

NATURA JEZYKA TEOLOGICZNEGO W ŚWIELE DOKUMENTÓW *KONFERENCJI LAMBETH* — STUDIUM TEOLOGICZNOMORALNE

Treść: — I Język teologiczny wobec wiary i nauki. — II. Polaryzacja konfesyjno-krytyczna. — III. Polaryzacja egzystencjalno-ontologiczna. — IV. Polaryzacja symboliczno-konceptualna. — Zusammenfassung

Chrześcijaństwo, u którego podstaw znajduje się tajemnica Wcielonego Słowa, jest religią, w której głoszenie ewangelicznego orędzia stanowi zadanie priorytetowe. Z natury rzeczy język wiary, który ma za zadanie dać świadectwo prawdom objawionym w Chrystusie, korzysta z pojęć i symboli, jakie funkcjonują w określonej kulturze. Zarówno bowiem ci, którzy dają wyraz swojej wierze, jak i ci, do których adresowane jest *słowo*, są w stanie porozumieć się jedynie dzięki językowi powstałemu w określonej kulturze¹.

W obszarze teologii moralnej debata nad językiem, jaki winien być przez nią stosowany, posiada swoją specyfikę. W zależności od położenia akcentu na znaczenie w nim autorytetu rozumu, Biblii, tradycji, czy nauczania Kościoła, refleksja ta uwydatnia opinie, które opowiadają się za różnymi systemami etycznymi. Ich bieguny określa z jednej strony przekonanie, że w teologii moralnej winien być stosowany język deontologiczny, a z drugiej strony, że winien być to język relatywistyczny. Podjęcie analizy tego zagadnienia w oparciu o dokumenty *Konferencji Lambeth* może się stać o tyle inspirujące poznawczo, że ukaże to zagadnienie w świetle refleksji teologów anglikańskich i ich charakterystycznej metody *rozwiązań pośrednich* w teologii².

¹ H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, Kraków 1996, s. 124.

² Konferencja ta gromadzi biskupów Kościoła anglikańskiego. Nie jest ona odpowiednikiem synodu, czy soboru w znaczeniu, jakie przyjęło się w nomenklaturze Kościoła rzymskokatolickiego. Jej decyzje, czy rekomendacje teologiczne, nie pociągają za sobą obowiązku ich respektowania przez wiernych, nie mniej tradycja *Konferencji Lambeth* stanowi istotny dorobek myśli teologicznej w anglikanizmie. Dokumenty opracowywane podczas Konferencji nie miały charakteru doktrynalnego, nie mniej tradycja tych spotkań wypracowała znaczący autorytet, który zabierał głos w najbardziej istotnych sprawach każdej dekady końca XIX i całego XX w. Poszczególne Konferencje odbyły się w latach: 1867, 1878, 1888, 1897, 1908, 1920, 1930, 1948, 1958, 1968, 1978, 1988, 1998; por. B. Kumor, *Anglikański Kościół*, EK, t. 1, k. 579–585; R. Łukaszyk, *Anglikański Kościół*, VI: *Ekumeniczna działalność*, EK, t. 1, k. 593–597; J.L. Altholz, *Anatomy of Controversy: the Debate over Essays and Reviews 1860–1864*, London 1994 s. 129–131; *The Lambeth Conferences of 1867, 1879, and 1888. With the Official Reports and Resolutions, together with the Sermons preached at the Conferences*, edit.

I. JĘZYK TEOLOGICZNY WOBEC WIARY I NAUKI

Zagadnienie związane z językiem wiary zostało wprost poruszone po raz pierwszy podczas Konferencji w 1968 r. Obrady biskupów znajdowały się pod presją świadomości, iż należy dokonać przeobrażeń w Kościele anglikańskim, aby mógł on stawić czoła wyzwaniom stawianym przez przemiany współczesności. Stąd dyskusje podzielone na trzy sekcje dotyczyły konieczności odnowy w wierze (*renewal in faith*), odnowy w posłudze Kościoła (*renewal in ministry*) oraz odnowy wysiłków na rzecz jedności chrześcijan (*renewal in unity*)³. W ramach debaty nad potrzebą odnowy w wierze, w rozdziale poświęconym współczesnym perspektywom teologicznym, znalazł się temat dotyczący języka teologicznego, co w szerszym kontekście było jednym z zagadnień dotyczących sposobów komunikowania orędzia chrześcijańskiego w kulturze współczesnego świata⁴.

Wstępnie trzeba zaznaczyć pewne semantyczne rozróżnienia, które towarzyszyły teologom Konferencji. Język wiary (*language of faith*) stanowi tu kategorię podstawową. Jest on zewnętrzną artykulacją życia z wiary, lub życia religijnego, bez którego wewnętrzne doświadczenie łaski Bożej nie miałyby możliwości dania świadectwa swego istnienia. Język wiary obejmuje zatem bardzo szerokie spektrum przejawów życia wierzących: *Jednym z czynników współczesnej sceny jest pilna troska o język wiary. Można oczywiście argumentować, że wiara chrześcijańska jest przekazywana bardziej przez przykład życia niż przez język, jednakże bez niego wiara pozostaje niema. Ostatnie dyskusje doprowadziły nas [teologów podkomisji] do ponownego uzmysłowienia sobie, że język ten istnieje jedynie w i dla wspólnoty*⁵.

Kościół jest zatem naturalnym środowiskiem, w którym język wiary rodzi się, jest czytelny i stanowi ekspresję wewnętrznego przyjęcia prawd objawionych⁶. Język ten zawiera w sobie różne postaci modlitw, wyznania grzechów, śpiewów, czy innych formy pobożności. Dzięki temu stanowi kontekst znacznie szerszy niż język teologiczny — kategoria druga, aczkolwiek w tym punkcie rozważań bardziej istotna. Teologia jest próbą bardziej uporządkowanego i zracjonalizowanego wyartykułowania wiary tak, by jej treści były czytelne także poza obrębem wspólnoty wierzących. Stąd logika refleksji dotyczącej rzeczywistości nadprzyrodzonej winna pozostawać w szczególności ścisłej relacji z logiką stosowaną w językach wypracowanych w kulturze⁷.

R.T. Davidson, London 1889, s. 9–48; The Five Lambeth Conferences, comp. R.T. Davidson, London 1920, s. 2–52; J.F. Childress, *Situation Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, ed. J. Childress, J. Macquarrie, London 2001, s. 587–588.

³ Lambeth Conferences, w: ODCC, s. 795.

⁴ The Lambeth Conference 1968. Report of the Section I. The Renewal of the Church in Faith, w: *The Lambeth Conference 1968. Resolutions and Reports*, London 1968, s. 67 [dalej cyt.: *Renewal in Faith*].

⁵ Tamże.

⁶ I.T. Ramsey nazywa tu wspólnotę wierzących: „empirical placing of theological phrases” poświęcając temu zagadnieniu jedną ze swoich publikacji; por. I.T. Ramsey, *Religious Language. Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1957, s. 1–12.

⁷ Przy założeniu, że różne dziedziny życia i dyscypliny naukowe posiadają swój język należy dodać, iż tym, co je różni są odmienne logiki tych języków. Stanowią je procedury dowodzenia prawd, do których dany język zmierza. Na logikę składają się zatem dane używane przez język i cel, który chce

Kluczowym słowem języka wiary i teologii jest termin „Bóg”. W świetle wiary, dotyczy ono Osoby, która swoim stwórczym i zbawczym działaniem ogarnia nie tylko wspólnotę wierzących, lecz całe stworzenie. W języku teologii Bóg znajduje się u podstaw wszelkich założeń i integruje wszystkie oddzielne obszary namysłu teologicznego⁸. Tam, gdzie teolog mówi o usprawiedliwieniu, łasce, bądź o rzeczach ostatecznych, zawsze rozumie je, jako manifestację obecności Stwórcy i Zbawiciela. Uniwersalność tego pojęcia otwiera wspólnotę wierzących *ad extra*⁹. W znaczeniu wąskim chodzi o ekumenizm i relacje z innymi wyznaniem (*other faiths*). W znaczeniu szerokim, chodzi zaś o dialog ze światem, który przyjmuje różne postaci ateizmu i nękania jest wieloma zagrożeniami¹⁰. Nie tylko w świetle teologii stworzenia, ale też teologii odkupienia Bóg jest tym, który ogarnia całe stworzenie. Konsekwentnie więc, logika teologii, to logika Boga Stworzyciela i wcielonego w rzeczywistość doczesną Słowa Bożego. Teologia, która jest nauką o tak pojętym Bogu, winna wyrastać z wiary, lecz być zrozumiałą dla języka nauk filozoficznych i empirycznych. W duchu uniwersalizmu ma rozumnie korzystać z dorobku myśli wszystkich ludzi, aby uwiarygodnić prawdy wiary¹¹.

on osiągnąć, aby wyjaśnić jakąś prawdę. Należą do niego także sposób interpretacji danych, oraz kryteria weryfikowania tych danych. W przypadku języka teologicznego logika ta w pewnej mierze będzie symboliczna, gdyż rzeczywistość, którą on opisuje przekracza czysto empiryczne i racjonalne fakty; por. J. M a c q u a r r i e, *The Nature of Theological Language*, w: *Lambeth Essays on Faith. Essays Written for the Lambeth Conference 1968*, edit. A.M. Ramsey, London 1969, s. 2.

⁸ P. Tillich analizując problematykę języka teologicznego podkreśla fakt, że stosowane przez teologię pojęcia mają charakter symboliczny. Podstawowym pojęciem jest słowo „Bóg”, w którym jednak należy wyróżnić dwie rzeczywistości. Pierwsza z nich ma transcendentny charakter, który decyduje o tym, że w wyobrażeniu człowieka o Bogu funkcjonuje nie tylko obraz, ale sama Jego Osoba — doskonałe źródło wszelkiego istnienia. Druga, immanentna, istnieje po to, aby człowiek mimo tego, iż Bóg jest niepojęty, mógł stworzyć sobie pewien symbol używając przy tym najwyższych idei znanych mu ze świata poznawalnego — w tym wypadku jest to pojęcie osoby, jej doskonałe przymioty i czyny. Mimo to, człowiek wiary winien stale pamiętać, że ten sposób istnienia Boga dla człowieka nie ma charakteru subiektywnego, gdyż Bóg jest przede wszystkim istnieniem samym w sobie (*Being Itself*); por. P. T i l l i c h, *Theology of Culture*, ed. R.C. Kimball, New York – Oxford 1964, s. 61.

⁹ Sformułowanie „ad extra” jest zapożyczeniem myśli Soboru Watykańskiego II, który używał go „orientacyjnie i roboczo” w rozróżnieniu *Ecclesia ad intram — Ecclesia ad extra*. Znaczenie tego sformułowania nie było doktrynalnie ścisłe, ale pozwoliło wypracować całokształt myśli soborowej. Głównym zadaniem *Vaticanum II* było po pierwsze to, by odpowiedzieć, w jaki sposób Kościół ma przemawiać w ramach swojej wspólnoty, po wtóre zaś miał odpowiedzieć na pytania, jakie stawiła mu ludzkość w kontekście spraw współczesnego świata. Tematy podejmowane przez Sekcję *Konferencji Lambeth* z 1968 r., równoległe niejako wobec tego rozróżnienia myśli soborowej, a także encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*, w części dotyczyły wewnętrznych spraw Kościoła anglikańskiego, w części zaś konieczności odnowy Kościoła tak, aby był w stanie odpowiedzieć na potrzeby współczesnego świata; por. K. W o j t y ł a, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1968, s. 12–13; *Renewal in Faith*, s. 55–61; *The Lambeth Conference 1968, Report of Section II. The Renewal of the Church in Ministry*, w: *The Lambeth Conference 1968*, jw., s. 87–91 [dalej cyt.: *Renewal in Ministry*]; *The Lambeth Conference 1968, Report of Section III, The Renewal of the Church in Unity*, w: *The Lambeth Conference 1968*, jw., s. 113–117 [dalej cyt.: *Renewal in Unity*].

¹⁰ C.C. W e s t, *Varieties of Unbelief*, w: *Lambeth Essays on Faith*, jw., s. 40–44.

¹¹ „Debata o Bogu” (*debate about God*) była przedmiotem dyskusji drugiej podkomisji Konferencji z 1968 r. obradującej w ramach problematyki „języka wiary”. Biskupi, głównie z Wysp Brytyjskich i Ameryki Północnej, którzy podjęli ten temat wskazywali na fakt, iż jedną z przyczyn przemian, zdobyczy i sekularyzacji kultury było błędne rozumienie tego, kim jest Bóg. Stąd zachodziła potrzeba powrotu do sprawy podstawowej, która ukaże właściwą konotację słowa „Bóg” zarówno na płaszczyźnie

Obok wspólnych korzeni języka wiary i języka teologicznego, jakie osadzone są w wierze w Boga, zarysowuje się tutaj zasadnicza między nimi różnica. Pierwszy wystarczy, jeśli jest zrozumiały w ramach wspólnoty ludzi wierzących — ze wspólnoty wyrasta i do niej jest skierowany. Język teologii, choć wyrasta z wiary, to winien nawiązywać do języka nauki w szerokim jej znaczeniu i adresować swoje przesłanie także do człowieka, któremu łaska wiary nie jest dana. Teologia nie pretenduje do bycia nauką w tym samym znaczeniu, jak nauki ścisłe, jednak ma ona być intelektualną dyscypliną, której zadaniem będzie wyjaśnianie, interpretowanie, uczynienie zrozumiałymi i wiarygodnymi prawd wiary dla kultury współczesnego świata. Troska ta znalazła swój wyraz w rezolucji, która podkreśliła dwustronne zobowiązanie języka teologicznego:

Konferencja pobudza teologów, aby kontynuowali zgłębianie nowych dróg zrozumienia objawienia Boga w Chrystusie, wyrażone w języku mającym czytelny sens w naszych czasach. Konferencja jest przekonana, że wymaga to od teologów szacunku dla Tradycji, a od Kościoła, szacunku dla wolności badań naukowych¹².

Język teologiczny tłumaczy niejako język wiary na potrzeby ludzi, którzy do wspólnoty wiary nie należą. Chociaż winien on respektować logikę wiary utrwaloną przez tradycję wspólnoty, to jednak teologia musi mieć swoje własne standardy integralności¹³. Różnią się one od nauk ścisłych, jednak mają być nie mniej precyzyjne niż te, które w naukach ścisłych się przyjmuje. Tradycja Kościoła winna wykazać tutaj swój dynamizm i otwarcie na zmiany, jakie zachodzą we współczesnym świecie¹⁴.

J. Macquarrie, autor artykułu przygotowującego dyskusje biskupów Konferencji z 1968 r., wskazał, iż wspomniane elementy, które generują i kształtują język teologiczny — wiara ludu Bożego, Bóg, jako ostateczne spełnienie człowieka i interdyscyplinarność — polaryzują się w trzech obszarach. W nich ukazuje się napięcie i synteza, jakiej wzór dany jest człowiekowi w *mysterium incarnationis*. Należą do nich: polaryzacja *konfesyjno-krytyczna* (*confessional-critical*), *egzystencjalno-ontologiczna* (*existential-ontological*) oraz *symboliczno-konceptualna* (*symbolic-conceptual*). Każda z tych polaryzacji podkreśla relację zwrotną, która istnieje między próbą ekspresji prawdy wiary, a narzędziami w postaci pojęć, jakich dostarcza dany kontekst kulturowy. One też leżą u podstaw kształtowania form przekazu treści o charakterze moralnym. Chociaż dokumenty *Konferencji Lambeth*

filozofii, jak i samej teologii. „In the West the theological scene is characterized above all by the ‘Debate about God’. This debate is a lively discussion regarding the assertions that can be made with confidence about God, man, and the world. Its context is one of theological bewilderment set against the background of the challenge, the successes, and the despair of secular civilization. Among its many causes are certain trends in current biblical and theological schools of thought, which are themselves related to the swing from traditional metaphysics to existentialism. Other causes are man’s confidence in his sole ability to be master of his environment, and a widespread conclusion that belief in God on the part of Christians does not make any distinctive difference to the way in which they behave”. — *Renewal in Faith*, s. 69.

¹² The Lambeth Conference 1968, Resolution 3. Faith in the Living God, w: *The Lambeth Conference 1968*, jw., s. 29.

¹³ KDK 21.

¹⁴ J. Macquarrie, jw., s. 5.

nie odwołały się wprost do tej typologii, to jednak w znacznej mierze miała ona wpływ na formułowanie stwierdzeń dotyczących konieczności odnowy języka teologicznego¹⁵.

II. POLARYZACJA KONFESYJNO-KRYTYCZNA

Pierwsza z wymienionych polaryzacji charakteryzuje się tym, iż tworzy język zaangażowany w życie wspólnoty wierzących, który z niej wyrasta. Element konfesyjny podkreśla znaczenie dawania słownego wyrazu wierze w to, co Bóg uczynił w historii dla swojego ludu. W Kościele anglikańskim przyjmuje się zasadniczo trzy źródła teologicznego poznania treści objawionych w Piśmie św., które są jednocześnie słownym wyrazem wewnętrznego doświadczenia wiary, przeżywanego przez kolejne pokolenia ludzi wierzących. Kluczowymi dla tego języka są słowa „tradycja” (*tradition*), „rozum” (*reason*) oraz „autorytet” (*authority*)¹⁶.

Tradycja jest dziedzictwem wiary (*inheritance of faith*), które jest jednocześnie interpretacją i proklamacją przesłania biblijnego. Posiada ona swój element statyczny i dynamiczny. W pierwszym rzędzie do statycznego dorobku należy zaliczyć *credo* — katolickie wyznanie wiary, a także dziedzictwo myśli patrystycznej oraz dokumenty soborów zebranych do XVI w. To źródło stanowi wspólną podstawę wiary dla Kościołów na świecie. Osobliwym dla anglikanizmu jest zrodzone w XVI w. własne świadectwo wiary, w sposób szczególnie wyrażone w dokumentach takich, jak „Trzydzieści dziewięć artykułów religii” (*Thirty-nine Articles of Religion*), modlitewnik połączony z katechizmem (*Book of Common Prayer*), rytuał (*Ordinal*) oraz homilie pochodzące z tego okresu¹⁷. Wspólnie tworzą one drugi człon tradycji anglikańskiej. Trzeci element stanowi treść przekazywana przez kult, życie świętych i wyznawców, oraz już bardziej współczesne nauczanie zawarte w dziełach teologów, katechetów, czy dokumentach zgromadzeń kościelnych¹⁸.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ The Lambeth Conference 1988, Dogmatic and Pastoral Concern, w: *The Truth Shall Make You Free, The Lambeth Conference 1988, The Reports, Resolutions and Pastoral Letters from the Bishops*, London 1988 s. 99–105 [dalej cyt.: *Dogmatic and Pastoral Concern*].

¹⁷ *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and the Rites and Ceremonies of the Church according to the Use the Church of England. Together with the Psalter or Psalms of David pointed as they are to be sung or said in Churches; and the Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating of Bishops, Priests, and Deacons*, Oxford [b.r.w.], s. 4–9; J. Couturier, *The Book of Common Prayer and the Anglican Church*, London 1930, s. 1–46.

¹⁸ „This inheritance of faith is uniquely shown forth in the Holy Scriptures and proclaimed in the Catholic Creeds set in their context of baptismal profession, patristic reasoning, and conciliar decision. These the Anglican Communion shares with other Churches throughout the world. In the sixteenth century the Church of England was led to bear a witness of its own to Christian truth, particularly in its historic formularies — the Thirty-nine Articles of Religion, the Book of Common Prayer, and the Ordinal, as well as in its homilies. Together these constitute a second strand in the Anglican tradition. In succeeding years the Anglican Communion has continued and broadened this responsible witness to Christian truth through its preaching and worship, the writings of its scholars and teachers, the lives of its saints and confessors, and the utterances of its councils. [...] To such a threefold inheritance of faith

Tradycja jest jednak rzeczywistością dynamiczną i żyjącą w Kościele każdej epoki. Interpretuje ona słowa Pisma św. i dostosowuje je w liturgii, życiu i nauczaniu do kultury każdej epoki. W przypadku moralnego przesłania chrześcijaństwa, szeroko pojęta interpretacja winna, zdaniem teologów Konferencji z 1978 r., zawierać trzy elementy. Pierwszy z nich to „żywy zmysł” (*living mind*) Ludu Bożego, który dzięki wspólnym celebracjom, modlitwie i wyczekującej postawie, otrzymuje światło Ducha Świętego. Wymiernym znakiem działania łaski jest „wspólna zgoda” (*common agreement*) wierzących w sprawach wiary. Drugim elementem jest sumienie indywidualne (*conscience*) osoby wierzącej. Podkreśla się jednakże, że można na nim polegać o tyle, o ile zostały przedsięwzięte właściwe środki, by było dobrze „poinformowane”. Trzeci element wynika z dwóch poprzednich i jest niejako ich składową. Jest to „wspólny zmysł i wrażliwość” (*common sense and sensitivity*), który funkcjonuje w społeczeństwach świeckich. Wyraża się on w imperatywie nie czynienia krzywdy innym, w odpowiedzialnym realizowaniu obowiązków, respektowaniu prawa państwowego oraz w trosce o stabilność społeczeństwa¹⁹.

Naturalną konsekwencją w przyjęciu takich założeń w odniesieniu do *tradition* jest dowartościowanie rozumu, który nadaje tradycji cechę dynamizmu. W perspektywie języka wiary rozum jest ludzką zdolnością symbolizowania, porządkowania treści, komunikowania jej i rozumnego doświadczania. Jest on darem Boga, dzięki któremu człowiek może świadomie i odpowiedzialnie działać w relacji do świata i swojego Stwórcy. Nie można też bez negatywnych konsekwencji oddzielić go od Pisma św., ani od tradycji, gdyż nie zostaną one właściwie zrozumiane bez odniesienia do zdolności intelektualnych²⁰. Jednak domeną rozumu jest to, co stanowi „zmysł kultury” (*mind of culture*) z charakterystycznym dla niej sposobem

belongs a concept of authority which refuses to insulate itself against the testing of history and the free action of reason”. — The Lambeth Conference 1968, Addendum. The Thirty-nine Articles and the Anglican Tradition, w: The Lambeth Conference 1968, jw., s. 82; Por. The Lambeth Conference 1920, Resolution 9.VI. Reunion of Christendom, w: The Six Lambeth Conferences. Com. Lord Davidson of Lambeth, London 1929, s. 27 [appendix].

¹⁹ The Lambeth Conference 1978, Section 1. What is the Church for? w: The Report of the Lambeth Conference 1978, London 1978, s. 61 [dalej cyt.: What is the Church for?]; „Nevertheless, tradition in this sense is not to be equated simply with the classical formulae or formularies it produces. Rather, it is the living and growing «mind» of the Church that has from generation to generation been formed and challenged by the scriptural Word in the process of appropriating that Word in liturgy, life and teaching. The appeal to tradition is the appeal to this ‘mind’ — the mind carried and articulated by the very language that the Church speaks in worship and preaching — as a receiver better attuned than most to the frequency of God’s Word”. — Dogmatic and Pastoral Concern, s. 102.

²⁰ Dokument Konferencji z 1930 r., który został poświęcony doktrynie Boga, jest znamienity dla tradycji Konferencji Lambeth ze względu na dowartościowanie zdobywczy nauk przyrodniczych. Wobec ówczesnego sporu między zwolennikami literalnej interpretacji Pisma św. mówiącymi o stworzeniu świata, a orędownikami światopoglądu naukowego Konferencja przyjęła pośrednią drogę dowodzenia prawdy. Odkrycia naukowe zyskują miano prawdziwego błogosławieństwa Bożego, które dane jest ze względu na dobro ludzkości. Jednocześnie teologowie Konferencji odrzucają literalne sposoby interpretacji Biblii i wskazują na konieczność docierania do istoty treści objawionych w Piśmie św. i objawianych w świecie drogą modlitwy i studium. Sugestie Komisji, która redagowała dokument uzyskały akceptacje całej Konferencji i przyjęły postać rezolucji; por. The Lambeth Conference 1930, Resolution 5, 6. The Christian Doctrine of God, w: The Lambeth Conference 1930, Encyclical Letter from the Bishops with Resolutions and Reports, London – New York 1930, s. 40.

postrzegania świata, z pytaniem o istotę rzeczy i szukania na nie odpowiedzi. Z jednej strony *reason* tworzy język i symbole kulturowe, a z drugiej stanowi instrument, który umożliwia syntezę między wiarą i kulturą w danym kontekście historyczno-społecznym. Rozum nadając dynamikę tradycji określa także charakter autorytetu oraz stanowi drugi element polaryzacji *konfesyjno-konceptualnej*²¹.

We wspomnianej polaryzacji J. Macquarrie wyróżnia kategorię pośrednią (*sub-polarity*), która wynika z napięcia, jakie istnieje między doświadczeniem jednostki, a historią wiary wspólnoty. Teologia jest pisana najczęściej przez pojedyncze osoby, które w oparciu o wiedzę i własne doświadczenie interpretują pojęcia teologiczne takie np., jak łaska, grzech, czy obecność Boga. Ponieważ refleksja teologów zawsze rodzi się w jakiejś wspólnotcie, stąd jej dorobek myśli w dużej mierze rzutować będzie na sposób rozumowania pojedynczych osób zajmujących się studium teologicznym. Mimo to istnieje osobliwe doświadczenie i indywidualna interpretacja tego, czego doświadcza jednostka. Doświadczenie to zawiera w sobie zawsze element afirmacji i kontestacji zastanej tradycji. J. Macquarrie postrzega ten fakt, jako naturalny i konstruktywny w formułowaniu się języka teologicznego. O ile z obydwu stron nie będzie dążenia do absolutyzowania własnych tez, a zaistnieje racjonalny dialog, spotkanie między doświadczeniem jednostki a historią i tradycją wiary wspólnoty, będzie dialogiem ze wszech miar korzystnym²².

Taki „wzajemny proces interpretacji” (*reciprocal process of interpretation*), który stanowi o żywotności języka wiary, jest, w świetle dokumentu Konferencji z 1988 r., domeną autorytetu. Jego zadaniem jest pomoc w odnalezieniu właściwej odpowiedzi na pytania ludzi wiary, które rodzą się w kontekście danej kultury. Jednak Kościół swoim autorytetem nie chce i nie powinien dawać gotowych recept na rozwiązanie problemów, jakie powstają w kontekście intelektualnych, społecznych, czy politycznych przemian. W sensie negatywnym urząd nauczycielski powinien jedynie ukazywać niezgodność teorii głoszonych przez teologów, jeśli przeczą one treści Pisma św. W sensie pozytywnym może zachęcać do szukania odpowiedzi, które będą zrozumiałe i słuszne w danym kontekście kulturowym. Autorytet nie realizuje się więc przez absolutne prawo decydowania, ani przez eliminowanie konfliktów. Wspomniany dokument podkreśla, że autorytet działa przez różnice zdań (*disagreement*), dzięki temu, że posiada ustalone struktury konsultacji i podejmowania decyzji. Jedną z nich jest aparat krytyczny, który weryfikuje możliwe interpretacje Biblii. Ustala on zgodność tez głoszonych przez ludzi zainteresowanych sprawami wiary z pełnym przesłaniem objawienia, „zmysłem Kościoła” (*mind of the Church*) i zdrowym rozsądkiem (*reasonable*). Ostatnie kryterium rozważa, czy dana interpretacja jest wyrażona językiem zrozumiałym dla współczesnego świata²³.

²¹ Dogmatic and Pastoral Concern, s. 102–103.

²² J. Macquarrie, jw., s. 6.

²³ „Inevitably the relationship between these different ways of reading the Scriptures, of understanding the mind of Christ is strained. It is characterized by conflict as well as by complementary. [...] Its response to these issues is also a part of its interpretation of the Scriptures and of that Word that the Scriptures meditate. Inevitably, then, the operation of authority in the Church involves conflict and disagreement. Indeed it would probably be true to say that authority in the Church works through rather

Element rozumu sprawia, że język teologiczny jest czymś więcej niż wyznawaniem prawd objawionych. Formy ekspresji wiary są dla niego przedmiotem krytycznej refleksji. Z jednej strony chodzi tu o wspomniane wcześniej uczynienie orędzia wiary wiarygodnym w danej kulturze, dzięki stosowaniu jej języka i najwyższych standardów intelektualnych. Z drugiej strony chodzi o możliwie najpełniejsze przyjmowanie metod i kryteriów badań, które są stosowane w naukach świeckich takich, jak antropologia, psychologia, czy historia²⁴. Jest to postać krytycznego bieguny języka teologicznego, jakiego istnienie postulował J. Macquarrie. Podkreślał on, iż zachowana relacja zwrotna między aspektem wyznaniowym a racjonalnym, uzdolni uprawiających teologię do przyjęcia transcendentnej optyki w naukowych interpretacjach prawd wiary. Z drugiej strony pozwoli im wyznawaną wiarę obiektywizować w zrozumiałym dla danej kultury języku. W sensie negatywnym pozwoli także demaskować to, co nie jest prawdą wiary, lecz iluzją wierzących²⁵.

III. POLARYZACJA EGZYSTENCJALNO-ONTOLOGICZNA

Polaryzacja egzystencjalno-ontologiczna podkreśla inne czynniki kształtujące naturę języka teologicznego. Jest ona, jak chce J. Macquarrie, wyrazem założenia, że zagadnienia związane z Bogiem zawsze winno się omawiać w łączności z zagadnieniem człowieka. Dwie dyscypliny takie, jak teologia i antropologia stanowią wobec siebie klucz interpretacyjny. Łączą one w sobie subiektywny wymiar doświadczenia Boga, który zniża się do poziomu człowieka pozwalając mu spotkać siebie. Bezpośrednia zdolność doświadczenia Boga nie oznacza indywidualizmu, gdyż prowadzi do wyznawania na zewnątrz wiary i chęci skonfrontowania własnego poznania Boga z doświadczeniem innych. Z drugiej strony napięcie, jakie wnosi element ontologiczny sprawia, że natura języka teologicznego nie ma jedynie charakteru subiektywnego. Pozwala on opisywać rzeczywistość nadprzyrodzoną taką, jaka jest. Podkreśla więc, że choć pytanie o Boga kieruje człowieka ku jego własnemu wnętrzu, to jednak odpowiedź wskazuje na rzeczywistość, która istnieje ponad nim i jest od niego wcześniejsza²⁶.

Egzystencjalizm, jako nurt filozoficzny, koncentruje się na sposobie istnienia bytów, a mniej interesuje się istotą rzeczywistości. W człowieku widzi on szczególnie sposób bycia, dzięki któremu ktoś istnieje przez to, że przekracza siebie (*ex-istere*), czyli transcenduje siebie takiego, jakim jest obecnie, ku przyszłości.

than in spite of disagreement. Its primary function is not, then, to provide ahead of time answers to all possible questions, but to assure that when disagreement occurs it is settled in accord with the principles according to which Christians normally discern the mind of Christ for them: that the solution is rooted in Scripture, consonant with the mind of the Church, and 'reasonable' in the sense that it speaks a language the world can understand — that is makes 'good sense' even if the sense it makes is unexpected". — Dogmatic and Pastoral Concerns, s. 104–105.

²⁴ The Lambeth Conference 1930, The Christian Doctrine of God, w: The Lambeth Conference 1930, s. 66 [dalej cyt. The Christian Doctrine of God].

²⁵ J. Macquarrie, *op. cit.*, s. 7.

²⁶ Tamże.

Ten szczególny sposób bytowania jest rozpięty między świadomością tego, kim człowiek jest i kim być powinien. Istnienie nabiera pełnej treści dopiero wtedy, gdy osoba w sposób wolny będzie mogła urzeczywistniać siebie. Stąd w egzystencjalizmie prawda i wolność zbiegają się w akcie moralnym. Wolność może tu być wierna jedynie sobie, bo dzięki temu człowiek stwarza siebie²⁷. Nie oznacza to jednak, że nie istnieje żadna norma postępowania, gdyż wolność jest sama w sobie zasadą. Jest ona zdolnością człowieka do bycia odpowiedzialnym etycznie i siłą zdecydowania, aby sytuacje objawiły się takimi, jakie są. Dzięki tej podstawowej normie etycznej egzystencjalizm człowiek ma do wyboru opowiedzenie się za sobą transcendentnym w stosunku do tego, kim jest obecnie. To przekraczanie siebie jest wychylaniem się na zewnątrz ku Absolutowi — w przypadku ludzi wierzących — czy ku własnej idei siebie — w przypadku osób odrzucających istnienie Osoby Boga²⁸.

Konsekwencją tego założenia było odrzucenie w etyce tych postaci prawa, które chcą determinować ludzkie postępowanie. Można to zanalizować w kontekście kategorii czasu, który jest dla egzystencjalistów ważnym współczynnikiem tworzenia się człowieka. Jeśli doświadczenia przeszłości tworzą prawo, które się narzuca człowiekowi, należy je znieść w imię przyszłości. Trzeba tak postąpić nie dlatego, aby wyrzec się przeszłości, lecz, aby pozwolić sytuacjom z przyszłości stworzyć twórcze rozwiązania²⁹.

Protestancka etyka chrześcijańska 2. poł. XX w., w opozycji do legalizmu, jaki zarzucała Kościołowi katolickiemu, kształtowała poglądy inspirowane w dużej mierze myślą egzystencjalną. Jezus sprowadzając prawo moralne do jednego słowa „miłość” zakorzenił chrześcijańską moralność w, jak powie P. Tillich, „ponad moralnej świadomości” (*trans-moral conscience*), P. Ramsey, w „etyce bez prawa”

²⁷ Egzystencjaliści odrzucali teorię wolności, które podporządkowywały ją stanowionemu prawu szerszej społeczności. Taką koncepcję proponował G.W. Hegel, który uzasadniał, że wolność jest sobą dopiero wtedy, gdy jest włączona w system państwa, które jest nadrzędną osobowością etyczną rządzoną własnymi prawami; por. C. F a b r o, *Existentialism*, w: *Dictionary of Moral Theology*, edit. F. Roberti, P. Palladini, London 1962, s. 486–487.

²⁸ Nurt tej myśli filozoficznej nie daje odpowiedzi na pytanie, czy istnieje Absolut, a jeśli nawet przyjmuje możliwość istnienia Boga, to podkreśla separację, jaka istnieje między nim a człowiekiem. Stąd też egzystencjalizm, który korzeniami sięgał poglądów Sokratesa, Platona, a nawet Heraklita, odradzając się w latach po I i II wojnie światowej, miał zwolenników zarówno po stronie chrześcijan, jak i ateistów. Sztandarowym przedstawicielem pierwszej grupy był francuski filozof G. Marcell († 1973), a na polu literackim F. Mauriac († 1970) i G. Bernanos († 1948). Zagadnienie doskonałości i wolności człowieka chrześcijańscy egzystencjaliści wiązali z Bogiem, który nadawał tym wartościom egzystencji pełną treść. Do drugiej grupy zalicza się filozof i pisarz J.P. Sartre († 1980). Był on zwolennikiem tezy, że człowiek stwarza sam siebie własną decyzją, której wolność może realizować jedynie w zerwaniu zależności od innych; por. S. G r y g i e l, *Egzystencjalizm*. Charakterystyka ogólna, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1994, s. 93; t e n ż e, *Egzystencjalizm chrześcijański*, w: *Katolicyzm A–Z*, jw., s. 94; t e n ż e, *Egzystencjalizm ateistyczny*, w: *Katolicyzm A–Z*, jw., s. 94; G. B e r n a n o s, *Pod słońcem szatana*, Warszawa 1989, s. 7–8; F. M a u r i a c, *Faryzeuszka i Jagnię*, Warszawa 1990.

²⁹ S. Kierkegaard († 1855) uważał, że jeśli prawo uznamy za tożsame z etyką, to należy zawiesić etykę, dla dobra jej samej. Przyjęta przez niego skrajna postać chrześcijaństwa protestanckiego utrwaliła pogląd, że jedynie wybory suwerenne są etyczne. Mimo subiektywizmu nie wyrzekł się on całkowicie racjonalnego dowodzenia kategorii etycznych. Przeciwstawiał on sposób życia etyczny, który szuka dobra drugiego człowieka, modelowi życia estetycznego, którego jedynym celem jest samozadowolenie; por. A. M a c I n t y r e, *Krótką historia etyki*. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku, Warszawa 2000, s. 274–275.

(*an ethics without laws*), H.R. Niebuhr w *responsivity*, czy, w innej tradycji chrześcijańskiej, N. Bierdiajew († 1948) w „kreatywności” (*creativity*). Utożsamiali oni prawdziwy humanizm z wolnością, która konstituowała człowieka, jako istotę moralną³⁰.

Podjmując zagadnienie wolności w kontekście egzystencjalnego nachylenia teologii protestanckiej, tradycja Konferencji wydaje się przyjmować drogę pośrednią. Jej teologowie są zgodni, że w jej interpretacji niezbywalnym jest uwzględnianie Osoby Boga. Realizuje się ona w przejściu od postaw, które koncentrują człowieka na sobie (*self-centredness*) do „prawdziwego ja” (*true-self*). Pełny obraz „*true-self*” wymyka się ocenom empirycznym określającym człowieka jedynie w kategoriach jego obecnych potrzeb uwarunkowanych czasem i przestrzenią. Duchowy czynnik, jaki człowiek odkrywa w sobie dzięki możliwości transcendowania zarówno siebie, jak i „czasoprzestrzeni” (*space-time dimension*), wybiega do przyszłości nadprzyrodzonej³¹.

Dokument Konferencji z 1948 r. łączył ze sobą kwestie wolności, egzystencjalnego rozwoju człowieka i Osoby Boga. Wolność, która realizuje się przez uwalnianie się od przywiązania do swoich egoistycznych potrzeb, nie jest pojęciem statycznym. Wzrasta ona wraz z człowiekiem, który przekracza swoje egoistyczne inklinacje i dzięki temu staje się pełniej sobą. W perspektywie upływu czasu zarówno człowiek indywidualny, jak i społeczeństwa, znajdują się pod władzą Boga. Jest On Panem historii, która dzięki temu, iż istnieje nadprzyrodzony wymiar czasu, nie jest zbiorem etapów dziejów ludzkości. Dzięki Bogu zarówno człowiek, jak i cała społeczność ludzka, mogą realizować swoją wolność nie zdeterminowani uwarunkowaniami biologicznymi, czasem, czy przestrzenią³². Tylko zawierzenie

³⁰ Chociaż w wypełnianiu programu etycznego egzystencjaliści byli raczej ateistami, to jednak nie chodziło im o zniszczenie (*annihilation*) obrazu Boga, ale o podkreślenie jego nieobecności (*nihilation*). Bóg jest wzięty w nawias, aby człowiek mógł ukazać pełnię swoich możliwości. Egzystencjalizm odrzucał statyczną koncepcję Boga, gdyż często była ona wykorzystywana, aby popierać system zakazów i nakazów moralnych, co jest zabójcze dla ludzkości. Zatem egzystencjalizm nie determinował światopoglądu i możliwy był do pogodzenia z wiarą w Boga, lecz takiego, który pozostawia człowiekowi zdolność decydowania o kategoriach dobra i zła, przy zachowaniu fundamentalnego poczucia zależności od Niego. Stąd S. Kierkegaard mógł być teistą dla tych samych powodów, dla których wielu egzystencjalistów było ateistami. Dla niego uległość Abrahama, który ma zabić Izaaka, oznacza absolutyzację Boga, a tym samym relatywizację wszystkiego innego. Wszystkie relacje, świata są względne. Izaak musi umrzeć, aby nowe światy się narodziły. Stąd relatywizm egzystencjalizmu nie oznacza braku standardów, lecz odpowiedzialność tworzenia w danym czasie istotnego sposobu bycia; por. C. M i c h a l s o n, *Existential Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, jw., s. 217–219.

³¹ The Lambeth Conference 1948, *The Christian Doctrine of Man*, w: *The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with Resolutions and Reports*, London 1948, s. 7 [dalej cyt. *Christian Doctrine of Man*].

³² Taki głos ma szczególne znaczenie w kontekście rodzących się na gruncie protestantyzmu teorii historycyzmu. Stawała ona w obronie tezy, że zjawiska i zdarzenia należy oceniać jedynie według kryteriów czasu i miejsca, w których one zaistnieją. Twórcą historycyzmu był E. Troeltsch († 1923) filozof i teolog, który był jednym z pierwszych myślicieli podejmującym temat relacji między religią a cywilizacją. Głosił on pogląd, że historia składa się z poszczególnych sektorów wydarzeń i każdy z nich zmierza do innych celów. Jego zdaniem wszystko w życiu człowieka jest uwarunkowane historycznie. Także sposób myślenia i formułowania prawd wiary nie ma charakteru niezmiennych dogmatów. Jego myśl miała znaczący wpływ na myśl protestancką dotyczącą relacji między chrześcijaństwem i kulturą. Znalazła też ona wielu kontynuatorów, jak w postaci poglądów m.in. K. Mannheim, a

swojej własnej wolności Jego woli może nadać właściwy kierunek procesowi, który swoje spełnienie znajdzie w wieczności³³.

W tym wymiarze język teologii moralnej kładzie nacisk na wolność — kategorię, która konstytuuje człowieka, jako istotę moralną, a jednocześnie stanowi istotną wartość we współczesnej kulturze. Może ona stać się symbolem porozumienia. Użycie tu trybu warunkowego stawia jednak pytanie o to, co oznacza wolność wyboru? R. Williams w wystąpieniu podczas Konferencji w 1998 r., podejmując zagadnienie moralnych decyzji wskazuje, za H. McCabe, że w decyzjach moralnych człowiek winien zawsze robić to, co podpowiada mu jego wola. Jednakże stwierdzenie to musi być uzupełnione pytaniem o to, czego człowiek w zgodzie ze swoją naturą może chcieć i dalej, kim jest człowiek, który chce realizować swoją wolność? Prawo przykazań ustala, zdaniem R. Williama, jedynie listę tych czynów, których popełniać nie można. Problem zaś moralności i wolności z nią związanej, dotyczy przede wszystkim tego, co człowiek powinien chcieć i czynić, aby rozwijać siebie. Autor ten wskazuje na fakt, że osoba ludzka nie jest istotą statyczną, lecz dynamiczną, bo określoną relacją wobec wspólnoty, w której żyje i wobec Boga działającego w świecie. Stąd istotne elementy czynów moralnych, które realizują wolność, to uczynki dokonywane na rzecz wspólnoty oraz ofiarne akty uwielbienia Boga. Mają one w swojej istocie znaczenie daru. Trzeba jednak dodać, że istnieje coś w rodzaju jego jakościowego zastrzeżenia. Dar nie jest zapłatą, oddaniem długu, ani nie jest wymuszony. Dar jest aktem całkowicie wolnym. Ma jednak sens dopiero wtedy, gdy jest w jakiś sposób atrakcyjny i mieści w zespole wartości, i symboli zrozumiałych dla wspólnoty³⁴.

Egzystencjalny wymiar języka teologicznego oznacza, że nie tworzy on opisu neutralnego, lecz taki, który angażuje strony komunikujące się, gdyż kreuje styl chrześcijańskiego dojrzenia do pełni życia. Ma ono charakter dynamiczny i polega na wykraczaniu człowieka z instancji teraźniejszości, która jest naznaczona piętnem niedoskonałości, ku formom przyszłym — coraz bardziej zbliżonym do wzoru Chrystusa. Język teologiczny w wymiarze egzystencjalnym odwołuje się zatem w swojej symbolice, zarówno do wolności, jak i do autorytetu, który odkrywa przed człowiekiem prawdę o tym, kim jest i kim być powinien. Autorytet łączy zagadnienie prawdy z zagadnieniem dobra³⁵. Nie tworzy on języka nominalis-

który uczynił z historyzmu zasadę dotyczącą wszystkich wymiarów życia. Byli oni przedstawicielami protestantyzmu liberalnego, który nie zakładał istnienia obiektywnych kategorii dobra i zła; por. M. Ż y w c z y ń s k i, Narodziny i dzieje pojęcia historyzmu (Troeltsch, Meinecke, Croce), *Historyka. Studia metodologiczne* 1: 1967, s. 54–63; E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922, s. 711; M. Ż y w c z y ń s k i, Oświecenie w pismach Ernsta Troeltscha, w: *Wiek XVIII. Polska i świat*, Warszawa 1974, s. 122.

³³ The Christian Doctrine of Man, s. 8–9.

³⁴ R. W i l l i a m s, Making Moral decision [Plenary presentation at the Lambeth Conference 1998], w: The Official Report of the Lambeth Conference 1998. Transformation and Renewal. July 18 – August 9, 1998, Lambeth Palace; Canterbury, England, Harrisburg 1999, s. 335.

³⁵ Na egzystencjalny wymiar języka na polu teologii protestanckiej wskazał R. Bultmann († 1977), który podkreślał, że w dogmatach prawdy wiary zawarty jest imperatyw moralny. Był on jednym z autorów metody historii form stosowanej w interpretacji biblijnej, jako teolog był wiernym spadkobiercą poglądów M. Lutra, a jako filozof, egzystencjalista. Podkreślał on autorytarny charakter prawd objawionych w Piśmie św., którym należało być posłusznym na zasadzie wiary nie żądającej

tycznego, ale też nie pozostawia wolności człowieka bez żadnych norm. W sensie negatywnym Bóg, jako najwyższy autorytet, objawia to, czego czynić nie można, ale już w wymiarze pozytywnym podkreśla jedynie zasadę fundamentalną, za którą należy podążać w sposób, który warunkują sytuacje. Tak tworzy się sytuacyjna „etyka ryzyka”, w której człowiek nie jest wezwany przez Boga do, jak wyrazi to Konferencja, osiągnięcia poczucia bezpieczeństwa a (*call to safety*) dzięki osiągnięciu pewności, że to, co robi jest słuszne. Jest raczej wezwany do zbawienia (*call to salvation*) przez to, że będzie dążył do ideału objawionego w Chrystusie (*into whose likeness we strive to grow*). W kontekście zmieniającego się świata, jedyną niezmienną normą jest Bóg objawiony w Chrystusie, zaś wartością prowadzącą do ostatecznego celu jest wolność³⁶.

Egzystencjalny wymiar języka teologicznego podkreśla dystans, jaki istnieje między człowiekiem i Bogiem. Fakt separacji nie wyjaśnia jednak, dlaczego człowiek ma przyjąć jakiegokolwiek przykazania nie pochodzące od niego samego. Potrzebne jest zatem dopowiedzenie wskazujące na prawdę, że to, co człowiek przyjmuje, jako wolę Boga, jest jak najbardziej spójne z jego własną tożsamością. Stąd zdaniem J. Macquarrie’go potrzebny jest wymiar ontologiczny języka teologicznego. Podkreśla on bowiem fakt, że Bóg istnieje nie tylko w relacji do człowieka, ale istnieje sam w sobie. Jest zatem trwałą podstawą istnienia świata, a w przypadku człowieka stanowi źródło poznania jego tożsamości. Innymi słowy oznacza to, że przykazania Boga nie są w istocie zewnętrznym imperatywem, lecz przypomnieniem prawdy zapisanej w naturze człowieka. Do prawdy tej, która istnieje obiektywnie, każdy ma bezpośredni dostęp³⁷.

Tradycja Konferencji Lambeth rozważania teoretyczne dotyczące Boga i człowieka traktowała nierozłącznie włączając się tym samym w nurt myśli teoantropologicznej³⁸. Jedyne dokument Komisji Konferencji z 1930 r. poświęcony wprost chrześcijańskiej doktrynie Boga omawia prawdę o Nim zaczynając od możliwości rozpoznania Stwórcy i Jego przymiotów drogą poznania siebie i świata przyrody. Dzięki temu natura, w jakiej ludzie mają udział, może być z jednej strony narzędziem poznania rzeczywistości nadprzyrodzonej³⁹. Z drugiej jednak strony podobieństwo do Niego sprawia, że w naturze człowieka osadzona jest „intuicyjna

dowodów słuszności. Głoszenie treści objawionych było według tego teologa jedyną możliwością spotkania z Chrystusem, a ufne przyjęcie kerygmatu o Chrystusie odkrywało, kim człowiek jest i kim być powinien; por. J. Kudasiwicz, Jezus historii a Chrystus wiary, Lublin 1987, s. 20–25; J. Macquarrie, jw., s. 7.

³⁶ What is the Church for?, s. 60.

³⁷ J. Macquarrie, jw., s. 8; tenże, An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann, [b.m.w.] 1973, s. 6–9; Ontologism, ODCC, s. 1000.

³⁸ Konieczność uprawiania teoantropologii postulował K. Barth († 1968) w dojrzałym okresie swojej myśli teologicznej. Podkreślając znikomość ludzkich wysiłków w odkrywaniu prawdy i czynieniu dobra wskazywał, iż jedynym pośrednikiem między rzeczywistością ziemską a nadprzyrodzoną jest Jezus Chrystus. Dzięki Niemu i Jego słowu człowiek ma możliwość dostępu do Boga, i w całym procesie dochodzenia do Niego jest zależny od Jego łaski. Rozum i wola człowieka zbyt są zdeformowane przez grzech, aby mogły w tym procesie mieć jakiś wkład. Człowiek może jedynie przyjąć prawdę o sobie i Bogu, która została objawiona w Chrystusie; por. J. Macquarrie, The Nature of Theological Language, jw., s. 7; Barth, Karl, ODCC, s. 136–137.

³⁹ KO 6.

świadomość” Boga (*intuitive consciousness of God*), która całemu rodzajowi ludzkiemu, łącznie z wyznawcami kultów starożytnych i politeistycznych, dało pra-objawienie rzeczywistości nadprzyrodzonej⁴⁰.

W jednym artykule poświęconym wprost chrześcijańskiej antropologii, jaki powstał w 1948 r., dyskurs rozpoczyna się od odniesienia natury ludzkiej do Boga. Stwórca nie tylko powołał do istnienia człowieka, lecz stale daje impulsy, aby w swoich wytworach był on podobnie twórczy. Dzięki inkarnacji chrześcijański humanizm nadaje godności ludzkiej sakralne znamiona, które mimo grzechu są obecne w sposób niezbywalny w każdym człowieku⁴¹.

Dla poznania i języka teologicznego takie założenia mają brzemienne w skutkach znaczenie. P. Tillich uważa, że w ontologicznym ujęciu nie można już mówić jedynie o „wiedzy” (*knowledge*) teologicznej, gdyż ona podkreśla separację między człowiekiem a Bogiem⁴². Słowo „doświadczenie” (*experience*), jest również nieadekwatne, gdyż oznacza ono zwykły opis obecności jakiejś rzeczywistości. Najpełniej możliwość poznania oddaje słowo „świadomość” Boga, czy jak chce P. Tillich „świadomość Nieuwarunkowanego” (*awareness of the Unconditional*)⁴³. Wynika ona z faktu, że dusza człowieka bierze udział we „wzajemnej immanencji” (*mutual immanence*) ze Stwórcą, który będąc jednocześnie Istotą istniejącą w sobie i istnieniem dla człowieka, stanowi najwyższe zjednoczenie istnienia, prawdy i dobra⁴⁴. Człowiek ma możliwość poznania Boga bez pośredników dzięki temu, że dana mu jest zdolność spotkania z prawdą w sposób bezpośredni w swojej duszy⁴⁵.

Prawda ta jest także podstawą do przyjmowania działalności misyjnej i prowadzenia dialogu na temat kategorii prawdy, dobra, czy piękna ze wszystkimi ludźmi. Fakt, że Chrystus jest *światłem oświecającym każdego człowieka* (J 1,9) wskazuje,

⁴⁰ „This view of inner purpose of creation leads to the conviction that the transcendent God, who is the Author of the cosmic process, and at the same time immanent in it, is not apart from the life of man. [...] It is from man's intuitive consciousness of God that the historical religions take their origin. Primitive peoples discern an undefined and mysterious potency in the striking objects of their experience. Polytheistic religions combine an attempt to explain Nature with some desire to escape malign influences and also to enter into union with friendly spiritual powers”. *The Christian Doctrine of God*, s. 67–68.

⁴¹ *The Christian Doctrine of Man*, s. 3–4.

⁴² Według P. Tillicha doświadczenie *bycia odseparowanym* (*being separated*) wobec Boga jest, obok doświadczenia *bycia pochwyconym* przez Niego (*being grasped*), doświadczeniem zasadniczym. Między tymi dwoma biegunowymi doświadczeniami, które rodzą zarówno poczucie samotności, jak i bliskości Stwórcy, rozgrywa się dramat wiary. Polega on na mężnej akceptacji bycia przez Boga akceptowanym. Tak wyrażone męstwo istnienia stanowi jedyny trwały fundament życia; por. P. Tillich, *The Courage to Be*, London – Glasgow 1970, s. 167–168; tenże, *Osamotnienie i odosobnienie*, *Znak* 43: 1991, nr 4, s. 3–8.

⁴³ Tenże, *Theology of Culture*, jw., s. 23.

⁴⁴ Św. Augustyn jest autorem klasycznej syntezy na polu filozofii religii, która poszukiwała sposobu na pojednanie dwóch „Absolutów” — przedmiotu dociekań wiary i rozumu. Wiara poszukiwała Boga, zaś filozofia tego, co jest istotą istnienia. Kluczem syntezy jest prawda wyrażona w zdaniu: „Bóg jest”. Człowiek poszukując prawdy o istnieniu w rzeczywistość poszukuje Boga. Stąd każde pytanie filozoficzne wynika z założeń religijnych i do takich też prowadzi; por. tamże, s. 12–13; Św. Augustyn, *Wyznania* [X. 1–3], Kraków 1997, s. 210–112.

⁴⁵ Fakt ten został podkreślony w Katechizmie Kościoła Katolickiego w pojęciu *capax Dei*, który odnosi się do człowieka otwartego, chłonnego i pojemnego na Boga. J. Tischner porównując definicje wiary zawarte w Katechizmie Soboru Trydenckiego i Katechizmie Kościoła Katolickiego wskazuje na

iz zarówno wyznawcy innych religii, jak i ludzie poszukujący w jakikolwiek sposób prawdy, sacrum, dobra, czy doświadczeń estetycznych, w istocie poszukują Chrystusa. To założenie stanowi podstawę do uznania, że istnieją uniwersalne wartości, które są wspólne wszystkim ludziom⁴⁶. Nie można stąd jednak wywodzić wniosku, że są one niezienne. Oznacza to jedynie, że mają one wewnętrzny charakter i człowiek może odkrywać je dzięki poznawaniu siebie.

Myśl protestancka nie stworzyła określonej definicji natury człowieka, ale z rozważań na jej temat można wywnioskować, że nie nadaje jej statycznego charakteru⁴⁷. Dynamizm natury człowieka wiąże się z założeniem, iż względny charakter mają także wartości etyczne. Zależą one od tradycji, społecznych uwarunkowań i lokalnych obyczajów. Te ostatnie są postacią zobiektywizowanych kodyfikacji, które mają zapewnić zewnętrzny porządek społeczny. Nie mają one charakteru absolutnego, ale należy ich przestrzegać, gdyż one obiektywizują wewnętrzne doświadczenie prawa natury⁴⁸.

Omawiana polaryzacja wyłania dalsze treści dotyczące relacji, jakie winny zachodzić między autorytetem zewnętrznym a sumieniem człowieka. Jest to istotne dla języka teologicznego, który występując z pozycji autorytetu zewnętrznego może pretendować w oznajmianiu treści moralnych do tego, aby był poważnie brany pod uwagę⁴⁹. P. Tillich w analizie protestanckiego ujęcia tego zagadnienia podkreśla, że pierwszeństwo sumienia polega nie tylko na tym, że jest ono ostateczną instancją odwołania w decyzjach moralnych, ale że jest ono pierwotne wobec autorytetu zewnętrznego, który w sposób naturalny z sumienia wyrasta⁵⁰. Autentyczny autorytet rodzi się bowiem w „moralnym uniwersum” (*moral univer-*

znaczącą zmianę przeniesienia akcentu z wizji scholastycznej, gdzie przedmiotem wiary miało być to, co Kościół do wierzenia podaje, na taką, która podkreśla wyraźniej zdolność bezpośredniego spotkania człowieka z Bogiem. W pewnym sensie fakt ten dokonał zbliżenia między teologią katolicką i protestancką; por. KKK 27–43; J. T i s c h n e r, J. Ż a k o w s k i, Tischner czyta Katechizm, Kraków 1996, s. 7–14.

⁴⁶ „Therefore the Christian must be the first to acknowledge that all men, when they seek what is good, and in some measure turning to this light, whether they know it or not; and that all religions, as well as arts, sciences, and any other human activities, in so far as they are good and true, show us something of God and his purpose, and can be an indirect preparation for the Gospel”. — *Renewal in Faith*, s. 65.

⁴⁷ R. W i l l i a m s, jw. s. 338.

⁴⁸ P. T i l l i c h, *Theology of Culture*, jw., s. 137–138.

⁴⁹ W tradycji anglikańskiej przyjmuje się istnienie swoistego napięcia między autorytetem Kościoła, a autonomią jednostki. Kościół posiada misję głoszenia treści objawionych, ale winien je formułować raczej w stwierdzeniach ogólnych. Sumienie indywidualne ma obowiązek wsłuchiwanie się w głos tego autorytetu, niemniej samo winno ustalać szczegółowe normy. Dla podkreślenia oczekiwanej postawy wierzących wobec Kościoła używa się raczej terminu lojalność (*loyalty*) niż uległość (*submission*); por. S. N o w o s a d, Nazwać dobro po imieniu. Sumienie w anglikańskiej teologii moralnej, Lublin 1996, s. 128; t e n ż e, Rola Magisterium Kościoła w teologii moralnej, w: *Veritatis Splendor*. Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL, 6–7 grudnia 1993, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, s. 141–149; t e n ż e, Człowiek – sumienie – wartości we współczesnym świecie anglosaskim, w: Człowiek – Sumienie – Wartości. Materiały z Sympozjum KUL, 2–3 XII 1996, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 131–136.

⁵⁰ Autor ten był zwolennikiem kantowskiej teorii imperatywu kategorycznego. Teoria ta opierała się o założenie, że człowiek posiada wpisane w swoje wnętrze prawo, które obowiązuje go w sposób nieodwołalny, gdyż jest to jego prawo i dzięki przestrzeganiu tych praw staje się pełniej sobą. To, co dla

se), który stanowi mądrościowy dorobek społeczności dawnych i obecnych. Ma on demokratyczny charakter, gdyż polega na uznaniu doświadczenia, rozumu, dobrej woli innych ludzi oraz uznaniu tego, że się posiada autorytatywne oddziaływanie na innych.

W tradycji teologicznej *Konferencji Lambeth* autorytet ma charakter „rozproszony” (*scattered authority*). Nie jest on przez to scentralizowany w jednej osobie, bądź instytucji, lecz każdy człowiek posiada w nim niezwykły udział. Uznanie autorytetu prawa, obyczaju, moralnych zasad głoszonych przez instancje zewnętrzne, jest w istocie uznaniem prawdy, że przez głoszenie ludzi, którzy je utworzyli, przemawia Bóg⁵¹. Ta zasada musi respektować założenie, że tylko zinterioryzowana treść może prawdziwie w sumieniu człowieka obowiązywać. Stąd ostatnią ocenę i decyzję należy pozostawić sumieniu nawet wtedy, jeśli łączy się to z ryzykiem błędzenia⁵². Trzeba przyjąć założenie, że sumienie musi wsłuchiwać się w głos autorytetu zewnętrznego, jednak zastrzega sobie możliwość własnej oceny słuszności tego, co usłyszysz⁵³.

IV. POLARYZACJA SYMBOLICZNO-KONCEPTUALNA

Trzecia z omawianych przez J. Macquarrie’go polaryzacja — symboliczno-konceptualna — rodzi język teologiczny w kontekście napięcia, jakie istnieje

krytyków Kanta było słabością tej teorii, która stanowiła formę bez treści, czyli system etyczny bez uzasadniających go podstaw teologicznych, dla P. Tillicha było zaletą. I. Kant stworzył bowiem system, który nie jest relatywny, lecz obowiązuje w każdym miejscu, czasie i sytuacji; por. P. Tillich, *Theology of Culture*, jw., s. 135; A. MacIntyre, jw., s. 249–250.

⁵¹ Takie ujęcie autorytetu zewnętrznego towarzyszyło *Konferencji Lambeth* od pierwszego spotkania. Zadeklarowanie, że orzeczenia Konferencji nie będą miały charakteru dogmatycznego i zobowiązującego wspólnotę anglikańską pozwoliło przekonać przeciwników powoływania do istnienia nowej wówczas instytucji kolegium biskupów. Uczestnicy Konferencji niejednokrotnie przypominali, że jej orzeczenia mają charakter propozycji, w czym istotnie różnią się od Kościoła rzymskokatolickiego. Dali temu wyraz podczas Konferencji w 1878 w odniesieniu do orzeczenia Soboru Watykańskiego i o nieomyślności papieża: „It is therefore our duty to warn the faithful that the act done by the Bishop of Rome — whereby he asserted a supremacy over all men in matters both of faith and morals, on the ground of an assumed infallibility — was an invasion of the attributes of the Lord Jesus Christ”. — *The Lambeth Conference 1878, Encyclical Letter of 1878*, w: *The Five Lambeth Conferences*, comp. R. T. Davidson, London – New York 1920, s. 181–182; por. *Dogmatic and Pastoral Concern*, s. 104; *BF II*, 57–67.

⁵² Teologowie Konferencji z 1978 r. podkreślili, że „sumienie jest wiarygodne jedynie wtedy, gdy zostały podjęte odpowiednie kroki, by je poinformować”. *What is the Church for?* s. 61. W ostatnich jednak latach autorytet Kościoła, który poddaje treści do rozważenia wiernym przeżywa, zdaniem S.R. White’a, duży kryzys. Znacząco pojawił się on przy kwestii ordynacji kobiet, homoseksualizmu i powtórnego małżeństwa, gdzie Kościół odwołał się do tzw. klauzuli sumienia stwierdzając, że wierni nie muszą się godzić z pozytywnym stosunkiem urzędu nauczycielskiego do tych kwestii moralnych. Tym samym potwierdził, że sumienie może stanąć wyżej niż autorytet Kościoła; por. S.R. White, *Authority and Anglicanism*, London 1996, s. 82–85.

⁵³ W przeciwieństwie do M. Heideggera († 1976), który był zdania, że to wewnętrzne, ciche wezwanie (*silent call*) wyraża aktualną świadomość człowieka, P. Tillich twierdził, że jest to głos dobiegający ze strony istoty człowieka, który wzywa do osiągnięcia tego, kim powinien być w przyszłości. Sumienie nie jest jednak głosem subiektywnym, lecz jest „ekranem” (*screen*), na którym objawia się Bóg — „Nieuwarunkowany” (*Unconditioned*); por. P. Tillich, *Theology of Culture*, jw., s. 138–139.

między rzeczywistością, która przekracza możliwości poznania empirycznego, czy filozoficznego, a rzeczywistością dostępną dla poznania racjonalnego. Język teologiczny, którego celem jest naukowe sformułowanie prawdy o Bogu, staje tu przed koniecznością uznania, że posiada jedynie symboliczny charakter. Polaryzacja ta zawiera w sobie wysiłek człowieka wiary, który systemem znaków słownych stara się wyrazić rzeczywistość niewyraźną i jednocześnie pozostać zrozumiałym dla języka swojej kultury. Aby uniknąć sformułowań mitologicznych można mówić o Nim jedynie przez analogię, odwołując się do tego, co jest dla człowieka najważniejsze w świecie poznawalnym empirycznie⁵⁴.

Symbol reprezentuje rzeczywistość inną niż on sam zewnętrznie stanowi. Jest on widzialnym znakiem rzeczywistości niedostrzeganej wprost i ma udział w jej mocy, i znaczeniu. Tym zasadniczo różni się od znaku, który jedynie wskazuje na rzeczywistość kryjącą się za nim. P. Tillich argumentuje, że istnienie symboli w języku teologicznym jest konieczne dla dwóch powodów. Po pierwsze symbol otwiera te poziomy rzeczywistości, które nie są wprost badawczo człowiekowi dostępne. Będąc domeną religii, sztuki, poezji, czy filozofii symbole pośredniczą tam, gdzie człowiek jest w stanie spotkać się z głębszym poziomem rzeczywistości jedynie dzięki swym duchowym zdolnościom⁵⁵. Tu też rozpoczyna się pole drugiego powodu, dla którego język symboliczny jest potrzebny. Symbole stanowią także klucz otwierający duchowe pokłady percepcji człowieka, dzięki którym może on zejść na poziom rzeczywistości duchowej. W swojej różnorodności symbole dotyczą wielu jej aspektów, ale każdy z nich jest niepowtarzalny i nie może być zamieniony przez jakiś inny siłą zewnętrznego autorytetu.

Stosowanie języka symbolicznego w teologii jest istotne, aby prawdy wiary były wyrażone *w terminach, które zajmą nie tylko intelekt, lecz także wyobraźnię słuchaczy. To wymaga twórczego stosowania obrazu, poezji, przypowieści również po to, aby dotrzeć do myślicieli świeckich na ich własnym polu [badawczym]*⁵⁶. Symbole zrodzone wspólnym wysiłkiem społeczności ludzkiej, w którą chrześcijaństwo jest wcielone, są wyrazem duchowej tęsknoty człowieka, która, nawet jeśli nie jest tego świadoma, chce się zbliżyć dzięki nim do Stwórcy. Zatem w symbolach kulturowych znajduje swój wyraz intuicyjna świadomość Boga (*intuition consciousness of God*). Symboliczne wytwory tej intuicji winny stanowić dla chrześcijan przedmiot poznania, aby w tym samym języku chrześcijaństwo i kultura mogły się porozumieć co do treści duchowych. Są one bowiem w istocie takie same, choć chrześcijaństwu w sposób pełniejszy zostały objawione⁵⁷.

Podobnie jak rzeczywistość, która posiada sensy nie zawsze bezpośrednio dostępne dla poznania, czy wyrażenia, prawdy objawione wymagają tego, aby wyrażać je w różnych gatunkach literackich. One również stanowią symbole

⁵⁴ J. Macquarrie, *The Nature of Theological Language*, jw., s. 8.

⁵⁵ P. Tillich, jw., s. 57.

⁵⁶ *Renewal in Faith*, jw., s. 67.

⁵⁷ „When the Gospel is first preached in a different language and the Church established in a different culture, new words, new ideas, new customs and traditions have gradually to be adopted for effective missionary penetration the Gospel and the Church have to be embodied in a new way appropriate to the particular culture”. — *The Lambeth Conference 1988, Ecumenical Relations*, w: *The Truth* s. 132–133 [dalej cyt.: *Ecumenical Relations*].

w przepowiadaniu, ukazując głębszą treść. Pośród symboli stosowanych przez Chrystusa takich, jak prorocstwo, legenda, przypowieść, alegoria, poezja, znajduje się również mit. W nim zawarte są wydarzenia, które miały dokonać się w przeszłości. Religijna konotacja słowa mit, w odróżnieniu od świeckich form literackich, nie podważa historyczności dzieł dokonanych przez Boga w dziejach świata. Teologia używa tego symbolu, aby odkryć głębsze znaczenie rzeczywistości i historii. Boża obecność nie jest w nich łatwa do uchwycenia, stąd, aby uczynić ją bardziej przystępną i uporządkowaną, odwołuje się do zdolności poznania przez wyobraźnię⁵⁸.

Podobnie jednak, jak w poprzednich polaryzacjach, tak i w tej, symboliczny aspekt funkcjonowania języka teologicznego wymaga dopełnienia ze strony intelektualnej. Zdaniem J. Macquarrie'go, konceptualny aspekt winien jednocześnie potwierdzać i kontestować „inność” (*otherness*) rzeczywistości opisywanej językiem symboli. Wydaje się, że potwierdzenie ma wynikać z wiary w rzeczywistość, której istnienia nie da się wymiernie zweryfikować. Kontestowanie zaś, nawet jeśli rodzi się z towarzyszącego wierze wątpienia, jest o tyle potrzebne, że chroni język teologiczny od niebezpieczeństwa nadawania subiektywnych treści symbolom. Uwalnia także teologię od pewnych form okultyzmu, gdzie człowiek wierzy, że mając władzę nad symbolami, ma również władzę nad rzeczywistością, która się za nimi kryje⁵⁹. Stąd, choć filozoficzne uzasadnienia nie zdołają w pełni wyjaśnić rzeczywistości opisanej symbolami, to w najlepszym interesie języka teologicznego jest odwołanie się do koncepcji filozoficznych⁶⁰.

⁵⁸ „The word ‘myth’ in English usage suggests to most people that the story to which it is applied is unhistorical. We must be very clear that the essence of a religious myth is not its lack of historicity but its disclosure of a truth having an abiding significance which cannot be wholly conveyed in abstract terms: a truth which is too real and too powerfully present to be expressed literally. In the same way, theology makes use of symbolic language, since it speaks of what which can never be fully grasped or told. When theology uses abstract and general terms it does so in order to organize its primary subject matter, and to render it more intelligible”. — *Renewal in Faith*, jw., s. 68.

⁵⁹ Dla P. Tillicha ważne jest, aby w interpretowaniu symboli zachować równowagę między ich elementem transcendentnym i immanentnym. Do pierwszego z nich należy rzeczywistość, która przekracza symbol. Symbolem takim jest np. Bóg, Jego przymioty, Jego dzieła dokonane w czasie i przestrzeni. Należy jednak przy tym pamiętać, że symboliczny wymiar Boga istnieje ze względu na człowieka, który w ten sposób może stworzyć o Nim pewne wyobrażenie na podstawie idei osoby, czy pozytywnych przymiotów. Nie można jednak zapomnieć, że Bóg istnieje jako byt sam w sobie, a nie tylko jako wytwór ludzkich projekcji i sublimacji. Element immanentny to taki, w którym rzeczywistość Boga objawia się w czasie i przestrzeni. Przykładem tu może być chrześcijańska idea inkarnacji. Innym poziomem immanentnego religijnego symbolizmu są sakramenty, które stają się nośnikami świętości obecnej w odpowiednich okolicznościach i wypowiedzianych słowach. Trzecim są elementy liturgiczne i wyposażenie kościołów, które wstępnie były znakami, lecz z czasem przyjęły znaczenie symboli. Można do nich zaliczyć przedmioty takie, jak świece, kropielnice, czy Krzyż; por. P. Tillich, jw., s. 58–65.

⁶⁰ „Hence, although no human concepts can adequately express the being of God, we must deploy such philosophical concepts as are available for the interpretation and articulation of the symbols of faith. Here again theological language displays a mixed character, employing both images and concepts, and allowing them to interpret each other. Here again, a healthy tension has to be maintained. Theology has to develop intelligible concepts for the articulation of its subject — matter, yet it has to do so without infringing the mystery of God”; J. Macquarrie, jw., s. 9.

Wydaje się, że sugestią konsultanta Konferencji z 1968 r., co do konieczności zobiektywizowania symbolicznego wymiaru języka teologicznego, uczestnicy Konferencji przyjęli nie tyle w filozoficznym ile psychologicznym dopełnieniu. Rozwój psychologii, jako nauki o wewnętrznych dążeniach człowieka, wydawał się nie tylko potwierdzać, ale też oczyszczać znaczenie tego, co człowiek wierzący rozumie pod pojęciem symbolicznych terminów takich, jak wolność, miłość, czy spełnienie⁶¹. Choć te czysto naukowe analizy nie były wolne od błędu, to z drugiej strony wnosiły pełniejsze rozumienie takich teologicznomoralnych pojęć, jak grzech, poczucie winy, czy wyrzuty sumienia⁶².

Znaczenie psychologii dla teologii miało z jednej strony swój wyraz w ukazaniu wewnętrznej złożoności człowieka, do którego adresowane jest orędzie zbawienia. Na złożoność tę nakłada się wymiar intelektualny, wolitywny i emocjonalny, które dodatkowo określone są kontekstem społecznym i kulturowym danej epoki⁶³. Przekaz wiary winien uwzględniać konieczność istnienia między tymi wymiarami właściwej równowagi. Z drugiej strony, psychologia rzuca światło na niebezpieczeństwo ubóstwienia przez człowieka własnych iluzji kosztem prawdziwych symboli wiary. Dla teologów Konferencji odkrycia w dziedzinie psychologii stają się argumentem przemawiającym za tym, aby podkreślić konieczność interdyscyplinarnej analizy religijności. Komisja dała wyraz przeświadczeniu, że spór między nauką a wiarą — w tym przypadku między psychologią a teologią — nie tylko nie jest zagrożeniem, ale jest nawet konieczny z punktu widzenia teologii⁶⁴.

⁶¹ Psychologia religii, której stworzenie się w XIX w. przypisuje się W. James'owi († 1910) i rozwinięcie badaniom Z. Freuda i C.G. Junga († 1961), zajmowała się psychologiczną analizą religijnych doświadczeń. Celem tych analiz był filozoficzny i naukowy opis zachowań, postaw i dewiacji religijnych; por. *Psychology of Religion*, ODCC, s. 1141–1142; S. Freud, *An Outline of Psycho-Analysis*, London 1955, s. 77–80; E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Toronto 1972, s. 21–62.

⁶² „Another factor in contemporary scene has been an increasing appreciation of, and readiness to learn from, the insights of psychology. These have underlined the significance for the Christian faith of themes such as freedom, love, and fulfillment, though not without some misunderstanding. They have also called attention to the caution needed in making Christian judgments about such concepts as sin, guilt, and remorse”. *Renewal in Faith*, s. 68.

⁶³ P. Tillich, choć odrzucał redukcjonistyczny obraz człowieka, jaki prezentował Z. Freud, był jednak zwolennikiem stosowania w teologii moralnej jego psychoanalizy. Wskazywał on na zbieżność zadań, jakie stawia sobie etyka chrześcijańska i psychoterapia. Ta ostatnia nie zmierza bowiem do prostego ukazania człowiekowi obciążonemu neurotycznym zachowaniem, że jest on niedostosowany do praw społecznych. Czyni wysiłki natomiast, aby pomóc człowiekowi w zaakceptowaniu sytuacji, w której się znalazł i pozbyć się poczucia winy i inności. Podobne zadanie winna wyznaczać sobie etyka, która nie może ograniczać się jedynie do nazwania zobowiązujących przykazań, lecz także winna pomagać w ich zinterioryzowaniu przez ludzi. Jest w stanie to czynić, jeśli pozwoli człowiekowi zaakceptować sytuację grzechu, w którym się znalazł. Psychoterapia w świetle tego staje się nośnikiem łaski, która pomaga człowiekowi choremu doświadczyć nowej rzeczywistości przez jedność i akceptację, jakie daje ta forma leczenia psychicznego. Bez łaski nie byłaby bowiem terapią. Moralność chrześcijańska i psychoterapia znajdują tutaj wspólny mianownik, choć religijny element wnosi dodatkowo poczucie sensu, celu i sposobów ich osiągnięcia; por. P. Tillich, *Theology of Culture*, jw., s. 143.

⁶⁴ *Renewal in Faith*, s. 68.

* * *

Kultura końca XIX i XX stulecia w najrozmaitszych swoich przejawach ukazywała doczesny, historyczny, a nawet szkodliwy charakter wartości proponowanych przez chrześcijaństwo. Pod pewnymi względami ruchy społeczne, czy filozoficzne takie, jak marksizm, psychoanaliza, pozytywizm, czy egzystencjalizm przyczyniały się do upowszechniania jedynie humanistycznej interpretacji systemów wartości, które zastępowały symbole religijne. Prezentowały one pewne środki docierania do obecnych, choć niedostępnych wprost, jakości świata. Kultura ta rozpowszechniała świadomość, iż człowiek nie ma się do kogo odwołać poza sobą⁶⁵.

Powyższa analiza refleksji teologów anglikańskich wskazuje, że język teologiczny musi korzystać z dorobku kulturowego, aby mógł spełnić swoje naczelne zadanie — głoszenie orędzia ewangelicznego współczesnemu światu. Tajemnica wcielenia Słowa Bożego w rzeczywistość ziemską stanowi fundamentalną zasadę tej misji, która musi się toczyć w dialogu między *tradition* Kościoła i *reason* kultury. Język teologiczny dotyczący treści moralnych nie przyjmuje charakteru nominalistycznego, gdzie etyka zależy jedynie od prawa zewnętrznego. Nie jest też wyrazem relatywizmu moralnego, gdyż operuje on pojęciem autorytetu zewnętrznego, który winien kształtować sumienie jednostki. Język ten przyjmuje raczej rozwiązania pośrednie, które nie są formą kompromisu, a raczej są próbą zachowania wierności Bogu i człowiekowi żyjącemu w zmiennych warunkach społeczno-kulturowych. Ten łuk hermeneutyczny w dziedzinie moralności zakłada z jednej strony istnienie praw obiektywnych objawionych przez Boga. Normą tego prawa jest Chrystus i postulat Jego naśladowania. Z drugiej strony przyjmuje, że odwołując się do swojego sumienia człowiek winien te prawa rozumnie interpretować i realizować w zmiennych okolicznościach życia. W świetle omówionych polaryzacji język teologiczny w obszarze moralności jest językiem etyki sytuacyjnej, której współczynnikami są rozumność, wolność w dorastaniu do pełni objawionej w Chrystusie i ufne podjęcie ryzyka wiary.

MYSTIK UND DER DIALOG ZWISCHEN DEN RELIGIONEN IN DER PHILOSOPHIE DES NIKOLAUS VON KUSA

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag beschäftigt sich mit dem christlichen philosophischen Gedanken des Nikolaus von Kusa (1401–1464) unter besonderer Berücksichtigung der mathematischen Analogiemethode in der Darstellung der Beziehung des Menschen zu Gott. Der Autor präsentiert die Theorie der „gelehrten Ungelehrtheit“, die Methode der mathematischen Analyse, das Konzept der „Konvergenz des Gegensatzes“, die Natur der sinnlichen Empfindungen, den Begriff der Dreifaltigkeit sowie die Beziehungen in der Dreifaltigkeit, das Problem der Verkörperung des Wortes Gottes sowie die Prinzipien der Religionseinheit und des Dialogs zwischen den Religionen.

⁶⁵ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 238.

Das angenommene Schema erlaubt es dem Autor festzustellen, dass laut Kusan die Christlichkeit die absolute Religion oder die Widerspiegelung der einzig wahren Religion ist. Kern jeder Religion ist die Verehrung eines Gottes. Dieser Kult nimmt verschiedene Gestalten in Abhängigkeit von Kultur und Nation an. Im Christentum werden einige Wahrheiten offen ausgedrückt, z.B. die Verkörperung, in anderen Religionen sind diese Wahrheiten erst zu finden.