



PO PIERWSZE CHRYSTUS

w kierunku
postliberalnego
katolicyzmu

ROBERT BARRON

PO PIERWSZE CHRYSTUS



Warszawa 2021

PO PIERWSZE CHRYSTUS

w kierunku
postliberalnego
katolicyzmu

ROBERT BARRON
Przekład: Karolina Brykner



Tytuł oryginału – *The Priority of Christ: Toward a Postliberal Catholicism*

Copyright © 2007 by Robert Barron

Published by Baker Academic

Publishing Division of Baker Publishing Group

6030 East Fulton Road

Ada, MI 49301

All rights reserved.

Copyright © for this edition by Fundacja Prodoteo, Warszawa 2021

Redakcja merytoryczna – ks. Marek Dobrzeniecki

Redaktorzy prowadzący – Magdalena Pabich, Jacek Fronczak

Redakcja językowa – Joanna Morawska

Korekta – Sylwia Kozak-Śmiech

Projekt okładki i stron tytułowych – Zofia Kicinski

Projekt graficzny książki – Stanisław Tuchtka ▪ panbook.pl

Skład – Honorata Kozon

Wydanie 1

ISBN 978-83-66665-17-0

Fundacja Prodoteo

ul. Rudzka 9 lok. 54

01-689 Warszawa

prodoteo.pl

ebook dostępny na: contragentiles.pl/sklep

SPIS TREŚCI

Przedmowa // 7

Wstęp // 11

Część 1

CHRYSSTOLOGIA IKONICZNA // 25

1. Jezus jako symbol // 27

2. Jezus historii // 41

3. Doktryna i opowieść // 56

Część 2

NARRACJE // 79

4. Gromadzący // 82

5. Wojownik // 104

6. Król // 125

Część 3

EPITEMICZNE PIERWSZEŃSTWO

JEZUSA CHRYSSTUSA // 151

7. Świadcstwo Pisma // 153

8. Nowożytny fundamentalizm epistemologiczny // 157

9. Teologia naturalna // 167

10. Natura umysłu Chrystusa // 176

Część 4

NIERYWALIZUJĄCA TRANSCENDENCJA

I WSPÓŁBYTUJĄCY BÓG // 219

11. Święty Tomasz i św. Jakub // 221

12. Różnica // 236

13. Bóg jako Dawca i Miłośnik // **267**
14. Święty Augustyn, św. Tomasz z Akwinu i Trójca Święta // **285**

Część 5

UKAZANIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ FORMY:
ETYKA PRAKTYKOWANA PRZEZ ŚWIĘTYCH // **297**

15. Deontologia i proporcjonalizm // **299**
16. Przełom // **315**
17. Edyta Stein // **322**
18. Teresa z Lisieux // **320**
19. Katarzyna Drexel // **361**
20. Matka Teresa z Kalkuty // **375**
Konkluzja. Chwila, która nadaje znaczenie // **390**

Bibliografia // **392**

Indeks osobowy // **397**

Indeks rzeczowy // **401**

PRZEDMOWA

Wiara i rozum, jak pisał Jan Paweł II, to dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się w dążeniu do prawdy. Dialog między wiarą a rozumem jest wiecznie obecny w dyskusjach człowieka – wiara używa rozumu, aby zgłębiać swoje prawdy, a rozum używa wiary, aby lepiej zrozumieć własną naturę oraz naturę swoich odkryć.

Ten znany od tysiącleci dialog, nazywany w patrystycznej literaturze dialogiem Jerozolimy z Atenami, zostaje przedstawiony na nowo w niezwykle istotnej pracy autorstwa księdza Roberta Barrona. Dialog ten ponownie staje się istotny, ponieważ część wierzących odrzuca wszelką krytykę wiary opartą na logicznym rozumowaniu, podczas gdy niektórzy racjoniści rozważają możliwość istnienia czysto świeckiego rozumu. Obydwa punkty widzenia prowadzą do niebezpieczeństw – wiara nieuznająca krytyki zbyt często przyzwalała na przemoc, a rozum oddzielony od wiary tworzył utopijne bądź „naukowe” eksperymenty prowadzące do śmierci zarówno ludzkiego ducha, jak i milionów ludzkich istnień.

Tekst księdza Barrona to praca teologiczna, co rozumiałe, zważywszy na fakt, że jego rozważania były kształtowane przez zadanie powierzone mu przez Kościół, czyli wykładanie teologii w seminarium duchownym Archidiecezji Chicago w Mundelein. Umieszcawia on dialog wiary i rozumu w dyskusji między tymi, którzy wychodzą w swych rozważaniach od teologicznych danych objawienia, kształtując zgodnie z jego wymogami ludzkie doświadczenie, oraz tymi, którzy przyjmując za podstawę filozofię i antropologię, wpisują objawienie w kontury rozumu i doświadczenia.

Po pierwsze Chrystus pozwala usłyszeć zarówno starodawny, jak i współczesny głos tej dysputy przy dźwiękach nowej muzyki. Ksiądz Barron tworzy teologię „postliberalną”, niebędącą powrotem ani do scholastyki, ani nawet do Ojców Kościoła, chociaż czerpie z bogactwa dawnej teologii. Teologia Barro- na ze względu na swe źródła sięga wstecz, ale ze względu na swe zaintereso- wania wybiega naprzód. Właśnie po to, aby móc kierować się naprzód, ksiądz Barron musi osłabić współczesną krytykę wiary i zmienić wyolbrzymione żądania stawiane przez myślenie historyczne. Pierwszeństwo Chrystusa jest ontologiczne, epistemiczne i etyczne, a nowe głosy wyśpiewujące, kim jest, mogą zostać usłyszane dopiero po uciszeniu przestarzałych pieśni kartezjań- skiego subiektywizmu. Grzech pierworodny liberalnego chrześcijaństwa to zredukowanie objawienia Boga do osobistego przeżycia religijnego.

Kiedy ponad czterdzieści lat temu byłem jeszcze klerikiem, pewien do- świadczony ojciec duchowy zwykł przedstawiać w świetle Chrystusa moje liczne wątpliwości dotyczące życia duchowego i życia w wierze. Zasugerował mi pewną praktykę, którą utrzymuję od tamtego czasu. Każdego roku, jak radził, powinienem czytać nie tylko dzieła teologiczne i filozoficzne, lecz także sięgnąć przynajmniej po jedną książkę o życiu Chrystusa i zgłębić ją. Mój kierownik nie interesował się ani poszukiwaniem historycznego Jezusa, ani naiwnym zastanawianiem się, co Jezus uczyniłby z moimi pytaniami. Kładł nacisk jedynie na to, że nieustanne życie z Panem rodzi ciekawość, której nie zaspokoi czysto rozumowe dociekanie. Jezus to nie idea, ale osoba. Kiedy spotykamy się z Nim i kiedy się Mu podporządkowujemy, wówczas rodzi się wiara, a przed rozumem stawiane są twórcze wyzwania.

Książka *Po pierwsze Chrystus* oferuje dzisiejszym teologom podobną radę i wgląd. Ksiądz Barron przedstawia Jezusa jako ikonę istniejącą poza sferą pojęć, jednak w granicach rozumu; niezwykle intensywne zjawisko stano- wiące centralny punkt narracji, która zawsze jest unikatowa, nigdy ogólna. Idole są manipulacyjnym wyrazem naszych wyobrażeń, podczas gdy ikony niszczą interes własny, ponieważ wciągają nas do swojego świata i nie pozwalają, aby nasz własny stał się absolutem. Bóg jest jak nieustanny trzask okiennic w nocy, a my nie chcemy go słyszeć, ponieważ boimy się wyjść z łóżka, które sami sobie pościeliliśmy. Jezus, objawienie Boga, przekonuje, że nie mamy się czego obawiać, ponieważ Bóg z nami nie rywalizuje. Nie stanowi dla nas zagrożenia, wyzwala nas ku własnemu myśleniu i słusznemu postępowaniu. Objawienie się Boga jest naturalnym dopełnieniem ludzkiego

rozumu, a nie jego rywalem, a sam Bóg „nie jest ani jednym z wielu bytów, ani sumą wszystkich stworzeń rozumianych jako całość”.

Ksiądz Barron bada relacje łączące metafizykę, epistemologię i etykę w sytuacji, gdy każda z tych racjonalnych dyscyplin zostaje wzbogacona wiarą w Chrystusa. Metafizyka daru, która wyjaśnia stworzenie jako jedność porządku, śledzi ontologiczne relacje umożliwiające stworzeniom udział w byciu i działaniu. Epistemologia współbywania badająca relację między podmiotem a przedmiotem w akcie poznania wyjaśnia, w jaki sposób miłość staje się częścią poznania. Etyka wypracowana na podstawie najśłynniejszych uczniów Chrystusa to etyka zachowująca odrębność jednostki, a jednocześnie skupiająca każdy podmiot moralny na poszukiwaniu świętości. Żadna z propozycji księdza Barrona nie jest rozwiązaniem ostatecznym, ale każda nadaje dyskusji kierunek, prowokując nas do rozmów między sobą oraz z Panem.

Czy słowa tej książki zostaną wysłuchane? Włącza się ona w dzisiejszą dyskusję, ale jej argumenty mają więcej niż tylko chwilowe znaczenie. Dla niektórych może ona zabrzmieć jak fałszywa nuta, dla innych będzie niczym okiennica trzaskająca na wietrze łaski – wtedy stanie się wezwaniem do intelektualnego i moralnego nawrócenia. Jest to tekst niosący nadzieję, mający pomóc dzisiejszemu Kościołowi poradzić sobie w wielu jałowych debatach i wyrazić prawdy wiary apostołskiej w sposób jasny i przekonujący. Nadzieja pokładana w Jezusie jest spójna z pesymizmem wobec grzesznego świata, który odrzuca Chrystusa i nie chce zrozumieć własnej potrzeby uporządkowania wszystkiego przez Bożą łaskę. Niesie jednakowoż przekonanie, że wszystko skończy się dobrze, ponieważ wszystko jest łaską. Książka księdza Barrona jest dla nas dzisiaj łaską i darem.

*Kardynał Francis George OMI,
Arcybiskup Chicago*

WSTĘP

BABCIA, NIEZGODA I TEN, KTÓRY WYTRĄCA Z RÓWNOWAGI

Dzieło Flannery O'Connor, krótkie opowiadanie *Trudno o dobrego człowieka*, koncentruje się na śmiertelnym pojedynku powierzchownie pobożnej i samolubnej starszej pani oraz Niezgody – brutalnego mordercy i skazańca uciekiniera. Strach babci przed Niezgodą zostaje opisany już w pierwszym akapicie. Kiedy rodzina przygotowuje się do podróży samochodem na Florydę, babcia przypomina o czyhającym po drodze niebezpieczeństwie: „Ten bandyta, co się przezwiał Niezgoda, uciekł z więzienia federalnego i zmierza w kierunku Florydy. Przeczytaj, co wyprawia z ludźmi [...]. Ja bym nie wiozła dzieci w okolicę, gdzie grasuje taki zbrodniarz”¹. Powyższe stwierdzenie ujawnia lęk kobiety, odkrywając jednocześnie jej charakter. W trakcie lektury czytelnik przekonuje się, że jest apodyktyczna, zarozumiała i wciąż zamartwia się, że ludzie wokół nie spełniają jej wysokich moralnych oczekiwań. Dziwaczne zbiegi okoliczności, opisane przez O'Connor z typową dla niej mieszanką ironii i czarnego humoru, prowadzą do spotkania babci i jej rodziny z Niezgodą. Kiedy starsza pani wykrzykuje: „Pan jest Niezgoda! Poznałam pana od razu”², okazuje się, że przestępca jest równie przestraszony nią, co ona nim, a historia szybko osiąga punkt kulminacyjny.

¹ F. O'Connor, *Trudno o dobrego człowieka*, w: tejsze, *Trudno o dobrego człowieka*, przeł. M. Skibniewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 281.

² Tamże, s. 293.

Podczas gdy ludzie Niezgody prowadzą kolejnych członków rodziny do lasu na egzekucję, on sam daje się wciągnąć w niezręczną debatę teologiczną z babcią: „Gdyby się pan modlił, Jezus by panu pomógł. Więc dlaczego pan się nie modli?”. Niezgoda odpowiada: „Bo nie chcę żadnej pomocy. Sam sobie radzę doskonale”³. Dowiadujemy się z tej krótkiej wymiany zdań, że zarówno Niezgoda, jak i starsza pani, pomimo ogromnych powierzchownych różnic, tkwią w podobnej duchowej przestrzeni, ponieważ każde z nich jest przekonane o swej samowystarczalności. Kiedy dochodzące z lasu strzały wskazują na to, że jej rodzina jest właśnie mordowana, babcia zaczyna mamrotać: „Jezu, Jezu”. Niezgoda podejmuje wątek: „Tak, proszę pani. [...] Jezus wszystko wytrącił z równowagi. Jeżeli naprawdę tak postępował, jak nauczał, to nie ma człowiek nic innego do zrobienia, tylko rzucić wszystko i pójść za Nim, a jeżeli nie, to nie ma nic innego do zrobienia, tylko bawić się jak najlepiej przez ten krótki czas, jaki nam został, robić, co dusza zapagnie, czy zabić kogoś, czy podpalić komuś dom, czy wyrządzić mu inne świństwo. Nie ma większej przyjemności niż robienie świństw”⁴.

Chociaż to starsza pani wzywa imię Boga w akcie desperackiej pobożności, jest jasne, że to Niezgoda odznacza się bardziej dociekliwym i teologicznie głębszym zrozumieniem Jezusa. Wie, że Chrystus zmusza do dokonania wyboru, stawiając nas przez swoje słowa i działania przed znanym od Kierkegarda albo-albo – Jezus jest albo wszystkim, albo nikim, albo ofiarowujemy Mu całe swoje życie, albo popadamy w najgorszy rodzaj egoizmu. Kiedy babcia mówi w oszołomieniu: „Może On wcale nie wskrzeszał zmarłych”, Niezgoda reaguje gorączkowo: „Nie byłem przy tym, więc nie mogę przysiąc, czy tego nie robił. Żałuję, że nie byłem przy tym. To niesprawiedliwe, że nie byłem. Bo wiedziałbym na pewno i [...] nie byłbym taki, jaki jestem”⁵.

O'Connor wyjaśniała, że jej historie skupiają się na „często odrzucanej ofercie łaski” i jest to właśnie opis jednego z takich momentów. Coś pęka w Niezgocie pod wpływem okropnych czynów, jakich się dopuszczał, oraz głębokiego zrozumienia Jezusa. Ten, kto przed chwilą deklarował swoją duchową samowystarczalność, deklaruje teraz potrzebę łaski. Dokładnie w tej samej chwili również w babci dochodzi do przemiany: „Widziała tuż przy swojej twarzy jego twarz wykrzywioną grymasem, jakby Niezgoda miał lada

³ Tamże, s. 298.

⁴ Tamże, s. 300.

⁵ Tamże, s. 300.

chwila się rozpląkać, i szepnęła: »Ależ ty jesteś jednym z moich maleństw. Jednym z moich rodzonych dzieci...«⁶. Długo obawiała się Niezgody, a jej lęk okazał się uzasadniony, stwierdza jednak, że łączą ich najbliższe więzy, że stanowią jedną duchową rodzinę. Oboje, pomimo przerażenia sobą nawzajem, są grzesznikami potrzebującymi łaski.

Poczucie bliskości sprawia, że starsza pani dotyka ramienia Niezgody, który odskakuje niczym ugryziony przez węża i strzela kobiecie trzy razy w pierś. Babcia leży martwa w rowie, z uśmiechem na twarzy skierowanej ku niebu, a zabójca przeciera okulary. Wspólnik Niezgody wychodzi z lasu i wykrzykuje podekscytowany tym, co właśnie zrobił: „Ale zabawa!”. Niezgoda ostro odpowiada: „Nie mów głupstw, Bobby Lee. Nic już człowieka naprawdę nie bawi”⁷. Ta pozornie niepozostawiająca nadziei uwaga kończy całą opowieść.

O'Connor mówiła o swoich historiach, że są to komedie, ale czy można zaklasyfikować do tej kategorii *Trudno o dobrego człowieka*? Przypomnijmy sobie słowa Niezgody, że wybór istnieje między totalnym oddaniem życia Jezusowi a odnajdywaniem największej przyjemności w aktach przemocy. A jednak Niezgoda nie odczuwa radości po krwawej orgii, ekscytującej dla Bobby'ego Lee. Czy odrzucenie jednej z możliwości nie sygnalizuje przynajmniej otwarcia się na nawrócenie? Czy przecieranie okularów nie wskazuje na to, że Niezgoda zaczął widzieć rzeczywistość w nowy sposób? Oczywiście nie otrzymamy jednoznacznych odpowiedzi na powyższe pytania, ale na koniec historii wydaje się, że łaska została ponownie zaofiarowana⁸. Rozmowa o Jezusie przemieniła pretensjonalną zarozumiałość babci w coś, co można nazwać prawdziwym współczuciem, i prawdopodobnie doprowadziła Niezgodę do skrucy niezbędnej do przeżycia metanoi.

Ta niepokojąca i dziwna historia stanowi wyjątkowo udaną metaforę związku nowożytności z późnośredniowieczną formą chrześcijaństwa, która stała u jej podstaw. Chociaż nowożytny liberalizm i późnośredniowieczne chrześcijaństwo długo spoglądały na siebie z głęboką podejrzliwością, to w rzeczywistości bliscy krewniacy. Chrześcijaństwo w pewnym sensie jest rodzicem liberalizmu („Jesteś moim dzieckiem!”). Oba potrzebują zbawienia

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 301.

⁸ Zob. R. Barron, *And Now I See: A Theology of Transformation*, Crossroad, New York 1998, szczególnie s. 165–167.

ze strony Tego, do którego w różnym stopniu się odnoszą: Jezusa Chrystusa, czyli Tego, który wytrąca z równowagi.

Nie proponuję w tej książce ani nowoczesnej formy chrześcijaństwa, ani chrześcijańskiego ataku na współczesność, ale raczej chrześcijaństwo ponowoczesne czy też postliberalne, a więc spojrzenie na Boga i świat rodzące się z nieustannie zaskakującego wydarzenia Jezusa Chrystusa, które wykracza poza przekonania zarówno współczesności, jak i tradycyjnie rozumianego chrześcijaństwa.

CHRZEŚCIJAŃSTWO DEKADENCKIE ORAZ JEDEN Z JEGO POTOMKÓW

W ostatnich latach wielokrotnie starano się opisać powstanie nowożytności. Jürgen Habermas, Hans Urs von Balthasar, John Milbank, Colin Gunton, Louis Dupré i inni wyjaśniali, w jaki sposób dokonało się przejście od czasów przednowożytnych do nowożytnych⁹. Podpisuję się pod stwierdzeniem, że liberalna nowożytność może być postrzegana przede wszystkim jako energiczna reakcja na specyficzną i problematyczną wersję nominalizmu chrześcijańskiego. Wczesna nowożytność postrzegała samą siebie jako zbawienną odpowiedź na opresyjne i niezrozumiałe napięcia obecne w kulturze chrześcijańskiej, jednak będąc reakcją na zepsucie prawdziwego chrześcijaństwa, sama również stała się wypaczona i przesadzona. Następstwem tego była trwająca wiele wieków i zupełnie nieproduktywna walka między tymi dwoma systemami. Nawet kiedy starano się dojść do zgody (jak w przypadku wszelkich form liberalnego chrześcijaństwa ostatnich dwóch stuleci), efekty pozostawiały wiele do życzenia, przede wszystkim dlatego, że każda ze stron stanowiła swoją własną karykaturę.

Problem powstał wraz z opowiedzeniem się przez bł. Jana Dunsza Szkota za jednoznacznością koncepcją bytu kontrastującą z analogicznym rozumieniem bytu przedstawianym przez św. Tomasza z Akwinu¹⁰. Zdaniem św. Toma-

⁹ Zob. C.E. Gunton, *The One, the Three, and the Many: God, Creation, and the Culture of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, szczególnie s. 56–61, oraz L. Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, Yale University Press, New Haven 1993, szczególnie s. 39–45.

¹⁰ Zob. J. Milbank, *Theology and Social Theory*, Blackwell, Oxford 1990, s. 302–303, także L. Dupré, *Passage to Modernity*, s. 170, 189, oraz J. Milbank, *The Word Made*

sza Bóg jako czysty akt istnienia (łac. *ipsum esse subsistens*) jest Tym, przez kogo istnieją wszelkie inne stworzenia. Epistemologicznym następstwem tego metafizycznego stwierdzenia jest teza, iż znaczenie „bycia” w odniesieniu do Boga i do stworzenia jest analogiczne do tej, w której Bóg jest analogatem głównym, a stworzenia analogatami wtórnymi¹¹. Zgodnie z tą intuicją św. Tomasz konsekwentnie utrzymywał, że Bóg musi pozostać tajemnicą dla ludzkiego rozumu, dla którego punktem odniesienia jest wyłącznie przygodny sposób istnienia, noszący w sobie tylko analogiczne podobieństwo do boskiego sposobu istnienia. Możemy powiedzieć, że Bóg istnieje, ale nie mamy pewności, co to oznacza. Znaczeniem sądu, że Bóg istnieje, jest twierdzenie o istnieniu ostatecznego i tajemniczego źródła istnienia bytów skończonych.

Starając się uczynić „bycie” Boga bardziej zrozumiałym, Duns Szkot proponował jednoznaczny koncept istnienia, według której Bóg i stworzenia należą do tej samej podstawowej kategorii metafizycznej, do rodzaju: „byt”. Chociaż Bóg jest nieskończony, a zatem ilościowo przewyższa jakiegokolwiek stworzenie lub grupę stworzeń – w sensie metafizycznym nie istnieje żadna jakościowa różnica między najwyższym bytem, czyli Bogiem, a bytami skończonymi. Podczas gdy Akwinata należał, by nie kategoryzować Boga pod żadnym rodzajem, Duns Szkot utrzymywał, że należy On wraz ze stworzeniami do wspólnej logicznej kategorii, która realnie wszystko przekracza, a zarazem obejmuje. Konsekwencje tego nowego poglądu były niezwykle istotne oraz moim zdaniem, niemal całkowicie negatywne. Odrzucenie analogicznej koncepcji bytu oznacza, że istoty nie są już postrzegane jako uczestniczące w Bożej egzystencji, a Bóg i stworzenia zostają uznane za istniejące obok siebie byty o różnorodnych typach i skali intensywności. Co więcej, istoty pozbawione wspólnego uczestniczenia w Bogu tracą w ten sposób wzajemne pierwotne powiązania między sobą. Odizolowane i zamknięte w sobie jednostki (Bóg jako najwyższy byt oraz liczne stworzenia) stają się od teraz tym, co realne.

Przypuszczenie Duns Szkota zostało potwierdzone pokolenie później przez jego franciszkańskiego następcę, Williama Ockhama. Zgodnie ze swoim nominalizmem, który odmawiał ontologicznej zwartości unifikującym cechom

Strange: Theology, Language, and Culture, Blackwell, Oxford 1997, s. 16.

¹¹ Zob. D. Burrell, *Aquinas: God and Action*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1979, s. 137.

bytu, Ockham utrzymywał, iż rzeczywiste są jedynie odrębne jednostki (łac. *praeter illas partes absolutas nulla res est*)¹². Duns Szkot i Ockham podzielali pogląd, iż Bóg oraz stworzenia znajdują się obok siebie połączeni jedynie logiczną konwencją, która przypisuje im kategorię „byt”. Wynika z tego, iż Bóg oraz byty skończone muszą być dla siebie rywalami, ponieważ ich indywidualności są nieprzystawalne i wzajemnie się wykluczające. Krzesło jest krzesłem, ponieważ nie jest żadnym innym przedmiotem, zatem Bóg jest Bogiem jedynie pod warunkiem, że stoi ponad światem, który stworzył, oraz w opozycji wobec niego, i *vice versa*. Podczas gdy w metafizyce uczestnictwa, sformułowanej przez Akwinatę, świat jest konstytuowany przez swój **związek z Bogiem**, w interpretacji Ockhama może on istnieć wyłącznie poprzez oderwanie się od konkurującego z nim najwyższego bytu. Jednocześnie skutkiem tej indywidualistycznej ontologii był woluntaryzm. Ponieważ naturalny i metafizycznie zwarty związek Boga ze stworzeniami został osłabiony, jakiegokolwiek połączenie między tym, co boskie, a tym, co świeckie może zaistnieć dzięki woli. Relacja Boga z Jego rozumnym stworzeniem jest zatem przede wszystkim legalistyczna i arbitralna¹³. Takie postrzeganie boskiej mocy miało także wpływ na koncepcję ludzkiej woli Ockhama. Jego zdaniem skończona wolność podmiotu to zupełna spontaniczność, działanie niepowodowane ani czynnikami zewnętrznymi, ani wewnętrznymi. Ludzka moc jest więc odległym odbiciem tej boskiej – obydwie są zamknięte w sobie, kapryśne, absolutne oraz irracjonalne. Ewidentną praktyczną konsekwencją metafizyki nominalistycznej i woluntarystycznej jest stwierdzenie, że wolność boska i ludzka przeciwstawiają się sobie, a Bóg arbitralnie narzuca się ludzkości z konieczności Mu niechętej i pełnej urazy.

Marcin Luter oraz Jan Kalwin kształcili się zgodnie z zasadami późnośredniowiecznego nominalizmu, a dowody na to można z łatwością dostrzec w ich pismach¹⁴. Kalwin w *Nauce religii chrześcijańskiej* przedstawił Boga jako odległego i majestatycznego, najwyraźniej całkowicie arbitralnie decydującego o zbawieniu lub potępieniu, zaś w *O niewolnej woli* Lutera jest On ukazany jako Ten, którego moc skutecznie góruje nad wolnością i integralnością ludzkiej

¹² Cyt. za: U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, przeł. M. Olszewski, M. Zabłocka, Znak, Kraków 1994, s. 150.

¹³ Zob. C. Gunton, *The One, the Three, and the Many*, s. 57–58.

¹⁴ Zob. A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, Blackwell, Oxford 1999, s. 70–76.

woli¹⁵. Czy reformacja była, przynajmniej do pewnego stopnia, radykalnym potwierdzeniem załamania się analogicznej koncepcji bytu?

Co najmniej od czasów Étienne'a Gilsona wielu uczonych przyznaje, że istnieje istotna relacja między wczesną nowożytnością a kulturą średniowiecza. Zgadzam się z sugestią Colina Guntona oraz Johna Milbanka mówiącą, iż ta pierwsza może być postrzegana jako ostra reakcja na te elementy późnośredniowiecznego chrześcijaństwa, które właśnie wskazałem. Wielu z pierwszych nowożytnych filozofów nawoływało do heraklitejskiego buntu jednostek przeciwko parmenidejskiemu narzucaniu im boskich wymagań, szczególnie kiedy konkretyzowały się one w kościele i tradycyjnej kulturze. Martha Nussbaum, należąca do najbardziej błyskotliwych obrońców liberalnych poglądów i nowoczesnego punktu widzenia, uważa, że liberalizm oznacza w istocie uznanie przywilejów indywidualnego podmiotu, szczególnie afirmację prawa wyboru, nawet jeśli chodzi o sens, jaki nadajemy własnemu życiu¹⁶. Co jest wrogiem wolności? Dla wielu ojców nowożytności są to tradycyjne instytucje (wspierane woluntarystyczną koncepcją Boga), które krępują wolę oraz tłamszą inicjatywę i wyobraźnię jednostki.

Przykładem takiego poglądu będzie kartezjańska afirmacja epistemologicznej pierwotności oraz zdolności *cogito* do tworzenia znaczeń. Dupré zauważył, że subiektywizm sam w sobie nie jest cechą wyróżniającą nowożytność, ponieważ nikt nie odznaczał się większym subiektywizmem od Platona, Plotyna czy św. Augustyna. Stanowi ją raczej stwierdzenie, że to podmiot jest fundamentem i miarą znaczenia oraz wartości¹⁷. Myśl tę odnajdziemy w przekonaniu Kartezjusza, że każde doświadczenie zmysłowe, wszystkie otrzymane idee i tradycje oraz samo istnienie Boga muszą stanąć przed osądem i oceną subiektywizmu. Dostrzeżemy ją również w twierdzeniu Immanuela Kanta, że życie moralne nie jest zakorzenione ani w obiektywizmie natury, ani w narzuconych z góry zasadach, ale raczej w prawie wynikającym

¹⁵ Zob. szczególnie dyskusję o podwójnej predestynacji w: J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, vol. III, s. 202–211, 239–276. Zob. także: M. Luter, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf> (dostęp: 5.10.2020).

¹⁶ Zob. M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 414–425.

¹⁷ L. Dupré, *Passage to Modernity*, s. 89.

z imperatywu kategorycznego¹⁸. Myśl ta jest również widoczna w przekonaniu Jeana-Jacques'a Rousseau o tym, że jedyną prawowitą formą sprawowania władzy jest demokracja tak nieskazitelna, że posłuszeństwo prawu jest w niej tożsame posłuszeństwu samemu sobie¹⁹. Prawdopodobnie najwyraźniej widać to u Fryderyka Nietzschego w jego bezkompromisowym uwzniośleniu przywilejów woli (stanowiącym lustrzane odbicie woluntarystycznej boskiej woli opisywanej przez Ockhama) i towarzyszącej jej potrzebie, aby uśmiercić jej rywala, jakim jest Bóg²⁰.

Aby to wszystko nie wydawało się jedynie abstrakcyjnym filozofowaniem, wspomnijmy, że współczesne podejście do wolności jednostki jest bronione równie zawzięcie, co wyrok Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych w sprawie Casey przeciwko Planned Parenthood: „Istotą wolności jest prawo jednostki do zdefiniowania swojej własnej koncepcji egzystencji, znaczenia, wszechświata, tajemnicy ludzkiego życia”²¹. Ta opinia sądowa jest niemal idealnym przykładem klasycznej współczesnej maksymy sformułowanej przez Jeana-Paula Sartre'a mówiącej, że istnienie (rzeczywista wolność) poprzedza istotę rzeczy (znaczenie i wartość)²².

W tej nowoczesnej asertywności dostrzec można reakcję grupy przeciwko jednostce, jednostek przeciwko tyranii instytucji oraz jawnie bądź skrycie skradającym się za nimi Innemu, który stanowi zagrożenie. Uważam te napięcia za jałową walkę babci i Niezgody, walkę między mało przekonującą formą chrześcijaństwa a oponentem, którego ona zrodziła. Z jednej strony nowożytność i dekadentkie chrześcijaństwo są wrogami, z drugiej jednak łączy je głęboka więź, która pozwala im przegłądać się w sobie nawzajem. W większości sporów między chrześcijaństwem a nowożytnością biorą udział zwolennicy przywilejów woluntarystycznego Boga oraz zwolennicy woluntarystycznej jaźni. Główna teza tej książki mówi o „zarazie obu domów”²³, gdyż

¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, De Agostini, Warszawa 2002, s. 30–37.

¹⁹ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 36–37.

²⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Vis-à-vis, Kraków 2014, s. 9.

²¹ Sprawa Casey v. Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania, 112 SN 2791 (1992), pkt 2807.

²² J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, w: tenże, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, De Agostini, Warszawa 2001, s. 139.

²³ W. Shakespeare, *Romeo i Julia*, przeł. M. Słomczyński, akt III, scena I, Zielona Sowa, Kraków 2000, s. 69 (przyt. red.).

jestem przekonany, że obie strony sporu potrzebują ratunku, i to od Tego, który wszystko wytrąca z równowagi, również taką wizję Boga i świata, która przyczyniła się do konfliktu między nimi.

AUTENTYCZNE CHRZEŚCIJAŃSTWO I ŻĄDANIA NOWOŻYTNOŚCI

Niezgoda i babcia są dla siebie wrogami, ponieważ przeraźliwie boją się siebie nawzajem. Łaska pojawia się w chwili, kiedy starsza kobieta dostrzega, że łączy ich wspólna potrzeba odkupienia. Podobnie jest z nowożytnością i nominalistycznym chrześcijaństwem – wrogami mającymi ze sobą wiele wspólnego – również w potrzebie zbawienia. Nie nadejdzie ono dzięki wyjaśnieniu pojęć ani tym bardziej dzięki zniesieniu obydwu systemów, ale dzięki wciąż zaskakującej potędze Boga-człowieka, Osoby Jezusa Chrystusa. Centralną tezą klasycznego chrześcijaństwa było stwierdzenie, że spotkanie Boga oraz ludzkości w Jezusie z Nazaretu odbywa się bez rywalizacji ani walki. Zgodnie z formułą Soboru Chalcedońskiego ludzka natura Jezusa nie jest zagrożona, umniejszona czy podważana w procesie zjednoczenia z naturą boską. Obie stają się jednością w hipostatycznym zjednoczeniu „bez mieszania, bez zmiany i bez podzielenia”, tworząc jedność perfekcyjną w swojej boskości, perfekcyjną w swoim człowieczeństwie²⁴. Oznacza to, że ludzki umysł, wola i namiętność oraz wolność Jezusa osiągają punkt szczytowy dzięki zjednoczeniu z wcielonym Bogiem, a to z kolei mówi nam coś ważnego o boskości. Wcielenie dokonało się, a zatem obecność prawdziwego Boga nie jest dla człowieka inwazyjna ani niszcząca, Bóg nie jest dla niego rywalem. Wynika z tego, że istnieje związek polegający na współbytowaniu boskości i człowieczeństwa, w którym każdy element trwa w drugim, a człowieczeństwo zostaje wywyższone przez bliskość boskości²⁵. Święty Ireneusz streścił tę śmiałą ideę w zwięzłym sformułowaniu *Gloria Dei homo vivens* (Chwałą Boga żyjący człowiek). Bóg nie musi gwałtownie domagać się uznania włas-

²⁴ A. Baron, H. Pietras (opr.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 223.

²⁵ Zob. R. Sokolowski, *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, przeł. M. Romanek, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2015, s. 73–74.

nych przywilejów wbrew żądaniom stworzonej woli, skutkiem czego woluntaryzm nie zyskuje dzięki żadnej ze stron podziału Stworzyciel – stworzenie. To właśnie dlatego Jezus wszystko wytrąca z równowagi i sieje niepokój wśród głoszących światopogląd oparty na przekonaniu o istnieniu pierwotnej rywalizacji i ontologicznej przemocy, zastępując go wizją pierwotnej relacji i wzajemnego zamieszkiwania.

Z czymś podobnym mieliśmy do czynienia w niespodziewanym wydarzeniu Misterium Paschalnego. Ukrzyżowany Jezus powrócił żywy do tych, którzy Go wykorzystali, opuścili, wyparli się Go i uciekli od Niego. Nie przybył z groźbą i zemstą, ale ze współczuciem i przebaczeniem. Moralny chaos, jaki spowodowało ukrzyżowanie Syna Bożego, nie został przywrócony dzięki gwałtownemu narzuceniu należytnej boskiej sprawiedliwości, ale dzięki uzdrawiającemu przebaczeniu; nie przez zniesienie woli przez Wolę, ale dzięki ujmującemu zaproszeniu do miłości. To dzięki temu objawieniu chrześcijanie doszli do wniosku, że pokój i potrzeba relacji leżą w naturze samego Boga²⁶. Bóg jest mniej monolitem władzy i ontologicznej perfekcji niż przestrzenią dla działania miłości i relacji. Święty Jan zawarł tę myśl w zachwycająco zwięzłym sformułowaniu, pisząc: „Bóg jest miłością”. Tradycja sprawiła, że taki punkt widzenia sformalizował się w doktrynie o Trójcy, czyli stwierdzeniu, że Bóg jest rodziną współbytujących, lecz samoistnych relacji zdolnych do samopoświęcenia. Dynamika Trójcy nie polega ani na miażdżącej przewadze jednego, ani na rozszczepionej wielości, ale raczej na mnogości w jedności i jedności w mnogości, na współzamieszkiwaniu, tak charakterystycznym dla miłości. O ile dla Arystotelesa relacja była przypadłością, o tyle w metafizyce chrześcijańskiej jest czymś podstawowym i nieredukowalnym.

Brak rywalizacji charakteryzujący Wcielenie oraz Trójcę Świętą doprowadził zwolenników tradycyjnej chrześcijańskiej teologii do przekonania, że stworzenie nie może być agresywne. W wielu starożytnych mitach o początku świata kosmiczny porządek jest wynikiem pradawnej walki bogów lub boskiego zwycięstwa nad pewną buntującą się siłą. Mity kosmogoniczne zostały uwiecznione w bardziej realistycznych formach dzięki filozoficznym kosmogoniom starożytnego świata. Zdaniem zarówno Platona, jak i Arystotelesa ziemski porządek narodził się w trakcie rozumnego formowania pierwotnej

²⁶ Zob. J. Alison, *The Joy of Being Wrong: Original Sin through Easter Eyes*, Crossroad, New York 1998, s. 202.

materii istniejącej obok boskiego rozumu. W obydwu wersjach tej historii – mitycznej i filozoficznej – kosmos wyłania się gwałtownie przez wymuszanie na innych posłuszeństwa przy użyciu siły zewnętrznej. Nie znajdziemy niczego podobnego w klasycznych chrześcijańskich opowieściach o stworzeniu. Od czasów Ojców Kościoła aż do pojawienia się nowożytnego deizmu myśliciele chrześcijańscy głosili doktrynę *creatio ex nihilo*, zgodnie z którą Bóg powołuje całość bytów skończonych z nicości²⁷. Taka interpretacja aktu stworzenia stawiała pod znakiem zapytania całą wspomnianą tu antyczną tradycję, ponieważ nauczała, iż porządek i istnienie świata nie powstały w wyniku przemocy, manipulacji czy wpływów z zewnątrz, ale dzięki hojnemu i łagodnemu aktowi bezinteresownej miłości. Herbert McCabe wspaniale uchwycił tę prawdę, mówiąc, że świat trwa dzięki Bogu, podobnie jak pieśń trwa dzięki śpiewającemu. Efektem łagodności *creatio ex nihilo* jest światopogląd, który już zarysowałem – analogiczna koncepcja bytu oraz partycypacyjny związek wszystkich stworzeń tworzących sieć współzależności.

Książka ta będzie badaniem i opracowaniem tej specyficznie chrześcijańskiej metafizyki i jako taka nie będzie zatem antymodernistyczna, ale postmodernistyczna. Z wielką powagą zostanie w niej potraktowany współczesny nacisk na przywileje oraz wolność jednostki, ale pokaże również, w jaki sposób zostają one zachowane nie za sprawą przeciwstawiania się boskiemu rywalowi, ale właśnie w relacji z Bogiem współbytującej miłości. Będzie to książka bezwstydnie katolicka, ponieważ pokaże bezkompromisową ontologię zawartą w Jezusie Chrystusie, bogato wyrażoną przez najwspanialszych Doktorów Kościoła, szczególnie przez św. Tomasza z Akwinu.

STRUKTURA KSIĄŻKI

Argument tej pracy opiera się, tak jak dyktuje nam to instynkt postliberalny, nie na ogólnym doświadczeniu religijnym ani na rzekomo uniwersalnych prawdach rozumowych, lecz na Jezusie Chrystusie wraz z całą Jego specyfiką. Podczas gdy większość znaczących liberalnych teologii ostatnich dwustu lat – Friedricha Schleiermachera, Ernsta Troeltscha, Rudolfa Otta, Paula Tillicha, Karla Rahnera – rozpoczynało od jakiegoś fundamentalnego doświadczenia uważanego za transkulturowe, początkiem teologii postliberalnej jest to,

²⁷ J. Milbank, *Theology and Social Theory*, s. 423–430.

co Hans Urs von Balthasar nazwał *concretissimus*, czyli uparcie konkretnym Chrystusem²⁸. Przedstawienie Jezusa nie będzie zdeterminowane fundamentalistycznymi założeniami. W przeciwieństwie do większości współczesnych chrystologów nie będę poszukiwał religijnego doświadczenia, którego Jezus jest rzekomo uprzywilejowanym wyrazem, nie będę też usiłował odkryć w ewangelicznych opisach „historycznego” Jezusa. Chcę przedstawić „ikoniczną” chrystologię, która poważnie zajmie się osobliwością i duchową złożonością obrazu Jezusa, jaki wyłania się z opowieści Nowego Testamentu. Dzielę przekonanie Balthasara, że należy zbliżyć się do Chrystusa w duchu Goethego, to znaczy przyjąć postawę kontemplacyjnej miłości, pozwalając podmiotowi kontemplacji kontrolować spojrzenie umysłu. Dokonam więc analizy dziewięciu „ikon”, czyli uświęconych scen z Ewangelii, które pogrupowałem i nazwałem następująco: Jezus Gromadzący, Jezus Wojownik i Jezus Pan, czyli Król.

Następnie zajmę się rozwinięciem chrystocentrycznej epistemologii. Postaram się dowieść, że chrześcijańskie poznanie i poszukiwanie prawdy odbywają się w sposób szczególny, ponieważ ich bazą poznawczą są opowieści o Jezusie. Jeśli wszystko może zjednoczyć się w Chrystusie, jak twierdzi autor Listu do Kolosan, wówczas najbardziej skryta prawda stanie się w pełni dostępna jedynie dzięki Jezusowi. Zestawię ten pogląd z dwoma wielkimi przykładami nowożytnego fundamentalizmu epistemologicznego – empiryzmem Johna Locke’a i subiektywizmem Kartezjusza.

W czwartej części rozwinę tematy, które zdążyłem wstępnie nakreślić – troistą naturę Boga i wyjątkowy sposób boskiej egzystencji w odniesieniu do stworzenia. Szczególnie skupię się na zagadnieniu przyczyny pierwszej oraz wtórnej w relacji zarówno do natury, jak i woli, opowiadając się za ciągłym współlistnieniem Boga i świata. Będę odnosił się do chrystologii oraz analizował metafizykę daru w jej odniesieniu do związku Boga i stworzenia. Bóg nie potrzebuje świata i właśnie dlatego jest zdolny do absolutnie bezinteresownego daru wobec innego, zaburzając tym samym rytm wymiany handlowej, która skutecznie podważyła zwyczajne obdarowywanie. Łaska obecności Boga w świecie staje się podstawą naszego uczestniczenia w boskim życiu dzięki miłości. W tej części będę starał się pokazać niekontrastującą z niczym transcendencję Boga ujawnionego w Jezusie Chrystusie.

²⁸ H.U. von Balthasar, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990, s. 173.

W ostatniej części książki spróbuję pokazać etyczne następstwa chrystocentrycznej metafizyki. Odchodząc zarówno od Kantowskiej deontologii jak i zbyt abstrakcyjnej i racjonalistycznej teorii prawa naturalnego, rozwinę głęboko chrystologiczną etykę wywodzącą się z biblijnego opisu sposobu bycia Jezusa. Nie będę się jednak skupiał na tych opowieściach. Zamiast tego zarysuję ikony czterech świętych, które w różny sposób uczestniczyły w nowym życiu umożliwionym przez Chrystusa: św. Teresy od Dzieciątka Jezus, św. Katarzyny Drexel, św. Edyty Stein i św. Matki Teresy z Kalkuty. Przedstawię, w jaki sposób każda z tych kobiet stała się przykładem szczególnej przemiany, która zachodzi, kiedy cnota naturalna zostaje uwznioślona przez kontakt z łaską. W międzyczasie spróbuję przedstawić etykę chrystologiczną, ikoniczną i narracyjną.

Flannery O'Connor dostrzegła w walce między Niezgodą i babcią zarówno tragizm, jak i możliwość otrzymania łaski. W ten sam sposób postrzegam walkę między nowożytnym liberalizmem a nominalistycznym chrześcijaństwem: jako z jednej strony frustrującą, ale z drugiej dającą nadzieję. Frustrującą, ponieważ obaj walczący są wyczerpani, zużyci i ranni, a budzącą nadzieję, ponieważ w zupełnym bezsensie walki obie strony mogą dostrzec wspólną potrzebę zbawienia. W niniejszej książce chcę pokazać owego Zbawiciela, Boga-człowieka, Jezusa Chrystusa oraz przyjrzeć się następstwom Jego przybycia zarówno dla babci, jak i Niezgody, czyli zarówno dla dekadentckiego chrześcijaństwa, jak i reakcyjnej nowożytności. Oto właśnie projekt mojego postliberalnego katolicyzmu.

*J.P. Moreland, profesor zwyczajny filozofii,
Szkoła Teologiczna imienia Talbota, Uniwersytet Biola*

CZĘŚĆ 1
CHRYSTOLOGIA
IKONICZNA

JEZUS JAKO SYMBOL

Jednym z najbardziej znaczących kierunków w nowożytnej chrystologii była tendencja do ukazywania Jezusa jako symbolu bądź przykładu uniwersalnej religijnej wrażliwości. Zgodnie z nią wielu nowożytnych teologów i filozofów oddzielało postać Jezusa (przedstawianą z historycznego lub literackiego punktu widzenia) od uświęconej rzeczywistości, świętości, świadomości religijnej lub boskości, które w sobie nosił. Ten charakterystyczny dla chrystologii ruch zgadzał się z popularnym nowożytnym rozróżnieniem między „racjonalną” religią, dostępną z założenia dla wszystkich, a specyfiką różnorodnych pozytywnych objawień, co do których, jak się zdawało, toczyły się nieskończone i nierozwiązywalne spory. Był również zgodny z jednym z najsilniejszych i najtrwalszych nurtów w świadomości nowożytnej, czyli kartezjańskim uprzywilejowaniem tego, co wewnętrzne i abstrakcyjne, kosztem tego, co zewnętrzne i konkretne. Kartezjusz zbudował swoją filozofię na fundamencie *cogito*, a kiedy odnosił się do świata istniejącego poza umysłem, czynił to metodą matematyczną, redukując przedmioty i rzeczy do ich najbardziej abstrakcyjnych form (łac. *res extensae*).

Nowożytny obraz Jezusa jako symbolu lub szyfru zubożył chrystologię pod względem treści i ograbił ją z ewangelicznego kolorytu. Skupianie uwagi na abstrakcyjnej zasadzie ponad Jezusem przytłumiło tę dziwną, kontrkulturową i zaskakującą nowość tego, czego Bóg dokonał w Chrystusie. Wskazanie alternatywy do tej względnie abstrakcyjnej chrystologii będzie głównym celem tego rozdziału.

Chociaż przewagę tego, co abstrakcyjne, nad tym, co konkretne dostrzegamy w filozofach religii wielu nowożytnych myślicieli, takich jak Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Baruch Spinoza czy Gottfried Wilhelm Leibniz, najbardziej widać ją w myśli Immanuela Kanta. Zmusza nas to do dokładnego