

Miłość przewyższająca wszelkie poznanie*

Piotr Sikora

dys- kusja

* Artykuł ten jest polemiką z tekstem Tomasza Rowińskiego *Co naprawdę powiedział kard. Schoenborn o adhortacji Amoris laetitia?*, który ukazał się w „Christianitas”, nr 63-64; odpowiedź naszego autora ukaze się na łamach kolejnego numeru „Christianitas”.

¹ T. Rowiński, *Co naprawdę powiedział kard. Schoenborn o adhortacji Amoris laetitia?*, „Christianitas”, nr 63-64.

Bardzo ucieszyłem się z tekstu Tomasza Rowińskiego, *Co naprawdę powiedział kardynał Schoenborn w adhortacji Amoris Laetitia*¹. Krytykuje on w nim kilka moich tekstów, ale jest to krytyka poważna – a poważnej debaty o sprawach wiary bardzo w Kościele w Polsce potrzebujemy. Spróbuję więc niżej odpowiedzieć na zarzuty Redaktora „Christianitas”.

Najpierw jednak chciałbym wyraźnie stwierdzić, w czym się z Tomaszem Rowińskim zgadzam. Ma on, moim zdaniem, całkowitą rację, gdy przestrzega przed sposobem podejścia do wiary, który nazywa „polityką religijną”, a który jest, jak rozumiem, postawą traktującą pojmowanie wiary jako ideologię kształtowaną przez aktualne ośrodki władzy w Kościele. W takiej perspektywie Papież lub Sobór decyduje, czy coś jest prawdą wiary (albo nie) lub grzechem (albo nie). Takie „polityczne” podejście do wiary uważam za błędne. Z tej właśnie racji zdarzało mi się w niektórych tekstach podkreślać, że Kościół nie ma swojej nauki – którą mógłby dowolnie (lub w odpowiedzi na rozpoznawane społeczne potrzeby) kształtować. Kościół po prostu usiłuje zrozumieć i wyrazić Objawienie – tj. Boga udzielającego się ludziom i zapraszającego do wspólnoty z Sobą – oraz rozpoznać, jak człowiek może najlepiej odpowiedzieć na to wezwanie.

W tym kontekście zwrócenie przeze mnie uwagi, że to kard. Schoenborn, a nie Mueller został polecony przez Papieża Franciszka jako interpretator adhortacji *Amoris Laetitia* (AL), nie ma nic wspólnego z polityczną licytacją, kto i dlaczego posiada władzę rozstrzygnięcia o sensie danego kościelnego dokumentu. Wynika po prostu z przekonania, że – pomimo pewnej autonomii, jaką wobec autora zyskuje tekst – ten pierwszy znajduje się jednak w uprzywilejowanej pozycji wobec czytelnika, jeśli chodzi o znajomość

własnych intencji określających, jaki sens zamierzał przekazać. Jeśli więc autor adhortacji, Franciszek, poleca określoną osobę jako godnego wiary interpretatora tego dokumentu, sensowne jest posłuchanie go w tej kwestii.

Schoenborn vs. Mueller

Na początek chciałbym się odnieść do kwestii, którą można w skrócie nazwać: „Schoenborn vs. Mueller”. Tomasz Rowiński zarzuca mi bowiem, jakoby mój komentarz do notki Radia Watykańskiego, zatytułowanej „Kard. Müller rozstrzygnął spór o komunię dla rozwodników po *Amoris laetitia*”², w którym zarzucam jej autorom niekompetencję lub manipulację, sam był wyrazem niekompetencji lub manipulacji. Redaktor „Christianitas” twierdzi bowiem, że niesłusznie przeciwstawiam w swoim komentarzu zdanie kardynałów Schoenborna i Muellera na temat adhortacji AL, zwłaszcza kwestii możliwości udzielania Komunii rozwodnikom żyjącym w ponownych związkach. Mój adwersarz powołuje się przy tym na wykład, jaki kard. Schoenborn wygłosił nazajutrz po prezentacji adhortacji w Wiedniu.

Muszę w tym momencie zaznaczyć, że swój komentarz opierałem raczej na oficjalnej prezentacji w Watykanie³. Od niej chcę więc zacząć. Znajduje się w niej bowiem kilka wątków, wskazujących, iż interpretacja kard. Schoenborna daleka jest on rozstrzygnięcia sprawy w sposób, w który czyni to Prefekt KNW. Metropolita Wiednia podkreślał tam na przykład, że w AL wzmianki o sytuacjach nieregularnych umieszczane są zawsze w cudzysłowie, jako przypomnienie, że w istocie wszyscy jesteśmy grzesznikami, a więc każdy związek jest jakoś „nieregularny”, tj. nie dorasta do ewangelicznego ideału małżeństwa – co wiąże się z perspektywą włączającą, a nie odrzucającą każdego, w której przekracza się sztuczny, powierzchowny i jasny podział na „sytuacje „regularne” i „nieregularne”. Schoenborn podkreślał także nacisk, jaki adhortacja kładzie na osobisty, odpowiedzialny osąd sumienia, czego jednym z aspektów jest wycofanie się Papieża z formułowania ogólnych zasad i zaledwie delikatna sugestia, że w pewnych przypadkach, które z obiektywnego punktu widzenia traktowane są jako grzeszne, od strony podmiotowej, czyli *de facto*

² P. Sikora, *Czego nie rozstrzygnął kardynał*, „Tygodnik Powszechny”, 5.05.2016.

³ Por.: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2016/04/08/160408a.html>.

⁴ Do odsłuchania tutaj:
<http://www.patheos.com/blogs/scottercalt/cardinal-schoenborn-gives-clarification-on-communion/>.

⁵ Tu więc nie zgadzam się także z wymową komentarza Artura Sporniaka, o którym pisał Tomasz Rowiński, jakoby odradzanie się dyskusji było czymś niedobrym.

grzechu ciężkiego może nie być, a zatem droga sakramentalna wzrastania w łasce może pozostawać otwarta.

Tomasz Rowiński twierdzi jednak, że wygłoszony nazajutrz przez kard. Schoenborna wykład⁴ zaprzecza powyższej interpretacji, gdyż biskup wiedeński mówi w nim dokładnie to samo, co kard. Mueller. Tak jednak nie jest. Cytaty, które przytaczał Rowiński, umieszczone w kontekście całości wykładu, wskazują na znaczne różnice w poglądach obu hierarchów.

Mueller, po pierwsze, sugeruje, że wszystko jest jasne i dyskusja nie ma sensu. Schoenborn wyraża natomiast nadzieję, że AL wzbudzi dalszą debatę, której bardzo potrzebujemy, gdyż wszyscy znajdujemy się w drodze do prawdy. (I tej właśnie kwestii dotyczył mój zarzut wobec noty RW – a ściślej jej tytułu, który sugeruje właśnie to, że dyskusja jest już rozstrzygnięta – a nie jest)⁵.

Również interpretacja AL przedstawiona przez obu kardynałów jest jednak rozbieżna. Prefekt KNW w rzeczonyj wypowiedzi po prostu stwierdził, że nie ma możliwości dopuszczenia do Komunii rozwodników pozostających w ponownych związkach, gdyż żyją oni w grzechu ciężkim (nie można żyć w grzechu i łasce). Metropolita Wiednia – w wykładzie, na jaki powołuje się Rowiński – prezentuje znacznie bardziej zniuansowane stanowisko.

Ujawnia się to m.in. w momencie, w którym analizuje zależność pomiędzy *Amoris Laetitia* a *Familiaris Consortio* (FC). Owszem, podkreśla ciągłość pomiędzy tymi dokumentami. Ważne jest jednak, że służy mu to nie tylko wyjaśnianiu trudnych fragmentów AL w świetle FC, ale również interpretowaniu dokumentu autorstwa Jana Pawła II przez pryzmat adhortacji Franciszka.

Kardynał Schoenborn zwraca uwagę na to, że także FC obliguje – w imię prawdy – do uważnego rozeznania konkretnych sytuacji (i w tym kontekście pojawiają się cytaty, o których pisał Tomasz Rowiński – chodzi mianowicie biskupowi Wiednia o to, że mimo złożoności problemu istnieją, wedle FC, sytuacje jasne: gdy ludzie pozostający w powtórny związek zobowiązują się do życia „jak brat z siostrą”, mogą otrzymać Eucharystię). Kardynał Schoenborn namawia jednak również, by różnicować moralnie sytuacje tych, którzy w nowym związku nie pozostają na poziomie „bratersko-siostrzanym”, i – zostawiwszy na moment na boku kwestię Komunii – rozpoznać, że inny jest „moralny status” opuszczonego,

który zrobił wszystko, by ratować małżeństwo, i potem wszedł w nowy związek, a inny kogoś, kto przez swoją winę rozbił sakramentalne małżeństwo. W tym kontekście metropolita Wiednia zwraca uwagę na zalecenia FC odnośnie do rozwodników żyjących w nowych związkach, którzy nie podejmują zobowiązania wstrzemięźliwości seksualnej. Przypomina, że Jan Paweł II zachęcał ich do konkretnych form uczestnictwa w życiu Kościoła, i pokazuje, że to *implicite* zakłada, że nie żyją oni w grzechu ciężkim – a więc to *explicite* pisze Franciszek.

W interpretacji kard. Schoenborna mamy więc do czynienia z klasycznym przykładem rozwoju doktrynalnego nauczania Magisterium. To, co we wcześniejszych dokumentach jest zawarte tylko *implicite*, niewyraźnie, w późniejszych jest rozwijane z pełniejszą i bardziej wyraźną świadomością. Oczywiście – takie uwyrażnienie niesie ze sobą szersze konsekwencje, także praktyczne. Jakie to mogą być konsekwencje, łatwo dopowiedzieć, biorąc pod uwagę choćby argumentację kard. Muellera przeciwko możliwości dopuszczenia rozwodników żyjących w nowych związkach do Komunii – kluczowym argumentem jest bowiem uznanie, że żyją oni z pewnością w grzechu ciężkim, co nie jest zgodne z rozwojem świadomości papieskiego Magisterium (jak interpretuje je kard. Schoenborn).

W tym kontekście istotny jest jeszcze jeden wątek wykładu kard. Schoenborna. Powtarza on bowiem w nim – i rozwija – temat z oficjalnej prezentacji adhortacji, co wskazuje, jaką przykładą do niego wagę. Chodzi tu o wątek rezygnacji przez Papieża z formułowania ogólnych zasad stosujących się do wszystkich: „Byłem bardzo szczęśliwy – mówił kardynał – że przeczytałem dokument, który stwierdza, że w obliczu takiej różnorodności sytuacji ani Synod, ani żaden dokument Magisterium nie może sformułować zbioru reguł, które stosowałyby się do wszystkich przypadków”. „To, co jest możliwe – kontynuował Schoenborn, cytując niemal dosłownie AL – to po prostu zachęcić do podejmowania odpowiedzialnego osobistego i pastoralnego rozeznania”.

Potrzeba rozeznania – jaka jest wola Boża wobec nich i jaka zatem ma być ich droga do świętości – dotyczy, zdaniem biskupa Wiednia, wszystkich małżeństw i rodzin. Żaden bowiem związek nie jest doskonały. Wszystkie znajdują się co najwyżej w drodze

ku ewangelicznemu ideałowi małżeństwa. Najbardziej kontrowersyjna jest, oczywiście, kwestia rozeznania sytuacji tych związków, które kard. Mueller jednym jasnym i powszechnie ważnym rozstrzygnięciem nie dopuściłby do Komunii św. Jaka jest zaś wobec nich postawa kard. Schoenborna? Interpretuje on AL jako dokument wspierający praktykę, którą promuje on w swojej diecezji. Domaga się w niej, by człowiek przed postawieniem pytania o dopuszczenie do sakramentów rozważył pięć kwestii:

- 1) jak traktuje dzieci w tej sytuacji;
- 2) jaka jest sytuacja drugiej strony (przed mówieniem o miłosierdziu sakramentów trzeba mówić o miłosierdziu wobec opuszczonych);
- 3) co robi z nienawiścią i konfliktem w poprzednim związku – czy próbował choćby się pogodzić;
- 4) jaki przykład daje społeczności (gdyż rozwód niesie także ogromne społeczne szkody);
- 5) jaka jest jej/jego sytuacja w sumieniu wobec Boga.

Zdaniem metropolity Wiednia przejście tych pięciu kroków rzuca nowe światło na pytanie o możliwość przystępowania do sakramentów – ale właśnie dlatego, że chodzi o rozważenie ich *przed* pytaniem o sakramenty, możliwości tej nie wyklucza.

Zmienność i niezmienność Tradycji

Tomasz Rowiński powiedziałby zapewne w tym miejscu, że jeśli nawet kard. Schoenborn różni się w swojej interpretacji od kard. Muellera, to nic to nie zmienia, bowiem „zdanie Müllera jest wiążące, ponieważ stoi za nim nauka Kościoła”⁶, a kto się z nim nie zgadza, daje przykład „opartej na «pozytywizmie» władzy uzurpacji”. „Pokusa władzy w Kościele – wyjaśnia dalej Rowiński – polega na chęci realizacji woli przekraczającej racjonalność Kościoła, którą jest Tradycja”⁷. Kluczowe okazuje się zatem to ostatnie pojęcie.

Odnoszę wrażenie, że w perspektywie kreślonej przez Tomasz Rowińskiego Tradycja jest dobrze określonym zbiorem jasnych formuł i raz na zawsze określonych sposobów postępowania, które adekwatnie wyrażają Boże Objawienie, a które Kościół zawsze wyraźnie głosił i które zawsze tak samo praktykował. Można więc – zdaje się twierdzić Rowiński – dość łatwo stwier-

⁶ T. Rowiński, tamże.

⁷ Tamże.

dzić, kto w danym przypadku wyraża pogląd zgodny z Tradycją, a kto nie.

Pogląd taki jest jednak ogromnym uproszczeniem. Zestawmy choćby następujące teksty sformułowane przez dwa różne Sobory powszechne: Florencki (1442) i Watykański II (1965). Sobór Florencki stwierdza: „Zawsze wierzy i wyznaje święty Kościół rzymski, że nikt z pozostających poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i żydzi, heretycy i schizmatycy, zbawienia wiecznego nie osiągną, ale pójdą w ogień wieczny zgotowany diabłu i jego aniołom, jeżeli się przed śmiercią z tym Kościołem nie połączą. Tak wielkie bowiem ma znaczenie jedność ciała Kościoła, że tylko w tej jedności pozostającym pomagają do zbawienia sakramenty kościelne oraz im tylko wieczną nagrodę wysługują posty, jałmużny i inne uczynki pobożności oraz praktyki chrześcijańskiego życia. «Nikt nie może być zbawiony, choćby jego jałmużny były wielkie i choćby krew przelał dla Chrystusa, jeśli nie pozostanie w łonie Kościoła katolickiego i w jedności z nim»” (*Dekret dla jakobitów*). A oto teksty drugiego Soboru: „Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga” (*Lumen Gentium* 16). I jeszcze mocniejszy: „Dotyczy to [włączenie w tajemnicę paschalną] nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiste jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy” (*Gaudium et spes* 22).

Teksty powyższe dotyczą słynnej i wzbudzającej wiele kontrowersji zasady *extra Ecclesiam nulla salus* i na pierwszy rzut oka są wyrazem skrajnie odmiennych postaw wobec powyższej zasady. Można próbować interpretować i wyjaśniać zarówno samą zasadę albo powyższe i podobne teksty magisterialne, by wykazać ich niesprzeczność, a więc ciągłość nauki Kościoła. Najbardziej wyrafinowaną, znaną mi taką próbę podjął wybitny francuski historyk dogmatu, Bernard Sesboüé, w książce *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*⁸. Wypracowuje on w niej reguły hermeneutyczne interpretacji

⁸ Tłum. A. Kuryś,

W drodze, Poznań 2007.

⁹ P. Sikora, *O zbawieniu niewiernych i pomyłkach Kościoła*, „Znak” 633(2)2008, s. 142-148; <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6332008piotr-sikora-o-zbawieniu-niewiernych-i-pomyłkach-kosciola/>.

¹⁰ Tamże, s. 146.

¹¹ Tamże, s. 147.

tekstów *Magisterium* analogiczne do reguł hermeneutyki biblijnej. Trzeba przyznać, że na pewnym poziomie jego próba jest udana – jednakże sukces ów ma swój koszt. Jak dowodziłem bowiem w swojej recenzji książki Sesboüégo⁹, zastosowanie jego reguł pozwala wykazać ciągłość nauczania *Magisterium ecclesiae* w kwestii zasady *extra Ecclesiam nulla salus*, lecz za cenę uznania, że „przez wiele wieków przeważająca część Kościoła (w tym jego *Magisterium*) błędziła odnośnie do tego, w jakich warunkach człowiek może dokonać świadomego i wolnego aktu wiary”¹⁰. Wykazuje się więc niesprzeczność formuł dotyczących danej – bardzo ważnej! – kwestii „za cenę uznania zmiany przekonań *Magisterium* Kościoła (a więc błędu w jakimś momencie) w innej, czasami równie istotnej, kwestii teologicznej”¹¹.

Warto pamiętać, że kwestia zbawienia poza Kościołem nie jest jedyną, w której doktrynalne formuły lub praktyka Kościoła ulegały znacznej zmianie. Innym przypadkiem jest – by podać przykład już bliższy tematowi udzielania sakramentów rozwodnikom – kwestia dopuszczania nieochrzczonych i grzeszników do uczestnictwa w Eucharystii. Nie chodzi mi w tym momencie o kwestię udzielania Komunii św. Warto sobie jednak uświadomić, że uczestnictwo w Eucharystii to rzeczywistość znacznie szersza niż samo przyjęcie Najświętszych Postaci. Sakrament Eucharystii „wydarza się” podczas całej celebracji, a zatem uczestnictwo w całej liturgii jest uczestnictwem w Eucharystii, tj. w tym, co ona uobecnia – w paschalnym Misterium Pana. W tym kontekście warto pamiętać, że w Kościele starożytnym nie wszyscy mogli w liturgii Eucharystii brać udział. Nie było to możliwe w przypadku pogan, katechumenom wolno było uczestniczyć tylko w Liturgii Słowa, a ci, którzy ciężko zgrzeszyli, na czas pokuty także musieli pozostawać na zewnątrz. Z tego punktu widzenia Kościół współczesny jest znacznie bardziej „liberalny”, gdy chodzi o dopuszczanie do uczestnictwa w Eucharystii. Nie wyprasza katechumenów po Liturgii Słowa, ba – nie przeszkadza mu obecność podczas całej celebracji ciężkich grzeszników ani nawet ludzi nieochrzczonych i niewierzących.

Istotnych dla chrześcijańskiej wiary kwestii, w których na przestrzeni dziejów Kościoła następowały większe lub mniejsze zmiany, jest sporo – powyżej przedstawiłem tylko przykłady. Nie

znaczy to wcale, moim zdaniem, że w którymkolwiek momencie nastąpiło zerwanie i że żyjemy w innym Kościele niż Kefas, Paweł z Tarsu, Perpetua i Felicysta czy Pius X. Chcę jednak powiedzieć, że Tradycja jest rzeczywistością na tyle skomplikowaną i dynamiczną, iż wcale nie jest jasne, który z kardynałów – Mueller czy Kasper – jest w swoich propozycjach teologicznych bardziej jej wierny. Z pewnością można napisać: „Bzdura, oczywiście, że Mueller” albo: „Głupota, jasne, że Kasper” – papier wszystko przyjmie. Ale ważna jest prawda.

Prawda i Tajemnica

I tu dochodzimy do kolejnego – fundamentalnego – punktu krytyki, jaką Tomasz Rowiński wysunął przeciw moim tekstom. Chodzi mianowicie o apofatyczny charakter poznania wiary.

Rowiński trafnie rozpoznaje, że pytanie o Tradycję jest ściśle związane z zagadnieniem apofatycznej nieadekwatności formuł wiary wobec t(T)ego, na co wskazują. Zarzuca mi jednak, że moje rozumienie apofatyizmu jest „praktycznym agnostycyzmem”, który traci kontakt z Boskim Logosem obecnym w historii i któremu pozostaje (być może nieświadome) odwołanie się do politycznych sił mogących ustalić obowiązującą kościelną ideologię.

Argumentacja Rowińskiego ma kilka kroków, z których każdy można zakwestionować.

Rowiński zarzuca, po pierwsze, że „z tekstów Piotra Sikory można wywieść, iż nauczanie katolickie ma charakter prowizoryczny, przygodny – symboliczny. Jednak nie w sensie, jaki nadawali mu Ojcowie Kościoła, ale jaki nadaje temu słowu nowoczesność”¹².

Niestety, mój adwersarz nie wyjaśnia, na czym polega różnica pomiędzy rozumieniem Ojców (w domyśle: dobrym) a nowoczesnym (w domyśle: złym) prowizorycznego, symbolicznego charakteru nauczania katolickiego. Również przypisanie mnie do złej „szkoły nowoczesnej” jest zupełnie gołosłowne. W tym miejscu nie sposób przedstawić dogłębnych analiz apofatycznej myśli Ojców – mogę tylko odesłać do swojej książki, w której analizę taką przeprowadzam¹³, i przytoczyć kilka fragmentów pism patrystycznych, które dobrze wyrażają mój sposób rozumienia apofatyczności poznania wiary i prowizoryczności naszych pojęć

¹² Patrz: T. Rowiński, dz. cyt.

¹³ Patrz: P. Sikora, *Logos niepojęty*, Kraków 2010.

i formuł językowych ją wyrażających. Co ciekawe, cytaty poniższe pochodzą od najważniejszych obrońców trynitarnej ortodoksji, broniących jej m.in. za pomocą tezy o ludzkim pochodzeniu wszelkich formuł językowych, za sprawą których usiłujemy – nieadekwatnie – wyrazić naszą wiarę. To adwersarz tych Ojców, Eunomiusz, głosił boskie pochodzenie języka dogmatycznego i co za tym idzie, jego zdolność do adekwatnego wyrażania prawdy o Bogu.

Oto św. Grzegorz z Nazjanzu (zwany w tradycji wschodniej Teologiem) przeciwstawiał się pogładowi Platona, który uważał, że Najwyższy Byt można, choć z trudem, pojąć intelektem, natomiast prawdziwe problemy pojawiają się dopiero na poziomie języka rozumianego jako medium interpersonalnej komunikacji. Grzegorz, wbrew temu, stwierdza jasno: „Boga wypowiedzieć jest rzeczą niemożliwą, ale rozumem Go pojąć – jeszcze bardziej niemożliwą”¹⁴. Natura bowiem Boża jest „niepojęta i nieograniczona”¹⁵, natomiast „zrozumienie jest także jednym z rodzajów ograniczenia”¹⁶. W konsekwencji Teolog nauczał odnośnie do ludzkich prób dyskursywnego pojęcia Boga: „Można Go [Boga] wyobrazić tylko myślą, i to zbyt niewyraźnie, i do pewnego stopnia, nie przez ujęcie Jego natury, lecz dzięki Jego przymiotom, zbierając coraz to inne wyobrażenia w jakieś jedno odbicie prawdy, które pierzcha, nim się je schwyta, i ucieka, nim się je pomyśli”¹⁷ (św. Grzegorz z Nazjanzu, *Druga Mowa Teologiczna* [38], 7). W dzisiejszym języku filozoficznym moglibyśmy powiedzieć, że, zdaniem Teologa, żaden dyskurs teologiczny, także dogmatyczny, nie tworzy spójnej teorii – czyli nie odpowiada mu żaden trwały model przedmiotu, o którym mówi. Rolą dyskursu wiary jest, jak Grzegorz wyjaśnia w następnych fragmentach, wprawienie człowieka w egzystencjalny ruch (lub podtrzymywanie tego ruchu) ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem i przebóstwieniu.

Przyjaciół i imienników Grzegorza z Nazjanzu, św. Grzegorz z Nyssy, pisał podobnie: „Jeden jest tylko sposób postrzegania przewyższającej wszelki umysł mocy, to znaczy nieskupianie się na tym, co już zostało zrozumiane, ale nieustanne szukanie czegoś więcej od tego, co się rozumie, i niezatrzymywanie się nigdy”¹⁸. W konsekwencji uznawał, że w przypadku poznania Boga „wszel-

¹⁴ Mowa 28

(Teologiczna II), 4,

[w:] Św. Grzegorz

z Nazjanzu, *Mowy wybrane*,

tłum. zbiorowe, Warszawa

1967, s. 288.

¹⁵ Mowa 28 (Teologiczna

II), 5, [w:] tamże, s. 289.

¹⁶ Mowa 28 (Teologiczna

II), 10, [w:] tamże, s. 293.

¹⁷ Mowa 38, 7, [w:] tamże,

s. 418.

¹⁸ Św. Grzegorz z Nyssy,

Homilie do Pieśni nad

pieśniami XII [352], tłum.

M. Przyszychowska,

Kraków 2007, s. 184.

kie cechy, które można poznać, stają się przeszkodą dla tych, którzy starają się to znaleźć”¹⁹. Nysseńczyk jeszcze bardziej podkreśla dynamiczny charakter apofatycznego poznania wiary i płynącą stąd konieczność uwolnienia się od przywiązania wszelkich określonych elementów religijnego uniwersum. Właściwym poznaniem Boga jest nieustanny ruch, którego aspektem jest porzucanie pojęć i formuł. Zatrzymanie się w tym ruchu na jakimś określonym elemencie to – zdaniem Nysseńczyka – idolatria oddzielająca nas od Prawdziwego Boga.

Błędne jest również stwierdzenie Tomasza Rowińskiego, iż wyrażające mój apofatyzm *Credo katolika otwartego* „nie mówi o niczym, co jest wyznaniem katolickiej wiary. Ani o Stworzeniu, ani o Wcieleniu, ani Odkupieniu, Śmierci Krzyżowej czy Zmartwychwstaniu”. Po pierwsze, formułując to *Credo*, wyraźnie napisałem, że „nie stanowi [ono] alternatywy dla innych, zwłaszcza dla tych, które uzyskały status wyznań wiary normatywnych dla całego Kościoła. Przeciwnie – zakłada przyjęcie tamtych”²⁰. Moje *Credo* należy czytać z tamtymi łącznie, nie musi więc wszystkiego wyrażać wprost. Można je potraktować jako pewną regułę apofatycznego sposobu czytania tradycyjnych wyznań wiary – sposobu, sądzę, zgodnego z intencjami Ojców, którzy do sformułowania tamtych wyznań się wydatnie przyczynili.

Nawet jednak wzięte samo w sobie, moje *Credo* zawiera bardziej lub mniej wyraźne wyrazy katolickiej wiary. Każda jego część otwiera się cytatem biblijnym, który ma kierować interpretacją następujących po nim słów. A słowa te mówią m.in. o „Bogu, objawiającym się przez Ducha w Chrystusie”, czy o tym, że „w Chrystusie rzeczywistość boska i ludzka stały się jednością”, albo woli przemierzania drogi wiary we wspólnocie Kościoła. Dziwi mnie, że Tomasz Rowiński nie rozpoznał katolickiego charakteru wiary wyrażanej przez te stwierdzenia.

Błędna jest także konkluzja Rowińskiego, jakobym utrzymywał, że „wszystko – także to, w co Kościół wierzy jako prawdę o Bogu i wydarzeniach zbawczych, jest tylko przygodną i historyczną formą opowiadania człowieka o jego poszukiwaniach Boga”, a zatem że „propozycja Piotra Sikory dla Kościoła to praktyczny, uestetyzowany religijnie agnostycyzm nieustannie poszukujący treści, którymi mógłby się wypełnić. Wypełnia się zaś – wobec

¹⁹ Św. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad pieśniami* VI [183], dz. cyt., s. 104.

²⁰ <https://www.tygodnikpowszechny.pl/credo-katolika-otwartego-17212>.

²¹ T. Rowiński, tamże.

²² K. Kleczka, *Groza katolicyzmu otwartego*, <http://magazynkontakt.pl/groza-katolicyzmu-otwartego.html>.

²³ Por. P. Sikora, *Niepojmowalny Bóg, codzienne życie*, <http://magazynkontakt.pl/niepojmowalny-bog-codzienne-zycie.html>.

zagubienia Boga – tym, co dominujące, odmianami humanizmu. W ten sposób myślenie, które chciałoby być mistycyzmem, staje się – nawet wbrew intencjom – polityką religijną²¹.

Sądzę, że odnajdujemy tu zasadniczy zarzut wobec myślenia o wierze, którego próbuję bronić. Polega on na uznaniu, że apofatyzm musi łączyć się z traktowaniem Boga jako tak transcendentnego, że nieobecnego w świecie, w historii, w człowieku. Jeśli Bóg jest nieobecny i to z tego powodu nic nie możemy powiedzieć o Jego naturze ani o Jego woli, to rzeczywiście pozostaje nam jakaś religijno-ideologiczna polityka albo w ogóle odejście od praktyki wiary. Trzeba przyznać, że wyrażając tę obawę, Tomasz Rowiński nie jest odosobniony – spotkałem się już z podobnym zarzutem w dyskusji nad *Credo katolika otwartego*²². Mogę tu jednak powtórzyć odpowiedź udzieloną w tamtej debacie²³.

Zagubienie Boga, co zarzuca mi Rowiński, można, jak powiedziałem, zarzucić pewnemu typowi apofatyizmu, który głosi niepoznawalność Boga z powodu Jego Transcendencji rozumianej jako boska nieobecność. W mojej jednak perspektywie niepojętość Boga wynika raczej z Jego absolutnej bliskości. Poznanie dyskursywno-symboliczne zakłada bowiem pewien dystans pomiędzy podmiotem poznającym a poznawanym przedmiotem, zaś w przypadku Boga i człowieka – dystansu tego nie ma. Każdy byt stworzony posiada swoją tożsamość m.in. dzięki odróżnieniu od wszystkich innych bytów (w języku klasycznej metafizyki można to wyrazić, mówiąc, że *ens et aliquid conventuntur*). Stworzenia są „tym, a nie tamtym” – lecz przez to każdemu czegoś brakuje. Bóg jako absolutny odróżnia się od wszystkich stworzeń (jest wobec każdego i wszystkich razem transcendentny) właśnie przez to, że jest Sobą bez odróżnienia się od niczego (jest absolutnie immanentny). W przypadku człowieka jest zatem tak, jak mówił św. Augustyn: Bóg jest nam bliższy niż my sami sobie.

W takiej perspektywie mogę przyznać, że doktryna Kościoła jest także (nie: tylko!) przygodną i historyczną formą opowiadania człowieka o jego poszukiwaniach Boga. Kluczowe w tym miejscu zastrzeżenie (także, a nie: tylko) wynika z mojej wiary w Boga. Nie w doktrynę czy dogmaty, ale w Boga. Wierzę bowiem, że to sam Bóg jest obecny w ludzkim, nigdy niekończącym się poszukiwaniu

Go oraz w nieadekwatnym i prowizorycznym opowiadaniu o tym poszukiwaniu.

Tak więc mój apofatyzm (podobnie jak apofatyzm Ojców) jest uznaniem absolutnej niepojętności Boga, wynikającej z Jego absolutnej bliskości. To raczej alternatywa rysowana przez Tomasza Rowińskiego – albo przyjęcie niezmienniej Tradycji jako zewnętrznego wobec człowieka gmachu formuł i praktyk wyrażających Objawienie, albo „religijna polityka ideologiczna” – wynika z niewiary w rzeczywistą obecność Boga w świecie i w człowieku. Jeśli bowiem Bóg rzeczywiście posłał do naszych serc Ducha Syna swego, który nas prowadzi (Rz 8, 5), wzbudza w nas wołanie „Abba, Ojczy” (Ga 4, 6) i jest namaszczeniem prowadzącym nas do całej prawdy (J 16, 13; 1 J 2, 27), to nie musimy kurczowo trzymać się zewnętrznych formuł i reguł, by nie popaść w otchłan błędu i grzechu. Formuły i reguły mają swoje miejsce w życiu chrześcijanina i Kościoła, ale nie jest to miejsce najważniejsze. Możemy uznać ich zmienność, a nawet błędność wielu (i to nawet takich, które były głoszone przez *Magisterium ecclesiae*). Ciągłość Kościoła i jego trwanie w Prawdzie zapewnione są przez wierność rzeczywistego zaangażowania Boga w życie ludzi. Bo to On jest Prawdą (por. J 14, 6), która mieszka w nas (por. J 14, 20), i Miłością, której poznanie przewyższa wszelkie poznanie, dogmat i doktrynę (por. Ef 3, 19).

Jeśli teraz Tomasz Rowiński powiedziałby mi: „W ten sposób myślenie, które chciałoby być mistycyzmem, staje się – nawet wbrew intencjom – polityką religijną”, odpowiedziałbym: Jeśli Boga (tu) nie ma, ma Pan rację. Ale co, jeśli On jest? ■