

Roman Słupek

Teologiczne przesłanki zastosowania myślenia komplementarnego w teologii

Wrocławski Przegląd Teologiczny 14/1, 207-219

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. ROMAN SŁUPEK SDS
WSD BAGNO

TEOLOGICZNE PRZESŁANKI ZASTOSOWANIA MYŚLENIA KOMPLEMENTARNEGO W TEOLOGII

Przeгляд współczesnych publikacji teologicznych, dotyczących często bardzo różnych zagadnień, pozwala zauważyć pewną prawidłowość. Jest nią regularne odwoływanie się w refleksji teologicznej do myślenia komplementarnego czy też zasady komplementarności. Obecność tej zasady w teologii nie tworzy jakiegos szczególnie wyraźnego nurtu, ale zyskuje sobie coraz szerszą rzeszę zwolenników. Wspomniane publikacje pokazują, że odwołanie się do myślenia komplementarnego wpływa znacząco na jakość i wszechstronność tejże refleksji.

W polskiej teologii za prekursorów takiego myślenia, które odwołuje się do formalnie określonej na gruncie nauk przyrodniczych zasady komplementarności, mogą być uznani W. Hryniewicz i T. Dola. Nie są oni jedynymi, którzy idą tym nurtem, ale z pewnych względów zasługują na uwagę. W. Hryniewicz ze względu na fakt, że w opracowanym zarysie chrześcijańskiej teologii paschalnej myślenie komplementarne uczynił istotnym wymiarem całej uprawianej teologii¹, zaś T. Dola – ze względu na wykorzystanie wspomnianej zasady dla pogłębienia jednego konkretnego zagadnienia teologicznego (soteriologia)².

¹ W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1987; t. II *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987; t. III. *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*. Lublin 1991. Zob. tenże, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976.

² T. Dola, *Komplementarność współczesnych modeli soteriologicznych*, w: *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania*, red. P. Jaskóła, Opole 1992, s. 270-280; *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994; *Zasada komplementarności w teologii*, ZNKUL 38 (1995) nr 1-2, s. 79-87.

Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel ukazanie teologicznych przesłanek dla stosowania myślenia komplementarnego w refleksji teologicznej. Najpierw zostaną przedstawione pozateologiczne korzenie zasady komplementarności. Następnie ukazana zostanie natura Bożego Objawienia, z której to wynikają podstawy dla stosowania myślenia komplementarnego w teologii. Akcent zostanie położony przede wszystkim na dynamizm Objawienia oraz jego historyczno-eschatyczny charakter.

1. POZATEOLOGICZNE KORZENIE ZASADY KOMPLEMENTARNOŚCI

Dla ukazania przywoływanego w teologii myślenia komplementarnego trzeba odwołać się najpierw do przedstawionej przez N. Bohra we wrześniu 1927 roku interpretacji mechaniki kwantowej zwanej zasadą komplementarności. Opiera się ona na dualizmie falowo-korpuskularnym światła. Dla pełnej charakterystyki tego zjawiska konieczne jest zastosowanie dwóch odrębnych punktów widzenia niedających się połączyć w ramach jednego opisu; użycie dwóch dopełniających się (łac. *complere* – dopełniać) opisów – ujęcia światła zarówno jako fali, jak i cząstki. Falowe i korpuskularne właściwości światła są niezbędne dla jego pełnego opisu, choć jednocześnie wykluczają się wzajemnie. Te dwa opisy są komplementarne, a cecha ta oznacza, że choć wzajemnie pozornie wykluczają się, to są jednak nieodzowne do pełnego opisu i ostatecznie dopełniają się. Tak rozumiana komplementarność ma fundamentalne znaczenie dla poznania i opisu istniejącej rzeczywistości³.

Komplementarność może być przywoływana wszędzie tam, gdzie wiedza intersubiektywna prowadzi do uznania wielu różnych aspektów w jednej poddawanej badaniu rzeczywistości. Zakłada ona fragmentaryczność i aspektowość ludzkiego poznania. Choć u jej podstaw leży przekonanie o niemożności dojścia do ostatecznego i w pełni adekwatnego opisu badanego przedmiotu, to jednak pozwala przez dopełniające się opisy zbliżyć się do natury badanej rzeczywistości i uniknąć zbyt jednostronnego jej ujmowania⁴.

Przywołana aspektowość i fragmentaryczność ludzkiego poznania ściśle wiąże się także z inną cechą charakterystyczną współczesnej refleksji naukowej, którą przy omawianiu komplementarności należy zaznaczyć. Jest nią teoria modeli. Jest

³ Z. Hajduk, *Komplementarności zasada*, EK, t. IX, kol. 483-484; J. Fantino, *Les emprunts du discours théologique: L'exemple du concept de complémentarité*, LThPh 59 (2003) nr 3, s. 473-476; I.G. Barbour, *Mity, modele i paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984, s. 97-98.

⁴ M. Wojciechowski, *Porównanie teologii do fizyki*, „Znak” 30 (1978) nr 6, s. 792-793; T. Dola, *Zasada komplementarności w teologii*, s. 81-82.

ona ważnym osiągnięciem współczesnej filozofii nauki, które owocuje tym, że posługiwanie się modelami, „myślenie przez modele”⁵ stało się w nauce dość powszechne. Nauka – jak stwierdza M. Heller – „wypowiada się modelami”⁶.

Przez model rozumie się nie tyle opis rzeczy czy zdarzeń, lecz pewne narzędzie myślowe – „prowizoryczne i hipotetyczne schematy, teoretyczne konstrukcje” służące do zrozumienia i interpretacji określonego zjawiska lub serii zjawisk⁷. Model jest „narzędziem wyobraźni” służącym do porządkowania, zrozumienia i opisywania doświadczanego świata. Podstawą tworzenia modeli jest analogia, która zakłada podobieństwo pod pewnymi względami i różnice pod innymi. Model powstaje dzięki wykorzystaniu podobieństwa badanego zjawiska do znanych już dobrze mechanizmów lub procesów. Temu, co znane i rozumiane, towarzyszy w modelu otwartość na to, co nowe i nieoczekiwane. Tak rozumiany model charakteryzuje się swoistą relacją z rzeczywistością, do której się odnosi. Będąc „oryginalną konstrukcją ludzkiego umysłu”, nie jest on ani dosłownym odbiciem rzeczywistości, ani też fikcją. W sposób wprawdzie jedynie fragmentaryczny, ograniczony i nieadekwatny, ale rzeczywisty stara się przedstawić to, co nie jest wprost obserwowalne. Wyrażając w sobie prowizoryczność i cząstkowość każdej perspektywy poznawczej, model domaga się jednocześnie uzupełnienia ku doskonalszemu ujęciu. To uzupełnianie się modeli ku doskonalszemu i pełniejszemu ujęciu rzeczywistości nazywa się komplementarnością⁸.

Interdyscyplinarność badań naukowych, współprzenikanie się nauk czy też odkrywanie pewnych wzajemnych zbieżności między nimi, uznawane za istotne cechy współczesności⁹, powoduje, że zasada komplementarności w swym zastosowaniu wykracza poza fizykę, w której została formalnie określona, a myślenie komplementarne odnaleźć można w innych naukach¹⁰. Ukazanie obecności myślenia komplementarnego w innych naukach nie stanowi wprawdzie głównego wątku niniejszych rozważań, ale dla pełniejszego ujęcia tematu warto przytoczyć pewne przykłady.

Możliwość zastosowaniem zasady komplementarności w biologii przedstawia A. Meyer-Abich. Komplementarność rozumie on zarówno jako „podstawową

⁵ A. Perzyński, *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, „Seminare” (2005) nr 1(21) s. 119.

⁶ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 140.

⁷ A. Perzyński, *Metoda teologiczna*, s. 120.

⁸ T. Dola, *Zasada komplementarności w teologii*, s. 79-81; A. Perzyński, *Metoda teologiczna*, s. 120; G. Barbour, *Mity, modele*, s. 48-52, 64; por. Fantino, *Les emprunts*, s. 474-475.

⁹ A. Perzyński, *Metoda teologiczna*, s. 124.

¹⁰ J. Fantino (*Les emprunts*, s. 476) i G. Barbour (*Mity, modele*, s. 99) stwierdzają, że to już sam twórca zasady komplementarności N. Bohr dopuszczał możliwość zastosowania tejże zasady także w innych naukach, np. biologii, psychologii, filozofii czy nawet teologii.

metafizyczną cechę całej rzeczywistości”, jak i ważny element naukowego myślenia¹¹. Pierwszy jej rodzaj stwierdzony w biologii dotyczył komplementarności biologicznych kategorii formy i funkcji oraz odpowiadających im dyscyplin – morfologii i fizjologii¹². Ten rodzaj komplementarności nie jest bynajmniej ostatnim stwierdzonym na gruncie biologii. Oprócz komplementarności obejmującej morfologię i fizjologię, jako dwie podstawowe dyscypliny biologiczne, istnieją także podobne dopełniające się relacje w obrębie logicznej struktury jednej i tej samej dyscypliny. W obrębie fizjologii za takie komplementarne kategorie biologiczne mogą być uznane choćby środowisko i świat wewnętrzny organizmu czy też dziedziczność i adaptacja¹³.

Oprócz zastosowania analizowanej zasady w biologii, komplementarność jest – często z koniecznymi dopowiedzeniami i rozróżnieniami oraz także pewnymi wątpliwościami – przywoływana w innych naukach. Można tu wymienić chociażby socjologię¹⁴, psychologię, antropologię kulturową czy etnologię¹⁵. To szerokie zastosowanie komplementarności w naukach związane jest z zasadą nieoznaczoności Heisenberga. Według tej zasady nie jest możliwe jednoczesne dokładne określenie położenia i pędu atomu. Ścisłe wyznaczenie jednej wartości powoduje niedokładne określenie drugiej i odwrotnie. Skoro zasada Heisenberga znalazła swoje uzasadnienie to, jak twierdzi A. Meyer-Abich, „istnienie komplementarności we wszystkich naukach dotyczących rzeczywistości również zostało ostatecznie uprawomocnione” jako jej inny logiczny aspekt¹⁶.

2. DLACZEGO W TEOLOGII?

Powyzsza intuicja znajduje swoje odzwierciedlenie także w odniesieniu do teologii. Teolog, jak stwierdza W. Hryniewicz, może uczyć się od przyrodnika; obydwaj stają w obliczu tajemnic, których nikt nie zgłębił do końca¹⁷. Jeśli bowiem – jak stwierdza, przesuwając jednak akcent w stronę teologii, J. Ratzinger – „w dzie-

¹¹ A. Meyer-Abich, *Zasada komplementarności w biologii*, w: *Główne zagadnienia filozofii*, t. III: *Filozoficzne zagadnienia biologii*, red. A. Bednarczyk, W. Krajewski, Warszawa 1966, s. 141-143; por. J. Fantino, *Les emprunts*, s. 475.

¹² A. Meyer-Abich, *Zasada komplementarności w biologii*, s. 143-149.

¹³ Tamże, s. 149-154; por. J. Fantino, *Les emprunts*, s. 477-478.

¹⁴ B. Siewierski, *Czy możliwe jest zastosowanie zasady komplementarności w socjologii?*, „*Studia Socjologiczne*” (1988) nr 2, s. 79-96.

¹⁵ Z. Hajduk, *Komplementarności zasada*, kol. 483; M. Wojciechowski, *Porównanie teologii*, s. 794; J. Fantino, *Les emprunts*, s. 476-478.

¹⁶ A. Meyer-Abich, *Zasada komplementarności w biologii*, s. 155.

¹⁷ W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, Warszawa 1996, s. 38.

dzinie fizyki mamy do czynienia ze skutkami ograniczoności naszego widzenia, tak w nieporównanie wyższym stopniu mamy z tym do czynienia w dziedzinie rzeczywistości duchowych i w odniesieniu do Boga¹⁸.

Możliwość odwoływania się do myślenia komplementarnego w teologii związana jest z naturą Bożego Objawienia, które w świetle wiary jest przez teologię zgłębiane. Jego wewnętrzna logika wyraża się między innymi w stopniowym odsłanianiu przez Boga samego siebie i swoich zbawczych zamiarów. Tę Bożą pedagogię wyraża już sam jego źródłosłów (gr. *apokalipsis*, łac. *revelare* – zdjęcie zasłony, ujawnienie tego, co było zakryte i osłonięte tajemnicą). To stopniowe odsłanianie się pozwala wieloaspektowo odkrywać tajemnicę Boga A poznane elementy tworzą dopełniającą się całość.

1. Dialektyka jednoczesnego odsłaniania i ukrywania się Boga

Stopniowe objawianie się Boga już od samego początku charakteryzuje się swoistą dialektyką. Ten dwoisty charakter wyraża się w jednoczesnym odsłanianiu się i ukrywania się Boga. Bóg nie jest kimś niedostępnym, choć pozostaje dla człowieka niewidzialnym; odkrywa coraz bardziej swe zbawcze zamiary i przez realizację historii zbawienia staje się coraz bliższy człowiekowi, lecz dalej pozostaje Bogiem ukrytym; stanowi tajemnicę, którą człowiek nie może zawładnąć¹⁹.

Już starotestamentowa historia zbawienia poświadcza tę prawidłowość. Szczególnie widoczne jest to wtedy, kiedy Bóg, objawiając się Izraelowi, pozwala mu poznać swoje imię. W tradycji biblijnej imię wyraża istotę osoby, jej tożsamość i sens jej życia. Kiedy Bóg objawia swoje imię, to staje się dostępny dla człowieka i jest możliwy do głębszego poznania. Choć Bóg objawiał się swemu ludowi stopniowo i pod różnymi imionami, to zasadniczym dla całej historii zbawienia okazało się objawienie wobec Mojżesza imienia JAHWE (Wj 3,14). To imię Boga jest tajemnicze, tak jak On sam jest tajemnicą; jest imieniem objawionym i jednocześnie w pewnej mierze uchYLENIEM się od ujawnienia imienia (por. Rdz 32,30). Przez tę dwoistość wyrażona jest owa prawda, że choć staje się bliski ludziom, to jednak nieskończenie przekracza to wszystko, co możemy o Nim zrozumieć lub powiedzieć²⁰. Swoją obecność wobec Mojżesza Bóg objawiał także przez widzialne znaki płonącego krzewu (por. Wj 3,2) czy słupa obłoku podczas ucieczki z Egiptu (por. Wj 13,21). Choć znaki te były widzialne i poświadczały obecność i działanie

¹⁸J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 126; por. M. Wojciechowski, *Porównanie teologii*, s. 792.

¹⁹T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 130-131, 277.

²⁰KłK 203-206.

Boga, to jednak On sam wymykał się bezpośredniemu widzeniu²¹. Tę dwoistość w objawianiu się Boga wyraźnie można zobaczyć także w zestawieniu dwóch innych wydarzeń z życia Mojżesza. Wchodzi on do Namiotu Spotkania i słup obłoku – znak Bożej obecności – pojawia się u wejścia do namiotu. Może on wtedy rozmawiać z Bogiem, jak obrazowo ujmuje to Wj 33,11, „twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (por. Rdz 32,31). Chwilę później ten sam jednak Mojżesz usłyszy od Boga, że nikt nie może oglądać Jego oblicza i pozostać przy życiu. Z tego względu Mojżesz ujrzy Boga jedynie – jak określa to Wj 33,23 – „z tyłu”; oblicza swego Bóg mu nie ukáže (por. Wj 33,18-23).

Choć w ciągu wieków wiara Izraela rozwijała i pogłębiała całe bogactwo zawarte w objawieniu imienia Bożego A Izraelici doświadczali Jego bliskiej obecności w historii swego narodu, to owa dwoistość jednoczesnego odsłaniania się i ukrywania się Boga była dalej obecna. Wyrażające istotę Boga Jego imię i On sam pozostanie dla Izraelitów dalej rzeczywistością tajemniczą (por. Sdz 13,18) i ukrytą (por. Iz 45,15), przedziwną (por. Ps 8,2.10) i przekraczającą krańce ziemi (por. Ps 48,11; 83,19; 148,13), odwieczną (por. Iz 63,12.16) i trwającą przez wszystkie pokolenia (por. Ps 102,13). Coraz większa bliskość Boga pozwoli poznać, że ciągle Jego mądrość i wielkość jest niezgłębiona (por. Iz 40,28; Ps 139,6; 145,3); Jego wiedza i myśli, ujmując to obrazowo, górują nad myślami ludzkimi, jak „niebiosa górują nad ziemią” (Iz 55,9).

Ta istotna dla podjętego tematu cecha Bożego Objawienia uwidacznia się także w Jezusie Chrystusie. Choć w Nim Boże udzielanie się człowiekowi osiąga swoją pełnię, to jednak nie zmienia to w sposób zasadniczy owej dialektyki Objawienia. Widzenie Boga w Jezusie Chrystusie jest widzeniem wiary, które musi się przebić przez człowieczeństwo Jezusa; pozostawia Boga w Jego ukrytości²². Choć o Bogu, którego „nikt nigdy nie widział” (J 1,18), pouczył Jezus Chrystus, to jednak Bóg i Jego działanie będą stanowiły dla człowieka wieczną tajemnicę. Wymownym tego wyrazem jest ciągle pojawiające się ludzkie niezrozumienie i zadziwienie, które w spotkaniu z Jezusem domaga się przekraczania czysto naturalnego spojrzenia; domaga się spojrzenia wiary w to, co zakryte pod zastoną człowieczeństwa. Poświadcza to Maryja w chwili zwiastowania i jej „Jakże się to stanie”... (Łk 1,34); poświadcza to doświadczenie Maryi i Józefa, którzy odnalazli dwunastoletniego Jezusa w świątyni, słysząc Jego wytłumaczenie – „jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział” (Łk 2,50); poświadcza i Nikodem, nauczyciel Izraela, który wobec nauki Mistrza z Nazaretu bezradnie pyta: „Jakżeż to się może stać?” (J 3,9).

²¹ Por. Tamże, s. 276-278.

²² Por. Tamże, s. 285-286.

W sposób najbardziej widoczny objawia się to zetknięcie z tajemnicą Jezusa we wspólnym Jego byciu z uczniami. O tych, którzy byli najbliżej Jezusa, najczęściej jest też mowa, że nie rozumieli do końca Jego Osoby, nauki i misji. Mimo tej bliskości pozostają „tak niepojętni” (Mk 7,17) wobec Jego nauki, nie rozumieją dokonujących się wydarzeń, gdyż „umysł ich był oziębiał” (Mk 6,52). Ten brak zrozumienia wobec tajemnicy Jezusa i logiki działania Bożego w Nim najwyraźniej widać w ich reakcji na kolejne zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania (por. Łk 9,45; 18,34). Choć Jezus wyraźnie im o tym mówił, to jednak – jak podaje św. Łukasz – „nic z tego nie rozumieli. Rzecz ta była zakryta przed nimi” (Łk 18,34). Wobec tego powszechnego niezrozumienia bardzo wymowne stają się Jezusowe zachęty do wiary, do zrozumienia w wierze: „starajcie się zrozumieć” (Mt 9,13), „chciejcie zrozumieć” (Mt 15,10).

Wydarzenia paschalne odkrywają więcej z tajemnicy Jezusa i pozwalają z nowej perspektywy spojrzeć na Jego życie i śmierć. Uczniowie przypominają sobie słowa i czyny Mistrza; to, czego wówczas nie rozumieli, teraz w świetle wydarzenia zmartwychwstania staje się dla nich bardziej zrozumiałe i pobudzające do głębszej wiary (por. J 2,22; 12,16). Mimo tego pełniejszego poznania pozostaje ciągle w świadomości rodzącego się chrześcijaństwa, że ma się do czynienia, jak ujął to św. Paweł, z „niezglobionym bogactwem Chrystusa” (Ef 3,8). Ten, który przyjął postać sługi i stał się podobnym do ludzi (por. Flp 2,6-7), pozostał jednak w swej istocie niepojmowalny i niewyraźny dla człowieka (por. Rz 11,33-34; 1 Kor 2,9).

Przyjmując taką dialektyczną formę, Objawienie jest podstawą wzrastania w rozumieniu i głębszym poznawaniu Boga. Świadomość tego wyraźnie widać choćby w zachęcie św. Piotra: „wzrastajcie zaś w łasce i w poznaniu Pana” (2 P 3,18). To wzrastanie wynika z faktu, że „po części tylko poznajemy” (1 Kor 13,9); „teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13,12).

Zarysowana powyżej dialektyka Bożego Objawienia organicznie związana jest z biblijnym rozumieniem prawdy. Prawda w Biblii wiąże się z ideą obietnicy i jej wypełnieniem oraz z osobową wiernością Boga. Prawda pozostaje zawsze obietnicą, której wypełnienie przekracza ludzkie oczekiwania oraz zawiera w sobie wymiar nowości, zaskoczenia i pewnej nadwyżki; nie można jej adekwatnie wyrazić za pomocą zdań ani sformułować za pomocą zasady tożsamości. Jest ona zawsze w procesie stawania się (*in statu fieri*), zawsze w drodze do eschatycznego wypełnienia. Oprócz tej eschatologicznej celowości istotny jest jeszcze rys pneumatologiczny, gdyż to Duch Święty jest Tym, który stopniowo doprowadza do jej pełni (por. J 16,13). Nowotestamentową koncepcję prawdy cechuje dynamiczne napięcie między „już” a „jeszcze nie”. Z jednej strony trzeba jasno podkreślić, że objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie cechuje się historyczną jednorazowością. Wyraża ją choćby biblijne określenie „raz na zawsze” – *ephapax* (por. np. Hbr 9,12.26-27; Rz 6,10, 1 P 3,18). Z drugiej jednak strony, choć objawiona prawda

jest definitywna, gdyż w Jezusie Chrystusie Bóg nieodwołalnie objawił się człowiekowi (por. 2 Kor 1,20), to równocześnie zachowuje ona także tymczasowy i fragmentaryczny charakter (por. np. 1 Kor 13,9)²³.

Objawienie chrześcijańskie jest dawne i zarazem zawsze nowe. W Jezusie Chrystusie wszystko zostało nam już powiedziane i darowane, lecz jednocześnie, ze względu na ogrom tajemnicy Boga oraz ograniczoną zdolność ludzkiego poznania, każde pokolenie – dzięki mocy Ducha Świętego – wnika w tajemnicę Chrystusa i uczy się zawsze czegoś nowego²⁴.

2. Świadczenia z historia teologii

Ten dynamiczny, historyczno-eschatologiczny charakter biblijnej koncepcji prawdy znalazł swój wyraz we wczesnochrześcijańskim rozumieniu dogmatu. Jest on rozumiany jednocześnie jako wyraz definitywnej prawdy oraz zachowuje swój charakter prowizoryczny i otwartość na przyszłość; jest jedynie odzwierciedleniem niektórych aspektów prawdy objawionej. Prawda objawiona choć jest zawarta w sformułowaniach dogmatycznych i wyraża się przez nie, to jednocześnie je przekracza, gdyż język religijny nie może w pełni oddać wieloaspektowej treści prawdy, którą ma wyrażać²⁵.

Niezglębione bogactwo Chrystusa wymaga – dla przynajmniej jakiegoś bliższego poznania – wieloaspektowego spojrzenia. Te dwie cechy, niepojmowalność Boga oraz jakieś jednak aspektowe i fragmentaryczne poznawanie Go, obecne są w całej historii teologii. Dla wyeksponowania teologicznych przesłanek zastosowania myślenia komplementarnego w teologii zostaną przywołane tylko wybrane tego przykłady.

a) paradoks i misterium

Ukazana w perspektywie biblijnej dialektyka Objawienia Bożego znajduje swój wyraz w rodzącej się teologii ojców Kościoła, zwłaszcza greckich. W ich mówieniu o tajemnicy Chrystusa widoczne jest upodobanie do myślenia paradoksalnego²⁶. Pojęcie paradoksu opisujące rzeczywistość Boga, zawsze nieskończenie bogatszą od ludzkich konstrukcji myślowych, kryje w sobie nieoczekiwane i zaskakujące zestawienie takich właściwości i stanów, które wydają się wzajemnie wykluczać; łączy ono przeciwstawieństwa i antynomie, między którymi istnieje – jak stwierdza W. Hryniewicz – jakieś dialektyczne napięcie i wymóg komplemen-

²³ W. Hryniewicz, *Rola Tradycji*, s. 38-39, 128.

²⁴ Benedykt XVI, *Posługa Papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego słowu*, OsRom-Pol 26 (2005) nr 7-8 s. 19.

²⁵ W. Hryniewicz, *Rola Tradycji*, s. 43-47, 73.

²⁶ Tenże, *Nasza Pascha*, s. 123.

tarności²⁷. Określenia paradoksalne, wyrażające zmysł tajemnicy, mają umożliwić zrozumienie, że coś jest tym, czym właściwie równocześnie nie jest, gdyż jest ponad i poza poznawaną rzeczywistością²⁸. Dla ojców Kościoła największym paradoksem chrześcijaństwa, „paradoksem paradoksów” (*paradoksos paradokson*), jest tajemnica Wcielenia, paradoks osobowego zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej w Jezusie Chrystusie. W tajemnicy Chrystusa jest obecna paradoksalna dwupostaciowość oraz zdolność łączenia w sobie tego, co według praw logiki wydawać się może sprzecznością, np. paradoks Jego królewskiego posługiwania, paradoks misterium krzyża i zmartwychwstania, uniżenia i chwały²⁹. Myślenie paradoksami jest istotnym wątkiem teologii obecnym aż do dziś. Pozwala ono wyrazić nierozwiązywalną dla rozumu aporię pozytywnych ontologicznych stwierdzeń o Bogu, takich jak Jego jedność i troistość czy niezmienność i zmienność³⁰.

Dla wyrażania niezgłębitego bogactwa Jezusa Chrystusa teologia ojców Kościoła stosuje także grecki zwrot *mysterion*, który w kontekście omawianego zagadnienia należy przywołać. Pochodzi on od *myein* (zamykać usta). Oznacza coś utajonego; rzeczywistość, która wprawdzie działa i ujawnia się w ludzkich dziejach, ale pozostaje nadal ukryta i niepojęta, trwa w oczekiwaniu na swe eschatyczne dopełnienie³¹. Wyraża niewyczerpaną tajemnicę, której nie da się do końca ogarnąć umysłem; będzie zawsze rozumiana jedynie fragmentarycznie. Kiedy jednak umysł przyjmuje ją w wierze, daje mu niewyczerpane możliwości refleksji. Przywołanie w tym miejscu zwrotu *mysterion* jest tym bardziej uzasadnione, że ma on także swe biblijne korzenie. W Piśmie Świętym występuje w powiązaniu ze słowami oznaczającymi objawienie (*apokalypsis*), takimi jak: odsłonić, ogłosić, ujawnić czy obwieścić (por. Rz 16,24-25; 1 Kor 2,7.10; Kol 1,26; Ef 3,9). Objawienie, charakteryzujące się ową dialektyką jednoczesnego ujawniania i zakrywania, ujawnia tajemnicę (*mysterion*) Boga, ale jej nie narusza³².

b) świadectwa teologów

Objawiający się Bóg pozostaje niewyraźną tajemnicą, nieskończenie przekracza to, co po ludzku możemy pojąć. Nie oznacza to, że mówienie o Nim traci

²⁷ Tenże *Paradoksy chrześcijańskiej tożsamości*, „Więź” 23 (1981) nr 5, s. 100.

²⁸ Y. Congar, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, Poznań – Warszawa – Lublin 1967, s. 18.

²⁹ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha*, s. 148-150, 162; tenże, *Paradoksy chrześcijańskiej tożsamości*, s. 100.

³⁰ Por. Dzidek, *Granice rozumu*, s. 270-273.

³¹ Grecki termin *mysterion* został oddany w łacinie zarówno przez *mysterium*, jak i przez *sacramentum*. Z czasem pierwszy z nich stosowano głównie w aspekcie poznawczym (wyrażanie prawd wiary), drugi zaś w aspekcie liturgicznym (obrzędy sakramentalne).

³² Y. Congar, *Wiara i teologia*, s. 16-18; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha*, s. 220-222; T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, s. 36-37.

sens. Wyznacza jednak granice ludzkiemu rozumowi i sposobowi wyrażania się. Ta świadomość obecna była w myśli teologicznej. Dla jej zobrazowania wystarczy przytoczyć choćby pewne reprezentatywne świadectwa.

Św. Augustyna owe ludzkie granice w poznaniu Boga wyraża znaną formułą: „Si comprehendis, non est Deus” (Jeśli Go pojmujesz, nie jest Bogiem)³³. Istotną przesłankę dla myślenia komplementarnego w teologii wnosi także św. Grzegorz z Nazjanzu. Stwierdza on sensowność wieloaspektowego ujmowania tajemnicy Boga wraz z ograniczonością ludzkiego spojrzenia. Naucza, że można Boga do pewnego stopnia wyobrazić sobie dzięki Jego przymiotom. Zaraz jednak dodaje, że „zbierając coraz to inne wyobrażenia w jakieś jedno odbicie prawdy”, doświadcza się jego ulotności i niepełności³⁴. W podobny sposób, dynamiczny i ciągle otwarty, poznanie tajemnicy Boga ujmuje św. Grzegorz z Nyssy: „Nie zatrzymywać się nigdy nad tym, co już pojęto, lecz dążyć niestrudzenie poza to, co jest znane”³⁵. Z podobnym realizmem wyraził tę myśl św. Maksym Wyznawca. Uczył on, że Bóg pozostaje ukryty „nawet w swojej epifanii” A znalezienie Go wymaga dalszego poszukiwania³⁶.

W drugim tysiącleciu ten analizowany wymiar Objawienia Bożego w sposób bardzo wymowny określi św. Tomasz z Akwinu: „Boga czci się milczeniem – nie dlatego, że o Bogu nie możemy niczego powiedzieć, ale dlatego, że [...] wszystko, co o Bogu mówimy, jest nieodpowiednie w odniesieniu do Boga”³⁷. To spojrzenie będzie obecne także w nauczaniu Kościoła tego okresu. Wyraźnie ukazał to Sobór Laterański IV (1215), który nauczał, że jeśli między Stwórcą a stworzeniem istnieje pewne podobieństwo, to jednak niepodobieństwo jest jeszcze większe. O Bogu nie można z perspektywy świata powiedzieć pozytywnie nic takiego, o czym nie należałoby zarazem stwierdzić, że pozytywna treść takiej wypowiedzi radykalnie nie odpowiada rzeczywistości, o której mowa³⁸.

Śród teologów, których nauka w sposób szczególnie bliska jest obecnemu stosowaniu myślenia komplementarnego w teologii należy, bez wątplenia wymienić Mikołaja z Kuzy (XV wiek). W swoim najważniejszym dziele pt. *O oświeconej niewiedzy (De docta ignorantia)* przedstawił ideę o „zgodności przeciwstawięństw” (*coincidentia oppositorum*). Już samo to sformułowanie bliskie jest

³³ *Sermo* 52, 16: PL 38, 360.

³⁴ *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 419.

³⁵ *In. cant.*, hom 12: PG 44, 1024.

³⁶ Por. W. Hryniewicz, *Katafatyczna teologia*, EK, t. VIII, kol. 977.

³⁷ *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 1 ad 6.

³⁸ Sobór Laterański IV: DS. 806; por. K. Rahner, *Doświadczenie katolickiego teologa*, „Znak” 44 (1992) nr 2, s. 72-75.

formalnie ujętej kilka wieków później zasadzie komplementarności. W samym Bogu istnieje, jak uczył Kuzańczyk, jedność i zgodność przeciwstawieństw. Można o Nim orzekać w sposób antynomiczny; Bóg łączy w sobie antonimy, które jednocześnie są synonimami³⁹.

c) między katafatycznością i apofatycznością teologii

Ukazana powyżej dialektyka Bożego Objawienia wyrażająca się w jednoczesnym odkrywaniu się Boga przed człowiekiem i pozostawaniu w ukryciu, będąca podstawową przesłanką dla stosowania myślenia komplementarnego w teologii, przejawia się także we wzajemnym odniesieniu istniejącym między teologią katafatyczną i apofatyczną.

Teologia katafatyczna (gr. *katafatikos* – twierdzący, orzekający w sposób pozytywny), zwana także teologią pozytywną (*via positiva*) czy twierdzącą (*via affirmationis*), opiera się na wierze w to, że objawiający się człowiekowi Bóg pozostawił pewne ślady swej obecności. Wszystkie stworzenia, a zwłaszcza człowiek, noszą w sobie pewne podobieństwo do Boga. Tym śladem-podobieństwem są różne doskonałości stworzeń odzwierciedlające w jakimś stopniu nieskończoną doskonałość Boga. Na drodze analogii, czyli jakiegoś podobieństwa i odpowiedniości między Stwórcą i stworzeniem można o Bogu coś powiedzieć. Z tego jednak względu, że między Bogiem a stworzeniem, istnieje „ontologiczna przepaść”, że przewyższa On nieskończenie swoje stworzenia, mówiąc pozytywnie o Bogu, należy zachować świadomość ograniczoności i niedoskonałości takiego mówienia.

Prawda o tym, że słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga, leży u podstaw teologii zwanej na wschodzie apofatyczną (gr. *apofatikos* – przeczący) a na zachodzie negatywną (*via negativa*). Nie jest ona agnostyczna czy ateistyczna, nie zaprzecza też sensowności i potrzebie dążenia do poznania Boga. Stosuje ona w poznaniu Boga metodę negacji (ukazuje, jakim Bóg nie jest), antynomii i paradoksu. W celu poznania Boga głosi, że należy wznieść się ponad to, co zacerpnięte jest z rzeczywistości widzialnej, oraz ponad wszelkie idee utworzone na podstawie doskonałości stworzonych⁴⁰. Pewnym łącznikiem powyższych ujęć jest teologia przewyższająca, uwznioślająca (*via eminentiae*). Głosi ona, że wszelkie określenia dotyczące Boga należałoby uzupełnić superlatywem „nad”, gdyż On sam jest, jak głosi anafora z liturgii św. Jana Chryzostoma, „niewypowiedziany, niepojęty, niewidzialny i nieuchwytny”⁴¹.

³⁹Por. Dzidek, *Granice rozumu*, s. 308-311; W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, EK, t. I, kol. 747.

⁴⁰T. Dzidek, *Granice rozumu*, s. 129-146; K. Tarnowski, *Źródła niepoznawalności Boga*, „Znak” 48 (1996) nr 4 s. 53-55; Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, kol. 745-748; tenże, *Katafatyczna teologia*, kol. 976-978.

⁴¹Zł. KKK 42.

Przyjęta przez Boga taka właśnie pedagogia objawiania się człowiekowi, w której jednocześnie obecne jest odkrywanie i zakrywanie się Stwórcy, ma znaczący wpływ na kształt refleksji teologicznej. Teolog – jak stwierdza W. Hryniewicz – nie może nigdy dać się zwieść poczuciu jasności i przejrzystości myślenia. Przestałby wtedy być prawdziwym teologiem. Zdany jest raczej na nieustanne stawanie w obliczu niepojętej i niewypowiedzianej rzeczywistości, która nieskończenie go przekracza⁴².

* * *

Tajemnica Boga zakreśla ludzkiemu myśleniu określone granice. Rezerwa wobec zdolności rozumu nie przekreśla jednak zasadności zgłębiania niezgłębnego bogactwa Chrystusa. Niezdolność ludzkich pojęć do wyrażenia całej pełni tej tajemnicy nie oznacza ostatecznie ich bezużyteczności w dążeniu ludzkiego umysłu do osiągnięcia – jak uczy Sobór Watykański I – przynajmniej „jakiegoś zrozumienia tajemnic” (*aliqua mysteriorum intelligentia*)⁴³. Tylko przez wieloaspektowe spojrzenie na Boga, mówiąc wiele słów, nie mających pretensji do bycia ostatecznym słowem o Bogu, można w jakiś sposób przybliżyć się do Jego tajemnicy, która pozostanie zawsze w swej pełni zakryta. Takie podejście, będące owocem, jak stwierdza J. Ratzinger, ukrytego wzajemnego oddziaływania wiary i nowożytnej myśli, prowadzi także do koniecznego w teologii myślenia komplementarnego⁴⁴.

Na zakończenie konieczne wydaje się jeszcze jedno dopowiedzenie. Ukazywanie teologicznych przesłanek dla komplementarności w teologii nie oznacza bynajmniej bezkrytycznej akceptacji dychotomii i niespójności poznania, przyjmowania za prawdziwe wszelkich nieuzasadnionych i subiektywnych sądów. Według W. Hryniewicza muszą być spełnione pewne podstawowe warunki, aby modele teologiczne mogły być uznane za komplementarne. Muszą one dotyczyć tej samej rzeczywistości i każdy z nich winien stanowić próbę całościowego naświetlenia badanego zagadnienia oraz być otwartym na ubogacającą konfrontację z innymi modelami. Każdy z modeli będzie tym bardziej adekwatny i prawdziwy, im głębiej zostanie skonfrontowany z innymi modelami. Winny one ponadto cechować się pewną spójnością poznawczą oraz mieścić się w obrębie tego samego języka wiary i wewnętrznej logiki Objawienia, którego ostatecznym wypełnieniem jest Jezus Chrystus⁴⁵.

⁴² W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, s. 26.

⁴³ Sobór Watykański I: DS. 3016.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 126-127.

⁴⁵ Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach*, s. 358-359; tenże, *Rola Tradycji*, s. 298-300; por. M. Wojciechowski, *Porównanie teologii*, s. 793. Kryteria przedstawione przez W. Hryniewicza wydają się być, choć sam autor tego jasno nie stwierdza, adaptacją ogólnych zasad komplementarności modeli w nauce przedstawionych przez D.M. MacKay'a (zob. G. Barbour, *Mity, modele*, s. 99-101).

Choć komplementarne modele teologiczne wzajemnie się ograniczają, to jednak się nie wykluczają. Każdy z nich z własnej perspektywy lepiej naświetla pewne aspekty tajemnicy Boga, a z konieczności inne mniej. Ukazując głębię Bożej prawdy widzianej z własnej perspektywy, nie wyklucza, a wręcz przeciwnie, uznaje możliwość i konieczność dopełnienia tej perspektywy inną – także rzeczywiście dotykającą niezgłębionego bogactwa tajemnicy Boga.

Résumé

Dans la théologie contemporaine, la règle de la complémentarité est évoquée très souvent. Le but de l'article est de décrire quelles sont les prémisses théologiques pour appliquer cette règle dans la théologie. C'est la nature de la règle de la complémentarité, définie dans la physique, qui a été présentée en premier lieu. On a également souligné la nature de la Révélation de Dieu qui donne les fondements pour appliquer la règle de la complémentarité dans la théologie. L'accent a été mis avant tout sur le dynamisme de la Révélation et son caractère historique et eschatologique. Cette dimension de la Révélation a été indiquée dans la Bible et dans l'histoire de la théologie chrétienne.