „czystości” doktryny i na polemice międzywyznaniowej. Pod koniec XVII w. i w XVIII w. dały jednak znać o sobie nowe prądy intelektualne, które podważyły ten dogmatyczny spokój zarówno w teologii, jak i w społeczeństwie.

I.3 Socynianizm — racjonalistyczna reformacja radykalna



Fausto Socini

Na marginesie głównego nurtu reformacji wyłonił się nurt antytrynitarski, który skrajnie racjonalizował wiarę chrześcijańską. Jego prekursor, hiszpański teolog Miguel Servet (Sérvet), w dziele Christianismi restitutio (1553) odrzucił dogmat Trójcy Świętej jako niebiblijny i sprzeczny z rozumem. Uznawał on tradycyjną formułę trynitarną za główną przeszkodę dla nawrócenia Żydów i muzułmanów, kwestionując tym samym preegzystencję i bóstwo Chrystusa. Servet, uchodząc przed Inkwizycją, schronił się w Genewie, gdzie jednak został uznany za heretyka również przez kalwinistów – w 1553 r. został tam spalony na stosie (co Reformacja katolicka wykorzystała propagandowo, wskazując, że oderwanie od Rzymu prowadzi do przemocy i chaosu doktrynalnego).

Mimo tak tragicznego końca, idee antytrynitarskie przetrwały. W kręgu reformacji szwajcarskiej podobne wątpliwości podnosili niektórzy anabaptyści, a zwłaszcza włoski myśliciel Lelio Socini. Jego siostrzeniec, Fausto Socini (Faustus Socinus, 1539–1604), stał się najważniejszym teologiem antytrynitarnym tamtych czasów. Wygnany z ojczystej Sieny, Socinus osiadł w Polsce – kraju stosunkowo tolerancyjnym – gdzie stanął na czele wspólnoty zwanej Braćmi Polskimi (ecclesia minor). Socynianie, bo tak ich nazywano, sformułowali swoje poglądy w Katechizmie rakowskim (Raków był głównym ośrodkiem ruchu) opublikowanym w 1605 r., już rok po śmierci Socina.

Doktryna socyniańska była wysoce racjonalistyczna i antydogmatyczna. Socynianie odrzucali Trójcę Świętą (traktując ją jako niezgodną z jedynością Boga i niewspieraną explicite przez Pismo) oraz tradycyjną chrystologię – nauczali, że Jezus był zbawicielem i odkupicielem rodzaju ludzkiego, ale nie był przedwiecznym Bogiem; nie uznawali Jego natury boskiej w tradycyjnym sensie (przez co nie nazywali Maryi „Matką Bożą"). Negowali też wiele innych prawd uważanych za sprzeczne z rozumem, np. doktrynę o grzechu pierworodnym i potrzebie szczególnej łaski do zbawienia.

Religia w ich ujęciu miała ograniczać się do prostej moralności ewangelicznej opartej na naukach Jezusa. Pismo Święte interpretowali według własnego rozumu, odrzucając interpretacje kościelne i tajemnice wiary, które przekraczały logiczne pojmowanie. W pewnym sensie wyprzedzili oni idee oświeceniowego deizmu i unitarianizmu. Ich radykalizm teologiczny budził sprzeciw zarówno katolików, jak i głównych reformatorów protestanckich – Luteranie i kalwiniści postrzegali socynian jako skrajnych heretyków podważających centralne prawdy chrześcijaństwa.

Ostatecznie wspólnota Braci Polskich została wypędzona z Polski w 1658 r., ale jej pisma i idee przedostały się na Zachód. Wpływ socynianizmu był widoczny szczególnie w Anglii XVII w., przyczyniając się do narodzin środowisk unitariańskich (głoszących wiarę w jednego Boga w jednej osobie, a nie Trójcę). Tym samym socynianizm stał się pomostem między XVI-wieczną reformacją a oświeceniowym racjonalizmem – przykładem konsekwentnego zastosowania zasady rozumu do teologii, posuniętego aż do odrzucenia wszelkich misteriów wiary.

I.4 Racjonalizm i fideizm

Na przełomie XVI i XVII wieku, a zwłaszcza w epoce oświecenia, teologia musiała zmierzyć się z napięciem między rozumem a wiarą. Wyłoniły się dwa skrajne podejścia: racjonalizm teologiczny oraz fideizm.

Racjonalizm teologiczny

Racjonalizm zakładał, że rozum ludzki jest najwyższym kryterium prawdy – także w sprawach religii. Racjonaliści dążyli do pełnego zrozumienia i uzasadnienia prawd wiary za pomocą naturalnego rozumu, często odrzucając wszystko, co nie mieściło się w kategoriach logicznych. W skrajnej formie twierdzono, że Bóg nie mógł objawić niczego sprzecznego z rozumem; jeśli jakaś doktryna wydaje się nierozumowa (jak np. Trójca Święta), to należy ją odrzucić albo reinterpretować.

Takie tendencje widoczne były już u socynian – którzy, jak wyżej opisano, negowali dogmaty uznane za „ponadrozumowe". Później racjonalizm rozwinął się silnie w oświeceniu (XVII–XVIII w.), gdy filozofowie pokroju Kartezjusza, Spinozy czy Woltera krytykowali „przesądy" i cudowność w religii, domagając się, by wiara opierała się wyłącznie na prawdach oczywistych i uniwersalnych. W teologii racjonalistycznej minimalizowano element tajemnicy: prawdy objawione starano się sprowadzić do naturalnej religii, zgodnej z rozsądkiem każdego człowieka.

Fideizm i granice uzasadnienia rozumowego

Fideizm przeciwnie, głosił prymat wiary nad rozumem. Zwolennicy takiego podejścia uważali, że prawdy religijne są dostępne wyłącznie przez wiarę i często niezrozumiałe dla rozumu – a próby ich racjonalnego uzasadniania są nie tylko skazane na niepowodzenie, ale wręcz szkodliwe dla czystej wiary. Już w XVII w. spotykamy myślicieli akcentujących ograniczenia rozumu: Blaise Pascal (1623–1662) słynnie pisał o „sercu, które ma swoje racje, których rozum nie zna".

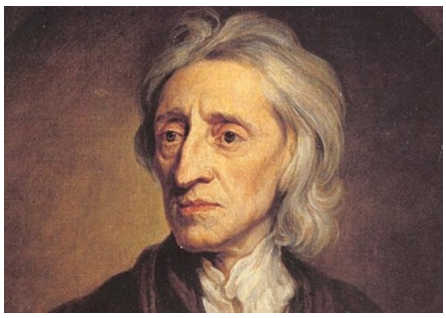
Pascal, zniechęcony chłodnym racjonalizmem, wskazywał na przepaść między Bogiem filozofów a żywym Bogiem objawienia – podkreślał, że do Boga prowadzi akt wiary, ryzyko zaufania (jego słynny zakład pascalowski zachęcał do zawierzenia Bogu mimo braku pewności rozumowej). W XIX w. ideę wiary kontra rozum rozwinął radykalnie duński filozof Søren Kierkegaard (1813–1855). Kierkegaard uważał, że istota chrześcijaństwa jest paradoksalna i nieracjonalna z punktu widzenia świata – dlatego prawdziwa wiara dokonuje się jako dramatyczny „skok" w absurd.

W dziele Bojaźń i drżenie (1843) analizował biblijną historię Abrahama, gotowego ofiarować swojego syna na żądanie Boga – przykład wiary wbrew rozumowi i etyce. Kierkegaard wystąpił przeciw „letniej", mieszczańskiej religijności swojej epoki (protestanckiej Danii), która jego zdaniem zbanalizowała Ewangelię do poziomu rozsądnej moralności. Twierdził, że wiara prawdziwa zawsze łączy się z ryzykiem, trwogą i osobistym wyborem wbrew oczywistości – jak u Abrahama. Taka postawa, choć odświeżająca radykalizm wiary, niosła też niebezpieczeństwa: anty-intelektualizm (przeciwstawienie wiary wszelkiemu rozumowi może prowadzić do irracjonalizmu) oraz subiektywizacja religii (skoro liczy się tylko osobiste doświadczenie wiary, łatwo zerwać z wymiarem wspólnotowym i doktrynalnym).

Mimo to fideistyczny nurt (reprezentowany później także przez np. Lwa Tołstoja w jego interpretacji Ewangelii czy w XX w. przez Karla Bartha w początkowej fazie teologii dialektycznej) odegrał ważną rolę jako krytyka nadmiernej pewności rozumu. Zarówno skrajny racjonalizm, jak i skrajny fideizm stawiały teologię przed dylematem: czy i jak pogodzić wiarę z rozumem? Odpowiedzią na ten dylemat stały się z jednej strony próby znalezienia „trzeciej drogi" (oświecony deizm czy syntezy idealistyczne Hegla), z drugiej – krytyczne przewartościowanie samego pojęcia rozumu w filozofii Kanta.

I.5 Oświecenie — triumf rozumu i krytyka dogmatu

W XVIII stuleciu doświadczenia wojen religijnych i jałowych sporów teologicznych XVII w. wywołały znużenie i rozczarowanie. Wielu myślicieli zaczęło szukać uniwersalnych podstaw religii w samym rozumie, odwołując się do tego, co wspólne wszystkim ludziom, zamiast do objawień poszczególnych wyznań. Rozwój nowożytnej nauki oraz filozofii (np. Kartezjusza, Spinozy i Leibniza na kontynencie, Locke'a, Berkeleya i Hume'a w Anglii) podważał tradycyjne argumenty metafizyczne i autorytet Kościoła.



John Locke

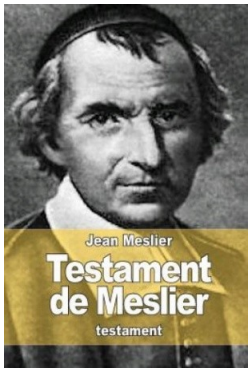
Objawienie wobec kryteriów rozumu

W teologii racjonalizm oświeceniowy przejawiał się dążeniem do podporządkowania objawienia kryteriom rozumu. Sądzono, że prawdy religijne powinny być całkowicie zrozumiałe i logicznie uzasadnione – inaczej należałoby je odrzucić jako zabobon. Misterium wiary budziło podejrzliwość intelektualistów oświecenia. Miraculum non fit – cuda i tajemnice uznano za niegodne Boga lub jako późniejsze „wymysły kleru". Odrzucano więc prawdy takie jak Trójca, Wcielenie, obecność Chrystusa w sakramentach – nie dlatego, by brakowało świadectw biblijnych, lecz dlatego, że wydawały się one sprzeczne z rozumem.

Skrajny racjonalizm redukował religię do moralności i do tego, co może być poznane naturalnie. Niektórzy teologowie (zwłaszcza z kręgu socynian czy arian) wprost twierdzili, że Bóg nie mógł objawić niczego, czego człowiek wcześniej sam nie doszedłby rozumowo – rola objawienia miałaby polegać jedynie na ułatwieniu i przyspieszeniu poznania praw dostępnych rozumowi. W takim ujęciu dogmaty przekraczające ludzką logikę (np. tajemnica Trójcy, teologia łaski, boskość Chrystusa) były odrzucane jako wytwory ludzkiej doktryny, rzekomo dodane do czystej religii. Ten racjonalistyczny duch cechował wielu myślicieli oświecenia, którzy pragnęli „oczyścić" chrześcijaństwo z elementów, ich zdaniem, irracjonalnych.

Jean Meslier i jawny ateizm

XVIII wiek przynosi zjawisko nowe: jawny ateizm i antyreligijność. Symbolem jest Jean Meslier — katolicki proboszcz, który po śmierci pozostawił ogromny rękopis („testament”) liczący około 1200 stron. Według notatek Wolter opublikował tekst w 1761 roku (ponad 30 lat po śmierci Mesliera), ale jednocześnie go ocenzurował, wycinając najbardziej ateistyczne fragmenty i próbując uczynić z autora raczej antyklerykała niż radykalnego ateistę. W wykładzie podkreślono, że tekst był we Francji rozchwytywany, a w czasie rewolucji stał się jednym z ideowych paliw.



Jean Meslier — ilustracja z materiałów

La Mettrie i d’Holbach: materializm francuski

Z Meslierem łączy się dwóch autorów, którzy upublicznili i zradykalizowali linię materialistyczną: Julien Offray de La Mettrie (m.in. „Człowiek-maszyna”) oraz Paul-Henri Thiry d’Holbach („System natury”). La Mettrie odrzuca duszę jako efekt myślenia życzeniowego i redukuje człowieka do materii; Holbach buduje całościowy system, w którym religia jest nie tylko błędna, ale szkodliwa.


Julien Offray de La Mettrie


Paul-Henri Thiry d’Holbach

Religia naturalna i etyka uniwersalna

Oświecenie promowało ideę, że u podstaw wszystkich religii leży wspólne, proste jądro prawd moralnych i wiary w istnienie Boga. Religia miała stać się uniwersalna i rozumna, oderwana od konkretnych dogmatów danego wyznania. Podkreślano przy tym, że prawdziwa cześć Bogu oddawana jest przede wszystkim przez życie moralne zgodne z prawem naturalnym, które jest dostępne każdemu rozumnemu człowiekowi. W skrajnej formie prowadziło to do poglądu, iż chrześcijaństwo tak naprawdę niczego nowego nie wniosło, a Jezus był jedynie etycznym nauczycielem potwierdzającym odwieczne zasady naturalnej religijności. Ta wizja ujawni się wyraźnie w deizmie.

I.6 Deizm — „religia rozumu” oświeconych elit

Najbardziej wpływową formą oświeceniowej religijności stał się deizm. Termin ten oznacza pierwotnie dążenie do zredukowania religii do jej najbardziej podstawowych, powszechnych i racjonalnych elementów. Deiści uznawali istnienie Boga jako pierwszej przyczyny świata, ale odrzucali ideę Jego aktywnej ingerencji w bieg wydarzeń. Klasyczną metaforą było przedstawienie Boga jako zegarmistrza: stworzył świat, nakręcił mechanizm praw naturalnych i dalej już się nim bezpośrednio nie zajmuje.

Herbert z Cherbury: pięć prawd podstawowych

Już w początkach XVII w. lord Herbert z Cherbury (1583–1648) głosił, że wszystkie religie opierają się na kilku wspólnych zasadach dostępnych naturalnemu rozumowi. Wymienił on pięć prawd podstawowych:

1. Bóg istnieje.
2. Należy Mu się cześć.
3. Cnota jest istotą prawdziwej religii.
4. Żal za grzechy jest obowiązkiem.
5. Po śmierci następuje kara lub nagroda.

Toland i Tindal: chrześcijaństwo bez tajemnic



John Toland

Skoro te prawdy są wspólne i oczywiste, Herbert twierdził, że szczególne objawienie (np. Biblia) jest zbyteczne – rozum ludzki sam wystarcza, by odkryć i ugruntować religię. W XVIII w. w Anglii poglądy te rozwinęli John Toland, Matthew Tindal i in. Twierdzili oni, że autentyczne chrześcijaństwo nie zawiera żadnych tajemnic przekraczających rozum; wszystko, co w nim wartościowe, pokrywa się z religią naturalną dostępną każdemu. Gdy chrześcijaństwo dodaje elementy szczególnego objawienia (np. cud Wcielenia, dogmaty, sakramenty), popada – ich zdaniem – w przesąd.

Jezus nie przyniósł ludzkości nowej doktryny, lecz potwierdził tylko uniwersalne prawo moralne wpisane w naturę – tak argumentował np. Tindal w traktacie Christianity as Old as Creation (1730). Prawdziwa religia jest zatem prosta, racjonalna i wolna od sprzeczności, a jej esencją jest moralność zgodna z rozumem. Wiara w Trójcę Świętą, Wcielenie, czy inne dogmaty oceniane były przez deistów jako błędy późniejszej teologii. Z chrześcijaństwa należało usunąć „naleciałości", sprowadzając je do zbioru uniwersalnych praw etycznych oraz wiarę w jednego Boga-Stwórcę.

Rozprzestrzenianie się deizmu

Deizm, choć wyrastał głównie z myśli angielskiej, szybko rozprzestrzenił się po Europie. We Francji idee deistyczne głosili m.in. Wolter i encyklopedyści, w Niemczech część oświeconych elit również sympatyzowała z tą „rozumną religią". W Ameryce niektórzy Ojcowie Założyciele Stanów Zjednoczonych (np. Benjamin Franklin, Thomas Jefferson) byli pod wpływem deizmu, czego ślad widać w ich pismach. Deizm stał się poniekąd „religią elit" oświecenia – atrakcyjną dla osób wykształconych, znużonych sporami wyznaniowymi, pragnących religii zgodnej z nowoczesną nauką i humanizmem.

Problem zła: Lizbona 1755 i spór Leibniz–Wolter

Ważnym zagadnieniem jest powrót sporu o zło. Trzęsienie ziemi w Lizbonie (1755) skłania do pytania o sens teodycei. W wykładzie zestawiono tu Leibniza (Teodycea: „najlepszy z możliwych światów") z Wolterem, który w „Kandydzie" satyrycznie wyśmiewa tę

pozycję. Ważna jest także obserwacja socjologiczna: Leibniz jest trudny i wymaga wysiłku, Wolter pisze krótko i przystępnie — dlatego to Wolter kształtuje masową wyobraźnię.

Encyklopedyści i laicyzm

Zgodnie ze spisem treści kursu, w tle francuskiego Oświecenia pojawia się również linia encyklopedystów (Diderot i środowisko krytyki autorytetów): prymat rozumu, wiedzy świeckiej i ironia wobec tradycyjnych form wiary. Wykład wiąże ten klimat z przygotowaniem gruntu pod nowoczesny laicyzm.



Denis Diderot

> **ROZBIEŻNOŚĆ INTERPRETACYJNA W MATERIALE**
>
> W notatkach pojawia się zdanie, że Wolter „nie wierzył w istnienie Boga". W podręcznikowych ujęciach (także u Gonzaleza) Wolter bywa jednak częściej przedstawiany jako krytyk fanatyzmu i instytucji, bliższy deizmowi niż konsekwentnemu ateizmowi. Najbezpieczniej zapamiętać: francuskie Oświecenie ma spektrum od deizmu i antyklerykalizmu po ateizm materialistów; Wolter jest ikoną krytyki fanatyzmu, a nie jedynym modelem „niewiary".

Krytyka deizmu: Butler i Paley

Tradycyjni chrześcijanie – zarówno teologowie katoliccy, jak i wielu protestanckich – dostrzegali w deizmie poważne zagrożenie dla wiary. Odrzucenie objawienia i boskości Chrystusa podważało fundamenty chrześcijaństwa. W odpowiedzi powstały liczne pisma polemiczne i apologetyczne. Anglikański biskup Joseph Butler w dziele Analogia religii naturalnej i objawionej (1736) wykazywał, że czysto rozumowa religia również napotyka trudności i niepewności – w praktyce ludzkiego życia musimy często opierać się na prawdopodobieństwie, tak samo przyjmując prawdy wiary.



William Paley

Skoro więc światopogląd czysto naturalny też wymaga pewnej dozy zaufania w obliczu niepełnej wiedzy, to wiara w objawienie nie jest czymś nierozsądnym. Inny angielski duchowny, William Paley, zasłynął argumentem ze „zaprojektowania" (design): w Teologii naturalnej (1802) przekonywał, że złożoność i celowość przyrody przypomina mechanizm zegarka – co implikuje istnienie inteligentnego Projektanta (Boga). Te próby obrony wiary rozumem – nazywane nieraz "supernaturalizmem racjonalnym" – cieszyły się pewnym powodzeniem, ale miały swoją pułapkę. Walcząc z deistami ich własną bronią (logiką i empirią), apologeci ryzykowali, że sprowadzą religię do filozofii: starając się dowieść rozumowo prawd wiary, musieli niejako grać według reguł narzucanych przez oświeceniowy racjonalizm. Mimo to wysiłki te utorowały drogę późniejszym przemyśleniom nad teologią naturalną i kwestią harmonii wiary z nauką.

I.7 Oświecenie niemieckie: Lessing i Reimarus

Wykład wskazuje, że oświecenie niemieckie prowadzi do historyzacji religii i przygotowuje grunt pod późniejszą krytykę biblijną.

Lessing: pedagogia dziejów i „szkoła moralności"



Gotthold Ephraim Lessing

Lessing pojawia się jako myśliciel, który przyjmuje klimat anglosaski, ale idzie własną drogą. W notatkach Lessing łączy koncepcję religii naturalnej z wątkiem umowy społecznej (inspiracja „Russo"). Umowa społeczna jest tu traktowana jako „zło konieczne", mające powstrzymać ludzi przed wzajemną przemocą. Co ważne: Lessing widzi w religii zarzewie konfliktów, ale równocześnie odczytuje religię jako proces kształtowania człowieka. Religia pozytywna (judaizm, chrześcijaństwo) bywa tu rozumiana jako historyczny etap wychowania i internalizacji norm.

Reimarus: Jezus historyczny i przekaz Ewangelii



Hermann Samuel Reimarus

Reimarus jest przedstawiony w notatkach jako biblista, który mocno uwypukla rozróżnienie między historycznym Jezusem a przekazem uczniów. Twierdzi, że nauczanie Jezusa zostało „zepsute" lub przekształcone, a dostęp do pierwotnego Jezusa jest niemożliwy. Z tej perspektywy ewangelie łatwo stają się „mitem", a badacz ma szukać w nich jedynie „jądra". Reimarus używa argumentów o sprzecznościach tekstów jako przesłanki przeciw wiarygodności przekazu: jeżeli relacje się nie zgadzają, to rzekomo dowód zmyślenia.

Znaczenie w logice kursu jest jasne: tutaj rodzi się klimat, w którym religia zaczyna być badana jako zjawisko historyczne, a nie tylko jako depozyt prawd objawionych.

I.8 David Hume — krytyka pewności rozumu



David Hume

Pod koniec XVIII w. sam oświeceniowy rozum przeżył cios krytyczny. Szkocki filozof David Hume w Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego (1748) przeprowadził radykalną analizę empirystyczną naszych pojęć. Wykazał, że wiele kategorii, którymi posługują się i religia, i filozofia (np. związek przyczynowy, substancja, duch), nie daje się ściśle uzasadnić empirycznie. Hume podważył także klasyczne dowody na istnienie Boga: obserwacja porządku w naturze nie dowodzi koniecznie istnienia Rozumnego Projektanta – równie dobrze może wynikać z naszej skłonności do dopatrywania się celowości.

Sceptycyzm Humego zachwiał wiarą w potęgę ludzkiego rozumu, wskazując jego ograniczenia. O ile racjonaliści i deiści oświecenia wierzyli, że rozum ludzki może zbudować (lub oczyścić) religię, o tyle Hume pokazał, że sam rozum jest pełen niepewności. W pewnym sensie oświeceniowy racjonalizm „podciął gałąź, na której siedział" – nieustanna krytyka doprowadziła do zakwestionowania nawet tych przesłanek, na których sam się opierał. W filozofii następnym krokiem stała się myśl Immanuela Kanta, który próbował ocalić zarówno rozum, jak i miejsce dla wiary, rozdzielając ich kompetencje.

I.9 Immanuel Kant — „przewrót kopernikański"

Granice poznania teoretycznego



Immanuel Kant

Filozofia krytyczna Immanuela Kanta (1724–1804) wywarła olbrzymi wpływ na kształt teologii przełomu XVIII i XIX w. Kant, poruszony sceptycyzmem Humego, podjął próbę odpowiedzi na pytanie: co naprawdę możemy poznać? W swoim głównym dziele Krytyka czystego rozumu (1781) rozwinął rewolucyjną tezę, że ludzki umysł nie jest biernym odbiorcą danych, lecz aktywnie kształtuje poznanie. Nasze poznanie zmysłowo-rozumowe obejmuje tylko zjawiska (fenomeny), czyli rzeczy tak, jak nam się jawią w formach naszego umysłu (w takich kategoriach jak przestrzeń, czas, przyczynowość itp.).

Natomiast rzeczy same w sobie (noumeny) – w tym Bóg, dusza, istota rzeczywistości – pozostają poza zasięgiem czystego poznania teoretycznego. Innymi słowy, rozum nie może przeniknąć poza sferę doświadczenia empirycznego. Wszelka metafizyka (klasyczne „dowody" na istnienie Boga, rozważania o naturze Absolutu itp.) przekracza granice naszego umysłu – wnioski metafizyczne są niepewne, bo nie możemy zweryfikować ich w doświadczeniu. Kant nie neguje istnienia Boga czy duszy, ale twierdzi, że dowody rozumowe na ich istnienie zawodzą.

Nasze pojęcia (jak przyczynowość, substancja), choć niezbędne do opisu świata zjawisk, mogą nie mieć zastosowania poza tym światem. To był prawdziwy filozoficzny „przewrót kopernikański": wcześniej sądzono, że poznanie musi dostosować się do rzeczywistości; Kant zaproponował, że to rzeczywistość dla nas dostosowana jest do form poznawczych naszego umysłu. W konsekwencji tradycyjny język teologii (mówiący o „istocie" Boga, „substancji" duszy, naturach w Chrystusie itd.) znalazł się w trudnym położeniu – wydawało się, że po krytyce Kanta mówienie o takich rzeczach jest czysto hipotetyczne lub symboliczne, bo nie mamy dostępu do noumenów.

Rozum praktyczny i religia moralna

Paradoksalnie jednak Kant nie przekreślił religii, lecz przepisał ją na nowe tory – moralne. W Krytyce praktycznego rozumu (1788) i w Religii w obrębie samego rozumu (1793) Kant przedstawił swoją wizję religii opartej na etyce. Uważał, że ludzki rozum praktyczny (moralny) napotyka pewne idee, których potrzebuje, by etyka miała sens. Konkretnie: moralność domaga się założenia, że dobro ostatecznie zostanie nagrodzone,

a zło ukarane – co w pełni może nastąpić tylko jeśli istnieje Bóg (gwarant ładu moralnego) i nieśmiertelna dusza (by istniała możliwość życia wiecznego, gdzie sprawiedliwość się dopełni).

Ponadto moralność zakłada wolną wolę człowieka (bo bez wolności nie ma odpowiedzialności). Te trzy idee – Boga, nieśmiertelności i wolności – Kant nazywa postulatami rozumu praktycznego. Nie są one wiedzą (bo przekraczają doświadczenie), lecz wymogami moralnej świadomości. Religia według Kanta jest zatem sposobem, w jaki rozum praktyczny wyobraża sobie spełnienie celów moralności. Chrześcijaństwo interpretował w kluczu moralnym: np. osobę Chrystusa widział przede wszystkim jako ideał moralny (uosobienie doskonałej cnoty), zaś doktrynę zbawienia – jako wewnętrzną przemianę etyczną człowieka (odrzucał pojęcie obiektywnego odkupienia przez ofiarę Chrystusa).

W efekcie Kant mocno zreinterpretował chrześcijaństwo: Kościół to właściwie moralna wspólnota dążąca do dobra; dogmaty, obrzędy czy objawione prawdy są dla niego wtórne i dopuszczalne tylko o ile służą etyce. Religia objawiona zostaje więc zredukowana do nośnika uniwersalnej moralności. Ta koncepcja – zwana deizmem moralnym lub teizmem etycznym – dość radykalnie reinterpretowała chrześcijaństwo.

Wpływ Kanta i trzy drogi teologii

Kantowski przełom postawił przed teologiami (katolicką i protestancką) olbrzymie wyzwanie: jak głosić objawione prawdy w świecie, w którym rozum rości sobie prawo do oceny wszystkiego, a jednocześnie sam wskazuje na swoje granice? Po Kantcie nie można już było uprawiać teologii tak jak dawniej – z jednej strony niemożliwe stało się ignorowanie krytyki rozumu (naiwne powoływanie się na metafizyczne spekulacje o Bogu traciło wiarygodność), z drugiej zaś pojawiła się pewna furtka dla wiary: skoro rozum nie jest władny, by rozstrzygnąć o Bogu, to wiara w Objawienie nie może być przez rozum obalona jako sprzeczna z prawdą.

Innymi słowy, Kant zdjął rozum z tronu sędziego absolutnego – wiara stała się kwestią wolnej decyzji (akt woli), której rozum nie może skompromitować, ale też nie może wymusić. W teologii protestanckiej zarysowały się po Kantcie trzy główne drogi: (1) kontynuacja jego projektu – znalezienie nowego uzasadnienia religii w człowieku, lecz nie w czystym rozumie spekulatywnym, a w innej sferze: Kant wskazał na moralność, i tę ścieżkę podjęli później np. Albrecht Ritschl w XIX w., budując tzw. teologię wartości moralnych królestwa Bożego.

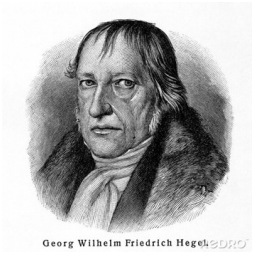
Inni, jak Friedrich Schleiermacher, szukali podstaw religii w uczuciu i doświadczeniu wewnętrznym (zamiast w czystej teorii czy samej etyce) – była to próba odpowiedzi na Kantowski intelektualizm poprzez zwrócenie się ku sferze przeżyć (Schleiermacher określił religię jako "uczucie absolutnej zależności"). (2) powrót do Objawienia – część teologów uznała, że skoro rozum nie może pojąć Boga, to jedyną drogą jest zawierzenie Bożej samorewelacji. Ten nurt ujawni się silniej w XIX i XX w. (np. u Sørena Kierkegaarda – fideistyczny skok wiary w absurd, czy później w XX w. u Karla Bartha – teologia dialektyki, podkreślenie wyższości Objawienia nad filozofią). (3) próba syntezy – znalezienie jeszcze szerszej perspektywy, w której rozum i wiara jednak się pogodzą; tę drogę podejmie m.in. Hegel (o czym poniżej).

Tak czy inaczej, nowoczesna teologia musiała uznać aktywną rolę podmiotu w akcie wiary: od czasów Kanta wiadomo, że człowiek nie jest biernym odbiorcą objawienia, lecz współkształtuje jego rozumienie poprzez własne struktury poznawcze. Nawet katolicka teologia, początkowo wrogo nastawiona do „subiektywizmu" Kanta, ostatecznie w XX w. – zwłaszcza po Soborze Watykańskim II – przyjęła postulaty dialogu z filozofią krytyczną. Sobór ten głosił „dostosowanie teologii do umysłowości człowieka współczesnego i możliwość wielu ujęć prawdy objawionej".

Bez przesady można powiedzieć, że Kant zapoczątkował erę, w której teologia jest zmuszona do refleksji nad własną metodą: musi pokazać, co w wierze pochodzi rzeczywiście od Boga, a co jest ludzkim sposobem rozumienia Boga (nieuchronnie historycznym i kulturowym).

I.10 Georg W. F. Hegel — idealizm i teologia historii

Rozum, Duch i dialektyka dziejów



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Ostatnim omawianym filozofem, którego myśl zamyka epokę wczesnej nowoczesności, jest Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Hegel, choć filozof, zawsze uważał się poniekąd za teologa – poszukiwał bowiem nie tyle klasycznych abstrakcji metafizycznych, ile rozumowego zrozumienia całej rzeczywistości wraz z miejscem, jakie zajmuje w niej chrześcijaństwo. Jego system to szczytowy wyraz niemieckiego idealizmu. Hegel przejął od Kanta przekonanie o aktywnej roli umysłu, ale poszedł dalej: uznał, że sama rzeczywistość jest racjonalna, zaś rozwój świata jest procesem ujawniania się rozumu (Ducha).

Innymi słowy, to co rzeczywiste jest rozumne, a to co rozumne – rzeczywiste, ponieważ rzeczywistość jest duchowa. Bóg (Absolut) nie jest dla Hegla bytem statycznym poza światem, ale Duchem rozwijającym się w świecie i jako świat. Podstawą tej filozofii jest dialektyczna wizja rozumu i bytu: rzeczywistość rozwija się poprzez tezę, antytezę i syntezę – każda idea czy zjawisko (teza) rodzi swój przeciwstawny moment (antytezę), a konflikt między nimi znosi się w jedności wyższego rzędu (syntezie), która z kolei staje się nową tezą i cykl postępuje dalej.

Ta dialektyka nie jest według Hegla arbitralnym schematem, lecz samą logiką bytu: rozum (logos) jest dynamiczny, a nie statyczny, stąd prawda odsłania się w procesie. Dzięki tej intuicji Hegel stworzył imponującą filozofię historii: całe dzieje ludzkości to epickie „dzieje Boga" – historia jest postępowym objawianiem się Absolutu, który dochodzi do pełnej świadomości siebie. Heglowskie ujęcie stawia czas i rozwój w centrum: prawda nie jest dana raz na zawsze (jak statyczne credo), lecz staje się, dojrzewa w kolejnych epokach. To dramatyczne odejście od klasycznej filozofii bytu na rzecz filozofii stawania się.

Hegel a chrześcijaństwo

Heglowska filozofia religii interpretuje religie świata jako kolejne etapy ujawniania prawdy absolutnej. Religie niższe (starożytne, naturalne) ujmowały Absolut w sposób symboliczny i cząstkowy. Chrześcijaństwo według Hegla jest szczytem – „religią absolutną", ponieważ w jego symbolach zawarta jest pełnia prawdy o Absolucie. Hegel bynajmniej nie odrzuca dogmatów chrześcijańskich; przeciwnie, stara się je zreinterpretować filozoficznie tak, by ukazać ich racjonalne jądro. I tak: dogmat Trójcy Świętej wyraża, że absolutna rzeczywistość ma strukturę dialektyczną – Bóg jako czysty byt (Ojciec – teza) wytwarza swój przeciwstawny moment, wciela się w skończoność i cierpienie (Syn – antyteza), po czym osiąga syntezę jako Duch, łączący Boskość i świat w jedności.

Wcielenie Syna Bożego (Bóg staje się człowiekiem) to w języku Hegla przejawienie się nieskończonego w skończonym – najpełniejszy obraz tego, że duch i materia mogą się zjednoczyć. W Chrystusie Bóg-człowiek Hegel widzi symbol zniesienia opozycji między boskością a człowieczeństwem. Również Krzyż i Zmartwychwstanie interpretowane są jako moment dialektyczny: Bóg doświadcza negacji (śmierci), by w Duchu powstać do nowej, pełnej obecności we wspólnocie wierzących. Ostatecznie Kościół jawi się u Hegla jako konkretna obecność Ducha Absolutnego w świecie – jako „Ciało mistyczne" rozwijające się w historii ku pełni prawdy.

Ta spektakularna synteza sprawia, że Hegel określa filozofię jako pojęciowe ujęcie treści, które w religii występują w formie przedstawień (mitu). Filozofia jest więc – w jego ujęciu – najwyższą formą teologii, oczyszczoną z obrazów.

Recepcja Hegla i reakcje przeciw jego systemowi

System Hegla wywarł ambiwalentny wpływ. Z jednej strony jego olbrzymi rozmach i interpretacja chrześcijaństwa jako kulminacji dziejów Ducha zainspirowały wielu teologów protestanckich w XIX w. (tzw. szkoła heglowska w teologii). W Tybindze powstała protestancka szkoła historyczno-teologiczna kierowana przez Ferdinanda Baura, ucznia Hegla – zastosowała ona dialektyczną filozofię historii do analizy Biblii i historii dogmatów. Na przykład Baur tłumaczył, że pierwotne chrześcijaństwo (teza: gmina jerozolimska, chrześcijanie nawróceni z judaizmu) i misja św. Pawła do pogan (antyteza: chrześcijanie nawróceni z pogaństwa) były dwoma przeciwstawnymi nurtami, które stopniowo scaliły się (synteza) w postaci Kościoła powszechnego II wieku.

Uczeń Baura, David Strauss, w głośnym dziele Życie Jezusa (1835) posługując się pojęciem mitu (jako „prawdy ujętej w formę opowieści") uznał cuda Ewangelii za legendy wyrażające idee, co było konsekwencją traktowania religii jako symbolu procesu ducha. Heglowska perspektywa historyczna przyczyniła się do narodzin nowoczesnej krytyki biblijnej i badań nad rozwojem dogmatu – zaczęto postrzegać Biblię i doktrynę Kościoła jako wytwory historii, podlegające rozwojowi. Nawet w teologii katolickiej, początkowo nieufnej wobec Hegla (podejrzewano jego system o panteizm – utożsamienie Boga ze światem – co zresztą Pius IX potępił w Syllabusie z 1864 r.), jego idee przeniknęły pośrednio: np. Johanna Mohlera (teologa z Monachium) zafascynowała myśl o Kościele jako żywym organizmie historycznym, a nie martwej instytucji – jest to akcent bliski Heglowi, choć ujęty bardziej mistycznie niż filozoficznie.

Później, pod koniec XIX w., pojawiła się w katolicyzmie tzw. teoria „rozwoju dogmatu" (John Henry Newman), która ostrożnie dopuszczała, że Duch Święty prowadzi Kościół do coraz pełniejszego rozumienia depozytu wiary w czasie. Tego rodzaju myślenie (usankcjonowane w XX w.) zawdzięcza wiele historycznej wrażliwości Hegla.

Z drugiej strony, reakcja przeciw Heglowi była równie silna. Część teologów protestanckich (tzw. młodohegeliści lewicowi, np. Bruno Bauer, wspomniany Strauss) poszła drogą skrajnej reinterpretacji chrześcijaństwa – de facto je demitologizując i podważając historyczność Jezusa jako Boga. Inni natomiast, jak młodohegeliści prawicowi, próbowali pogodzić Hegla z ortodoksją, co jednak było trudne, bo system filozofa z założenia traktuje dogmaty jako symbole pewnej głębszej prawdy filozoficznej, a nie prawdy w sensie dosłownym.

Wielu tradycyjnych wierzących (zarówno protestantów ewangelikalnych w XIX w., jak i katolików) odrzucało heglizm, widząc w nim relatywizację Objawienia (skoro prawda „stawia się", to czy cokolwiek jest pewne i stałe?). W teologii katolickiej dopiero XX-wieczni myśliciele – jak Henri de Lubac czy Hans Urs von Balthasar – spróbowali twórczo wykorzystać niektóre intuicje Hegla (np. znaczenie historii, pojęcie „dramatyczności" Objawienia) nie popadając w jego skrajności.

Znaczenie i ograniczenia systemu

Hegel dał teologii potężny impuls do myślenia historycznego. Pokazał, że zrozumienie chrześcijaństwa wymaga uwzględnienia rozwoju i dynamiki – dzięki temu studia historyczne nad Biblią, patrystyką, dziejami Kościoła nabrały nowego wymiaru. Jego idea, że w dziejach może realizować się plan rozumu/ducha, zainspirowała także nurt teologii historii (np. szkołę z Salamanki w katolicyzmie, poszukiwanie sensu historii zbawienia). Z drugiej strony, wadą systemu Hegla była tendencja do utożsamienia procesu historycznego z pełnią Objawienia – co groziło zbytnim uwiązaniem Boga do świata (trudno pogodzić np. pojęcie grzechu czy radykalnej wolności człowieka z koniecznym procesem dialektycznym Ducha).

Teologia współczesna odziedziczyła po Heglu pytanie: na ile dogmaty są niezmienne, a na ile ich rozumienie ewoluuje? Kościół katolicki długo trzymał się tezy o niezmienności prawd wiary, ale dziś przyznaje, że istnieje rozwój doktryny (choć jako rozwinięcie, nie zmiana sensu). To pojednawcze stanowisko w pewien sposób godzi zasadę niezmienności Objawienia z historycznością ludzkiego myślenia o nim – idea, której prekursorem był właśnie Hegel (choć on sam ujął to skrajnie).

DZIAŁ II

Rozwój doktryny i spory teologiczne

Newman, teologia liberalna, modernizm i neoscholastyka

II.1 John Henry Newman i rozwój doktryny chrześcijańskiej

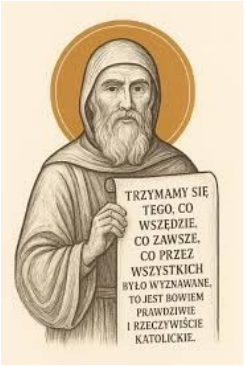


John Henry Newman

Centralnym punktem styczniowych wykładów była postać św. Johna Henry'ego Newmana (1801–1890) i jego przełomowa teoria rozwoju doktryny. Newman – początkowo anglikański duchowny, lider Ruchu Oksfordzkiego dążącego do odnowy wysokokościelnego anglikanizmu – nawrócił się w 1845 r. na katolicyzm. W tym samym roku, jeszcze przed konwersją, opublikował swoje najsłynniejsze dzieło: An Essay on the Development of Christian Doctrine (Rozwój doktryny chrześcijańskiej). Była to odpowiedź na palący problem, który dostrzegł Newman: Jak to możliwe, że doktryna Kościoła katolickiego rozwijała się przez wieki, a jednak zachowała ciągłość z nauką apostolską?

Pytanie to miało wymiar zarówno wewnątrzkatolicki (wobec lęku przed wszelką „zmianą" w dogmacie), jak i ekumeniczny (wobec zarzutu protestantów, że katolicy „nadodawali" do pierwotnej Ewangelii własne tradycje, psując czystość wiary).

Ciągłość i tożsamość doktryny



Wincenty z Lerynu

Newman podejmuje intuicję Wincentego z Lerynu (V w.). U Wincentego pojawia się myśl, że prawdziwy rozwój to wzrost tego samego, a nie „przejście w inny gatunek". Wynika z tego podstawowa zasada: nie wystarczy podobieństwo zewnętrzne — liczy się tożsamość rzeczywista.

Newman zauważył, że historycznie trudno zaprzeczyć rozwojowi – Kościół w IV w. formułował dogmat Trójcy Świętej, w V w. Chrystologii, w późniejszych wiekach mariologię i inne nauki, których we wczesnym chrześcijaństwie nie wyrażano explicite. Jeśli Kościół twierdzi, że prawdy wiary są niezmienne, to jak wytłumaczyć, że „przybyło" dogmatów? Czyżby – jak chcieli niektórzy protestanci – te nowe doktryny były skażeniem pierwotnej czystości Ewangelii? A może przeciwnie – są prawidłowym rozwojem, wzrostem z ziarnka do dojrzałej rośliny?

Newman przyjął drugie stanowisko, obrazując je metaforą żywego organizmu. Porównał doktrynę do nasiona, które zawiera w sobie cały potencjał przyszłej rośliny. Na początku chrześcijaństwa zostało zasiane ziarno Objawienia (prawdy podane w Piśmie Św. i Tradycji apostolskiej). Z czasem z tego nasienia wyrosło potężne drzewo doktryny – rozwinięte, rozgałęzione, pokryte listowiem kolejnych szczegółowych artykułów wiary. Gałęzie i liście (np. dogmaty maryjne, rozbudowana teologia sakramentów itp.) nie były explicite obecne w małym nasieniu, ale były w nim zawarte potencjalnie.

Rozwój nie oznacza dodania zewnętrznego elementu obcego naturze rośliny – przeciwnie, jest wydobyciem i ujawnieniem potencjału zawartego od początku. W notatkach ujęto tę myśl następująco: „Dąb i żołądź różnią się ogromnie wyglądem, ale dąb jest tylko rozwinięciem żołędzia, nie czymś obcym jakościowo". Podobnie kolejne fazy doktryny mogą wyglądać inaczej niż pierwotna nauka apostolska, ale jeśli są autentycznym rozwojem – zachowują tę samą tożsamość formy, ten sam typ i naturę chrześcijaństwa.

Newman odróżnił starannie prawdziwy rozwój od deformacji (psucia) doktryny. Prawdziwy rozwój rozszerza i ugruntowuje pierwotną prawdę, podczas gdy deformacja ją zniekształca i gubi jej istotę. Aby wskazać kryteria odróżnienia jednego od drugiego, Newman zaproponował siedem tzw. „not" (znaków, cech) autentycznego rozwoju doktryny. Są to: zachowanie typu, ciągłość zasad, zdolność asymilacji, logiczna spójność (następstwo logiczne), przewidywanie przyszłego rozwoju (antycypacja), akcja zachowawcza względem przeszłości, oraz trwała żywotność. Oto one pokrótce:

1. Zachowanie typu (tożsamości)

Autentyczny rozwój nie zmienia natury ani podstawowego charakteru (typu) religii. Mimo nowych formuł i praktyk, istota chrześcijaństwa pozostaje ta sama. Newman wskazuje, że chrześcijaństwo apostolskie miało pewne konstytutywne cechy: misyjność, doktrynalność (przywiązywanie wagi do prawdy objawionej), kult sakramentalny, określoną moralność itp. Jeśli kiedyś pojawiłby się ruch nazywający się chrześcijaństwem, ale odrzucający poszukiwanie prawdy doktrynalnej albo misyjność – byłby to sygnał zerwania z typem pierwotnym. Przykładowo, gdyby chrześcijaństwo stało się jedynie sentymentalną duchowością bez dogmatów, zatraciłoby swój typ, widoczny już w Nowym Testamencie (gdzie są i wyznania wiary, i dyscyplina moralna, i struktura Kościoła).

Zachowanie typu ostrzega więc przed pseudo-rozwojami, które w istocie porzucają istotę wiary apostolskiej na rzecz czegoś innego. Newman pisał: „Istota doktryny, idea centralna – w klasycznej terminologii: materia doktryny – musi trwać, nawet jeśli jej wyraz, forma, ulegną zmianie. Wewnętrzna tożsamość typu musi być zachowana bez względu na czas i miejsce".[1]

ANALOGIA OBJAŚNIAJĄCA

Żołądź i dąb są dramatycznie niepodobne w wyglądzie, ale typ (tożsamość gatunkowa) jest ten sam: dąb jest rozwojem żołędzia, a nie „obcą mutacją". Podobnie: doktryna może „urosnąć" w sformułowania i rozróżnienia, których na początku nie było wprost, ale nie może utracić rdzenia.



Zachowanie typu (tożsamości)

2. Ciągłość zasad

W zdrowym rozwoju niezmienne pozostają podstawowe zasady wiary. Chrześcijaństwo od początku operuje pewnymi fundamentalnymi ideami, które przejawiają się w kolejnych epokach w różnych formach. Newman wymienia tu dziewięć głównych zasad obecnych od zarania Kościoła. Należą do nich m.in.: wiara w dogmat (tzn. przekonanie, że wiara musi wyrażać się w określonych prawdach; Kościół od początku formułował wyznania wiary), zasada moralna (dążenie do świętości, etyczne wymagania Ewangelii), zasada pisma i tradycji (chrześcijanie od początku uznawali autorytet przekazu apostolskiego, najpierw ustnego, potem spisanego) itd. Te przewodnie idee stanowią duchowy rdzeń, który przewija się przez wieki.

Autentyczny rozwój doktryny może rozbudowywać doktrynę, ale nigdy nie neguje tych podstawowych zasad – raczej je zakłada i potwierdza w nowych okolicznościach. Na przykład wszelkie dogmaty maryjne Kościoła zawsze implikują zasadę chrystologiczną (służą prawdzie o Chrystusie) i nie mogą jej zaprzeczać. Gdyby jakaś nowa nauka odwracała którąś z odwiecznych zasad (np. kwestionowała konieczność łaski, potrzebę zbawienia w Chrystusie, realność sakramentów), byłoby to wypaczenie.[2]

ZAKRES ZACHOWANYCH NOTATEK

Materiał wymienia dziewięć zasad, ale rozwija tylko wybrane przykłady. Nie zawiera pełnego wyliczenia wszystkich dziewięciu zasad.

ANALOGIA OBJAŚNIAJĄCA

Organizm może zmieniać masę, proporcje, funkcje „na powierzchni", ale jest utrzymywany przez stałe zasady fizjologiczne (np. homeostazę: regulację temperatury, gospodarki wodno-elektrolitowej). Jeśli zasady regulacyjne pękną, zmiana przestaje być rozwojem, a staje się rozkładem.

3. Zdolność asymilacji

Prawdziwa idea żyje, a żyjąc odżywia się tym, co zewnętrzne (np. jadalny muchomor czerwieniejący). Newman wskazywał, że podobnie jak organizm przyjmuje pokarm, trawi go i przyswaja, włączając w swoją strukturę, tak doktryna chrześcijańska potrafi wchłonąć elementy z zewnątrz i uczynić je częścią siebie. Historia Kościoła pokazuje

wiele takich asymilacji: wczesne chrześcijaństwo przyswoiło terminologię i pojęcia filozofii greckiej (np. pojęcie Logosu, pojęcia natury i osoby), nie gubiąc swej tożsamości; średniowiecze zaabsorbowało filozofię Arystotelesa dzięki św. Tomaszowi; Kościół inkulturował się w różnych narodach, przejmując to, co dobre w ich kulturach, a odrzucając to, co sprzeczne z Ewangelią.

Newmanowska nota asymilacji oznacza zdolność doktryny do rozwoju poprzez przyjmowanie nowych idei lub rozwiązań, które jednak zostają oczyszczone i włączone w organizm wiary. Kościół potrafi uczyć się od świata, nie tracąc swojej esencji. Modernizm początku XX w. wskazał na pewne prawdy (np. potrzebę badań historycznych), ale początkowo Kościół zareagował odrzuceniem („postem" intelektualnym). Dopiero Sobór Watykański II świadomie powrócił do tej zasady asymilacji: podjął dialog ze współczesnością, próbując przyjąć to, co prawdziwe w nowych prądach (np. dążenie do jedności, troskę o godność osoby, rozwój nauk), a odrzucić to, co błędne.

Aggiornamento było właśnie wezwaniem do takiej nowej asymilacji. Newman przestrzegał jednak, że asymilacja nie jest akceptacją bezkrytyczną – jest jak trawienie: organizm przyjmuje to, co pożywne, a wydala to, co szkodliwe. Kościół ma być odważny (Newman był tu mało lękliwy – mawiał, że nawet jeśli zjemy coś zatrutego, to nam nie zaszkodzi, bo żywy organizm wiary ma siłę truciznę zneutralizować), ale i roztropny.[3]

ANALOGIA OBJAŚNIAJĄCA

Układ pokarmowy asymiluje składniki z zewnątrz (pokarm), ale nie staje się „tym pokarmem"; przetwarza go na substancję własną organizmu. Jeśli asymilacja nie działa, mamy albo głodzenie, albo zatrucie – oba są przeciwieństwem rozwoju.



Zdolność asymilacji

4. Następstwo logiczne

Rozwijające się doktryny zachowują między sobą wewnętrzną spójność i wynikają jedne z drugich w sposób racjonalnie prześledzony. Innymi słowy, prawdziwy rozwój ma swoją logikę – nie jest zbiorem przypadkowych innowacji, lecz rozszerza wnioski zawarte wcześniej implicite. Newman wskazywał, że w historii dogmatów widać pewną logikę kolejności: najpierw Kościół musiał określić prawdy o Trójcy Świętej (sobory pierwszych IV wieków), potem precyzował dogmaty chrystologiczne, następnie pneumatologiczne (Duch Święty), dalej prawdy o łasce, sakramentach itd. Każda definicja niejako prowadziła do następnej, gdyż rodziła nowe pytania.

Nie powtarzano nigdy tego samego dogmatu, lecz podejmowano nowe kwestie w logicznym następstwie. Przykładowo: ogłoszenie Maryi Theotokos (Bożą Rodzicielką, Sobór Efeski 431) wynikało logicznie z wcześniejszej definicji jedności osoby Chrystusa – skoro Jezus jest jedną osobą Boską, to Maryję należy nazywać Matką Boga, nie tylko Matką Chrystusa (Christotokos). Późniejsze sobory chrystologiczne (Chalcedon 451, Konstantyno-

pol III 680, Nicea II 787) również w logiczny sposób dookreślały kwestie natur Chrystusa, Jego woli, czci obrazów – za każdym razem rozwiązując problemy pozostawione przez poprzednie orzeczenia i reagując na kolejne błędne interpretacje.

Taka harmonijna logika rozwoju świadczy dla Newmana o prawidłowym rozwoju – inaczej doktryny byłyby chaotyczne, niespójne. Newman podkreślał: „Doktryna wyrażająca się w swojej dojrzałości jest prawdziwym rozwojem, a nie wypaczeniem – o tyle, o ile wydaje się być logicznym wynikiem swego zaczątku". (np. nowy mebel ze starego drewna).[4]

ANALOGIA OBJAŚNIAJĄCA

W ontogenezie (rozwoju osobniczym) pewne struktury pojawiają się w określonej kolejności, bo są logicznie (biologicznie) zależne: nie da się „zbudować" narządu bez wcześniejszych tkanek. Tak samo w doktrynie: definicje dogmatyczne często są „późniejsze", bo wymagają wcześniejszego materiału pojęciowego.



Następstwo logiczne

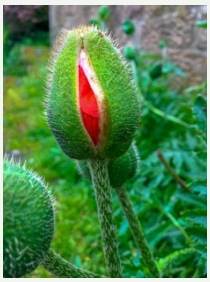
5. Antycypacja przyszłego rozwoju

Prawdziwy rozwój doktryny nie pojawia się znikąd, ale pewne jego zalążki można dostrzec zanim nastąpi pełne uformowanie. Innymi słowy, w dojrzałej doktrynie można odkryć elementy, które były obecne wcześniej w zaczątkowej formie (seed form). Jeśli zaś jakaś nowa nauka wyskakuje nagle bez żadnych poprzedników w tradycji, budzi to uzasadnione podejrzenia. Późniejszym przykładem zastosowania tego kryterium, przywołanym w notatkach, jest następująca sytuacja: dogmat o Wniebowzięciu Maryi (ogłoszony dopiero w 1950 r.) miał długą prehistorię – przez wieki istniała wiara ludu i teologów w szczególne wywyższenie Maryi, obchodzono święto Zaśnięcia/Wniebowzięcia, choć brak było formalnej definicji.

Gdyby Papież Pius XII w 1950 ogłosił dogmat zupełnie nieznany wcześniej, to byłby znak „obcego wszczepu". Jednak antycypacje tej prawdy istniały od dawna w pobożności i nauce Kościoła, co świadczyło na korzyść autentyczności dogmatu. Z kolei całkowity brak jakichkolwiek zapowiedzi danej doktryny w historii może sugerować, że to wcale nie rozwój, lecz wymysł. Newman jednak lojalnie zaznaczał, że nie jest to kryterium absolutnie nieomylne – możliwe, że Duch Święty objawia coś nowego w sprzyjającym momencie. Dlatego brak antycypacji nie przekreśla automatycznie prawdziwości nowej idei, ale każe zachować ostrożność.[5]

ANALOGIA OBJAŚNIAJĄCA

W pąku kwiatu „z wyprzedzeniem” obecny jest zarys przyszłego kwiatu (choć niewidoczny w pełni). Podobnie, w doktrynie: to, co później zostaje zdefiniowane, bywa wcześniej obecne jako intuicja, praktyka lub kierunek myślenia.



Antycypacja przyszłego rozwoju

6. Akcja zachowawcza wobec przeszłości

Autentyczny rozwój nie niszczy swych poprzednich form, lecz je zachowuje i udoskonala. Newman powiada: prawdziwa zmiana doktryny nigdy nie przekreśla definitywnie starych prawd, nie ogłasza ich błędnymi – przeciwnie, buduje na nich i chroni to, co w nich cenne. Jeśli jakaś innowacja domagałaby się odrzucenia dawnej wiary jako fałszywej, oznaczałoby to zerwanie, a nie rozwój. Przykładowo, Kościół przez wieki sprawował liturgię łacińską; reforma Vaticanum II wprowadziła języki narodowe i nowe ryty, ale nie odrzuciła Mszy Trydenckiej jako herezji – nadal uznaje jej wartość (choć dziś jest rzadziej stosowana).

Gdyby Sobór stwierdził: „wszystko, co dawniej, było błędne”, to byłby radykalny rozłam z Tradycją. Ale on tego nie zrobił – uszanował przeszłość, jednocześnie wprowadzając zmiany. Podobnie, dogmaty maryjne XIX i XX w. (Niepokalane Poczęcie 1854, Wniebowzięcie 1950) nie przekreśliły dawnych – raczej dopełniły piękno doktryny, nie przecząc niczemu z poprzednich nauk o grzechu pierworodnym czy o końcu czasów. Newman zauważył, że Kościół katolicki, nawet gdy dopuszcza zmiany dyscyplinarne (np. reformę liturgii) czy rozwija doktrynę, zachowuje ciągłość – nie odcina się od starych praktyk całkowicie.

Stara i nowa forma mogą istnieć obok siebie przez pewien czas (np. dwie formy rytu rzymskiego), a zmiana jest przedstawiana jako wydobycie głębszego sensu dawnej wiary, nie jej anulowanie.[6]

ANALOGIA OBJAŚNIAJĄCA

Drzewo rośnie, dokładając słoje: nowa warstwa nie unicestwia rdzenia, lecz go otacza i stabilizuje. Rozwój, który „wydrąża” pień albo odcina korzeń, jest autodestrukcją, nie wzrostem.



Akcja zachowawcza wobec przeszłości

7. Trwała żywotność

Ostatnim kryterium jest zdolność przetrwania i ciągłego oddziaływania rozwiniętej doktryny. Prawdziwa idea chrześcijańska wykazuje niewyczerpaną energię duchową – nawet jeśli napotyka okresowe trudności, ostatecznie wciąż żyje i rodzi nowe owoce. Fałszywe doktryny przeciwnie – często wybuchają z entuzjazmem, lecz szybko gasną, pokazując, że

były tylko „sezonową modą” czy błędem. Historycznie widać, że autentyczne rozwinięcia wiary (np. dogmaty wczesnych soborów) przetrwały wieki i nadal inspirują teologię, podczas gdy wiele herezji (arianizm, monofizytyzm itp.) prędzej czy później skarlało lub wymarło.

Newman wskazywał obrazowo: Kościół czasem zdaje się obumierać w jakimś miejscu czy epoce, ale potem odżywa gdzie indziej – ta niezniszczalność wskazuje na boski pierwiastek jego doktryny. „Wypaczenie idei jest zwykle czymś krótkotrwałym i nagłym, podczas gdy wierny rozwój trwa przez długi czas” – pisał. Dlatego trwałość i płodność doktryny w czasie to ważny test: idea, która szybko umiera lub jałowieje, najpewniej nie pochodzi od Ducha Świętego.[7]

ANALOGIA OBJAŚNIAJĄCA

Zdrowy organizm ma zdolność regeneracji (po chorobie wraca do równowagi), natomiast proces chorobowy może być gwałtowny, ale bywa też autolimitujący (w końcu „wypala się” lub zabija nosiciela - rak). Witalność długiego trwania jest znakiem życia.



Trwała żywotność

Recepcja i znaczenie teorii rozwoju

Newman swoje kryteria poparł obszernymi studiami przypadków historycznych. Badał rozwój dogmatu Trójcy, kultu świętych, prymatu papieża – wykazując, że wszędzie tam można dostrzec powyższe prawidła. Jego teoria początkowo spotkała się z nieufnością wielu katolickich teologów XIX w., którzy obawiali się, że to „echo Hegla” prowadzące do relatywizmu. Rzeczywiście, Newman używał pojęcia „rozwój”, co brzmiało w czasach poheglowskich podejrzanie. Jednak Newman zawsze podkreślał swoją ortodoksję: nie proponował żadnej rezygnacji z fundamentów wiary, lecz przeciwnie – chciał je zabezpieczyć przed atakami poprzez pokazanie ich wewnętrznej żywotności. Jego esej dowodził, że Kościół katolicki nie „popsuł” pierwotnej religii, tylko rozwinął ją z zachowaniem tożsamości – a więc że roszczenia katolicyzmu (do pełni prawdy) są uzasadnione.

Czas przyznał mu rację. W XX w. teologia katolicka, zwłaszcza na Soborze Watykańskim II, w pełni przyjęła ideę rozwoju doktryny bez zmiany depozytu wiary. Konstytucja *Dei Verbum* niemal cytuje Newmana, mówiąc o wzrastającym rozumieniu przekazanego Objawienia. Sam Newman został rehabilitowany: z heretyzującego myśliciela w oczach niektórych z XIX w. stał się wręcz patronem Vaticanum II. Papież Paweł VI przyznał, że bez Newmana nie byłoby soborowej deklaracji o wolności religijnej (inny temat, którym Newman się zajmował).

Benedykt XVI nazwał Newmana „wielkim nauczycielem Kościoła” i beatyfikował go w 2010 r., a papież Franciszek kanonizował w 2019 r. Leon XIV 1 listopada 2025 r. ogłosił Newmana „Doktorem Kościoła naszych czasów”, bo pomógł katolicyzmowi wejść w dialog z nowoczesnością bez zdrady własnej tożsamości. W tak krótkim czasie i tak wiele zmian dokonało się wokół niego!

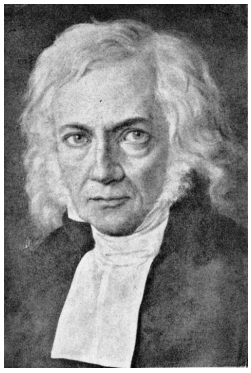
Myśl Newmana o rozwoju dogmatu ożywiła XX-wieczną teologię w wielu obszarach: od eklezjologii (rozwój struktur Kościoła i urzędu papieskiego), przez mariologię, po refleksję nad *sensus fidei* (instynktem wiary ludu Bożego) czy teorię sumienia. Jego idee znalazły także praktyczne zastosowanie w posoborowym życiu Kościoła – np. przy aktualizacji doktryny społecznej Kościoła wobec nowych problemów. Przy tym wszystkim Newman daje wciąż cenną przestrogę: rozwój nie oznacza dowolnej zmiany. Jak sam pisał: „rozwój, który jedynie przeciwstawia się biegowi doktryny, jaki już nastąpił, i odwraca go, jest niewątpliwie wypaczeniem". Innymi słowy, wierność żywemu rozwojowi wymaga również troski o ciągłość – inaczej łatwo popaść w degenerację.

Podsumowując: teoria Newmana pozwoliła zobaczyć historię teologii chrześcijańskiej nie jako ciąg zerwań czy dekadencji od czystej pierwotnej Ewangelii, lecz jako organiczny wzrost w zrozumieniu wiary pod opieką Ducha Świętego. Dała też katolikom intelektualne narzędzie do odpierania zarzutów, że „dodajemy tradycje ludzkie" – pokazując, że co prawda formułujemy nowe dogmaty, ale są one logicznym rozwinięciem zasad zawartych od początku (np. dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi rozwija rozumienie powszechności odkupienia Chrystusa, a dogmat o prymacie papieża rozwija ideę jedności Kościoła na fundamencie Piotrowym).

Newmanowskie spojrzenie na doktrynę jako żywy organizm, który się nie starzeje, lecz ciągle odnawia, jest jednym z filarów teologii współczesnej. Uczy ono równowagi: ani skostniałego inercyjnego tradycjonalizmu (który boi się jakiegokolwiek rozwoju), ani rewolucyjnego postępu dla postępu (który gubi tożsamość). W notatkach ujęto to następująco: „Chrześcijaństwo to idea żywa, która rozwija się w czasie, nie tracąc swej wewnętrznej tożsamości – bo stoi za nim boski pierwiastek, który nie pozwala mu zginąć".

II.2 Protestantyzm liberalny: Schleiermacher i Ritschl

Schleiermacher: świadomość absolutnej zależności



Friedrich Schleiermacher

U progu XIX stulecia wielu teologów protestanckich dostrzegło, że tradycyjna teologia rozmija się z duchem nowych czasów. Friedrich Schleiermacher (1768–1834), uznawany za ojca teologii liberalnej, postanowił „ocalić" chrześcijaństwo, przedstawiając je w formie atrakcyjnej dla człowieka doby postoświeceniowej. Zdawał sobie sprawę, że wśród wykształconych warstw religia staje się jedynie elementem kultury, traci żywotność. W słynnych Mowach o religii (1799) zaadresowanych do „pogardzających" nią elit, a następnie w opus magnum Wiara chrześcijańska (1821-22) Schleiermacher zaproponował nowe ujęcie istoty religii.

Stwierdził, że nie tkwi ona ani w moralności (jak chciał Kant), ani w rozumowej doktrynie, a tym bardziej nie sprowadza się do irracjonalnego fideizmu. Istotą religii jest Gefühl, czyli głębokie uczucie (doświadczenie) zależności człowieka skończonego od nieskończonej rzeczywistości Boga. Innymi słowy, religia to świadomość absolutnej zależności – podstawowe, wewnętrzne przeżycie, w którym człowiek intuicyjnie odczuwa istnienie Bytu nieskończenie go przekraczającego. To doświadczenie nie jest chwilową emocją, lecz

trwałym stanem świadomości – poczuciem bycia ograniczonym i śmiertelnym w obliczu Absolutu. Schleiermacher uważał, że takie przeżycie leży u fundamentu wszelkiej religii i stanowi jej istotę.

> Schleiermacher: „Istotą religii nie jest ani myślenie (poznanie prawd wiary), ani działanie moralne, lecz intuicyjne odczucie – smak i poczucie nieskończoności".
>
> *Przytoczenie zachowane w notatkach*

Budując teologię na subiektywnym doświadczeniu, Schleiermacher celowo pominął kwestię nadprzyrodzonego Objawienia jako źródła doktryny, uznając ją za drugorzędną. Doktryny tradycyjne potraktował w dużej mierze jako wtórne interpretacje tego pierwotnego doświadczenia religijnego:

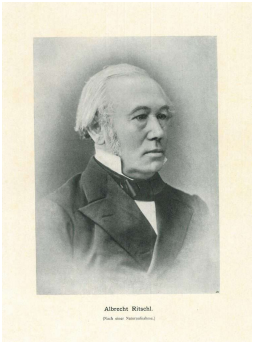
- Dogmat Trójcy Świętej umieścił na końcu swego wykładu jako dodatek, przyznając, że trudno powiązać go z religijnym uczuciem – stąd w teologii liberalnej prawda trynitarna została zmarginalizowana.
- Chrystologię zreinterpretował, odrzucając klasyczną definicję dwóch natur w jednej osobie Jezusa. Skupił się zamiast tego na wyjątkowej świadomości Chrystusa, który miał najdoskonalsze „Bogu-poddaństwo" (najpełniejsze poczucie zależności od Boga). Jezus stał się dla Schleiermachera przede wszystkim wzorem najwyższego religijnego geniuszu moralnego.
- Pismo Święte traktował jako cenny zapis doświadczeń religijnych narodu Izraela i pierwszych chrześcijan – wyjątkowy jakościowo, ale nie absolutnie nieomylny czy jedyny. Biblia według niego „odbija świadomość" relacji ze sferą nieskończoności, jednak nie jest wolna od elementów mitologicznych i ludzkich projekcji.

Tak uformowana teologia liberalna okazała się bardzo „pojemna". Ponieważ za punkt wyjścia przyjęto uniwersalne ludzkie doświadczenie (zależność istoty skończonej od Nieskończonego), teologia ta mogła asymilować różne prądy myślowe i dostosowywać się do naukowych odkryć czy zmiennych kontekstów kulturowych. Z jednej strony nadawało to chrześcijaństwu postać atrakcyjną dla umysłów pod wpływem oświecenia i romantyzmu – religia jawiła się jako coś autentycznego, zakorzenionego w głębi ludzkiej egzystencji, a nie zbiór arbitralnych nakazów.

Z drugiej strony, zarzutem wobec Schleiermachera stało się rozwodnienie obiektywnej treści wiary: dogmaty, historyczne fakty biblijne i instytucje Kościoła zostały zrelatywizowane lub odsunięte na dalszy plan. Tradycjonaliści oceniali, że taka „nowoczesna" religijność to w istocie chrześcijaństwo okrojone, podporządkowane kryteriom subiektywnego przeżycia. Mimo to wpływ Schleiermachera okazał się ogromny – na jego pogrzebie tłumy berlińczyków żegnały go jako wybawcę wiary dostosowanej do nowych czasów.

Ritschl: wartości moralne królestwa Bożego

Kontynuatorem i zarazem krytycznym korektorem tego nurtu był Albrecht Ritschl (1822–1889). Można powiedzieć, że Ritschl „odgiął" myśl Schleiermachera w stronę etyki – wracając do Kantowskiego podkreślania moralności. Rozwinął on tak zwaną teologię królestwa Bożego jako wspólnoty wartości moralnych. Według Ritschla sens wiary nie zależy od obiektywności historycznych faktów, lecz od moralnej inspiracji, jaką te opowieści ze sobą niosą. Fakty biblijne nie muszą być dosłownie prawdziwe, by były nośne religijnie – liczy się ich wartość wzorcza.



Albrecht Ritschl

Przykładowo nie jest istotne, czy Adam, Ewa, Noe czy nawet Jezus historycznie istnieli i czy dokonali cudów; ważne, jakie idee moralne i duchowe przekazuje ich historia. Ritschl posunął się do stwierdzenia, że cała nadprzyrodzona otoczka chrześcijaństwa (dogmaty, cuda, proroctwa) może zostać uznana za mit – byle rdzeń moralny Ewangelii (miłość, Królestwo Boże rozumiane jako etyczna wspólnota ludzkości) pozostał nienaruszony. Te skrajne tezy oddalały jednak protestantyzm liberalny coraz bardziej od tradycyjnego chrześcijaństwa.

Jeśli bowiem wszystko staje się symbolem i mitem, a fakty nie mają znaczenia, rodzi się pytanie, czy chrześcijaństwo nie rozpływa się w ogólnoludzkiej etyce.

Reakcja na teologię liberalną

W drugiej połowie XIX w. teologie Schleiermachera i Ritschla zdominowały akademicką myśl protestancką. Dopiero początek XX w. przyniósł reakcję: młody szwajcarski pastor Karl Barth (1886–1968) w słynnym Komentarzu do Listu do Rzymian (1919) zerwał z liberalizmem, głosząc radykalną teologię Słowa Bożego i suwerenności Boga. Barth uznał, że próbując dostosować Ewangelię do kultury, liberalizm utracił istotę – transcendencję Boga i prorocki charakter Jego objawienia. Zapoczątkowana przez niego „teologia dialektyczna" (neoortodoksja) przywróciła w teologii protestanckiej wiarę w obiektywne działanie Boga w historii (stąd nacisk na fakt Wcielenia, Krzyża i Zmartwychwstania jako realnych interwencji Boga) oraz podkreśliła grzeszność i ograniczoność człowieka, który nie może sam siebie zbawić ani „wydoskonalić" religii humanistycznymi zabiegami.

Barth określał liberalne próby uwspółcześniania chrześcijaństwa mianem kopania się z koniem trojańskim – walcząc z nowoczesnością teologia liberalna wpuściła ją do środka i została przez nią strawiona. W kolejnych dekadach protestantyzm balansował między tymi podejściami (liberalnym a neoortodoksyjnym), ale wpływ Schleiermachera i Ritschla pozostał odczuwalny aż po teologię końca XX w.

II.3 Søren Kierkegaard — wiara, rozum i paradoks

Kontekst historyczno-teologiczny



Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard (1813–1855) był duńskim filozofem i myślicielem religijnym epoki post-oświeceniowej. Działał w kontekście protestanckiej Danii pierwszej połowy XIX wieku – kraju zdominowanego przez „letnią", mieszczańską religijność, która według niego spłyciła chrześcijaństwo do rozumnych zasad moralnych. W tym okresie filozofia Georga W.F. Hegla proponowała racjonalny, systematyczny obraz religii jako części rozwoju Absolutu w dziejach, zaś wpływ filozofii Immanuela Kanta skłaniał wielu do ujmowania wiary w kategoriach rozumu praktycznego i etyki.

Kierkegaard stanowczo reaguje na te prądy, starając się przywrócić chrześcijaństwu jego wymiar paradoksalny i egzystencjalny. Choć nie był zawodowym teologiem (nie prowadził działalności akademickiej), uważał się za teologa i jako myśliciel protestancki wywarł ogromny wpływ na dalszą myśl religijną – mimo że żył zaledwie 42 lata.

Sprzeciw wobec filozofii Kanta i Hegla

Kierkegaard zamierzał wyrwać wiarę z ram narzuconych przez Kantowską i Heglowską filozofię, które – jego zdaniem – nie oddawały istoty religii. W szczególności sprzeciwiał się przekonaniu, że religię można całkowicie podporządkować rozumowi lub systemowi:

Immanuel Kant: Kant ograniczył religię do moralności rozumowej („religia w granicach samego rozumu") i odrzucał wszelkie elementy paradoksalne czy niepojęte. Kierkegaard przeciwstawia się temu pośrednio, ukazując, że prawdziwa wiara może wymagać zawieszenia zwykłych norm etycznych i przekracza to, co pojmowalne rozumem – jak w biblijnej historii Abrahama, który gotów był poświęcić syna w posłuszeństwie Bogu wbrew rozumowi i moralności. Dla Kierkegaarda taka sytuacja paradoksu (nazwana później „teleologicznym zawieszeniem etyki") jest rdzeniem autentycznej religijności.

G.W.F. Hegel: Heglowska filozofia religii przedstawiała chrześcijaństwo jako rozumny etap w dialektycznym rozwoju Ducha – w tym ujęciu prawdy wiary zostają przeinterpretowane i wchłonięte przez system filozoficzny. Kierkegaard ostro przeciwstawiał się temu idealizmowi spekulatywnemu, uznając go za zbyt bezosobowy i triumfalistyczny. Starał się wyzwolić wiarę z abstrakcyjnego systemu Hegla, kładąc nacisk na jednostkowe, osobiste spotkanie z Bogiem i paradoks wiary. Paradoksalnie jednak – jak zauważono w wykładzie – nie do końca udało mu się uciec od cienia Hegla, bo nawet bunt Kierkegaarda przeciw systemowi nosił znamiona dialektycznej sprzeczności z myślą Hegla. Mimo to Kierkegaard stworzył wyraźną alternatywę wobec heglistowskiej syntezy: zamiast rozumu absolutnego – jednostkowy skok wiary.

Wiara jako paradoks i „skok w absurd"

Kierkegaard nauczał, że istota chrześcijaństwa jest paradoksalna i z punktu widzenia świata nieracjonalna – prawda o Bogu przekracza ludzkie pojmowanie. Dlatego autentyczna wiara nie polega na intelektualnej zgodzie na doktrynę czy spełnianiu moralnych

nakazów, lecz dokonuje się jako dramatyczny „skok w absurd" – ryzykowny akt zawierzenia Bogu pomimo braku pewności rozumowej. W dziele „Bojaźń i drżenie" (1843) Kierkegaard zilustrował to, analizując historię Abrahama. Abraham, wierząc Bogu, gotów był uczynić rzecz sprzeczną z rozumem i etyką (ofiarować własnego syna), co czyni z niego wzór wiary wbrew wszelkim ludzkim oczywistościom.

Kierkegaard podkreślał, że taka pełna trwogi decyzja wiary jest osobistym wyborem, którego nie da się wyprowadzić z ogólnych zasad – wymaga ona pójścia za głosem Boga wbrew kalkulacji rozumu. Mówił wręcz, że kto nigdy nie doświadczył takiego skoku w nieznane, ten nie zaznał prawdziwej wiary. Taki akt nie jest bynajmniej ekscytującą przygodą, lecz często przerażającym zmaganiem – wiąże się z poczuciem absurdu i ryzykiem. Kierkegaard sądził, że tylko przyjęcie nadprzyrodzonego Objawienia w posłuszeństwie (wbrew ludzkiej roztropności) pozwala dotrzeć do Boga; wszelkie oparcie się na rozumie, własnej cnocie czy ziemskiej etyce w obliczu absolutnego żądania Boga okazuje się nieadekwatne.

Krytyka powierzchownej religijności

Powyższa wizja była zarazem prorocką krytyką ówczesnego chrześcijaństwa. Kierkegaard zarzucał oficjalnej religii swojej epoki (protestanckiej „Chrystianii" w Danii), że spłyciła Ewangelię do wygodnej, rozsądnej moralności mieszczańskiej. Wiara stała się letnia i pozbawiona egzystencjalnej głębi – bardziej społecznym obyczajem niż osobistym dramatem zbawienia. Kierkegaard chciał wstrząsnąć sumieniami swoich słuchaczy i czytelników: wzywał do ponownego uświadomienia sobie, że Ewangelia stawia radykalne żądania i konfrontuje człowieka z wyborem, który często idzie pod prąd "zdrowemu rozsądkowi" i religijnemu formalizmowi. Jego twórczość (pisana często pod pseudonimami i w formie literackiej) miała na celu obudzić pojedynczego człowieka z duchowego letargu i postawić go w obliczu decyzji "albo-albo" – opowiedzenia się za Chrystusem naprawdę, całym życiem, albo odrzucenia Go.

Dwa niebezpieczeństwa fideizmu

Radykalne postawienie wiary ponad rozumem i etyką spotkało się z krytyką współczesnych i późniejszych myślicieli. Wskazywano, że taka skrajnie fideistyczna postawa niesie dwa poważne zagrożenia:

Antyintelektualizm – zupełne przeciwstawienie wiary rozumowi może prowadzić do irracjonalizmu i fanatyzmu. Jeśli rozum przestaje mieć cokolwiek do powiedzenia w sprawach wiary, łatwo usprawiedliwić dowolny czyn rzekomym "nakazem od Boga". Przykład Abrahama rodzi tu trudne pytania: jak odróżnić prawdziwe wezwanie Boże od iluzji czy nawet zaburzeń psychicznych? Krytycy mówili, że według kryteriów Kierkegaarda nie da się tego jasno rozstrzygnąć, co otwiera drogę do religijnego irracjonalizmu, a nawet immoralizmu (usprawiedliwienia czynów nieetycznych w imię „wiary"). Sam Kierkegaard nie podał precyzyjnej odpowiedzi na ten zarzut.

Skrajny subiektywizm – nacisk na osobiste doświadczenie wiary i indywidualne decyzje niesie ryzyko oderwania religii od jej wymiaru wspólnotowego i obiektywnej doktryny. Jeśli liczy się tylko subiektywna relacja jednostki z Bogiem, łatwo zanegować autorytet Kościoła, tradycji czy nawet Pisma na rzecz własnych odczuć. Wiara może wtedy ulec

prywatyzacji – stać się sprawą wyłącznie „mnie i Boga", poza obiektywną prawdą i bez korekty ze strony wspólnoty wierzących. Kierkegaard oczywiście akceptował Biblię i główne dogmaty chrześcijańskie, ale interpretował je w kluczu osobistego spotkania, co w oczach krytyków mogło prowadzić do rozbicia jedności wiary.

Mimo powyższych niebezpieczeństw, Kierkegaard uważał, że jego podejście przywraca chrześcijaństwu należną mu pasję i powagę. Było ono też reakcją na jednostronności swoich czasów – stanowiło przeciwwagę dla oświeceniowego racjonalizmu, który redukował religię do etyki i "zdrowego rozsądku", oraz dla liberalnej teologii w protestantyzmie (np. Fryderyka Schleiermachera), która akcentowała głównie ludzkie odczucie religijne kosztem tajemnicy Objawienia. Kierkegaard proponował powrót do wiary jako przylgnięcia do Boga żywego, nawet jeśli wiąże się to z mrokiem niezrozumienia.

Wpływ na teologię i filozofię religii

Myśl Kierkegaarda, choć początkowo ignorowana przez główny nurt akademicki, z czasem wywarła ogromny wpływ na rozwój teologii oraz filozofii religii w XX wieku. Jego bezkompromisowe podkreślenie prymatu wiary i objawienia znalazło oddźwięk szczególnie w teologii protestanckiej. Na początku XX w. tzw. teologia dialektyczna Karla Bartha – zrywająca z liberalnym optymizmem – czerpała inspirację z Kierkegaardowskiego fideizmu. Barth, w dobie kryzysu po I wojnie światowej, podobnie podkreślał absolutną wyższość Objawienia nad ludzką filozofią i niemożność „udomowienia" Boga przez rozum. Już wcześniej pewien oddźwięk idei Kierkegaarda można dostrzec u takich myślicieli jak Lew Tołstoj, który w swojej radykalnej lekturze Ewangelii również przeciwstawił osobistą wiarę skostniałym strukturom kościelno-doktrynalnym.

Kierkegaard bywa nazywany prekursorem egzystencjalizmu – nurtu filozoficznego kładącego nacisk na subiektywne doświadczenie, wybór i autentyczność istnienia. Jego refleksje o pojedynczym człowieku wobec Boga, o rozpaczy, lęku i nadziei wiary stały się inspiracją dla wielu późniejszych filozofów religii i teologów. Wpłynął m.in. na protestanckich myślicieli egzystencjalnych (jak Rudolf Bultmann czy Paul Tillich) oraz pośrednio na personalistyczne i egzystencjalne nurty w teologii katolickiej XX w. Choć katolicka teologia przez długi czas nieufnie patrzyła na subiektywizm, ostatecznie również ona – zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II – doceniła znaczenie osobistego wymiaru wiary i konieczność dialogu z filozofią współczesną.

Można więc powiedzieć, że dziedzictwo Kierkegaarda przejawiło się w XX wieku zarówno w odnowie myślenia teologicznego, jak i w rozwoju filozofii religii: przypomniano sobie, iż wiara nie sprowadza się do formuł i instytucji, lecz jest żywą relacją Boga i osoby – często pełną napięcia, pytań i ryzyka, ale dzięki temu autentyczną.

II.4 Szkoła z Tybingi i krytyka historyczna

Baur i dialektyczna historia doktryny



Ferdinand Christian Baur

Równolegle z głównym nurtem liberalnej teologii protestanckiej rozwijał się w Niemczech ważny ośrodek badań teologicznych – tzw. szkoła z Tybingi (Tybinga, Uniwersytet Eberharda Karola). Jej głównym reprezentantem był Ferdinand Christian Baur (1792–1860), a jednym z uczniów David Friedrich Strauss (1808–1874). Szkoła tybińska stosowała filozofię Hegla do analizy historii Kościoła i dogmatu. Baur, sam będąc pod wpływem Hegla i Schleiermachera, próbował opisać rozwój doktryny chrześcijańskiej jako proces dialektyczny: ścierały się w nim tezy i antytezy teologiczne, które syntezowały się w nowe formy wiary.

W takiej perspektywie prawdy wiary jawią się jako dynamiczne i nigdy nieostateczne – każda definicja dogmatyczna jest produktem swojego czasu, a w przyszłości może zostać przekroczona przez nową syntezę. Baur posunął te założenia do krańcowych wniosków: skoro brak ostatecznych, niezmiennych formuł prawdy, to nie ma też herezji w ścisłym sensie. Poglądy uznane kiedyś za heretyckie (antytezy) mogą z czasem zostać wchłonięte w syntezę historii – zatem określenie czegoś mianem błędu jest tylko względne i tymczasowe. Ta wizja oznaczała zerwanie z tradycyjnym pojmowaniem doktryny jako nieomylnych definicji prawd objawionych.

Strauss i interpretacja Ewangelii



Ilustracja przypisana w materiałach do rozdziału o Straussie

Na polu biblistyki szkoła z Tybingi stała się pionierem metody historyczno-krytycznej. Jej przedstawiciele, zwłaszcza Strauss, zastosowali bezprecedensowo rygorystyczną krytykę tekstu biblijnego, traktując Pismo Święte jak każdy inny starożytny dokument. W praktyce oznaczało to poddanie Biblii analizie pod kątem źródeł, form literackich, wpływów redakcyjnych i historycznego kontekstu. Strauss w książce Życie Jezusa (1835) dokonał radykalnej demitologizacji Ewangelii. Doszedł do wniosku, że Jezus z Nazaretu w znaczeniu historycznym niemal nie istniał – opisy w Ewangeliach uznał za wytwór wiary wspólnoty pierwotnej, projekcję mesjańskich oczekiwań żydowskich i duchowych przeżyć uczniów.

Jego zdaniem nie szkodzi chrześcijaństwu, jeśli Jezus jako jednostkowy człowiek okaże się mitem – ważne, że idea Chrystusa (Boga-człowieka, Zbawiciela) zaistniała i inspirowała ludzi. Wiara nie opiera się przecież na empirii, lecz na ideach – apostołowie „wymyślili” sobie boskiego Chrystusa, ale to dobrze, bo dali światu wzniosły ideał. Te skrajne tezy Straussa wywołały skandal w XIX-wiecznej teologii (Albert Schweitzer pół wieku później nazwał Życie Jezusa Straussa książką, w której „nie ma ani jednego zbędnego zdania”, podkreślając jej przenikliwość).

Osiągnięcia i trudności metody historyczno-krytycznej

Szkoła z Tybingi wniosła jednak nie tylko kontrowersje, ale i trwałe osiągnięcia naukowe. Historyczno-krytyczne podejście do Biblii oraz idea opracowania historii dogmatów jako odrębnej dyscypliny naukowej przetrwały w teologii do dziś. Zachęcano do badania Pisma w jego oryginalnym kontekście kulturowo-językowym, z uwzględnieniem gatunków literackich i intencji autorów. Było to poniekąd powrotem do „sensu dosłownego" Pisma, o którym mówili już Ojcowie Kościoła. Egzegeci przypominali zasadę, że zanim przejdzie się do interpretacji duchowej czy moralnej, należy zbadać znaczenie dosłowne – czyli ustalić, co dany tekst znaczył dla swoich pierwotnych odbiorców.

W tym celu potrzebna jest wiedza o języku, historii i kulturze biblijnej. XIX wiek dostarczył tu nowych narzędzi: rozwój filologii orientalnej (nauka języków biblijnych), początki archeologii (odkrycia starożytnych inskrypcji, miast jak Niniwa czy Jerycho) pozwoliły lepiej rozumieć kontekst Biblii. Dzięki temu odczytanie Pisma stało się bardziej naukowe i krytyczne.

Problem zaczął się jednak, gdy historyczno-krytyczna metoda doprowadziła do wniosków kwestionujących tradycyjną wiarę. Odkrycie, że Mojżesz nie był autorem Pięcioksięgu, a wiele ksiąg ma złożoną genezę redakcyjną, początkowo szokowało wiernych. Podobnie ustalenie, że niektóre psalmy nie mogły wyjść spod ręki króla Dawida, a część listów przypisywanych św. Pawłowi to prawdopodobnie późniejsze pisma uczniów – rodziło pytania o natchnienie i prawdę Pisma. Historycy dogmatów odkrywali z kolei powiązania doktryn z okolicznościami politycznymi (np. badania nad Soborem Nicejskim wykazały, że zwołano go także z powodów politycznych, co dla niektórych brzmiało jak umniejszenie czystości motywacji tego soboru).

Pod koniec XIX w. w teologii zapanował pewien kryzys: wydawało się, że „wszystko przestaje być pewne" – trudno odróżnić fakty wiary od interpretacji, prawdy objawione od mitów.

Nurt liberalny – zarówno w wydaniu Schleiermacherowskim, Ritschlowskim, jak i heglowsko-krytycznym z Tybingi – oddziaływał nie tylko na protestantów, ale i na katolików. Młodzi katoliccy bibliści i teologowie historii na przełomie XIX i XX w. zaczytywali się w Straussie, Harnacku, Loisy'm. Wielu dzieliło ich pasję naukową, ale nie chciało zrywać z wiarą. Próbowali więc pogodzić wierność doktrynie katolickiej z nowoczesną metodologią historyczną. Prowadziło to do powstania zjawiska zwanego modernizmem katolickim, o którym poniżej.

II.5 Kryzys modernistyczny w Kościele katolickim

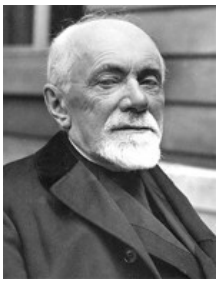
Między historycznością a obroną doktryny

Myśl katolicka w XIX wieku w znacznej mierze rozwijała się w cieniu nowych prądów intelektualnych, na które reagowano zarówno twórczo, jak i defensywnie. Z jednej strony istniał nurt otwarty na historyczność i rozwój (jak teologowie tzw. szkoły z Tybingi, m.in. Johann Sebastian Drey czy Johann Adam Möhler, którzy postrzegali Kościół jako żywy organizm historyczny). Z drugiej strony dominował prąd ultramontański, podkreślający niezmienność doktryny i autorytet papieża. Kulminacją tego kierunku był I Sobór Waty-

kański (1869–1870), który ogłosił dogmat o nieomylności papieża oraz potępił wiele tez modernistycznych i panteistycznych (część z nich wcześniej wymieniono w Syllabusie błędów Piusa IX z 1864 r.).

Kościół katolicki w XIX w. długo opierał się wpływom liberalnej teologii. W dobie papieży Piusa IX i Leona XIII dominowała postawa defensywna: potępianie „błędów moderny" (np. słynny Syllabus errorum z 1864 r. krytykujący świeckość państwa, racjonalizm, modernizm biblijny itp.) oraz umacnianie autorytetu Magisterium (dogmat o nieomylności papieża na Soborze Watykańskim I w 1870 r.). Jednak pod powierzchnią oficjalnego antymodernizmu także w Kościele rodziły się pytania podobne do tych, jakie stawiali protestanci: Czy doktryna może się rozwijać? Jak interpretować Pismo w świetle nauki? Jak pogodzić niezmienność wiary z historią?

Loisy, Tyrrell i nowe pytania teologiczne



Alfred Loisy



George Tyrrell

W latach 90. XIX w. i na początku XX w. grupa katolickich myślicieli – historyków, biblistów, filozofów – zaczęła szukać nowych ujęć. Wśród nich byli m.in. ks. Alfred Loisy we Francji, ks. George Tyrrell SJ (konwertyta) z Irlandii, oraz filozof Maurice Blondel. Nazywano ich zbiorczo modernistami. Głosili oni potrzebę krytycznego spojrzenia na historię Kościoła i Biblię, odrzucenia skostniałych formuł scholastycznych i dialogu z nowoczesnością. Loisy odważnie pisał, że „Jezus głosił nadejście Królestwa, a przyszedł. Kościół" – sugerując, iż instytucjonalny Kościół to wynik rozwoju historycznego, nie prostego zamiaru Jezusa.

Podważał też dosłowność cudów biblijnych i domagał się uznania ewolucji dogmatów. Inni moderniści próbowali łączyć katolicką doktrynę z filozofią immanencji (Blondel) czy postulowali „prymat sumienia" nad autorytetem (Tyrrell). Kierunek ten postulował także reinterpretację dogmatów w świetle historycznego rozwoju i doświadczenia religijnego człowieka. Loisy i Tyrrell kwestionowali statyczne rozumienie Objawienia, sugerując, że doktryna ulega ewolucji wraz z rozwojem świadomości wierzących.

Pius X i reakcja antymodernistyczna

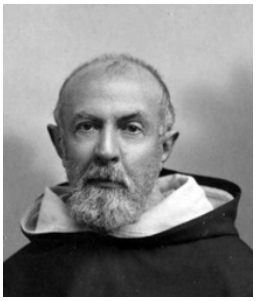


Pius X

Reakcja Rzymu była surowa. Papież Pius X (pontyfikat 1903–1914) uznał modernizm za „synthesis omnis haeresis" – syntezę wszelkich herezji. W 1907 r. potępił 65 zdań modernistycznych w dekrecie Lamentabili i encyklice *Pascendi dominici gregis*. Wprowadzono przysięgę antymodernistyczną (1910), którą musieli składać wszyscy duchowni i teologowie, zobowiązując się odrzucać twierdzenia modernistów (np. że dogmaty ewoluują, że nauka może korygować wiarę, że prawdy objawione są relatywne kulturowo). Wielu podejrzanych teologów zostało uciszonych lub ekskomunikowanych – dotknęło to m.in. ks. Loisy'ego. Część teologów podejrzewanych o te idee została również odsunięta od nauczania. W innym ujęciu obecnym w notatkach modernizm zostaje nazwany „zbiorem wszelkich herezji".

Marie-Joseph Lagrange i badania biblijne

W tym okresie nawet ci katoliccy uczeni, którzy prowadzili rzetelne badania biblijne czy historyczne, nierzadko padali ofiarą podejrzeń. Ojciec Marie-Joseph Lagrange OP jest tu znamiennym przykładem. Był to francuski dominikanin, założyciel Szkoły Biblijnej w Jerozolimie (1890) – instytucji, która po raz pierwszy na taką skalę zastosowała metodę historyczno-krytyczną w katolickiej egzegezie. O. Lagrange, człowiek głębokiej wiary i posłuszeństwa, kochał Pismo Święte i pragnął pogodzić nowoczesną naukę z ortodoksją.



Marie-Joseph Lagrange

Prowadził wykopaliska archeologiczne, studiował języki orientalne, opublikował krytyczne komentarze do Ewangelii – ale zawsze unikał wniosków sprzecznych z dogmatem. Mimo to w okresie najostrzejszej kampanii antymodernistycznej nałożono na niego zakaz publikowania prac biblijnych (na 10 lat), a potem przeniesiono go na inne stanowisko. Lagrange pokornie się podporządkował, by ocalić dobre imię swojej szkoły – do końca życia pozostając wiernym synem Kościoła. Jego postawa i dorobek sprawiły, że z czasem Dominikanie, początkowo podejrzewani o sprzyjanie modernizmowi, zostali zrehabilitowani, a nawet odegrali kluczową rolę w odnowie teologii w następnym pokoleniu.

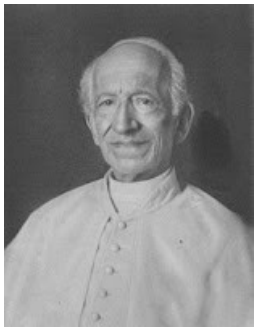
Kryzys i potrzeba ponownej asymilacji

Warto zauważyć, że kryzys modernistyczny miał też swój pozytywny skutek: był jak terapia szokowa dla Kościoła. Uświadomił konieczność głębszego zastanowienia się nad tym, jak katolicy powinni badać Pismo i Tradycję. Ówczesny sekretarz stanu kard. Merry del Val porównał go do postu: Kościół „przestał się karmić" współczesną myślą, by przeczekać zagrożenie zatrucia. Jednak nie może pozostać na poście wiecznie – musi znów zacząć asymilować nowe idee, oczyszczając je i włączając w swoje nauczanie.

Papież Leon XIII (pontyfikat 1878–1903) był tym, który przewidział konieczność takiej asymilacji w bezpiecznych ramach. Już w 1893 r. wydał encyklikę *Providentissimus Deus* zachęcającą katolików do pilnej pracy nad Pismem Świętym (choć oczywiście z poszanowaniem Tradycji). Powołał też Papieską Komisję Biblijną (1902). Mimo to, za Piusa X dominował jednak klimat podejrzliwości – stąd ostatecznie okres ten zamknął się raczej zamknięciem Kościoła na dialog z nowoczesnością.

II.6 Odnowa tomistyczna i neoscholastyka

Leon XIII i program powrotu do Tomasza



Leon XIII

Inną strategią Kościoła wobec wyzwań XIX/XX w. była neoscholastyka – próba odnowienia teologii przez powrót do klasycznej filozofii i teologii św. Tomasza z Akwinu. Inicjatorem tego nurtu był Leon XIII, który w 1879 r. ogłosił encyklikę *Aeterni Patris* zalecającą powrót do myśli tomistycznej jako fundamentu kształcenia duchowieństwa. W praktyce jednak neoscholastyka końca XIX w. nie była czystym tomizmem z XIII w., lecz raczej jego XIX-wieczną rekonstrukcją opartą głównie na komentarzach Franciszka Suáreza (1548–1617). Neotomizm podkreślał harmonię wiary i rozumu oraz niezmienność prawd objawionych, w kontrze do subiektywizmu i historycyzmu nowych teorii. Na przełomie XIX i XX wieku filozofia tomistyczna zapanowała w seminariach i na uniwersytetach katolickich.

Suárez i podręcznikowy model teologii



Francisco Suárez

Suárez, hiszpański jezuita z XVI w., stworzył potężny system filozoficzno-teologiczny, próbując połączyć naukę św. Tomasza z elementami nominalizmu i filozofii Dunsa Szkota. Jego intencją było pogodzenie średniowiecznej tradycji katolickiej z pewnymi aspektami nowożytnych prądów (jak woluntaryzm). Suárez uporządkował i skodyfikował teologię w postaci podręcznikowej – systemu twierdzeń – co u Tomasza wprost nie występowało (Akwinata pisał w sposób bardziej otwarty, spekulatywny, bez intencji tworzenia zamkniętego systemu). Dzięki Suárezowi powstał ujednolicony korpus doktryny, łatwy do wykładania w seminariach. Nic dziwnego, że gdy Kościół po modernizmie zapragnął umocnić ortodoksję w nauczaniu, sięgnięto właśnie po „tomizm" w wydaniu Suáreza – bo nadawał się on świetnie jako program szkolny.

Kleutgen i organizacja odnowy

Istotną rolę odegrał tu jezuita o. Joseph Kleutgen (1811–1883), doradca papieży i uczony od patrologii. To on miał podsunąć Leonowi XIII pomysł, że najlepszą odpowiedzią na kryzysy intelektualne będzie przywrócenie filozofii katolickiej rozumowi. Kleutgen sporządził szkic encykliki *Aeterni Patris*, przekonując, że zamiast tylko potępiać modernizm, Kościół powinien zaproponować pozytywną alternatywę intelektualną – odrodzić własną tradycję filozoficzną i teologiczną. Tak też się stało: encyklika ta zainaugurowała wielki ruch odrodzenia tomizmu. Powstała Commissio Leonina – specjalna komisja do krytycznego wydania dzieł św. Tomasza, zakonnicy (zwłaszcza jezuici i dominikanie) podjęli na nowo studia nad św. Tomaszem, Bonawenturą i innymi scholastykami.

Teologia apodyktyczna i tomizm podręcznikowy

Trzeba jednak zauważyć, że neoscholastyka Leoniańska (tj. po Leonie XIII) w praktyce często była suarezjanizmem. Kleutgen i jemu podobni nie tyle cofnęli się do samego Tomasza, ile raczej skodyfikowali „Tomasza" w wersji podręcznikowej. Twierdzono np.,

że metafizyka i teologia katolicka to zespół nieomylnych twierdzeń, z których każde jest absolutnie pewne (tzw. teologia apodyktyczna). Sprowadzono bogactwo myśli Akwinaty do zestawu tez, aksjomatów i definicji, które należało wykuć na pamięć. Choć nazywano to tomizmem, sam Tomasz zapewne nie poznałby swojego dzieła w takiej formie – jego oryginalne pisma nie tworzą zamkniętego systemu i są przepojone duchem poszukiwania, dialektycznej dyskusji z różnymi stanowiskami. Tymczasem neoscholastyka podręcznikowa prezentowała go niemal jak dogmatykę filozoficzną.

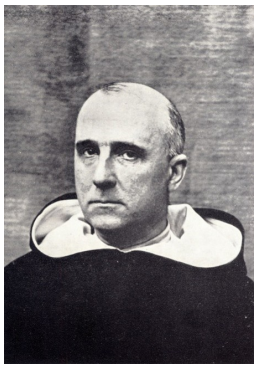
Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne i przewaga metafizyki

Ekstremalnym wyrazem tej tendencji były tzw. „24 tezy tomistyczne" – zestaw dwudziestu czterech twierdzeń filozoficzno-teologicznych ogłoszonych w 1914 r. przez jezuitę o. Louisa Billot. Tezy te streszczały fundamentalne założenia tomizmu i przez pewien czas każdy student teologii musiał je znać i recytować po łacinie na egzaminach. Aż 90% tych tez miało charakter czysto metafizyczny, co pokazuje, jak silnie zdominowana przez filozofię stała się ówczesna teologia.

Metafizyka – pojmowana esencjalistycznie, jako nauka o niezmiennych istotach i prawdach – praktycznie utożsamiła się z tomizmem. W rezultacie teologiczna refleksja nad objawieniem została zepchnięta na dalszy plan. Widać to choćby na gruncie polskim: wybitni polscy tomiści XX w., tacy jak o. Mieczysław A. Krąpiec OP czy Stanisław Gogacz, byli przede wszystkim filozofami, podczas gdy nie wykształciła się właściwie żadna szkoła tomistycznej teologii sensu stricto.

Jednak z czasem wyszły na jaw również ograniczenia powyższego podejścia. Młodzi teologowie zaczęli odczuwać, że neotomistyczne podręczniki są wyjałowione z biblijnego ducha, oderwane od historii i nie odpowiadają na palące problemy współczesnego człowieka. Było to więc lekarstwo konieczne na pewien czas, ale nie wystarczające na dłuższą metę.

Garrigou-Lagrange i spór o nową teologię



Reginald Garrigou-Lagrange

W pierwszej połowie XX wieku w teologii katolickiej dominowała scholastyczna ortodoksja, strzegąca niezmienności dogmatu. W nurcie neoscholastycznym pojawili się również gorliwi strażnicy ortodoksji, czasem wpadający w nadmierny rygoryzm. Przykładem może być dominikanin o. Reginald Garrigou-Lagrange (1877–1964), wybitny tomista, ale i bezkompromisowy krytyk wszelkich nowinek teologicznych. Z jednej strony to on był promotorem pracy doktorskiej młodego Karola Wojtyły, z drugiej – w latach 40. atakował nowe idee teologiczne jako rzekomo prowadzące do błędów. Jego esej Zagrożenia dla duszy katolickiej przestrzegał przed „nową teologią", pytając retorycznie: "Nouvelle théologie? — Où va-t-elle? (Dokąd ona zmierza?)". W języku notatek Garrigou-Lagrange został również określony jako „największy rozrabiaka" — surowy strażnik tomistycznej ortodoksji.

Właśnie ta *nouvelle théologie* stała się kolejnym etapem rozwoju myśli katolickiej, w pewnej mierze reakcją na wyjałowienie neoscholastyki.

Przypisy do części o Newmanie

Odsyłacze i przytoczenia przejęte z notatek. Nie zostały w tej redakcji porównane z oryginalnym wydaniem książki.

1. J. H. Newman, O rozwoju doktryny chrześcijańskiej, tłum. Jolanta W. Zielińska, Warszawa: Fronda, 1999, s. 169–175, 199–296. Newman podkreśla, że istotna idea doktryny musi przetrwać mimo zmian formy wyrazu, tak aby zachowana była jej tożsamość: „Istota doktryny, idea centralna – w klasycznej terminologii: materia doktryny – musi trwać, nawet jeśli jej wyraz, forma, ulegną zmianie. Wewnętrzna tożsamość – tożsamość typu – musi być zachowana bez względu na czas i miejsce”. powrót

2. Tamże, s. 175–181, 297–324. Newman wskazuje, że prawdziwy rozwój doktryny zachowuje niezmienne zasady leżące u jej podstaw. Poszczególne doktryny mogą się rozrastać i rozwijać, lecz fundamentalne zasady pozostają stałe: „Zasady są abstrakcyjne i ogólne, doktryny zaś odnoszą się do faktów. […] Doktryny rozrastają się i rozszerzają, zasady natomiast trwają. […] Doktryny mają się do zasad jak definicje do aksjomatów” (tamże, s. 175–176). powrót

3. Tamże, s. 181–184, 325–348. Zdrowy rozwój doktryny potrafi przyswajać elementy zewnętrzne – nawet obce czy wrogie idee zostają włączone i podporządkowane chrześcijańskiej prawdzie, nie zniekształcając jej wewnętrznej spójności. Newman pisze, że w autentycznym rozwoju „dawne obce i wrogie doktryny i poglądy zostają odtąd stopniowo przyciągane ku nowemu wpływowi i zostają poddane nowemu władczemu kierunkowi. […] Wkracza tu nowy element ładu, a o jego życiu świadczy owa zdolność [doktryny] rozszerzania się bez jednoczesnego nieporządku czy rozkładu” (tamże, s. 182). powrót

4. Tamże, s. 184–189, 350–362. Późniejsze rozwinięcia doktryny muszą wynikać w sposób logiczny z nauczania pierwotnego. Dojrzała forma doktryny powinna dać się wyprowadzić z zalążkowych idei obecnych na początku. Newman stwierdza, że „doktryna wyrażająca się w swojej dojrzałości […] jest prawdziwym rozwojem, a nie wypaczeniem – o tyle, o ile wydaje się ona być logicznym wynikiem swojej pierwotnej nauki” (tamże, s. 189). powrót

5. Tamże, s. 189–192, 363–378. Autentyczna doktryna zawiera już na wczesnym etapie zapowiedzi swych przyszłych faz rozwojowych. Pewne jej aspekty pojawiają się w formie zaczątkowej dużo wcześniej, zanim zostaną w pełni rozwinięte. Newman zaznacza, że żywa idea „powinna in principio zawierać zapowiedzi przyszłego rozwoju”, a fakt, iż pewne idee pojawiały się w niedojrzałej formie znacznie wcześniej, świadczy o prawidłowym rozwoju doktryny (tamże, s. 190–191). powrót

6. Tamże, s. 192–196, 379–393. Prawdziwy rozwój doktryny nie zrywa ciągłości z wcześniejszym nauczaniem, lecz je udoskonala, pozostając z nim spójny. Newman wyjaśnia, że „rozwój, który jedynie przeciwstawia się biegowi doktryny, jaki już nastąpił, i odwraca go, jest niewątpliwie wypaczeniem” – autentyczna doktryna wyrasta organicznie z poprzedniej formy, nie powodując zerwania, lecz jej uwznioślenie (tamże, s. 192–193). powrót

7. Tamże, s. 196–198, 395–401. Kryterium prawdziwego rozwoju jest trwała żywotność doktryny – jej zdolność przetrwania i ciągłego oddziaływania na przestrzeni długiego czasu. Zdrowy i prawdziwy rozwój doktryny będzie trwał w czasie, czerpiąc z wewnętrznego źródła życia, podczas gdy „wypaczenie idei […] jest czymś w rodzaju katastrofy, […] procesem krótkim i nagłym”. Trwałość stanowi zatem kolejny sprawdzian wierności rozwoju – „wypaczanie się nie może być długotrwałe; i dlatego trwanie stanowi jeszcze jeden sprawdzian wiernego rozwoju” (tamże, s. 197–198). powrót

DZIAŁ III

Powrót do źródeł

Le Saulchoir, Fourvière i odnowa teologii katolickiej

III.1 Nowa teologia w konfrontacji z neoscholastyką

Trzeci dział historii teologii współczesnej obejmuje moment szczególny: przejście od antymodernistycznego zwarcia wokół neoscholastyki do ruchu odnowy, który nie chciał zburzyć tradycji, lecz przywrócić jej żywe źródła. Jest to jeden z najbardziej napięciowych odcinków dziejów nowożytnej teologii katolickiej, ponieważ przedmiotem sporu nie były wybrane tezy szczegółowe, ale samo rozumienie teologii: jej przedmiot, jej metodę, jej relację do historii, do filozofii, do Pisma Świętego, do Ojców Kościoła i do współczesności.

Właśnie dlatego dział ten nie daje się zredukować do opowieści o kilku głośnych nazwiskach czy do prostego konfliktu między „konserwatystami" i „nowatorami". Chodzi raczej o głębsze pytanie: czy teologia ma być przede wszystkim systemem pojęciowo-metafizycznym, czy też ma pozostać nauką Objawienia, zakorzenioną w historii zbawienia i karmioną przez żywą Tradycję Kościoła.

Punktem wyjścia jest atmosfera po potępieniu modernizmu. W tej atmosferze Kościół, zagrożony przez rozmaite nurty historycyzmu, subiektywizmu, relatywizmu i religijnego immanentyzmu, skupił się wokół neoscholastyki. Ruch ten spełnił funkcję obronną i porządkującą: uporządkował język teologii, zdyscyplinował wykład, przywrócił św. Tomasza jako wspólny punkt odniesienia i dał katolickiej refleksji pewną spoistość. Jednocześnie jednak obrona bardzo łatwo przeszła w usztywnienie. W wielu ośrodkach teologia stawała się coraz bardziej zewnętrznie tomistyczna, a coraz mniej rzeczywiście teologiczna. Właśnie na tle tego napięcia rodzi się ruch, który później nazwano „nową teologią", choć jego przedstawiciele znacznie chętniej mówiliby o powrocie do źródeł, czyli o *ressourcement*.

Dział trzeci obejmuje zatem dwa powiązane ze sobą środowiska odnowy: dominikańskie Le Saulchoir oraz jezuicką szkołę Fourvière. Oba ośrodki działały równolegle, częściowo niezależnie, ale w istocie zmierzały w podobnym kierunku. Nie chodziło im o zerwanie z tradycją, lecz o wyzwolenie teologii z podręcznikowego skostnienia, o przywrócenie pierwszeństwa Objawieniu, o odbudowanie kontaktu z Pismem i patrystyką, o historyczne odczytanie wielkich mistrzów, zwłaszcza św. Tomasza, oraz o odzyskanie wrażliwości na wspólnotowy, liturgiczny i eklezjalny wymiar wiary. W tym sensie to, co w latach trzydziestych i czterdziestych wydawało się wielu obserwatorom niebezpieczną nowinką, ostatecznie okazało się jednym z najważniejszych przygotowań do odnowy soborowej.

III.2 Po Pascendi: konsolidacja neoscholastyki i jej skutki

Potępienie modernizmu w encyklice *Pascendi Dominici gregis* z 1907 roku zamknęło pewien etap dziejów teologii katolickiej, ale zarazem otworzyło nowy. Modernizm nie był jednolitą szkołą. Obejmował różne tendencje: od historycyzmu i krytycyzmu biblijnego po religijny subiektywizm i próby takiego przepisania dogmatu, by stał się jedynie symbolem wewnętrznego doświadczenia. Właśnie ta niejednorodność sprawiła, że potępienie modernizmu było z jednej strony przenikliwe, a z drugiej ryzykowało nadmierne uogólnienie. Rozpoznano realne niebezpieczeństwo, ale zarazem do jednego worka wrzucono zjawiska, które nie zawsze miały ten sam ciężar i to samo źródło.

Niezależnie jednak od tych niuansów praktyczny rezultat był jasny: Kościół skupił się wokół neoscholastyki jako doktrynalnego bastionu przeciw nowożytnym błędom. Odtąd odnowiony tomizm, ujmowany najczęściej w formie podręcznikowej i szkolnej, miał nie tylko służyć formacji kapłanów, lecz także stanowić główną linię obrony przed subiektywizmem nowoczesnej religijności. W takim klimacie szczególne znaczenie zyskał sposób wykładania traktatów dogmatycznych. Wielu nauczycieli, pragnąc zabezpieczyć racjonalną możliwość mowy o Bogu, zaczynało od filozofii i metafizyki. Traktat o Bogu jednym bardzo łatwo przekształcał się w niemal czysto metafizyczny dyskurs o istnieniu i przymiotach Pierwszej Przyczyny. Pismo Święte i Tradycja pozostawały formalnie obecne, ale w praktyce były często sprowadzane do funkcji materiału ilustracyjnego dla tez już uprzednio ustalonych.

To właśnie ten proces odnowiciele będą nazywać „ufilozoficznieniem" i „umetafizycznieniem" teologii. Ich zarzut nie polegał na negacji filozofii ani na odrzuceniu metafizyki. Problemem było raczej przesunięcie środka ciężkości: zamiast zaczynać od Bożego Objawienia przekazanego w historii zbawienia, zaczynano od aparatu pojęciowego, który miał następnie porządkować treści wiary. W tej perspektywie św. Tomasz bywał czytany głównie przez pryzmat swoich komentatorów, a nie przez bezpośredni kontakt z jego tekstem. Z czasem metafizyka stawała się niemal synonimem tomizmu, a tomizm synonimem ortodoksji.

Tym bardziej znamienna okazała się postać Marie-Josepha Lagrange'a i założonej przez niego École Biblique w Jerozolimie. Było to w pewnym sensie preludium do późniejszej odnowy. Lagrange chciał czytać Biblię jako rzeczywisty tekst historyczny, zakorzeniony w języku, kulturze i dziejach Izraela, a zarazem jako święte Pismo Kościoła. Właśnie to, co dziś wydaje się oczywiste, wówczas budziło podejrzenia. Po Pascendi badania biblijne łatwo mogły zostać oskarżone o „modernizm". Lagrange, mimo swej wybitnej ortodoksji i osobistej świętości, stał się symbolem napięcia między naukową rzetelnością a antymodernistyczną podejrzliwością. Jego los zapowiedział przyszłe konflikty.

III.3 Ograniczenia neoscholastyki jako impuls do odnowy

Nie można sprawiedliwie opisywać neoscholastyki jedynie jako błędu. Miała ona wielkie zasługi: dyscyplinę pojęciową, troskę o obiektywność dogmatu, mocne akcentowanie niezmienności prawdy oraz opór wobec redukowania wiary do przeżycia. Jednak w swej szkolnej postaci zbyt łatwo usztywniała się w system, w którym żywa tradycja była już tylko cytowana, a nie rzeczywiście przyswajana. Problem ujawniał się szczególnie wyraź-

nie w nauczaniu. Studenci często mieli znikomy kontakt z tekstami źródłowymi, za to bardzo duży z komentarzami, streszczeniami i manualami. W rezultacie uczono się bardziej gotowych rozwiązań niż samego teologicznego myślenia.

Z tej sytuacji zrodziło się zasadnicze pytanie: czy można pozostać wiernym św. Tomaszowi, jeśli czyta się go poza jego trzynastowiecznym kontekstem? Czy można być wiernym Tradycji, jeśli zna się głównie jej późniejsze, zubożone streszczenia? Czy da się bronić Objawienia, jeśli odcina się je od jego historycznej postaci, od języka Pisma, od egzegezy Ojców i od życia liturgicznego Kościoła? Odnowiciele odpowiedzą na to jednoznacznie: nie. Prawdziwa wierność wymaga powrotu do źródeł.

Tu pojawia się zasadniczy postulat historyczności teologii. Nie oznacza on relatywizmu. Nie chodzi o to, że prawda zmienia się razem z epokami. Chodzi o to, że formuły, pojęcia i problemy rodzą się zawsze w określonym kontekście dziejowym. Święty Tomasz nie spadł z nieba jako dostarczyciel ponadczasowych tez. Był teologiem trzynastego wieku, pracującym w konkretnym świecie intelektualnym: w dialogu z Arystotelesem, z Augustynem, z Pseudo-Dionizym, z tradycją patrystyczną, z filozofią arabską i żydowską. Jeżeli ten kontekst się pomija, otrzymuje się nie samego Tomasza, ale jego zubożoną abstrakcję.

Ten postulat historycznego odczytania klasyków stanie się jednym z filarów całego działu trzeciego. W tym sensie odnowa nie była buntem przeciw tradycji, lecz buntem przeciw jej uproszczeniu.

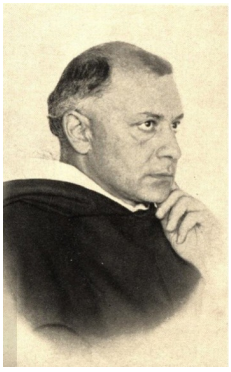
III.4 Le Saulchoir: dominikańska szkoła odnowy

Pionierskim ośrodkiem tej odnowy stało się dominikańskie Le Saulchoir. Szkoła ta powstała najpierw w Belgii, dokąd francuscy dominikanie musieli się przenieść wskutek laickich ustaw III Republiki, a następnie wróciła do Francji. Od początku wyróżniała się tym, że chciała kształcić teologów nie tyle w duchu powtarzania tez, ile w duchu pracy źródłowej. To tutaj dojrzewał nowy sposób rozumienia tomizmu i teologii w ogóle.



Le Saulchoir

Nad tym środowiskiem od początku ciążyła obecność silnej opozycji neoscholastycznej, której najbardziej rozpoznawalną postacią stał się Reginald Garrigou-Lagrange. Był to teolog wielkiej klasy, rzeczywiście oddany św. Tomaszowi, ale zarazem bezkompromisowy strażnik ortodoksji, przekonany, że zbyt śmiałe eksperymenty metodologiczne prowadzą wprost do relatywizmu. Jego słynne pytanie: „Dokąd zmierza ta nowa teologia?” nie było tylko polemicznym hasłem. Wyrażało realną obawę, że za historycznością, symbolizmem i powrotem do źródeł kryje się rozmycie trwałych pojęć dogmatycznych. Właśnie dlatego konflikt, który narastał wokół Le Saulchoir, był tak ostry: obie strony uważały, że bronią samej istoty katolickiej teologii.



Ambroise Gardeil

Wśród ojców założycieli najważniejsze miejsce zajmują Ambroise Gardeil, Antonin-Dalmace Sertillanges i Pierre Mandonnet. Gardeil nalegał, że teologia musi wyrastać z „daru objawienia", a nie z metafizycznej konstrukcji. Filozofia ma swoje miejsce, ale nie może zająć miejsca Objawienia. Sertillanges, związany z Revue Thomiste, chciał przywrócić tomizmowi jego autentyczną postać, wolną od zniekształceń podręcznikowych. Mandonnet wniósł do tego środowiska wielką kulturę historyczną i średniowieczną erudycję. Dzięki takim postaciom Le Saulchoir stawało się nie tyle „szkołą nowinek", ile szkołą powrotu do źródeł.

Najbardziej wyrazistym manifestem tego środowiska stała się książka Marie-Dominique'a Chenu Une école de théologie: Le Saulchoir z 1937 roku. Tekst niewielki objętościowo, lecz ogromnie znaczący. Chenu sformułował w nim kilka zasad, które stały się osią dominikańskiej odnowy. Po pierwsze, przypomniał, że św. Tomasz był przede wszystkim teologiem, a nie autonomicznym filozofem. Po drugie, podkreślił, że źródłem teologii jest Objawienie przekazane w Piśmie i Tradycji. Po trzecie, dowodził, że teologia ma wymiar historyczny: rodzi się w czasie, odpowiada na konkretne pytania i nie daje się uprawiać bez historyczno-hermeneutycznej wrażliwości. Po czwarte, wzywał do realnego powrotu do źródeł, nie tylko do Tomasza, ale i do jego źródeł.

W praktyce oznaczało to także zmianę modelu nauczania. Na Angelicum w Rzymie dominowały komentarze i podręczniki; w Le Saulchoir czytano przede wszystkim same teksty Tomasza. Ta różnica nie była detalem dydaktycznym, lecz wyrażała dwie odmienne wizje teologii. W jednej najważniejsza była szkolna pewność, w drugiej żywy kontakt z tradycją.

III.5 Chenu: Tomasz jako teolog i historyczność doktryny



Marie-Dominique Chenu

Postać Chenu jest centralna, ponieważ pokazuje, jak głęboko zmieniał się styl pracy teologa. Chenu nie negował tomizmu. Przeciwnie, bronił go przed jego skostniałą recepcją. Właśnie dlatego tak mocno podkreślał, że Tomasza nie da się zrozumieć bez jego epoki. Teologia średniowieczna nie była zbiorem abstrakcyjnych twierdzeń, ale odpowiedzią na realne pytania Kościoła i kultury. Z tego względu odczytanie Tomasza domaga się zarówno filologii, jak historii, znajomości sporów, instytucji, duchowości i intelektualnego krajobrazu trzynastego wieku.

Taki postulat był dla wielu neoscholastyków policzkiem. Oznaczał bowiem, że ich sposób uczenia Tomasza jest niewystarczający, a czasem po prostu błędny. Szczególnie bolesne było to, że krytyka nie przychodziła z zewnątrz, ale z samego środowiska tomistycznego. Chenu nie występował przeciw Tomaszowi, lecz przeciw jego szkolnemu skarleniu.

Reakcja była gwałtowna. Książeczka Une école de théologie została uznana za tekst niebezpieczny. W ciągu kilku lat Chenu usunięto z funkcji rektora Le Saulchoir, publikacje poddano sankcjom, a samo środowisko zostało poddane reorganizacji. Nie oznaczało to

jednak zwycięstwa przeciwników. Przeciwnie, idee Chenu zaczęły pracować jeszcze silniej. Przeniosły się na pole badań nad średniowieczem, na teologię pracy, na refleksję nad duszpasterstwem świata robotniczego i na szerszą wizję odnowy eklezjalnej.

Ważne jest, że Chenu nie ograniczył się do krytyki metodologicznej. Jego zainteresowanie „teologią pracy" i światem ludzi pracy pokazywało, że odnowa teologii nie może pozostać sprawą akademicką. We Francji pierwszej połowy XX wieku Kościół ryzykował utratę kontaktu z warstwami robotniczymi. Jeżeli teologia miała pozostać nauką żywą, musiała odzyskać zdolność rozmowy z realnym światem, nie przestając być teologią Objawienia.

III.6 Congar: eklezjologia, ekumenizm i kryteria prawdziwej reformy

Uczeń Chenu, o. Yves Congar OP, rozwinie odnowę w kierunku bardziej eklezjologicznym i ekumenicznym. Jego zainteresowania były szersze niż średniowiecze. Czytał tradycję Wschodu, nowożytność, dzieje podziałów chrześcijaństwa, i wszędzie stosował podobną zasadę: zrozumieć zjawisko w jego rzeczywistym kontekście historycznym, zanim wyda się nad nim sąd.



Yves Congar

W książce Chrétiens désunis z 1937 roku Congar analizował przyczyny podziału chrześcijaństwa. Najbardziej nowatorskie było jego spojrzenie na rozłam między Wschodem a Zachodem. Twierdził, że jego podstaw nie należy szukać przede wszystkim w czystej niezgodności dogmatycznej, lecz w długim procesie politycznych, kulturowych i językowych oddaleń. W tym sensie prawosławie nie mogło być po prostu wrzucone do worka „herezji". Było to stwierdzenie odważne i na owe czasy bardzo doniosłe.

Jednocześnie Congar nie rozwadniał różnic z protestantyzmem. W tamtym okresie uważał, że reformacja stworzyła rzeczywiście inny typ chrześcijaństwa i że nie można udawać nieistotności tych rozbieżności. Jego ekumenizm nie był tanią ugodowością, lecz trzeźwą próbą rozpoznania, gdzie podział ma charakter głównie historyczny, a gdzie dotyczy samej struktury wiary kościelnej.

Jeszcze ważniejsza okazała się książka Vraie et fausse réforme dans l'Église z 1950 roku. Congar chciał tu odpowiedzieć na pytanie, jak odnowić Kościół, nie powtarzając logiki reform fałszywych. Jego podstawowa intuicja była następująca: Kościół rzeczywiście potrzebuje reformy, ale prawdziwa reforma musi dokonywać się wewnątrz ciągłości Tradycji, w posłuszeństwie jedności Kościoła, w duchu pokory i cierpliwości. Reforma fałszywa zrywa z jednością, absolutyzuje część przeciw całości i ostatecznie przekształca odnowę w rewolucję.

Właśnie dlatego Congar mógł jednocześnie twierdzić, że reformacja była reformą fałszywą, i uznawać, że bez wstrząsu reformacyjnego nie doszłoby do tak głębokiej katolickiej odnowy, jaką zainicjował Sobór Trydencki. Ta dialektyka jest znamienna dla całego działu trzeciego: odnowiciele nie chcieli rewolucji, lecz przemiany przez powrót do źródeł.

Także Congar został później uciszony, odsuwany od nauczania i publikacji. Jego droga pokazuje jednak coś zasadniczego: intuicje, które wydawały się niebezpieczne w epoce antymodernistycznej podejrzliwości, okazały się później jednym z fundamentów soborowej eklezjologii.

III.7 Fourvière i jezuicka linia odnowy



Fourvière

Obok dominikańskiego Le Saulchoir równolegle dojrzewała jezuicka odnowa związana z Lyonem i Fourvière. To właśnie wobec tego środowiska najczęściej używano ironicznego określenia „*nouvelle théologie*”. Sama etykieta była polemiczna, ale dobrze oddawała niepokój przeciwników: chodzi o coś więcej niż nowe tezy; chodzi o nowy styl uprawiania teologii. Charakterystyczne jest przy tym to, że sami autorzy związani z odnową zwykle nie chcieli uchodzić za twórców jakiejś „nowej” doktryny. Ich samoświadomość była odwrotna: to raczej teologia podręcznikowa wydawała im się odejściem od pełni tradycji, oni zaś chcieli wracać do jej najbardziej intensywnych i pierwotnych postaci.

Środowisko Fourvière było mocno zespolone przez wspólną kulturę patrystyczną i biblijną. Nie było „szkołą” w sensie ścisłym, bo poszczególni autorzy różnili się zainteresowaniami i akcentami, ale łączyło ich wspólne przekonanie, że odnowa teologii wymaga powrotu do najintensywniejszych miejsc tradycji. W tym kręgu kluczowe role odegrali Henri de Lubac i Jean Daniélou, a obok nich w tle pojawia się także Teilhard de Chardin, którego de Lubac wiernie bronił i wydawał.

Ważne jest, aby nie przeciwstawiać zbyt ostro Le Saulchoir i Fourvière. Dominikanie i jezuici działali częściowo odmiennie, ale ich wysiłek był komplementarny. Jedni bardziej akcentowali historyczność teologii i powrót do czystego Tomasza, drudzy mocniej rozwijali patrystyczną wizję Kościoła, egzegezę duchową i nową syntezę antropologiczną. Razem tworzyli front odnowy przeciw teologii, która stawała się zbyt szkolna, zbyt abstrakcyjna i zbyt zewnętrzna wobec życia wiary.

III.8 Henri de Lubac: wspólnota, Pismo i natura–łaska



Henri de Lubac

Henri de Lubac jest postacią centralną dla zrozumienia trzeciego działu. Jego myśli nie da się zredukować do jednego wątku, ale można ją uporządkować wokół trzech osi: wspólnotowego wymiaru wiary, odnowy egzegezy oraz spornej kwestii natury i łaski. W tle wszystkich tych tematów znajduje się jeszcze czwarty, szerszy horyzont: walka o człowieka przeciw nowożytnym formom indywidualizmu, sekularyzmu i ateistycznej autonomii.

„Katolicyzm”: społeczne aspekty dogmatu

Książka Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, znana po polsku jako Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu, wydobywa na pierwszy plan coś, co nowożytna pobożność w dużej mierze przysłoniła: chrześcijaństwo nie jest religią izolowanej jednostki, lecz rzeczywistością komunii. De Lubac stawia diagnozę bardzo mocną. Wielką chorobą nowożytnej kultury i nowożytnego katolicyzmu jest indywidualizm. Człowiek zaczyna myśleć o sobie jako o monadzie, o bycie zasadniczo samotnym, który dopiero wtórnie wchodzi w relacje. To samo dzieje się z religią: wiara staje się sprawą prywatną, modlitwa prywatnym aktem, grzech prywatnym wykroczeniem, zbawienie prywatnym losem duszy.

Przeciw temu de Lubac przywołuje Ojców Kościoła. Pokazuje, że ludzka natura jest od początku pomyślana wspólnotowo. Skoro człowiek został stworzony na obraz Boga, a Bóg nie jest samotną monadą, lecz komunią Osób, to również człowieka nie można zrozumieć poza odniesieniem do wspólnoty. Z tej perspektywy także dogmat o grzechu pierworodnym objawia się jako dogmat radykalnie antyindywidualistyczny: jest to grzech dziedziczony wspólnotowo, „grzech bez winy osobistej” każdego z nas z osobna, a więc tajemnica, która od początku wpisuje ludzkie istnienie w porządek wspólnego losu.

To samo dotyczy Kościoła i eschatologii. Niebo nie jest u de Lubaca prywatną nagrodą pojedynczych dusz, lecz spełnieniem komunii. Zbawienie ma wymiar wspólnotowy. Właśnie dlatego tak istotna staje się Eucharystia. De Lubac widzi w niej nie tylko sakrament obecności Chrystusa, ale sakrament jedności Ciała. Eucharystia nie jest tłem dla prywatnych aktów pobożności, lecz centrum wspólnej modlitwy Kościoła. Tutaj pojawia się jego słynna krytyka praktyki, w której wierny podczas Mszy „robi swoje”: odmawia różaniec albo prywatne modlitwy, gdy liturgia dokonuje się jakby obok niego. Taka praktyka nie jest dla de Lubaca jedynie brakiem liturgicznej formacji. Jest objawem głębszej deformacji katolickiej wyobraźni.

Trzeba jednak natychmiast dodać ważne uzupełnienie. De Lubac nie redukuje liturgii do samej horyzontalnej wspólnoty zgromadzenia. Podkreśla także jej wymiar pionowy. Nawet gdy kapłan celebruje bez wiernych, nie celebruje „sam”. Eucharystia obejmuje komunię świętych, Kościół niebieski, tych, za których jest sprawowana, całą rzeczywistość Mistycznego Ciała. To dopowiedzenie jest konieczne, bo późniejsza recepcja bywała skłonna czytać de Lubaca wyłącznie przez pryzmat horyzontalności.

Egzegeza patrystyczna i średniowieczna

Druga wielka oś de Lubaca to Pismo Święte. W epoce, w której dominowała metoda historyczno-krytyczna, de Lubac nie negował wartości badań historycznych, ale pokazywał ich granice. Egzegeza nie może zatrzymać się na tym, co było, jeśli chce pozostać egzegezą chrześcijańską. Pismo ma być czytane w Kościele, to znaczy w jedności obu Testamentów i w ciągłości Tradycji.

Monumentalna *Exégèse médiévale* jest tu dziełem fundamentalnym. De Lubac pokazuje w niej, że dawna egzegeza duchowa nie była infantylną grą skojarzeń ani kaprysem wyobraźni, lecz formą teologii. U podstaw tej egzegezy stoi przekonanie, że historia zbawienia ma wewnętrzną jedność, a jej centrum stanowi Chrystus. Typologia i alegoria nie są więc dla niego dowolnym odrywaniem się od litery, lecz sposobem uchwycenia tego, jak Stary Testament spełnia się w Nowym.

W tym sensie de Lubac przypomina dawną zasadę, że Pismo tłumaczy się Pismem. Nie oznacza to rezygnacji z sensu literalnego. Oznacza raczej, że sens literalny nie wyczerpuje pełni znaczenia, gdyż całość Objawienia zbiera się w Chrystusie i w Kościele. Dlatego znajomość Ojców jest niezbędna. Bez realnego kontaktu z patrystyką egzegeza duchowa staje się pustym hasłem. Stąd tak wielkie znaczenie serii *Sources Chrétiennes*, która udostępniła teksty patrystyczne nowemu pokoleniu teologów.

W tej kwestii warto zauważyć, że de Lubac nie był po prostu przeciwnikiem metody historyczno-krytycznej. Bardziej trafne byłoby powiedzieć, że nie chciał, aby uznano ją za całą egzegezę. Badania historyczne są potrzebne, ale nie wystarczające. Samo ustalenie źródeł, redakcji i kontekstu nie prowadzi jeszcze do teologicznego odczytania Biblii. To dlatego jego intuicje mogły spotkać się z uznaniem nawet po stronie części biblistów związanych z École Biblique: ich praca archeologiczna i filologiczna miała sens o tyle, o ile ostatecznie służyła pełniejszemu zrozumieniu Słowa Bożego w Kościele.

Natura i łaska: spór o „*Surnaturel*”

Największe kontrowersje wywołała jednak refleksja de Lubaca nad relacją między naturą a łaską. W polemicznym skrócie bywa, że się go przedstawia jako teologa, który chciał po prostu znieść rozróżnienie tych porządków. Taki obraz jest zbyt prosty. Rzeczywiście, de Lubac wystąpił przeciw nowożytnej, „dwupiętrowej” konstrukcji, w której natura i nadprzyrodzoność były dwiema niemal odrębnymi całościami, z czego pierwsza miała swój własny, zamknięty cel „naturalny”, a druga była jakby zewnętrznym dodatkiem. De Lubac uważał, że taka koncepcja, choć miała chronić darmowość łaski, w praktyce doprowadziła do dramatycznego rozszczepienia ludzkiego świata na porządek świecki i religijny, naturalny i nadprzyrodzony.

Na tym tle pojawia się problem *desiderium naturale in cognitionem Dei*, czyli naturalnego pragnienia poznania Boga. Nie chodzi o poznanie Boga ze stworzenia, ale o pragnienie celu, który ostatecznie spełnia się dopiero w nadprzyrodzonej wizji uszczęśliwiającej. I tu rodzi się najpoważniejsza trudność: skoro w naturze nie ma nic „na próżno”, to czy naturalne pragnienie nadprzyrodzonego celu nie czyni łaski czymś należnym? Właśnie ten punkt wzbudził ostry sprzeciw neoscholastyków, z Garrigou-Lagrange’em na czele. Bronili oni ostrego rozróżnienia natury i łaski po to, aby nie naruszyć nowości i darmowości daru Bożego.

Lektura samego de Lubaca zmusza jednak do większej precyzji. Nie chce on „naturalizować” nadprzyrodzoności. Przeciwnie, podkreśla, że nadprzyrodzoność jest niemożliwa do osiągnięcia własnym wysiłkiem, nie daje się sprowadzić do samej natury i nie wolno mylić jej z prostym przedłużeniem naturalnych zdolności człowieka. Zarazem jednak utrzymuje, że nadprzyrodzoność nie przychodzi do człowieka jako czysto zewnętrzny dodatek. Jest w nim głęboko zakorzeniona jako dar, który go wynosi i przemienia.

Co więcej, w O naturze i łasce de Lubac dopowiada coś niezwykle ważnego: rozróżnienie pozostaje. Między naturą i łaską zachodzi nie tylko relacja różnicy, ale w stanie grzesznego człowieka również relacja konfliktu. Łaska jest nie tylko wyniesieniem, ale i przebaczeniem, nawróceniem, odkupieniem. Nie można zatem mówić o niej tak, jakby chodziło jedynie o spokojne uzupełnienie naturalnych skłonności. Zjednoczenie natury i nadprzyrodzoności ma swoje źródło w tajemnicy Wcielenia, ale zjednoczenie natury i łaski doko-

nuje się konkretnie przez tajemnicę Odkupienia. De Lubac wyraźnie podkreśla, że w człowieku grzesznym relacja do łaski ma charakter dramatyczny: to wezwanie do przemiany, do śmierci starego człowieka, do synergii, która przychodzi z Boskiej inicjatywy.

W tym miejscu staje się jasne, jak bardzo uproszczony byłby obraz de Lubaca jako teologa, który po prostu zniósł wszelkie rozróżnienie. Raczej walczy on z niewłaściwą separacją, nie z samym rozróżnieniem. Chce uchronić zarówno darmowość łaski, jak i prawdę o tym, że człowiek nie jest zamknięty w czystej immanencji.

De Lubac wobec ateizmu i fałszywej autonomii

Teologia de Lubaca ma również wyraźny wymiar apologetyczny i cywilizacyjny. W Dramacie humanizmu ateistycznego oraz w Ateizmie i sensie człowieka autor pokazuje, że nowożytny humanizm, jeśli odcina się od Boga, ostatecznie obraca się przeciw człowiekowi. Nie chodzi mu o tani moralizm ani o proste potępienie niewierzących. Analizuje raczej wewnętrzną logikę projektów, które obiecują pełną autonomię człowieka. Jeżeli Bóg zostaje pojęty jako rywal człowieka, wówczas człowiek dąży do samostworzenia. Ale rezultat takiej logiki jest niszczący: człowiek traci sens własnej wielkości, a humanizm ulega autodestrukcji.

Ten wątek tłumaczy, dlaczego dla de Lubaca problem natura-łaska nie był czysto szkolną subtelnością. W jego oczach miał on bezpośredni związek z pytaniem o kulturę, politykę i społeczeństwo. Jeżeli bowiem teologia sama zbuduje mur między porządkiem natury i porządkiem łaski, to później świecki świat uzna się za całkowicie autonomiczny i religijnie neutralny. De Lubac nie wierzył w tak rozumianą neutralność. Uważał ją za owoc wcześniejszego teologicznego rozdarcia. W tym sensie jego projekt jest jednocześnie antropologiczny, eklezjalny i kulturowy.

III.9 Jean Daniélou: patrystyka i teologia judeochrześcijańska

Drugi wielki przedstawiciel Fourvière, Jean Daniélou, rozwijał odnowę w kierunku patrystycznym i historyczno-dogmatycznym. Jego znaczenie polega najpierw na współtworzeniu wraz z de Lubakiem serii *Sources Chrétiennes*. Ta praca edytorska nie była uboczna; stanowiła infrastrukturę całej odnowy. Bez tekstów Ojców trudno mówić o realnym powrocie do źródeł.

Najbardziej charakterystycznym wkładem Daniélou jest jednak refleksja nad początkami teologii chrześcijańskiej. Nie chodziło mu o pojedynczą korektę historyczną, lecz o cały projekt ponownego opisania pierwszych wieków teologii przednicejskiej. Dzięki temu odnowa patrystyczna przestawała być już tylko zbiorem cytatów z Ojców, a stawała się nową wizją genezy chrześcijańskiej myśli. Wbrew tezie Harnacka o „hellenizacji chrześcijaństwa" Daniélou pokazuje, że zanim nastąpiło głębokie spotkanie z myślą grecką, teologia chrześcijańska była już intensywnie kształtowana przez środowisko żydowskie, zwłaszcza przez tradycje apokaliptyczne. Chrześcijaństwo nie pojawiło się więc jako czyste Objawienie, które dopiero później zostało zniekształcone przez Greków. Już w pierwszym okresie było ono zanurzone w świecie judaizmu i czerpało z jego kategorii, obrazów i oczekiwań.

To przesunięcie akcentu ma wielkie znaczenie. Po pierwsze, pozwala lepiej zrozumieć, jak rodziła się teologia przed Niceą. Po drugie, osłabia uproszczoną opozycję między „czystą Ewangelią" a „grecką metafizyką". Po trzecie, otwiera drogę do poważniejszego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Daniélou nie robi z judaizmu ostatecznej normy dla chrześcijaństwa. Pokazuje raczej, że nowość chrześcijaństwa dojrzewała w dialogu z poprzedzającą je historią Izraela i że nie da się tej historii zrozumieć jako jedynie nieistotnego wstępu.

W tym sensie Daniélou uzupełnia de Lubaca. Jeżeli de Lubac przypomina wspólnotowy, eklezjalny i duchowy wymiar Tradycji, Daniélou dopowiada, że sama geneza teologii chrześcijańskiej jest bardziej złożona, historyczna i biblijno-żydowska, niż chciałby to widzieć prosty schemat hellenizacji.

III.10 Znaczenie odnowy teologicznej

Dział trzeci jest opowieścią o głębokiej przemianie katolickiej świadomości teologicznej. Zaczyna się on od stanu napięcia po Pascendi, gdy neoscholastyka spełnia funkcję obronną, ale za cenę rosnącego usztywnienia. Następnie pokazuje, jak z samego wnętrza katolickiej wierności rodzi się krytyka tej sztywności. Le Saulchoir i Fourvière nie chcą rozbić doktryny ani osłabić prawdy wiary. Chcą raczej przywrócić teologii jej pierwotny oddech: zwrot ku Objawieniu, Pismu, Ojcom, liturgii, historii zbawienia i życiu Kościoła.

W tym procesie każda z wielkich postaci wnosi coś niepowtarzalnego. Chenu przywraca historyczność teologii i pokazuje Tomasza jako teologa. Congar rozbudowuje eklezjologię, ekumenizm i zasady prawdziwej reformy. De Lubac odzyskuje wspólnotowy wymiar dogmatu, teologiczną lekturę Pisma oraz nową głębię pytania o naturę i łaskę. Daniélou przypomina o judaistycznym i patrystycznym podłożu początków teologii. Wszyscy razem sprawiają, że katolicka myśl XX wieku wychodzi z defensywnego zamknięcia i odzyskuje zdolność twórczej wierności.

Nie dokonało się to bez konfliktów, cenzury i oskarżeń. Wielu z tych teologów było odsuwanych, uciszanych, podejrzewanych. A jednak to właśnie ich intuicje przygotowały drogę do odnowy, która później znajdzie swój najbardziej widoczny wyraz w Soborze Watykańskim II. Z tej perspektywy dział trzeci nie jest marginalnym sporem szkolnym, lecz jednym z kluczowych momentów przejścia od katolickiej teologii defensywnej do teologii, która na nowo odnalazła swoje źródła. Dlatego bez zrozumienia tego etapu trudno zrozumieć zarówno późniejszą teologię katolicką, jak i następny wielki etap debaty, w którym na pierwszy plan wyjdą Karl Barth i Karl Rahner.

DZIAŁ IV

Karl Barth i Karl Rahner

Objawienie, natura i łaska

IV.1 Przejście do teologii niemieckojęzycznej

Dział IV nie zaczyna się od Bartha w sposób nagły i odcięty od wcześniejszej części kursu. Poprzedza go świadomie zarysowana zmiana pola: po zwartej, stosunkowo spójnej tradycji francuskiej pojawia się obszar niemieckojęzyczny, który nie tworzy jednej szkoły ani jednej metodologii. Jest to raczej zespół wielkich, ale od siebie odległych projektów. Dlatego już na wejściu zostaje zaznaczone, że nie da się mówić o Rahnerze, Balthasarze, Guardinim czy Küngu tak, jak mówiło się wcześniej o kręgu francuskim: tutaj nie ma jednej wspólnej linii pracy, lecz osobne historie, często obciążone sporami i antypatiami.

W tym rozproszonym polu centralne miejsce zajmuje Rahner, bo jego wpływ na Sobór i na późniejszą teologię jest największy, podczas gdy pozostali pozostają ważni raczej na własnych, odrębnych trajektoriach.

To przejście ma jednak jeszcze głębszy sens. Wcześniejsza partia materiału o de Lubacu doprowadziła do problemu relacji natura–łaska i do krytyki nowożytnego dualizmu. Właśnie ten problem nie kończy się na de Lubacu, lecz staje się osią dalszych napięć. Dlatego dalsza refleksja nie wyrasta z próżni. Jego ukrytą prehistorią jest pytanie, czy należy jak najmocniej oddzielić naturę od łaski, by ocalić darmowość zbawienia, czy raczej podkreślać ich wzajemne przenikanie, by nie rozerwać człowieka i historii na dwie obce sobie sfery. Barth i Rahner staną się dwiema odmiennymi odpowiedziami na to samo nowoczesne pęknięcie.

IV.2 Dlaczego Barth staje się punktem zwrotnym



Karl Barth — ilustracja z materiałów

Karl Barth wchodzi do tego działu jako postać graniczna. Jest teologiem protestanckim, ale jego znaczenie dalece przekracza granice protestantyzmu. Materiał wykładowy pokazuje go jako autora, wobec którego właściwie każdy większy teolog niemieckojęzyczny XX wieku musi się określić. Z tej racji nie chodzi tu jedynie o jednego ważnego autora obok innych, lecz o punkt zwrotny. Właśnie dlatego „List do Rzymian” zostaje przedstawiony nie tylko jako książka ważna, ale jako detonator: w świecie, w którym liberalna teologia dominowała niemal bez reszty, ta książka otwiera zupełnie inny sposób uprawiania teologii. Także pomocnicze opracowanie wydawców Bartha nazywa drugą wersję „Listu do Rzymian” dziełem epokowym i początkiem wielkiej reakcji przeciw teologii liberalnej oraz historycznej.

Biograficzny punkt zapalny tego przełomu został ujęty bardzo konkretnie. Barth, uformowany przez studia u liberalnych teologów niemieckich, wraca do pracy duszpasterskiej i odkrywa, że cała przyswojona przez niego teologia okazuje się duszpastersko bezsilna. Nie daje się z niej głosić kazań zwykłym ludziom. Sprawdza się jako wysoka kultura uniwersytecka, ale nie jako słowo, które mogłoby być naprawdę wypowiedziane w Kościele. Z tego doświadczenia wyrasta jego radykalny sąd: nie potrzeba lekkiej korekty obowiązującej teologii, lecz całkowitego zwrotu. Pierwsza wersja „Listu do Rzymian" z 1919 roku była jeszcze tylko sygnałem; druga, napisana bardzo szybko po pierwszej, staje się już świadomym i gwałtownym odwróceniem frontu.

W tym świetle znaczenie „Listu do Rzymian" nie polega przede wszystkim na tym, że jest komentarzem do jednego listu Pawłowego. Chodzi raczej o to, że w formie komentarza została ogłoszona teologiczna rewolucja. Nieprzypadkowo w materiałach pojawia się uwaga, że Barth nie chce po prostu pisać „komentarza" w zwykłym sensie historyczno-krytycznym. To nie ma być kolejna analiza tekstu jako dokumentu przeszłości, lecz uderzenie w sam model teologii, który z tekstu biblijnego uczynił tylko materiał dla historyka, psychologa religii albo filozofa kultury. Z tego powodu „List do Rzymian" staje się czymś więcej niż książką egzegetyczną: staje się manifestem nowego rozumienia Objawienia.

IV.3 Tło negatywne: teologia liberalna

Bartha nie sposób zrozumieć bez pełnego uświadomienia sobie, przeciw czemu występuje. Materiał wykładowy ujmuje protestancką teologię liberalną jako próbę pogodzenia chrześcijaństwa z Oświeceniem i z całym jego późniejszym rozwojem aż po Hegla. Chodziło o to, by teologia stała się kompatybilna z nowoczesnym rozumem i nowoczesną kulturą. Nie była to marginalna moda, lecz dominujący paradygmat całej niemieckiej teologii aż do początku XX wieku. W tym sensie liberalizm nie był jedną z możliwych szkół, lecz „walcem", wobec którego nikt prawie nie ośmielał się mówić inaczej.

Ten liberalizm zostaje rozpisany na trzy podstawowe cechy. Pierwsza to historyzm. Prawda staje się czymś dostępnym tylko przez badanie jej historycznych uwarunkowań. W teologii prowadzi to do metody historyczno-krytycznej i do programu odszukiwania „Jezusa historycznego" za warstwami późniejszej dogmatyki. W takiej perspektywie dogmat nie jest już nośnikiem prawdy objawionej, lecz wytworem kolejnych faz historii religii. Druga cecha to psychologizm Schleiermachera: religia zostaje przesunięta do wnętrza człowieka jako struktura jego świadomości, doświadczenie zależności albo naturalna dyspozycja religijna.

Objawienie nadprzyrodzone staje się wtórne wobec tego, co człowiek i tak już w sobie nosi. Trzecia cecha to ufilozoficznienie teologii pod wpływem Hegla: prawdy wiary mają być weryfikowane, oczyszczane i ostatecznie uzasadniane przez spekulację filozoficzną. W konsekwencji Objawienie nie jest już czymś pierwotnym, lecz co najwyżej inspiracją dla rozumu.

Z punktu widzenia tego działu najważniejsze jest jednak to, co w teologii liberalnej okazuje się największą stratą. Materiał wykładowy ujmuje to jednoznacznie: głównym „pobitym" jest nadprzyrodzone Objawienie. Staje się ono albo niepotrzebne, albo wtórne. Pismo Święte traci charakter miejsca, w którym mówi Bóg, i staje się materiałem dla

analiz. Tradycja znika jeszcze szybciej: jeśli wszystko, co istotne, ma się sprowadzać do historycznej rekonstrukcji albo do filozoficznego samouświadomienia człowieka, to Tradycja przestaje być żywym przekazem Objawienia. Barth wchodzi więc na scenę nie po to, by poprawiać kilka szczegółów, lecz by odzyskać samą ideę Objawienia jako czegoś, co naprawdę przychodzi do człowieka od Boga, a nie wypływa z człowieka.

IV.4 Barthowskie „nie" wobec historyzmu

Pierwsze wielkie „nie" Bartha dotyczy historyzmu. Nie oznacza ono prostego odrzucenia wszelkiej wiedzy historycznej. Materiał wykładowy nie mówi, że badania historyczne są bezwartościowe. Przeciwnie, mogą być ciekawe i pożyteczne. Barth twierdzi jednak, że nie są drogą do słowa Bożego. Można być wielkim ekspertem od Biblii i nigdy nie spotkać się ze słowem Bożym. Można przeanalizować niezliczone źródła, warstwy redakcyjne, tła społeczne, a mimo to nie usłyszeć tego, co w Piśmie jest najważniejsze. Właśnie dlatego w wykładzie pojawia się drastyczna formuła, że nawet diabeł cieszy się z zainteresowania Biblią, byleby tylko nie przemieniło się ono w zainteresowanie słowem Bożym.

Ta sama zasada obejmuje również historię dogmatów. Dla Bartha historyk nie dociera jeszcze przez samą swoją pracę do Objawienia. Może uporządkować dzieje doktryny, ale nie staje się przez to jeszcze świadkiem słowa Bożego. Dlatego pomocnicze notatki słusznie podkreślają znaczenie późniejszej zmiany tytułu wielkiego projektu Bartha: nie „dogmatyka chrześcijańska", lecz „dogmatyka kościelna". Ta zmiana nie jest stylistyczna. Ma wyrażać przekonanie, że do prawdy objawionej nie dochodzi się jako samotny uczony, lecz tylko w Kościele i przez Kościół. Objawienie nie jest przedmiotem do rozbioru, lecz wydarzeniem, w którym wspólnota wierząca staje wobec Boga.

W tym świetle nie chodzi o antyintelektualizm. Wprost przeciwnie: chodzi o zmianę rozumienia rozumu. Teologia nie ma być nauką, która zewnętrznie opisuje swój przedmiot, jak przyrodnik opisuje obiekt doświadczenia. Ma być aktem rozumienia wewnątrz wiary. Już we wprowadzeniu do polskiego wydania „Listu do Rzymian" pojawia się uwaga, że historyczno-krytyczna wiedza biblijna może minąć to, co istotne, ponieważ rozsądza to, co duchowe, narzędziami obcymi samemu przedmiotowi. To dopowiedzenie z książki pomocniczej dobrze wyjaśnia radykalizm samego wykładu: nie chodzi o to, że historia nic nie znaczy, lecz o to, że sama nie daje dostępu do Objawienia.

IV.5 Barthowskie „nie" wobec psychologizmu i religijności

Drugie wielkie „nie" Bartha dotyczy psychologizmu religijnego. Tutaj jego stanowisko jest bardziej subtelne, niż mogłoby się wydawać. Nie mówi on po prostu, że człowiek nie ma w sobie żadnej religijnej struktury. W pewnym sensie przyznaje Schleiermacherowi rację: człowiek rzeczywiście ma w sobie dyspozycję religijną. Ale właśnie na tym polega niebezpieczeństwo. Z tej naturalnej religijności rodzą się nie tylko autentyczne poszukiwania Boga, lecz również zabobon, idolatria, pobożność zastępująca wiarę, tradycja bez objawienia, obrzęd bez nawrócenia. Nic nie zagraża wierze tak bardzo, jak religijność, gdy zaczyna ona sama siebie brać za wiarę.

To rozróżnienie religii i wiary należy do najbardziej drażliwych, ale i najbardziej charakterystycznych elementów barthiańskiej rewolucji. Religia może być szczera, głęboka, autentyczna na poziomie przeżyć, symboli, tradycji i wspólnotowych zachowań. A jednak właśnie jako zjawisko historyczne, kulturowe i ludzkie pozostaje pod sądem Boga. Pomocniczy tekst samego Bartha mówi o tym brutalnie: każda religia, nawet ta autentyczna i głęboka, podlega tej regule, jeśli rości sobie pretensję do absolutności jako ziemska rzeczywistość. W tym sensie religia nie zbawia, lecz potrzebuje sama zostać osądzona przez Objawienie.

To pozwala zrozumieć, dlaczego w materiałach pojawia się tak mocne przeciwstawienie chrześcijaństwa jako zjawiska kulturowego i Objawienia jako Bożego działania. Wprowadzenie do wydania Bartha streszcza to w postaci zdania, że chrześcijaństwo jest zjawiskiem kulturowym, sumą praktyk, przekonań i zwyczajów, natomiast Objawienie należy od tego odróżnić. W tej perspektywie wiara nie jest pielęgnowaniem religijnej kultury, lecz konfrontacją z Bogiem „innego porządku", który przychodzi do człowieka z sądem i łaską. To nie religia prowadzi do Boga, lecz Bóg rozbija samozadowolenie religii.

IV.6 Kościół, państwo, kultura i sekularyzacja

Z tego miejsca przechodzi się wprost do problemu sekularyzacji. Barthowska krytyka religijności nie jest czysto abstrakcyjna. Wykład mocno łączy ją z doświadczeniem politycznym. Religia, która wchodzi w sojusz z kulturą i państwem, bardzo łatwo daje się przez nie wykorzystać. Gdy nie ma wyraźnego rozróżnienia między tym, co pochodzi z Objawienia, a tym, co jest historyczną formą religijności, państwo podporządkowuje sobie religię, a kultura podporządkowuje sobie wiarę. Dlatego właśnie Barth jest przedstawiony jako autor, który widział, jak protestanckie Niemcy związały chrześcijaństwo z narodową i polityczną tożsamością niemal do końca. Jego antyreligijność nie jest więc kaprysem, lecz próbą obrony Objawienia przed politycznym i kulturowym zawłaszczeniem.

Warto zauważyć, że w tym punkcie powstaje paradoksalna zbieżność z wcześniejszymi francuskimi sporami. De Lubac bał się, że rozdzielenie natury i łaski skończy się agresywną świeckością państwa wobec chrześcijaństwa. Barth boi się czegoś odwrotnego, ale pokrewnego: jeśli religii nie odetnie się od jej naturalnych i kulturowych roszczeń, świeckość nie pojedna się z Objawieniem, lecz po prostu je wchłonie. Dlatego obaj diagnozują to samo nowoczesne pęknięcie, ale odpowiadają na nie w przeciwny sposób. Jeden szuka bardziej wewnętrznej jedności natury i łaski, drugi usztywnia ich rozdział, by ratować transcendencję Objawienia.

W tym sensie Barth staje się ważny także dla późniejszych katolickich debat o sekularyzacji. Materiał wykładowy sygnalizuje, że ten sposób myślenia przejmą potem również katoliccy autorzy teologii sekularyzacji. Nie chodzi tu jeszcze o osobne rozwijanie tych późniejszych nurtów, lecz o zauważenie, że Barth nie jest wyłącznie autorem protestanckiego sporu wewnętrznego. Jego rozróżnienie religii i wiary oraz jego nieufność wobec naturalnych sojuszy religii z kulturą będą miały długi dalszy ciąg.

IV.7 Katolicki kontrapunkt: Logos i stworzenie

Im bardziej radykalny jest Barth, tym wyraźniej materiały kursowe zestawiają go z katolickim kontrapunktem. Ten kontrapunkt nie polega na banalnym odrzuceniu Bartha, lecz na pokazaniu, gdzie przebiega zasadnicza różnica. Katolicki schemat myślenia zostaje tu zorganizowany wokół pojęcia Logosu. Logos jest stwórczy, objawiający i oświecający. Dzięki Logosowi stwórczemu stworzenie nie jest ślepą materią, ale już nosi charakter objawieniowy. Dzięki Logosowi objawiającemu i zbawiającemu prawo, prorocy i wreszcie Chrystus tworzą jedną linię Bożego mówienia. Dzięki Logosowi oświecającemu człowiek otrzymuje zarówno światło rozumu, jak i łaskę wiary. W takim układzie religijność nie jest automatycznie przekleństwem, bo stworzenie, rozum i naturalne poznanie Boga nie stoją jeszcze po stronie iluzji.

To jest także punkt, w którym wraca problem teologii naturalnej. Dla katolickiego sposobu myślenia stworzenie jest pewnym rodzajem objawienia, a człowiek może dojść do poznania Boga jako przyczyny przez świat stworzony. Nie znaczy to jeszcze, że natura zastępuje Objawienie, ale znaczy, że między stworzeniem i Stwórcą nie zachodzi absolutna przepaść bez żadnego pozytywnego śladu. Właśnie tu Barth uderza najmocniej. Tam, gdzie myśl katolicka widzi możliwość naturalnego poznania Boga i pozytywną strukturę Logosu w świecie, on dostrzega niebezpieczeństwo natychmiastowego podporządkowania wiary naturalnej religijności, kulturze i państwu. Cały spór o analogię jest więc w gruncie rzeczy sporem o to, czy stworzenie może być realnym miejscem wskazującym ku Bogu.

IV.8 Problem analogii

Wykład z 26 marca pokazuje jasno, że punkt najgłębszy nie leży tylko w sporze o religijność czy metodę egzegetyczną. Centrum jest problem analogii. Pytanie brzmi nie tyle, czy można mówić o Bogu ludzkim językiem, ile jak to jest możliwe. Objawienie samo przesądza, że jest to możliwe, skoro Bóg posługuje się językiem ludzkim. Ale pozostaje otwarte pytanie o relację między słowami pochodzącymi ze świata stworzonego a samą rzeczywistością Boga. W tym miejscu klasyczna teologia rozwija teorię orzekania analogicznego: mówienie o Bogu nie jest ani czystą jednoznacznością, ani czystą wieloznacznością; opiera się na podobieństwie, które nigdy nie znosi większej jeszcze niepodobności. Wykład przypomina przy tej okazji drogę od apologetów przez Tomasza do Kajetana i dalszych polemistów.

W praktyce cały spór sprowadza się do pytania, czy stworzenie może być prawdziwym, choć nieadekwatnym, świadectwem o swoim Stwórcy. Jeśli tak, to język teologii może wychodzić od stworzenia, oczyszczając i korygując swoje pojęcia. Jeśli nie, to wszelkie wychodzenie od stworzonego bytu ku Bogu jest z góry skażone. W tym sensie materiały działu ustawiają naprzeciw siebie dwa porządki: *analogia entis*, czyli mówienie o Bogu z pozytywnego punktu wyjścia w bycie stworzonym, oraz takie mówienie o Bogu, które może opierać się wyłącznie na wierze i Objawieniu.

Właśnie tutaj pojawia się praktyczne znaczenie przeciwstawienia *analogia entis* i *analogia fidei*: nie jako dwóch dopracowanych symetrycznych systemów, lecz jako dwóch odmiennych intuicji co do miejsca, z którego w ogóle wolno zaczynać teologię.

IV.9 Barth przeciw *analogia entis*

Barth radykalizuje ten spór do skrajności. Materiał podkreśla, że odrzuca on to, co nazywa się *analogia entis*, czyli przekonanie o jakiejś analogii między bytem Bożym a bytem stworzenia. Co ważne, wykład zaznacza przy tym rzecz metodologicznie istotną: Barth nie zna tej teorii bezpośrednio z Tomasza czy Kajetana. Dociera do niej przez nowoczesne opracowanie Ericha Przywary. Nie zmienia to jednak faktu, że atak wymierzony jest w samo założenie, iż od stworzenia można jakoś pozytywnie przejść do Stwórcy. W tej perspektywie analogia bytu i teologia naturalna zostają napiętnowane niezwykle ostro, aż po określenie ich mianem narzędzi szatana.

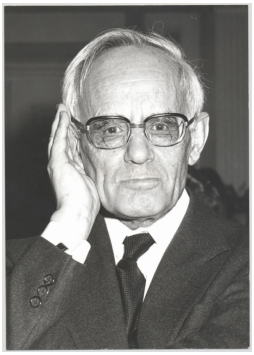
Skoro nie ma analogii między Stwórcą a stworzeniem, to o Bogu można mówić wyłącznie na podstawie tego, co On sam o sobie powiedział. Tu właśnie rodzi się dialektyczny charakter barthowskiej teologii. Pojęcia teologiczne nie są oczyszczane przez spokojne doprecyzowanie analogiczne, lecz przez zestawienie z ich własnym zaprzeczeniem albo przynajmniej z tym, co rozbija ich naturalne ludzkie znaczenie. Jeśli mówi się, że Bóg jest dobry, trzeba jednocześnie pamiętać, że ten sam Bóg zażądał od Abrahama gotowości złożenia syna w ofierze.

Jeśli mówi się, że Bóg jest sprawiedliwy, trzeba spojrzeć na historię Hioba. Nie chodzi o to, by zaprzeczyć dobroci lub sprawiedliwości Boga, lecz o to, by rozbić nasze naturalne, stworzone, natychmiastowe rozumienie tych pojęć. Dlatego barthowska dialektyka nie prowadzi do syntezy, lecz utrzymuje pojęcia w stanie napięcia.

To podejście ma siłę historyczną i zarazem własne granice. Jego siła polega na tym, że rzeczywiście chroni transcendencję Boga wobec prób wciągnięcia Go do naturalnej religijności, kultury i filozofii. Właśnie dlatego materiały mocno zaznaczają, że Bartha nie wolno oceniać w oderwaniu od liberalizmu, przeciw któremu wystąpił. Jego skrajność była alarmem. Bez tej skrajności liberalizm mógłby się okazać o wiele trudniejszy do przezwyciężenia. Ale granica jego projektu pojawia się tam, gdzie całkowite zerwanie analogii grozi praktycznym oderwaniem Objawienia od stworzenia, a wiary od pozytywnej struktury natury.

Z tej racji pod koniec życia Barth częściowo łagodzi swój wcześniejszy radykalizm i w późnych partiach „Dogmatyki kościelnej” daje się zauważyć pewien zwrot ku analogii. Nie znosi to jednak zasadniczego gestu jego myślenia.

IV.10 Przejście do Rahnera



Karl Rahner

Na tym tle wejście Rahnera nabiera pełnego sensu. Nie jest on po prostu kolejnym autorem po Barcie. Jest biegunem przeciwnym. Jeśli Barth maksymalizuje różnicę między naturą a łaską, o. Karl Rahner SJ będzie pracował nad wykazaniem ich głębokiego, wewnętrznego związku. Już wcześniejszy materiał z 5 marca ustawia go jako najbardziej wpływowego spośród teologów niemieckojęzycznych i zarazem jako autora najbardziej filozoficznego, spekulatywnego, mniej związanego z patrystyczną erudycją niż teologowie francuscy. To ważne, bo jego teologia będzie rzeczywiście próbą rozstrzygnięcia nowoczesnych sporów na poziomie bardzo podstawowych struktur ludzkiego istnienia.

Materiał jednocześnie ostrzega przed łatwym zachwytem. Rahner zostaje pokazany jako umysł ogromny, ale właśnie dlatego niebezpieczny dla teologii wtedy, gdy przesunięcie punktu wyjścia okazuje się minimalne, a jego konsekwencje ogromne. W tym kontekście pojawia się Balthasarowa intuicja o „pociągu", który wystarczy przestawić o milimetr, aby ostatecznie pojechał w zupełnie inną stronę. To jest bardzo istotne, bo ustawia sposób czytania Rahnera: nie przez pojedyncze zdania oderwane od całości, lecz przez śledzenie logiki jego podstawowego ruchu.

IV.11 Rahnerowskie samoudzielenie się Boga

Najlepszym dopowiedzeniem do wykładu są tu teksty Rahnera samego. W „Podstawowym wykładzie wiary" łaska zostaje określona przede wszystkim jako samoudzielenie się Boga. Bóg nie daje tu człowiekowi czegoś od siebie oddzielonego, lecz daje samego siebie. Człowiek jest wydarzeniem tego samoudzielenia, a łaska usprawiedliwiająca i ubóstwiająca nie oznacza wyłącznie zewnętrznej pomocy, lecz rzeczywiste wejście Boga w centrum ludzkiej egzystencji. W ten sposób język łaski od początku przesuwa się z opisu „rzeczy danej" ku opisowi bezpośredniej obecności Boga.

Równocześnie Rahner bardzo mocno podkreśla, że owo samoudzielenie się Boga pozostaje całkowicie darmowe. Nie jest ono panteistycznym rozlaniem się Boga w świecie ani logiczną koniecznością natury. Właśnie dlatego nazywa je „nadnaturalnym". Ale to nadnaturalne nie jest dla niego czymś przypadkowo dolepionym z zewnątrz do gotowej natury. W konkretnym porządku, w którym człowiek rzeczywiście istnieje, jego duchowa transcendencja jest od początku zamierzona jako miejsce samoudzielenia się Boga. To jest zasadniczy punkt Rahnera: darmowość nie oznacza zewnętrzności. Bóg może dawać się w absolutnej wolności, a zarazem człowiek może być od stworzenia ukierunkowany na przyjęcie tego daru.

IV.12 Egzystencjał nadprzyrodzony

Właśnie w tym miejscu pojawia się pojęcie egzystencjału nadprzyrodzonego. W materiale wykładowym zostaje ono objaśnione jako pewna stała dyspozycja człowieka do przyjęcia Objawienia i łaski. W „Podstawowym wykładzie wiary" znajduje ono bardziej techniczne objaśnienie: samoudzielenie się Boga w łasce modyfikuje samą transcendencję człowieka;

dynamizm ducha w poznaniu i wolności ku absolutnej tajemnicy nie ma już swojego „dokąd" tylko w wiecznie odległej tajemnicy Boga, lecz w Bogu, który chce być absolutną bliskością i bezpośredniością. Ta modyfikacja jest realna, choć nie daje się po prostu uchwycić przez zwykłą psychologiczną introspekcję. Człowiek nie musi umieć jej wyraźnie rozpoznać, aby w niej żyć.

W języku wykładowym oznacza to, że aby człowiek w ogóle mógł przyjąć Objawienie, już na poziomie jego istnienia musi działać pewna łaska uzdalniająca do przyjęcia łaski sakramentalnej i objawionej. Właśnie tu rodzi się największe napięcie z teologią klasyczną. Z punktu widzenia klasycznego rozróżnienia natura–łaska można się zgodzić, że człowiek został stworzony do Boga i pozostaje *capax Dei*, ale po grzechu pierworodnym nie można już po prostu mówić o działającej w naturze łasce na tym samym poziomie, co przed upadkiem. Rahner idzie dalej. Zbyt mocno, zdaniem krytyków, przesuwa aktualną kondycję człowieka ku stałej, realnej obecności łaski już w samym punkcie wyjścia.

IV.13 Anonimowy chrześcijanin

Z tej logiki wyrasta koncepcja anonimowego chrześcijanina. Nie pojawia się ona w materiałach jako luźny slogan, lecz jako wniosek z całości myślenia o łasce. Jeśli Bóg rzeczywiście udziela się wszystkim ludziom w dziejach, jeśli Jego łaska działa „we wszystkich czasach i wszystkim ludziom", i jeśli ta łaska może pozostawać ukryta, a zarazem realnie kierować człowieka ku absolutnej tajemnicy, wtedy można mówić o takim związku z Chrystusem, który jeszcze nie przyjął postaci wyraźnej, refleksyjnej, kościelnej wiary. Sam Rahner mówi wprost o „chrześcijaństwie ukrytym, anonimowym" i o realnym, choć ukrytym, związku osoby z Jezusem Chrystusem przed jawnym wyznaniem wiary.

W jego własnym ujęciu nie chodzi o banalne stwierdzenie, że „wszyscy są chrześcijanami". Chodzi raczej o to, że łaska Chrystusa i Duch Chrystusa mogą być obecne i aktywne także tam, gdzie człowiek nie doszedł jeszcze do explicite chrześcijańskiej wiary. Rahner mówi wręcz o obecności Chrystusa w wierzących niechrześcijanach przez Jego Ducha. Oznacza to próbę opisania uniwersalnego zasięgu łaski bez prostego utożsamienia Kościoła z całą ludzkością. Niemniej wykład słusznie pokazuje, że taka konstrukcja nieuchronnie rodzi pytanie o granice chrześcijaństwa i o sens jawnego głoszenia Ewangelii.

IV.14 Natura i łaska jako główny temat XX wieku

W ten sposób cały dział IV wraca do swojej najgłębszej osi: relacji natura–łaska. Materiały mówią o tym otwarcie, że jest to jeden z fundamentalnych tematów teologii XX i XXI wieku. Barth i Rahner nie są więc tylko autorami dwóch osobnych systemów. Są dwoma skrajnymi odpowiedziami na ten sam problem. U Bartha wszystko zmierza do obrony tego, żeby łaska nie dała się przechwycić przez naturę, religię, kulturę i historię. U Rahnera wszystko zmierza do obrony tego, żeby łaska nie pozostała wobec natury czymś obcym, przypadkowym i zewnętrznym. Jeden broni darmowości łaski przez maksymalizację różnicy, drugi broni sensowności dziejów zbawienia przez maksymalizację wewnętrznej otwartości człowieka na dar Boga.

W tym sensie Rahner, podobnie jak de Lubac, nie akceptuje mocnego klasycznego rozróżnienia natury i łaski. Właśnie dlatego krytyka klasyczna, reprezentowana tu przez Garrigou-Lagrange'a, uważa ich obu za autorów ryzykownych. Jeżeli łaska zostaje zbyt mocno wpisana w naturę, przestaje jawić się jako darmowy dar. Wykład posuwa się nawet do paradoksalnej tezy, że z perspektywy samej teologii łaski Garrigou-Lagrange byłby pod pewnym względem bliżej Bartha niż Rahnera i de Lubaca. Chodzi tu nie o zgodność systemów, lecz o wspólną wrażliwość na radykalną odmienność łaski wobec natury.

IV.15 Łaska stworzona i łaska niestworzona

Bardzo ważnym miejscem tego sporu jest sposób mówienia o łasce stworzonej i niestworzonej. Materiał wykładowy używa tu niezwykle sugestywnego obrazu: Bóg jest jak ogień, do którego człowiek sam z siebie nie może podejść; łaska stworzona jest jak „kijek", który pozwala się zbliżyć, nie spłonąwszy. W klasycznej teologii łaska stworzona nie oddala więc od Boga, lecz właśnie umożliwia realne zbliżenie. W wykładzie Rahner zostaje umieszczony po stronie mocniejszego akcentu na bezpośrednie zamieszkanie Boga w człowieku, bez tego typu pośredniczącego opisu. To jest oczywiście uproszczone ustawienie pola, ale trafnie wskazuje, gdzie znajduje się punkt ciężkości sporu.

Teksty samego Rahnera potwierdzają, że jego język rzeczywiście kieruje się ku bezpośredniości Bożego samoudzielenia. Gdy pisze, że Bóg nie daje niczego innego niż siebie samego, wzmacnia to wrażenie, że łaskę należy ujmować przede wszystkim jako niestworzone, osobowe udzielenie się Boga, a nie najpierw jako stworzoną dyspozycję. Z tego punktu widzenia klasyczny język o łasce stworzonej może wydawać się zbyt przedmiotowy, zbyt „rzeczowy". Ale właśnie tutaj rodzi się pytanie, czy w takim przesunięciu nie osłabia się ochronna funkcja klasycznego rozróżnienia.

IV.16 Krytyka Rahnera

Najważniejszy zarzut wobec Rahnera brzmi następująco: jeśli każdy człowiek już w samym punkcie wyjścia jest jakoś wewnętrznie dysponowany ku Chrystusowi, to po co jeszcze głosić Ewangelię? Dlaczego misja miałaby być czymś koniecznym, skoro to, co decydujące, już dzieje się w ukrytym wnętrzu ludzkiej transcendencji? Materiał wykładowy akcentuje właśnie ten problem. Koncepcja anonimowego chrześcijanina może osłabiać poczucie konieczności ewangelizacji i sens jawnego nawrócenia. Może też prowadzić do religijnego pluralizmu, w którym wyraźna postać chrześcijaństwa staje się wtórnym dopowiedzeniem do czegoś, co i tak rozgrywa się uniwersalnie na poziomie człowieczeństwa.

Z drugiej strony nie wolno tej krytyki upraszczać. Rahner nie chce po prostu unieważnić misji. Jego intencją jest raczej wyjaśnienie, dlaczego głoszenie Ewangelii w ogóle może zostać przyjęte przez człowieka. Gdyby w człowieku nie było żadnego punktu otwarcia na łaskę, Ewangelia spadałaby na naturę całkowicie obcą wobec swej treści. W tej perspektywie anonimowy chrześcijanin nie jest konkurencją dla jawnego chrześcijaństwa, lecz próbą opisania jego przedpola. Problem polega na tym, że logika tej próby bardzo łatwo przesuwa się od warunku możliwości ku faktycznemu rozmyciu konieczności Objawienia i Kościoła. Właśnie dlatego spór o Rahnera jest tak gorący.

Jeszcze ostrzejszy zarzut dotyczy darmowości łaski. Jeśli natura jest od początku tak skonstruowana, że samoudzielenie się Boga wydaje się jej wewnętrznym dopełnieniem, wtedy łaska pozostaje wprawdzie nazwana „darmową", ale jej darmowość zaczyna być trudna do obrony w sensie ścisłym. Nie przypadkiem materiały raz po raz wracają do Garrigou-Lagrange'a i do jego lęku przed zniesieniem rozróżnienia natura–łaska. W jego oczach oznaczałoby to, że wszystkie późniejsze dzieła łaski staną się jedynie rozwinięciem tego, co już pierwotnie tkwi w naturze. Rahner nie chce takiego wniosku, ale cały spór dotyczy właśnie tego, czy jego język sam go nie wymusza.

IV.17 Zestawienie końcowe: dwa bieguny

Zestawienie obu autorów pozwala zobaczyć ich nie jako dwie osobne lekcje, lecz jako dwa bieguny jednego sporu. Barth broni transcendencji Boga i absolutnego pierwszeństwa Objawienia. Dlatego walczy z historyzmem, psychologizmem, filozoficznym samouwielbieniem rozumu, religijnością jako naturalnym substytutem wiary oraz z *analogia entis*. Cena tej obrony jest wysoka: bardzo ostry rozdział natury i łaski, nieufność wobec naturalnego poznania Boga, tendencja do utrzymywania pojęć teologicznych w stanie permanentnego napięcia.

Rahner idzie w stronę przeciwną. Broni sensu historii, człowieka i stworzenia jako realnego miejsca przyjęcia samoudzielającego się Boga. Dlatego akcentuje egzystencjał nadprzyrodzony, powszechne działanie łaski, możliwość ukrytego związku z Chrystusem oraz mocniejsze zespolenie natury i łaski. Cena tej obrony również jest wysoka: ryzyko rozmycia granicy między naturą i łaską, osłabienia darmowości łaski, relatywizacji jawnego chrześcijaństwa i stępienia konieczności misji.

Właśnie dlatego dział IV ma znaczenie wyjątkowe. Nie chodzi w nim tylko o poznanie dwóch autorów. Chodzi o rozpoznanie dwóch wielkich pokus teologii nowoczesnej. Pierwsza pokusa polega na tym, by tak mocno bronić różnicy między Bogiem i światem, aż świat przestanie być realnym miejscem śladu Boga. Druga polega na tym, by tak mocno bronić sensowności świata i człowieka jako miejsca łaski, aż łaska zacznie wyglądać jak naturalna własność ludzkiego istnienia. Między tymi dwiema skrajnościami będzie się poruszać znaczna część dalszej teologii XX wieku. Dlatego Barth i Rahner nie są tylko figurami historycznymi, lecz nazwami dwóch trwałych napięć we współczesnym myśleniu teologicznym.

Jeśli więc zamknąć dział IV jednym zdaniem, należałoby powiedzieć tak: Barth odzyskuje dla teologii absolutną inność i nadprzyrodzoność Objawienia, Rahner próbuje opisać, w jaki sposób człowiek i historia mogą być od wewnątrz otwarte na to Objawienie; cała trudność polega na tym, że pierwszy łatwo rozcina zbyt mocno, a drugi łatwo zbyt mocno scala. W tym właśnie miejscu kończy się ten dział i zaczyna dalsza historia sporów teologii współczesnej.

Uwagi źródłowe

Skrypt opracowano na podstawie zgromadzonych notatek z wykładów o. Pydy OP. Zachowano tok wykładu, rozróżnienia, przykłady i oceny obecne w udostępnionym materiale. Jest to opracowanie do nauki, nie krytyczna edycja dzieł omawianych autorów.

Cytaty, przypisy i numery stron przejęto z notatek. Przykłady z XX-wiecznych dziejów Kościoła w części o Newmanie są późniejszymi objaśnieniami, a nie wypowiedziami samego Newmana. Analogie przyrodnicze w części o Newmanie służą objaśnieniu rozwoju doktryny; nie stanowią rozstrzygnięć z zakresu biologii. Ilustracje pochodzą ze zbioru towarzyszącego notatkom i zostały przyporządkowane według opisów przekazanych z materiałami.

Opracowanie: Mieczysław Sowiński