

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI
**W poszukiwaniu nowego oblicza wiary
w epoce po-metafizycznej**

*Chrześcijaństwo od samego początku
rozumiało siebie jako religię Logosu,
jako religię według rozumu.*
Joseph Ratzinger¹

Teologia i filozofia reprezentują dwa historycznie i rzeczowo zróżnicowane nurty tradycji. Wiara chrześcijańska (nie kwestionując jej nadprzyrodzonego źródła) odnajduje swoje historyczne korzenie w określonym przez Stary Testament świecie hebrajskim. Z kolei myślenie greckie ma swe źródło w przełomowej manifestacji ludzkiego ducha, który poczuł się wolny do radykalnego zapytywania o to, co istniejące (o byt).

Pomimo oczywistych różnic trzeba podkreślić, że zetknięcie się obu tych tradycji nigdy nie miało charakteru pełnego napięcia dualizmu. Wkroczenie chrześcijańskiego orędzia w świat grecko-hellenistyczny nie było ani wydarzeniem przypadkowym, ani świadomym narażaniem chrześcijaństwa na utratę czystości prawd wiary. Jest raczej tak, że czystość chrześcijańskiej wiary domagała się misyjnego spotkania z hellenizmem, co było jednoznaczne z gotowością na spotkanie z najsilniejszą stroną hellenizmu – z filozofią. Powstanie chrześcijańskiej teologii jest nierozdzielnie związane z gotowością do racjonalnego usprawiedliwienia wiary, do czego – w odróżnieniu od innych religii – wiara chrześcijańska przykłada się ze niebywałym radykalizmem. Teologia, począwszy od czasów starożytnego Kościoła, znajduje się faktycznie w stałym kontakcie z filozofią, z

¹ J. R a t z i n g e r: *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Tłum. W. D z i e Ź a. Częstochowa 2005 s. 65.

mniejszym lub większym natężeniem. Warto zauważyć, że zdecydowane potwierdzenie tego faktu było zawsze oznaką teologa ortodoksyjnego.

To, że chrześcijaństwo od swego początku rozwijało się w szczególnej bliskości rozumu filozoficznego pozwala nam podjąć problem racjonalnej odpowiedzialności za wiarę w poczuciu związku z całą dotychczasową tradycją myślenia teologicznego. Nie chodzi jednak o poszukiwanie czegoś w rodzaju filozoficznego *preambula fidei*, co najpierw trzeba zdobyć, aby rozumnie (odpowiedzialnie) uwierzyć, a następnie beztrąsko porzucić na rzecz „czystej” wiary. Wiara pozbawiona permanentnego namysłu krytycznego nie staje się przez to „lepszą wiarą”, może natomiast przerodzić się w swoje przeciwieństwo: zabobon i wróżbę. Zapytajmy więc: Jaki kształt powinna obecnie przyjąć racjonalna odpowiedzialność za chrześcijańską wiarę? W jakim ma zmierzać kierunku?

I. Pytanie o sens ludzkiego życia

Współczesny kryzys sensu jest przeżywany przede wszystkim jako kryzys wiary w samego człowieka i w jego miejsce w świecie, a dopiero, jak się zdaje, na drugim miejscu jako kryzys wiary w Boga. To, co w filozofii zwykle nazywać się „problemem Boga” (z jego podstawowym pytaniem: Czy Bóg istnieje?), dziś przybrało wyraźny kształt pytania antropologicznego: Czy moje życie ma w ogóle jakiś sens?²

Wiele wskazuje na to, że nieodzowne krytyczne podbudowanie wiary powinno dziś przybrać postać permanentnego pytania o ostateczny i całościowy sens ludzkiego życia. Permanentny charakter tego pytania jest usprawiedliwiony przez to, że wiara pozostaje zawsze w ścisłym związku z samym pytaniem: *Wiara słyszy odpowiedź, bo podtrzymuje pytanie. Może przyjmując odpowiedź jako odpowiedź tylko wtedy, gdy jest w stanie utrzymać ją w zrozumiałym związku ze swoim pytaniem*³.

² Na temat współczesnego przekształcenia pytania teologicznego w pytanie antropologiczne – por. np. E. C o r e t h: *Die Gottesfrage als Sinnfrage*. „Stimmen der Zeit”. R. 1968 (181) s. 361–372 oraz *Grundfragen der Hermeneutik*. „Philosophie in Einzeldarstellungen. Im Auftrag der philosophischen Fakultät des Berchmanskollegs in Pullach”. Hrsg. J. d e V r i e s, W. K e r n. Bd. 3. Freiburg i. Br. 1969 (zwl. par. 5. *Verständniswelt und Gottesfrage*, s. 199–211); T. K o c h: *Die Angst und das Selbst- und Gottesverhältnis. Überlegungen im Anschluß an Kierkegaards »Der Begriff Angst«*. W: *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*. Hrsg. J. R o h l s, G. W e n z. Göttingen 1988 s. 176–195; J. S p l e t t: *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung der Redens von Gott*. München 1995⁴ (zwl. 3. *Anthropozentrik (Die Sinnfrage)* s. 46–54).

³ J. R a t z i n g e r: *Prawda w teologii*. Tłum. M. M i j a l s k a. Kraków 2001 s. 24.

Poszukiwania wzajemnych odniesień filozofii i teologii skupiają się dziś na prawdzie o ludzkim życiu. Pytanie o sens życia w obliczu nieuchronnej śmierci, tak stare i zarazem ciągle młode, wydaje się dziś nieodzownym pomostem między filozofią, która jest samodzielny poszukiwaniem przez czysty rozum odpowiedzi na ostateczne pytania, a teologią, która odnajduje ofiarowaną jej treść Objawienia i czuje się odpowiedzialna za jej pojmowanie i przekazywanie w warunkach aktualnej współczesności.

Wobec powyższego stwierdzamy, że nasze poszukiwania nowych form wyrazu chrześcijańskiej wiary w warunkach ponowoczesności (m.in. po upadku filozofii bytu) skupią się na kluczowym pytaniu: W jakim sensie wiara potrzebuje dziś filozofii i jaka miałaby to być filozofia?

II. Filozoficznie ugruntowana świadomość sensu życia jako nieodzowny i permanentny warunek współczesnego głoszenia wiary

Słynna Anzelmiańska formuła *fides quaerens intellectum* przekłada się na podstawowy aksjomat naszych poszukiwań. Możemy go sformułować następująco: permanentna świadomość sensowności chrześcijańskiej wiary domaga się i zarazem zakłada uprzednią i permanentną (równoległą) świadomość sensu ludzkiego życia. Co to właściwie oznacza?

Nie chodzi najpierw o to, że ostateczną miarą sensu nadprzyrodzonej wiary miałaby być taka, czy inna przyrodzona świadomość sensu, lecz oznacza, że zmienna, dynamiczna i uwarunkowana świadomość sensu życia stanowi pierwotne podłoże, na które pada ziarno wiary. To ostatnie pochodzi od Nieuwarunkowanego i jako takie wzywa do dobrowolnego i bezwarunkowego posłuszeństwa rozumu i woli wobec objawiającego się Boga.

Przyrodzona świadomość sensu życia i pytania o sens, jako naturalne podłoże dla wiary, rozszerza się pod wpływem jej rozwoju: wiara, jako „pozdrowienie Boga” skierowane do człowieka, użyźnia glebę ludzkiej egzystencji w świecie, w której ona zapuszcza korzenie, ale od której – jako dar nadprzyrodzony – nie pochodzi. Wiara stanowi specyficzny dar, który rozjaśnia podstawowe pytania naszej egzystencji i odpowiada na nie w taki sposób, że sami nie moglibyśmy sobie tego udzielić. Jednocześnie dar wiary domaga się świadomego przyjęcia, aby mógł się w nas rozwinąć: prawda wiary ma stać się prawdą człowieka, a więc także prawdą rozumu. Racjonalność należy zatem do istoty chrześcijaństwa. Zapytajmy teraz: Jakie ma to konsekwencje dla naszych dalszych poszukiwań?

Otóż, „skąd” naszych poszukiwań nowego uniwersalizmu filozoficznego i jego podstawowego znaczenia dla nauki wiary, daje się określić przez spłot dwóch korzeni: przyrodzonego – naturalnej skłonności do meta-fizycznego pytania o sens życia jako całości i nadprzyrodzonego – daru wiary, dzięki której rozum ludzki otwiera się na tajemnicę ostatecznego i wszechogarniającego Sensu. Okazuje się, że pytanie o ostateczny sens, zwłaszcza sens ludzkiego życia, jest miejscem spotkania chrześcijaństwa i filozofii: *Wierzyć po chrześcijańsku, to znaczy zawierzyć sensowi, który utrzymuje mnie i świat; przyjąć wiarę jako bezpieczny grunt, na którym mogę stanąć bez obawy. Mówiąc w języku bardziej tradycyjnym, moglibyśmy powiedzieć: wierzyć po chrześcijańsku znaczy pojmować nasze istnienie jako odpowiedź na Słowo, logos, które wszystko utrzymuje i ogarnia. Oznacza to zgodę na to, że sens, którego nie możemy sami nadać, lecz który tylko możemy przyjąć, już nam został darowany tak, iż wystarczy go przyjąć i mu się powierzyć*⁴.

Wszelki wysiłek teologiczny zakłada, że istnieje tylko jedno Źródło, w którym wiara i myślenie znajdują swoje doskonale spełnienie. Dlatego ostateczny i wszechogarniający Sens, który dla świadomego swej wiary chrześcijanina jest zarazem niezmiennym punktem orientacji, pociągającą perswazją miłości i niezawodną nadzieją, łączy w sobie Rozumność, Miłość i Nadzieję. W chrześcijaństwie nie ma zgody na politeistyczny podział ról: Boga filozofów (absolutnej prawdy), Boga teologów (bezwarunkowej miłości), Boga ludowej wiary (bezmysłnej nadziei prostaczków, którzy z woli Opatrzności na zawsze pozostaną nieświadomymi swej wiary prostaczkami).

Joseph Ratzinger tak o tym pisze: *Chrześcijaństwo musi zawsze pamiętać, że jest religią »Logosu«. Jest ono wiarą w »Creator Spiritus«, w Ducha Stworzyciela, od którego pochodzi całą rzeczywistość. Właśnie to powinno być dzisiaj jego filozoficzną siłą, ponieważ ważne jest, czy świat pochodzi od tego, co nierozumne (...), czy też świat powstał w wyniku rozumu i w konsekwencji jest ukształtowany według jego kryteriów i celów. Wiara chrześcijańska opowiada się za tą drugą tezę, mając w ten sposób, z filozoficznego punktu widzenia, rozdane bardzo dobre karty, chociaż wielu rozważa pierwszą tezę za jedynie »racjonalną« i nowoczesną. Jednak rozum, (...) który na koniec sam jest nierozumny, nie może być rozwiązaniem naszych problemów. Tylko rozum stwórczy, objawiony w ukrzyżowanym Bogu jako miłość, może rzeczywiście wskazać nam drogę. (...) my, chrześcijanie, musimy być bardzo uważni, aby pozostać wiernymi tej długotrwałej tradycji: musimy żyć wiarą, która pochodzi od »Logosu«, od Stwórczego Rozumu, i która jest także otwarta na wszystko, co jest naprawdę racjonalne*⁵.

⁴ Tenże: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. Włodkowska. Kraków 1994 s. 63, 69.

⁵ Tenże: *Europa Benedykta...*, dz. cyt., s. 67n.

Wobec powyższego rodzi się jednak pytanie: Jeżeli ostateczny sens ludzkiego życia ma charakter racjonalny (a także wolitywny, w tym sensie, że chcemy nadać swemu życiu określony ciężar znaczeniowy, lub chcemy, by ono taki ciężar pierwotnie miało), to w jaki sposób nasze stricte filozoficzne poszukiwania dotyczą zadań teologii?

Terenem i przedmiotem naszych poszukiwań jest i pozostaje teologia. Życie teologii zależy jednak od produktywnej symbiozy jej dwu momentów: wiary i myślenia. Dlatego nasze filozoficzne poszukiwania, choć będą miejscami sprawiały wrażenie wyłącznie filozoficznych, mają za swój ostateczny punkt odniesienia teologię z jej podstawowym zadaniem: *Reflektować nad wiarą Kościoła i wyklądać ją krytycznie w poczuciu odpowiedzialności przed ludzkim rozumem dla aktualnej współczesności*⁶.

Wskazemy teraz przykładowo na jedną okoliczność współczesnej kultury, aby usprawiedliwić konieczność uprzedzającego i wspomagającego refleksję teologiczną filozoficznego namysłu nad całościowym sensem ludzkiego życia.

III. Marginalna pozycja Biblii a konieczność przywrócenia filozoficznego pytania o sens życia

Historia Kościoła dowodzi, że gdy świadomość krytyczna społeczeństwa wzrasta, a jednocześnie w szeregach teologów nie ma nikogo, kto sprostałby jej wymaganiom, wówczas w Kościele rodzi się pokusa tzw. „fideizmu”, tzn. wycofania się racjonalnej odpowiedzialności za wiarę na z góry upatrzone „przedrefleksyjne” pozycje. Gdy taką pozycją obronną okazuje się fundamentalistyczne podejście do Biblii, wówczas mamy do czynienia z tzw. „biblicyzmem”⁷. Wspominam o tym z dwóch powodów:

- uważam, że wzmocnienie pozycji Biblii we współczesnej kulturze nie dokona się poprzez samo zwyczajne nawoływanie do jej lektury;
- odnoszę wrażenie (choć oczywiście mogę się mylić), że współczesna polska teologia uniwersytecka w dużym stopniu zdominowana jest przez formę wzniosłej katechezy biblijnej, której zapewne nie brakuje naukowej fachowości, ale nie ma w niej rozpoznania licznych problemów współcze-

⁶ *Das Studium der Philosophie im Theologiestudium* (22. September 1983). Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1983 s. 7.

⁷ Nie brak także niebezpiecznych przejawów »fideizmu«, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga. Rozpowszechnionym dziś przejawem tej fideistycznej tendencji jest »biblicyzm«, który chciałby uczynić lekturę Pisma Świętego i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia (J a n P a w e ł I I: Encyklika *Fides et ratio* (14 września 1998 r.) n. 55.

sności; dopiero na tle tych ostatnich Pismo Święte powinno być dziś rozważane, wykładane i przyswajane.

Obie racje mają u swej podstawy potrzebę filozofii i to zupełnie nowej „filozofii pierwszej”, nowej filozofii dla nowej chrześcijańskiej teologii. – Zanim podejmiemy próbę nowego myślenia filozoficznego dla nowej teologii, powinniśmy najpierw przypomnieć sobie prawdę o pewnej komplementarności pomiędzy świadomością filozoficzną, a religijną świadomością wiary. O jaką komplementarność chodzi?

1. Komplementarność filozofii i rozumienia wiary

To, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary nie oznacza, że filozofia, czy nawet samo filozofowanie, mogą stać się źródłem wiary religijnej, że bez ich znajomości i umiejętności filozofowania nikt nie mógłby stać się człowiekiem wierzącym, tzn. przejść z niewiary do wiary, a z wiary do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Zazwyczaj jest na odwrót: stajemy się ludźmi wierzącymi, tzn. wchodzimy – dzięki Bogu – na drogę wiary, gdy nie mamy jeszcze żadnego pojęcia o wierze i filozofii, a jednocześnie dzięki temu, że nigdy nie jesteśmy, lecz zawsze stajemy się wierzący, tzn. staramy się prowadzić życie według zasad wiary, uświadamiamy sobie, że wiarę można i trzeba rozwijać, bo w przeciwnym razie można ją utracić. Z kolei rozwój wiary zależy w dużym stopniu od świadomości zasadniczych problemów i pytań, w czym pomaga nam podstawowe rozumienie życia, świata i Boga, co z kolei jest domeną filozofii, zwłaszcza „filozofii pierwszej”; choć wielu chrześcijan z pewnością nigdy nie zetknęło się i nie zetknie z filozofią w jej profesjonalnym kształcie. Podobnie źródłem wiary nie jest także sama teologia, która żyje tylko dzięki temu, że wiara odnajduje swoje własne nadprzyrodzone Źródło.

Gdybyśmy jednak mieli powrócić do filozofii w ogóle, a nowej filozofii w szczególności, to jej niezastąpiona rola w dziele rozumienia wiary zasadza się na „oczywistym” fakcie: objawia Bóg, ale wierzy i rozumie człowiek. To oznacza, że czytanie Biblii nigdy nie jest czytaniem samej Biblii, lecz zawsze czytaniem tego oto człowieka, w jego konkretnej życiowej sytuacji – dzisiaj.

Dietrich Bonhoeffer stwierdza: *Kościół, bazując na dobrym rozeznaniu sytuacji, musi być zdolny do wypowiedzenia tu i teraz w najbardziej konkretny sposób Słowa Bożego, słowa uprawomocniającego, chyba że wypowiada inne słowo, słowo ludzkie, słowo swojej bezsilności. Kościołowi nie wolno ogłaszać żadnych zasad pryncypialnych, które byłyby zawsze prawdziwe, lecz tylko przykazania, które są prawdziwe dzisiaj. Bowiem to, co jest prawdziwe »zawsze«, nie jest*

prawdziwe »dzisiaj«. Bóg jest naszym Bogiem »zawsze« w konkretnym »dzisiaj»⁸.

Dlatego jestem przekonany, że wszelkie formy pryncypialnego nakłaniania do czytania Biblii, przekonywania o jej nieprzemijającej ważności i aktualności, nie tylko będą z góry skazane na niepowodzenie, ale mogą zostać wręcz odrzucone, bo zinterpretowane jako kolejny „nieżyciowy” nakaz Kościoła. Stanie się tak, jeżeli w zachęcaniu do czytania Biblii nie uwzględni się podstawowego faktu: aby człowiek mógł się naprawdę do czegoś przekonać, koniecznie potrzebuje „wewnętrzny impuls”, który obudzi w nim świadomość ważnych dla niego samego problemów.

2. Uśpienie świadomości meta-fizycznej

Jeżeli z obecnością Biblii w kulturze jest dziś tak mizernie, to sądzę, że bez wątpienia przyczyną (może nie jedyną, ale zasadniczą) tego stanu rzeczy, nie jest obecnie jakaś szczególna awersja do Biblii, ale uśpienie świadomości filozoficznej w ogóle, a meta-fizycznej w szczególności.

O jakie „uśpienie” tu chodzi? Przez uśpienie świadomości meta-fizycznej rozumiem nie tyle brak w społeczeństwie fachowego dyskursu filozoficznego, ale brak żywej obecności najbardziej fundamentalnych pytań dotyczących ludzkiego życia, świata i Boga. Jestem przekonany, że obecnie eksplozja metafizycznego niepokoju, który w nas naprawdę jest, została znacznie opóźniona i niejednokrotnie przypada dopiero na ostatnie chwile ludzkiego życia. Ileż to razy byłem świadkiem dramatycznej eksplozji meta-fizycznych pytań, kiedy jest już za późno, aby dalej beztrudno udawać, że życie doczesne jest naprawdę wszystkim czego ostatecznie dla siebie chcemy, ale i niezwykle trudno, aby w takiej sytuacji radykalnie zmienić swoje myślenie, sposób podejścia do życia i naprawdę (tzn. nie ze strachu) w coś uwierzyć.

Ludziom wydaje się dziś, że są już na tyle dorośli (= samowystarczalni), że nie potrzebują Biblii i Kościoła do tego, aby żyć i to żyć pełnią życia. Biblia stała się „wiatykiem” dla gwałtownie przebudzonych z „oświeconego” życia, aby chociaż nie dać im umrzeć bez nadziei. W obecnym technokratycznym, konsumpcyjnym i w większości zlaicyzowanym społeczeństwie, coś takiego jak „zrozumienie samego siebie”, pytania o to „kim jest człowiek, skąd się wziął i dokąd zmierza, jaki jest ostateczny i całościowy sens jego egzystencji i co ma czynić ze swoim życiem”, nie są już żadnym problemem. Wiele wskazuje na to,

⁸ D. B o n h o e f f e r: *Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit. (Vortrag, gehalten auf der Jugendfriedenskonferenz in Cernohorske Kuppele, Tschechoslowakei, am 26. Juli 1932).* W: T e n z e: *Gesammelte Schriften.* Bd. 1. *Ökumene. Briefe. Aufsätze. Dokumente 1928–1942.* Hrsg. E. B e t h g e. München 1958 s. 144n.

że człowiek utracił dziś nie tylko całościowy i ostateczny sens życia, ale w ogóle samo pytanie o sens. Wydaje mu się ono dziwne, a czasem nawet nienormalne. Jeżeli człowiek zagubił świadomość samych ostatecznych pytań, to jakże ma teraz szukać na nie odpowiedzi w Biblii? Jeżeli człowiek w ogóle nie wie, że jest chory, to w jaki sposób ma szukać dla siebie lekarstwa w Biblii?

Wobec powyższego nasuwa się pytanie: Jak można temu zaradzić? Jestem głęboko przekonany, że jeżeli najpierw nie obudzimy na nowo powszechnej świadomości metafizycznej (nie mylić z filozofią bytu!), tzn. świadomości podstawowych filozoficznych pytań dotyczących ludzkiego życia, to z pewnością Biblia nadal pozostanie dla wielu ludzi księgą nieznaną, nieznaną, bo niepotrzebną.

Problem bowiem nie leży w tym, czy zachęcać ludzi do czytania Biblii, lecz w tym jak tego dokonać (przy czym słowo „jak” nie należy tu rozumieć czysto technicznie, jako jakiejś sztuczki). Jak sprawić, aby ludzie sięgali po Pismo Święte z potrzeby serca i umysłu, a nie dlatego, że ktoś ich do tego zachęcił, czy nawet nakazał.

3. Apostolska rola filozofii?

W kwestii usprawiedliwienia prawd wiary niektórzy teologowie, jak na przykład ewangelicki teolog i filozof Ingolf Ulrich Dalferth (*1948)⁹, uważają, że obecnie od wiary należałoby wymagać znacznie więcej, a od filozofii znacznie mniej.

Zdaniem I. Dalfertha, jakkolwiek teologowie życzą dziś sobie silnego rozumu i żądają od niego znacznie więcej, niż tylko sprawności w zapobieganiu błędom, a mianowicie: ugruntowania wiary, zasadniczego poznania prawdy, metafizycznego rozjaśnienia ludzkiego bytu i życia w dzisiejszym świecie – to jednak filozofia nie jest żadną pomocniczą dyscypliną teologii, która mogłaby jej ofiarować to, czego sama teologia nie jest w stanie sobie udzielić. Przyszłość wiary nie zależy także od filozofii bezwarunkowości, która miałaby dopiero uczynić wiarę „wiary-godną”. Jej wiarygodność nie potrzebuje żadnej filozoficznej podwaliny: wiara nie staje się przekonywająca dopiero wtedy, gdy jej ważność jest dowiedziona za pomocą powszechnych argumentów rozumowych skierowanych przeciwko sceptykom. Gdyby rzeczywiście przetrwanie wiary miało zależeć od filozofii, jeżeli w ogóle nie od prawdy, wówczas przynajmniej sama możliwość wykładni prawdy chrześcijańskich przekonań religijnych na podstawie uniwersal-

⁹ Por. I. U. D a l f e r t h: *Die Vernunft des Glaubens. Eine evangelische Position*. W: *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. M. D e l g a d o, G. V e r g a u w e n. „Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”. Bd. 44. Freiburg 2003 s. 191–214.

nych kryteriów rozumowych powinna budzić niepokój o przyszłość wiary. Gdyby wiara chciała czekać na to, aż filozofia udzieli jej wystarczającego wsparcia argumentacyjnego, wówczas należałaby już dziś do przeszłości.

Wprawdzie trudno odmówić słuszności przynajmniej niektórym powyższym spostrzeżeniom, ale można na ich podstawie wyprowadzać różne wnioski. W każdym razie trzeba podkreślić dwie zasadnicze sprawy:

- sam I. Dalferth uważa, że filozofia obserwuje obce jej pytania nauk i teologii i dlatego nie jest ani ich poprzedniczką, ani ukoronowaniem, ale ich krytyczną towarzyszką; – wyciągamy stąd następujący wniosek dla naszych poszukiwań: permanentny sens wiary chrześcijańskiej domaga się równoległego i permanentnego „krytycznego towarzystwa” w postaci refleksji filozoficznej;
- ponadto, zdaniem Dalfertha, filozofia sama nie reprezentuje żadnego określonego obrazu świata, lecz opisuje z jej aktualnego punktu widzenia sposoby oglądu świata i bada argumenty, które wespół z zasadami rozumu przemawiają za lub przeciw takim oglądom, podczas gdy teologia w przyjęciu spojrzenia na świat oczyma wiary rozumie świat w już określony sposób, tzn. jako ustaloną przez Boga swobodę działania i życia zawdzięczającego swe istnienie Bogu; – wyciągamy stąd następujący wniosek: teologiczne spojrzenie na człowieka i świat potrzebuje filozofii nie po to, aby uwiarygodnić swoje własne spojrzenie (prawdy wiary), ale po to, aby to spojrzenie (dzięki pomocy filozofii) było za każdym razem jasne i czytelne dla ludzi kolejnych pokoleń; ponieważ ludzie się zmieniają, a wraz z nimi zmienia się kultura, obrazy człowieka i świata, dlatego filozofia i teologia nie mogą dziś być uprawiane poza horyzontem kulturowo-antropologicznym; dotyczy to zwłaszcza teologii, której ogólnoświatowa misja wymaga, aby ciągle na nowo odkrywać i ukazywać związek między aktualnymi i różnorodnymi formami świadomego siebie ludzkiego bytowania w świecie, a treścią prawd teologicznych.

Jeśli zatem nie weźmiemy pod uwagę „krytycznej towarzyszkii” teologii, a więc refleksji filozoficznej i kulturowej, to może się zdarzyć, że wystąpimy z orędziem chrześcijańskim wobec kogoś, kto nas zupełnie nie rozumie.

4. Pierwszeństwo pytania, czy odpowiedzi?

Jeżeli w warunkach nowożytności chrześcijańskie przepowiadanie rozpoczniemy od „odgórnej” proklamacji odpowiedzi, bez jednoczesnego i uprzedniego filozoficznego pogłębienia samego pytania „od dołu” (z codzienności tego świata), wówczas możemy spotkać się co najmniej z niedowierzaniem. Nie można, rzecz jasna, ulegać złudzeniu, że judeochrześcijańskie Objawienie zostało uwa-

runkowane pytaniami (starożytnego, czy nowożytnego) człowieka, że gdyby nie owe pytania, to nie byłoby samego Objawienia – Izajasz zaś odważa się powiedzieć: *Dalem się znaleźć tym, którzy Mnie nie szukali, objawilem się tym, którzy o Mnie nie pytali* (Rz 10, 20; Iz 65, 1n). Nie możemy jednak zapominać, że Samoobjawienie Boga dokonało się w historii i w tym sensie należy do historii: musi brać pod uwagę jej zmienne i niezmiennie uwarunkowania.

We współczesnej zachęcie do czytania Biblii powinno się znaleźć słowo na temat ewangelizacyjnej roli filozofii, co mogłoby skierować uwagę słuchaczy na potrzebę filozoficznego pogłębienia świadomości fundamentalnych problemów życia. W warunkach nowoczesnego i pluralistycznego społeczeństwa, gdzie powszechna ważność chrześcijańskiej prawdy nie da się już zwyczajnie założyć i ogłosić, należy jej udzielić dodatkowego argumentacyjnego wsparcia. Arbitralne odwoływanie się do powszechnej ważności prawdy chrześcijańskiej, bez jednoczesnego pogłębienia świadomości fundamentalnych problemów ludzi żyjących dziś i to w określonych realiach (a nie ludzi żyjących w ogóle i gdziekolwiek), jest „mówieniem na wiatr”.

Skrajnym, ale dzięki temu niezwykle wymownym, przykładem arbitralnego głoszenia chrześcijańskiej prawdy jest sytuacja misjonarzy. Lucjan Balter, mówiąc o misjonarzach pracujących wśród Papuasów, stwierdza m.in.: *Wydaje się bowiem, że stoimy wobec jakiejś niemożliwości dostosowania się w ogóle, całkowicie niedopasowania. Misjonarze z bólem stwierdzali, że wszelkie głosy, postulaty kierowane do Rzymu są albo odrzucane – to znaczy, że Rzym nie rozumie problemu i nie przyjmuje go do wiadomości – albo zbywane milczeniem, bez ustosunkowania się do nich. A mają oni wciąż problemy przekazu, przelożenia pewnych treści: teologicznych, religijnych czy liturgicznych na ich język, na ich mentalność. (...). W »Ojczyźnie nasz« na przykład mamy: »chleba naszego powszedniego« – a tymczasem nie ma u nich chleba, nie ma nawet pojęcia chleba, nie ma nic z tego, co można przelożyć. Jest tam natomiast jakaś filozofia ludowa, jakiś kult, jakaś swojska kultura i to zderzenie naszej mentalności, naszej filozofii prowadzi do klęski totalnej¹⁰. Każdorazowe głoszenie Ewangelii nie może się odbywać poza interpretacją kultury w jej aktualnym kształcie i uwarunkowaniach.*

Wobec powyższego, słowa typu: „każdy człowiek”, „każda epoka”, „zjednoczona ludzkość”, itp., brzmią nie tylko pryncypialnie, ale nieprawdziwie. Taki „manifest biblijny” należałoby raczej traktować jako rodzaj eschatologicznej syntezy, której autorem mógłby być jedynie Bóg sam. Tymczasem rzeczywistość doczesna niesie ze sobą problem różnorodności, który w konkretny sposób

¹⁰ *Teologia a filozofia. Międzyuczelniane seminarium teologów. Warszawa, ATK, 25 maja 1987 r.* Oprac. M. P o ł o m s k i. „Studia Theologica Varsaviensia”. R. 27: 1989 nr 1 s. 168n [6n].

wplywa na życie współczesnego Kościoła: *Ponowne zaakcentowanie Kościoła lokalnego na Soborze* – stwierdza na przykład P. Neuner – *dopuszcza wprawdzie pojawienie się związanego z tym pluralizmu, ale staje się zarazem oczywiste, że w Kościele nie ma miejsca na odpowiedź uniwersalną, dopasowaną w jednakowy sposób do wszystkich pytań wszystkich rejonów świata. Związany z tym problem dla kierownictwa Kościoła brzmi następująco: jak można zachować jedność w pluryformizmie? Tradycyjnym nasuwającym się tu rozwiązaniem jest centralizm, który z Kościołów lokalnych chce »de facto« zrobić filie Kościoła Rzymu. Po Soborze wszędzie dawały się odczuć tego rodzaju tendencje. Ale równocześnie oczywiste też było, że nie wnosiły one żadnego autentycznego rozwiązania¹¹.*

Ponadto nasuwają się tu jeszcze inne wątpliwości: Czyżby rzeczywiście poznanie Boga poprzez Biblię dokonywało się w jakiejś uniwersalności, na którą wprawdzie składają się losy poszczególnych ludzi, ale przypominają one raczej „futerał”, w którym Bóg coś przekazuje? Czy rzeczywiście życie ludzi opisane w Biblii jest w zasadzie nieważne, bo liczy się tylko sam Bóg? Czy Biblia w ogóle mówi o Bogu jako takim? Czy nie jest raczej tak, że Pismo święte to dokumentacja osobistej i niepowtarzalnej więzi Boga Miłości z życiem konkretnych i niepowtarzalnych ludzi: Abrahama, Izaaka, Jakuba...? Przecież podkreślanie osobistego wymiaru Bożej miłości skierowanej do jakiegoś konkretnego człowieka (innego wymiaru nie ma!) nie oznacza, że zamiar zbawczy Boga doznaje przez to jakiegoś ograniczenia. Oznacza jedynie, że zamiar ten nigdy nie jest skierowany ryczałtem (do jakiejś „zjednoczonej ludzkości”), lecz zawsze ma wymiar bardzo osobisty. Dlatego też nie zwalczy się dziś fałszywego indywidualizmu, selektywnego traktowania prawd wiary i relatywizacji zasad moralnych głosząc Ewangelię metodą tradycyjnej metafizyki bytu: wszystko zrównać do jednego i to raz na zawsze.

Jeżeli rzeczywiście człowiek jest *pierwszą drogą Kościoła* (określenie Jana Pawła II), to przecież nie jest to „człowiek jako człowiek” – czysta idea, ale konkretny człowiek z krwi i kości, który na progu XXI w. rodzi się, żyje, myśli, kocha, żywi nadzieję, starzeje się, umiera. Jeżeli chce się dziś przywrócić Biblii należne jej miejsce w życiu jakichś ludzi, to trzeba koniecznie wiedzieć, komu właściwie chce się ją przywracać: *Minęły już czasy* – pisze D. Bonhoeffer – *w których do człowieka można było przemówić przy pomocy słów, czy to teologicznych, czy pobożnych, minęły także czasy mówienia o głębi wewnętrznej i sumieniu, a to właśnie oznacza, że minęły czasy religii w ogóle. Wychodzimy naprzeciw czasom całkowicie bezreligijnym. Po prostu ludzie, tacy, jakimi są obecnie, nie mogą być już dłużej religijni. Także ci, którzy uczciwie uważają siebie za »religijnych«, w żaden sposób tego nie praktykują; a zatem przypuszczalnie przez*

¹¹ P. Neuner: *Eklezjologia – nauka o Kościele*. W: F. Courth: *Mariologia – Maryja, matka Chrystusa*. Tłum. W. Szymona. Kraków 1999 s. 225.

»religijność« rozumieją coś całkiem innego¹². Można się z tym nie zgodzić, ale istotna kwestia, którą podniósł Bonhoeffer: *Co mnie nieustannie porusza, to pytanie: Czym jest chrześcijaństwo, albo także kim właściwie jest dla nas Chrystus dziś*¹³, ma dla nas nieocenione znaczenie. Nawet dla niego samego pytanie to żyło: *W życiu Bonhoeffera trzykrotnie zmieniał się kształt zarówno teologicznego problemu: »Kim jest Chrystus dla nas dzisiaj?«, jak i chrystologicznej odpowiedzi: »Jezusem, człowiekiem dla drugiego«. Za każdym razem nowa postać wypierała starą, gdy ta już nie przystawała do sytuacji historycznej*¹⁴.

Odpowiedzi na pytanie Bonhoeffera o „Chrystusa dziś” nie znajdziemy po prostu w samej Biblii. W dobie obecnego kryzysu sensu, zarówno świeccy jak i duchowni, koniecznie potrzebujemy poważnego filozoficznego namysłu nad naszą codziennością, nad tym, co nazywa się „dziś”. Namysł ten nie będzie miał nic wspólnego z odpychającą, nudną, w założeniu ahistoryczną (przez co społeczną i skostniałą) filozofią „bytu jako bytu”, która zna odpowiedź zanim usłyszy pytanie. Filozofia sensu, której projekt staramy się tu zaanonsować, ma nam pomóc zmierzyć się z problemami współczesnej egzystencji, co – dopiero w drugiej kolejności i zawsze równoległe – pozwoli z prawdziwą radością i nadzieją odkryć na nowo Pismo Święte, jako odpowiedź na to, co dziś odkryjemy jako nasze prawdziwe pytanie. Teologii tak bardzo zależy na filozofii, bo zależy jej na człowieku, który pyta i któremu nie jest jeszcze wszystko jedno: *Wiara (...) broni filozofii, bo jej potrzebuje. Potrzebuje jej, bo potrzebuje człowieka, który stawia pytania i poszukuje. Przeszkodą dla niej nie jest stawianie pytań, lecz zamknięcie, które nie chce już pytać*¹⁵.

*Tajemnica Chrystusowego odkupienia jest bardzo głęboko zakorzeniona w naszej egzystencji*¹⁶. Skoro tak, to filozofia jakiej naprawdę potrzebuje dziś po-metafizyczne chrześcijaństwo, powinna być bardziej filozofią sensu egzystencji, z jej pytaniem: *Jak staję się człowiekiem?*, niż ontyką „ludzkiego bytu jako takiego”.

Wydaje się, że na dzień dzisiejszy jedynie w filozofii egzystencji (nie dwudziestowiecznego egzystencjalizmu!), która ma być filozofią całościowego i osta-

¹² D. Bonhoeffer: *Nachfolge* [1937]. Hrsg. M. Kuske, I. Tödt. *Dietrich Bonhoeffer Werke*. Bd. 4. Hrsg. E. Bethge, E. Feil, Chr. Gremmels, W. Huber, H. Pfeiler, A. Schönherr, H. E. Tödt. München 1989 (30. 04. 1944) s. 139.

¹³ Tamże, 30. 04. 1944 s. 138.

¹⁴ E. Bethge: *Dietrich Bonhoeffer*. Tłum. B. Milerski. Bielsko Biala 1996 s. 127.

¹⁵ J. Ratzinger: *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 32.

¹⁶ Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków 2005 s. 28.

tecznego sensu ludzkiego życia, da się otwarcie podjąć i rozważyć (a nie ostatecznie rozwiązać i zamknąć!) problem autentycznego dramatu, jakim jest ludzkie życie. Jeśli udałoby się to osiągnąć, przynajmniej dla najbliższych pokoleń, wówczas zwiększa się szansa na to, że dla wielu ludzi Biblia przestanie być księgą „nakazaną”, a stanie się księgą upragnioną.