

# Michał Horoszewicz, Hermann Häring

---

"Les nombreux visages de Dieu",  
Hermann Häring, Paris 1995 :  
[recenzja]

---

Collectanea Theologica 66/1, 203-211

---

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Należy tu zauważyć, że od strony edytorskiej widoczna jest dość duża staranność w wystroju graficznym oraz w doborze czcionki jak i – na ogół – w korekcie drukarskiej. Pomijając drobne usterki, wkraść się jednak dość przykry rzeczowy błąd: powołano do istnienia jakiś nowy Kościół „arameński” (s. 196) oraz błąd w tłumaczeniu „Listu pasterskiego biskupów niemieckich prowincji kościelnych” powinno być: „prowincji kościelnej” (s. 212). Należy jednak przyznać lojalnie, że młode wydawnictwo katolickie „Apostolicum” w Ząbkach dość dobrze wystartowało w trudnej sztuce i dziedzinie publikacji książek o profilu naukowym.

ks. Eugeniusz Weron SAC, Oltarzew

Hermann HÄRING (ed.), *Les nombreux visages de Dieu*, „Revue Internationale de Théologie Concilium”, Paris 1995, Beauchesne Éditeur, zesz. 258, s. 158.

Osią trzynastu rozpraw, w ramach sekcji teologii dogmatycznej zebranych w omawianym zeszycie dwumiesięcznika, jest wieloobliczowość Boga rozpatrywana poprzez odmienne tradycje religijne i uwarunkowania ideowo-społeczne. Spośród zeszytów ostatniego dwudziestolecia ten wydaje się ogarniać szczególną mnogość doświadczeń różnokulturowych. W skrócie – cz. I *Obrazy Boga i boskość* obejmuje: taoizm, hinduizm, buddyzm zen, wielkie religie monoteistyczne (5 rozpraw); cz. II *Wymiary religijnego doświadczenia Boga* to: religijność czarnoafrykańska, mistycyzm, optyka feministyczna, postawy społeczne (5); cz. III *Bóg życia i bogowie śmierci* przynosi: teologię negatywną, boskość w społeczeństwie bez Boga; odnowę poprzez religijności ludowe (3).

Czy w epoce ponowoczesnych ezoteryzmów i neosykretyzmów zadaniem teologów nie powinna być walka z zanikaniem Boga na rzecz boskości nie do określenia? – zastanawia się w edytoriale Hermann H ä r i n g, profesor teologii dogmatycznej w Nijmegen. Niebezpieczeństwem dla kultury zachodniej manipulowanej przez media i psychotechniki jest już nie sekularyzacja, lecz „religia bez Boga”; wszakże istnieje „komunikacja międzyreligijna”: w krajach zachodnich rozwijają się społeczeństwa międzykulturowe, do których jeszcze nie przystosowała się teologia chrześcijańska – a pokój świata będzie zależał nade wszystko od chęci lepszego poznania i wzajemnego poważania przejawianych przez religie.

Dao – wskazuje ks. Knut W a l f, kanonista z Nijmegen i Tilburga, zajmujący się ponadto taoizmem – to nie tylko „droga”, także „doktryna” i „sztuka”, „logos” i „ratio”, „byt najwyższy”, i „pierwsza przyczyna”. Jako zasada jedności całego kosmosu, Dao jest właściwe dla każdego bytu i równocześnie reprezentuje byt; stanowi podstawę wszelkich religii, filozofii i etycznych orientacji dawnych Chin. Interesujący się taoizmem teologowie zachodni skłonni byli szybko wysuwać paralele między zapisami chińskimi i koncepcjami zachodnimi: nawet w XX w. usiłowano w księdze *Dao-De-Jing* autorstwa Lao-Tsy odnajdować Jahwe, uznając Dao za „nazwę Boga

osobowego w rozumieniu Objawienia judeochrześcijańskiego”; niektórzy porównywali Dao z pojęciem „Bóstwa” używanym przez średniowiecznych mistyków, przydających mu priorytet nad Bogiem (Deitas-Deus); skądinąd utrzymuje się, że dawni Chińczycy w pojęciu „Di” posiadali odpowiednik Boga – ustalano więc analogie między Dao i Di oraz, z drugiej strony, Bóstwem i Bogiem. Bóg w religiach monoteistycznych ma cechy wyłącznie pozytywne – zło jako negatywność pozostaje tam tajemnicą; natomiast *Dao-De-Jing*, wskazuje Walf, zawiera „prowokujące i zagadkowe oświadczenie: «Dao – które utrzymuje rzecz każdą – jest skarbem dla dobra i opieką dla zła»” (przez nieporozumienie słowa te w tytule rozprawy zdeformowano na „...skarbem dla dobra i opieką przed złem” – „pour le mal” stało się „contre le mal”). Chińczycy nie znali „teizmu w stanie czystym” przed pojawieniem się nestoriańskiego chrześcijaństwa oraz islamu; wprowadzie pojęcie „Chang Di” (władca nieba) obdarzano przymiotami ludzkimi, jednakże nie był to byt osobowy: „Nim Di stało się, Dao było” – wskazywał Lao-Tsy. W badaniach nad Dao należy – zdaniem Walfa – wyzbyć się zachodniej postawy rozumowego poznawania.

Termin „hinduizm” (wysunięty na początku XIX w. przez misjonarzy chrześcijańskich) okrywa odmienne praktyki religijne, tradycje filozoficzne i kultury regionalne, przy czym często lekceważy się różnice historyczne i systematyczne – w studium *Bóg, bogowie i boskość w hinduistycznej tradycji pāñcarātra* wskazuje Angelika Malinar z seminarium indologii i porównawczego religioznawstwa w Tybindze. Analizując strukturę pojęcia „Bóg”, należy założyć, że hinduizm stanowi rezultat religijnej i społecznej ewolucji przebiegającej od III w. pne w buddyzmie, dżinizmie i wedyzmie. Z tradycji wedyjskiej przejęto postulat czuwania nad utrwalaniem porządku świata podtrzymywanego przez obrzędy, z buddyzmu uwalnianie się od koła „narodziny-śmierć”. Teorie o duszy indywidualnej, o jaźni (*atman*) doprowadziły do rozwoju koncepcji Boga: bytu niezmiennego. Malinar rozważa Boga jako „Jaźń Najwyższą” („rozległe morze czystej świadomości, całkowicie niezależnej... całkowicie wolnej od wszelkich ograniczeń związanych z formą, przestrzenią i czasem”), jako założyciela świata widzialnego (twórcza energia „urzeczywistnia się w narodzinach, utrwalaniu i zniknięciu świata”). W celu otwarcia bytom możliwości wyzwolenia Bóg ujawnia się na różny sposób, m.in. poprzez „zastąpienia-awatary” w uosobieniu ludzkim lub boskim dla wykonania określonych zadań (w zestawie tych boskich postaci Malinar dostrzega mitologiczną stronę boskości). Mimo różnorodności tradycji teologicznych oraz religijnych hinduizmu istnieje zgodność co do aspektów boskości, które muszą stanowić część teologii. Jedność boskiej świadomości i jej wolności jako „Jaźń Najwyższa” stanowi najwznioślejszą sferę bytu boskiego – w niej tylko możliwe jest wyzwolenie duszy indywidualnej, włączonej w boski porządek świata poprzez przesłonięcie swej zdolności poznawczej.

Buddyzm zen nie interesuje się pojęciem i kwestią istnienia (czy nieistnienia) Boga. Filipińczyk Ruben Habito, dawny misjonarz katolicki, adept zen, profesor religii (l. mn.) i duchowości w Southern Methodist University, Dallas, proponuje więc „ważne wysłuchanie tego, co ma on do przedłożenia ze swego pojmowania naszej egzystencji ludzkiej”. Zen oznacza najpierw wyzucie się z własnej świadomości, wejście

w strefę nieznaną i niepoznawalną – jeśli mówienie o Bogu może mieć sens w takim kontekście, to chodzi o Boga niewyobrażalnego i nieuprzedmiotowionego. Drugi moment umożliwia urzeczywistnienie doświadczenia zen w świecie historycznym: strefa pustki przybiera formę konkretną i postrzegalną, boska mroczność oświeca każdy aspekt przeżywanego bytowania („już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” – Ga 2, 20). Końcowym momentem jest przebudzenie się „w głębinach oceanu współczucia – przy samoutożsamieniu z cierpieniami wszystkich bytów wrażliwych” w leksyce chrześcijańskiej „przeżywanie nowości życia «w Chrystusie» także oznacza życie jako cierpiący wraz z wszystkimi objętymi przez Chrystusa na krzyżu”. Te trzy momenty życia zen otwierają oczy ludzkie na rzeczywistość jedną i troistą, będącą w samym sercu egzystencji chrześcijańskiej (Habito wskazuje kolejno: J 1, 18; J 1, 14; Rdz 1, 2); tej niepodzielnej i potrójnej rzeczywistości chrześcijańskiego bytowania nie da się pojmować jako „przedmiotu z zewnątrz”, nie dostrzega się jej „oblicza”, ponieważ „jest się całkowicie w «wewnętrznym kręgu» jej Życia dynamicznego”.

Ewoluuje uwarunkowania zmieniają sens określenia „monoteizm” – przypomina ks. David Tracy, profesor teologii filozoficznej na wydziale teologicznym w Chicago. W kontekście oświeceniowym to pojęcie filozoficzne wskazywało, że cecha abstrakcyjna – jedność i niepowtarzalność – należy do samego Boga; monoteizm był przede wszystkim racjonalny i etyczny. W kontekście religioznawczym kategoria monoteizmu wyznaczała „krąg rodzinny” różnych zjawisk religijnych jak: wielcy bogowie niektórych pierwotnych tradycji (afrykański *deus otiosus*) refleksje filozoficzne odnoszące się do „logiki jedności” myślicieli greckich, reformatorski monoteizm faraona Amenhotepa, trzy klasyczne „religie Księgi” z ich monoteizmem historycznym, etycznym i profetycznym; u proroków zwłaszcza wyznania babilońskiego ukształtował się „monoteizm radykalny”: Jahwe to nie tylko Bóg Izraela, ale Stwórca całości świata – Bóg jeden jedyny, określający historię w ogóle. Tracy dostrzega wreszcie kontekst teologiczno-soteriologiczny dla judaizmu, chrześcijaństwa i islamu: Bóg jest jedyny, różny od całej rzeczywistości, dla której stanowi początek, podparcie i kres – jest Stwórcą wszelkiej rzeczywistości zarówno naturalnej, jak historycznej. W islamie transcendentna jedność Boga jako centralny dogmat całego życia religijnego doprowadziła do głębokiego poczucia bliskości i obecnego Boga w myśli muzułmańskiej; radykalny monoteizm islamski dysponuje własnymi sposobami – jak pobożność mistyczna, artystyczna, teologiczna – odmalowywania licznych obliczy Boga jedynego. W judaizmie Tracy podkreśla intensywny konflikt interpretacyjny wokół sposobu odczytywania głęboko monoteistycznego pojmowania Boga; zaznacza liczne „kategorie egzystencjalne” poprzez: stosunek Boga do cierpienia ludzkiego (Rosenweig), refleksję nad „nieobecnością” i obecnością Boga (Buber), wielkie tradycje mistyczne (Scholew), poszukiwania postholocaustowe (Fackenheim, Wiesel), nowe teologie ortodoksyjne Przymierza (Hartman). Teologia chrześcijańska musi być radykalnie teocentryczna: żaden symbol, żadna doktryna nie dadzą się pojąć bez wyraźnego powiązania z rzeczywistością Boga taką, jaką ujawnia się w Jezusie Chrystusie; opis Męki Pańskiej stanowi podstawę i ogniskową wszelkiego chrześcijańskiego pojmowania Boga; chrześcijańska myśl o Bogu winna

ogarnąć głębokie objawienia Boga w dziejach Izraela, przeniesione poprzez różne zapisy ST.

W obliczu dialogu międzyreligijnego dyskusja nad Bogiem-Trójcą weszła w nową fazę, twierdzi wymieniony już Hä r i n g. W Bogu jedynym, wedle chrześcijaństwa, są trzy osoby, będące jednym jedynym Bogiem. Tę doktrynę uznawano zawsze za nieprzeniknioną tajemnicę, „nigdy jednak nie osiągnięto ostatecznej harmonii oświadczeń”. Boska jedność i trójosobowość ustanawiają napięcie, które zawsze pozostanie źródłem nieporozumień; Häring uważa, iż wysuwane motywacje poprzez Pismo Św. i tradycje były „oczywiście liczne i doniosłe, wszakże nigdy nie stały się przekonujące”. Nie podjęto refleksji nad wspólną boskością i jednością bytu (w płaszczyźnie filozoficznej) Ojca, Syna oraz Ducha, jak też nad wewnątrzboskim pojęciem trynitarynym. „W 1960 r. Rahner ostrzegł przed nie wypowiedzianym tryteizmem chrześcijańskim – dotąd to zagrożenie nie odsunęło się”. Często nie rozpoznaje się profetycznych korzeni i głęboko monoteistycznych impulsów biblijnych: „nic zatem dziwnego, jeśli przenosimy na zewnątrz nieporozumienia wiary w trzech bogów – jeśli szybko obwinia się nas o bluźnierstwo”. W czasie gdy wielkie religie przepytują się, ponownie i całościowo, na temat Boga, „tak szczególna doktryna chrześcijańska grozi ulotnieniem się”. Häring sądzi, że specyficznie chrześcijańskie wyobrażenia Boga winno być wnikliwie przewartościowane i powiązane z obrazami Boga w innych religiach.

Liczne grupy etniczne Czarnej Afryki, od Wybrzeża Kości Słoniowej po Botswanę, uznają Byt Najwyższy: Nzambe – transcendentalny, potężny, ustanawiający stosunek dialogowy z tymi, którzy przywołują go. Nzambe – wskazuje Zairczyk Laurent M p o n g o C I C M, dziekan wydziału teologicznego w Instytucie Katolickim w Jaunde (Kamerun) – „nie jest bogiem mitologicznym: to Bóg jedyny, który w Objawieniu mozaistycznym i chrześcijańskim jawi się jako Stwórca niebios i ziemi”. Chrześcijaństwo w formie zachodniej, wprowadzane przez misjonarzy, nie zastępuje religii tradycyjnej – utrzymuje Mpongo – lecz spełnia rolę zaczynu, dzięki któremu „religia tradycyjna odradza się podejmując świadomość, że musi posiadać wymiar chrystologiczny”.

Wielkim sakramentem Boga jest Chrystus, Słowo uczynione Ciałem, Wyrządził z Milczenia, by założyć namiot wśród ludzi: Słowo widzialne – w szkicu *Doświadczenia Boga w Jezusie Chrystusie* zauważa ks. Bruno F o r t e, profesor teologii dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym Włoch Południowych w Neapolu. W swej postaci wspólnotowej i społecznej Kościół jest tajemnicą spotkania, ludem utworzonym przez Słowo dla wielbienia Milczenia i odprowadzenia do Prapoczątku – w potęgę Poczieszciciela – rozproszonych dzieci Boga. Uważne rozpatrzenie podstawowych składowych doświadczenia Boga w Jezusie Chrystusie – konkluduje Forte – stanowi przesłankę wierności własnej tożsamości: wierności, dzięki której dialog międzyreligijny „potrafi okazać się dla chrześcijanina możliwy i owocny”.

Mystykę Eckharta przepaja neoplatońska fascynacja prajednią, toteż wieloaspektowość Boskości nie jest tak oczywista u tego teologa ze schyłku średniowiecza – podkreśla Frans M a a s, wykładowca teologii fundamentalnej i duchowości na

wydziale teologicznym w Tilburgu. Wszakże jedność ta jest nieustannie przenoszona – wytwarza się przestrzeń dla różnorodności życia religijnego i wielorakich aspektów Boga. Człowiek pragnie być jak najszybciej „u siebie”, w układzie dobrze uporządkowanym i oparkanionym; dla ludzi ureligijnionych Bóg często stanowi sedno tej przyspieszonej istności: staje się funkcją ich dostatku „...kochają nie Boga, lecz swój dobrobyt”). Ludzie cnotliwi postępują niekiedy w intencji uzyskania od Boga czegoś cennego w zamian – to „handlarze”. Mniemanie o „spełnianiu woli Boga” może też ustanawiać złudzenie religijnej tożsamości, przydając satysfakcji zgubnej dla ewolucji religijnej. „Bóg jako Ojciec-Syn-Duch jest dawcą ludzkiej i świeckiej rzeczywistości” – przypomina Maas. Bóg to imię w powiązaniu z bytami stworzonymi; przed ich zaistnieniem Bóg nie był „Bogiem”; Eckhart – wskazuje Maas – mówi więc niekiedy o „Bóstwie”: tę jedność finalną określa poprzez metafory jak gleba, źródło, głębia w mroczności; Bóg i Bóstwo nie są odrębnymi wielkościami; to odmienne perspektywy od strony człowieczej. Ostateczna jedność, w której rozprasza się Bóg, uwalnia się od wszelkich wpływów: „ukryta mroczność wiekuistego Bóstwa, które nie jest znane i na zawsze pozostanie nieznane”.

Androcentryzm chrześcijańskiego ujmowania Boga wynika przede wszystkim z NT, który Ojca Chrystusowego wyraża „w języku czysto męczyźnianym”, twierdzi Helen Schühnel-Stratmann, profesor teologii biblijnej w Kassel. Powstający przez mniej więcej tysiąc lat ST zaledwie kilkanaście razy określa Boga jako Ojca – i to w aspekcie troski oraz odpowiedzialności. W Oz 11,4 Jahwe postępuje wobec Izraela jak „czuła matka”, z kolci w Oz 11,9 odsuwa się od reakcji męczyźnianych. Refleksje Jahwe w Oz 11,8 autorka utożsamia z reakcją pierwszej matki przed Salomonem 1 Krl 3,26 (to podobieństwo ukazuje polska edycja Biblijnego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, lecz nie przekład wydania poznańskiej Księgarni Św. Wojciecha) i dochodzi do wniosku, że „wzburzenie w Bogu kieruje się przeciw Bogu samemu”; kwestionuje interpretacje Rdz 2,23; uznaje, że „w pomniejszaniu obrazu Boga problemem podstawowym pozostaje, jak zawsze, zaniedbywanie ST: uważa się, iż można go odczytywać jedynie równocześnie z NT”. Podejmując „nieosobowe ujęcia Boga”, Schüngel-Stratmann wskazuje na *ruch* – wiew powietrza, wiatr, burzę – jako życiodajną moc stwórczą Boga; odnajduje ją w Dz 2 i J 3,5 (*pneuma* dla autorów piszących po grecku), także w Rdz 1,2 i Ps 104. Przejście z jednego języka do drugiego, a więc do innej strefy mentalnej, pociąga głębokie przeobrażenie zawartości: na styku ST i NT żeńska *ruach* przeszła w *pneuma* rodzaju nijakiego, tradycja zaś chrześcijańska wprowadziła *spiritus* rodzaju męskiego – pojęcie to utraciło, zdaniem autorki, wiele ze swej pierwotnej witalności.

Spółczesność współczesne „sprywatyzowało” relację do Boga i przesunęło jej bodźce do nieśmiertelności – w studium *Relacja do Boga a postawa społeczna* wskazuje Peter Eicher, świecki katolik, profesor teologii systematycznej w Paderborn, podejmujący także problematykę „dialogu terapeutycznego” (jeden z czterech niefrancuskich autorów w znakomitym zeszycie 1789: *Rewolucja a Kościół*, nr 221). Ale z pojawieniem się psychoanalizy i psychologii głębi teologia poprzez te dyscypliny wyjaśniana musi przepytwać się o społeczne znaczenie duchowej dynamiki nie-

świadościowej, w której wciąż odradzają się archaiczne symbole stosunku do Boga. Gdy społeczeństwo nie uzasadnia swych norm poprzez oficjalnie skuteczne symbole odniesienia do Boga – dysponujący władzą religijną duchowni i teologowie zwykli są reagować na to „uprzywatnienie” religii przez racjonalizację symboli religijnych. Działając nieświadomie, niszczą treści symboliki radykalnej, niż by to zamierzali uczynić krytycy ich władzy religijnej. Kanon wincentiański z V w. – uznający za prawdziwie katolickie to „co było wierzone wszędzie, zawsze i przez wszystkich” – uchodził za argument decydujący dla uzasadnienia ważności symboli kościelnych w obliczu krytyk wewnętrznych i zewnętrznych: swe roszczenia dla zapewniania wszystkim zbawienia prawdziwa religia winna uzasadniać wiarą zbiorową, nie zaś formalnym autorytetem instancji kościelnych. W epoce nowożytnej słowa Wincentego z Lerynu czytano na opak: co hierarchiczny autorytet ogłosi za katolickie – ma być wierzone wszędzie, zawsze i przez wszystkich. Niedysiejszą więź między Objawieniem a doświadczeniem dosłownie odwrócono w walkach dawnej hierarchii z nowymi naukami przyrodniczymi, Reformacją i Oświeceniem. „Głowa” Kościoła widzialnego w całym świecie – to znaczy ci, którzy w miejsce Chrystusa za nią uważali się: papież i biskupi – przeciągnęła ku sobie całą treść tego, co znajduje się w „katolickości”. Z tego właśnie powodu wyznanie katolickie wykluczyło się ze zbiorowego doświadczenia „zbawienia doskonałego i otwartego”, przeciwstawiło się nieświadomościowemu nurtowi powszchniej symboliki religijnej. „Biurokratyzację zbawienia” Eicher uznaje za wciąż bardziej aktywną – tyle że normy ustanawiane przez papiestwo („prawdziwa” demokracja, „normalny” seks, „prawdziwe” znaczenie kobiety, „jedy-ny ważny” komentarz Biblii...) coraz mniej zdolne są do przekazywania zbawienia. Oficjalna władza kościelna pomija zarówno symboliczny charakter wszelkiej relacji do Boga, wyjaśniany przez psychoanalizę i psychologię głębi – jak też autonomię działania społecznego. Istnieją oczywiście i psychologiczne zrozumiałe analogie między dynamiką symboli onirycznych a żywiołowymi odbiciami mitów, obrzędów i wyobrażeń wiary. Po rozważeniu różnych przykładów Eicher uznaje, że podstawowa symbolika chrześcijaństwa – stwarzanie ziemi z nicości i chaosu, śmierć i zmartwychwstanie kulturowego herosa, niebiańskie zesłanie ducha – odpowiada kulturowo symbolice uniwersalnej, znajdującej wieczystą odpowiedź w nieświadomościowej dynamice marzeń o zstąpieniu w śmierć i odrodzeniu do życia. „Symbolika religijna łagodzi cierpienie i sprzyja chęci do życia jedynie wówczas, gdy w ramach religii zorganizowanej styka się z surowością życia codziennego, z warunkami społecznymi i z przypadkowością bytowania”. Podwaliny psychoanalizy wzniesione przez Freuda i zarys psychologii głębi podjęty przez Junga to jak gdyby „psychiczne Oświecenie «wiary ojców»”, zawierające terapeutyczną relację nieświadomości do postępowania społecznego. Jak stosunki społeczne uszkadzają psychikę, tak też – przestrzega Eicher – religia „uprzywatniona” wyrządza szkodę społeczeństwu. Diaboliczny krąg ciemniących struktur społecznych można rozsadzić jedynie poprzez aktywizację symboli. Co zachęci wierzących wszystkich religii do wspólnego podjęcia – w radykalnej optyce politycznej – zasadniczych problemów wojny, ekologii i zwłaszcza wciąż narastającej przemocy wyzysku ekonomicznego.

Teologię negatywną jako ponowoczesne odwołanie się do Boga przedkłada Erik Borgman OP, teolog z Utrechtu. W chrześcijanach pierwszego pokolenia Rzym cesarski widział „ateistów” jako pozbawionych szacunku dla porządku społecznego zapewnianego przez bogów. W 1870 r. Sobór uroczyście potępił tych, którzy negują Boga jako Stwórcę i Władcę wszystkiego co widzialne i niewidzialne: Kościół pojmował siebie jako instancję, na którą nie ma wpływu chaos nowoczesności – która władna jest uchronić to co święte przed krytyką ruchów społecznych i radykalnych myślicieli. Wysuwając w KDK 19 przyczyny występowania ateizmu, Kościół dokonał zwrotu, wszakże ateizm zaliczył do „boleśnie zgubnych doktryn”. Zrodzone w latach sześćdziesiątych teologie „śmierci Boga” oraz sekularyzacji zmierzały – wedle Borgmana – do ustanowienia pozytywnej więzi między tradycjami żydowskimi i chrześcijańskimi a ateizmem. Pragnienie bezpieczeństwa i pewności, sensu i prawdy teolog dostrzega w codzienności różnych oznak niezadowolenia i frustracji – uznaje je za przejaw obecnej teologii negatywnej, która przywołuje Boga mówiąc, czego Bóg nie reprezentuje. „Teologia negatywna nie istniejąca w kunsztownych rozumowaniach filozofów istnieje jednak w olśniewającym doświadczeniu egzystencji tłumu: to zwłaszcza niemożność dysponowania boskością, sacrum – tym, co przydaje wartość ludzkiemu bytowaniu”. Teologia negatywna to przygotowanie do prawdziwego spotkania z Bogiem gdzie indziej. Borgman rozważa traktat o teologii mistycznej Pseudo-Dionizego Areopagity; przywołuje Mikołaja Kuzańczyka (świadomość niewiedzy o Bogu jest ludzką formą wiedzy o Bogu); uwzględnia pojmowanie dróg teologii negatywnej przez Akwinatę; podkreśla, że teologia negatywna nie zmierza do „objawienia nieobecności Boga” – chodzi w niej o obecność Boga jako „obecność pewnej Nieobecności” (tak teolog holenderski Miskotte). W rozwinięciu rozprawy doktorskiej, niestety jedynie wzmiankowanym, Borgman rozważył różne formy teologii wyzwolenia – latynoamerykańską, „czarną”, feministyczną... – jako teologię negatywną: Bóg jest tam symbolem siły zmieniającej rzeczywistość, siły wyzwolenieczej.

Większość ludności latynoamerykańskiej kieruje się dwoma religiami: oficjalną, czyli zinstytucjonalizowaną – oraz ludową i tradycyjną. Przynależności do religii katolickiej towarzyszy wśród narodów rdzennie amerykańskich sięganie do religii odziedziczonej po przodkach; Afroamerykanie uczestniczą w kultach pochodzenia afrykańskiego; najczęściej zaś – twierdzi ks. Pablo R i c h a r d, Chilijczyk, profesor teologii w kostarykańskim Uniwersytecie Narodowym – występują obrzędy w ramach religijności ludowej. Tak np. podczas II Kongresu Teologii Indiańskiej (Panama, grudzień 1993 r.) w odniesieniu do religii indiańskiej uznano, że „Chrystus pojawia się później”: narody indiańskie przeżyły pięćset ostatnich lat dzięki własnej religii „czasem wbrew chrześcijaństwu” – dziś akceptują Chrystusa i Ewangelię, ale we współistnieniu, na dalszym planie. Ponadto w Kościołach historycznych ujawnia się „głęboki wymiar religijny, różny od zinstytucjonalizowanego wymiaru religijnego”: zazwyczaj wówczas, gdy – przy braku scentralizowanych struktur władzy w Kościele lokalnym – istnieją kościelne wspólnoty podstawowe, autentyczne duszpasterstwo ewangelizacyjne na podstawach kulturowych oraz dialogi z religiami rdzennymi i afroamerykańskimi. Richard dostrzega teologie wyzwolenie, wywodzące się właśnie z „głębokiego



wymiaru religijnego” oraz z religijności ludowej, istniejące w różnych postaciach jak indiańska czy „czarna” – i stanowiące swoiste wyzwanie dla teologii wyzwolenia rozwijającej się niemal wyłącznie w łonie Kościołów. Teolog podkreśla odrodzenie faktu religijnego oraz mistycznego w łonie religii ludowych na poboczu nowoczesnych i zinstytucjonalizowanych form religijności: religia okazuje się czynnikiem zbawczym, protestem, źródłem nowej energii; działa przeciw pseudowyzwoleńcym mesjanizmom nauki i technologii, przeciw idolatrii rynkowości i „etyce największego zysku”; sytuuje Transcendencję nie poza historią, ale poza ciemieniem wewnątrz historii; poszukuje obecności Boga w realiach bytu, bez pośrednictw instytucjonalnych czy dogmatycznych; wiarygodność Boga życia wnosi ubogim nie tylko w Trzecim Świecie. Ów świat – niezasobny w technologię i pieniądz – jest bogaty w człowieczeństwo, kulturę, etykę i duchowość; religia była tam zawsze ważna: „stanowi część najgłębszej naszej tożsamości”, wskazuje Richard. Im mocniej Trzeciemu Światu zagraża śmierć, tym bardziej jego ubodzy rozwijają potencjał etyczny i duchowy: nawrót religii i mistyki w czasie kryzysu kultury to znak nadziei, to odpowiedź ubogich i wykluczonych na ów kryzys, to przydanie zachęty do walki o życie dla wszystkich.

Doświadczenie Boskości wiąże się głęboko z ogólną sytuacją idei danej epoki i kultury – w szkicu *Boskość w społeczeństwie bez Boga* wskazuje Johannes F i g l, profesor nauk religijnych na wydziale teologii katolickiej w Wiedniu i przewodniczący austriackiego Towarzystwa Filozofii Religii. W kulturze zachodniej należy rozważyć prądy duchowe umożliwiające – lub utrudniające – otwarcie na Absolut w sensie religijnym. Nowoczesna forma ateizmu pragnie zdystansować się od specyficznego obrazu Boga – neguje się przede wszystkim Boga osobowego i transcendentnego tradycji monoteistycznej. Schyłek religii teistycznych otwiera szanse nowej religijności nie kierującej się ku idei Boga – pozwala to zrozumieć oddziaływanie religii orientalnych, w swych najwyższych formach nie znających Boga osobowego: akceptuje się formy religijnego doświadczenia, w którym dominuje „nieustruktrowione pojmowanie Boskości” (ruchy neoreligijne o wymiarze mistycznym i o przewyższonej krytyce ateistycznej wobec chrześcijaństwa, buddyzm z tolerancją w praktyce i zaspokajaniem potrzeby wolności podtrzymywanej przez krytykę religii). Jedyne kulturowa strefa chrześcijaństwa wyłoniła ateizm tak zdeterminowany, nigdzie poza nią nie ma podobnie radykalnego negowania Boga, nigdzie też tak wielu ludzi nie odchodzi od swej religii tradycyjnej. Współczesna antychrześcijańska krytyka religii zwalcza zarówno społeczne roszczenia wyznań chrześcijańskich do władzy, jak też sposób ujmowania Boga, mający uwierzytelnić owe aspiracje. Doświadczenie Boskości – twierdzi wiedeńczyk – okaże się wiarygodne, gdy nie będzie wspierało sytuacji autorytarnych i ciemniących: „obrońców chrześcijaństwa ciężko obarcza nadużywanie władzy politycznej; czyni takie, częściowo popełniane w imię Boga, zaćmiły w niejednym wymiarze również obraz Boskości”. Kościoły chrześcijańskie muszą porzucić niedopuszczalne praktyki ze swej przeszłości; Figl postuluje refleksję nad równością praw dla kobiety, nad świadomością demokratyczną nad zrozumieniem indywidualnych potrzeb człowieka, nad nowym ujęciem wartości wynikających z rzeczywistości ziemskich. „Bez odniesienia do praktyki codzienności życia, religia

staje się «domeną partykularną», która – zepchnięta na pobocze – traci swe znaczenie. Religie zrodzone w epoce przednowoczesnej okazują się wówczas obrońcami form nierówności miast przyczyniać się do zwalczania demokracji. Bóg tak pojmowanej religii uchodzi za Boga niesprawiedliwości i ciemnienia, nie zaś za Boga życia oraz wyzwolenia, jakim jest prawdziwie i jakiego wyznajemy». Ateistyczna krytyka teistycznego obrazu Boga – przypomina filozof – zawiera elementy „oczyszczające” wymierzone w antropomorficzne pomniejszania i ostatecznie przyczyniające się do odzyskiwania autentycznego obrazu Boga nawet w przestrzeni chrześcijańskiej. W kontekście społeczeństwa w istocie bez Boga, dla przenoszenia podstawowego doświadczenia religijnego najszlachetniejszy wydaje się szlak mistyczny. Podstawowe zadanie chrześcijaństwa to ożywienie wymiaru mistycznego w aktualnych uwarunkowaniach życia – współczesną refleksję nad sobą należy wprowadzić w dialog z poglądami wielkich mistyków.

Całościowo, przedłożono imponującą panoramę doświadczeń i tradycji religijnych zawierających, jako podwaliny, ideę Boskości czy Jaźni Najwyższej, Praprzyczyny czy Absolutu. Jest to swoista synteza wynikająca z duchowej potrzeby wielorakich wizji Transcendencji w umyśle człowieka. „Jeśli Prawda Boża znajduje się we wszystkich religiach, jak tego naucza nas Sobór Watykański II, to winniśmy również uświadomić sobie, że Bóg ukazuje się nam pod zadziwiajączą liczbą obliczy” – wskazuje Häring i postuluje: należy przyswoić sobie operowanie „Boskością”, gdyż wiele kultur religijnych uznaje monoteistyczne mówienie o „Bogu” za pomniejszające. Dyskurs o „Boskości” zaleca chrześcijanom pokorę i szacunek dla innych religii – za. em odrzucenie postaw wyższościowych i pejoratywnego słownictwa – oraz gotowość ich poznawania. Znamienna jest możliwość odnowy religijności poprzez formy spoza struktur instytucjonalnych. Swoistą „teokomparatystyką” zeszyt ten sugestywnie nakłania chrześcijan do wyjścia poza prostą wyrozumiałość dla odmiennych postaw – co zresztą i tak musi uchodzić za istotny postęp wobec niegdysiejszej nietolerancji – oraz do rozważnego kształtowania, w nowym odczytywaniu, szlaków ku wszelkim „innoreligijnościami”.

Omawiany zeszyt, zdaniem niżej podpisanego, sytuuje się – podobnie jak niezapomniany zeszyt auschwitzowy nr 195 z października 1984 r. – wśród najbardziej znaczących osiągnięć przeglądu: to także dobitny akcent jego wiitalności na samym progu czwartego dziesięciolecia. Należy wspomnieć, że w ramach wymiany pokoleń na pobocze przesuwały się twórcy wielkości pisma, dochodzą teologowie urodzeni nawet w czasach Vaticanum II: z kierowania sekcją teologii dogmatycznej – w której zespole długo znajdował się ongiś ks. prof. Ratzinger – zrezygnowali ks. Metz z Münster i współzałożyciel pisma Schillebeeckx OP z Nijmegen. W czerwcu 1995 r. zmarł członek zespołu konsultacyjnego tejże sekcji, współzałożyciel przeglądu i aż po kres życia członek jego komitetu dyrekcyjnego: kard. Congar OP z Paryża, ostatni już z czterech wielkich teologów francuskich najstarszego pokolenia (pozostali to: Chenu OP, Daniélou SI, de Lubac SI).

*Michał Horoszewicz, Warszawa*