

Ks. KRYSZTOF KALUŻA  
Bamberg

## ***SIS TU TUUS, ET EGO ERO TUUS.*** **ZNACZENIE PODMIOTOWOŚCI** **DLA REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ**

Encyklika *Fides et ratio* w punkcie 67 w następujący sposób określa badawcze zadanie teologii fundamentalnej: „Teologia fundamentalna powinna wykazywać wewnętrzną zgodność między wiarą a jej fundamentalną potrzebą wyrażania się za pośrednictwem rozumu zdolnego dać swoje przyzwolenie w sposób całkowicie wolny”. Takie rozumienie teologii fundamentalnej bliskie jest również Księdzu Profesorowi Jerzemu Cudzie<sup>1</sup>, któremu dedykowany jest niniejszy artykuł. Dostrzegając w aktualnym kontekście społeczno-kulturowym potrzebę „apologii ludzkiej tożsamości”, Profesor wiąże tak rozumianą aktywność badawczą wykładanej przez siebie dyscypliny teologicznej z fundamentalnym przykazaniem Ewangelii: „Będziesz miłował (...) siebie samego!” (Mt 22,39)<sup>2</sup>. Postulat ten nie ma nic wspólnego z aprobatą współczesnej „apoteozy egoizmu”, będącej w istocie zakwestionowaniem wyrażonego w nim przykazania, lecz wyrazem zainteresowania złożonym problemem tożsamości człowieka<sup>3</sup>. W takim ujęciu teologia fundamentalna ma być (1) nauką empiryczną, tj. skoncentrowaną na istniejącej rzeczywistości, poznawalnej zmysłami; (2) nauką antropologiczną, której przedmiotem jest „złożona rzeczywistość ludzkiej egzystencji”<sup>4</sup>; (3) nauką hermeneutyczną, mającą na celu zrozumienie oraz realizację tożsamości człowieka („»człowiek«, czyli ten, kto »zna samego siebie«”<sup>5</sup>); (4) nauką fundamentalną, formułującą podstawowe twierdzenia (sądy) wynikające z „dostępu” do prawdy „uniwersalnej” i „absolutnej”, do „fundamentu wszystkich rzeczy”<sup>6</sup>.

Konieczność zrozumienia tożsamości człowieka teologia fundamentalna wiąże z koniecznością uwzględnienia chrześcijańskiego objawienia. Nie chodzi przy tym – jak podkreśla szanowny Jubilat – „o spekulatywne spotkanie w świecie idei (a priori), lecz o hermeneutyczną kooperację w wiarygodnym odczycie

<sup>1</sup> Por. J. Cuda, *Teologia – hermeneutyka – antropologia*, SSHT 38 (2005), s. 5.

<sup>2</sup> Por. tenże, *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002, s. 14.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 41.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 1.

<sup>6</sup> Tamże, nr 27.

konkretnego »tekstu« historycznych wydarzeń (a posteriori)»<sup>7</sup>. W tekście tym „odkrywalne są pytania »złożonej rzeczywistości ludzkiego życia« oraz odpowiedzi »celowej przemowy Boga«»<sup>8</sup>. Mając to na uwadze, teolog fundamentalny zainteresowany jest trzema pytaniami: (1) Czy istnieje w tobie problem tożsamości człowieka? (2) Czy dostrzegasz objawioną możliwość rozwiązania tego problemu? (3) Czy istnieje w tobie możliwość racjonalnego podjęcia decyzji zawierzenia temu rozwiązaniu?»<sup>9</sup>

## Teologia w kontekście „śmierci podmiotu”

Teologia jest nauką, nauka zaś stanowi celową aktywność człowieka poszukującego wiedzy. „Człowiek to istota, która może i powinna wiedzieć”<sup>10</sup>. Zatem człowiek (ten, który poznaje) jest warunkiem *sine qua non* nauki. Bez niego, bez poznawczej aktywności człowieka, nie byłoby nauki. Nie byłoby także teologii. Ów antropocentryzm wiedzy – także wiedzy teologicznej – doszedł najpełniej do głosu za sprawą tzw. zwrotu antropologicznego. Jego główna teza wyraża się w przekonaniu, iż *wszelka mowa o Bogu implikuje mowę o człowieku*. R. Bultmann już w 1925 roku pisał na ten temat: „Okazuje się, że jeśli chce się mówić o Bogu, trzeba mówić *o sobie samym*”<sup>11</sup>. W teologii K. Rahnera postulat ten nabrał charakteru normatywnego, aczkolwiek bez kwestionowania dotychczas eksponowanego „teocentryzmu” teologii: „Skoro tylko człowiek zostanie pojęty jako istota absolutnej transcendencji w kierunku Boga, »antropocentryka« i »teocentryka« teologii nie mogą być widziane jako sprzeczność, lecz jako nierozzerwalna jedność (wypowiedziana z dwóch stron). Nie da się zrozumieć jednego bez drugiego”<sup>12</sup>. Oczywiście, mając w pamięci dziewiętnastowieczną krytykę religii, upatrującej w idei Boga projekcję nieskończonej natury ludzkiej, skoncentrowana na człowieku teologia nie mogła przejść obojętnie wobec przestrogi K. Bartha, który przekonywał, iż mówienie o Bogu musi oznaczać co innego i zarazem coś więcej, niż tylko „mowę o człowieku w nieco podniesionym tonie”<sup>13</sup>. Niemniej jednak ścisły związek teologii z antropologią zachowuje po dzień dzisiejszy swoją ważność, chociażby z tego względu, że samo Słowo Boże, wypowiedziane w objawieniu, zakłada człowieka jako (potencjalnego bądź faktycznego) słuchacza tegoż Słowa<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> J. Cuda, *Wiarygodna antropologia...*, s. 15.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Por. J. Cuda, *Teologia – hermeneutyka – antropologia*, s. 6.

<sup>10</sup> Tenże, *Wiarygodna antropologia...*, s. 17.

<sup>11</sup> R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, w: tenże, *Glauben und Wissen*, I, Tübingen 1964, s. 28.

<sup>12</sup> K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, w: tenże, *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, s. 43.

<sup>13</sup> K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München 1925, s. 164.

<sup>14</sup> Por. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1941.

Jeśli człowiek jako podmiot otwarty na objawione Słowo Boże (*capax infiniti*) jest warunkiem teologii, to rodzi się pytanie, czy i jak możliwa jest jeszcze teologia w kontekście postmodernistycznej ideologii „śmierci człowieka”. Ideologia ta głosi, iż człowiekowi, który jest wypadkową biologicznej ewolucji i niedających się racjonalnie kontrolować procesów podświadomości, nie przysługuje żadna wyróżniona pozycja w kosmosie. Pojęcie integralnego bytu ludzkiego jest niczym innym, jak nieusprawiedliwionym reliktem substancjalistycznej metafizyki, głoszącej istnienie zdeterminowanej w sobie „istoty człowieka”. Takiej istoty jednak nie ma. Podobnie idea humanizmu: wyrasta ona z pychy człowieka, wpatrzonego w niemożliwy do osiągnięcia ideał nadczłowieka (F. Nietzsche). Dlatego humanizm nie może uratować człowieka, gdyż człowiek jako podmiot jest tylko chwilą w dziejach bycia (M. Heidegger)<sup>15</sup>.

Postmodernistyczny kryzys idei człowieka wyraża się przede wszystkim w krytyce kartezjanizmu i związanej z nim kategorii podmiotowości<sup>16</sup>. Chociaż nowożytno odkrycie sfery podmiotowości i samoświadomości<sup>17</sup> było ważnym osiągnięciem kultury europejskiej, dało początek wielu złudzeniom: koncepcji autonomicznego i racjonalnego podmiotu jako oczywistej podstawy pewności poznania, prawdy jako naczelnej, uniwersalnej i transkulturowej kategorii, tyranii wszechobecnego i wszechmocnego rozumu. Dlatego myśliciele postmodernistyczni odrzucają „mit podmiotowości”<sup>18</sup>, tj. koncepcję człowieka jako świadomego siebie, racjonalnego i autonomicznego (względem świata) podmiotu poznania i działań moralnych<sup>19</sup>. G. Deleuze i F. Guattari proponują nawet, by pojęcie podmiotu zastąpić pojęciem maszyny. Człowiek to po prostu maszyna, którą napędza strumień pożądań. Stąd nie ma powodów, by utożsamiać go z podmiotowym „ja”. Jest on niczym więcej, jak tylko bezpodmiotowym mechanizmem do produkcji skojarzeń. Myśliciele ci wyrażają przekonanie, iż w nurcie doznań, utożsamianym ongiś z substancjalną osobą, możemy jedynie wyróżnić wiązki pragnień, wewnętrznej delirycznej paplaniny i nieosobowego chcenia. Rozbijają się one

<sup>15</sup> A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 66 n.

<sup>16</sup> Trzy dzieła, napisane na początku dwudziestego stulecia, mają tutaj znaczenie symboliczne: L. Wittgensteina *Tractatus logico-philosophicus* (1921), G. Lucács'a *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) oraz M. Heideggera *Sein und Zeit* (1927). Pisma te zgadzają się w jednym zasadniczym punkcie: *Tractatus* iniejuje decentralizację podmiotu w kontekście analitycznej filozofii języka, *Geschichte und Klassenbewußtsein* w kontekście krytyki ideologii, zaś *Sein und Zeit* na gruncie ontologii.

<sup>17</sup> Należy zaznaczyć, że kategoria podmiotu rozumianego jako samoświadome „ja”, jako niepowtarzalne indywiduum, będące podmiotem własnych działań i decyzji, nie pojawiła się dopiero w filozofii kartezjańskiej, ale sięga swymi korzeniami tradycji biblijnej. Por. K. Müller, *Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln*, Münster 2010, s. 218-229.

<sup>18</sup> M. Potępa, *Kryzys pojęcia podmiotu w filozofii postmodernistycznej*, Przegląd Filozoficzny 5 (1996), s. 82: „Filozof postmodernistyczny ma awersję do posługiwania się pojęciem podmiotu, rozumianym jako samoświadomość (...). Pojęcie podmiotu jest »przestarzałe« – sądzi Vattimo – o ile jest ono aspektem myślenia, które zapomina o byciu, na rzecz obiektywności i jej ujęcia w formie »obecności«”.

<sup>19</sup> Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 54.

na mniejsze struktury albo łączą się w bardziej złożoną całość. Spotykając się i łącząc, zdobywają nowe terytoria i tworzą nowe rejony chcenia. Strumienie nieosobowego chcenia, czyli uwolnione libido, wytwarzają nową rzeczywistość. Na czym jednak ma ostatecznie polegać owo tworzenie nowych ziem, tego za bardzo nie wiadomo. W każdym razie najlepszego modelu do analizowania skomplikowanych procesów nieświadomości dostarcza schizofrenik-wagabunda<sup>20</sup>.

Warto zaznaczyć, że krytyka podmiotu jako samoświadomości nie jest wynalazkiem postmodernistów. Proces dekonstrukcji ludzkiej jaźni zapoczątkował już D. Hume, głosząc, że substancjalna jedność „ja” i tożsamość podmiotu, niedostępna żadnej refleksji, jest wymysłem filozofów. Hume’owska krytyka substancji nie dotyczyła jednak pojęcia autorefleksji, czyli zdolności podmiotu do stawania się przedmiotem własnego poznania, zapewniającej poznaniu pewność i zasadność. I. Kant bronił wprawdzie jedności ludzkiej jaźni, rozwijając refleksyjny model podmiotowości i poznania oraz przyjmując, że integralnym elementem świadomości jest nie tylko przedmiot (poznania), lecz również (samo-)świadomość przedmiotu, niemniej jednak wprowadził rozdzielenie człowieka na *byt bierny* i *czynny*, któremu odpowiada rozdzielenie świata na *świat percypowany* i *świat pomyślany*, na rzeczywistość *przypadkową* i umysłowo *konieczną*. Owa nieusuwalna dwoistość wiedzy nie jest wprawdzie bezpośrednio widoczna, ale raz wykryta demaskuje dualizm bytu ludzkiego, który asymiluje świat jednocześnie jako bierny podmiot i jako prawodawca. W granicach naszego rozumu nie jesteśmy w stanie usunąć niewytłumaczalnej przypadkowości danych doświadczenia, co oznacza, że nie jesteśmy w stanie nadać światu i naszej jaźni ostatecznej jedności. Nasza jaźń, dana w introspekcji, dana jest nam jako przedmiot czasowy, nie zbiega się więc z jaźnią samą w sobie („ja” transcendentalne), która poznaniu teoretycznemu nie jest dostępna. Wprawdzie poza jaźnią introspekcyjną dostępna jest nam również transcendentalna jedność apercpepcji, warunek jednoczącej czynności podmiotu, ale wiemy o niej tylko tyle, że jest, nie zaś jaka jest. Ostatecznie więc nie jest możliwe zniesienie przypadkowości danego w doświadczeniu zmysłowym świata ani też rozdzielenia, któremu poddany jest ludzki umysł. Niemniej jednak jaźń („ja” transcendentalne) jest jednością, gdyż warunkuje i umożliwia istnienie tego, co empiryczne<sup>21</sup>.

Przeciwko substancjalnie pojętemu podmiotowi występuje przede wszystkim filozoficzna hermeneutyka. H.-G. Gadamer nie odrzuca wprawdzie oświeceniowego rozumu i jego uniwersalnych roszczeń, ale poddaje go radykalnej krytyce. W efekcie dochodzi do wniosku, iż samoświadomość podmiotu nie może stanowić niewzruszonej podstawy (*fundamentum inconcussum*) poznania. Właściwym podmiotem poznania jest uwarunkowana językowo tradycja, a poznanie – nigdy nie zakończonym procesem realizowania się sensu<sup>22</sup>. W takiej perspektywie

<sup>20</sup> Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Ödipus. I. Kapitalismus und Schizophrenie*, Frankfurt a. M. 1977, s. 7.

<sup>21</sup> Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu I*, Warszawa 2009, s. 44-50.

<sup>22</sup> Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 55.

podstawowe roszczenie chrześcijaństwa, upatrujące w objawieniu Chrystusowym dany i zrealizowany w historii absolutny sens i ostateczne wyjaśnienie tożsamości człowieka, wydaje się niemożliwe. Historia – jak wcześniej już zauważył G. E. Lessing – nie jest miejscem tego, co absolutne. Także nasz intelekt, określony przez język i kulturę, nie ma dostępu do absolutnych prawd i ostatecznego sensu bytu<sup>23</sup>.

## Ludzkie „ja” i boskie „Ty”

„O Boże (...) okaż Twe pogodne oblicze, abyśmy doznali zbawienia” (Ps 80, 4.8.20). Przez tysiąclecia słowa te wyrażały prośbę człowieka, poszukującego sensu i znaczenia własnej egzystencji. Dla człowieka współczesnego ów sens w znacznej mierze uległ zaciemnieniu. Stąd nieodparte poczucie pustki i budzącej niepokój dezorientacji. „Nie wiemy już, dokąd idziemy; nie wiemy nawet, czy postępujemy w prostej linii, czy też kręcimy się w kółko”<sup>24</sup>. Przepowiedziane przez M. Bubera „zaciemnienie Boga” rzuciło swój cień na człowieka, wskutek czego jego własna egzystencja stała się dlań ciężarem nie do uniesienia. „Oblicze Ojca”, wobec którego dotąd czuł się bezpiecznie i w którym znajdował własną godność i uznanie, oto teraz stało się tak niewyraźne, że aż nierozpoznawalne<sup>25</sup>. Przy tym instykt podpowiada mu, że to nie Bóg zasłonił przed nim swą twarz, ale że to on sam utracił zdolność widzenia. Czy jednak w godzinie ciemności człowiek współczesny jest w stanie uświadomić sobie, że kryzys tożsamości, który przeżywa, ma swoje źródło w zaburzonej relacji do Boga? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie musi pozostać negatywna. Zaślepiiony blaskiem światełek „tego świata”, uwikłany w zniewalające okowy konsumpcji, człowiek współczesny w znacznej mierze utracił zdolność „duchowego widzenia”, pozwalającą dostrzec rzeczywistość, której istota nie mieści się w granicach tego, co bezpośrednio poznawalne i doświadczalne<sup>26</sup>. Z drugiej strony w rzadkich chwilach uniesień, ale także w głębi bólu i rozdzierającej serce rozpacz, człowiek ten odkrywa głos, który na kształt prośby wydobywa się z jego duszy: „Boże, okaż mi

<sup>23</sup> G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, w: *Sämtliche Werke XIII* (wyd. Lachmann-Muncher), [bmrw], s. 5.

<sup>24</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 72.

<sup>25</sup> Por. M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953, s. 32 n; R. Schneider, *Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern*, Freiburg 1958, s. 131, 171.

<sup>26</sup> Por. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 180 n: „Fundamentalnym założeniem współczesnego człowieka jest pogląd, iż obiektywna rzeczywistość jest fizyczna, a wszystkie zjawiska niematerialne można sprowadzić do zjawisk materialnych i wyjaśnić w kategoriach fizycznych; stąd jedynie takie rodzaje ludzkich doświadczeń, które ukazują nam ilościowe aspekty materialnych zjawisk, odnoszą się do rzeczywistości świata. Każdy inny typ naszych doświadczeń, jak modlitwa albo świadomość obecności Boga, nie ma obiektywnego odpowiednika. Są one, wedle powyższych założeń, iluzją, w tym sensie, że nie zapoznają nas z naturą świata obiektywnego”.

Twe pogodne oblicze, a będę zbawiony!”, „»Stwórz, o Boże, we mnie serce czyście« (Ps 51,12), abym mógł dostrzec Twoje oblicze!».

Nadzieja na odzyskanie utraconej tożsamości możliwa jest ostatecznie tylko jako *nadzieja samego Boga*, który szuka człowieka<sup>27</sup>, by przywrócić mu samego siebie. Prawdziwa istota człowieka, jego „prawdziwe imię” („imię nowe”; Ap 2,17), ukryte jest bowiem w Bogu. Sięgając do kategorii filozofii dialogu, można powiedzieć: ludzkie „ja” ma swój początek w stwórczym „Ty” Boga. Stąd antropologia nie tylko nie wyklucza teo-logiki, ale wręcz ją zakłada. Bóg jest „warunkiem koniecznym” istnienia człowieka. Jak jednak ludzkie „ja” może zrodzić się w boskim „Ty”? Czy jest w ogóle możliwe, by skończone „ja” człowieka mogło ostać się w obliczu absolutnego „Ty” Boga, nie tracąc przy tym swej tożsamości, nie „roztapiając się” w nim niczym kryształ soli w morzu? Wyobcowany, pozbawiony własnej istoty i nie żyjący własnym życiem człowiek Feuerbacha, to właśnie człowiek, który wyrzekł się samego siebie, by dać istnienie Bogu. A jednak, obwieszczona przez Nietzschego „śmierć Boga” nie zwróciła życia człowiekowi, lecz przyniosła kolejną śmierć – tym razem śmierć milionów istnień ludzkich.

Poszukujący śladów „Niewidzialnego” człowiek współczesny wyraża niechęć do „wielkich narracji”. „Widma całości”<sup>28</sup> straszą po dzień dzisiejszy obrazami Oświęcimia i Kołomy. Stąd metafizyczny Absolut (*ipsum esse*), pochłaniający w swej mocy bycia wszystko, co nie-absolutne i indywidualne, widziany jest raczej jako zagrożenie, niż źródło ocalenia człowieka. Rodzi się zatem postulat zastąpienia ontologicznego myślenia o Bogu myśleniem agatologicznym. W tej perspektywie Bóg nie jest absolutnym Bytem, lecz absolutnym Dobrem<sup>29</sup>. „Logika ontologii” zostaje zastąpiona „logiką dramatu”, a to oznacza, że w dziejach Boga i człowieka odkrywalna jest wolność i świadomość – istotna „właściwość” dobra (dobro nie może być dobrem nieświadomym)<sup>30</sup>. Dopiero w takiej perspektywie – w perspektywie dobra – możliwe staje się twierdzenie, iż w wezwaniu Boga i w odpowiedzi na nie konstytuuje się „ja” człowieka. Bóg i człowiek nie są tutaj konkurentami, ale partnerami dialogu. Prawdziwy dialog zaś zakłada dystans, jest „spotkaniem (bliskością) w dystansie”, uniemożliwiającym wszelkie próby wszystko unicestwiającej „totalizacji”. Komentując myśl Hegla, mistrza „totalizacji”, Józef Tischner pisał na ten temat:

Logika dialogiczności jest jednak »wyższa« niż »logika bycia«. To nie bycie usprawiedliwia dobro, lecz dobro usprawiedliwia bycie. Pytanie nie

<sup>27</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 173: „Większość teorii religii za punkt wyjścia określenia sytuacji religijnej przyjmuje poszukiwanie Boga przez człowieka, uznając pewnik, iż Bóg jest milczący, ukryty i obojętny na poszukiwania człowieka. Jeśli jednak uznamy ten aksjomat, to uzyskujemy odpowiedź, zanim jeszcze zadamy pytanie. Zgodnie z myśleniem biblijnym taka definicja jest niepełna, pewnik zaś fałszywy. Biblia opowiada nie tylko o poszukiwaniu Boga przez człowieka, lecz również o poszukiwaniu człowieka przez Boga. »Jak lew na mnie polujesz« (Hi 10,16). (...) Całą historię ludzkości, tak jak rysuje ją Biblia, można streścić w jednym zdaniu: Bóg szuka człowieka. Wiara w Boga jest odpowiedzią na pytanie Boga”.

<sup>28</sup> Por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.

<sup>29</sup> Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 271.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 271 n.

ustanawia bytu, ono ustanawia zobowiązanie osoby wobec osoby. Podobnie zwierzenie i powierzenie siebie innemu. Wolność, która obraca się na poziomie dialogiczności, obraca się w »żywole« dobra i zła, a nie bytu lub niebytu. Osoba, która »idzie przez świat«, »idzie« od zwierzenia do zawierzenia i od zawierzenia do powierzenia siebie. Osoba powierza siebie i przyjmuje powiernictwo. Absolut, który sam się »zwierza i powierza« oraz jest »świadkiem« powiernictwa innych, nie zagraża wolności, lecz ją potwierdza. Czym byłoby bowiem powiernictwo bez wolności? Wolność jako sposób istnienia dobra w osobie »ratuje« skończoność w jej »starciu« z nieskończonością, nadając jej najgłębszy, agatologiczny sens. Gdyby założyć, że byt skończony nie ma innej świadomości siebie jak tylko świadomość swej bytowej skończoności, wtedy byłoby zupełnie niewytłumaczalne, dlaczego chce on być jeszcze sobą. Jak byt skończony, który poznał swą skończoność, może chcieć być jeszcze bytem skończonym? Czy nie powinien natychmiast »roztopić się« w nieskończoności? Czy nie powinien zabić się »dla chwały Nieskończonego«? Sytuacja zmienia się, gdy byt skończony odkryje, że mimo swej bytowej skończoności może przyjmować »zwierzenia Boga« i jako istota wolna »usprawiedliwiać« własny byt i byt świata. Ale wtedy heglowska i nie tylko heglowska »obiektywizacja« musi ustąpić miejsca »agatologizacji«<sup>31</sup>.

## Bóg wobec człowieka

Nikt chyba nie wyraził tego wątku myśli filozoficznej tak dogłębnie i z takim przekonaniem, jak Franz Rosenzweig w *Gwiazdzie zbawienia*. Jego myśl, nieco dziś zapomniana, zasługuje na głębszą refleksję.

*Gwiazda zbawienia* rozpoczyna się od doświadczenia śmierci. Doświadczenie to kwestionuje monologiczność myślenia metafizycznego, rozbija syntezę bytu, świat trzeciej osoby, w której „się umiera”. Każdy bowiem umiera sam. To doświadczenie własnej śmierci sprawia, iż człowiek zostaje niejako wywołany z bezosobowego szeregu, uświadamia sobie swoją niepowtarzalność i nieredukowalność do żadnej większej całości, do żadnego systemu. W ten sposób budzi się jego indywidualność. Jak zauważył M. Heidegger:

W umieraniu i śmierci człowiek oczekuje sam na siebie w swej najbardziej własnej możliwości bytowej. W możliwości tej chodzi bytowi ludzkiemu po prostu o własne bycie w świecie. Śmierć jest możliwością może-już-nie bycia-aktualnie. O ile byt ludzki jako ta właśnie możliwość oczekuje sam na siebie, zdany jest całkowicie na swoją własną możliwość. (...) Tak odsłania się śmierć jako możliwość najbardziej własna, do niczego nie odniesiona, nieprześcigniona<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, s. 187 n.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 1997, s. 352.

Osobowe doświadczenie śmierci jest zatem końcem wszelkiej totalizacji. Człowiek, jako niepowtarzalny i śmiertelny byt okazuje się meta-etyczny, podobnie jak Bóg jest meta-fizyczny, a świat meta-logiczny. Owo meta- oznacza jednocześnie radykalną odrębność (separację) człowieka, Boga i świata oraz ich nieredukowalność do jednego systemu. Relacja między tymi trzema nieredukowalnymi „całościami”, dla których nie ma żadnej innej podstawy (a dotychczas była nią tożsamość myśli i bytu) nie może mieć ani charakteru partycypacji (jak w klasycznej metafizyce), ani relacji dialektycznej (jak u Hegla), lecz stanowi *wydarzenie dialogiczne*. Na czym polega istota tego wydarzenia?

Dla Rosenzweiga wydarzeniem dialogicznym par excellence jest *Objawienie*. Paradygmatem Objawienia jest zawarte w Księdze Rodzaju wezwanie Boga: „Gdzie Ty jesteś?” W ten sposób Objawienie przybiera postać dramatu, wydarzającego się „między” Bogiem i człowiekiem. W dramacie tym pierwotne wezwanie wychodzi od Boga. To On jest pierwotnym źródłem dialogu. Rosenzweig pisze:

We wnętrzu Boga Ja od-powiada Ty. Ja i Ty jest echem rozmowy Boga ze samym sobą. Ale jak Ty nie jest prawdziwym Ty, ponieważ wciąż pozostaje wewnątrz Boga, tak i Ja nie jest prawdziwym Ja, gdyż żadne Ty nie wyszło mu jeszcze naprzeciw. Dopiero gdy Ja uzna Ty jako istniejące poza nim, a więc dopiero gdy od rozmowy ze sobą przejdzie do dialogu, stanie się tym Ja, które dopiero co uznaliśmy za wypowiedziane głośno pierwotne Nie. Ja z rozmowy ze sobą samym nie jest jeszcze »Ja, ale...«, lecz jest Ja niewyraźnym, bo tylko ze sobą rozmawiającym, siebie tylko rozumiejącym, takim więc, jakim znamy je dzięki formule »uczynimy...« z dziejów stworzenia; nie jest to Ja objawione, lecz zakryte w tajemnicy trzeciej osoby. Ja prawdziwe, niepojęte, ujawnione i podkreślone może dojść do głosu po raz pierwszy dopiero w odkryciu Ty. Ale gdzie jest to samodzielne, swobodnie wobec Boga stojące Ty, wobec którego może On odkryć siebie jako Ja? Oto tam przedmiotowy świat, oto tu zamknięta w sobie sobość. Ale gdzie jest Ty? Właśnie, gdzie Ty jesteś? Także Bóg pyta w ten sposób<sup>33</sup>.

„Adamie, gdzie jesteś?” „Abrahamie, Abrahamie!” W zapytywaniu kluczową rolę odgrywa mowa. Tylko w wypowiedzianym słowie wydarza się to, co rzeczywiste. Mowa zaś jest przede wszystkim rozmową, mową „z” – z kimś drugim, z jakimś „nie-ja”. Dlatego „ja” dopóty nie istnieje, dopóki na wzywające je słowo „ty” nie da odpowiedzi. Prawdą słowa (*Wort*) jest odpowiedź (*Ant-wort*). Warunkiem dialogu jest jednak separacja, oddzielenie, dystans. Pierwotną separację człowieka wobec Boga, świata i innego człowieka określił Rosenzweig mianem „sobości” (*das Selbst*) i odróżnił ją od indywidualności i „ja”. Indywidualność to jednostkowe zjawisko w obszarze świata, część większej całości. Sobność natomiast jest zamknięta w sobie, jak Leibnizjańska monada bez okien, i dlatego nie jest i nie może być częścią czegokolwiek. Jest dla siebie całym światem. Dopiero otwierając się na wezwanie Boga, odpowiadając na Jego pytanie: „Gdzie jesteś?”,

<sup>33</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Freiburg i. Br. 2002, s. 194 n.



z „sobości” staje się „ja”. „Ja odkrywa siebie w chwili, gdy pytając o »gdzie« Ty, stwierdza istnienie tegoż Ty”<sup>34</sup>.

Bóg pyta człowieka. Pytanie usiłuje przekroczyć wymiar separacji, a jednocześnie odsłania jej sens. Polega on na tym, że człowiek może odmówić odpowiedzi lub może powiedzieć: „Nie ma mnie” – „Nie ma mnie dla Ciebie”. Pytanie oznacza, że nie ma przymusu, jest uznanie – akceptacja – dla tej zdolności człowieka, która jest zdolnością przyjmowania pytań. Gdzie nie ma przymusu, jest wolność. Pytanie jest więc uznaniem wolności człowieka – wolności rozumnej, jako że drugą władzą przyjmowania pytań jest rozum<sup>35</sup>.

Powtórzmy: Przestrzeń pytania to przestrzeń uznania, akceptacji. Uznanie i akceptacja odnoszą się tu nie tylko do wolności drugiego, ale także (przede wszystkim?) do niego samego jako konkretnego dobra. W pytaniu: „Gdzie jesteś?” kryje się bowiem jakaś troska. Bóg, pytając Abrahama, mówi mu niejako: „Nie jesteś Mi obojętny!” Uznaje tym samym, że Abraham jest jakimś „dobrem”. Co to znaczy?

Głoszący śmierć podmiotu postmodernizm wyrasta z doświadczenia rozpacz. Korzenie tej rozpacz sięgają tragedii II wojny światowej i Holocaustu. Obok tych, którzy – wzorem T. Adorna – pytali, czy po Oświęcimiu można jeszcze pisać poezję i uprawiać metafizykę, znaleźli się radykalni krytycy historii, sugerujący, iż Holocaust musi mieć zasadniczy wpływ na sposób uprawiania teologii i nasze pojmowanie związków Boga ze światem. W ich gronie zasłynął przede wszystkim żydowski filozof H. Jonas, którego matka zginęła w Oświęcimiu. W głośnym wykładzie *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, wygłoszonym w Tybindze w 1984 roku, wyraził on przekonanie, że Bóg, który mimo swej wszechmocy milczał w obliczu cierpień Oświęcimia, albo nie jest najwyższym Dobrem, albo pozostaje dla naszego umysłu całkowicie niepojęty<sup>36</sup>. Teologia po Oświęcimiu nie może zatem być taka, jak dotychczas. Doświadczenie tragedii zagłady milionów istnień ludzkich w sposób istotny rzutuje na ocenę klasycznych form racjonalnego dyskursu, jak i na sposób ujmowania relacji między wszechmocnym Bogiem a człowiekiem, doświadczającym dramatu istnienia. J. B. Metz wysunął w tym kontekście postulat teologii wrażliwej na ludzkie cierpienie. Sercem teologii ma być odtąd problem teodycealny<sup>37</sup>. Przy tym skoncentrowany wokół „*memoria passionis*”<sup>38</sup> dyskurs teologiczny nie może ograniczać się jedynie do nowego sposobu refleksji nad dawnym, dotąd nierozwiązanym problemem wiary, lecz musi podjąć „próbę wypracowania nowego pojęcia nadziei, zgodnie

<sup>34</sup> Tamże, s. 195.

<sup>35</sup> Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 174 n.

<sup>36</sup> Por. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 1987.

<sup>37</sup> Por. J.B. Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, w: tenże, „*Landschaft aus Schreien*“. *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Düsseldorf 1995, s. 84; J.B. Metz, J. Reikerstorfer, *Theologie als Theodizee. Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, ThRv 95 (1999), s. 180: „Die Theodizee ist zum Schicksalsort der Gottesrede geworden“.

<sup>38</sup> J.B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2006.

z którym nadejdzie dzień, w którym Bóg sam »usprawiedliwi się« w obliczu historii ludzkich cierpień”<sup>39</sup>.

Pytając o formę lub sposób uprawiania teodycei w kontekście pytania o „gdzie” człowieka, warto sięgnąć do jej biblijnego paradygmatu, zawartego w Księdze Hioba. Jego istota polega na tym, iż doświadczony cierpieniem Hiob stawia najpierw Bogu pytania, usiłując niejako nakłonić Go do „usprawiedliwienia się” wobec ogromu nieszczęść, które on, Hiob, musi znosić. Jednak postawiony w obliczu cudu stworzenia oraz obecnego w nim porządku, zostaje wyrwany z dotychczasowego sposobu pojmowania rzeczywistości i postawiony w całkowicie nowej sytuacji. Hiob, dotychczas występujący w roli pytającego, nagle sam staje się pytany. Pod wpływem pytań, z którymi teraz musi się zmierzyć, zaczyna budzić się w nim myśl: Jeśli wszystko, co jest, poczynszy od gwiazd wysoko na górze aż po najdrobniejszy pyłek ziemi, jest chciane przez Boga i w Nim znajduje swe oparcie, to czy nie wolno mi ufać, że ze mną jest podobnie, i to również wtedy, gdy nie rozumiem mojej aktualnej sytuacji i przeżywam ją w formie protestu? Znamienne jest tutaj świadectwo Petry Mönningmann, urszulanki, która po swej podróży do Indii opuściła zgromadzenie zakonne, by założyć własną wspólnotę „Służebnic ubóstwa”. Kiedy w wieku 52 lat zginęła w nieszczęśliwym wypadku, w jej pokoju znaleziono mnóstwo notatek. Pisała o sobie używając trzeciej osoby. Na jednej z kartek czytamy:

Gdy była młoda, próbowała Go zrozumieć i zadowolić – jedno i drugie nie powiodło jej się zupełnie. Bóg wydawał się jej z gruntu niesprawiedliwy: Wymagał, by nazywać Go »dobrym«, a jednocześnie nakładał na ludzi straszliwe cierpienia i lęki; wydał rozporządzenia i ukształtował ludzi tak, by grzeszyli; nie przydzielił im żadnej wolności, żadnej możliwości wyboru, by mogli ratować się ucieczką.

Myśl o Nim napawała ją często lękiem, aż wreszcie zdołała poddać się Niepojętemu i Niepoznawalnemu. Później odkryła z wielkim zdziwieniem, że kochała Boga, (...) choć nie dysponowała żadnymi pewnikami na Jego temat.

Głęboko w sercu była absolutnie przekonana, że ów nieznan i niepoznawalny Bóg stale ją prowadzi, niemniej jednak nigdy nie wyzbyła się straszliwego lęku wobec tych wszystkich rzeczy, które Bóg zsyła na ludzi; dostrzegała jedynie możliwość, że wszystkie te okropności w jakiś sposób pozostają w zgodzie z Jego miłością. Z niecierpliwością wyczekiwała też własnej śmierci, owej chwili, kiedy Bóg objawi wreszcie siebie i swoje ścieżki. Wówczas zniknie wszelka niepewność, wszelki lęk i wszelkie cierpienie<sup>40</sup>.

Nasz brak rozumienia, nasza niemoc w obliczu problemu teodycealnego ma z pewnością różne przyczyny. Główną trudność upatruje się tu zazwyczaj w niemożności logicznego powiązania Bożej wszechmocy i miłości: Skoro Bóg pragnie dobra swoich stworzeń i wszystko może, to dlaczego zło i cierpienie?

<sup>39</sup> Tenże, *Vergebung der Sünden*, SdZ 195 (1977), s. 120.

<sup>40</sup> Cyt. wg W. Maaß, *Warum tut ihr das. Die Geschichte der Dienerinnen der Armen*, Hamburg 1994, s. 168 n.

Nie kwestionując wagi tego problemu, warto jednak zapytać: O jakiego Boga tutaj chodzi? Co właściwie mamy na myśli, mówiąc „Bóg”? Czy nasze myślenie o Bogu nie jest czasem zbyt małostkowe, zbyt ludzkie? Czyż wszechmoc Boga nie polega właśnie na tym, iż może On zrezygnować z własnej wszechmocy, ponieważ tak naprawdę nie potrzebuje jej, aby być Bogiem? Skoro zaś wszystko, co jest, jest w Bogu, w Nim bowiem „żyjemy, poruszmy się i jesteśmy” (Dz 17,28), to czyż Bóg nie pozwala dotknąć się naszym cierpieniem, by w ten sposób, niejako „od wewnątrz”, przemienić je mocą swojej miłości? Z pewnością mówienie o Bogu cierpiącym balansuje na krawędzi patrypasjanizmu – potępionej nauki o tym, że w Chrystusie na krzyżu cierpiał sam Bóg Ojciec. Twierdzenie to zostało słusznie potępione, ponieważ było przejawem innej herezji, monofizytyzmu, który nie potrafił dokonać rozróżnienia między Ojcem a Synem, między Bóstwem a człowieczeństwem w Chrystusie. Jednak odrzucenie patrypasjanizmu oraz uzasadniona obawa przed zbyt antropomorficznym pojmowaniem Boga nie powinny prowadzić do drugiej skrajności, może jeszcze bardziej niebezpiecznej: do zmiany biblijnego Boga na pogańskie wyobrażenie bóstwa w postaci zastygłego „Pierwszego Poruszydela” bądź statycznej i apatycznej „Najwyższej Istoty”. Warto przypomnieć, że już w 534 roku papież Jan II na pytanie: „Czy Chrystus Bóg, niepodległy cierpieniom w swoim Bóstwie, cierpiał w swoim cielem?” nie zawahał się odpowiedzieć: „Bóg rzeczywiście cierpiał w cielem”<sup>41</sup>. „Historia, którą opowiada biblia” – zauważa T. Halík – „nie jest słodką idyllą, lecz bulwersującym dramatem; świat, o którym mówi Pismo ma (podobnie jak nasz dzisiejszy świat) krwawe i bolesne rany – i Bóg, którego wzywa, również je niesie”<sup>42</sup>. Tak rozumiana teodycea – teodycea wedle logiki Hiobowej – może stać się ważnym impulsem dla wypracowania nowej teologii nadziei. Nadzieja bowiem, jak zauważył V. Havel, nie oznacza zwykłego przekonania – „że w końcu wszystko będzie dobrze, ale pewność, że coś ma sens, niezależnie od tego, co będzie”<sup>43</sup>.

## Człowiek wobec Boga

Wspomniana wyżej zasada dialogiczna głosi, że „ja” może ukonstytuować się jako „ja” dopiero w relacji do „ty” (boskiego lub ludzkiego). Nie ma „ja” bez „ty”. „Ja” konstytuuje się na wezwanie „ty” („Gdzie jesteś?”) i samo je wzywając. Oznacza to, że „ja” staje się obecne zawsze już jako współ-obecne.

Nie sposób odmówić racji temu stwierdzeniu. „Ja” może stać się „ja” tylko w ścisłej relacji do „ty”. Prawdę tę głosił już Fichte, zaś współczesna psychologia potwierdziła ją w wieloraki sposób. Niemniej jednak nie można owej zasady absolutyzować. Tak samo bowiem prawdziwe jest twierdzenie odwrotne, wedle

<sup>41</sup> BF VI, 9.

<sup>42</sup> T. Halík, *Dotknij ran*, Kraków 2010, s. 24 n.

<sup>43</sup> Cyt. wg W. Klausnitzer, „*Um der Gottesherrschaft willen*“? *Gedanken zum Zölibat*, Klerusblatt 90 (2010) nr 10, s. 232.

którego w samym „ja” tkwi źródło relacji dialogicznej. Jak słusznie zauważa K. Müller: Jeśliby ktoś, kto w spotkaniu z innym „przebudził się” do samego siebie, nie był – przynajmniej początkowo – uprzednio już, zanim jeszcze spotkał się z owym innym, sobą, czyli tym właśnie „ja”, wówczas byłby on (ona) niczym innym, jak tylko tym, co inny z niego (z niej) uczyni bądź już uczynił; „ja” byłoby produktem „ty”<sup>44</sup>.

Właśnie tutaj, jak się wydaje, ukazuje się nagląca potrzeba teologicznej refleksji nad człowiekiem jako *podmiotem* Objawienia. Objawienie jako wydarzenie komunikatywno-intersubiektywne jest bowiem niemożliwe bez wymiaru indywidualno-podmiotowego. Nasza relacja do Boga zakłada nas samych, jako świadomych i wolnych podmiotów tejże relacji. Nikt chyba nie ukazał tego bardziej przekonująco, niż Mikołaj z Kuzy. W jego dziele *De visione Dei* – napisanym niemal w całości w formie modlitwy (!) – czytamy:

(...) nikt nie może zbliżyć się do Ciebie, ponieważ Ty jesteś nieprzybliżalny. Nikt więc nie pojmie Ciebie, jak tylko ten, komu Ty się oddasz. Jak jednak mogę Ciebie osiąść, o Panie, ja, który nie jestem godzien ukazać się przed Twoim obliczem? (...) W jaki sposób dasz mi siebie, jeśli nie dasz mi zarazem nieba i ziemi oraz wszystkiego, co w nich jest? Więcej jeszcze: W jaki sposób dasz mi siebie, jeśli nie dasz mi mnie samego? I kiedy tak tonę w modlitewnym milczeniu, Ty odpowiadasz mi, o Panie, w ciszy mego serca; mówisz: Bądź twój, wówczas i Ja będę twój (*Sis tuus, et ego ero tuus*).

O Panie (...), Ty dałeś mojej wolności [tę zdolność; KK], dzięki której mogę być sobą, jeśli tylko tego chcę. Dlatego jeślibym nie należał do samego siebie, Ty także nie mógłbyś do mnie należeć. Ty czynisz wolność konieczną, ponieważ nie możesz być mój, jeśli ja nie będę mój. Skoro zaś złożyłeś to w mojej wolności, nie zmuszasz mnie, lecz oczekujesz ode mnie, że sam wybiorę mój własny byt. Wszystko to zależy więc ode mnie, a nie od Ciebie, o Panie (...) <sup>45</sup>.

Wolność jest konieczna, ponieważ Ty, Panie, „nie możesz być mój, jeśli ja nie będę mój”. Sformułowanie to zaskakuje. Tradycyjne rozumienie unii mistycznej (*unio mistica*) każe raczej powiedzieć: „Ty Panie nie możesz być mój, jeśli ja nie będę Twój”. Tymczasem istota wypowiedzi Kuzańczyka, jego sposób pojmowania jedności Boga i człowieka, polega właśnie na tym, że – patrząc od strony językowej – pierwsza osoba liczby pojedynczej pojawia się nie raz, ale dwa razy. Inaczej mówiąc: Bez zawdzięchanego co prawda, ale zarazem mającego oparcie w sobie samym „ja”, nie może istnieć żadna relacja do „ty” – tak ludzkiego, jak i Boskiego. Także relacja prawdziwej jedności nie jest możliwa, jeśli wpierv „ja” nie odnajdzie siebie w swoim autentycznym byciu, w swojej własnej sobości.

<sup>44</sup> K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken I. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*, Münster 2006, s. 106: „Wenn jemand, der durch andere gleichsam zu sich selbst wacherufen wird, nicht wenigstens anfänglich all dem voraus bereits er selbst oder sie selbst ist, könnte sie oder er nur Produkt dessen sein, was diejenigen, die ihn wachrufen, aus ihm bzw. aus ihr machen“.

<sup>45</sup> Nikolaus von Kues, *De visione Dei*, VII, w: tenże, *Philosophisch-theologische Schriften III* (wyd. L. Gabriel, tekst łacińsko-niemiecki), Wien 1967, s. 121-123.

Człowiek więc, by znaleźć drogę do Boga, musi wpiery znaleźć drogę do samego siebie. A znaleźć drogę do siebie może tylko wtedy, gdy wybierze siebie, gdy wybierze własną wolność. Pierwszym aktem wolności jest bowiem wybór samego siebie, bądź utrata samego siebie. Dopiero wybierając własną wolność, mogę podejmować inne wybory (w tym także wybory między dobrem a złem oraz wybory między wartościami), które będą rzeczywiście *moimi* wyborami, a nie wyborami innych za mnie<sup>46</sup>. Także wybór Boga (bądź odrzucenie Go) zakłada wybór własnej wolności. Uciekając od wolności, zrzekam się siebie, czyniąc się niezdolnym do wejścia w relacje z innym oraz z tym Innym, którego nazywamy Bogiem.

### Eklezjologiczna inkluzja

W perspektywie teologicznej pytanie o stosunek subiektywności (podmiotowości) do intersubiektywności konkretyzuje się w pytaniu o relację pojedynczego chrześcijanina do wspólnoty kościelnej, w której żyje. Odpowiedzi może dostarczyć tutaj teologia *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego z Loyoli. W swej istocie jest ona kontynuacją pewnej tradycji teologicznej, której najwybitniejszymi przedstawicielami są św. Augustyn oraz wspomniany wyżej Mikołaj z Kuzy, i jako taka stanowi – analogicznie do filozofii Kartezjusza, ojca nowożytności – przykład *par excellence* myślenia podmiotowego w teologii. Patrząc z tej perspektywy, znaczenie św. Ignacego polega przede wszystkim na odkryciu *religijnego wymiaru subiektywnego doświadczenia*, którego podstawowa struktura ma oparcie w trwałej strukturze podmiotu ludzkiego, „zawsze już” otwartego na Boga i Jego zbawczą łaskę. Umiejętność „rozeznawanie duchów”, którą św. Ignacy rozumie jako dar Ducha Świętego (aspekt teologiczny), wiąże się z doświadczeniem  *pewności wiary* (aspekt podmiotowy), wynikającej z *bezpośredniego doświadczenia Boga*. W tym kontekście autor *Ćwiczeń* nie waha się stwierdzić w swej autobiografii, iż podarowana mu przez Boga duchowa wizja człowieczeństwa Jezusa wzbudziła w nim tak wielką pewność, iż gotów był dla niej umrzeć, i to nawet w wypadku, gdyby nie istniało Pismo Święte, poświadczające tę prawdę<sup>47</sup>. Dlatego nie jest dziełem przypadku, iż późniejszy uczeń św. Ignacego, jezuita Rahner, w swojej fikcyjnej *Mowie Ignacego z Loyoli do współczesnego*

<sup>46</sup> O wyborze siebie jako wyborze podstawowym, uprzednim w stosunku do wyboru między dobrem a złem, pisał przede wszystkim S. Kierkegaard. Por. S. Kierkegaard, *Entweder – Oder* II/2, Gütersloh 1980, s. 180: „Przed wszystkim moje albo – albo nie dotyczy wyboru między dobrem a złem, ale tego wyboru, dzięki któremu wybiera się i dobro, i zło lub dzięki któremu się dobro i zło odrzuca. Pytanie dotyczy tego, jakimi kryteriami człowiek chce się w całym swoim życiu kierować”. W tym „absolutnym wyborze” człowiek „nie staje się kimś innym, niż był dotychczas, nie, on staje się sobą; świadomość zatacza krąg i człowiek staje się sobą” (tamże, s. 188).

<sup>47</sup> Por. Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, Freiburg i. Br. 1977, III, nr 29.

jezuity przedstawił bezpośrednie doświadczenia Boga jako istotę duchowości ignacjańskiej<sup>48</sup>, pytając jednocześnie:

Czy chodzi tu o coś, co na tle historii duchowości chrześcijańskiej ukazuje się jako całkowita nowość, czy może raczej o coś, co znane jest od dawna? Czy nie mamy tu czasem do czynienia z początkiem »nowożytności« w Kościele? Czy to, o czym tu mowa, jest może – wbrew temu, co wy, jezuici, przez stulecia utrzymywaliście – bardziej bliskie Kartezjuszowi i Lutrowi? Czy chodzi tu o coś, co w Kościele dziś i jutro znów zaniknie, jako że współczesny chrześcijanin, nie mogąc znieść milczącej samotności przed Bogiem, usiłuje uciec w kościelną wspólnotę, choć tę – paradoksalnie! – mają tworzyć ludzie duchowi, tzn. tacy, którzy doświadczyli bezpośredniej obecności Boga, nie zaś tacy, którzy jedynie wysługują się Kościołem, aby innych od tego rodzaju doświadczenia Boga i Jego niepojętej tajemnicy odwieść?<sup>49</sup>

Na innym miejscu Rahner powie: „Chrześcijanin jutra albo będzie mistykiem, kimś, kto czegoś doświadczył, albo nie będzie go wcale”<sup>50</sup>. Warto przemyśleć te słowa, zwłaszcza w kontekście modnych dziś dyskusji wokół reformy Kościoła. Tu i ówdzie zmiana struktur może okazać się rzeczywiście pomocna, nie zastąpi jednak osobistej decyzji wiary. Wierzyć muszę ja sam – nikt nie uczyni tego za mnie. Nawet najlepiej funkcjonujące struktury nie zapewnią Kościołowi żywotności, jeśli zabraknie w nim tych, którzy swoje „ja” złączyli z Boskim „Ty”. Drzewo, które nie przynosi owoców, choćby najpiękniejsze, pozostaje bezużyteczne. Latorośl, która nie trwa w winnym krzewie, usycha (por. J 15,5-6). Reforma zewnętrzna bez reformy wewnętrznej, tworzenie nowych struktur bez osobistego nawrócenia, jest prostą drogą do „bezistocia religii”, przed którą przestrzegał niegdyś B. Welte. „Bezistocie religii” to „zjawisko, z którym mamy do czynienia wtedy, gdy religia odchodzi od swej istoty czy traci swą istotę, ale zachowuje formę religii (...), czym osobliwie różni się od ateizmu, który odrzuca także religijną formę”<sup>51</sup>. Na czym polega istota religii? Religia to – mówiąc najogólniej – życiowy związek („przyzmięcie”) człowieka z Bogiem. Stąd pierwszym momentem, który umożliwia „bezistocie religii”, jest różnica między wewnętrznością i uzewnętrznieniem religii. „W modlitwie milczenia” – pisze dalej Welte – „różnica ta redukuje się do zera”<sup>52</sup>. Modlitwa milczenia może być bowiem tylko istotna – inaczej musi zniknąć. Dlatego autentyczna reforma Kościoła musi mieć swoje źródło w kontemplacji – w otwarcu serca na Boga i trwaniu przy Nim.

Człowiek może oczywiście wzruszyć ramionami i zignorować doświadczenie Transcendencji. Może poświęcić się swojemu konkretnemu światu, swoim

<sup>48</sup> Por. K. Rahner, *Das Alte neu sagen. Eine fiktive »Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute«*, Karl Rahner Akademie 2001 (Nachdruck aus: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* XV. Wissenschaft und christlicher Glaube, Zürich – Einsiedeln – Köln 1983, s. 373-408), s. 9.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, w: tenże, *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln 1966, s. 22.

<sup>51</sup> B. Welte, *Filozofia religii*, tł. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 241 n.

<sup>52</sup> Tamże, s. 242.

zadaniom, swojemu działaniu w przestrzeni i czasie, obsłudze swojego systemu, poruszając dźwigniami i sprężynami dostępnej mu rzeczywistości. I rzeczywiście, większość ludzi żyje w sposób naiwny, poruszając się wyłącznie po powierzchni własnej egzystencji. Żyją z dala od samych siebie, pogrążeni w tym, co konkretne, czym można manipulować, co sprawdzalne w ich życiu i otoczeniu. Jeśli zaś w ogóle zastanawiają się nad czymś, co przekracza to wszystko, mogą zawsze powiedzieć, że rozsądniej jest nie łamać sobie głowy tego rodzaju sprawami. Być może jest w egzystencji ludzkiej jakaś beznadziejna kategorialność (Heidegger mówił, że egzystencja jest „upadaniem”, nieustannym pogrążaniem się w anonimowym „się”). Człowiek działa, je, śpi, czyta, gniewa się, pracuje, bada, coś osiąga, zarabia pieniądze... I w ostatecznej, być może głęboko ukrytej, nikomu niewyjawionej rozpacz mówi sobie, że to wszystko jako całość nie ma żadnego sensu i że dobrze zrobi, jeśli stłumi pytanie o sens całości, odrzucając je jako pozabawione odpowiedzi. Tym bardziej naglące staje się pytanie: Czy zakrzyżanemu i uciekającemu przed sobą samym człowiekowi uda się znaleźć drogę do siebie? I czy znalazłszy drogę do siebie, znajdzie drogę do Boga? Temu właśnie pytaniu poświęcił swoją aktywność naukową Ksiądz Profesor Jerzy Cuda. Pozostaje tylko żywić nadzieję, że jego myśl, skoncentrowana wokół pojęcia „objawionej antropologii”, spotka się z zainteresowaniem tych wszystkich, dla których problematyka człowieka i jego sytuacji w świecie nie jest obojętna.

## **SIS TU TUUS, ET EGO ERO TUUS. DIE BEDEUTUNG DER SUBJEKTIVITÄT FÜR DIE THEOLOGISCHE REFLEXION**

### Zusammenfassung

Der Artikel hebt die Bedeutung der Subjektivität für die theologische Reflexion hervor. Die Philosophie des letzten Jahrhunderts setzte mit einer radikalen Attacke auf das Subjekt ein. In der sogenannten Postmoderne wird das Subjekt einer entschiedenen Kritik unterzogen. Die Theologie kann diesen geistig-kulturellen Prozess nicht nachvollziehen. Vielmehr ist sie sich im Klaren: Der eigentliche Grund der theologischen Rede über Gott kann nur vom Zentrum meines/unseres je besonderen Gottesverhältnisses sichtbar werden (H. Verweyen). Um den Subjektgedanken wieder zu gewinnen, wird in einem ersten Schritt auf die dialogische Philosophie von F. Rosenzweig verwiesen. Hier wird deutlich gemacht: Das Ich eines Menschen ist vom Du Gottes her zu denken. „Dem Ich antwortet in Gottes Innerem ein Du. Es ist der Doppelklang von Ich und Du in dem Selbstgespräch Gottes bei der Schöpfung des Menschen.“ Im zweiten Schritt wird aber zugleich klar gemacht: Wenn jemand, der durch andere (bzw. *den* Anderen) zu sich selbst wachgerufen wird, nicht wenigstens anfänglich all dem voraus bereits er (sie) selbst ist, könnte er (sie) nur Produkt dessen sein, was diejenigen (derjenige), die (der) ihn wachrufen (wachruft), aus ihm (ihr) machen. Nikolaus von Kues hat diesen sensiblen Komplex in seinem als Gebet verfassten Werk *De visione Dei* folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: „Sei du dein und ich werde dein sein.“ Mit anderen Worten: Ohne gewiss verdanktes, aber doch wirklich in sich stehendes Selbstverhältnis gibt es kein Verhältnis zu dem Anderen – auch nicht zu dem ganz Anderen, den wir Gott nennen. Das gilt auch dort, wo sich dieses

prekäre Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität theologisch gewendet in der Frage nach dem Verhältnis von unvertretbarer Individualität und kirchlicher Gemeinschaftlichkeit aufdrängt. Die letzte kann nicht als Ort dienen, in den man zu flüchten versucht, weil man die schweigende Einsamkeit vor Gott fast nicht mehr erträgt. Diesen Aspekt müssten in Zukunft die vielerorts laufenden pastoralen Reform- und Strukturdebatten mehr ins Auge fassen. Sonst bahnt sich die Gefahr, dass der Inhalt der christlichen Erfahrung ausgehöhlt wird und ihre Substanz leicht verloren geht.

Słowa kluczowe: objawienie, Bóg, tożsamość człowieka, podmiotowość, postmodernizm, wolność, teodycea.

Keywords: revelation, God, identity of man, subject, postmodernism, liberty, theodicy.