

Rola miłości w teologii

The Role of Love in Theology

Tadeusz Dzidek¹

Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Abstrakt: W definicjach teologii zazwyczaj pomija się rolę miłości. Tymczasem to właśnie ona otworzyła uczniów na doświadczenie Zmartwychwstałego i przygotowała ich wrażliwość — już po wniebowstąpieniu Jezusa — na Jego duchową obecność. W trakcie misji ewangelizacyjnej świadkowie wydarzeń paschalnych stawali się teologami. Miłość do Jezusa oraz troska o zbawienie pogan budziły w nich niezwykle zapał w głoszeniu Dobrej Nowiny. Tę nierozzerwalną więź między teologią a miłością przejęli Ojcowie Kościoła. Pierwsze poważne osłabienie tej relacji nastąpiło w XII wieku i ujawniło się w sporze między Piotrem Abelardem a Bernardem z Clairvaux. Nowa teologia, rozwijana przez mistrza Piotra i oparta przede wszystkim na rozumie, zaczęła się kształtować na uniwersytetach, w przestrzeni świeckiej. Prowadziło to do stopniowego oddalania się teologii od miłości w zachodnim chrześcijaństwie.

Współcześnie coraz wyraźniej dostrzega się potrzebę zachowania równowagi między miłością a rozumem w refleksji teologicznej. Uznanie fundamentalnego znaczenia miłości niesie ze sobą istotne konsekwencje zarówno dla celu, jak i dla metody uprawiania teologii. Po pierwsze, dążenie do rozumienia i wyjaśniania źródeł wiary nie powinno przesłaniać innego, równie ważnego zadania: wprowadzania adresatów teologii w tajemnicę zbawienia. W takim ujęciu teologia przestaje być jedynie przedsięwzięciem intelektualnym, a staje się doświadczeniem egzystencjalnym. Po drugie, docenienie roli miłości chroni przed redukowaniem teologii do wymiaru czysto historycznego. Metoda historyczna, choć nieodzowna, podlega prawu właściwemu każdej dyscyplinie naukowej: im dokładniej bada źródła, tym bardziej skupia się na coraz mniejszych fragmentach rzeczywistości. Dlatego badania historyczne należy uzupełniać metodą hermeneutyczną, która pozwala interpretować Objawienie w świetle pytań i doświadczeń współczesnego człowieka. Dzięki temu teologia zachowuje swoją tożsamość jako żywy dialog między wiarą a rozumem, Objawieniem a egzystencją, a nie jedynie jako rekonstrukcja dawnych form i pojęć.

Słowa kluczowe: teologia, wiara, rozum, miłość, chrystofanie, doświadczenie, obecność Jezusa, historia

¹ Tadeusz Dzidek (ur. 1961) — prezbiter archidiecezji krakowskiej, prof. dr hab. Wykładowca Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Chrystologii w Instytucie Teologii Fundamentalnej, Eklezjologii i Dialogu. Napisał m.in. następujące książki: *Mistrzowie teologii, Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga, Funkcje sztuki w teologii, Wielkie apologetyki chrześcijaństwa*. Wraz z zespołem wydał także sześciotomowy podręcznik z teologii fundamentalnej; email: tadeusz.dzidek@upjp2.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0001-8874-0094>.

Abstract: In most definitions of theology, the role of love is overlooked. Yet it was precisely love that opened the disciples to the experience of the Risen Lord and prepared their sensitivity—after Jesus' Ascension—to His spiritual presence. During their missionary work of evangelization, the witnesses of the Paschal events became theologians. Their love for Jesus and their concern for the salvation of the Gentiles inspired extraordinary zeal in proclaiming the Good News. The Church Fathers inherited this inseparable link between theology and love. The first significant weakening of this relationship emerged in the 12th century, particularly evident in the dispute between Peter Abelard and Bernard of Clairvaux. The new theology, developed by Abelard and grounded primarily in reason, began to take shape in universities within a secular environment. This development gradually distanced theology from love in Western Christianity.

Today, there is growing awareness of the need to maintain a balance between love and reason in theological reflection. Recognizing the fundamental importance of love has profound implications for both the purpose and the method of theology. First, the pursuit of understanding and explaining the sources of faith should not overshadow another, equally vital task: introducing the recipients of theology into the mystery of salvation. From this perspective, theology is no longer merely an intellectual enterprise but becomes an existential experience. Second, valuing the role of love safeguards theology from being reduced to a purely historical discipline. The historical method, while indispensable, is subject to the same principle that governs every scholarly field: the more precisely it studies its sources, the more it tends to focus on ever smaller fragments of reality. Therefore, historical research must be complemented by the hermeneutical method, which enables the interpretation of Revelation in the light of contemporary human questions and experiences. In this way, theology preserves its identity as a living dialogue between faith and reason, between Revelation and existence, rather than merely a reconstruction of past forms and concepts.

Keywords: theology, faith, reason, love, christophany, experience, presence of Jesus, history

Kiedy próbujemy definiować teologię, zazwyczaj eksponujemy w niej rolę wiary, rozumu i łaski. Jesteśmy zgodni w tym, że teologia to refleksja rozumu nad Objawieniem przyjętym w wierze, rozwijana w świetle łaski we wspólnocie Kościoła. Zastanawiające jest to, że w tej czy podobnej definicji pomijana bywa miłość. Jak się wydaje, nie jest to słuszne. Chcę pokazać, że miłość teologa do Boga dopełnia jego refleksję i ją przeobraża. Stawiam zatem problem: W jaki sposób miłość przeobraża teologię?

Literatura na temat metateologii jest bardzo obszerna. Ci, którzy zajmowali się nią w naszym kraju w ostatnich dziesięcioleciach, swoją uwagę skupiali przede wszystkim na rozumności i naukowości teologicznego poznania. Przykładem tego jest, znakomita skądinąd, publikacja stanowiąca pokłosie znaczącego, ogólnopolskiego sympozjum w Poznaniu sprzed kilkunastu lat². W cieniu, jakby na drugim planie, pozostawał wymiar duchowy czy wręcz mistyczny teologii. Jest to zrozumiałe w kontekście historycznym. Przez całe dziesięciolecia, w okresie komunistycznym, teologia w Polsce była szykanowana na poziomie organizacyjnym i deprecjonowana z punktu widzenia „jedynie słusznego” światopoglądu

² Por. *Racjonalność wiary*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2012.

marksistowskiego, w którym liczyło się tylko to, co materialne. A kiedy już upadł komunizm, wciąż rozwijająca się kultura postpozytywistyczna Zachodu skutecznie narzucała rodzimym teologom temat sensowności ich refleksji.

1. Doświadczenie fundujące — miłość, która pozwala doświadczyć Zmartwychwstałego

By wyrwać się z tego gorsetu historycznych uwarunkowań minionego czasu, warto wrócić do ewangelicznych źródeł. Chodzi mi przede wszystkim o zawarte w nich opisy spotkań uczniów ze zmartwychwstałym Panem. W moim przekonaniu chrystofanie to fundamentalne doświadczenia, które stanowią model uprawiania teologii i sprawowania liturgii.

Zwróćmy uwagę najpierw na sposób bytowania Jezusa po zmartwychwstaniu. Z jednej strony Jego ciało posiadało takie same cechy jak przed śmiercią. Łukasz przytacza słowa Jezusa skierowane do uczniów: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: oto Ja jestem. Dotknijcie Mnie i przekonajcie się: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam” (Łk 24,39)³. Uczniowie mogli zobaczyć Jego ciało i je dotykać. Co więcej sam Jezus mógł trzymać w swych dłoniach jedzenie — kawałek pieczonej ryby — i jeść (Łk 24,42–43).

Ten powrót Jezusa ze śmierci do życia jest określany w Nowym Testamencie terminem „został obudzony”, gr. ἡγέρθη (ēgérthē), pasywna forma od ἐγείρω (wzbudzić). Wyrażenie to zostało użyte między innymi w najstarszym świadectwie o zmartwychwstaniu (1 Kor 15,3–50), a także w Ewangelii Mateuszowej (28,6). W tekstach wyrażających wiarę Apostołów spotyka się także termin „powstać, podnieść” — ἀνέστη (anéstē) od czasownika ἀνίστημι. Oto Bóg zmarłego Syna podniósł z martwych (np. Rz 10,9, 1 Kor 6,14).

Jednakże jest bardzo znamienne, że autorzy Nowego Testamentu nie mówią jedynie o Jezusie jako „zmartwychwstałym”, ale jako „żyjącym”. Oznacza to, że nie skupiają swojej uwagi na wyjściu z grobu ukrzyżowanego ciała Jezusa, lecz przesuwają akcent na konsekwencje tego jednorazowego faktu, a mianowicie, że Jezus, wyszedłszy z grobu, żyje i żyć będzie na wieki, on po prostu „jest”. „Ja jestem” — ἐγώ εἰμι (egó eimi). Taka jest konkluzja całej Ewangelii Mateuszowej — Jezus wyłania się z niej jako ten, który pozostaje z uczniami aż do skończenia świata i któremu została dana wszelka władza na niebie i na ziemi. Ewangelista akcentuje, że Zmartwychwstały jest Panem czasu (28,20)⁴.

³ Wszystkie cytaty Pisma Świętego wg *Biblii Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1980. Odniesienia greckie z: *Grecko-polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1997.

⁴ Por. J. Gnilkę, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.

W najstarszym świadectwie o zmartwychwstaniu, w Pierwszym Liście do Koryntian, w rozdziale 15, św. Paweł stwierdza, że to Jezus ukazał się, pozwolił się zobaczyć kolejno Kefasowi, Dwunastu, pięciuset, Jakubowi. A zatem inicjatywa należy do Niego. To on decydował o tym, komu się ukazywał. Bibliści są zgodni w tym, że uczniowie nie widzieli wytworu własnej wyobraźni, lecz realne, choć uduchowione, ciało Jezusa.

Zmieniamy perspektywę. Spójrzmy teraz na chrystofanię z punktu widzenia świadków. To szczególne doświadczenie widzenia Zmartwychwstałego nie było dostępne dla wszystkich. Jezus nie ukazał się na posiedzeniu wrogiemu Mu sanhedrynowi czy knującym przeciwko Niemu kapłanom bądź oprawcom. Nie ukazał się także przypadkowym przechodniom na jednej z głównych ulic czy którymś z placów Jerozolimy. Świadcami były jedynie osoby zaangażowane, żywiące miłość do Niego: apostołowie, inni uczniowie i uczennice, w tym kobiety, które Mu usługiwały.

Jednak czy do tego grona możemy zaliczyć Szawła? Przecież on — jak relacjonuje Łukasz — „ciągle jeszcze siał grozę i dyszał żądzą zabijania uczniów Pańskich. Udał się do arcykapłana i poprosił go o listy do synagog w Damaszku, aby mógł uwięzić i przyprowadzić do Jerozolimy mężczyzn i kobiety, zwolenników tej drogi, jeśliby jakichś znalazł” (Dz 9,1–2). Na to pytanie można odpowiedzieć następująco: Jezus ukazał się Szawłowi nie dlatego, że ten na to zasługiwał, ale z powodu swego miłosierdzia. Bóg często wybiera osoby niepozorne lub nawet wrogie, by objawić w nich swoją moc i przemienić ich życie. Przykład Szawła to ilustracja tego, że łaska Boża nie zna granic. Sam Paweł pisze o tym: „Jako ostatniemu, ukazał się także i mnie, jakby poronionemu płodowi. [...] Z łaski Boga jestem tym, czym jestem” (1 Kor 15,8.10). Można także zauważyć, że Jezus ukazał się Szawłowi nie tylko dla jego osobistego zbawienia, lecz także dlatego, że miał wobec niego konkretną misję. W *Dziejach Apostolskich* Jezus mówi do Ananiasza: „Bo Ja mu pokażę, jak wiele będzie musiał wycierpieć dla imienia mego” (9,16). Szawłowi została powierzona wyjątkowa rola: zanieść Ewangelię poganom. Jezus wybrał więc swojego największego przeciwnika, by stał się jednym z największych misjonarzy chrześcijaństwa.

Te uwagi wiele wyjaśniają, ale nie stanowią odpowiedzi na postawione pytanie: Czy Pawła należy wykluczyć z kręgu świadków Zmartwychwstałego, darzących miłością swego Mistrza? Zauważmy, Szaweł prześladował Kościół nie z nienawiści do Boga, lecz z gorliwości dla Niego, choć w błędnym przekonaniu. Paweł sam pisze o sobie: „Żarliwie występowałem o sprawy Boże, będąc gorliwym zwolennikiem ojczystej tradycji” (Ga 1,14). A zatem Szaweł kochał Boga, będąc wrogiem Jezusa i Jego uczniów. Nie wiedział, że Bóg i Jezus stanowią jedno. A zatem przyszły Apostoł Narodów był zaangażowany w relację z Jezusem, choć nie był tego świadom.

Czy obok miłości były jeszcze jakieś warunki do spełnienia przez ludzi, by doświadczyć Zmartwychwstałego? Maria Magdalena (por. J 20,11–18) stała przy

grobie i płakała. Pusty grób wzbudził podejrzenie, że ktoś ukradł ciało Jezusa. Mogło jej się zdawać, że nawet ten ostatni akt miłości i szacunku, jakim było namaszczenie, został jej odebrany. Maria Magdalena szukała zmarłego. Była całkowicie pogrążona w minionej historii męki i śmierci. Zapewne wspominała Jezusa, jakim był przed bolesnymi faktami. Moment zwrotny nastąpił, gdy usłyszała od domniemanego ogrodnika własne imię. Odwróciła się od przeszłości i otworzyła na przeżywanie terażniejszości. Dopiero gdy zmieniła sposób patrzenia, gdy przestała wspominać go takim, jaki był w minionym czasie, a skierowała się na Jego obecność „tu i teraz”, zobaczyła Zmartwychwstałego.

Uczniowie z Emaus (Łk 24,13–35) szli smutni, rozpamiętując przeszłość: „A myśmy się spodziewali...”. Przez długi okres towarzyszyli Jezusowi, słyszeli Jego zapowiedzi Królestwa Bożego i liczyli na to, że właśnie On będzie tym „wyzwolicielem Izraela” — przede wszystkim w wymiarze politycznym. Po Jego śmierci byli jednak zdruzgotani: ich marzenia o natychmiastowym odnowieniu narodu upadły wraz z krzyżem. Nie rozpoznali Jezusa, który szedł z nimi, bo ich serca i myśli były w tym, co się skończyło. Dopiero gdy Jezus przełamał dla nich chleb — znak nowego życia i Eucharystii — otworzyły się im oczy.

Podobne oderwanie się od przeszłości i zwrócenie w stronę tego, co teraz, obserwujemy w postawie Tomasza (J 20, 24–29). Na wieść apostołów, że widzieli Pana, on odpowiada: „Jeżeli nie zobaczę na Jego rękach znaku gwoździ [...] nie uwierzę”. Trzymał się „starego” sposobu patrzenia — potrzebował „fizycznego” Jezusa, nie rozumiał nowego, duchowego sposobu Jego obecności. Tomasz zobaczył Zmartwychwstałego dopiero wtedy, gdy porzucił oczekiwania oparte na przeszłości i otworzył się na nowy sposób obecności Jezusa — żywego, ale duchowego. To droga każdego ucznia — od „dotknąć i zobaczyć” do „uwierzyć i wyznać: Pan mój i Bóg mój!”.

Doświadczenie zmartwychwstałego Pana trwało do Jego wstąpienia do nieba (por. Dz 2). Był to okres, w którym uczniowie mieli możliwość przygotować się na inną obecność Mistrza. Dzień Pięćdziesiątnicy i działanie Ducha Świętego stanowią w tym względzie przełom. Od tego momentu możemy mówić raczej jedynie o doświadczeniu duchowej obecności Jezusa. Jedynym wyjątkiem od tej reguły wydaje się spotkanie pod Damaszkiem. W tym przypadku możemy wydobyć naturalne, materialne fakty: światło z nieba — oślepiające, widziane przez Pawła i częściowo przez innych (por. Dz 9,3; 22,6; 26,13); głos — słyszalny (por. 9,7) choć przez innych niezrozumiały (por. 22,9); upadek na ziemię — fizyczna reakcja (por. 9,4; 22,7; 26,14); utrata wzroku — Paweł stał się niewidomy na trzy dni (por. 9,8–9). To wszystko wskazuje, że było to rzeczywiste wydarzenie w świecie fizycznym, zauważalne również dla innych obecnych.

Pojawiają się jednak także elementy duchowe, wewnętrzne, które można nazywać mistycznymi: bezpośrednia rozmowa z Jezusem — Paweł słyszy słowa: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz” (por. 9,5); przekazanie powołania

— Jezus daje mu misję (26,16–18); porażenie zmysłów — Paweł nic nie widzi przez trzy dni, nie je i nie pije — klasyczny motyw mistycznego oczyszczenia (por. 9,9). Przyszły apostoł został głęboko przemieniony i wchodzi na nową drogę życia, co jest typowe dla mistycznych spotkań z Bogiem.

Nawrócony dwa razy interpretuje to zdarzenie. W Liście do Galatów stwierdza: „Bóg [...] postanowił objawić we mnie swojego Syna” (1,15–16). Wyrażenie „we mnie” (gr. ἐν ἐμοί) sugeruje mistyczne, wewnętrzne doświadczenie Chrystusa. W Pierwszym Liście do Koryntian pyta: „Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego?” (9,1) i dodaje: „A na końcu [...] ukazał się także mnie jako poronionemu płodowi” (15,8). Dla Pawła to objawienie było realne i równe innym ukazaniom się Jezusa po zmartwychwstaniu.

Ale nawet tam — pod Damaszkiem — Jezus potwierdza swoją inną, duchową obecność we wspólnotach Jego uczniów. Prześladowanie Kościoła jest bowiem równoznaczne z Jego prześladowaniem (por. Dz 9,4–5).

Duchowa obecność Jezusa przybiera czasem spektakularny — mistyczny — charakter. Wspomina o tym Paweł: „Znam człowieka w Chrystusie, który [...] został porwany aż do trzeciego nieba [...] słyszał niewypowiedziane słowa” (2 Kor 12,2–4). O podobnym przeżyciu pisze Jan: „Obróciłem się, aby zobaczyć, co to za głos [...] I ujrzałem [...] podobnego do Syna Człowieczego [...] Kiedy Go ujrzałem, padłem jak martwy u Jego stóp” (Ap 1,12–17).

Najważniejsze jednak jest to, że ta duchowa bliskość Jezusa, chociaż nie tak spektakularna, stała się realna dla wszystkich wierzących. W Liście do Galatów Paweł wyznaje: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (2,20). Oznacza to, że Jezus po zmartwychwstaniu żyje w Apostole Narodów i że może żyć w każdym chrześcijaninie. Komentując otwarcie uczniów na nową obecność Jezusa, Romano Guardini stwierdza, że było to także otwarcie na Jego obecność w sakramentach⁵.

Narodziny teologii

Świadkowie, opowiadając o tym, czego doświadczyli, stali się teologami. Musieli bowiem porzucić dawną logikę starotestamentalną ukierunkowaną w dużej mierze na doczesność i budowanie Królestwa na ziemi, by otworzyć się na jego nadprzyrodzony wymiar spełniony na końcu czasów. Paweł pisze, że eschatologiczne królestwo Boże zostanie urzeczywistnione, gdy Chrystus w momencie paruzji przekaze je Ojcu (por. 1 Kor 15,24). Z kolei Piotr uwypukla jego wieczne trwanie (por. 2 P 1,10–11).

⁵ Por. R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1999, s. 397–465.

Misja wśród pogan sprawiła, że świadkowie Zmartwychwstałego stanęli przed zasadniczą kwestią teologiczną: jaka jest rola judaizmu i obrzezania w przyjęciu nowej wiary. Jak wiadomo, kwestia ta została rozstrzygnięta w Jerozolimie (por. Dz 15).

Nade wszystko głównym zadaniem teologii czasów apostołskich było wyjaśnienie, kim jest Jezus Chrystus w historii zbawienia i jaka jest relacja pomiędzy Nim a Stworzycielem — jedynym Bogiem Izraela. W Jezusie odwieczny Bóg wszedł w historię: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). Trwanie Jezusa w teraźniejszości podkreśla Paweł w swojej eklezjologii zarysowanej w listach więziennych. Dla niego to oczywistość, że „On jest Głową Ciała — Kościoła” (Kol 1,18). W obrazie użytym w Kol 1,18 Apostoł Paweł posługuje się metaforą ciała. W języku greckim: κεφαλή (kephalē) — „głowa” — oznacza nie tylko „przywódcę” czy „zwierzchnika”, lecz także „punkt jednoczący”, „źródło” życia i kierunku działania ciała. Z kolei σῶμα (sōma) — „ciało” — stanowi symbol wspólnoty wierzących (Kościoła). Jeśli powiemy, że „głowa” jest integralną częścią ciała, to znaczy: głowa nie istnieje w oderwaniu od ciała, a ciało bez głowy jest martwe. Chrystus nie jest zewnętrznym administratorem Kościoła, ale żyje w nim i daje mu życie. Kościół ma życie duchowe tylko w zjednoczeniu z Chrystusem.

Jaką rolę odgrywała miłość w życiu i nauczaniu świadków, którzy stali się teologami? Warto podkreślić, że ona tworzyła wspólnotę. Wierzący trwali w nauce apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. Nawet jeśli przyjmiemy, że ten opis idealizuje pierwotną wspólnotę chrześcijańską, to jednak nie da się zanegować roli miłości, która wyrażała się w dzieleniu się dobrami, trosce o potrzebujących oraz jedności serc i dusz (por. Dz 2,42–47).

Ponadto miłość prowadziła do gorliwości w głoszeniu Ewangelii. Nie z przymusu, ale z troski o zbawienie innych. „Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas” — wyznaje Paweł (2 Kor 5,14). Często wiązało się to z prześladowaniami, które znoszono z miłości do Boga i ludzi, a nawet prowadziło do oddania życia za innych na wzór Jezusa, o czym wspomina Jan: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16).

Warto zauważyć także, że to głoszenie Ewangelii było powiązane z umiejętnością przebaczenia, czego ślad znajdujemy w Liście do Kolosan: „Znoście jedni drugich i wybaczajcie sobie nawzajem [...]. Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest więzią doskonałości” (3,13–14).

Świadkowie zmartwychwstałego Pana musieli stać się teologami. Miłość odgrywała centralną rolę w teologii głoszonej przez apostołów. Nie była tylko uczuciem ani dodatkiem do ich misji — była fundamentem i siłą napędową ich działania. Według Nowego Testamentu apostołowie głosili Ewangelię — nową teologię z miłości do Boga i ludzi. Nie wahali się też znosić prześladowania i cierpienia, co nadawało ich słowom wiarygodność i autentyczność. Nie byłoby skuteczności ich misji bez miłości.

Newralgiczny moment w dziejach związku teologii z miłością

Ramy artykułu nie pozwalają na to, by opisać całą historię związków teologii z miłością. Niewątpliwie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa były one niemal takie, jak w czasach apostołskich. Z tego wynika między innymi autorytet ojców Kościoła, jakim do dziś cieszą się wśród wiernych. Tworzyli oni teologię integralną, nastawioną na osobowe spotkanie z żyjącym w Kościele Chrystusem. Ojcowie Kościoła nie traktowali Pisma Świętego jak martwego dokumentu historycznego, czytali je w kluczu anamnezy (uobecnienia), gdzie wydarzenia zbawcze dokonują się „dziś” (hodie). Teologia była organicznie związana z modlitwą i sakramentami — była mistagogią (wprowadzeniem w misterium)⁶.

Sytuacja zaczynała się powoli zmieniać w IV wieku. Prześladowania chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim ustały w 313 roku, kiedy cesarz Konstantyn Wielki i Licyniusz ogłosili Edykt mediolański. Edykt ten gwarantował wolność wyznania dla wszystkich religii, w tym chrześcijaństwu, co zakończyło oficjalne prześladowania chrześcijan. Chrześcijaństwo stało się religią państwową w 380 roku, kiedy cesarz Teodozjusz I Wielki wydał edykt tesaloński (znany też jako *Cunctos populos*). Na jego mocy chrześcijaństwo w wersji nicejskiej (katolickiej) zostało uznane za jedyną legalną religię państwową Cesarstwa Rzymskiego, a inne kultury religijne zaczęto stopniowo zakazywać. Elitarność bycia chrześcijaninem zamieniała się powoli w koniunkturalizm. Przed tym procesem nie ustrzegli się także niektórzy teologowie. Na ogół jednak mocne powiązanie teologii z miłością było utrzymane.

Mocna rysa na tym związku pojawiła się dopiero w XII wieku. Wtedy obserwujemy zdecydowaną zmianę sposobu uprawiania teologii. Do doktryny wiary zaczęto podchodzić bardziej racjonalnie, przez powiązanie jej z logiką. To był początek scholastyki — „naukowej” teologii, która stanie się powszechna w zachodnim chrześcijaństwie. Narzędzi dla takiej teologii dostarczył na nowo odkryty Arystoteles, którego upowszechnili m.in. żydowscy i arabscy uczeni w Hiszpanii⁷.

Metoda scholastyczna, czyli *dialectica*, jak ją nazywano, była w swej logiczności i systematycznym zastosowaniu czymś nowym. To nie znaczy jednak, że ojcowie Kościoła nie uprawiali teologii opartej na rozumowym badaniu. Ich podejście do świętej doktryny (*sacra doctrina*) było jednak inne, można je określić jako syntetyczne. Dla patrystycznego sposobu uprawiania teologii proza literac-

⁶ Doskonałą ilustracją takiego podejścia do teologii jest następujący cytat: „Nie patrz na chleb i wino jak na rzeczy zwykłe, bo są one Ciałem i Krwią Chrystusa. Choć zmysły ci to podpowiadają, niech umocni cię wiara. Ona poucza cię, że to, co wydaje się chlebem, nie jest chlebem, ale Ciałem Chrystusa; to, co wydaje się winem, nie jest winem, ale Krwią Chrystusa”; Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna* IV, 6), wyd. polskie: *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000.

⁷ Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.

ka, ukształtowana według zasad retoryki, była nieodzowna. Ona kształtowała sposób myślenia i nadawała formę temu, co pisano. Tymczasem w scholastyce zaczęto podchodzić do teologii analitycznie. Dokonywano szczegółowej analizy pojęć, dogmatów, obrazów. Bernard nazwał później to zjawisko negatywnie „kawałkowaniem” tajemnic wiary, które czytelnikowi zamiast pogłębionego rozumienia przynosi zagmatwaną obfitość pojęć obcych dla życia i Objawienia⁸.

Nowość świeżo rozwijanej teologii polegała również na tym, że została ona wyprowadzona z przestrzeni kościoła i z zacisza klasztoru. Zaczęto jej nauczać w przestrzeni świeckiej, w szkołach katedralnych w Laon, w Chartres, w Paryżu, które stanowiły zapowiedź przyszłych uniwersytetów.

Uosobieniem tej nowej racjonalności w teologii był Piotr Abelard (1079–1142) — wielki przeciwnik Bernarda. Mistrz Piotr był człowiekiem głębokiej wiary, ale także miłośnikiem dysput, wyjątkowym dialektykiem, lubującym się w kwestiach logicznych, które studiował w perspektywie tego, co dziś nazwalibyśmy logiką filozoficzną. To właśnie on w dziele *Sic et non* przetarł szlaki nowej metodzie scholastycznej i ją usystematyzował. Nauczył się bowiem korzystać z *Sententiae Patrum*, zbierać najbardziej znaczące wypowiedzi przekazywane przez tradycję patrystyczną, porównywać je między sobą i starać się w ten sposób odkryć prawdę ukrytą poza pozornymi sprzecznościami. Schemat metody scholastycznej wyglądał następująco: po pierwsze to, co zdaje się wyrażać dane stwierdzenie czy artykuł wiary (*definitio*); po drugie to, co wydaje mu się przeczyć (*distinctio, divisio*); po trzecie — rozwiązanie pozornej antynomii (*conclusio*).

Stwierdzenie Abelarda, że „nie można wierzyć w to, czego się wcześniej nie zrozumiało”⁹ właściwie charakteryzuje uprawianą przez niego teologię. Chodziło mu o to, aby wypowiedzi na temat wiary były zrozumiałe dla tego, kto je głosi. Tym samym występował przeciw biernemu, niemal mechanicznemu powtarzaniu niezmiennych, dogmatycznych formuł, które w swej treści dla wielu pozostawały obce. Jego zdaniem prawdziwe głoszenie wiary nie polega na powtarzaniu przekazanych formuł, lecz na wyjaśnieniu słuchaczom ich znaczenia. Co więcej, brak wniknięcia w ich treść świadczy, zdaniem mistrza Piotra, o lenistwie w myśleniu¹⁰.

Nowa scholastyczna metoda, a także literacka forma były dla Bernarda obce. Odrzucenie dialektyki wynikało z jego temperamentu. Był on bowiem obdarzony zdolnościami artysty, nie filozofa w scholastycznym sensie. Jego rezerwa wobec

⁸ Por. *Epistolae*, 187–195, 326–327, 330–338, PL 182.

⁹ Por. *Sermones super Cantica Canticorum*, 36, 3; PL 183, s. 968; C. Rocchetta, *La teologia e la sua storia*, w: C. Rocchetta, R. Fisichella, G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1989, s. 53.

¹⁰ Por. E. Gössmann, *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. v. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, I/ 2b, Freiburg–Basel–Wien 1971, s. 14–19.

nowej metody wynikała również z tradycji. Cystersi przeżywali wówczas reformę życia zakonnego rozumianą jako powrót do autentycznych źródeł. Stąd ojcowie Kościoła stanowili przykład, jak uprawiać teologię. Bernard tworzył w ich stylu. Nie oznacza to jednak, że nie był on żadnym racjonalistą. Starał się jednak łączyć rozumową refleksję nad wiarą z doświadczeniem religijnym, poczuciem obecności Boga¹¹.

Swą negatywną postawę wobec Abelarda i nowej teologii scholastycznej Bernard wyraził w dziele *Tractatus de erroribus Abelardi*. Krytyka Abelarda zaczyna się od cytatu jego dzieła: „Jakiż pożytek przynosi doktrynie mówienie, jeśli to, czego chcemy nauczać, nie może być wyrażone w zrozumiałym sposób?”. Bernard uważał, że istnieją takie prawdy, które znajdują się ponad rozumem. Jego zdaniem dziedziny rozumu i wiary są ściśle wytyczone. Rozum ma swe granice, poza którymi zaczyna się władza wiary. Granice te nie powinny być przekraczane, gdyż byłoby to bezbożnością, brakiem czci, niemal profanacją Bożej tajemnicy. Dla Bernarda filozofia nie jest niezbędną pomocą w dojściu do poznania Boga, wręcz przeciwnie, jest raczej utrudnieniem, będąc często źródłem pychy¹².

Mistrz z Clairvaux rozwinął swoją koncepcję teologii w najbardziej obszernym i treściowo najważniejszym dziele *Sermones super Cantica Canticorum*. W programowym trzecim kazaniu czytamy, że jest to „księga doświadczenia”¹³. Teologia jest dla Bernarda opisem rozwoju życia duchowego. Jego przestrzeń rozciąga się pomiędzy duszą — oblubienicą — i Jezusem — Oblubieńcem.

Bernard wyodrębniał różne rodzaje wiedzy. Dla niego jednak miała wartość jedynie taka wiedza, która przynosi pożytek. Autor podał trzy kryteria jej właściwej oceny; powinna: 1) służyć zbawieniu; 2) pobudzać do miłości; 3) służyć pouczeniu. Kryteria te świadczą o tym, że poznanie jest podporządkowane duchowemu życiu człowieka. Dwa pierwsze z nich zasadniczo odnoszą się do Boga, to On jest zbawieniem i podmiotem zasadniczej miłości ze strony człowieka. Dopiero kryterium trzecie jest zorientowane na człowieka — wiedza ma pouczać najpierw tego, który poznał, a następnie tych, z którymi będzie się dzielił swoim poznaniem. Wymienione przed chwilą kryteria świadczą o tym, że postrzegał on teologię jako naukę praktyczną, mającą pomóc człowiekowi w osiągnięciu zbawienia.

Miłość i rozum w teologii — potrzeba równowagi

Historia pokazała, że właściwym zwycięzcą tego sporu został jednak Piotr Abelard, ponieważ stosowana przez niego nowa metoda w teologii stała się z cza-

¹¹ G.B. Winkler, *Einleitung*, w: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. I, Innsbruck 1990, s. 15–37.

¹² Por. *Tractatus de erroribus Abelardi*, rozdz. 1, M, 182, 1053 A–C, PL 182.

¹³ *Sermones...*, 67–662.

sem powszechna, przynosząc wiek później imponujące owoce. W tym miejscu trzeba natomiast zapytać, co tkwiło u korzeni tego sporu. Nie da się go wytłumaczyć jedynie różnicą zapatrywań na sposób uprawiania teologii ani wzajemną niechęcią przesłaniającą obiektywne spojrzenie tych dwóch wielkich osobowości. Przyczyny sporu — jak zauważa Elisabeth Gössmann — należy upatrywać w odmiennym rozumieniu wiary. Piotr Abelard łączył ją z rozumem, natomiast Bernard z miłością. W konsekwencji pierwszy patrzył na teologię również przez pryzmat rozumu, drugi — miłości¹⁴.

Spór o teologię z XII wieku miał swoje ogromne konsekwencje. Na Zachodzie następowało coraz większe oddzielenie się teologii od miłości i w konsekwencji od duchowości. Hans Urs von Balthasar nie wahał się, już pod koniec swego życia, określić tego rozdzielenia mianem największego nieszczęścia w historii Kościoła¹⁵. Należy tu zaznaczyć, że bez wątpienia większą wrażliwość na powiązanie teologii z mistyką zachowało prawosławie, o czym świadczą klasyczne studia Włodzimierza Łosskiego¹⁶ i Paula Evdokimova¹⁷.

Współcześnie coraz wyraźniej dostrzegalna jest potrzeba zachowania równowagi pomiędzy miłością a rozumem w teologii. Uznanie fundamentalnego znaczenia miłości niesie ze sobą istotne implikacje zarówno dla celu, jak i metody refleksji teologicznej.

Po pierwsze, dążenie do rozumienia i wyjaśniania źródeł wiary nie powinno przesłaniać innego, równie istotnego zadania: wprowadzania adresatów teologii w tajemnicę zbawienia. W takim ujęciu teologia nie jest jedynie przedsięwzięciem intelektualnym, lecz staje się doświadczeniem egzystencjalnym. Bernard z Clairvaux stanowi tu klasyczny przykład ukazywania relacji podmiotowej między poznającym człowiekiem a poznawanym Bogiem. Nawet jeśli teologia została przeniesiona z przestrzeni kościoła i klasztoru do neutralnego kontekstu akademickiego, to winna być uprawiana jako nauka zakorzeniona w praktyce duchowej i wymaganiach życia. Oderwana od tego kontekstu i ujmowana wyłącznie w perspektywie akademickiej jawi się jedynie jako egzotyczna dyscyplina religiologiczna. Jak trafnie zauważył Joseph Ratzinger: „tak jak nie można nauczyć się pływać bez wody, ani medycyny bez kontaktu z chorymi, tak nie można nauczyć się teologii bez duchowego spełnienia, w którym ona żyje”¹⁸.

Po drugie, docenienie miłości chroni przed redukowaniem teologii do wymiaru czysto historycznego. Metoda historyczna, choć nieodzowna, podlega pra-

¹⁴ Por. E. Gössmann, *Glaube...*, s. 19–20.

¹⁵ H.U. von Balthasar, *Dank des Preisträgers*, „L'Osservatore Romano” (wyd. niemieckie), 29.6.1984, s. 11.

¹⁶ *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.

¹⁷ *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996.

¹⁸ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 338.

wu właściwemu każdej dyscyplinie naukowej: im dokładniej bada źródła, tym bardziej koncentruje się na coraz mniejszych fragmentach rzeczywistości. W tym kontekście aktualne pozostaje ostrzeżenie Bernarda przed „fragmentaryzowaniem” tajemnicy Boga. Konieczne jest zatem uzupełnianie badań historycznych metodą hermeneutyczną, która umożliwia interpretację Objawienia w świetle pytań i doświadczeń współczesnego człowieka. Dzięki temu teologia zachowuje swoją tożsamość jako żywy dialog między wiarą a rozumem, Objawieniem a egzystencją, a nie jedynie jako rekonstrukcja dawnych form i pojęć.

Teologia, zakorzeniona w miłości i oświecana rozumem, pozostaje wierna swojej naturze: jest nauką, która wyrasta z życia duchowego, służy jego pogłębieniu i prowadzi do spotkania z Bogiem żywym. Jej właściwe uprawianie wymaga zarówno rygoru intelektualnego, jak i postawy modlitewnej, dzięki której „rozum oświecony miłością” staje się narzędziem autentycznego poznania¹⁹.

Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Dank des Preisträgers*, „L'Osservatore Romano” (wyd. niemieckie), 29.6.1984, s. 11.
- Bernard z Clairvaux, *Epistolae*, PL 182.
- Bernard z Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticorum*, PL 183.
- Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.
- Gössmann E., *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. v. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, I/ 2b, Freiburg–Basel–Wien 1971.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Köpf U., *Bernard von Clairvaux (1090–1153)*, w: *Klassiker der Theologie*, hrsg. v. H. Fries, G. Kretschmar, Bd. I, München 1981, s. 193–197.
- Łosky W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Piotr Abelard, *Theologia christiana*, PL 178.
- Racjonalność wiary*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2012.
- Ratzinger J., *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982.
- Rocchetta C., *La teologia e la sua storia*, w: C. Rocchetta, R. Fisichella, G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1989.
- Winkler G.B., *Einleitung*, w: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Innsbruck 1990, Bd. I, s. 15–37.

¹⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 31.