

Ks. Jan KONARSKI

WOJCIECH GIERTYCH OP I KS. TOMÁŠ HALÍK: DWIE PERSPEKTYWY FILOZOFICZNE I TEOLOGICZNE – JAKIE MOŻLIWOŚCI DIALOGU?

Treść: 1. Debata filozoficzna; 2. Spór teologiczny; Zakończenie

Słowa kluczowe: wiara, niewiara, religijność, Tomasz z Akwinu, teologia negatywna, teologia krzyża.

Keywords: Faith, Unfaith, Religiosity, Thomas Aquinas, Negative theology, Theology of the Cross.

Spośród wygłoszonych na sympozjum o wierze referatów na szczególną uwagę zasługują dwa wystąpienia, dotyczące kwestii wiary i niewiary w otaczającym nas świecie: o. dra Wojciecha Giertycha OP: *Wiara a religijność; czym jest wiara?* i ks. prof. Tomáša Halíka: *Wiara niewierzących*. Są one odbiciem dwóch propozycji myślenia o wierze, jakkolwiek skierowanych do współczesnego człowieka, to zupełnie odmiennych. Czy pomiędzy tak diametralnie różnymi spojrzeniami kryje się możliwość twórczego i owocnego dialogu?

Szukając odpowiedzi na to pytanie, zajmiemy się dwoma poziomami debaty pomiędzy omawianymi autorami: w pierwszej części artykułu poruszymy kwestie filozoficzne, a zwłaszcza zagadnienia metodologiczne dotyczące refleksji prowadzonej przez obu prelegentów, zaś w jego drugiej części dotkniemy różnic w teologicznym pojmowaniu wiary przez obu autorów.

1. Debata filozoficzna

Zacznijmy od płaszczyzny filozoficznej. Propozycja pierwsza, autorstwa o. Wojciecha Giertycha OP, koncentruje się na odnowieniu rozumienia myśli św. Tomasza z Akwinu. Posługując się fachowym i precyzyjnym językiem teologii scholastycznej, o. Giertych przekonuje o aktualności analiz Tomaszowych. Czemu zawdzięczamy to odświeżenie refleksji tomistycznej? Giertych proponuje taką relekturę traktatu o wierze z *Sumy Teologicznej*, w której pojęcia scholastyczne nie są tylko mechanicznie przetłumaczone z łaciny na język polski, ale zostają wzbogacone komentarzem teologicznym, który przydaje im świeżości, blasku i głębi. Podajmy kilka przykładów. I tak, tradycyjna – bo sięgająca czasów św. Augustyna – definicja wiary *cum assensione cogitare* zyskuje na sile wyrazu, gdy zaangażowanie woli w akcie wiary (*assensio*) opiszemy językiem na tyle bogatym, że przestaje być ono li tylko wynikiem pomocniczego aktu woli względem dominującego i kluczowego aktu rozumu, a staje się aktem

osobowym, angażującym całego człowieka i domagającym się przełożenia impulsów pochodzących od najwyższych duchowych władz człowieka na konkretne działanie będące świadectwem wiary w życiu chrześcijanina.

Podobnie przywołana przez św. Tomasza¹ słynna triada augustyńska *credere Deum, credere Deo, credere in Deum* zyskuje na głębi i bogactwie znaczenia, gdy w miejsce literalnego i odruchowego tłumaczenia ostatniego członu przez „wierzyć w Boga” autor proponuje tłumaczenie nieco zaskakujące czy wręcz intrygujące: „wierzyć ku Bogu”. Wiara rozumiana w takim sensie staje się bardziej dynamiczna, żywa, ciągle gotowa do dalszego rozwoju i zaangażowania, rzec by można bardziej egzystencjalna.

Dalej, przejęta zapewne od św. Alberta Wielkiego² gra słów *cogitare – co-agitare*, ma podkreślić dynamiczny charakter wszelkich procesów myślowych, a zatem także wiary, która jest wybitnym, niezwykłym i zagadkowym przejawem działania ludzkiego intelektu w odpowiedzi na tajemniczy bodziec pochodzący od Boga.

Kolejne etapy ciągu myślowego o. W. Giertycha ułożone są według podobnego schematu: koncepcja Tomaszowa pozostaje bez wątpienia osią przewodnią całego rozumowania. Główny wysiłek Teologa Domu Papieskiego skupia się zaś na takiej prezentacji doktryny św. Tomasza, by odświeżona forma przekazu pozwoliła na przełamanie hermetycznego i abstrakcyjnego charakteru języka Tomaszowej *Summy Teologicznej* i na zastąpienie go dużo bardziej komunikatywnym czy wręcz atrakcyjnym wykładem doktryny scholastycznej. Na uboczu pozostaje przy tym kwestia prawomocności dyskusji dotyczącej jej najgłębszych założeń treściowych. Posługując się współczesnym językiem potocznym, można zapytać, czy nie jest to swoisty *lifting* myśli tomistycznej, w celu jej obrony przed zalewem płytkiej choć niepokojąco popularnej retoryki ponowoczesnej?

Warto przy tym zauważyć, że owo odświeżenie formy przekazu nosi całkiem wyraźne zabarwienie egzystencjalne. Następuje w nim bowiem przynajmniej częściowe porzucenie myślenia czysto substancjalnego, według którego bezgranicznie racjonalny rozum, podtrzymany czystą i świadomą swojego działania wolą, kieruje całą siłą poznawczą w kierunku niewidzialnej prawdy, która z kolei po części może być poznana naturalnym wysiłkiem rozumu, a po części pozostanie niepojętą dlań prawdą objawioną; za takim w pełni racjonalnym zmierzaniem rozumu w kierunku prawdy podąży cały człowiek, na ile pozostaje posłuszny swoim najwyższym władzom duchowym. Odnowienie formy przekazu myśli tomistycznej zmierza tymczasem ku cichemu zatarciu różnicy pomiędzy dwiema dominującymi władzami duchowymi człowieka (rozumem i wolą) a resztą jego osobowości, która ma odtąd z nimi współgrać, zamiast być

¹ STh, IIaIIae, q. 2, a. 2.

² Zob. Alain DE LIBERA, "Le direct et l'oblique, Sur quelques aspects antiques et médiévaux de la théorie brentanienne des relatifs", w: *Philosophical Papers Dedicated to Kevin Mulligan*, red. A. REBOUL, University of Geneva, 2011 (<http://www.philosophie.ch/kevin/festschrift/DeLibera-paper.pdf>), p. 7. Autor cytuje zdanie św. Alberta: « ...*cogitatio duobus modis dicitur, proprie scilicet et communiter. Proprie cogitatio est coagitatio eorum quae in mente sunt, et revolutio conceptuum mentis* » (*Summa theologiae*, I, Ia Pars, tract. VIII, q. 35, cap. 3, a. 2). Według *Index Thomisticus*, św. Tomasz nawiązuje do tej gry słów trzykrotnie: *cogitare dicitur quasi coagitare* (por. *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 co., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 oraz *De veritate*, q. 14 a. 1 arg. 2).

im całkowicie podporządkowana. Innymi słowy, ponieważ forma pozostaje nierozdzielnie związana z treścią przekazu, nie da się zachować pozorów, jakoby sama treść myśli Tomaszowej mogła pozostać w gruncie rzeczy zupełnie niezmieniona. Propozycja o. Giertycha wystawia się zatem na nieuchronne pytanie o jej najgłębszy sens: jest ona czy też nie jest próbą nawiązania dialogu ze współcześnie myślącym człowiekiem?

Sformułujmy to pytanie w kategoriach współczesnej dyskusji filozoficzno-teologicznej: czy o. Giertych radykalnie oddziela treść myśli Tomaszowej od formy jej wyrazu, i zmieniając jedynie formę, zachowuje całkowicie nietkniętą istotną zawartość tej myśli, czy też przeprowadza w istocie egzystencjalną hermeneutykę Tomaszowej koncepcji wiary, doszukując się w myśli św. Tomasza akcentów, które mogą przemówić do współczesnego człowieka? Jeśli zatrzymamy się na pierwszej możliwości, to musimy przyznać, że byłaby ona dla współczesnego człowieka zupełnie rozczarowująca czy wręcz zniechęcająca. Oznaczałaby bowiem, że skoro myśl Tomaszowa stanowi absolutne *summum* możliwości ludzkich, to po św. Tomaszu nie pozostaje nam nic innego, jak skłoniwszy głowę usiłować zrozumieć i zaaplikować głębię jego refleksji filozoficznych i teologicznych, dbając jedynie o to, by w nieziennej treści, a w odświeżonej postaci przekazać ją następnym pokoleniom. Współczesny człowiek może to odebrać jako przymus narastającej alienacji, w której jego rola sprowadza się do wyłącznie odtwórczego zasymilowania koncepcji scholastycznych. Jeśli natomiast przyjmujemy drugą możliwość, czyli dopuścimy egzystencjalną hermeneutykę poglądów św. Tomasza, oznaczać to będzie z kolei, że zarówno hermeneutyka jak myśl egzystencjalna mają jednak coś do powiedzenia przy lekturze tekstów Tomaszowych. Otwiera się zatem perspektywa twórczego dialogu między refleksją współczesną a scholastyczną, i to dialogu, który ogarnie już nie samą tylko formę myśli średniowiecznej, ale dotknie również jej istotnej treści.

Dochodzimy tu do sedna podwójnego napięcia drzemiącego w propozycji o. Giertycha:

Pierwsza oś tego napięcia przebiega między treścią doktryny a formą jej przekazu. Na ile usiłujemy podtrzymać całkowity rozdział pomiędzy nimi, komunikacja ze współczesnym człowiekiem wydaje się skazana na ostateczne niepowodzenie. Żadne, nawet najodważniejsze próby ożywienia formy przekazu refleksji średniowiecznej nie okażą się owocne, jeśli nie zdobędziemy się na krytyczną ocenę samej treści myślenia scholastycznego. Sprawy mają się zaś inaczej, jeśli przyjmujemy, iż każda zmiana formy przekazu oznacza, że również na jej treść gotowi jesteśmy spojrzeć dynamicznie i twórczo, a nie tylko statycznie i substancjalnie.

Druga oś napięcia przebiega pomiędzy dwoma potencjalnymi nastawieniami odbiorcy, do którego zwraca się autor. Pierwsze nastawienie to bierna akceptacja. Myśl św. Tomasza miałyby odcisnąć się na umyśle współczesnego człowieka jak pieczęć na wosku. Rola odbiorcy sprowadziłaby się wówczas do przyjęcia, zrozumienia i zaaplikowania we własnym życiu prawd odkrytych i sformułowanych w XIII w. Drugie nastawienie to twórcza inspiracja do samodzielnego i krytycznego myślenia z uwzględnieniem perspektyw wykraczających poza wizję Tomaszową.

Innymi słowy, propozycja o. Giertycha zmusza nas do opowiedzenia się za jedną z dwóch zapewne wykluczających się możliwości: albo św. Tomasz w precyzyjny spo-

sób ujął obiektywną ponadczasową prawdę, a współczesny człowiek, podobnie jak średniowieczny student teologii, nie ma innej możliwości, jak tylko tę prawdę przyjąć bądź odrzucić, albo też św. Tomasz odegrał w swojej epoce znaczącą rolę jako świadek dążenia do prawdy, a dzisiejszy człowiek, samodzielnie poszukując prawdy, ma to dalej czynić z uwzględnieniem reinterpretacji dążenia Tomaszowego.

Nie potrzebujemy chyba tłumaczyć, że to właśnie drugie podejście do doktryny Tomaszowej odpowiada zamysłowi ks. Tomáša Halíka, czeskiego myśliciela, noszącego zresztą imię zarówno niewiernego Apostoła jak i wielkiego Akwinaty.

Wypada najpierw zaznaczyć, że propozycja czeskiego myśliciela wpisuje się w nurt teologii negatywnej, która – choć korzeniami sięga myśli neoplatonickiej, zwłaszcza Pseudo-Dionizego Areopagity, a nieobca była także (jak to za chwilę rozwinie) samemu św. Tomaszowi z Akwinu i wielu mistykom chrześcijańskim – w naszych czasach nabiera zupełnie nowego wydźwięku. Jaki jest zasadniczy sens teologii negatywnej?

Wbrew powierzchownemu rozumieniu tego terminu jako prostej negacji tez pozytywnych, w teologii negatywnej nie chodzi o lekkomyślne igranie z prawdą poprzez banalne dodawanie przeczenia do wszelkich możliwych twierdzeń. W teologii negatywnej godnej tego imienia chodzi natomiast o to, by poważnie wziąć pod uwagę ludzką nieudolność w zbliżaniu się do prawdy. Albo inaczej, by ochronić samą prawdę przed jej pochopnym utożsamianiem z uproszczonymi afirmacjami, jakie na jej temat jest w stanie wypowiedzieć ludzki rozum. Stąd też teologia negatywna nie waha się przyznać, że niemal każde ludzkie stwierdzenie, zwłaszcza odniesione do tajemnicy Boga, zawiera prawdę tylko w pewnym sensie i w pewnym zakresie. Z kolei negacja tegoż stwierdzenia nie jest po prostu zaprzeczeniem prawdy, ale właśnie innym sposobem ujęcia tejże nieuchwytej prawdy, poprzez zbliżanie się do niej w odmiennym sensie i zakresie niż dokonało tego pierwotne afirmatywne stwierdzenie. Teologia negatywna proponuje zatem ściśle określony, choć zazwyczaj paradoksalny sposób rozumowania, w którym prawda nie jest bynajmniej ani lekceważona ani relatywizowana, ale właśnie zostaje do głębi uszanowana jako rzeczywistość wykraczająca ponad możliwości precyzyjnego pojęciowego opisu dostępne ludzkiemu rozumowi.

I rzeczywiście, rozumiana powierzchownie i bezrefleksyjnie, teologia negatywna może sprawiać wrażenie dość aroganckiej, skoro nie cofa się przed zanegowaniem tez powszechnie uważanych za niepodważalne. Jeśli jednak potraktujemy ją z należytą powagą i głębią, dojdziemy do przekonania, że jest ona wprost przeciwnie nacechowana nadzwyczaj pokornym podejściem do każdej rzeczywistości noszącej znamiona tajemnicy. Zawarte w teologii negatywnej przeczenie nie służy bowiem żadnej postaci „negacjonizmu”, ale wręcz odwrotnie, cierpliwemu oczyszczaniu ludzkich tez z tego, co w nich pochopne, wyniosłe i definitywne, by wydobywać – ciągle na nowo, ale nigdy do końca – blask prawdy bogatszej niż ludzkie pojęcia.

Dodajmy, że niedaleki od takiego właśnie rozumienia całego procesu rozumowania filozoficznego i teologicznego był sam św. Tomasz z Akwinu, czego najprostszym dowodem jest struktura jego wspaniałej *Sumy Teologicznej*. Opiera się ona na pozornie schematycznej i jednostajnej konstrukcji artykułu, którą można przedstawić następująco: po postawieniu ujętej w formie pytania tezy stanowiącej tytuł artykułu, autor rela-

cjonuje zarzuty, czyli argumenty podważające tę tezę, dalej przedstawia argument z autorytetu potwierdzający tezę (*sed contra*), następnie rozwinięcie własnej pozytywnej myśli (korpus artykułu), by cały artykuł zakończyć serią odpowiedzi na wymienione na samym początku zarzuty. Pobieźna analiza może sprawić wrażenie, że dojście do prawdy polega na szybkim uporaniu się z przedstawionymi na początku każdego artykułu zarzutami. Tymczasem uważna lektura *Sumy* prowadzi do zgoła odmiennych wniosków. Zarówno same argumenty podważające tytułową tezę artykułu, jak i kończące artykuł odpowiedzi na te zarzuty, sformułowane są zazwyczaj w sposób daleki od poddania się prostemu schematowi. Po pierwsze zauważmy, że lista zarzutów na początku artykułu zaczyna się od słynnego zwrotu *Videtur quod non* („Wydaje się, że nie”), który do całości rozumowania zrazu wprowadza przeczenie, ale wyrażone nie w formie definitywnej, tylko dubitatywnej. Oto jedna z najdonioślejszych cech wartościowej teologii negatywnej: gotowość do wzięcia pod uwagę tezy przeciwnej, bez apriorycznego przesądzania o jej prawdziwości ani fałszywości. Po drugie, argument z autorytetu (*sed contra*) wcale nie zawsze zaprzecza wymienionym tuż przed nim zarzutom. Zdarza się wręcz, że właściwie zgadza się z nimi, każąc tylko spojrzeć na nie z nieco innej, nietypowej czy nowej perspektywy. Trudno też przesądzić, że *sed contra* po prostu potwierdza tezę postawioną w tytule artykułu. Należałoby raczej powiedzieć, że jest z tą tezą zbieżny, albo że jest jej wystarczająco bliski, by problem zasługiwał na dalszą refleksję. Po trzecie, w korpusie artykułu św. Tomasz częstokroć nie waha się przed całkiem pozytywnym przyjęciem pewnej części prawdy, która mogła być zawarta w zarzutach. Po czwarte wreszcie, odpowiadając na zarzuty, nie ogranicza się prawie nigdy do jednoznacznego ich potępienia ani odrzucenia, tylko stara się cierpliwie i finezyjnie pokazać, w jakim aspekcie albo w jakim sensie dany zarzut pozostaje aktualny, a w jakim mija się z prawdą. Zdarza się wręcz, że odpowiedź na zarzuty jest w znacznym stopniu przyznaniem im racji, a nie wykazaniem ich fałszu. Jeśli zaś w zarzutach kryje się jakiś fałsz, św. Tomasz dokłada wszelkich starań, by nie potępić całości zarzutów, a zdemaskować to wyłącznie, co w nich jest fałszywe.

Innymi słowy, w ogromnej większości artykułów *Sumy teologicznej* dialog między zarzutem a jego oddaleniem jest głęboko przemyślaną aplikacją zasad teologii negatywnej. Poprzez wnikliwe przedstawienie wielu pozornie sprzecznych aspektów tej samej rzeczywistości autor dochodzi do odważnego choć zawsze ostrożnego w swym wyrazie sformułowania, które przybliży myślącego człowieka do niepojętej prawdy, zarówno w jej tajemniczości jak i blasku.

Ta dygresja dotycząca struktury artykułu w *Sumie teologicznej* wydaje nam się niezbędną nie tylko dla jasnego i krytycznego przedstawienia myśli ks. Halíka, ale też do poszukiwania perspektyw dialogu pomiędzy nim a o. Giertychem. Okazuje się bowiem, że sam grunt myśli Akwinaty może dawać podstawy do takiego pojmowania relacji do prawdy, które jak najbardziej odpowiada zamysłowi ks. Halíka.

Jak zatem przedstawić ten zamysł? Opiera się on na przekonaniu, że ludzkie dążenie do prawdy nie jest prostą ścieżką, która daje gwarancję, iż przy zachowaniu odpowiednich reguł rozum może prawdę odkryć i osiąść raz na zawsze, ale jest drogą naczyną wątpliwościami i duchową walką, zaś jej celem nie jest nigdy posiadanie prawdy, a jedynie cierpliwe zbliżanie się do niej.

W oparciu o to podstawowe założenie ks. Halík precyzuje, że granica oddzielająca wiarę od niewiary nie wyróżnia dwóch grup ludzi, z których jedni uważają siebie za wierzących, a inni za niewierzących, ale że przebiega przez wnętrze (a zatem i rozum i serce) każdego człowieka, i to do tego stopnia, że człowiek mający siebie za wierzącego może okazać się daleki od wiary, a inny, choć przekonany, że jest ateistą, może przeciwnie znaleźć się o krok od głębokiej wiary. Najważniejsze w tym ujęciu jest spostrzeżenie – oparte zresztą na wieloletnim doświadczeniu czeskiego autora w dziedzinie psychologii – że człowiek stwarzający pozory całkowitego przyłgnięcia do prawd, które uznaje i wyznaje, może niejako wbrew sobie nosić twardy opór przeciwko tym prawdom. Co więcej, opór ten może być ukryty tak głęboko, że, choć nigdy nie ujawnia się na zewnątrz, niszczy w rzeczywistości wewnętrzne życie tego człowieka. Podobny jest wówczas do alkoholika, który teoretycznie ciągle pozostaje jego niewolnikiem. Tymczasem autentyczna wiara nie tłumi ukrytej niewiary, ale właśnie otwarcie stawia czoła tej części osobowości w nas, która pozostaje zamknięta na kontakt z tajemnicą Boga. Dlatego ks. Halík nie waha się powiedzieć, że wiara, nadzieja i miłość są trzema postaciami cierpliwości wobec doświadczenia nieobecności Boga w nas.

W konfrontacji z takim rozumieniem postawy wiary w pełnym napięciu i sprzeczności wewnątrz człowieka warto zastanowić się nad kluczową kwestią moralnego wymiaru relacji wiary do niewiary. Zapoznając się z propozycją o. Giertycha trudno oprzeć się wrażeniu, że tę relację wypadałoby opisać jako wyniosłą i zamkniętą na dialog z inaczey myślącym. Zarówno człowiek wierzący w odniesieniu do niewierzącego, jak wierząca część osobowości w nas samych względem części niewierzącej miałyby prawo do moralnej przewagi z racji na posiadanie objawionej prawdy i słuszne domaganie się jej przyjęcia przez tę część, która wiary jeszcze nie podziela. Ale to właśnie owa wyniosłość może okazać się największą przeszkodą w przełamaniu bariery niewiary w sercu „nieskorym do wierzenia” (Łk 24, 25)! Z kolei propozycja ks. Halíka może budzić podejrzenia, że relacja wiary do niewiary nacechowana jest swoistym równouprawnieniem poznawczym, to znaczy, że spór pomiędzy tymi dwiema postawami pozostaje do tego stopnia równorzędny i nierozstrzygalny, iż przykładanie jakiegokolwiek miary moralnej do obu tych postaw byłoby nie tylko nieodosowne, ale wręcz szkodliwe. Nietrudno jednak zauważyć, że wpadlibyśmy wówczas w sidła indyferentyzmu poznawczego i relatywizmu moralnego, przed którym wprost przestrzega autor listu do Hebrajczyków (3, 10): „Uważajcie, bracia, aby nie było w kimś z was przewrotnego serca niewiary, której skutkiem jest odstąpienie od Boga żywego”. Jak się przed takimi niebezpieczeństwami uchronić? Wydaje się, że sam filozoficzny poziom dyskusji pomiędzy naszymi autorami nie wystarczy do poszukiwania satysfakcjonującej odpowiedzi na to pytanie. Dlatego pora omówić teologiczny wymiar napięcia pomiędzy propozycjami o. W. Giertycha i ks. T. Halíka.

2. Spór teologiczny

Dla wydobycia wymiaru teologicznego konfrontacji pomiędzy Teologiem Domu Papieskiego a czeskim myślicielem proponujemy poszukać odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: po pierwsze, jakie pojmowanie Boga kryje się za poszukiwaniami obu omawianych teologów? A konkretniej, na ile w ich refleksji obecne są dwa główne

wymiary chrześcijańskiego pojmowania Boga, czyli wymiar trynitarny i wymiar paschalny? Po drugie, jaką rolę przypisują obaj podmiotowi ludzkiemu, który z wiarą lub niewiarą odnosi się do Boga?

W propozycji o. Giertycha trudno się doszukać zarówno trynitarnego pojmowania Boga jak kluczowego znaczenia wydarzenia paschalnego dla chrześcijańskiego doświadczenia wiary. Szczycąc się nadaniem terminu „spekulatywna” dla swojej teologii, o. Giertych bez komentarza pozostawia fakt, że skoro jego pojmowanie Boga jest właśnie spekulatywne, to sprowadza się w gruncie rzeczy do filozoficznej kategorii Absolutu. Absolut ten jest co prawda dostępny dla rozumu ludzkiego, ale zarazem niepokojąco oddalony od nowotestamentalnego objawienia Boga jako Ojca Jezusa Chrystusa, rozlewającego dar Ducha Świętego. By nie być gołosłownym, zauważmy, że w wystąpieniu o. Giertycha słowo „Bóg” występuje ok. stu razy, „Absolut” sześć razy, natomiast „Jezus” dwa razy, a „Syn Boży” i „Duch Święty” zaledwie po jednym razie.

Oczywiście należy przyznać, że istnieje ścieżka wiodąca od filozoficznego Absolutu do chrześcijańskiego Boga-Miłości objawionego w trynitarnym działaniu zbawczym Ojca, Syna i Ducha Świętego. Prowadzi ona jednak poprzez dość schematyczny sylogizm, który można ująć następująco: jeśli Bóg-Absolut jest Pierwszą Prawdą, to w konsekwencji całe Jego Objawienie jest prawdziwe, a zatem prawdą jest także istnienie Trójcy Świętej, unia hipostatyczna Syna Bożego jako Wcielonego Słowa i wreszcie niepojęta Tajemnica Paschalna. Nie zmienia to faktu, że dla teologii spekulatywnej dystans pomiędzy pierwotnym aktem wiary a największymi treściami chrześcijańskiego *Credo* pozostaje niebagatelny. Sam akt wiary w Boga musi najpierw powstać w rozumie, a dopiero potem może ogarnąć zarówno inne sfery psychiki ludzkiej (podmiotowo) jak i kolejne prawdy wiary chrześcijańskiej (przedmiotowo). Innymi słowy, wiara powstaje tam, gdzie poszukujący prawdy rozum – wspierany tajemniczym działaniem łaski od strony Boga, a wolną wolą od strony ludzkiej – uznaje istnienie Boga, a następnie przyjmuje Jego Objawienie, ponieważ ufa Mu na mocy Jego nieomylnego autorytetu. Dopiero wiara zrodzona w taki sposób odkrywa poszczególne tajemnice Objawienia, a nade wszystko kolejne Osoby Trójcy Św., co pozwala wierzącemu na nawiązanie z Nimi relacji zaufania i miłości.

Pośród tych duchowych więzi szczególną rolę odgrywa relacja z Jezusem, ze względu na przyjętą przez Niego we Wcieleniu naturę ludzką. Wierzący człowiek odkrywa wreszcie tajemnice życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i poszukuje osobistego odniesienia do tych tajemnic. Niemniej właśnie owa relacja okazuje się intelektualnie trudna do pojęcia, gdy rozum usiłuje zmierzyć się z tajemnicą śmierci Boga-człowieka. Jeśli umarła w Nim sama natura ludzka, to czy w chwili śmierci człowiek Jezus nie został pozostawiony samemu sobie przez odwieczne Słowo Boże? A w takim wypadku, czy każdy człowiek stojący oko w oko ze śmiercią nie może poczuć się osamotniony, także przez Boga? Jeśli natomiast na krzyżu umarł cały Jezus Chrystus, to czy wolno odważyć się na stwierdzenie, że Bóg umarł? Jakkolwiek teologia spekulatywna poszukuje odpowiedzi na te pytania w koncepcji *communicatio idiomatum*, to jednak całość tej konstrukcji myślowej odciska silne piętno na pojmowaniu Boga i Jego dzieła zbawczego. Albowiem teologia spekulatywna nie tylko radykalnie oddziela pytanie o Boga od pytania o krzyż Jezusa Chrystusa, nie tylko ustala chronologiczną i logiczną kolejność tych pytań, ale też godzi się na to, by udzielenie odpo-

wiedzi na pierwsze z nich w gruncie rzeczy utrudniało odpowiedź na to drugie pytanie o sens śmierci krzyżowej Chrystusa.

Ks. Halík ze swej strony wpisuje się w zgoła inny sposób myślenia teologicznego. Jego pierwszorzędnym celem nie jest udzielenie pozytywnej odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga. Przeciwnie, pytanie o Boga pozostaje dla ks. Halíka jakby w zawieszaniu, ponieważ celem czeskiego teologa jest nade wszystko wgłębienie się w dramat ludzkiego serca, które nie przestaje pytać o Boga pośród ciemności, poszukiwać i wahać. Taka ścieżka, zrazu bardziej zawiła i ryzykowna, kryje w sobie ogromny potencjał teologiczny. Prowadzenie refleksji nie cofającej się przed dramatem pytań i wątpliwości sprawia bowiem, że człowiek poszukujący Boga rozpoznaje współbrzmienie swoich pytań z przenikliwym krzykiem umierającego na krzyżu Jezusa: „Eloi, Eloi, lema sabachthani», to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mk 15, 34). Innymi słowy, pytanie o Boga nie tylko nie zostaje oderwane od pytania o sens krzyża Chrystusa, ale staje się jego integralną częścią. Odpowiedź na pytanie o Boga nie jest już warunkiem postawienia kolejnego (a zatem epistemologicznie drugorzędnego) pytania o krzyż Chrystusa, ale wręcz przeciwnie, oba te pytania zostają postawione równocześnie i to w zaskakującej formie: jako krzyk samego umierającego Jezusa.

Taki sposób formowania myślenia teologicznego jest niewątpliwie bardzo ryzykowny. Zakłada on bowiem zgodę na intelektualne i duchowe zbliżenie się do Jezusa bez uprzedniego wyrugowania wątpliwości, które nurtują człowieka poszukującego. Trudno wyrokować, czy taka niewolna od wątpliwości bliskość z Jezusem umierającym na krzyżu jest wyrazem odwagi czy zuchwałości. Ale z drugiej strony sama Ewangelia nie tylko upoważnia nas do postawienia pytania o Boga, skoro postawił je umierający Jezus, ale także potwierdza, że to właśnie spojrzenie na śmierć krzyżową Jezusa jest niezwykłym momentem doświadczenia a nawet zrodzenia wiary, jak o tym świadczy wyznanie naocznego świadka tej śmierci: „Setnik zaś, który stał naprzeciw, widząc, że w ten sposób oddał ducha, rzekł: «Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym»” (Mk 15, 39).

Co więcej, opisując sam moment śmierci Jezusa, wszyscy ewangeliści używają zwrotów nawiązujących do tchnienia (Mt 27, 50: ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα, Mk 15, 39 i Łk 23, 46: ἐξέπνευσεν, J 19, 30: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). Daje to podstawę do postawienia pytania o działanie Ducha św. w samej śmierci Chrystusa, a zatem do rozwinięcia trynitarniej teologii Krzyża. Innymi słowy, śmierć Chrystusa, która następuje pośród mroku ogarniającego całą ziemię (Mt 27, 45; Mk 15, 33; Łk 23, 44), staje się uprzywielejoną chwilą objawienia całej Trójcy Świętej. I jakkolwiek ma pełną rację o. Giertych, gdy wspomina, że sam termin „Trójca” pojawił się dopiero w ciągu dziejów Kościoła³, to bezspornym pozostaje fakt, że pełnia objawienia Boga trynitarnego następuje wraz z wydarzeniem paschalnym. Dlatego należy docenić teologiczny zamysł ks. Halíka, by właśnie w perspektywie Krzyża Chrystusa, i zarazem Jego zmarłych wstania, umiejscowić początek refleksji nad wiarą, a szczególnie nad wiarą

³ Prekursorami używania terminu „Trójca” byli Tertulian na Zachodzie i Teofil z Antiochii na Wschodzie.

człowieka współczesnego, noszącego brzemień dwudziestowiecznych totalitaryzmów depczących zarówno imię Boga jak i godność człowieka.

Do rozważenia pozostaje jeszcze nastawienie obu naszych autorów do ludzkiego podmiotu prowadzącego poszukiwania prawdy i, świadomie bądź nieświadomie, stawiającego pytanie o Boga. I tu czeka nas zaskakujące odkrycie. Oto wizja o. Giertycha, pretendująca do obiektywnego opisu rzeczywistości, koncentruje się na analizie procesu poznawczego, który z inspiracji Bożej przebiega w samych władzach duchowych człowieka. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że jest to próba przedmiotowej analizy działania podmiotu ludzkiego. W centrum zainteresowania autora znajduje się zatem ludzki podmiot. Podejście ks. Halíka jest odmienne. Uznając swoją ograniczoność czy wręcz bezradność wobec rozmiaru dramatów nękających współczesnego człowieka, czeski myśliciel zaprasza zagubiony podmiot niejako do wyjścia z siebie i do spotkania z głęboko tajemniczym, ale w ewangelicznym opisie jak najbardziej obiektywnym (i zarazem transcendentnym) wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. W centrum zainteresowania ks. Halíka znajduje się zatem nie tyle człowiek, co dramat wydarzenia paschalnego. W ten sposób ujawnia się ciekawy paradoks: obiektywna w swym zamyśle koncepcja o. Giertycha nabiera cech podmiotowych, zaś subiektywistyczne z pozoru podejście ks. Halíka odsłania swe głęboko obiektywne oblicze.

Zakończenie

Wobec tak ostrych i trudnych do przezwyciężenia różnic pomiędzy wizjami filozoficznymi i teologicznymi o. W. Giertycha i ks. T. Halíka warto na koniec wrócić do pytania o perspektywę dialogu między tak odmiennymi sposobami myślenia. Na poziomie intelektualnym dyskusja jest możliwa na tyle, na ile uznamy prawomocność apofatycznego zbliżania się do prawdy, zarówno w ujęciu filozofii tomistycznej jak we współczesnych propozycjach egzystencjalnych. Niemniej dyskusja nie powinna ograniczać się do tego poziomu. Właściwą płaszczyznę ewentualnego dialogu sugeruje o. Giertych, gdy podkreśla, iż „akt zawierzenia jest zbyt osobisty, aby dokonywał się on wyłącznie na bazie czysto logicznych racji”, oraz że dopiero „wiera uformowana przez nadprzyrodzoną miłość uzdalnia do wyrażenia *credo in Deum* – wierzę ku Bogu”.

Innymi słowy, jeśli koncepcje naszych autorów umiejscowimy tylko na poziomie intelektualnym, wydają się one niemal niekompatybilne. Jeśli natomiast uznamy, że są one tylko odmiennymi drogami do odkrycia – nie tylko intelektualnie, ale nade wszystko w miłości – tego samego Boga, który „jest miłością” (1J 4, 8. 16), to szczerzy dialog pomiędzy nimi, choć w dalszym ciągu bardzo trudny, pozostanie nie tylko możliwy, ale potrzebny – i nad wyraz twórczy.

LE PÈRE WOJCIECH GIERTYCH ET L'ABBÉ TOMÁŠ HALÍK :
DEUX PERSPECTIVES, QUEL DIALOGUE ?

Résumé

Y a-t-il un dialogue possible entre deux approches de la foi chrétienne proposées respectivement par le dominicain Wojciech Giertych (le théologien de la maison pontificale) et l'abbé Tomáš Halík, théologien et penseur tchèque contemporain ? De prime abord, l'opposition entre les deux perspectives paraît insurmontable. La visée du théologien dominicain tente en effet de dépoussiérer la pensée de l'Aquinat en renouvelant l'analyse philosophique de l'acte humain de la foi, acte considéré toujours comme un effort de l'intellect humain inspiré et soutenu par un don surnaturel de la grâce divine. Quant au penseur tchèque, son point de départ se trouve dans le cœur plutôt que dans l'intellect de l'homme moderne lequel reste marqué par le clivage entre le manque de foi et une recherche, plus ou moins consciente, de la foi en Dieu. Et son point d'arrivée est fixé aux pieds de la croix où le Christ lance le cri retentissant : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Sans présumer du résultat de son projet, Halík laisse le lecteur tout démuné devant l'abîme de la mort du Christ, en espérant toutefois que le souffle livré par le Christ au moment de sa mort permettra aussi à l'homme moderne d'ouvrir les yeux de la foi au mystère du Dieu trinitaire. En ce qui concerne la possibilité du dialogue entre ces deux penseurs, s'il y en a une, elle s'amorce sans doute là où l'on est prêt à mettre en valeur le versant apophatique de l'approche de l'Aquinat. Car le dialogue ne peut s'engager que dans la mesure où l'on dépasse une stricte logique rationnelle afin de laisser la place à une pensée bien plus nuancée qui, loin de chercher la certitude concernant Dieu, offre à l'homme moderne une issue inattendue : la joie de tisser le lien profond entre l'amour de Dieu qui se donne librement et la liberté de l'homme qui se découvre capable d'accueillir ce don et d'y répondre.