

JÓZEF HERBUT

## Odmienne języki teologiczne w dialogu katolicko-ewangelickim<sup>1</sup>

1. Podstawa i cele ekumenizmu – 2. Trzy języki filozoficzne – 3. Rozwój filozofii i teologii nominalistycznej – 4. Wpływ konceptualizmu na kształtowanie się teologii luterkańskiej – 5. Wiara podstawowa i wiara usystematyzowana – 6. Odmienne teologie katechizmowe

W licznych publikacjach przedstawiających działania ekumeniczne teologów katolickich i ewangelickich można przeczytać, że przedmiotem dialogu jest to wszystko, co przyczynia się do zjednoczenia w doktrynie, w przejawach życia religijnego oraz do organizowania współpracy dla kształtowania społeczeństwa w duchu bardziej humanistycznym. Są to jednak wypowiedzi bardzo ogólnikowe. Były przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, kard. Walter Kasper, stwierdził, iż ekumenizm chrześcijański będzie w przyszłości działaniem na serio, jeśli uczestniczący w nim teologowie jaśniej uświadomią sobie jego zasady i cele. Obecny kryzys ekumenizmu polega zaś właśnie na tym, że brak jest zgodności w kwestii celów działań ekumenicznych<sup>2</sup>. W innym artykule Kasper pi-

<sup>1</sup> Od redakcji: ks. prof. dr hab. Józef Herbut (1933–2018) rozwijał od 1974 r. własny projekt analitycznej filozofii religii. Ostatnim etapem tego projektu była filozoficzna i logiczna analiza ekumenizmu i jego podstaw. Pierwsze prace prof. Herbuta na ten temat dotyczyły teoretycznych modeli jedności, będącej celem działań ekumenicznych. Modele te opisywał on nie w języku teologicznym, lecz logicznym. Początkowo ten obszar swej filozofii religii J. Herbut nazywał logiką ekumenizmu. Okazało się jednak, że analizy logiczne są tu niewystarczające z uwagi na to, że uczestnicy dialogów ekumenicznych używają różnych języków teologicznych. Przedstawiany obecnie artykuł, dotyczący filozoficznych uwarunkowań języków teologii katolickiej i ewangelickiej, jest ostatnim napisanym przez J. Herbuta tekstem, odnalezionym po śmierci w jego komputerze. Na przykładzie analizy wybranych tekstów z katechizmów – ewangelickiego i katolickiego – pokazuje on uwarunkowania języków teologii sięgające przełomu nominalistycznego, który wywarł również wpływ na teologię.

<sup>2</sup> W. KASPER, *Ekumenizm przyszłości*, tłum. T. Sotowska, Więź 48 (2005), nr 11, s. 46–51.

sze, że dialog ekumeniczny czysto akademicki, który może być bardzo interesujący intelektualnie, nie przynosi rzeczywiście konstruktywnych rezultatów, jeżeli nie jest kierowany dążeniem do zjednoczenia odmiennych dotąd społeczności chrześcijańskich w jednym Kościele<sup>3</sup>.

Znacznie ważniejszy niż dialog czysto akademicki jest dialog drugiego rodzaju – prowadzony przez uprawnionych przedstawicieli odrębnych dotychczas społeczności chrześcijańskich z intencją jakiegoś zjednoczenia we wspólnym Kościele – zapowiadany w tekstach ewangelicznych, komentowanych przez Ojców Kościoła. Nie zamierzam zajmować się tu dialogiem akademickim, często prezentowanym w publikacjach jego uczestników lub komentatorów. Moim zamiarem jest raczej wskazanie fundamentalnej przeszkody efektywności dialogu drugiego rodzaju, czyli dialogu teologów-duszpasterzy katolickich i teologów-duszpasterzy ewangelickich. Podstawowa zasada metodyki efektywnych działań, w szczególności różnych dialogów, głosi, że należy posługiwać się zasadniczo jednakowym językiem. Tymczasem teologowie-duszpasterze katolicy i teologowie-duszpasterze ewangelicy posługują się odmiennymi językami. Pierwsi używają języka realizmu umiarkowanego, drudzy – języka nominalistycznego w jakiejś jego odmianie. W jakim stopniu czynią to świadomie, jest tu sprawą marginesową. W dalszej części tego artykułu podaję w głównych tezach zwięzłe ujęcie *credo* na podstawie oficjalnych tekstów napisanych przez teologów-duszpasterzy katolickich oraz przez teologów-duszpasterzy ewangelickich. Zestawienie to ujawnia istnienie znacznych różnic treściowych i językowych. Jest to mocny argument na rzecz hipotezy stawianej w tym artykule, a mówiącej, że odmiennie języki utrudniają efektywny dialog.

## 1. Podstawa i cele ekumenizmu

Zdając sobie sprawę, że klasyfikowanie dialogu ekumenicznego jest współcześnie w dużej mierze czynnością idealizacyjną, proponuję dokonanie kilku uściśleń dotyczących przedsięwzięć ekumenicznych. Otóż w punkcie wyjścia dialogu ekumenicznego zasadą (warunkiem koniecznym) jest przyjęcie przez jego uczestników wypowiedzi biblijnych zinterpretowanych we wspólnym wyznaniu wiary (*credo*) oraz dogmatycznych orzeczeń pierwszych soborów w pewnej mierze do-

---

<sup>3</sup> W. KASPER, *50 Jahre Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, w: Z. GLAESER (red.), *Człowiek dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nosolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich* (Opolska Biblioteka Teologiczna 125), Opole 2012, s. 311–323.

pełniających artykuły wiary skrótowo podane w *credo*, a także uznanie ważności chrztu udzielanego dotąd w odrębnych Kościołach chrześcijańskich.

W publikacjach dotyczących ruchu ekumenicznego pisze się, że przedmiotem ekumenicznego dialogu katolicko-protestanckiego jest wszystko, co prowadzi do zjednoczenia wiernych w jednym Kościele pod względem doktryny teologicznej i praktyk sakramentalnych. Można to określić jako główny cel przedmiotowy działań ekumenicznych. Jak dotąd jednak postać takiego zjednoczenia jest przedstawiana ogólnikowo: jako jedność w różnorodności bądź jako różne możliwe modele jedności eklezjalnej. Kiedy nie ma zgody co do głównego celu starań ekumenicznych, nie jest dziwne, iż nie wyszły one dotychczas poza etap wstępny. Zdaniem Kaspra, jest to spowodowane faktem, że uczestnicy dialogów ekumenicznych nie są zgodni, do czego działania ekumeniczne mają prowadzić. Wszyscy wprawdzie mówią o jedności w różnorodności, ale nie wiadomo, czy rzeczywiście tak samo rozumieją tę formułę.

Działaniom ekumenicznym przyświecają także przedmiotowe cele częściowe. Są one określone już nieco dokładniej. Zwykle wymienia się takie cele częściowe jak: (1) inspirowane motywami religijnymi wspólne działania wychowawcze, kulturowe, społeczne, podejmowane dla wzmocnienia ładu moralnego w życiu społeczeństw; (2) wspólne organizowanie pomocy ludziom biednym, chorym, prześladowanym itp.

Jakie są środki („drogi”) prowadzące do osiągnięcia wybranych celów przedmiotowych? Dla wszystkich celów musi to być język (rzecz jasna – nie etniczny) rozumiany przez wszystkich uczestników dialogu w zasadzie tak samo. Ten wymóg przestaje być banalny, kiedy chodzi o główny cel dialogu, tj. o uzgodnienie doktryn teologicznych i praktyk sakramentalnych przez nie wyznaczonych. Każda teologia spełniająca choćby elementarne wymogi wiedzy naukowej jest bowiem tworzona przy pomocy jakiegoś języka filozoficznego. Teologia chrześcijańska zaczęła się rozwijać, kiedy pierwotne katechezy poczęto opracowywać, posługując się pojęciami i regułami myślenia filozoficznego przejętego od niektórych filozofów greckich. Wyraziste tego przykłady zostawili np. Klemens Aleksandryjski czy Orygenes. Nie ma tu potrzeby przedstawiania rozwoju teologii chrześcijańskiej w następnych stuleciach – do XIV w., kiedy pojawiła się filozofia nominalistyczna, przejęta później przez teologów protestanckich, co doprowadziło do doktrynalnego podziału Kościoła chrześcijańskiego. Wydaje się, iż główną przeszkodą ekumenizmu doktrynalnego jest właśnie to, że teologia katolicka posługuje się językiem realizmu umiarkowanego, natomiast teologia protestancka tworzona jest w języku nominalistycznym.

Dla celów przedmiotowych praktyczno-teologicznych warunkiem udatnego ich osiągnięcia jest znajomość podstawowych norm porządku moralnego i kategorii

kulturowych przyczyniających się do rozwoju osób oraz umiejętność stosowania tychże norm w różnorodnych okolicznościach. Z kolei do efektywnego realizowania celów pomocowych niezbędna jest pewna wiedza psychologiczna, medyczna, ekonomiczna itp. Dialogiem takiego typu, zacieśnionym do relacji katolicko-luterańskich, chcę zająć się w tym artykule, biorąc pod uwagę podstawowe twierdzenia teologiczne.

## 2. Trzy języki filozoficzne

Pomijając nominalizm skrajny, współcześnie reprezentowany przez nielicznych filozofów logicyzujących, możemy wskazać trzy języki właściwe trzem epistemologiczno-ontologicznym stanowiskom w kwestii uniwersaliów (powszechników, czyli pojęć ogólnych będących znaczeniami nazw ogólnych): język realizmu skrajnego (platoński), język realizmu umiarkowanego oraz język nominalizmu.

Językiem platonizmu mówi się o istniejących idealnie istotach–wzorcach wszelkich bytów znanego nam świata (*universalia ante rem*). W postaci zmodyfikowanej taki język był używany przez niektórych filozofujących teologów: św. Augustyna, Jana Szkota Eriugene, po części przez św. Bonawenturę oraz ich późniejszych zwolenników. Głosili oni, że idealne wzory bytów przygodnych i dotyczące ich prawdy istnieją w intelekcie Bożym. Poznajemy je dzięki oświeceniu naszego umysłu przez Boga (św. Augustyn) lub przez namysł nad pojęciem Boga oraz pojęć rodzajowych rzeczy przygodnych (św. Anzelm). Współcześnie językiem platonizującym posługują się fenomenologowie (przyjmujący realizm skrajny) oraz niektórzy matematycy, kiedy opisują ontyczny status przedmiotów swojej dyscypliny.

W języku umiarkowanie realistycznym występują nazwy ogólne wskazujące zespoły właściwości wspólne pewnym bytom – stałe, niezienne i przez to ogólne (*universalia in re*). Stanowią one podłoże ontyczne dla cech jednostkowych – zmiennych, stopniowalnych, różnicujących rzeczy dane w doświadczeniu. Arystoteles w traktacie *Kategorie* uporządkował dychotomicznie ontologiczną kategorię substancji, wskazując powszechniki (pojęcia) poziomu gatunkowego i rodzajowego. Taką klasyfikację pojęć ogólnych, skomentowaną przez Porfiriusza w III w., a także język stosowany w traktatach metafizycznych Arystotelesa (po przełożeniu ich na język łaciński), przejęli liczni autorzy średniowieczni w XIII w. w swoich wykładach filozofii i teologii. W najpełniejszym stopniu uczynił to św. Tomasz z Akwinu oraz jego naśladowcy w późniejszych stuleciach. Język umiarkowanie realistyczny współcześnie używany jest nadal przez tych teologów, którzy są prze-

konani, że umożliwia on obiektywistyczne artykułowanie i porządkowanie prawd oraz norm moralnych zapisanych w tekstach biblijnych.

Współcześnie niektórzy filozofowie odróżniają rodzaje (gatunki) rzeczy naturalnych, odkrywane w świecie przyrody, od rodzajów tworzonych dla celów poznawczych lub praktycznych, przede wszystkim dla porządkowania rozmaitych rzeczy wytwarzanych przez ludzi (np. domów, samochodów, rzeźb itp.). Takie rodzaje można nazwać cywilizacyjnymi. W ontologicznych kontekstach (zarówno w języku filozoficznym, jak i w naturalnym) terminy „uniwersalia” (powszechniki) oraz „indywidua” oznaczają dwa wzajemnie wykluczające się, ale powiązane ze sobą, podstawowe rodzaje bytowości, np. człowiek, piękno, czerwoność – vs Adam, piękny obraz na mojej ścianie, czerwony autobus.

Język nominalistyczny ma dwie postaci: nominalistyczną skrajną i nominalistyczną umiarkowaną, czyli konceptualistyczną. Nominalizm w tej wersji (zdaniem historyków filozofii) dostrzegalny jest w pismach stoików (III w.), Piotra Abelarda (1079–1142), a przede wszystkim w pismach Wilhelma Ockhama (1285–1347) i jego zwolenników w XIV i XV w. Otóż w przekonaniu konceptualistów nazwy ogólne (ogólne pojęcia) desygnują tylko takie rzeczy jednostkowe, jakie mają pewne cechy podobne, poznawane przez obserwację. Powszechniki nie istnieją w żadnej postaci niezależnie od obserwatora (*in re*). Istnieją jedynie jako pojęcia w intelekcie człowieka dostrzegającego pewne podobieństwa między jednostkowymi rzeczami. Nie mamy żadnych podstaw do mówienia o tożsamości bytów pod względem jakichś ich cech. Mówienie o gatunkach czy rodzajach rzeczy jest bezpodstawne. Np. w zdaniu „każdy człowiek jest zwierzęciem rozumnym” nazwa „człowiek” oznacza jakiegokolwiek człowieka konkretnego, a nie człowieka pojmovanego gatunkowo, posiadającego naturę wspólną wszystkim ludziom jednostkowym.

W języku konceptualistycznym niemożliwe są wnioski niezawodne. Takie wnioski przebiegają bowiem wedle schematów powstałych z praw logicznych, w których głównym funktorem jest znak implikacji albo równoważności. W poprzedniku i następniku tych funktorów za zmienne zdaniowe reprezentujące zdania podstawiamy zdania, w których występują nazwy ogólne, oznaczające przedmioty mające co najmniej jedną własność taką samą. Tradycyjny konceptualizm (Ockhamowski) głosi, że w rzeczach oznaczanych przez nazwy ogólne nie ma żadnych właściwości wspólnych poza tym, iż są faktycznie odnoszone do tychże rzeczy. Pewne wypowiedzi Ockhama i filozofów podobnie myślących sugerują, że podstawą używania nazw ogólnych w mówieniu o licznych przedmiotach jest ich wzajemne podobieństwo.

Krytycy konceptualizmu twierdzą, że traktuje się w nim bardzo ważną teoretycznie i praktycznie klasyfikację przedmiotów jako czynność arbitralną, a ponadto

nie wyjaśnia się, dlaczego podawane są faktycznie liczne klasyfikacje takie same. Współcześni autorzy, stosując reguły logiki, wykazują, iż teoria podobieństwa nie tylko mocno osłabia klasyfikację rzeczy, lecz również uniemożliwia przeprowadzanie rozumowań niezawodnych. Relacja podobieństwa rzeczy jest zwrotna i symetryczna, lecz nie jest przechodnia. Jeśli więc  $A$  jest podobne do  $B$ , a  $B$  jest podobne do  $C$ , to  $C$  może, ale nie musi, być podobne do  $A$ . To uniemożliwia utworzenie spójnej klasy przedmiotów i tym samym rzeczowych relacji koniecznych między tymi przedmiotami. Takie relacje są zaś niezbędne do tego, by przeprowadzać niezawodne wnioskowania wedle schematów logicznych<sup>4</sup>.

Różnice między przedstawionymi wyżej językami oraz konsekwencje posługiwania się jednym z nich zwykle nie są dostrzegalne, kiedy mówimy o sprawach codziennego życia jednostkowego lub społecznego. Np. dokonując klasyfikacji rzeczy, raczej nie zastanawiamy się, czy są one przydzielone do poszczególnych klas na podstawie ich właściwości istotowych, czy jakiegoś podobieństwa cech dostrzegalnych w ich oglądzie. Natomiast w dociekaniach nad ontyczną strukturą świata albo w dyskusjach nad podstawami różnych światopoglądów, obowiązywalności norm moralnych, o podstawach ustrojów społecznych, sprawach religii czy doktryn teologicznych, kwestia rzeczowego statusu uniwersaliów jawnie nabiera doniosłości. Języki realizmu skrajnego, realizmu umiarkowanego i konceptualizmu predeterminują bowiem rozumienie tekstów biblijnych oraz ich objaśnianie w ramach wykładu systematycznego. Każda poznawana przez nas rzeczywistość porządkowana jest bowiem – tak czy inaczej – przez kategorie językowe.

### 3. Rozwój filozofii i teologii nominalistycznej

Intensywny rozwój filozofii nominalistycznej nastąpił w pierwszej połowie XIV w., w ramach nowego stylu myślenia zwanego przez historyków filozofii *via moderna*. Dominowała w nim krytyka wielkich doktryn filozoficznych i teologicznych powstałych w XIII w. Krytyce tej towarzyszyły tendencje sceptyczne, antyracjonalistyczne i antyrealistyczne. Najwybitniejszym wyrazicielem „nowej drogi” był Wilhelm Ockham, mający już licznych poprzedników<sup>5</sup>. Jego poglądy wywarły

---

<sup>4</sup> J.M. BOCHEŃSKI, *Logisch-philosophische Studien. Zum Universalienproblem*, Freiburg 1959, s. 142–144.

<sup>5</sup> Filozoficzne poglądy Ockhama są wyjątkowo dokładnie przedstawione przez historyków filozofii średniowiecznej. W niniejszym artykule nie ma potrzeby odwoływania się do oryginalnych tekstów tego filozofa ani do bardzo licznych publikacji komentujących te teksty. Dlatego ograniczam się do wskazywania kilku podręczników napisanych przez dobrych znawców filozofii XIV w.

mocny wpływ na program nauczania filozofii i teologii w nowo powstałych uniwersytetach w niemieckich południowo-wschodnich miastach. Filozofię Ockhama można względnie łatwo przedstawić, biorąc pod uwagę dwie fundamentalne jej zasady: ekonomii myślenia oraz wszechmocy Bożej. Historycy filozofii średnio-wiecznej różnią się w objaśnieniach współzależności tych zasad, co jest powodowane przede wszystkim niedokładnym uporządkowaniem wywodów w pismach Ockhama. Stefan Swieżawski, dzielący opinię większości autorów, pisze, że empirystyczne przekonania doprowadziły Ockhama najpierw do zasady ekonomii myślenia. Głosił on, że nasza wiedza może dotyczyć jedynie szczegółowych rzeczy realnych, których istnienie stwierdzamy bezpośrednią obserwacją. Nie mamy dostatecznych podstaw do uznawania bytów takich jak *species* i *universalia in re*. Taka właśnie zasada ekonomii myślenia tkwi u podstaw epistemologii Ockhama i przez nią wpływa na jego teologię<sup>6</sup>.

Zasada wszechmocy Bożej w ujęciu Ockhama orzeka, iż Bóg w działaniach swoich jest całkowicie wolny i wszechmocny, przeto nie podlega żadnym ograniczeniom oprócz pryncypium niesprzeczności. Oswald Schwemmer pisze, że w odniesieniu do wiedzy teoretycznej znaczy to, iż ani istnienie, ani własności jakichkolwiek rzeczy lub zdarzeń nie mogą być poznane jako pod pewnym względem konieczne<sup>7</sup>. Wszechmoc Boża mogła stworzyć inny porządek naszego świata, czyli jest on całkowicie przygodny zarówno pod względem istnienia, jak i rodzajowego oraz gatunkowego klasyfikowania bytów. Wyklucza to jego poznawanie przez czynniki konieczne. Wola Boża i wywoływane przez nią działania nie są ograniczone nawet po ustanowieniu faktycznego, znanego nam, porządku świata. Nie ma w nim konieczności sprawczych lub teleologicznych, które by wyjaśniały zaistnienie poznawanego przez nas świata oraz jego własności (rodzajowe i gatunkowe), a także relacje konieczne. Postulat Ockhama, by bez mocnych powodów poznawczych nie przyjmować lub nie mnożyć bytów, jest pewną wersją odrzucenia sfery idei (rodzajowych, gatunkowych, relacyjnych) rzekomo koniecznych do zrozumienia znanego nam świata. Zarazem jest to radykalna eliminacja tradycyjnych dociekań metafizycznych o Bogu, zwanych teologią naturalną.

Ockham, akcentując jednostkowość bytów, twierdził, że nie ma w nich niczego takiego, co pozwalałoby łączyć je w naturalne klasy przedmiotowe. Błędny jest więc według niego zarówno realizm skrajny (platoński), jak i realizm umiarkowany (arystotelesowsko-tomistyczny) uznający istnienie istot (*quidditates*) rzeczy.

<sup>6</sup> S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 801–802; E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 477–480.

<sup>7</sup> O. SCHWEMMER, *Ockham*, HWPb 6, k. 1057–1061.

Szczególnie mocno krytykuje on skotyzm mnożący w każdym bycie jego *formalitates*, tj. właściwości, które tkwią w realnym bycie niezależnie od jego poznawania. W przekonaniu Ockhama podobieństwa między pewnymi rzeczami nie należy utożsamiać z jakąś wspólną im naturą gatunkową czy rodzajową. Powszechniki ujmujemy aktem abstrakcji, ale dotyczy ona tylko pojęć, a nie rzeczy. Powszechniki istnieją bowiem mentalnie, są tworam i umysłu, pojęciami odnoszonymi do wielu rzeczy ze względu na pewne ich podobieństwo. Jest to umiarkowana wersja nominalizmu, zwana zwykle konceptualizmem. Ockham oraz inni współcześni mu konceptualiści sądzili, że podobieństwo przedmiotów pod względem pewnych cech, poznawane empirycznie, stanowi dostateczną rację łącznego ich nazwania. Nie dostrzegali oni potrzeby dokładniejszego określenia takiego podobieństwa. Współcześni filozofowie o analitycznym nastawieniu wykazują, iż rzecznicy konceptualizmu klasyfikują rzeczy arbitralnie i nie potrafią wyjaśnić, dlaczego te klasyfikacje przyjmowane są powszechnie w takiej samej postaci. Ponadto przypominają, że mówienie o podobieństwie między rzeczami zakłada jakąś tożsamość przynajmniej jednej ich cechy<sup>8</sup>.

Paralelnie do rozróżnienia realnych rzeczy jednostkowych oraz pojęć ogólnych tworzonych przez człowieka Ockham pisał o *notitia intuitiva*, tj. o intuicyjnym poznaniu siebie i jednostkowych rzeczy danych w doświadczeniu, a także o *notitia abstractiva*, która powstaje przez pojęciowe i teoretyczne opracowanie poznania intuicyjnego. Jedynie akty poznawcze intuicyjne ujmują egzystencję bytów jednostkowych. Nasza wiedza powstaje przez umysłowe opracowanie w postaci sądów tego ujęcia egzystencji jednostek. Ockham rozróżnia także pojęcia absolutne i konotatywne na podstawie ich odniesienia do świata jednostek. Pojęcia absolutne są umysłowym ujęciem zbiorczym jednostkowych bytów lub zdarzeń realnych, natomiast konotatywne cechują się pierwotnym i wtórnym odniesieniem do rzeczywistości. Np. pojęcia kolorów pierwszorzędnie odnoszą się do jakości barwnych, drugorzędnie zaś do barwnych przedmiotów jako podłoża barw<sup>9</sup>.

Odróżnienie pojęć absolutnych i konotatywnych stało się jednym z głównych narzędzi Ockhamowskiej krytyki metafizyki. Tylko pojęcia substancji i jakości są absolutne, tj. odnoszą się bezpośrednio do tego, co rzeczywiste. Natomiast złudne jest przekonanie tradycyjnych metafizyków, że kluczowe dla ich języka pojęcia ogólne powstają w rezultacie aktów abstrakcji, pomijających w bytach obserwowanych cechy jednostkowe i zmienne, a skupiających się na cechach wspólnych licz-

<sup>8</sup> J.M. BOCHEŃSKI, *Logisch-philosophische Studien*, s. 147–149.

<sup>9</sup> O. SCHWEMMER, *Ockham*, k. 1060; S. SWIEZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 800–801.

nym bytom. Takie przekonanie jest złudne, ponieważ uniwersalność pojęć polega tylko na ich stosowaniu w mówieniu o przedmiotach poznawanych bezpośrednio, a nie na dostrzeganiu w nich jakiejś ogólnej substancji pozamentalnej. W pełni realnie istnieją bowiem jedynie rzeczy jednostkowe.

Inspirując się zasadą ekonomii myślenia, Ockham odrzucił podstawowe tezy teologii w ich postaci głoszonej w XII i XIII w. Uznawał prawdy objawione przekazane w tekstach biblijnych oraz autorytet tych przedstawicieli Kościoła, którzy – jak sądził – strzegą autentycznej teologii chrześcijańskiej. Jednakże, zapewne radykalizując poglądy Jana Dunsza Szkota (1266–1308), wyrażał przekonanie, że należy uwolnić się od myślenia respektującego (rzekomo) konieczne zasady porządku świata głoszone przez filozofów greckich. Dlatego u podstaw doktryny teologicznej Ockhama znajdują się wypowiedzi o całkowicie nieograniczonej wszechmocy Bożej. Woluntaryzm Dunsza Szkota w odniesieniu do działań Boga był jeszcze ograniczony. Są one wprawdzie zupełnie wolne, ale nie dowolne, ponieważ wyznacza je porządek Jego natury – ontyczny i logiczny. Woluntaryzm Ockhama przybrał już radykalną postać. Bóg w stwarzaniu wszelkich bytów jest najzupełniej wolny, ponieważ Jego działań nie wyznacza żaden ontycznie konieczny porządek Jego natury.

Takie przekonania doprowadziły do rozdzielenia filozofii od teologii, zapoczątkowanego już przez skotystów. Ockham nie miał wątpliwości, że filozofia ma być w pełni autonomiczna, a teologia nie musi korzystać z wątpliwej wiedzy filozoficznej<sup>10</sup>. W teologii tworzonej w XIII w. przez magistrów stosujących metafizyczne pojęcia i zasady arystotelesowskiej teorii przyczynowości głoszono, że wola Boża jest tożsama z Jego istotą oraz że jest źródłem i najwyższą normą wszelkiego dobra. Natomiast wszechmoc Boża to zdolność woli do tworzenia takich bytów, jakie nie są sprzeczne ani w sobie, ani z odwiecznymi postanowieniami Boga<sup>11</sup>. Duns Szkot, nastawiony bardziej sceptycznie wobec koniecznościowej teorii przyczynowości arystotelesowskiej, przypisywał intelektowi (poznającemu konieczny porządek działań) funkcję służebną względem woli. Historycy filozofii nazywają to woluntaryzmem umiarkowanym.

Zasada wszechpotencji Bożej (w rozumieniu Ockhama) oraz komplementarna względem niej teza o przygodności wszystkich bytów stworzonych kieruje jego myśleniem o zagadnieniach etyki. Etienne Gilson pisze, iż etyka jest najlepiej opracowaną częścią filozofii Ockhama. Wola człowieka jest dobra (cnotliwa) jedynie wtedy, gdy kieruje się *praeceptum divinum*, niezależnie od tego, co nakazuje. Wykład etyki

<sup>10</sup> S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 807–808.

<sup>11</sup> STh I, q. 19, a. 1; W. GRANAT, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968<sup>2</sup>, s. 409–416.

Ockhama daje się scharakteryzować następująco. (1) Działania ludzkie są oceniane jako dobre lub złe w zależności od zamiarów, które nimi kierują; to znaczy od aktów woli dobrej albo złej, która te działania wywołuje. (2) Ze względu na Boską wszechmoc i wolność oraz przygodność wszelkich działań w świecie, miłość Boga ze względu na Niego samego jest aktem woli, który koniecznościowo jest dobry (lub cnotliwy) w wykonywaniu przykazań Bożych ze względu na nie same. (3) Rozpoznanie tych przykazań pojawia się jedynie w trakcie postępowania w konkretnych sytuacjach wywołanego dobrą wolą<sup>12</sup>. W sprawie wszechmocy Bożej Ockham idzie drogą wszczętą przez Dunska Szkota, również co do zależności norm moralnych od *potentia Dei absoluta*. Nie uznaje stopniowania wolności: wolność jest albo pełna, albo jej nie ma. Wysuwając na pierwsze miejsce wolę w naturze Boga, woluntaryzm przypisuje to pierwszeństwo również ludziom. Chcenie stanowi samą istotę ludzkiej duszy i w żadnej mierze nie jest ona zależna od poznania intelektualnego<sup>13</sup>. Swieżawski, kończąc swoją prezentację filozofii i teologii Ockhama, pisze:

Doktryna Ockhama uderzała nie tylko w tomizm czy skotyzm, ale godziła w same podstawy filozofii i teologii chrześcijańskiej. Wszechmoc Boża ogranicza i niemal niweczy walor poznawczy naszego intelektu; fideizm staje się przykrywką dla bardzo głębokiego sceptycyzmu; nominalizm idzie w parze z tendencją do usunięcia metafizyki. Ockham odrzuca teologię jako naukę, bo nauka nigdy nie może opierać się na wierze. U Ockhama nie ma konfliktu między wiarą a wiedzą, objawieniem i filozofią. Nie chce on po prostu wiedzy o tym, w co wierzy, lecz wystarcza mu prawdopodobieństwo i definicje nominalne. Na Ockhamie kończy się okres wielkiej scholastyki, bo ustaje wszelka nadzieja filozoficznego wglębiania się w prawdy wiary. W filozofii otwiera się w ten sposób szlak nowego empiryzmu. Ciekawe i znamienne dla budzącego się ducha renesansu jest to, że głosi się wciąż hasło powrotu do Ojców i Augustyna, przeciwstawiając ich scholastyce XIII w.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> O. SCHWEMMER, *Ockham*, k. 1060–1061; S. SWIĘZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 815; E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 483.

<sup>13</sup> S. SWIĘZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 815.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 817.

#### 4. Wpływ konceptualizmu na kształtowanie się teologii luterńskiej

Filozofia nominalistyczna w zróżnicowanej postaci zaczęła się intensywnie rozwijać w latach trzydziestych XIV w. i przez ok. 150 lat stanowiła główny nurt *viae modernae*. Przyczynił się do tego szereg filozofów, którzy komentowali nominalistyczne idee Ockhama lub podobne pomysły rozwijali samodzielnie. Różne okoliczności wpłynęły na to, że pod koniec XIV w. w nowo powstałych szkołach teologicznych miast południowo-wschodnich prowincji niemieckich w wykładach filozofii przedstawiano przede wszystkim elementy jej wersji umiarkowanie nominalistycznej, czyli konceptualistycznej. Zdaniem historyków filozofii średniowiecznej, jednym z najwybitniejszych nominalistów był Gabriel Biel (1420–1495). Wywarł on duży wpływ na filozoficzno-teologicznych myślicieli XV w., a zwłaszcza na magistrów nowo powstałych uniwersytetów we wschodnich rejonach cesarstwa niemieckiego (m.in. w Wirtembergii i Erfurcie)<sup>15</sup>. Marcin Luter (1483–1546) i jego zwolennicy – Philipp Melanchton (1497–1560), Johannes Bugenhagen (1485–1558), Johann Valentin Andreae (1586–1654), Martin Chemnitz (1522–1586) i inni – możliwość tworzenia nowej teologii dojrzeli właśnie w języku filozofii konceptualistycznej. Po śmierci Lutera (1546), inicjatora reformacji, w łonie nowej społeczności kościelnej doszło do licznych sporów w sprawach teologicznych i organizacyjnych. Dzięki intensywnej działalności wielu teologów reformatorów udało się osiągnąć zgodę w zasadniczych kwestiach doktrynalnych, co znalazło wyraz w *Księdze zgody (Liber concordiae)* z 1580 r.<sup>16</sup>

Decydujący wpływ na powstanie nowej teologii, odchodzącej od jej scholastycznej postaci z XIII w., miał Luter. Przejął on opinię Dunska Szkota, że teologia jest przede wszystkim nauką praktyczną, która ma wskazywać ludziom sposoby uświęcania się przez przyjęcie prawd objawionych. Dla dominujących autorów scholastycznych przedmiotem teologii były dostępne ludzkiemu poznaniu właściwości Boga i przejawy Jego aktywności w świecie, przede wszystkim ludzkim. W przekonaniu Lutera natomiast teolog powinien zajmować się poznawaniem relacji między człowiekiem (pojętym jako indywidualna osoba) a Bogiem (poznawalnym przez czyny i słowa Chrystusa) usprawiedliwiającym i zbawiającym grzesznego człowieka. Takie określenie przedmiotu teologii miało ważne następstwa co do sposobu jej tworzenia oraz pozycji wśród innych nauk. Z jednej strony ześrodkowanie pracy teologów oraz oczekiwań społeczności kościelnych na sprawach praktycznego życia religijnego

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 819.

<sup>16</sup> M. UGLORZ, *Luteranizm*, w: T. GADACZ, B. MILERSKI (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. VI, Warszawa 2002, s. 323–325; J.M. TODD, *Marcin Luter*, tłum. M. Szafranski, Warszawa 1988, s. 140–199.

sprawiło, że opracowanie kazania (stanowiącego główny składnik nabożeństw) stało się zasadniczym sposobem uprawiania teologii. W starych kościołach protestanckich wokół ołtarza widać portrety predykantów szczególnie zasłużonych dla rozwoju takiej teologii. Z drugiej zaś strony tzw. materialna zasada protestantyzmu – usprawiedliwienie wyłącznie przez wiarę człowieka (jednostkowego) – przesunęła wielowiekowe dociekania teologów o świecie przyrody, naturze człowieka i jego zachowaniach do grupy nauk świeckich. Wskutek tego teologia jako dyscyplina naukowa została umieszczona na tym samym poziomie, co nauki empiryczne w rozumieniu nowożytnym, i oddzielona od teologii pastoralnej głoszonej przez predykantów w ramach nabożeństw. Teologia naukowa w ujęciu protestanckim, uwolniona od dociekań teoretyczno-filozoficznych, wskazała zarazem teologom nowe kierunki zainteresowań, rozwijane wcześniej przez humanistów: poznawanie języków starożytnych, odkrywanie źródeł ksiąg religijnych, doskonalenie sposobu czytania tekstów biblijnych. Tematyczne rozszerzenie dociekań teologicznych doprowadziło z biegiem czasu do tzw. teologii krytycznej w różnych jej wersjach reprezentowanych przez takich autorów jak: Ferdinand Christian Baur (1792–1860), Albrecht Ritschl (1822–1889), Adolf von Harnack (1851–1930) i wielu współczesnych<sup>17</sup>.

Współczesny teolog luterański, Manfred Uglorz, przedstawia w następującej postaci fundamentalne tezy teologii luterańskiej. (1) *Sola Scriptura*: podstawą teologii luterańskiej jest Biblia Hebrajska oraz pisma, które są świadectwem apostołów i ich uczniów o Jezusie z Nazaretu, składające się na Nowy Testament (Pismo Święte jest jedyną normą tradycji teologicznej i kościelnej). (2) *Solus Christus*: o Bogu możemy mówić jedynie w Jego relacji do ludzi, jako objawionej w Jezusie Chrystusie. (3) *Sola gratia et sola fides*: ludzie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem wyłącznie dzięki Jego łasce, gdy wierzą, iż przebacza im grzechy dzięki Chrystusowi, który swoją śmiercią zadośćuczynił za winy wszystkich ludzi. Wiara religijna jest przede wszystkim zaufaniem w Bożą obietnicę zbawienia ludzi i miłości objawionej w Chrystusie<sup>18</sup>.

## 5. Wiara podstawowa i wiara usystematyzowana

Treść niniejszego fragmentu artykułu może być interesująca dla tych teologów-duszpasterzy katolickich, którzy zmierzają do poszerzenia swojej wiedzy teolo-

<sup>17</sup> K. RAHNER, H. VORGRIMMER, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 263–269.

<sup>18</sup> M. UGLORZ, *Luteranizm*.

gicznej, np. przygotowując kazanie katechetyczne dla młodzieży. U teologów-duszpasterzy ewangelickich raczej nie wzbudzi zainteresowania, chyba że będą chcieli poznać racje katolików, dla których ci obstają przy tradycyjnym języku realizmu umiarkowanego.

Opracowane przez teologów średniowiecznych dystynkcje w opisie wiary religijnej są użyteczne również dziś dla tych, którzy chcą mówić o wierze względnie jasno. Otóż wiara religijna pojęta przedmiotowo (*fides obiectiva*) to pewien zespół zdań orzekających o Bogu i Jego działaniach wprost lub pośrednio. Podstawowy zbiór takich zdań zestawiono w *credo*. Wiara religijna pojęta podmiotowo (*fides subiectiva*) to akty lub dyspozycje do aktów człowieka, którymi uznaje za prawdziwe zdania o treści religijnej. Takie akty są rozumne dla żywiącego je człowieka, jeżeli rodzą się pod wpływem ważkich dla niego powodów (*motiva credibilitatis*). W praktyce duszpasterskiej – w katechezach i kazaniach – najczęściej mówi się o wierze przedmiotowej, zakładając, iż jest ona akceptowana przez słuchaczy.

### 5.1. Wiara podstawowa i motywacje wiary

Jest faktem, że wielu ludzi, uprzednio niewierzących, przyjmuje najpierw jedno lub kilka elementarnych zdań o treści religijnej. Są to zdania w rodzaju: „Bóg istnieje”, „Opatrzność czuwa nad losami ludzi i nad dziejami świata”, „Istnieje coś świętego” itp. Głównym źródłem takich zdań jest intuicyjne rozumienie przejawów egzystencjalnej kondycji człowieka, nadzwyczajnych zdarzeń w świecie przyrody czy też osobliwych doświadczeń wartości religijnych (*sacrum*). Drugim źródłem wiary podstawowej jest wpływ autorytetu rodziców, katechetów, świętobliwych kaznodziejów. Chrześcijański autor Listu do Hebrajczyków z połowy I w. elementarną wiarę podstawową wyraził zdaniem: „Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (Hbr 11,6)<sup>19</sup>.

Akty wiary religijnej człowieka są rozumne, jeżeli zrodziły się pod wpływem ważkich dlań powodów (racji). Z kilku teorii charakteryzujących motywy aktów wiary, przedkładanych przez dawniejszych apologetów lub współczesnych autorów teologii fundamentalnej, na uwagę zasługują przede wszystkim trzy teorie: (1) zaufania, (2) autorytetu i (3) hipotezy religijnej<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> J.M. BOCHEŃSKI, *Ponownie o hipotezie religijnej*, w: TENZE, *Religia* (Dziela Zebrane 6), Kraków 1995, s. 123–129; J. HERBUT, *J.M. Bocheńskiego nowa wersja hipotezy religijnej*, RF 56 (2008), z. 1, s. 85–99.

<sup>20</sup> J.M. BOCHEŃSKI, *Ponownie o hipotezie religijnej*, s. 110–122.

(1) Teoria zaufania opisuje bodaj najbardziej rozpowszechniony pogląd, głoszący, że akceptacja Podstawowego dogmatu (*PD*) jest uzasadniona przez zaufanie do Boga objawiającego prawdy o treści religijnej. Dzięki takiemu zaufaniu przyjęcie *PD* przez wiarę staje się aktem rozumnym. Ufać można osobie, o której wiemy z doświadczenia, że istnieje. W okolicznościach życia czysto ludzkiego sprawa jest jasna. Dziecko ufnie wierzy we wszystko, co powie matka, której istnienia doświadcza na różne sposoby. W wypadku religii rzecz przedstawia się inaczej. Możliwe są dwie sytuacje.

Pierwszą możliwością jest to, że Bóg objawiający ukazał się wyłącznie prorokom, którzy objawione im słowa lub obrazy przedłożyli w tekstach Pisma Świętego. Natomiast inne osoby nie doświadczenia ani obecności Boga objawiającego, ani nie znają bezpośrednio treści objawionego przekazu. Zaufanie może faktycznie zrodzić się dopiero później, kiedy człowiek – albo przez uznanie jakiegoś autorytetu ludzkiego, albo na drodze wnioskowania wyjaśniającego – zyska przekonanie o istnieniu Boga objawiającego oraz o tym, że objawione zostało to, co przyjmuje przez wiarę. Czasem mówi się, że człowiek staje się religijny, kiedy jednocześnie i w tym samym akcie wierzy ufnie w istnienie Boga oraz w fakt objawienia przez Niego pewnych prawd. Od strony psychologicznej taki dwuskładnikowy akt może nie nasuwać wątpliwości. Z logicznego punktu widzenia mamy tu jednak błędne koło: istnienie Boga objawiającego i sam fakt objawienia są oparte na czynności, która zakłada jedno i drugie.

Druga możliwa sytuacja to ta, że Bóg objawia się każdemu człowiekowi „dobrej woli” w taki sposób, że najpierw poznaje on Jego istnienie, a następnie prawdy zbawiające ludzi. Znajdują się oni w takim samym położeniu, w jakim byli prorocy. Teoria ta nie jest wykluczona przez reguły logiczne. Pozostaje wszakże pytanie, czy rzeczywiście powtarza się taka sytuacja „objawieniowa”, tj. czy ludzie żywiący pragnienia religijne mogą bezpośrednio poznawać istnienie Boga i objawione przez Niego prawdy. Teoretycznie jest to kwestia badań empirycznych. Faktycznie przeważa przekonanie, iż – z wyjątkiem mistyków (proroków biblijnych i późniejszych) – ludzie nie otrzymują stałego objawienia. Św. Paweł napisał, że „według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy” (2 Kor 5,7).

(2) W argumentacji z autorytetu przyjmuje się co najmniej dwie przesłanki: osoba *A* jest znawcą dziedziny *D* i jest prawdomówna, kiedy wypowiada się w tej dziedzinie. Relacja autorytetu różni się od bezpośredniej relacji zaufania tym, iż ta pierwsza powstaje przez wnioskowanie, choćby niewyraźne. Przy uzasadnianiu *PD* wchodzi w grę autorytet ludzki w dwóch postaciach: autorytet znany bezpośrednio i autorytet poznawany pośrednio. Autorytet bezpośredni występuje np. między dziećmi a rodzicami. Dziecko spontanicznie przyjmuje jako prawdziwe

to, co matka lub ojciec mówią w sprawach wiary. Podobna sytuacja kształtuje się w małych, zwartych grupach ludzi. Ich członkowie są mocno zależni od autorytetu wspólnotowego grupy w rozmaitych sprawach, m.in. religijnych. Zdarza się również, iż niektórzy uznają autorytet kaznodziei lub „proroka” religijnego. Na ich słuchaczy oddziałuje nie tylko treść kazania, lecz także mówca przejawami swojej osobowości. W drugim wypadku (autorytetu poznanego pośrednio) człowiek staje się religijny pod wpływem autorytetów uznanych przez wniosowanie. Ostatecznie zdaje się na autorytet znanych mu pośrednio autorów tekstów biblijnych. Najpierw rozpatruje takie teksty jako dokumenty czysto świeckie. Dopiero kiedy stanie się wyznawcą, przypisuje tekstom kwalifikacje religijne. Należy wszakże pamiętać o tym, że w wypadku pism biblijnych wszystkie argumenty są względnie słabsze od argumentów z autorytetu bezpośredniego<sup>21</sup>.

(3) Trzecią teorią jest teoria hipotezy religijnej. Procedura tworzenia hipotezy religijnej zaczyna się od przypuszczenia osoby bezreligijnej lub wyznającej tylko wiarę podstawową, że jeśli uzna *PD* religii chrześcijańskiej, to będzie mogła w pełni wyjaśnić doświadczenia egzystencjalne, a więc doświadczenia dotyczące sensu życia, nieśmiertelności duszy, cierpienia, ocen i norm moralnych, odpowiedzialności moralnej za czyny itp. Taka hipoteza jest zdaniem treściowo tożsamym z *PD* (w chrześcijańskiej teologii katolickiej jest to zdanie: „co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje”), lecz psychologicznie odmiennym. Hipoteza tego rodzaju stanowi *motivum credibilitatis* przyjęcia aktem wiary *PD* i tym samym zdań teologii chrześcijańskiej usystematyzowanej. W życiu codziennym wielu wierzących ludzi *motivum credibilitatis* może się jawić mgliście.

## 5.2. Wiara usystematyzowana

Każdy dyskurs (rozmowa, przemówienie, wykład) oparty na zdaniach ma pewną strukturę, choć jej reguły przeważnie są niewyrażnione lub nawet niezauważone. Dotychczas najpełniej zbadane są te dyskursy, które nazywa się systemami aksjomatycznymi<sup>22</sup>. Odwoływanie się do struktury modelowego języka religijnego (języka teologii) jest użyteczne, ponieważ ułatwia rozpoznawanie zdań przedmiotowych oraz odnoszących się do nich reguł dwojakiego rodzaju, sformułowanych w metajęzyku.

Respektując ogólną strukturę języka religijnego, możemy uwidocznić różnice między językiem teologii katolickiej oraz teologii luterkańskiej ze względu

<sup>21</sup> TENZE, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990, s. 104–111.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 48–51.

na znaczne odmienności składników ich struktury. Są to następujące składniki: (1) podstawowy dogmat, (2) zestaw reguł heurystycznych, (3) zdania wyznaczone przez reguły heurystyczne, (4) reguły logiczne, (5) zdania o treści teologicznej wywnioskowane z artykułów wiary.

W przypadku teologii katolickiej składniki te można następująco scharakteryzować. (1) Podstawowy dogmat teologii katolickiej ma postać reguły metalogicznej nakazującej, żeby każde zdanie wiary obiektywnej przyjmować jako prawdziwe. W katechizmowym sformułowaniu katolickim taka reguła głosi: „Co Bóg objawił, a Kościół podaje do wierzenia, należy uznawać za prawdziwe”. (2) Zestaw reguł heurystycznych (formułowanych w metajęzyku) jest w pewnej mierze kontrolowany przez upoważnionych do tego znawców tekstów biblijnych. (3) Zdania wskazane przez reguły heurystyczne (2), formułowane w języku realizmu umiarkowanego, zawierają nazwy ogólne, opisujące pewne relacje konieczne. Dzięki temu względnie łatwo jest przedstawić wiarę obiektywną w postaci ortodoksyjnej. (4) Reguły logiczne mają charakter niezawodny lub zawodny i służą one do wyprowadzania ze zdań teologicznych podstawowych (3) zdań pochodnych. W podręcznikach neoscholastycznych zwano je konkluzjami teologicznymi. (5) Zdania o treści teologicznej wywnioskowanych wedle niezawodnych reguł ze zdań – artykułów wiary są w takim samym stopniu ortodoksyjne jak owe artykuły. Natomiast reguły zawodne umożliwiają wywnioskowanie hipotez teologicznych, których przyjęcie lub odrzucenie nie ma wpływu na ortodoksyjność wyznawcy danej religii.

Struktura języka teologii luterkańskiej wygląda w znacznej mierze inaczej. (1) Podstawowy dogmat (w postaci reguły metalogicznej) orzeka, iż należy przyjąć wypowiedzi objawione zapisane w Piśmie Świętym. Jest ono jedyną normą tradycji teologicznej i kościelnej (*sola scriptura*). (2) Reguły heurystyczne (sformułowane w metajęzyku) wskazują zdania w Piśmie Świętym, które opisują Boga w relacji do ludzi objawionego w Jezusie Chrystusie (*solus Christus*). (3) Zdania wyznaczone przez reguły (2) artykułują wiarę przedmiotową. Wiara podmiotowa przejawia się przez zaufanie do Bożej obietnicy i miłości objawionej w Jezusie Chrystusie. (4) Konceptualistyczny język teologii luterkańskiej umożliwia tworzenie tylko zawodnych reguł wnioskowania. (5) Zdania wywnioskowane z (3) zdają się być sprawą religijnych potrzeb poszczególnych wyznawców luteranizmu<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> M. UGLORZ, *Luteranizm*, s. 451.

### 5.3. Zasady generalizacji w języku teologicznym

Znana jest konstatacja Ludwiga Wittgensteina (1889–1951): „Granice mojego języka oznaczają granice mojego świata”<sup>24</sup>. Jest ona opisem jednego z podstawowych uwarunkowań życia ludzi, znanego od zawsze. Np. kto w swoim języku nie ma nazw poszczególnych wartości etycznych lub estetycznych, nie dostrzega takich wartości w życiu własnym lub społecznym. Podobnie kto nie dysponuje nazwami części silnika samochodowego, ten nie potrafi opisać awarii takiego silnika. Światy opisywane językami realizmu skrajnego (platońskiego), realizmu umiarkowanego czy konceptualistycznego wyraźnie różnią się w znacznych fragmentach. W mowie codziennej o sprawach praktycznych te różnice nie są zauważalne. Natomiast kiedy wychodzimy poza zwykłe okoliczności i wypowiadamy się o wartościach moralnych, sprawach religijnych czy światopoglądowych, granice językowe naszego myślenia i mówienia zaczynają odgrywać ważną rolę.

Zasady generalizacji są to reguły, które wskazują na podstawy tworzenia nazw (pojęć) ogólnych. W języku realizmu umiarkowanego nazwy ogólne (rodzajowe różnych stopni) tworzone są z podstawą w rzeczy (*cum fundamento in re*). Podstawą tą mogą być gatunki: naturalne, performatywne lub użytecznościowe. Przez badania (w różnym stopniu) naukowe odkrywane są istotne własności rzeczy należących do danych klas. Takie klasy rzeczy zwane są gatunkami naturalnymi. Upřednio owe klasy rzeczy stosowano tylko z uwagi na ich cechy „powierzchniowe”. Gatunki performatywne są stwarzane przez wypowiedzi performatywne. Przez fakt ich wygłoszenia przez osoby do tego uprawnione stwarzają one funkcje, nominacje, tytuły, zobowiązania, o których mówią. Jeżeli pewne funkcje rozciągnięte są w czasie, tzn. przechodzą na kolejne osoby, wówczas powstają gatunki performatywne, np. gatunek rektora uczelni wyższej, proboszcza parafii itp. Można wreszcie mówić o gatunkach użytecznościowych, jeżeli zbieranie rzeczy w klasy dla celów działania jakiegoś typu dokonuje się na podstawie cechy traktowanej jako istotna, a nie jedynie jako podobna (np. domy, samochody, obuwie itp.).

W języku konceptualistycznym natomiast nazwy ogólne powstają dla szeroko wziętych potrzeb praktycznych, w oparciu o pewne podobieństwa postrzeganych rzeczy, lub dla potrzeb psychiczno-duchowych ludzi.

---

<sup>24</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1987, s. 64 (teza nr 5.6).

## 6. Odmienne teologie katechizmowe

Wyżej wskazane zostały okoliczności, jakie spowodowały rozpowszechnienie się języka konceptualistycznego w filozofii i teologii XIV i XV w. W wykładach teologii scholastycznej opracowywanych wcześniej (od XII w.) dominował język realizmu umiarkowanego. Natomiast luterkańscy teologowie predykanci i liczni teologowie uniwersyteccy, wspomagający ich wykładami teologicznymi, od XVI w. posługiwali się językiem konceptualistycznym. Na kolejnych stronicach artykułu chcę pokazać, iż podstawową przeszkodą obiektywną w rozmowach ekumenicznych są odmienne języki teologiczne, którymi posługują się wyznawcy katolicy i ewangelicy. Biorę tu pod uwagę wykłady odnośnych teologii zamieszczone w katechizmach dla dorosłych, opracowanych na potrzeby duszpasterskie wspólnot kościelnych katolickich i ewangelickich<sup>25</sup>.

Na początku należy zauważyć, że występują w nich różne odmiany argumentacji. Przez argumentację rozumiemy czynność intelektualną podjętą dla wywołania u kogoś przeświadczeń (o prawdziwości zdań, słuszności norm postępowania, trafności decyzji w pewnej sprawie). Argumentacja w języku religijnym polega na przedstawieniu racjonalnych motywów przyjęcia aktem wiary (przez siebie lub inne osoby) pewnych wypowiedzi (sądów) o treści religijnej. Z logicznego punktu widzenia najmocniejszą postacią argumentacji jest podanie dowodu prawdziwości określonego zdania. W wielu dyscyplinach (zwłaszcza humanistycznych) dominuje argumentacja przez formułowanie hipotez wyjaśniających stwierdzone fakty i przez potwierdzanie tych hipotez odpowiednimi obserwacjami.

O argumentacji (w sensie logicznym) za istnieniem Boga pojętego filozoficznie można mówić tylko w takim języku, w którym dają się utworzyć zdania (sądy) zawierające nazwy ogólne z podstawą w rzeczy. Tylko wtedy potrafimy przedstawiać przesłanki oraz reguły wnioskowania spełniające wymogi logiczne. Przypomnijmy: nazwy tego rodzaju powstają przez abstrakcję cech wspólnych licznym rzeczom jednostkowym. W języku konceptualistycznym występują wprawdzie nazwy ogólne, lecz oznaczają one rzeczy tylko podobne do siebie ze względu na pewne ich cechy poznawane przez obserwacje. Podobieństwo jest relacją zwrotną i symetryczną, lecz nieprzechodnią (jeśli  $A$  jest podobne do  $B$ , a  $B$  podobne do  $C$ , to  $A$  nie musi być podobne do  $C$ ). To zaś uniemożliwia pełną identyfikację rzeczy klasyfi-

---

<sup>25</sup> DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (red.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, t. I: *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Bonn 1985; cyt. polski przekład: *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1987 (dalej: KKD); *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens. Im Auftrag der Katechismuskommision der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Gütersloh 1989<sup>5</sup> (dalej: EEK).

kowanych i tym samym tworzenie spójnych klas rzeczy. W konsekwencji zdania, w których występują nazwy ogólne, są konwencjami formułowanymi jedynie dla działań praktycznych<sup>26</sup>. Oto najważniejsze prawdy wiary w ujęciu katechizmu katolickiego i ewangelickiego.

## 6.1. Poznawanie Boga

### Teologia katolicka

W tekstach biblijnych nie są przedkładane żadne argumentacje za istnieniem Boga. Czytelnik tych tekstów poznaje Boga po prostu z Jego historycznego objawienia się patriarchom i prorokom Izraela, a w pełni przez Jezusa Chrystusa. W wierze w Boga, który jest Bogiem ludów, odkrywa Biblia ślady Boga w świecie.

Jak argumentowano za istnieniem Boga? Według KKD, nie moglibyśmy pytać o Boga, gdybyśmy nic jeszcze o Nim nie słyszeli, gdyby Jego rzeczywistość nie dotknęła nas uprzednio wewnątrz, gdyby doświadczenie Boga nie stało się już w jakiś sposób naszym udziałem. Dowody na istnienie Boga nie mają więc zastąpić wiary przez wiedzę. Przeciwnie, mają być zaproszeniem do wiary, pomocą w zdaniu z niej sprawy wobec siebie i drugich. Pierwsza, starsza, forma argumentów za istnieniem Boga wskazuje, że ostateczną zasadą wszelkiej rzeczywistości może być tylko coś samo z siebie nieskończenie doskonałe, istniejące samo przez się jako absolutna pełnia bytu i życia. Bardziej nowoczesna postać argumentów za istnieniem Boga wskazuje także na rzeczywistość człowieka. Jest on istotą skończoną, zależną od otaczającego go świata i wciąż przez niego zagrożoną – podlega prawu śmierci. Jednakże człowiek odczuwa również przejawy instancji bezwarunkowych i absolutnych: w głosie sumienia i w miłości międzyludzkiej. Bez Boga bezskuteczna jest próba ratowania absolutnego sensu naszej egzystencji. Opowiedzenie się za Bogiem okazuje się zatem opowiedzeniem się za człowiekiem. Wszelkie argumenty (dowody) istnienia Boga są tylko wskazaniem dróg myślenia o Nim oraz granic pojętności ludzkiej. Należy jednak pamiętać, iż nawet tak szeroko pojęte argumenty za istnieniem Boga są niemożliwe, kiedy nie dysponujemy pojęciami rodzajowymi oraz pojęciami relacji koniecznych.

Niezbędny jest tu także akt wiary. Mimo wszelakich argumentacji wiara pozostaje wolnym aktem człowieka, istoty odpowiedzialnej za swoje życie, z wszystkimi jego pytaniami, nadziejami, rozczarowaniami. W ujęciu św. Augustyna akty wiary współtworzą: przyzwolenie umysłu (wierzę, że Bóg jest i że się objawił) oraz przyzwolenie

<sup>26</sup> J.M. BOCHEŃSKI, *Zum Universalienproblem*, s. 143–144.

woli (wierzę Bogu, tj. ufam Mu i zawierzam całkowicie całego siebie). W konsekwencji: wierzyć w Boga – znaczy iść ku Niemu i z Nim<sup>27</sup>.

### Teologia ewangelicka

Teologia ewangelicka przyjmuje, jak wiadomo, zasadę *sola Scriptura*. Język konceptualistyczny tej teologii nie dopuszcza takich dociekań o Bogu, jakie prowadzili teologowie III i IV w., obeznani z filozofią grecką. Nie da się dociec, w jakiej mierze Luter opowiedział się za programem tworzenia teologii jedynie w oparciu o Biblię dlatego, że był biegłym (jak na owe czasy) biblistą, czy dlatego, że elementy wiedzy filozoficznej przekazywali mu zwolennicy nominalizmu. Zwolennicy Lutra dawniejsi i współcześni głoszą, że dla chrześcijan jest jasne, iż droga do poznania przebiega wyłącznie przez Pismo Święte. Zawarte w nim teksty wskazują, na czym może powstawać i rozwijać się poznanie Boga. Kiedy traktuje się Pismo Święte jako świadectwo ludzkiej historii ducha, stosowane są takie same kryteria wykładni tekstu, jak przy badaniu innych tekstów historycznych. Natomiast kiedy czyta się je jako przedłożenie obietnic lub ról życiowych, które umożliwiają doświadczenie Boga, wówczas osiąga się inne rezultaty. Czytając np. któryś z licznych psalmów, mogą wczuć się w postawę jego autora zwracającego się do Boga, utożsamiać się z jego myślami, pytaniami, niepokojami. Liczne fragmenty biblijne są wyrazistą propozycją wczucia się w takie role. Podjęcie ich w trakcie czytania określonego tekstu jest przejawem żywotności wiary.

Teologia ewangelicka podkreśla także rolę własnego doświadczenia. Kiedy pytamy, czy i jak Bóg jest poznawany przez namysł nad zjawiskami przyrody, zdarzeniami historycznymi, biegiem własnego życia, Pismo Święte pomaga nam doświadczyć Jego aktywności również w takich okolicznościach, ponieważ są to przejawy Jego działania stwórczego. W trakcie lektury ksiąg biblijnych nasze życiowe doświadczenia otrzymują całościowe wyjaśnienia, a poglądy błędne mogą być poprawiane przez prawdy wiary.

Z doświadczeniem wiąże się też własny namysł. Kto chce uzyskać jasne pojęcie Boga, powinien najpierw usunąć z myślenia wszelkie obrazy Boga, które pod wpływem sztuki lub ksiązek religijnych utrwaliły się w jego wyobraźni. Bóg jest niewidzialny, jak nasza wola, miłość czy myśli. Dawne argumenty (dowody) istnienia Boga straciły niemal zupełnie moc przekonywania. Jednakże potrzeba wskazywania myślącemu człowiekowi różnorodnych okoliczności wywołujących wiarę w istnienie Boga jest stale aktualna.

<sup>27</sup> KKD, s. 25–32.

W nowszej teologii ewangelickiej dowody istnienia Boga są mocno krytykowane. Niektórzy widzą w nich pewne „zeświecczenie Boga”, gdyż jest On stawiany na szczycie piramidy bytów i przez to staje się częścią świata. Dowody te nie muszą być jednak przedstawiane w takiej postaci. Mogą one także pomagać w uświadomieniu sobie ostatecznych warunków myślenia i w objaśnianiu ich w świetle wiary. Twórcy reformacji dostrzegali w przytaczanych wówczas dowodach istnienia Boga tylko „niejasną iskierkę poznania”<sup>28</sup>.

## 6.2. Pojęcie grzechu pierworodnego i jego dziedziczenie

### Teologia katolicka

Na Soborze Trydenckim, gdy opracowywano orzeczenie o grzechu pierworodnym, wyraźnie posłużono się formułą tworzenia rodzajów naturalnych, dominującą w oficjalnej teologii od połowy XIII w. Zgodnie z tą formułą pierwszy człowiek, nazwany Adamem, przekraczając nakaz Boży, stracił świętość i sprawiedliwość, którą został obdarzony. Schematycznie można to przedstawić tak: Adam miał naturę wyposażoną w istotne dla człowieka cechy *A*, *B*, *C*. Przez grzech stracił cechę *C*. Wskutek tego natura ludzka, przekazywana potomkom Adama drogą rodzenia, została zdeformowana przez grzech praojca. Ten grzech obciąża każdego osobiście przez proces dziedziczenia. Jednakże współcześnie niektórzy egzegeci wykazują, iż w języku biblijnym słowo „Adam” jest nie tylko imieniem jednostki, lecz – w pewnych kontekstach – również określeniem człowieka w ogóle, reprezentującym całą ludzkość. Sobór Watykański II nie tylko powtarza tradycyjne wypowiedzi o upadku ludzi „w Adamie” – człowieku jednostkowym, lecz mówi również ogólniej o człowieku reprezentującym wszystkich ludzi, którzy już na początku swoich dziejów przeciwstawili się w znacznej mierze zbawczym planom Boga. Takie zachowanie ludzi zdeformowało ich naturę pod względem jej cech istotnych – sprawiedliwości i świętości. Nikt nie potrafi wyzwolić się z takiego stanu własnymi siłami. Nie wskazuje się tu jednego praojca ludzkości, który popełnił grzech pierworodny, lecz stan faktyczny: zdeformowanie natury gatunkowej potomków ich praojca – Adama.

Główny zarzut przeciw doktrynie grzechu pierworodnego głosi, że wikła się ona w sprzeczność. Dziedziczenie jest przejęciem czegoś jedynie na mocy genetycznego pochodzenia, natomiast grzech to akt osobowy, za który każdy człowiek ponosi osobistą odpowiedzialność i jako taki jest on nieprzekazywalny. Otóż w tym

<sup>28</sup> EEK, s. 141–145.

zarzucie zakłada się indywidualistyczne pojęcie człowieka, nie dostrzegając licznych relacji koniecznościowo łączących wszystkich ludzi. Nikt z nas nie zaczyna wszystkiego od punktu zerowego. Na każdym w istotny sposób wycisnęły piętno dzieje jego własnego życia, jego rodziny, narodu, kręgu kulturowego, wreszcie całej ludzkości. Człowiek wchodząc w życie zastaje sytuację, której piętno nadaje wina. Rodzimy się w społeczności, w której panuje egoizm, uprzedzenia, fałsz, niesprawiedliwość. Wszystkim, czym jesteśmy, jesteśmy razem z innymi. Stąd powszechność grzechu właściwa jest wewnątrznie każdemu człowiekowi. Stan grzechu pierwotnego realizuje się w poszczególnych grzechach osobistych. Jednakże tego powiązania grzechu osobistego z grzechem pierwotnym nie zdołamy nigdy całkowicie wyjaśnić<sup>29</sup>.

### Teologia ewangelicka

Teologia ewangelicka posługuje się pojęciem grzechu powszechnego. Grzech jest nie tylko sprawą między Bogiem a człowiekiem jednostkowym, lecz również pewną realnością międzyludzką. Każdy znajduje się w sytuacji, która nacechowana jest winą. Od urodzenia jest włączony w społeczności, a te są miejscem egoizmu, przesądów, obojętności, ucisku itd. Chodzi tu o gęstą sieć społecznościowych warunków winy poszczególnych ludzi. Zło dotyka nas w dwojaki sposób: w grzesznych pojedynczych zachowaniach ludzi oraz w uwikłaniach, w które popadamy. Od nacechowania winą nie jest wolny nawet człowiek dobry. Jednakże powiedzenia, że człowiek dobry jest grzesznikiem, nie należy brać w sensie moralnym, lecz w sensie teologicznym. Głosi ono, iż również człowiek prawy we własnym postępowaniu może odczuwać swoją grzeszność wobec Boga. Odwrócenie się od Boga jest wspólne wszystkim ludziom żyjącym w przeszłości i współcześnie. Przez to powstaje „solidarność” w grzechu, ale nie stwarza ona żadnej wspólnoty ludzkiej. Dopiero kiedy ludzie w wierze w Chrystusa poznają swoją sytuację przed Bogiem, rodzi się chrześcijańska solidarność grzeszników, tj. Kościół.

Według teologii ewangelickiej grzech jest nieuchronny. Zrozumienie, iż grzech przejawia się u wszystkich ludzi i znamionuje całego człowieka, teologia przedstawia pojęciami „pra-grzechu” lub „grzechu pierwotnego”. Wyrażają one przekonanie, że każdy człowiek rodzi się oddzielony od Boga. Doktryna o grzechu pierwotnym przedstawia pewną jedność społeczną wszystkich ludzi. Nikt nie zaczyna swego życia od neutralnego początku. Każdy jest w jakimś stopniu zależny od ludzi żyjących przed nim i współcześnie. To miał na myśli św. Paweł, kiedy

<sup>29</sup> KKD, s. 127–132.

sprowadzał grzech zwany potem pierworodnym do nieposłuszeństwa Adama, reprezentującego całą społeczność ludzką.

Objaśnienia grzechu pierworodnego przedkładane dawniej lub współcześnie nie odsłaniają tajemnicy jego źródła. Mowa o grzechu pierworodnym przekazuje jedynie, iż grzech w postaci aktualnie opisywanej zawsze zakłada grzech wcześniejszy. Nie daje się on wyjaśnić przez jakąś przyczynę innego rodzaju. Tym samym złudne są próby wskazywania jego genezy w zachowaniach naszych dalekich przodków. W swej nieuchronności grzech pierworodny jawi się nam jako przeznaczenie i (bezosobowe) przekleństwo<sup>30</sup>. Istotną doniosłość ma wszakże odróżnianie grzechu pierworodnego (który wolno nazwać dramatem wszystkich ludzi) od grzechów – win popełnianych przez poszczególnych ludzi.

Główna wypowiedź św. Pawła o genezie grzechu głosi: „Dlatego też, jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12). Interpretacja tego tekstu podawana przez teologów katolickich mocno różni się od jego interpretacji preferowanej (od czasów Lutera) przez teologów ewangelickich. Kiedy Sobór Watykański II, biorąc pod uwagę rozeznanie współczesnych biblistów, sens wypowiedzi o upadku ludzi przedstawił ogólniej, o gatunkowo pojętym człowieku i jego grzechu (KDK 13), różnice między wypowiedziami teologów katolickich i protestanckich w tej materii stały się mniej ostre. Przyjęto pojęcie człowieka jako istoty wielorako społecznej, czyli konstytuowanej przez różnorakie relacje między poszczególnymi ludźmi: socjologiczne, psychologiczne, kulturowe i religijne.

W języku umiarkowanego realizmu, którym posługują się teologowie katolicy, relacje poszczególnych typów są identycznościowe, tj. mają podstawę w takich samych cechach przysługujących wszystkim jednostkom gatunku „człowiek” w społecznym pojęciu. W języku konceptualistycznym, którym posługują się teologowie ewangelicy, społeczności ludzkie tworzone są przez (słabsze logicznie i rzeczowo) relacje podobieństwa między cechami członków tychże społeczeństw. Wydaje się, iż tą okolicznością trzeba tłumaczyć twierdzenie katechizmowe, że dopiero kiedy ludzie w wierze w Chrystusa poznają swoją sytuację przed Bogiem, rodzi się chrześcijańska solidarność grzeszników, tj. Kościół. Wypowiedź mówiąca, że grzech pierworodny jawi się nam jako przeznaczenie, (bezosobowe) przekleństwo, spowodowana jest chyba tym, że teologowie luterkańscy programowo rezygnują z rozważań ontologicznych.

<sup>30</sup> EEK, s. 327–330.

### 6.3. Natura Kościoła

#### Teologia katolicka

Kościół jest jedną rzeczywistością wielorako złożoną. Z jednej strony istnieje widzialny Kościół ziemski, który do realizacji powierzonych mu zadań potrzebuje struktur prawnych. Kościół ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność urzeczywistnia się w Kościele katolickim rządzonym przez papieża, następcę Piotra, i biskupów pozostających z nim we wspólnocie. Z drugiej strony Kościół jest rzeczywistością duchową, to znaczy napełnioną Duchem Chrystusa rzeczywistością, którą pojąć w pełni można tylko w wierze. Istotne znamiona tej rzeczywistości duchowej opisywane są różnymi określeniami.

Pojęcie Kościoła jako ludu Bożego – centralne pojęcie Soboru Watykańskiego II – przyczyniło się do odnowy świadomości, że przynależność do Kościoła ma charakter społeczny. Odnosi się to zarówno do sprawujących urzędy w Kościele, jak i do wiernych świeckich. Lud Boży to cała wspólnota, którą Bóg wybrał sobie i zawarł z nim przymierze. Ponieważ Kościół nie wiąże się z żadną formą kultury, systemem politycznym, ekonomicznym czy społecznym, może być narzędziem jedności i pokoju dla całej rodziny ludzkiej. Jako znak i narzędzie jedności jest mesjanistycznym ludem Bożym.

Kościół jest ciałem Chrystusa. Udział Kościoła w Chrystusie spełnia się przez uczestnictwo w prorockim, arcykapłańskim i królewskim urzędzie pasterzowania. Dzieło budowy Ciała Chrystusa dokonuje przeto przez głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów – szczególnie chrztu i Eucharystii, a także przez posługę duszpasterską. Sprawowanie musi znaleźć ślady w naszych czynach we wspólnocie miłości.

Kościół jest świątynią Bożą w Duchu Świętym. Obecność Boga i Chrystusa w Kościele urzeczywistnia się przez Ducha Świętego. Jego działanie w Kościele można porównać z działaniem duszy ludzkiej w ciele. Społeczność kościelna musi żyć z Ducha Świętego. On ciągle Kościół odnawia, daje mu nową siłę i zachowuje w prawdzie. Rozmaitość darów Ducha Świętego jest jednym z motywów pytania, gdzie jest Kościół prawdziwy. Otóż na pytanie o przymioty istotne Kościoła odpowiada katolickie wyznanie wiary: „Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”<sup>31</sup>.

Z ontologicznej perspektywy Kościół widzialny ma strukturę gatunkową relacyjną o genezie performatywnej. Funkcja Piotra, współcześnie często nazywana

<sup>31</sup> KKD, s. 263–271.

„posługą Piotrową”, jest koniecznym składnikiem tej struktury Kościoła. Z woli Chrystusa pełnią ją kolejni następcy Piotra, desygnowani przez reprezentantów społeczności kościelnej. Nazwa „urząd Piotrowy” jest z punktu widzenia logiki języka nazwą generalną, wskazującą powszechnie performatywny rozciągnięty w czasie.

### Teologia ewangelicka

W teologii luterńskiej tworzonej w języku konceptualistycznym artykuły wiary wyprowadza się wyłącznie z tekstów Pisma Świętego (*sola Scriptura*). Nie ma podstaw do przyjmowania tekstów przekazywanych przez całą tradycję pierwszych wieków (Ojców i pisarzy chrześcijańskich) jako uzupełniających wypowiedzi Chrystusa zapisane w tekstach Nowego Testamentu. Teksty autorów składających się na Tradycję należy respektować wówczas, kiedy rozwijają i objaśniają owe teksty przez wskazywanie ich kontekstów historycznych lub semantycznych. Wszelkie interpretacje owych tekstów biblijnych w języku filozoficznym lub zdania powstałe przez wnioskowanie (konkluzje teologiczne) są wykluczone.

Nie uznaje się żadnej „posługi Piotrowej” jako koniecznego członu struktury Kościoła zdolnego pełnić funkcje wyznaczone mu przez Chrystusa. Jego wypowiedzi skierowane do apostoła Piotra wskazują mu jedynie rolę w organizowaniu pierwotnej wspólnoty kościelnej. Nie ma w nich wzmianki o następcach Piotra spełniających takie same funkcje w kościelnych wspólnotach następnych pokoleń. Chrystus jest w duchowy sposób obecny – po pierwsze – w tekstach Ewangelii objaśnianych przez predykantów dla potrzeb religijnych uczestników nabożeństw; po drugie – przez sakramenty, które przyjmują: zasadniczo przez chrzest i Eucharystię. W przekonaniu teologów ewangelickich nazwa „Kościół” nie jest nazwą gatunkową performatywną, tj. nie oznacza – na podstawie wypowiedzi Nowego Testamentu i Tradycji – instytucji o trwałej strukturze. Żadne ciągle zwierzchnictwo nad Kościołem (urząd papieski) pojęte na sposób katolicki nie jest istotnym składnikiem społeczności kościelnej. Działaniem Kościoła w kolejnych wiekach kieruje Duch Święty<sup>32</sup>.

Dążenia książąt niemieckich (w pierwszej połowie XVI w.) do większej niezależności, m.in. od orzeczeń papieskich w kwestiach *quasi*-religijnych lub nawet religijnych, doprowadziły do osobliwej sytuacji. W niektórych rejonach nadzór nad wspólnotami religijnymi typu luterńskiego przejęli książęta – ludzie świeccy. Dopiero po 1918 r. luterńskie wspólnoty religijne zostały uwolnione od takich

<sup>32</sup> EEK, s. 901–905.

zależności i mogły odtąd samodzielnie kształtować swoją działalność. Niektóre wspólnoty swoim religijnym przewodnikom nadają tradycyjną nazwę „biskup”, inne zachowały reformacyjne nazwy „intendent” lub „superintendent”. Poszczególne wspólnoty kościelne są w swoim funkcjonowaniu religijnym w znacznej mierze niezależne od innych wspólnot<sup>33</sup>.

#### 6.4. Geneza sakramentów

##### Teologia katolicka

Według teologii katolickiej Jezus Chrystus jest „pra-sakramentem”, z którego wywodzą się wszystkie inne sakramenty. Nie jest w mocy Kościoła ustanawiać jakiegokolwiek sakramenty, lecz pochodzą one z ustanowienia Chrystusa, jedynego pośrednika między Bogiem a ludźmi. Jednakże nie wynika stąd, iż Jezus ustanowił wszystkie siedem sakramentów w czasie swego ziemskiego życia. Mógł je ustanowić wywyższony Pan, jak ustanowił w sposób jawny sakramenty chrztu i Eucharystii. Co do innych sakramentów (pokuty, bierzmowania, święceń kapłańskich, zawarcia małżeństwa, namaszczenia chorych) Kościół trwa w przeświadczeniu, że odpowiadają one woli Chrystusa. Jest On bowiem ciągle obecny w Kościele przez Ducha Świętego, aby udostępniać i uobecniać swe raz na zawsze dokonane dzieło zbawienia. Wszystkie sakramenty ze swej ogólnej istoty oparte są na całości zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Zatem, co zostało ustanowione w sposób fundamentalny przez Chrystusa, potrzebuje interpretacji przez tradycję apostołską żywo zachowaną i stale obecną w Kościele Chrystusowym<sup>34</sup>.

Kiedy bierzemy pod uwagę reguły języka religijnego, to geneza pięciu sakramentów (oprócz chrztu i Eucharystii) daje się opisać przez stosowanie reguł wnioskowania uprawdopodobniającego konkluzje teologiczne przez wspomaganie aktami zaufania do autorytetu Kościoła.

##### Teologia ewangelicka

W średniowieczu utrzymało się przekonanie, iż sakramenty nie tylko wskazują łaskę Boga, lecz przyjmującemu rzeczywiście jej udzielają. Opinie co do tego, jak to należy rozumieć, były zróżnicowane. Przeważało przekonanie tych teologów, którzy głosili, że sakramenty działają przez samo ich dokonanie, tj. *ex opere*

<sup>33</sup> J.M. TODD, *Marcin Luter*, s. 234–248.

<sup>34</sup> KKD, s. 310.

*operato*, jeśli przyjmujący je nie opiera się łasce. Reformatorzy natomiast podkreślali, że przy owocnym przyjmowaniu sakramentów musi przejawić się wiara przyjmująca obietnice oferowane przez znaki pobożności. Konieczność wiary do owocnego przyjmowania sakramentów akcentowali wszyscy reformatorzy, nawet kiedy różnili się w pojmowaniu ich liczby. Nie przejęli oni zestawu siedmiu sakramentów przedstawianych w Kościele katolickim. Powodem było to, iż nie dla wszystkich siedmiu sakramentów znajdowali oparcie w wypowiedziach Chrystusa zanotowanych w księgach Ewangelii (zasada *sola Scriptura*). Takie oparcie mają sakramenty chrztu oraz Eucharystii. Inne rytury zostały zachowane jako czynności udzielające błogosławieństwa w stosownych okolicznościach. Kościół luterański nie wypowiedział się jednakże wiążąco o liczbie sakramentów. Ta liczba jest dla niego kwestią słowną<sup>35</sup>.

### 6.5. Życie w przyszłym świecie

#### Teologia katolicka

Spotkanie z Bogiem w chwili śmierci zarazem oznacza dla człowieka osąd jego żywota. W obliczu absolutnej prawdy Bożej, która ukazała się w Chrystusie, człowiek pojmuje prawdę o swoim życiu. W tradycji Kościoła powoli formułowały się przekonania o nowym i wiecznym życiu w Bogu, które otwiera się przed człowiekiem w chwili śmierci. Od początku dostrzegano jednak podstawę krystalizujących się z wolna przekonań. Była nią modlitewna praktyka Kościoła. Umacniało się ciągle przekonanie, że śmierć jest rozdziałem duszy od ciała, ale dusza człowieka umierającego w stanie łaski zostaje przyjęta do wiekuistej wspólnoty z Bogiem. Poprawnie pojmuje się te powiedzenia wówczas, kiedy przyjmuje się, że dusza nie jest częścią człowieka obok drugiej – ciała, lecz że jest ona czynnikiem życiowym całego człowieka, tym, co stanowi centrum jego osobowości. Do człowieczeństwa należą też relacje do innych ludzi oraz do świata urzeczywistniające się przez dyspozycje ciała.

Nadzieja na zmartwychwstanie ciała jest konsekwencją wiary w Boga. W myśleniu o zmartwychwstaniu ludzi zmarłych należy unikać dwu skrajności: z jednej strony prymitywnego poglądu materialistycznego, że przy zmartwychwstaniu człowiek odzyskuje to samo ciało, które miał w życiu doczesnym, z drugiej – spirytualizmu w sensie czystej duchowości. Chodzi tu o cielesność przemienioną, jednak pod względem istotowych relacji identyczną z tą z czasu przed zmar-

<sup>35</sup> EEK, s. 1135–1136.

twychwstaniem. Jeżeli przez ciało w sensie Pisma Świętego rozumiemy istotne i właściwe dla osoby ludzkiej jej odniesienia do otoczenia i świata, to zmartwychwstanie w ciele oznacza, iż owo odniesienie zostanie przywrócone w sposób nowy i pełny<sup>36</sup>.

Naukę o czyścicu Tradycja Kościoła opiera przede wszystkim na wypowiedzi Chrystusa o możliwości przebaczenia winy w przyszłym świecie (Mt 12,32) oraz na słowach św. Pawła Apostoła o możliwości ocalenia „jakby przez ogień” (1 Kor 3,15). Podstawą bezpośrednią doktryny o czyścicu jest praktyka modlitwena i pokutna chrześcijan pierwszych wieków. Świadczą o niej liczne napisy nagrobne w starochrześcijańskich katakumbach. Mowa o „ogniu czyścowym” jest obrazowym przedstawieniem pełniejszej rzeczywistości. Katechizm uczy, że przez „ogień” możemy rozumieć doskonalszą, oczyszczającą moc świętości i miłosierdzia Bożego. Dokonujące się w śmierci spotkanie z „ogniem” miłości Bożej ma siłę oczyszczającą i przemieniającą człowieka, który – choć zasadniczo opowiedział się za Bogiem – nie zrealizował tej decyzji z pełną konsekwencją<sup>37</sup>.

Jako chrześcijanie oczekujemy z nadzieją Królestwa Bożego, które zapowiedział Chrystus. Przez przyjście Chrystusa w Duchu Świętym królestwo to ma już swój początek. W Kościele i jego sakramentach sięga już teraz w naszą teraźniejszość. Życie w przyszłym świecie będzie spełnieniem się nadziei poszczególnych wiernych Kościoła, ludzkości i całego stworzenia. Wypełnienie się losów człowieka, ludzkości i kosmosu wiąże się w jeden całościowy proces. Bóg jest Panem, Światłem i Życiem całej rzeczywistości<sup>38</sup>.

### Teologia ewangelicka

W okresie średniowiecza utrwaliło się przekonanie, że ludzie po śmierci mogą przeżywać okres ostatecznego oczyszczania się z grzechów i że w ramach „świętych obcowania” można ich w tym wspomagać przez dzieła religijne. Teologowie reformacyjni odrzucili taki pogląd, bo dostrzegli w nim zagrożenie wyłącznej roli zbawczej Chrystusa.

Skoro Bóg jest miłością, to czy może zdarzyć się potępienie wieczne? Czy Bóg nie zbawi ostatecznie wszystkich ludzi? Doktryna niektórych teologów o powszechnym pojednaniu z Bogiem nie znajduje oparcia w tekstach Nowego Testamentu. Nie mamy więc żadnej gwarancji, że przy końcu życia każdego człowieka wszystko

<sup>36</sup> KKD, s. 397–398.

<sup>37</sup> KKD, s. 408–409.

<sup>38</sup> KKE, s. 410–411.

ułoży się szczęśliwie. Jednakże nadzieja na to, że tak będzie, nie jest wykluczona. Podstawowe wypowiedzi Biblii o śmierci i życiu wiecznym są ważne do dziś. Teologowie-duszpasterze luterkańscy tak oto przedkładają swoją doktrynę.

Śmierć oznacza zanik wszystkich przejawów cielesności i naszej egzystencji ziemskiej. Człowiek podlega prawu przemijalności i śmierci jak wszelkie stworzenie. Jedynie Bóg jest nieśmiertelny. Życie jest darem Jego łaskawości i przez to otrzymuje szczególną własność: wskazuje naszą zależność od Stwórcy.

Śmierć w rozumieniu chrześcijańskim oznacza jednak nie tylko niekończony dystans między przemijającym stworzeniem a nieśmiertelnym Stwórcą. Jest ona zarazem doświadczana jako Boże „nie” względem naszego życia. W chwili śmierci zostaje ono postawione przed Sędzią, by otrzymać sprawiedliwy wyrok. Śmierć przypieczętowuje zerwanie wszelkich relacji i ostateczną samotność naszej egzystencji. Dlatego, wedle chrześcijańskiego rozumienia, jest ona widziana jako „zapłata grzechu”. I tak śmierć okazuje dwojakie oblicze: jest doświadczana jako znak naszej stworzoneości i zarazem jako przekleństwo naszego życia.

Charakter „przekleństwa” ma śmierć Chrystus na krzyżu, który wziął ją na siebie i w noc zmartwychwstania przezwyciężył ją na zawsze. Życie nas, stworzeń, kończy się na ziemi śmiercią. Jednakże przez swoją łaskawość względem ludzi Bóg pozostaje przy nas, kiedy przechodzimy przez bramę śmierci. Nasza egzystencja, której śmierć nie przerywa, utrzymywana jest miłością Bożą ponad śmiercią. Starsza teologia posługiwała się filozoficznym pojęciem „nieśmiertelność duszy”. Ponieważ to pojęcie nierzadko stosowane jest w sposób bagatelizujący dramat śmierci, dziś bardziej wskazane jest mówienie o pozostającej po śmierci relacji do Boga.

Orędzie Jezusa koncentrowało się na przyjsciu Królestwa Bożego. To sam Bóg jest tym, który przez działanie Jezusa w słowach i czynach zbliża się do ludzi i buduje panowanie. Kiedy Chrystus powróci, Królestwo przedstawiane obrazowo przez Jego przypowieści uwidoczni się w pełni. Pośrodku wszystkich oczekiwań utrzymuje się nadzieja nieprzemijającego oglądania oblicza Boga. Bóg będzie „wszystkim we wszystkim”<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> EEK, s. 1326–1329.

\*

W poprzednich publikacjach poświęconych ekumenizmowi wyróżniłem teoretyczne modele zjednoczenia Kościołów katolickiego i protestanckiego<sup>40</sup>. Używając terminów logicznych, można je pojmować: (1) sumarycznie:  $K \cup P$  (przyjmowanie wypowiedzi wspólnych, ale i tych, które były akceptowane tylko przez katolików lub tylko przez protestantów), (2) iloczynowo:  $K \cap P$  (przyjmowanie wyłącznie wypowiedzi, które są już przyjęte w każdym z wyznań i są treściowo tożsame; pomijanie wypowiedzi swoistych dla poszczególnych konfesji) oraz (3) ekskluzywnie:  $K/P$  (przyjmowanie tylko wypowiedzi bądź Kościoła katolickiego, bądź protestanckiego)<sup>41</sup>. Wskazane modele są uproszczone, mogą jednak stanowić jakiś punkt odniesienia w określaniu form zjednoczenia, jakie mają przyświecać w prowadzeniu dialogów ekumenicznych. Są one czysto teoretyczne, bo nie uwzględniają treści doktryn oraz odmienności języków poszczególnych teologii. Obecne opracowanie pokazuje, na wybranych przykładach (poznawanie istnienia Boga, pojęcie grzechu pierworodnego i jego dziedziczenie, natura Kościoła chrześcijańskiego, geneza sakramentów, życie w przyszłym świecie), tę odmienną języków, która niekiedy sięga bardzo głęboko. Uwidacznia się ona w ujęciu podstawowych prawd teologii katolickiej i teologii luteranckiej.

\*

## Literatura

BOCHEŃSKI J.M., *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990.

BOCHEŃSKI J.M., *Logisch-philosophische Studien. Zum Universalienproblem*, Freiburg 1959.

BOCHEŃSKI J.M., *Ponownie o hipotezie religijnej*, w: TENŻE, *Religia* (Dzieła Zebrane 6), Kraków 1995, s. 123–129.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (red.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, t. I: *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Bonn 1985 przekład polski: *Katolicki*

<sup>40</sup> J. HERBUT, *Ruch ekumeniczny i jego możliwe cele*, w: P. JASKÓŁA, R. PORADA (red.), *Ad plenam unitatem. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 25-lecia święceń biskupich oraz 70. rocznicy urodzin* (Opolska Biblioteka Teologiczna 55), Opole 2002, s. 139–144; J. HERBUT, *O możliwych postaciach ekumenizmu*, PF 15 (2006), nr 1, s. 43–46; cyt. przedruk w: TENŻE, *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki* (Opolska Biblioteka Teologiczna 106), Opole 2008, s. 343–346.

<sup>41</sup> J. HERBUT, *Ruch ekumeniczny*, s. 142–143; TENŻE, *O możliwych postaciach*, s. 345–346.

- katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1987.
- Evangelischer Erwachsenekatechismus. Kursbuch des Glaubens. Im Auftrag der Katechismuskommision der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Gütersloh 1989<sup>5</sup>.
- GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966.
- GRANAT W., *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968<sup>2</sup>.
- HERBUT J., *J.M. Bocheńskiego nowa wersja hipotezy religijnej*, RF 56 (2008), z. 1, s. 85–99.
- HERBUT J., *O możliwych postaciach ekumenizmu*, PF 15 (2006), nr 1, s. 43–46, przedruk w: TENŻE, *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki* (Opolska Biblioteka Teologiczna 106), Opole 2008, s. 343–346.
- HERBUT J., *Ruch ekumeniczny i jego możliwe cele*, w: P. JASKÓŁA, R. PORADA (red.), *Ad plenam unitatem. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 25-lecia święceń biskupich oraz 70. rocznicy urodzin* (Opolska Biblioteka Teologiczna 55), Opole 2002, s. 139–144.
- KASPER W., *50 Jahre Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, w: Z. GLAESER (red.), *Człowiek dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich* (Opolska Biblioteka Teologiczna 125), Opole 2012, s. 311–323.
- KASPER W., *Ekumenizm przyszłości*, tłum. T. Sotowska, Więź 48 (2005), nr 11, s. 46–51.
- RAHNER K., VORGRIMLER H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- SCHWEMMER O., *Ockham*, HWPh 6, k. 1057–1061.
- SWIEŻAWSKI S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000.
- ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. I–XXXV, Londyn 1975–1998.
- TODD J.M., *Marcin Luter*, tłum. M. Szafrąński, Warszawa 1988.
- UGLORZ M., *Luteranizm*, w: T. GADACZ, B. MILERSKI (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. VI, Warszawa 2002, s. 323–325.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1987.

\*

**Streszczenie:** Główna teza artykułu stwierdza, że teologia katolicka oraz teologia ewangelicka posługują się różnymi językami. Różnice są zakorzenione w filozoficznym sporze o uniwersalia. W sporze tym ukształtowały się następujące stanowiska: realizm skrajny (*universalia ante rem*), realizm umiarkowany (*universalia in re*) oraz nominalizm (*notitia intuitiva et notitia abstractiva*). Język teologii katolickiej jest językiem realizmu umiarkowanego, natomiast język teologii ewangelickiej – językiem nominalizmu. Różnice językowe mają wpływ na odmienne rozumienie istotnych twierdzeń teologicznych. W artykule pokazano – na przykładzie analizy wybranych tekstów z katechizmu katolickiego i ewangelickiego – różnice w rozumieniu i interpretacji takich kwestii, jak: (1) poznawanie Boga, (2) pojęcie grzechu pierworodnego, (3) natura Kościoła, (4) geneza sakramentów, (5) życie w przyszłym świecie.

**Słowa kluczowe:** ekumenizm, język teologiczny, uniwersalia, nominalizm, realizm umiarkowany

**Abstract: Different theological languages in Catholic-Evangelical dialogue.** The main thesis of the paper states that Catholic theology and Evangelical theology use different languages. The differences stem from the philosophical dispute about universals. The following positions emerged in the debate: radical realism (*universalia ante rem*), moderate realism (*universalia in re*) and nominalism (*notitia intuitiva et notitia abstractiva*). The language of Catholic theology is a language of moderate realism, while the language of Evangelical theology is a language of nominalism. The linguistic differences result in a different understanding of important theological statements. The paper uses an analysis of selected fragments from a Catholic and an Evangelical catechism as a basis for the demonstration of the way the following issues are understood: (1) knowledge of God, (2) the concept of original sin, (3) the nature of the Church, (4) the origin of sacraments, (5) life in the world to come.

**Keywords:** ecumenism, theological language, universals, nominalism, moderate realism.