

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

MORALNOŚĆ JAKO ERZAC DUCHOWOŚCI. FILOZOFICZNE UWAGI NA TEMAT NIEKTÓRYCH NURTÓW WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

Streszczenie. Pytanie o metodologiczny i teoriopoznawczy status obrazu Boga we współczesnej teologii jest jednym z najważniejszych, jakie należy postawić w świetle przemian społeczno-religijnych, następujących we współczesnym społeczeństwie. Odchodzenie od instytucjonalnie praktykowanej wiary religijnej jest bowiem często spowodowane obrazem Boga (i relacji między Bogiem a człowiekiem), który dla współczesnego człowieka staje się coraz mniej możliwy do zaakceptowania. Nie jest to jedynie kwestia ludzkiej niezgody, motywowanej postawą antyreligijną, lecz przede wszystkim skutek zniekształcenia go we współczesnym przekazie teologicznym, homiletycznym i katechetycznym. Obraz ten, kreowany najpierw w teologii, został nadmiernie obciążony elementami, nawiązującymi do powinności moralnej człowieka, a jednocześnie w znacznym stopniu zubożony o elementy wywodzące się z jego doświadczenia egzystencjalno-duchowego. Odzyskanie bardziej adekwatnego obrazu Boga wymaga wnikliwego namysłu filozoficznego nad samą teologią oraz zrekonstruowania tego obrazu na podstawie pogłębionego odniesienia do treści biblijnych, wraz z jednoczesnym powiązaniem ich z aktualnym doświadczeniem religijnym człowieka, ujawniającym się w jego egzystencji.

Słowa kluczowe: moralność; duchowość; teologia; filozofia teologii; mistyka; filozofia Boga

1. Wstęp. 2. Teolog-egzystencjalista. 3. Teologia rozumiana jako moralna powinność. 4. Teologia rozumiana jako mistyka. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Termin „erzac” [niem. *Ersatz*] stał się popularny w Niemczech w czasie I wojny światowej, gdy gospodarka niemiecka zaczęła wytwarzać zastępniki produktów, których powszechnie brakowało. Szczególnie często stosowanym wówczas erzaczem była m.in. kawa zbożowa (zamiast kawy tzw. „prawdziwej”). Z kolei w czasach socjalizmu

w Polsce produkowano tzw. wyroby czekoladopodobne (zamiast czekolady). Słowo to oznacza więc imitację, namiastkę, substytut, środek zastępczy, zamiennik w stosunku do tego, czego brakuje i co jest, przynajmniej chwilowo, niedostępne, choć bardzo upragnione i pożądane.

Erzace mogą występować nie tylko w przypadku rzeczy materialnych, ale są tworzone także w przestrzeniach ludzkiej myśli, ludzkich idei i w tych wymiarach egzystencji człowieka, które dotyczą spraw ducha. Dzieje się to zwykle wtedy, gdy człowiekowi nie starcza odwagi, otwartości i intelektualno-egzystencjalnej uczciwości, aby zmierzyć się z jakimś wyzwaniem życiowym, wobec którego zostaje postawiony. Pojawiają się wówczas wspomniane zastępniki, substytuty i namiastki, które imitują prawdę, dając złudne odczucie spokoju, uporządkowania, harmonii i pewności. Nawet teologia, jako wytwór ludzkiej myśli, oświeconej łaską objawienia religijnego, nie pozostaje od nich wolna. Obrazy Boga także mogą być erzacami – mogą skutecznie i trwale imitować i zastępować Boga, doświadczanego w ludzkiej, jednostkowej egzystencji oraz zbiorowej, wspólnotowej historii¹.

Jednym z takich substytutów teologicznych bywa moralność. „Cała refleksja teologii moralnej została zbudowana na powinności. Dlatego dzisiaj ludzie często stawiają pytania, które są pytaniami o grzech. Np. »Czy to jest grzech, jeżeli ją pocałuję w policzek? A jeżeli w usta?« To jest właśnie myślenie tylko w kategoriach powinności. Takie myślenie bardzo wypacza obraz Boga”². Rzecz jasna nie chodzi o to, że moral-

1 Zagadnienie rozumienia Boga oraz kwestia adekwatności naszych pojęć na Jego temat były przedmiotem wielu osobistych rozmów i dyskusji, które prowadziłem z ks. Grzegorzem Bugajakiem w czasie naszej wspólnej pracy w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie. Wielokrotnie wspólnie dochodziliśmy w nich do podstawowego wniosku, iż teologiczne poznanie Boga powinno być wolne od nadmiernego uteoretyzowania na gruncie dogmatyzmu religijnego, a bardziej otwarte na doświadczenie egzystencjalno-duchowe współczesnego człowieka.

2 W. Giertych, *Rewolucja w moralności*, List (2003)3, 16.

ność jest czymś złym lub niepotrzebnym. Problem polega na owym „zastępowaniu”, czyli uczynieniu z moralności zamiennika dla relacji z Bogiem, opartej na doświadczeniu duchowym, które wytwarza się w złożonych, wielowymiarowych realiach ludzkiej egzystencji. Moralność ma swoją rolę w ludzkim życiu, podobnie jak kawa zbożowa ma właściwe sobie miejsce w ludzkiej diecie. Dopiero gdy zaczyna udawać to, czym faktycznie nie jest, i rości sobie prawo do nie swojej roli, staje się zagrożeniem dla podstawowego i nieredukowalnego odniesienia człowieka względem wszelkiej rzeczywistości, jakim jest prawda. Ratunkiem przed taką sytuacją staje się możliwie szczerze i śmiało podjęcie wyzwań, jakich dostarcza nam życie, szczególnie wtedy, gdy boleśnie konfrontują nas one z naszymi utwierdzonymi przekonaniem, ustalonymi raz na zawsze „dogmatami” i teoriami na temat tego, kim jest i jaki jest Bóg.

Niniejszy artykuł jest inspirowany częstymi dyskusjami, prowadzonymi w gronie pracowników Sekcji Filozofii Przyrody Instytutu Filozofii UKSW w Warszawie (przekształconej w Katedrę Filozofii Przyrody w 2019 roku), w których, wychodząc od bieżących wydarzeń mających miejsce w Kościele katolickim w Polsce i na świecie, rozważaliśmy zagadnienie możliwości i natury ludzkiego poznania (doświadczenia) Boga, znaczenie teologii jako zbioru ludzkich teorii na Jego temat, oraz rolę filozofii w interpretowaniu i formułowaniu prawd wiary religijnej. Poniższa wypowiedź może więc zostać zakwalifikowana do filozofii teologii, którą w tym przypadku należy rozumieć jako metodologiczny i teoriopoznawczy namysł nad twierdzeniami teologii katolickiej. W szczególności chodzi w niej o sprawę najbardziej podstawową, mianowicie o to, jakie powinno być rozumienie statusu źródeł poznania teologicznego i jakie znaczenie należy przypisać wśród nich doświadczeniu egzystencjalno-religijnemu poszczególnych osób. Z punktu widzenia filozoficznego zagadnienie to sytuuje się na styku filozofii Boga i filozofii religii, gdyż z jednej strony dotyka kwestii możliwości i ograniczeń posiadania przez człowieka adekwatnego obrazu Boga, a z drugiej problemu

praktycznego – osobowego odniesienia się człowieka do Boga, którego człowiek stara się doświadczyć i poznać.

2. TEOLOG-EGZYSTENCJALISTA

Ilustracją i swoistym osobowym paradygmatem dla wspomnianej postawy szczerego i odważnego podjęcia wyzwań, jakich dostarcza nam życie, może być doświadczenie życiowe i zarazem reakcja na nie biblijnego Hioba. Hiob to jedna z tych postaci biblijnych, które łatwo jest zaszufladkować, przyklejając im odpowiednią, jednoznaczną etykietkę. Jego historia stała się tematem licznych komentarzy biblijnych, utworów poetyckich, przedstawień malarskich, literackich parafraz³. Najczęściej pojawia się on w nich jako przykład-symbol niezłomnej cierpliwości i niezachwianej ufności, pokładanej w Bogu, wobec którego jest wierny⁴. Równocześnie postrzegany jest jako człowiek-dramat, niepojęty dla jego obserwatorów: „Nie znał chyba ten człowiek łaski swego Boga / Lecz wielbił Go nadal choć nie-ludzkim głosem / Staliśmy milcząc dobić ktoś go chciał z litości / Ale stracił śmiałość wobec takiej wiary”⁵.

Można jednak odnieść wrażenie, że tak zaprezentowany Hiob to mocno uproszczona wersja bohatera biblijnej księgi. W rzeczywistości jego lamentsy, złorzeczenia, pretensje i oskarżenia pod adresem Boga kontrastują silnie z fragmentami, gdzie wydaje się być pogodzony z własnym losem i zdaje się na wolę Stwórcy. Dynamika zachowań i postaw biblijnego Hioba wskazuje więc na zasadniczy problem, z którym usiłuje zmierzyć się starożytny autor biblijnej księgi, trafnie i zwięźle wyrażony przez Tomasza z Akwinu: „Księga ta od początku

3 Zob. G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 1, tłum. z wł. B. Rzepka, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2004, 203-288.

4 Zob. przykładowo: K. Wojtyła, *Hiob*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2003.

5 J. Kaczmarski, *Hiob* (1979), w: Tenże, *A źródło wciąż bije...*, Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, Warszawa 2020, 69.

przyjmuje, że stworzenie prowadzone jest przez Bożą Opatrzność. Jednakże tym, co wydaje się przeczyć Opatrzności Bożej w odniesieniu do ludzi, jest klęska sprawiedliwych”⁶. Skoro więc problem, zawarty w historii Hioba, jest z gruntu rzeczą problemem natury teologicznej (a nie moralnej), to konsekwentnie sam Hiob powinien zostać uznany przede wszystkim za teologa (a nie za niezłomny ideał moralny). Nie jest to jednak teolog-teoretyk, który wie o Bogu tyle, ile zdołał wyczytać i przemyśleć, lecz teolog-egzystencjalista, który wie o Bogu to, co dane mu było przeżyć wobec tajemnicy Bożej obecności i aktywności.

Uznanie Hioba za teologa nie oznacza przyklejenia mu kolejnej, bardziej od innych oryginalnej etykiety. Jawi się on bowiem w swojej „ludzkiej teologiczności” jako postać złożona, „warstwowa”. Teolog, jakim jest Hiob, to w pierwszej kolejności człowiek, jak każdy z nas; po drugie człowiek, mający swoje własne, specyficzne odniesienie do Boga; i wreszcie: człowiek cierpiący wskutek życiowej katastrofy. Ta potrójna charakterystyka postaci wyznacza jednocześnie jej duchową dynamikę, która wyraża się w przyjęciu aktywnej postawy wobec Wszechmocnego, a w konsekwencji wobec Jego obrazu, posiadanego we własnej świadomości. Hiob ma więc kolejno jakby kilku bogów, a ich posiadane przez niego obrazy wyznaczają i modyfikują następujące po sobie teologie, które z kolei zwrrotnie oddziałują na teologiczną świadomość bohatera biblijnej księgi, dokonując w niej znaczących przeobrażeń. Właśnie takie sprzężenie zwrotne i wynikające z niego teologiczno-egzystencjalne oraz dekonstrukcyjno-rekonstrukcyjne przesłanie *Księgi Hioba* bywa niekiedy pomijane (a nawet krytykowane) we współczesnym chrześcijańskim modelu życia religijnego i towarzyszącej mu teologii.

Literackim odpowiednikiem postaci i doświadczenia, będącego udziałem biblijnego Hioba, jest główny bohater słynnej powieści

6 Tomasz z Akwinu, *Expositio in Job*; cyt. za: G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, dz. cyt., 23.

Umberto Eco, Wilhelm z Baskerville – gruntownie wykształcony franciszkanin, który „wie, że wystarczy pomyśleć i odtworzyć w swoim umyśle myśli innych”⁷. Wilhelm wierzy w siłę sprawczą rozumu ludzkiego w każdej problemowej sytuacji, jednak nie jest to ufność aprioryczna, lecz wynikająca z doświadczenia. Jego zaufanie i duma z możliwości ludzkiego rozumu biorą się z niezliczonych sytuacji, w których był świadkiem jego skuteczności. Jednocześnie możliwy do odczytania zachwył Wilhelma nad właściwościami rozumu nie jest całkowicie bezkrytyczny. Zdaje on sobie sprawę z trudu i niektórych ograniczeń w jego używaniu. „Gdyż rozumowanie na temat przyczyn i skutków jest rzeczą dosyć trudną, i sądzę, że w takiej sprawie jedynym sędzią może być Bóg. Mozolimy się już nader nad ustaleniem związku między skutkiem tak widocznym, jak spłócenie drzewa, a piorunem, który wzniecił ogień, więc tym bardziej odtworzenie długiego łańcucha przyczyn i skutków wydaje mi się równym szaleństwem, jak budowanie wieży sięgającej do nieba”⁸. Świadomość tego ograniczenia początkowo nie jest przez niego w pełni uewnętrzniona i okazuje się jedynie deklaratywna. Wilhelm wydaje się niewzruszenie przekonany o tym, że rozum, szukający pewności i porządku, jest najważniejszym narzędziem, którym człowiek nie tylko może, ale powinien się posługiwać w docieraniu do prawdy.

Poznawczo-rozumowa strategia Wilhelma w podchodzeniu do rzeczywistości początkowo wydaje się właściwa. Stopniowo i z trudem, ale skutecznie rozwiązuje on zagadkę tajemniczych śmierci mnichów w opactwie oraz dociera do księgi, będącej pośrednią przyczyną dramatycznych wydarzeń. Okazuje się jednak, że choć ustalenia, które poczynił na drodze złożonych rozumowań, są spójne i uzasadnione, nie doprowadzają go do odkrycia prawdy o faktach, lecz pozostają w znacznej mierze konstrukcją jego umysłu: misterną,

7 U. Eco, *Imię Róży*, tłum. z wł. A. Szymanowski, Wydawnictwo Noir sur Blanc, Warszawa 19935, 341.

8 Tamże, 22.

uporządkowaną, konsekwentną, lecz ostatecznie nieprawdziwą co do przebiegu zdarzeń. „Więc to tak... Sporządziłem sobie fałszywy schemat, by objaśniać posunięcia winowajcy, winowajca zaś dostosował się doń. I właśnie ten fałszywy schemat naprowadził mnie na twój ślad”⁹. Wydawać by się mogło, że opisana sytuacja powinna napełnić naszego bohatera dumą z osiągniętego sukcesu. Jednak dla człowieka ambitnego, jakim był Wilhelm, którego nie zadowala samo dojście do celu dzięki łutowi szczęścia, lecz który pragnie, aby droga do niego prowadząca nie była drogą znaną niejako „przez przypadek”, rozum skuteczny, acz błędzący, jest rozumem upokorzonym. „Dotarłem do Jorgego przez apokaliptyczny schemat, który zdawał się rządzić wszystkimi zbrodniami, aczkolwiek był przypadkowy. (...) Gdzież była cała moja mądrość? Zachowywałem się jak człek uparty, idąc za pozorem ładu, kiedy powinienem był wiedzieć dobrze, iż nie ma ładu we wszechświecie”¹⁰.

To, co spotkało Wilhelma, było niezamierzonym, niechcianym i pochodzącym z zewnątrz (od świata) upokorzeniem jego rozumu, szukającego porządku w świecie, na które to upokorzenie zazwyczaj nie ma zgody w doświadczającym go człowieku. Powoduje ono przygnębienie, zwątpienie w sens zabiegów poznawczych, w wartość podejmowanych wysiłków intelektualnych, nieraz także w obiektywny porządek rzeczy. Człowiek, poddany takiemu upokorzeniu własnego rozumu, dotkliwie cierpi, gdyż umyka mu to, co jest celem jego poznania. „Nigdy nie powątpiewałem w prawdziwość znaków, (...), są jedyną rzeczą, jaką człowiek rozporządza, by miarkować się w świecie. Tym, czego nie pojąłem, była relacja między znakami”¹¹. Niemniej klęska rozumu, upokorzonego z zewnątrz przez wieloznaczną racjonalność świata, niemożliwą do jednoznacznego zaszklawienia, nie jest klęską całkowitą. Albowiem Wilhelm zostaje

9 Tamże, 345.

10 Tamże, 360.

11 Tamże.

właśnie dzięki upokorzeniu rozumu uleczony z nadmiernego dążenia do posiadania pewności na temat tego, jak jest, jak było i jak będzie. W jego przypadku „choroba pewności poznania” zostaje wyleczona poprzez usunięcie jej przyczyn, a nie tylko chwilowo uśmierzona przez zneutralizowanie objawów. Dzięki temu upokorzony rozum nie staje się rozumem samounicestwionym pod względem swojej wartości, nie staje się „nic nie warty”, lecz zostaje sprowadzony na adekwatny dla niego poziom funkcjonowania i w stosowny zakres możliwości działania. Rozum upokorzony w ten sposób jest rozumem oczyszczonym z nadmiernych oczekiwań, a jednocześnie nadal jest nieskrępowany, bo nie paraliżuje go lęk przed utratą całkowitej pewności, której wszak nie może osiągnąć w stopniu absolutnym. Jest więc rozumem, który pojął, czym faktycznie jest oraz na czym polegają jego rzeczywiste ograniczenia. Taki rozum wydaje się także najbliższy rozumowi Boga, gdyż – podobnie jak ten boski – zdaje sobie sprawę, jakie ograniczenia nakłada na niego istniejąca – stworzona tak, a nie inaczej – rzeczywistość. Wilhelm i biblijny Hiob nie znajdują więc tak upragnionego przez nich porządku i poczucia pewności, ale jednak docierają do prawdy o świecie i o sobie, a w konsekwencji także do prawdy o ich Boskim Stwórcy, tak odmiennym od dotychczasowych wyobrażeń.

3. TEOLOGIA ROZUMIANA JAKO MORALNA POWINNOŚĆ

Teologia rozumiana jako zbiór moralnych powinności nie jest, wbrew pozorom, wynalazkiem judaizmu czy chrześcijaństwa. Przyglądając się Hiobowi sprzed katastrofy oraz przysłuchując się wypowiedziom przyjaciół, którzy przybyli, aby towarzyszyć mu w jego cierpieniu po katastrofie, należy stwierdzić, że wspomniana teologia jest po prostu wytworem człowieka, zagubionego w złożoności świata i w relacjach z nim. Wyrasta ona z naturalnej potrzeby porządkowania rzeczywistości, kontrolowania zdarzeń i nadawania sensu temu, co okazuje się trudne do zaakceptowania w ludzkim losie, gdyż burzy

z mozołem tworzony i upragniony porządek. Dlatego teologia moralnej powinności zawsze była, jest i prawdopodobnie pozostanie pierwszą (a bardzo często niestety także ostatnią) teologią każdego rozumnego mieszkańca naszej planety, nierzadko również tego, który w żadnego religijnego boga nie wierzy. Jej pierwotność wydaje się nieunikniona, ale nie w tym należy upatrywać jej słabości. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że musi być pierwsza, gdyż stanowi pochodną dziecięcego doświadczenia świata ludzkich norm, zakazów i nakazów, które są dziecku przekazywane przez środowisko ludzi dorosłych. Rzecz w tym, że nie powinna być teologią ludzkiej dorosłości, która domaga się przejścia od „niewolnictwa” do „synostwa” i od „lęku” do „wolności” (por. *List św. Pawła do Galatów*).

W zależności od tego, w jakim kontekście społeczno-religijno-intelektualnym się ona pojawia, może przybierać postać mniej lub bardziej teologiczno-moralnie wyrafinowaną. Najprostsza jej formą jest przekonanie o konieczności tzw. dobrego życia, które w praktyce sprowadza się do nieszkodzenia innym, zaś najwyższy jej poziom stanowi religijne twierdzenie o zasłudze i nagrodzie (a zarazem: winie i karze), będące dosłownym i zazwyczaj bezrefleksyjnym rozumieniem jednego z katechizmowych sformułowań prawdy wiary Kościoła katolickiego, w którym mowa jest o tym, że „Bóg jest Sędzią sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za zło karze”¹². Różne podręczniki teologii moralnej, przesłania i deklaracje moralności czy kazuistyczne rachunki sumienia są zbiorem rozbudowanych i uszczegóławiających „przepisów do zastosowania”, czyli rezerwuarem praktycznego, pozytywnego odniesienia się do wspomnianej prawdy religijnej.

¹² Na temat teologicznej poprawności tego sformułowania i pozostałych sformułowań tzw. głównych prawd wiary toczy się dyskusja, w której zwraca się często uwagę na ich teologiczną wadliwość. Zob. m.in. J. Piekutowski, *Prawdy znikąd*, Tygodnik Powszechny (2016)27, 30-32; A. Długosz, A. Sporniak, *Zrezygnujemy w katechezie z sześciu prawd wiary*, Tygodnik Powszechny (2016)27, 33; Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary w nauczaniu i przepowiadaniu Kościoła*, *Studia Bobolanum* 30(2019)4, 5-33.

Niezależnie od stopnia swego skomplikowania wyizolowana i pozbawiona szerszego kontekstu teologicznego teologia powinności moralnej nieuchronnie przeradza się w stosunkowo proste i użyteczne narzędzie dostępne wszystkim, którzy potrzebują pewności (i nieomyślności) na drodze życia religijnego. „Sprawiedliwy, prawy, bogobojny i unikający zła” (Hi 1,1) Hiob wie, jak powinien postępować i tak właśnie postępuje, a nawet profilaktycznie chroni swoim moralnym postępowaniem dzieci, które, jak sam stwierdza, mogą nie być tak świadome powinności moralnej, jak on. Taki klucz teologiczny w postaci realizowanej powinności wydaje się być uniwersalny i pasować do każdego zamka, niczym wytrych, za pomocą którego (przy odrobinie wysiłku, determinacji i cierpliwości) wszystkie drzwi wcześniej lub później staną przed nami otworem, włącznie z ostatnimi – drzwiami do nieba.

Moralna powinność, wyprowadzona wprost lub pośrednio z religijnego objawienia, jakkolwiek pociągająca w swej czytelności i sprawczości, posiada także istotną słabość: zazwyczaj bardzo szybko i niepostrzeżenie zostaje uznana za jego centrum. Owa łatwość czynienia z niej istoty życia religijnego bierze się stąd, że to, co należy robić, lub to, czego robić nie należy, jest zawsze czymś konkretnym, jasno wyrażonym i bezpośrednio dotyczącym ludzkiej egzystencji, a więc usensowniającym ją. Dzięki takiemu skonkretyzowaniu i jednocześnie uproszczeniu życia religijnego także Bóg zostaje niejako ukonkretniony, wyjaśniony i opisany sam w sobie, a przede wszystkim w Jego oczekiwaniach i działaniach względem człowieka. W ludzkiej świadomości moralność i Bóg łatwo poddają się utożsamieniu. Stąd już tylko krok do przekonania o bezbłędnym odczytywaniu boskich zamysłów i planów, upodobań i pragnień, oczekiwań i tajemnic.

Absolutyzacja wartości, jaką niewątpliwie jest moralność i etyczne postępowanie, powoduje skutek odwrotny od zamierzonego: zamiast zbliżyć człowieka ku Bogu, oddala od Niego. Bóg bowiem, zgodnie z często pojawiającym się w Biblii motywem, nie zgadza się na to, aby jakakolwiek wartość (nawet najbardziej szlachetna) przysłoniła lub,

co gorsza, zastąpiła Go człowiekowi (zob. przykładowo: Wj 20,3-5). Z tego właśnie powodu nawet moralność nie może być traktowana tak jak Bóg – nie może stać się dla człowieka Bogiem. „(...) człowiek przede wszystkim nie chce czynić zła. (...) Wola unikania zła jest tu wyrazem uchwycenia wartości własnej sylwetki moralnej. Człowiek nie chce czynić zła, bo wyczuwa, że przede wszystkim jego samego niszczy. Pragnie moralnej doskonałości, zabiega o wartość samego siebie jako etycznego tworu. Scenariuszy rozgrywania tego pragnienia, bazującego na wstępnej i pierwotnej woli unikania zła, może być wiele. Jeden realizuje moralny perfekcjonista, który wcale w Boga nie wierzy, drugi typ ewangelicznego faryzeusza, trzeci cenobita uporczywie eliminujący te myśli, te poruszenia serca, te pragnienia, które rozpoznaje jako przeszkody w otwieraniu się na Bożą obecność. (...) upadek faryzeusza będzie polegał na ostatecznym zignorowaniu własnej niedoskonałości osobowej na rzecz definitywnego wyniesienia normy. Doskonałego faryzeusza definiuje ślepotą na czynione przez siebie zło, o którym norma milczy, i zarazem żarliwe i pełne oddania przestrzeżenie prawa”¹³.

Szczęśliwie jednak, o czym przekonuje historia Hioba, klucz moralności niekiedy przestaje pasować do zamka w drzwiach z napisem: „doświadczenie życiowe”. Okazuje się bowiem, że nawet bycie „sprawiedliwym, bogobojnym i unikającym zła” to zbyt mało wobec doświadczeń egzystencjalnych o charakterze granicznym, w szczególności takich jak choroba, cierpienie i śmierć. Naturalną reakcją w poczuciu bezradności wobec nich jest chęć ich obłaskawienia poprzez wyjaśnienie – teologiczne zracjonalizowanie. Szybko więc sięga się po wspomniany klucz interpretacyjny i, na wzór przyjaciół Hioba, proponuje się koncepcję sprawiedliwej kary za popełnione zło albo moralno-zbawczego sensu wyrażenia akceptacji wobec wspomnianych doświadczeń. Oryginalność postawy Hioba polega na

13 M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, 249-251.

tym, że nie daje się on przekonać do żadnej z opartych na moralności odpowiedzi udzielanych w sytuacji egzystencjalnego kryzysu. W wewnętrznym dialogu (zmaganiu z samym sobą), na przekór narzucającej się teologiczno-moralnej wizji świata, Hiob najpierw świadomie dekonstruuje, a następnie rekonstruuje swój obraz Boga. Jako prawdziwego teologa interesuje go przede wszystkim sam Bóg, a nie jakakolwiek moralność lub jej brak. W posiadanej przez Hioba genialnej intuicji duchowej ujawnia się to, co nakazuje mu przekroczyć wzniosły, idealistyczny i religijnie zakorzeniony moralny poziom życia, aby wkroczyć na drogę doświadczenia mistycznego – źródła jedynej autentycznej i, jak się okazuje, egzystencjalnie owocnej teologii.

Współcześnie w wielu środowiskach i wspólnotach religijnych można zaobserwować wspomniane przeakcentowanie moralnego aspektu religii i związanej z nią teologii. Przykładem może być *Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji*, podpisane przez przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski oraz zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, Patriarchę Moskiewskiego i Caej Rusi, w sierpniu 2012 roku¹⁴. Przesłanie to dotyczy ważnej i wciąż otwartej kwestii pojednania między narodami polskim i rosyjskim oraz zbliżenia między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym. Jednak jego lektura budzi skojarzenie z pewnym fragmentem książki Tomáša Halíka¹⁵. Autor przywołuje w nim międzynarodową konferencję ekumeniczną, odbywającą się przed laty w Gnieźnie, w której uczestniczył. Jeden z prawosławnych biskupów Rosji zaapelował tam, aby prawosławni i katolicy stworzyli mocną koalicję w obronie tradycyjnych wartości przeciwko protestantyzmowi i liberalizmowi¹⁶. Słuchając tego apelu – wspomina Halík –

14 Tekst *Przesłania* jest dostępny na stronie: <https://episkopat.pl/wspolne-przeslanie-do-narodow-polski-i-rosji/>; [dostęp 10.8.2020].

15 T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako eksperyment religijny*, tłum. z czes. A. Babuchowski, Znak, Kraków 2011.

16 Chodzi tu o Zjazd Gnieźnieński „Europa dialogu”, jaki odbył się we wrześniu 2005 roku i wystąpienie bp. Hilariona – ówczesnego prawosławnego biskupa Wiednia i Austrii,

„pierwsze, co przyszło mi na myśl w związku z tą propozycją, kiedy już nieco ochłonąłem, było: Oto mamy tutaj staro-nowy program – fundamentaliści wszystkich krajów, łączcie się!”¹⁷.

Skojarzenie, powstałe pod wpływem książki Halíka, dotyczy nie samego tematu wspomnianego *Przesłania*, lecz tego, co można nazwać „uzasadnieniem” stworzenia owego dokumentu. Zawarte jest ono, choć nie całkiem jawnie, w trzeciej części *Przesłania*, gdzie jego sygnatariusze odsłaniają nieco źródło – motyw, z którego, jak można się domyślać, wypłynęła decyzja o wspólnym zredagowaniu historycznego tekstu. Możemy tam przeczytać m.in., że „w dobie indyferentyzmu religijnego oraz postępującej sekularyzacji” należy podjąć wszelkie starania, „aby życie społeczne i kultura naszych narodów nie zostały pozbawione podstawowych wartości moralnych”. Oba narody stoją bowiem wobec „nowych wyzwań”: kwestionowania podstawowych zasad moralnych, opartych na Dekalogu; promowania aborcji, eutanazji i związków jednej płci; propagowania konsumpcjonistycznego stylu życia; odrzucania tradycyjnych wartości i usuwania z przestrzeni publicznej symboli religijnych. „Fałszywie rozumiana świeckość przybiera formę fundamentalizmu i w rzeczywistości jest jedną z odmian ateizmu” – czytamy w dokumencie.

Nie wchodząc w tym miejscu w polemikę z diagnozą społeczno-religijno-moralną, zaproponowaną przez autorów *Przesłania* (jej ogólnikowość, wybiórczość i jednostronność mogą budzić uzasadnione wątpliwości), należy zwrócić uwagę na inny aspekt przytoczonych wypowiedzi. Odnosi się bowiem wrażenie, że – parafrazując skojarzenie Halíka – tutaj również mamy staro-nowy program pod hasłem: „Oblężeni w atakowanej twierdzy zasad moralnych chrześcijanie obu

obecnie przewodniczącego Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego. Tekst tego wystąpienia można znaleźć pod tytułem: *Wspólnym głosem*, *Więź* (2005)11, 51-58. Hilarion proponował wówczas m.in. utworzenie Europejskiego Przymierza Katolicko-Prawosławnego, które „umożliwiłoby europejskim katolikom i prawosławnym wspólną walkę z sekularyzmem, liberalizmem i relatywizmem”.

17 T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako eksperyment religijny*, dz. cyt., 132, przypis 11.

krajów, łączcie się!”. Słuszny skądinąd apel dotyczący pojednania i pokojowego budowania wzajemnych relacji w klimacie dialogu i szacunku został ubrany w ciasny gorset zagrożeń, dotyczących porządku moralno-obyczajowego. Niczym kłamrą spięto go wezwaniem do zjednoczenia się w obliczu wspólnego przeciwnika, a właściwie wroga, którego należy zwalczać, broniąc się przed nim. Mamy zatem przesłanie o pojednaniu i pokoju, ale – i tego skojarzenia trudno się pozbyć – pojawia się ono jako projekt wyrosły z lęku, poczucia zagrożenia i przekonania o konieczności zwarcia chrześcijańskich szeregów w kontekście toczącej się światopoglądowej wojny. Skoro istnieje wspólny wróg, który zagraża i nam, i wam, spróbujmy stanąć razem i przeciwstawić się mu, pojednajmy się w imię wspólnych obaw, niebezpieczeństw i niepewnej przyszłości – zdają się mówić pomiędzy wierszami sygnatariusze dokumentu.

Strach jest zawsze złym doradcą i trudno przypuszczać, aby próba stworzenia jedności na podstawie tego, że wspólnie się czegoś boimy, mogła zakończyć się trwałym sukcesem. Ponadto należy zastanowić się, czego wspomniany lęk faktycznie dotyczy. Czy chodzi w nim o duszpasterski niepokój, związany z perspektywą rozszerzania się obszaru „niemoralnego świata”, czy może raczej (i przede wszystkim) o obawę, że kurczą się „naturalne” strefy wpływu i oddziaływania, korzyści i władzy, choćby tylko rozumianej jako „rząd dusz”? W gruncie rzeczy czyż nie o „duszę” Hioba zmagali się z nim jego przyjaciele? A nawet jeśli to skojarzenie i podejrzenie nie jest słuszne (jak wiadomo, „skojarzenia to przekleństwo”) i powinno się je traktować jedynie w kategoriach dochodzącej do głosu wrodzonej lub nabytej podejrzliwości wobec oficjalnych deklaracji i apeli – to znamienny wydaje się jeszcze inny fakt. Otóż w całym *Przestaniu* nie da się znaleźć choćby jednego jasno i wyraźnie wyrażonego odwołania do rdzenia duchowego chrześcijaństwa (Wschodu i Zachodu) ani do biblijno-teologicznej wizji rzeczywistości. Nie ma bowiem nawet wzmianki o tym, że istotą dialogu, prowadzącego do pojednania między ludźmi jest dialog i pojednanie człowieka z Bogiem,

dokonujące się najpierw w sercu i świadomości każdej osoby. W *Prześlaniu* nie znajdujemy – poza „kurtuazyjnymi”, zapewniającymi religijną stylistykę tekstu, wzmiankami o Bogu, Chrystusie i Maryi oraz doklejonymi niejako „dla dekoracji” i biblijnej oprawy cytataми z Pisma Świętego – rzeczywistego odwołania do ewangelicznej wizji chrześcijaństwa. Jego istotą jest wszak indywidualne i wspólnotowe poszukiwanie Boga poprzez praktykę życia duchowego (to znaczy w otwartości na to, co przekracza ten świat, ze świadomością własnej skończoności i ograniczoności) oraz osobiste nawracanie się, czyli przemiana sposobu życia dzięki realizowanemu pragnieniu głębszego poznawania i doświadczenia, kim naprawdę jest Bóg. Proces tego poszukiwania i nawracania się należy rozumieć jako ciąg zawiłych zdarzeń, niekiedy trudnych doświadczeń i ludzkich reakcji na nie, niekoniecznie w każdym przypadku poprawnych, jednoznacznych i jednokierunkowych. Hiob i historia jego osobistych zmagania może stanowić unaocznienie wspomnianego procesu.

Chrześcijaństwo – tak jak należy je rozumieć w perspektywie całościowego przekazu biblijnego – to znacznie więcej niż zbiór prawno-moralnych zasad i reguł postępowania. Na pewno nie jest również neurotyczną troską o ich rozprzestrzenianie się po świecie. Tymczasem we *Wspólnym Prześlaniu* (podobnie jak w przypadku wypowiedzi przyjaciół, nawiedzających Hioba) cała wielowymiarowa przestrzeń religijności, a także nieodłączny od niej swoisty dramat egzystencjalny, zostały sprowadzone do moralności (i oczywiście jej zagrożeń) ze szczególnym podkreśleniem konieczności jej upowszechniania jako lekarstwa na całe zło. W poczuciu zagrożenia dla powszechności tego, co chrześcijańsko-moralne, postanowiono więc zaapelować o jedność. Tymczasem chciałoby się, aby w dokumencie o tej randze i znaczeniu wizja pojednania oraz kreowanie autentycznie przyjacielskich stosunków między narodami i Kościołami były osadzone raczej na fundamencie biblijno-teologicznym, a nie tylko teologiczno-moralnym. Skodyfikowana moralność jest zawsze wtórna w stosunku do Bożego objawienia się, ludzkiego doświadczenia go

i ujawniającego się w nim zmysłu moralnego. I w tym sensie jest ona pochodną, a nie podstawą jedności między człowiekiem i Bogiem oraz między ludźmi. A że łatwiej jest mówić o moralności niż o samym Bogu – no cóż, drogi wytyczane na skrótów przestrzennie faktycznie są krótsze, choć bardzo często okazują się w praktyce niemożliwe do przejścia i ostatecznie zmuszają do nadłożenia drogi.

Wspólne Przesłanie niewątpliwie jest bardzo potrzebne, ale pozbawione zostało rdzenia głęboko chrześcijańskiej wizji Boga, człowieka i świata oraz świadomości złożonych relacji, istniejących między nimi. Wydaje się więc załęczonym wołaniem o ład i porządek w epoce przenikania się światów: religijnego i areligijnego, chrześcijańskiego i niechrześcijańskiego, „moralnego” i „nie moralnego”. Zdaje się ono zawierać ukryte, choć stosunkowo łatwe do ujawnienia przekonanie, że świat zmierza ku chaosowi i zagładzie, dlatego należy go ratować, przywracając ten porządek, który utożsamiony jest jedynie z określoną wizją moralnego aspektu ludzkiego życia.

4. TEOLOGIA ROZUMIANA JAKO MISTYKA

Powróćmy jednak do Hioba-teologa. W jego postawie najbardziej urzeka zdolność do zakwestionowania tego, co dotąd wydawało się oczywiste i pewne, słuszne i niemożliwe do sprobmatyzowania. To prawda, że trudne doświadczenia życiowe niejako same weryfikują ludzkie widzenia świata, ale iluż religijnych ludzi „dotkniętych przez los” woli pozostać w wąskim kręgu dotychczas posiadanych schematów na temat Boga i relacji z Nim, trzymając się ich kurczowo, zamiast odważyć się na to, co w nauce określa się „zmianą paradygmatu”. Podobnie jest wśród współczesnych nam teologów, z których znaczna część wydaje się obawiać postawienia tych pytań i poszukiwania takich odpowiedzi, które mogą w pewnym stopniu zakwestionować myślowy dorobek ich poprzedników.

Tymczasem, jak stwierdza jeden z komentatorów *Księgi Hioba*, „Hiob oczywiście nie jest żadnym rozwiązaniem tajemnicy; jest tylko

zasugerowaniem możliwości jej rozwiązania, ponieważ człowiek jest zbyt małą cząstką wszechświata, by móc rozstrzygać o całości jego obrazu. W istocie w *Księdze Hioba* nie są ważne odpowiedzi na postawione pytania, ale raczej ich brak¹⁸. Ów brak zdaje się przerażać człowieka najbardziej, zwłaszcza dziś, gdy niewiedza, brak pewności, nieumiejętność wypowiedzenia swoich myśli i niezdolność do przekazania innym własnych doświadczeń z powodu ich odmiennego i niezwykłego charakteru uznawane są za oznakę słabości i ułomności, a nierzadko dziwactwa. Odpowiedź: „Nie wiem”, „Nie rozumiem”, jest postrzegana jako najgorsza z możliwych, bo jak można nie wiedzieć i zamilknąć, i „rękę położyć na ustach”, i „drugi raz niczego nie dodać”? (por. Hi 40,3-5). Na taki brak odpowiedzi nie mogą sobie pozwolić zwłaszcza teologowie, którzy jako „specjaliści” od Boga i tego, co boskie, skazaliby siebie we własnym mniemaniu na utratę odpowiedniego autorytetu i mocy.

Okazuje się jednak, że ludzki brak odpowiedzi wobec zamętu naszego świata niejako prowokuje odpowiedź Boga: „Z wichru Bóg odpowiedział Hiobowi (...)” (Hi 40,6). Nie jest to odpowiedź wskazująca na moralną powinność, zasługę czy karę. Nie jest ona w ten sam sposób klarowna, jednoznaczna i zrozumiała, jak język teologii moralnej. Posiada jednak inną ważną zaletę – jest odpowiedzią mistyczną, to znaczy autentyczną, własną odpowiedzią Boga, oczyszczającą obraz Boga z ludzki zafałszowań.

Oczywiście mistyka nie jest sprawą łatwą, a nawet można określić ją jako przedsięwzięcie ze wszech miar ryzykowne dla człowieka. Jak pokazują losy Hioba, jej narodziny w przypadku indywidualnej osoby są poprzedzone istotnym i bolesnym kryzysem natury egzystencjalnej. Wstępem do niej jest utrata poczucia sensu własnej egzystencji, jej znaczenia i rozmycie się dotąd wyraźnie określonych celów. Warunkiem koniecznym praktykowania teologii mistycznej będzie

18 J. Bowker, *Problems of suffering in religions of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 22.

także zdolność jednostki do zakwestionowania swojej dotychczasowej wiedzy religijnej i pewności z niej płynącej. Dodatkowo potrzebna jest odporność na negatywną reakcję środowiska (w szczególności środowiska religijnego współwyznawców), wynikającą z niezrozumienia, oraz gotowość na ludzkie osamotnienie i poczucie opuszczenia także przez Boga aż do momentu uzyskania nowego, zrekonstruowanego spojrzenia na rzeczywistość. Wszystko to może wydawać się zbyt wysoką, niepotrzebną ceną za owo bezradne „zamilknięcie”, po którym, jak w historii Hioba, następuje „ujrzenie Boga wzrokiem”, czymkolwiek ono jest. No cóż, jak zawsze wysokość ceny, jaką jesteśmy w stanie za coś zapłacić, określa miarę pragnienia, jakie posiadamy względem obiektu naszego pożądanego. Mistykiem, podobnie jak muzykiem, aktorem, sportowcem czy nawet zwykłym listonoszem, trzeba chcieć być, niezależnie od posiadanej, wzniosłej czy przyziemnej, motywacji owego chcenia. Zapewne łatwiej byłoby pozostać teologiem powinności moralnej niż stać się teologiem-mistykiem. Jednak w przypadku teologii problem polega na tym, że pozostanie na poziomie moralnego odczytania Boga w zetknięciu z kryzysem egzystencjalnym prowadzi wprost do antyteologicznego (i w konsekwencji antyludzkiego) postrzegania rzeczywistości. Albowiem autentyczna teologia ma także swoje erzace, które, gdy wyczerpią swą moc i przestaną działać, niezastąpione przez coś prawdziwszego, pozostawiają po sobie teologicznie obojętną pustkę, omyłkowo tylko nazywaną niekiedy ateizmem, która nieuchronnie przeradza się w jakąś postać totalitaryzmu (świeckiego lub religijnego), bezwzględnie niszczącego ludzi, znajdujących się w jego zasięgu.

Ponownie przychodzi na myśl skojarzenie, napotkane w przywołanej uprzednio książce Halíka, zaczerpnięte ze sztuki Karla Čapka *Matka*¹⁹. Na pytanie, co to znaczy „zrobić porządek”, faszystujący konserwatysta Kornel odpowiada: „Ustawić rzeczy tam, gdzie

19 K. Čapek, *Dramaty. R.U.R. Biała zaraza. Matka*, tłum. z czes. C. Sojecki, A. Sieczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956.

były”, podczas gdy jego brat Piotr, socjalistyczny radykał, twierdzi: „Ustawić rzeczy tam, gdzie powinny być”. Matka ma jednak inne pojęcie porządku – porządek znaczy: „Ustawić rzeczy tam, gdzie jest im dobrze”²⁰. Nawiązując do przywołanych sposobów rozumienia porządku, Halík proponuje, abyśmy nie łudzili się zarozumiale, że wiemy, gdzie rzeczy powinny być, ani nie tracili czasu na daremne próby stawiania ich tam, gdzie były dawniej. Jego zdaniem jest to już niemożliwe, a także niepotrzebne (podobnie jak odzyskany przez Hioba majątek i dzieci nie są tym samym majątkiem i tymi samymi dziećmi, które wcześniej tragicznie utracił). Rzeczom i ludziom – jak pisze – należy cicho, pokornie i wytrwale znajdować miejsce tam, gdzie jest im naprawdę dobrze. A uprzedzając ewentualne posądzenie o moralny relatywizm, trzeba podkreślić, że słowo „naprawdę” jest i w życiu, i w teologii ważniejsze od słowa „dobrze”.

5. ZAKOŃCZENIE

Przewyciężenie zabsolutyzowania teologii powinności moralnej i konsekwentne prowadzenie ludzi w kierunku teologii doświadczenia mistycznego nadal pozostaje projektem niezrealizowanym w Kościele katolickim, nie wyłączając Kościoła w Polsce, zwłaszcza gdy chodzi o przekaz homiletyczno-kaznodziejski. Oficjalny, „mainstreamowy” przekaz w nauczaniu przedstawicieli kościelnej hierarchii pozostaje zasadniczo bez zmian, o czym świadczy wiele współczesnych kazań, homilii, audycji w mediach i artykułów w prasie katolickiej²¹. Oczy-

20 T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako eksperyment religijny*, dz. cyt., 133

21 Przykładowo: „Przyszedł taki czas, że w naszej ojczyźnie rozbrzmiewa to słowo – nie. Hałaśliwe, buńczuczne, pewne siebie. Nie – Chrystusowi, Kościołowi, wspólnocie katolickiego narodu, normom chrześcijańskiej moralności, kulturze duchowej, polskiej tożsamości, historycznej zamieci. Wartościom, w których Polska trwa. Nie – jednostek. Nie – programów politycznych i ideowych. Nie – stowarzyszeń, partii, ugrupowań, fundacji. Różne są ich imiona. Geneza. Różni tego – nie, adresaci. Łączy je wspólny mianownik. Wrogość do chrześcijaństwa. Agresywny ateizm i antyklerykalizm. Ekspozycja moralnego nihilizmu. Apologia relatywizmu, w myśleniu i praktyce życia. Nawrót

wiście pojawiają się także inne głosy, w których można usłyszeć echo owego dramatycznego zmagania się Hioba z obrazem Boga, odsłaniającego mu swoje prawdziwe oblicze w trudzie i niejednoznaczności ludzkiej egzystencji. Jednak to nadal owi „przyjaciele” Hioba, szukający za wszelką cenę pewności i usiłujący ocalić dotychczasowy porządek, wydają się być bardziej słyszalni. „Nie chcecie pewności, bo pewność niepewna” – mógłby odpowiedzieć im z westchnieniem Wilhelm, wspomniany uprzednio bohater powieści U. Eco, parafrazując znany fragment poezji księdza Jana Twardowskiego²². Świadoma rezygnacja z absolutyzacji moralności oraz wygórowanych oczekiwań, dotyczących pewności poznania, oznacza zgodę na wieloznaczność świata (zwłaszcza świata doświadczeń religijnych) i niejednoznaczność owoców jego poznawania. W konsekwencji prowadzi to do konieczności dokonania wyboru określonego obrazu rzeczywistości. Wybór ten może (a nawet powinien) być wyborem racjonalnym (rozumnym) w szerokim znaczeniu tego słowa. Jednak kluczowa rola przypada tu ukierunkowaniu człowieka na określone wartości, wśród których naczelne miejsce zajmuje prawda. Osobiste odniesienie się do niej w perspektywie tego, czym ona jest dla danej osoby, powoduje, że wybrany obraz świata jest obrazem racjonalnym, tzn. wartościowym. A jeśli pozytywne i afirmujące odniesienie się do wartości, jaką jest prawda, można uznać za pewną formę wiary, rozumianej jako postawa zaufania i powierzenia się komuś

neomarksizmu, swoista neobolszewia. Jak tamta agresywna, bezczelna, krzykliwa. Hołd składany bożkowi tolerancji, nawet największych wynaturzeń. Każdy dzień przynosi tego przykłady. (...) System demokratyczny wyposaża nas w prosty i stosowny instrument, aby temu zapobiec. Aby postawić tamę antychrześcijańskiej agresji. Nie zezwolić na ustawowe zmiany, wymierzone przeciw fundamentom moralności, przeciw wartościom chrześcijańskiego życia. Wypowiedzieć głośno i wyraźnie – *non possumus*” (abp Sławoj Leszek Głódź, Homilia wygłoszona 12 maja 2019 w kościele na Skalce w Krakowie; cyt. za: <https://gdansk.gosc.pl/doc/5554758.Homilia-metropolity-podczas-uroczystosci-na-Skalce>; [dostęp 11.6.2020]).

22 Zob. J. Twardowski, *Śpieszmy się*, w: Tenże, *Poezje wybrane*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979, 24.

lub czemuś, to także obraz świata jako przestrzeni dla współdziałania Bożego i ludzkiego ducha ma swoją rację bytu. Oczywiście pod warunkiem, że człowiek, który go posiada, nie przestraszy się możliwości upokorzenia przez świat, stworzony przez Boga, swojego rozumu, poszukującego porządku i poczucia pewności, i nie użyje jakiegokolwiek kolejnego erzacu, aby je ratować.

BIBLIOGRAFIA

- Bowker J., *Problems of suffering in religions of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- Čapek K., *Dramaty. R.U.R. Biała zaraza. Matka*, tłum. z czes. C. Sojecki, A. Sieczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956.
- Długosz A., Sporniak A., *Zrezygnujemy w katechezie z sześciu prawd wiary*, Tygodnik Powszechny (2016)27, 33.
- Eco U., *Imię Róży*, tłum. z wł. A. Szymanowski, Wydawnictwo Noir sur Blanc, Warszawa 1993⁵.
- Giertych W., *Rewolucja w moralności*, List (2003)3, 16-19.
- Głódź S.L., *Homilia wygłoszona 12 maja 2019 w kościele na Skalce w Krakowie*, <https://gdansk.gosc.pl/doc/5554758.Homilia-metropolity-podczas-uroczystosci-na-Skalce>; [dostęp 11.6.2020].
- Grabowski M., *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Halik T., *Teatr dla aniołów. Życie jako eksperyment religijny*, tłum. z czes. A. Babuchowski, Znak, Kraków 2011.
- Kaczmarek J., *Hiob* (1979), w: Tenże, *A źródło wciąż bije...*, Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, Warszawa 2020, 69.
- Kubacki Z., *Krytycznie o sześciu prawdach wiary w nauczaniu i przepowiadaniu Kościoła*, Studia Bobolanum 30(2019)4, 5-33.
- Piekutowski J., *Prawdy znikąd*, Tygodnik Powszechny (2016)27, 30-32.
- Ravasi G., *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 1, tłum. z wł. B. Rzepka, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2004.
- Twardowski J., *Śpieszmy się*, w: Tenże, *Poezje wybrane*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979, 24.
- Wojtyła K., *Hiob*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2003.

Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji, <https://episkopat.pl/wspolne-przeslanie-do-narodow-polski-i-rosji> [dostęp 10.8.2020].

MORALITY AS A SUBSTITUTE FOR SPIRITUALITY. PHILOSOPHICAL REMARKS ON SOME TRENDS IN CONTEMPORARY THEOLOGY

Abstract. The question about the methodological and epistemological status of the image of God in contemporary theology is soon to be posed in the socio-religious light of contemporary society. Departure from institutionally practiced religious faith is often seen as an image of God (and the relationship between God and man), which is becoming less and less acceptable to modern man. It is not only a matter of human disagreement motivated by an anti-religious attitude, but above all the influence of its distortion in contemporary theological, homiletic and catechetical transmission. This image, first created in theology, considerably increases the already heavy burden in relation to the moral obligation of man, and thus is largely impoverished by elements derived from his existential and spiritual experience. Recovering a more adequate image of God requires a thorough philosophical reflection on theology and the reconstruction of this image on the basis of an in-depth reference to the content, and the simultaneous linking them with the current religious experience that manifests itself in his existence.

Keywords: morality; spirituality; theology; philosophy of theology; mysticism; philosophy of God

Adam Świeżyński

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0430-4530>

a.swiezynski@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.14