Franciszek Blachnicki

Stosunek natury do łaski jako problem teologiczno-pastoralny

Collectanea Theologica 36/1-4, 128-156

1966

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

KS. FRANCISZEK BLACHNICKI, Katowice

STOSUNEK NATURY DO ŁASKI JAKO PROBLEM TEOLOGICZNO - PASTORALNY

Problem określenia stosunku łaski do natury i wolnej woli w procesie zbawczym, zawsze intrygował teologów i zajmuje także wiele miejsca w dyskusji teologii współczesnej.

Wagę tego problemu dla teologii pastoralnej i dla określenia natury oraz zasad kierowniczych pośrednictwa zbawczego Kościoła dostrzegł jako pierwszy współczesny pastoralista tybindzki, prof. Franciszek Ksawery A r n o l d.

Problem ten, postawiony w sposób mniej lub więcej wyraźny, można znaleźć we wszystkich jego głównych pracach, mających charakter studiów historyczno-pastoralnych [1].

---

[1] Chodzi konkretnie o pozycje następujące (w porządku chronologicznym):

1° *Das Gott-menschliche Prinzip des Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Enfaltung.* Cykl art. drukowanych w Theologische Quartalschrift w latach 1943—1946. Przedruk w: *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge.* Freiburg 1949, część II: *Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge,* 57—165 (skrót w dalszym cytowaniu: TS).

2° *Erneuerung der Glaubensverkündigung,* — Theologische Quartalschrift 128 (1948) 71—109; 201—236. Przedruk w: *Dienst am Glauben,* Freiburg 1948, rozdział III: *Kerygamtische Erneuerung,* 31—92 (skórt DG).

3° *Der geschichtliche Weg theocentrischer Pastoralwissenschaft,* Theologische Quartalschrift 129 (1949) 13—63; 206—230; 440—471. Przedruk w: *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte,* Freiburg 1956, 112—194 (skrót SM).

4° *Vorgeschichte und Einfluss des Trienter Messopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit* w: *Die Messe in der Glaubensverkündigung,* Freiburg 1950, 1953, 114—161. Przedruk [w:] SM, 64—111.

5° *Gestaltwandel des katechetischen Problems und moderne Methoden der Katechese,* Luxemburger Wort 8.XI.1950. Przedruk w: SM, 217—223.

6° *Von der antropozentrischen zur heilsgeschichtlichen Katechese,* Herder Korrespondenz 5 (1951) 16—25. Przedruk w: SM, 195—216.

7° *Subjekt und Gestalt christlicher Liturgie,* [w:] *Kirche und Überlie-*

W pracach tych stawia Autor pytanie, jaka koncepcja współdziałania Boga i człowieka w religijnym życiu tkwiła w badanych okresach u podstaw sposobu pojmowania pośrednictwa zbawczego Kościoła i jakie wynikały z tego konsekwencje teologiczno-pastoralne?

Są tu, zdaniem A r n o l d a, możliwe trzy klasyczne rozwiązania i systemy, które ciągle pojawiają się w historii teologii: a) System radykalnie antropocentryczny, w myśl którego religia jest wyłącznie lub przynajmniej głównie dziełem człowieka. Człowiek wznosi się do Boga o własnych siłach, łaska jest przyjmowana tylko jako łaska zewnętrzna (nauka, prawo, przykład). System ten wyraża się w pelagianizmie, semipelagianizmie i racjonalistycznie pojętej religii naturalnej. Chrześcijaństwo w tym ujęciu jest nie tyle religią, co moralnością, misterium w nim zanika wobec etos.

b) System radykalnie teocentryczny, który twierdzi, że życie religijne w poznaniu i chceniu wypływa jedynie i jednostronnie od Boga. Religia jest wyłącznie dziełem Boga, człowiekowi w procesie zbawczym przypada rola wyłącznie bierna, receptywna, nie ma naturalnej moralności i naturalnego poznania Boga, łaska jest wszystkim, etos ginie w misterium. Tu należą takie kierunki jak protestantyzm w swych skrajnych formach, jansenizm, tradycjonalizm i radykalna teologia dialektyczna.

c) System bosko-ludzkiej równowagi i współdziałania, który naturalną wolność człowieka ratuje także przed potęgą łaski a z drugiej strony, w przeciwieństwie do wszelkiego naturalizmu, podkreśla konieczność łaski. Religia jest więc dziełem Boga i człowieka, owocem współdziałania łaski i wolności. Ten system reprezentuje teologia katolicka.

Kościół w swej nauce teologicznej odciął się już dawno zarówno od pelagianizmu, semipelagianizmu i wszelkiego naturalizmu, jak i od manicheizmu, jansenizmu i luteranizmu, z ich negacją wolności człowieka i zdolności do naturalnego poznania Boga i czynienia dobrze krocząc zawsze pewnie właściwą, środkową drogą.

Czy jednak to samo można powiedzieć o teorii i praktyce

---

ferung, Freiburg 1960, 235—265. Przedruk [w:] *Eucharistie und Frömmigkeit*, Leipzig 1961, 9—39.

kościelnego pośrednictwa zbawczego? Oto pytanie, które stawia pastoralista.

Historia wykazuje, że tak nie jest. Kościół nie jest nieomylny we wskazaniach praktycznych i duszpasterskich poszczególnych przedstawicieli hierarchii. Zdarza się też, że pewne herezje przezwyciężone teoretycznie w teologii, pokutują nieraz przez wieki w pobożności i praktyce duszpasterskiej. Tam odkrywamy różne przesunięcia akcentów lub jednostronności pelagiańsko-naturalistyczne, jansenistyczno-supranaturalistyczne, manichejskie lub monofizyckie. Te same wypaczenia i jednostronności są możliwe w pojmowaniu natury pośrednictwa zbawczego Kościoła w teologii pastoralnej. I tam możemy się spotkać z koncepcją skrajnie antropocentryczną, połączoną z pastoralno-teologicznym pelagianizmem i naturalizmem, albo z koncepcją jednostronnie teocentryczną, połączoną z pastoralnym kwietyzmem, albo wreszcie z koncepcją właściwą, pojmującą pośrednictwo zbawcze jako bosko-ludzkie współdziałanie.

Jaka koncepcja tkwi faktycznie u podstaw pojmowania pośrednictwa zbawczego Kościoła w minionej epoce, pod wpływem której duszpasterstwo pozostaje do dziś?

Oto następne pytanie, które stawia sobie A r n o l d. Szczegółowe studia historyczno-pastoralne prowadzą go do stwierdzenia, że całe pastoralno-teologiczne myślenie i działanie, od epoki Oświecenia aż po współczesność, stoi pod znakiem dialektycznych przeciwieństw pomiędzy antropocentryzmem a teocentryzmem teologiczno-pastoralnym. Walka między tymi dwoma tendencjami trwa do dziś i brak jeszcze wyrównania w syntezie bosko-ludzkiego synergizmu. Doprowadzenie do tej syntezy przez historyczno-teologiczne przebadanie źródeł, przejawów i rozwoju obu tendencji, oto zadanie podjęte przez A r n o l d a [2].

Zadaniem tego artykułu nie jest przedstawienie wyników studiów historyczno-pastoralnych Arnolda dotyczących dialektyki antropocentryzmu i teocentryzmu w duszpasterstwie minionej epoki. Będzie chodziło raczej o problem zasadniczy i teoretyczny, mianowicie o próbę ustalenia właściwego sensu pojęć „antropo-

[2] Por. TS 58—68 (Odnośniki do dzieł Autora będą w dalszym ciągu, dla uproszczenia podawane w tekście, na końcu streszczanych partii, przez podawanie w nawiasie skrótu dzieła i stron).

centryzm" względnie „teocentryzm" teologiczno-pastoralny u Arnolda oraz o znalezienie ostatecznych teologicznych kryteriów negatywnego względnie pozytywnego wartościowania powyższych tendencji względnie postaw w sprawowaniu pośrednictwa zbawczego Kościoła.

Celowość podjęcia takiego zadania uzasadnia się najpierw tym, że u Arnolda nie znajdujemy dokładnego sprecyzowania pojęć antropocentryzmu i teocentryzmu teologiczno-pastoralnego względnie postulowanego „synergizmu". Sprecyzowanie tych pojęć jest jednakże z drugiej strony dla teologii pastoralnej ogromnie ważne, jeżeli ma ona w sposób normatywny ustalić zasady określające sposób sprawowania pośrednictwa zbawczego Kościoła czyli duszpasterstwa.

Część pierwsza artykułu zanalizuje treść pojęć „antropocentryzm", „teocentryzm" i „synergizm" stosowanych w pracach Arnolda. Część druga naświetli powyższe pojęcia z punktu widzenia współczesnej dyskusji teologicznej na temat stosunku natury do łaski.

I. ANTROPOCENTRYZM, TEOCENTRYZM I SYNERGIZM TEOLOGICZNO-PASTORALNY W UJĘCIU ARNOLDA

1. Analiza pojęcia antropocentryzmu

U Arnolda nie znajdujemy nigdzie formalnej i zamierzonej definicji teologiczno-pastoralnego antropocentryzmu. Od czasu do czasu jednak znajdujemy pewne próby syntetycznego określenia antropocentryzmu, jakby pewnego rodzaju quasi-definicje, wplecione w tok jego historyczno-pastoralnych rozważań. Jedna z nich określa antropocentryzm jako *takie rozumienie życia religijnego, które stawia człowieka i jego działanie na pierwszym planie i w centrum, a nawet opiera je częściowo na nim samym i które konsekwentnie stara się jednostronnie pojmować i realizować proces zbawczy i pośrednictwo zbawcze od strony człowieka* [3].

Gdybyśmy chcieli wyjaśnić i rozwinąć tę quasi-definicję przez elementy definicji opisowej zawarte w rozważaniach pastoralno-historycznych Arnolda, możnaby zwrócić najpierw uwagę na te

---

[3] TS 69. Por. również inne synt. określenia: TS 77, 106, 155—156.

elementy ,które określają antropocentryzm od strony Boga, jako brak jego należytego udziału w procesie i pośrednictwie zbawczym.

Na takie określenie antropocentryzmu wskazują następujące jego cechy: Deistyczną i antropocentryczną koncepcję religii cechuje immanentne tłumaczenie Boga i świata. Religia nie jest realnym, nadprzyrodzonym zjednoczeniem z Bogiem. Nie ma Boga działającego aktualnie, Boga historii zbawczej, jeżeli Bóg nawet działał, to tylko „na początku". Dzieła zbawcze są ujmowane wyłącznie w aspekcie historycznym, są to fakty przeszłości. Punktem wyjścia religii nie jest objawienie, Słowo Boże, ale rozum, filozofia względnie natura ludzka i jej potrzeby. W Kościele nie widzi się Chrystusa i Ducha Św. działającego aktualnie (TS 69—79).

W konsekwencji przepowiadanie nie jest Słowem Bożym żyjącym w Kościele, ale słowem ludzkim. Kazanie i katecheza stają się ludzką retoryką i szkolnym nauczaniem. Nie głosi się objawienia, lecz światopogląd lub system moralny. Wiara nie jest odpowiedzią osobową na Słowo Boże, przez które Bóg staje przed człowiekiem, ale uznaniem za prawdę oderwanych od żywej i obecnej osoby twierdzeń (TS 86—97). Liturgia nie jest przeżywana jako opus Dei, jako mysterium, jako uobecnienie Bożych dzieł zbawczych, lecz jako uzewnętrznienie ludzkiej religijności (TS 97—104).

Antropocentryzm teologiczno-pastoralny ma więc swoje źródło w takim pojmowaniu procesu i pośrednictwa zbawczego, w którym Bóg nie jest obecny, jako ktoś aktualnie działający, Bóg jest widzialny ze swoim działaniem zawsze mniej lub więcej w historii, „na początku".

Konsekwencją tej pewnej „nieobecności" Boga i odsunięcia jego działania na dalszy, historyczny plan, jest postawienie „człowieka i jego działania na pierwszym planie i w centrum". W tym wyraża się pozytywnie treść postawy antropocentrycznej. Wskazują na nią następujące jej cechy, zawarte w opisie A r n o l d a: Religia ukazuje się głównie jako dzieło człowieka, człowiek wznosi się do Boga o własnych siłach. Moment religijny schodzi na drugi plan wobec momentu etycznego. Misterium znika wobec etos, moralność zyskuje prymat przed dogmatem. Cel religii widzi się w udoskonaleniu i uszczęśliwieniu człowieka. W obrazie Kościoła na pierwszy plan wysuwa się moment ludzki, widzialny, hierarchia.

Człowiek wykonujący urząd uzyskuje prymat przed boskim Pneuma (TS 80—86).

Potrzebę przepowiadania uzasadnia się antropocentrycznie i eudajmonistycznie: człowiek musi poznać drogę, wiodącą do szczęścia. Punktem wyjścia katechizmu jest pytanie o egzystencję ludzką a nie wezwanie Boże skierowane do człowieka. Najpierw mówi się o przykazaniach wykonywanych przez człowieka i jego cnotach, potem o sakramentach i łasce Bożej, mającej tylko wesprzeć ludzkie działanie. W katechezie więcej oczekuje się od wysiłków ludzkiej metody, niż od samej treści Bożego orędzia. Liturgia została wstawiona w służbę moralności, celem jej jest „zbudowanie" człowieka. Jest ona więcej aktem cnoty religijności niż Opus Dei i Mysterium (TS 116—132).

Tak przedstawiałyby się elementy jakiejś szerokiej, opisowej definicji antropocentryzmu teologiczno-pastoralnego, które znajdujemy u A r n o l d a. Te wszystkie elementy jednakże określają antropocentryzm tylko zewnętrznie, nie ukazując jeszcze, czym jest on w swojej istocie. Ciągle nie widzimy jeszcze, na czym polega właściwe zło antropocentryzmu i w czym ma ono swoje ostateczne źródło. Większość z wymienionych powyżej cech antropocentryzmu wyraża bowiem elementy życia chrześcijańskiego same w sobie, w oderwaniu wzięte, pozytywne, stanowiące autentyczne wartości chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo przecież wysoko stawia wartości moralne, broni wolności człowieka i jego naturalnej zdolności do dobra, konieczności wysiłku osobistego w życiu religijnym. Podkreśla również Kościół w swej nauce, że religia chrześcijańska odpowiada dążeniom i pragnieniom rozumnej natury ludzkiej, przynosząc ich udoskonalenie i wypełnienie. Sam A r n o l d zresztą kilkakrotnie wskazuje również na pozytywne wartości antropocentryzmu. Podkreśla wartość moralnego wysiłku człowieka występując przeciwko próbom pomniejszenia jego znaczenia związanym z tendencjami przesadnie teocentrycznymi (TS 42—43). Uważa za wielką zasługę antropocentryzmu zaakcentowanie znaczenia czynu ludzkiego i prawdziwego ludzkiego wkładu w procesie i pośrednictwie zbawczym oraz godności i wolności człowieka z jego rozumną i duchową naturą (TS 156). Antropocentryzm w gruncie rzeczy broni charakteru chrześcijaństwa jako

religii ducha, religii odpowiadającej wolnej i rozumnej naturze ludzkiej (DG 32—33).

W zestawieniu tych wypowiedzi z tym, co poprzednio zostało powiedziane o antropocentryźmie w ocenie negatywnej, jeszcze bardziej uwydatnia się trudność zrozumienia, na czym w istocie swej polega zło postawy antropocentrycznej. Nasuwa się w dodatku pytanie inne: w jaki sposób jedna i ta sama postawa człowieka (polegająca na uaktywnieniu w życiu religijnym jego naturalnych sił i zdolności) może mieć raz wartość ujemną a raz dodatnią? W kontekście ogólnych rozważań Arnolda możnaby na to pytanie odpowiedzieć, że decyduje tutaj moment ilościowy, antropocentryzm staje się wartością ujemną, kiedy jest przesadny. Przesadny zaś jest on wtedy, gdy jest wyłączny, gdy nie uwzględnia, względnie nie pozostawia miejsca dla działanai czynnika boskiego w życiu religijnym. Tu jednak znów powstaje pytanie: w jaki sposób rozumieć to współdziałanie elementu boskiego i ludzkiego, czy znów w kategoriach ilościowych, jako proste sumowanie wkładu ludzkiego i boskiego? U Arnolda nie znajdujemy więc określenia samej natury i istoty zjawiska antropocentryzmu, nie widzimy też ostatecznego kryterium oceny jego wartości.

2. Analiza pojęcia teocentryzmu

Pojęcie teocentryzmu teologiczno-pastoralnego występuje w pismach Arnolda w znaczeniu podwójnym. Raz oznacza ono jakąś postawę względnie tendencję pozytywną, postulowaną w procesie i pośrednictwie zbawczym, jako antyteza do ujemnego zjawiska antropocentryzmu. Kiedy indziej jednakże oznacza postawę negatywną, na równi z antropocentryzmem przeciwstawioną postawie właściwej bosko-ludzkiego synergizmu. Teocentryzm jako zjawisko negatywne w procesie i pośrednictwie zbawczym określony jest zwykle bliżej przymiotnikiem „radykalny" lub „przesadny".

Teocentryzm w pierwszym, pozytywnym znaczeniu, można scharakteryzować ogólnie jako antytezę tej cechy antropocentryzmu, która została powyżej określona jako „nieobecność Boga". Teocentryzm cechuje więc czynienie Boga punktem wyjścia życia religijnego i dążenie do nawiązania z Bogiem żywego, konkret-

nego i aktualnego kontaktu. Z tego wynika zwrot do objawienia jako źródła religii, do Pisma świętego i historii zbawczej. Punktem wyjścia jest więc dzieło Boże, które ujmuje się syntetycznie w idei Królestwa Bożego. Kościół ujmuje się w aspekcie mistycznym i organicznym, jako żywe trwanie objawiającego czynu Boga i uobecnianie się dzieł zbawczych. W Kościele działa Chrystus Uwielbiony przez Ducha Świętego (SM 112—194).

Teocentryzm kerygmatyczny wyraża się w położeniu akcentu w przepowiadaniu na moment materialno-kerygmatyczny. Punktem wyjścia nauczanie na ambonie i w katechezie jest Pismo święte. Kerygma w odróżnieniu od teologii ujmuje objawienie w aspekcie historyczno-genetycznym, w aspekcie historii zbawczej. Prawdy wiary przedstawia nie jako zespół dogmatów, ale w zarysie organicznym, z zaakcentowaniem pewnych prawd centralnych i koncentrowaniem wszystkich prawd wokół jednej idei centralnej. Kerygmę cechuje przedstawianie prawd wiary w aspekcie aktualnozbawczym oraz w ujęciu zbawczo-praktycznym i pedagogicznym. Przepowiadanie teocentryczne poza tym zwraca się przeciw moralizmowi, akcentuje pierwszeństwo mysterium przed etos, co wyraża się szczególnie w układzie katechizmu (DG 35—53). Teocentryzm liturgiczny wyraża się w historyczno-zbawczym pojmowaniu kultu. Liturgia posiada obiektywny, historyczny fundament, który stanowi Chrystusowy czyn zbawczy. W liturgii ten czyn zbawczy uobecnia się, uzyskuje wieczną teraźniejszość (TS 140—145).

Wszystkie cechy i przymioty teocentryzmu teologiczno-pastoralnego można więc wyprowadzić z jednej zasady, którą jest: żywa i aktualna obecność Boga zbawiającego w pośrednictwie zbawczym Kościoła. Pośrednictwo zbawcze jest pojmowane jako zaktualizowanie i postawienie w obliczu człowieka czynu i działania zbawczego Boga, a proces zbawczy ma charakter odpowiedzi i decyzji człowieka w obliczu tego uobecnionego i działającego Boga. W ten sposób teocentryzm jest dokładną antytezą antropocentryzmu, którego źródłową zasadą jest deistyczna zasada „nieobecności" Boga i jego działalności zbawczej.

Teocentryzm w drugim, negatywnym znaczeniu, określa Arnold ogólnie jako przeakcentowanie elementu boskiego w procesie i pośrednictwie zbawczym. To przeakcentowanie wyraża się w tym, że życie religijne sprowadza się jedynie i wyłącznie do działania

Bożego. Prowadzi to do jakiegoś kwietyzmu wynikającego z przesadnego obiektywizmu sakramentalnego, oczekującego wszystkiego od samego działania Bożego.

Ten przesadny teocentryzm określa Arnold także negatywnie, od strony człowieka, wskazując, na uwarunkowany przez niego brak należytego udziału czynnika ludzkiego w procesie zbawczym. Człowiek w tej koncepcji spełnia rolę wyłącznie bierną, receptywną, a więc nie uwzględnia się ludzkiego źródła religii (SM 127). Nie bierze się pod uwagę zdolności ludzkiej natury do naturalnego poznania Boga (SM 142), lub wprost neguje tę zdolność. Również neguje się zdolność człowieka do naturalnego czynienia dobra. Wynika to wszystko z jakiejś pesymistycznej antropologii, która nie uznaje wolności człowieka wobec potęgi pożądliwości skażonej natury i konsekwentnie też nie uznaje tej wolności wobec działania łaski.

Znajdujące się u Arnolda opisowe definicje teocentryzmu w obu postaciach znów zawierają w sobie pewne trudności i pozostawiają otwarte problemy. Nasuwa się najpierw pytanie, czy pomiędzy teocentryzmem w znaczeniu pierwszym, pozytywnym, a teocentryzmem „przesadnym", wartościowanym negatywnie, zachodzi tylko różnica ilościowa, czy chodzi tu tylko o „za dużo". względnie „za mało" lub „w sam raz" udziału elementu boskiego, czy też raczej trzeba przyjąć różnicę jakościową pomiędzy jedną i drugą postacią teocentryzmu.

Również określenie negatywne teocentryzmu przesadnego znajdujące się u Arnolda wzbudza wątpliwości. Czy chodzi tu znowu tylko o problem jakiegoś ilościowego udziału elementu ludzkiego w procesie i pośrednictwie zbawczym, obok elementu boskiego, aby udział tego ostatniego nie był przesadny i wyłączny? Wraca tutaj problem zasygnalizowany przy analizie pojęcia antropocentryzmu: brak określenia samej natury udziału elementu ludzkiego w procesie zbawczym i brak kryterium oceny tego udziału.

3. Analiza pojęcia synergizmu

Odrzucając jednostronne i przesadne zaakcentowanie w pośrednictwie zbawczym bądź elementu boskiego bądź ludzkiego, Arnold postuluje równowagę i współdziałanie elementu boskiego i ludzkiego, jako właściwą zasadę pośrednictwa zbawczego. Na

określenie tego współdziałania posługuje się czasem pojęciem synergizmu (TS 66).

Powstaje w związku z tym pytanie, w jakim znaczeniu używa Arnold tego pojęcia „synergizm". Czy pojmuje on synergizm jako prostą sumę naturalnych wysiłków ludzkich i działania łaski w procesie zbawczym, czy też w sposób inny, zabezpieczający w sposób należyty decydującą rolę i moc łaski w tym procesie, przez ostateczne przypisywanie łasce również ludzkiej wolności i ludzkiego współdziałania?

W odpowiedzi na to pytanie trzeba znów stwierdzić brak należytej precyzji w wypowiedziach Autora. Niektóre teksty wydają się sugerować pierwszy z wyliczonych powyżej sensów pojęcia synergizmu lub przynajmniej dopuszczać tego rodzaju interpretację. Występuje to we wszystkich wypowiedziach omawianych w punktach poprzednich, dotyczących pozytywnego charakteru antropocentryzmu. Wydaje się z nich wynikać, że naturalna zdolność poznawcza człowieka i naturalna zdolność do czynienia dobra stanowią jakiś element, który wraz z działaniem łaski składa się na całość procesu zbawczego. Kiedy Autor podkreśla np. że Sobór Trydencki uratował przed potęgą łaski naturalne podłoże religijno-etyczne człowieka, naturalną zdolność do poznania i do spełniania etycznie dobrych uczynków, wydaje się to sugerować, że te naturalne siły i uzdolnienia wraz z łaską stanowią decydujące faktory w procesie zbawczym (TS 62). Podobne wrażenie czynią teksty, które mówią że zarówno antropocentryzm jak i teocentryzm przynoszą część prawdy ze sobą, a właściwa postawa w procesie i pośrednictwie zbawczym powstaje w wyniku syntezy obu tych części (TS 66). Wszystkie powyższe wypowiedzi sugerują jakąś koncepcję współdziałania człowieka i Boga pojętą na sposób ilościowego i zewnętrznego sumowania dwóch różnych rodzajów energii duchowych, naturalnej, ludzkiej i nadprzyrodzonej, Boskiej. Obok tych wypowiedzi znajdujemy jednakże u Arnolda również szereg tekstów świadczących o tym, że współdziałanie człowieka w procesie zbawczym sprowadza on ostatecznie do łaski. Człowiek współdziała z Bogiem mocą łaski, z łaski pochodzi jego wolność (TS 58). Współdziałanie człowieka jest niesione przez łaskę (TS 52). Akcentowanie wolności człowieka w procesie zbawczym w niczym nie narusza prymatu łaski, która ostatecznie pozostaje

jedynym czynnikiem decydującym o zbawieniu. Współdziałanie łaski i wolności jest ostatecznie procesem tajemniczym, w którym zachowana jest prawdziwa wolność człowieka przy przemożnym wpływie suwerennej łaski (TS 60—61).

U Arnolda znajdujemy więc wypowiedzi wskazujące na jakąś podwójną koncepcję udziału Boga i człowieka w procesie w pośrednictwie zbawczym. Łączy się to ściśle z niejasnościami związanymi z pojęciami antropocentryzmu i teocentryzmu.

II. ANTROPOCENTRYZM W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII, NATURY i ŁASKI

Ograniczymy się tutaj do teologicznej analizy samego pojęcia antropocentryzmu teologiczno-pastoralnego, albowiem ta analiza naświetli w zasadzie również dialektycznie z nim związane zjawisko teocentryzmu i ukaże właściwe rozwiązanie stosunku Boga do człowieka w procesie i pośrednictwie zbawczym.

Problem stosunku natury do łaski należy do najsubtelniejszych, najtrudniejszych i najbardziej zawiłych w całej teologii. Mimo, że Kościół przez swoje Magisterium już nieraz precyzował swoje stanowisko w tej sprawie, nie można przyjąć, że zagadnienie stosunku łaski do natury jest już ostatecznie w teologii wyjaśnione i dlatego problem ten na nowo staje się dziś przedmiotem ożywionej dyskusji wśród teologów, zarówno katolickich jak i protestanckich [4].

Ogólny przegląd historii dogmatu natury i łaski wykazuje, że Kościół zawsze koncentrował się na obronie trzech zasadniczych tez:

1. Łaska posiada charakter darmowy i jest czymś absolutnie nienależnym naturze [5].

---

[4] Por. K. Rahner, *Natur und Gnade* w: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln [3] 1960, 209—230. Artykuł ten podaje na wstępie braki dotychczasowej, szkolnej teologii łaski, a w przypisach daje przegląd najważniejszej współczesnej literatury na temat łaski i stosunku natury do łaski. Por. również poważną i z dużym obiektywizmem potraktowaną rozprawę protestancką: U. Kühn, *Natur und Gnade. Untersuchung zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*, Berlin 1962.

[5] Por. Bulla Piusa V *Ex omnibus afflictionibus*, przeciw Michałowi du Bay, 1567, zd. 21, 23, 26, 34, 55 (D 1021, 1023, 1026, 1034, 1055); Kon-

2. Natura nie ma żadnej pozytywnej możności w dziedzinie zbawienia i łaska jest dla każdego czynu zbawczego absolutnie konieczna [6].
3. Człowiek musi w sposób wolny współdziałać z łaską w dziele zbawienia i dlatego nie można przyjąć, że natura ludzka została przez grzech całkowicie zepsuta [7].

W dążeniu do syntetycznego ujęcia teologii natury i łaski, bierze się zwykle za punkt wyjścia jedną z powyższych trzech tez i każde z rozwiązań rodzi wtedy swoiste trudności i problemy.

W poniższym przeglądzie nauki i dyskusji teologicznej na temat stosunku natury do łaski ukazana zostanie problematyka związana z powyższymi 3 tezami, o ile są one obrane punktem wyjścia dla teologicznej syntezy, w jej odniesieniu do problematyki teologiczno-pastoralnego antropocentryzmu względnie synergizmu.

Teza pierwsza, o całkowitej darmowości łaski i jej nienależności dla natury leży, ogólnie biorąc, u podstaw ujęcia problemu łaska-natura w szkolnej i podręcznikowej dogmatyce neoscholastycznej. Zasadniczą rolę odgrywa tutaj pojęcie natury czystej, skonstruowane dla uwydatnienia i uratowania właśnie całkowicie darmowego charakteru łaski. U podstaw traktatu o łasce nie leży więc konkretna natura ludzka istniejąca w porządku historii zbawczej, ale natura ludzka rozpatrywana „in se", jako abstrakcyjne pojęcie faktycznie nigdy nie zrealizowane. Cechą charakterystyczną dogmatyki katolickiej jest więc, jak określa to U. K ü h n, myślenie metafizyczne w przeciwieństwie do myślenia konkretno-histo-

---

stytucja dogm. Klemensa XI *Unigenitus* przeciw Q u e s n e l o w i, 1713 (D 1385); Konst. *Auctorem fidei*, przeciw synodowi w Pistoi, 1794 (D 1516): Enc. *Humani generis*, AAS (1950) 570.

[6] Por. Synod w Kartaginie, 418, przeciw pelagianom (D 103—105); *De gratia Dei, „Indiculus"* (D 130—135); Synod w Orange, 529 (D 176—181, 185, 186, 191—198); Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione* (D 811—813).

[7] Por. Synod w Orange (D 200). Synod Walentyński III, 855 (D 321); Bulla L e o n a IX *Exsurge Domine* przeciw Lutrowi (D 771, 772, 775, 776); Sobór Tryd., *Decr. de iustif.* (D 814—817; 819, 835); Bulla przeciw M. d u B a y (D 1025, 1027, 1035, 1040, 1065, 1068); Konst. Innocentego X *Cum occasione* przeciw J a n s e n i u s z o w i, 1653 (D 1093, 1094, 1095); Konst. Innocentego XI, *Coelestis Pastor* przeciw M o l i n o s o w i, 1687 (D 1221—1288); Konst. *Unigenitus* przeciw Q u e s n e l o w i (D 1360, 1361, 1362, 1363).

rycznego Pisma św. i teologii protestanckiej [8]. Rozważanie o łasce rozpoczyna się od określenia czym jest natura w sobie, bez łaski. Musi ona bez łaski być czymś w sobie wykończonym, jeżeli łaska ma być czymś dla niej nienależnym. Dlatego natura ma swój naturalny cel ostateczny, osiągalny naturalnymi siłami. Celem tym jest naturalne poznanie Boga i naturalna miłość Boga. W oparciu o takie pojęcie natury konstruuje się naturalną etykę i naturalną teologię. Łaska oznacza dar Boży nienależny naturze jako takiej, polegający na podniesieniu jej na wyższy stopień istnienia. Łaska jest więc pryncypalnie pojęta jako gratia elevans, a nie tyle jako gratia sanans. Łaska i natura stanowią dwa odrębne porządki zasadniczo od siebie niezależne. Wzajemny stosunek łaski do natury określa zasada: gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam. Natura w stosunku do łaski wyposażona jest w potentiam oboedientialem pojętą za sposób czysto bierny. Stosunek natury do łaski w poszczególnych stanach człowieka, pojmowany jest na sposób prostych działań rachunkowych. Stan sprawiedliwości pierwotnej to natura czysta + łaska i dary pozanaturalne. Stan grzechu, to powrót do natury czystej z odjęciem łaski i darów, stan usprawiedliwienia to natura czysta + łaska ale bez darów pozaprzyrodzonych. W powyższej koncepcji w stanie natury upadłej mielibyśmy więc właściwie do czynienia z naturą czystą pozbawioną tylko darów nadprzyrodzonych i zranioną, osłabioną, ale tylko w stosunku do stanu sprawiedliwości a nie do natury czystej. W konsekwencji takiego ujęcia pożądliwość nie jest grzechem, tylko niedoskonałością, która istniałaby także w stanie natury czystej. Grzech pojęty jako aversio a Deo na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, może współistnieć z jakimś naturalnym „conversio ad Deum", bo natura w swej istocie nie jest naruszona. Cały ten system cechuje więc jakiś ekstrynsecyzm łaski w stosunku do natury, można go scharakteryzować krótko: natura obok łaski. Natura i łaska to dwa piętra nałożone jedno na drugie [9].

Powyższa charakterystyka neoscholastycznej koncepcji stosunku natury do łaski podana przez Kühna, zreferowana tu w wielkim skrócie i wskutek tego z nieuniknionymi uproszczeniami, jest na ogół zgodna z rzeczywistością. Kühn ocenia ją

[8] Por. U. Kühn, *dz. cyt.* 145—154.

[9] Tamże 14, 43.

oczywiście z punktu widzenia protestanckiego negatywnie. W wysiłkach zmierzających do przezwyciężenia tego schematu „natura obok łaski" widzi też pozytywny rozwój teologii katolickiej i duże zbliżenie do teologii protestanckiej [10].

Powstaje teraz pytanie, czy powyższą, neoscholastyczną koncepcję określenia stosunku natury do łaski należy ocenić negatywnie tylko z punktu widzenia teologii protestanckiej? W odpowiedzi na to pytanie można wskazać na fakt, że K. Rahner niemal w identyczny sposób co Kühn krytykuje tę tradycyjną koncepcję [11]. Ponadto ożywiona dyskusja teologiczna, zwłaszcza powstała wokół dzieła H. de Lubaca „Surnaturel" zawierającego zasadniczą krytykę pojęcia „natura pura", wykazała, że postulat darmowości łaski może być obroniony i zachowany także przy innej koncepcji stosunku natury do łaski niż naszkicowana powyżej [12].

Nie możemy tutaj wchodzić w szczegółową krytykę teologiczną neoscholastycznej koncepcji stosunku natury do łaski. Z punktu widzenia teologiczno-pastoralnego należałoby jednak podnieść w stosunku do niej zasadnicze zastrzeżenia. Konsekwencją ścisłego oddzielenia porządku natury i łaski jest silne podkreślenie odrębności i samodzielności natury. Łatwo przy tym można zapomnieć, że to oddzielenie ma sens tylko na płaszczyźnie pojęciowej i abstrakcyjnej i że natura czysta jako taka nigdy faktycznie nie istniała i nie istnieje. Jeżeli natomiast przeniesie się pojęcie natury czystej i związane z nim podkreślenie odrębności i samodzielności natury na płaszczyznę rzeczywistości konkretnej i historycznej, to nieuchronnym następstwem tego będzie właśnie

---

[10] Autor omawia poglądy dwóch grup teologów katolickich. Pierwszą charakteryzuje schemat „natura skierowana ku łasce" (Natur auf Gnade hin.) Należą tu K. Eschweiler ze swoją teologiczną koncepcją teologii, R. Guardini i jego teologia bytu żywego — konkretnego. G. Söhngen z teologią historii zbawczej i M. Schmaus. Druga grupa ujmuje naturę w konkretnej jedności z łaską. Tu należą E. Przywara, (teologia analogii), K. Rahner (koncepcja „nadprzyrodzonego egzystencjału") oraz H. Urs von Balthasar (teologia chrystocentryczna).

[11] Por. art. cyt. 209 i ns; *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, [w:] *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, 323—345. (Skrót w dalszym cytowaniu ST).

[12] Por. lit. podana u Rahnera, *Natur u. Gnade*, 213—214, 224.

zjawisko teologiczno-pastoralnego antropocentryzmu. Trzeba tu więc postawić pytanie, czy neoscholastyczna koncepcja stosunku natury do łaski, z jej silnym akcentowaniem pojęcia natury czystej nie jest jednym z głównych źródeł faktycznego antropocentryzmu i naturalizmu? Bo przy szerokiej popularyzacji tej nauki, przez jej wyjście do podręczników, do katechizmów i na ambonę, jak to faktycznie miało miejsce, nieuniknionym stało się pomieszanie porządku logicznego z porządkiem ontologicznym w stosowaniu pojęcia „natura pura".

Powyższe wątpliwości mogą tu być wypowiedziane na razie tylko w formie pewnej hipotezy, jej udowodnienie wymagałoby przeprowadzenia odpowiednich badań i studiów [13]. Studia takie miałyby dla teologii pastoralnej wielką wartość.

Druga teza, podkreślająca całkowitą niemoc natury w dziedzinie zabwienia i przypisująca zbawienie wyłącznie Bogu i Jego łasce, jest punktem wyjścia teologii protestackiej w nauce o stosunku natury do łaski. Z tym punktem wyjścia łączy się niebezpieczeństwo przesadnego podkreślenia niemocy i skażenia ludzkiej natury, aż do całkowitego zanegowania możliwości i potrzeby jej współpracy z łaską w dziele zbawczym. To jest główny zarzut wysuwany przez teologię katolicką pod adresem protestantyzmu i przeciwko temu pomniejszaniu roli i możliwości natury skierowane były niemal wszystkie orzeczenia Magisterium dotyczące stosunku natury do łaski w czasach nowożytnych [14]. Odwrotnie, zarzut protestantyzmu wobec teologii katolickiej dotyczy pomniejszenia absolutnej suwerenności Boga i łaski w dziele zbawczym i przypisywania naturze ludzkiej pozytywnych możliwości zbaw-

---

[13] Na potwierdzenie hipotezy można by tu przytoczyć jedną wypowiedź K. Rahnera: „Man denke z.B. an die — sicher in einem bestimmten Sinn richtige — Unterscheidung zwischen einer natürlichen und übernatürlichen „Liebe über alles" zu Gott; wodurch unterscheiden sich diese beiden Lieben als Liebe, d.h. geistig, wenn die Übernatürlichkeit der übernatürlichen Liebe nur in einer entitativen „Erhebung" bestehen darf? Ist es ganz abwegig, wenn man den modernen Naturalismus auch mit dieser Theorie in Verbindung bringt? Wenn man nur auf der Basis einer solchen (irgendwo doch nominalistischen). Auffassung von Gnade habe sich die moderne Uninteressiertheit an dem Übernatürlichen entwickeln können?" M. cyt. 212.

[14] Por. odnośnik 7.

czych. Od czasów Reformacji, aż prawie po dziś dzień zarzuca się katolicyzmowi nawrót do zwalczanej przez św. Pawła koncepcji zbawienia przez uczynki zakonu oraz głoszenie synergizmu czyli współdziałania człowieka z Bogiem w procesie zbawczym pojętego w ten sposób, że człowiek ze swymi naturalnymi siłami występuje obok Boga i łaski, jako samodzielny czynnik pozytywnie wpływający na zbawienie [15].

Problematyka związana z tezą o absolutnym prymacie łaski w dziele zbawczym wchodzi więc w problematykę dotyczącą współdziałania człowieka z łaską w dziele zbawczym. W tym punkcie koncentruje się cała problematyka stosunku natury do łaski i poniżej zostanie on rozwinięty szerzej i tam też zostanie podjęta próba ostatecznego rozwiązania całej problematyki antropocentryzmu.

Najpierw pewne uwagi wstępne. Wydaje się, że do tego rozwiązania doprowadzić może dialog z teologią portestancką. W teologicznej kontrowersji protestancko-katolickiej nastąpiła ostatnio ogromna zmiana. Obie strony cechuje dążenie do zrozumienia intencji przeciwnika, poddania rewizji swoich tradycyjnych sądów o nim. Klasycznym wyrazem tej zmiany stanowiska, zwłaszcza w punkcie dotyczącym natury, łaski i usprawiedliwienia, jest cytowane dzieło H. Küng a dotyczące nauki o usprawiedliwieniu czołowego współczesnego teologa protestanckiego K. Bartha. Küng dochodzi do wniosku, że nauka Bartha we wszystkich istotnych punktach jest zgodna z nauką katolicką, a Barth w przedmowie do tejże książki Küng a jest nauką Kościoła katolickiego, to rzeczywiście nie widzi on różnicy pomiędzy swoją

---

[15] Por. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln[3] 1957, 189—190. Przytacza tam autor wypowiedzi takich współczesnych teologów protestackich jak Brunner, Althaus, Asmussen i Cullmann zarzucających katolickiej nauce o stosunku natury do łaski antropocentryzm, niechrześcijański humanizm, samochwalenie się człowieka przed Bogiem. Kühn (*dz. cyt.* 145) określa jako tradycyjne zarzuty protestanckie wobec katolicyzmu *Werkgerechtigkeit* i *Kreaturvergötterung*. Co do synergizmu por. G. Buttler, *Synergismus*, [w:] *Ewangelisches Kirchen* Lexikon, III, Göttingen 1959, 1246—1248; W. Joest, *Synergismus*, [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI, Tübingen 1961, 561—562.

nauką a nauką katolicką [16]. Zaskakujące rezultaty, do jakich doszedł w swej pracy Küng, należy przypisać głównie nowej postawie, z jaką podszedł on do oceny myśli protestanckiej [17]. Także Kühn w swojej książce o naturze i łasce w teologii katolickiej odżegnywuje się od taniej, kontrowersyjnej polemiki i potrafi ocenić obiektywnie pozytywy katolickiej nauki [18].

Powyższa uwaga wstępna prowadzi do wniosku, że w prowadzonej w duchu wzajemnego zrozumienia rozmowie pomiędzy teologią katolicką a protestancką może się dokonać harmonijna synteza różnych aspektów nauki teologicznej o stosunku natury do łaski. Warunkiem tej syntezy jest bowiem przezwyciężenie pewnych jednostronnych przeakcentowań, będących nieuchronnym następstwem postawy kontrowersyjnej.

Wydaje się również, że taka synteza będzie się mogła dokonać, jeżeli problem współdziałania natury i łaski zostanie naświetlony z punktu widzenia personalizmu dialogicznego.

Współdziałanie Boga i człowieka w procesie zbawczym, zgodnie z teologią natury i łaski pogłębiona we współczesnej teologii przez krytykę ujęcia tradycyjnego, dialog z teologią protestancką i wprowadzenie elementów personalistycznych, możnaby więc ująć opisowo w następujących punktach:

1. Punktem wyjścia dla wszelkich rozważań teologiczno-pastoralnych musi być konkretna natura ludzka, istniejąca w faktycznie obowiązującej ekonomii zbawczej. Ta konkretna natura ludzka jest osobą wezwaną przez Boga do dialogu z Nim w Chrystusie, i jako taka pozostaje ona zawsze w sferze Jego wezwania, w obiektywnej relacji do niego. W tym sensie nie ma w porządku bytu zrealizo-

[16] Barth zaznacza przy tym, że należy odczekać na reakcję teologów katolickich na książkę Küng a, czy zyska ona ich aprobatę. W międzyczasie liczne recenzje teologów katolickich potwierdziły, że poglądy Küng a są zgodne z nauką katolicką. Por. K. Rahner, *Zur Theologie der Gnade. Bemerkungen zu dem Buch von Hans Küng: Rechtfertigung*, Theologische Quartalschrift 1389 (1958) 40—77.

[17] Por. H. Küng, *dz. cyt.* 115, 266. Przykładem podobnego podejścia w ocenie teologii prot. jest dzieło: G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen 1962, dochodzące do podobnych rezultatów co dzieło Küng a, zaopatrzona również w przedmowę Bultmanna. W podobnym duchu jest także napisana książka Kühn a (por. wstęp i zakończenie).

wanego jakiejś natury ludzkiej „czystej", natury „in se", neutralnej w stosunku do Boga i Jego wezwania. Konkretny człowiek albo odpowiada na wezwanie Boga i wtedy stoi w Jego łasce, albo nie odpowiada i wtedy jest w stanie grzechu (pierworodnego czy osobistego) [19].

Z powyższego wynika, że w obecnym porządku nie można konstruować czy realizować jakiegoś stosunku człowieka do Boga, który leżałby poza Bożym wezwaniem, który by abstrahował od niego, który nie byłby odpowiedzią na to wezwanie, lub miałby jakiś charakter spontaniczny ze strony człowieka. W odruchu spontanicznym człowieka ku Bogu leży najgłębsza istota antropocentryzmu, w obecnym porządku bowiem wszelki taki odruch może mieć tylko charakter odpowiedzi na wezwanie Jego miłości.

2. To wezwanie Boże, w obliczu którego stoi zawsze człowiek w obecnym porządku, jest równoznaczne z tym, co w Piśmie świętym nazwane jest łaską Bożą. Jest to w gruncie rzeczy łaskawość i miłość Boga względem człowieka [20]. Miłość Boga względem człowieka zaś zmierza ostatecznie do samo-oddania się Boga człowiekowi. Bóg pragnie oddać siebie i swoją miłość i dlatego stwarza kogoś, kto mógłby tę miłość przyjąć. Stwarza człowieka jako partnera swojej miłości.

W zdaniu, że człowiek jest stworzony do przyjęcia miłości Bożej, wypowiedziane jest wszystko co najistotniejsze o naturze ludzkiej i jej stosunku do Boga. Miłość z istoty swej jest czymś nienależnym, jest darem i łaską i zgodnie ze swoją naturą musi ona

---

[19] K. Rahner określa ten stan rzeczy przez pojęcie: „Das übernatürliche Existential". Por. K. Rahner, *Würde und Freiheit des Menschen*, w: ST II, Einsiedeln[3] 1948, 252—253. Por. również tenże *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, w ST I, Einsiedeln[3] 1958, 323—345.

[20] Pojęcie łaski prymarnie jako łaskawości i życzliwości Boga jest właściwe teologii protestanckiej, nie jest ono obce jednak także teologii katolickiej. Tridentinum potępiło jedynie zdanie, że łaska jest tylko łaskawością Boga z wyłączeniem innego aspektu (Denzinger 821). Prawdą jest jednakże, że ten personalistyczny aspekt łaski nie był w teologii katolickiej należycie uwydatniony, raczej przeważało ujęcie łaski jako pewnej przypadłości danej człowiekowi i tkwiącej w nim. Dziś podkreśla się znów personalistyczny aspekt łaski jako życzliwości Boga, zbliżając się przez to do teologii protestanckiej. Por. H. Küng, *dz. cyt.* 194, 205; J. Alfaro, *Person und Gnade*, Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1962, 261—282; K. Rahner, *Natur und Gnade*, w ST IV, Einsiedeln[3] 1962, 223.

być taka poznana i przyjęta. Bóg więc stworzył człowieka w ten sposób, aby zdolny był przyjąć miłość jako miłość, tj. jako dar i łaskę [21]. Stworzył go więc jako naturę odrębną od łaski, aby mógł łaskę jako nienależną przyjąć i przeżyć. Tu znajdujemy najgłębszą, ostateczną podstawę rozróżnienia natury od łaski, tak bronionego zawsze przez Kościół w związku z prawdą o darmowości łaski.

Z tajemnicą miłości związana jest ściśle tajemnica wolności. Miłość jest dlatego darem nienależnym, łaska, że jest wolna. Przyjęta zaś może być miłość jako dar wolności także tylko w sposób wolny. Miłość przyjmuje się tylko w akcie wolnej odpowiedzi na nią, a tą odpowiedzią jest wolne oddanie siebie we wzajemnej miłości.

To, że Bóg stworzył człowieka jako partnera swej miłości oznacza więc zarazem, że stworzył go jako osobę obdarzoną wolnością. Dzięki wolności człowiek może być partnerem Bożej miłości, może tę miłość przyjąć odpowiadając na nią w sposób wolny. Tu znowu odkrywamy najgłębszą rację tego, że Kościół w swej nauce o naturze i łasce tak zawsze sprzeciwiał się wszelkim zamachom na wolność człowieka i podkreślał konieczność wolnego współdziałania człowieka z łaską. Wolność jest jakimś koniecznym, wewnętrznym momentem łaski, pojętej jako wolny dar Bożej miłości, łaska domaga się wolności jako warunku gwarantującego wypełnienie się jej wewnętrznego sensu! Wszelki kwietyzm w stosunku człowieka do Boga sprzeciwia się więc samej istocie łaski.

3. Powyższe pojęcia łaski i wolności domagają się jednakże jeszcze koniecznego uzupełnienia. Dotychczas była mowa o łasce tylko z punktu widzenia Boga, jako o Jego łaskawej postawie wobec człowieka, a o wolności człowieka w znaczeniu czysto formalnym. Teraz trzeba dopowiedzieć, że skutkiem łaskawego zwrócenia się Boga do człowieka jest łaska jako pewna jakość stworzona, która zostaje wszczepiona w naturę człowieka, podnosząc ją na jakąś wyższą płaszczyznę istnienia, przemieniając ją od wewnątrz i udzielając jej zdolności do dania wolnej odpowiedzi na wezwanie Bożej miłości. Miłość Boża zwrócona do człowieka

[21] K. Rahner, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, [w:] ST I, Einsiedeln [3] 1958, 336—337.

jest twórczą, wytwarza ona w naturze ludzkiej jakiś refleks przemieniający człowieka i podnoszący go do życia nadprzyrodzonego [22]. Wezwanie do miłości Boga bowiem jest tak dalece nienależne naturze i przewyższa wszelkie jej możliwości, iż Bóg, dając człowiekowi siebie, musi w nim także stworzyć całą możność i zdolność do przyjęcia Jego daru. Bóg sam jest więc tym, który w człowieku swoją własną miłość przyjmuje i na nią odpowiada. Czyni to jednak na sposób ludzki, w człowieku i przez człowieka przez jego wolność [23].

Powyższe stwierdzenie zawiera w sobie znów wszystko, co można powiedzieć od strony pozytywnej o współdziałaniu człowieka i jego wolności z łaską Bożą. Człowiek działa więc wobec Boga jako wolna osoba, ale ta jego wolność i to wolne działanie jest w całości dziełem łaski [24]. W naszym działaniu zbawczym wszystko pochodzi od Boga, także nasze współdziałanie, tak iż nie można wyodrębnić żadnej cząstki, która by nie pochodziła od Boga, sprawcy wszelkiego dobra. Nauka ta jest już zawarta w nauce św. Tomasza o skuteczności łaski [25]. Jest to przymiot wszechmocy Bożej, że może ona ukonstytuować byt różny od siebie, całkowicie od siebie zależny, a równocześnie w stosunku do siebie wolny. To jest właśnie tajemnica wolności człowieka, jego aktywności, wyrastającej z jego całkowitej zależności i pasywności wobec Boga [26]. Czyn zbawczy jest w całości dziełem łaski i rzeczywiście wolnym czynem ludzkim i oba czynniki, łaska i wolność wzajemnie się przenikają i warunkują.

---

[22] Por. O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung*, Frankfurt a.Main [2] 1958, 42, 103—104, 115, 305.

[23] Por. E. Schillebeeckx, *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, 90—91.

[24] Por. O. Semmelroth, *dz. cyt.* 22—23, 300—301, 306—332; tenże, *Das Wirkende Wort*, Frankfurt a.M. 1960, 150—151; K. Rahner, *Zur Theologie der Gnade*, m. cyt. 65; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III/2, München 1958, 332 (Skrót w dalszym cytowaniu D).

[25] Por. R. Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927, 55—63: *Mystik und thomistisches Lehre von der Wirkkraft der Gnade*. Autor kładzie naukę św. Tomasza u podstaw swego wykładu mistyki.

[26] Por. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, w: ST I, 1958, 163, tenże, *Theos im Neuen Testament*, ST I, 1958, 125—126; D III/2, 1958, 267.

4. Przystępując do określenia stosunku łaski do natury od strony negatywnej trzeba najpierw stwierdzić, że nie można tego stosunku wyobrażać sobie na sposób jakiegoś synergizmu, gdzie Bóg i człowiek występowaliby jako dwaj partnerzy współ-działający, tak iż od każdego pochodziłaby część wkładu, część energii, która by się sumowała z energią wniesioną przez drugiego partnera. Bóg i człowiek w procesie zbawczym to nie są dwaj partnerzy stojący na jednej płaszczyznie lub razem, wspólnie ciągnący za jeden sznur. Każdy czyn zbawczy jest raczej całkowicie wykonany przez Boga działającego jako causa principalis i równocześnie całkowicie przez człowieka jako causa secunda [27]. Katolicka teologia odrzuca więc wszelki synergizm w powyższym sensie na równi z teologią protestancką i zarzut synergizmu przez tę ostatnią wysuwany jest bezpodstawny. Zasada „soli Deo gloria" zachowana jest w teologii katolickiej na równi z protestancką [28]. Wolność człowieka jako wolność stworzona i jej aktywność jest całkowicie podporządkowana samoistnej wolności i aktywności Boga [29].

Z drugiej strony trzeba także stwierdzić, że zarzut wykluczenia współdziałania człowieka i głoszenia jego całkowitej bierności w dziele zbawienia, stawiany teologii protestanckiej ze strony katolickiej, jest nieuzasadniony, przynajmniej jeżeli chodzi o jej głównych współczesnych przedstawicieli [30]. Teolodzy protestanccy opisują sposób współdziałania Boga z człowiekiem nieraz w sposób identyczny, co teologia katolicka [31].

5. Sprawa współdziałania człowieka z Bogiem w procesie zbawczym została w poprzednich czterech punktach w zasadzie teoretycznie wyjaśniona, o tyle o ile to jest możliwe dla ludzkiego rozumu oświeconego wiarą. Pozostaje jednakże jeszcze do wyjaśnienia sprawa najtrudniejsza a zarazem z punktu widzenia teologiczno-pastoralnego najważniejsza: kiedy in concreto działanie ludzkie w życiu religijnym jest inspirowane tylko „oddolnie',

---

[27] Por. M. Schmaus, *D III/2*, 1958, 286, 334—335.

[28] H. Küng, *dz. cyt.* 257—266; Por. K. Rahner, *Zur Theologie der Gnade*, 62—63.

[29] J. Alfaro. *Natur und Gnade*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, 1962, 834—835.

[30] Por. G. Hasenhüttl, *dz. cyt.* 349—350; H. Küng, *dz. cyt.* 269.

[31] W. Joest, *art. cyt.* 562.

a więc jest naturalistyczne i antropocentryczne, a tym samym bezskuteczne w dziele zbawczym i w jaki sposób można to rozpoznać? Z tym łączy się drugie pytanie: w czym leży ostateczna racja bezskuteczności względnie nawet szkodliwości działalności czysto naturalnej w procesie zbawczym?

Z góry trzeba zaznaczyć, że autor rezygnuje tu prycypalnie z próby dania zadawalającej i dostatecznie umotywowanej odpowiedzi na powyższe pytania, albowiem wymagałoby to osobnego studium. Będzie więc chodziło tylko o wysunięcie pewnej hipotezy i wskazanie racji, która zdawałaby się za nią przemawiać, z powołaniem się na pewną literaturę.

Hipotezę tę można w kilku zdaniach sformułować następująco: W faktycznie zrealizowanej, obecnej ekonomii zbawczej nie może istnieć natura czysta na płaszczyźnie ontologicznej. Realizacja względnie próba realizacji stanu natury czystej jest równoznaczna z grzechem i tutaj tkwi istota skażenia ludzkiej natury przez grzech pierworodny. Pan Bóg stworzył bowiem człowieka po to, aby był partnerem osobowego, nadprzyrodzonego spotkania z Nim i to, co nazywamy podniesieniem człowieka do stanu nadprzyrodzonego, jest w planach Bożych i w ich realizacji czymś pierwszym, a nie wtórnym. Człowiek jako „natura pura" faktycznie nigdy nie istniał w planach Bożych jako możliwość przeznaczona do realizacji, Bóg nie „pomyślał" najpierw natury czystej, aby potem podnieść ją do stanu nadprzyrodzonego obcowania z sobą. Ale pragnąc stworzyć istotę zdolną przyjąć Jego miłość i odpowiedzieć na nią, Bóg musiał ją wyposażyć w naturę, warunkującą możliwość przyjęcia miłości Bożej (czyli łaski) w sposób zgodny z jej istotą, tj. jako wolny, nienależny dar i w sposób wolny. Możliwość natury jako natury jest więc tylko uwarunkowaniem nadprzyrodzoności z jej istotnym charakterem nienależności. Na tym zaś, że człowiek w sposób wolny wybrał samą, czystą naturę jako zrealizowaną formę życia, że zaczął realizować możliwość „czystej natury", polega istota grzechu. Było to bowiem równoznaczne z odrzuceniem propozycji miłości Bożej, czyli tym co wchodzi w definicję grzechu: aversio a Deo et conversio ad creaturam. Grzech, to obranie możliwości samej natury jako realizowanej formy życia. W obecnym porządku nie może więc istnieć jakieś naturalne życie, które byłoby czymś neutralnym wobec

Boga, albo nawet jakimś stopniem pośrednim, jakimś „dobrem naturalnym" prowadzącym i przygotowującym do wyższego stopnia dobra nadprzyrodzonego. Naturalizm jako zaprzeczenie, czy chociażby tylko jako brak nadprzyrodzoności, jest w obecnym porządku grzechem.

Stwierdzenie powyższe nie wyczerpuje jeszcze oczywiście całej treści tajemnicy grzechu, a być może nie odsłania jeszcze najgłębszej jego istoty. Trzeba by jeszcze wykazać, że wzgardzenie miłością Boga i obranie możliwości życia bez odniesienia do tej miłości, a więc nie pojętego w całości jako odpowiedź wolna na miłość, w sposób konieczny i nieuchronny łączy się z uczynieniem siebie samego przedmiotem miłości w miejsce Boga, co znów jest uwarunkowane przez wartościowanie siebie jako Boga („staniecie się jako bogowie", Gen 3, 5). To znów z kolei zakłada jakieś stworzenie i postawienie kłamstwa u samych podstaw swego samopoczucia i swej „samo-miłości".

Nie możemy tu wchodzić w szczegółową analizę tajemnicy grzechu, w każdym razie powyższe pojęcie grzechu, jako wypaczonej tendencji podstawowej całej naszej istoty w kierunku jakiegoś samoubóstwienia, wchodzi w skład proponowanej hipotezy i stosowane jest do konkretnej natury ludzkiej w obecnym stanie w ogóle [32].

Powyższa hipoteza wiele rzeczy tłumaczy i wiele ma za sobą poważnych argumentów, z drugiej strony związane są z nią także pewne trudności.

---

[32] Można tu wskazać na różnicę w ujmowaniu grzechu zachodzącą pomiędzy teologią protestancką a katolicką. Opis grzechu podany powyżej idzie raczej po linii teologii protestanckiej, która opierając się na koncepcji grzechu św. Pawła i Augustyna, widzi w grzechu głównie stan skażonej natury ludzkiej, opierającej się na sobie i zatwierdzającą siebie w pysznym nieuznawaniu swej ontologicznej zależności od Boga. Por. E. Kinder - W. Joest, *Sünde und Schuld*, W *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI, 1962, 489—500 Bultmannonazyna grzech w tym ujęciu „grzechem podstawowym (Grundsünde). Teologia protestancka zna oczywiście także pojęcie grzechu jako zawinionego i świadomego aktu, co akcentuje szczególnie teologia katolicka. Z drugiej strony teologia katolicka nie wyklucza również pojęcia grzechu jako pewnego stanu natury skażonej, unikając jednakże pewnych jednostronnych przeakcentowań protestantyzmu. Por. L. Scheffczyk, Sünde, [w:] Handbuch theologischer Grundbegriffe, II, Mün-

Przemawia za tą hipotezą olbrzymie w swoim zasięgu doświadczenie życia wewnętrznego realizowanego w historii Kościoła, znajdujące swój wyraz w różnych spisanych dokumentach tego życia, zwłaszcza w zapiskach mistyków, naukowo opracowanych w ramach ascetyki i mistyki względnie teologii życia wewnętrznego. Nie ulega wątpliwości, że skażenie ludzkiej natury ukazuje się w doświadczeniu autentycznego życia wewnętrznego w sposób zgodny z powyższą hipotezą. W świetle łaski człowiek coraz wyraźniej widzi, że pycha i pragnienie samoubóstwienia stanowi jakąś podstawową i wprost spontaniczną tendencję jego naturalnej jaźni, która cała musi przejść poprzez ciemne noce oczyszczenia, aż ku prawdziwej mistycznej śmierci [33].

Powyższa hipoteza idzie po linii tłumaczenia skażenia ludzkiej natury i grzechu jakie znajdujemy u św. Augustyna, w orzeczeniach synodu w Orange oraz w teologii protestackiej. Wreszcie można by wskazać, że taki sposób ujmowania pojawia się coraz częściej u współczesnych teologów [34].

Jeśli chodzi o trudności związane z hipotezą, to dotyczą one jej uzgodnienia z orzeczeniami Kościoła, zwłaszcza okresu potrydenckiego, które zdecydowanie sprzeciwiają się poglądom o całkowitym zepsuciu ludzkiej natury, o grzeszności wszystkich jej naturalnych aktów oraz bronią możliwości naturalnie dobrych aktów.

Dla rozwiązania tych trudności można przytoczyć racje następujące:

a) Jeśli Kościół sprzeciwia się poglądom o całkowitym skażeniu i zepsuciu ludzkiej natury, to chodzi mu o zasadniczą strukturę natury ludzkiej, o jej podstawowe władze, jak zdolność poznania i zdolność podjęcia wolnej decyzji. Chodzi mu o to, że człowiek po grzechu pozostaje człowiekiem, zachowując wszystkie istotne

---

chen 1963, 597—606; F. Tilmann, Die Idee der Nachfolge Christi, (Handbuch der katholischen Sittenlehre III), Düsseldorf [4] 1963, 261.

[33] Nie trzeba tu nawet przytaczać literatury, która jest wprost nieprzejrzana. Dla przykładu tylko można wskazać na wszystkie dzieła św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża.

[34] Por. H. Küng, *dz. cyt.* 150—171 *(Sünde und Tod im Heilsplan);* 171—179 *(Das Elend der Sünde);* 231—242 *(Simul justus et peccator).* W ramach cyt. rozdziałów podana jest liczna literatura. Podobna jest również koncepcja skażenia ludzkiej natury i grzechu u E. Przywary. Por. referującą syntezę u K. Kühna, *dz. cyt.* 106—110; Por. również tamże 165—166.

przymioty natury ludzkiej w jej aspekcie formalnym, strukturalnym. Nie znaczy to jednak, żeby Kościół bronił jakiejś zdolności natury ludzkiej do wykonania ze swej strony jakiejś części dobra wymaganego do zbawienia [35]. Jeżeli Kościół broni wolnej woli człowieka po grzechu, to nie w tym sensie, jakoby człowiek był zdolny do dokonania czegoś w zakresie zbawienia bez łaski, która jest dopiero właściwą wolnością naszej wolności [36].

b) Kościół w swoich orzeczeniach mówi tylko o możliwości naturalnie dobrych czynów w stanie natury upadłej a nie o ich faktyczności. Z nauką Kościoła pozostawałoby w zgodzie twierdzenie, że faktycznie w obecnym porządku nie ma czynów dobrych, które nie byłyby wykonywane pod wpływem łaski [37]. Łączy się to z nauką Kościoła, że grzesznik przed usprawiedliwieniem może wykonywać czyny zbawienne, pod wpływem łaski uczynkowej [38]. W konsekwencji ogólne stwierdzenie, że wszystkie uczynki człowieka przed usprawiedliwieniem są grzechem jest błędem, bo nigdy nie można z góry wykluczyć możliwości działania łaski w konkretnym uczynku.

c) Wśród teologów współczesnych coraz częściej pojawia się zdanie, że jeżeli w człowieku po upadku natura nie została całkowicie zniszczona i jeżeli pozostała w niej jakakolwiek zdolność do czynienia dobra, to jest to już skutkiem odkupienia w Chrystusie, którego moc działa już od chwili upadku pierwszego człowieka, nie pozwalając mu pogrążyć się całkowicie w upadku. W oparciu o takie założenie można pogodzić naukę o całkowitej niezdolności skażonej natury do jakiegokolwiek dobra (sławny kan. 22 synodu w Orange: „Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum". Denzinger 195) z faktem potępienia 27 zdania Baiusa („liberum

---

[35] Por. M. Schmaus, *D III/2*, 1958, 258.

[36] K. Rahner, *Die Freiheit der Kirche*, w ST II, 1958[3], 96—100; H. Küng, *dz. cyt.* 183—184. Wg Künga teologia protestancka również podtrzymuje nienaruszoność metafizycznej istoty człowieka po grzechu, którego skutkiem jest tylko wypaczenie religijno-etycznej postawy (dz. cyt. 154).

[37] Por. M. Schmaus, *dz. cyt.* 274; W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela* (Dogmatyka Katolicka V), Lublin 1959, 159.

[38] Por. W. Granat, *dz. cyt.* 148—152. Rapalda a z nim wielu teologów twierdzi wyraźnie, że w obecnym porządku wolna wola nie może w żadnym wypadku działać dobrze bez łaski. Por. H. Küng, 178.

arbitrium, sine gratia Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet". Denzinger 1027) [39].

d) Wreszcie dla rozwiązania trudności w uzgodnieniu powyższej hipotezy z orzeczeniami Kościoła sprzeciwiającymi się uznaniu wszystkich aktów upadłej natury za grzech, trzeba mieć na uwadze wieloznaczność pojęcia grzechu. Orzeczenia Kościoła mają na uwadze grzech w znaczeniu właściwym, jako akt świadomy i dobrowolny, sprzeczny z normą moralności. Działania natury skażonej inspirowane czy skażone wewnętrznie przez pychę czy miłość własną są w tej swojej niedoskonałości przeważnie nieświadome i niedobrowolne i dlatego nie są one grzechem zawinionym, lecz raczej niedoskonałością, zmniejszającą tylko wartość zbawczą tych działań".

Powyższe rozważania ukazały nam ostateczną i najgłębszą naturę antropocentryzmu i wyjaśniły przyczynę szkodliwości tej postawy w życiu religijnym.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia ostatnie pytanie, jak konkretnie w procesie i pośrednictwie zbawczym odróżnić poruszenia i działania antropocentryczne, inspirowane tylko oddolnie, przez skażoną naturę, od inspirowanych przez łaskę?

Z treści powyższych analiz wynika już, że odpowiedź na to pytanie nie będzie łatwa i trudno będzie znaleźć zawsze jakieś jednoznaczne i pewne kryteria.

Można jednak wskazać na jedno kryterium stosunkowo najpewniejsze i najprostsze w praktycznym zastosowaniu: kryterium personalistyczne. Można sformułować ogólną zasadę, że tam, gdzie proces zbawczy nie ma charakteru dialogu, gdzie człowiek nie działa w obliczu uprzedzającego Bożego działania, gdzie jego wysiłki i akty religijne nie mają charakteru odpowiedzi dawanej komuś, zawsze będziemy mieli do czynienia z jakimś mniej lub więcej antropocentrycznym wypaczeniem życia religijnego. Po-

[39] Por. H. K ü n g, 162—179, 186—188; K ü n g jest tutaj pod wpływem chrystocentryzmu H. U r s von B a l t h a s a r a (por. szczeg. jego dzieło: *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1961). Por. również H. K ü h n, 127—144. Sprowadzenie wszelkiego dobra w naturze ludzkiej do działania łaski a przypisywanie jej samej tylko kłamstwa i grzechu znajdujemy również u J. M. S c h e e b e n a, *Natur und Gnade*, München 1922, 297 ns.

dobnie będzie na płaszczyźnie pośrednictwa zbawczego. Będzie ono inspirowane antropocentrycznie i będzie sprzyjało rozwojowi antropocentrycznej religijności, jeżeli nie będzie ono ukazywało Boga jako Osoby obecnej i żywej, jeżeli Bóg jako pierwszy działający nie będzie ciągle widoczny w służebnych aktach działających narzędzi i jeżeli pośrednictwo zbawcze nie będzie miało charakteru wezwania ciągle aktualizującego personalistyczne akty i postawy wierzących.

Dylemat stosunku natury do łaski znajduje swoje rozwiązanie w personalistycznej, koncepcji łaski [40]. Podobnie dialektyka antropocentryzmu i teocentryzmu teologiczno-pastoralnego znajduje swe harmonijne wyrównanie nie w syntezie jakiegoś powierzchownego synergizmu, ale w tajemniczym dialogu miłości pomiędzy Bogiem a człowiekiem, w którym od Boga pochodzi zarówno słowo wezwania jak i słowo ludzkiej odpowiedzi.

Wnioski końcowe

Głównym zadaniem tego artykułu w jego części drugiej, była próba ostatecznego określenia samej natury i istoty zjawiska teologiczno-pastoralnego antropocentryzmu i teocentryzmu oraz wyjaśnienia natury współdziałania łaski i wolności w procesie zbawczym. Część pierwsza referująca poglądy F. X. Arnolda w tej dziedzinie wykazała bowiem, że brak u niego dostatecznej precyzji w określeniu treści stosowanych przez niego pojęć antropocentryzmu, teocentryzmu i synergizmu.

Rezultatem dokonanej analizy teologicznej jest zakwestionowanie zasadniczego schematu myślowego będącego u podstaw badań i rozważań Arnolda. Rozpatruje on sytuację duszpasterską w świetle dialektycznych przeciwieństw pomiędzy antropocentryzmem a teocentryzmem, postulując harmonijne wyrównanie obu przeciwstawnych postaw w syntezie bosko-ludzkiego synergizmu. Ten schemat należy odrzucić dlatego, że w dziedzinie zbawienia nie może być współdziałania pomiędzy natura a łaska pojętego na sposób prostego, ilościowego sumowania wkładu obu elementów.

---

[40] W tym kierunku idzie już M. J. Scheeben ze swoją, w gruncie rzeczy personalistyczną, ideą zaślubin pomiędzy naturą i łaską. Por. *dz. cyt.* 310 ns.

Samo pojęcie synergizmu i zastosowany przez A r n o l d a schemat myślowy sugerują jednakże (aczkolwiek nie odpowiada to rzeczywistym intencjom Autora) taki sposób pojmowania stosunku natury do łaski i dlatego poleca się zrezygnować zarówno z samego pojęcia synergizmu jak i całego schematu. Za odrzuceniem pojęcia synergizmu przemawia jeszcze dodatkowo wzgląd na będący w toku dialog ekumeniczny z teologią protestancką.

W miejsce zakwestionowanego schematu zarysowuje się w toku rozważań tego artykułu schemat inny. W centrum znajduje się personalistyczno-dialogiczna koncepcja stosunku Boga do człowieka w procesie i pośrednictwie zbawczym, jako jedyna postawa właściwa i prawdziwa. Koncepcja ta, którą przeważnie faktycznie ma na uwadze A r n o l d, gdy mówi o teocentryźmie teologiczno-pastoralnym, nie jest jednakże rezultatem syntezy pomiędzy skrajnościami postawy antropocentrycznej, ale jest postawą sui generis, którą można określić tylko przez fenomenologiczno-teologiczną analizę konkretnego działania Bożego w historii zbawczej. Postawa zaś personalistyczno-dialogiczna realizowana pomiędzy Bogiem a człowiekiem w procesie zbawczym jest zagrożona z jednej strony przez przesadny teocentryzm, czyli apersonalistyczną koncepcję Bożego działania zbawczego, z drugiej strony przez antropocentryzm, czyli przez jakąś naturalną i spontaniczną postawę człowieka wobec Boga, będącą w istocie swej także postawą apersonalistyczną względnie pseudopersonalistyczną, wykluczającą prawdziwy dialog między Bogiem a człowiekiem. To wykluczenie prawdiwego dialogu z Bogiem w postawie naturalistycznej i antropocentycznej wynika w swej najgłębszej istocie z nieuwzględnienia właściwej natury Boga i człowieka, z pragnienia, aby być partnerem dialogu z Bogiem na jakiejś zasadzie równości, z zapomnieniem, że w tym dialogu tylko Bogu przysługuje spontaniczność i inicjatywa, a człowiek może być tylko partnerem wezwanym, otrzymującym w całości od Boga wszelką możność dania odpowiedzi i samą odpowiedź wraz z istotnym dla niej momentem wolności. Zarówno postawa przesadnie teocentryczna jak i antropocentryczna mają swoje źródło w jakiejś „oddolnej" koncepcji stosunku człowieka do Boga w procesie zbawczym, określoną przez naturę koniecznie w obecnym porządku skażoną, a nie przez rzeczywistość Bożego objawie-

nia i działania. Ostatecznie chodzi więc zawsze o jakąś dialektykę pomiędzy nadprzyrodzonością pojętą jako rzeczywistość Bożego działania zbawczego w świecie, a tendencjami skażonej natury ludzkiej prowadzącymi zawsze do jakiejś pseudo-religijnej, nieautentycznej postawy człowieka wobec Boga.

Katowice *KS. FRANCISZEK BLACHNICKI*