

m y ś l t e o l o g i c z n a

ROBERT J. WOŹNIAK

PRZYSZŁOŚĆ
TEOLOGIA
SPOŁECZEŃSTWO



Wydawnictwo WAM
Kraków 2007

WSTĘP

Książka, którą prezentuję zrodziła się z pasji i stanowi rodzaj manifestu teologicznego na początku mojej teologicznej drogi. Prof. Barbara Skarga wzywała w jednej ze swych ostatnich publikacji, aby nie bać się o filozofię, która jako wysiłek rozumu ma wciąż wiele do powiedzenia i wiele do zbudowania w naszych post-nowoczesnych społeczeństwach¹. Chciałbym podzielić się z czytelnikami podobną nadzieją związaną z teologią. Pomimo obecnego skrajnego pragmatyzmu, materializmu i technicyzmu, w jaki popadła nasza kultura – teologia ma przyszłość, a wraz z nią pojawia się i możliwość przyszłości dla Kościoła i dla naszych zmęczonych i starych społeczności. O teologię nie musimy się bać i teologii wciąż potrzebujemy. Nie chcę przez to powiedzieć, iż teologia jest decydująca dla przyszłości lecz jedynie, iż jest ona nieodzowna i konieczna, aby zbudować sensowną przyszłość dla wiary i świata. W takim znaczeniu pokuszę się o stwierdzenie, że bez dobrej teologii nie ma przyszłości. Następne stronicę będą świadczyć o prawdziwości tego poglądu.

W tytule niniejszej książki czytelnik odnajduje połączone ze sobą pojęcia teologii i przyszłości. Przez *teologię* rozumiem tu – wstępnie – każde słowo o Bogu (to pobożne i to naukowe również), które jest refleksem wiary poszukującej zrozumienia i które – będąc tym czym jest – pozwala Bogu dojść do słowa (sposób boskiego dochodzenia do słowa). To wstępne pojęcie teologii ulegnie dookreśleniu w dwóch pierwszych rozdziałach.

Więszym problemem jest oczywiście znaczenie słowa *przyszłość*. Otóż i my – podobnie jak niegdyś św. Augustyn – napotykamy na liczne pytania, kiedy chcemy mówić o naturze czasu. Pozornie wydaje się, iż wiemy

¹ B. SKARGA, *O filozofię bać się nie musimy*, PWN, Warszawa 1999.

dobrze czym jest czas, wszak jesteśmy bytami zanurzonymi w czasie, a nasze egzystowanie konstituuje się w czasie i poprzez czas. Niestety w praktyce czas wymyka się naszym kryteriom rzeczywistości (nawet ów czas jako wielkość fizyczna). Kiedy pytamy o przyszłość, pierwszą formą myślową pozwalającą nam odkryć jej naturę i przybliżyć się do niej jest prosta definicja, wedle której przyszłość to coś czego jeszcze nie ma a dopiero ma być, coś co stoi przed nami. Jest to zatem pewnego rodzaju historyczna (w znaczeniu czasowa) przestrzeń stojąca jeszcze otworem przed każdym z nas z osobna i przed nami jako wspólnotą.

Koniecznym należy dodać jeszcze dwie uwagi w odniesieniu do tak rozumianej przyszłości. Pierwsza wiąże się z pewną myślą M. Heideggera. W *Byciu i czasie* napotykamy takie oto stwierdzenie: „Przyszłość nie oznacza tu jakiegoś teraz, które nie stało się jeszcze rzeczywiste, dopiero się takie stanie – lecz szłość (*Kunft*) z jaką jestestwo na podstawie swej najbardziej własnej możliwości bycia przychodzi do siebie”². Przytoczona afirmacja Heideggera modyfikuje przyjęte przez nas obiektywno-historycznie-przestrzenne pojęcie przyszłości, jako tego czego jeszcze nie ma, na rzecz uwypuklenia podmiotowej strony przyszłości. Otóż, przyszłość nie jest tylko czymś przed nami, ale jest czymś w nas, a dokładniej jest naszą możliwością określenia samych siebie. W takim znaczeniu przyszłość (niemieckie *Zukunft*) jest szłością (*Kunft*) jako formą bycia człowieka. Dla Heideggera przyszłość jest ludzkim bytowaniem w ruchu (szłość, *Kunft*) – w takim właśnie znaczeniu zasadza się ona głęboko w metafizycznej strukturze ludzkiego bytowania. W podobny sposób widzi przyszłość K. Rahner, dla którego jest ona elementem konstytutywnym rozumienia się człowieka w terażniejszości³. Dla mnie szczególnie ważne w tej *quasi*-definicji przyszłości jest jej powiązanie z *najbardziej własną* możliwością ludzkiego bycia i wyraźnie dynamiczny charakter tejszej możliwości (*Kunft*). Dlatego też przyszłość rozumiem jako dynamiczne stawanie się człowieka zgodnie z jego najbardziej wewnętrzną metafizyczno-historyczną możliwością.

Uwaga druga odnosi się bezpośrednio do teologicznego znaczenia przyszłości. Otóż teologia ostatnich dziesięcioleci była świadkiem powstania i rozwoju w głębi niej samej nurtu marksizującego. Idzie tu o różne formy teologii wyzwolenia (te latynoamerykańskie, jak również europejskie – zresztą na uwagę zasługuje fakt, iż najwięksi mistrzowie teologii wyzwo-

² M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, (BWF), PWN, Warszawa 2004, 409.

³ K. RAHNER, *The Hermeneutics of Eschatological Assertions*, w: TENZE, *Theological Investigations*, IV, Darton, Longman and Todd: London 1966, 331-332.

lenia w Ameryce Południowej i Łacińskiej studiowali w Europie!). W teologiach tych pojęciem dominującym jest właśnie przyszłość. Problem pojawia się na poziomie interpretacji: w teologiach wyzwolenia pojęcie przeszłości ma silną konotację rewolucyjną. Podajmy przykład: dla R. Garaudiego egzystować oznacza *être libéré de sa nature et de son passé* (być uwolnionym od swej natury i swojej przeszłości)⁴. Uwolnienie bądź wyzwolenie, o jakim się tu mówi to zupełna rewolucja i zerwanie ze sobą samym: ten, kto chce być wolny od swej natury i od swej przeszłości, chce nie istnieć. Rewolucja polega tu na fundamentalnej niezgodzie na akceptację samego siebie i próbie zanegowania siebie, *mojość* bowiem wynika z owego przedziwnego połączenia pomiędzy naturą i historią. Taka rewolucyjna i manichejska w gruncie rzeczy koncepcja bycia i przyszłości jako momentu zerwania ze sobą samym trąci luterzańskim pesymizmem wynikającym z przekonania o niemożliwości przekroczenia siebie dzięki rzeczywistości przemieniającej łasce. W tym momencie ważnym dla mnie jest podkreślenie, iż kiedy mówię o przyszłości nie wiąże się ona z żadną formą podobnego negocjowania natury i przeszłości. Co więcej jako dla teologa katolickiego centrum mojego myślenia o przyszłości jest konkretnie napotykanie w konkretnie miejsca i czasu Jezus, który jest Chrystusem jako *hapax* i *universale concretum* całych dziejów. Przyszłość nie oznacza tu zatem żadnego zerwania z przeszłością, ale stanowi jej konkretną realizację i jest – powtórzmy, aby uzupełnić – dynamicznym stawaniem się człowieka (*Kunft*) zgodnie z jego najbardziej wewnętrzną metafizyczno-historyczną możliwością określoną i otwartą w *hapax* wydarzenia Chrystusa.

W takiej perspektywie przedmiot moich poszukiwań można by sformułować w formie pytania następująco: czy istnieje jakiś związek między tak rozumianą przyszłością i teologią jako słowem o Bogu? Idzie zatem o odkrycie związków pomiędzy ludzkim dyskursem (słowem) o Bogu (w tym przypadku konkretnie chrześcijańskim dyskursem o Bogu) i naszą ludzką przyszłością na ile ta jest dla nas wciąż otwartą możliwością bycia.

Żywię głębokie przekonanie, iż teologia nie jest dyskursem obojętnym społecznie. Stąd też w tytule niniejszej książki pojawia się słowo *społeczeństwo*. Każdorazowo podejmując debatę teologiczną dotykamy nie tylko tajemnicy Boga, ale także tajemnicy człowieka i społecznego charakteru jego bycia w świecie. Dlatego właśnie, temat człowieka i relacji społecznych, w jakie on wchodzi, będzie ukrytym wątkiem wszystkiego, co

⁴ R. GARAUDY, *De anathème au dialogue. Un marxiste tire les conclusions du Concile*, Paris 1965, 44.

czytelnik tu odnajdzie. Nie będąc socjologiem nie czuję się na siłach podejmować fachowo problematykę społeczną wprost. Z drugiej strony, jako teolog, nie mogę jej zupełnie przemilczeć. *Nie mogę* oznacza tu zarówno *powinność* jak i *niemożliwość* takiego dyskursu teologii, który pozostawałby obojętnym w stosunku do świata i jego losów. W rzeczywistości, uprawiać teologię oznacza również troszczyć się o dobro wspólne powierzone ludziom jako wspólnotcie. Stąd też, mimo że w książce czytelnik nie znajdzie wielu szczegółowych analiz socjologicznych, to jednak napotka teologiczne potwierdzenie wagi *słowa o Bogu* dla naszych ludzkich społeczności. Na ile niniejsze rozważania są *teologią*, na tyle również są namysłem nad ludzką wspólnotą w tym, co dla niej najistotniejsze, najbardziej ludzkie i konstytutywne. Próbując nakreślić podstawowe rysy teologii otwartej, budującej przyszłość, wzywam nasze po-oświeceniowe społeczności do otwarcia się na ożywczy powiew słowa o Bogu. Wszak słowo to nie zwłaszcza człowieka dla Boga, ale w pełni go humanizuje.

Związek teologii ze społecznością ludzką ukazuje się również dobitnie w konstatacji społecznego charakteru teologii. Jest ona działaniem społecznym, pomyślanym dla dobra jednostki i wspólnoty. Teologia jest słowem (*logosem*) społecznym: w niej odbijają się dzieje człowieka i jego społeczności. Na ile jest ona zwrócona ku transcendentnej i niezgłębionej tajemnicy Boga żywego na tyle jest już zawsze istotnie związana z samorozumieniem człowieka i społeczeństwa. Ludzkie słowo o Bogu w świetle jego własnego słowa jest również słowem o samym człowieku. To dlatego plan wyrzucenia boskości poza nawias ludzkiego zainteresowania i poszukiwania, a nawet języka się nie powiódł. Nie mylił się Heidegger: jesteśmy nieodwracalnie skazani na teologię, która drzemie już w samej podstawowej strukturze naszego rozumnego bycia w świecie jakim jest *język*.

Zarysowany powyżej związek teologii ze społecznością i taki jej wspólnotowy charakter stanowią refleks podstawowej tajemnicy wiary i fundamentalnego przedmiotu teologicznego dyskursu jakim jest *mysterium trinitatis*. W tym względzie G. Greshake zwrócił współcześnie uwagę na wspólnotowy charakter chrześcijańskiej nauki o Trójcy i na jej bezpośredni wpływ na konkretny wygląd i postać struktur kościelnego życia i chrześcijańskiej *praxis* (*communalen trinitätstheologie*)⁵. Teologia wskazując na tajemnicę trynitarną odkrywa przed światem wzór wspólnoty. Stąd też sama nie może pozostać nieczuła na jej podstawową wartość i rozumieć siebie jako

⁵ Por. G. GRESHAKE, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 179-216, 283-293.

zadanie i powinność wyabstrahowane od potrzeb konkretnej wspólnoty ludzkiej. Jeśli jej pierwszym słowem jest wspólnota, którą Bóg jest sam w sobie i do której zaprasza ludzi, to oznacza to, iż teologia nie może stać się działalnością indywidualną, a w konsekwencji, iż to właśnie ona podaje i podpowiada społeczeństwu jeden z najlepszych motywów budowania wspólnoty, ponieważ to właśnie Bóg jest źródłową tajemnicą *bycia-razem*.

Jako motto przewodnie prezentowanych refleksji przyjmuję następujące wypowiedzi. W swoim komentarzu do Pieśni nad pieśniami, Grzegorz z Nyssy notuje: „Temu, który zdąża do Pana nigdy nie zabraknie przestrzeni. Ten, który wstępuje ku górze nie zatrzymuje się nigdy, idąc od początku do początku, poprzez początki nie znające końca”⁶. Tekst ten traktując o podążaniu człowieka ku Panu traktuje zarazem o przyszłości. W perspektywie Grzegorza mówienie o przyszłości jest ściśle związane z duchową podróżą człowieka do Boga (*zdążanie do Pana*). Jest formą jego bycia, która charakteryzuje się zawsze byciem-u-początku. Horyzontem przyszłości jest nieskończoność Boga. Przyszłość zaś konstytuuje się jako niekończąca się rozciągłość ludzkiego ducha ku Bogu (*epektasis*). Duchowa podróż jest tu istotną częścią teologii, której ostatecznym horyzontem jest przyszłość jako zawsze nowy początek. To właśnie poszukiwanie Boga, zdążanie ku niemu (wspomniana już heideggerowska -szłość, *Kunft*) jest gwarantem przyszłości, to znaczy posiadania zawsze wciąż od nowa nowego początku lub źródłowego wciąż „świeżego” bycia-u-początku.

W podobnym duchu wypowiedział się 8 września 1990 prawosławny kapłan, o. Aleksander Mień. Podczas konferencji wygłoszonej w Izbie Techniki w Moskwie, w przededniu swojej męczeńskiej śmierci, powiedział: „Chrześcijaństwo poczyniło zaledwie swoje pierwsze kroki, kroki nieśmiałe, w dziejach ludzkości. Wiele słów Chrystusa jest jeszcze dla nas niezrozumiałych... Historia chrześcijaństwa dopiero się zaczyna. Wszystko to, czego dokonano w przeszłości, wszystko to, co nazywamy obecnie historią chrześcijaństwa, jest zaledwie sumą prób, jedne z nich były niezręczne, a inne nieudane w realizacji”⁷. W tym samym duchu wyraził się ks. Józef Tischner, który w swoim *Księdzu na manowcach* pisze, że ma takie przekonanie, iż „chrześcijaństwo mamy nie tyle za sobą, ile przed sobą”⁸. Chrze-

⁶ GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilia 8. in Canticum Cantorum*, PG 44, 941.

⁷ Cyt. za W. HRYNIEWICZ, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Znak, Kraków 2002, 8.

⁸ J. TISCHNER, *Ksiądz na manowcach*, Znak, Kraków 1999, 13.

ścijaństwo ma przyszłość. Głęboko wierzę w tą intuicję, wyrażoną również przez Benedykta XVI w dniu inauguracji pontyfikatu: Kościół jest młody. Jeśli ta intuicja ma okazać się prawdziwą, to koniecznie musi zawierać w sobie dowartościowanie teologii, jako tej postaci kościelnej (to znaczy chrześcijańskiej) wiary, która wciąż poszukuje zrozumienia. Wiara chrześcijańska nie może nie być teologią, nie może nie stać się słowem o Bogu, nie może nie poszukiwać zrozumienia, ponieważ jest sprawą całego człowieka, zarówno jego rozumu, jak i jego serca. Przyszłość chrześcijaństwa, aby być odpowiednią samemu chrześcijaństwu jako wyrazowi boskiego Logosu, boskiej wcielonej gramatyki miłości, musi budować się na wierzącym rozumie. Jeruzalem niebieskie jako czysty dar Boga i pełne upostaciowienie ostatecznej przyszłości jest w jakiś przedziwny sposób również i owocem ludzkiego serca i rozumu, jest – rzekłbym – owocem miłującej racjonalności. Budując nasze ziemskie Jeruzalem pozwalamy zbudować Bogu dla nas Jeruzalem niebieskie. I tylko w ten sposób mamy przed sobą i w sobie przyszłość jako horyzont naszej fundamentalnej możliwości bycia.

Pragnę w tym miejscu wyrazić moją serdeczną wdzięczność ks. A. Baronowi, który włożył dużo własnej pracy, aby nadać ostateczny kształt książce i przyczynił się do doprecyzowania wielu prezentowanych tematów. Nade wszystko jestem wdzięczny redaktorom serii *Mysł Teologiczna* w Wydawnictwie WAM za zaufanie wyrażone w przyjęciu *Przyszłości, teologii, społeczeństwa* do swojej prestiżowej kolekcji.

rjw

w liturgiczne wspomnienie św. Stanisława Męczennika
Kraków, 8 maja 2007

Polecamy książki wydane w serii „Źródeł Myśli Teologicznej”

1. Orygenes, *O zasadach*, 1996
2. Św. Atanazy, *Listy do Serapiona*, 1996
3. Pamfil, *Obrona Orygenesesa*, Rufin, *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*, 1996
4. *Trójca Święta*. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, 1997
5. Teodeoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian*, 1997
6. Orygenes, *Korespondencja*, 1997
7. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, 1997
8. Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 1998
9. Teodoret z Cyru, *Komentarz do I i II Listu do Koryntian*, 1998
10. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, cz. 1, 1998
11. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa na cześć Orygenesesa*, 1998
12. Grzech pierwotny. Augustyn, *Proces Pelagiusza*, 1999
13. Mariusz Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne*, 1999
14. Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów do Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, 1999
15. Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 1999
16. Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, 2000
17. Demonologia w nauce Ojców Kościoła. Hipolit, *O antychryście*, 2000
18. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, (cz. 1; hom. 1-40), 2000
19. Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 2000
20. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów do Tes., Tym., Tyt., Filem. i Hebr.*, 2001
21. Św. Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, 2001
22. Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, 2001
23. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, (cz. 2; homilie 41-90), 2001
24. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom I, 2001
25. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* (cz. 2), 2002
26. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom II, 2002
27. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, 2003
28. Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu do Tytusa*, 2003
29. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, 2003
30. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom III, 2003
31. Św. Ambroży, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, 2004
32. Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, 2004
33. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV, 2004
34. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, 2005
35. Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, 2005
36. *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, 2005
37. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, (Synody i Kolekcje Praw, tom I), 2006
38. Augustyn z Hippony, *O chrzcie*, 2006
39. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 2006
40. Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie*, 2006
41. Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, 2007
42. *Konstytucje apostoelskie*, (Synody i Kolekcje Praw, tom II), 2007