

Jerzy Szymik

Źródło i pragnienie : teologia znaków czasu w służbie prymatu Boga

Verbum Vitae 14, 219-240

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ŹRÓDŁO I PRAGNIENIE. TEOLOGIA ZNAKÓW CZASU W SŁUŻBIE PRYMATU BOGA

Ks. Jerzy Szymik

[...] podwójne zło popełnił mój naród:
opuścili Mnie, źródło żywej wody,
żeby wykopać sobie cysterny,
cysterny popękane,
które nie utrzymują wody.

(Jr 2,13)

„[...] Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam,
nie będzie pragnął na wieki, lecz woda,
którą Ja mu dam,
stanie się w nim źródłem wody
wytryskującej ku życiu wiecznemu”.

(J 4,14)

I oni zaśpiewają jak tancerze:
„W tobie są wszystkie me źródła”.
[...]
Albowiem w Tobie jest źródło życia
i w twej światłości oglądamy światłość.

(Ps 87,7; 36,10)

W grudniu 1969 roku, Joseph Ratzinger, wówczas profesor teologii w Ratyźbonie, jedną z adwentowych audycji

Radia Bawarskiego rozpoczął następująco: „Przed ponad stu laty francuski filozof i socjolog Auguste Comte postawił diagnozę, według której rozwój ludzkiej świadomości przebiega w dziejach poprzez trzy stadia: od myślenia teologiczno-fikcyjnego przez metafizyczno-abstrakcyjne do pozytywnego, i powoli obejmuje wszystkie dziedziny rzeczywistości. Ostatecznie nauką pozytywną uda się też objąć najbardziej złożoną, najmniej przejrzystą dziedzinę – ostatnią i najdłużej bronią twierdzą teologii: zjawiska moralne i człowieka w samym sednie jego człowieczeństwa. Również w tym przypadku wraz z postępowaniem ścisłego myślenia *mysterium* teologów będzie powoli zanikało. Ostatecznie obejmie je «fizyka społeczna», która będzie równie ścisła, jak fizyka świata nieożywionego. Tym samym zniknie też dziedzina, którą zajmują się księża, a pytanie o rzeczywistość zostanie bez reszty przekazane naukowcom. W wyniku tego procesu pytanie o Boga stanie się z konieczności pytaniem przestarzałym, które świadomość uzna za bezprzedmiotowe: Tak jak dzisiaj nikt nie trudzi się podważaniem istnienia bóstw homeryckich, gdyż pytanie o ich istnienie nie stanowi rzeczywistego problemu, podobnie w myśleniu, które w końcu stanie się pozytywne, pytanie o Boga przestanie istnieć samo z siebie”¹.

Musimy zdać sobie sprawę z czasu i kontekstu, w którym padają te słowa profesora dogmatyki z Regensburga w bawarskim radiu: jest koniec lat 60., cywilizacja atlantycka gwałtownie się modernizuje, przez amerykańskie i europejskie uniwersytety przetoczył się co dopiero walec zwany „maj 1968 roku”; człowiek chodzi po księżycu i w sto lat po diagnozie Comte’a wydaje się właśnie, że zapowiadana faza postteistyczna staje się faktem. „Hipoteza Boga” przestaje być potrzebna do rozwikłania rozjaśnianych nowoczesnością zawiloci życia i świata: pytanie o Boga przestaje być pytaniem ludzkim.

¹ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.

Dzisiaj, w czterdzieści lat po tamtym kryzysie, po wielu innych zresztą przełomach i we wnętrzu kolejnych, wielu z nas rozumie, że myśl pozytywistyczna i jej pokrewne są raczej zwiastunem końca człowieka niż śmiercią Boga czy też kresem pytania o Boga. I że chrześcijański Bóg, Ten Który Jest i Który stał się człowiekiem, tym samym stał się (i ostał się) jedyną nadzieją człowieka w mrokach generowanych przez materialistyczny pozytywizm i jemu podobne ideologie.

O tym właśnie jest poniższa opowieść, o tym mówią bowiem – w moim głębokim przekonaniu – znaki czasu naszej ponowoczesnej epoki, zarówno „negatywne”, jak „pozytywne”: że Bóg jest człowieczym pragnieniem i źródłem. Z Niego jesteśmy, Jego chcemy i tylko On syci nasze łaknienie.

I. ZAŁOŻENIA WSTĘPNE

Przypomnijmy: pojęcie „znaków czasu” zostało na wiele sposobów rozpoznane, opisane i zdefiniowane przez teologię współczesną. Korzystam tu z tego dorobku, rozumiejąc *signa temporis* tak, jak rozumiał je Sobór Watykański II, jak stosowali je papieże ostatniego półwiecza, jak wyjaśniali je profesorowie Bartnik, Zuberbier, Gózdź, Chenu, Forte, inni. Czyli jako zjawiska charakterystyczne dla danej epoki (kultury, cywilizacji, społeczeństwa), które światło wiary pozwala widzieć jako skorelowane z historią zbawienia (społeczną i indywidualną). I jako takie podległe teologicznej hermeneutyce, rozumiane jako element Boskiej mowy (wezwania) skierowanej do człowieka².

Rozumieniu temu towarzyszy wiara w głębię i aktualność sensu słynnego zwrotu z *Gaudium et spes*: „[...] per omne tempus Ecclesiae officium incumbit signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi [...]”

² Por. A. Zuberbier, *Znaki czasu*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 691–692.

(„Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii”)³. I dalej soborowy tekst tłumaczy cel owego *officium Ecclesiae*: aby poznać i rozumieć świat, a dzięki temu odpowiadać ludziom na pytania dotyczące sensu życia. Bo pytanie te są „odwieczne”, zaś odpowiedzi – dane w czasie, konkretnej ludzkiej osobie, jednostkowemu człowieczemu istnieniu, losowi. I jeśli dogmatyczna teologia jest w swej istocie formą służby Kościołowi, to tym samym uczestniczy ona w owym eklezyjalnym *officium*: badać i wyjaśniać; poznać, rozumieć, odpowiadać.

To pojęciowy i metodologiczny fundament niniejszej refleksji. Do niego dołączam jeszcze cztery uwagi.

1. Zaplecze teologiczne takiego rozumienia znaków czasu i możliwości ich teologiczno-kairologicznej interpretacji odwołuje się w punkcie wyjścia do chrześcijańskiej kreologii. To znaczy: rzeczywistość jest od-Boska (jako stworzona) i dlatego jest (może być) ona „polem znaków” „przestrzenią rozmowy” Stwórcy ze stworzeniem. Bóg jako Stwórca osób i rzeczy może przez nie „przeświecać”, kierować uwagę stworzeń w stronę znaczeń, które do tej pory znajdowały się poza ich polem widzenia i pojmowania. Boska rzeczywistość nie jest w świecie niedosiężna, Bóg Objawienia jest mocen „rozmawiać” ze stworzeniem. By to wyrazić jaśniej, odwołuję się do fragmentu z *Jezusa z Nazaretu* Benedykta XVI, fragmentu poświęconego ewangelicznym przypowieściom. Czynię tak, ponieważ uważam, że – z zachowaniem wszelkich proporcji – znaki czasu mają coś ze struktury przypowieści. Papież tłumaczy: żeby tajemnica Boga stała się „... przystępna dla nas, Jezus pokazuje, w jaki sposób światło Boże dociera do nas przez pryzmat rzeczy tego świata, przez sprawy naszego dnia powszedniego. Z perspektywy codziennych rzeczywistości pragnie nam ukazać właściwą naturę wszystkich rzeczy i w ten sposób – właściwy kierunek, który należy obrać, aby nie pobłądzić. Ukazuje nam Boga. Nie Boga

³ KDK, nr 4.

abstrakcyjnego, lecz aktywnego Boga, który wkracza w nasze życie i chce nas wziąć za rękę. Przez sprawy codzienne ukazuje nam, kim jesteśmy i jak w związku z tym mamy postępować. Przekazuje nam poznanie angażujące nas, które nie tylko, ani nie w pierwszym rzędzie, jest nową wiedzą, lecz zmienia nasze życie. Jest to poznanie, które jest darem. Bóg jest w drodze do ciebie. Jednocześnie jednak jest to poznanie wymagające: uwierz i pozwól, żeby wiara cię prowadziła. Dlatego w najwyższym stopniu aktualna jest tu możliwość odmowy: przypowieści brak niezbędnej oczywistości [...] Stworzyliśmy sobie [...] takie pojęcie rzeczywistości, które wyklucza dostrzeganie Boga przez pryzmat rzeczy realnie istniejących. Za rzeczywiste uważa się to tylko, co można potwierdzić na drodze eksperymentu. Tymczasem Boga nie można przymusić do poddania się eksperymentowi. [...] Bóg absolutnie nie może przeświecać przez rzeczy – takie jest współczesne pojęcie rzeczywistości. Dlatego nie można też przyjąć postulatu, który On do nas kieruje: uwierzyć w Niego jako Boga i żyć zgodnie z tą wiarą – wszystko tylko nie to! W tej sytuacji przypowieści rzeczywiście prowadzą do niewidzenia i niezrozumienia, do »zatwardzienia serca«. W ostatecznym rozrachunku przypowieści stanowią wyraz ukrytej obecności Boga w tym świecie. Wykazują też, że poznanie Boga angażuje całego człowieka, że jest to poznanie stanowiące jedno z samym życiem, poznanie niemożliwe bez «nawrócenia»⁷⁴.

2. Moje rozumienie i proponowaną interpretację znaków czasu chcę odciążyć od czegoś, co nazwałbym „lewicowym nalotem”. Takie bowiem nachylenie (lewicowe), zgodne z „postępowym zeitgeistem” lat 60., nadało od czytaniu i hermeneutyce znaków czasu pokolenie posoborowych teologów – pod wpływem ciśnienia epoki i jej *political correctness*, zapewne. Jako ilustrację podaję dość typowy dla temperatury tamtej refleksji fragment z dzieła

⁷⁴ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 166-167.

Marie-Dominique Chenu, fragment, w którym autor wylicza współczesne znaki czasu⁵: „Rozwój klasy robotniczej, udział kobiet w życiu publicznym, rozwój świadomości międzynarodowej, wyzwolenie ludów nie posiadających niepodległości są znakami, gdyż stanowią bodźce prowadzące do przemian społecznych [...]”.

Wszystko to słuszne, ale retoryka skądś zbyt dobrze znana, a myślenie prowadzące wiadomo gdzie. Więc w stosunku do „modelu Chenu” proponuję poszerzenie rozumienia znaków czasu o refleksję nad przemianami i zjawiskami konserwatywnymi i neokonserwatywnymi we współczesności. A także o dowartościowanie w teź (refleksji) zjawisk „negatywnych”. W „postępowym” bowiem czytaniu historii według szkoły lat 60. jedynie to, co „pozytywne”, miało szansę uzyskać rangę znaku czasu. Co dziś wydaje się już anachronizmem... Jakoby Bóg nie umiał pisać prosto na liniach krzywych, jakoby nic nam nie mieli do powiedzenia obecni gęsto na ewangelicznych kartach *daimonizomenoi*, biesowaci (opętani) toczący pianę i tłukący łańcuchami po jaskiniach; jakby to nie był również znak czasów mesjańskich – *semeion ton kairon* (Mt 16,3). Choćby *à rebours*.

3. Zgadzam się z tezą o obowiązku uczestniczenia Kościoła w tej przestrzeni życia społecznego, którą określamy słowem *politheia* – pole zmagania o dobro wspólne. Ale też pragnę – na tyle, na ile to jest możliwe – abstrahować od bieżącej polityki (polskiej, europejskiej, światowej). Nie dlatego, jakoby nie miał czy nie chciał mieć wyraźnych poglądów politycznych (bo mam), ale po to, by nie zacieśniać (niepotrzebnie, biorąc pod uwagę dobro teologii) perspektywy odbioru. Bo to, co chcę powiedzieć, wydaje mi się ważne dla każdej teologii systematycznej, niezależnie od naturalnych przecież różnic politycznych pomiędzy uprawiającymi ją teologami.

⁵ M.D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, tłum. Z. Włodkowa, H. Bortnowska, Kraków 1968, s. 41.

II. PERIODYZACJA WSPÓŁCZESNOŚCI

Proponuje w tym miejscu pewien sposób periodyzacji ostatnich 100 lat (mniej więcej) historii naszego kręgu cywilizacyjnego. Oczywiście bez nadawania temu podziałowi jakiegoś nadmiernie nadrzędnego („mille-narystycznego”) znaczenia. Ale też przecież w jakimś uporządkowanym kluczu o naszej epoce myśleć trzeba i właśnie rytm dwudziestolecia pozwala dostrzec i odczytać znaki czasu społecznego, znaki charakterystyczne dla tego temporalnego rytmu współczesności i wyznaczających go zjawisk.

Przełom XIX i XX wieku to w historii Europy okres około dwudziestoletniej *la belle époque*, na ziemiach polskich historyczny przedśmiatek wyćsknionej niepodległości. Kres tego czasu stanowi okrutne w globalnej skali wydarzenie I wojny światowej. Następuje dwudziestolecie międzywojenne – na świecie czas rozwoju przemysłowego, potężnych kryzysów gospodarczych, coraz poważniejszych napięć narodowych i politycznych, militarnych agresji. W Polsce – okres II Rzeczypospolitej. Cezurę stanowi znów straszna wojna – druga, światowa. Kolejne dwie dekady, czyli lata 1945–1968, to z jednej strony powojenna trauma, żelazna kurtyna i zimna wojna, a z drugiej – nowy ład światowy, postęp cywilizacyjno-techniczny, pragnienie pokoju. W Kościele – wielkie wydarzenie Soboru Watykańskiego II, nowej nadziei na ewangelizację poranionego wojnami świata. Cezurę stanowi rok 1968 – eksplozja kulturowego kryzysu Zachodu. Wprawdzie lata powojenne były odkryciem na nowo chrześcijańskich korzeni Europy (Sobór), ale też wiele znaków „nędzy naszego świata” doprowadziło do rewolucji kulturalnej. Tak ten kryzys interpretuje po latach Benedykt XVI: „Mówi się: przez dwa tysiące lat chrześcijaństwa nie stworzyliśmy lepszego świata. Musimy zacząć od zera w sposób absolutnie nowy. Marksizm wydaje się naukową receptą, by stworzyć wreszcie nowy świat. I w tym poważnym wielkim starciu między nową, zdrową nowoczesnością, jakiej chciał Sobór, a kryzysem

nowoczesności, wszystko stało się trudne, jak po pierwszym soborze w Nicei”⁶

Kolejne dwadzieścia lat to przede wszystkim wielki krach radzieckiej wizji świata, polska „Solidarność” i upadek berlińskiego muru. Cezurą są „aksamitne rewolucje” roku 1989. Jednak wolność i nadzieja spotykają wtedy potężnych przeciwników. W świecie idei pojawia się ponowoczesny totalny sceptycyzm, odgrzane gnostyczne irracjonalizmy, materializm, nieufność wobec prawdy, flirt salonowej myśli z nihilizmem. Ale też czas przed i po 1989 roku jest epoką Jana Pawła Wielkiego, wiosny reewangelizacji i nowej ewangelizacji świata.

Lata 1989–2010 jeszcze trwają, ale powoli i to dwudziestolecie dobiega końca. Przyniosło przemiany demokratyczne w wielu częściach świata, ale nie było wolne od wojen. Naznaczyło nasze pokolenie lękiem przed terroryzmem. Wydarzenia inkarnacyjnego millennium 2000 roku na niespotykaną dotąd skalę były promocją chrześcijaństwa. Co przyniesie kolejne dwudziestolecie – nie wiemy. Ale idziemy w nieznaną przyszłość mocni wiarą w tego, który jest Panem historii.

Na tak zarysowanej „mapie czasu” spróbujemy się przyrzeć najnowszym znakom czasu społecznego. Tym, które ze szczególną wyrazistością zaznaczyły swoją obecność na przelomie tysiącleci, w kończącym się (ostatnim z opisywanych) dwudziestolecium (1989–2009), i jednocześnie rzutują na najbliższą przyszłość. Pomijam tu sporo znaków wyeksploatowanych interpretacyjnie, onieśmielających swą oczywistością – mam na myśli wszelkie dywagacje na temat natury postmodernizmu i terroryzmu, a także to wszystko, co jest „powietrzem” ponowoczesności: globalizacja, medializacja, digitalizacja etc., etc.

Chcę bowiem zwrócić uwagę na społeczne znaki czasu mniej „naoczne”, słabiej „omówione”, a przede wszystkim – co istotne dla naszego tematu – ważniejsze dla teologicznej perspektywy.

⁶ Benedykt XVI, *Spotkanie z kapłanami 24 lipca 2007 r. w Auronzo di Cadore*, „Gość Niedzielny” 84(2007) nr 31, s. 9.

III. ZNAKI MROKU

Wybieram trzy „negatywne” znaki naszego czasu, na tę skalę obecne dopiero w ostatnich latach, łatwe do zaobserwowania, niełatwe do interpretacji dla współczesnej *scientiae fidei*. Kierunek ich rozprzestrzeniania wydaje się podobny: rodzą się w głowie, potem ogarniają życie. Powstają w uniwersyteckich campusach i stamtąd „wędrują pod strzechy”. Z zachowaniem prawa opóźnionego skutku. Kto wie zresztą, czy w dzisiejszym *theatrum mundi* nie są one bardziej obsadzone w roli *design* niż *signum*. Ale też jakakolwiek jest ontyczna prawda tych zjawisk, jest rolą *theologein* rozumieć je jako *semeia ton kairon*, widzieć rzeczy, jakimi są – w ich prawdzie, na poziomie historiozbowczej logiki, teo-logiki. Po kolei.

1. Agresywny ateizm, który doszedł do głosu w ostatnich latach w naukach humanistycznych, a jego tubą są tzw. „kulturalne” dodatki wpływowych liberalnych periodyków po obu stronach Atlantyku. Mamy do czynienia z „nową jakością” antyteizmu. Jest on znacznie bardziej wojowniczy od ateizmu prapradziadka Comte’a (ten ostatni był przekonany, że teizm upadnie niemocą swej własnej inercji, zepchnięty na margines historii przez kolejne stadium rozwoju ludzkiej świadomości). Ateizm ten jest już zupełnie pozbawiony wstydlivej (jednak, dla intelektualnego salonu) i krwawej prząsności sowieckiego bagnetu niosącego przez trzy kolejne dwudziestolecia (patrz wyżej: periodyzacja) ateistyczne oświecenie wszem i wobec. Jest to więc ateizm już niepożądany wobec dogasającej (jakoby) religii i już niemający problemów ze „smakiem” – Pan Cogito, zdaje się, minął wraz z Herbertem i wrażliwością tamtego pokolenia.

Religii trzeba pomóc umrzeć – nie zasługuje ona na żadną litość, bo sama zabija. Jeśli jej nie zabijemy – zabije nas. Tak brzmi w skrócie teza najsłynniejszych dziś misjonarzy ateistycznej agresji, Christophera Hitchensa (*Bóg nie jest wielki. O trucicielskiej sile religii*⁷) i Richarda

⁷ Tłum. C. Murawski, Katowice 2007 (tytuł oryginału: *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*).

Dawkinsa (*Bóg urojony*⁸; autor w swoich tekstach, w rubryce „profesja” wpisuje „ateolog”). Zamiast wzdorliwej obojętności wobec religii: wojna na śmierć i życie. Ludzkość byłaby szczęśliwsza i – przede wszystkim bezpieczniejsza, wiary są głównymi przyczynami wojen, religie stale mordują w imię Boga – gdyby religia została ostatecznie wytepiona. Jak czarna ospa – na przykład. Psychiatrzy i antropologowie zamiast kapłanów i teologów – oto przyszłość ludzkości. Ale żeby ją osiągnąć trzeba misjonarskiej aktywności ateizmu. Zadaniem niewierzących jest wydobyć ludzkość z bagna potulności i łatwości wiar religijnych.

Można by zbyć to zjawisko wzruszeniem, gdyby nie potężne przełożenie medialne tego typu poglądów, ich natarczywość, ucieszne nadwiślańskie komentarze („no niby przesada, ale na Rydzyka dobre”). Nie wiadomo jak poważny jest to znak – w każdym razie media skrzydła liberalnego udzielają mu sporo uwagi, nierzadko czyniąc to z nieskrywaną sympatią.

2. Socjobiologia. Za ojca założyciela uchodzi tu harwardzki profesor Edward O. Wilson (*O naturze ludzkiej*⁹; *Socjobiologia*¹⁰). Wspecjalizowany w badaniu życia mrówek entomolog, w podobny sposób analizuje, rozumie i opisuje mechanizmy życia ludzkiego. A za nim rzesza uczniów. Liczba polskich wyznawców socjobiologii jest niemała, a prezentacja ich myśli poza ściśle naukowym obiegiem – coraz większa. To zachodnia areligijna nowoczesność w jednej ze swoich najbardziej radykalnych postaci. Jest to radykalizm pozornie nieagresywny, ale uderzający religijną koncepcję człowieka w bardzo czuły punkt: ludzie pozbawieni *ex definitione* wymiaru nadprzyrodzonego są tu postrzegani jak mrówki. Religia jest tu gatunkowym przystosowaniem, odpowiednikiem kłów i pazurów, które pozwoliły pokonać inne gatunki zwierząt.

⁸ Tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007 (tytuł oryginału: *The God Delusion*).

⁹ Tłum. B. Szacka, Warszawa 1988.

¹⁰ Tłum. M. Siemiński, Poznań 2000.

To co nazywaliśmy miłością okazuje się wyłącznie zespołem prokreacyjnych intuicji i zachowań. Trudno w ogóle mówić o etosie¹¹.

Nie istnieje zresztą na razie język zdolny opisać tę antropologiczną redukcję. Ilustracji poszukałem w powieści współczesnej. Oto Michel Houellebecq pisze w tej konwencji życie naszych ludzkich następców: „Znajdowali się na szczycie łańcucha pokarmowego, ich naturalni drapieżnicy byli nieliczni, tak więc sami musieli podjąć się eliminacji jednostek starych lub chorych, jeżeli chcieli utrzymać plemię w dobrym zdrowiu. Nie mogąc liczyć na naturalną konkurencję, musieli zorganizować społeczny system kontroli dostępu do sromu samic, by zachować genetyczny kapitał gatunku”¹².

3. Społeczeństwo pychy. *Societa hybris* – usłyszałem kiedyś po raz pierwszy ten zwrot we Włoszech. Autonomia, emancypacja, wolność – jako synonimy zrzucenia kajdan i dławiącej rozwój obręczy „bycia stworzeniem”. Być jak Stwórca – być jak Bóg, decydować o życiu i śmierci absolutnie niepodległe. Modernizacja jako nowy synonim zbawienia, jako część świeckiej soteriologii. Z wieloma przełożeniami tej idei w etykę, obyczaje, styl życia, sztukę (zwłaszcza sztukę jako atrapę religii – artysta w roli quasi-proroka, artysta jako clown, bluźnierca i kassandra, siedzący okrakiem na pustym ołtarzu).

W każdym razie: pycha u szczytu perwersyjnej piramidy cnót. Bóg umarł, jak uczył ojciec nasz, Fryderyk, zabiliśmy Go, i winnica należy teraz do nas... Owocem *hybris* są tu hybrydy: promocja zachowań homoseksualnych, wady w roli cnót (arogancja, egotyzm, belkot) etc. Staropolskie powiedzenie mówi „pyszny jak sam diabeł”. R. Legutko w *Traktacie o wolności* twierdzi, że pycha „...współczesnego człowieka nie ma charakteru

¹¹ M. Nowicki, *Socjalizm jest dobry dla mrówek*, „Dziennik – Europa”, 11 VIII 2007, s. 2-5.

¹² M. Houellebecq, *Możliwość wyspy*, tłum. E. Wieleżyńska, Warszawa 2006, s. 438.

prometejskiego, ale jest to *hybris* poczciwca najdalszego od boskich ambicji, a przywiązanego do cielesnych i trywialnych wygod i przyjemności, kierującego się wyłącznie egoistycznym interesem i nieznającego żadnej innej, wyższej perspektywy”¹³

* * *

W każdym razie ta sekwencja negatywnych znaków naszego społecznego czasu układa się w pewien logiczny ciąg, przypomnę: ateizm – socjobiologia – pycha. Teologia tej triady wskazuje na sekwencję „trzech błędów”, kon-sekwentną naturalnie.

Oto bowiem błąd dotyczący Boga pociąga za sobą błąd dotyczący człowieka, co owocuje błędem dotyczącym życia. Inaczej: fałsz w dziedzinie teologicznej skutkuje fałszem antropologicznym, a ten – egzystencjalnym.

I jest to oczywiście łańcuch zjawisk destrukcyjnych, niszczących, „negatywnych”, ale też – paradoksalnie tylko pozornie, powiedzmy to już w tym miejscu – jest to fenomen, którego interpretacja teologiczna prowadzi do pozytywnego, kerygmatycznego wniosku: istnieje niezbywalna konieczność Boga (1) dla ludzkiego (2) życia (3). „Wklęsłość” ma – z najgłębszych przyczyn – swoją „wypukłość”, mrok wskazuje na jasność. Rzecz sięga może aż tak głęboko, jak to czytamy u Goethego. Oto diabeł Mefistofeles przedstawia się w pierwszej części *Fausta*:

„Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will, und stets das Gute schafft“

Co Emil Zegadłowicz przełożył jako:

„Ja jestem częścią owej siły, której władza
pragnie zło zawsze czynić, a dobro sprowadza”.

¹³ Gdańsk 2007. Por. B. Wildstein, Nieoczywisty dar wolności, „Rzeczpospolita”, 8–9 IX 2007, s. A 14.

W *Pamięci i tożsamości* (2005 rok) Jan Paweł II tak ten dwuwiersz interpretuje (a kontekst dotyczy panowania komunistów w wielkiej części Europy po jałtańskiej konferencji w 1945 roku): „Można było myśleć, że i to zło było w jakimś sensie potrzebne światu i człowiekowi. Zdarza się bowiem, że w konkretnym realistycznym układzie ludzkiego bytowania zło w jakimś sensie jawi się jako potrzebne – jest potrzebne o tyle, o ile daje okazję do dobra. Czy Johann Wolfgang von Goethe nie powiedział o diable: *ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft* – «jestem częścią tej siły, która pragnie zła, a czyni dobro»¹⁴. Św. Paweł na swój sposób wzywa: «Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj» (Rz 12,21). Ostatecznie, zastanawiając się nad złem, dochodzimy do uznania większego dobra»¹⁵.

Czyli: zło nie zdoła wyjść poza ustalony przez Boga porządek, ani też nie zdoła ono „uwolnić się” od dobra całkowicie.

Takoz i z naszymi znakami „negatywnymi”, ufam.

IV. ZNAKI ŚWIATŁA

Wybieram również trzy, wszystkie głęboko związane z naturą tego, co w naszym świecie „katolickie”, w obu sensach tego z greki wywodzącego się terminu (od *kat'holon* = dotyczący całości): źródłowo są one „rzymsko-katolickie”, ale swoim promieniowaniem i siłą oddziaływania dotyczą całego naszego świata. Po kolei.

1. Papiestwo, jego moralna siła, instytucjonalny format – w naszych czasach, tzn. „za naszego życia”. Zakładam, że życie niektórych czytających te słowa sięga dwóch ostatnich Piusów, a większości już Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła I, Jana Pawła II, Benedykta XVI... Cóż za ple-

¹⁴ Thum. B. Antochewicz, Wrocław 1978, s. 44.

¹⁵ Kraków 2005, s. 23-4.

jada osobowości podarowanych Kościołowi i światu przez Ducha Świętego. Nie mam wątpliwości, że jest to – nie zapominając o klasycznych „kłopotach z papieżstwem”, kłopotach historycznych, ekumenicznych – jeden z największych Bożych darów i znaków czasu dla współczesności. Na przestrzeni mojego życia, w ciągu ostatniego półwiecza, urząd ten nigdy się nie skompromitował (co jest chyba absolutnym wyjątkiem, jeśli chodzi o instytucje publiczne w najnowszych dziejach), a był światłem dla wielu, dla wszystkich ludzi dobrej woli. Co pokazuje – jako znak czasu właśnie – jakim drogowskazem wśród wielości ścieżek i bezdroży współczesności jest i może być Kościół katolicki oparty na Piotrowej Skale.

Dla teologii dogmatycznej szczególnym znakiem jest fakt, że obecny Papież jest teologiem dogmatykiem właśnie (zadanie dla historyków: kiedy ostatnio dogmatyk był papieżem?). Okazuje się – w obliczu tekstów, przemówień, biografii Benedykta – aż w jakim stopniu dogmatyka może być użytecznym narzędziem w diagnozie stanu współczesności, w projektach pastoralnych, w sposobie na życie – ostatecznie. I jak potężne publiczne przełożenie mogą mieć lata prywatnego, „gabinetowego” studium teologii. Najważniejsze wnioski z tego fenomenu są jeszcze przed nami – dogmatykami.

2. Śmierć Jana Pawła II w kwietniu 2005 roku. To oczywiście fragment – co dopiero opisanej – większej całości, której na imię „papiestwo”. Ale też wydarzenie osobne, zasługujące na wyróżnienie w pierwszej dekadzie XXI wieku. Wydarzenie *par excellence* paschalne, przypominające o ewangelicznej logice ziarna, które umiera, aby przynieść owoc. Niezwykła to logika na tle ponowoczesnej kultury i jej rzucających się w oczy konsumpcyjnych priorytetów. A jednak skala zjawiska, rozległość fal promieniujących od osoby nieżyjącego już Papieża, skuteczność dzieł, przemian – dały do myślenia całej naszej epoce. Były – na gigantyczną skalę – znakiem czasu społecznego.

W 2000 roku, polskiemu Papieżowi na osiemdziesiąte urodziny (pięć lat przed jego śmiercią), Polski Noblista za-

dedykował wiersz (cztery lata przed swoją śmiercią). Opisuje w nim tragedie naszego świata, na tym tle zdumiewa się znakiem Namiestnika i proponuje interpretacje znaku – człowiek może aż tak żyć i aż tyle zrobić z powodu świętości:

„[...] we mgle nad miastami błyszczy Złoty Cielec.
Bezbronne tłumy biegną, składają ofiarę
Z własnych dzieci skrwawionym ekranom Molocha.
I lęk w powietrzu, niewymówiony lament:
Bo nie dosyć chcieć wierzyć, żeby móc uwierzyć”.

„[...] jakże to możliwe,
Że wielbią Ciebie młodzi z niewierzących krajów,
Gromadzą się na placach głowa przy głowie,
Czekając na nowinę sprzed lat dwóch tysięcy,
I przypadają do stóp Namiestnika,
Który miłością objął ludzkie plemię”.

[...]

Twój portret w naszym domu co dzień nam przypomni,
Co może jeden człowiek i jak działa świętość¹⁶”.

3. Nowoczesne formy dobra, współgenerowane przez przemiany mentalnościowe, technologiczne. Nie spotykane do tej pory (z taką intensywnością i na taką skalę). I to, że widać je z taką wyrazistością – jest niezwykle, jeśli pamiętać, że pewien rodzaj dyskrecji należy do natury dobra (ośmielam się wnioskować stąd, że widzimy tu jedynie czubek góry lodowej Dobra). Wymienię kilka, pierwszych z brzegu, nawet nie wiem, czy najważniejszych.

Nowe ruchy odnowy Kościoła, chrześcijaństwa – powstają bez wątpienia na styku tego, co Boskie, w tym, co istotnie i wewnętrznie ludzkie. Powstają z duchowej młodości, z zachwyty i radości bycia odnalezionym przez Łaskę, z konieczności dzielenia się tym darem; powstają oddolnie, demokratycznie, gęsto, nieprzewidywalnie.

Zjawisko wolontariatu, wykorzystujące najnowsze zdobycze techniki, łączące to, co najlepsze w człowie-

¹⁶ Cz. Miłosz, Oda na osiemdziesiąte urodziny Jana Pawła II, w: tenże, To, Karków 2000, s. 57-58.

czym sercu, z tym, co najprzemysłniejsze w jego rozumie. Popularność tego zjawiska wśród młodych naszego czasu. Znak, że od-Boski i arcyludzki zarazem idealizm nie umarł w ponowoczesnym świecie karier i interesów.

Solidarność globalnej wioski niespotykana do tej pory. Służy temu dobru ewidentnie medializacja naszej kultury. Reakcje na każdą ekologiczną katastrofę ostatnich lat, na nieszczęście indywidualne, akcje pomocowe (kościelne, laickie, humanitarne, jakiegokolwiek) – są świadectwem wielkiej ludzkiej hojności, zupełnie niezależnej od statusu społecznego czy materialnego.

Wiemy stąd: stać nas na wiele dobra, nie tylko na zbrodnie. Grzech nie jest jedyną prawdą o ludzkich sercach dzisiaj.

* * *

Również wymienione pozytywne znaki czasu mają swoją wewnętrzną i głęboką teo-logikę. Logikę wyraźnie teocentryczną: śmiem twierdzić, że błogosławione owoce instytucji działania papieżstwa są skutkiem katolickiej zgody, by ku temu, co najważniejsze (zbawieniu), być prowadzonym „nie-demokratycznie”, bez zadufania we własną rację, z dobro-wolnym (wolnym ku dobru!) złożeniem racji w opatrnościowe ręce Tego, który jest naszym Stwórcą i Zbawcą i który daje „od-górnie” Kościół, posyła proroków (1). Śmierć Jana Pawła II wydała i wydaje owoce z racji swego paradygmatycznego wręcz podobieństwa do Paschy, przez którą Bóg wyprowadza życie ze śmierci (2). Wrażliwość na cierpienie brata, opowiedzenie się po stronie dobra jest zawsze w swej istocie otwartością na Boga – dobro funkcjonuje zawsze w najgłębszym możliwie pokrewieństwie z Tym, Który Jedynie Jest Dobry – Mt 19,17 (3).

V. SŁUŻBA KRÓLOWANIU BOGA, CZYLI WNIOSKI DLA DOGMATYKI

Podobnie jak negatywne znaki czasu są wyrazem pragnienia (braku), tak pozytywne są wyrazem nasycenia (bliskości źródła). Bóg jest wszystkim, czego nam potrzeba – Bóg jako źródło, z którego jesteśmy (z którego „bije nasze życie”), jako istota naszych pragnień i raz jeszcze jako źródło, które nasze pragnienia zaspokoi („niespokojne jest serce nasze dopóki nie spocznie w Tobie”).

Jakie stąd wnioski dla teologii dogmatycznej?

1. Postulat radykalnej teologizacji teologii

Oczywiście absolutnie nie ma i nie może to mieć nic wspólnego z jakąś fundamentalistyczną restauracją, lękiem przed rozmową z naukami, strachem przed ponowoczesnym światem etc., etc. Absolutnie nie. Chodzi o oczyszczenie własnych naukowych źródeł, o powrót (ale w „modelu spirali”, czyli nie powrót do „wczoraj”, „restauracyjnie”, ale do „dziś”!). Chodzi o współczesną „tożsamość dla” *scientiae fidei*, dyscypliny, która jest skoncentrowana na prymacie Boga. Teologia wtedy jest sobą, kiedy jest o Bogu. Owszem, wchodzi w interdyscyplinarną współpracę z naukami, ale nie jest teorią literatury, nie przypomina bardziej socjologii, historii idei (etc., etc.) – niż siebie. Jeśli Bóg nie jest obecny – rzeczywistość nie funkcjonuje; tę wiedzę czerpiemy nie tylko ze znaków czasu, ale z nich, również najnowszych – też, jak najbardziej. Specyficznym (jak najbardziej naukowym) zadaniem teologii jest tę Obecność reflektować, przywoływać, jej służyć. Nikt jej w tym zadaniu w rodzinie siostr-nauk nie wyręczy.

2. Postulat radykalnego zaangażowania teologii we współczesny projekt antropologiczny

Pytanie o człowieka jest dziś najważniejszą z kwestii decydujących o przyszłości człowieka i świata. Od „czym

jest [...] że o nim pamiętasz” (Ps 8) po „Oto Człowiek” (J 19,5) – to zarys przestrzeni, w której obecność teologii chrześcijańskiej we współczesnej debacie wydaje się absolutnie nieodzowna. Twierdzą – znaki czasu o tym mówią jednoznacznie – że antropologia teologiczna staje dziś w samym centrum zagadnień teologiczno-systematycznych; to, co dziś w teologii najlepsze, winno koncertować swą uwagę i siły w tym punkcie i zakresie: pomóc człowiekowi rozumieć siebie w perspektywie prawdy o Bogu.

3. Postulat rozwijania w teologii konsekwentnie integralnego chrystocentryzmu

To chrystologia jest w chrześcijańskiej myśli i życiu tym punktem, w którym spotyka się radykalizm obu powyższych „radykalizmów”. To, że teologia i antropologia ze sobą nie konkurują, ale – co więcej – wzajemnie się wyjaśniają – tłumaczy chrystologia. Chrystocentryzm jest dla *scientiae fidei* syntezą teo- i antropocentryzmu. Chrystocentryzm integralny – w kilku aspektach znaczeniowych terminu. Przede wszystkim wolny od chrystomonizmu (to znaczy funkcjonujący w ramach ortodoksyjnej trynitologii, powiązany z pneumatologią)¹⁷. Poza tym dowartościowujący chrystologię inakrancyjną (Wcielenia, ziemskich tajemnic życia Jezusa), zapoznaną nieco w okresie okołosoborowym – właśnie *Mysterium Incarnationis* pomaga rozumieć wcielenie chrześcijaństwa w świat, prowadzić dialog ze współczesnością, angażować się całkowicie w to, co ludzkie, po stronie człowieka. Integralność chrystocentryzmu znaczy również przylegać w wierze do tajemnicy Chrystusowej Paschy – podobnie jak wtedy (pod Cezareą Filipową – Mt 16,16), tak dziś nie wystarczy uznać w Jezusie Syna Bożego. Trzeba koniecznie zgodzić się na tajemnicę kenozy, męki, śmierci, klęski, wskrzeszenia. W przeciwnym razie – bez zgody na krzyż – teologia

¹⁷ L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinita*, Casale Monferrato 1999, s. 356–365.

byłaby „zawada” dla Chrystusa, myśląc nie „po Bożemu, lecz po ludzku” (Mt 16,23). Taki chrystocentryzm – integralny – daje chrześcijaństwu i jego teologii swoistą „niezniszczalność” i żywotność. Lecz nie o strategię tu chodzi. Chodzi o prawdę. Ona przynosi wyzwolenie.

VI. CHWILA MARZEŃ. PRZYPOWIEŚĆ, *LAUS THEOLOGIAE*

Po długich wywodach chwila marzeń należy się i Czytelnikom, i autorowi.

Marzę o teologii, która byłaby wołaniem Samarytanki: „Daj mi tej wody, abym już nie pragnęła [...]” (J 4,15). I aby to wołanie niosło się echem po całej mojej współczesności. I aby pociągało w życiodajność tej prośby moich współczesnych.

Oczywiście, musi to być wołanie „metodyczne”, poddane regułom *scientiae*, racjonalne. Ale właśnie *ratio* w teologii powiada, że rozumnie jest wierzyć w kwestii „tej wody” Jezusowi Chrystusowi. Teologia musi więc być też – jako taka – wołaniem mądrościowym, mistycznym. Wołaniem „do” i „o” Chrystusa, w którym źródło i pragnienie są tym samym.

Marzę o teologii, o takiej jej współczesnej aktywności, która kształtowałaby *style of life* społeczeństwa zwanego przez specjalistów od przemian *postmodern society*. Marzę o teologii, która byłaby tak przejrzysta, „wcielona” i obecna na agorach i areopagach, że skutecznie wsączałaby w arterie współczesności ideę prymatu Boga jako nieredukowalnej podstawy człowieczeństwa, przyszłości, nadziei.

Marzę o teologii, która robi to wszystko niekoniecznie spektakularnie, co raczej cierpliwie i pokornie, trwając przy Bogu i człowieku w meandrach i zawieruchach historii; godząc się na pewien minimalizm, wstrzemięźliwość, ascezę – świadomie wymierzone w diaboliczną *hybris*.

Marzę o teologii, która byłaby pomocna w zbawieniu po prostu, czyli pomagała jednostkom i społecznościom prze-

chodząc z egocentryzmu w chrystocentryzm – „aby Chrystus był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28); Według chrześcijańskiej reguły zbawienia, czyli „zamiany podmiotu”: „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20).

Znaki czasu, współczesność, wiara, przyszłość... Raz jeszcze: jakie miejsce i rola teologii w tym wszystkim? Od dwudziestu wieków te same, niezbywalne, konieczne. O tym jest końcowa w naszej opowieści przypowieść: „Z okazji wykładu, który miałem wygłosić południowych Włoszech, mogłem odwiedzić wspaniałą katedrę niewielkiego miasteczka Troja w Apulii. Moją szczególną uwagę przykuł nieco tajemniczy relief na ambonie, datowany na 1158 rok. Już dużo wcześniej jeden z moich przyjaciół wzbudził moje zainteresowanie tym reliefem, bo według jego interpretacji miał on przedstawiać alegoryczne ujęcie teologii, prawdziwą *laus theologiae* – pochwałę teologii w Kościele i dla Kościoła. Relief ten ukazuje troje zwierząt, w których układzie względem siebie artysta najwyraźniej chciał przedstawić położenie współczesnego sobie Kościoła. Najniżej widzimy baranka, na którego żarłocznie rzucił się potężny lew. Ścisną go w swoich mocnych łapach i przytrzymuje zębami. Ciało baranka jest naderwane. Widać kości i widać, że kawałki zostały już wyjedzone. Tylko nieskończenie smutne spojrzenie zwierzęcia upewnia widza, że na wpół rozerwany baranek jeszcze żyje. Wobec niemocy baranka lew jest wyrazem brutalnej siły, której baranek nie może przeciwstawić nic oprócz swego bezradnego strachu. Jasne jest, że oznacza on Kościół lub lepiej: wiarę Kościoła i w Kościele. W ten sposób w rzeźbie tej mamy do czynienia z «relacją o położeniu wiary», która wydaje się być w najwyższym stopniu pesymistyczna: właściwy Kościół, Kościół wiary, wydaje się niemal pożarty przez lwa władzy, w którego pazurach tkwi. Może jedynie znosić swój los w bezbronny smutku. Ale rzeźba, która z należnym realizmem oddaje po ludzku beznadziejne położenie Kościoła, jest też wyrazem nadziei, świadomej niezwykłego charakteru wiary. Ta nadzieja przedstawia się w szczególny sposób: na lwa rzuca się trzecie zwierzę: mały, biały pies. Jego siły w stosunku do

Lwa są całkowicie nieproporcjonalne, jednak z zębami i pazurami rzuca się na potwora. Być może sam stanie się jego ofiarą, ale jego atak zmusi bestię do pozostawienia baranka. Jeśli znaczenie baranka jest do pewnego stopnia jasne, to otwarte pozostaje pytanie: kim jest lew? Kim jest biały piesek? Nie mogłem dotąd dokonać konsultacji z żadną pracą z dziedziny historii sztuki. Nie wiem również, z jakich źródeł mój wspomniany powyżej przyjaciel czerpał swoją interpretację obrazu, dlatego muszę pozostawić otwartym pytanie o jego poprawną interpretację. Ponieważ dzieło pochodzi z czasów Szaufów, mogłoby być bliskie chęci przedstawienia w jakiś sposób walki między władzą cesarską a Kościołem. Ale prawdopodobnie jednak bardziej poprawne jest rozumienie całości poprzez język symboli chrześcijańskiej ikonografii¹⁸. Według niej lew może przedstawiać diabła lub też – konkretniej – herezję, która wyrywa z Kościoła ciało, rozrywa go i pożera. Biały pies jest symbolem wierności; jest psem pasterskim, oznaczającym samego pasterza: *Dobry pasterz daje życie swoje za owce* (J 10,11). Pozostaje więc tylko pytanie: gdzie znajduje się teologia w tym dramatycznym zderzeniu trzech istot? Według mojego przyjaciela to mały, dzielny piesek, ratujący wiarę przed atakiem lwa, jest obrazem świętej nauki. Ale im dłużej się zastanawiam tym bardziej mi się wydaje, że rzeźba – jeśli już interpretować ją według tej linii – pozostawia to pytanie bez odpowiedzi. Obraz nie jest po prostu pochwałą teologii, lecz wezwaniem, badaniem sumienia, otwartym pytaniem. Jasno opisane jest tylko znaczenie baranka. Ale pozostałe zwierzęta, lew i pies – czy nie oznaczają one dwóch możliwości teologii, jej przeciwstawnych dróg? Lew – czy nie wciela on historycznej pokusy teologii do panowania nad wiarą? Czy nie wciela on owej *violencia rationis*, – niezależnego i brutalnego rozumu, o którym sto lat później Bonawentura będzie mówił jako o błędnej formie myślenia teologicz-

¹⁸ Por. J. Seibert, *Lexikon christlicher Kunst*, Freiburg 1980, hasła *pies*, s. 149 i *lew*, s. 207 n.

nego?¹⁹ A dzielny pies oznacza wówczas przeciwstawną drogę teologii, świadomej swej służebności wobec wiary i dlatego godzi się wystawić na śmieszność, przywołując do porządku brak umiaru i despotyzm czystego rozumu. Jeśli jednak tak jest, to jakie pytanie stanowi relief z ambony w Troi dla głosicieli i teologów wszystkich czasów! Podsuwa lustro zarówno temu, kto mówi, jak i temu, kto słucha. Jest to rachunek sumienia dla pasterzy i dla teologów. Bo i jedni i drudzy mogą być zarówno tymi, którzy pozerają, jak i tymi, którzy bronią. I w ten sposób, jako nie kończące się pytanie, obraz ten dotyka nas wszystkich²⁰”.

Sommario

L'autore propone una lettura dei segni del tempo post-moderno, i quali parlano di Dio come desiderio dell'uomo e pure come fonte che disseta i suoi bisogni. Si parte dalla discussione sul significato dell'espressione „segno del tempo”. Dopo un periodizzamento del tempo contemporaneo vengono identificati i tre segni negativi: l'ateismo aggressivo, la sociobiologia e la società dominata dalla hybris. In seguito vengono individuati i tre segni positivi: il papato, la morte del Giovanni Paolo II nel 2005 e le nuove forme di bene generate dalla trasformazione della mentalità moderna. Si conclude con alcuni postulati per la teologia dogmatica.

Ks. Jerzy Szymik
ul. Jordana 18
40-043 Katowice

JERZY SZYMIK, ur. 1953, ks. dr hab. teologii dogmatycznej, profesor KUL, kierownik Katedry Chrystologii Instytutu Teologii Dogmatycznej, wykładowca WT Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Ostatnia publikacja: *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*.

¹⁹ Bonawentura, Sent., Prooem. q 2 ad 6.

²⁰ J. Ratzinger, Prawda w teologii, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 80-82. Wychodząc od podobnej analogii przedstawił związek teologii i Kościoła G. Biffi, *La bella, la bestia e il cavaliere. Saggio di teologia inattuale*, Milano 1984.