

Helmut Kohlenberger

Zadanie teologii

Studia Philosophiae Christianae 34/2, 113-121

1998

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.

HELMUT KOHLENBERGER

ZADANIE TEOLOGII

Aktualna pozycja teologii jest niepewna. Jest tak, jakoby teologia była zanurzona w bardzo silnym w ostatnich dziesiątkach lat kryzysie racjonalności i kryzysie instytucji, który przecież w swoich źródłach sprowadza się do jej unowocześnienia pojętego w najogólniejszym znaczeniu. Postaramy się krótko naszkicować tę sytuację. Teologia nie jest dyscypliną bez założeń. Ona żyje dzięki Kościołowi. W ramach potrójnego urzędu Kościoła (kapłański, nauczycielski i pasterski) otrzymuje ona pewne zadanie przyporządkowane do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W zasadzie trzeba brać pod uwagę balansowanie jej zadań w ramach całości zadań Kościoła.

Potrójne zadanie Kościoła jest dziś wielorako zagrożone przez nawiązanie do współczesnego sposobu myślenia. Ukazuje się ono we współczesnym świecie jako rozbite, jak obraz widziany w pękniętym zwierciadle. Wymiar kulturowy Kościoła jest zastępowany przez współczesną sztukę, w której nieskrępowana gra doprowadza widza do marzeń i wcale się nie powstrzymuje od złożenia człowieka w ofierze. Przypomnijmy sobie, że w określonym precyzyjnym znaczeniu samą naukę pojmowano jako „sztukę” (ars) a ludzka genealogia została sprowadzana do zabawy prowadzonej zgodnie z metodami nauk. Wymiar nauczania w wyniku zwietrzenia arystotelesowskiej metafizyki i przekształcenia jej w poprawną naukowometodyczną konstrukcję z jednej strony, a z drugiej w historyczno-krytyczną egzegezę biblijną przybrał postać „samoświadomości wiary chrześcijańskiej”¹. Zawiera się w tym to, że nauka kościelna, a więc również teologia, stała się jednym z aspektów „samotworzenia się społecznej komunikacji”². Na tym też opiera się wzrastające zainteresowanie teologii „światem współczesnym” (w znaczeniu *aggiornamento*) i samo postawienie jej pod znak zapytania, z lub bez wyraźnego powiązania z Kościołem. Chodzi potem nie tylko o proste słuchanie Słowa Bożego, ale „o korelację pomiędzy przekonaniami wynikającymi z chrześcijańskiej wiary a egzystencjalną sytuacją człowieka. [...] Przy tym nie chodzi o to, by prawdy wiary wyprowadzać poniekąd z pojęcia istoty człowieka. Przecież objawienie również stawia pytania człowiekowi i samego człowieka stawia pod znak zapytania, ale i odwrotnie, tj. człowiek stawia również pod znak zapytania

¹ M. Seckler, *Fundamentaltheologie*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg Brsg. 1985, t. 4 (1988), 450–514; 482.

² W znaczeniu tego wyrażenia stosowanym przez N. Luhmann’a.

samo objawienie”³. Jest to streszczenie z pewnego „Wprowadzenia do teologii fundamentalnej”. Widzimy więc dokładnie: jak wyraźnie pozornie wszystko obejmujący fakt komunikacji, którego zewnętrzne urzeczywistnienie widzimy w powiązaniu multimediiów, stał się pewnego rodzaju ostateczną instancją, która nie pozwala się już „od zewnątrz” zakwestionować. Trzeci wymiar Kościoła, prawnie pojęte zinstytucjonalizowanie, pojmuje się w świetle związków organizacyjnych współczesnego społeczeństwa z jego różnymi (przede wszystkim kierowniczymi) funkcjami, które są regulowane odnośnymi sposobami działania. Tu obowiązuje od czasów Hobbes’a oddziaływująca zasada tworzenia współczesnego społeczeństwa: *Auctoritas non veritas facit legem*. Nie istnieje już autorytet Boga, ale zautomatyzowanie działań istotnych w pozytywnym ustanawianiu praw, które – jak tego doświadczamy na podstawie historii XX wieku – ze swej natury nie wykluczają legalnego bezprawia.

Na to przypomnienie faktycznego stanu współczesnego społeczeństwa określanego przez sztukę (religijną), media i w rewolucyjnym akcie zakorzenione ustawodawstwo⁴, należy krótko zwrócić uwagę tam zwłaszcza, gdzie da się zauważyć niektóre rozstrzygające w historii ważne zwroty, te mianowicie, które spowodowały powstanie nowożytnej cywilizacji i kultury, a teologię doprowadziły do aktualnego stanu. Jak w bardzo wielu przypadkach, tak i stan dzisiejszy jest wynikiem długotrwałego rozwoju, który jest dla nas zupełnie zrozumiały, ale którego wynik jednak nas zaskakuje. Teologia w dzisiejszym rozumieniu jest produktem względnie samodzielnego zinstytucjonalizowania przekazywania wiedzy, szczególnie na uniwersytetach od XIII w. Ten ruch jest już widoczny w XII w., szczególnie w Paryżu (Piotr Abelard i inni). Symptomatyczna jest dyskusja pomiędzy Abelardem a Bernardem z Clairvaux dotycząca emancypacji racjonalnej argumentacji z życia monastycznego i od zakorzenionej w liturgii *lectio divina*. Działalność Bernarda ukazuje już koniec twórczej siły życia monastycznego we wszystkich dziedzinach – poczynając od kultu i sztuki aż do konfliktu spowodowanego przez wyprawę krzyżową. Odtąd kult odszedł z centrum uwagi, a teologia stała się istotnie po arystotelesowsku określaną wiedzą i prawo kościelne uzyskuje samodzielną jakość i dynamikę (w pewnej mierze od pewnego rodzaju „objawienia Prawa”). Można to pomieszczenie zakresów rozumieć jako desymbolizację zachodzącą w Kościele. Współcześni w XII i XIII w. – od Ruperta z Deutz przez Joachima da Fiore aż do św. Franciszka z Asyżu – naśladowali ten wewnętrzny proces przemian w Kościele patrząc z przerażeniem aż do daleko w historii oddziaływujących apokaliptycznych obrazów. Dokonał się w każdym razie podział epok do modernizacji, który przyniósł ze sobą to, że obok Kościoła

³ Por. H. Wagner, *Einfuehrung in die Fundamentaltheologie*, wyd. „Wissensch. Buchgesellschaft”, Darmstadt 1996, 118.

⁴ Ten trójpodział nie obejmuje infrastruktury społeczeństwa, którą oddziela się od ekonomicznie i statystycznie danych szans w ramach pewnej „ewolucji”. Tak działające społeczeństwo powstaje w trakcie usamodzielnienia się z dawnego porządku. Ono realizuje się w nowej nauce od XVI/XVII w. i jako sytuacja mentalności występuje najpierw wyraźnie u Machiavell’ego (fortuna).

oficjalnego, który był prowadzony przez teologię jako naukę i silne pozytywne rozumienie prawa i stał się ostatecznie Kościołem soboru w Konstancji, wytworzyły się nie tylko ruchy heretyckie najróżniejszego rodzaju, ale samodzielne tworzenia symboli (teatr duchowy, wizje, patologiczna egzegeza wszelkiego rodzaju), który wystąpiły w konkurencji do liturgii i doktryny. Dla reformacji stało się czymś rozstrzygającym, że liturgiczna jednolitość została zarzucona na rzecz emancypującej się racjonalnej argumentacji (np. ponad charakterem Eucharystii) tak, że równocześnie Biblia została uwolniona od Tradycji (sola scriptura) a prawna samodzielność Kościoła została zniesiona na rzecz terytorialnie ograniczonej podstawy organizującego się państwa. W ramach luteranizmu teologia stała się faktycznie w konsekwencji filologią, liturgia muzyką a organizacja kościelna pewnego rodzaju urzędem państwowym.

Wraz z późnośredniowiecznym „nominalizmem” i w uprawianiu nauki zdobywającą sobie coraz to większe uznanie metodą scjentyistyczną (w przyrodniczych naukach empirycznych, szczególnie w fizyce) argumentacja metafizyczna utraciła swoją siłę. Świadectwem tego są Myśli Pascala, w których z wyjątkową siłą zostało wyrażone załamanie się epoki: Nie ma linii prostej wiodącej od przyrody do Boga, *verites divines [...] sont au dessus de la nature*. Ludzie są skierowani na Boga, ale zniszczenie przyrody nie pozwala na wyrażenie bezpośredniej zależności⁵. Jak ten pogląd zależy od zastosowania metody naukowej (w sensie Kartezjusza), jest dalszym daleko wiodącym i wskazującym na liczne napięcia tematem. W każdym razie widać, że metodyczne osiągnięcia naukowe oddzielają człowieka od ożywczego związku z prawdą boską. Pod naciskiem tego oddzielenia żyjemy dziś; przezeń jest też określana pozycja teologii. Pascal wyraził ostateczną podstawę zniszczenia przyrody, które znajduje swój szczyt w metodycznym jej oddzieleniu od rzeczywistości Boga. On widzi ją jako nieoddzielnie powiązaną z *amour propre*, z opętaniem przez siebie samą⁶. W metodycznym zabezpieczeniu nauki zawiera się „egoistycznie” zaplanowane i ukierunkowane na specjalizację udoskonalenie działań kontrolnych coraz to bardziej przez siebie samą tworzonej wiedzy dzięki zastosowaniu specjalnie konstruowanych instrumentów⁷. Nie jest to naciąganiem, by w tym tendencyjnie niezamykalnym procesie samoupewnienia się, które już było obecne w dręczącym Lutra pytaniu o usprawiedliwienie, widzieć jakieś zamknięte koło, które się zamyka na zewnątrz. Ponieważ to nie udaje się bez luk, pozostaje na końcu dla ostatecznie ważnych pytań tylko prawdopodobieństwo gry (o szczęście), zakładu, jak to było wykazane u Pascala.

Podczas gdy w luteranizmie filologiczne ukierunkowanie doskonało się aż do stale różnicowanego występującego stawiania pytań w znaczeniu his-

⁵ Por. N. Hammond, *Playing with Truth. Language and the Human Condition in Pascla's „Pensees”*, Oxford, Clarendon Pross 1994, 218.

⁶ Por., tamże, 211.

⁷ Por. R. Stichweh, *Wissenschaft – Universitaet – Frankfurt a M., Profession*, Suhrkamp Taschenb. Wissenschaft 1146, 1994, 52 n.

toryczno–krytycznej metody i teologia staje się tylko „służbą Słowu” (by tak powiedzieć: jako przygotowanie kazania; por. K. Barth), to w obszarze katolickim istniało zawsze zmaganie się pomiędzy mocną augustyńską pozycją i tomistycznym odróżnieniem filozofii od teologii. Już w obszarze języka niemieckiego silne uznawanie od Kanta aż do Heideggera dokonywanego unicestwienia metafizyki postawiło teologię przed całkowicie nową sytuacją: nie ma dla niej żadnej odpowiedniej filozofii. Ta okoliczność jest nie do obejścia przez karkołomne konstrukcje i odwracanie uwagi od problemu⁸. W ten sposób teologia w coraz to większym stopniu jest pozostawiona sobie samej, to znaczy ma się opierać na Biblii i tradycji Kościoła⁹.

Streścimy krótko to, co powiedzieliśmy dotąd:

W XII/XIII w. teologia oddaliła się od wcześniej panującej *lectio divina* w klasztorach i szkołach katedralnych wobec wymagań i konfrontacji z konsekwencjami wypraw krzyżowych i w tej zależności pozostającej szerokiej recepcji Arystotelesa. Od tego czasu teologia jest określana przez to, że jej wymagania prawdy rozciąga się nie tylko na wewnętrzną logikę prawdy (*intellectus fidei*), która się radzi *lectio divina*, lecz prawda musi być wykazana na naturalnym forum rozumu. Z tej sytuacji wynika historia paralelna teologii i „filozofii”, która jest osadowiona w coraz to bardziej niezależnym sposobie stawiania teologicznych pytań w trakcie systematycznego metafizycznego wykładu. Charakter samouzasadnienia (*autopoiesis*) staje się wiodący, staje się hegemonią metody. Z filozofii oddzielają się nauki szczegółowe, a za filozofię w węższym znaczeniu uważa się zbiór problemów nazwany później „ontologią fundamentalną” (Heidegger), sprawdzoną do umiejętności stawiania pytań. (Pomijam tu następujące zagadnienia: ontologia, metafizyka jako nauka u Kanta, fenomenologia ducha i logika Hegla oraz fenomenologia Husserla jako stadium pośrednie). Odniesienie do Pisma św. staje się dla teologii miarodajne (*solā scriptura*), ale popadło również pod radykalne panowanie metody (metoda historyczno–krytyczna, historyzm, hermeneutyka). Okazuje się, że punkt wyjścia nowego stawiania pytań w teologii XII w. – zależność od wypraw krzyżowych – powraca: dziś w pytaniu o prawdziwą religię. Dziś stawia się problem teologii w odniesieniu do Biblii pod wpływem pustki spowodowanej konsekwencjami nowożytnego myślenia (porównywalne znaczenie pytania o prawdę w naukach) i niebezpieczeństw nadciągających w wyniku przyjęcia

⁸ Pluralistyczny i na „dialog” ukierunkowany proces nowszych podręczników i wprowadzeń do teologii wyraźnie ukazuje tę sytuację. Tylko pierwszoplanowo może on przekroczyć ponad głęboką pustkę, która przynosi z sobą zrównanie mówienia teologicznego do ogólnej społecznej komunikacji. Dlatego sądzą rozsądni socjologowie, że nie chodzi o to, by „świat” włączyć do teologii – ponieważ to nikomu nic nie daje, dzieci tego świata bezwzględnie są mądrzejsze – lecz o to, by kierować się bezpośrednio ku samej religii; chodzi tu o „duchową komunikację”. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1977, 267.

⁹ Dla jurystycznie pojętego rzymskiego Kościoła K. Schmitt już dawniej przewidywał, że popadnie on w kryzys, jeśli nie będzie on korespondował z żadną państwową formą, lecz poza kulisami wyrosłe panowanie „kapitału”. Por. *Roemischer Katholizismus und politische Form*, Muenchen, Theatiner Verlag 1925, 34.

nowożytnego sposobu myślenia i działań na nim opartych (np. środowisko) i komunikacji obejmującej cały świat i wszystkie społeczeństwa (intelektualne, interreligijne stawianie pytań). Jest rzeczą oczywistą, że nie jesteśmy przygotowani do tej nowej sytuacji ani nie mamy odpowiedniego języka, by te problemy wyrazić. Nie jest pewne, czy kiedykolwiek „znajdziemy” dla tych celów odpowiedni język.

Aby móc dziś odpowiednio określić pozycję i zadanie teologii, jest rzeczą pożądaną, by powrócić do tego punktu w historycznym jej rozwoju, w którym się ona w dziś powszechnie założony sposób rozwinęła, to jest do linii załamania w XI i XII w., kiedy to „Zachód” oddziela się od Wschodu i teologia stała się apologetyką skierowaną przeciwko Żydom i Muzułmanom. W tym czasie kończy się wielka „teologia mnichów” wcześniejszych stuleci¹⁰, która należy do „kultury biblijnej” (Grzegorz Wielki). W stuleciach, kiedy tworzyła się Europa, słowo Pisma św. wniknęło głęboko w umysł ludzkie. To była atmosfera, która w każdym czasie może być ponownie ożywiona. Słowa Pisma św. przez stałą obecność w liturgii godzin i czytaniach były do tego stopnia zakotwiczone w pamięci, że mnisi byli pewnego rodzaju żywą konkordancją. *Sacra verba ruminans* nazwał tę sytuację pewien mnich, który całkowicie był oddany lekturze Biblii¹¹. To kontemplatywne zanurzenie w Pismo św., to otium quietis było przedsmakiem szczęścia niebieskiego, żyło ze skondensowania, a w klasztorze w formie społeczeństwa oddanego eschatologicznemu oczekiwaniu. W tym znaczeniu życie poddane monastycznej dyscyplinie urasta do rangi *christiana philosophia*. Wielkie napięcie rozciąga się od „późnej starożytności” z jej szczególnie u św. Augustyna wypracowaną jednością wiary i rozumu w *intellectus fidei*, w „prawdziwej filozofii” aż do okresu mnichów w XII w. Pytanie o samodzielną „teologię” przychodzi dopiero wobec wymagań świata kulturalno-symbolicznego spowodowanych przez śmiałość, niekiedy przesadne i nieodpowiednie zastosowanie arystotelesowskich kategorii, wzmacniane od czasów Berengara, Roscelina, Abelarda. Św. Anzelm podejmując taki sposób stawiania pytań powtarza w swoim niewielkim ale prze-myślanym do ostatniego szczegółu dziele „prawdziwą filozofię” w nowym języku poszukując dopiero jego możliwości i konsekwencji.

Wymiar eschatologiczny życia jednostkowego i społecznego przeżywa w czasie działalności św. Anzelmia wzmocnienie. Nie istnieje już niczym nie zakłócony kontemplacyjny spokój klasztoru, nadwyrężone do granic wytrzymałości rozszerzające się dyskusje na temat *libertas ecclesiae*, głównych linii działań w zakresie islamu (wyprawy krzyżowe) powodują, że życie staje się wygnaniem, w którym *miles Christi* co najwyżej w przyjaźni z tak samo myślącymi, poszukuje pocieszenia. W modlitwie psalmów codziennie powtarzana sytuacja walki z przeciwnikami Boga staje się codziennym doświadczeniem. Mimo kontynuowania życia opartego na liturgii,

¹⁰ Por. J. Leclercq OSB, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Moenchstheologie des Mittelalters*, Patmos Verlag, Dueseldorf 1963.

¹¹ J. Leclercq, dz. cyt., s. 85.

pojawia się potrzeba osobistej modlitwy, w której grzesznik przynosi przed oblicze Boga swoją beznadziejną sytuację, krzyk zagubionego, który ma nadzieję wysłuchania swoich próśb: *Heu, quam malum est sic desperare, sic tacere! Et heu, quam vanum est sine spe clamare, sine spe conari! [...] Doce me, domine, unde debeam sperare, ut possim orare*¹². Tak bardzo *affectus* dochodzi do głosu w modlitwie św. Anzelma, ale na tym nie poprzestaje: prowadzi go dalej do języka, w którym coś nowego, nieoczekiwanego, wyjście ze zwyczajnego sposobu życia może być przekazane: człowiek został wyrzucony a patria in exsilium, a visione Dei in caecitatem nostram, a iucunditate immortalitatis in amaritudinem et horrorem mortis¹³. Nieobecność – pozorna – Boga staje się dręczącą człowieka Jego obecnością. Niepokojony jest człowiek przez widzenie, przez widzenie – chcenie aż do słownej odpowiedzi. To nie jest niczym innym, jak dochodzącą coraz to bardziej do głosu tendencją, by w myśleniu osiągnąć trwałość. To myślenie porusza się na zwyczajnych torach klasycznej filozofii, w pytaniu o przyczynę, w odróżnianiu stopni (wielkości). W myśleniu zachodzi zależność pomiędzy bezprzyczynowością założoną w najwyższej istocie a jego charakterem prowadząca do zagrożenia samego myślenia; polegającego na tym, by je – myślenie – oderwać od rzeczywistości (por. *Monologion* rozdz. 8). Istnieje jednak coś, co się nie da sprowadzić do kategorii, a co przecież nie jest nicością, owszem nawet musi być pomyślane jako warunek wszystkiego, co istnieje i na końcu jako w ogóle warunek myślenia. Myślenie przecież nie opiera się na sobie samym. (Istnieje coś więcej ponad „nic”, nicosis nie jest do wypowiedzenia). Pojawiające się w myśleniu „nic”, negowanie, jest zwrotnie sprzężone ze sprawiającymi rzeczywistość określeniami wielkości i jej stopni. W ten sposób myślenie nie staje się wolne od brzegów. Przy tym jednak zakłada się, że jesteśmy „skazani” na to, by się porozumiewać w myśleniu. Dokładnie to jest nowość sytuacji, co do której św. Anzelm widzi się przeciwstawiony nalegającym braciom odnośnie zapisu jego myślenia. Wprawdzie to myślenie jest najpierw całkowicie dotknięte niejasnością i tylko w modlitwie można zrozumieć zaufanie tego, kto zabiera się do myślenia, że nie całkowicie idzie się w błędnym kierunku. Ale niepewność nie jest nam oszczędzona, a co jest znakiem naszego położenia wewnątrz ciemności. Bo widzenie jest możliwe tylko dla tego, kto wierzy i w wierze już doświadcza tego, co kiedyś stanie się w ogóle przedmiotem doświadczenia.

Tak mocno myślenie [naturalne] w wykładzie od dawna poruszanych tematów przewyższa u św. Anzelma, sola ratione poprzedza zaglądnienie do Pisma św., ale w jego atmosferze, do tego stopnia przewyższa pojęcie *rectitudo* w treściowo zorganizowanym pojmowaniu Boga, Jego działania i powinności człowieka. To pojęcie *rectitudo* obejmuje konwencjonalne pojęcie sprawiedliwości, gdyż ono implikuje również miłość Bożą. Ale miłości nie da się tylko pomyśleć. My możemy myśleć tylko o *rectitudo*. To powoduje największy dylemat dla św. Anzelma, z którego pojmuje on nie

¹² *Oratio 10 (ad S., Paulum)*, w: *S. Anselmi Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3.

¹³ *Św. Anzelm, Proslgion*, rozdz. 1.

tylko ogólnie działanie Boga (w Trójcy św.), ale przede wszystkim działanie Boga w Bogu-Człowieku: *Cur Deus homo*. Św. Anzelmowi idzie o to, by ukazać *ratio*, bez wyraźnego odwoływania się do Pisma św., *remoto Christo*¹⁴. Widzi się on zupełnie wyraźnie w kontynuowaniu tradycji, w której stoi. Wiara wydaje się właśnie domagać dalszej drogi, jeśli tylko się ją przyjmie jako dar: *Hac igitur ego consideratione, licet sim homo parvae nimis scientiae, confortatus, ad eorum quae credimus rationem intuendam, quantam superna gratia mihi dare dignatur, aliquantum conor assurgere*¹⁵. W myśleniu przedmiot myślenia nie jest wyczerpany, ale pozostaje czymś niedokończonym. W pewnej charakterystycznej korespondencji do *aliquatenus intelligere* stoi to, że działanie Boga w Bogu-Człowieku jest określane przez wolność i miłość. Mimo że podstawowe linie dzieła Odkupienia są jasne, to jednak potrzeba pewnego wymiaru, który wyłącznie racjonalnie się nie realizuje. Nazywa się on miłością, wolnością.

Św. Anzelm streścił w sposób godny naśladowania tradycję *lectio divina*. Podniósł ją na poziom pożądaný przez *ratio*. *Veritatis ratio*: nie tylko racjonalna argumentacja, która na Zachodzie otwiera się sama dla siebie, ale pozycja Zachodu wobec niechrześcijan domaga się dalszej drogi od wiary do zrozumienia, *fides quaerens intellectum*. Aż po dzień dzisiejszy ta strategia się przechowała. Przecież dziś ukazuje się intensywnie nowa sytuacja, która dotyczy teologii powstającej przy pomocy racjonalnej strategii.

Na początku zauważyliśmy, że historia myślenia nie zatrzymała się przy ograniczeniach, którym myślenie jest poddane. Z Heideggerem przeniknęło ono do samego bycia i w ten sposób porzuciło płaszczyznę, w której bycie w każdym bytującym było współdane *implicite*. Ten ostatni krok radykalizowania myślenia, które dla myślącego – w spojrzeniu na sytuację człowieka – oznacza całkowicie coś rozstrzygającego: eschatologiczny wymiar założony wraz z Pismem św. staje się nieogarniony. „Samo bytowanie jest [...] samo w sobie eschatologiczne”¹⁶. Wewnątrz ograniczeń przestrzeni i czasu żyjemy jako fenomeny pozbawione granic, w kontekście nauki technologicznej i jej oddziaływania na świat ożywiony. W piśmie apostołskim Jana Pawła II *Tertio Millennio Adveniente* mocniej, jak stwierdza kard. J. Ratzinger, w pole widzenia wchodzi zagadnienie końca czasu. „Ta faza historii pozostaje teraz pod świadomością, że koniec historii nadchodzi, ale nie według obliczeń w duchu milenarystycznym, ale tak, że historia znajduje się na drodze i że Chrystus jest przy tym, by tak powiedzieć, zapoczątkowanym końcem a świat od Niego nie tylko się oddala, ale jednak ponownie do niego się zbliża”¹⁷.

¹⁴ Św. Anzelm, *Cur Deus homo. Commendatio operis, Opera omnia*, Bd. 2, 40 oraz *Praefatio*, tamże, 42.

¹⁵ Św. Anzelm, *Cur Deus homo*, dz. cyt., 42. Por. A. Cantin, *L'usage de la Sainte Ecriture chez s. Anselme et s. Augustin*, w: *Anselm Studies*, Kraus Int. Publicationes, White Plains, New York 1988, 423 n.

¹⁶ M. Heidegger, *Brief ueber den Humanismus*, w: M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967, 189.

¹⁷ *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*, DVA Stuttgart 1996, 296.

Znajdujemy się w wymiarze doświadczenia, który przekracza człowieka. Coś szczególnego jest w tym, że wraz z procesem racjonalizacji i nauki technologicznej to przekraczanie koniecznie jest dokonywane przez człowieka. Przypomnijmy sobie, że współczesna nauka pozostawała pod znakiem utopii, państwa słońca. Galilei opowiadał o swoim poznaniu pewnej gwiazdy i widział się jako Siderius nuntius. W olbrzymim usiłowaniu przejścia od przestrzeni i czasu do świata wytworzonego przez człowieka, ziemia stała się laboratorium naukowym, poddana uwarunkowaniom, które zasadniczo nie są pochodzenia ziemskiego. W szalonej szybkości środków transportu i komunikacji za pomocą mediów toruje sobie drogę globalizacja wszystkich związków świata. Równocześnie rozwiązuje się jedność ziemi, samego człowieka w badaniach nad atomem, czy genetycznych. Cała ziemia, ludzkość dochodzi do zagrożenia jako ofiara nauki technologicznej. Jako wyraźny nieunikniony pomnik poznajemy z przejściem w wojnie światowej ogrom holocaustu. W mówieniu od Hegla o spekulatywnym „Wielkim Piątku” i od aforyzmu Nietzsche’go „Bóg umarł”, sam Bóg jest obecny w tej całościowej ofierze. Świat nie jest już tym światem, którym kiedyś był. Któż nie przypomina sobie zdania: „Niebo i ziemia przemina, ale słowa moje nie przemina” (Łk 21, 33).

„Człowiek” wyraźnie wypadł już z centrum. Jeśli Zachód dziś jest określany poprzez religię praw człowieka, to jest to refleksem tego procesu (który to proces Freud widział jako zapoczątkowany z przewrotem kopernikańskim). Inaczej niż transcendentna lub hermeneutyczna filozofia i teologia skoncentrowana na strukturze samobytowania, która się podejmuje roli sędziego, a przynajmniej korelatu słowa Bożego, to co ludzkie nie jest już „dochodzeniem do siebie”, lecz właściwie „wychodzeniem ze siebie”¹⁸. Tylko ten jest człowiekiem, kto jest innym, czym on jest, jest człowiekiem: wrażliwy. Levinas cytuje proroka pieśni lamentacyjnych: „On nadstawia policzek temu, który go bije i pozwala się sycić hańbą”¹⁹. Do tej sytuacji, w której ja tego innego znoszę, nie doszedłem mocą własnej decyzji; jestem tam wrzucony: „Pasywność wrażliwego, uwarunkowanie (lub nie-uwarunkowanie), poprzez którą istniejący ukazuje się jako stworzenie”²⁰.

Jest już czas, by uwolnić teologiczne stawianie problemów od okupacji przez nowożytnie traktowane dane zmysłowe, teologię, która powstała w wyniku zapatrzenia się w samotworzenie laboratoryjnych nauk i przez nie skonstruowany świat utopijny. Bez wątplenia panuje jeszcze dalej pewne jednoczące myślenie, całkiem oczywiście w zachodnim „globalizowaniu” w ogóle. Socjologicznie przemienia się ono w społeczeństwo obejmujące cały świat, w którym coraz to bardziej atakują nas problemy i wraz ze zwiększającą się kontrolą zakres niekontrolowanego się powiększa a nadzieja na zmniejszenie ryzyka wydaje się leżeć jedynie w panowaniu nad czasem²¹. Podczas gdy

¹⁸ E. Levinas, *Das Ich kann nicht vertreten werden*, w: *FAZ. Bilder und Zeiten*, 15. 04. 1995 (w rozmowie z H. Kohlenbergerem).

¹⁹ E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, F. Meiner, Hamburg 1989, 94 w nawiązaniu do Lamentacji 3, 30.

²⁰ Tamże, 95.

²¹ Por. N. Luhmann, *Oekologische Kommunikation*, Westd Verlag, Opladen 1990.

w wielu naukowo stawianych problemach, by móc określić wyobrażenie całościowego oglądu świata, istnieją w teologii zawsze jeszcze zależności od wymagań z dawnej filozoficznej epoki, a dotyczących ostatecznego wyjaśnienia badanej rzeczywistości, przynajmniej w „teologii fundamentalnej”²². Nie można dziś ani zastanawiać się nad pytaniami, które miałyby teologię ukazać, jako „naukę”, ani też w tak jeszcze wyrafinowany sposób siebie traktować jako „słuchacza Słowa”²³, gdy kamienie krzyczą, nie potrzeba obszernego przedstawiania tego, czy „posłuszeństwo rozkazowi Boga należy do struktury człowieka”. To, co uchodzi za konieczne jest tym, by rozpoznawać znaki czasu w znaczeniu odróżniania duchów. To w konsekwencji rodzi wiele pytań, przede wszystkim pytanie, czy jesteśmy gotowi słuchać słowa Bożego. W przypowieści o siewcy jest mowa o tym, że gleba nie jest całkowicie przygotowana²⁴. Znajdujemy się w pewnej fazie preewangelizowania, która odpowiada daleko dostrzegalnemu załamaniu się cywilizacji. W sytuacji, w której z podstępą lub często niesłuchanie w dniach występującą erozją kultury się znajdujemy (np. Albania), żyjemy jako więźniowie. W świecie techniki, globalizacji, oddziaływania mediów, przez stulecia się tworzącym jesteśmy ukryci bądź otwarcie poddani przemocy, która nie tylko nasze przyzwyczajenia, nasze środowisko, także w ogóle życie stawia do dyspozycji. Czysta przemoc jest możliwa i tylko sam Bóg staje się jedyną terażniejszością²⁵.

Rozstrzygającym krokiem ku nawróceniu jest ten, że stajemy się świadomi napięć, w których życie człowieka doświadcza swojego sensu. Do tego należą napięcia pomiędzy Bogiem a człowiekiem, Bogiem a stworzeniem, napięcia pomiędzy rodzajami, napięcia pomiędzy słowem Boga a mediami, Kościołem a światem. Nawróconym jest ten, kto zniesie to, żeby na ziemi był obcym. Nawrócona teologia daje świadectwo o tym, co się nazywa: „Było ono na świecie i świat był przezeń stworzony, ale świat go nie poznał” (J, 1,10).

tłum. Stanisław Bafia

²² W artykule M. Seckler *Teologia fundamentalna w: Lexikon fuer Theologie und Kirche* pisze tak: teologia fundamentalna uchodzi za podstawową teologiczną dyscyplinę i do niej należy szczególnie to, żeby ona reprezentowała wymaganie prawdy chrześcijańskiej, czyli chrześcijańskiego przymierza, w obie specyficzny sposób ją przekazywała, uzasadniała przede wszystkim w horyzoncie filozoficznego pytania o prawdę.

²³ K. Rahner, *Hoerer des Wortes*, Muenchen 1941, 29 n.

²⁴ N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Surhamp, Frankfurt a. M. 1977, s. 266 mówi, że sposób mówienia o dogmacie i przypowieści dalej jest używany bez ustalania, co przez to należy rozumieć. Przez to religia (myśli się tu o hierarchii kościelnej) pozbawia się tej gwarancji, że istnieje w ogóle jakaś zależność jej języka z życiem religijnym.

²⁵ Rzeczywistość nieskończona nie może być tak przemożna jak totalitaryzm, jak to reasumuje J. Derrida w *Levinas Position in „Totalite et infini”*, Den Haag 1961. W odniesieniu na to kontynuuje on: „Dlatego sam Bóg nie pozwala, że świat Levinasa jest tym, w którym panuje najstraszniejsza i najczystsza postać przemocy”. J. Derrida, *Schrift und Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, 163 (Świat Levinasa jest to świat asymetrii nieskończonego i skończonego).