

Objawienie Boże a *praxis*

ks. Rafał Pokrywiński

Objawienie Boże a *praxis*

Wydawnictwo
bernardinum

Pelplin 2022



© Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej, Warszawa 2022

Redakcja naukowa

ks. dr hab. Waldemar Cisko, prof. ucz. (UKSW)

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski, UKSW

ks. prof. dr hab. Krzysztof Kaucha, KUL

Łamanie i projekt okładki

Grzegorz Sztandera

Korekta

Urszula Haskiewicz



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.12.2021”.

„Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie”.

ISBN 978-83-8127-863-8

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.

ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin

tel. 58 536 17 57, fax 58 536 17 26

bernardinum@bernardinum.com.pl

www.bernardinum.com.pl

Druk i oprawa:

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

Podziękowania

Niniejsza publikacja ukazuje się w ramach badań podejmowanych przez Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej. Ta powołana z inicjatywy Ministerstwa Edukacji i Nauki jednostka uniwersytecka (UKSW) prowadzi interdyscyplinarne badania nad problematyką wolności religijnej w ramach różnych obszarów nauki. Cel badań jest podwójny, oprócz teoretycznego tworzenia modeli wolności religijnej w różnych dyscyplinach naukowych, również praktyczny – zastosowanie tych modeli w życiu społecznym i religijnym. Chodzi o przeciwdziałanie wszelkim formom wykluczenia oraz wzmocnienie integracji społecznej. Zakres prac badawczych Centrum obejmuje refleksję stojącą u podstaw religii, a więc kwestię Objawienia i wiary, bez których wolność religijna stanie się pobożnym życzeniem. Koncepcja książki polega na modelowej analizie Objawienia chrześcijańskiego w aspekcie *praxis*. Koniecznym wyrazem wolności człowieka jest możliwość działania, co oczywiście przekłada się na wolność religijną. Pojawia się tu jednak wcześniejsza wolność i działanie Boga, który wyznacza ostateczne linie ludzkiego działania. Analiza Bożego działania jest więc bezpośrednio związana z rozumieniem istoty wolności religijnej, przyczyniając się do budowania teologicznego modelu *libertas religiosa*.

Dziękuję wszystkim, dzięki którym niniejsza publikacja mogła ukazać się drukiem, a więc dyrektorowi Centrum ks. prof. ucz. dr hab. Waldemarowi Cisko za zlecenie badań i jego zastępcy, ks. prof. dr hab. Janowi Przybyłowskiemu, za uwagi oraz recenzję redakcyjną, a także całemu zespołowi pracowników Centrum. Publikacja stanowi owoc badań przeprowadzonych na podstawie części niepublikowanej dotychczas mojej rozprawy doktorskiej pisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Krzysztofa Kauchy, któremu bardzo dziękuję za trud włożony w opracowanie koncepcji pracy oraz uwagi merytoryczne i formalne w trakcie seminariów naukowych na wszystkich etapach badań.

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	11
Wstęp	13

CZĘŚĆ PIERWSZA

BÓG DZIAŁAJĄCY

1. Filozoficzne ujęcia działania Bożego	31
1.1. Skrajne ujęcia działania Absolutu	33
1.1.1. Imobilizm	33
1.1.2. Mobilizm	38
1.1.3. Wnioski prakseologiczne	45
1.2. Filozoficzne uwarunkowania działania Bożego	50
1.2.1. Filozoficzne rozumienie ruchu	51
1.2.2. Tomistyczne dowody istnienia Boga	53
1.2.3. Boża wszechmoc	55
1.2.4. Autonomia świata	57
1.2.5. Wolność działania i współdziałanie	60
1.2.6. Transcendencja i immanencja Boga	61
1.2.7. Wnioski dla wiarygodności Objawienia	63
2. Bóg działający jako Trójca	66
2.1. Działania Trójcy immanentnej	67
2.1.1. Dynamizm natury Trójcy	69
2.1.2. Działanie Osób Boskich	70
2.1.3. Miłość Trójcy jako działanie	73
2.2. Działanie Trójcy w historii zbawienia	76
2.2.1. Królestwo Boże	76
2.2.2. Stworzenie na obraz Trójcy	77
2.2.3. <i>Praxis</i> Ojca i Syna	78
2.2.4. Dynamika Ducha Świętego	80
2.2.5. Prakseologiczna wiarygodność Trójcy	83

3. Bóg działający jako Stworzyciel	84
3.1. Prakseologia stwórcza Boga	86
3.1.1. Wyjątkowość stworzenia	86
3.1.2. Immanencja Boga w stworzeniu	89
3.1.3. Opatrzność	90
3.1.4. Boża wszechmoc	94
3.1.5. Stwórca miłosierny i cierpliwy	96
3.1.6. Szabat stworzenia	99
3.2. Krecyjne uwarunkowania dynamizmu świata i <i>praxis</i> człowieka	101
3.2.1. <i>Creatio continua</i>	103
3.2.2. Znakowy charakter stworzenia	105
3.2.3. Wieloraki dynamizm świata	107
3.2.4. <i>Imago Dei</i>	108
3.2.5. Władza człowieka nad stworzeniem	111
3.2.6. Autonomia rzeczywistości ziemskich	113
3.2.7. Współpraca Boga i człowieka	115

CZĘŚĆ DRUGA

OBJAWIENIE JAKO DZIEŁO BOŻE

1. Formy Objawienia w ujęciu prakseologicznym	126
1.1. Ergatyczny charakter słowa Bożego	130
1.1.1. Ergatyczność słowa	131
1.1.2. <i>Dabar Jahwe</i>	134
1.1.3. Słowo prorockie	139
1.1.4. Poznanie i prawda w Biblii	141
1.2. <i>Gesta Dei</i> jako forma Objawienia	146
1.2.1. Bóg objawiający się w wydarzeniach	147
1.2.2. Czyny Boże w teologii fundamentalnej	151
1.2.3. Priorytet czynu przed słowem	154
1.3. Personalistyczna synteza słów i czynów	155
1.3.1. Słowa i czyny w osobie	156
1.3.2. Doświadczenie religijne	159
1.3.3. Ludzcy pośrednicy Objawienia	161
1.3.4. Samoobjawienie się Boga	164
1.3.5. Kim jest człowiek?	167
2. Boży plan zbawienia	168
2.1. Pojęcie ekonomii Bożej	170
2.2. <i>Pedagogia divina</i>	171

2.2.1. Kategoria nowości	176
2.2.2. Rozwój ogólnoludzki	179
3. Dzieła Boże w funkcji historiozbawczej	181
3.1. Pojęcie historii zbawienia	182
3.1.1. Rozumienie historii	186
3.1.2. Zbawienie w historii	188
3.1.3. Historia zbawienia a historia ogólna	189
3.2. Boże dzieła w Starym Testamencie	192
3.2.1. Abraham	194
3.2.2. Mojżesz i <i>Exodus</i>	195
3.2.3. Imię Boże	200
3.2.4. Przymierze na Synaju	203
3.2.5. Prorocy	205
Zakończenie	217
Bibliografia	225

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – „Acta Apostolicae Sedis”. Commentarium officiale, Roma 1909→
- AK – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909→
- ChJ – *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin 2001.
- GiV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 2009.
- ComP – „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981→
- CT – „Collectanea Theologica”, Lwów 1931–1939, Warszawa 1949/50→
- CTF – *Corso di teologia fondamentale*, t. 1–4, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Brescia 1990.
- DE – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964.
- DF – Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*, 1870.
- DM – Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 1965.
- DS – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1976³⁶.
- EK – *Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, Lublin 1973–2015.
- FeR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965.

-
- LF – Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 2013.
- LTF – *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin – Kraków 2002.
- MST – K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- PEF – *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1–10, Lublin 2000–2009.
- PF – Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*, 2011.
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, t. 1–161, wyd. J.P. Migne 1855–1866.
- PL – *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. 1–217, wyd. J.P. Migne 1844–1855.
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.
- RT KUL – „Roczniki Teologiczne” (1949–1991/2 „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”), Lublin 1949→
- SC – *Sources Chrétiennes*, Lyon 1942→
- STB – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour [i in.], Poznań 1994⁴.
- STh – Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, wyd. pol., t. 1–34, przeł. F.W. Bednarkiewicz, P. Bełch, A. Głazewski, Londyn 1962–1986.
- STV – „Studia Theologica Varsaviensia”, Warszawa 1963→
- VD – Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, 2010.
- ZNKUL – „Zeszyty Naukowe KUL”, Lublin 1957→

WSTĘP

Działanie stanowi jeden z najważniejszych fenomenów świata. Zanurzenie w czasie sprawia, że wszystko podlega zmianie. Człowiek w świecie jest otoczony dynamizmami kosmosu i sił natury od tych największych aż do oddziaływań cząsteczkowych i atomowych, w sobie natomiast doświadcza życia biologicznego, emocjonalnego i psychologicznego. Na tym tle ludzkość widzi swoją własną *praxis*, która wszakże ma inny charakter niż dynamizm przyrody. Poszczególne jednostki, aktywnie interreagując z ogromną rzeszą otaczających ich sił oraz działań innych ludzi, starają się odnaleźć własny kierunek rozwoju i zrealizować sens życia. Podmiotowy charakter ludzkiej *praxis* kieruje ją nie tylko na zewnątrz celem budowania lepszego społeczeństwa i świata, ale również do wewnątrz, gdzie tworzy się pełna osoba ludzka. Współdziałając synergicznie, ludzie tworzą niezwykle dynamizm kultury i cywilizacji, dla którego jednocześnie są dziećmi i ojcami. Wszechobecność wielkich dynamizmów oraz potężne procesy zmian społecznych, a także intensywność poszczególnej egzystencji sprawiają, że nie sposób przechodzić obok *praxis* obojętnie. Działania nie można unikać, gdyż nawet niedziałanie jest już jakimś działaniem i powoduje reakcję.

Kategoria *praxis* jest szczególnie mocno związana z całym dziejami ludzkości. Jednak od czasów nowożytnych, a zwłaszcza od rewolucji społecznych przybrało na sile jej dowartościowanie albo nawet przewartościowanie. Dzisiejsza ludzkość odkryła swój historyczny i dynamiczny wymiar, i dlatego chce brać los we własne ręce, spodziewając się po *praxis* lepszej przyszłości dla wszystkich. Od czasów interpretacji Hegla przez Marksa filozofia przyjęła kierunek prakseologiczny, dążąc już nie do zrozumienia świata, ale do jego zmiany. Polityczne i społeczne zmienianie świata stało się odtąd synonimem ludzkiej *praxis*. Ponadto przyspieszenie dynamiki zmian zachodzących w społeczeństwie oraz postęp techniczny w opinii wielu sprawiają wręcz swoisty dyktat praktyki. Znalazło to także swoje odbicie w filozofii pragmatycznej, z jej koncepcją prawdy jako uzależnionej od skutków działania i użyteczności – co nie działa, nie ma prawa być

nazywane prawdziwym (*ago, ergo sum*). Powszechna intuicja społeczna ocenia prawdziwość z perspektywy skuteczności.

Za wzrostem znaczenia *praxis* we współczesnym świecie idzie wzrost świadomości tego faktu oraz próba skutecznego zarządzania zmianami, a także teoretyczna refleksja nad samą *praxis*. Systematyczna refleksja o *praxis* pojawiła się w myśli ludzkiej już w starożytności. Interesowali się nią Sokrates, Platon i Arystoteles. Pierwszy priorytetem obdarzał etykę, choć opartą na poznaniu dobra¹. W filozofii drugiego za byt realny zostały przyjęte jedynie idee, których niewyraźne odbicie znajduje się w świecie, dlatego całe działanie człowieka ma na celu wyrwanie się z więzienia materii i powrót do świata idei. Według niego wszelka zmienność i dynamizm muszą zostać ocenione pejoratywnie, ponieważ oznaczają oddalenie od doskonałości i stałości świata idei. Z kolei Arystoteles podzielił filozofię na trzy dziedziny: *theoria*, *praxis* i *poiesis*. Jedynie filozofia teoretyczna zasługuje na miano nauki ze względu na bycie celem samym w sobie. *Theoria* jest aktem intelektualnego widzenia prawdy niejako w całości, a doświadczenie tego stanu stanowi szczyt kontemplacji. Filozofia praktyczna wiąże się z ludzkim działaniem, którego rezultat nie jest czymś zewnętrznym wobec działającego podmiotu. Do niej Arystoteles zaliczył: etykę, politykę i ekonomię. Na polu etycznym bardzo mocno podkreślił konieczność sprawności w czynach, czyli cnót, których nie nabędzie się, jedynie je studiując. Natomiast do filozofii pojetycznej zaliczył działalność wytwórczą. Podział ten nie oznaczał, że poszczególne typy mogły być od siebie niezależne. Zwłaszcza ludzkie postępowanie i wytwarzanie nie mogą się rozwinąć bez wykonywania pewnych czynności poznawczych².

Dzieje tych trzech typów filozofii były różne. W starożytności greckiej nauka była rozumiana głównie jako *theoria*, co niekoniecznie musiało oznaczać abstrakcyjne spekulacje. Raczej chodziło o oglądanie (*theaomai*) rzeczywistości i rozumienie jej. Władza rozumienia była tym, co zbliżało człowieka do bogów. Rzymianie ideał życia widzieli w działalności publicznej, stąd celem nauki stało się dobre postępowanie. Aby jednak móc osiągnąć dobro, należało je wcześniej poznać. W tym zatem ujęciu *theoria* i *praxis* przeplatały się wzajemnie, choć z prymatem tej drugiej. Średniowiecze

¹ Jest to system zwany intelektualizmem etycznym, w którym dobre postępowanie zależy wyłącznie od wiedzy. Jeśli zatem ktoś czyniłby źle, znaczyłoby to, że nie w pełni coś rozumie. Cnoty według Sokratesa można się nauczyć intelektualnie. Por. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 2001, s. 85–90.

² J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960, s. 14.

chrześcijańskie uznając konieczność i wyższość Objawienia, przepełniało nim wszystkie dziedziny *theoria*, *praxis* i *poiesis*, zachowując niezbędną między nimi równowagę. Istotowa zmiana według P. Jaroszyńskiego dokonała się w Renesansie, kiedy to nastąpił zwrot w kierunku *poiesis*³. Miejsce niezmienniej formy oglądu teoretycznego zajęła zilościowana materia. Taki kierunek nauki doprowadził w końcu do rewolucji technicznej XIX i XX wieku, dającej absolutne pierwszeństwo *poiesis* w pełnym podporządkowaniu jej *theoria* i *praxis*. Przyczyny tego stanu Jaroszyński upatruje w zracjonalizowanej alchemii, dającej początek naukom ścisłym przyporządkowanym wytwarzaniu, w przeniknięciu na Zachód orientalnej tradycji hermetyczno-gnostycznej oraz Reformacji⁴. Nauka skoncentrowała się – według słynnego powiedzenia R. Bacona – na wydzieraniu przyrodzie jej praw i traktowaniu jej wyłącznie jak materiał. „Należy nie tylko podejść naturę delikatnie, ale zdobyć ją i podbić, a nawet wstrząsnąć jej fundamentami”, „Trzeba ją przesłuchiwać z krańcową determinacją, natura ma być storturowana, by wydała swoje sekrety”⁵. Celem nowożytnej nauki staje się hasło *scire propter uti* (wiedzieć, żeby używać) promujące jedynie użyteczność i skuteczność⁶. Filozof J. Pieper w użytkowym podejściu do rzeczywistości widział możliwość powstania „totalnego świata pracy”, z redukcją pojedynczego człowieka do wyspecjalizowanego funkcjonariusza⁷.

Jürgen Habermas, który interesował się związkiem teorii i praktyki według trójstopniowego podziału Arystotelesa, wskazał na obecny współcześnie zanik *praxis* na rzecz *poiesis*. Nauka ściśle związała się z techniką, powodując zacieśnienie rozumu do rozumu instrumentalnego. W książce *Theorie und Praxis*⁸ podkreślał różnicę między pracą (działaniem instrumentalnym, które rozgrywa się między podmiotem a przedmiotem) a interakcją (działaniem komunikatywnym, które dokonuje się w przestrzeni międzypodmiotowej). Celem działania instrumentalnego jest efektywność, komunikacyjnego zaś –

³ P. Jaroszyński, *Wokół nowożytnej koncepcji nauki*, „Człowiek w Kulturze”, 4–5(1995), s. 91–101.

⁴ Tamże, s. 96.

⁵ Cyt. za Ch. Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626–1660*, London 1975, s. 338n.

⁶ F. Bacon pisał w *Novum Organum*: „scientia et potentia in idem coincidunt” (I, 3). Wydanie angielskie F. Bacon, *The Instauration Magna, Part 2: Novum Organum and Associated Texts*, red. G. Rees, M. Wakely, Oxford 2004.

⁷ B. Wald, *Pieper*, przeł. A. Jastrzębski, w: PEF, t. 8, s. 187.

⁸ J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.

nieskrępowane komunikowanie się podmiotów ludzkich⁹. Zanik właściwej teorii działania stanowi o kryzysie obecnej cywilizacji, która zagubiła prawdziwy cel, poświęcając się jedynie produkcji środków, ponieważ ani technika, ani samo panowanie nad przyrodą takimi celami być nie mogą. Zbyt często utożsamia się zatem działanie z wytwarzaniem, a teoria ma służyć jedynie sprawniejszej technologii¹⁰. Utylitaryzm połączony z przekształcaniem natury jest realizowany we współczesności jedynie przez czyn rozumiany materialnie. Z tego powodu kontemplacja wydaje się wyłącznie biernością, a powiązana z tą postawą religia jawi się jako obszar alienacji i ucieczki od tego, co realne¹¹.

Rodzi się pytanie, jaka jest relacja chrześcijaństwa do *praxis*¹². Dla chrześcijaństwa jako takiego XX wiek był czasem narodzin i intensywnego rozwoju teologii *praxis* na różnych jej odcinkach, w postaci teologii pracy, teologii rzeczywistości ziemskich, teologii pokoju, teologii politycznej,

⁹ H. Jakuszeko, *Habermas Jürgen*, w: PEF, t. 4, s. 160.

¹⁰ Istnieje nauka o sprawnym działaniu zwana prakseologią, nazywana jest często gramatyką czynu lub metodologią ogólną. Poszukuje ona uogólnień odnoszących się do wszelkich form świadomego i celowego działania, rozpatrywanego ze względu na sprawność; konstruuje i uzasadnia dyrektywy praktyczne, tj. nakazy i zakazy oraz zalecenia i przestrogi dotyczące wzmaganie sprawności i unikania niesprawności w działaniu; wypracowuje system pojęć niezbędnych lub swoiście przydatnych dla tych konstrukcji; zmierza do ujęcia ich w system dedukcyjny i do sformalizowania twierdzeń. Zadaniem prakseologii jest m.in. naukowe badanie warunków sprawności działań. W związku z tym zajmuje się ona typologią działań, połączoną z dociekaniami przyczyn ich powodzeń i niepowodzeń (T. Pszczołowski, *Mała encyklopedia prakseologii i teorii organizacji*, Warszawa 1982, s. 179–181). Por. T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Warszawa 1957; tenże, *Wybór pism*, t. 1: *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957; tenże, *Abecadło praktyczności*, Warszawa 1974; T. Pszczołowski, *Organizacja od dołu i od góry*, Warszawa 1984; W. Gasparski, *Projektowanie. Koncepcyjne przygotowanie działań*, Warszawa 1978; tenże, *Prakseologia*, Warszawa 1999; J. Zieleniewski, *Organizacja i zarządzanie*, Warszawa 1981; P. Cabała, *Wprowadzenie do prakseologii: przegląd zasad skutecznego działania*, Kraków 2007.

¹¹ W. Sajdek, *Polski Sokrates. Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 2013, s. 23.

¹² Relacja prakseologii i chrześcijaństwa to osobne zagadnienie. Zatem bezpośrednie odniesienie takich pojęć jak skuteczność, ekonomiczność czy ocena użytkowa do chrześcijaństwa w poniższej pracy się nie znajdzie, aczkolwiek sam problem będzie się przewijał. Warto przy tym od razu uzasadnić używanie w tekście przymiotnika „prakseologiczny”, który w tym przypadku jest pochodną od słowa *praxis*, a nie od prakseologii jako konkretnej dyscypliny naukowej łączącej w sobie zagadnienia socjologii, filozofii, psychologii, prawa i ekonomii. Słowo to jest bardzo często używane przez wielu teologów bez bezpośredniego odniesienia do prakseologii. Nie istnieje bezpośredni przymiotnik od *praxis*, a polskie określenie „praktyczny” nie wyczerpuje wszystkich znaczeń. Jednym z celów niniejszej pracy jest natomiast wskazanie na istnienie prakseologii objawieniowej oraz wynikającej z niej prakseologii chrześcijańskiej.

teologii wyzwolenia. Kategorię tę, zwłaszcza rozumianą społecznie, uznaje się wręcz za jedno z miejsc teologicznych (*locus theologicus*). Pozwala ona na wydobycie elementów egzystencjalnych i praktycznych z życia oraz zapewnia pluralizm języka teologicznego oraz tzw. mediacji deskryptywnej, opisującej rzeczywistość¹³. Dziedzictwo Soboru Watykańskiego II wpłynęło na reorientację sposobu uprawiania teologii w postaci przejścia z rozważań statycznych do dynamicznych; formę sylogistyczną zastąpiła wnikliwa egzegeza, a perspektywa systematyczna została zamieniona na historyczną¹⁴. Encykliki, a także inne dokumenty papieskie z ostatnich lat wiele miejsca poświęcają kwestiom praktycznym, stanowiąc próbę odpowiedzi chrześcijaństwa na palące problemy dzisiejszego świata¹⁵.

Liczni teologowie stawiali postulat ukazywania prakseologicznego charakteru chrześcijaństwa rozumiany raczej jako uwspółcześnienie sposobu przedstawienia zagadnień lub kontekstualizację tej dziedziny naukowej¹⁶. H. Seweryniak wyróżnia w teologii fundamentalnej nurt praktyczny, reprezentowany przez J.B. Metz. Dotyczy on tzw. nowej teologii politycznej, czyli konkretnego zaangażowania chrześcijan w świecie. Ewangelia w tym ujęciu okazuje się wiarygodna nie tyle w warstwie teoretycznej, ile wtedy gdy jest widoczna w samym działaniu Kościoła i jego prorockiej postawie wobec świata. Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego zatem nie leży wyłącznie po stronie argumentów intelektualnych, lecz także w skuteczności i rozmiarach chrześcijańskiego zaangażowania w świecie¹⁷. Powstaje wobec tego kwestia ortopraksji i jej relacji do ortodoksji¹⁸. W podobnym nurcie uprawia teologię fundamentalną J. Cuda¹⁹, który opierając się na poglądach

¹³ A. Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013, s. 139.

¹⁴ J. Lekan, *Jezus Chrystus Pośrednik zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*, Lublin 2010, s. 143.

¹⁵ Szczególna wydaje się w tym względzie adhortacja *Evangelii gaudium* (2013) papieża Franciszka, w której nie tylko został przedstawiony ideał do realizacji – „jak ma być”, ale można odnaleźć tam wiele cennych wskazówek „jak jest” oraz „jak zmieniać” to, co jest. Zostało tam zawartych wiele elementów prakseologicznych.

¹⁶ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, przeł. A. Paciorek, Katowice 1993.

¹⁷ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 38.

¹⁸ Por. E. Klinger, *Prymat ortodoksji czy ortopraksji?*, w: ChJ, s. 564–589. Por. także C.L. Nesson, *Orthopraxis or Heresy. The North American Theological Response to Latin American Liberation Theology*, Atlanta 1989.

¹⁹ J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999.

J.B. Metz²⁰, zagadnienie chrześcijańskiej *praxis* widzi przede wszystkim w jej społecznym wymiarze. Cały nurt teologii wyzwolenia posługuje się kategorią *praxis* w tym samym sensie, chociaż proponuje inne rozwiązania, np. G. Gutiérrez²¹. Związkami teologii i *praxis* zajmował się C. Boff²². O teologii *praxis* lub teologiach *praxis* pisał B. Mondin²³ oraz G. Frosini²⁴. Prakseologiczny typ kryteriów wiarygodności można odnaleźć u teologów północnoamerykańskich, jak L. Gilkey, D. Tracy, A. Dulles, którzy pojmują je w kluczu otwartości na sytuację we współczesnym świecie. Między innymi wymieniają następujące motywy: logiczność atrakcyjności etycznej, estetycznej i werytatywnej, koherencja teorii i praktyki, wierność własnym formom wspólnoty, zdolność symboliczna, adekwatność doświadczenia globalnego osoby, znaczenie *praxis*, konieczność dialogu z innymi²⁵. K. Rahner, wychodząc od kategorii znaków czasu, proponował utworzenie specjalnej teologii, którą nazywał kosmologią eklezjalno-praktyczną²⁶. Dowartościowanie *praxis* znajduje się w twórczości C.S. Bartnika²⁷. Warto przywołać choćby *Teologię pracy ludzkiej*²⁸ czy *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*²⁹. Niemniej prawie wszystkie jego dzieła zawierają odniesienia do sfery praktycznej. Często postuluje on konieczność uwzględniania tej perspektywy w całości danego zagadnienia. Ponadto jest on przedstawicielem nurtu teologicznego zwanego teologią historii, w którym elementy dynamiczne mają olbrzymie znaczenie³⁰. Niezwykle cennym źródłem wiedzy o *praxis* jest książka Ka-

²⁰ J.B. Metz, *Teologia polityczna*, przeł. A. Masurek, Kraków 2000.

²¹ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, przeł. J. Szewczyk, Warszawa 1976.

²² C. Boff, *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*, New York 1979.

²³ B. Mondin, *Teologie della prassi*, Brescia 1973.

²⁴ G. Frosini, *La fede e le opere. Le teologie della prassi*, Milano 1992.

²⁵ S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale. „Rendere ragione della speranza” (1 Pt 3, 15)*, przeł. P. Crespi, Brescia 2002, s. 207.

²⁶ Tamże, s. 307.

²⁷ Teolog ten postuluje rozwój prakseologii personalistycznej oraz rozwija prakseologiczny rys dogmatyki, w tym poszczególnych dogmatów, np. o nieomylności papieża. Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008³, s. 255–266; tenże, *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 261–270; K. Góźdź, *Personalizacja przez praxis*, w: *Najważniejsza jest miłość. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 417–426.

²⁸ C.S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977.

²⁹ Tenże, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006.

³⁰ Tenże, *Teologia historii*, Lublin 1999; tenże, *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 2001².

rola Wojtyły *Osoba i czyn*. Wpisuje się ona w szerokie zagadnienie filozofii czynu³¹. Warto wspomnieć też o wydanym w ostatnim czasie opracowaniu o działaniu Boga w serii *Mysł Teologiczna*³².

Należy zatem podnieść kwestię relacji *praxis* do Objawienia, które stoi w centrum chrześcijaństwa. Często bowiem postrzega się je jedynie jako „teorię” chrześcijaństwa, którą poszczególni jego wyznawcy próbują realizować w praktyce. Jednak rozdzwięk między ideałami życia chrześcijańskiego a samym życiem każe wątpić w skuteczność odseparowanej czy czysto abstrakcyjnej warstwy aksjologicznej *christianitas*. Ponadto czysto teoretyczne podejście do Objawienia nie odpowiada jego naturze, dlatego należy je zanalizować pod kątem prakseologicznym, aby następnie wiarygodnie je przedstawić współczesnemu człowiekowi jako odpowiadające dzisiejszym warunkom życia i możliwe do realizacji.

Działanie staje się kontekstem wiary domagającym się nie tylko prostej apologii w postaci krytycznej oceny błędnej *praxis*, ale także metodycznego uwzględnienia w samej strukturze *intelligentia fidei*. Działanie bowiem nie jest jakimś zewnętrznym kryterium, które nie ma zastosowania w samej rzeczywistości objawionej. Wręcz przeciwnie, gdyż wiara jako taka domaga się dopełnienia w miłości, *fides per caritatem efficax*, *fides quaerens proxim*. Ponadto *fides quae creditur* jest zbudowana na Objawieniu Bożym, które można badać przy pomocy kategorii prakseologicznych, zwłaszcza że po *Vaticanum II* uznaje się *gesta Dei* za formę rewelatywną. *Theopraxis* staje się podstawowym tematem *Revelatio Dei*, wyprzedzając jakiegokolwiek działanie ludzkie. Z kolei prakseologia objawiona, wskazując wyraźnie na komunikatywny i osobowy charakter Bożych działań, postuluje odpowiedź człowieka także na poziomie *praxis*. Bóg wchodzi w historyczną interakcję z człowiekiem, która stanowi podstawę procesu zbawienia. Prakseologia Boża kształtuje w sposób koniecznościowy prakseologię ludzką, choć oczywiście z zastrzeżeniem różnicy ontycznej między tymi podmiotami. Podjęty temat prakseologicznej koncepcji Objawienia oraz jego wiarygodności jest zatem uzasadniony aktualną doniosłością podejmowanej problematyki, a także wewnętrzną możliwością realizacji w ramach rozważań teologicznofundamentalnych.

³¹ Na gruncie polskim warto wspomnieć o twórczości Augusta Cieszkowskiego jako wielkiego filozofa czynu. Por. C.S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001², s. 410–412; Sajdek, *Polski Sokrates*.

³² D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2013.

Objawienie Boże jest rzeczywistością bardzo bogatą i dlatego można badać ją na wiele sposobów, ujmowanych metodologicznie w poszczególne koncepcje Objawienia. Jednak niewielu autorów je wyodrębnia. Najczęściej w literaturze teologicznofundamentalnej wymienia się trzy koncepcje: intelektualistyczną, woluntarystyczną i integralną. Na tym tle wyróżnia się M. Rusecki, teoretyk teologii fundamentalnej, który na podstawie literatury przedmiotu wyróżnił dodatkowo koncepcje: personalistyczną, transcendentarno-antropologiczną, immanentną, historiozbawczą, semejotyczną i symbolową³³. Kwestią modeli Objawienia zajmował się także A. Dulles i wyróżnił następujące: doktryna, historia, wewnętrzne doświadczenie, dialektyczna obecność Boga i nowa świadomość człowieka, z których każda odsłania nowy sposób prezentacji natury *Revelatio Dei*³⁴. Podjęta więc próba opracowania prakseologicznej koncepcji Objawienia wpisuje się w szerszy nurt metodologiczny uprawiania nauki za pomocą kategorii modelu³⁵. Jak twierdzi A. Dulles, propagator tej metody w teologii fundamentalnej, posługiwanie się nią ma dwa cele: eksploracyjny i eksplanacyjny. W opracowaniu prakseologicznej koncepcji Objawienia przyświeca zatem cel zgłębienia samej rzeczywistości rewelatywnej i wydobycia elementów dotychczas niewypuklanych oraz próba wyjaśnienia *mysterium Revelationis* przez odwołanie się do kategorii nośnej współcześnie, czyli *praxis*³⁶. Zwłaszcza funkcja eksplanacyjna odgrywa rolę motywacyjną wpisującą się w cel nadrzędny teologii fundamentalnej, potwierdzając tym samym słuszność budowania nowych

³³ Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże*, w: LTF, s. 859–863. Por. tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 185–199.

³⁴ A. Dulles, *Models of Revelation*, Maryknoll 1992, s. 27.

³⁵ Modelowe ujmowanie Objawienia pomaga właściwie ukazać jego wewnętrzne bogactwo oraz polimorficzność sposobów eksplanacji. Modelami w teologii zajmowali się oprócz wspomnianego Dullesa: H. Küng, C. Vagaggini, J.L. González – *Christian Thought Revisited. Three Types of Theology*, Maryknoll 2003; R.J. Schreiter – *Constructing Local Theologies*, Bungay 1985; C. Boff – *Teoria do metodo teológico*, Petrópolis 2009; S. McFague – *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age*, Philadelphia 1987; W. Hryniewicz – *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, w: tenże, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 1, Opole 1989, s. 12–31; M. Rusecki, T. Dola – *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.

³⁶ Zachodzi różnica między modelem a koncepcją, ponieważ ta druga ma charakter bardziej schematyczny, chociaż w teorii modelu panuje pewnego rodzaju zamieszanie terminologiczne polegające na używaniu zamiennie słów wzorzec, model, paradygmat itp. Teologia fundamentalna uprawiana w ramach lubelskiej szkoły posługuje się terminem „koncepcja” odnośnie do modeli Objawienia i dlatego w niniejszej pracy podąża się za tą tradycją.

koncepcji Objawienia³⁷. Chociaż bowiem celem tej dyscypliny nie jest tworzenie kolejnych koncepcji swojego przedmiotu, którym jest *Revelatio Dei*, ale wydobywanie na podstawie danej koncepcji funkcji motywacyjnej, czyli wiarygodności, a następnie jej uzasadnienie. Niemniej wyodrębnienie danej koncepcji Objawienia sprawia, że łatwiej można ukazać jego walor wiarygodnościowy. Wynika to zarówno z wewnętrznej złożoności tej rzeczywistości, jak i jej *connaturalitas* z doświadczeniem adresata. W taki sposób podejmie się w niniejszej pracy próbę budowy prakseologicznej koncepcji Objawienia Bożego oraz opracowania na tej podstawie jego funkcji kredybilistycznej.

Lubelska szkoła teologii fundamentalnej według jej prekursora E. Kopia wychodzi w swoich rozważaniach od zagadnienia wiary jako takiej, którą badając, dochodzi się do jej najważniejszej wewnętrznej cechy, czyli praw-

³⁷ Podejmowana kwestia koncepcyjności Objawienia w teologii fundamentalnej stanowi jedną z wielu dróg argumentowania na rzecz wiarygodności Objawienia. Po transformacji tej dziedziny w XX wieku z apologetyki w teologię fundamentalną znacznie poszerzono możliwości funkcji motywacyjnej, tworząc nowe jej drogi. Dotychczas nadprzyrodzony charakter Objawienia uzasadniano, redukując Objawienie do sumy prawd objawionych. Natomiast argumentacja używana do uzasadnienia tych prawd była zewnętrzna wobec Objawienia. Zmiana metodologiczna tej dyscypliny polegała na dostrzeżeniu i zastosowaniu faktu, że to z wnętrza Objawienia pochodzi największa siła motywacyjna i w nim – choćby *implicitę* – są zawarte wszystkie ścieżki argumentacyjne. Dlatego obecnie w opracowaniach teologiczno-fundamentalnych wymienia się wiele nowych argumentów, które wzajemnie się dopełniają, chociaż każdy z nich stanowi opracowaną metodologicznie własną drogę uzasadniania. W tworzeniu argumentów wykorzystuje się szczególne uwrażliwienie na potrzeby ducha czasu, mentalności, zapotrzebowań czy problemów współczesności oraz uwzględnia elementy dialogu ekumenicznego i religijnego, ze światem i z niewierzącymi. Wśród nowszych argumentów oprócz prakseologicznego można wyliczyć: agapetologiczny, martyrologiczny, kulturotwórczy, bonatywny, sperancyjny, kaloniczny, werytatywny, komparatystyczny, personalistyczny, ze świętości. Struktura argumentacyjna wiąże się z *mysterium christianitatis*, które poznaje się aspektowo, co daje możliwość pluralizmu dróg uzasadniania. W każdym argumencie zwraca się uwagę na podmiotowe warunki rozpoznania, czyli otwartą postawę, gotowość do przyjęcia prawdy oraz dobrą wolę. Wynikiem całości procesu argumentacyjnego jest wszechstronna, racjonalna, odpowiednia dla człowieka oraz w pełni wolna propozycja decyzji wiary. Por. M. Rusecki, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, w: LTF, s. 109; S. Nagy, *Główne kierunki badań we współczesnej apologetyce katolickiej*, RT KUL, 7(1960), z. 4, s. 119–136; W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1–2, Warszawa 1961³; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976³; M. Rusecki, *Współczesne teorie apologetyczne*, CT, 51(1981), z. 4, s. 5–42; tenże, *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, STV, 22(1984), z. 1, s. 35–69; tenże, *Ewolucja argumentacji w teologii fundamentalnej*, RT KUL, 41(1994), z. 2, s. 37–48; tenże, *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: ChJ, s. 357–397; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010; G. Dziewulski, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*, Lublin 2010.

dziwości lub wiarygodności. Dlatego pierwszym krokiem stwierdziwszy taki stan rzeczy, staje się badanie przedmiotu wiary (*fides quae creditur*), w którym element racjonalny oraz intersubiektywny zostaje uwyraźniony. Dzieje się tak nie samo z siebie, ale z racji Objawienia, będącego przedmiotem materialnym wiary. Dlatego w ramach teologii fundamentalnej opracowuje się koncepcje Objawienia Bożego i jego wiarygodności. Na pluralizm koncepcyjny rzeczywistości rewelatywnej wpływa także podmiotowy charakter wiary (*fides qua creditur*). Możliwe zatem staje się budowanie koncepcji *Revelatio Dei* na podstawie kategorii antropologicznych, w tym wypadku – *praxis* oraz korelatywnej koncepcji wiary, która będzie się cechować sponsoryjnością, dialogicznością, dynamizmem i aktywnością, miłością, *praxis* społeczną i eklezjalną.

Elementy prakseologiczne wiarygodności pojawiają się w innych typach wiarygodności, zwłaszcza w tradycji woluntarystycznej, charakterystycznej dla apologetyki podmiotowej XIX i XX wieku. Powstała ona jako reakcja na zbyt intelektualistyczne tendencje w apologetyce. Traktowały one Objawienie jedynie jako zbiór prawd – *locutio Dei manifestans et attestans*, które mogły być dowiedzione rozumowo, w sposób zewnętrzny do samego Objawienia. Doprowadziło to do przewartościowania elementu werbalnego z pominięciem działaniowego, historycznego i egzystencjalnego. Nie dostrzegano też wyraźnie łączności Objawienia ze zbawieniem, pomijano personalistyczny charakter Objawienia, a przede wszystkim nie opracowywano konsekwentnie łączności teorii Objawienia z praktyką chrześcijańskiego życia. Woluntaryzm korzeniami swymi sięga do średniowiecznego augustynizmu, który w opozycji do tomizmu nie pozwalał na izolację rozumu z całości życia. Tradycje apologetyki immanentnej odwołują się do B. Pascala, który w argumentacji apologetycznej podkreślał racje serca (*ordre du coeur* – porządek serca) oraz prakseologiczny charakter wiary w słynnym zakładzie *le pari*. Wpisuje się w nią także J.H. Newman³⁸ ze swoją dewizą *cor ad cor loquitur* oraz koncepcją *assent* wspomaganą *illative sense* jako zdolnością konkretnego wnioskowania na bazie pewnego rodzaju intuicji wyprzedzającej obiektywne racje.

Szczególnie istotną postacią w szeregu reprezentantów apologetyki immanentnej był M. Blondel³⁹. Jego rozważania koncentrują się wokół filozoficznej analizy ludzkiego czynu w uwarunkowaniach transcendent-

³⁸ Por. M. Rusecki, *Poglądy teologiczne. Newman*, w: EK, t. 13, kol. 973–975.

³⁹ Z.J. Zdybicka, *Blondel*, w: EK, t. 2, kol. 662–664; M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893.

nych. Według niego czyn stanowi ośrodek ludzkiego życia i to on decyduje o niepowtarzalności każdej osoby, zapewniając jej łączność z innymi oraz nadając sens życiu. W działaniu myśl spotyka się z życiem, jednostka ze społeczeństwem, nauka z wiarą. W ujęciu Blondela koncepcja immanentna łączy refleksję nad wiarygodnością Objawienia z wewnętrznymi uwarunkowaniami ludzkiego działania. Według niego człowiek własnymi siłami nie może osiągnąć pełni doskonałości, do której jednak swoim działaniem nieustannie dąży. Z konieczności więc trzeba uznać istnienie transcendencji, która pokonuje tę aporię. W ten sposób Objawienie przynosi klucz do rozwiązania zagadki ludzkiego bytu. Także w epistemologii Blondela można odnaleźć elementy prakseologiczne, ponieważ twierdzi on, że w poznaniu nie wystarczą akty intelektu, ponieważ muszą one zostać dopełnione przez miłość, wysiłek moralny, działanie praktyczne. Myślenie według niego bowiem łączy się ściśle z działaniem, dlatego poznanie prawd religijnych domaga się czegoś więcej aniżeli wyłącznie intelektualnej asercji. Decyzja wiary angażuje całego człowieka⁴⁰. Pod wpływem Blondela także inni myśliciele zaczęli podkreślać znaczenie chrześcijańskiej *praxis* w funkcji motywacyjnej wiary (L. Olle-Laprune, F. Brunetiere)⁴¹.

Prakseologiczna wiarygodność Objawienia koreluje więc z wiarygodnością subiektywną, jak ją określała apologetyka woluntarystyczna⁴². Jednak w przypadku tej pierwszej dominującym ujęciem nie jest sama wola jako element komplementarny do rozumu (czasem nawet przeciwny w ujęciu apologetycznym), ale raczej efekt działania woli, czyli szeroko rozumiany czyn – *praxis, pragma, ergon, dynamis, facta, res gestae* w hermeneutycznym kole ze słowami, jako łączność *theoria praxisque*. Metodologicznie prakseologiczna koncepcja Objawienia znajduje się już w obrębie teologii fundamentalnej, a nie apologetyki. Stąd też w niniejszej książce główne zagadnienie zostanie wyeksplikowane w nowy sposób, nie na podstawie metody psychologiczno-religijnej czy metody immanentnej Blondela⁴³.

⁴⁰ Zdybicka, *Blondel*, kol. 664.

⁴¹ I.S. Ledwoń, *Apologetyka*, w: LTF, s. 82.

⁴² S. Zieliński, *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przełomu XIX i XX wieku*, Częstochowa 2008 s. 152.

⁴³ Realizacja wrodzonego pragnienia wartości absolutnych implikuje potrzebę transcendencji, która może dopiero umożliwić osiągnięcie tego celu; im większego czynu człowiek zamierza dokonać, tym większa się okazuje jego niewystarczalność i potrzeba pomocy nadprzyrodzonej. Por. Ledwoń, *Apologetyka*, s. 84. Por. także Pié-Ninot, *La teologia fondamentale*, s. 114–115.

Do tej pory nie opracowano *in extenso* prakseologicznego rozumienia Objawienia chrześcijańskiego i jego wiarygodności, powstaje zatem potrzeba takiego opracowania. Koncepcja prakseologiczna wiarygodności Objawienia nie występuje w literaturze przedmiotu i nie ma bezpośrednich opracowań tego tematu. Dlatego przedstawiony tu jej zarys stanowi całkowicie propozycję autorską. Stąd też metoda nie polega na wydobyciu poglądów jakiegoś teologa, który już taką koncepcję opracował, ale na badaniu Objawienia pod kątem elementów ergatycznych, a następnie na próbie prezentacji wyników według kategorii tematycznych, które ujawniły się w czasie analizy tematu.

Wnioski wiarygodnościowe wypływające z prakseologicznej koncepcji Objawienia będą wyciągane w miarę prezentowania kolejnych elementów koncepcji. Niemniej systematyzacja dróg prakseologicznego uzasadniania prawdziwości Objawienia nie stanowi głównego celu pracy⁴⁴. Chodzić będzie o takie wydobycie z Objawienia elementów ergatycznych, aby na tej podstawie móc pokazać prakseologiczną wiarygodność tej rzeczywistości. Będzie ona dwuczęściowa jak każda inna wiarygodność Objawienia, ze względu na naturę badanego zjawiska. Po pierwsze, polega ona na stwierdzeniu faktyczności i ukazaniu wewnętrznej treści, która wszakże jest misteryjna, transcendentna. Z kolei należy wydobyć z niej głębszy sens w funkcji zaproszenia do wiary, która także posiada aspekt prakseologiczny. Rozważania wskutek wydobywania funkcji kredybilistycznej Objawienia przekroczą samo budowanie koncepcji, czyli określenie relacji poszczególnych elementów koncepcyjnych do całości. W zamierzeniu ma powstać poszerzona koncepcja Objawienia. Ma to podwójną przyczynę, po pierwsze wynika z analitycznej metody opracowania materiału, po drugie chodzi cały czas o walor wiarygodnościowy, czyli taki, który koresponduje ze współczesnym kontekstem wiary, zwłaszcza prakseologią ogólną.

Elementy koncepcji Objawienia zasadniczo wynikają z treści objawieniowej badanej pod kątem ergatyczności. Niemniej nie są one różne od tych, które występują w innych koncepcjach Objawienia wyodrębnianych w ramach analiz teologii fundamentalnej, zwłaszcza w szkole lubelskiej. Podmiotem Objawienia jest Bóg, zatem najpierw należy rozważyć filozo-

⁴⁴ Posłużono się tu rozróżnieniem między ukazaniem wiarygodności jako cechy Objawienia oraz uzasadniania tejże wiarygodności, które może być wielorakie, np. prakseologiczną wiarygodność Objawienia można uzasadniać antropologicznie, historycznie, społeczno-politycznie. Uzasadnienia wiarygodności tworzą własne ścieżki argumentacyjne i mogą stanowić dalszy etap pracy po ukazaniu danej koncepcji Objawienia. To rozróżnienie metodologiczne zaczerpnąłem od ks. Ruseckiego. Por. tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 86–112.

ficzną możliwość *Deus agens* oraz określić, na czym Jego działanie mogłoby polegać. Wiadomo bowiem, że pojęcie działania odnosi się do Boga analogicznie. Z kolei przejdzie się do przedmiotu Objawienia, którym według prakseologii objawionej jest dzieło Boże w całości jako Boża ekonomia oraz jej realizacja w ramach historii zbawienia z udziałem człowieka. Szczytem Objawienia jest Wydarzenie Jezusa Chrystusa, które jednak jest tak bogate pod względem treści *praxis* bosko-ludzkiej, że jego szczegółowa analiza wykracza poza ramy wyznaczone w niniejszej pracy i domaga się osobnego opracowania. Konceptyjny charakter rozważań koncentruje się raczej na perspektywie metodologicznej, kontekstowej i wprowadzającej, dlatego chrystologia prakseologiczna będzie jedynie wzmiankowana. Budowanie koncepcji zwalnia z analizy wszystkich elementów ergatycznych, ponieważ chodzi o ukazanie relacji między poszczególnymi elementami Objawienia rozumianymi prakseologicznie oraz przede wszystkim o uzyskanie funkcji uwiarygadniającej.

Wydobywanie elementów ergatycznych Objawienia prowadzi do ukazania w nowy sposób jego waloru motywacyjnego. Wiarygodność zostanie wzmocniona przez konfrontację otrzymanych wyników z prakseologią ogólną, co także wpłynie na poszerzony charakter koncepcji prakseologicznej. Mimo że praca nie stanowi próby porównania prakseologii ogólnej z objawieniową ani tym bardziej krytyki tej pierwszej, to jednak ze względu na funkcję wiarygodnościową znajdują się w niej liczne odniesienia, również krytyczne, do elementów prakseologicznych rozumianych ogólnoludzką jako teoria działania. Całość zmierza ku dogłębnej charakterystyce ergatyczności Objawienia jako mogącego zostać zaakceptowanym przez rozum krytyczny oraz ukazania w zarysie prakseologii chrześcijańskiej opartej na przyjęciu wiarą treści rewelatywnych.

Za źródła wybrano pozycje przedstawiające Objawienie w jego treści ergatycznej, natomiast wyodrębnienie elementów koncepcji oraz wydobywanie z nich funkcji motywacyjnej stanowi wkład własny autora. Pracę niniejszą uznaje się za rozwinięcie naukowej intuicji najwybitniejszego przedstawiciela lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego, zawartej w książce *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa* w rozdziale *Argument prakseologiczny*⁴⁵. Zainteresowanie tego autora problematyką argumentacji prakseologicznej i prakseologicznym wymiarem teologii fundamentalnej wyrażało się także i w innych publikacjach: *Prakseologiczny znak wiarygod-*

⁴⁵ Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 252–261.

ności Kościoła⁴⁶, *Prakseologiczny argument*⁴⁷ czy *Argumentacja prakseologiczna w teologii fundamentalnej*⁴⁸. Ponadto w życiu i działalności ks. Ruseckiego – według opinii C.S. Bartnika – można dopatrzeć się rysów prakseologii propozycyjnej religii oraz indywidualnej prakseologii chrześcijańskiej, a także *eklezjopraxis*⁴⁹. Główne struktury chrześcijaństwa: wiara, egzystencja społeczna, *praxis* oraz relacja do innych religii, systemów ideologicznych, ateizmu – tworzą w jego twórczości swoistą *credibilitas christiana practica*. Uczeń prof. Ruseckiego, ks. K. Kaucha, wskazał na argument prakseologiczny w uzasadnianiu wiarygodności Kościoła⁵⁰.

Środowisko lubelskie charakteryzuje się bogactwem myśli filozoficzno-teologicznej, która systematycznie opracowywana na przestrzeni kilku pokoleń naukowców dała możliwość wyodrębnienia i utworzenia poszczególnych szkół. Stanowi to spuściznę, z której warto korzystać przy opracowywaniu nowych zagadnień. Niniejsza praca wpisuje się w dziedzictwo lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej⁵¹, a także korzysta z osiągnięć lubelskiej szkoły filozoficznej⁵² oraz lubelskiej szkoły personalistycznej⁵³. Ponieważ teologia fundamentalna pozostaje w ścisłym związku z filozofią i teologią systematyczną, dlatego w analizie przedmiotu zostały wykorzystane opracowania z tego zakresu. Wielką pomocą okazały się prace lubelskich teologów różnych dyscyplin, co świadczy o naukowej płodności tego środowiska.

⁴⁶ LTF, s. 1386.

⁴⁷ Tamże, s. 950–953.

⁴⁸ RT KUL, 34(1987), z. 2, s. 111–139.

⁴⁹ Bartnik, *Apologetyka personalistyczna*, s. 306–307.

⁵⁰ K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008, s. 219–228.

⁵¹ Por. tenże, *Wiara i wiarygodność w ujęciu lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek. Kraków 2014, s. 49–85.

⁵² Por. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: PEF, t. 6, s. 532–550; S. Janeczek, *Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, 18(2006), s. 143–159.

⁵³ Za założycieli lubelskiej szkoły personalizmu uważa się K. Wojtyłę, W. Granata oraz C.S. Bartnika.

CZEŚĆ PIERWSZA

BÓG DZIAŁAJĄCY

Celem pierwszej części pracy będzie przedstawienie Boga jako nieustannie działającego. Ma to bardzo ważne implikacje dla prakseologicznej koncepcji Objawienia, ponieważ zarówno podmiotem, jak i pierwszorzędnym przedmiotem Objawienia jest sam Bóg. Należy Go ukazać nie tylko jako inicjatora i partnera dialogu prakseologicznego czy ewentualnie *telos* wszystkiego, co istnieje, ale jako nieustannie działającego i umożliwiającego działanie innych bytów. Na tym etapie badań nie chodzi jeszcze o ukazanie bosko-ludzkiej współpracy, ale o transcendentne i ontyczne uwarunkowania prakseologii objawionej: filozoficzne, trynitologiczne i eschatologiczne oraz protologiczne. *Deus continue agens* określa charakter ludzkiego działania, stwarzając jego ramy. Bóg jest zawsze pierwszy w działaniu i ono od Niego otrzymuje swoją naturę.

Prakseologia może być różnie ujmowana, najczęściej dokonuje się to indukcyjnie na skutek prezentacji i systematyzacji fenomenu ludzkiego działania w funkcji wykonania jakiegoś projektu. Jednak prakseologia rewelatywna, ponieważ wychodzi od działania Bożego, a nie ludzkiego, stanowi naukę dedukcyjną wyprowadzaną z ontycznych uwarunkowań stworzonego świata oraz Objawienia. Dlatego wnioski prakseologiczne będą formułowane na podstawie *praxis divina*. Między obiema perspektywami nie ma jednak zupełnego przeciwieństwa, bo analiza działania Bożego odbywa się na zasadzie *analogia entis* do działania człowieka oraz *analogia fidei* innych treści objawieniowych.

Przez długi czas główną kwestią zainteresowania filozofii, a także częściowo teologii, było argumentowanie na rzecz istnienia Boga, natomiast pomijano problem Jego działania. Jest to poniekąd zrozumiałe, gdyż z istnienia wynika działanie, *operari sequitur esse* – według średniowiecznej zasady. Jednakże można przyjąć odwrotną drogę argumentowania: *esse sequitur operari* i przez analizę działania dochodzić do misteryjnego istnienia oraz próby określenia atrybutów Boga¹, co staje się bliższe ludz-

¹ Kwestia atrybutów Boga domaga się szerszego opracowania, zwłaszcza we wzajemnym ich powiązaniu. Przekracza to ramy niniejszej pracy, jednak pomogłoby to w sensownym

kiej egzystencji, zwłaszcza współczesnej, będącej pod silnym wpływem praktycznego *Zeitgeist* – z natury swej jednostkowego, historycznego, dynamicznego. Bez Boga działającego nie można w sposób pełny uzasadnić ani chrześcijaństwa, ani ludzkiej *praxis*, ani tym bardziej wiarygodności Objawienia.

Pierwszy punkt zostanie poświęcony analizie filozoficznej *praxis divina*, stanowiąc wprowadzenie do prezentowanej koncepcji Objawienia na zasadzie analogii do apologetycznego badania możliwości i konieczności *Revelatio Dei*. Ukaże się w ten sposób racjonalna niesprzeczność prakseologicznej koncepcji działania Bożego oraz zostanie ona umieszczona w odpowiednich ramach pojęciowych.

Najłatwiej byłoby wyjść od definicji, jednak ta jest niezwykle trudna z racji analogicznego charakteru pojęcia *praxis* oraz wieloznaczności rozumienia go w różnych kontekstach historyczno-filozoficznych. Pozostaje zatem droga fenomenologiczna, czyli próba opisu i wydobywania głównych rysów tematycznych prakseologii Absolutu w historii myśli, które będą użyteczne w rozważaniach *stricto* teologicznofundamentalnych. Przedstawienie filozoficznych *praeambula fidei* dla koncepcji prakseologicznej Objawienia zostanie następnie dopełnione przez rewelatywny obraz Boga jako nieustannie działającego.

Z racji specyfiki objawieniowej działania Bożego, która uniemożliwia zastosowanie do niego kategorii czysto ludzkich, należy pozwolić na wyłonienie się prakseologii rewelatywnej z *proprium* Objawienia, zwłaszcza przez ukazanie *theopraxis* jako działania *sui generis*, czyli jako działania trynitarnego oraz kreacyjnego. Szczególnie ważne okaże się związanie dynamizmu immanentnego i ekonomijnego Trójcy Świętej, a także wielorakie działanie stwórcze². Dlatego kolejne punkty zostaną poświęcone prakseologii trynitologicznej, działaniu Boga *in se*, a następnie – prakseologii kreacjonistycznej.

mówieniu o filozoficznym atrybucie niezmienności Absolutu. W przeciwnym wypadku jest się skazanym na potoczne rozumienie tego terminu. Por. J. Wojtysiak, *Boże atrybuty – próba uporządkowania*, w: *W trosce o kulturę logiczną. Prace dedykowane księdzu profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. K.M. Wolsza, Opole 2014, s. 181–189 (*Opolska Biblioteka Teologiczna*, 140).

² Dynamizm historiozbawczy Boga rozumiany jako poszczególne Jego działania w historii zostanie opracowany w następnej części ze względu na metodologiczne rozróżnienie między Bogiem działającym – podmiotem Objawienia, a jego dziełami – przedmiotem i formami Objawienia.

1. Filozoficzne ujęcia działania Bożego

W tradycyjnej apologetyce filozoficzny punkt wyjścia stanowił jeden z głównych nurtów argumentacyjnych³. Jego status potwierdził Sobór Watykański I w konstytucji *Dei Filius*, stwierdzając autorytatywnie, że Boga, początek i cel wszystkich rzeczy, można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego⁴. Podobne stwierdzenia znajdują się w nauce *Vaticanum II*⁵. *Revelatio naturae* może zatem być badane ludzkim rozumem, który poszukuje ostatecznych przyczyn istnienia takiej, a nie innej rzeczywistości. Także we współczesnej teologii fundamentalnej uznającej autonomię wiary i rozumu przyznaje się im status źródeł poznania. Wzajemne związanie *intellego ut credam* oraz *credo ut intellegam* Jan Paweł II w *Fides et ratio – carta magna theologiae fundamentalis* – porównuje do dwóch skrzydeł, na których wznosi się duch ludzki w kontemplacji prawdy⁶. Zatem opracowując systematycznie pojęcie Objawienia na podstawie kategorii *praxis*, która określa etymologicznie i formalnie charakter niniejszej pracy, nie sposób się uwolnić od filozofii. J. Herbut twierdzi, że kto w teologii rezygnuje ze świadomych rozważań filozoficznych, ten zdaje się na filozofię niezreflektowaną, przenikającą i same wypowiedzi objawione, i jego własne myślenie⁷.

Filozoficzna analiza działania Absolutu odgrywa ważną rolę jako najbliższy kontekst objawieniowej teorii działania. Budowanie koncepcji prakseologicznej Objawienia w ramach teologii fundamentalnej ma na celu wydobycie waloru motywacyjnego, czyli uzasadnienia prawdziwości

³ Pod koniec XIX wieku i na początku XX wieku pojawiły się inne nurty, np. psychologizujące – apologetyki woluntarystycznej oraz podmiotu np. psychologiczno-moralna L. Ollé-Laprune'a (wychodziła od postulatu konieczności konfrontowania idei z czynem) czy psychologiczno-biontyczna G. Fonsegrive'a oraz nurty fenomenologiczno-religioznawcze wykorzystujące odkrycia R. Otto, M. Eliade, G. van der Leeuwa, E. Tylora (posługiwał się nimi W. Kwiatkowski i szkoła warszawska).

⁴ DF, n. 20: *Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse.*

⁵ KO, n. 3: „Bóg, stwarzając wszystko i zachowując w bycie przez Słowo, daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie”. Ojcowie soborowi podkreślają w tym miejscu nie tyle działanie rozumu ludzkiego, ile świadectwo, jakie daje o sobie Bóg przez stworzenia, wskazując na istnienie Objawienia w stworzeniach i przez stworzenia.

⁶ K. Kaucha, *Fides et ratio*, w: LTF, s. 399. Por. także FeR [Wprowadzenie].

⁷ J. Herbut, *Współczesna teologia a filozofia*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. Kopec, Lublin 1977, s. 148.

chrześcijaństwa, używając odpowiedniej argumentacji. Nie dokonuje się to w próżni, ale wobec konkretnego świata. *Praxis* chrześcijańska jest faktem, podobnie jak faktami są inne sposoby ludzkiego działania. Przenikają się one nawzajem, ale także krzyżują. Dlatego prakseologia objawiona napotyka na istniejące już propozycje prakseologiczne i stąd uzasadnianie prawdziwości Objawienia dokonuje się w jakiejś części również przez dezawuowanie prakseologii fałszywych. Kontekst filozoficzno-prakseologiczny w tym wypadku nie stanowi jedynie o charakterze odbiorców danej argumentacji, ale wchodzi w skład samego zagadnienia zgodnie z kontekstową metodą uprawiania teologii fundamentalnej H. Waldenfelsa⁸. Stąd wnioski formułowane w toku rozważań filozoficznych mają charakter zarówno konfrontacyjny, jak i wiarygodnościowy wobec *praxis* objawieniowej. Niemniej nie mogą one uniknąć podstawowych problemów i terminologii *praxis* należących do domeny filozofii. Systematyczna analiza filozoficzna faktu ludzkiego działania nie wchodzi wprawdzie w zakres badań nad prakseologiczną koncepcją Objawienia, jednak rozważania o Bogu działającym są istotną częścią rozwinięcia głównego tematu, ponieważ to właśnie *Deus agens et cooperans* stanowi *novum* objawieniowej prakseologii. Dlatego z konieczności należy podjąć filozoficzne zagadnienie działania Absolutu. Badania filozoficzne znajdują swoje uzasadnienie także z metodologicznego punktu widzenia, ponieważ scholastyczna filozofia esencjalna legła u podstaw intelektualistycznej koncepcji Objawienia, z którą prowadzi się w niniejszej pracy konfrontacyjny spór.

Filozofia jako taka zrodziła się z poszukiwania wyjaśnienia fenomenu ruchu. Fakt zmian jest czymś najbardziej oczywistym w świecie, choć ich natura i ostateczna przyczyna już taka nie jest. Przyczynę (*arché*) dynamicznej rzeczywistości filozofowie starożytni upatrywali w różnych rzeczach. Metafizyczne próby wyjaśnienia tego fenomenu, czyli dokonywane w celu odnalezienia ostatecznej przyczyny, odsyłały w stronę czynnika absolutnego. Wypracowano kilka modeli relacji bytów przygodnych z Absolutem. Można w zasadzie podzielić je na dwa skrajne stanowiska: pozbawiające Boga i świata możliwości aktualnego działania – jak w przypadku Parmenidesa – oraz Boga stającego się dopiero w wyniku dziejów, jak w heglizmie, oraz pozycję umiarkowaną – zakładającą niezmienną naturę Boga, chociaż przyznającą Mu prawo do ingerowania bezpośrednio i pośrednio w dzieje

⁸ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, przeł. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 19–86.

świata. Najpierw zostaną zaprezentowane owe radykalne prakseologie Absolutu, a następnie – próba ukazania filozoficznej niesprzeczności prakseologii objawionej Boga opierającej się na rozwiązaniach filozofii realistycznej, głównie w wydaniu św. Tomasza z Akwinu.

1.1. Skrajne ujęcia działania Absolutu

Jednym z powodów zajmowania się prakseologią rewelatywną jest zbyt spekulatywny charakter argumentacji teologicznofundamentalnej, który wynika z intelektualistycznie pojmowanego Objawienia⁹. W takiej koncepcji Bóg w historii jedynie coś do ludzi mówił i Jego słowa ujęte w system dogmatów i sylogistycznych wniosków teologicznych – teologumenów powinny zostać przyjęte w wierze. U źródeł statycznej koncepcji Objawienia legły określone poglądy filozoficzne, przede wszystkim ujęcie przez filozofię starożytną samego bytu, a w konsekwencji i Absolutu jako niezmiennego i nieruchomego. W epoce nowożytnej koncepcja Nieruchomego Poruszyciela stała się pretekstem do powstania deizmu, skąd już krok do zupełnego zakwestionowania istnienia Absolutu w postaci ateizmu. Z drugiej strony, fenomen ruchu był tak oczywisty, że wielu filozofów w samej zmianie upatrywało sens rzeczywistości i dlatego jej podstawę – Absolut uważano za ciągle przychodzący do siebie, dopiero powstający.

1.1.1. Immobilizm

W filozofii starożytnej problem *arché*, a więc tego, co pierwotne, podstawowe i trwałe – w przeciwstawieniu do czegoś, co jest wtórne, pochodne i przemijające postawił Tales z Miletu, twórca filozofii przyrody. Znaczący wkład w rozumienie bytu, który może być utożsamiany z Absolutem, wniósł Parmenides, formułując zasadę niesprzeczności w wymiarze ontologicznym. Byt nie powstaje i nie ginie, nie ma przeszłości ani przyszłości, jest wieczną terażniejszością, bez początku i bez końca. Byt jest (w formie negatywnej niebyt nie bytuje) i jest absolutnie niezmienny, zamknięty i kompletny, niczego mu nie brakuje i niczego nie potrzebuje, i dlatego pozostaje w sobie samym, tożsamy z tożsamym, jedyny godny przedmiot poznania (myśli). Byt utożsamiony z Absolutem Parmenides przedstawiał obrazowo w formie kuli¹⁰. Nie podpada on pod poznanie zmysłowe. Stąd to, co zmienne, nie istnieje

⁹ M. Rusecki, *Prakseologiczny argument*, w: LTF, s. 950.

¹⁰ Z.J. Zdybicka, *Absolut*, w: PEF, t. 1, s. 32.

naprawdę. Słowo „jest” przysługuje temu, co stałe, niezmienne. Nie jest on *arché*, ponieważ jest niezmienny, a *arché* poruszając się i przemieniając, powoduje zaistnienie wszystkiego, stając się początkiem¹¹. Parmenides postuluje zatem statyczny panteizm. Dynamizm nie istnieje, jest jedynie iluzją i „drogą głupców”. Platon tak rozumiany byt przeniósł na słowo-ideę, gdzie również nie zachodzi żadna zmiana ani ruch. Odrzucił on ruch jako element konstytutywny bytu, chociaż przyjmował teleologicznie funkcję idei Dobra wobec świata widzialnego jako przyczynę jego zmiany. Niemniej esencjalną cechą rozumienia naczelnej idei Dobra była jej *apátheia*, co oznacza niedoznawanie żadnych działań innego podmiotu i niewchodzenie w relację z niczym innym.

Rozwinięciem poglądów immobilistycznych w filozofii greckiej była koncepcja Absolutu stworzona przez Arystotelesa. Całą swoją filozofię zbudował on na próbie ostatecznego wyjaśnienia fenomenu ruchu. Sformułował jako pierwszy dowód na istnienie Absolutu w postaci *via ex motu*. Świat istnieje odwiecznie i stąd również ruch istnieje odwiecznie, polegając na przemianach jednych bytów w drugie. Arystoteles przyjmował konieczność szukania przyczyny ruchu, co u jego średniowiecznych komentatorów znalazło wyraz w sformułowaniu: *omne quod movetur ab alio movetur*. Ponieważ łańcuch przyczyn nie może iść w nieskończoność, dlatego potrzebny jest byt, który byłby Pierwszym Poruszcycielem (gr. *proton kinoún*)¹². Arystoteles określił Absolut jako niewzruszony¹³. Pierwszy Poruszcyciel musi sam być niezmienny, niezłożony, niepodzielny, bez części, bez możliwości, bez przyczyny, oddzielony od rzeczy zmysłowych i konieczny. Jego istotę stanowi myślenie (poznanie), które jest zarazem myśleniem myślenia (*noéseos nóesis*). Absolut to czysty akt, *Actus purus* (Myśl myśląca samą siebie), Pierwszy Poruszcyciel, który sam pozostaje nieruchomy, mimo że wprowadza wszystko inne w ruch. Nie powoduje jednak ruchu w fizyczny sposób. Absolut jest Poruszcycielem w tym sensie, że jest dobrem najwyższym, przez co staje się również zasadą wszystkich innych bytów, poruszając je teleologicznie; będąc dla świata przede wszystkim przyczyną celową i motywem ruchu dla „pierwszego nieba”,

¹¹ M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Byt*, w: PEF, t. 1, s. 762.

¹² Z.J. Zdybicka, *Bóg*, w: PEF, t. 1, s. 661.

¹³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, t. 2, przeł. T. Żeleźnik, Lublin 1996, 1072b, 14–31: „Od takiej zasady zależą niebiosy i natura. Jest ona myślą, będącą samą myślą, jest o tym, co samo w sobie jest najlepsze. Najdoskonalsza zaś myśl jest o dobru najwyższym [...]. A intelekt poznając swój przedmiot, siebie samego myśli, bo myślącym staje się ujmując i rozumiejąc, dlatego tym samym jest myśl i to co myślane” (tamże, 1072b, 15–20). Por. C.S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2021, s. 13.

które kontemplując go jako najwyższe dobro, wprawia siebie w ruch i staje się przez to pierwszym motorem poruszonym przez miłość i źródłem ruchu dla niższych sfer kosmicznych. Pierwsza przyczyna, działając w niematerialny sposób, wprawia w ruch kołowy niższe sfery i napędza „maszynię” kosmosu. Bóg, choć niematerialny, jest więc przyczyną sprawczą i celową ruchu. Wywołuje on ruch niejako z konieczności swej istoty¹⁴.

Z. Zdybicka, przywołując poglądy Arystotelesa na temat natury Absolutu, dodaje, że choć wprawił on świat w ruch, to nie stworzył go ani go nie zna, ponieważ myśl doskonała nie może zajmować się przedmiotem niedoskonałym, jakim jest świat. Nie jest dla świata opatrnością, nie może być zatem przedmiotem kultu religijnego. Arystotelesowski Absolut, zwany Bogiem, jako czysta immanentna myśl, stanowi najdoskonalszą część świata, i choć od niego oddzielony, jest koniecznym czynnikiem wszelkiego życia i ruchu. U Stagiryty pojawiło się pojęcie Boga, który posiada pewne cechy osobowe, zwłaszcza zdolność myślenia, ale nie wychodzi ono poza filozofię. Bóg taki nie może być utożsamiony z Bogiem religii, ponieważ nie ma kontaktu ze światem (*praxis*), a przede wszystkim z człowiekiem¹⁵. Św. Tomasz z Akwinu związał Boga, który jest Osobą działającą w świecie, ze źródłem istnienia – *Ipsum Esse*. Odtąd Bóg już nie będzie wyłącznie Absolutem, Bogiem filozofii, ale może stać się Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Akwinata przywrócił Boga religii, co uzasadniało więź bosko-ludzką. Tak odkryty Bóg nie jest wyłącznie zasadą, od której zależy kosmos, ale również ostatecznym celem życia i działania człowieka¹⁶.

M. Rusecki, oceniając poglądy Arystotelesa, a w szczególności jego komentatorów, stwierdza, że zbyt mocno wyakcentowali oni hylemorfizm. Dokonało się to kosztem zaniedbania bardziej podstawowego złożenia w strukturze bytu, czyli zespolenia z możliwości i aktu, którego tylko partykularnym przypadkiem jest złożenie z materii i formy. Nadmierne zainteresowanie hylemorfizmem doprowadziło do zapomnienia o najważniejszym w filozofii realistycznej złożeniu ontycznym: z istoty i istnienia. To przesunięcie na terenie metafizyki pociągnęło za sobą szereg następstw, między innymi statyzm i esencjalizm, co z kolei zaważyło na poglądach akcentujących jedynie racjonalną naturę człowieka, a pomijających jego

¹⁴ W. Dłubacz, *Pierwszy Poruszyciel*, w: PEF, t. 8, s. 191.

¹⁵ Zdybicka, *Absolut*, s. 33.

¹⁶ A. Maryniarczyk, *Słowo od wydawcy*, w: J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 7.

historię. Człowieka ujmowano statycznie, nie uwzględniając elementów dynamicznych i egzystencjalnych¹⁷.

Esencjalizm metafizyczny, i w związku z tym również antropologiczny, był rozwijany jako ontologia w poglądach D. Szkota (koncepcja *natura tertia*), F. Suareza (*conceptus obiectivus entis*) oraz Ch. Wolffa, który był autorem pierwszego w dziejach systematycznego wykładu tej dyscypliny. Stała się ona filozofią pierwszą, czyli nauką najogólniejszą badającą byt ujęty od strony jego warunków koniecznych. Główną metodą ontologiczną był ogląd ejdetyczny, a przedmiotem idea bytu w ogólności¹⁸. Esencjalizm daje priorytet w bycie istocie nad istnieniem, przez co zaniedbuje elementy historyczne i dynamiczne, a więc ma negatywny wpływ prakseologiczny w postaci zdecydowanej przewagi teorii nad praktyką. Esencjalizm wiąże się z racjonalizmem, ponieważ to rozum rozpoznaje istotę bytu nazywaną w tym systemie Ideą-Tożsamością-Nieskończonością i dlatego pomija albo obniża wartość innych czynników bytu związanych z egzystencją, czyli dynamizmem, a w przypadku osób czy Absolutu – *praxis*¹⁹. Budowana na fundamencie filozofii esencjalistycznej teologia fundamentalna ujmuje swój przedmiot – Objawienie w kategoriach intelektualistycznych, a więc sprowadza go wyłącznie do prawd wiary przyjmowanych rozumem.

Ze statycznego ujmowania rzeczywistości wynika określona ocena dynamizmu bytów. Koncepcja nieruchomego Stwórcy, który jest celem działań człowieka, oznacza dewaloryzację *praxis* jako takiej. Dla Platona i Arystotelesa czynność poznania kontemplacyjnego, teoretycznego była najdoskonalsza ze wszystkich możliwych, czyli boska. Absolut nie musi więc działać, ponieważ posiada wszelką doskonałość, a jego życie polega na samokontemplacji. W niej upatrywano więc istotę szczęścia człowieka²⁰. Również według Orygenesza bazującego na neoplatonizmie cel bytów ma charakter statyczny. Swoje istnienie odnajdują one wyłącznie w kontemplacji istoty Boga – *bíos theoreticós*. Pierwszym ruchem stworzeń była forma buntu przeciwko Bogu. Stąd im więcej dynamizmu, tym mniej Boga w stworzeniach²¹. Zmiana i różnorodność

¹⁷ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 43.

¹⁸ B. Paź, *Wolff*, w: PEF, t. 9, s. 829–830.

¹⁹ H. Kiereś, *Esencjalizm*, w: PEF, t. 3, s. 220.

²⁰ Z. Pańpuch, *Areté*, w: PEF, t. 1, s. 321–322.

²¹ W starożytności już stoicy wskazali na praktyczny cel poznania teoretycznego, które samo w sobie jest jedynie środkiem, za pomocą którego człowiek może wypełnić naturalny obowiązek podporządkowania się prawu natury – Logosowi oraz wypełnienie nakazu instynktu

są konsekwencjami Upadku, a więc są zasadniczo złe. Podobną ocenę ruchu można odnaleźć w poglądach Kartezjusza rzutujących na całą nowożytność, który materię określił jako *res extensa*. W ten sposób zrównał ją ze statyczną rozciągłością, zupełnie pomijając jej dynamizm. W świetle współczesnych tendencji dynamicznych i ewolucjonistycznych pogląd, że istnieją tylko dwie substancje-rzeczy (*res cogitans* i *res extensa*), z których żadna nie akcentuje wyraźnie działania, jest nie do przyjęcia. Poza tym ów dynamizm związany z funkcjonowaniem świata nie jest prakseologiczny, to znaczy nie odpowiada wolnemu działaniu osoby.

Kolejną odstoną filozoficznych koncepcji immobilizmu Absolutu były idee deistów. Deizm stał się dominującą ideą w myśli oświeceniowej. Powstał w wyniku połączenia sceptycyzmu religijnego, empiryzmu poznawczego i mechanistycznej wizji przyrody. Łączył się z koncepcją tzw. religii naturalnej, której istotę stanowić miało etyczne działanie. Jako inicjatora tego kierunku intelektualnego uznaje się Herberta z Cherbury. Można także wskazać na poglądy P. Bayle'a, który pisał o niemożności pogodzenia ze sobą niezmienności Boga i Jego wolności. Ten argument był używany jako sztandarowy w walce z teizmem²². Przedstawiciele tego nurtu uważali, że Bóg istnieje jako Stwórca świata i jego ładu, określając Go jako „Zegarmistrz świata” (B. de Fontenelle) czy „Najwyższy Inżynier świata”, „Najwyższa Zasada samozrozumiałości natury”. Odrzucali natomiast aktualne związki świata i człowieka z Bogiem, czyli prawdę o Bożej Opatrzności. Bóg nie działa na rzecz świata, ale zajmuje się sam sobą, w czym można odnaleźć analogię do *noesis noeseos* u Arystotelesa. Taki stan rzeczy wynika z ontologicznego oddzielenia Absolutu od świata, które czyni niemożliwym Jego rzeczywiste, osobowe działanie.

Istotę kartezjańskiego Boga określała Jego funkcja: był On przede wszystkim stwórcą mechanicznego świata przyrody. Stanowiło to podstawę sformułowanego przez I. Newtona fizykoteologicznego dowodu na istnienie Boga²³. Znaleźć go można również w pismach G. Leibniza, w XVIII w.

samozachowawczego w postaci życia zgodnego z naturą kosmosu – Logosem (*bíos logikós*). Por. J. Gajda-Krynicka, *Stoicyzm*, w: PEF, t. 9, s. 210.

²² Z.J. Zdybicka, *Ateizm*, w: PEF, t. 1, s. 376.

²³ Fizykoteologia powstała w drugiej połowie XVII wieku w angielskim środowisku naukowym the Royal Society i była odmianą teologii naturalnej bądź teologii natury. Miała ona charakter apologetyczny. W jej ramach m.in. uzasadniano istnienie grawitacji, odwołując się do nieustannego podtrzymywania całości świata przez Boga (nieustanny cud). Por. W. Skoczny, *Dziedzictwo fizykoteologii we współczesnej myśli chrześcijańskiej*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 13(1991), s. 80–81.

zaś upowszechnił go Wolter²⁴. Był to rzeczywiście „Bóg filozofów”, „Bóg skrajnego rozumu”, dopasowany do mechanistycznie rozumianego świata²⁵. W rezultacie nastąpił rozdział między Bogiem, który jest przedmiotem kultu religijnego (Bóg religii), a Bogiem będącym przyczyną świata i gwarantem prawdziwości ludzkiego poznania (Bóg filozofii).

Przeciwnym twierdzeniem do deistycznego statyzmu Absolutu były poglądy okazjonalistów (J. Clauberg, L. de la Forge, A. Geulincx) głoszące, że jedyną przyczyną istnienia i działania bytów jest Bóg, przy wykluczeniu przyczyn naturalnych (*causae secundae*). Najbardziej znanym przedstawicielem okazjonalizmu był N. Malebranche, który w ten sposób próbował przeciwstawić się empiryzmowi, a w szczególności przypisywaniu przyrodzie cech boskich. Wykazywał on, że cała bytowość i aktywność wszystkich wziętych z osobna rzeczy stworzonych ma swoje źródło we wszechmocy Boga²⁶. Według niego w samym pojęciu przyczyny sprawczej kryje się element boskości. Ani stworzona substancja duchowa, ani materialna nie dysponują aktywnością i nie wywołują przyczynowych zmian w świecie. Wszelkich zmian dokonuje jedynie Bóg (gdzie jest działanie, tam jest Bóg). Tylko On dysponuje aktywnością i sprawczością, a poszczególne byty stworzone dostarczają do tego jedynie okazji. Mimo wszystko okazjonalizm w aspekcie prakseologicznym jest symetryczny do deizmu tyle tylko, że tym razem nie neguje się działania Absolutu, ale w to miejsce pozbawia się całe stworzenie możliwości autonomicznego działania, nie mówiąc już o wolnym czynie człowieka. Eliminuje on z prakseologii współpracę bosko-ludzką.

1.1.2. Mobilizm

Drugą skrajnością, w pewnym sensie istotniejszą dla naszych rozważań, są poglądy filozoficzne akcentujące radykalny dynamizm Absolutu. Mają one znaczenie dla prakseologicznej koncepcji Objawienia zarówno jako negatywna skrajność, której nie można przekroczyć ze względów logicznych i dogmatycznych, jak i zwrócenie uwagi na problem działania w substancji Boga i bytu. Najczęściej skrajny mobilizm Absolutu przyjmuje postać panteizmu, czyli koniecznościowych relacji Boga ze światem²⁷. Pan-

²⁴ R.T. Ptaszek, *Deizm*, w: PEF, t. 2, s. 455–456.

²⁵ Zdybicka, *Bóg*, s. 667.

²⁶ P. Gut, P. Szałek, *Okazjonalizm*, w: PEF, t. 7, s. 782.

²⁷ Uznanie tylko jednej substancji – boskiej jest istotą poglądów metafizycznych B. Spinozy. Utożsamiał on substancję i przyczynę, wyrażając to w słynnym sformułowaniu: *Deus sive natura*. Według niego nie istnieje różnica inna niż myślna między *natura naturans* (natura

teistyczny Absolut jest ze swej natury ewolucyjny, to znaczy, że dopiero dochodzi do swej istoty; okazuje się zmienny na przestrzeni dziejów. Nie posiada On uprzednio zdefiniowanej natury, ale tworzy się ona poprzez historię. *Praxis* w takim wydaniu zamienia się w skrajny mobilizm i nie ma żadnego związku z uprzednio istniejącą treścią. Posiada to daleko idące konsekwencje rozrywające zasadniczą więź teorii z praktyką, a na terenie Objawienia dopuszcza wewnętrzną sprzeczność poszczególnych wydarzeń i ich interpretacji, a także skrajny procesualizm, ponieważ ostateczny sens wszystkiego dopiero ma nastąpić i nikt, łącznie z Bogiem, go jeszcze nie zna. Teologia w takim wypadku utożsamia się z antropologią i historią tak, że nie sposób ich odróżnić.

Pierwszym, który uznał ruch za zasadę wszystkiego, był Heraklit z Efezu, prekursor dynamicznej koncepcji rzeczywistości i powszechnego wariabilizmu²⁸. Obserwacja przyrody prowadziła go do wniosku, że pluralizm rzeczy i różnorodność przemian wyraża się w koniecznym współistnieniu przeciwieństw, które jednak łączą się na jakimś wyższym poziomie kosmicznego porządku. Obrazem zmienności jest u Heraklita rzeka, do której nie sposób wejść dwa razy, ponieważ napływają do niej wciąż nowe wody. Stąd później Platon przypisał mu autorstwo teorii powszechnego fluktualizmu, który uniemożliwia jakiegokolwiek poznanie. Jednak, jak pisze A. Gudaniec, rzeka może być także obrazem równowagi i porządku świata, ponieważ przeciwieństwa łączące się ze sobą w pewnym napięciu tworzą – choć nie od razu – widoczną więź i harmonię. Napięcie w walce przeciwieństw objawia więc dynamiczną jedność, na której strażą stoi *Logos*²⁹.

Po tej linii idą poglądy neoplatoników, które dynamizm Jedni czynią koniecznym w procesie emanacyjnym w coraz to niższych formach bytowania. Teoria neoplatońska opisująca zmiany rzeczywistości ujmowane w najszerszej możliwej skali dotyczy sposobu powstania obserwowalnej rzeczywistości, ukrytej natury oraz jej dotychczasowych i przyszłych przemian.

stwarzająca) oraz *natura naturata* (natura stworzona). Natura pozostaje w nieustannym ruchu i jej substancja w każdym ze swych atrybutów zmienia się na nieskończenie wiele sposobów, choć wyrażają tylko jeden ten sam jej stan. Por. J. Żelazna, *Spinoza*, w: PEF, t. 9, s. 131.

²⁸ Wariabilizm ontologiczny podkreśla, że mobilistyczna wizja świata wyraża się poprzez byt rozumiany jako Ruch-Zmiana-Nieokreśloność (np. Heraklit, Anaksymander). W tym nurcie rozum nie ma dostępu do prawdziwego bytu, a jeśli już odgrywa jakąś rolę, to jedynie jako rozum praktyczny. Pretensje poznawcze rozumu są apriorycznymi uzurpacjami, które zamykają zmienną rzeczywistość w schematach pojęciowych i prowadzą do monizmu kulturowego. Kiereś, *Esencjalizm*, s. 220–221.

²⁹ A. Gudaniec, *Heraklit z Efezu*, w: PEF, t. 4, s. 356–364.

Zgodnie z nią przyjmuje się, że istnieją dwie dynamiczne fazy istnienia Bytu absolutnego. Każda z nich obejmuje kilka etapów. Pierwszą jest faza inwolucji, którą można uznać za zstępującą przemianę Absolutu. W jej trakcie zachodzi sekwencyjne wyłanianie niższych rzeczywistości: duszy, umysłu, życia, a wreszcie krańca inwolucji, jakim jest najprymitywniejsza, „gruba” postać materii. Wskutek inwolucji Absolut staje się swoim przeciwieństwem, które w skrajnie małym stopniu jest obdarzone jego podstawowymi atrybutami: aktywnością, życiem, samoświadomością, doskonałością i miłością. Kolejne wypływy mają coraz to niższy status doskonałości. Materia a wraz z nią jej dynamizm, stanowiąc ostatni etap emanacji (*efesis*), jest całkowicie pozbawiona doskonałości. Drugą fazą, która z konieczności ma nastąpić, jest ewolucja³⁰. Dusza ludzka dzięki oczyszczeniu, koncentracji i kontemplacji, postępując drogą „wzwyż”, może z powrotem odnaleźć drogę do Jedni. W filozofii Plotyna nastąpiło złączenie zasady filozoficznej i Boga religii, jednak stało się to za cenę nieuwzględnienia odrębności istotowej Boga i świata. Według Z. Zdybickiej Plotyn zaproponował emanacyjną postać panteizmu³¹. Prakseologia ma tu charakter negatywny, koniecznościowy i apersonalny, właściwie chodzi o wyzbycie się dynamizmu i powrót do statycznej kontemplacji Jedni.

Starożytne poglądy mobilistyczne i dialektyczne stały się inspiracją dla potężnie oddziałującej niemieckiej filozofii idealistycznej reprezentowanej zwłaszcza przez J.G. Fichtego, F.W.J. Schellinga i G.W.F. Hegla. Filozofia ta, monistyczna w założeniach, neguje zasadniczą odrębność Absolutu od świata, przypisując im wspólną naturę. W tej perspektywie kosmos jest zawarty w naturze Boga, dlatego zachodzi między nimi relacja konieczna – świat stanowi fazę stającego się Absolutu. Fichte pojmował Absolut jako absolutną, twórczą jaźń, niesubstancjalną i nieświadomą, czystą aktywność (*das absolute Ich*). Wytwarza ona w sobie samej świat przyrody i skończonych jaźni. Jest nie jakimś bytem, lecz czystym działaniem, życiem i zasadą nadzmysłowego porządku świata³².

Najbardziej systematycznie kwestię stającego się Absolutu wyjaśnił Hegel. Wyszedł on, podobnie jak Arystoteles, od fenomenu ruchu, jednak rozwiązanie, które zaproponował, różni się diametralnie od klasycznego – możliwości podlegającej procesowi aktualizacji. Hegel nie wychodzi od faktów,

³⁰ J. Zon, *Inwolucja*, w: PEF, t. 4, s. 906.

³¹ Zdybicka, *Bóg*, s. 662.

³² Taż, *Absolut*, s. 38.

ale od myśli, aby z niej wydobywać fakty. Jego dialektyka jest niewątpliwie gigantycznym panlogizmem, na wzór neoplatonizmu, gdzie dialektyka jest procesem wyjaśniania czystej myśli, która staje się rzeczywistością. Logika heglowskiego pojęcia bytu polega na tym, że rodzi się ono z dynamicznego napięcia pomiędzy sprzecznościami, a następnie stopniowo rozwija się i określa jako natura i duch³³. Dla Hegla ta sprzeczność stanowi istotę rzeczywistości i prawdy. Jest ona równoznaczna z pojęciem zmiany, stawania się, wieczną pamięcią nieskończonego zadania. Ruch uzewnętrznia sprzeczność tkwiącą w naturze bytu³⁴. Rzeczywistość i prawda to nieustannie dokonująca się synteza sprzeczności.

Jeśli chodzi o ideę Absolutu Hegla, to daje ona według M.A. Krąpca asumpt do panteistycznych wizji świata³⁵. U Hegla cała rzeczywistość zawiera się i wyłania poprzez koniecznościową ewolucję w Absolucie. Bóg i świat jedynie razem stanowią „całość”, która w procesie dialektyki rozwija się, dochodzi do zupełnej samoświadomości w Duchu absolutnym jako ostatecznym zwieńczeniu rozwoju. Duch ten ujawnia się najpierw w postaci „subiektywnego ducha” ludzkiego, by następnie przejść do formy „ducha obiektywnego” i znowu „powrócić” do siebie w postaci „ducha absolutnego”. Jeśli Bóg jest stwórcą świata, to właśnie do Jego odwiecznej natury należy – zdaniem Hegla – konieczność stwarzania i „objawiania się” na zewnątrz. Bóg spełnia się w człowieku, a człowiek staje się świadomością (samoświadomością) samego Boga. Dlatego człowiek posiada w sobie najwyższe i ostateczne wartości, które są wyzwalone i ujawniane w procesie dialektycznym³⁶.

Z. Zdybicka podkreśla fakt, że Bóg według Hegla jest rzeczywistością stającą się w historii. Jest On immanentny w stosunku do tego, co znajduje się poza Nim i co sprawia, że On istnieje. Cały wszechświat, nie mniej niż człowiek i jego historia, staje się koniecznym etapem świadomości Absolutu. Bóg nie istnieje poza historią, nie jest rzeczywistością „gotową”, ale

³³ M.A. Krąpiec, *Hegla rozumienie bytu. Hegel*, w: PEF, t. 4, s. 284–285.

³⁴ S. Kowalczyk, *Koncepcja absolutu w pismach Hegla*, Lublin 1991, s. 47.

³⁵ Istnieje wiele odcieni doktryn panteistycznych: np. koncepcja Absolutu jako ducha samoświadomego, stwarzającego świat jako swe konieczne „dopełnienie”, „eksterioryzację”; koncepcja Absolutu jako ducha stwarzającego czy „wyłaniającego” świat z powodu wewnętrznej konieczności; koncepcja materialnego świata ewoluującego w kierunku ducha, w którym Absolut uświadamia sam siebie; teoria świata pojętego tak, jak się jawi w spostrzeganiu ludzkim, ale istniejącego istnieniem Boga, wskutek czego wszystko, co istnieje jest przejawem Boga – jest to poszerzona „unia hipostatyczna”. Por. Krąpiec, *Hegla rozumienie bytu*, s. 288–289.

³⁶ Tamże, s. 290.

raczej identycznością żyjącą, która w dynamicznym procesie przychodzi do siebie. Jest wiecznością w świecie i człowieku – historyczną podstawą i sensem całej rzeczywistości, jej Alfą i Omega. Usprawiedliwieniem istnienia Boga jest historia i jej rozwój. Koniecznym warunkiem powstania Boga jest uświadomienie Go sobie przez człowieka. Bóg stanowi więc korelat ludzkiej świadomości, zwłaszcza świadomości absolutnej danej w historii³⁷.

Hegłowskie i posthegłowskie akcentowanie zmienności (historyczności) Boga, Jego stawanie się jest wyrazem antropomorfizmu w pojmowaniu Boga, a także brakiem zrozumienia, czym jest Pełne Istnienie oraz zaprzeczeniem zasady niesprzeczności. Wobec tak pojętej metafizyki prakseologia musi zawierać w sobie elementy antytetyczne. Odrzuca się statyczną metafizykę bytu na rzecz metafizyki ciągłego „stawania się”, syntetyzowania początkowo nieprzystających części, które mają z siebie wyłonić nową całość.

Ewolucyjna koncepcja Boga według Hegla na stałe weszła w obieg myśli XIX i XX wieku w postaci idei rewolucji społecznych u rozwijających myśl Hegla – zwłaszcza ze strony „lewicy” hegłowskiej – Marksa i Engelsa. Prakseologia zastępuje tu metafizykę w funkcji filozofii pierwszej. Według słynnej jedenastej tezy Marksa o Feuerbachu filozofowie do tej pory interpretowali rzeczywistość, a idzie o to, by ją zmieniać. Działanie antytetyczne, czyli rewolucyjne ma być usprawiedliwione samą zmianą. Teoria idzie tu za praktyką, szczególnie praktyką krytyczną, rewolucyjną. Ostateczny sens teorii może być ustalony dopiero po wprowadzeniu nowej *praxis*. Objawia się w ten sposób groźna postać prób wcielania w życie różnych ideologii, zależących od aktualnie realizujących ją osób i ich interesów, których nie można oceniać *a priori*, bo właściwy sens uzyskają dopiero po dojściu do finalnego efektu, właśnie jako antyteza aktualnie istniejących prakseologii. Ponadto w obronie przed rewolucją nie można odwołać się do pomocy działania nadprzyrodzonego, ponieważ istnieje tylko jedno działanie bosko-ludzkiej substancji samodoskonalącej się w dialektyce przeciwieństw żelaznej logiki historycznej.

Na początku XX wieku dowartościowanie dynamiki w bycie pojawiło się w nurcie filozofii życia reprezentowanym przez H. Bergsona. Była to kolejna odsłona przeciwstawiania się esencjalistycznej filozofii bytu. Jej postulaty szły w kierunku przewyciężenia rozdźwięku między teorią a praktyką przez wskazanie, że naukowy (teoretyczny) sposób poznawania świata nie ma wyłączności na docieranie do prawdy. Na zasadzie antytezy do mechani-

³⁷ Zdybicka, *Bóg*, s. 668.

cystycznych opisów świata i człowieka Bergson twierdził, że świat nie jest wielkim mechanizmem, ale przypomina raczej żywy organizm przeniknięty pędem życiowym (*élan vital*). Poznanie rozumowe unieruchamia i sztucznie izoluje rzeczywistość, która ma naturę psychiczną i nie daje się ujmować w żadne sztywne schematy. Punktem centralnym, a jednocześnie dynamizującym jest Bóg – źródło *élan vital*. Dzięki poznaniu intuicyjnemu człowiek może odkryć, że nie tylko jest robotnikiem przekształcającym świat (*homo faber*), ale i człowiekiem mądrym (*homo sapiens*)³⁸.

Współczesnym rozwinięciem dynamicznie pojmowanego Absolutu jest dwudziestowieczna filozofia procesu i zależna od niej teologia. Te idee, będące pod wpływem dzieł takich filozofów jak Hegel i Leibniz, wyrosły z podstawowej zasady, że zmiana jest uniwersalnym elementem rzeczywistości³⁹. Podjęto w nich próbę przebudowy metafizyki posługującej się wyłącznie statyczną wizją wszystkiego na metafizykę procesualną (*esse sequitur operari*)⁴⁰, której kluczowymi terminami są: stawanie się, proces, zmiana, czas. Cały kosmos jest zbudowany z bytów aktualnych czy aktualnych zaistnień, które są tylko momentami w doświadczeniu⁴¹. W przeciwieństwie do klasycznego pojęcia Boga i Jego relacji do świata filozofowie procesu opowiadają się za ideą Boga dynamicznego, responsywnego i zanurzonego w świecie. Odpowiada to według nich współczesnemu duchowi czasów. Konsekwentnie i systematycznie przedstawiali to w swoich pracach A.N. Whitehead⁴² i C. Hartshorne⁴³. Myślenie procesowe nadało teologicznego i metafizycznego impetu pojęciu cierpielności Boga.

U Whiteheada Bóg konstryuuje się dzięki postępowi świata. Uznaje on wprawdzie różnicę ontyczną między Bogiem a światem, lecz traktuje ich jako najściślej związanych ze sobą: świat jest nie do pomyślenia bez Boga i na odwrót. Bóg jest jedynie wyróżnionym bytem aktualnym, nie w pełni doskonałym, ale zależnym od świata. Nie jest nieskończony, niezmienny, nie jest bytem osobowym, lecz jest zasadą wprowadzającą harmonię estetyczną

³⁸ R.J. Weksler-Waszkineł, *Bergson*, w: PEF, t. 1, s. 532–534.

³⁹ T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, przeł. J. Majewski, Poznań 2003, s. 46–47.

⁴⁰ Jest to transpozycja średniowiecznej zasady *operari sequitur esse*, w której to działanie wynikało ze sposobu istnienia. W metafizyce *esse sequitur operari* byt jest ukonstytuowany przez różne pojęte działanie (proces, zmiana, aktywność, energia, wola).

⁴¹ Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 48.

⁴² A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929.

⁴³ C. Hartshorne, *Reality as Social Process*, New York 1971; tenże, *A Natural Theology for our Time*, La Salle 1967.

w świat i gwarantującą logiczność jego struktur. Bóg jest więc elementem porządku, dzięki któremu proces twórczy świata przyjmuje określone cechy, i bez którego nie byłyby możliwe konkretne wydarzenia. Odwiecznie istniejący świat nie jest Jego stworzeniem, ale jest Mu potrzebny. Stanowi bowiem konieczną płaszczyznę manifestacji Jego natury. Bóg w tym aspekcie jest zmienny i immanentny w stosunku do biegu przyrody⁴⁴.

Takie ujęcie Boga stającego się dzięki relacji ze światem zostało określone jako panenteizm, ponieważ nie tylko uznaje konieczną relację między światem a Bogiem, ale i między Bogiem a światem. Bóg jest niezrozumiały bez odniesienia do świata, świat wchodzi w strukturę Boga. W panenteizmie przyjmuje się także pewną zmienność Boga współwystępującą ze zmianami w świecie⁴⁵. Prakseologia w wydaniu teologii procesu ma co prawda charakter współpracy bosko-ludzkiej, ale sam Bóg nie ma charakteru absolutnego, czyli nie wie na pewno, co się wydarzy, a jedynie zna możliwości ewentualnego wyboru. Z perspektywy teologicznej nie jest to prakseologia, która może być wiążącą propozycją zbawienia dla człowieka, ponieważ nie byłaby ona ostateczna, a jedynie zależna od danego momentu rozwoju Absolutu.

Postmodernizm jest przeciwny wszelkim teoriom z samego założenia, a więc i teoriom działania, ponieważ dążąc do dekonstrukcji mocnego rozumienia oświeceniowego, sprzeciwia się budowaniu systemowych i całościowych rozwiązań, a nawet je aktywnie zwalcza. Wszelkie metanarracje, a więc i te prakseologiczne, łącznie z chrześcijaństwem, wydają się w tej optyce podejrzane ze względu na dążenia całościowe, określane jako totalitarne. Postmodernizm wraz z jego sztandarową metodą dekonstrukcji wyrasta z różnie artykułowanego irracjonalizmu (woluntaryzmu, emotywizmu, fideizmu), z naturalizmu i relatywizmu, które prowadzą do ontologicznego mobilizmu (wariabilizm): wszystko znajduje się w stanie przejściowym, płynnym⁴⁶. Byt to zmiana, ruch-nieokreśloność, różnia (różnica), czego konsekwencją jest relatywizm kulturowy (konwencjonalizm) i społeczny liberalizm. *Praxis* postmodernizmu nie stanowi żadnej całościowej propozycji. Nie ma mowy w tym wypadku o żadnej prakseologii normatywnej. Działanie wpłata się w całość pojęcia świata opartego na pluralizmie. Zatem istnieje wielość prakseologii równie wartościowych, mikroprakseologie. Atomizm prakseologiczny nadaje znaczenie poszczególnym czynom, ale odmawia

⁴⁴ Zdybicka, *Absolut*, s. 41.

⁴⁵ *Taź*, *Bóg*, s. 654.

⁴⁶ Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.

możliwości dokonania czynu życia. Pojawia się kult aktywizmu, którego celem jest wypełnienie pustego czasu i wszechwładnej nudy. Z drugiej strony na pierwszy plan wysuwa się odpoczynek od pracy, apologia czasu wolnego, a nawet beczynności, która wszakże nie ma nic wspólnego z kontemplacją, lecz jest dobrowolnym i pełnym rezygnacji zanikiem działania⁴⁷. Na tym tle prakseologia Objawienia musi zostać zdekonstruowana oraz pozbawiona charakteru normatywnego, a także uzupełniona o różne modele uwzględniające inne religie oraz prądy gnostyckie, New Age itp. Panuje tu *sui generis* eklektyzm, sceptycyzm, a nawet nihilizm prakseologiczny⁴⁸.

1.1.3. Wnioski prakseologiczne

Wyciągając wnioski prakseologiczne oraz podprowadzając dotychczasowe rozważania ku walorowi teologicznofundamentalnemu, należy stwierdzić w ujęciu filozoficznym obecność dwóch zasadniczych modeli działania Absolutu: immobilizmu i wariabilizmu, z których wynika wielość propozycji eksplikacji dynamiki bytu, a w konsekwencji – możliwych prakseologii. Skrajny statyzm-immobilizm w ujmowaniu Absolutu ma swoje konsekwencje na terenie prakseologii ogólnej. Wykluczenie czynnika boskiego jako aktywnej przyczyny zmian w świecie doprowadza do immanentnej koncepcji prakseologii. Bardzo łatwo przechodzi się od statyzmu do deizmu, a w konsekwencji do ateizmu: Bóg niedziałający to żaden Bóg. Szczególnie od nowożytności panuje paradygmat indywidualistyczny, wskazujący na ludzkość jako jedyny podmiot i cel *praxis*. Wszelkie inne dynamizmy (zwłaszcza przyrody) posiadają niższy status ontyczny i nie tworzą oddzielnej prakseologii, muszą więc zostać ujarzmione oraz poddane całkowitemu panowaniu człowieka. Prowadzi to do technicyzmu, który rozrywa moralność i technikę (*praxis* i *poiesis*). Człowiek ulega w nim pokusie oświeceniowej, aby ogłosić się jedynym działającym w świecie, co oznacza, że od tego momentu jest wyłącznym panem własnych dziejów i cywilizacji oraz samodzielnie decyduje o tym, co dobre i złe. Działa odtąd *etsi Deus non daretur* – nawet gdyby Boga nie było lub – powołując się na *Genesis* (3, 5): *eritis sicut Deus*⁴⁹. Prowadzi to do postulowanego przez Nietzschego immoralizmu, który faktycznie przemienia się w amoralizm. Wszystko,

⁴⁷ Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, s. 36.

⁴⁸ Por. K. Kaucha, *Co może być dobrego w postmodernizmie?*, w: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, red. W. Szukalski, Bydgoszcz 2013, s. 73–86.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 19.

co technicznie wykonalne, powinno zostać zrealizowane bez względu na ewentualne skutki moralne. Człowiek w tak rozumianej prakseologii staje się ostatecznie stwórcą, a także przedmiotem własnej wytwórczości, analogicznie do innych materiałów używanych do pracy. W konsekwencji pojawia się strach przed wytworami ludzkich rąk. Wobec ludzkiej nieograniczonej władzy oraz postępu technicznego nie ma żadnej możliwości odniesienia się do transcendencji. Rozwój techniki i dominacja polityki stają się tak dominujące, iż zastępują konieczność rozwoju osobistego, kształtowania własnego „ja”. Zatraca się rozróżnienie jakościowe między *praxis* jako pracą moralną i personalną oraz *poiesis* jako pracą technologiczną i rzeczową⁵⁰. Nie dba się o priorytet i autonomię *praxis humana* wobec *praxis hominis*. O zagrożeniach technicyzmu pisze W. Kasper, według którego wynika on z błędnej antropologii. Myślenie ograniczające się wyłącznie do tego, co można zrobić, czyli do pracy planowej, jest pozornym otwieraniem się na przyszłość, a w rzeczywistości ją zasłania, ponieważ wyklucza możliwość czegoś nieplanowanego, faktycznie nowego. Skomputeryzowana przyszłość byłaby dlatego końcem historii i skazaniem na przedłużenie, ulepszenie i umocnienie istniejących obecnie stosunków⁵¹.

Materializm i technokratyzm zdominowały teorie ludzkiego działania od XIX wieku⁵². W kulturze technicznej cały wysiłek człowieka kieruje się ku działaniom użytecznym, doczesnym i materialnym, także w obrębie życia pojedynczego człowieka⁵³. Zostaje rozerwana łączność między teorią a praktyką. Pytanie o prawdę ostateczną ogranicza się jedynie do sfery praktycznej i technicznej w celu wynajdywania jak najlepszych narzędzi do opanowania

⁵⁰ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przeł. M. Turowicz, Kraków 1969, s. 55.

⁵¹ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 145–146.

⁵² Filozofią technologii zajmowali się w XX wieku: J. Dewey, M. Heidegger, H. Marcuse, G. Anders i H. Arendt. Heidegger interpretował rozwój kultury nowożytnej jako instrumentalistyczny, czyli zorientowany na panowanie oraz eksploatację świata przedmiotów. Por. H. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 224–256; N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995.

⁵³ KDK, n. 8: „Wewnątrz samej osoby często zjawia się brak równowagi między nowoczesnym rozumem praktycznym a rozumowaniem teoretycznym, które nie potrafi sumy swych wiadomości ani sobie podporządkować, ani ująć w uporządkowaną syntezę. Brak równowagi powstaje również między troską o skuteczność w praktyce a wymaganiami sumienia moralnego; często też między warunkami życia zbiorowego a wymaganiami osobistego myślenia, jak również kontemplacji. Powstaje wreszcie zachwianie równowagi między specjalizacją działalności ludzkiej a ogólnym widzeniem rzeczy”.

i przekształcania świata. W kierunkach myślowych panuje pragmatyzm i instrumentalizm, który oznacza, że walor poznania teoretycznego jest oceniany ze względu na jego praktyczne efekty. Deistyczny obraz świata powstały z mechanicznego ujmowania rzeczywistości rzutuje na mechanycyzm ludzkiej prakseologii. Człowiek jako *homo faber* postrzega siebie samego wyłącznie w kategoriach materiału lub maszyny, zatracając komunikacyjny, personalistyczny i nieprzechodni (moralny) charakter swojego działania. W rozumieniu religijnym taka prakseologia oznacza zamknięcie w ramach autosoterii.

Odpowiedź na pytanie o sens w skrajnie dynamicznej koncepcji Absolutu prowadzi do wypaczeń w kierunku determinizmu i fatalizmu bądź ubóstwienia ludzkiej *praxis*. W pierwszym przypadku należy przywołać poglądy Greków na temat losu (*áisa, tyche, móira*) jako ślepej konieczności. Bezosobowe procesy zachodzące w świecie całkowicie znoszą wolną wolę człowieka. Przeważającym momentem jest tu determinizm procesu wyłaniania się Boga, tożsamego ze świadomością zbiorową ludzkości, w wyniku czego ginie sens działania pojedynczego człowieka. Ludzkość zamienia się w kolektyw, który jako całość nabiera cech boskich, składając w ofierze pojedynczego człowieka. Jednostka musi się podporządkować wielkiemu organizmowi świata, z którego wyłania się byt absolutny. Przeakcentowanie społecznej roli ludzkiego działania zaowocowało teorią socjoprioryzmu i socjocentryzmu. Prakseologie takie nabierają cech utopijnych i rewolucyjnych.

Sam dynamizm świata nie osiągnął jeszcze żadnego ustalonego sensu, bo ten nieustannie przychodzi do siebie, można zatem wydobywać tylko sensory cząstkowe. Absolut jawić się musi jako apersonalny, a więc niemogący działać *sensu stricto* prakseologicznie. Podobne wnioski można wysnuć co do natury człowieka, która w tej optyce nie posiada ustalonej, nadanej przez Boga treści, ale może zostać na nowo stworzona przez utopijną praktykę. Nie postrzega się ludzkiej natury jako uprzednio stworzonej, „zdziałanej” przez Boga i dlatego określonej w działaniach. Popełnia się antropologiczny błąd pierwszeństwa działania przed podmiotem działającym⁵⁴. Błędnie skonstruowana prakseologia posiada nie tylko konsekwencje teoretyczne, ale ponieważ jest teorią działania, może zostać zrealizowana i doprowadzić do tragedii zniszczenia samego podmiotu, także w sensie społecznym. Sądzone np., że skoro kapitalistyczny system pracy powoduje negatywne konsekwencje społeczne, to rozwiązaniem musi być nowa prakseologia

⁵⁴ Na błąd antropologiczny marksizmu wskazywał wielokrotnie K. Wojtyła w swoich pismach. Por. W. Chudy, *Alienacja*, w: PEF, t. 1, s. 191.

rewolucyjna dążąca do zniszczenia całego systemu. Historia XX wieku w postaci praktycznie zrealizowanych systemów nazizmu i komunizmu pokazała bardzo wyraźnie, do czego prowadzi całkowita autonomia ludzkiej *praxis*, i to na przykładzie ludzkich wytworów.

Niemniej należy rozważyć potencjalny wkład obu wyżej zarysowanych koncepcji filozoficznych, a szczególnie skrajnej prakseologii Absolutu, do prakseologii chrześcijańskiej. Podejmując się opracowania koncepcji prakseologicznej Objawienia, z konieczności trzeba posiłkować się tendencjami dowartościowującymi *praxis* i w ogóle dynamizm w historii myśli ludzkiej. Trzeba bowiem uzyskać niezbędne narzędzia, aby wypracować odpowiednią terminologię oraz metody do zbudowania zadanej koncepcji Objawienia. Poglądy dowartościowujące działanie pozwalają wskazać na niewystarczalność koncepcji intelektualistycznej opartej na idealizmie platońskim (neoplatońskim). Ponadto filozoficzna koncepcja Absolutu przekłada się na rozumienie Boga działającego w chrześcijaństwie. Wprowadzenie odpowiedniego działania transcendentnego podporządkowuje mu całą *praxis*, co sprawia, że działanie człowieka i dynamizm przyrody stają się wtórne, pomniejszone wobec działania Boga, którego należy poszukiwać. Człowiek w swoim działaniu ma się przygotować na łaskę Bożą. Daje to asumpt do prakseologii dialogicznej, nastawionej poznawczo i otwarcie wobec Boga oraz świata, a nie tylko indywidualistycznie.

W radykalnych postaciach prezentowane prakseologie ryzykują całkowitą negatywnością, zalecając walkę z materią i jej dynamicznymi prawami celem wydobywania duszy z więzienia ciała i świata, jak w orfickiej koncepcji *soma-sema*. Mogą jednak odgrywać pomocniczą rolę w budowaniu prakseologii apofatycznej, ascetycznej, ograniczającej niczym nieskrępowaną „wołę mocy”, dowartościowującej cierpienie i modlitwę. Jej celem będzie przygotowanie na iluminację lub inną formę Bożego działania. Druga skrajność według Hegla wiąże się z ewolucyjnością Boga, jego autokreacją w historii – to główne cechy nowej koncepcji Boga, prezentowanej na różne sposoby przez Hegla. Działanie Absolutu jawi się w tym ujęciu jako konieczne dopełnienie Jego bytu. Jest to prakseologia określona przez ewolucję ludzkiej świadomości w historii ku jakiejś formie doskonałości. Absolut to ruch rozwijania, uzewnętrzniania, absolutnego manifestowania siebie dla siebie samego. Ontyczna autonomia nie wyczerpuje specyfiki Bożej natury, do której należy również ustawiczna autokreacja⁵⁵.

⁵⁵ Kowalczyk, *Koncepcja absolutu w pismach Hegla*, s. 106–107.

Na teistyczne źródła inspiracji filozofii Hegla wskazuje S. Kowalczyk. Panteizm dynamiczny Hegla posiada charakter ergatyczny, gdyż Absolut jest inicjatorem wszelkiego dziania się. Sam jest ustawicznym działaniem, a więc życiem. Ruch nie jest tutaj deprecjonowany jak w neoplatonizmie, gdzie jest synonimem upadku, ale wręcz przeciwnie, prowadzi do ubogacenia bytu w ramach panlogicznego monizmu. Ponadto najwyższy etap syntezy w dialektycznej triadzie w postaci ducha obiektywnego realizuje się poprzez byt społeczny: moralność, prawo, rodzinę i państwo. Nie są to fenomeny statyczne, dlatego ludzkie doświadczenie społeczne posiada historycznie uchwytną dynamikę. Można wskazać na wyraźnie prakseologiczny charakter ducha absolutnego, czyli społecznego, komunikacyjnego i osobowego. Swoje znaczenie prakseologiczne dla chrześcijaństwa posiada także teza autokreacji, chociaż nie w odniesieniu do Boga, ale człowieka, który dzięki *praxis* ma aktualizować się w historii. Wielokierunkowa aktywność ludzka nie jest barierą zamykającą drogę ku Bogu, lecz stanowi właśnie jej początek⁵⁶. Działanie człowieka, dążące do ontycznej finalizacji jego natury, może stać się doświadczeniem Boga i szukaniem świadomej współpracy z Nim.

Staryzm filozofii Absolutu doprowadził do oderwania „Boga filozofii” od „Boga religii”, Boga teorii od Boga praktyki, co podważa samą możliwość Objawienia, nie mówiąc już o jego wiarygodności. *Noesis noeseos* został ujęty zbyt egocentrycznie i pasywnie. W chrześcijańskiej koncepcji działania podstawowym twierdzeniem jest fakt działania Boga jako fundamentalny (stwórczy) oraz ostateczny (eschatyczny) czynnik w relacji do *praxis* człowieka, zarówno w wymiarze *agere*, jak i *operari*, ponieważ zachodzi symetryczność działania moralnego i wytwórczego. Łączność tych elementów stanowi podstawę prakseologii objawionej, a nie wyłącznie utylitaryzm czy skuteczność. Bóg działający na rzecz człowieka i wzywający do współpracy wnosi element duchowy do ludzkiej *praxis*, pokazuje na jej transcendencję i ostateczne spełnienie, a także umożliwia mówienie o wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego i chrześcijaństwa jako religii. Transcendentalno-zbawczy charakter *praxis divina* praktycznie rozwiązuje fundamentalne aporie ludzkiej egzystencji, zwłaszcza problem cierpienia i śmierci, które są niemożliwe do przewyciężenia w immanentnych prakseologiach człowieka, wyłączając je z obszaru zainteresowania.

Podjęcie filozoficznej kwestii *Deus agens* okazuje się konieczne w trakcie badań nad koncepcją Objawienia. Poglądy filozoficzne wpływają na

⁵⁶ Tamże, s. 165–166.

rozumienie *praxis* – także Boga – przez co wiele przyczyniają się również do budowania wiarygodności Objawienia. Następny etap w rozważaniach kontynuuje wątek filozoficzny, aby unikając zarysowanych skrajnych ujęć, dojść do prakseologii umiarkowanej Absolutu, *via media* pomiędzy określonymi powyżej skrajnymi ujęciami, żeby później móc ją skonfrontować z Objawieniem.

1.2. Filozoficzne uwarunkowania działania Bożego

W analizie *praxis divina* niemożliwe jest uniknięcie podstawowych problemów filozofii, dlatego konieczne trzeba było nakreślić skrajne ujęcia Absolutu, aby właściwie opisać ramy rozważań. Przez długi czas panowała intelektualistyczna koncepcja *Revelatio*, której podstawą była filozofia esencjalna. Można jednak na podstawie kategorii filozoficznych dokonać próby wypracowania dynamicznej wizji rzeczywistości, niepopadającej jednocześnie w skrajny ewolucjonizm. Zamiarem pracy nie jest bowiem przekształcenie Objawienia w prakseologię, w której panuje paradygmat ciągłej zmiany. Prakseologia objawiona posiada własną treść, niemniej w jej eksploracji, eksplanacji i systematyzacji pomaga terminologia związana z nurtami dynamicznymi w filozofii. Jest to istotne także ze względu na problematykę wiarygodnościową, która zakłada obecność i ważną rolę kontekstu myśli ludzkiej oraz charakterystyki danej epoki.

Poniżej zostanie zaprezentowana umiarkowana prakseologia Boga oraz jej konsekwencje z filozoficznego punktu widzenia. Zgodnie z metodą *fides et ratio* stojącą u podstaw wiarygodności można i trzeba poszukiwać takich koncepcji filozoficznych, które okazują się niesprzeczne z Objawieniem, bo tylko one mogą stać się metafizyczną podstawą prakseologii rewelatywnej i ogólnej. Z drugiej strony, nie wolno unikać wszelkiej filozofii, skazując się na pozycje fideistyczne lub tzw. biblicyzm⁵⁷. Trzeba więc podjąć próbę odnalezienia *via media* między ukazanymi powyżej filozoficznymi skrajnościami prakseologicznymi. Bóg jest niezmienny w swojej naturze, chociaż posiada zdolność faktycznego oddziaływania na istniejący świat. Nie musi on wcale aktualizować się w działaniu, to znaczy, że Jego natura jest z góry ustalona i nie potrzebuje dochodzić do samego siebie. Dlatego nie wystarczy przyjęcie dynamizmu Boga jako koniecznego procesu czy to jako substancji jak u Fichtego i Schellinga, czy samoświadomości ducha jak u Hegla. Zostaną

⁵⁷ Por. FeR, n. 55.

wskazane ontyczne czynniki – w świetle myśli filozoficznej – umożliwiające działanie Absolutu. Szczególne znaczenie należy przypisać arystotelesowsko-tomistycznemu wyjaśnieniu ruchu jako odniesienia do dobra-celu w postaci koncepcji finalizmu. Ma to kapitalne znaczenie dla prakseologii Bożej ze względu na jej cel soteriologiczny.

1.2.1. Filozoficzne rozumienie ruchu

Punktem wyjścia jest wskazanie na fundamentalne rozróżnienie między fizycznym a filozoficznym rozumieniem ruchu. Ruchu jako takiego nie można zabsolutyzować, ponieważ odbywa się on zawsze w czymś określonym i do czegoś zmierza. W przypadku filozofii klasycznej ruch-działanie nie jest jedynie fenomenem zmiany miejsca w przestrzeni, ale aktualizacją możliwości (*dynamis*). *Dynamis* nie stanowi właściwości ruchu jako takiego, ale raczej właściwość bytu do aktualizacji, który jest zasadą ruchu i zmiany. Ruch zaś jest tylko uzewnętrznieniem działania tejże zasady-aktu, która może organizować byt od wewnątrz lub na zewnątrz. Akt dotyczy więc całości bytu i dlatego ma charakter transcendentny. Nie istnieje w tym rozumieniu byt całkowicie bierny, który zresztą nie mógłby być poznany⁵⁸.

Arystoteles wyróżnił dwie podstawowe kategorie uniesprzeczniające ruch: akt (*energeia*) i możliwość (*dynamis*)⁵⁹. Posługując się nimi w odniesieniu do Absolutu, trzeba potwierdzić jego metafizyczną niezmiennność, czyli niemożność doskonalenia istoty, z czego nie wynika brak możliwości ingerencji w świecie. Chodzi bowiem o takie rozumienie niezmienności, które występuje w relacji z doskonałością. Ruch w przypadku bytów oznacza wzrost bądź zmniejszanie się, a tego nie można przypisać Absolutowi. W świetle myśli klasycznej niezmiennność Boga jest skutkiem Jego niezłożoności, niematerialności i wieczności. Obowiązuje to we wszystkich porządkach: ontycznym, poznawczym czy moralnym. Bóg jest absolutną aktualnością. Nie ma w Nim żadnej możliwości ani potrzeby, ani warunku nabycia lub utraty czegokolwiek. O Bogu można powiedzieć, że „Jest”, a nie, że „się staje”⁶⁰.

Zmieniają się rzeczy, które posiadają jedynie część swojego istnienia i nie osiągnęły jeszcze pełni samorealizacji. Mówiąc obrazowo – Bóg już „zasiada na tronie” swojej esencji i nie musi go zdobywać, raczej blaskiem swojej pełni oświeca i prowadzi inne byty do ich celu. Przez to Bóg niezmienny

⁵⁸ Bartnik, *Historia filozofii*, s. 512.

⁵⁹ Por. A. Maryniarczyk, *Dynamis*, w: PEF, t. 2, s. 784.

⁶⁰ Zdybicka, *Bóg*, s. 652.

w sobie samym może stać się pierwszą przyczyną i celem każdej zmiany: wszelki byt, a w szczególności człowiek, ma w Absolucie punkt Alfa i Omega swojej egzystencji⁶¹. Zatem już na tym etapie widać, że z ontycznej Bożej niezmienności nie wynika, jakoby Bóg sprzyjał zastoju, sprzeciwiając się twórczości czy zmianom lub – co gorsza – samemu pozostając w inercji. Jeśli jest jakaś doskonałość w spoczynku, to także doskonałość można przypisać ruchowi. W Bogu ruch istnieje w swojej wartości najwyższej, jako czysty akt, natężenie życia, działanie immanentne. H. Bergson przeciwstawiał „stawanie się” w czasie immanentnej aktywności ducha w czystym trwaniu⁶². Według K. Bartha, gdyby Bóg był całkowicie niezmienny, to byłby absolutnie bezwładny i bez życia, a więc byłby śmiercią. Ponadto jako „zimny” w sensie empatycznym, nie przejmowałby się złem. Nie można zatem błędnie myśleć, że niezmiennosc Boga przypomina niezmiennosc skały, tyle że dużo większej⁶³.

Filon z Aleksandrii przeniósł grecką ideę niezmiennego Boga do myśli żydowskiej, co znalazło wyraz w jego dziele *Quod Deus immutabilis sit (O niezmiennosci Boga)*⁶⁴. Statyczna koncepcja Boga miała zapewnić Mu całkowitą niezależność od wszelkich przeobrażeń, stawania się, zmian i ewolucji. W kontekście ruchu pojmowanego jako doskonalenie się Duns Szkot powie nawet, że Bóg i tylko Bóg jest bytem absolutnie niezmiennym⁶⁵. Filon z Aleksandrii nie pozbawiał jednak Boga dynamizmu, wręcz przeciwnie, uważał, że poznanie Boga samego w sobie jest niemożliwe i jedynie Jego aktywność przynosi o Nim jakąkolwiek wiedzę. Bóg ukazuje się poprzez swą dobroczynną i władczą moc. Autor ten unikał radykalnego rozdzielania działania Boga od Jego istoty, ponieważ On jest podmiotem działania, który nie wyczerpuje się w swoim czynie. Działanie Boże jest wielorakie, co znajduje wyraz w określeniu *Logosu* jako „wieloimienny” (*polyónymon*)⁶⁶. Przejawy

⁶¹ B. Mondin, *Dio chi é? Elementi di teologia filosofica*, Milano 1990, s. 293.

⁶² J. Daniélou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, przeł. A. Urbanowicz, Kraków 1965, s. 55. Bergson całą swoją filozofię budował nie na podstawie dialektyki scholastycznej, ale na podstawie pojęć wziętych z ruchu, dynamiki, życia. Przyczyniła się ona do rozwoju apologetyki immanentnej M. Blondela. Por. S. Szydelski, *Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu*, AK, 43(1939), s. 358.

⁶³ K. Barth, *Church Dogmatics*, t. 2/1: *The Doctrine of God: The Knowledge of God, The Reality of God*, red. T.F. Torrance and G.W. Bromiley, Edinburgh 1957, s. 494.

⁶⁴ Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2: *O gigantach. O niezmiennosci Boga. O rolnictwie. O uprawie roślin. O pijaństwie. O trzeźwości*, przeł. S. Kalinowski, Kraków 1994.

⁶⁵ E. Zieliński, *Duns Szkot*, w: PEF, t. 2, s. 752.

⁶⁶ M. Osmański, *Filon z Aleksandrii*, w: PEF, t. 3, s. 445.

działania Boga są mocami (*dýnáméis*), a Bóg został ujęty jako nieustanna aktywność. W neoplatonizmie *dýnamis* to nieskończona moc wytwarzająca.

Próbę konkordyzmu niezmienności Absolutu i Jego dynamizmu podejmuje także P. Moskal z kręgu myśli tomistycznej. Zaznacza on, że z niezmienności Absolutu nie wynika Jego „skostnienie”⁶⁷. Powołując się na św. Tomasza z Akwinu, określa Absolut jako będący zawsze w akcji⁶⁸, co znaczy, że jest bytem działającym, choć w Jego działaniu nie chodzi o aktualizację podmiotu, albowiem stanowi On akt sam w sobie i sprawia istnienie innych rzeczy zgodnie z metafizyczną zasadą *omne agens agit inquantum est actu*⁶⁹. Absolut działając, nie może jeszcze bardziej się zrealizować, ponieważ nie potrzebuje niczego, co byłoby poza Nim celem. To właśnie doskonałość jest racją działania *Actus purus*, On sam stanowi cel własnego dynamizmu – odmiennie od całego świata, świadcząc o *praxis sui generis*. Ponadto Absolut jako źródło wszelkiego ruchu działa immanentnie w każdym innym dynamizmie, ponieważ daje istnienie temu niesamodzielnemu stanowi bytowemu, jakim jest działanie. W tym sensie stanowi On źródło zmian w świecie⁷⁰. *Praxeologia divina* ujawnia cechy wyjątkowej przenikalności *theopraxis* przez wszelkie dynamizmy oraz inicjowania i współpracy z nimi.

1.2.2. Tomistyczne dowody istnienia Boga

Fakt *theopraxis* ma wpływ na argumentację na rzecz istnienia Boga. Z tego powodu Akwinata odrzucał argument ontologiczny św. Anzelmą z Canterbury wnioskujący o istnieniu Boga wyłącznie z myślenia – *id quo nihil maius cogitari possit*. Jest to według niego konstrukt jedynie teoretyczny. Natomiast św. Tomasz budował swoje argumenty na podstawie faktycznie istniejącej rzeczywistości wraz z jej ergatycznością (argumentacja kosmologiczna). Szczególnie chodzi tu o *via ex motu*, ukazującą konieczność istnienia Boga na podstawie istnienia ruchu w świecie⁷¹. Wykorzystał przy tym pra-

⁶⁷ P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2009², s. 95.

⁶⁸ STh, I, q. 18, a. 3.

⁶⁹ Zasada ta oznacza, że przysługująca jakiemuś bytowi możliwość działania nie jest wystarczającą racją dla zaistnienia realnego działania. Może ono zaistnieć jedynie wówczas, gdy możliwość ta zostanie poddana oddziaływaniu ze strony aktu. Por. T. Pawlikowski, *Omne agens agit inquantum actu*, w: PEF, t. 7, s. 802; także STh, III, q. 75, a. 4, ad 1.

⁷⁰ P. Moskal, *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012, s. 32.

⁷¹ STh, I, q. 2, a. 3. Argument na istnienie Boga na podstawie istnienia ruchu: wszystko, co się porusza, musi być wprowadzone w ruch przez coś innego, a ponieważ ciąg poruszeń nie może być nieskończony, to musi istnieć Pierwszy Poruszyciel.

wo analogii w odniesieniu do ruchu, a w jego *Summie* często powtarza się sformułowanie *omne agens agit sibi simile*. Prakseologia stworzona stanowi na zasadzie podobieństwa bytu odbicie prakseologii boskiej, dlatego można wnioskować na zasadzie przyczynowości również w drugą stronę – z *praxis* ludzkiej o *dynamis* świata oraz *praxis Dei*.

Początek bytu nie jest obojętny wobec swojego „końca”, a łączy je działanie, stąd wszelkie działanie dokonuje się ze względu na cel, według określenia św. Tomasza *omne agens agit propter finem*⁷². Można wyróżnić cele pośrednie, które odpowiadają poszczególnym aktom, jednak nie mogą one być zrozumiałe w perspektywie najogólniejszej, jeśli nie pozna się celu ostatecznego. Dlatego dla filozoficznej teorii zmiany ważne jest odróżnienie celu jako krańca działania (*télos*) od celu jako motywu (*propter quid*). To właśnie ten ostatni wytrąca byt z bierności i powoduje przejście z możliwości do aktu. Cel nie stanowi więc jedynie granicy danego działania, ale także staje się motywem, który racjonalnie i rzeczowo je uzasadnia⁷³.

W tradycji klasycznej *télos* oznacza zawsze jakieś dobro⁷⁴. Arystoteles określał je: *bonum est quod omnia appetunt* – dobro nie jest następstwem istnienia, ale racją działania⁷⁵. Według niego wyjaśnia ono wszelki ruch. Tam, gdzie jest działanie, tam też musi być i dobro. Nie ma działania poza dobrem i ponad nim, wszystko, co działa, działa dla jakiegoś dobra. W nim realizuje się również dobro działającego⁷⁶. Dobro jako cel działania to jedno z największych odkryć Arystotelesa tłumaczące, dlaczego świat istnieje i dlaczego jest kosmosem⁷⁷. By spiąć w całość różnorodne działania i nadać im jedność, musi istnieć jeden cel dla całego świata, którym jest Dobro najwyższe – Absolut. W Nim następuje utożsamienie ostatecznego celu

⁷² Tamże, q. 44, a. 4.

⁷³ P. Gondek, *Cel*, w: PEF, t. 2, s. 68.

⁷⁴ W filozofii dobro dzieli się na: metafizyczne, ekonomiczne, etyczne i estetyczne. Pierwsze jest podstawą wszystkich pozostałych, tak więc i *praxis*, która zmierza do określonego dobra, można analogicznie podzielić na metafizyczną (akt życia jako całość, *praxis* fundamentalna), ekonomiczną (*operari*), etyczną (*agere*), estetyczną (*poiesis*). Platon postawił ideę Dobra na czele swoich idei, choć nie utożsamiał go z Demiurgiem: „Bóg jest dobry w najwyższym stopniu właśnie dlatego, że działa ze względu na idee Dobra, to znaczy Jedności i Najwyższej Miary”. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2001, s. 186.

⁷⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, 1078a, 32.

⁷⁶ Scholastyka rozróżniała celowość subiektywną i obiektywną w postaci *finis operis* oraz *finis operantis*.

⁷⁷ A. Maryniarczyk, *Dobro*, w: PEF, t. 2, s. 616–617.

i dobra. Tylko On jako źródło dobra jest także sensem i kresem wszelkich działań i całej natury. Ze względu na Niego poruszają się cele pośrednie. Stąd kwestią niezmiernie ważną w prakseologii jest identyfikacja celu ostatecznego, ponieważ tłumaczy on wszelki ruch i *praxis*. Człowiek osiąga Boga przez liczne działania, które, aby były dobre, powinny spełniać warunek uszanowania prawdy o celu życia działającego podmiotu⁷⁸. Bóg jako pełnia dobra posiada zatem absolutny charakter udzielania się innym bytom jako ich cel. Powstaje wtedy metafizyczna relacja *praxis* bytu do swojego celu ostatecznego, której charakter nie jest teoretyczny, ale prakseologiczny i amabilny (*órexis*).

Nie oznacza to jednak izomorfii działań Absolutu i innych bytów. Taki stan wynika z różnicy pomiędzy wolą Stwórcy a wolą człowieka. Stwórca mocą wolnej woli stwarza i ustanawia dobro, które człowiek – swoją wolą – tylko rozpoznaje i do niego dąży. To dążenie jednak jest dla niego bardzo ważne z punktu widzenia statusu ontycznego, ponieważ dobro udoskonala podmiot realizujący je (*finis operantis*); dobro jako cel działania przyciąga i aktualizuje dążący do niego byt. Absolut natomiast jako dobro najwyższe (cel transcendentny) udoskonala w stopniu absolutnym, co przynależy do charakteru Jego działania. Funkcję Absolutu obdarzającego szczęściem (*bonum est quod perficit omnia*) św. Tomasz wydobył jako pierwszorzędną i ważniejszą niż *quod omnia appetunt*. Jeszcze bardziej w ten sposób została podkreślona prakseologia Absolutu jako doskonalącego byty dążące do Niego zgodnie z własną naturą⁷⁹. Można zatem wyciągnąć wniosek, że najważniejszym immanentnym celem wszelkiej ludzkiej *praxis* musi być doskonalenie człowieka jako osoby, co Akwinata określa *omnes artes ordinantur ad hominis perfectionem*⁸⁰. Jednak finalna realizacja nie leży w gestii samej ludzkiej natury, stąd z konieczności potrzeba aktywnej współpracy z Bogiem, co staje się konstytutywnym elementem prakseologii ludzkiej i otwiera ją na transcendencję.

1.2.3. Boża wszechmoc

Jak to zostało zaznaczone wyżej, natura działania Boga i człowieka znacznie się różni, co wynika ze sposobu istnienia jednego i drugiego. Moc działania idzie za jakością egzystencji. Ponieważ egzystencja Absolutu przekracza nawet analogicznie jakiegokolwiek *esse* stworzone, stąd jego działanie

⁷⁸ Moskal, *Apologia religii katolickiej*, s. 113.

⁷⁹ Maryniarczyk, *Dobro*, s. 619.

⁸⁰ STh, I, q. 29, a. 1.

nie może być ograniczone w żadnej mierze. On jest wszechmogący, co oznacza, że wszystko może i wszystkim rządzi, jest Panem Wszechświata i władcą historii. Najwymowniejszym świadectwem mocy Bożej jest akt stworzenia, wyprowadzenia świata z nicości i wiania w niego światła istnienia. Dla pokonania bariery nicości potrzeba mocy nieskończonej⁸¹. Skoro według tomizmu w Bogu istnienie utożsamia się z istotą, stąd Jego działanie stanowi wyraz bogactwa Jego istoty i jej realizację w nieskończonych formach. Jako duch Bóg się ofiarowuje i komunikuje. Jednak nie oznacza to, że Absolut potrzebuje wielości działań, swoją różnorodność wyraża on jednym aktem: wiecznym aktem swojej istoty⁸².

Zatem nawet analogicznie nie zachodzi paralela między obydwooma działaniami boskim i ludzkim, ponieważ działania stworzeń z konieczności są ograniczone i przez to omylne⁸³. Najwyraźniej widać to, kiedy pomimo wszechmocy Boga, znajdują się na świecie liczne rzeczy niedoskonałe, nieszczęścia, natomiast działanie człowieka bywa złe i grzeszne. Rzuca to cień na potęgę i działanie Boga i domaga się uzasadnienia. Filozofia Boga podejmuje ten problem jako teodycealny, czyli usprawiedliwienie Boga wobec istniejącego zła⁸⁴. Rozpatruje się go w relacji między wolnością nieskończoną a skończoną bytów osobowych przy uwzględnieniu autonomii stworzonego świata.

W tradycji neoplatońskiej dynamizm Absolutu wynika z samej natury dobra, które skoro jest najwyższą wartością, więc Jego *praxis* zmierza do Niego samego. Bóg nie jest wyłącznie statycznym *bonum-finis*, ale *Summum Bonum*, które z natury *est diffusivum sui*⁸⁵. Ta platońska formuła została wyjaśniona przez Aleksandra z Hales w sensie maksymalistycznym, czyli że *ubi est summum bonum, ibi est summa diffusio*. Zatem prakseologia Absolutu

⁸¹ Mondin, *Dio chi è?*, s. 314. Łacińskie określenie tej zasady: *Quantum distat potentia ab actu, tantum potentior debet esse agens*.

⁸² Tamże, s. 297.

⁸³ Tamże, s. 315.

⁸⁴ Nazwa teodycea pochodzi od G.W. Leibniza. Wśród rozwiązań problemu teodycealnego podanych przez samego Leibniza wymienia się: egzystencję w najlepszym z możliwych światów, jednym z objawów doskonałości świata jest istniejąca w nim wolność, bez wolności nie byłoby zła, ale mimo to świat byłby gorszy, zło widoczne w szczegółach jest niezbędne dla doskonałości całości, człowiek wątpi w to, bo nie dysponuje boskim oglądem całości. Por. także K. Kaucha, *Problem teodycealny*, w: LTF, s. 1223–1228.

⁸⁵ Jest to koncepcja emanacyjna dobra. Platon w *Timajosie* wyjaśnia, dlaczego Stwórca sprawił, że świat się narodził: „był dobry! A kto jest dobry, nie odczuwa nigdy żadnej zazdrości wobec nikogo. Wolny zatem od niej bardzo pragnął, aby wszystko było, ile możliwości podobne do niego”. Platon, *Timajos*, 29e, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986.

jako na wskroś agatyczna, jest przez to nieskończenie dynamiczna zarówno w sensie ontycznym, immanentnym i transcendentnym, aksjologicznym i eschatycznym. Natura działania Dobra Najwyższego jest zupełnie inna niż bytów skończonych. J. Tischner, który stoi na stanowisku prymatu dobra przed bytem, twierdzi, że dobro nie dba o proporcje i nie wyczerpuje swoich sił w działaniu. Gdy byt działa, to skutek musi być proporcjonalny do przyczyny, gdy działa dobro, nie wolno mierzyć proporcji. Byty działają według racji dostatecznej, w dobru natomiast sama możliwość działania jest już taką racją. Byt działając, wyczerpuje się i męczy, w przypadku dobra każdy czyn je pogłębia i dodaje mu sił. Jest jeszcze inny rys różniący *dynamis*⁸⁶ Dobra i bytu: gdy byt działa, to niszczy inne byty bądź je przesuwają, natomiast dobro zawsze oszczędza inne dobro⁸⁷.

Bonatywne ujęcie rzeczywistości wzmacnia wartość wolności, która jest naturalnym dobrem człowieka określającym jego samoistność. Natomiast każde działanie unicestwiająca wolność byłoby działaniem złym. Dlatego właśnie *theopraxis* domaga się responsoryczności ze strony człowieka⁸⁸. Prakseologia agatyczna ma charakter komunikacyjny: Bóg nie chce wszystkiego zrobić sam lub pozostać w swoim działaniu całkowicie transcendentny, tak że nie można byłoby Go rozpoznać. Bez współdziałania Absolut byłby zamknięty sam w sobie, tak jak Myśl myśląca samą siebie u Arystotelesa czy doskonała Jednia u Plotyna. Bóg odseparowany całkowicie od wszystkiego innego nie może dawać wolności działania, nie może także współdziałać z innymi. Można zatem wnosić o istnieniu działania Boga na podstawie możliwości wolnego działania człowieka. Absolut pojmowany dialogicznie staje się otwarty na możliwość stworzenia innych bytów wolnych.

1.2.4. Autonomia świata

Pomimo wszechmocy Bóg zostawia możliwość działania bytom, co można określić jako autonomię świata – byty działają zgodnie z własną naturą⁸⁹.

⁸⁶ Zgodnie z Arystotelesowskim ujęciem *dynamis* oznacza możliwość. Jednak dzieli się ona na: czynną, czyli możliwość czynienia czegoś oraz bierną, czyli zdolność doznawania (koncepcja *actio-passio*). W wypadku Absolutu możliwość czynna jest nieograniczona. Por. P. Małowski, *Dynamis. Metafizyczne pojęcie możliwości i jego rola w filozofii praktycznej Arystotelesa*, „Diametros”, 33(2012), s. 76–100.

⁸⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 286.

⁸⁸ Tamże, s. 286–287.

⁸⁹ Naturę w filozofii klasycznej rozumie się najczęściej w aspekcie dynamicznym, czyli jako byt zdolny do samodzielnego działania. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1014–1015.

Poszczególne byty mogą działać w sposób prawdziwy, nie są jedynie narzędziami w ręku Boga. Wszechświat posiada własne dynamizmy⁹⁰, które ludzkość odkrywa między innymi jako prawa przyrody. Dowartościowanie przyczyn drugich jako pośredniczących w działaniu Boga pozytywnie ujmuje cały dynamizm, jaki dzieje się w świecie. Jeszcze bardziej uwidacznia się to w możliwości wolnego działania u ludzi. Działanie *causae secundae* w relacji do *causa prima* może się odbywać dwojako, szczególnie na poziomie wolności ludzkiej, czyli albo zgodnie z naturą, a więc odpowiadając zamysłowi Stwórcy, albo przeciwko Niemu. Zatem świat nie jest grą przypadków, ale posiada swój autonomiczny mechanizm i kierunek działania jako natura, co dało początek teorii prawa naturalnego.

Niemniej autonomia działania nie oznacza całkowitej niezależności ontycznej. Przesadne podkreślanie autonomii *praxis* odrywa ją od *theoria* (egzystencję od esencji), czyli rozrywa realizację wartości i obowiązków od hierarchii bytowej. Dla właściwego zrozumienia autonomii trzeba zachować porządek bytowy, który umożliwia właściwe urzeczywistnienie autonomii bytów jako stworzeń. Nie są one niczym nieuwarunkowane. Autonomia oznacza, że byty domagają się uszanowania własnych praw i wartości, natomiast nie oznacza niezależności od Stwórcy. Z drugiej strony, ontyczna zależność od Stwórcy nie pozbawia możliwości realnego działania. C.S. Bartnik ocenia nawet, że przyczyny drugorzędne mają coś z kreacyjności. Jednocześnie aktualizacja istnienia mieści w sobie zarazem indywidualizację, a więc otwiera drogę do wszelkiego rodzaju samospelnienia⁹¹. Nie chodzi wyłącznie o *praxis* osobową, ale o całe dzianie się, które na równi z *praxis* osobową pochodzi od Boga i On jest jego źródłem i celem (*causa prima*).

⁹⁰ Stagiryta wyróżnia oprócz działania człowieka i Absolutu działania natury ożywionej (*génésis*) i nieożywionej (*kínesis*). Działanie w świecie natury dotyczy powstawania na drodze naturalnych przemian i jest kierowane przez przyrodę. Jest ono przejawem wszelkich czynności życiowych dokonywanych przez organizmy żywe kierowane od wewnątrz formą gatunku. To właśnie ona jako wyraz doskonałości wskazuje na kres działań. W przyrodzie nieożywionej działania dotyczą wzajemnego oddziaływania żywiołów i pierwiastków w wyłanianiu nowych form. Por. P. Gonddek, *Celowość*, w: PEF, t. 2, s. 72.

⁹¹ Bartnik, *Historia filozofii*, s. 258. Autor ten kieruje uwagi krytyczne pod adresem tomizmu z powodu jego skostnienia i niedowartościowania *praxis*. Uznaje wprawdzie dynamiczną wartość koncepcji przyczyn drugich, przez które tomizm wychodzi nieco ze skostnienia, jednak dodaje, że tomizm nie rozwija szerzej tego tematu oraz pomija całą sferę działaniową i sprawczą. Warto zauważyć, że cała wartość moralna *praxis* (*finis agentis*) w filozofii klasycznej zamyka się w decyzji, a więc jeszcze przed podjęciem jakiegokolwiek działania. Por. tamże.

Każde działanie charakteryzuje się określoną mocą, która zawsze jest ograniczona i warunkowa, ponieważ zależy od materii, kultury, społeczności. Człowiek działający jest tylko twórcą, który przetwarza materię mniej lub bardziej zdolnie (*poiesis*) – w sensie ścisłym nie może być on autorem niczego. Wynika to z mocy istnienia, która w przypadku bytów skończonych jest zawsze ograniczona. Wewnątrzświatowy dynamizm jest również zróżnicowany. W stosunku do działania świata *anthropopraxis* odznacza się nie tylko najwyższą doskonałością, ale także pewną cezurą, przewyższeniem, skokiem jakościowym z powodu posiadania wolnej woli kierowanej rozumem. Wolna wola, czyli chcenie, jest fundamentem ludzkiego działania i ontycznym warunkiem prakseologicznym, ponieważ autodeterminuje podmiot oraz organizuje odpowiednie środki do osiągnięcia celu. Opiera się w tym na rozumieniu celu jako wzoru. Człowiek poznający rzeczywistość w aspekcie werytatywnym jest jednocześnie przez nią prowokowany do działania, ponieważ byt rozpoznany jako prawda jest również dobrem, które następnie należy czynić – *bonum est faciendum*⁹². Człowiek w swoim działaniu jest częściowo zdeterminowany przez rozpoznane wzory w bytach, złożone w nich przez Absolut, ponieważ *ab indeterminato nil sequitur*. Oczywiście taka determinacja nie jest koniecznością działania, ale jedynie odczytaniem treści dobra.

Z drugiej strony, ludzka pojemność-potencjalność jest nieskończona i dlatego nie może zadowolić się przyporządkowaniem tylko do konkretnych dóbr, ponieważ w ludzką naturę zostało wpisane nieskończone pragnienie szczęścia, która domaga się przez to dobra najwyższego. Takim dobrem jest sam Bóg – *desiderium naturale videndi Deum*. Ponadto wolność człowieka jest nieograniczona potencjalnie, natomiast moc prakseologiczna – już tak, stąd powstaje *hiatus* między transcendentnymi pragnieniami i zamierzeniami a ich realizacją. Człowiek w swojej wolności dostrzega, że partykularne czyny, które podejmuje, nie nasycają dynamizmu jego woli, a nawet jeszcze bardziej ją pobudzają. Dynamizm prakseologiczny odkrywa przed ludźmi konieczność zbawienia, czyli spełnienia w postaci czynu, który może przyjść wyłącznie z zewnątrz jako łaska od bytu doskonałego prakseologicznie, tzn. takiego, który jest transcendentny nie tylko teoretycznie, ale tę transcendencję faktycznie realizuje. Dla człowieka nieskończoność może być tylko potencjalną cechą ducha, natomiast Bóg posiada nieskończoność aktualną, którą może udzielać bytom skończonym.

⁹² M.A. Krąpiec, *Akt ludzki*, w: PEF, t. 1, s. 133; por. tenże, *Moralność*, w: PEF, t. 7, s. 386; STh, I–II, q. 94, a. 2.

1.2.5. Wolność działania i współdziałanie

Działanie człowieka jako wolne (*praxis*) posiada samoistny charakter ontyczny i stąd domaga się uniesprzecznienia. Odnajduje je w działaniu samego Boga, Dobra eschatycznego (*optimi est optima facere*). W tym tkwi aspekt kredybilistyczny *praxis* Absolutu. Badając wszelkie działanie i *per analogiam* odnosząc je do Pierwszej Przyczyny, odkrywa się konieczność pełnego dynamizmu i *praxis* Absolutu, zgodnie z maksymą *omne agens agit sibi simile*. Skoro stwierdza się w świecie różne rodzaje działań, które posiadają między sobą określoną gradację doskonałości, na czele której stoi *praxis* ludzka, taki stan rzeczy domaga się, aby istniała przyczyna proporcjonalnie większa obejmująca wszystkie stopnie dynamizmu bytowego. Posługując się rozumowaniem indukcyjnym oraz metafizycznym, w sensie koniecznych związków, należy przyjąć, że Absolut posiada w sobie wszystkie cechy działań w stopniu doskonałym, zwłaszcza w odniesieniu do ludzkiego działania ze względu na jego wolność.

Szczególnym miejscem połączenia z Absolutem w działaniu jest moralność. To ona czyni człowieka prawdziwie ludzkim oraz według trójstopniowego podziału Arystotelesa jest sednem *praxis*. Działanie już na etapie decyzji powoduje zaistnienie skutku nieprzechodniego w osobie, która w momencie autodeterminacji zmieniła się, przyporządkowując siebie do nowego działania. Decyzja zatem jawi się jako akt samostanowienia, czyli aktualizacji człowieka jako bytu osobowego. K. Wojtyła w tym kontekście mówił o samoposiadaniu siebie (w aktach poznania), samopanowaniu (panowaniu w aktach woli nad sobą jako bytem działającym) i samostanowieniu, czyli uczestnictwie w życiu i działaniu społecznym⁹³. Oczywiście cały proces realizacji czynu ma swoje znaczenie, niemniej trzeba sięgnąć do tego, co specyficznie ludzkie, czyli do momentu decyzji (działania bądź niedziałania). Całą ludzką egzystencję można pomyśleć jako jeden wielki proces zamierzenia i wykonania *opus vitae* w splocie różnych życiowych czynności, kierujących poszukiwaniem dobra i szczęścia. Ludzkie postępowanie stanowi ostatecznie poszukiwanie i wybór ostatecznego dobra, które na mocy łańcucha ontycznego musi być Bogiem⁹⁴.

Ontologia działania wnosi jeszcze jeden ważny element w rozważaniach o *praxis*, a mianowicie teorię *actio-passio*, stanowiącą podstawę wszelkiego współdziałania. Została ona zbudowana przez Arystotelesa, by wyjaśnić

⁹³ M.A. Krąpiec, *Osoba*, w: PEF, t. 7, s. 879; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 20113.

⁹⁴ Krąpiec, *Akt ludzki*, s. 143.

fenomen ruchu jako działanie interakcyjne. Działanie jednego przedmiotu oddziałuje na inny w postaci doznania. Byt oddziałując, aktualizuje się jako przyczyna sprawcza i ujawnia swoją naturę. Dlatego pytanie: „czy i jak ktoś (coś) działa?” jest też pytaniem o naturę działającego bytu. *Passio* jest przyjęciem działania w siebie, odpowiedzią na działanie. Recepcja działania powoduje wewnętrzną przemianę bytu, który doznaje go, dlatego różne działania są przyczyną wielu typów doznań. *Actio* i *passio* są wzajemnymi korelatami⁹⁵. Każdy byt jest źródłem jakiegoś działania oraz doznawania w zależności od swojej natury. Zarówno byt jako działający, jak i doznający działania, przekształca się i doskonali, przez co ujawnia się jego wewnętrzne uprzyczynowanie, którym w przypadku człowieka jest działanie natury rozumnej, kierującej samą siebie⁹⁶. *Actio-passio* ukazuje relacyjność każdego działania, a zwłaszcza działania osobowego, czyli *praxis*. Byty osobowe zawierają w swej strukturze element psychiczny i cielesny w postaci receptorów i uczuć. Stąd powołaniem człowieka jest czyn zarówno jako doznawanie działania, jak i aktywne oddziaływanie. Skoro zaś Absolut jest najwyższym aktem, to oddziałuje na każdy byt stosownie do jego natury (*Deus movet res ad operandum*). Po przeniesieniu działania w sferę objawieniową, będzie chodziło o rozpoznanie działania Bożego oraz jego skutków w życiu człowieka i odpowiedzi również w rozumieniu *praxis* jako *actio-passio*. Odpowiedź ta może zakładać działanie w formie *passio*, czyli np. poprzez kontemplację, cierpienie czy wiarę rozumiane nie same w sobie, ale w relacji do Boga działającego przez nie. Nie musi oznaczać to bezpośredniego (zmysłowego) *passio* człowieka, ponieważ ten potrzebuje wiary dla rozpoznania Bożego działania, niemniej *concursum divinum* stanowi nieodłączny element prakseologii filozoficznej⁹⁷.

1.2.6. Transcendencja i immanencja Boga

Próbując nakreślić rysy Bożej *praxis*, należy zawsze pamiętać o transcendencji Boga wobec świata. Oznacza to, że przekracza On stworzoną rzeczy-

⁹⁵ A. Maryniarczyk, *Actio-Passio*, w: PEF, t. 1, s. 60–61.

⁹⁶ STh, I-II, q. 1, a. 2. Tomasz z Akwinu rozwinął naukę o *concursum divinum* (STh, Ia, q. 105, a. 3, 4, 5) jako o mocy Boga, która działa i pobudza do działania byty stworzone. Bóg jest przyczyną wszystkich działań i każdego bytu działającego. Chodzi o taką współpracę zarówno naturalną, czyli odbywającą się równolegle do naturalnych zdolności bytów do działania, jak i nadnaturalną, w której za pomocą łaski Bóg wspiera działania swoich stworzeń. Ta prawda jednak leży poza rozumowym poznaniem człowieka i jest dostępna wyłącznie w Objawieniu i dzięki niemu.

⁹⁷ Maryniarczyk, *Actio-Passio*, s. 60.

wistość, przez co nie może być poznawany bezpośrednio, nawet w swoim działaniu. Na każdym kroku jest inny, choć nie tak jak inne rzeczy – *non-aliud a* oraz *non-aliud quam* według określenia Mikołaja z Kuzy⁹⁸. Zasada ta jest podstawą odniesienia do Boga. Chroni ona rozumienie działania Bożego na świecie przed immanentyzmem, który utożsamia Boga z prawami przyrody i innymi wewnętrznymi mechanizmami świata, czyli panteizmem. Immanencja (Bóg-w-świecie) i transcendencja (Bóg-ponad-światem) dopełniają się dialektycznie w obrazie Boga działającego i ich wzajemne odniesienia są konieczne⁹⁹. Nie można stawiać na tej samej płaszczyźnie działania Bożego i innego, jak również celu tego działania rozumianego jako cel ostateczny nie da się zestawić razem z dobrami skończonymi.

Zbytnie akcentowanie transcendencji pozbawia Boga jakiegokolwiek działania, przechodząc w końcu na pozycje deistyczne. „Budowniczy świata nastawia zegar”, pozostawiając jego działanie jemu samemu. Boże działanie ogranicza się wyłącznie do *arché*. Kategorycznie wyklucza to nieprzerwane, immanentne działanie Boga w świecie, Jego stwórczą i zbawczą obecność w stworzeniach¹⁰⁰. Jeśli postrzega się Boga jedynie jako pierwszą przyczynę na drodze wznoszenia się od świata *physis*, to nie można tu mówić o Bogu żywym, wkraczającym w historię. W obu przypadkach nie może On bezpośrednio ingerować, tworząc historię zbawienia. Jeśli zatem uwzględni się nieustanne i wolne działanie Boga, to trzeba mówić o transcendencji wchodzącej w immanencję, choć bez utraty charakteru tej pierwszej¹⁰¹. Tylko w dialektycznej perspektywie obu tych cech Bóg nie zostanie zamknięty w ramy procesów historycznych ani też świat nie zostaje wchłonięty przez Boga, jakby przez Niego zamknięty i zdominowany.

Bóg zostawia w świecie, który przecież znajduje się w Nim samym, znaki swojej transcendencji (*vestigia Dei*), zwłaszcza w ontycznych podstawach bytów. Św. Tomasz wyróżnił je w formie *quinque viae*¹⁰². Można także wskazać na znaki jego immanencji w świecie, które klasycznie myśl

⁹⁸ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997. Wykorzystał on w swojej filozofii Boga starożytną ideę *coincidentia oppositorum* oraz dialektykę *maximum* i *minimum* dla wzmocnienia teologii negatywnej. Por. J. Möller, *Il problema di Dio nella storia del pensiero europeo*, w: CTF, t. 1, s. 89.

⁹⁹ Por. K. Kaucha, *Transcendencja*, w: LTF, s. 1274–1276.

¹⁰⁰ Por. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, przeł. W. Szymona, Poznań 2008, s. 24.

¹⁰¹ K. Hemmerle, *Tezy ontologii trynitarniej*, przeł. L. Skolik, Kielce 2003, s. 37.

¹⁰² Są nimi ruch, przyczynowość, przygodność, stopniowalność bytów i ich celowość. Por. STh, I, q. 2, a. 3; Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 13, 15, 16, 44.

chrześcijańska rozumiała w sensie ontologicznym, w człowieku zaś również w sensie moralno-aksjologicznym. Ponadto o całej rzeczywistości bytowej można mówić jako o znaku, „sakramencie Boga” – świat wskazuje na Niego. Jednak ostatecznie wszystkie znaki są jedynie apelem do ludzkiej wolności. Teologia apofatyczna stale podkreślała słabość i ograniczoność ludzkich możliwości naturalnego poznania Boga. Dzieje się tak nie tyle ze względu na ograniczoną zdolność pojmowania, ile właśnie na skutek ogromu Bożej potęgi i transcendencji. W związku z tym pojawia się wołanie o *via eminentiae*, o wyższy rodzaj Bożego przyjscia na świat, o Jego działanie w spotkaniu z człowiekiem w historii, o Objawienie *sensu stricto*¹⁰³.

1.2.7. Wnioski dla wiarygodności Objawienia

Już na etapie filozoficznego przedstawienia kwestii *praxis*, zwłaszcza w obrębie ontologii Absolutu i relacji człowiek – Bóg, widać pewne linie argumentacyjne użyteczne dla problematyki wiarygodności Objawienia. Po pierwsze, chodzi o dedukcyjne, ontologiczne wskazanie, że *operari sequitur esse* i wyciągnięcie z tego wniosków. Z umiarkowanej koncepcji dynamizmu Absolutu wynika możliwość i faktyczność Jego działania-stwarzania, ingerencji w historię świata oraz Jego *praxis* na rzecz człowieka. Szczególnie ważkie w tej mierze są rozważania na temat celu ostatecznego wszystkich bytów. Pełna siła argumentacyjna za wiarygodnością Boga płynie w filozofii klasycznej z potrójnego związania przyczynowania: Bóg w stosunku do całej rzeczywistości jest ostatecznym źródłem jej zaistnienia i trwania (przyczyna sprawcza), racjonalności (poznawalność świata – przyczyna wzorcza) oraz motywem stworzenia świata i jego ostatecznym celem (przyczyna celowa)¹⁰⁴. W dynamicznej teleologii świata otwiera się możliwość soteriologicznej *praxis* Boga, która wszakże przynależy już do teologii.

Po drugie, również indukcyjne, epagogeniczne badanie działania ludzkiego wskazuje na konieczność jego dopełnienia przez Absolut, który nie może być jedynie statycznym celem, ponieważ byłby mniej doskonały od ludzkiej *praxis*. Dlatego analiza działania ludzkiego w postaci łączności *praxis* i *poiesis* podprowadza jako *praeambulum fidei* do Boga mogącego ingerować w historię świata, czyli do Objawienia. Warto zwrócić uwagę na ten typ uzasadniania filozoficznego, w którym działanie Boga domaga się

¹⁰³ B. Forte, *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, przeł. A. Rybińska, Kraków 2005, s. 236.

¹⁰⁴ Zdybicka, *Bóg*, s. 653.

relacyjnie odpowiedniej reakcji człowieka i *vice versa*. Ostatecznie największa wiarygodność będzie płynąć z faktycznej współpracy bosko-ludzkiej, choć oczywiście będzie ona asymetryczna, bo inicjowana zawsze przez czynnik boski. Ludzkie działanie zwłaszcza w eschatycznym i transcendentnym sensie musi być otwarte na działanie „zawsze większego Boga”¹⁰⁵, chociaż człowiek ma możliwość wybierania sposobu realizacji siebie, sam może określać swą własną istotę, może się dążyć do śmiertelności lub nieśmiertelny, anielskości lub zwierzęcości. Dzięki *praxis* ludzie mogą być tym, czym chcą, oczywiście przy założeniu bliskości działającego Boga. Bóg jest ontyczną podstawą i możliwością ostatecznego spełnienia się człowieka (*desiderium naturale*), który dążąc do pełni, nie może jej własnymi siłami osiągnąć ze względu na substancjalną niewystarczalność mocy ludzkiej *praxis*¹⁰⁶.

Problematyka działania była nieustannie obecna w rozważaniach filozoficznych, skąd również płynie jej aktualność dla teologii fundamentalnej. Ponadto filozofia wypracowała rozwiązania, które łączą ze sobą Boga działającego, dynamizm świata i *praxis humana*. Przedstawienie niektórych z nich jest ważne dla budowy prakseologicznej koncepcji Objawienia wskutek ich funkcji eksplanacyjnej faktu działania ludzkiego oraz współdziałania z Bogiem. Filozoficzne usprawiedliwienie Bożego działania nie rozwiązuje w całości kwestii *praxis* ani w sensie *theopraxis ipsa*, ani jako korelat *anthropopraxis*, chociaż wskazuje na *loci philosophici* w prakseologii. Jako argument na niewystarczalność rozwiązania filozoficznego można wskazać na dominację esencjalizmu o proveniencji arystotelesowsko-tomistycznej w analizie zjawiska *praxis*. Zwraca się w niej bowiem uwagę głównie na przyczyny ruchu, a nie na sam ruch. Jest to oczywiście postępowanie uprawione zgodne z metodą metafizyczną i posiada walor wiarygodnościowy, ponieważ wiąże działanie z rozumieniem. Zakłada się *implicite* uprzedniość teorii przed praktyką. Niemniej wydaje się, że grozi to ryzykiem pozbawienia sfery praktycznej należnej autonomii, którą całkowicie podporządkowuje się rozpoznanym ideom. Staje się to podstawą esencjalizmu teologicznego w stylu *theologia perennis*, która widzi jeden, intelektualistyczny model Objawienia¹⁰⁷. Po drugie esencjalizm filozoficzny całą teorię moralności

¹⁰⁵ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006, s. 109–110.

¹⁰⁶ Tamże, s. 214n.

¹⁰⁷ Radykalne ufilozoficznienie teologii doprowadziło do wyrwania prawd objawionych z ich macierzystego kontekstu oraz do całkowitego uzależnienia sposobu ich interpretacji od wewnętrznej logiki systemu filozoficznego. Stąd trzeba, aby współczesna refleksja nad za-

zasadniczo ogranicza do momentu decyzyjnego, natomiast jej realizacja jest wtórna, jakby automatyczna. Co więcej, zainteresowanie wyłącznie transcendentnymi elementami *praxis* pomija całą sferę przejawów działania, która przecież w Objawieniu Bożym wyraźnie się pojawia. Szczególnie słabym momentem filozofii esencjalnej bywa niedostateczne wyeksponowanie elementu personalistycznego w działaniu bytów, a co za tym idzie – także i niewystarczające rozróżnienie między dynamizmem a prakseologią, co grozi popadnięciem tej ostatniej w mechanicyzm.

Filozoficzne ujęcie dynamizmu Boga, które stanowi przesłankę w uzasadnianiu wiarygodności Objawienia Bożego, musi zostać dopełnione teologicznie. Chodzi tu zwłaszcza o pogłębienie rozumienia dynamizmu w obrębie samego Boga, wskazanie na działanie stwórcze jako konkretyzację *causa formalis* i *causa efficiens*, a także rozwinięcie *causa finalis* w eschatologii. Ostatecznie wiarygodność prakseologiczna jest bowiem cechą własną Objawienia i nie można jej badać wyłącznie ekstrynsecystycznie. Choć refleksja filozoficzna może nieco powiedzieć o Bogu działającym¹⁰⁸, to jednak sednem podejmowanego zagadnienia Bożej *praxis* jest badanie rzeczywistego dzieła Objawienia Bożego, a nie jedynie logicznie niesprzecznego działania Absolutu. Chrześcijaństwo nie jest religią skrajnie racjonalistyczną i budowanie jego wiarygodności nie może opierać się wyłącznie na dedukcji logicznej, *a fortiori* w kwestii *praxis*.

Szczególnie E. Kopec, a za nim M. Rusecki z lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej podkreślali, powołując się na B. Pascala, że Absolut filozofów nie jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba¹⁰⁹, a tym bardziej Bogiem Jezusa i Kościoła. Ontologia Absolutu nie może stać się ważniejsza od *Revelatio Dei*. Teologowie ci uznają rolę filozoficznej interpretacji rzeczywistości, zwłaszcza w kategoriach ostatecznych, ponieważ pozwala ona potwierdzić istnienie innej, pozaświatowej *realitas*, a nawet ją jakoś poznać. Jednak filozoficznego poznania Boga nie można utożsamić z Objawieniem Boga w stworzeniach i przez stworzenia (teologia naturalna). O ile Bóg

wartością Objawienia zachowała struktury myślenia biblijnego, o wiele bardziej dynamiczne i egzystencjalne. Por. Herbut, *Współczesna teologia a filozofia*, s. 149–150.

¹⁰⁸ J. Ratzinger stwierdza: „Przejście na monoteizm w starożytnej Grecji wisiało niejako w powietrzu, od dawna już właściwie na nie czekano. Z drugiej strony, jasne też było, że do Boga wymyślonego przez filozofów nie można się było modlić ani nie można było oczekiwać od niego władzy w polityce i etosie. Wiara w jednego Boga, jeśli miała mieć moc wiążącą i rzeczywistość obowiązywać, musiała posiadać źródła autentycznie religijne, czyli opierać się na Objawieniu”. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, red. K. Góźdź, Lublin 2013, s. 650 (*Opera omnia*, t. 8/2).

¹⁰⁹ B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 77–78.

filozofów jest Bogiem-Zasadą i absolutną Racją wszelkiego bytu – stąd jest nazywany często Pierwszą Przyczyną, Pierwszym Poruszycielem, Bytem Koniecznym niczym nieuwarunkowanym w swoim istnieniu (*prima causa, ipsum esse subsistens, actus purus*), a także Spinozjańską Jedyną Substancją czy Kantowskim Moralnym Prawodawcą – o tyle Bóg Objawienia jest bytem działającym, trójosobowym, którego istotą jest miłość. Wprawdzie i metafizyka stara się określić Jego naturę, stwierdzając na podstawie rozumowania (*via negationis, via transcendentiae, via eminentiae*), że jest On Najwyższą Prawdą, Dobrem i Pięknem oraz syntezą tych wartości, to jednak są to określenia czysto teoretyczne¹¹⁰. Absolutny „Bóg filozofów” grozi skostnieniem i sprowadzeniem Go do abstrakcyjnego pojęcia. Jego niekwestionowaną ontyczną niezmiennością można zharmonizować z odwieczną pełnią życia wewnętrznego tylko wtedy, gdy wkroczy się na teren tajemnicy trynitarniej.

2. Bóg działający jako Trójca

Budowanie prakseologicznej koncepcji Objawienia z konieczności rozpoczyna się od analizy Boga jako podmiotu działania. Jest to cecha charakterystyczna prakseologii rewelatywnej odróżniająca ją od wszelkich innych systemów *praxis*. Należy zatem przypatrzeć się *Deus agens* na podstawie źródeł teologicznych. W Objawieniu Bóg działa nie tylko zewnątrz, ale przede wszystkim wewnątrz, jest pełen dynamizmu, co staje się modelem wszelkiego innego działania. Intuicje takiego stanu rzeczy były sygnalizowane w filozofii, kiedy mówiono o życiu i działaniu immanentnym Absolutu, jednak ze względu na wyłącznie racjonalną metodę nie można było w nie wniknąć. Objawienie chrześcijańskie wzbogaca problematykę Bożego działania o dynamizm trynitarny.

Zwykle w teologii fundamentalnej, a poprzednio w apologetyce, nie posługiwano się trynitologią w uzasadnianiu danych tez – jeśli już sięgano do Objawienia, to przeważały jego ujęcia zewnętrzne. Trynitologia jako dostępna jedynie w Objawieniu chrześcijańskim w ramach apologetycznego uzasadniania *credibilitas et credentitas* nie była w zasadzie brana pod uwagę. Dwudziestowieczne ożywienie teologiczne w obrębie *nouvelle theologie* dzięki powrotowi do źródeł biblijnych i patrystycznych (*ressourcement*) nie

¹¹⁰ Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 145; tenże, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 150.

tylko rozwinęło teologiczne rozumienie Trójcy, ale również umieściło ją na stałe w świadomości teologii fundamentalnej. Przewyciężono absolutną dominację traktatu *de Deo uno* i zaczęto dostrzegać możliwość argumentacyjną traktatu *de Trinitate* jako punktu wyjścia w uzasadnianiu wiary chrześcijańskiej (np. H.U. von Balthasar, B. Forte). Trójca stała się ideą niezwykle inspirującą, zarówno przyczyniając się do odnowy traktatu trynitologicznego w jego łączności z innymi traktatami, jak i wpływając na życie chrześcijańskie, co znalazło odbicie chociażby w świadomości liturgicznej czy dowartościowaniu wymiaru komunijnego Kościoła.

Trynitologia posiada współcześnie znaczenie w teologii fundamentalnej oraz w dyscyplinach pokrewnych, jak misjologia czy teologia religii, które w opracowywaniu swoich tez czerpią wiele danych z wewnętrznego życia Trójcy. Umieszczenie w tym miejscu trynitarnej wizji Bożej *praxis* jest istotne dla podejmowanego tematu koncepcji i wiarygodności Objawienia. Płyną z niego bardzo ważne implikacje, które w konstrukcji argumentu prakseologicznego na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa wskazał M. Rusecki. Pisał o konieczności uwzględnienia w nim *praxis* Trójcy immanentnej, a nie tylko poprzestawania na czynach Jezusa i czynach Boga w Starym Testamencie¹¹¹. Całość *dynamis* rozpoczyna się bowiem od ruchu wewnętrznego Boga, przez co zyskuje ona jeszcze większą wartość.

2.1. Działania Trójcy immanentnej

Najważniejsza zmiana w stosunku do dociekań filozoficznych czy teologicznonaturalnych na temat natury Boga działającego dokonuje się w obrębie pojęcia Boga, czyli na terenie teologicznym – w ramach trynitologii. Mamy tu bowiem do czynienia już nie z zewnętrznym działaniem Absolutu, ale wcześniej z dynamiką samego Podmiotu, który działa jako Ojciec, Syn i Duch Święty. Odkrywa się tajemnica wnętrza odwiecznej substancji Absolutu jako dynamizm pierwotnych relacji Osób¹¹². Perychoreza trynitarne objawia najwyższą intensywność życia, które określa się jako życie wieczne. Przenikanie się Osób Bożych jest pełnią odpoczynku w miłości, z której niczym ze źródła bije strumień życia. Ten niezgłębiony i praktycznie niedostępny dla poznania dyskursywnego dynamizm stanowi przyczynę wszelkiego innego ruchu. Wewnątrztrynitarne życie zostało objawione jako

¹¹¹ Tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 255–256.

¹¹² CiV, n. 54.

najgłębsza tajemnica, i dlatego tylko *per analogiam* można o niej mówić, która zawsze oznacza *major dissimilitudo*. Objawienie daje mimo wszystko dostęp do Trójcy immanentnej, zwłaszcza że według *Grundaxiom* K. Rahnera niemożliwe byłoby mówienie o Bogu objawiającym się, gdyby wewnątrz był On zupełnie inny. Zatem z zewnętrznego, rewelatywnego działania Trójcy wnioskuje się o ruchu wewnątrztrynitarnym.

Z Objawienia rozpoznaje się podstawowe rysy wewnętrznego życia Boga, które jest życiem Trójcy Świętej: Ojciec, który rodzi Syna, Syn jest tym, który jest rodzony, a Duch Święty tym, który pochodzi¹¹³. W samej Trójcy możemy zatem wskazać na pewne fundamentalne „działania” jak rodzenie czy pochodzenie. Syn jest Bogiem z Ojca, a Ojciec jest Bogiem, ale nie z Syna¹¹⁴. B. Forte wyjaśnia, że Wiekuisty Kochający różni się od wiecznego Ukochanego: Syn jest innym w miłości. On stał się tym, na którym spoczywa ruch nieskończonej hojności pierwotnej Miłości. Proces określany jako zrodzenie polega na pochodzeniu Syna od Ojca nie z jakiegokolwiek substancji, ale z łona Ojca (*de Patris utero*), z Jego substancji¹¹⁵. Duch natomiast jest osobowym ogniwem jedności pomiędzy Ojcem i Synem, przejawem ich otwartości i kresem różnicowania się Osób Bożych. On jest miłością daną przez Kochającego i przyjętą przez Ukochanego, przepływającą w jedności tego samego procesu wiecznego miłowania. Nie został On jednak zrodzony ani stworzony, ale pochodzi od Obydwoh: Ojca i Syna. Duch jest niewypowiedzianą komunią Ojca i Syna (*ineffabilis quaedam communio*)¹¹⁶. W Trójjedności Boga Duch jest spełnieniem i wypełnieniem wewnętrznego procesu oraz otwarciem na *creatio*¹¹⁷.

¹¹³ KKK, n. 254. *Doctor Universalis* uważa, że lepiej jest mówić o Ojcu, iż jest źródłem czy początkiem (*principium*) niż przyczyną (*causa*) Syna i Ducha Świętego, ponieważ nazwa „przyczyna” wyraża różność jestestwa i zależność jednego od drugiego. Przyczyna jest zawsze większej i doskonalszej mocy. Por. STh, I, q. 33, a. 1, ad 1.

¹¹⁴ XI synod w Toledo (675 r.). DS, n. 526.

¹¹⁵ Forte, *Trójca Święta jako historia*, s. 142–143. Por. także STh, I, q. 32, a. 3c; q. 27, a. 2: *Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit. Generatio significat originem alicuius viventis a principio viventi coniuncto*. DS, n. 526.

¹¹⁶ Forte, *Trójca Święta jako historia*, s. 184. Pozostaje wciąż kwestia tzw. *filioque*, czyli pochodzenia Ducha od Ojca i Syna, które to różni tradycję wschodnią i zachodnią. Por. DS, n. 527, także Augustyn z Hippony, *De Trinitate*, 15, 17, 27: „Ten Duch Święty – według Pisma – jest nie tylko Duchem Ojca lub tylko Duchem Syna, ale Duchem Obojga. Dlatego pozwala nam sądzić o miłości Obojga, którą Ojciec i Syn wzajemnie się kochają”.

¹¹⁷ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2: „Panem jest Duch i daje życie” (2Kor 3, 17), przeł. L. Rutkowska, Warszawa 1995, s. 86. Por. tamże: „Duch Święty nie będąc płodny w wewnętrznym życiu Trójcy – ponieważ jest ostatnim ogniwem w procesie pochodzenia Osób – staje się płodny poza wewnętrznym życiem Boga, we Wcieleniu Słowa i uświęceniu ludzi”.

2.1.1. Dynamizm natury Trójcy

T.G. Weinandy podaje propozycję, aby boskie relacje ujmować czasownikowo. Wzmacnia ona prowadzone rozważania prakseologiczne, ponieważ na nowy sposób wydobywa dynamizm wewnętrznych relacji Osób w Trójcy Świętej. K. Hemmerle idzie dalej i całą ontologię chce budować na podstawie czasownikowego pojmowania bytów, zamiast rzeczownikowego. Same rzeczowniki według niego trzeba widzieć na sposób czasownikowy. Rzeczy stanowią procesy, w czym lepiej widać ich wieloprzyczynowość, wielość pochodzeń. Substancja w tym ujęciu istnieje dla „transsubstancjacji”, dla „komunii”¹¹⁸. Takie wyjaśnianie bytu bierze swój początek właśnie w relacjach trynitarnych. Trudno oddać te idee w gramatycznym systemie pojęć, niemniej terminy „Ojciec”, „Syn” i „Duch Święty” miałyby być czasownikami, ponieważ odnoszą się, definiują i nazywają tylko i wyłącznie w interrelacyjnych aktach, dzięki którym wszystkie trzy Osoby Boskie są tym, kim są. Termin „Ojciec” znaczy to, że Ojciec jest całkowicie i tylko „ojcostwem w akcie”. W Trójcy istnieje perychoreza działania, a nie tylko wynik tej perychorezy. Akty rodzenia i tchnienia współ-przenikają się jeden z drugim, co wyjaśnia, dlaczego także Osoby Boskie się współ-przenikają¹¹⁹. Ta *perichoresis* trynitarnego działania nadaje niewyobrażalny dynamizm wewnętrznemu życiu Trójcy, stanowiąc najwznioślejsze centrum prakseologii objawionej.

Nauka o Trójcy kształtowała się przez wieki i jej główne kierunki wskazują na wprowadzanie istotnego dynamizmu do statycznego filozoficznego obrazu Boga *in se*¹²⁰. Niezmiennność Boga w takim wypadku nie jest absolutna, ale relacyjna¹²¹. Św. Atanazy, nawiązując do nauki Orygenesusa o płodności natury Bożej, mówił o odwiecznym rodzeniu Syna przez Ojca ze swej substancji, co oznacza, że Syn jest współistotny Ojcu, czyli dzieli z Nim tę samą naturę. W myśli Ojców Kapadockich nauka o trzech hipostazach ukazuje *praxis* każdej Osoby Bożej w ramach działania tej samej jednej natury (*ousia*). Bóg rozumiany jako Trójca zakłada wielość i dynamizm wewnętrznych relacji Osób zarówno w ich pochodzeniu, jak i aktualnym działaniu. Św. Augustyn obrazował Trójcę jako następujące triady: kochający – kochany – miłość,

¹¹⁸ Hemmerle, *Tezy ontologii trynitarniej*, s. 47–57.

¹¹⁹ Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 206. Także por. tenże, *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*, Edynburg 1995, s. 79–80. Uważam, że w ujęciu czasownikowo-procesualnym Trójcy należałoby zawsze pamiętać o stałości relacji Osób Bożych. Nie ma się bowiem w Niej do czynienia z procesami jeszcze o nieokreślonym celu, ale bardzo wyraźnie określonymi.

¹²⁰ T. Węćławski, *Trójca Święta*, w: LTF, s. 1277–1280.

¹²¹ K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, s. 217.

myśl – poznanie – miłość, pamięć – intelekt – wola¹²². W teologii Mariusza Wiktoryna zrodzenie Syna powoduje przejście boskiego istnienia od stanu spoczynku do swoistego ruchu, w wyniku którego powstaje triada opisująca Tróję: bycie, życie, rozumienie¹²³. Ojciec jest byciem, Syn – życiem, Duch Święty – rozumieniem. On też utworzył drogę przejścia między wewnętrznymi relacjami Trójcy Świętej a „ekonomią” – objawieniem się Boga trójjedynego w dziejach zbawienia.

Dynamiczny model Trójcy odgrywa rolę znaku wiarygodności, gdyż oddala się od statycznego obrazu Absolutu na rzecz Boga w *circumincessio personarum*. Ponadto dynamizm immanentny Boga umożliwia pozytywną ocenę wszelkiego dynamizmu stworzonego. Szczególne znaczenie uzyskuje na poziomie personalistycznym i prakseologicznym, ponieważ zasadą zróżnicowania wewnętrznego życia Trójcy są Osoby Boże nawzajem się komunikujące i udzielające. Ludzkie działanie przybiera pełnię znaczenia wówczas, gdy jest osobowe i osobotwórcze oraz uczestniczy i naśladuje w ramach swojej natury odwieczne działania Osób Bożych¹²⁴.

2.1.2. Działanie Osób Boskich

Ze względu na podejmowaną w tej książce koncepcję Objawienia w aspekcie *praxis* powstaje pytanie, jak ujmować Boże działanie w odniesieniu do trzech podmiotów w Trójcy. Czy jest ono pojedynczym aktem boskiej natury, czy trzema działaniami poszczególnych Osób Bożych? Klasycznie przyjmuje się, że w Bogu działa natura nie Osoby¹²⁵, jednak Bartnik nie porzeka na tak uproszczonym stwierdzeniu, argumentując, że *praxis* domaga

¹²² Węcławski, *Trójca Święta*, s. 1278.

¹²³ Triady używane do opisu Trójcy Świętej przeniknęły do chrześcijaństwa z doktryny emanacyjnej neoplatonizmu, gdzie oznaczały kierunek wpływów Dobro – Intelekt – Dusza. W wersji Porfiriusza są to: najwyższe Jedno, Bytowanie, Ojciec, które dzieli się na Bytowanie, Życie albo Moc oraz Myśl. Por. A. Kijewska, *Platonizm*, w: PEF, t. 8, s. 278.

¹²⁴ Można podobnie ukazywać dynamizm w rozwoju rozumienia Trójcy w całej historii teologii, co zwiększyłoby prakseologiczny obraz wewnętrznego życia Boga. Jednak wybiega to poza ramy niniejszego opracowania. Por. S. Napiórkowski, *Trynitarnozbawcze działanie Boga według współczesnej teologii*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 217–225; T. Wilski, *Zagadnienie osobowego zróżnicowania w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy Świętej*, CT, 45(1975), z. 3, s. 31–48; J. O’Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993.

¹²⁵ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Trójca Święta*, w: MST, kol. 503: „Na zewnątrz» (w stosunku do stworzenia) są one [Osoby Boże] tylko jedną zasadą działania”. Por. także DS, n. 1331; STh, I, q. 32, a. 1.

się podmiotu, którym ostatecznie może być tylko osoba, ponieważ zgodnie z regułą św. Tomasza *actiones sunt suppositorum* (wszystko, co aktywne pochodzi od Osób). W działaniu *ad extra* należy to rozumieć syntetycznie, czyli Bóg działa jako trzy Osoby i jednocześnie jako Istota¹²⁶, stanowiąc ostatecznie jedną zasadę działania. Nie znaczy to wcale, że istnieje jakieś działanie natury wcześniejsze od działania Osób. Działają zawsze Osoby, ale według Bóstwa, które jest im wspólne, ponieważ są One współistotne (*circumincessio*). Osoby w Trójcy są bezpośrednimi podmiotami Bożego działania. *Ad extra* wszystkie czyny i dzieła należą do wszystkich Osób, jednak nie jest to anonimowa jedność samej natury. Każdej Osobie przypada jej własna rola na zasadzie apropriacji, czyli Ojciec stworzył, Syn odkupił, Duch uświęca. Nie można na przykład powiedzieć, że to Duch Święty się wcielił czy Ojciec został posłany. Osoby trynitarnie działają wspólnie dzięki perychorezie, wyrażając tę samą naturę, a także jedność Bożego działania jest utrzymana poprzez ramy jednej ekonomii zbawienia. Trójca działając celowo, ukazuje swą głęboką jedność w stworzeniu i zbawieniu oraz eschatologii. Problem wielości działań Boga rzutuje na naturę ludzkiego działania. Ujawnia się w ten sposób możliwość synergii, czyli współdziałania bez konieczności całkowitej separacji poszczególnych bytów, ale także bez ich mieszania. Najpełniej widać to na przykładzie Wcielenia, w którym nastąpiło złączenie dwóch wól, a w konsekwencji i działań, zgodnie z definicją chalcedońską. Trynitarny charakter działania w jednej naturze analogicznie ukazuje realną różnicę między *theoria* i *praxis* w jednym podmiocie, a jednocześnie daje możliwość ich syntezy. Objawia się również społeczna natura *praxis*. W kategoriach tomistycznych i personalistycznych mówi się o partycypacji, czyli o uczestnictwie różnych działań osobowych w ramach wspólnoty jednego pasma działania.

Próba rozwiązania kwestii jedności, a zarazem troistości działań Trójcy immanentnej prowadzi do personalistycznej koncepcji Boga. Trójca Święta jako wspólnota Osób jest relacją substancjalną – *Doctor Communis* określił ją jako *relatio ut subsistens*. A skoro jest to personalna relacja substancjalna, to znaczy to, że działania poszczególnych Osób są skierowane do wnętrza Trójcy, sprawiając Jej jedność. Tak unika się błędów modalizmu (czyli, że Osoby Boże stanowią tylko inny sposób przedstawiania się jednej Osoby na zewnątrz) oraz tryteizmu (że jest trzech odrębnych bogów). Taka koncepcja postuluje ściśle personalny charakter wszelkiego działania. Ostatecznie *praxis*

¹²⁶ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009², s. 243.

niemająca na celu dobra osoby i wspólnoty stanowi swoje wypaczenie¹²⁷. Samo przekształcanie materii czy nastawienie egocentryczne działania nie odpowiada wzorcowi zawartemu w Trójcy. Najpełniejsze działanie nie może być wyłącznie dynamizmem, ruchem, ewolucją, ale musi stawać się czynem właściwym, czyli pochodzić od osoby i do wspólnoty osób zmierzając. *A fortiori* musi także wracać do Trójcy, czyli najdoskonalszej Natury społecznej i wspólnoty Osób.

W Trójcy odsłania się najgłębsza warstwa *praxis*, która nie jest wyłącznie uzewnętrznieniem ustalonego stanu rzeczy, ujawnieniem się natury lub tożsamości osoby, ale dana osoba staje się poprzez własne działania. Dynamika wewnątrztrynitarna przenosi moment czynu ze sfery zewnętrznej i wytwórczej do samego centrum osoby. Ponieważ działanie Boga rozpoczyna się z absolutnego wnętrza Jego Istoty, to analogicznie wskazuje to na możliwości tzw. czynów wewnętrznych człowieka (intencjonalnych, duchowych) oraz odsłania ich wielką wartość. Prakseologia ludzka musi zawierać w sobie punkt wyjścia, który znajduje się w sercu osoby i już tam posiada konkretny walor moralny. Z drugiej strony, ze względu na cel wszystkiego znajdujący się w życiu wewnętrznym Trójcy analogicznie każdy czyn wraca do człowieka, wpływając tym samym na jego tożsamość. Dzieje się to również na poziomie społecznym i eklezjalnym. Immanentny rys prakseologii trynitarniej wnosi wielki wkład do prakseologii objawionej, poszerzając jej zakres i formy wyrazu oraz stanowiąc wiarygodną propozycję prakseologii ogólnej.

Trójca Święta jako wspólnota stanowi najlepszy model społecznej *praxis*, mimo że poznaje się go jedynie pośrednio. Ten paradygmat dotyczy życia i działania osób w kontekście uczestnictwa i współdziałania. Współcześnie *praxis* jako taka najczęściej występuje w rozumieniu społeczno-politycznym, jako postulat przekształcania społeczeństwa według określonego wzoru ideologicznego. Przełamuje w ten sposób skrajny indywidualizm panujący w myśli zachodniej od Kartezjusza i wskazuje na konieczność współdziałania ludzi dla wspólnego dobra. *Praxis* społeczna Trójcy objawia się wyjątkową jednością i skutecznością działania przy odrębności ról poszczególnych Osób oraz otwartością na synergię teandryczną w postaci propozycji zbawienia

¹²⁷ Por. W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 1, Opole 1989, s. 194. W Bogu nie ma tego, co po ludzku nazywamy zagięciem ku sobie. *Simplicitas Dei* sprawia, że chwała, szczęście i pełnia bytu przysługujące każdej z Osób Bożych nie czynią jej pełnią samej siebie. W Bogu nie ma metafizycznego narcyzmu. Dlatego można poszczególne Osoby Boże określać jako *relatio subsistens*. Por. tamże.

skierowanej do człowieka i wspólnoty ludzkiej, co konkretyzuje się w działalności Kościoła. Zabezpiecza w ten sposób godność i wolność jednostki w społeczeństwie, wskazując jednocześnie na konieczność *praxis* społecznej.

2.1.3. Miłość Trójcy jako działanie

Szczytem działania osobowego jest miłość, która inicjuje i spaja działania Bożych Osób, dlatego trzeba uwypuklić agapetologiczny charakter *praxis* trynitarnej¹²⁸. Miłość ma charakter wybitnie jednoczący i w jej ruchu proegzystencjalnym znika sprzeczność pomiędzy jednością i wielością. To ona decyduje o tożsamości Trójcy. Ogniskuje Boży ruch wewnątrz istoty Trójcy Świętej, stanowiąc zasadę życia wewnątrztrynitarne. Tylko agapetologiczna koncepcja Boga sprawia, że nie ma On potrzeby autogenezy czy koniecznej emanacji. Wychodząc od wewnętrznego życia Trójcy, można mówić o ontologii miłości, a więc i w konsekwencji o prakseologii miłości. Miłość jest największym motorem działania – Bóg działa *ex amore*, przez co jest uwikłany w dramat dziejów świata i historię ludzkości odrzucającej często tę miłość. Ponieważ Bóg z natury jest miłością, wszelkie skutki Jego działań noszą na sobie tę cechę. Te aspekty według S. Kowalczyka nie zawsze w dostateczny sposób były uwzględniane w tradycyjnej myśli filozoficzno-teologicznej¹²⁹.

Sobór Watykański II mówi o *amor fontalis*, czyli o miłości Ojca, z której zostaje zrodzony Syn i pochodzi Duch Święty, a także wynika stworzenie i zbawienie¹³⁰. Miłość przesuwając uwagę z siebie na drugiego, a w centrum umieszcza ruch – choć nie w znaczeniu arystotelesowskim – oraz relację.

¹²⁸ We współczesnej teologii fundamentalnej kładzie się bardzo duży nacisk na kategorię miłości w jej funkcji wiarygodnościowej. Przyczyniła się do tego twórczość H.U. von Balthasara, którego na grunt teologicznofundamentalny przeniósł R. Fisichella – *Solo l'amore é credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs Von Balthasar*, Roma 2007. W Polsce argumentem agapetologicznym zajmował się M. Rusecki – *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 229–247 (*Homo medians*, t. 8); K. Kaucha – *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000 oraz P. Sokołowski – *Objawiona miłość. Agapetologiczna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2011.

¹²⁹ Kowalczyk, *Koncepcja absolutu w pismach Hegla*, s. 170.

¹³⁰ DM, n. 2: *Hoc autem Propositum ex „fontali amore” seu caritate Dei Patris profluit, qui, cum sit Principium sine Principio, ex quo Filius gignitur et Spiritus Sanctus per Filium procedit, ex nimia et misericordii benignitate sua libere creans et insuper gratiose vocans nos ad Secum communicandum in vita et gloria, bonitatem divinam liberaliter diffudit ac diffundere non desinit, ita ut qui conditor est omnium, tandem fiat „omnia in omnibus” (1Kor 15, 28), gloriam suam simul et beatitudinem nostram procurando.*

Stąd działanie poszczególnych Osób i całej Trójcy ma charakter otwarty i stanowi zaproszenie do udziału w ruchu *agape*. Ten ruch leży u podłoża bytu, dawania, które samo siebie daje¹³¹. W miłości Ojciec wyraża odwiecznie swoje Słowo w Duchu Świętym. Dlatego też Słowo, które od początku jest u Boga i jest Bogiem, objawia Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi oraz zaprasza do uczestnictwa w nim ludzi¹³². Miłość i jedność Bożego działania sprawia, że Wspólnota Osób Bożych w sobie pełna otwiera się na działanie poza sobą, *propter nos*, a zatem na stworzenie i zbawienie. Dzieje się tak jednak ze względu na cel wewnętrzny, czyli wprowadzenie stworzeń do wspólnoty życia boskiego.

W świetle trynitologii celem Objawienia jest nie tyle teoretyczne mówienie o Bogu, ile włączenie ludzi w odwieczny dialog miłości Osób Bożych. Oprócz *Revelatio naturae* i *historiae* istnieje *Revelatio gloriae*, czyli eschatyczna możliwość dostąpienia *visio beatifica* przez stworzenia osobowe. W miłości absolutnej połączenie Logosu i Ducha w symfonii Trójcy staje się otwarte na uczestnictwo innych bytów, początkowo już tu na ziemi przez wiarę i łaskę. Dla ludzkości perspektywa eschatyczna doskonałej harmonii miłości Trójcy umożliwia najwyższą syntezę poznania i czynu. Osoba ludzka odnajduje pełnię swojej *praxis* w nieustannym dynamizmie *caritas Trinitatis*. Zatem cała prakseologia objawiona musi być *ex necessitate* agapetologiczna. Działanie powodowane autentyczną miłością i będące odpowiedzią na miłość Bożą współbrzmi z pełną godnością ludzką, aktualizując ją. *Caritas* jest sednem *praxis*¹³³. Przez miłość Trójca nie tylko działa w człowieku (komunikuje się z nim), ale może w nim „mieszkać” (por. 1Kor 15, 28; J 14, 2–31), co umożliwia zaistnienie relacji zwrotnej – dzięki *caritas* człowiek może współpracować z Bogiem, a ostatecznie wejść do wspólnoty egzystencjalnej z Trójcą. Ludzkie uczestnictwo w boskiej naturze jest możliwe zatem jedynie przez miłość. W *Revelatio gloriae* życie wieczne jest opisywane za pomocą obrazu uczyty, który podkreśla zarówno pluralizm osób, jak i ich interaktywność, a nie wyłącznie kontemplację Boga (por. Mt 22, 1–14).

Dzięki cesze miłości Bóg jawi się jako Ten, który zawsze coś sprawia, istnieje w „relacji-z”. Nie można poznać Go jako *Deus in se*, ale jako

¹³¹ Hemmerle, *Tezy ontologii trynitarniej*, s. 47. Stanowi to ciekawą propozycję filozoficzną i dowartościowuje kategorię *praxis*.

¹³² VD, n. 6.

¹³³ O wyjątkowej roli miłości w ludzkim działaniu pisał św. Augustyn. Według niego jest ona źródłem aktywności człowieka i do niej sprowadza się cała moralność: *pondus meus amor meus* (*Confessiones*, 13, 9).

Boga „nachylonego” nad ludzkością (*Deus propter nos*), skierowanego ku człowiekowi, istniejącego, aby pomagać. Św. Jan tak właśnie definiuje Boga: *Deus caritas est* (1J 4, 16), co ma inne znaczenie niż analogiczne stwierdzenie, że Bóg jest wolnością czy prawdą¹³⁴. Jako miłość jest On łaską, czyli określonym działaniem. Szczególną formą takiej pobudzającej miłości jest Boże miłosierdzie, czyli miłość darująca grzechy. Prakseologia wewnątrztrynitarna nie zna wymiaru kenotycznego miłości w postaci grzechu, jako doświadczenia *antypraxis*. Dopiero w prakseologii ludzkiej pojawia się doskonaląca funkcja *praxis* oraz tzw. strona nieprzechodnia podmiotu, czyli charakter moralny w odniesieniu do Boga. Może być on dwuwartościowy: albo kochający Boga i do Niego zmierzający, czyli dobry, albo odrzucający Go, czyli zły. Doświadczenie miłości Boga usprawnia ludzkie działanie i podnosi na wyższy wymiar prakseologiczny, responsywny i synergiczny. *Praxis* ludzka motywowana przez *dilectio Dei* ma charakter wyjątkowo dynamiczny, dążąc do nieustannego wzrostu aż do osiągnięcia pełni w Eschatonie.

Miłość trynitarna jest ponadto ontyczną podstawą społecznego charakteru ludzkiej *praxis*, czyli miłości bliźniego, ponieważ wskazuje na możliwość zjednoczenia bez utraty podmiotowości. We wspólnocie dzięki współdziałaniu z Bogiem jest możliwe, przynajmniej jako dążenie, najgłębsze zjednoczenie ludzkości przy jednoczesnym spełnieniu poszczególnych osób¹³⁵. *Caritas Trinitatis* dynamizuje wertykalną relację człowieka do Boga poprzez wprowadzenie elementu wspólnotowego w przedmiocie odniesienia, odwracając tym samym tę więź. Tu już nie chodzi o człowieka rozumianego wyłącznie jako *capax Dei*, poszukującego transcendencji niejako na oślep, ale to inicjatywa objawieniowa samego Boga uprzednio zaprasza ludzi do wzajemnej miłości i współpracy.

Dzięki Objawieniu można zrozumieć historyczne posłania Syna i Ducha Świętego pochodzące od Ojca i na wieloraki sposób docierające do człowieka. Odniesienia bosko-ludzkie w świetle *Revelatio* zostają ubogacone i niejako potrojone w historii zbawienia, co będzie przedmiotem rozważań w następnej części pracy.

¹³⁴ W ujęciu agapetologicznym Boga widać także kontekst trynitarny. O ile wolność może istnieć samoistnie w podmiocie, o tyle miłość domaga się interakcji z drugą osobą. Aby Bóg mógł kochać, to musi istnieć jakiś podmiot mogący dzielić z Nim miłość i to jeszcze na etapie przedkreacyjnym.

¹³⁵ Społeczny model trynitologii rozwijają m.in. J. Moltmann, G. Gutiérrez, J.L. Segundo, H. Assmann, J. Sobrino, L. Boff.

2.2. Działanie Trójcy w historii zbawienia

Praxis Trójcy najłatwiej ująć w aspekcie historiozbawczym. Naturę każdego bytu bowiem poznaje po jego działaniu, niejako od dołu (*via ascendens*). Bóg odsłania swoją istotę właśnie poprzez objawianie się, w działaniach zbawczych. Refleksja, kim jest Bóg, nie może stać się ważniejsza od Jego relacji *ad extra*, choć są one wzajemnie powiązane. Filozoficzna i teologiczna dedukcja na temat Trójcy Świętej nie zaprowadzi daleko w teologii prakseologicznej, dlatego trzeba przejść w rozważaniach do Boga działającego jako Ojciec, Syn i Duch Święty w Objawieniu. Trójca ekonomijna stanowi niejako rozciągnięcie w czasie dynamicznych relacji, wiecznie i niezmiennie zachodzących pomiędzy Osobami Trójcy w ich boskiej doskonałości¹³⁶. Historia jako taka staje się parabolą życia trynitarnego, poprzez którą wyraża się działanie osobowej miłości Trojga. W Trójcę wpisana jest historyczność, *exodus* poza siebie przez samoobjawienie się w historii za pomocą Osoby Słowa. Trójjedyny Bóg angażuje się w ludzką historię, decydując o przemianie dziejów¹³⁷. Wejście wieczności Boga w czas określa i wyzwala w człowieku możliwość wyjścia poza siebie przez nawiązanie relacji transcendentnej.

2.2.1. Królestwo Boże

C.S. Bartnik całość dzieła ekonomijnego Trójcy przekłada na pojęcie Królestwa Bożego¹³⁸. Jest to królestwo Ojca, któremu służy Syn, a Ojcu i Synowi służy Duch Święty. Stanowi ono dzieło osobowe wszystkich Trzech. Syn wcielony przygotowuje drogę Ojcu, Duch Święty uwielbia Ojca i Syna, i uzdatnia stworzenie do włączenia się w ten „hymn” królestwa. Powstaje w ten sposób gigantyczny proces, ruch, działanie i stawanie się. Ma on wyraźne rysy trynitarne: „początek” odpowiada Bogu Ojcu, „śródczas” – Synowi Bożemu a „finał eschatologiczny” – Duchowi Świętemu. Należy jednak pamiętać, że Osoby Boże nie oznaczają tu jakiś sukcesywnych epok, na jakie dzielili czas Joachim di Fiore i Hegel,

¹³⁶ W. Sajdek, *Polski Sokrates. Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 2013, s. 213.

¹³⁷ Forte, *Trójca Święta jako historia*, s. 218; por. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, s. 87, 152.

¹³⁸ Pełna nazwa Królestwo Boże lub Królestwo Niebieskie będzie konsekwentnie pisana wielkimi literami, podobnie jak Wydarzenie Jezusa Chrystusa, Wcielenie, Objawienie oraz Krzyż w rozumieniu wydarzenia, a nie narzędzia śmierci.

a w Polsce August Cieszkowski, bo występują one równocześnie, działają wspólnie i w jedności¹³⁹.

Początkiem Królestwa Bożego w aspekcie historiozbawczym jest *creatio*. O Bogu stwarzającym będzie mowa w kolejnym punkcie publikacji, niemniej dla wydobycia prakseologiczności Objawienia trzeba wskazać na trynitarny charakter stworzenia¹⁴⁰. W całym stworzeniu *vestigia Dei* można rozpoznawać jako *vestigia Trinitatis*. Akt stworzenia – w relacji do przyczynowości wzorczej (*causa exemplaris*) – kieruje ku wiekuistemu zrodzeniu Syna, choć jedynie przez analogię. Oba te procesy różnicuje czasowy charakter pierwszego. Pochodzenie Ukochanego dokonuje się *ad intra*, tzn. w wiecznym łonie Bożego życia, istnienie zaś i życie stworzeń realizuje się *ad extra*¹⁴¹. Chrystus jest przyczyną sprawczą, wzorcą i celową stworzenia (por. Ef 1, 3n; J 1, 1n). Istota stworzenia objawia się najpełniej w misterium Wcielenia. Również pochodzenie Ducha Świętego wnosi *per analogiam* swój wkład w prakseologię stworzenia. W Nim wszystko zostało stworzone i w Nim jest utrzymywane w istnieniu. Duch podobnie jak jednoczy Ojca i Syna, tak łączy także stworzenie z Bogiem. On w relacji do stworzenia, ponieważ wykracza w Trójcy poza Ukochanego, gwarantuje światu autonomię i prawo do bycia „innym” w wolności i miłości. Stworzenia w Nim są zjednoczone ze Stwórcą, ale przy całkowitym zachowaniu własnej godności. Tragedia grzechu, która obejmuje całe stworzenie, tłumi w nim działanie Ducha Świętego i jest odrzuceniem pierwotnej Miłości¹⁴². Powoduje to prakseologiczną izolację stworzeń.

2.2.2. Stworzenie na obraz Trójcy

Posłannictwa Osób Trójcy w czasie rozpoczęły się razem ze stworzeniem, co oznacza, że świat jest dziełem trzech Osób Bożych. Ojcowie Kościoła wyrażają to w nauce o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boże. Zwłaszcza Atanazy nie widzi *imago et similitudo* jedynie we władzy intelektualnej czy wolitywnej, przynależących do poziomu samej natury, ale

¹³⁹ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 245. Prościej rzecz ujmując, można przypisać dzieło stworzenia Ojcu, zbawienia – Synowi, a uświęcenia Duchowi Świętemu. Jednak wszystko dokonuje się w jedności działania Bożego, dlatego cała Trójca ma swój udział w stworzeniu, zbawieniu i uświęceniu.

¹⁴⁰ KKK, n. 290–292. Na temat powiązania stworzenia z trynitologią por. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg 1997, s. 186, 219–243; Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 244–249; tenże, *Teologia*, t. 2: *Prawda Boga*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 117–138.

¹⁴¹ Forte, *Trójca Święta jako historia*, s. 222–223.

¹⁴² Tamże, s. 225.

w uczestnictwie w życiu Trójcy Świętej, które jest łaską. Adam został stworzony na obraz Syna, który jest doskonałym obrazem Ojca, i został wezwany w Synu do tego, by być dzieckiem Ojca i świątynią Ducha. W ten sposób dzieło stworzenia człowieka przynależy do sfery działania całej Trójcy¹⁴³. W konsekwencji cała historia zbawienia, a nie tylko Nowy Testament, staje się terenem *magnalia Trinitatis*. Skoro ekonomia zbawienia przynależy do działania Trójcy Świętej, to znaczy to, że Ojciec spełnia swoje zamiary przez Słowo i przez Ducha także w Starym Przymierzu. Pisze o tym św. Paweł, gdy tłumaczy, że podczas wędrówki Izraelitów skała na pustyni, skąd tryskała woda żywa, jest figurą Chrystusa (1Kor 10, 4), to znaczy działaniem Słowa w historii¹⁴⁴.

Ostatecznie wszelka *praxis* kreacyjna i redempcyjna w jej historycznej rozciągłości jest włączona w proces trynitarny, który Bartnik określa jako ruch ku Ojcu, choć wewnątrz tego ruchu Jezus Chrystus „przychodzi do siebie” od postaci inkarnacyjnej ku parazyjnej. Duch Święty tchnie rzeczywistość ku osobie Jezusa Chrystusa, a Jezus transformuje ją na relację ku Ojcu. W ruchu trynitarnym zachodzi schemat wyjścia i powrotu (*exitus a Deo et reditus ad Deum*) Chrystusa, a przez Niego – całego stworzenia. W Trójcy wszystko wychodzi od Ojca i ostatecznie do Niego wraca. Syn Boży wstępuje do nieba ubogacony o ludzką naturę oraz dusze sprawiedliwych Starego Prawa, a także w pewnym sensie o całą ludzkość i świat¹⁴⁵. Posłanie Osoby Ducha po uwielbieniu Jezusa objawia w pełni tajemnicę Trójcy Świętej. Dynamika Trójcy ekonomicznej ujawnia Trójcę immanentną. Warto zauważyć, że także w prakseologii naturalnej proces eksplikacji istoty bytu dokonuje się za pomocą jego działania. Ono objawia tajemnicę wnętrza danej osoby, ukazuje jej świat wobec innych osób, tworząc go jednocześnie. Podobny proces ujawniania dynamizmu Trójcy dokonuje się w mikroskali, czyli w życiu pojedynczego człowieka. Początki należą do Boga Ojca jako wprowadzenie w historię, śródczasy wiążą go z Chrystusem, szczególnie poprzez proces odkupienia, a eschatologia z Duchem Świętym, chociaż także w tym wypadku Trójca Święta działa w jedności natury.

2.2.3. *Praxis* Ojca i Syna

Próbując scharakteryzować działania historiozbowcze poszczególnych Osób Bożych, należy rozpocząć od Ojca. Bóg Ojciec jest zasadą wszelkiego

¹⁴³ Daniélou, *Bóg i my*, s. 96.

¹⁴⁴ Tamże.

¹⁴⁵ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 195.

dynamizmu, źródłem i początkiem całego życia Bożego – *totius Trinitatis principium*¹⁴⁶. Jest On niezrodzony w sensie absolutnym i od Niego pochodzą posłania *Logosu* i Ducha¹⁴⁷. On jest jedynym, który może „rozpocząć”. Do Niego także wszystko wróci. On jest *causa efficiens* i *causa finalis* stworzenia i zbawienia. On rządzi światem i podtrzymuje go w istnieniu. Akcent w działaniu Ojca według Objawienia pada raczej na Jego bliskość oraz obdarzanie nowym życiem tych, którzy dadzą miejsce Jego ojcostwu, niż na władzę i autorytet. W Ojcu można mówić o absolutnej spontaniczności, zwierzchności, przyczynowości, niewyczerpanej kreatywności. Jest On wiekuistym źródłem miłości¹⁴⁸, w której nic Go z zewnątrz nie porusza. Św. Ireneusz określa działania Syna i Ducha w relacji historycznej jako dwie ręce Ojca¹⁴⁹. Słowo i Duch stanowią niejako narzędzia kształtowania świata przez Ojca. Przez Nie, jak gdyby za pomocą rąk, Ojciec działa. Przez Syna i w Duchu Ojciec jest źródłem *visibilium omnium et invisibilium*, czasu, świata i historii. Obie „ręce” działają razem, lecz nie w sposób pomieszany. Syn się wypowiada, Duch porusza; Pierwszy jako Słowo, Drugi jako towarzyszące mu tchnienie. Syn tworzy komunie między Bogiem i ludźmi, Duch z kolei przywraca wspólnotę między ludźmi i Synem. „Wspólnota w Duchu” dopełnia dzieła Jezusa Chrystusa, który powierzył ją Duchowi¹⁵⁰. Działanie Trójcy w historii zbawienia nosi charakter misji, w której Ojciec posyła Syna, a Ojciec i Syn posyłają Ducha Świętego. Boża *praxis* przeradza się w *missio*, której punkt kulminacyjny stanowi przyjście Syna Bożego w ciele (*Verbum caro factum est*). Jest to ewenement w *praxis*, którego w żaden sposób nie dało się przewidzieć, ale od którego zależy wszelkie działanie chrześcijańskie¹⁵¹. Inkarnacyjne źródło prakseologii chrześcijańskiej to jej konstytutywny i najważniejszy element.

¹⁴⁶ Por. Augustyn z Hippony, *De Trinitate*, 4, 20, 20.

¹⁴⁷ T. Węcławski, K. Kaucha, *Bóg Ojciec*, w: LTF, s. 174–178.

¹⁴⁸ Forte, *Trójca Święta jako historia*, s. 128.

¹⁴⁹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus heereses*, V 1,1n.

¹⁵⁰ Tamże, 4. Cyt. za W. Hryniewicz, *Mądrość nadziei. Boży dar zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 2010, s. 53.

¹⁵¹ Takie ujęcie Bożej *praxis* znacznie przeobraża misjologię, której w tej perspektywie nie odczytuje się jako części eklezjologii czy soteriologii. *Missio Dei* umieszczone w perspektywie trynitologii historiozbawczej wskazuje na współpracę ludzi w wielkiej misji Ojca, Syna i Ducha Świętego. Misja taka sprzeciwia się wszelkiemu triumfalizmowi, a łączy się solidarnie z Chrystusem wcielonym i ukrzyżowanym. Bóg chrześcijan jest Bogiem misyjnym, ponieważ misję postrzega się jako ruch od Boga, źródło posyłającej miłości w stronę świata, której narzędziem jest Kościół. Por. D. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, przeł. R. Merecz, K. Wiazowski, M. Wilkosz, Katowice 2010, s. 410–414.

Punkt kulminacyjny działania Trójcy historiozbawczej został osiągnięty w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa, jednocześnie ukazując ją w nieznaney dotychczas ergatyczności¹⁵². Warto zauważyć, że ziemskie działanie Jezusa Chrystusa odbija istotę i działanie Logosu w Trójcy. Nie można Jego czynów ograniczyć wyłącznie do ziemskiej historii. Ponadto w całej działalności Syna Bożego zachodzi synergia *Logosu* i Ducha. W tym wypadku znowu ekonomia odśłania teologię, gdyż Jezus przed posłaniem Ducha sam Go przyjmuje. Wskazuje to na tajemnicę odwiecznego spoczywania Ducha na Synu. Pomiędzy Synem i Duchem istnieje relacja pełnej symetrii oraz więź wzajemnej służby. Chrystus posyła Ducha, Duch zaś sprawia Wciele nie. Duch Święty dokonuje poczęcia Jezusa (Łk 1, 35; Mt 1, 20), zawsze Go napełnia (Łk 4, 14; Dz 10, 38), zamieszkuje w Nim osobowo poprzez chrzest (Mk 1, 9–11), towarzyszy w Jego misji i daje początek nowemu rozdziałowi w historii relacji Boga z człowiekiem. Duch sprawia nowe stworzenie, odpuszcza grzechy i inauguruje królestwo (Mt 12, 28). Sama nazwa „Chrystus” oznacza Tego, który został namaszczoney przez Ducha (por Mt 12, 18; Dz 10, 38). Cała ziemaska działalność Jezusa była przeniknięta obecnością i mocą Ducha. Przez Ducha oddał On swoje życie za zbawienie świata. Również przez Ducha Ojciec wskrzesił Jezusa z martwych, a z kolei zmartwychwstały Chrystus posyła Ducha Świętego¹⁵³.

2.2.4. Dynamika Ducha Świętego

C.S. Bartnik twierdzi, że według danych rewelatywnych Duch Święty z całej Trójcy w największym stopniu został przedstawiony w kategoriach prakseologicznych: jako Osoba – Praktyka w Trójcy, Realizator dzieła Chrystusowego na świecie, możliwość Dobra. Bóg działał w Duchu od samego początku. Duch jako *ruah* Jahwe uczestniczył w stwórczym dziele Boga Ojca. W Starym Testamencie Duch Jahwe wybierał niektóre osoby i prowadził nadludzką siłą, aby pełniły wielkie dzieła Boga. „Duch Pański wybrał Gedeona” (Sdz 6, 34), aby pobudził odwagę wojska i przywiódł je do zwycięstwa. Ten sam Duch dał siłę Samsonowi do wypełnienia misji rozgromienia Filistynów (Sdz 15, 14). Duch Święty pozwalał niektórym rozumieć plany Boże oraz wzbudzał proroków – w *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaje się

¹⁵² Dzieło Logosu domaga się osobnego opracowania, choć posiada ono kulminacyjny charakter dla prakseologii objawionej. Jego rozwinięcie przekracza ramy samej koncepcji Objawienia, w ramach której główny akcent pada na elementy konstrukcyjne i metodologiczne.

¹⁵³ Hryniewicz, *Mądrość nadziei*, s. 53.

o Nim: *qui locutus est per prophetas*. Duch Święty kieruje historią zbawienia, co szczególnie uwidacznia się w pełni czasów, czyli w *kairosie* Wcielenia. On został zesłany na Sługę Pańskiego dla ogłoszenia sprawiedliwości i zbawienia wszystkim narodom (Iz 42, 1). Działanie Ducha Świętego w prorokach i ich uczniach jest zapowiedzią wylania Go w czasach mesjańskich na cały lud dla odnowy i niezwykłego rozwoju jego życia, przywrócenia Bożego prawa i sprawiedliwości na ziemi, umocnienia wierności Bożemu słowu i przymierzu¹⁵⁴.

Prakseologia pneumatologiczna zakłada aspekt wspólnotowy i wspólnototwórczy. Działalność Ducha Świętego stanowi pewnego rodzaju pomost między Jezusem indywidualnym a społecznym, między wydarzeniem chrześcijaństwa a jego żywą kontynuacją w Kościele oraz między rzeczywistością objawioną a jej aktualizującą interpretacją¹⁵⁵. Trzeba zatem mówić o prakseologii eklezjalnej Ducha Świętego, czyli komunikowaniu dzieła Chrystusa wszelkiemu stworzeniu poprzez dzieło Kościoła. Jest to działanie nowe, różne od działania Chrystusa, choć mające to samo źródło, czyli Boga działającego na rzecz człowieka¹⁵⁶. Duch ożywia i dynamizuje Kościół na podobieństwo duszy w ciele. On też jednoczy *praxis* eklezjalną, stanowiąc źródło działania apostołskiego i misyjnego, zaszczerpia i rozwija życie nadprzyrodzone w wiernych, uduchowiając i uświęcając ich¹⁵⁷. Już w pierwotnym Kościele ujawniły się liczne przejawy Jego działalności w postaci charyzmatów. To On wreszcie nadaje skuteczność wszelkim działaniom, czyli także zbawczemu pośrednictwu Kościoła. Można przypisywać Mu każdą inicjatywę działania chrześcijańskiego (1Kor 12, 1–11; 1J 3, 24; Jk 2, 14–17). We współpracy z Duchem wszelka *praxis* ludzka oraz całość dziejów zyskuje wyższą skuteczność, szybsze dojrzewanie i owocność, tak że stworzenie przechodzi w „nadstworzenie”¹⁵⁸.

Posiada to bardzo ważny rys wiarygodnościowy – ostatecznie chrześcijańska *praxis* opiera swoją skuteczność na sferze nadprzyrodzonej; nie na sobie samej, ale na działaniu Ducha Świętego. Wyjaśnia to od strony boskiej problem kategorii skuteczności w chrześcijańskim działaniu. Wielokrotnie będzie jeszcze o tym mowa, że skuteczność sama w sobie nie stanowi na-

¹⁵⁴ M. Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 89.

¹⁵⁵ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 186.

¹⁵⁶ Hryniewicz, *Mądrość nadziei*, s. 54.

¹⁵⁷ J. Morawa, A.A. Napiórkowski, *Duch Święty*, w: LTF, s. 331; por. A.A. Napiórkowski, *Duch Święty jednoczy nas w Królestwo Boże*, AK, 132(1999), z. 540, s. 234–241.

¹⁵⁸ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 306.

czelnego kryterium w prakseologii chrześcijańskiej, tak jak to się dzieje we współczesnym pragmatyzmie. Nie oznacza to jednak zupełnego jej braku w danych rewelatywnych. Przeciwnie, w odniesieniu do Boga Jego działanie jest zawsze skuteczne, ale trzeba to rozumieć w całości działania, szczególnie w aspekcie pneumatologicznym, dialogicznym i personalistycznym.

Duch Święty wnosi swój wkład także na poziomie jednostkowym, ponieważ udziela łaski osobom wierzącym, czyniąc ich synami Bożymi na wzór Chrystusa (Rz 8, 9–11; 14–17). Chodzi o takie działanie Boga w Duchu, które oprócz strony zewnętrznej dla realizacji historii zbawienia i Objawienia posiada również i wewnętrzną – w sercach ludzi wierzących. Dzięki wylaniu Ducha podczas Pięćdziesiątnicy przychodzi On również do dusz, by obdarzać je nowym życiem łaski. Duch, który na początku unosił się nad wodami, wzbudzając życie biologiczne, teraz tworzy nowe dzieło – życie duchowe. Jest ono wyższego rodzaju, przekraczając siły natury, gdyż stanowi udział w życiu samego Boga. Objawia się wtedy istotnie *praxis* Ducha Świętego, ponieważ przez swoje działanie przebóstwia On człowieka, przenosząc go w rzeczywistość Bożą – na czym polega istota prakseologii chrześcijaństwa¹⁵⁹.

Duch Święty jest także tym, który działa na świecie. Uduchowia i uświęca wszystko, co przenika. Choć – jak naucza Sobór Watykański II – nie można zbyt łatwo utożsamiać ducha tego świata czy ducha postępu ludzkości z Duchem Świętym¹⁶⁰, to jednak w swojej działalności Kościół styka się z ludzkością i światem, w których już przez Ducha Świętego anonimowo działa Boże zbawienie i dokonuje się odnowa oblicza ziemi¹⁶¹. Całe Objawienie, a w konsekwencji chrześcijaństwo, to historia działania Ducha Świętego. W Nim bardziej rozpoznaje się Jego dynamizm niż Istotę. Odślania się ona powoli w dziejach, a zbawienie człowieka i kosmosu zależy od otwartości na Jego przyjęcie. Czasem o Duchu Świętym mówi się jako o Bogu ukrytym (*Spiritus Absconditus, Deus Incognitus* – R. Laurentin, L. Szeffczyk)¹⁶². Można

¹⁵⁹ Daniélou, *Bóg i my*, s. 109.

¹⁶⁰ KDK, n. 39: „Przeto choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędnienia społeczności ludzkiej”.

¹⁶¹ KDK, n. 26: „Duch Boży, który przedziwną opatrnością kieruje biegiem czasu i odnawia oblicze ziemi, pomaga tej ewolucji”. W tym punkcie chodzi o społeczny porządek kształtowany dla dobra wspólnego osób. Chociaż inna jest natura działania Ducha i działania ludzkiego, to jednak w żadnym wypadku nie zastępuje On człowieka w działaniu ani nie sprowadza go do roli bezwolnego narzędzia.

¹⁶² Morawa, Napiórkowski, *Duch Święty*, s. 330.

nawet mówić o specyficznej kenozie Ducha Świętego w Kościele, a także w poszczególnej *praxis christiana*.

Każde działanie chrześcijańskie musi zakładać możliwość uprzedniego działania Ducha, również w przedmiocie, ku któremu jest ono skierowane. To dzięki Niemu nieustannie poszerza się panowanie Boga. Głoszenie Ewangelii zmierza więc do odkrywania i uaktywniania wewnętrznych potencjałów religijnych w adresatach Dobrej Nowiny, które są już w nich obecne, zanim usłyszą oni słowo Boże¹⁶³. Ma to swoje znaczenie dla funkcji motywacyjnej, ponieważ wskazuje na uprzedni charakter działania Ducha Świętego w stosunku do ludzkich wysiłków. Współpraca z łaską nie oznacza jedynie włączenia swojego działania w wolę Boga, ale najpierw rozpoznanie Jego działania jako warunku inicjującego wszystko: jako Tego, który działa „przed”, „pod”, „nad”, „w” oraz w odkryciu wielorakiej dialogiczności Bożego działania jako działania „wobec”. Stąd prakseologia chrześcijańska posiada w sobie moment receptywny, działaniowo pasywny, ale niezmiernie ważny – jest nim odszukiwanie, poznawanie i przyjmowanie działania Ducha, np. pod postacią poszczególnych darów i owoców (Ga 5, 22–23), nawet jeśli takie działanie jest transcendentne, czyli z punktu widzenia zmysłów nie można bezpośrednio poznać, a jedynie przez mediację wiary. Jest ono ukryte w dynamizmach historycznych i społecznych, choć się do nich nie sprowadza. Jednak szczególnie obecne jest tam, gdzie się je odnajduje i niejako przywołuje na sposób chrześcijański, w ramach Kościoła, który jest *opus Spiritus Sancti*.

2.2.5. Prakseologiczna wiarygodność Trójcy

C.S. Bartnik, którego myśl charakteryzuje się szczególną wrażliwością na prakseologię, podkreśla praktyczny sens dogmatu o Trójcy, który nazywa podstawą i celem wszelkiej *praxis* chrześcijańskiej, *magnum mysterium in fieri*. Przywołuje przy tym krytycznie słowa I. Kanta mówiące, że nauka o Trójcy „nic zgoła nie znaczy dla praktyki”¹⁶⁴. Trójca Święta nie stanowi wyłącznie jednej z prawd wiary, nawet jeśli uznawanej za najważniejszą, ale staje się programem do realizacji w życiu Kościoła i poszczególnych chrześcijan, czego zasadą i medium jest Duch Święty¹⁶⁵. Prakseologia trynitarna funkcjonuje na poziomie antropologicznym, zwłaszcza w eklezjologii – każdy, kto żyje w Kościele, uczestniczy w *praxis Trinitatis*. Cała historia zbawienia w relacji

¹⁶³ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Chrześcijaństwo anonimowe*, w: MST, kol. 60.

¹⁶⁴ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Berlin 1968, s. 38.

¹⁶⁵ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 197.

do poszczególnych Osób Trójcy ma wymiar prakseologiczny w liturgii, gdzie Ojciec, Syn i Duch Święty są przedmiotem kultu latrii. Bartnik wskazuje także na obszar kosmiczny, w którym dokonuje się epikleza trynitologiczna świata, oraz na moralność, a przede wszystkim na dziedzinę cnót teologicznych jako na dynamiczny obraz Trójcy¹⁶⁶.

Podsumowując, zarówno Stary Testament w postaci znakowej i intuicyjnej, jak i Nowy Testament w sposób otwarty świadczą o *Revelatio Trinitatis*. Teologia trynitarna ma charakter prakseologiczny, ponieważ jest teologią wspólnoty we wzajemnej komunikacji. *Praxis* w Trójcy oznacza więc samoudzielanie się poszczególnych Osób sobie w relacji substancjalnej. Dynamizm ten jest w pełni osobowy i twórczy. Ponieważ w sobie Bóg jest pełen aktywności międzyosobowej, to również na zewnątrz tak się przejawia. Takie rozumienie prakseologii Boga wyjaśnia znacznie lepiej poszczególne Jego czyny oraz ich całościowy sens ekonomii Bożej: działanie Boże jako stworzenie, a później zbawienie oraz działanie eschatyczne na końcu czasów.

3. Bóg działający jako Stworzyciel

Teologia fundamentalna w badaniu wiarygodności Objawienia Bożego zawsze dużą uwagę obdarzała rzeczywistość stworzoną. W niej szukano dróg uzasadnienia prawdziwości Objawienia jako *prolegomena fidei*, a także *logoi spermatikoi* rzeczywistości zbawienia. Mimo że centrum zainteresowania stanowi *historia salutis*, to jednak warunki protologiczne zbawienia nie są bez znaczenia, zwłaszcza że rozpoznanie ich bazuje na naturalnych własnościach ludzkiego rozumu oświeconego łaską. Dlatego w argumentacji teologicznofundamentalnej łączy się *creatio* i *redemptio*. Ten sam Bóg jest Stwórcą i Zbawcą, zatem racjonalność świata jako rzeczywistości stworzonej może być używana do uzasadniania prawdziwości Objawienia. Od czasu Ojców Kościoła mówi się wręcz o „księdze natury”, czyli rewelatywnej funkcji stworzeń (por. Mdr 13, 1nn; Rz 1, 20), która to metafora została ostatecznie ukuta i rozwinięta w średniowieczu przez Hugona od Świętego Wiktora¹⁶⁷ oraz Rajmunda Sibiuda¹⁶⁸. Badanie Objawienia w stworzeniach

¹⁶⁶ Tamże, s. 251–253.

¹⁶⁷ Hugo od Świętego Wiktora, *Didascalicon de studio legendi*, PL 176, 737–812 (znajduje się tam myśl o naturze jako „rękopisie Bożym”).

¹⁶⁸ Rajmund Sibiud, *Liber naturae sive creaturarum*, Madryt 1436 (autor wyraźnie wskazał w tym dziele na *Liber universitatis creaturarum* i *Liber sacrae scripturae*).

i przez stworzenia szczególnie zajmuje się jego podmiotem, którym jest *Deus Creator*. Św. Paweł Apostoł stwierdza, że Bóg nigdy „nie przestawał dawać o sobie świadectwa” (Dz 14, 17). Do Niego prowadzą *vestigia Dei*¹⁶⁹ w rzeczach oraz *imago Dei* w człowieku.

Dla prakseologicznej koncepcji Objawienia niezmiernie ważną staje się kwestia ukazania bogactwa znaczeń Bożego działania w *creatio*. Świat jako środowisko ludzkiej egzystencji podlegał procesowi stwarzania, a więc można w nim doświadczać poliformicznej ergatyczności Boga. Stanowi to fundament i wyjaśnienie twórczego charakteru ludzkiej *praxis*, a także jej transcendencji wobec świata, w ogóle wszelkiego dynamizmu i ewolucji oraz głębiej osadza rozumienie Objawienia historycznego. Ponadto działanie kreacyjne łączy się w Bogu z działaniem finalizującym, eschatologicznym. Można mówić nawet o wiarygodności *Revelatio per naturam*, ponieważ ma ono charakter uniwersalistyczny, wzywając do swego rodzaju „powszechnej wiary”. Jest ono wstępnym, przygotowawczym Objawieniem i skierowane zostało od początku do wszystkich ludzi. Według *Vaticanum II* wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, w języku stworzeń zawsze dostrzegali ujawnienie się Boga i słyszeli Jego głos (KK, n. 36). Wydaje się więc, iż Objawienie dzieła stworzenia może służyć jako podstawa aktu usprawiedliwienia¹⁷⁰.

W badaniu *praxis divina* po przedstawieniu filozoficznego punktu widzenia oraz wewnętrznego życia Boga jako Trójcy należy przejść według obranego klucza metodologicznego do dzieła stworzenia. Właściwym działaniem Boga, wykrywanym przez metafizykę jest stwarzanie, choć sam termin jest teologiczny. Wskazuje się na zasadniczą, bo ontyczną różnicę między działaniem kreacyjnym Boga a działaniem człowieka czy świata. *Creatio originalis* objawia wyjątkową cechę nadawania istnienia *ex nihilo*. *Theopraxis* transcenduje wszelki inny dynamizm *ipso facto*, ponieważ stanowi jego przyczynę. Warto przypomnieć, że obecnie teologia fundamentalna, opracowując koncepcje Objawienia, sięga do treści rewelatywnych, dlatego zagadnienie działania kreacyjnego Boga w ramach koncepcji prakseologicznej również zostanie przedstawione na podstawie danych samego Objawienia oraz zbudowanego na nim traktatu ktizjologicznego (gr. *ktisis* – stworzenie).

¹⁶⁹ Tomasz z Celano w biografii św. Franciszka stworzenie porównuje do schodów prowadzących do Boga: *Per impressa rebus vestigia insequitur ubique dilectum; facit sibi de omnibus scalam, qua perveniatur ad solium*. Por. tenże, *Serafici viri s. Francisci Asiaticis vitae due*, Roma 1806, s. 237.

¹⁷⁰ S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według Avery Dullesa*, Lublin 2013, s. 80.

Poniżej zostaną rozwinięte dwa zagadnienia: prakseologia kreacyjna Boga oraz protologiczne uwarunkowania prakseologii antropologicznej.

3.1. Prakseologia stwórcza Boga

Bóg jawi się według Objawienia jako wiecznie działający. Przede wszystkim jest On Stwórcą wszystkiego i Jego Opatrzność wszystkim kieruje. *Deus Creator* tworzy wszystko z miłości w sposób zupełnie wolny. Stworzenie zostało powołane do istnienia z niczego, a wraz z nim rozpoczęła się historia i czas. Cały dynamizm wszechświata ma w nim swe ontycznie źródło. Bóg uczynił początek wszelkiego dynamizmu poza sobą i umieścił świat w ramach jego własnych praw. Stwórca pozostał ostatecznie transcendentny wobec swojego stworzenia. On jest zawsze większy, nawet od swoich dzieł; *superior summo meo et interior intimo meo* – jak mówił św. Augustyn¹⁷¹. Z powodu owego „więcej” działanie Boże nie poddaje się całkowicie ludzkiemu rozumowi – zwłaszcza schematom myślenia redukcjonistycznego – bo nie cechuje się ono brakiem racjonalności, ale raczej ponadracjonalnością. Stwarzanie zatem jako czynność wymyka się adekwatnemu opisowi w ludzkich kategoriach. Stanowi ono element misteryjności samego Boga, dlatego jego eksploracja jest utrudniona na gruncie czystego rozumu, stąd należy sięgnąć do danych Objawienia, zanalizować je i ukazać ich wiarygodność. *Theopraxis revelata* jest nakierowana na człowieka, który ma w niej swoje miejsce, mimo że nie potrafi spowodować podobnych skutków.

3.1.1. Wyjątkowość stworzenia

Biblijny opis stworzenia w tradycji kapłańskiej, chociaż przejmuje materialne elementy kosmogonii chaldejskich i kananejskich, zmienia radykalnie ich sens poprzez wprowadzenie idei stworzenia – bezpośredniego działania Bożego, które wywołuje świat z nicości, a nie z prostego rozprzestrzeniania się bytu wiecznie istniejącego¹⁷². Świadczy o tym użycie w Biblii hebrajskiej czasownika *bara*, który pojawia się wyłącznie w odniesieniu do Boga zarówno w Jego działaniu stwórczym, jak i zbawczym, tym samym potwierdzając specyfikę *theopraxis*¹⁷³. Czasownik *bara* w opisie stworzenia został użyty

¹⁷¹ Augustyn z Hippony, *Cofessiones* III, 6, 11. PL 32, 659–868.

¹⁷² KKK, n. 290; por. także Daniélou, *Bóg i my*, s. 31.

¹⁷³ Warto dodać, że termin *bara* w Biblii pojawia się o wiele częściej w znaczeniu zbawczym niż stwórczym. W Starym Testamencie ten czasownik występuje 49 razy, z czego tylko 8 razy w Księdze Rodzaju.

w czasie teraźniejszym, ponieważ u Boga nie ma czasu. Tłumaczenie pierwszego wersu *Genesis* może brzmieć: „początek jest: Bóg stwarza [stwarzał, stwarza i będzie stwarzał] niebo i ziemię”¹⁷⁴. W tekście biblijnym znajduje się wyraźne rozróżnienie pomiędzy „stwarzaniem” (*bara*) a „czynieniem” (*asa*). W Rdz 1,1 termin *bara* został zastosowany w znaczeniu stworzenia jako całości, natomiast *asa* jest używany od wiersza drugiego i oznacza celową, etapową pracę, w czym znajduje analogię z działaniem ludzkim. Piotr Lombard wskazywał analogicznie na potrzebę terminologicznego rozróżnienia pomiędzy *creare* a *facere* w języku łacińskim. Słowo „stwarzać” (*creare*) oznacza według niego czynienie czegoś z „niczego”, a słowo *facere* – formowanie czegoś z materii¹⁷⁵. Tylko boskie *facere* może być modelem pracy człowieka, natomiast boskie *creare* i ludzka *praxis* nie mogą być porównywane¹⁷⁶. Filozoficznie w akcie stworzenia dokonuje się jednocześnie formy i materii bytu, natomiast ludzkie działanie polega na przekształcaniu gotowych substancji.

Specyfika Bożego działania w akcie stworzenia została podkreślona przez teologiczny dodatek *ex nihilo*, będący odbiciem niepowtarzalności znaczenia czasownika *bara*. „Z niczego” oznacza stworzenie bez istniejącej uprzednio substancji ani też z własnej, boskiej substancji (*non de Deo, sed ex nihilo*). *Creatio* nie wywołuje żadnej zmiany w samym Bogu, ale sprawia zaistnienie jakiejś rzeczywistości poza Nim, przy czym określenie „poza” oznacza tu po prostu, że ta rzeczywistość nie jest Nim samym, ponieważ nicość nie może istnieć obok Boga.

Teoria kreacjonistyczna obecna w Objawieniu znacznie wyrasta ponad poglądy starożytne na temat początku wszystkiego. Wówczas panowało przekonanie, że materia jest wieczna. Stworzenie nastąpiło przez jej uformowanie, wprowadzenie kosmosu (gr. ład, porządek) w pierwotny chaos. Platon, inspirując się pitagoreizmem, sięgnął po określenie „demiurga” (*demiourgós* – rzemieślnik, sprawca), nadając mu filozoficzne znaczenie budowniczego świata. Demiurg dokonał geometryzacji odwiecznej materii i teleologizacji panującego w niej bezładu. W swojej działalności był jednak podwójnie ograniczony – ideami i tkwiącą w tworzywie koniecznością (*ananke*)¹⁷⁷.

¹⁷⁴ M.A. Krąpiec, *Biblia*, w: PEF, t. 1, s. 561.

¹⁷⁵ Piotr Lombard, *Sententiarum libri quattuor* II, dict. I, c. II. PL 192.

¹⁷⁶ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 147.

¹⁷⁷ W. Dłubacz, *Demiurg*, w: PEF, t. 2, s. 472.

Atrybuty transcendencji w tradycji myśli greckiej sprawiają, że Bóg tak dalece różni się od świata, że nie jest przez to zdolny do aktywnej z nim relacji. Natomiast według myśli chrześcijańskiej pochodzącej z Objawienia atrybuty te konstytuują Go jako Stworzyciela, skutkiem czego pozostaje On w bezpośredniej i dynamicznej relacji do całej rzeczywistości¹⁷⁸, nadal będąc transcendentym. Przez stworzenie rozumie się zatem aktualizację mocy Boga. Akcent został położony na moc aktu tworzenia, co ujawniają terminy greckie, którymi posługiwali się Ojcowie Kościoła: *Poietes*, *Ktistes* czy *Demiourgos*, które oddawane były w języku łacińskim za pomocą: *Factor* (*Artifex*, *Opifex*), *Creator* czy *Conditor*¹⁷⁹.

Bardzo oryginalną terminologicznie koncepcję stworzenia przedstawił Akwinata¹⁸⁰. Arystotelesowskie *generatio* rozumiał wyłącznie jako *mutatio* (zmianę), czego absolutnie nie wolno uważać za tożsame z *creatio*. *Generatio* (rodzenie) zakłada *a priori* odwieczne istnienie materii i tkwiących w niej potencjalnie form gatunkowych. Tymczasem *creatio* nie jest zmianą substancji, lecz całkowitym powołaniem jej do istnienia. Stąd akt stwarzania nie może być ujmowany w kategoriach ruchu¹⁸¹. Stwarzanie rozumie się raczej jako *productio ex nihilo*, czyli jako ustalenie pierwszych relacji i zależności. W tym sformułowaniu tkwi wyjątkowość Tomaszowego ujęcia istoty aktu stwarzania, który nie jest ruchem ani zmianą, porządkowaniem czy emanacją w sensie aktualizowania możliwości. W każdym ruchu musi być bowiem coś „przed” i „teraz”, tymczasem stwarzanie jest powołaniem do bytu całej substancji rzeczy. Tylko ze względu na ludzki charakter poznania akt stwarzania może być pojmowany jako „czynność” czy „zmiana” (*secundum modum intelligendi tantum*), lecz nie na sposób działania¹⁸². To ujęcie uwypukla dodatkowo transcendencję Bożego działania.

K. Rahner wyjaśnia transcendentalność¹⁸³ *bara* na czterech płaszczyznach. Po pierwsze, oznacza ona niepowtarzalność stwórczego działania,

¹⁷⁸ Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 129.

¹⁷⁹ A. Maryniarczyk, *Creatio ex nihilo*, w: PEF, t. 2, s. 308–309.

¹⁸⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* II, 16.

¹⁸¹ Maryniarczyk, *Creatio ex nihilo*, s. 312.

¹⁸² Tamże, s. 316–317.

¹⁸³ Różnica między transcendentnością a transcendentalnością nie jest zbyt ostra, przy czym pierwszy termin odnosi się do filozofii reistycznej i oznacza ponadkategorialne określenie bytu. Albert Wielki używał pojęcia „transcendentny” w znaczeniu *genera transcendit ut est, res, unum et aliquid*. Natomiast „transcendentalny” określa epistemiczny charakter ludzkiego poznania, które wychodzi poza podmiot poznający. Stąd nastąpiło przeniesienie akcentów z metafizyki na epistemologię (od Suareza i Wolffa). W drugim znaczeniu używa jej Kant,

niedostępnego dla ludzkich pojęć i poza wszystkimi znanymi formami nieboskiej przyczynowości. Od strony formalnej niepowtarzalność oznacza uniwersalność i podstawowe uwarunkowanie, bez którego nic nie mogłoby zaistnieć. Od strony treści *creatio* pozostanie na zawsze paradoksem dla świata i człowieka, który jest całkowicie zależny od działania stwórczego, a zarazem „stworzonosc” stanowi podstawę jego samodzielności. Wreszcie doświadczenie kreacyjnego działania Boga dokonuje się w transcendentnym doświadczeniu człowieka, który w akcie poznania uświadamia sobie przyczynowe odniesienie skończonego ducha ludzkiego do Nieskończonego¹⁸⁴.

3.1.2. Immanencja Boga w stworzeniu

Działanie kreacyjne Boga posiada także rys immanentny, który może być odnoszony bezpośrednio do ludzkiej *praxis*. Najstarszy opis stworzenia świata w Biblii (Rdz 2, 4–25) przedstawia Boga jako osobiście zaangażowanego w dzieło powstania świata. Z mułu ziemi lepi ciało mężczyzny oraz zakłada ogród Eden, gdzie umieszcza człowieka. Z kolei z wnętrza mężczyzny Bóg wydobywa kobietę. Widać, jak bardzo konkretna i bezpośrednia jest aktywność Stwórcy. Pracuje On jak człowiek, przekształcając materię w konkretnym celu, a dzieło, które uczynił, charakteryzuje się niezwykłym pięknem i doskonałością (*valde bonum*). Ukazuje się zatem niezwykła bliskość Boga działającego oraz urządzenie wszystkiego tak, aby człowiek mógł się tam odnaleźć i być szczęśliwy. Działalność człowieka ma być kontynuacją działania boskiego, ponieważ ma on „uprawiać ogród i go doglądać”. Rodzi to wnioski prakseologiczne dowartościowujące wszelką pracę człowieka jako wpisującą się w linię Bożego „czynienia” oraz przyczyniającą się do zachowania doskonałości i szczęśliwości świata¹⁸⁵. Bóg potrafi wydobywać w tajemniczy sposób z wnętrza ludzkiego działania kolejne rzeczy zgodnie ze swoim planem stwórczym.

Bóg „spogląda” na całość stworzenia nie tylko w ogólności jako pierwsza przyczyna, ale uczestniczy immanentnie w życiu poszczególnych stworzeń

Husserl, a za nimi K. Rahner. Przy okazji na przykładzie historii pojęcia transcendentalia widać, jak nastąpiła zamiana tego, co transcendentne na kategoriałne we współczesności. Od kiedy użyteczność została uznana za naczelną kategorię określania bytu, to zamiast transcendentnych właściwości bytu pojawiły się wartości (Kant). Negatywne ujęcie transcendentaliów prowadzi do pojawienia się antytranscendentaliów (Nietzsche, Sartre), czyli niebytu, bezsensu, przemijalności. Por. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia*, w: PEF, t. 9, s. 533–542.

¹⁸⁴ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęć chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 68.

¹⁸⁵ P. Auvray, *Stworzenie*, w: STB, s. 908. Wątek ten zostanie rozwinięty w następnym podpunkcie traktującym o podstawach protologicznych ludzkiej prakseologii.

jako *causa finalis*. Nie skończył swojego stwórczego działania z chwilą, gdy świat zaczął istnieć, ale nieustannie działa poprzez *creatio continua* lub *conservatio mundi*. Obie te rzeczywistości łączono w średniowieczu w jedną: *conservatio mundi est creatio continua*. Bóg w każdej chwili powtarza wobec stworzenia swoje pierwotne *fiat*. Jego stwórczą i porządkującą aktywność odnawia świat (*per Verbum omnia creans et conservans*)¹⁸⁶. To ciągłe Boże oddziaływanie umożliwia istnienie i rozwój stworzeń. To, co zostało niegdyś stworzone, nie jest wyłącznie „konserwowane” (*conservatio mundi*), lecz Boże działanie zwraca się w opatrności jako antycypacja zbawienia, w którym stworzenie doczeka się swego spełnienia (*interpretatio providentialis*). W teologii proroków stwórczy akt Boga rozumiano w kontekście historycznego zaistnienia niespodziewanej „nowej rzeczy” wyzwolenia i zbawienia (por. Iz 43, 18nn). Mamy tu do czynienia nie tylko z *creatio continua*, ale równocześnie z *creatio nova*. A jako takie jest ono zarazem *creatio anticipativa*. Stąd *creatio continua* należy rozumieć w podwójnej perspektywie jako podtrzymywanie w istnieniu świata oraz przygotowanie do jego finalnego spełnienia i wydoskonalenia¹⁸⁷. Szczególne dowartościowanie *creatio continua* nastąpiło w systemie P.T. de Chardina, dla którego stworzenie jest dynamiczno-immanentne. Jest ono ciągłą aktualizacją, nie w sensie misterium „początku”, ale „misterium końca” – punktu Omega. Dlatego wprowadził on pojęcie „transformacji stwórczej”, która nie aktualizuje możliwości zawartej w stworzonej materii, ale jest przekształcaniem jej w nowe formy. Stworzenie nie jest „popychane” przez początek, ale przyciągane przez koniec¹⁸⁸. Pojawia się tu paralela do teorii emergentyzmu (P. Clayton), w której wszechświat rozwija się emergentnie, czyli układy prostsze na skutek łączenia się generują nowe struktury i właściwości, a te z kolei stają się podstawą dalszych zmian¹⁸⁹.

3.1.3. Opatrzność

Boża Opatrzność nie ogranicza w żaden sposób autonomii i wolności stworzeń, którymi Stwórca je obdarzył. Nawet gdy dochodzi do konfliktu

¹⁸⁶ KO, n. 3.

¹⁸⁷ Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 357.

¹⁸⁸ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 260–261.

¹⁸⁹ Por. P. Clayton, *Mind & Emergence: From Quantum to Consciousness*, New York 2004; T. Maziarka, *Wiarygodność antropologii chrześcijańskiej w kontekście neurobiologii. Philipa Clayтона koncepcja emergentnego umysłu*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014, s. 226–227.

działań, jak to miało miejsce w przypadku grzechu pierworodnego, Bóg nie wyrzeka się swojej *pronoia*. Raczej prowokuje to Go do działania na rzecz odnowienia stworzenia, co odśłania dodatkowo Jego proegzystencjalną naturę. Więź łącząca Stwórcę i stworzenie jest bezwarunkowa i otwarta na przyszłość¹⁹⁰. W działaniu Opatrzności widać prowadzenie stworzeń do celu, czyli do wspólnoty Stwórcy ze stworzeniami w Królestwie Boga. Jezus domaga się zawierzenia Opatrzności Ojca obok kierowania własnych wysiłków w stronę Królestwa Bożego (por. Mt 6, 31–33). Stworzenie od początku ma charakter dynamiczny poprzez ukierunkowanie na przyszłość, która nie stanowi wyłącznie ekstrapolacji własnych możliwości, ale oznacza nowy dar udzielony przez Boga¹⁹¹. Stanowi to ważny motyw wiarygodności prakseologicznej Boga, który dowartościowuje *praxis providentialis*¹⁹². Tylko Bóg może obdarzyć przyszłością przekraczającą ograniczony charakter *praxis humana* oraz naprawić błędy i odnowić świat, który własną mocą dążyłby wyłącznie do zagłady. Posługując się terminologią fizyczną, należy stwierdzić: tylko Bóg może odwrócić prawo entropii. Jeśli tak czyni, to daje znak swej boskości.

Istotnym elementem *Providentia Dei* według świadectwa Objawienia jest jej konkretność i bezpośredniość. Bóg widzi poszczególne gwiazdy, rośliny i zwierzęta i zna je po imieniu (Ps 145,16; 104, 27–28), a w szczególności wszystkich ludzi i każdego z osobna¹⁹³. Indywidualny rys Opatrzności ma wyjątkowe znaczenie, co podkreśla R. Guardini, ponieważ jednostka w zestawieniu z całością okazuje się słabsza, stąd musi być obiektem większej troski. Ani natura, ani żaden ład historyczny czy społeczny nie troszczą się o pojedynczego człowieka, natomiast Bóg jest odpowiedzialny za swoje stworzenie *in genere et in specie*¹⁹⁴.

Bóg w Opatrzności jest obecny w stworzeniu. Z racji duchowej boskiej natury jest On wszechobecny (*ubiquitas*), dlatego nie można bezpośrednio wskazać miejsca Jego obecności, bo nie może Go związać żadna przestrzeń.

¹⁹⁰ G. O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology. Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2013, s. 24.

¹⁹¹ Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, s. 31.

¹⁹² Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 155.

¹⁹³ W historii filozofii istnieje zagadnienie zasięgu Bożej Opatrzności. Stoicy uważali, że obejmuje ona wyłącznie gatunki, natomiast Augustyn uznawał także Opatrzność indywidualną. Mojżesz Majmonides twierdził, że jednostkowo Opatrzność widzi jedynie byty rozumne. Według św. Tomasza z Akwinu wszystko musi być poddane boskiej Opatrzności w takiej mierze, w jakiej uczestniczy w istnieniu. Por. P.S. Mazur, *Opatrzność*, w: PEF, t. 7, s. 830.

¹⁹⁴ R. Guardini, *Welt und Person*, Mainz – Paderborn 1988, s. 178 (wyd. pol. *Świat i osoba*, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych*).

Jest to istotna nowość objawionego monoteizmu i tezy kreacjonistycznej w odróżnieniu od rozumienia siedziby bogów w innych systemach religijno-filozoficznych. Byli oni przypisani do poszczególnego *locus*, a w związku z tym i ludu go zamieszkującego, podczas gdy Bóg jedyny jest Panem wszystkich ludzi i narodów. Stwórca tak uczynił stworzenie, że może w nim na różnych płaszczyznach być obecny, „zamieszkiwać”. Nie jest On zatem Nieporuszonym Poruszyicielem, ale ma w sobie dynamizm proegzystencji i zstępowania¹⁹⁵. Niemniej On jest szczególnie obecny tam, gdzie działa, co można nazwać obecnością dynamiczną. Mówienie więc o Bożej obecności nie oznacza takiej, którą rozumie się jako obecność „zimną”, całkowicie transcendentną. Raczej obecność Boża jest nacechowana aktywnością, otwartością na interwencję oraz współdziałanie, także z poszczególnymi wolnymi bytami. Bóg jest Bogiem żywych (por. Łk 20, 38), co oznacza nie tylko Jego własne życie, ale również działanie na rzecz wszelkiego życia oraz podtrzymywanie istnienia, *creatio continua*. J. Heschel odwołuje się w tym kontekście do judaistycznej kategorii *shekinah*. Wbrew deizmowi głoszącemu nieobecność Boga w dziejach świata wskazuje on na bliskość Boga zwłaszcza wobec ludzkości. Według niego istota Boga jest niedostępna człowiekowi, lecz przejawy Jego działania w relacji do świata i człowieka są empirycznie ujmowalne. Pewność bycia wystawionym na obecność Bożą, nie zaś pewność świata, jest faktem ludzkiej egzystencji¹⁹⁶. Znaki epifanijne *praesentia divina* mogą być różne; często przybierają charakter kratofanijnych fenomenów, jak burza, wiatr, ogień (por. Wj 20, 18; Ps 29; 18, 8–16; Iz 66, 15; Dz 2, 1; 2P 3, 10; Ap 11, 19), mimo że sama obecność Boga przejawia się w „lekkim powiewie” (1Krl 8, 10), co może oznaczać jej proegzystencjalność.

Z drugiej strony, Bóg w swej wszechmocy i nieograniczoności dla zapewnienia własnych działań stworzeń pozostawia im do tego wystarczające miejsce. Mogą one autentycznie działać i nie są jedynie marionetkami w Jego ręku. W możliwości działania stanowią obraz samego źródła bytu. Bóg w działaniu zewnętrznym (*actio Dei externa*) „ogranicza się”¹⁹⁷, aby

¹⁹⁵ Stworzenie czasem określa się jako pierwszą kenozę Boga, której szczyt miał miejsce w Wydarzeniu Krzyża Jezusa Chrystusa.

¹⁹⁶ A.J. Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, New York 1955, s. 162. *Shekinah* oznacza dosłownie zamieszkiwanie Jahwe w świątyni jerozolimskiej, a w sensie szerszym – pośród swego ludu.

¹⁹⁷ W średniowieczu żydowskim powstała koncepcja *cimcum* – wycofania się Boga, aby zrobić miejsce dla swoich stworzeń. Różnie się ją interpretuje w zależności od stopnia

zrobić miejsce dla działania stworzeń (*Deus absconditus* – por. Iz 45, 15)¹⁹⁸. Zachodzi tu dialektyka Bożej obecności i nieobecności.

Szczególnym wyrazem *theopraxis* przez obecność jest Boże błogosławieństwo. Bóg błogosławi swojemu stworzeniu i w szczególności człowiekowi. Błogosławieństwo oznacza tu nie tylko życzenie jakiegoś dobra, ale konkretne zaangażowanie oraz wewnętrzne wspieranie naturalnych wysiłków i dążeń ludzkich. Bóg działa w każdym dobrym, zgodnym z najogólniejszym przeznaczeniem akcie ludzkim. Powstaje w ten sposób kolejny rys prakseologii rewelatywnej, gdzie działanie Boga dostrzega się w pozornym Jego niedziałaniu, czyli Jego obecności wspierającej naturalne dążenia ludzkie. Może to być podstawą optymizmu prakseologicznego wynikającego z doktryny o stworzeniu *naturaliter valde bonum*. Bóg wspomaga stworzenie w działaniu niejako „od dołu” – poprzez immanentne procesy życiowe oraz „od góry” – jako Opatrzność. Widać tu podstawy prakseologii religijnej, w której przenikają się działania ludzkie i boskie, zwłaszcza kiedy Bóg chce udzielać błogosławieństwa innym ludziom przez pośrednictwo wybranych jednostek (por. Abraham: Rdz 12, 2nn; Aaron: Lb 6, 23–27).

W prakseologii kreacjonistycznej zostaje pogłębiony filozoficzny wątek Bożej niezmienności przez ukazanie jej w perspektywie wierności. Wierność Boga nie jest oznaką statyczności, ale stanowi podstawę Jego nieustannego działania oraz otwiera się na historię, w której mimo pozoru niezwiązanych ze sobą wydarzeń, wyłania się jeden cel Bożego działania (por. 1Kor 1, 9; 10, 13; 1Tes 5, 24). Przede wszystkim wierność ta oznacza nieustanne „tak” Boga dla stworzonego świata mimo grzechu, który jest prakseologicznym „nie” stworzenia wobec Stwórcy. Ontologiczna relacja zależności świata od nieprzerwanie akceptującej woli Boga wyraża się poprzez wierność swojemu słowu w historii Objawienia. Bóg sam w sobie jest niezmienny i taki przedstawia się w Objawieniu w kontraście do zmienności starożytnych bóstw oraz ludzkości. Można w tym wypadku mówić o stałości czy niezmienności prakseologicznej: jest taki sam na zawsze (Iz 46,4), „czy mówi On, a potem tego nie czyni?” (Nm 23, 19–20). Wątek ten zostaje pogłębiony przez Jego niezmienność w miłości, zwłaszcza w zawartych z ludźmi przymierzach. Bóg jest wierny samemu sobie i swoim obietnicom mimo niewierności ludu.

realności owego wycofania się Boga. Niektórzy myśliciele mówią tylko o metaforyczności takiego ujęcia. Por. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003; Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 167–179, 277–278.

¹⁹⁸ Pojęcie używane przez Kuzańczyka, Lutra, Kalwina i Pascala.

Dzieli z Narodem Wybranym jego historię, będąc w nią zaangażowanym. Określenia biblijne sugerujące zmianę w Bogu wynikają z niedoskonałości ludzkiego poznania, a także wierności Boga swoim zasadom, które obejmują okazywanie miłosierdzia wobec nawrócenia się człowieka od grzechu. Grzech człowieka wywołał nowy typ Bożego działania, które jednak zmierza w kierunku zapoczątkowanym w *creatio*. Dzięki temu protologia otwiera się na soteriologię. Nie ma w tym sprzeczności, ale jedność w wielości działań.

3.1.4. Boża wszechmoc

Istotną cechą objawionej prakseologii kreacyjnej jest wszechmoc Boga. Rewelacyjny opis stworzenia zawiera odniesienie do Bożej mocy i nadaje jej konkretny rys nieskończoności. Wyznaje się ją w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim jako jedyny wymieniony przymiot Boży. Trzeba ją rozumieć jako nieskończoną aktywność Bożą, a nie tylko potencjalność, co oznacza, że Bóg działa powszechnie z racji bycia Stwórcą, wszystkim rządzi i wszystko może (*omnipotens*, Pantokrator). Jest Panem wszechświata, który jest Mu całkowicie poddany. On ustalił porządek rzeczywistości. Jest absolutnym Władcą historii, zarówno na poziomie mikrohistorii, czyli życia pojedynczego człowieka, makrohistorii, czyli poziomu poszczególnych wydarzeń i momentów dziejowych, jak i panhistorii. Balthasar we wszechmocy Boga widzi realizację Jego wolności. Według niego stworzenia w niewielki sposób ograniczają wolność Stwórcy. Bóg sam, z własnej inicjatywy wychodzi ze swej boskiej sfery, po to, by jako Pan całości rzeczy wkraczać w obszar tego świata¹⁹⁹.

Wszechmoc Boga nie polega wyłącznie na robieniu wszystkiego według arbitralnej woli. Stworzenie nie jest demonstracją bezbrzeżnej mocy, moc nie leży blisko prze-mocy. Raczej wszechmoc Boga polega na możliwości doprowadzenia wszystkiego do końca bez pomniejszania wyznaczonej stworzeniom autonomii²⁰⁰. *Doctor Angelicus* potwierdza, że w Bogu zachodzi jedność mocy, woli, mądrości i sprawiedliwości (*potentia ordinata*)²⁰¹. Wszystko żyje dzięki tchnieniu Boga, a Jego mądrość przenika wszechświat (por. Mdr 7, 25). Idea wszechmocy rozumiana abstrakcyjnie (*potentia absoluta*) doprowadziła do wyniesienia jej jako najważniejszego atrybutu Bożego. Rzutowało to później

¹⁹⁹ Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 232.

²⁰⁰ Tomasz z Akwinu definiuje Opatrzność jako *ipsa ratio ordinis rerum in finem*. STh, I, q. 22, a. 1 resp.

²⁰¹ Tamże, q. 25, a. 5, ad 1.

na koncepcję prakseologii człowieka, który jako *imago Dei* robił wszystko, aby sprawować władzę i cały świat wziąć w panowanie, przez to uzyskując swoją „boskość”. W ten sposób władza stała się pierwszym atrybutem boskości, a nie prawda i dobro. To doprowadziło do technokratycznej koncepcji ludzkiej *praxis* chcącej jedynie podbić naturę²⁰².

W prakseologii Objawienia koniecznie trzeba więc wiązać wszechmoc z miłością. Miłość Boga jest taka, że działa On w granicach możliwości stworzeń, czekając na nie z nieskończoną cierpliwością. Stwarzając w miłości, Bóg dobrowolnie godzi się na ograniczenia²⁰³. Wszechmoc działania Bożego należy rozumieć z punktu widzenia Jego miłości (*creatio ex amore*)²⁰⁴. Trzeba przyjąć za słuszną uwagę Mario de Franca Miranda, na którą powołuje się A. Pietrzak, że traktat o stworzeniu znalazł się pod dominującym wpływem pojęć zaczerpniętych z filozofii. Dzięki temu ukonstytuowało się metafizyczne i esencjalistyczne rozumienie stworzenia jako rzeczywistości neutralnej, której Bóg ofiaruje dopiero swoje zbawienie. Zdaniem Mirandy ten punkt widzenia nie w pełni oddaje chrześcijańską doktrynę o *creatio*. Stworzenie postrzega on przede wszystkim jako rezultat Bożej miłości, czystą darmowość, ponieważ nic nie może zmusić Boga do takiego postępowania. Świat zatem nie wyjaśnia sam siebie. *Genesis* opisuje nie tyle zdarzenie początkowe, ile fundamentalną relację, jaka zachodzi między Bogiem a światem. W ten sposób zostaje przewyżniony dualizm na linii natura – wiara. Nie można przeciwstawić stworzenia świata innym działaniom Boga, przyjmując, jakoby któreś z nich było ważniejsze, ponieważ wydarzyło się na początku²⁰⁵. Proegzystencjalność *theopraxis* potwierdza również Papieska Komisja Biblijna, wskazując, że miłość Boga do swoich stworzeń nie jest miłością statyczną, ale dynamiczną. Fakt, że stworzenia istnieją oraz że Bóg zachowuje ich wielowymiarową, tajemniczą istotę, stanowi namacalny dowód miłości Boga w działaniu²⁰⁶.

²⁰² Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 73–74.

²⁰³ D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2013, s. 67.

²⁰⁴ Miłość jako motyw działania wynika z ontologii miłości trynitarniej. Do idei miłości jako motywu stworzenia nawiązywał m.in. Dante Alighieri w *Boskiej komedii: L'amor che move il sole e l'altre stelle* („Miłość, co słońce porusza i gwiazdy”): Raj, Pieśń XXXIII, w. 145 (przeł. T. Zieliński, Kraków 2009).

²⁰⁵ A. Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013, s. 134.

²⁰⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, przeł. H. Witczyk, Kielce 2014, s. 134.

Wszechmocny jest Ojcem (*credo in [...] Patrem omnipotentem*), który swoją troską otacza całe stworzenie, a szczególnie człowieka. Bóg, obok swojej nieziennej natury, zechciał nawiązać z ludźmi wyjątkową relację miłości, kiedy objawił się jako Ojciec, co jest istotną treścią Objawienia. W ten sposób Bóg wychodzi poza siebie i tworzy z człowiekiem nową płaszczyznę wspólnoty, która wyrasta ponad dotychczasowe prawa człowieka jako stworzenia. W tym kontekście człowiek poprzez grzech uniemożliwia spełnienie ojcowskiej miłości Boga. Grzech jest odrzuceniem Boga jako Ojca. J. Lekan zaznacza, że w tym znaczeniu istnieje w człowieku pewna „władza” nad Bogiem – jest nią grzeszna wola. Paradoksalnie Bóg poddał się łaskawości woli człowieka. I chociaż w Bogu nie ma cierpienia, które niszczyłoby Jego naturę, to jednak jest w Nim miejsce na cierpienie, które nie niszczy Go, dotyka wewnętrznie, gdyż cierpienie jest inną twarzą miłości. W konsekwencji każdy grzech posiada wymiar teologiczny i prakseologiczny, który nie pozwala zredukować go do braku metafizycznego czy etycznego, jak się to dzieje w prywatnej koncepcji zła²⁰⁷.

3.1.5. Stwórca miłosierny i cierpliwy

Praxis kreacyjna została wyrażona agapetologicznie w postaci relacji ojcowskiej Boga, a nie tylko stwórczo-inicjującej, przez co zawiera w sobie wątek sperancyjny. Bóg w swojej wszechmocy jest źródłem nadziei wobec błędnej prakseologii stworzeń. Wyjątkowym działaniem mocy Boga jest Jego miłosierdzie, kiedy dobrowolnie odpuszcza grzechy²⁰⁸. Objawia się tu Jego niezmierna cierpliwość, która rzutuje w znaczny sposób na prakseologię chrześcijańską. J. Moltmann utożsamia cierpliwość Boga z Jego cierpieniem²⁰⁹. Stwórca cierpi z powodu sprzeciwu ze strony bytów, które stworzył (Rdz 6, 6). Stary Testament używa dwojakiego obrazu dla wyrażenia grzechu jako obrazy Boga: cudzołóstwa (Wj 16, 16; Pwt 31, 36;

²⁰⁷ J. Lekan, *Jezus Chrystus pośrednik zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*, Lublin 2010, s. 284.

²⁰⁸ KKK, n. 270.

²⁰⁹ Problem cierpienia Boga jest żywo dyskutowany przez teologów. Wielu odrzuca taką możliwość. Kwestia ta została sformułowana przez A.M. Fairbairna w 1893 r. („W teologii nie ma bardziej fałszywej idei od tej, że Bóg nie podlega cierpieniu”. Por. A.M. Fairbairn, *The Place of Christ in Modern Theology*, New York 1983, s. 483); W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, CT, 51(1981), z. 2, s. 5–24. Cierpienie Boga zdecydowanie odrzuca Weinandy w książce *Czy Bóg cierpi?* W III w. powstała herezja paterpasjanizmu będąca odmianą modalizmu, która przypisywała Ojcu fizyczne cierpienia Jezusa. Niemniej można sobie wyobrazić niefizyczne odczucia czy doświadczenia cierpienia Boga.

32, 15; Oz 2, 60) i syna, który opuszcza swojego Ojca (Oz 11, 3–4). Obrazy te należy rozumieć analogicznie, nie w sensie antropomorficznym. Podobnie w Nowym Testamencie znajduje się przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–31), która przybliżyła tę samą ideę – grzech osobowo dotyka Boga. Działanie Boga, który nie zamyka się w swej transcendencji, zakłada responsywność w postaci działania człowieka. Ojciec, który raduje się z powrotu syna, objawia, że jego odejście mocno go zraniło i dlatego przystąpił do działania zbawczego²¹⁰.

Mimo grzeszności Bóg podtrzymuje świat w jego istnieniu. Nie można jednak patrzeć na to jak na znak Jego słabości, ale raczej jak na objawienie Jego siły. Błogosławieństwo cichych, łagodnych, którzy posiadają ziemię (Mt 5, 5) odnosi się w pierwszym rzędzie do Boga²¹¹. Tak więc Boże stwarzanie w historii mieści w sobie zarazem przyjmowanie działania ludzkiego, jak i aktywne współ- czy kontradziałanie. W ten sposób zmienia się obraz greckiego *theos apathes*, nieporuszonego i nieulegającego zmianie Boga, na taki, którego cechuje *pathos*, zaangażowanie powodowane cierpieniem-doznawaniem²¹². J. Heschel twierdzi, że idea patosu, która stanowi główny przedmiot prorockiej świadomości, zawiera prawdę o niepoznawalności Boga w Jego bezczasowej doskonałości. Poznanie Go dokonuje się natomiast przez dostrzeżenie aktów Bożej troski i Jego aktywnego zwrócenia się w stronę człowieka. Z tego powodu Bóg jest uwikłany w ludzką historię i ludzkie sprawy.

Pathos jest przyczyną transcendentalnej troski osobowego Boga; byt przestałby istnieć, gdyby nie było Bożej troski o niego²¹³. W teologii Heschela ta

²¹⁰ Lekan, *Jezus Chrystus Pośrednik zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*, s. 283.

²¹¹ Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 359.

²¹² A.J. Heschel, *The Prophets*, Boston 1962, s. 232n. Autor ten rozwijał teologię proroków w kluczu teologii patetycznej. Bóg zawierając przymierze z ludem, angażuje się w działania i cierpienia swojego narodu. W stoicyzmie dominowała etyka mędrca, którego cnotą była *aptheia*, dająca mu wolność i wyższość wobec świata, paralelnie do doskonałości charakteryzującej bóstwo. Według Heschela na *pathos* Boga odpowiada *sympathia* człowieka. Rozumienie cierpienia używane poniżej odpowiada zdolności do przyjmowania w siebie skutków działań człowieka bez określania, czy chodzi o cierpienie powodowane posiadaniem ciała jak u człowieka, czy jedynie zdolnością odczuwania.

²¹³ Widać tu nawiązanie do poglądów ontologicznych Heideggera, w których bycie w świecie naznaczone jest troską (*Sorge*) o napotymane byty i o siebie. Przez nią człowiek wychodzi ku przyszłości, w której kryje się nachylenie bytu (*Dasein*) ku śmierci. Troska odśladania kondycję człowieka, której podstawowym komponentem jest lęk. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008², s. 380–419.

transcendentalna troska – Boże uczucie żalu i smutku – jest racją i mocą całego bytu, a szczególnie człowieka. Bóg, litując się nad człowiekiem, ustawicznie go wspomaga w dochodzeniu do pełni człowieczeństwa, przy jednoczesnym zachowaniu jego wolności. Na tym polega *theopraxis misericordiae*, której przyczyną staje się niewłaściwy sposób realizacji człowieczeństwa przez ludzi, którzy zamiast zmierzać ku Stwórcy, zamykają się w immanentnej rzeczywistości. Bóg wkracza w ludzką egzystencję, aby ją korygować. Heschel na poparcie swoich tez przywołuje teologię proroków wyrażaną językiem pełnym zaangażowania miłości, miłosierdzia, ale także i gniewu²¹⁴.

Niewyczerpaną Bożą cierpliwość i Jego aktywną zdolność do cierpienia trzeba zatem postrzegać jako źródło Jego stwórczej i permanentnej aktywności w historii. Stanowi to ważny element prakseologii kreacyjnej i objawieniowej. Bóg podtrzymuje łączność nawet z tymi ludźmi, którzy ze swej strony z Nim zerwali, powodując własne skostnienie i skazując siebie na śmierć. Znosząc cierpliwie brak komunikacji, Bóg utrzymuje ich otwartą przyszłość, która oznacza ciągłą możliwość nawrócenia. Boża aktywność w historii zasadniczo polega na otwieraniu zamkniętych w sobie osób. Czyni to poprzez cierpliwy dialog. Bóg jest niewyczerpane zdolny do przyjmowania cierpienia, stwarzając tym szansę wyzwolenia z izolacji i rozwoju wielu ludzi. Aktywność Boga w świecie posiada zatem stronę cichą i ukrytą. To nie za sprawą nadnaturalnych interwencji Bóg prowadzi stworzenie do celu i napędza historię, ale przez cierpienie i możliwości, jakie ono przynosi. Widziana w całych dziejach transformująca siła cierpienia jest podstawą wyzwolenia i dopełnienia dzieł Bożych²¹⁵. Rzutuje to na prakseologię chrześcijańską, w której niezwykłą wartością obdarza się cierpienie posunięte nieraz do męczeństwa.

Ze szczególną wyrazistością taki sposób Bożego działania ujawni się w Jezusie Chrystusie. Składa On grzechy, przestępstwa, ból i choroby swych stworzeń na Sługę Bożego: „W Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53, 5). Ostatecznie Jego wszechmoc uwidoczniła się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa oraz obietnicy dopełnienia wszystkiego na końcu czasów. Skoro może On stwarzać z niczego, może także dawać duchowe życie grzesznikom, stwarzając w nich serce czyste, może udzielać światła wiary tym, co Go nie znają, a przez zmartwychwstanie powoływać do życia ciała umarłych²¹⁶.

²¹⁴ W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000, s. 209.

²¹⁵ Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 359–360.

²¹⁶ KKK, n. 298.

3.1.6. Szabat stworzenia

Dopełnieniem dzieła stworzenia w opisie biblijnym jest ustanowienie szabatu. Jest on obrazem eschatologii, figurą świata, który dopiero ma nadejść. W nim nastąpi uwieńczenie dzieła stworzenia i zbawienia oraz wypełnienie się wszystkiego, zwłaszcza dynamizmu stworzeń. Szabat finalizuje obraz działania Boga, który wszystko chce doprowadzić do „spoczyнку” w Nim samym. Rozwijanie sabatycznej nauki o stworzeniu oznacza przedstawianie jej w świetle przyszłości, „chwały Boga”, „zadomowienia się w byciu” i powszechnej „sympatii wszechrzeczy”²¹⁷. Skoro *creatio* obejmuje jeden, całościowy akt Boga, to obejmuje on stworzenie na początku, w historii oraz na końcu czasów (*creatio originalis*, *creatio continua*, *creatio nova*). W ten sposób można zachować ideę jedności Bożego działania jako spójnego procesu, który czerpie swój sens z eschatycznego celu. Obrazy „Królestwa Bożego”, „życia wiecznego”, „chwały” są sposobami opisu pleromicznego działania Boga. To nie przymierze historyczne jest wewnętrznym podłożem stworzenia – ale królestwo chwały. Stworzenie i historia zbawienia służą nadchodzącemu królestwu²¹⁸. Także nie pojedynczy człowiek w tym obrazie jest zwieńczeniem wszystkiego, ale doprowadzenie całego świata do eschatycznego szabatu. Wedle Objawienia to Bóg musi dopełnić wszystko, udzielić swojego błogosławieństwa i uświęcenia; podobnie jak wszystko stworzył, tak i musi doprowadzić całość do końca. Boże działanie na początku domaga się działania na końcu. Można odnaleźć tu liniowe i finalistyczne rozumienie wszelkiego dynamizmu, w tym i *praxis* egzystencji ludzkiej, gdyż natura w swojej cykliczności nie zna szabatu. Stworzenie jako byt historyczny jest dziełem ciągle otwartym i dlatego ma możliwość realnego dynamizmu na miarę wolności stworzeń. Pełen sens stworzenia stanie się zrozumiały dopiero w świetle obietnicy całkowicie odnowionego i pojednanego stworzenia na końcu²¹⁹.

Misteryjność i eschatyczność *theopraxis* jeszcze mocniej została zaakcentowana w paschalnej tajemnicy Chrystusa. Na krzyżu Bóg objawia się jako niedziałający, cierpiący, zbawiający przez znoszenie cierpienia, chociaż znaczenie tego dzieła będzie absolutnie pozytywne. Zatem także ludzki udział w zbawieniu nie może być wyłącznie aktywnością, walką ze złem, ale musi się wyrażać w cierpliwości w obliczu destruktywnych sił zła. Samo

²¹⁷ Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 80.

²¹⁸ Tamże, s. 118.

²¹⁹ Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, s. 162.

przekształcanie świata przez działanie nie zgadza się z objawioną wizją Bożej *praxis*²²⁰. Zdejmuje to przekraczającą ludzkie siły odpowiedzialność za wszystko, co się dzieje. Człowiek nie jest jedynym działającym i nie musi wszystkiego dokonać sam, może liczyć na działanie Boga w teraźniejszości oraz przede wszystkim na eschatyczne dopełnienie. Dzieło życia pojedynczego człowieka musi być powierzone w śmierci w ręce Boga, który doprowadza je do odpoczynku wiecznego szabatu.

Uwagi te mają ważne znaczenie dla prakseologii rewelatywnej. Kiedy przeocza się szabat, to Boga przedstawia się konsekwentnie jako jedynie działającego: *Deus non est otiosus*, co nie zostawia miejsca na działania stworzeń i prowadzi do okazjonalizmu. *Deus semper agens* nie dopuszcza istnienia celów pośrednich. Natomiast Bóg wyłączając odpoczywający zostaje ostatecznie usunięty na margines ludzkiej historii. Nie chodzi zatem o zanegowanie kreacyjnego dynamizmu Bożego, ale o niebudowanie prakseologii Bożej na wzór ludzkiego działania, którego ostateczny rezultat jest nieznany. Raczej trzeba ukazywać transcendentną pełnię Boga, łącznie z eschatycznym dojściem do wiecznego spoczynku, spełnieniem wszystkiego, ostatecznym odnowieniem. Życie wieczne nie musi oznaczać bezruchu, ale inny, pleromiczny charakter ergatyczności. Gdy się tak to pojmuje, to obraz Boga i Jego działania ukazuje Jego faktyczną transcendencję.

Bóg jawi się w szabacie nie tyle jako działający, ile jako spoczywający, cieszący się swoim dziełem. Wskazuje to w prakseologii ludzkiej na jej ograniczenia. Przez długi czas ludzie spoglądali na naturę i siebie samych jedynie pod kątem swojej pracy. Dostrzegali tylko jedną jej stronę – użytkową. Odwołanie się do koncepcji szabatu pozwala lepiej zrozumieć naturę jako Boże stworzenie i dom (*oikos*). Swoją „odpoczywającą obecnością” Bóg pobłogosławił stworzenie. Nie działał już więcej, ale był w pełni obecny²²¹. Człowiek wszystkie swoje dzieła musi ofiarować Bogu, który dopiero może je dokończyć i pozwolić samemu twórcy cieszyć się w pełni swoim dziełem. W tym właśnie widać granice ludzkiego działania. Ostateczny owoc wszystkiego należy do ery eschatycznej.

Taki stan rzeczy stwarza możliwość wiecznej odpłaty i wyrównania rachunku sprawiedliwości. Daje to asumpt do poważnego traktowania ludzkiej *praxis*, ponieważ jej skutki będą odczuwane w wieczności, gdzie także napotkają na Boże działanie afirmujące lub negujące. Żaden z czynów

²²⁰ J. Bolewski, *Wstęp*, w: Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 21.

²²¹ Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 535.

– nawet najmniejszy – nie zostanie zapomniany, co nabiera szczególnego znaczenia w kontekście ludzkiej niesprawiedliwości oraz nieubłaganych mechanizmów świata, niepozwalających na pełny rozwój osoby. Prakseologia eschatyczna będzie przemienioną *praxis*, czyli pozbawioną jej deterministycznego, mechanicznego i depersonalistycznego rysu. Wnosi to walor kredybilistyczny Objawienia, szczególnie ważki w dzisiejszej atmosferze (po Auschwitz) uwrażliwionej na cierpienie. W eschatologii otwiera się nadzieja na zmianę losu i akt sprawiedliwości Boga poprzez Jego ostateczną interwencję zamykającą historię. Wielkość i dramatyzm doświadczanej niesprawiedliwości mogą zostać ostatecznie przewyżczone tylko w apokaliptycznym czynie Boga. Do Niego należy uniwersalne pojednanie i dopełnienie dziejów świata²²².

3.2. Kreacyjne uwarunkowania dynamizmu świata i *praxis* człowieka

Określenie prakseologii Boga na poziomie stwórczym staje się niezbędnym pomostem do utworzenia prakseologii człowieka w jej istotnych uwarunkowaniach. Ma to ważne znaczenie w budowanej koncepcji Objawienia. *Praxis Creatoris* tworzy miejsce na *praxis creationis et hominis*. Boże działanie warunkuje zaistnienie w pełni ludzkiego czynu, określając jego naturę oraz ukierunkowując na cel ostateczny. Bóg nadał więc działaniu człowieka cechy osobowe, dialogiczne (społeczne) i agapetologiczne, a także fizykalne i techniczne. *Praxis humana* funkcjonuje w ramach autonomii rzeczywistości ziemskich, której człowiek realizuje swoją wolność. Z tej racji to nie Bóg, a świat oraz ludzkość jest bezpośrednim partnerem działania dla człowieka. Człowiek może działać w nim w sposób prawdziwy i pełny, co wiąże się z doświadczaniem wszystkich skutków swoich czynów. Realizuje on swoje zamiary, przekształcając świat według własnej woli. Jednak autonomia świata nie oznacza zupełnej niezależności. Po pierwsze, samo działanie ma określoną naturę, która wynika z *creatio*. Poszczególne podmioty działając, napotykać na inne działania w ramach tego samego systemu świata, który dodatkowo posiada własne dynamizmy. Z kolei sam Bóg w Objawieniu domaga się współpracy z człowiekiem. Zatem nieodzowne jest badanie prakseologii

²²² I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 529–532; G. Dziewulski, *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, w: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, s. 35–36.

Boga oraz wyciągnięcie wniosków dla właściwego i skutecznego działania człowieka, które dopiero w świetle Objawienia staje się pełne i ostatecznie sensowne. R. Guardini wskazuje, że pierwszy czyn chrześcijanina polega na nieczynieniu niczego, ale na dziękczynieniu i świętowaniu²²³. Oznacza to konieczność wdzięcznego dostrzeżenia uprzedniego działania Bożego i wpisuje się w prakseologię liturgiczną i doksologiczną. Te wszystkie wątki kreatywnej prakseologii antropologicznej zostaną poniżej rozwinięte.

Jeśli chodzi o apologetykę i jej stosunek do rzeczywistości ziemskich, to zasadniczo nie wypracowała ona pozytywnej nauki w tym zakresie. Jak przyznaje H. Seweryniak, Kościół posługiwał się zbyt często językiem groźby i potępienia, otaczając się murem, który miał uchronić go przed wrogami. Za takich nieprzyjaciół uważano inne wspólnoty religijne, władców separujących politykę od religii, naukowców posługujących się metodą empiryczną oraz artystów oddających w swych dziełach coraz częściej ludzkie dramaty i upadki, a nie obraz Boży²²⁴. Z zasady więc świat i jego dynamizmy oraz *praxis* społeczna były widziane w kluczu zapożyczonym z Ewangelii św. Jana jako miejsce władania szatana. We współczesnej teologii fundamentalnej szerzej sięga się do *Revelatio naturae*, próbując rozpoznać w niej *semina veritatis* oraz traktując ją jako *praeparatio evangelica*.

Bóg stwarzający w sposób wolny stanowi *conditio sine qua non* jakiegokolwiek innego wolnego i twórczego działania na świecie. W przypadku emanacji byłoby ono wyłącznie pozorne, koniecznościowe, na zasadzie *fatum*, co w konsekwencji pozbawiłoby wszystkiego wolności działania i zniszczyłoby godność Bożych dzieł. Widać tu wielką różnicę między pojmowaniem dynamizmów świata w Objawieniu Bożym a myślą starożytną. W tej ostatniej kategorią nadrzędną wszelkiego działania była przypadkowa konieczność. *Fatum* (*ananke*) stanowiło najwyższą potęgę w starożytności. Jego bezwzględna przemoc nie dopuszczała żadnego wyjątku, dowolności i podmiotowości. Wyrażało się to w określonych wydarzeniach, które wprawdzie miały źródło w zachowaniu pogańskich bóstw, działaniu przyrody lub ludzi, jak na to wskazują liczne mitologie, jednak żadne spośród nich nie zależało od postanowienia wolnego podmiotu ani nie wynikało z niczyjej wolnej woli. Wręcz przeciwnie – tragizm mitycznych postaci łączył się często

²²³ R. Biel, *Kościół Wielkiej Soboty. Paschalna wizja Kościoła w ujęciu kardynała Kurta Kocha*, Tarnów 2013², s. 99.

²²⁴ H. Seweryniak, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej. Demonstratio catholica*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 2007, nr 2, s. 119.

właśnie z tym, że wykonywały one czynności, których skutki były przeciwne ich zamierzeniom i planom²²⁵.

3.2.1. *Creatio continua*

Budowanie prakseologii kreacjonistycznej trzeba rozpocząć od sfery materii. Nie przynależy ona wprost do *praxis*, ponieważ ta jest cechą wyłącznie osoby, jednak świat i jego dynamizmy stanowią konieczne odniesienie dla człowieka i są przedmiotem jego wieloaspektowego działania. Materii w świetle traktatu o stworzeniu nie rozpatruje się jako antytezy Ducha Bożego, jak chciał Hegel, czy też przeciwieństwo *res cogitans* według Kartezjusza. Nie ma tu manichejskiego dualizmu dobrych eonów-duchów i złej materii czy gnostyckiego przewartościowania poznania i pogardy dla dynamizmu materii. W Biblii wszystko, ponieważ pochodzi od Boga, jest dobre, a więc wszelkie dynamizmy materii muszą także być ocenione pozytywnie i włączone w proces dochodzenia do celu ostatecznego. Zresztą samo stworzenie przez Ducha Bożego i udzielenie ducha-tchnienia (*ruah*) człowiekowi nie powinno być rozumiane według greckiego sposobu pojmowania relacji materia – duch. W starożytnej myśli żydowskiej duch jest symbolem siły, energii, zasady działania. W najwyższym stopniu odpowiada to Duchowi Bożemu, przez którego byty zostały nie tylko stworzone (*bara*), ale i są odnawiane (*hadash*). Tchnienie Boże sprawia, że człowiek działa, by urzeczywistnić plan Boży i osiągnąć własne spełnienie²²⁶. Wszystko, co istnieje, zawdzięcza swój byt nieustannemu napływowi energii „kosmicznego” Ducha. Byt w tym ujęciu trzeba rozumieć dynamicznie jako energię, a każda forma istnienia posiada ontyczną relację do Ducha Bożego²²⁷. Zatem materia nie jest jedynie potencjalnością, materiałem do obróbki, ale łączy się w jakiś sposób z duchem, w procesie ewolucji podlega spirytualizacji, jak to w swoich pracach wyłożył P. Teilhard de Chardin²²⁸. Świat staje się wtedy „środowiskiem Bożym”. Istota rzeczywistości jest zmienna i procesualna, stąd materia jest podatna na ożywienie, życie na uduchowanie, a duch posiada zdolność dążenia do Boga. Dynamizm rzeczywistości spowodowany jest obecnością w niej Chrystusa jako punktu Omega. Bóg obecny w człowieku

²²⁵ Sajdek, *Polski Sokrates*, s. 236, 267. Por. Mazur, *Opatrzność*, s. 827–828.

²²⁶ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w „ekonomii”*. *Objawienie i doświadczenie Ducha*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1997, s. 38.

²²⁷ Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 47.

²²⁸ Por. P.T. de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984.

jako przyczyna sprawcza i celowa kieruje również dynamizmem ducha ludzkiego, wzywając go ku sobie.

Moltmann słusznie zauważa, że nauka o ciągłym stwarzaniu w pewnym stopniu została zapomniana w teologii naturalnej, co rzutowało na statyczny obraz Boga w znacznej mierze postrzeganego tylko jako pierwsza przyczyna. Chrześcijańska doktryna o stworzeniu ograniczyła się do stworzenia na początku (*creatio originalis*), natomiast doktryna o stałym stwarzaniu (*creatio continua*) oraz nauka o nowym stworzeniu, które ma być jeszcze uczynione (*creatio nova*) znikły gdzieś w tle. W rezultacie stworzenie od początku ujmowano jako skończone i dopełnione, niezdolne do historii i niepotrzebujące żadnego rozwoju. Podobnie stało się z człowiekiem, którego rozumiano jako uczynionego raz na zawsze i przez to skończonego i kompletnego, niewymagającego istotowych działań czy dopełnienia²²⁹. W związku z tym od średniowiecza powstało zamieszanie wokół sporu o relację natury i łaski, którą rozumiano jedynie piętrowo. Bóg natomiast uczynił stworzenie, aby się stało królestwem Jego chwały i dlatego poruszył je, nadając mu nieodwracalny kierunek. Także towarzyszy mu w tym dążeniu, otwierając nowe możliwości i aktywnie przyciągając je ku sobie działaniem Ducha. Z powodu otwartości na historię trzeba widzieć stworzenie jako system niezamknięty, w którym początek ustanawia warunki umożliwiające historię grzechu i odkupienia, a także ostatecznego spełnienia²³⁰.

Wschodnia tradycja chrześcijaństwa, zwłaszcza w poglądach Maksyma Wyznawcy, zawsze sprzeciwiała się statycznemu rozumieniu stworzenia. Ruch stworzeń stanowi konieczną i naturalną konsekwencję ich pochodzenia od Boga²³¹. Maksym zakłada dynamiczny obraz rzeczywistości w przeciwieństwie do Orygenesowej (neoplatonickiej) interpretacji powrotu do Boga jako rekonstrukcji bytu naruszonego przez upadek. Akceptował on ideę podobieństwa początku i końca *creatio*, ale ich nie utożsamiał. Stąd ruch (*kinesis*) stworzenia ku celowi traktował w kategoriach pozytywnych jako rozwój. Według niego cały byt rozwija się w trzech etapach: *genesis* – *kinesis* – *stasis* (stworzenie – dążenie – spełnienie). Stan finalny nie jest restauracją początku, naruszonego przez grzech, ale osiągnięciem całkiem nowego statusu bytowego. Ponieważ nic, co stworzone, nie jest przyczyną

²²⁹ Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 331–332.

²³⁰ Tamże, s. 354.

²³¹ Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra*, 60; PG 90, 621 A.

samego siebie, dlatego nie może zawierać w sobie swojego spełnienia²³². Bóg, stwarzając świat, dał bytom istnienie tak, że się zmieniają i poruszają ku Niemu. Natura stworzenia polega na tym, że jest ono aktywne z zasady, co oznacza, że nie istnieje bez energii czy ruchu²³³. Ruch natury osobowej może być pełny tylko wtedy, gdy podąża do swego właściwego celu, a mianowicie ku Bogu. Wchodząc z Nim we wspólnotę, wypełnia swój *logos*, czyli wzór, dla którego dana rzecz została stworzona. A więc prawdziwym celem człowieka i świata nie może być poznanie intelektualne czy statyczna kontemplacja istoty Bożej, jak rozumieli to filozofowie greccy, ani powrót do raju, lecz wspólnota w boskiej energii, transfiguracja i otwarcie na boskie działanie²³⁴. Według Maksyma Wyznawcy natura stworzona nie jest ontycznie autonomiczna – jej przeznaczeniem jest partycypacja w Bogu. On bowiem nie tylko stanowi przyczynę i cel stworzenia, ale także ostateczny sens jego permanencji. „Bóg jest zasadą, ośrodkiem i celem – pisze Maksym – o tyle, o ile działa, nie będąc biernym. Jest On zasadą jako Stwórca, jest ośrodkiem jako opatrność i jest celem jako kres, «albowiem z Niego i przez Niego i dla Niego jest wszystko» (Rz 11, 36)”²³⁵.

3.2.2. Znakowy charakter stworzenia

Rozważając cechy dynamizmu rzeczywistości, nie wolno pominąć jej znaczenia znakowo-sakramentalnego. Świat odgrywa rolę mediatora w doświadczeniu międzyludzkim oraz dialogu ze Stwórcą. Teologia współczesna zwraca uwagę na możliwości takiego ujęcia w ramach epistemologii sakramentalnej. Opiera się ona na specyfice stworzeń i teorii poznawania poprzez znaki. Umożliwia ona przedstawienie głębi rzeczywistości, a także jej uczestnictwa w drodze ludzkości do ostatecznego spełnienia²³⁶. Prace o sakramentalności świata pisali E. Schillebeeckx²³⁷, K. Rahner²³⁸, L. Boff²³⁹,

²³² A. Palusińska, *Maksym Wyznawca*, w: PEF, t. 6, s. 742.

²³³ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 172.

²³⁴ Tamże, s. 173.

²³⁵ Maksym Wyznawca, *Capita gnostica* I, 10; PG 91, 1085D – 1088A.

²³⁶ Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, s. 146.

²³⁷ E. Schillebeeckx, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*, przeł. A. Zuberbier, Kraków 1966.

²³⁸ K. Rahner jest redaktorem słynnego dzieła encyklopedycznego *Sacramentum mundi* (Freiburg 1967–1969).

²³⁹ L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1981.

którzy zgodnie z *Vaticanum II* widzą źródłowy sakrament w Jezusie Chrystusie (*Ursakrament*) oraz postrzegają Kościół jako sakrament świata (*Grundsakrament*)²⁴⁰. Cała rzeczywistość ma jednak dla nich charakter sakramentalny w nawiązaniu do św. Pawła: „od stworzenia świata niewidzialne Jego [Boga] przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1, 20). Daje to asumpt do tworzenia prakseologii semejotycznej, której elementem są określone działania-znaki na wzór sakramentów. Można wykorzystać ją w *praxis* społeczno-politycznej czy technicznej.

Kategorię znaku wykorzystywał szeroko w teologii fundamentalnej A. Dulles, opierając na niej rozumienie Objawienia²⁴¹. M. Rusecki natomiast posługiwał się w swojej teorii cudu symbolem, który w odróżnieniu od znaku zawiera w sobie rzeczywistość, do której się odnosi. Dla wiarygodności prakseologicznej Objawienia Bożego koncepcja semejotyczna rzeczywistości ma znaczenie szczególne, gdyż łączy w sobie poznanie i działanie (*theoria praxisque*). Nieustannie zmieniająca się rzeczywistość ma ukryty sens, który z kolei wpływa na jakość zmian i działań dokonywanych przez człowieka. Nie chodzi w niej wyłącznie o włączenie się w zastany dynamizm, ale o rozpoznanie jego celowości oraz o *praxis*, która będzie realizacją zamyśłów człowieka uzgodnionych z sensem całej rzeczywistości. Rzeczywistość symbolowa dowartościowuje rolę rozpoznania, wzrasta wtedy ranga prawd Objawienia, które otrzymane w wyniku *locutio Dei* wpisują się jako istotna część w prakseologię objawieniową. Ważną rolę w wiarygodności prakseologicznej pełni stwarzanie za pomocą słowa (hebr. *dabar*). Wskazuje ono u Boga na równowagę słowa i czynu. Bóg stwarza swoim słowem, więc następuje paradygmatyczne dla całego Objawienia złączenie *theoria et praxis*, z którego płynie największa funkcja motywacyjna. To właśnie słowa i czyny Boga brane łącznie świadczą o prawdziwości Jego dzieła, które może być przyjęte racjonalną wiarą. Dlatego należy unikać skrajnego symbolizmu, który całkowicie pozbawia rzeczywistość dynamizmu, prowadząc do idealizmu na wzór platoński. Rzeczy stają się tylko cieniami prawdziwych idei i nie mają wartości same w sobie. Koncepcja prakseologiczna Objawienia sprzeciwia się takiemu uproszczeniu.

²⁴⁰ Chodzi tu o Kościół jako sakrament zbawienia świata, jak to przedstawia KK, n. 1: *Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*; por. także DM, n. 1.

²⁴¹ A. Dulles, *Symbol in Revelation*, w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, Washington 1967, s. 662–664.

3.2.3. Wieloraki dynamizm świata

W opracowywaniu dynamizmu świata jako warunku *sine qua non* prakseologii antropologicznej należy zwrócić uwagę na wielość działań. Uwydatnia się ona przez różne działania poszczególnych bytów organizujące się w systemy i podsystemy wzajemnie na siebie oddziaływujące. Stanowią one kontekst ludzkiej *praxis*. Prakseologiczna teologia stworzenia powinna adekwatnie ujmować możliwe interakcje między działaniami człowieka a dynamizmami przyrody. Punktem wyjścia prakseologii jest Bóg nadający dynamizm całemu stworzeniu i udzielający mu mocy do działania: „niechaj ziemia wyda istoty żywe wszelkiego rodzaju” (Rdz 1, 24–25). Oznacza to, że stworzenie zostało obdarzone własną, autonomiczną substancją różną od substancji Boga. Gdy Bóg tworzy, to oznacza to równocześnie, że Jego stworzenie jest w stanie przy Jego pomocy dalej realizować swój los²⁴². Bóg nie stworzył całkowicie gotowego świata, gdzie ludzie mogliby żyć jako jego bierni użytkownicy, dążący do czysto duchowych przeznaczeń, wypełniając pustkę powstałą po upadłych aniołach. Bóg raczej zechciał mieć za towarzyszy istoty, które dzięki rozumowi, woli, miłości i działaniu byłyby Jego współpracownikami oraz współbudowniczymi świata. Człowiek jako demiurg staje się w ten sposób obrazem Boga. Stąd stworzenie nie oznacza jedynie inicjującego aktu Boga „na początku”, ale trwa ono nieprzerwanie przy współpracy wolnego i odpowiadającego za swoje czyny człowieka. Odczytywanie dynamizmu świata jako jego cechy istotowej stanowi bodziec do działania ludzkiego. Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* potwierdza taki stan rzeczywistości, wskazując na przyspieszający bieg ludzkiej historii i proces jej ujednociania, a także na zmianę hermeneutyki świata z ujęcia statycznego na bardziej dynamiczne i ewolucyjne, z którego rodzi się ogromny splot problemów, domagający się nowych analiz i syntez (KK, n. 5). W wyjaśnieniu tego złożenia warto odwołać się do Augustyńskiej teorii „treści zarodkowych”. Daje ona możliwość łączenia aktywności Boga jako pierwszej przyczyny z przyczynami drugimi, w tym z działalnością człowieka. Bóg jako jedyny Stwórca nie musiał stwarzać wszystkiego w formie finalnej. Nadał natomiast światu ogólne ukierunkowanie i obdarzył możliwością stopniowego doskonalenia się. Taka doktryna kreacjonizmu pozostawia miejsce dla *causae secundae* w kształtowaniu rzeczywistości²⁴³.

²⁴² Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Rozwój*, w: MST, kol. 395: „Bóg aktem stwórczym dostarcza stworzeniu możliwości samorozwoju i koniecznych warunków do tego rozwoju”.

²⁴³ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007², s. 156.

G. O'Collins opisuje immanentne działanie Boga w stworzeniu za pomocą analogii duszy w ciele lub wpływu jednego człowieka na drugiego, który odbywa się na różne sposoby, także podświadomie²⁴⁴. Świat w koncepcji biblijnej nie jest wyłącznie sceną dramatu przymierza między Bogiem a człowiekiem, ale posiada w nim swoją rolę. Trzeba na niego patrzeć raczej jak na proces niż na stan. To samo tyczy się również człowieka, który w sobie musi odkryć dynamikę poszczególnych praw, a także widzieć siebie jako element procesu społecznego²⁴⁵. Taką optykę przedstawia właśnie Boże Objawienie. W eksplikacji wielorakich dynamizmów świata może być pomocna kategoria organizmu, szeroko rozpowszechniona w starożytności (kosmologia platońska i poglądy stoików) i używana w pismach niektórych Ojców Kościoła, np. Augustyna oraz spopularyzowana przez św. Franciszka. Najogólniej zwolennicy organicyzmu twierdzą, że świata jako struktury żywej nie da się sprowadzić do sumy jego poszczególnych części. Dynamika stworzenia traktowanego jak organizm odznacza się witalizmem, zdolnością do samodzielnego rozwoju, historycyzmem i teleologią²⁴⁶. Człowiek jest rozumiany tu jako „żywy kamień”, który podejmuje świadomą współpracę ze Stwórcą w doskonaleniu świata natury²⁴⁷.

3.2.4. *Imago Dei*

Szczególnie ergatyczny charakter posiada człowiek jako *imago Dei*. Często rozumiano to pojęcie wyłącznie intelektualistycznie jako władzę *cogito*, jednak koncepcja obrazu może być jak najbardziej dynamiczna. Zwłaszcza św. Augustyn podkreślał prymat woli i związanej z nią miłości; był przekonany, że autentyczny obraz Boży rozwija w człowieku miłość. Poznanie inicjuje dynamikę miłości²⁴⁸. Oznacza to, że człowiek może w swojej egzystencji wzrastać lub pomniejszać się. W ten sposób powstaje historia jako indywidualna i społeczna realizacja obrazu Bożego w ludzkości. Już filozofowie greccy widzieli misję człowieka raczej w pomnażaniu siebie samego (przez kontemplację) niż pomnażaniu swoich rzeczy (przez technikę)²⁴⁹.

²⁴⁴ O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, s. 24.

²⁴⁵ Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii*, s. 44.

²⁴⁶ M. Wnuk, *Organicyzm*, w: PEF, t. 7, s. 847–848. Z drugiej strony, trzeba unikać pułapki panteizmu a wraz z nim determinizmu kryjącego się za metaforą świata-organizmu. Generalnie jednak organicystyczna wizja świata przeciwstawia się mechanicystycznej.

²⁴⁷ Por. KK, n. 6: *In ipsa enim tamquam lapides vivi his in terris aedificamur* (1P 2, 5).

²⁴⁸ Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, s. 87.

²⁴⁹ G. Reale, *O filozofii starożytnej. Kilka uwag wstępnych*, „Ethos”, 35–36(1996), s. 106–128.

Specyficzna funkcja ergatyczna zostaje nadana człowiekowi w samym momencie jego kreacji: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię” (Rdz 1, 28). Opis stworzenia jako ważny filar Objawienia określa dwa podstawowe dzieła człowieka: zrodzenie potomstwa i pracę. Ważne jest dowartościowanie płodności jako ludzkiego działania, które dzięki następstwu pokoleń umożliwia istnienie *creatio continua humana*. Działanie jednych osób powoduje zaistnienie innych, zachodzi więc relacja zwrotna między *esse* i *operari*. Równoważną rolę posiada praca jako przekształcanie materii oraz praca nad ludzkością, która nie polega wyłącznie na zrodzeniu kolejnych jednostek *homo sapiens*, ale jest to całościowa praca nad rodziną, wychowaniem i edukacją całego *genus humanum*. Pogłębia się w ten sposób zakres ludzkiej prakseologii, ukazując niezwykłą wagę kultury personogenetycznej, a nie tylko postępu technicznego i cywilizacji. *Praxis* w obrębie rodzaju ludzkiego należy do najwznioślejszych i zarazem najtrudniejszych. Współcześnie bywa natomiast bagatelizowana. Ten rys prakseologii objawionej wydaje się szczególnie istotny w czasach kryzysu demograficznego i rodzinnego w Europie. Nie opracowuje się szczegółowych prakseologii rozwoju ludzkiego w wymiarze ilościowym i jakościowym, sądząc, że jest to wyłącznie epifenomen relacji społecznych lub – co gorsza – produkt techniki. Dając prymat techniki przed duchem, używa się jej do ograniczania przyrostu naturalnego bądź wręcz niszczenia samej ludzkości (cywilizacja śmierci, maltuzjanizm).

W człowieku dynamizm rzeczywistości nabiera nowego wymiaru, ponieważ może on dokonywać postępu w kształtowaniu siebie i świata dzięki kulturze, nauce i technice²⁵⁰. Łącznikiem między człowiekiem i światem jest praca, ona również wciela ducha w materię. Panowanie człowieka nad przyrodą objawione w *Genesis* jako powołanie należy widzieć nie tyle jako stan początkowy, prehistoryczny, ile jako proces realizowania się planu Bożego we wszechświecie. Człowiek jest współtwórcą dzieła stworzenia i demiurgiem własnego rozwoju przez odkrywanie, przekształcanie i spirytualizację natury. Praca jest dziełem ludzkim dzięki temu, że łączy w sobie rozwój techniki i świadomość wolności. Następuje w niej objawienie podwójnej funkcji rozumu: wytwarzającej (praktycznej) i kontemplacyjnej, kierującej życiem wewnętrznym. Obie wskazują i odsyłają do dziedziny ducha, a różnią się jedynie co do metod i funkcji²⁵¹.

²⁵⁰ G. Danneels, *Bóg Ojciec*, przeł. J. Fecko, Wrocław 1999, s. 44.

²⁵¹ M.-D. Chen, *Wybór pism*, Warszawa 1971, s. 382–383.

Praca nie jest tylko mechanicznym działaniem człowieka, co podkreślał już św. Augustyn, lecz zakłada rozpoznanie obecności Boga i Jego opieki nad światem. Człowiek łączy pracę z postawą epistemiczną wobec świata: poznaje jego prawa, możliwości, naturalne energie i mechanizmy działania. Stąd można mówić o noetyce i filozofii pracy²⁵². Praca wymaga umiejętności organizacji, co rzutuje na powstanie socjologii i polityki. Z punktu widzenia Objawienia i jego wiarygodności liczy się ukazywanie pozautylnych funkcji pracy, a więc: poznawczych, estetycznych, społeczno-politycznych i religijnych. Nie pozwala się w ten sposób zamknąć ludzkiej działalności w immanentnej i technicznej sferze skuteczności jako jedynego kryterium *praxis*.

Niemniej trzeba uznać, że człowieka charakteryzuje inteligencja techniczna i pragmatyczna, pozwalająca dzięki wytworom własnych rąk kształtować swoje otoczenie i życie. *Praxis* techniczna święci współcześnie wielkie triumfy, wspomagana przez technologię i informatykę. To właśnie dzięki technice człowiek bierze dosłownie udział w tworzeniu świata. Władzę tę przypisuje sobie w sposób uprawniony, a następnie utrwala ją, wykrywa jej prawa, poznaje doświadczalnie jej autonomię i ją potwierdza. Ludzkie oddziaływanie na przyrodę, czyli praca, jest uczestnictwem w działaniu Bożym. A zatem *homo laborans* stanowi nieodzowny składnik prakseologii objawionej i ma swoje miejsce w chrześcijaństwie.

Istnieje jednak ryzyko jednostronnego potraktowania ludzkiej *praxis*, które grozi przewartościowaniem pracy. Przykładem takiego redukcjonizmu jest koncepcja *homo faber*, którą zapoczątkował B. Franklin, określając człowieka jako *a tool making animal*. Stała się ona podstawą pragmatyzmu i immanentyzmu. Krytycznie powoływali się na nią także H. Bergson, H. Arendt i M. Scheler. Ten ostatni mówił nawet o wtórności *homo sapiens* wobec *homo faber* ze względu na uprzedniość wytworów ludzkich przed refleksją nad nimi. Wykorzystali określenie to marksiści, twierdząc, że to praca wytworzyła człowieka. Określeniem spokrewnionym z *homo faber* jest *homo creator*²⁵³, uznające twórczość za cechę konstytutywną człowieka i jego wyjątkowości w świecie w analogii do *Deus creator*. *Homo creator* jest miarą wszechrzeczy (*homo mensura*), czyli sam w sposób dowolny

²⁵² Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, s. 157. Dzieło Augustyna z Hippony *De opere monachorum* było pierwszym systematycznym wykładem poświęconym w całości tematyce pracy. Por. tamże, s. 163.

²⁵³ Różnica między *homo faber* a *homo creator* wynika z podkreślania roli narzędzi w pierwszym przypadku.

ustanawia obowiązujące go prawo²⁵⁴. Może to mieć bardzo negatywne następstwa, gdyż wszelka technika ma charakter ambiwalentny: techniki psychologiczne, społeczne i polityczne pozwalają na gnębienie człowieka jako osoby, naruszanie intymności przez inwigilację całych grup społecznych, doprowadzają do rozpadu państw i zniewalania narodów; techniki biologiczne, chemiczne i fizyczne zagrażają zdrowiu jednostek i samemu istnieniu rodzaju ludzkiego²⁵⁵. W świetle Objawienia człowiek musi strzec się zagubienia w materii oraz nadać technice rolę służebną wobec osoby. Panowanie nad światem dokonuje się za pośrednictwem ludzkiego wnętrza i zaczyna się od zdolności oderwania się od tego, co przyziemne, by móc rozwinąć osobę ludzką, która stanie się dopiero podmiotem właściwej *praxis*²⁵⁶.

3.2.5. Władza człowieka nad stworzeniem

W świetle Biblii człowiek otrzymał władzę nad całym stworzeniem (Rdz 1, 26.28). Nie polega ona bynajmniej na autorytatywnym postępowaniu się całym światem, nie liczącym się z naturą rzeczywistości. Przyjmuje raczej charakter troski wobec innych stworzeń uczestniczącej w Bożej Opatrzności, tak że można mówić o pewnego rodzaju opatrzości ludzkiej. Obie opatrzości nie stoją wobec siebie w sprzeczności, a raczej ludzka powinna być odpowiedzią na boską. Poza tym *providentia humana* z konieczności jest narzędna i wtórna, a także ograniczona czasoprzestrzennie. Przede wszystkim ma charakter poznawczy, co znaczy, że jest nastawiona na rozpoznanie celowości natury i prowadzeniu do niej wszystkiego. Znamionują ją momenty: zamysł prowadzenia rzeczy do celu oraz wykonanie tego zamysłu, czyli rządzenie (*gubernatio*)²⁵⁷. Te dwa dopełniające się etapy tworzą zasadnicze pole, na którym rozgrywa się cała ludzka providencja. Wiąże ona w sobie zarówno teorię rozpoznawania, jak i praktykę rządzenia i realizacji osobowej, co ma ogromne znaczenie dla natury prakseologii ludzkiej. Ogólnie w duchu Objawienia można określić człowieka w relacji do stworzenia jako współpracownika Boga w podtrzymywaniu i rozwijaniu świata.

²⁵⁴ R.T. Ptaszek, *Homo faber. Homo creator*, w: PEF, t. 4, s. 570–573.

²⁵⁵ H. de Lubac, *O naturze i łasce*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 90.

²⁵⁶ Bartnik, *Historia filozofii*, s. 521.

²⁵⁷ *Ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernation.* Por. STh, I, q. 23, a. 1–4, także Mazur, *Opatrzność*, s. 831.

Pierwszorzędnym przedmiotem *providentia humana* musi być sam człowiek w wymiarze indywidualnym i społecznym. W opisie Księgi Rodzaju przy stworzeniu człowieka po raz kolejny pojawia się czasownik *bara* odnoszący się do wyjątkowego działania Boga (Rdz 1, 27). Bóg „wprawia w ruch” człowieka, porusza go tak, by człowiek działał w sposób wolny²⁵⁸. Wolność nadana przez Stwórcę oznacza, że człowiek determinuje samego siebie, że jest *causa sui*, auto-realizatorem, który buduje siebie i doskonali się swymi aktami. Ludzka *praxis* jest autoteleologiczna. Samorealizacja człowieka dokonuje się za pomocą ciała i wymaga dowartościowania sfery materialnej. Właściwie nie należy zbytnio rozdzielać duszy od ciała, ponieważ cały dynamizm ludzki bierze się z tego podstawowego złożenia. Ono staje się wizerunkiem Stwórcy w Jego dynamizmie. M-D. Chenu podkreśla, że stosunek człowieka do natury nie stanowi kwestii pobocznej i przypadkowej, ale jest medium humanizacji człowieka, jego doskonalenia się. Dzięki wkładowi każdej jednostki, a tym bardziej dzięki zbiorowemu działaniu pokoleń ożywianych niezłomną nadzieją, sięgającą najgłębszych pokładów jego bytu tworzy się historia²⁵⁹.

Sobór Watykański II potwierdza, że człowiek działając, nie tylko coś wytwarza, ale doskonali sam siebie na różnych poziomach swojej osobowości poprzez naukę nowych rzeczy, rozwój zdolności oraz transcendencję własnej osoby²⁶⁰. Według Soboru większą wagę posiada rozwój osoby od dóbr wytwarzanych przez tę osobę, powtarzając znane powiedzenie Maxa Schelera, że trzeba bardziej „być” niż „mieć”. Ponadto *praxis* ma na celu – w świetle treści rewelatywnych – dobro społeczne, które ma zdecydowanie większą wartość niż produkcja środków czy postęp techniczny. Ten drugi bowiem dostarcza wyłącznie materii dla udoskonalenia człowieka, ale sam przez się go nie rozwija. Jako normę prakseologiczną Sobór ustanawia prawdziwe dobro ludzkości oraz realizację i wypełnienie przez człowieka swojego powołania na poziomie indywidualnym i społecznym²⁶¹.

W teologii czerpiącej z *Revelatio naturae* pojawił się kierunek, który oprócz nadprzyrodzoności obejmuje również wizję społeczeństwa, polityki i całego świata doczesnego. Nazywa się go teologią społeczno-polityczną²⁶².

²⁵⁸ STh, I-II, q. 9, a. 4 i 6; q. 68, a. 3, ad 2. Tomasz z Akwinu definiuje to następująco: *Deus movet res ad operandum*. STh, Ia., q. 105, a. 3. 4. 5.

²⁵⁹ Chenu, *Wybór pism*, s. 329.

²⁶⁰ KDK, n. 35.

²⁶¹ KDK w numerze 35 wprost mówi o sprawiedliwości, braterstwie i bardziej ludzkim uporządkowaniu spraw społecznych.

²⁶² C.S. Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 13.

Zasadniczo chodzi o realizację dobra wspólnego moralnie godziwymi środkami. Dyscyplina ta obejmuje znaczną część tego, co nazywa się ludzką *praxis*²⁶³, oraz próbuje opracowywać ją na sposób teologiczny. *Praxis* można bowiem rozumieć nie tylko jako czynność, ale również jako wynik czynności, przede wszystkim na poziomie społecznym. W ramach szczegółowych zagadnień teologii społeczno-politycznej²⁶⁴ pojawiają się kwestie teologii pracy, pokoju, społeczności, a także nadziei, wyzwolenia, rewolucji, sukcesu, feminizmu itp. Jednak wyłącznie horyzontalny sposób uprawiania teologii, którego wynikiem są różne teologie „przymiotnikowe”, ryzykuje, że w pewnym momencie teologia zamieni się w antropologię. Dlatego dla teologii fundamentalnej zajmującej się poznaniem prawdziwościowym Objawienia zasadniczą kwestią, jeśli chodzi o ludzką *praxis*, jest związenie jej z działaniem samego Boga rozumianym nie tylko immanentnie, ale również transcendentnie i historiozbawczo.

3.2.6. Autonomia rzeczywistości ziemskich

Ważną kwestią jest określenie relacji Bożego działania i dynamizmów świata zwanej przez Sobór Watykański II autonomią rzeczywistości ziemskich, którą w ramach badanej problematyki należałoby określić jako autonomię prakseologiczną. W *Gaudium et spes* zostało uznane, że świat posiada własny porządek, który należy poznawać i respektować. Mimo że autonomia nie oznacza całkowitej niezależności od Boga, albowiem „stworzenie bez Stwórcy zanika”²⁶⁵, to jednak stanowi ona niepodważalny fakt odzwierciedlający zamysł Boży. Przez autonomię H. Seweryniak rozumie proces społeczno-kulturowy polegający na ukształtowaniu się struktur i idei autonomicznych wobec bezpośredniego wpływu religii: demokracji politycznej, systemu nauk

²⁶³ Najczęściej w skład teologii *praxis* wchodzi: teologia świata i rzeczywistości ziemskich (Thils, Chenu, Congar, Metz, Schoonenberg, Frosini), teologia pracy (Chenu, Auer, Rondet, Todd), teologia polityczna (Metz, Cox, Moltmann, Schillebeeckx, Lehmann, Schürmann), teologia pokoju (Comblin, Schmidt, Coste, Biser), teologia rozwoju (Flick-Alszeghy, Alfaro, Laurentin, Comblin), teologia rewolucji (Cox, Schaul), teologia wyzwolenia (Pironio, Gutiérrez, Alfaro, Boff), teologia kultury (Thils, Congar, Tillich, Niebuhr). Por. B. Mondin, *Teologie della prassi*, Brescia 1973, s. 8; G. Frosini, *La fede e le opere. Le teologie della prassi*, Milano 1992.

²⁶⁴ Pojęciem tym posłużył się jako pierwszy Carl Schmitt w eseju *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin 1922). Niemniej najbardziej znaczącym katolickim przedstawicielem teologii politycznej jest J.B. Metz. Jego główne publikacje to: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973; *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997.

²⁶⁵ KDK, n. 36 – *creatura enim sine Creatore evanescit*.

eksperymentalnych, komunikacji kulturowej i ekonomii. Ma to według niego konsekwencje w rozumieniu miejsca świeckich w Kościele. Ponadto członkowie Kościoła, tworząc różne społeczności, cieszą się autonomią działań. Nie oczekują w niej na bezpośrednie wskazania autorytetu kościelnego, ale powinni kierować się własną inwencją inspirowaną Ewangelią i rozumem oświeconym wiarą²⁶⁶. Poprzez określenie „świecki” rozumie się inność istnienia Stwórcy i stworzenia. Świat nie jest częstką Boga, ale ma własne, stworzone istnienie. Posiada on prawa, które człowiek powinien teoretycznie poznawać i praktycznie wykorzystywać. Podkreślała to już średniowieczna myśl filozoficzna tzw. *causae secundae*²⁶⁷. Dowartościowanie przyczyn drugich jako pośredniczących w działaniu Boga pozytywnie ujmuje cały dynamizm, jaki się dzieje w świecie.

Chenu mówi wręcz o coraz wyraźniejszym odróżnianiu tego, co święte od tego, co świeckie, *sacrum* od *profanum*, i uznawaniu poszerzonej autonomii rzeczywistości świeckiej²⁶⁸. Człowiek – w świetle jego teologii – twórczo uczestnicząc w autonomii świata, potwierdza swoją własną autonomię. Bóg jest tajemniczym Poruszyicielem, który nie narusza prawdziwej samodzielności stworzenia. Wprost przeciwnie, ta poruszająca bliskość Stwórcy zwiększa jeszcze samodzielność stworzonej rzeczywistości, a szczególnie człowieka. Spotyka się on w świecie z immanentną celowością stworzenia, co jeszcze bardziej go dynamizuje.

Z autonomią rzeczywistości ziemskich wiąże się kwestia praw poszczególnych warstw świata, które rozpoznawane przez człowieka tworzą systemy nauk szczegółowych. Każda z nich posiada swój autonomiczny status i własną metodologię. Badania prowadzi się w nich zgodnie z metodami pozwalającymi na osiągnięcie wyników według etyki obiektywizmu. C. Boff przyznaje, że badacze mają prawo do pracy według „metodologicznego ateizmu”, a nauka funkcjonuje na zasadzie aksjomatu *etsi Deus non daretur*. Teologia, która by ingerowała lub narzucała własne metody czy cele, okazuje się niekompetentną. Każda dyscyplina wykluczająca czy negująca wszystkie założenia pozostałych nauk nie może być dłużej legitymizowana²⁶⁹. Z drugiej strony, każda ekstrapolacja czy przyjmowane bezkrytycznie przesłanki mogą być podawane w wątpliwość w dialogu

²⁶⁶ Seweryniak, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej*, s. 121.

²⁶⁷ Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii*, s. 44.

²⁶⁸ Chenu, *Wybór pism*, s. 343.

²⁶⁹ Boff, *Theology and Praxis*, s. 51.

interdyscyplinarnym. Stąd wynika zasada wzajemnych relacji nauk i teologii – antydogmatyczna krytyka. Autonomia metodologiczna nie pozbawia nauk transempirycznych, zwłaszcza teologii i filozofii możliwości sądu i komentarza wyników innych dyscyplin. Prakseologia objawiona pełni podwójną funkcję wobec innych systemów idei: stanowi propozycję skutecznego działania, opierając się na *praxis divina* oraz krytycznie ocenia wszelką *heteropraxis*.

3.2.7. Współpraca Boga i człowieka

Sednem prakseologii kreacionistycznej jest wzajemne związanie działań bosko-ludzkich w postaci *concursum divinum*. Objawienie ukazuje ostateczny sens ludzkiej *praxis*, wiązując ją z Bogiem przez łaskę. Tworzy się w ten sposób cała prakseologia charytologiczna, w której Bóg towarzyszy działaniom ludzkim poszczególnymi łaskami uczynkowymi (*gratia actualis*). Działanie człowieka tylko wtedy staje się prawdziwe, tzn. celowe w perspektywie transcendentnej, jeśli przynajmniej domyślnie zakłada łaskę. Natura ludzka jest niedokończona w stronę Boga, co wskazuje na konieczność podejmowania działań w kierunku życiowego spełnienia się w Nim. Obrazowo można powiedzieć, że historia przedstawia scenę dwóch wędrowców idących na spotkanie – Boga i człowieka, która jest naznaczona dramatyzmem wolności. Bóg uczynił stworzenie wraz z jego przyszłością. Człowiek swój dynamizm powinien kierować w stronę Boga, uprzednio przez Niego zaproszony i wyposażony łaskami. Mimo że działanie Boże jest zawsze „inne”, to jednak nie kłóci się to z jego dialogicznością i miłością w stosunku do człowieka, stanowiąc pewnego rodzaju środowisko, matrycę *actio humana*. Człowiek może rozpoznać Boże działanie w stosunku do siebie i wejść z nim w interakcję. Suma wzajemnych działań bosko-ludzkich tworzy historię, choć Bóg wobec niej jest transcendentny, ale też i immanentny, jak była już o tym mowa.

W tej relacji historycznej między człowiekiem a Bogiem, której medium stanowi rzeczywistość stworzona, istnieje możliwość współdziałania z Bogiem w przekształcaniu świata w celu jego ostatecznego uświęcenia i dojścia do pełni. To jest ważna myśl objawieniowa. Wyjątkową rolę pełni tu działalność ludzi wierzących, którzy swoje obowiązki zawodowe i inne relacje ze światem wykonują z dodatkową intencją *consecratio mundi*. Termin *consecratio* jest obarczony ryzykiem sakralizacji świata, przez co niknie odrębność *proprium sacrum*, dlatego niektórzy uzupełniają go innymi pojęciami wyrażającymi sens działania świeckiego z intencją zbawczą, jak *instauratio mundi* – odno-

wienie wszystkiego (por. Ef 1, 10), *reconciliatio mundi* – pojednanie świata z Bogiem (por. 2Kor 5, 18–19), *renovatio mundi* – przyniesienie nowego stworzenia, *sanctificatio mundi* – uświęcenie świata²⁷⁰. Bóg działa tu w nowy sposób – w stworzeniach i poprzez stworzenia. Prakseologia konsekracyjna stanowi szczególną cechę prakseologii chrześcijańskiej i jest zasadniczo nieznaną poza nią. Według Soboru Watykańskiego II chodzi w niej o kształtowanie ziemskich rzeczywistości zgodnie z etosem chrześcijańskim, tak aby zmierzały do uświęcenia świata²⁷¹. Sobór wzywa do takiej *praxis* także wszystkich ludzi dobrej woli na mocy wspólnoty w stworzeniu. Ta prawda ukazuje działania Boga w bytach wolnych, ponieważ *praxis christiana et humana* jest ważną mediacją działania Boga. Bóg, stwarzając ludzi wolnych i kierując do nich propozycję uświęcenia, rzeczywiście wchodzi w historię człowieka i świata, uczestnicząc w poszczególnych wydarzeniach, co stanowi ważną rację wiarygodności Objawienia.

Poszanowanie dynamicznej autonomii świata oznacza dla człowieka, że nie jest on jedynym podmiotem działania, nawet jeśli jego działanie otrzymuje wysoką rangę. Musi on liczyć się z niekorzystnymi dla siebie dynamizmami przyrody, oporem materii, co wymusza na nim coraz to skuteczniejsze działania, czyli rozwój prakseologii. Na całokształt biblijnej interpretacji stwórczego procesu składa się myśl o możliwości jego destrukcyjnego zagrożenia²⁷². Kosmologia objawiona wskazuje na ambiwalentność dynamizmów stworzonego świata. Wiąże się to z tożsamością człowieka, którego prawda życiowa stanowi rezultat wolnego wyboru. Ludzkiej egzystencji towarzyszą nie tylko dynamizmy twórcze, ale także i niszczące. Zatem dialektyczność dynamizmów świata dopełnia obraz jego rozwoju o możliwość zaburzenia równowagi, a nawet zniszczenia całości. Niektóre procesy natury są destrukcyjne dla człowieka i środowiska. Dziś widać wyraźniej tę prawdę, gdyż działalność człowieka przyczyniła się do degradacji i nieodwracalnych zniszczeń na ziemi. Dodatkowo procesy takie są obciążone negatywnym znaczeniem teologicznym – w relacji do Boga. W konsekwencji możliwość współpracy ze Stwórcą może się stać swoim przeciwieństwem, czyli odrzuceniem działania Bożego czy to wy-

²⁷⁰ Por. M.-D. Chenu, *Consecratio mundi*, „Nouvelle Revue Théologique”, 86(1964), s. 608–618.

²⁷¹ Por. KK, n. 31. Konstytucja działania *consecratio mundi* przypisuje szczególnie świeckim członkom Kościoła, którzy kierują sprawami świata po myśli Bożej (*gerendo et secundum Deum ordinando*), przez co uświęcają świat od wewnątrz.

²⁷² Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii*, s. 45.

rażonego w immanentnych prawach natury i teleologii, czy bezpośrednią negacją Jego woli.

Praxis odrzucenia Boga nie jest wyłącznie możliwością, ale w wyniku konkretnych decyzji ludzkich stała się faktem. Pierwszym takim aktem zerwania łączności z Bogiem – w świetle Objawienia – był grzech pierworodny Adama (Rdz 3). Prakseologia objawiona nabiera zatem wymiaru imperatywu moralnego, a nie tylko „zwykłego” działania. Co więcej, czyny mogą być złe, nawet jeśli nie są bezpośrednio skierowane przeciwko Bogu, a cała prakseologia kreacjonistyczna jest ostatecznie dwuwartościowa moralnie: dobra bądź zła. Szeroko pojęta współpraca z Bogiem nie jest dla człowieka opcją wyboru, ale koniecznością *orthopraxis*. W przypadku zerwania łączności z Bogiem, które oznacza także wykroczenie przeciwko prawu ostatecznej celowości, następuje równoległe stopniowe niszczenie świata i pogarszanie się stosunków społecznych. Przez kumulację poszczególnych złych czynów powstają struktury zła, które wywołują lawinę kolejnych błędnych działań. Oba aspekty grzesznej *praxis*: indywidualny i społeczny wzajemnie się przenikają, tworząc pewnego rodzaju prakseologię hamartiologiczną i antyopatrznościową. Ostatecznie odcięcie się od Boga oznacza dla człowieka zamknięcie się w immanencji, która prowadzi do złudnej autoafirmacji siebie jako źródła wszelkiego działania i nieliczenia się z żadną prakseologią obiektywną, co widać na przykładzie biblijnego opisu upadku pierwszych ludzi (Rdz 3, 1–24). Z następnych wersetów Księgi Rodzaju wynika dynamiczny charakter grzechu jako procesu powodującego dysharmonię i despirytualizację człowieka²⁷³. Przez grzech – według Objawienia – również stworzenie zostało poddane skażeniu (Rz 8, 19–22). Człowiek wprowadził w świat natury dezintegrujące siły zła, przez co także stosunek człowieka do przyrody stał się egoistyczny i nastawiony wyłącznie utylitarnie. Prakseologia naturalna została wypaczona.

Wnioski dla wiarygodności płynącego z objawionej prakseologii kreacjonistycznej sprowadzają się do imperatywu ciągłej współpracy z Bogiem. Bez Jego nieustannego działania człowiek i świat w obecnej kondycji nie są w stanie zachować swoich naturalnych dążeń i celów. Błędy popełnione na początku ludzkości domagają się zaistnienia Objawienia historycznego jako bezpośredniego działania Boga. Dla korekty strat wynikłych z popełnionych grzechów nie wystarczy „naturalne” działanie Boga zawarte w Jego trans-

²⁷³ Pogląd obecny w teologii wschodniej. Por. J. Pryszyński, *W teologii prawosławnej. Grzech*, w: EK, t. 6, kol. 279.

condenci – teleologii oraz immanencji – praw natury i sumienia, potrzeba szczególnej historii zbawienia.

* * *

Pierwsza część pracy miała za zadanie ukazanie podmiotu prakseologii objawionej – *Deus agens*. W jej ramach została dokonana wieloaspektowa analiza Boga działającego. Zaletą ujęcia filozoficznego było dostarczenie terminologii i obszarów wspólnych dla refleksji nad prakseologią objawioną. Wydobyto najistotniejsze założenia zarówno filozoficzne, jak i trynitarnie oraz protologiczne działania Bożego. Przede wszystkim ukazano objawiającego się Boga jako wiecznie działającego, i to działającego jako wspólnota Osób. Najtrudniejszą aporią Bożego działania jest pogodzenie Jego filozoficznej niezmienności z obrazem Boga działającego na podstawie Objawienia. Ważnym osiągnięciem zatem okazało się medialne ujęcie między dwiema filozoficznymi skrajnościami dynamizmu Absolutu. Statyczna, a także skrajnie procesualna wizja *Deus agens* stwarzają poważne trudności w eksplikowaniu ludzkiej *praxis* w kategoriach wolności oraz nie określają jasno ostatecznego celu działania.

Objawienie rozumiane prakseologicznie – a o to najbardziej chodzi – dostarcza wielu przesłanek dla prakseologii teologicznej na terenie trynitologii, ukazując źródło wszelkiego działania w wewnętrznym „ruchu” Osób Trójcy Świętej. Dynamika zatem jako podstawa prakseologii wypływa nie z poziomu stworzeń, ale z samego praźródła bytu, czyli Boga. On w swojej niezgłębionej tajemnicy, a więc życiu wewnętrznym, jest pełen ruchu, który z powodu trójosobowości ma charakter *stricte* personalistyczny, czyli prakseologiczny. Działanie w Bogu jest miłością i ten proegzystencjalny dynamizm stanowi otwarcie na ruch stwórczy i zbawczy, a także na dopełnienie wszystkiego w Eschatonie, czyli wprowadzenie do *visio beatifica Dei*. Okazuje się, że mimo troistości boskich działań, w gruncie rzeczy chodzi o jednorodne działanie natury Bożej, posiadające wspólne źródło, istotę oraz wewnętrzną celowość. Trynitologiczna koncepcja *praxis* wydobywa jednoczące, a jednocześnie dopuszczające pluralizm działania pozatrynitarnie stworzeń i człowieka. Wszelka *praxis* według Objawienia została włączona w wielki proces ergatyczny Królestwa Bożego, które swym zasięgiem ogarnia świat i stanowi dla człowieka dynamiczną i synergiczną propozycję *praxis* życia. Można w nim wyróżnić historiozbawcze działania poszczególnych Osób Bożych: Ojca, Syna i Ducha Świętego, wynikające z wewnętrznego działania *Trinitas intima*. *Praxis Trinitatis ad extra* ma na celu dojście do spełnienia się wszystkich bytów w ramach *Revelatio gloriae*.

Szczególnym rodzajem działania Bożego jest stwarzanie. Jest ono jednocześnie podstawą wszelkiego myślenia o działaniu. Stanowi tło dla istnienia i *praxis* człowieka. Zgodnie ze średniowiecznym adagium *Deus creat, creatura performat*, wszelkie ludzkie działanie bierze swój początek ze stworzenia, choć nie posiada równorzędnej mocy. W przypadku aktywnego działania Bożego używa się określenia *ex nihilo*, które jest zupełnie inną kategorią działania. Ludzkie *operari* bazuje i tylko w pewnym sensie naśladowuje *creatio*. Nie oznacza to jednak prostej, prymitywnej struktury, wręcz przeciwnie, ludzkie działanie posiada niezwykle bogatą strukturę i formy przekraczające aspekt skuteczności i przetwarzania materii. *Praxis humana* charakteryzuje się nieprzechodnią funkcją w postaci realizacji bytu osobowego, a także jego koniecznym odniesieniem do Bytu boskiego.

Zostały więc wydobyte istotne rysy *theopraxis* w postaci *creatio*, Bożej Opatrzności oraz *creatio continua*. Określają ona ontyczne ramy dla każdej ludzkiej *praxis*, umożliwiając autonomię prakseologiczną człowieka. Może on działać w sposób wolny i Bóg efekty takich działań uznaje. Objawione działanie Boże okazuje się więc niezmiernie „pojemne”, stwarzające prawdziwą wolność oraz nastawione dialogicznie wobec niej. Z przeprowadzonych rozważań wyłaniają się dwa modele prakseologii kreacjonistycznej, jeden związany z transcendentnym działaniem Boga w *creatio*, drugi z immanentnym. Pierwszy wskazuje na przewyższającą wszystko Bożą *praxis*, która tylko analogicznie może być porównywana z ludzką, ale wyznacza jej naturę i cel. Drugi model działania immanentnego nie może być utożsamione *ipso facto* z Bogiem, chociaż same dynamizmy od Niego pochodzą, ale rozwijają się autonomicznie. Najważniejszym czynnikiem wyznaczającym kierunek zmian jest wola ludzka oraz prawa natury. W obu przypadkach zachodzi możliwość minięcia się działań boskich i ludzkich. *Homo agens* może przeoczyć Boga działającego zarówno immanentnie, jak i transcendentnie.

Bóg działa w sposób misteryjny, charakterystyczny dla Jego istoty, co powoduje trudności w rozpoznaniu Go przez człowieka. Działanie kreacyjne jest problematyczne poznawczo ze względu na transcendencję i jednolitość aktu, przez co wymyka się umysłowi ludzkiemu posługującemu się z konieczności aspektowością i poszukującemu etapów czasowych danego zjawiska. Ponadto brakuje formy słowa objaśniającego działania Boga na poziomie stwórczym czy Jego życia immanentnego. W wyjaśnieniu transcendencji *theopraxis* może pomóc obraz o śnie Adama podczas stworzenia Ewy (Rdz 2, 21–22). Adam zobaczył jedynie skutek *creatio Havae*, natomiast nie mógł doświadczyć samego aktu stwórczego, ponieważ „zesłał Pan Bóg

głęboki sen na człowieka”. Dlatego w refleksji objawieniowej Izraela znacznie później dostrzeżono działanie kreacyjne Jahwe niż historyczne²⁷⁴. Człowiek ma problem także z właściwym rozpoznaniem działań świata i siebie samego, ponieważ nie może spojrzeć na nie z zewnątrz, ale sam tkwi we wszystkich mechanizmach świata, których do końca nie rozumie. Dużym utrudnieniem w rozpoznaniu Bożego działania jest błędna ludzka *praxis* w postaci grzechu, który z racji uniwersalnej pokusy *eritis sicut Deus* odrzuca możliwość *theopraxis* i ustanawia człowieka jako jedynego prakseologa.

Potrzebna jest więc dodatkowa przesłanka objawieniowa, którą jest szczególne działanie Boga w ludzkiej historii. Chociaż człowiek ma nieustanny dostęp ontyczny i providencjalistyczny do Boga, to potrzebuje jednak indywidualnego doświadczenia Bożego działania, które może rozpoznać i włączyć się w nie. Współpraca z *theopraxis historica* podnosiłaby ludzką *praxis* na wyższy poziom niż wyłącznie naturalny, umożliwiając istnienie prakseologii religijnej. *Praxis religionis* posiada dużą wiarygodność w przypadku chrześcijaństwa wnoszącego własną, oryginalną i istotną propozycję prakseologiczną.

W kontekście rozważań filozoficznych i kreacionistycznych pojawiło się pojęcie Bożego „niedziałania”, które wynika z misteryjności *theopraxis*, domagającej się wcześniejszego rozpoznania, a także z chęci eliminacji Bożego działania z przestrzeni ludzkiego życia poprzez sprowadzenie jej jedynie do mechanizmów przyrody. Pociąga to za sobą skutek w postaci zastąpienia prakseologii technologiczną wizją działania, w której jeszcze trudniej dostrzec Boga. Natomiast Boże „niedziałanie” nie stanowi *antypraxis* ani skostnienia, ponieważ utrzymuje ciągle Jego życzliwą obecność i zmusza do odkrycia wiary jako koniecznego pośrednictwa we wspólnocie działań. Utwierdza się w ten sposób waga analiz teologicznofundamentalnych, które za pomocą odpowiednich uzasadnień do takiej wiary chcą prowadzić, ukazując jej racjonalność, czyli wiarygodność. Niniejsze rozważania nie koncentrują się na wydobywaniu elementów ergatycznych Objawienia za wszelką cenę, ale mają one raczej służyć budowaniu jego rewelatywnej wiarygodności.

Po wskazaniu filozoficznych, trynitarnych i kreacionistycznych *loci praxeologici* należy przejść do *Revelatio historiae*, w którym działanie Boże ma charakter wybitnie dialogiczny, przez co łatwiej rozpoznawalny i bardziej jednoznaczny. Będzie to przedmiotem rozważań w kolejnej części pracy.

²⁷⁴ W teologii istnieją dwa modele Bożego działania: uniwersalistyczny i interwencjonistyczny. Nigdy nie udało się ich ze sobą w pełni pogodzić na płaszczyźnie naturalnej. Por. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 63–67.

CZĘŚĆ DRUGA

OBJAWIENIE JAKO DZIEŁO BOŻE

W pierwszej części Bóg został przedstawiony jako podmiot Objawienia w aspekcie filozoficznym, trynitarnym i kreacyjnym. Rezultaty analizy *Revelatio naturae* pod kątem podmiotu wskazują, że prakseologia Boga ma charakter zarówno transcendentny, jak i immanentny, jednak w obu przypadkach nie ma do niej bezpośredniego dostępu, choć zostały wskazane liczne znaki *theopraxis*. Dlatego konieczne staje się zbadanie działania Bożego jako przedmiotu Objawienia historycznego, czyli wkroczenia Boga w dzieje, które zostało dostrzeżone i utrwalone przez konkretnych ludzi. Ze względu na ludzki stopień percepcji musiało się ono dokonać odpowiednio do posiadanych przez człowieka władz poznawczych. Dlatego w badaniu *Revelatio historiae* teologia fundamentalna wyróżnia dwie formy objawieniowe, a mianowicie słowa i czyny¹, za pomocą których można uchwycić Boży zamysł i jego wykonanie w dziejach. Ze względu na przyjęty paradygmat *praxis* szczególna uwaga zostanie poświęcona formie czynów, zwłaszcza dla wydobycia funkcji motywacyjnej Objawienia. Nie wolno zapominać jednak, że wiarygodność prakseologiczna płynie ze szczególnej łączności *dicta et facta*. Prakseologiczna koncepcja Objawienia obejmuje również *magnalia Dei* oraz ich znaczenie w historii zbawienia. Perspektywę dynamiczną Objawienia prezentują, choć bez jej wyodrębniania, M. Rusecki i lubelska szkoła teologii fundamentalnej oraz R. Latourelle, H. Waldenfels i inni².

¹ Wśród form Objawienia Bożego wyróżnia się także teofanie (epifanie), czyli wizję lub obraz połączony ze słowami, niemniej stanowi ona syntezę formy słowa i czynu, i w zasadzie w literaturze teologicznofundamentalnej nie poświęca się jej dużo miejsca. Będzie ona uwzględniona w podpunkcie 1.3. „Personalistyczna synteza słów i czynów”.

² Por. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita – theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam*, Roma 1950⁵; J. Mouroux, *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, Paris 1954²; O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung*, Freiburg 1958; R. Latourelle, *La révélation comme parole, témoignage et rencontre*, „Gregorianum”, 43(1962), s. 39–54; A. Shorter, *Revelation and its Interpretation*, New York 1983; H. Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996; A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008, s. 100–114.

W niniejszej części będzie dominowało ujęcie historyczne i rzeczowe Bożych dzieł. Chociaż rozpatrywanie dzieł Bożych i Bożego działania (punkt 1) nieco się pokrywa, to jednak zmiana perspektywy z czynnej na bierną (z samego działania na jego skutek) pozwoli jeszcze lepiej oddać charakter Bożej *praxis*, zwłaszcza że skutki działań mogą zostać dokładniej zbadane jako mające ślad w historii. Efekty działań Bożych są o wiele łatwiejsze do rozpoznania niż ich motywy czy sam podmiot działający, gdyż te pierwsze istnieją jako obiektywnie zarejestrowane przez historię i odpowiednio zinterpretowane. Najtrudniej zanalizować jest to, co się aktualnie dokonuje. Jak twierdził Hegel, sowa Minierwy wylatuje dopiero o zmierzchu³, dlatego bezpieczniejszą drogą wydaje się badanie „zastygłych” skutków owych działań.

Tradycyjna apologetyka uczyła, że przedmiotem Objawienia jest prawda o Bogu rozumiana w całym systemie jako *depositum fidei*. We współczesnej teologii fundamentalnej natomiast przyjmuje się, że Bóg objawia się w swoim misterium, przez co Objawienie ma charakter dynamiczny i relacyjny, umożliwiając człowiekowi uczestnictwo w nim. Celem wiarygodności prakseologicznej jest wskazanie na podstawie treści Bożych dzieł na ich *continuum* i uniwersalne znaczenie oraz ujawnienie motywów Bożego działania, a na końcu – doprowadzenie do zjednoczenia z Bogiem. Dzieła Boże odsyłają do ich Sprawcy i dlatego stają się nieustającym motywem *credibilitas christiana*. Trzeba nadmienić, że najwyższą syntezą słów i czynów objawieniowych, a zarazem pełnią Objawienia jest Jezus Chrystus. Z racji jednak budowania samej koncepcji bez szczegółowej analizy treści Objawienia prakseologia chrystologiczna nie została umieszczona w ramach tego opracowania⁴. Chrystologiczny sens *erga Theou* zostanie wskazany jedynie w niektórych momentach prowadzonych rozważań.

W teologii fundamentalnej przyjmuje się, że Objawienie w stworzeniach pozostałoby zbyt wieloznaczne, gdyby nie zostało dopełnione przez słowo i działanie Boże w historii. Badanie dzieł Bożych w historii zaraz po ukazaniu Boga Stwórcy akcentuje łączność stworzenia ze zbawieniem (są to dwie odsłony Bożej *praxis*). Taki sposób podchodzenia do Objawienia

³ G. Hegel, *Przedmowa*, w: tenże, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.

⁴ Niewątpliwie badania nad koncepcją prakseologiczną Objawienia domagają się kontynuacji w postaci analizy Chrystusa działającego. Prakseologia chrystologiczna mogłaby objąć dwie części: dzieło Chrystusa w całości w perspektywie Jego historyczności, Wcielenia i zbawienia z wyodrębnieniem dzieła paschalnego oraz szczegółową *praxis Christi* od strony ludzkiej i boskiej (zwłaszcza cuda).

charakteryzuje całą posoborową teologię, spinając ciągle działanie stwórcze Boga z historią zbawienia. Bóg ingerował w dzieje Narodu Wybranego, ponieważ Jego działanie wynikające z *creatio* ma charakter proegzystencjalny, opatrnościowy, komuniotwórczy i zbawczy. Teologiczna analiza *Revelatio naturae* naprowadza nie tylko na istnienie Istoty transcendentnej, ale także na możliwość Jej ingerencji w historię. Panowanie Boga określane jako Opatrzność jest przecież troskliwą opieką wyrażającą się w poszczególnych wydarzeniach historycznych⁵. Dlatego również historia zbawienia posiada wyjątkową jedność, pomimo wielu dzieł Boga zaistniałych w różnych momentach dziejowych, ponieważ Bóg działa jako jeden i ten sam, zarówno jako Stwórca, jak i Zbawca. Zbawienie często jest przedstawiane w Biblii jako nowe stworzenie (Jr 31, 22; Iz 45, 8; Iz 65, 18). Potwierdza się w ten sposób niezmiennosc Boga działającego w sensie jego wiernej miłości do człowieka. Od strony rozpoznania Objawienia ciągłość Bożego działania okazuje się niezwykle wiarygodna, ponieważ wskazuje na możliwość wejścia z Nim w interakcję także dziś. Bóg, który działał w historii Izraela, jest Tym samym, który i obecnie zachęca do skorzystania z Jego oferty zbawienia.

Poza tym historia rozpoczyna się wraz z aktem stwórczym, w którym zostaje stworzony czas jako możliwość następstwa kolejnych wydarzeń. *Revelatio historiae* jako najbardziej dostępne dla człowieka ze względu na dopasowanie do ludzkiej percepcji i dziejowego wymiaru istnienia człowieka pogłębia rozumienie Bożego działania w *Revelatio naturae* i *Revelatio gloriae*. Z drugiej strony, samo uzyskuje wyjątkową jedność dzięki jednemu podmiotowi działania, którym jest Bóg, zarówno w historii, jak i w wieczności. Mimo że wszędzie na świecie i w samym człowieku są pierwiastki wskazujące na odwieczne istnienie Boga działającego z miłości, to *praxis divina* nabiera empirycznej dostrzegalności dopiero w świetle *Revelatio historiae*. Objawienie historyczne znacznie poszerza i dopełnia obraz *Deus agens*, jaki wyłania się z *creatio*, i dzięki temu prakseologia rewelatywna uzyskuje właściwe sobie rysy uczestnictwa, kooperatywności oraz możliwości spełnienia się, których na etapie kreacyjnym nie można było jednoznacznie ustalić. Objawienie w swojej trojakiej postaci (*per naturam*, historyczne i eschatyczne) nie stanowi trzech odrębnych objawień, ale jest jedną rzeczywistością ujawniającą się stopniowo. Finalną częścią Objawienia i jego pełnią jest *Revelatio gloriae*, w którym rozjaśni się i dopełnią także pozostałe jego rodzaje, ale na obecnym etapie dziejów pozostaje ono dostępne jedynie antycypacyjnie.

⁵ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 200.

W punkcie drugim zostanie dokonana analiza Objawienia historycznego, które najczęściej rozumie się w teologii fundamentalnej przez pojęcie *Revelatio par excellence*, czyli Objawienie *sensu stricto*. Dokona się to za pomocą kategorii przynależących do Objawienia oraz przydatnych w budowaniu prakseologii. Rozpocznie ją opis form objawieniowych w ich funkcji ergatycznej: słów i czynów. Zostanie podkreślona dynamiczna funkcja słowa Bożego. Walor wiarygodnościowy *gesta et verba Dei* zostanie wydobyty w ich szczególnej łączności personalistycznej, w czym przydatne okażą się elementy personalistycznej koncepcji Objawienia. Następnie korzystając z elementów historiozbawczej koncepcji Objawienia, która ukazuje czyny Boga zinterpretowane oraz zrealizowane w historii jako jedno dzieło zbawcze o wielu odsłonach, zostanie zaprezentowana całość dzieła Boga w Objawieniu historycznym, czyli ekonomia zbawcza oraz Boża pedagogia, gdyż Bóg działając, stopniowo wychowuje człowieka i prowadzi go do *orthopraxis*. Na koniec zostanie ukazane pojęcie historii zbawienia jako historycznej realizacji współpracy teandrycznej oraz wybrane *magnalia Dei* w dziejach Izraela celem wydobycia z nich istotnych cech Bożej *praxis* historycznej.

1. Formy Objawienia w ujęciu prakseologicznym

Współcześnie w teologii fundamentalnej przyjmuje się, że Objawienie dokonało się za pomocą dwóch form: słów i czynów, do których niektórzy zaliczają jeszcze teofanie. Budowanie prakseologicznej koncepcji Objawienia Bożego ma na celu wydobycie i wzmocnienie elementu ergatycznego w rozumieniu Objawienia. Jednak od razu należy dodać, że nie chodzi w niej o przewartościowanie *gesta Dei*. Można bowiem popaść w drugą skrajność – na zasadzie wahadła – do panującej w apologetyce koncepcji intelektualistycznej, i zbudować koncepcję skrajnie prakseologiczną, która nie liczyłaby się ze słowem Bożym, a przez to Objawienie rozczłonkowałoby się na poszczególne interwencje nadprzyrodzone. Przypominałoby to teologię procesu czy radykalną postać teologii wyzwolenia⁶. Dlatego istotnym zadaniem w budowaniu prakseologicznej koncepcji Objawienia

⁶ Ta ostatnia wprawdzie nie przeciwstawia słów czynom, niemniej bezwzględne pierwszeństwo przyznaje tym drugim. Słowa stanowią jedynie uświadomienie sobie znaczenia danego działania, nie niosąc ze sobą żadnej mocy zbawczej. Trudno w takim przypadku mówić o skuteczności dzieła zbawczego i w konsekwencji o jego funkcji motywacyjnej, kiedy doktrynę podporządkowuje się aktualnej sytuacji społeczno-politycznej.

jest wydobywanie możliwie jak najwięcej ergatyczności bez utraty elementu znaczeniowego i jednoczącego słowa; ukazywanie łączności słów z czynami oraz opisywanie ich relacji⁷.

Związek między formami objawieniowymi – słowami i działaniami – w pewien sposób wpisuje się w ogólniejszą kwestię łączności teorii i praktyki. Rozdzielanie tych dwóch rzeczy ma swoje uzasadnienie logiczne i epistemologiczne, jednak w rzeczywistości są one niepodzielnie związane. Działanie stanowi zawsze konsekwencję jakiejś teorii. *Praxis* człowieka naturalnie jest poprzedzana namysłem, który powinien być uporządkowany w postaci jakiejś teorii. W przypadku dynamizmów występujących w przyrodzie rozpoznanie prymatu idei przed rzeczą przychodzi trudniej, ale postęp nauki i techniki argumentuje mimo wszystko na rzecz racjonalności świata. Podobnie w Objawieniu, którego przekaz został dopasowany do możliwości poznawczych i działaniowych człowieka, zachodzi perychoreza słów i czynów, przy czym oba elementy wchodzi w skład *proprium Revelationis*, mając charakter motywacyjny oraz zbawczy. Wiarygodność w prakseologicznej koncepcji Objawienia powinna bazować na syntezie *verba gesta*. Prakseologia objawiona odsłania ergatyczny charakter słów, a z drugiej strony – opiera się na rewelatywnym znaczeniu czynów. Postęp teologii fundamentalnej dokonał się dzięki dostrzeżeniu funkcji objawieniowej dzieł Bożych oraz ujęciu wzajemnego związania słów i czynów w koncepcji personalistycznej, semejotycznej czy historiozbawczej⁸.

W apologetyce tradycyjnej przez długi czas dominowała intelektualistyczna koncepcja Objawienia, którą budowano na podstawie jedynie formy słowa Bożego. Taka tendencja występowała szerzej – w całej teologii, co znajdowało odbicie przede wszystkim w manualistyce, która była naznaczona przeakcentowaniem aspektu doktrynalnego Objawienia (*verba*) ze szkodą dla objawiającej się Osoby Boga i historycznego wymiaru Objawienia (*res gestae*). W przeszłości podkreślano jedynie elementy werbalne i statyczne, doprowadzając do jednostronnego ujmowania Objawienia, wyłącznie w kategoriach treściowych – depozytu wiary (*depositum fidei*).

⁷ Problem ten posiada wyraźną aplikację w historiografii biblijnej, w której wybór wydarzeń i interpretacja ich jako zbawczych był podyktowany konkretnym celem piszącego daną księgę. Nie stosowano klucza chronologicznego ale znaczeniowy, najczęściej w Nowym Testamencie kerygmaticzny, choć nie pomija to historyczności. Por. J. Kudasiewicz, *Historiografia biblijna*, w: EK, t. 6, kol. 969–970.

⁸ Por. A. Jankowski, *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań [brw]³, s. 343.

Prawdy należące do tego depozytu były ściśle ze sobą połączone (*nexus mysteriorum*) i określone co do stopnia pewności teologicznej⁹. Bóg miał w Objawieniu informować człowieka o niedostępnym dla naturalnego poznania świecie nadprzyrodzonym. W takim ujęciu wiarygodność była pozbawiona niemal całkowicie elementów prakseologicznych i była uzasadniona autorytetem Boga, który nigdy się nie myli i nie może wprowadzać w błąd.

Ważnym świadectwem zmiany myślenia w teologii była konstytucja *Dei Verbum*, w której już na samym początku podkreślono wartość egzystencjalną Objawienia, a nie tylko prawdy teoretyczne. Określa się je tam jako przede wszystkim zbawienie ofiarowane ludziom przez Boga¹⁰. Objawienie zatem w swojej głębi przekracza sumę prawd wiary, bo jest manifestacją Osoby Boga i Jego zbawczego planu obejmującego ludzkość, a także nadaje sens i cel ludzkiej egzystencji, jest wreszcie, jakkolwiek dopiero wtórnie, doktryną, zespołem prawd religijnych o Bogu i człowieku¹¹. Czyny w Objawieniu w ujęciu tradycyjnej apologetyki miały charakter zewnętrzny, nic niewnoszący do treści, a jedynie poświadczający słowa, czyli motywacyjny. Zwrócenie uwagi na rewelatywność formy wydarzeniowej Objawienia, a nie tylko na słowo w ujęciu dedukcyjnym jako system prawd na nowo stawia problem istoty *Revelatio* oraz jego relacji do życia ludzkiego. Prawda objawieniowa nie jest już ponadhistorycznym przekazem słów Bożych czy sumą tych słów w postaci *depositum fidei* ani zbiorem konkluzji teologicznych, ale uwzględnia fenomenologiczny postulat *zurück zu den Sachen selbst* („z powrotem do rzeczy”), który w przypadku *Revelatio* oznacza zwrócenie uwagi na Osobę Boga samoudzielającego się człowiekowi oraz fakty, przez które On się manifestuje. W ten sposób Objawienie jest – i musi być – fenomenologicznie ujmowane jako łączące w swojej najgłębszej istocie poznający podmiot z wydarzeniem¹².

⁹ S. Rabiej, *Hierarchia prawd wiary*, w: EK, t. 6, kol. 846–847. Podział hierarchiczny prawd pochodzi od Pseudo-Dionizego Areopagity, który cały porządek zbawienia widział w układzie hierarchicznym na podobieństwo *hierarchia caelestis* oraz *hierarchia ecclesiastica*. Widać w tym wpływ neoplatonizmu, który charakteryzował się kosmicznym gradualizmem genetycznym. Z czasem nastąpił przerost elementów peryferyjnych (*additamenta*) w hierarchii prawd. Św. Tomasz z Akwinu zaproponował rozróżnienie prawd na odnoszące się do celu oraz środki zbawienia (STh, II-II, q. 1, a. 1, ad 1). Współcześnie także przyjmuje się hierarchię prawd (por. DE, n. 11).

¹⁰ KO, n. 1; por. Augustyn z Hippony, *De catechizandis rudibus* IV, 8. PL 40, 316.

¹¹ I.S. Ledwoń, *Objawienie Boże*, w: LTF, s. 867.

¹² P. Pasterczyk, *Hermeneutyka filozoficzna*, w: LTF, s. 475.

W prakseologicznej koncepcji Objawienia – jak się wydaje – mniej istotne staje się podejmowanie filozoficznych spekulacji na temat możliwości, odpowiedniości, konieczności czy poznawalności Objawienia nadprzyrodzonego jako takiego, jak to czyniono w apologetyce. Oczywiście przedstawienie filozoficznego rozumienia działania Boga i jego zgodność z treścią rewelatywną było przydatne dla realizacji tematu niniejszej pracy, zwłaszcza jeśli chodzi o rozwinięcie działania podmiotu Objawienia, czyli Boga, ponieważ jest to największą nowością i określa ramy prakseologii chrześcijańskiej. Niemniej w badaniach prakseologicznych cały czas chodzi o *factum brutum*, czyli sam przedmiot, jego historię i relację ku-osobową¹³. Objawienie Boże po prostu dokonało się w konkretnych wydarzeniach i jako przekazywane ciągle się dokonuje, wskazując na realizację określonego planu. Nie jest ono abstrakcyjną ideą, teorią chrześcijaństwa, zespołem wskazówek moralnych, których realizacja zależy od dyspozycji i dobrej woli współczesnych ludzi, ani nie musi być w pierwszym rzędzie weryfikowane przez *praxis christiana*. Bóg działał na rzecz człowieka w historii, co powodowało konkretne skutki i współdziałanie ludzi i te wydarzenia są badane przez teologię fundamentalną w poszukiwaniu motywów wiarygodności.

Powyższy pogląd reprezentuje lubelska szkoła teologii fundamentalnej. Już jej prekursor – ks. E. Kopec – w swojej twórczości twierdził w okresie przechodzenia od apologetyki do teologii fundamentalnej, że pojęcie Objawienia w tradycyjnej teologii było ujmowane zbyt intelektualistycznie, tymczasem w źródłach biblijnych występuje ono jako rzeczywistość konkretna, historyczna i osobowa, która przejawia się nie tylko w słowie, ale przede wszystkim w działaniu Bożym. Według Kopcia teologia posoborowa odeszła od izolowania słowa, depozytu czy doktryny do działania Bożego, spotkania osobowego czy wydarzenia historycznego. Dzięki temu bardziej uwypuklono osobę Jezusa Chrystusa, która objawia Boga w całej swej prakseologicznej pełni, a nie tylko w głoszonej nauce¹⁴. Ta linia rozumowania była następnie kontynuowana i rozwijana przez M. Ruseckiego. W swoich badaniach koncentrował się na relacji dwóch podstawowych form Objawienia. Czasem mówił o trzeciej, a mianowicie o teofanii jako syntezie słów i czynów w ramach jakiejś wizji. Niemniej sama teofania może być

¹³ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 46.

¹⁴ R. Łukaszyk, *50-lecie teologii fundamentalnej*, RT KUL, 15(1968), z. 2, s. 19; por. także M. Rusecki, *Kopec Edward*, w: EK, t. 9, kol. 795.

dostrzeżona przez człowieka jedynie w konkretnych znakach teofanijnych (czyli słowach i złączonych z nimi czynach), w których manifestuje się Boża obecność czy działanie¹⁵. Dlatego w przypadku prakseologicznej koncepcji Objawienia teofanie można widzieć jako jeden z możliwych sposobów łączności *gesta verbaque*, wskazujący na ich antropologiczny charakter. Poniżej zostaną zatem wyodrębnione i zanalizowane osobno forma słowa i czynu w Objawieniu, a następnie ich synteza w kontekście personalistycznym, który odróżnia prakseologię od zwykłego dynamizmu czy mechaniki. Formy Objawienia wynikają z samej jego natury, jako pochodzącego od osobowego Boga oraz służącego budowaniu osobowej relacji między partnerami *Revelatio*, Bogiem i człowiekiem. Od razu należy zaznaczyć, że oba elementy posiadają charakter dynamiczny w Objawieniu Bożym, które nie jest rozumiane tylko jako *locutio Dei attestans* (jak przyjmowano w apologetyce), ale treści objawieniowe obecne są zarówno w przekazywanych słowach Bożych, jak i czynach.

1.1. Ergatyczny charakter słowa Bożego

Prezentację form Objawienia w ujęciu prakseologicznym rozpocznie ergatyczna koncepcja słowa Bożego, która już w samym słowie upatruje element wydarzeniowy oraz personalistyczny obok doktrynalnego i informacyjnego. Stanowi to niezwykle ważny element niniejszych rozważań. Objawienie przez słowo rozumiano najczęściej jako werbalną przemowę Boga do rodzaju ludzkiego za pośrednictwem wybranych osób. Wskutek transcendencji Boga, ontycznie należącego do innej rzeczywistości, nie mógł On w pełni wyrazić się w świecie materialnym, biologicznym i historycznym. Zatem wybierał pewne jednostki, które po wylegitymowaniu prawdziwości posłannictwa przekazywały zbawczą wolę Bożą innym ludziom¹⁶. W apologetyce najczęściej sprowadzano Boży przekaz do konkretnych wskazówek moralnych bądź informacji na temat samego Boga, mniej natomiast podkreślano wydarzeniowy charakter słów. Dzisiaj jednak patrząc od strony człowieka przyjmującego Objawienie, zachodzi poważna trudność w widzeniu samej teorii oderwanej od kontekstu historycznego oraz nieskierowanej do określonego odbiorcy. Jak podkreśla J. Ratzinger, *verbum Dei* nie unosi się w nieokreślonej przestrzeni i nie jest ciągle nowym

¹⁵ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 201.

¹⁶ Tamże, s. 198–199.

aktem oraz wydarzeniem pozbawionym uchwytnej ciągłości z przeszłością¹⁷. Słowo Boże wiąże się z historią i tym samym zobowiązuje do określonego działania. Istnieje w formie historycznej, czyli wydarzeniowej oraz osobowej. „Być wezwanym do przyjęcia słowa” znaczy być zawsze gotowym do wejścia w historyczne i egzystencjalne powiązania istniejące w tworzonej przez słowo wspólnocie. Trzeba ponadto zwrócić uwagę na egzystencjalny charakter Biblii, a w niej na koncepcję prawdy, w której ujęcie statyczne i noetyczne nie jest dominujące.

1.1.1. Ergatyczność słowa

W ramach kontekstu prakseologii słowa Bożego należy wskazać na odkrycie ergatyczności słowa jako takiego w różnych dyscyplinach naukowych w XX wieku¹⁸. Problem ten był znany już od starożytności, na przykład sofista Gorgiasz zdawał sobie sprawę z roli i wagi słowa w przekonywaniu, co podkreślał nawet niechętny sofistycy Platon. Gorgiasz słowo określał jako potężnego władcę, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich. Jednocześnie jest ono środkiem, który zastosowany niewłaściwie może przynieść zgubę duszy, tak jak trucizna ciału i dlatego winno służyć prawdzie, nie zaś mniemaniom, które są przyczyną ludzkich błędów i występków¹⁹. We współczesności kwestia pragmatyzmu językowego została opracowana naukowo. Wybitne są w tej dziedzinie prace J.L. Austina, który wskazał na inne funkcje słów oprócz deskryptywnych i werytatywnych. Jako jeden z pierwszych zajął się wypowiedziami performatywnymi, dokonującymi coś przez sam fakt bycia wypowiedzianymi, np. „biorę cię za żonę” lub nadawanie imienia. Nie chodzi w nich o powiedzenie czegokolwiek, ale o wykonanie konkretnego działania. Austin podzielił akty mowy na lokucyjne (wypowiedzi posiadające znaczenie ze zwróceniem uwagi na aspekt fonetyczny), illokucyjne (posiadające pewną konwencjonalną moc, np. informowanie, nakazywanie)

¹⁷ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, red. K. Gózdź, Lublin 2013, s. 506–507 (*Opera omnia*, t. 8/1).

¹⁸ Przejście między kulturą słowa i jego umiłowaniem a słuchaniem słowa Bożego pokazuje Benedykt XVI: „W pragnieniu Boga zawiera się miłość kultury literackiej, umiłowanie słowa w każdym wymiarze. W słowie biblijnym Bóg idzie do nas, a my do Niego, i dlatego trzeba uczyć się zgłębiać tajniki języka, rozumieć jego strukturę i zastosowania. Dlatego właśnie, ze względu choćby na poszukiwanie Boga, nauki świeckie, wskazujące drogę do języka, stały się niezbędne” (VD, n. 32).

¹⁹ J. Gajda-Krynicka, *Gorgiasz z Leontinoi*, w: PEF, t. 4, s. 44.

i perlokucyjne (wywierające określony skutek – przekonywanie kogoś, zaskakiwanie go lub oszukiwanie)²⁰.

Na terenie psychologii V. Frankl opracował koncepcję logoterapii, która znaczenie słowa jako sensu życia przekładała na szczęśliwą egzystencję²¹. Poszukiwanie sensu życia jest według niego główną siłą motywującą aktywność człowieka. Słowo w postaci sensu stanowi podstawę całościowej prakseologii. Swoje poglądy czerpał między innymi z doświadczeń osób więzionych w obozach koncentracyjnych w czasie II wojny światowej. Także w obszarze antropologii kultury pojawiły się prace ukazujące komunikacyjną i praktyczną funkcję słowa²². Wynikało to z zestawienia kultury oralnej i cyrograficznej, do czego przyczyniły się analizy XIX-wiecznej krytyki literackiej dzieł Homera i Biblii. Wyraźnie rozrózono wtedy „ontologię” słowa żywego od słowa spisane. Już Platon twierdził, że słowo spisane nie należy do nikogo i niszczy cały usankcjonowany obieg mowy²³. L. Wittgenstein często powtarzał, że słowa spisane mają „trupiego wygląd”. Stąd nie można sprowadzać słowa wyłącznie do znaku czy znaczenia, ale słowo wypowiedziane wydarza się, przez co odwołuje się do uczestników komunikacji, angażuje ich i integruje. Swoje rozważania wspomniany myśliciel, zwłaszcza w późniejszym etapie, prowadził nie w stronę teorii, ale praktyki języka; rozumienie widział jako władanie pewną techniką²⁴, a posługiwanie się językiem jako sposób życia²⁵. W. Ong akcentował w kontekście różnicy między słowem mówionym a pisany, że „wzrok wyodrębnia, dźwięk wciela”. Na gruncie filozoficznym „zdarzeniowy” charakter słowa promował M. Heidegger (z jego słynnym „język jest domem bycia” oraz „język wymaga głosu”²⁶), co na teren teologii przenieśli E. Fuchs oraz G. Ebeling. Według tych autorów język i pojęcia w nim zawarte, ustanawiając sens i otwierając rozumienie rzeczywistości, są narzędziami ułatwiającymi wydobywanie dynamicznego i dialogowego

²⁰ J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, red. B. Chwedeńczuk, J. Woleński, Warszawa 1993.

²¹ Por. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2009. Sens życia według tego autora można zbudować na trojaki sposób: tworząc dzieło lub wykonując pewien czyn, doświadczając czegoś lub spotykając kogoś oraz przez stosunek do niemożliwego do uniknięcia cierpienia.

²² Por. W.J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, New York 2002²; S. Obirek, *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Warszawa 2010.

²³ A. Doda-Wyszyńska, *Inwazja ikonoklastów*, Poznań 2012, s. 88.

²⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 199.

²⁵ Tamże, s. 19.

²⁶ M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000.

charakteru Objawienia biblijnego²⁷. Zbawienie jest komunikowane za pomocą słowa-aktu oraz języka-wydarzenia²⁸.

Do powstania dynamicznej koncepcji słowa Bożego przyczynił się również ruch kerygmaticzny w krajach niemieckojęzycznych z lat trzydziestych XX wieku. Był on reakcją na racjonalistyczną jednostronność teologii szkolnej oraz małą skuteczność praktykowanych form przepowiadania kościelnego²⁹. Doprowadził on do powstania teologii kerygmaticznej, łączącej dogmatykę z przepowiadaniem. Współcześnie (m.in. K. Rahner, J.B. Metz, B. Forte, R. Fisichella, A. Dulles, C.S. Bartnik) uznaje się kerygmaticzność całej teologii, w której teoria i praktyka uzupełniają się wzajemnie, ponieważ praktyka dostarcza teorii nowych bodźców i aktualizuje ją, teoria zaś zapewnia praktyce pogłębienie doktrynalne³⁰. Rusecki wskazuje na teologię kerygmaticzną jako istotną przyczynę dowartościowania kategorii *praxis* oraz umieszcza ją w ramach kontekstu swojego argumentu prakseologicznego³¹. Po Soborze Watykańskim II jeszcze bardziej został uwypuklony dynamiczny wymiar słowa Bożego, co miało związek zarówno z badaniami nauk biblijnych odnośnie do znaczenia hebrajskiego *dabar*, jak i postulowanym chrystocentryzmem całej teologii wyrażanym przez podkreślanie inkarnacyjnego charakteru *Logosu*. Wielką rolę odegrało także wszechstronne opracowanie teologii historii, w której Objawienie jest nierozzerwalnie związane ze zbawieniem, służąc mu.

H. Seweryniak mówi o hermeneutycznym nurcie uprawiania teologii fundamentalnej, zbudowanym na poglądach H-G. Gadamera i P. Ricoeura, w którym chrześcijańska hermeneutyka otwiera się na „wysławianie świata” i odkrywa ontofanijną funkcję języka, co oznacza odsyłanie zawsze do kogoś lub czegoś poza samym tekstem. Przekazywane znaczenia kierują uwagę na porządek życia i świata. Dowartościowane zostaje znaczenie mitu, symbolu, metafory, narracji. Kierunek taki rozwijali w swojej twórczości E. Biser³²

²⁷ S. Janeczek, S. Judycki, *Heidegger*, w: EK, t. 6, kol. 629.

²⁸ G. Sauter, C.A. Philips, *Hermeneutics*, w: *The Encyclopedia of Christianity*, t. 2, red. E. Falschbusch [i in.], Eerdmans 2000, s. 538.

²⁹ J. Szymik, *Kerygmaticzny ruch*, w: EK, t. 8, kol. 1366.

³⁰ B. Brzuszek, M. Rusecki, *Kerygmaticzna teologia*, w: EK, t. 8, kol. 1365.

³¹ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa, Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 254.

³² Biser rozumiał wiarę w kategoriach obietnicy zbawienia, która pomaga ludziom odzyskać pełnię życia. Por. Sauter, Philips, *Hermeneutics*, s. 539; E. Biser, *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg 1976.

i C. Geffré³³. Według nich bez znajomości intencji kierujących autorem tekstu świętego zna się tylko połowę prawdy. Ponadto sens danego dzieła przez utrwalenie na piśmie oderwał się od interpretacji autora, przekroczył granice sytuacji pierwotnego adresata i otworzył się na nowe horyzonty rozumienia. Pozwala to odkrywać nieświadome założenia interpretacyjne oraz wskazuje na nowe możliwości realizacji chrześcijaństwa, prowadząc do pogłębionego rozumienia Objawienia³⁴.

1.1.2. *Dabar Jahwe*

Słowo Boże jako forma Objawienia zawarta głównie w Piśmie Świętym, ale nie tylko, nie jest w stanie przekazać wszystkiego, co mieści się w naturze Objawienia. Niemniej z racji braku terminu technicznego w Starym Testamencie na określenie „Objawienia” używa się najczęściej „słowo Pana” (*dabar Jahwe*). Jednak zakres znaczeniowy *dabar Jahwe* znacznie przekracza jego intelektualny lub wizualny – tzn. związany wyłącznie z ideami – charakter. Historia Objawienia na etapie przed-Chrystusowym przyznaje priorytet słuchaniu przed widzeniem³⁵. Słowo, które brzmi, i którego trzeba słuchać, niesie ze sobą więcej dynamicznych treści niż same pojęcia czy idee. Stąd rozumienie słowa musi być zapośredniczone przez wiarę jako osobową odpowiedź na usłyszane słowo. Już samo słuchanie ma więc aspekt prakseologiczny i zawiera w sobie postulat wykonywania woli mówiącego. Dopiero dzięki temu można dążyć do widzenia Boga. Na każdym etapie historii zbawienia takie właśnie słowo-do-słuchania odgrywa decydującą rolę. Św. Paweł Apostoł potwierdza to, mówiąc: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Słuchanie słowa ma w pierwszym rzędzie charakter wiarotwórczy (*fides ex auditu*), który kształtuje życie z wiary, a dopiero później buduje rozumienie. W encyklice *Lumen fidei* papież Franciszek wskazuje na łączność helleńskiego

³³ C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 47–49. Według nurtu hermeneutycznego wiarygodność Objawienia pochodzi z odkrytej na nowo i zreinterpretowanej treści przesłania, jego głębi w rozumieniu sensu ludzkiego życia indywidualnego i społecznego, inspiracji czerpanych do działania w świecie, ciągłego nawracania się w naśladowaniu Jezusa Chrystusa. Por. tamże.

³⁴ Tamże, s. 50–51.

³⁵ Czasem przeciwstawia się sobie sposób myślenia grecki, który miał się opierać na oglądzie oraz przewadze widzenia, hebrajskiemu, w którym dominującym elementem było słuchanie. Niemniej obie rzeczywistości się przeplatają i razem prowadzą do rozumienia. Por. A. Feuillet, P. Grelot, *Słowo Boże*, w: STB, s. 885; LF, n. 29–31.

„patrzenia” i hebrajskiego „słuchania” w Osobie Jezusa Chrystusa³⁶. Wiara w Niego to *fides oculata*³⁷ (wiara oglądająca), która zarówno słucha, jak i widzi, i dlatego może wyrażać się w naśladowaniu. Stąd widzenie i słuchanie ma prowadzić człowieka podążającego za Jezusem do określonej *praxis*. W przedziwnym zespoleniu widzenia ze słuchaniem widzenie umożliwia pójście za Chrystusem, a wiara jawi się jako droga widzenia, na której oczy przyzwyczajają się do patrzenia w głąb³⁸. Świadczy to o praktyczności słowa Bożego, które ma nie tyle być zrozumiane, ile wcielone w życie. Objawienie przechodzi w konkretną formę egzystencji.

Słowo Boże ma charakter ergatyczny, począwszy od *creatio*. Bóg swoim słowem kieruje historią, która rozpoczyna się przez wypowiedzenie słowa w stwarzaniu (Rdz 1)³⁹. Już od *creatio* słowo Boże w Biblii sprawia to, co oznacza. Warto jednak pamiętać, że Bóg słowem nie tylko stwarza, ale słowem też wypowiada swoją nieskończoną tajemnicę. Efekt stworzenia posiada rewelatywną treść zarówno w stosunku do samego siebie, jak i do Stwórcy. Rzeczy nie tylko powstały na rozkaz Słowa, lecz istnieniem mówią o Bogu. Według św. Bonawentury „każde stworzenie jest słowem Bożym, ponieważ głosi Boga”⁴⁰. Słowo Boże jest słowem, które objawia. W swoich zewnętrznych formach *verbum Dei* jest przekazywane na wiele sposobów. Bóg wykorzystuje wieloraką racjonalność i bogactwo wewnętrzne słów ludzkich, aby dotrzeć z orędziem do świata (por. Hbr 1, 1)⁴¹. To stanowi fundament pluralizmu typów wiarygodności Objawienia, pozwalając na wydobycie różnych dróg uzasadniania jego prawdziwości.

Bóg objawiający się jest zarazem dokonującym to, co oznajmia, czyli występuje jako Mówiący-Sprawiający oraz Słowo-Czyn. Stworzenie według św. Jana dokonało się za pośrednictwem *Logosu*. Gdy mowa o drugiej Osobie Bożej, to Stary Testament – według rozumienia chrześcijańskiego – objawia Go jako stwórcze Słowo Ojca i Mądrość przedwieczną. Dlatego Objawienie dane ludziom stanowi tylko odbicie pozaczasowego Objawienia trynitarnego, przez które Ojciec wypowiada odwieczne Słowo, będące Jego doskonałym

³⁶ Tamże, n. 30.

³⁷ Jest to określenie św. Tomasza z Akwinu odnoszące się do chrystofanii paschalnych: *Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant* (STh, III, q. 55, a. 2, ad 1).

³⁸ PF, n. 29–30.

³⁹ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 233.

⁴⁰ VD, n. 8.

⁴¹ Feuillet, Grelot, *Słowo Boże*, s. 876–877.

obrazem. W posłannictwie Słowa manifestuje się akt odwiecznego zrodzenia⁴². Następuje tu zatem złączenie idei jako obrazu oraz jej realizacji jako posiadającego oddzielne istnienie i działanie. *Logos* u Jana okazuje się syntezą całego Objawienia Pisma. Misja *Logosu* prezentuje się jako temat Objawienia, przez który manifestuje się Bóg Ojciec dający życie wieczne tym, którzy w Niego wierzą⁴³. W Księdze Eklezjastesa Ben Sira stwierdza: „przez słowo stały się niebiosy” (Ekl 42, 15). Św. Jan w Prologu również wyraża tę myśl: „przez Niego wszystko się stało” (1, 3). W ten sposób słowo Boże objawia swój charakter ontyczny, wydarzeniowy, personalistyczny i chrystocentryczny, a nie tylko informujący czy doktrynalny.

Wyraz „słowo” w języku hebrajskim, nawet bez odniesienia do Osoby Bożej, ma odmienne znaczenie od używanego w środowisku greckim. Hebrajskie *dabar* przetłumaczone na grecki jako *logos*, a na łacinę *verbum* nie oddaje w całości swojego ładunku znaczeniowego⁴⁴. Dla Greków *logos* oznacza słowo, rozumiając treść, rozum. Wyraża w ten sposób wewnętrzną i logiczną strukturę rzeczy, ich znaczenie. Natomiast hebrajskie pojęcie *dabar* wskazuje na coś innego – tu słowo sprawia to, co oznacza. Etymologia tego terminu sięga do procesu wyjawiania tego, co w pewnym sensie było zakryte, następnie zaś prowadzi do przeobrażenia w czyn. Skupia zatem w sobie dwa momenty: intelektualny oraz dynamiczny, ukazujący istotę rzeczy w jej działaniu. W Bożym działaniu (szczególnie podczas stwarzania według opisu kapłańskiego) następuje niezwykła perychoreza słowa i czynu, która nie występuje u człowieka. Słowo Boże staje się siłą, której dynamizm zasadza się w dynamizmie Osoby Boga, tym samym słowo Boże identyfikuje się z samym Bogiem: „Bóg rzekł i stało się”.

Ponieważ z natury słowo wiąże się z osobą, posiada więc *in nuce* moment prakseologiczny. W opisie kreacjonistycznym wyraża się to w powołaniu do istnienia pierwszego człowieka. W rozumieniu personalistycznym niemożliwe staje się rozdzielenie warstw ergatycznej i intelektualnej. Dlatego *dabar* oznacza rzeczywistość ku-osobową i dynamiczną, która daje się słyszeć, widzieć, z którą można wejść w kontakt i dopiero przez to można ją poznać. Możliwość jej zgłębienia wynika zarówno z samego faktu istnienia,

⁴² J. Daniélou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, przeł. A. Urbanowicz, Kraków 1965, s. 102.

⁴³ S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale. „Rendere ragione della speranza” (1Pt 3, 15)*, przeł. P. Crespi, Brescia 2002, s. 226.

⁴⁴ Zarówno *logos*, jak i *verbum* posiadają pewien odcień dynamiczny: *verbum* może oznaczać czasownik, natomiast *logos*, np. w stoicyzmie, oznaczało rozum poruszający całą rzeczywistość nieożywioną (*logoi spermatikoi*), także obecny w człowieku.

jak i działania przedmiotu⁴⁵. W prakseologii objawieniowej nie tylko byty, ale także ich działanie w historii są słowem Jahwe, czyli rzeczywistością, która realizuje Jego mowę. W każdym przypadku służy ono zbawieniu człowieka, która to jednak cecha uwidacznia się w pełni dopiero z perspektywy całej historii zbawienia (por. Iz 55, 11): „słowo, które wychodzi z ust moich: nie wraca do Mnie bezowocnie, zanim w pierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa”⁴⁶.

Bóg jako wszechmogący może narzucać swą wolę istniejącemu już światu we wszystkich jego obszarach, ponieważ swym rozkazującym słowem powołał go do istnienia. Dlatego słowo Stwórcy jest skuteczne – sprawia wszystko, co wypowiada, począwszy od samego istnienia rzeczy. Podstawowym aktem egzystencjalnym stworzeń jest więc posłuszeństwo – zaczynają istnieć w następstwie tego, że słuchają i są posłuszne. Stąd to ontyczne posłuszeństwo, bardziej podstawowe niż wszelkie posłuszeństwo nakazom, staje się najistotniejszym przymiotem wszystkich stworzeń (Rdz 1; Ps 33, 9: „On przemówił, a wszystko powstało; On rozkazał, i zaczęło istnieć”). A.J. Heschel potwierdza, że przykazanie bycia tkwi w „zakamarkach bytu”; to, co jest, trwa jako odpowiedź na polecenie, a „istnieć” znaczy „być posłusznym” przykazaniu stworzenia, co następnie zostaje wydobyte na światło dzienne dzięki świadomości człowieka. Według tego myśliciela prymat stworzenia nad bytem oznacza, że powinność poprzedza egzystencję⁴⁷. Prakseologia słowa odkrywa tutaj ontyczne źródła moralności (np. prawa naturalnego i każdego innego prawa) oraz wskazuje na niezwykłą funkcję słowa Bożego jako imperatywu woli, a nie wyłącznie pojęcie bytu. Rzeczy noszą na sobie charakter słowa – z mowy się rodzą i istnieją jako wypowiedziane⁴⁸.

Za Latourellem można potwierdzić, że istnieje pewien związek między słowem a panowaniem. Im większa siła woli generująca słowo oraz głębszy motyw jego wypowiedzenia, tym większą posiada ono skuteczność działania. Ulegając wielkim słowom, czyni się ich autorem, nawet bezwiednie, swoim panem. To dodatkowo uwypukla prakseologiczną wiarygodność Objawienia, gdyż „czytając” świat, człowiek wchodzi w zakres panowania jego Stwórcy.

⁴⁵ U. Szwarz, *Słowo Boże*, w: LTF, s. 1106. Por. także J. Homerski, *Słowo Boże a słowo proroka w tekstach starotestamentalnych*, STV, 17(1979), s. 43–55; U. Szwarz, *Słowo Jahwe w wyroczniach o narodzie wybranym*, Lublin 1985.

⁴⁶ Tenże, *Słowo Boże*, s. 1109.

⁴⁷ W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000, s. 214.

⁴⁸ K. Szwarz, *Jezus Chrystus – osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008 s. 41–43.

Słowo Boże w postaci Objawienia może zatem wymagać wyboru opcji fundamentalnej w postaci całkowitego zaangażowania się w relację z Bogiem⁴⁹.

Tak jak słowo Boże kształtuje rzeczywistość w jej wymiarze kosmicznym, tak następnie staje się podmiotem działającym w historii. Ono stanowi coś na kształt nerwu czy osi historii, czyniąc ją w ogóle zrozumiałą. Objawienie ukazuje, jak słowo Boże tworzy Naród Wybrany, jak jest skuteczne, sprawcze, kieruje historią, zbawia. Historia jest jednym wielkim urzeczywistnieniem obietnic Jahwe (Pwt 9, 5; 1Krn 2, 4; Jr 11, 5). *Dabar* Jahwe nie stanowi tylko etykiety wydarzeń, ale jest ich przyczyną. Wydarzenia historyczne dokonują się jakby na zawołanie Boga (Iz 44, 7n)⁵⁰. Słowo Boże cechuje się wielokrotnym powtarzaniem oraz ciągłością treści, wszelkie jego formy nieustannie się przeplatają i uzupełniają.

Moc słowa Bożego objawia się na przykładzie formuły błogostawieństwa czy przekleństwa. Może zatem identyfikować się z czynną, zbawczą miłością Boga, mając zawsze na celu szczęście człowieka. Stąd utożsamia się z darem miłującego Boga uprzedzającym czyn człowieka. Stanowi ono nośnik ciągłej troski Boga o swój lud, wyrażanej we wspierających radach i pouczeniach (Ps 12, 7), nakazach, ostrzeżeniach, a nawet groźbach czy rozmaitych interwencjach Bożego gniewu.

Od strony człowieka zachodzi szczególne *perichoresis* słowa Bożego i duszy ludzkiej, którą to słowo przenika aż do najtajniejszych zakamarków, stając się jakby drugą naturą. Wymaga od niego ofiary, łącznie z koniecznością znoszenia cierpień duchowych i fizycznych (Jr 20, 7–18). Przyjęte słowo – by tak rzec – bierze całego człowieka w posiadanie, ponieważ działa ono na niego wielowymiarowo⁵¹. Pisze o tym autor Listu do Hebrajczyków: „żywe jest słowo Boże i skuteczne, ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny” (4, 12). *Dabar* w Biblii jest „ostrym mieczem, który rozcina, zbawia i skazuje” (Mdr 8, 14). Według Dziejów Apostolskich umacnia ono człowieka od wewnątrz i wprowadza we wspólnotę wiary (20, 32). Św. Paweł potwierdza nieustanne działanie *verbum Dei* w wierzących (1Tes 2, 13). Ponadto słowo porusza serce, wzbudzając wiarę (1Kor 2, 4) i uświęca (1Tm 4, 5). Nic nie zdoła go uwięzić. Ma charakter egzystencjalny, gdyż zmienia ontyczną kondycję człowieka i bieg ludzkiego życia, domagając się postawy całkowitego

⁴⁹ I.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 78.

⁵⁰ Feuillet, Grelot, *Słowo Boże*, s. 878.

⁵¹ Szwarz, *Słowo Boże*, s. 1111.

zaangażowania. Z drugiej strony, słowo Boże interesuje się ludzkim życiem, które podnosi na wyższym poziom i wypełnia, w czym także widać jego funkcję prakseologiczną, ponieważ nie odrzuca zwyczajnej ludzkiej *praxis*, ale jej się domaga. Zatem w słowie objawionym trzeba dostrzegać prymat normatywności, sprawczości i dialogiczności Boga przed funkcją noetyczną, systemową czy spekulatywną. Dynamiczne rozumienie słowa jest istotnym składnikiem prakseologii rewelatywnej.

1.1.3. Słowo prorockie

Kontakt ze słowem Bożym w Starym Testamencie jest najczęściej zapośredniczony przez osobę proroka. W stosunku do niego słowo Boże ma charakter powołaniowy. Bóg mówi tylko do tego, którego chce posłać, obarczyć jakąś misją, wezwać do działania w Jego imieniu. Słowo Boga dzięki postaci proroka wywołuje łańcuch działań, ujawniając charakter prakseologiczny. Powołany nie może ograniczać się do samego wysłuchania czy zgody, ale musi się ona wyrazić w spełnieniu woli Bożej, czyli konkretnej *actio*. Stanowi on niejako przedłużenie stwórczej czy redempcyjnej mocy Boga. Ludzie wezwani na proroków w różny sposób wchodzą w kontakt ze słowem Bożym. Tym, co najbardziej uderza w kontakcie z *dabar* Jahwe, jest bardzo wyraźne przeświadczenie o jego faktyczności. Kiedy prorocy mówią, że słowo Boże „wypełnia się” czy „przychodzi”, należy to rozumieć, że rzeczywistość słowa-czynu już osiągnęła swą pełnię, stała się tym, co oznaczała. Słowo wydarza się we wnętrzu pośrednika, a w odczuciu wielu z nich – nawet zadaje im gwałt (por. Am 7, 15; Jr 20, 7), nie jest to proste słyszenie. To słowo określa istotny sens ich życia i działalności.

Z kolei samo słowo musi być przekazywane, głoszone, i to jest największa treść *praxis* profetycznej. Głoszenie słowa nie jest mówieniem o Bogu, ale jest słowem samego Boga, Jego działaniem poprzez służbę proroka. Nie ma tutaj gnozy, w której nieliczni słuchacze są wybierani i przeznaczeni do osiągnięcia mistycznej iluminacji. Słowo Boże ma charakter uniwersalny i powinno być głoszone wszystkim ludziom. Posiada ono wewnętrzną dynamikę związaną z mocą samego Boga oraz zewnętrzną – odnoszącą się do jego przekazu innym ludziom. W tym drugim wypadku jego moc może wzrastać lub maleć po wejściu w historię, w zależności od stopnia jego przyjęcia. Moc słowa Bożego ujawnia się także w sensie negatywnym – kiedy zostaje odrzucone. Nie pozostaje to bez skutków dla dalszej egzystencji słuchaczy, np. niewola babilońska była następstwem odrzucenia słowa Bożego kierowanego do Izraela. Słowo spisane nie może sprawić tego samego, co dokonuje prorok

w duszach swoich słuchaczy. Dzięki posiadanemu charyzmatowi dociera on do ludzkiego wnętrza, gdzie „wydarza się” przyjęcie lub odrzucenie danej propozycji. Prorocy przypominają Prawo, formułują napomnienia i zapowiadają zamysły Boga. W takim sensie aktywnie uczestniczą w Objawieniu⁵². Ich przepowiadanie jest również skierowane ku przyszłości, która ma się dopiero zrealizować po przyjęciu słowa przez ludzi.

Słowo Boże domaga się odpowiedzi od człowieka – słuchacza słowa⁵³, bo nie stanowi dla niego wyłącznie informacji, ale ma charakter normatywny i żąda zajęcia konkretnej postawy. Taka funkcja słowa Bożego najwyraźniej zaistniała w postaci Prawa, a zwłaszcza w Dekalogu (Wj 20, 1–17; Pwt 5, 6–22) – dziesięciu słowach. Chodzi o treść etyczną, prawną i kultyczną słowa Bożego jako synonimu Tory. Poprzez *dabar* Izrael rozumiał nie tylko pewien kodeks prawny, ale złączonego z nim Prawodawcę, który objawia się i działa na ziemi („Ja jestem Jahwe, twój Bóg, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” – Wj 20, 2). Dynamizm słowa ma więc pobudzać wolę człowieka do realizowania go czynem (Oz 9, 15–17), najpierw w postaci refleksji i nawrócenia, a następnie sprawiedliwego życia (Ez 3, 16–21). Słowo jako forma Objawienia domaga się współpracy i w tym sensie ma wymiar prakseologiczny, a nie tylko intelektualny (por. Iz 29, 10–14). W osobach kolejnych proroków staje się słowem żywym, ciągle pobudzającym do odpowiedniego ludzkiego działania. Przy czym Bóg wie o trudności upadłej natury ludzkiej i dlatego wszelkie kierowane przez Boga słowo realizuje się w ramach Bożej pedagogii⁵⁴. Doktryna objawiona pozostaje w służbie osoby ludzkiej. Porządek poznania jest ukierunkowany na porządek życia, tzn. ukazuje człowiekowi właściwy jego sposób, warunkujący – pod wpływem łaski Bożej – zbawienie⁵⁵.

Punktem centralnym starotestamentalnego Objawienia jest przymierze Boga ze swoim ludem, które przyjmuje postać słowa Bożego wyrażonego w Prawie, głoszonego przez proroków i prowadzącego do mądrości. W Nowym Testamencie Boży komunikat przechodzi w autokomunikację w Jezusie jako Słowie (*Logos*) wcielonym, Słowie Bożym *par excellence*. On nie tylko objawia, ale osobowo, czyli także przez działanie, staje się dostępny

⁵² T. Paszkowska, *Integrująca rola słowa*, Lublin 2000, s. 136–137.

⁵³ K. Rahner zbudował na podstawie koncepcji słuchacza słowa (*Hörer des Wortes*) podstawy antropologii transcendentnej. Por. tenże, *Słuchacz słowa*, przeł. R. Samek, Kęty 2008.

⁵⁴ A. Dulles, *Usò della Scrittura in Teologia fondamentale*, w: *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, red. R. Fisichella, Casale Monferrato 1997, s. 160.

⁵⁵ Ledwoń, *Objawienie Boże*, s. 868.

ludziom. Słowo Boże w Chrystusie dociera do ludzi i przemienia ich z boską skutecznością, równocześnie łącząc się z potęgą czynu: uzdrawia chorych, wskrzesza umarłych, rozgrzesza. W Jezusie moc czynu i moc słowa stanowią jedność analogicznie do *dabar* z *Genesis*. To Objawienie Słowa zostało oferowane zarówno żydom, jak i wszystkim pozostałym ludziom nie tylko w czasach Jezusa ziemskiego, ale we wszystkich czasach, ponieważ tradentem Objawienia jest Kościół. On stał się szczególnym środowiskiem, w którym w całych dziejach jest przepowiadane słowo zbawienia⁵⁶.

Działanie słowa trwa nadal w Kościele. Jego depozytariuszami byli Apostołowie i ich następcy. Zostali oni posłani, aby przez nich mógł przemawiać sam Chrystus. Ich urząd to służba słowu (por. Dz 6, 4). Przechowali je w sposób nieskażony oraz przekazali dalej w Tradycji Kościoła. Kościół nie może przestać głosić Ewangelii, bo to jest sednem jego *praxis*. Słowo Boże samo w sobie jest skuteczne, ale staje się słyszalne dzięki głoszeniu. Wyrazy wypowiedziane ustami trafiają do uszu, natomiast działanie słowa Bożego sięga ludzkich serc⁵⁷. Treścią głoszonego w Kościele słowa jest według św. Pawła zbawienie (Dz 13, 26), krzyż (1Kor 1, 18), pojednanie (2Kor 5, 19). Ponownie, to nie wyłącznie aspekt doktrynalny stoi w centrum ani mądrość, jak w przypadku filozofów. Raczej chodzi o głoszenie Wydarzenia Jezusa Chrystusa, w którym słowo i czyn się łączą. Chrześcijanie przemawiają nie tylko słowami, ale także własną postawą, zaangażowaniem, w ten sposób potwierdzając autentyczność swojego, a w sensie ścisłym Bożego, świadectwa i posłannictwa. Istnieje aktualna tajemnica Chrystusa uwielbionego obecnego w Kościele i działającego sakramentalnie, kontynuującego *opus salvationis*. Głoszenie słowa jest wtedy zawsze jakimś *hodie*, czyli zwiastowaniem, że Bóg dziś dokonuje zbawienia. W tym sensie ma ono charakter prakseologiczny, ponieważ zawiera „tu i teraz” wezwanie do uczestnictwa w sakramentach⁵⁸.

1.1.4. Poznanie i prawda w Biblii

Dla uwyrażnienia prakseologicznego wymiaru słowa Bożego warto przywołać kilka semickich pojęć wiążących się bezpośrednio z samym słowem bądź jego recepcją. Pierwszym z nich jest „poznanie”. Hebrajskie *jad* wykracza poza granice teoretycznej wiedzy, wyrażając określoną relację

⁵⁶ Pié-Ninot, *La teologia fondamentale*, s. 225.

⁵⁷ Daniélou, *Bóg i my*, s. 295.

⁵⁸ Tamże, s. 297.

egzystencjalną. Poznać coś to doświadczyć tego całym sobą. W ten sposób zna się cierpienie (Iz 53, 3) i grzech (Mdr 3, 13). W sferze interpersonalnej *jad* wyraża zaangażowanie się, którego reperkusje sięgają bardzo głęboko od wyrażenia solidarności rodzinnej aż do intymnych relacji małżeńskich: „Adam potym poznał żonę swoją, Hewę, która poczęła i porodziła Kaina, mówiąc: Otrzymałam człowieka przez Boga” (Rdz 4, 1)⁵⁹. Podobnie egzystencjalny charakter posiada poznanie Boga, które dokonuje się w najpełniejszym wymiarze poprzez zawarcie przymierza (Jr 31, 34)⁶⁰, a nie tylko przez przyjęcie do wiadomości, że istnieje Absolut.

Słowo Boże skierowane do człowieka wymaga recepcji szerszej aniżeli wyłącznie intelektualna. Sam rozum, choć bardzo ważny – także rozum danego wieku (*Zeitgeist*) – jest za mały dla Boga⁶¹. Dlatego w Biblii wielokrotnie podkreśla się konieczność wzięcia słowa Bożego do serca (*ethento en tee kardia*), do najgłębszego wnętrza bytu ludzkiego. Człowiek poznaje sercem (Jr 24, 7; Pwt 29, 3) i nim trzeba przyjąć słowo Boże, i odważyć się na proces „fermentacji”, w ciągu którego „przewróci ono wnętrzości” człowieka⁶². Bóg przez swoje słowo tajemniczo działa w ludzkim sercu (por. Ps 51, 12; Jr 32, 39; Ez 36, 25). Objawiona noetyka prakseologiczna rozpoczyna się wewnątrz ludzkiego bytu, gdzie również dokonuje się odpowiedź wiarą (Rz 10, 9).

Kolejnym, bardzo ważnym pojęciem wchodzącym w skład epistemologii biblijnej jest „prawda”. W Biblii oznacza ona rzeczywistość zbawienia. W taki sposób przedstawia to Nowy Testament (por. 2Kor 5, 19; Ef 1, 13; Kol 1, 5; 2Tm 2, 15). Prawda biblijna posiada strukturę prakseologiczną i nie jest jedynie korespondencją (*adequatio rei et intellectus*), ale wpływa na życie, dzieje się⁶³. Przeciwnością prawdy w Biblii nie jest błąd, jak

⁵⁹ W tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka.

⁶⁰ J. Corbon, A. Vanhoye, *Poznać*, w: STB, s. 749–750. Poliformiczność rozumienia prawdy w Biblii akcentuje dokument Papieskiej Komisji Teologicznej *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014, s. 231.

⁶¹ „Chociaż prawda objawiona przekracza rozum ludzki, to jednak pozostaje z nim w głębokiej harmonii”. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, AAS, 82(1990), nr 10, s. 1550–1570.

⁶² Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, s. 434–435.

⁶³ Sposób dynamicznego widzenia prawdy grozi w skrajnej postaci jej całkowitym uhistorycznieniem. Takie ujęcie zdobyło swoją popularność dzięki „nowej świadomości historycznej” E. Troeltscha. Jej odmianą jest pragmatyczna i lingwistyczna koncepcja prawdy. Por. I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 237.

w logice, ale grzech – *dyspraxis*. Grecka, ontologiczna koncepcja prawdy (*aletheia* – odsłonięcie istoty rzeczy) jako obiektywnej stawia ją ponad historią. Natomiast prawdy Objawienia biblijnego nie można zredukować do formalnej treści twierdzeń, które ją głoszą. M.-D. Chenu w polemice ze swoim mistrzem R. Garrigou-Lagrangem pisał, że nie wystarczy dedukcyjnie badać abstrakcyjnych warunków możliwości Objawienia w ramach metafizycznej koncepcji prawdy. Taka analiza nie łączy się ani z historycznym stanem człowieka, ani z prawdą zbawczą (*veritas salutaris*)⁶⁴. Zgodnie z Konstytucją dogmatyczną o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Biblia uczy prawdy utrwalonej dla naszego zbawienia⁶⁵.

Koncepcja prawdy biblijnej, zgodna z mentalnością hebrajską, akcentuje nie tyle statyczny obraz rzeczy, ile raczej to, co się staje, czego bezpośrednio się doświadcza. Grecka myśl rozwinęła się przez spekulację nad substancją bytów i doszła do filozofii niezmienności i stałości. Pominęła przy tym istotną cechę Biblii: czas, kruchość osób i rzeczy oraz *praxis*. *Veritas Revelationis* nie kieruje się w stronę esencji, lecz ku przeznaczeniu, pyta o dynamizm i obietnice życia⁶⁶. W. Kasper widzi prawdę biblijną w kontekście świadectwa zmartwychwstania, jako wkroczenie w eschatologię. Oznacza to przyznanie jej statusu dynamicznego rozwoju do pełni w Królestwie Niebieskim. Prawdy nie można powstrzymać, przeciwnie, zawsze wychodzi na jaw. Prawda tworzy całość z historią i dlatego jej pełnia będzie możliwa dopiero w Eschatonie. Prawda, którą obecnie się doświadcza, jest tylko uprzedzającym znakiem wizji eschatologicznej w warunkach współczesnego świata⁶⁷. Pojęcie prawdy łączy się z pojęciem „pełni” w sensie chrystologicznym i trynitarnym⁶⁸.

Teologia fundamentalna opracowuje werytatywny argument wiarygodności⁶⁹, w którym wychodzi się od biblijnego charakteru prawdy (*emeth*) jako

⁶⁴ F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 43.

⁶⁵ KO, n. 11.

⁶⁶ Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku*, s. 43.

⁶⁷ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 54.

⁶⁸ H.U. von Balthasar, *Teologia*, t. 2: *Prawda Boga*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 20.

⁶⁹ K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument*, w: LTF, s. 1316–1320; K. Kaucha, *Argument werytatywny na wiarygodność chrześcijaństwa*, ZNKUL, 48(2005), nr 2, s. 63–80; tenże, *Argument werytatywny*, w: Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 172–195; Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 334–341; J. Przytuła, *Logika Objawienia. Argument werytatywny w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Lublin 2011.

wierności, niezawodności. Odnosi się ona raczej do osób niż do twierdzeń i ich rozwinięć w teologii⁷⁰. Wskazuje na postawy i działania całego człowieka, a nie tylko intelekt. To trójjedyny Bóg jest źródłem wszelkiej prawdy i na Nim jako na prawdzie można się oprzeć (*aman* – stałość). *Emeth* kieruje w stronę tego, co z punktu widzenia prawa ma charakter normatywny. Nie przypadkiem termin *emeth* w teologii Starego Testamentu oznacza wierność Boga obietnicom przymierza synajskiego. Natomiast w Jezusie „Świadku wiernym i prawdomównym” (Ap 3, 14) Bóg wypełnia starotestamentalne proroctwa i poręcza doprowadzenie do zbawienia wszystkich wierzących pogan i żydów⁷¹.

Etymologicznie *emeth* wyraża jednocześnie prawdę i wierność. Spotkanie się tych dwóch aspektów w jednym pojęciu nie wynika tu z ubóstwa pierwotnego języka, lecz jest odbiciem niekwestionowanej rzeczywistości. Z jednej strony, słowo Boga utożsamia się z Jego czynem, działaniem w historii zbawienia. Z drugiej strony, to słowo utożsamia się z bytem Boga; Bóg ręczy za nie całą swą istotą, działa na jego rzecz⁷². Zwłaszcza personalistyczne rozumienie prawdy ukazuje jej transcendentalność, dynamizm oraz misteryjność. Szczególny charakter posiada prawda w obszarze sensu życia jednostki. Nie przeczy to żadną miarą możliwościom epistemicznym człowieka. Jednym z zadań teologii fundamentalnej jest ukazywanie braku sprzeczności między rozumem a wiarą w sensie poznawczym oraz możliwości ich twórczego współdziałania⁷³. Dostyc często pojawia się w Biblii wyrażenie „czynić prawdę” (2Krn 31, 20; Ez 18, 9), co wskazuje na przyjęcie jej wiarą w całokształcie życia.

Także H. Waldenfels wskazuje na ergatyczny charakter biblijnej koncepcji prawdy. Według niego prawda taka oznacza stałość i budowanie na wierności oraz niezawodności Boga. Akcent w pojmowaniu prawdy przesuwają się

⁷⁰ Św. Tomasz z Akwinu mówił, że teologia to nauka o konkluzjach. Por. tenże, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, 2.1, ad 5 (wyd. pol. *O poznaniu Boga*, przeł. P. Lichacz [i in.], Kraków 2005). Warto pamiętać, że pojęcie prawd wiary definiowane przez Akwinatę nie było wyłącznie statyczne, gdyż podkreślał on za Izydorem element dążenia do danej prawdy: *articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*, STh, II-II, q. 1, a. 6.

⁷¹ A. Zawadzki, *Obraz pogaństwa w Nowym Testamencie*, w: *Nowy Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2011, s. 47–48.

⁷² H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006, s. 239.

⁷³ FeR, n. 16: „wiara wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł [...]. Nie można zatem rozdzielać wiary i rozumu nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania samego siebie, świata i Boga”.

z rozumienia na czynienie (por. J 3, 21). Nie dotyczy ona wyłącznie władz poznawczych, ale jest postępowaniem po jakiejś drodze⁷⁴. Najpełniejszym wyrazem prawdy jest wcielenie Logosu (*Verbum caro factum est*). Jezus sam siebie określa jako Prawdę (J 14, 6) nie tylko dlatego, że jest Bogiem, ale także ze względu na zrealizowaną w Nim pełnię Objawienia. Jezus Chrystus zatem jako jedyna Prawda wiary ma ontyczne pierwszeństwo przed prawdami wiary ujętymi w system intelektualny. Aspekt całościowy i wydarzeniowy pełni Objawienia przeważa nad jego epistemologiczną interpretacją w postaci poszczególnych prawd. Wzmacnia to potrzebę budowania prakseologicznej koncepcji Objawienia. Nie chodzi bynajmniej o redukcję prawd wiary czy ich relatywizację, ale związanie ich z pełnią Objawienia oraz implementację w całości egzystencji człowieka. Wiarygodność Objawienia nie jest prostą sumą prawdziwości wszystkich prawd wiary, ale jest wobec nich czymś pierwotniejszym i zasadza się na faktyczności Objawienia oraz wynikającego z niej najogólniejszego i całościowego znaczenia. Prakseologia objawiona nie tyle akcentuje zastosowanie poszczególnych prawd *de fide et moribus*, ile wcześniej zwraca uwagę na samo działanie Boga, z którym można wejść w dynamiczną relację.

W Biblii *emeth* bardzo często występuje w połączeniu z innym terminem wzmacniającym proegzystencjalność, a w konsekwencji prakseologiczność – *hesed* (miłość). W znaczeniu świeckim wyraz ten oznaczał nie tyle uczucie, ile przede wszystkim działanie. *Hesed* jest więc zaangażowaniem i apelem do woli. Powoduje zaistnienie więzi przymierza implikującej wzajemną pomoc. Pojęcie to wskazuje na jeden z aspektów, w których Bóg objawia się w przymierzu dla ustanowienia wspólnoty dóbr. W ten sposób uwydatnia się obiektywny charakter miłości, tworzącej stałą wspólnotę opartą na wzajemności usług. Tak należy rozumieć przymierze Jahwe i Izraela, które polega na wymianie świadczeń. Bóg chce zatem móc liczyć na swój lud i oczekuje na jego konkretne zaangażowanie⁷⁵.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w ramach prakseologicznej koncepcji Objawienia ergatyczna funkcja słowa jako formy rewelatywnej odgrywa wielką rolę. Słowo Boże łączy się zawsze z wydarzeniami, zapowiada je i interpretuje. Wzmacnia tym samym walor wiarygodności samego przekazu oraz domaga się ortopraksji. Od początku także odsyła do autora słowa, czyli

⁷⁴ H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Bonn 1990, s. 292; por. tenże, *Naśladować Jezusa. Samoświadomość Kościoła*, w: ChJ, s. 316–353.

⁷⁵ Daniélou, *Bóg i my*, s. 80.

Boga działającego w ramach historii zbawienia, umożliwiając nawiązanie z Nim dialogu, przez co ukazuje swoją skuteczność.

1.2. *Gesta Dei* jako forma Objawienia

Drugą formę historycznego Objawienia Bożego stanowią dzieła Boga. Jak na płaszczyźnie kontaktów międzyludzkich dla wyrażenia się osoby obok słów konieczne jest czyn, zaangażowanie życiowe, tak również Bóg objawia się w swoich działaniach. One nie tylko odsłaniają kolejne prawdy o Nim, ale przez nie Bóg manifestuje się i udziela się ludziom. Istnieje możliwość całościowego doświadczenia procesu Objawienia i prakseologicznej odpowiedzi na nie, a nie wyłącznie recepcji na poziomie *depositum fidei*. Model prakseologiczny *Revelatio Dei* odróżnia się od modelu doktrynalnego większą wiarygodnością odpowiadającą współczesnej mentalności.

Czyny Boga mocniej manifestują Jego zamiary aniżeli tylko słowa. Ponadto terminologia biblijna wyrażająca pojęcie Objawienia Bożego jest nacechowana dynamizmem. Schelkle zwraca uwagę na pojawianie się w obu testamentach następujących greckich słów: *apokaliptein* – odkrywać, *gnoridzein* – poznawać, *deloun* – wyjawiać, *faneroun* – czynić jawnym, *epifanesthai* – ukazywać się⁷⁶. Treść tych pojęć wiąże się z aktywnością zbawczą Boga w historii, a nie tylko z przekazywaniem prawd. Przychodzenie Boga do człowieka odsyła do poszczególnych aktów (*re-velatio*) i ich znaczenia. Bóg objawiający się jest określany jako Ten, który „przychodzi” (Ap 1, 4) i działa aż do tej pory (J 5, 17). Objawienie Boże nie jest tylko przedmiotem, któremu można się przyglądać, lecz działaniem w świecie, i tylko działając, świat może je zrozumieć i na nie odpowiedzieć⁷⁷. Stąd Objawienie angażuje całego człowieka i stawia go wobec decyzji wiary, która niesie ze sobą określoną prakseologię. Oczywiście doktryna ma wymiar konieczny jako kryterium i klucz *praxis fidei*, ponieważ dokonuje się ona przez „słowo Boże” i w tym słowie. Mimo to słowo Boże zawsze dotyczyło konkretnych wydarzeń, a ostatecznie wypełniło się we Wcieleniu. Słowo (*Logos*) staje się Ciałem w centralnym punkcie historii i wydarzenie to rządzi czasem,

⁷⁶ K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, przeł. M.L. Dylewski, Kraków 1984, s. 9–13.

⁷⁷ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, przeł. M. Mijalska [i in.], Kraków 2005, s. 15.

który je poprzedzał i po nim następuje, a jednocześnie ustala autentyczny kształt życia ludzkości⁷⁸.

1.2.1. Bóg objawiający się w wydarzeniach

Bóg ingerował w dzieje świata, czego skutki dostrzegał człowiek i zaczął łączyć Tego, który objawiał się w historii, z Twórcą przyrody, której regularność i moc podziwiał. Działanie Boże ma charakter hierofanijny, używając terminu fenomenologii religii, czyli mimo że wydarza się w sferze *profanum*, to znacznie ją przekracza i każe poszukiwać przyczyny transcendentnej. Stworzenie stanowi model Bożego działania, co znajduje swoje odbicie także i w strukturze działania zbawczego. Na płaszczyźnie historii rozpoznanie *Prima Causa rerum* prowadzi do powstania religii, w której koncentrują się wysiłki pełniejszego odkrywania Objawienia jako Bożego działania w dziejach⁷⁹. *Deus semper agens* jest pierwszym i podstawowym Objawieniem.

Pod ludzką percepcję bardziej podpada niezwykłość wydarzeń historycznych, które w ten sposób szybciej odsyłają do ich Autora⁸⁰. Izrael wcześniej odkrył historyczne czyny Boże, które z kolei doprowadziły go do refleksji nad kosmologicznym i opatrnościowym działaniem Boga. Księgi historyczne w Biblii są starsze niż mądrościowe. Opis protologii z Księgi Rodzaju stanowi efekt dojrzałej refleksji nad dotychczasowym działaniem Jahwe w historii Narodu Wybranego. Ponieważ Jahwe jako „potężny w czynie” Zbawca nie był bóstwem lokalnym ani przypisanym do jednego tylko narodu, ale Bogiem nieba i ziemi, to należało rozwinąć wątek Jego *praxis* kreacyjnej i uniwersalistycznej. Ten fakt potwierdza J. Ratzinger, kiedy za Augustynem śledzi drogę poznania Boga w Starym Testamencie, a następnie w teologii św. Pawła najpierw poprzez cuda, które z kolei stają się znakiem niezmienności ustalonego przez Niego ładu, codziennego cudu świata⁸¹.

⁷⁸ M.-D. Chenu, *Wybór pism*, Warszawa 1971, s. 122.

⁷⁹ Jest to jedna z podstawowych tez lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej – objawieniowa geneza religii, która zakłada pierwszeństwo Objawienia przed wiarą. Nie uznaje się w niej tzw. religijności naturalnej, a aspekt religijny natury ludzkiej ma pochodzić z Objawienia przez stworzenia i w stworzeniach. Por. M. Rusecki, *Chrześcijańska interpretacja genezy religii*, AK, 108(1987), z. 468, s. 234–252; tenże, *Geneza religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 71–88; tenże, *Geneza religii*, w: LTF, s. 431–440.

⁸⁰ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 200.

⁸¹ Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, s. 322.

Bóg może działać interwencyjnie i rzeczywiście to czyni. Według W. Pannenberg Bóg mówi językiem faktów i dlatego pisze raczej historię aniżeli książkę⁸². To On rozpoczyna historię, prowadzi ją i tłumaczy, napomina i karze. W taki sposób Objawienie rozwija się i urzeczywistnia w procesie historiotwórczym, w którym przybiera wszystkie formy, które temu procesowi towarzyszą⁸³. Charakter objawieniowy mają zarówno dzieła Jahwe w historii Narodu Wybranego, jak i dzieła Chrystusa w Jego ziemskim życiu. W tym sensie można nawet powiedzieć, że wydarzenie według Biblii może być także uważane za słowo Boże, ponieważ posiada funkcję objawieniową, a ponadto prowadzi do dialogu, spotkania i poznania Boga. W odróżnieniu od słów, które wyrażają zawsze jakąś treść, a więc w swojej głównej warstwie są jednoznaczne i określone, czyny Boże są poznawczo wielowartościowe. Autor Listu do Hebrajczyków rozpoczyna go słowami: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał [...] Bóg” (1, 1). Tę różnorodność powodują liczne działania Boże w historii, niosące ze sobą wieloraką treść rewelatywną.

Rusecki zwraca uwagę, że współcześnie Objawienie, które ujmuje się przede wszystkim w jego wymiarze historycznym, jest działaniem Bożym. Historyczne czyny Boga stanowią podstawową formę *Revelatio Dei*, a więc nie są one tylko ekstrynsecystycznie mu podporządkowane, ale należą do jego struktury. Cała historia Objawienia i zbawienia dokonała się dzięki Bożemu działaniu i nim jest. Objawienie składa się z konkretnych wydarzeń, jak na przykład opieka nad Narodem Wybranym czy postawa Jezusa z Nazaretu w stosunku do ludzi Go otaczających⁸⁴. Dzięki czynom można wnioskować o istocie Boga – ujawnia się w ten sposób funkcja objawieniowa *gesta Dei*. Współcześnie wskazuje się na substancjalny priorytet czynów Boga nad słowami, bo te ostatnie nie są zawieszane w próżni, ale odnoszą się do określonych wydarzeń. Objawienie w rezultacie to nie tyle usystematyzowany przekaz poprawnej doktryny czy też słowa Biblii, ile przede wszystkim same wydarzenia zbawcze.

W Starym Przymierzu Bóg wykazuje wiarygodność zasługującego na zaufanie swego słowa przez *magnalia Dei* i na odwrót, wydarzenia stają się wiarygodne, jeśli zostały zapowiedziane przez proroków działających w imieniu Boga. Ostatecznie wydarzenia odsłaniają głębszą rzeczywistość

⁸² W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961.

⁸³ R. Guardini, *Objawienie. Natura i formy Objawienia*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 81.

⁸⁴ Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 190.

– dynamiczną więź między Bogiem a Izraelem. Jednak funkcja uwiarygodniająca nie jest zbędna na żadnym etapie realizacji tej relacji. Wiarygodność zostaje potwierdzona ontyczną prawdomównością Boga. Wszelki pakt opiera się na wzajemnym zaufaniu stron – Przymierze Synajskie pozostaje tak długo nienaruszone, jak długo Izrael ufa prawdzie i wierności Boga przymierza. W Nowym Przymierzu pojęcie „sprawdzenia”, wiarygodności również odgrywa podstawową rolę. Prawdziwości Jezusowego orędzia mogą i powinny dowodzić nie tylko Jego słowa, ale także dzieła i cała Jego postawa. Tak samo prawda Ewangelii ma być wykazywana przez jej sprawdzanie się w życiu i przez przejrzyistość przepowiadania apostołskiego⁸⁵. Ponadto czyny uwiarygadniają nie tylko poszczególne słowa, ale całość Objawienia jako nadprzyrodzonej propozycji wiary.

Niemniej nie można pomijać trudności w rozpoznawaniu działania Bożego. G. O’Collins wymienia cztery powody, dla których historyczne czyny Boga stają się kłopotliwe w wyjaśnianiu⁸⁶. Po pierwsze, można mówić o różnych stopniach zaangażowania się Boga w pojedynczych zdarzeniach. Niektóre czyny odsłaniają więcej nadprzyrodzoności, inne zaś mniej. Po drugie, działanie Boże pozostaje w pewnym stopniu rozpoznane jako niezależne od świata i stworzonej przyczynowości. Wydarzeniem, które w najwyższej mierze podpada pod ten typ, jest zmartwychwstanie. Ponadto część zdarzeń określanych jako „szczególne czyny Boga” może jednocześnie być działaniem ludzkim i pociągać za sobą szereg przyczyn naturalnych. Jako przykład można podać niewolę babilońską, choć nawet w takich wypadkach zawsze pozostaje pewna część niezależności przyczynowania Bożego. Św. Paweł w tym kluczu mówi o tym, na co Bóg pozwolił, jak na przykład w Liście do Rzymian: „On [Bóg], który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (8, 32). Po trzecie, Boże działanie zawsze zawiera w sobie imperatyw religijny oraz przekazuje orędzie moralne. Zatem w tym przypadku nie chodzi o pozostanie na poziomie intelektualnym w rozpoznaniu działania Bożego, ale o aplikację w konkretnej egzystencji, co powoduje kolejne potencjalne problemy. Wreszcie po czwarte, wolność Boga powoduje, że może On działać w sposób całkowicie nieprzewidywalny, tworzyć rzeczy nowe i przez to prakseologia objawiona zawiera w sobie element misterium. Ludzie mogą rozpoznać je lub nie, sam fakt rozpoznania

⁸⁵ Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 240.

⁸⁶ G. O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology. Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2013, s. 82–83.

nie jest obligujący z konieczności, zakłada wolność rozpoznającego i inne przymioty, jak otwartość, brak uprzedzeń, szeroko pojęta racjonalność. Subiektywne cechy rozpoznania, jak aktywność poznawcza, wrażliwość na znaki epifanijne, rozumienie siebie i otaczającej rzeczywistości, wrażliwość na dany typ uzasadnienia podkreśla także M. Rusecki we wszystkich argumentach na rzecz wiarygodności Objawienia⁸⁷. Bez ich uwzględnienia rozpoznanie *credibilitas* pozostaje zawsze ułomne. Wiarygodność prakseologiczna Objawienia domaga się odniesienia do własnego życia i otwarcia się na łaskę Bożą.

Formy, jakimi są dzieła i słowa, mimo wzajemnego odniesienia, są od siebie niezależne. To znaczy, że w pierwszym rzędzie budują one samo Objawienie w jego spójności i całości, i niekoniecznie trzeba łączyć poszczególne słowa z odpowiadającymi im wydarzeniami. Nie jest tak, że jednemu wydarzeniu przypisuje się jedną interpretację, ale raczej, że owa interpretacja może odnosić się do jakiegoś czynu tylko w ramach całości. Spaja to bardzo Objawienie jako jedną rzeczywistość, nie pozwalając na jej zbyt łatwe rozczłonkowanie na jednostkowe wydarzenia i słowa. Rozumienie słów i czynów jest zapośredniczone przez Objawienie jako całość. Dlatego czyny nie mogą być samodzielną formą Objawienia. Nie są bowiem nigdy nagimi faktami. Groziłoby to stworzeniem koncepcji Objawienia, które dopiero staje się jako szereg niepołączonych ze sobą wydarzeń. Czyn zawsze występuje w otoczeniu słowa, które go interpretuje i jednoczy w ramach spójnego systemu. Szczególną wartość uzyskuje to wzajemne związanie w historii zbawienia, ponieważ Bóg ingerując w dzieje, dawał jednocześnie swoje słowo, które miało za zadanie wyjaśniać minione wydarzenia, czasem nawet reinterpretować, oraz zapowiadać przyszłe⁸⁸. Wydarzenia potrzebują słów, ponieważ naturalnie same się nie tłumaczą. G. Wright potwierdza dualistyczny sposób działania Boga, który do obiektywnych wydarzeń historycznych, przez które się objawia, dodaje słowo interpretacji, dzięki czemu mogą być one właściwie zrozumiane⁸⁹. Dotyczy to przede wszystkim cudów, które w swoim wyjaśnieniu szukają czegoś większego, ponieważ wyłamują się poza normalne funkcjonowanie świata i przez to domagają się *hermenei*. Pełnym wyjaśnieniem nie może być nawet wskaza-

⁸⁷ M. Rusecki, *Rozpoznanie Objawienia Bożego*, w: LTF, s. 1046.

⁸⁸ Por. różnicę w interpretacji tych samych wydarzeń biblijnych w różnych tradycjach, jak chociażby stworzenie świata i człowieka w tradycji jahwistycznej i kapłańskiej, wpływ niewoli babilońskiej na postrzeganie *Exodusu* i późniejszych wydarzeń w Ziemi Obiecanej.

⁸⁹ A. Dulles, *Models of Revelation*, Maryknoll 1992, s. 56–57.

nie na istnienie nadprzyrodzonej siły, ale odniesienie do całości Objawienia i jego propozycji wiary. Według O. Cullmanna doktryna Objawienia jest aspektem historii zbawienia, co jednak pociąga za sobą szczególną łączność obu elementów słowa i wydarzenia. Centralne stwierdzenia Starego i Nowego Testamentu głoszące, że Izrael jest wybrany przez Boga i Jezus jest synem Bożym, pozostają ukryte dla historii jako takiej. Biblia zatem nie jest zwykłą historią, ale raczej „objawionym proroctwem dotyczącym historii”. Dulles przypomina, że prawdy kerygmy koniecznie obejmują wcześniejszą rzeczywistość zasadniczych faktów⁹⁰.

1.2.2. Czyny Boże w teologii fundamentalnej

Współczesna teologia fundamentalna uznaje zarówno funkcję objawieniową, jak i motywacyjną dzieł Bożych, które są znakami autentyczności Bożego Objawienia⁹¹. W apologetyce *gesta Dei* pełniły jedynie funkcję motywacyjną, uwiarygodniając wewnętrzne treści na zasadzie Bożego znaku czy pieczęci. W samych czynach nie widziano elementu Objawienia, stanowiły one tylko jego „otoczkę”. Zmiana koncepcji Objawienia polegała więc na włączeniu czynów Boga do właściwej treści *Revelatio Dei* oraz ukazaniu na nowo wewnętrznych związków ze słowami. *Gesta Dei* nie muszą już wyłącznie potwierdzać konkretnych *verba Dei*, ale posiadają własny sens. W lubelskiej szkole teologii fundamentalnej na przykładzie cudów rozwija się inne wątki znaczeniowe dzieł Bożych. Słowo nabiera cech ergatycznych, a dzieła odzyskują funkcję rewelatywną, a wraz z nią i inne, jak chrystologiczna, soteriologiczna, eklezjotwórcza, wiarotwórcza. Nie oznacza to utraty funkcji motywacyjnej, raczej jest ona ukryta w pozostałych – na zasadzie drugiej strony monety⁹². Dlatego można uprawiać teologię fundamentalną na podstawie analizy treści Objawienia, nie tracąc przy tym waloru wiarygodnościowego. Uwydatnia się to w prakseologicznej koncepcji Objawienia. Wydobycie zasadniczego znaczenia *gesta Dei* powoduje jednocześnie wzmocnienie funkcji motywacyjnej.

Dowartościowanie elementu dynamicznego jako formy Objawienia zostało wyrażone przez Sobór Watykański II w konstytucji *Dei Verbum*: „Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą

⁹⁰ Tamże, s. 56–77. S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według Avery Dullesa*, Lublin 2013, s. 35.

⁹¹ Ledwoń, *Objawienie Boże*, s. 870.

⁹² M. Rusecki, *Objawienie Boże*, w: LTF, s. 859–860.

powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą⁹³. Stanowiło to istotne rozwinięcie poglądów na temat Objawienia zawartych w postanowieniach Soboru Watykańskiego I, gdzie dostrzegano jedynie formę słowa określanego jako dekrety Bożej woli⁹⁴. Trzeba koniecznie zauważyć, że współczesne soborowe ujęcie Objawienia przeważnie daje priorytet wydarzeniom głównie dlatego, że zajmuje się konkretnym Objawieniem dokonany i dopełniony przez Jezusa Chrystusa (KO, n. 2, 4, 14, 15). Nie ma już rozważań nad cechami hipotetycznego pojęcia, Objawienia jako takiego. Oczywiście czyny nabierają pełnego znaczenia, gdy zostaną zinterpretowane w słowach, ale już jako takie posiadają wartość objawieniową⁹⁵. *Dei Verbum* akcentuje wielokrotnie „współpracę” między słowem i faktem w wydarzeniu Objawienia, w pierwszym rzędzie wymieniając dzieła (*gesta, opera, facta, quae fecit*; KO, n. 2, 14, 17, 19) lub słowa (*verba, quae docuit, dixit*; KO, n. 4, 14). W przypadku Jezusa Chrystusa mówi się wręcz o doprowadzeniu Objawienia do końca przez słowa i czyny, znaki i cuda (*verbis et operibus, signis et miraculis*; KO, n. 4), żeby w końcu dojść do wydarzenia śmierci, zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego. Stanowi to bardzo wyraźne podkreślenie formy dzieł Bożych w realizacji samego Objawienia.

Ojcowie soborowi zwrócili uwagę na sakramentalny charakter Objawienia, w którym pełne znaczenie działań nie jest zrozumiałe inaczej jak przez interpretację za pomocą słowa Bożego, które ze swojej strony samo jest działaniem historycznym. W konsekwencji oba elementy, wydarzenie i interpretujące słowo przynależą do historii. Objawienie Boga w historii nie jest prostym połączeniem wydarzeń czy interpretacji, ale szczególnym związaniem ich obu, manifestując w ten sposób swój znakowy charakter. Czyny Boże nie są wyłącznie historyczne, ale dzięki słowu Objawienia

⁹³ KO, n. 2: *Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclamant et mysterium in eis contentum elucidant.*

⁹⁴ DF, n. 2: *Attamen placuisse enim eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare.* DS, n. 3004. Uczciwie należy przyznać, że w tekście konstytucji znajdujemy również aspekt personalistyczny objawienia, który nie został dostatecznie zauważony w późniejszych interpretacjach: *Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina.* Por. tamże.

⁹⁵ J. Puyo, *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, Warszawa 1982, s. 155.

aktualizują swoją zbawczą moc. Potwierdza to św. Augustyn, kiedy mówi o sakramentach: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, tamquam visibile verbum*⁹⁶. Rozumienie sakramentalne związku słów i czynów nie pozwala na zbyt łatwą ich separację na praktykę i teorię. Jeszcze mocniejsza łączność zachodzi dzięki źródłowemu sakramentowi woli Boga – Słowu Wcielonemu. Ono stanowi klucz do prawdy i wprowadza na drogę ku pełni Objawienia⁹⁷. Kontekst sakramentalny, wychodzący od podwójnej i konstytutywnej wartości słów i dzieł, pomaga tworzyć teologię znaków⁹⁸, uwzględniając postulat dowartościowania tzw. strony materialnej znaku, która w tym wypadku jest dynamiczna, czyli *gesta Dei*.

We współczesnej teologii fundamentalnej mówi się o semejotycznej koncepcji Objawienia, która opiera się na znakowym rozumieniu łączności słów i czynów (E. Masure). W tym ujęciu czyny stanowią jakby materię znaku odsyłającą do jego znaczenia. Możliwość poprawnego odczytania sensu danego wydarzenia stanowi o jego wiarygodności. Nie wystarczy dostrzegać zewnętrzną stronę znaku, ale konieczne jest odszyfrowanie jego znaczenia zarówno w sensie obiektywnym jako świadectwo Boga o sobie, jak i subiektywnym, czyli w kontekście własnej wiary⁹⁹. M. Rusecki, zwolennik stosowania kategorii *semeion* do Objawienia, rozwija rozumienie symbolowe znaku (P. Tillich, A. Dulles), w którym zostaje on wzmocniony przez aspekt interpersonalny, jednoczący oraz trwałą strukturę¹⁰⁰.

Perspektywa historiozbawcza *gesta Dei* reprezentowana przez Sobór była wcześniej przedmiotem zainteresowań luterańskiego teologa O. Cullmanna, który zajmował się wzajemnym związaniem słów (mit, kerygma, interpretacja) i czynów (zdarzenia, historia). W jego opinii, którą można nazwać stanowiskiem obiektywistycznym, pierwszeństwo przypada czynom. Priorytet wydarzenia przed interpretującą kerygmą wynika z faktu, że jest ona bez niego tylko mitem. Niemniej samo wydarzenie pozostaje bez słowa „nieme”, a zatem oba elementy się dopełniają, a nawet warunkują. Dlatego postulat demitologizacji, tak mocno podnoszony przez teologię protestancką, nie polega na odrzucaniu historii czy słowa, ale na ich syntezie¹⁰¹. Według Cullmanna w historii nie ma zbawienia, jeśli nie istnieją w niej obiektywne

⁹⁶ Augustyn z Hippony, *In Ioannem* 80, 3. PL 37, 969.

⁹⁷ Paszkowska, *Integrująca rola słowa*, s. 72–73.

⁹⁸ Pié-Ninot, *La teologia fondamentale*, s. 289–290.

⁹⁹ Por. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 88–90.

¹⁰⁰ Tamże, s. 197–199.

¹⁰¹ K. Góźdź, *Jezus. Twórca i Spełniiciel naszej wiary (Hbr 12, 2)*, Lublin 2009, s. 95.

wydarzenia zbawcze – dzieła Boga. Historia zbawienia polega na „dzianiu się”, a nie na przekazie interpretacji. Ostatecznym wydarzeniem i sensem wszystkiego jest Jezus Chrystus – centralny punkt uniwersalnej perspektywy zbawczej. Historia Objawienia ze względu na akcent położony na *facta Dei* w sposób koniecznościowy łączy się z historią zbawienia, dając jej prymat i odcinając się od tzw. teologii hellenistycznej¹⁰² nieposiadającej zrozumienia dla dziejów, a jedynie dla idei Bożych i poznania płynącego bezpośrednio od Boga¹⁰³.

1.2.3. Priorytet czynu przed słowem

Na koniec trzeba zauważyć, że priorytet czynu przed słowem w Objawieniu ma swoje odniesienie do powstania Biblii. Pismo Święte jako słowo spisane nie jest wcześniejsze od wydarzeń zbawczych, które opisuje, tak że mogłoby stanowić samodzielną warstwę teoretyczną. Zostaje spisane, a tym samym staje się normatywne dopiero w wyniku całego procesu nawarstwiania się tradycji¹⁰⁴. Słowa Biblii rozpoczynają się od wydarzeń, które miały miejsce wcześniej niż relacja o nich. Widać, w jaki sposób czyny prowadzą do słów, czekając na właściwe zinterpretowanie. Może się zdarzyć na odwrót, że słowo wyprzedza jakieś wydarzenie, żeby Izrael mógł poznać potęgę i niezawodność Jahwe, niemniej jednak słowo zawsze pozostaje w relacji do wydarzenia i nigdy nie jest puste i nieskuteczne: „Ja, Pan rzekłem i to uczynię” (Iz 55, 11). To uprzedzające słowo jest suwerenne, chociaż gotowe do dialogu, transcenduje reakcję Izraela, ale jednocześnie ma na celu jej wywołanie. Rzecznik Boga, który zrozumiał je i wykazuje wobec niego całkowitą uległość, ogłasza je pośrodku Izraela. Co więcej, jest to słowo wpisane w serce przymierza, a zatem słowo zorientowane na Wcielenie¹⁰⁵. Na tym polega typologiczna lektura Pisma Świętego, według której cały Stary Testament prowadzi do Jezusa.

W tym sensie także czyny oraz słowa Jezusa dopiero odpowiednio zinterpretowane zostały spisane i tak stały się Ewangelią. Konstytucja soborowa

¹⁰² Chodzi o nurt teologiczny zwalczany przez A. Harnacka, który chciał odnowić teologię przez odrzucenie związków myśli biblijnej z filozofią hellenistyczną, która spowodowała według niego nadmierny statyzm i abstrakcję teologii.

¹⁰³ Góźdz, *Jezus*, s. 96–97. Autor dalej pisze, że na gruncie filozoficznym przyczyną deprecjonowania prakseologii był idealizm niemiecki, który uznawał, że w historii nie dzieje się nic ontycznego, lecz tylko następuje rozwój „rozumu, poznania i wolności” (Fichte, Schelling, Hegel). Był się jedynie rozjaśnia, odsłania. Por. tamże.

¹⁰⁴ Bibliści wyróżniają metodę *Formgeschichte*, w skład której wchodzi *Redaktionsgeschichte*, *Traditionsgeschichte*, postulat *Sitz im Leben*.

¹⁰⁵ Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 98.

Dei Verbum przypomina, że wśród wszystkich pism biblijnych Ewangelie zajmują miejsce najwybitniejsze jako świadectwo o życiu i nauce Słowa Wcielonego (KO, n. 18). Można więc wyciągnąć wniosek wiarygodnościowy o konieczności bezpośredniego dostępu do *facta et verba Iesu*, a nie tylko do teologicznej interpretacji tego w wierze. Dotyczy to również pism Pawłowych. Słowa o zbawieniu, mimo wewnętrznej z nim łączności, nigdy nie zastąpią bezpośredniego działania Bożego. Ponadto autorzy natchnieni nie komunikują literalnie wszystkich słów wypowiedzianych przez Jezusa. Dopiero osobisty związek z Nim, przeżywany w żywej wierze i świadomości Jego Osoby stanowi najgłębszy fundament „natchnienia”, które czyni Apostołów zdolnymi do oznajmiania, ustnie i na piśmie, orędzia Jezusa, które jest „słowem Boga”¹⁰⁶.

Stanowi to ważny postulat w ramach prakseologicznej koncepcji Objawienia potwierdzający zbawczy charakter dzieł Bożych, który nie może zostać zastąpiony żadną hermeneutyką. Prakseologia objawiona musi zawierać i umożliwiać dotarcie do Boga działającego bezpośrednio. Benedykt XVI przypomina, że słowo Boże nie jest po prostu obecne w samej literackiej warstwie tekstu. Dotarcie do niego jest procesem egzystencjalnym, w którym wymaga się życia „według ducha” (Ga 5, 16)¹⁰⁷. Podobnie głoszenie tego słowa ma na celu wprowadzenie w głębszą rzeczywistość wiary, a nie tylko informację czy literalny przekaz słów. Orędzie słowa może być przyjęte nie tyle na drodze czysto intelektualnego podejścia czy pamięciowego opanowania, ile jedynie wewnątrz głębokiej i żywej relacji osobowej, czyli takiej jak ta, w której Jezus kształtował swoich uczniów¹⁰⁸. Potwierdza się zatem wzajemność i jedność słowa i czynu, co uzasadnia semantyka hebrajskiego *dabar*, podobnie jak i greckiego *rhema* oraz ich odniesienie antropologiczne, które zostanie zaprezentowane szczegółowiej w kolejnej części rozważań.

1.3. Personalistyczna synteza słów i czynów

Prakseologiczna wiarygodność Objawienia zostaje pogłębiona dzięki odpowiedniemu związaniu słów i czynów jako części składowych Objawienia. Elementy te same z siebie nie dają jeszcze pełnej wiarygodności. Sednem *credibilitas Revelationis Dei* jest wskazanie na jego nadprzyrodzony charak-

¹⁰⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, s. 21.

¹⁰⁷ VD, n. 38.

¹⁰⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, s. 22.

ter. We współczesnej teologii fundamentalnej takie próby są podejmowane w ramach różnych koncepcji Objawienia. Najbardziej znane są: personalistyczna, semejotyczna oraz historiozbawcza¹⁰⁹. Wszystkie one znajdują swoje miejsce w różnych etapach budowania koncepcji prakseologicznej. Na obecnym poziomie analiz traktujących o relacji form rewelatywnych słusznym wydaje się ukazanie wielorakich związków zachodzących między personalistycznym a prakseologicznym rozumieniem form Objawienia, a także ogólniej jako relacja między słowami a czynami, teorią a praktyką. Antropologiczną łączność form rewelatywnych zdają się dostrzegać również ojcowie *Vaticanum II*, ponieważ na określenie czynów Boga używają terminu personalistycznego *gesta* zamiast reistycznego *facta* (KO, n. 2) oraz na określenie słów Bożych *verba* zamiast *dicta*¹¹⁰.

Wpisuje się to w antropologiczny nurt uprawiania teologii fundamentalnej proponowany przez R. Latourelle'a i W. Pannenberg. Pierwszy twierdził, że hermeneutyka źródeł chrześcijaństwa nie wystarczy do uzasadnienia wiary i potrzeba uzupełnienia jej o hermeneutykę człowieka¹¹¹. Drugi natomiast uprawiał teologię fundamentalną w całości jako antropologię, ponieważ na tym terenie refleksja chrześcijańska może współcześnie najlepiej ukazywać znaczenie religii i wykazywać jej wiarygodność. Postulował interdyscyplinarne badania antropologiczne przy użyciu modelu krytycznego przyswojenia wyników w celu doszukiwania się ukrytego zwykle pierwiastka religijnego, a następnie przeprowadzenie korelacji z danymi Objawienia¹¹².

1.3.1. Słowa i czyny w osobie

Synteza personalistyczna *verba praxisque* ujmuje łączność słów i czynów w zapośredniczeniu osoby. Przyznaje się w ten sposób prymat osobie, a nie oderwanym słowom czy nieznanym dynamizmom. Osoba wszakże nie stanowi prostej sumy słów i czynów, prakseologia nie zawiera się w personologii, natomiast zachodzi między nimi relacja zwrotna: osoba realizuje się poprzez własne czyny. *Praxis* kreuje osobę i aktualizuje ją. Nie sposób pomyśleć osoby bez działania. A zatem dowartościowanie aspektu

¹⁰⁹ Historiozbawcza funkcja Objawienia zostanie pokazana w punkcie trzecim *Dzieła Boże w funkcji historiozbawczej*.

¹¹⁰ Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 57 przypis 11.

¹¹¹ R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982.

¹¹² Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, s. 33–36; W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, przeł. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.

antropologicznego nie zmienia prakseologicznego tematu niniejszej pracy, ponieważ *praxis* istnieje wyłącznie jako czyn osobowy.

Trzeba zwrócić uwagę na to, że także słowo zakłada i prowadzi do osoby ludzkiej. Słowo jako takie nie istnieje bez człowieka i dlatego pozbawione kontekstu antropologicznego traci możliwość przechodzenia w czyn. Nie ma możliwości bezpośredniego zastosowania żadnej teorii. Musi ona zostać przygotowana i zrozumiana przez człowieka, a następnie stopniowo asymilowana i realizowana na poszczególnych etapach. *A fortiori* odnosi się do Objawienia, w którym nie istnieje techniczny czy automatyczny most między słowami – dogmatyką a prakseologią bez uwzględnienia antropologii teologicznej. W Objawieniu rozumianym personalistycznie forma słowa odgrywa rolę komunikacyjną i dynamizującą, co podkreśla R. Latourelle. Słowo staje się wtedy działaniem, wydarzeniem interpersonalnym, przez które osoba zwraca się do drugiej osoby. W ten sposób wyraża samą siebie, wewnętrzną postawę, dyspozycję. Celem wypowiedzania słowa jest zawsze nawiązanie łączności z jakimś adresatem. Chodzi o skierowanie apelu domagającego się odpowiedzi. Oczekuje się na reakcję partnera, jego aktywną postawę i w tym leży dynamika międzyosobowej komunikacji. Mowa nie jest tu zwykłym systemem znaków, lecz przestrzenią działania, którą kształtuje. Jednocześnie *locutio* stanowi warunek życia człowieka, gdyż jest obiektywnym środkiem dążenia ku prawdzie. Mowa zatem staje się obszarem, w którym dochodzi do spotkania osób, jest czynnikiem zawiązującym wspólnotę, a jednocześnie niesie w sobie odpowiedzialność za prawdę¹¹³. Tworzy się w ten sposób łańcuch prawd w kolejnych odsłonach odpowiedzi. Tak więc słowo prowadzi do zaistnienia realnego dialogu, który nie sprowadza się wyłącznie do przekazu informacji, lecz ujawnia wnętrze osoby oraz powoduje relację międzyosobową, która jest kontynuowana historycznie, czyli za pomocą kolejnych czynów. Osoba odsłania się i eksponuje samą siebie w słowie skierowanym do drugiego. Dynamika tej wymiany włącza konkretne czyny w komunikację.

Od strony antropologicznej słowa i czyny reprezentują dualizm ludzkiego istnienia, które z jednej strony obejmuje elementy istotowe, a więc ponadhistoryczne, gatunkowe, abstrakcyjne, a z drugiej – natura ludzka realizuje się tylko poprzez określone akty historyczne, egzystencjalne, jednostkowe i niepowtarzalne. Według M. Ruseckiego analiza osoby ludzkiej odsłania związek działania i słowa, ponieważ wypowiada się ona w podwójny spo-

¹¹³ Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 77.

sób: poprzez słowa i czyny, które są dwoma aspektami podmiotu, a nawet jego funkcjami¹¹⁴. Dawniej słowo traktowano apersonalnie i tylko w sensie logicznym jako sformułowany werbalnie wyraz myśli, przez co nie miało ono praktycznie żadnego związku z czynem. *Theoria* i *praxis* egzystowały na innych płaszczyznach. Siłą rzeczy trudno było widzieć jakkolwiek wewnętrzny związek słowa i czynu, a ten, jeśli istniał, to jedynie jako zewnętrzny opis zdarzenia i czynu. Z tego też powodu apologetyka widziała w słowach istotę Objawienia Bożego, natomiast w czynach jedynie potwierdzenie prawdziwości słów. Dziś fenomenologia antropologiczna oraz teologiczna ustaliły, że osoba ludzka wyraża się zarówno w słowie, jak i czynie. Ponadto słowo rodzi czyn, który staje się zewnętrznym wyrazem słowa, myśli, idei i jej upostaciowieniem, czyli wcieleniem. Tym bardziej charakteryzuje to *Revelatio Dei* dokonane w pełni przez *Incarnatio Verbi*¹¹⁵. Chociaż ontycznie w Bogu – za tradycją filozoficzną – utożsamia się słowo i czyn, to jednak w porządku epistemicznym poznaje się Go pośrednio przez działanie, na podstawie którego wnioskuje się o Jego istotowych atrybutach.

Bóg, dostosowując się w wyrazie *Revelatio* do normy antropologicznej, sprawia, że sam człowiek zostaje włączony do Objawienia. Nie jest on kimś zewnętrznym, jakby mechanicznym odbiorcą Bożego Objawienia, ale może w nim uczestniczyć. Ludzkie działania uznaje się za część procesu rewelatywnego. Zachodzi tu antropologiczny związek słów i czynów, ponieważ człowiek najpierw słucha Boga, ale właśnie po to, by pełnić Jego wolę, czyli wprowadzić słowo w czyn – „słowa Boże wzrastają w tym, kto je czyta”¹¹⁶. Objawienie wtedy staje się swoistym współdziałaniem teandrycznym, choć o nieproporcjonalnym wkładzie obu podmiotów. W procesie zbawczym nie chodzi wyłącznie o moralne przygotowanie człowieka do wiary, ale o stanie się częścią tego procesu. Zatem pogłębienie rozumienia ludzkiej *praxis* będzie służyć także lepszemu zrozumieniu Bożego działania i w konsekwencji pełniejszej odpowiedzi na Objawienie. Nie tylko Boża prakseologia ma służyć jako model dla chrześcijańskiej *praxis*, ale prakseologia antropologiczna przyczynia się – choć *per analogiam* – do ukazywania wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego poprzez wydobywanie głębszych treści rewelatywnych.

Objawienie Boże nie dokonuje się poza doświadczeniem człowieka; formy manifestacji Boga zostały dostosowane do ludzkiej percepcji nie tylko

¹¹⁴ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 326.

¹¹⁵ Tamże, s. 321.

¹¹⁶ Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem* I, VII, 8. PL 76, 843 D.

na poziomie intelektualnym, ale również egzystencjalnym. Prakseologia objawiona ukazuje możliwość doświadczenia w wierze i analogicznie do teorii filozoficznej *actio-passio* zawiera w sobie element pasywny – umiejętności przyjęcia jakiegoś działania. Bóg przez formy Objawienia chce oddziaływać całościowo na człowieka ze wszystkimi jego władzami. Człowiek w Objawieniu może doświadczyć Boga niejako empirycznie. Warto w tym miejscu wskazać na formę teofanii w przekazie Objawienia, która polega właśnie na szczególnej łączności *gesta et verba* występujących razem w syntezie wizji osobowej w pojedynczym akcie Objawienia. W niej można zobaczyć i usłyszeć niewidzialnego Boga (por. Rdz 3, 9; 28, 32; Wj 3, 20; 33, 18; Lb 22; Joz 5, 13; Sdz 6, 11). Według M. Ruseckiego ogólniejszym zjawiskiem są epifanie oznaczające historycznie uchwytną ingerencję osobowego Boga w świat w decydujących momentach historii zbawienia (teofania, angelofania, chrystofania), a także demonstrację Boga przez stworzenie (hierofania, kratofania)¹¹⁷. Za Bartnikiem można próbować łączyć oba elementy, przypisując naturze stronę materialną epifanii, natomiast historii – formalną. Bóg przez przyrodę „przezierał”, ale przemawiał przez zdarzenia historyczne, a zwłaszcza przez osoby¹¹⁸. Ogólnie rzecz biorąc, także główny przedstawiciel lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej proponuje ujmować epifanię w kategorii znakowej, czyli element percypowany i audialny ma prowadzić do treści nadprzyrodzonych, choć oba wzajemnie na siebie wskazują i objaśniają. W teofanii następuje szczególne związanie słowa i czynu, zapośredniczone przez osobę Boga objawiającego się w niezwykle sposób, wzbudzając wiarę o wielkiej sile motywacyjnej. W prakseologicznej koncepcji Objawienia *gesta Dei* są związane z Osobą Boską oraz skierowane do osoby ludzkiej, a ich związek z *verba Dei* ma charakter personalistyczny.

1.3.2. Doświadczenie religijne

Do sposobów osobowego objawiania się Boga i paralelnego rozpoznania tego faktu przez człowieka zalicza się również doświadczenie religijne. Kategoria doświadczenia wchodzi w skład prakseologii objawionej właśnie ze względu na formę czynów Bożych, które powodują możliwość bezpośredniego wchodzenia w kontakt z transcendencją. Najdoskonalszą formą takiego doświadczenia było Wydarzenie Jezusa Chrystusa. Św. Jan Apostoł w swoim Liście podkreśla: „cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy

¹¹⁷ M. Rusecki, *W teologii. Epifania*, w: LTF, s. 377.

¹¹⁸ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009², s. 61.

własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się” (1J 1, 1–2). Objawienie zatem oddziałuje na całego człowieka, a nie wyłącznie na jego intelekt. Św. Augustyn, opisując swoje nawrócenie, przywołuje nawet wszystkie pięć zmysłów w funkcji dochodzenia do zrozumienia prawdy Bożej¹¹⁹. Bóg manifestując się, używa wszelkich dostępnych dla ludzkiej percepcji środków, aby w ten sposób dotrzeć do człowieka. Szczególną ranę posiadają wydarzenia, w których rozpoznaje się bezpośrednio obecność i działanie Boga. Takie momenty w całości angażują odbiorcę *autorevelatio Dei*, czyli wolę, pamięć, zmysły, uczucia, a nie tylko umysł. Ponadto jak to zostało zilustrowane w 1J 1, 1–2 *gesta et verba Dei* podpadają pod percepcję, a w konsekwencji także doświadczenie wspólnoty chrześcijańskiej (*sensus fidelium*). Od racjonalnego poznania charakterystycznego dla intelektualistycznej koncepcji Objawienia przechodzi się do doświadczenia Boga oddziałującego w przeżyciu egzystencjalnym¹²⁰, którego przedmiot jest uchwytany i dostrzegany bezpośrednio i wewnętrznym. Koreluje to z nieustanną obecnością i działaniem tajemnicy Objawienia w świecie i jego dziejach – Bóg ciągle działa i to działanie można na podstawie znaków wiarygodnie rozpoznać. Rusecki wyróżnia następujące rodzaje doświadczenia religijnego: kosmologiczne (świat stworzony drogą odkrywania Boga), antropologiczne (przeżycie ludzkiej kontyngencji), teologiczne (Objawienie historyczne) oraz mistyczne (osobiste i wewnętrzne spotkanie z Bogiem z Jego inicjatywy)¹²¹. Doświadczenie religijne umożliwia w swojej najdoskonalszej formie, czyli w mistycyzmie, odczucie bezpośredniego działania Boga w najgłębszej rzeczywistości człowieka (*fundus animae, apex mentis, scintilla animae*). Stan ekstazy charakteryzuje się względną biernością, zastępując własny wysiłek działaniem Boga¹²².

Dlatego łączność słowa i czynu w Objawieniu odsłania również inne jego cechy: personalizm, chrystocentrym, dialogiczność, historyczność oraz charakter społeczny¹²³. Zachodzi więc całościowe oddziaływanie Boga na

¹¹⁹ Augustyn z Hippony, *Confessiones*, 10, 27: „Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam: coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam: fragrasti, et duxi spiritum, et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam”.

¹²⁰ Rolę doświadczenia religijnego w wierze podkreśla P. Moskal – *Religia i prawda*, Lublin 2009², s. 134–152). Doświadczenie religijne jako punkt wyjścia dla teologii wskazywał D. von Hildebrand. Por. S. Janeczka, *Hildebrand*, w: EK, t. 6, kol. 877.

¹²¹ M. Rusecki, *W teologii religii. Doświadczenie religijne*, w: LTF, s. 326.

¹²² J. Misiurek, *Doświadczenie religijne*, w: LTF, s. 324.

¹²³ O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, s. 72–74.

człowieka, co posiada największy walor wiarygodności. Synteza personalistyczna i egzystencjalno-duchowa słów i czynów Boga stanowi ważny element prakseologii objawionej. Obejmuje ona element łączności słów i czynów, interpretację i przekaz społeczny wydarzeń oraz silne uwewnętrznienie. Istotnym wkładem Objawienia w prakseologię ogólną jest dostrzeżenie możliwości doświadczenia wewnętrznego *praxis divina* oraz jej mocy przemieniającej całą egzystencję. Współdziałanie z Bogiem w chrześcijaństwie rozpoczyna się od wewnętrznego działania wiary, otwierania się na wyższą rzeczywistość interpersonalną, reakcję na Objawienie. W ten sposób po raz kolejny prakseologia rewelatywna ukazuje działanie dwóch podmiotów: Boga i człowieka i nie zaczyna się od jakiegoś teoretycznego twierdzenia, ale od wielorakiego doświadczenia *theopraxis*.

Od strony człowieka personalna synteza form *gesta verbisque* stanowi zachętę do niepoprzestawania na intelektualnym rozpoznaniu Objawienia, ale do wchodzenia w jego rzeczywistość. Jeśli Bóg, zwracając się do człowieka, przemawia jego językiem, używa zrozumiałych słów i obrazów, wchodzi w grę ludzkiej inteligencji, znaczy to, że język, słowa, inteligencja są teraz zdolne do przyswojenia sobie Bożego słowa, zgodnie ze swoją naturą. Przemawianie, kierowanie słów świadczy o tym, że Bóg jest Bogiem osobowym, żywym, nieustannie obecnym, analizującym sytuację na świecie, wyrażającym swą wolę i działającym. Z kolei Bóg wchodzący w dzieje ludzkości ukazuje się jako dynamiczny, reagujący na ludzkie problemy, dający do zrozumienia, że w samej ludzkiej naturze i jej działaniu można odnaleźć teren i możliwości prowadzenia rozpoczętego w ten sposób dialogu. Wspólną płaszczyzną prakseologiczną staje się kategoria miłości przekazywana w *autodonatio Dei* jako siła łącząca i przyciągająca człowieka. Dialog ten jednak zakłada pośrednictwo wiary i może istnieć tylko w jej tajemnicy¹²⁴.

1.3.3. Ludzcy pośrednicy Objawienia

Warto wspomnieć o możliwości zapośredniczenia słów i czynów Boga poprzez słowo i czyny człowieka. Całe Objawienie przyjmuje formy ludzkie, czyli słowa i czyny, jednak Bóg ze swojej strony może przyjąć niektóre czyny i słowa, które pochodzą od konkretnego człowieka, aprobując je i niejako podnosząc do rangi swojego słowa (por. Jr 35, 1–19). Dotyczy to chociażby prorockich katechez głoszonych w imieniu Boga. Nie zawsze słowo Boże musi pochodzić bezpośrednio od Boga, lecz może ukrywać się w zwykłym

¹²⁴ Chenu, *Wybór pism*, s. 70.

ludzkim pouczeniu, perswazji czy katechezie lub może przybrać postać czynu wykonanego przez człowieka, który stanie się Bożym symbolem (Jr 7, 29). One wszystkie działają na zmysły zewnętrzne, wzmacniając przesłanie słowa Bożego. Niemniej w zapośredniczeniu treści objawieniowych przez ludzkie słowa i czyny można dostrzec pewne trudności w przyjęciu *Revelatio Dei*. *Deus revelans*, wiążąc się z kontyngencją człowieka poprzez słowo i czyn, podlega wszystkim ograniczeniom tych form¹²⁵. Człowiek w rozpoznaniu Objawienia bardzo często nie chce dostrzegać w konkretnych słowach i wydarzeniach czegoś więcej aniżeli tylko własnych wytworów. Trudno jest mu także łączyć pojedyncze fakty w sensowną całość, *praxis* w prakseologię. Dlatego większą wiarygodność posiada synteza personalistyczna słów i czynów niż formy te brane osobno, jak to czyniono wcześniej w teologii fundamentalnej, z reguły przyznając pierwszeństwo formie słowa, tak że historia Objawienia stawała się historią słowa Bożego.

Właściwie historiozbawcze działanie Boga tak w Starym Testamencie, jak i w Nowym bardzo często zakłada pośrednictwo konkretnych osób, a więc także ich działania. Prakseologia objawiona musi być ujmowana w kluczu personalistycznym, również od strony autora Objawienia. Pośrednicy Objawienia odegrali bardzo ważną rolę w jego przekazywaniu¹²⁶. Fakt, że Bóg wybiera ludzi jako narzędzia w przekazie Objawienia i posługuje się ich słowami i czynami, dowartościowuje samego człowieka, i każe czyny Boże odnosić przede wszystkim do osobowego Boga, a nie tylko do jakichś potężnych dynamizmów czy sił przyrody. Szczytem pośrednictwa Objawienia i zarazem jego momentem centralnym jest złączenie osoby mediatora z samym Bogiem. Dokonało się to we Wcieleniu dzięki łączności natur boskiej i ludzkiej w Jezusie. Jest to jednocześnie największy rys personalistyczny słowa i czynu, ponieważ Osoba *Logosu* stała się człowiekiem. Oznacza to, że wszystkie Jego słowa i czyny mają charakter boski. W Nim znajduje się największa prakseologiczna wiarygodność Objawienia.

Czyny i słowa w przypadku *Revelatio Dei* odwołują się do swojego Autora. Jest nim osobowy Bóg, który za pomocą tych form chce dotrzeć do osoby człowieka. Dlatego celem budowania koncepcji prakseologicznej w ramach teologii fundamentalnej nie jest uwiarygodnianie poszczególnych słów czy

¹²⁵ Guardini, *Objawienie*, s. 77–78.

¹²⁶ Współczesna teologia fundamentalna, zwłaszcza uprawiana w szkole lubelskiej, wyraźnie odróżnia podmiot Objawienia, którym jest wyłącznie Bóg (Objawiciel) od pośredników Objawienia. Dawniej mówiono o pośrednikach, że są objawicielami Boga, np. prorocy.

czynów Objawienia, ale samego Objawiciela. Bóg użył języka proroków i wkroczył w historię Narodu Wybranego, żeby zmanifestować coś więcej – ustanowić więź między tym, co transcendentne a światem¹²⁷. Poprzez słowa i czyny Bóg nawiązuje zbawczy dialog z człowiekiem, a ten z kolei rozwija się w historii zbawienia pod wpływem różnych działań ludzkich, także tych negatywnych. Zatem całość Objawienia można postrzegać jako historię owej komunikacji. Izraelici, będąc świadkami niezwykłych czynów w swojej historii, nie mieli problemu z odczytaniem ich prawdziwego autora. Nie powstały psalmy chwalące wielką odwagę wojowników izraelskich w czasie wyjścia z Egiptu, ale od początku łączono te wydarzenia z Bogiem działającym bezpośrednio (por. Wj 15, 21; 20, 2). W podobny sposób zinterpretowała tradycja chrześcijańska Wydarzenie Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza Jego zmartwychwstanie.

Bóg jako osobowe i transcendentne „Ja” odsłania się przez swoje słowo i czyny ludzkiemu „ty”. Objawienie to ma charakter interpersonalny – jego celem jest nawiązanie kontaktu, doprowadzenie do misteryjnego spotkania z Bogiem w wierze. Ponieważ nie istnieje analogiczna sytuacja w ramach struktur immanentnych świata, spotkanie z Bogiem domaga odpowiedzi w postaci posłuszeństwa wiary oraz odpowiedniej *praxis*. *Revelatio* ma z jednej strony wymiar noetyczny, gdyż przynosi informację o Bogu, o tajemnicy Jego wewnętrznego, osobowego życia, wyraża myśli, plany Boże, decyzje Jego woli, zawiera także ofertę przyjaźni i wspólnoty życia z człowiekiem, czyli zbawienie; z drugiej strony zaś, ma wymiar dynamiczny, czyli jest aktywną, działającą mocą, spełniającą to, co oznacza, realizującą zamiary powstałe w umyśle Bożym w obiektywnej historii.

Słowo i czyn jako formy Objawienia rozumianego personalistycznie są charakterystyczne wyłącznie dla relacji międzypersonalnej¹²⁸. Wynikają one bezpośrednio z samej jego natury, ponieważ *Revelatio* jest manifestacją Osoby Boga, która buduje określony związek między osobowymi partnerami: Bogiem i człowiekiem. W przeciwnym razie nie byłyby zdolne manifestować osoby i nie prowadziłyby do międzypersonalnego kontaktu bosko-ludzkiego¹²⁹. Personalistyczny charakter form Objawienia łączy je w osobie i odnosi je ku niej, przez co ostateczna wiarygodność chrześcijaństwa płynie z pełni Objawienia, w której nie ma już rozdzielenia na słowa i czyny, ale wystę-

¹²⁷ Por. Rusecki, *Objawienie Boże*, s. 861.

¹²⁸ Ledwoń, *Objawienie Boże*, s. 869.

¹²⁹ Tamże.

pują one równocześnie i w największej z możliwych syntez, czyli syntezie osobowej Jezusa Chrystusa. Komunikacja Objawienia przez słowo i czyn zmierza do dynamicznej komunii z Nim.

1.3.4. Samoobjawienie się Boga

Objawienie rozumie się wspólnie jako samoobjawienie się Boga (Hegel, Barth, Pannenberg). Pojęcie „samoobjawienia” odwołuje się genetycznie do niemieckiego idealizmu. Chodzi w nim o Heglowskie ujęcie „samoodtworzenia się Absolutu”. Łączy ono bardzo ściśle pośrednika z treścią Objawienia aż po ich utożsamienie: Ten, który się objawia, i to, co objawia¹³⁰. W teologii protestanckiej takim pojęciem objawienia posługiwał się K. Barth, a następnie W. Pannenberg. R. Latourelle przeniósł je na teren katolickiej teologii fundamentalnej, rozbudowując je o kwestię samo-wiarygodności¹³¹. Zatem w Objawieniu nie tyle chodzi o poszczególne słowa czy czyny, ile samego Boga, który w Jezusie najpełniej się uwiarygodnił. Podstawową treścią Objawienia nie jest jedynie nowa informacja o człowieku czy świecie, ale nade wszystko sam Bóg. A. Dulles ujmuje *Revelatio* wieloaspektowo, umieszczając je w kontekście trynitarnym i soteriologicznym¹³². Wcześniejszą próbą pozadoktrynalnego pojmowania Objawienia była myśl H. Newmana, wedle którego Objawienie nie jest po prostu zbiorem prawd wyrażonych w formie twierdzeń, ale przede wszystkim pieczęcią uczynioną w ludzkim umyśle poprzez samoudzielenie się Boga jako *Logosu*. Na tej zasadzie później K. Rahner i E. Schillebeeckx pojmowali Objawienie Boże jako komunikowanie nie tyle zespołu twierdzeń, ile jako niewyraźną całość, poznawaną przez rodzaj ogólnej intuicji¹³³. Objawienie według nich nie polega więc na przekazywaniu jakichś prawd na drodze ponadnaturalnej. Jego sednem jest samoobjawienie się Boga. Można Go poznać tylko wtedy, kiedy sam da się poznać¹³⁴. K. Rahner tłumaczył samoudzielenie się Boga w pierwszej linii nie jako objawienie Słowa-Objawienia, ale objawienie

¹³⁰ Samoobjawienie można rozumieć według Hegla jako alienację Absolutu, czyli wyjście poza siebie w historię i w ten sposób objawienie swojej istoty celem zdobycia samowiedzy. Jest to pozytywne rozumienie słowa „alienacja” w odróżnieniu od kontekstu ekonomicznego, w którym oznacza pauperyzację. Por. W. Chudy, *Alienacja*, w: PEF, t. 1, s. 189–190.

¹³¹ I.S. Ledwoń, *Latourelle*, w: LTF, s. 752–753; tenże, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle’a*, s. 20.

¹³² Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według Avery Dullesa*, s. 83.

¹³³ Tamże, s. 33.

¹³⁴ Góźdz, *Jezus*, s. 311.

bytu, czyli objawienie życia Bożego człowiekowi, który w ten sposób zostaje obdarowany łaską. Samoudzielenie się Boga – „jądro rzeczywistości zbawienia i objawienia” w tym systemie należy do istoty łaski, a wszystko inne, co tradycyjnie było z nią związane, jest nią w sensie pochodnym, jako skutek lub funkcja pierwotnego samoudzielenia¹³⁵.

Oznacza to, że samoobjawienie się Boga należy najpierw do zakresu bytu (samoudzielenie ontyczne), a dopiero wtórnie do zakresu poznania. Bóg może udzielić siebie temu-co-nie-boskie, chociaż nie pozbawia Go to nieskończoności i absolutnej tajemnicy. Człowiek – adresat objawienia nie przestaje być bytem stworzonym i różnym od Boga. Dzięki takiemu rozumieniu nastąpiło przejście z rozumienia Objawienia jako pośredniczenie prawdy w duchu *Vaticanum I* na kierunek obrany przez *Vaticanum II*, czyli „samoobjawienie” (KO, n. 2)¹³⁶. J. Ratzinger potwierdza, że współczesna teologia katolicka podkreśla charakter czynu w Objawieniu, czyli to, że Bóg mówi, gdy działa, Jego nauczanie nie odbywa się tak jak nauczanie filozofii, lecz dokonuje się w historycznym czynie zbawczym wobec człowieka¹³⁷. Uzupełnia jednocześnie powyższą wypowiedź przypomnieniem, żeby nie przeakcentowywać działaniowości Objawienia. Według niego akcent przesunięty na *praxis* nie może oznaczać, że Objawienie jest procesem bytowym. Przeciwnie: tak jak ujęcie Objawienia jako „czynu” Boga ma je – z jednej strony – odróżniać od rozumienia Objawienia jako nauki, tak z drugiej strony – ma je oddzielać od rozumienia rzeczowego. Ono bowiem nie jest ani przedmiotową nauką, ani obiektywnym bytem; jest nieodłączne od Osoby Bożej, jest samoudzieleniem się, osobowym aktem Boga, w którym ukazuje się On człowiekowi jako osobie. Człowiek, który wchodzi w aktualną relację z Bogiem, staje się *terminus relationis* osobowej relacji Bóg-człowiek¹³⁸.

Zdaniem K. Rahnera w samoudzieleniu się Boga najpełniej ujawnia się Jego istota, tj. miłość. Nie można redukować *autodonatio* do jakiejś odmiany daru dla stworzeń i do zwykłej funkcji objawieniowej ich Autora. Bóg

¹³⁵ D. Oko, *Rahner Karl*, w: PEF, t. 8, s. 622.

¹³⁶ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęć chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 101–105. Trzeba pamiętać o rozróżnieniu Rahnera na transcendentálny i kategoriałny (historyczny) typ Objawienia. To pierwsze dostępne jest w egzystencji każdego człowieka, choć na sposób niepojęciowalny (transcendentálny).

¹³⁷ Ratzinger powołuje się tu na ergatyczne określenie Objawienia przez Garrigou-Lagrangé'a: *Revelatio est actio divina veritatem antea occultum nobis manifestans praeter ordinem naturam (De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita, s. 138)*.

¹³⁸ J. Ratzinger, *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury*, red. K. Gózdź, Lublin 2014, s. 51 (*Opera omnia*, t. 2).

raczej daje siebie samego w taki sposób, że Ten, który daje, i dar są jednym i tym samym. Dzięki temu stworzenie zostaje uświęcone, usprawiedliwione i ożywione przez rzeczywistość Boga. Miłość najpełniej świadczy o wiarygodności Objawienia (H.U. von Balthasar). W tym samoudzieleniu jest On wolny do tego stopnia, że może ofiarować się niedoskonałemu stworzeniu¹³⁹.

Jak słusznie zauważa K. Kałuża, rozumienie Objawienia jako samoudzielenia się czy samoodstąpienia nie może być rozumiane statycznie lub jako fakt dokonany, co odzwierciedla niemieckie pojęcie *Offenbarung* (od niem. *öffnen* – otwierać, *offenbar* – oczywisty). Oznaczałoby to całkowite podleganie tajemnicy Boga światu, a historia stałaby się pewnego rodzaju *curriculum vitae Dei*. Zostałaby zniesiona dialektyka „odsłonięcia” i „ukrycia”, do której odsyła pierwotne rozumienie łacińskiego terminu Objawienia jako *re-velatio* (analogicznie do gr. *apokalypsis*). Chrześcijaństwo przekształciłoby się wtedy w filozofię, w której po usunięciu zasłony (*velum*) myśl może ogarnąć to, co boskie, a poznanie może w pełni „objąć” Boga w Jego ukazywaniu się¹⁴⁰. Autor ten postuluje powrót do pierwotnego znaczenia terminu *revelatio*, w którym przedrostek *re-* oznacza powtórzenie stanu identycznego, jak i przejście do stanu przeciwnego. Objawienia nie można zatem rozumieć w sensie intelektualistycznym jako przyswojenia odsłoniętych prawd o Bogu, ale jako komunikację za pomocą wydarzeń i słów, w których pozostaje on mimo wszystko *revelatus in absconditate et absconditus in revelatione*. Objawienie staje się pewnego rodzaju progim do przekroczenia w stronę tajemnicy Boga, nieustannym ruchem transcendowania¹⁴¹. Ujawnia się więc dynamiczny charakter *Revelatio Dei*, odsłaniania i zasłaniania, co koresponduje z jego prakseologiczną koncepcją. Objawienie domaga się interakcji, współpracy, także na etapie jego przyjęcia, ponieważ Bóg działając, nie tylko wytwarza określone skutki w postaci wydarzeń czy słów uchwytnych w historii, ale poprzez działanie udziela się sam, w swojej istocie, choć recepcja tego jest zapośredniczona przez słowa i czyny. Stanowi to najwyższy stopień prakseologii, kiedy poprzez działanie jedna osoba oddaje się drugiej w całości, a nie tylko powoduje jakieś zewnętrzne konsekwencje. Taka koncepcja *praxis* Boga rzutuje na *praxis* chrześcijańską dążącą do oddania się Bogu całoosobowo, choć oczywiście w ramach

¹³⁹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Samoudzielenie się Boga*, w: MST, kol. 486–487.

¹⁴⁰ K. Kałuża, *Jezus Chrystus jako obraz Nieprzedstawialnego. Teologia chrześcijańska w kontekście filozofii postmodernistycznej*, w: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, red. W. Szukalski, Bydgoszcz 2013, s. 122–123.

¹⁴¹ Tamże, s. 124.

możliwości natury, ponieważ konstrukcja rzeczywistości nie pozwala na jednorazowe wyrażenie się i oddanie drugiej osobie, stąd tak ważne są historyczne i kategoriale formy owej komunikacji (*re-acciones*). Niemniej najgłębszą treścią objawionej prakseologii antropologicznej jest czyn całkowitego oddania się Bogu.

1.3.5. Kim jest człowiek?

Objawienie prowadzi również do uzyskania odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Ponieważ za pomocą form słów i czynów ukazuje ono coś więcej aniżeli jednostkowe prawdy czy wydarzenia – bo chodzi w nim o samą osobę Boga – to ma ono walor rewelatywny także na terenie antropologii i prakseologii. Zwłaszcza pełnia Objawienia w Jezusie Chrystusie ujawnia, kim jest człowiek, jaki jest sens jego istnienia, skąd przychodzi i dokąd zmierza¹⁴².

Od strony antropologicznej zwiążanie czynu z osobą eliminuje ryzyko atomizmu prakseologicznego, który przyznaje wartość jedynie skutkom poszczególnych czynów, zupełnie nie łącząc ich z osobą lub robiąc to jedynie zewnątrznie. Osoba spina łukiem hermeneutycznym i ontycznym całą *praxis*, która w tym wypadku albo wzmacnia proces rozwoju człowieka albo prowadzi do jego degradacji. Szczególne znaczenie przybiera tutaj chrześcijańska koncepcja czynu jako wartościowego dla osoby nawet w przypadku czynów o charakterze wewnętrznym. W ten sposób przewycięża się niebezpieczne tendencje współczesnej prakseologii, opartej na technicyzycznej zasadzie „wszystko, co możliwe technicznie, powinno zostać zrealizowane” dopełnionej imperatywem ekonomicznym „nie wolno stawiać granic temu, co przynosi zysk” (R. Marx)¹⁴³. Prakseologia ogólna odkrywa w człowieku jakieś dążenie do transcendencji, ponieważ chce on dokonywać coraz to większych dzieł, ale żadne nie przynoszą mu całkowitego zaspokojenia. Objawia to głębszą prawdę o autotranscendencji człowieka, której prakseologiczny wyraz stanowią nie tylko wytwory w postaci kultury i więzi społecznych (A. Portmann), zresztą poddawane uzasadnionej krytyce,

¹⁴² RH, n. 10. Por. także: „człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie”. Jan Paweł II, *Przemówienie 2 czerwca 1979*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x537/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/?print=1> [10.02.2015].

¹⁴³ Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, s. 84.

ale domagają się dopełnienia przez transcendencję aktualną i doskonałą, czyli działanie samego Boga, co stanowi motyw wiarygodności Objawienia i otwiera na *praxis fidei*¹⁴⁴.

Rozważanie o dziełach czy czynach Bożych jako formie Objawienia przyczynia się do wydobycia waloru wiarygodnościowego poprzez możliwość rozpoznania z dzieł ich Twórcy. Wszystkie *gesta divina* wskazują na działającego Boga, choć należy je brać łącznie ze słowem Bożym. Szczególną wartość uzyskują one w rozumieniu personalistycznym, ponieważ odsyłają do Osoby Boga oraz odsłaniają tajemnicę osoby samego człowieka. W ten sposób Objawienie służy jako medium komunikacji, w którym ani moment intelektualny, ani prakseologiczny nie jest przewartościowany. Podprowadza to również pod pełnię Objawienia zrealizowaną w Osobie Jezusa Chrystusa posiadającą największą wiarygodność.

Po omówieniu form Objawienia należy przejść do prakseologicznych elementów *Revelatio historiae*, czyli całości dzieła objawieniowo-zbawczego zarówno na poziomie ekonomii Bożej, jak i realizacji w historii zbawienia. Podstawowe pojęcia teologiczno-fundamentalne opisujące Objawienie Boże korelują z terminami prakseologii ogólnej: plan, ekonomia, realizacja, współdziałanie, etapowość, dzięki czemu można, choć *per analogiam*, wydobyć prakseologiczny walor motywacyjny samego Objawienia.

2. Boży plan zbawienia

Objawienie Boże w swojej istocie jest nowiną o zbawieniu, która realizuje się równoległe do jej ogłaszania. Stąd Objawienie inicjuje, sprawia oraz rozwija zbawienie. W tym tkwi teologiczny rys jego prakseologiczności. Transcendentny Bóg działa w historii dla osiągnięcia konkretnego celu i tylko w tym kontekście można to działanie rozpoznać. O ile jednak na poziomie idei widać zasadniczą ciągłość *praxis*, to już w realizacji historycznej ma się do czynienia z oddzielnymi od siebie momentami. Za W. Pannenbergiem można mówić o objawieniach w liczbie mnogiej, jak zostało to przedstawione w Biblii, a nie jednym Objawieniu. W końcu – według tego autora – Objawienie Boże dokonało się w określonych aktach historycznych, nietożsamych ze sobą. Stąd Objawienie jako całościowe dzieło Boga należy ostatecznie do

¹⁴⁴ Por. H. Rahner, E. Neumann, A. Portmann, *L'uomo ricercatore e giocatore. L'esperienza mistica e creativa nella vita umana*, red. Edizioni 1993.

refleksji teologicznej¹⁴⁵. Wskazuje ona, że istnieje Boży plan, według którego realizowały się poszczególne wydarzenia zbawcze. Terminu „Objawienie” w liczbie pojedynczej zaczęto używać od początku XIX wieku, odnosząc go do chrześcijaństwa jako całości, a następnie stało się ono fundamentalną kategorią teologiczną oraz kluczem hermeneutycznym pozwalającym zrozumieć religię chrześcijańską jako wydarzenie zbawcze¹⁴⁶.

Można zastosować tu regułę hermeneutyczną Gadamera, która mówi, że całość musi być interpretowana na podstawie swoich części, a te z kolei z ich całości. Mimo że Objawienie składa się z poszczególnych historycznych wydarzeń, to stanowią one hermeneutyczną całość, chociażby ze względu na jedność podmiotu działającego, czyli Boga. Takie ujęcie wynikające z poprzednich analiz dotyczących łączności interpretacji i wydarzenia, słów i czynów Objawienia, pomoże w określeniu właściwego sensu konkretnych czynów zbawczych w ramach całości planu zbawienia¹⁴⁷. W prakseologicznej koncepcji Objawienia ideą przewodnią *theopraxis* jest zbawienie ludzkości, które dokonuje się za pomocą szczególnej łączności *theoria praxisque*. Choć podział na ideę i jej realizację od strony Boga jest niezasadny, ponieważ u Niego ze względu na ponadczasowość nie istnieje takie rozróżnienie. Jednak od strony poznawczej człowieka i prakseologii ogólnej można wyróżnić zamiar lub plan, który z kolei zostanie zrealizowany w konkretnych etapach. Rozpoznanie całości Objawienia prowadzi do istnienia w Bogu jednego planu zbawczego. Polega on na uniwersalnej woli zbawczej, która następnie została zrealizowana w poszczególnych etapach w historii. Należy przy tym uwzględnić realną różnicę prakseologiczną między planem Boga, a każdym innym planem ludzkim. Ze względu na misteryjną naturę Boży plan zbawienia nie przekłada się na prakseologię skuteczności i użyteczności w ludzkich kategoriach. Boże działanie oczekuje wolnego działania ludzkiego, a zatem dopuszcza istnienie kontradziania, *heteropraxis*, co nie znaczy, że je akceptuje.

¹⁴⁵ W. Pannenberg, *Rivelazione e „rivelazioni” nella testimonianza della storia*, w: CTF, t. 2, s. 95–96.

¹⁴⁶ K. Kałuża, *Klaus von Stosch. Offenbarung. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010* [recenzja], RT KUL, 61(2014), z. 9, s. 217.

¹⁴⁷ Pasterczyk, *Hermeneutyka filozoficzna*, s. 470–471. Reguła ta zakłada przedrozumienie, projektowanie całości zanim jeszcze przystąpi się do interpretacji danego tekstu. W dalszych etapach kręgu hermeneutycznego następuje rewizja pierwotnie założonego sensu całości. Por. także M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008; H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013².

2.1. Pojęcie ekonomii Bożej

Greckie słowo *oikonomia*, od którego pochodzi słowo „ekonomia”, jest używane w kontekście zarządzania, dysponowania i realizacji¹⁴⁸. W przypadku Bożej ekonomii chodzi o kierowanie światem przez Boga w perspektywie zbawienia. Poznanie „ekonomijne” Boga to poznanie Go przez Jego uczynki, które następnie prowadzi do odkrywania immanentnej istoty Boga. On działa według tego, kim jest¹⁴⁹. Boże działanie odznacza się wyjątkową spójnością oraz soteriologiczną celowością. W teologii fundamentalnej całość propozycji zbawienia, zamiar Bożego historiozbawczego zaangażowania określa się mianem ekonomii Bożej. Samo pojęcie jest różnie rozumiane przez konkretnych autorów: wyróżniają oni ekonomię Bożą oraz jej poszczególne etapy lub rodzaje: ekonomię zbawienia, ekonomię wcielenia, ekonomię łaski, a także ekonomię Objawienia.

Bóg nie działa doraźnie, jakby reagując na pojawiające się kolejno problemy, ale Jego działania wiążą się z uprzednią ideą, planem zbawienia i Objawienia. Jednostkowe etapy jego realizacji składają się na całość, dopiero w świetle której lepiej się je rozumie. Wszystkie Boże czyny do niej przynależą. Boża ekonomia (gr. *oikonomia*, łac. *dispensatio, dispositio, distributio*) to inaczej Boży plan obejmujący swym zasięgiem stworzenie, a także wydarzenia przymierza Starego i Nowego Testamentu oraz eschatologię. Był on stopniowo realizowany w dziejach świata – i nadal jest – przy współdziałaniu człowieka, choć proporcjonalnie do jego natury. Szczytem i pełnią ekonomii Bożej jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Ma ono charakter trynitarny, chrystocentryczny, eklezjogenetyczny oraz uniwersalny, obejmując wszelką rzeczywistość stworzoną widzialną i niewidzialną¹⁵⁰. Samo pojęcie ma rodowód biblijny, od św. Pawła (Ef 1, 3–14; 3, 1–13)¹⁵¹.

Bartnik wiąże pojęcie ekonomii z ideą Opatrzności. Uwypukla w ten sposób łączność dzieła stworzenia ze zbawieniem. Na bazie stworzenia i działania Boga w Opatrzności można zrozumieć lepiej całość dzieła zbawienia zawartego w ekonomii Bożej. Przy czym pierwsze ma węższy zakres od drugiego. Opatrzność jako idea filozoficzna, szczególnie związana ze stoicyzmem, odnosi się do rządów Boga nad światem i stanowi jako taka korelat stworzenia. Bóg rządzi całym światem, a także w konsekwencji i ludzkością.

¹⁴⁸ J. Kudasiewicz, *Historia czy ekonomia zbawienia?*, RT KUL, 28(1981), z. 1, s. 89.

¹⁴⁹ Puyo, *Życie dla prawdy*, s. 147.

¹⁵⁰ I.S. Ledwoń, *Ekonomia Boża*, w: LTF, s. 365.

¹⁵¹ W. Łydka, *Ekonomia zbawienia*, w: EK, t. 4, kol. 796–799.

Natomiast część teologów z Azji Mniejszej stworzyła osobne pojęcie ekonomii jako udzielanie przez Boga zbawienia ludziom, począwszy od Starego Testamentu aż do jego pełni we Wcieleniu Chrystusa i dziele odkupienia. Ekonomia zatem miałaby mieć charakter zbawczy, czysto religijny i stąd też była pojęciem dużo węższym niż Opatrzność. Św. Ireneusz ujął oba pojęcia koekstensywnie, przy czym preferował termin ekonomia. Przez ekonomię Bożą rozumiał całość zamysłów i planów Bożych względem świata wraz z ideą stworzenia i odkupienia człowieka, nałożenie tego planu na całość bytu i wszelkie dzianie się, włącznie z każdym, choćby najdrobniejszym wydarzeniem. Bóg urzeczywistnił swój plan na sposób miłości odwiecznej w stworzeniu świata, choć szczególnie dotyczy on odkupienia i przygotowania do Paruzji. Z wielką troską zarządza światem, nadaje mu kierunek oraz pieczołowicie prowadzi każdą istotę do wyznaczonego jej celu¹⁵².

Pojęcie ekonomii Bożej zawiera w sobie ważną kwestię celu Objawienia. Ze względu na całościowość planu zbawienia trzeba zapytać o punkt dojścia działania Bożego, jaki jawi się na podstawie *Revelatio Dei*. Stanowi on element każdej koncepcji Objawienia. Ogólnie określa się go podwójnie jako chwałę Bożą i zbawienie człowieka. Według *praxeologia divina* Bóg rozwija swój plan zbawczy usynowienia i dywinizacji człowieka, któremu daje możliwość włączenia się w realizację, stosownie do uwarunkowań jego natury. Człowiek dzięki odpowiedzi na działanie zbawcze Boga ma możliwość zrealizowania swojej natury i osiągnięcia szczęścia, co daje swoje efekty jeszcze na tym świecie.

Przejście od ekonomii Bożej do historii zbawienia oznacza realizację Bożej ekonomii w czasie oraz dopuszcza, a nawet oczekuje włączenia się w nie podmiotu ludzkiego. Dzięki aktywnemu współdziałowi człowieka ekonomia Boża przybiera konkretny kształt historii zbawienia¹⁵³. M. Rusecki bardzo wyraźnie rozgranicza pojęcie ekonomii Bożej od historii zbawienia właśnie ze względu na udział człowieka w tej ostatniej. Broni w ten sposób podmiotowości człowieka, który nie może być wyłącznie biernym przedmiotem Bożych działań. Jednostronne ujęcie *historia salutis* byłoby sprzeczne z osobową naturą Boga i samego zbawienia. Stąd wynika niemożność traktowania historii zbawienia wyłącznie w kluczu obiektywnych wydarzeń historycznych. Koniecznie trzeba widzieć historię razem z podmiotami w niej działającymi¹⁵⁴. Ponieważ jednak nie ma symetrii mocy działania

¹⁵² Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 27 – V, 10, 1–2.

¹⁵³ Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 324.

¹⁵⁴ Tamże, s. 322–323.

człowieka i Boga ze względu na różnice w naturze, należy rozpatrywać relację Bóg-człowiek w świetle Bożej pedagogii.

2.2. *Pedagogia divina*

Patrząc na całość Bożego dzieła Objawienia i zbawienia wyrażonego za pomocą kategorii ekonomii Bożej, dostrzega się w nim ideę rozwoju. Pojęcie postępu stanowi charakterystyczny element każdej prakseologii, która powinna zakładać coraz doskonalsze sposoby działania i stałe podnoszenie jakości. Bóg jako nieskończenie „bogaty” nie może stać się w działaniu bardziej skuteczny. Ze względu jednak na człowieka, który podlega wychowaniu i kształceniu, Objawienie zostało dopasowane do niego, prowadząc go do wszechstronnego rozwoju. Dlatego w ramach prakseologicznej koncepcji *Revelatio Dei* należy przywrócić się ewolucji rzeczywistości objawieniowej. Termin Boża pedagogia (*pedagogia divina*) nie pojawia się w rozważaniach teologiczno-fundamentalnych zbyt często. Wprawdzie powołują się na niego dokumenty kościelne¹⁵⁵, a także opracowywane są pojedyncze składniki tej pedagogii, na przykład wychowawcza rola Jahwe w Starym Testamencie czy postać Jezusa jako Pedagoga¹⁵⁶, to jednak niewielu autorów rozwija ten temat w odniesieniu do całości Objawienia, tym bardziej jako motyw *credibilitas*. Wyjątkiem jest tu lubelska szkoła teologii fundamentalnej, w której kwestia Bożej pedagogii jest istotna¹⁵⁷. W punkcie wyjścia swoich rozważań przedstawiciele tej szkoły powołują się na słowa św. Pawła o wychowawczej roli Prawa w Starym Testamencie, które przygotowywało ludzkość na przyjście Jezusa Chrystusa (Ga 3, 24). Proces kształtowania ludzi nie został zakończony wraz z przyjściem Chrystusa, ale pod wpływem Ducha Świętego trwa nadal, zmierzając do uczynienia w każdej osobie „człowieka

¹⁵⁵ Por. KO, n. 15; KKK, n. 53: „Bóg stopniowo udziela się człowiekowi, przygotowuje go etapami na przyjęcie nadprzyrodzonego Objawienia, którego przedmiotem jest On sam, a które zmierza do punktu kulminacyjnego w Osobie i posłaniu Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa”. Por. także Paweł VI, *Ecclesiam suam*: „Zbawczy dialog miał w skromne początki i rozwijał się stopniowo, zanim zakończył się pewnym powodzeniem” (n. 77).

¹⁵⁶ B. Adamczyk, *Model pedagogii Jezusa w przekazie biblijnym*, Kraków 2008; J. Bagrowicz, *Ideał wychowawczy Starego Przymierza (cz. I). Pedagogia przymierza w Pięcioksięgu, w: Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 143–162; A.A. Viard, P. Grelot, *Plan Boży*, w: STB, s. 673–679.

¹⁵⁷ Por. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle’a*, s. 27–131; M. Rusecki, *Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, RT KUL, 30(1983), z. 2, s. 33–49.

doskonałego” (Ef 4, 13)¹⁵⁸. Św. Ireneusz wielokrotnie mówi o pedagogii Bożej, posługując się obrazem wzajemnego przyzwyczajania się do siebie Boga i człowieka: „Słowo Boże zamieszkało w człowieku i stało się Synem Człowieczym, by przyzwyczać człowieka do objęcia Boga, a Boga do zamieszkiwania w człowieku, zgodnie z upodobaniem Ojca”¹⁵⁹. J.H. Newman wskazywał na pedagogię Boga zarówno w procesie samoobjawienia się, przekazu prawdy objawionej, wielości form i środków tego przekazu, jak i sposobów przechowywania i interpretacji uformowanego depozytu wiary oraz wreszcie znaczenia Objawienia Bożego dla poznawczego i praktycznego wymiaru ludzkiej egzystencji¹⁶⁰.

Można zatem zauważyć nie tylko jedność całej ekonomii zbawienia, ale także jej ewolucyjny charakter. Bóg wybrał najpierw jeden naród, w którym powoływał niektóre jednostki do głoszenia słowa w Jego imieniu oraz wzywania do odpowiedzi na nie. Taka forma stanowi stały element realizacji Jego ekonomii w postaci profetyzmu. Przygotowywał on w ten sposób naród na Wydarzenie Jezusa Chrystusa, do którego prowadziły wydarzenia *Exodusu*, monarchii, niewoli babilońskiej, Prawa, świątyni, ofiary itp. Dokonywał się równocześnie proces percepcji i rozumienia słowa Bożego od formy czysto legalistycznej do interioryzacji w sercu jako prawa miłości. Nie bez znaczenia były liczne sformułowania, tezy, prawdy cząstkowe o Bogu. Pełnia zbawienia odsłania się w Wydarzeniu Jezusa, choć i w tym wypadku zasada rozwoju znajduje swoje potwierdzenie, czego wyrazem jest Tradycja Apostolska i całe dzieje Kościoła. Ostatecznie cały proces pedagogiczny znajdzie swoje spełnienie w *Revelatio gloriae*.

Punktem zbieżnym wszystkich elementów pedagogicznych w Objawieniu zarówno dla pojedynczego człowieka, jak i całych społeczności, również w sensie ich religii, jest zbawienie w Jezusie Chrystusie¹⁶¹. Boże działanie w Objawieniu zostało przedstawione jako wychowywanie człowieka. Biblia ukazuje Jahwe jako Pedagogę, który wychowywał swój lud, nakłaniając go do posłuszeństwa Prawu i do wiary, kształcąc w mądrości przez pouczenia i Prawo, upominania i kary. W Chrystusie, w którym idea pedagogii Bożej uzyskuje swoje apogeum, rozpoznaje się proroka, nauczyciela i wychowawcę Izraela, a ostatecznie całej ludzkości. Poucza On przez swoje słowa, czyny

¹⁵⁸ I.S. Ledwoń, *Pedagogia Boża*, w: LTF, s. 903.

¹⁵⁹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 20, 2.

¹⁶⁰ Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1957.

¹⁶¹ Ledwoń, *Pedagogia Boża*, s. 906.

i przykład życia, nadanie nowego prawa i moralności aż po Krzyż, w którym utożsamia się z tymi, których wychowuje oraz przyjmuje na siebie ich słabości i należną karę za grzechy, doprowadzając ideę wychowania do pełni. Pedagogiczne dzieło Boga kontynuuje Kościół pod przewodnictwem Ducha Świętego, przekazując Chrystusowe Objawienie, pełniąc zleconą przez Niego funkcję nauczania i wychowania¹⁶².

Wyrazem pedagogii Bożej jest Objawienie dokonujące się poprzez formy odpowiadające możliwościom poznawczym człowieka. *Revelatio Dei* w historii poprzez ciąg czynów ma znaczenie pedagogiczne ze względu na dyskursywną strukturę ludzkiego umysłu, zdolną jedynie do cząstkowej percepcji, podzielonej na etapy. M. Rusecki dodaje, że w pedagogii Bożej został także przewidziany negatywny aspekt ludzkiego działania, czyli jego niedojrzałość, brak współpracy z łaską, grzech. Bóg w swoim działaniu uwzględnia słabość *praxis* partnera, nie pomija jej w swoim planie zbawczym. Człowiek nie zniweczył realizacji Bożej ekonomii – Bóg będąc większym od niego, znajdował szereg nowych sposobów jej spełniania. Stąd Boża działalność zbawcza ma charakter ciągły mimo wielu oporów człowieka. Co więcej, Bóg potrafi z każdego zła wyprowadzić dobro, co widać na przykładzie historii Józefa Egipskiego, który został sprzedany przez swoich braci do Egiptu. Beznadziejna sytuacja została przez Boga wykorzystana jako źródło ocalenia dla jego braci i ojca¹⁶³.

Dynamizm pedagogii Bożej można jeszcze wyraźniej dostrzec w prakseologicznej koncepcji Objawienia, którego formy *verba praxisque* wzajemnie do siebie się odnoszą, domagając się kolejnych interwencji Boskich. Łańcuch słów i czynów tworzy hermeneutyczną spiralę w rozwoju Objawienia. Każde następne działanie domaga się Bożego słowa, które je interpretuje, a jednocześnie stanowi zapowiedź jeszcze większego dzieła. Dzieło stworzenia znajduje swoje wyjaśnienie w dziele zbawienia, a to antycypuje i wskazuje na eschatologię. Boże działanie jawi się dla człowieka jako gradualne – wypełnienie obietnicy pociąga za sobą jeszcze większą nadzieję na pełnię Bożego działania. Szczególnie w wymiarze historycznym realizowane wydarzenia zapowiadają kolejne, w których ujawnia się Boża inicjatywa zbawcza. Nadaje to dziełu zbawienia wyjątkową jedność przy istnieniu wielości etapów. Bóg jest Bogiem historii, a zarazem Bogiem obietnicy. Rozumienie Objawienia w kluczu ekonomicznym, a więc jednego planu w wierności Boga działają-

¹⁶² Tamże, s. 907.

¹⁶³ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 132.

cego, rozwija się w kierunku kategorii przyszłości, wzmacniając nadzieję. Stąd *Revelatio Dei* nie może być interpretowane jako zwykłe upublicznienie informacji lub ujawnienie czegoś, co do tej pory było ukrywane. Raczej jest ono wydarzeniem, poprzez które Bóg w teraźniejszości zobowiązuje się do zaangażowania w przyszłe życie swego ludu. Bóg aktywny w historii patriarchów i proroków – Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba – będzie również Bogiem Jezusa i Kościoła działającego w przyszłości. Święta starotestamentalne związane z przyrodą – na przykład święto pierwocin czy żniw stopniowo przekształcały się w obchody historycznych wydarzeń, jak wyjście z Egiptu czy przymierze na górze Synaj. Łączenie obchodów świąt związanych z przyrodą i historycznych, oprócz kultywowania wydarzeń z historii zbawienia, miało być oczekiwaniem na przyszłe zaangażowanie się Boga w los Jego wybranych. Bóg nie przestał stać na czele swojego ludu¹⁶⁴. Bóg ojców jest tym samym Bogiem wiernym działającym obecnie, dlatego można mieć uzasadnioną nadzieję na Jego pomoc w przyszłości. Objawienie nie stanowi wyłącznie *automanifestatio*, ale także *autodonatio Dei*¹⁶⁵. Każde wypełnienie obietnicy rodzi ufność w jeszcze większe dzieła Boże i ich bezwarunkowe spełnienie. Widać tu wyraźny rys wiarygodności Bożej wierności i konsekwencji w działaniu.

Magnalia Dei mają charakter progresywny i zmiernają, szczególnie przez profetyzm, do swojej pełni w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Oznacza to także, że każde z nich posiada swój chrystologiczny wymiar, poczynawszy od Abrahama (ze względu na obecność w innych źródłach historycznych, bo już Adam był figurą Chrystusa), od którego rozpoczyna się genealogia Jezusa według opisu św. Mateusza. Ostatecznie to Jezus jest obietnicą daną Abrahamowi i realizowaną w wydarzeniach historycznych Narodu Wybranego (Ga 3, 16; Hbr 11, 17–19). Św. Paweł odnosi się w ten sposób do zasłony na obliczu Mojżesza symbolizującej zaślepienie żydów, którzy nie nawrócili się do Chrystusa zapowiadanego właśnie przez Mojżesza (2Kor 3, 13–15).

¹⁶⁴ D. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, przeł. R. Merez, K. Wiazowski, M. Wilkosz, Katowice 2010, s. 26.

¹⁶⁵ Pedagogia dotyczy również funkcji objawieniowej. Postęp w objawianiu prawdy antropologicznej następował równoległe do prawdy zbawczej i dlatego najwyższym źródłem prawdy o Bogu, ale także o człowieku, jest Jezus Chrystus. W Nim wyjaśnia się tajemnica ludzkości, ponieważ On jakoś zjednoczył się z każdym człowiekiem. Po raz kolejny łączy się tu intelektualny aspekt prawdy z egzystencjalnym: „ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał” (KDK, n. 22), pełnia prawdy nie oznacza bowiem pełni wiedzy, ale zjednoczenie i zrealizowanie tej prawdy w Jezusie.

W każdym poszczególnym wydarzeniu objawia się uniwersalizm Bożego Objawienia. Mimo partykularności historycznego momentu oraz wybranego pośrednika, Bóg swoje orędzie kieruje do wszystkich ludzi. Najpełniej zostanie to poświadczone przez misję Jezusa Chrystusa. Bóg chce zawrzeć z ludźmi nowe, powszechne i wieczne przymierze. *Magnalia Dei* w Starym Testamencie są zapowiedzią innych, które zrealizują się w Jezusie Chrystusie. On podobnie jak Mojżesz zawiera przymierze z Bogiem, ale już nie w obrębie konkretnego narodu, ale całej ludzkości. Ustanawia je podczas Ostatniej Wieczerzy, a pieczętuje na Krzyżu. To nowe przymierze urzeczywistni to, co stare w sposób znakowy zapowiadało – odpuszczenie grzechów, i umożliwi skok jakościowy wspólnoty Boga z ludźmi¹⁶⁶. Przez to wyraźniej uwidacznia się rozwojowy charakter Objawienia. Wcielenie jest regułą hermeneutyczną wszystkich dzieł Boga. Pedagogia Boża jest sposobem interpretacji całości dzieła zbawczego, który szereguje jednostkowe *facta* jako występujące w ciągu coraz większej doskonałości oraz stanowiące przygotowanie kolejnych. Szczytem jest Wydarzenie Jezusa Chrystusa, do którego prowadzą wszystkie *magnalia Dei* Starego Testamentu oraz otwiera się era eschatyczna.

2.2.1. Kategoria nowości

Istotna dla Bożej pedagogii jest kategoria nowości. Stanowi ona współcześnie kontekstowy element wiarygodności prakseologicznej ze względu na dokonujący się stały postęp w różnych dziedzinach nauki, zwłaszcza technicznych i medycznych. Niezwykły dynamizm dzisiejszego świata łączy się z fascynacją nowością. Oznacza to, że podejmowane działania wprowadzają atmosferę nadziei i ukierunkowania na przyszłość, w której będzie możliwe przezwyciężenie wszelkich problemów oraz zapewnienie powszechnego szczęścia. Motywem współczesnej *praxis* jest poprawa obecnego stanu, który ciągle jest niezadowolający i przez to wyzwala pęd ku przyszłości. Przeszłość odbiera się jako nieruchomą, co zresztą zgadza się z faktem, ponieważ nie może już się zmienić. Zatem działanie Boże, ale też i *praxis* chrześcijańska może być wiarygodna, jeśli przynajmniej zgadza się z taką wizją świata, wnosząc ze sobą obietnicę nowości. Odpowiada to danym rewelatywnym – Bóg jest ciągle nowy w swoich działaniach i niewyczerpany w ich formach; jest On Bogiem przyszłości, niezamkniętym w sylogizmach

¹⁶⁶ L.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, przeł. Z. Ziółkowski, Warszawa 1982, s. 106–108.

Objawienia sprzed dwóch tysięcy lat. W prakseologii trynitarnej to Duchowi Świętemu przypisuje się kategorię futurystyczną. Y. Congar potwierdza, że w dziele, które Bóg podejmuje na zewnątrz przez podwójną misję Słowa i Ducha, to Duch wnosi ciągły dynamizm, którego najistotniejszą cechą jest nowość, każąc wyjść poza zafascynowanie przeszłością¹⁶⁷. Prawda w ujęciu biblijnym ma rys eschatyczny. W pewnym sensie Bóg wszystko już uczynił w Jezusie Chrystusie, a z drugiej strony, Objawienie jest przekazywane poprzez Tradycję, która prowadzona w Duchu jest ciągle nowa i naprawdę wydarza się w historii.

Revelatio Dei na każdym etapie charakteryzuje się nowością w przeciwieństwie do starożytności zamkniętej w cyklicznej koncepcji czasu oraz herezji gnozy i doketyzmu, które w ogóle odrzucały czas, chcąc wyrwać się z niego. Wykluczając proces historyczny, nie przyjmowano możliwości historii zbawienia wraz z jego pełnią w Jezusie Chrystusie. Odkupienie staje się wtedy abstrakcyjną ideą, a nie wydarzeniem¹⁶⁸. K. Góźdź pisze, że czas biegnący w wiecznym kołowym krępuje człowieka, stając się jego przekleństwem. Odkupienie w takim wypadku miałoby polegać na wyrwaniu się z tego czasu, ale wtedy nie działałoby się w historii, lecz poza nią. Historia, a wraz z nią konkretny czas, nie ma dla rozumienia greckiego większego sensu, bo nie ma dążenia do celu, rozwoju, pedagogii, ale jedynie ciągle powtarzanie tego samego. Natomiast linearne rozumienie czasu nie tyle nadaje historii charakter zwykłej abstrakcji, ile wypełnia ją określoną treścią. Tak wydarzenia biblijne dziejące się w konkretnym czasie objawiają swą treść jako działanie Boga. Czas jest wypełniony wydarzeniami i ich interpretacją, czyli kerygmą¹⁶⁹.

Izraelici podziwiali coroczną, zawsze powtarzającą się odnowę świata stworzeń. Przypisywali ten proces tchnieniu Bożemu (por. Ps 104, 30). Z drugiej strony jednak oczekiwano na mającą nastąpić w czasach mesjańskich i eschatycznych odnowę całego kosmosu¹⁷⁰. Prorocy przygotowywali Naród Wybrany na to nowe działanie Jahwe. Ozeasz ogłaszał odnowienie, w którym ludzie będą mogli odnaleźć nowy początek (2, 6–7; 14–15; 3, 4–5). Izajasz zapowiedział nowego króla z dynastii Dawida (9, 1–7; 11, 1–10),

¹⁶⁷ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2: „Panem jest Duch i daje życie” (2Kor 3, 17), przeł. L. Rutkowska, Warszawa 1995, s. 48.

¹⁶⁸ Góźdź, *Jezus*, s. 367.

¹⁶⁹ Tamże, s. 366. W teologii przyjmuje się również spiralną koncepcję czasu biblijnego jako rozwinięcie koncepcji liniowej. Por. C.S. Bartnik, *Historia i myśl*, Lublin 1995, s. 59.

¹⁷⁰ I. de la Potterie, *Nowe*, w: STB, s. 562–563.

Jeremiasz – nowe przymierze (31, 31–34), Ezechiasz poprzez wizję doliny pełnej kości wskazał na nowe życie dla wszystkich ludzi (37, 1–14), a Deutero-Izajasz na nowy *Exodus* (40, 1–11). Nowość nie jest tu arbitralną zmiennością, ale raczej przewyższającą kontynuacją, uwzniośleniem, jak w przypadku Jezusa. On nauczał o sprawach znanych tematycznie ze Starego Przymierza, ale w sposób do tej pory niespotykany (por. Mk 1, 27). Nie można poprzestać jednak na nietypowej formie nauczania Jezusa, ale zgodnie z postulatem prakseologii objawionej trzeba wskazać na radykalną nowość całego Jego dzieła: Chrystus jest nowym Adamem, dającym życie wszystkim (1Kor 15, 22.44–49). Chrystus swoim działaniem odnowił naturę ludzką przez udoskonalenie (por. Ef 2, 15), a nie tylko stanowił przykład do naśladowania.

Prakseologia chrześcijańska opiera się na odnawiającym działaniu Boga w stwórczej i zbawczej współpracy z Nim w życiu jednostki i społeczeństwa (por. Kol 3, 10; Ef 4, 22; Rz 6, 4). Chrześcijanin i Kościół jest dziełem, przez które Bóg następnie odnawia całe stworzenie (Rz 8, 19–23)¹⁷¹. Bóg jako najwyższa pełnia może udzielać swojemu Objawieniu charakteru nowości aż do szczytu w Jezusie Chrystusie. Nawet i po Jezusie historycznym możliwe są dzieła Boże mające cechę nowości czy odnawiającej interpretacji wydarzeń zbawczych. Nowość jako cecha Bożego działania odwołuje się do Objawienia eschatycznego (*Revelatio gloriae*) z jego koncepcją „nowej Jerozolimy” jako pełni odnawiającego działania Bożego i Jego obecności (Ap 21, 3). Tylko Bóg może być w swoim działaniu zawsze nowy i nieprzewidywalny: „oto czynię wszystko nowe” (Ap 21, 5)¹⁷², co wpływa na moment rozpoznania Bożej *praxis* przez człowieka. W konsekwencji zbawienie przekazywane przez Objawienie stanowi również przesłankę dla odnowionej ludzkiej prakseologii, która jako współpraca z mocą Boga przyczynia się do przemiany samej ludzkości i w konsekwencji całego stworzenia. Kategoria *novum* pełni funkcję wiarygodnościową, wskazując na ciągłą możliwość działania Bożego w aktualnych wydarzeniach. Oczekiwanie na eschatyczne działanie Boga stanowi stały motyw prakseologii chrześcijańskiej. Oznacza to coś więcej aniżeli samo bierne czekanie, lecz współpracę z łaską i w ten sposób przygotowanie siebie samego oraz

¹⁷¹ Warto zauważyć, że kierunek odnawiającego działania Bożego jest odwrotny do stworzenia. O ile w stworzeniu człowiek był zwińczeniem procesu kreacyjnego, to w odnowieniu jest jego pierwocinami i pośrednikiem wobec świata, przez co najmocniej doświadcza działania redempcyjnego Boga i niejako przekazuje je dalej.

¹⁷² Potterie, *Nowe*, s. 565.

świata na Paruzję. Można mówić zatem o sperancyjnej cesze prakseologii objawionej.

2.2.2. Rozwój ogólnoludzki

Od strony adresata *Revelatio Dei* pedagogia Boża uwzględnia możliwości percepcyjne człowieka, nie w sposób oderwany od historii, lecz w odniesieniu do poszczególnych epok rozwoju ludzkości, wychowując ją przez słowo i wydarzenia. Wpływa też na ludzką *praxis*, gdyż łaska nie niszczy natury ludzkiego działania (*gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit*)¹⁷³, ale stopniowo udoskonala i kieruje człowieka do coraz lepszej odpowiedzi na Boże Objawienie. Najłatwiej dostrzec to na przykładzie postępu w moralności. To, co moralnie było dopuszczalne na początku historii zbawienia (np. prawo talionu), zostało podniesione w Nowym Przymierzu zgodnie z zasadą pedagogiczną na wyższy poziom (przykazanie miłości nieprzyjaciół). Pedagogia Boża odnosi się nie tylko do rozwoju Objawienia, ale także do pedagogicznego procesu jego przekazu w kolejnych pokoleniach. Każdy człowiek w swojej historii musi na nowo zmierzyć się z Bożą propozycją zbawienia oraz przejść etapy wiary, dzięki czemu doskonalą się jako jednostka. Pedagogia objawiona posiada więc swoją stronę podmiotową i indywidualną, syn- i diachroniczną. Objawienie jest wiarygodne, ponieważ odpowiada ludzkiej naturze w jej realizacji i rozwoju, będąc pewnego rodzaju imperatywem do coraz pełniejszego wchodzenia w *concursum divinum*. Na etapie *creatio* człowiek odpowiada Bogu-Stwórcy hołdem i wdzięcznością, w *historia salutis* – za pomocą wiary w Boga-Zbawcę, natomiast w Eschatonie będzie to pełne oddanie się Bogu dzięki *visio beatifica*¹⁷⁴.

Pedagogia Boża koreluje z prakseologią ludzką i chrześcijańską, ukazując jej potencjalny rozwój. Człowiek współpracując z Bogiem, doskonalą swoją zdolność odpowiedzi na Boże działanie: „Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni” (J 14, 12). *Pedagogia divina* obejmuje kategorię postępu, ale koniecznie trzeba wskazać na różnice, jakie zachodzą w jego potocznym rozumieniu, zwłaszcza w wydaniu cywilizacji technicznej. W technicyzmie postęp dokonuje się wyłącznie materialnie i jednokierunkowo. Liczy się tylko efekt mierzalny dokonywanych czynności za pomocą coraz doskonalszych

¹⁷³ STh, I, q. 1, a. 8, ad. 2: *Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.*

¹⁷⁴ Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 49.

narzędzi. Naczelną kategorią odniesienia jest przyszłość, bo umożliwia teoretycznie nieograniczony postęp. Prakseologia odwołująca się do działań z przeszłości ma wymiar jedynie historyczno-archiwalny. Natomiast w prakseologii objawionej, ponieważ istnieją dwa podmioty działania oraz jeden z nich – Bóg nie podlega w swoich transcendentnych działaniach doskonaleniu¹⁷⁵, to każde doświadczenie Jego *praxis* jest w pewnym sensie odśnięciem całości, dotykem wieczności, dlatego dla chrześcijaństwa Objawienie nie stanowi jedynie etapu historycznego w drodze do pełni ani warstwy teoretycznej, którą trzeba za każdym razem modyfikować, biorąc pod uwagę kontekst czasów, ale jest miejscem współdziałania z Bogiem i doświadczania Jego doskonalącej *praxis*. Historyczne czyny Boga nie mają jedynie waloru przeszłościowego i motywacyjnego, ale także topologiczny, dynamiczny i sperancyjny. Postęp w przypadku prakseologii objawionej nie polega tylko na doskonaleniu efektów ludzkich działań, ale na zacieśnianiu coraz bardziej współpracy z Bogiem objawiającym się w historii zbawienia, obejmując tym samym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

Działanie Boże nie powoduje odrzucenia prakseologicznego postępu ludzkości, wręcz przeciwnie – inspiruje do rozwoju nie tylko religijnego, ale i ogólnoludzkiego. Wszelki postęp doczesny musi być jednak podporządkowany zbawieniu i służyć największemu dobru człowieka. Chociaż nie można utożsamiać każdego postępu cywilizacyjnego, technicznego czy antropologicznego z postępowaniem religijnym, to jednak możliwe jest badanie wkładu chrześcijaństwa w rozwój kultury¹⁷⁶. Wystarczy wspomnieć rozwój społeczny Izraela na tle sąsiednich narodów w Starym Testamencie, przekształcenia Imperium Rzymskiego przez pierwotne chrześcijaństwo, średniowieczną *christianitas*, wspaniałe bazyliki i w ogóle sztukę sakralną, cywilizacyjny wkład zakonów, rolę edukacji i szpitalnictwa. F. Koneczny w swojej twórczości ukazał w perspektywie historiozoficznej cywilizację łacińską (katolicką) na tle innych cywilizacji, wydobywając jej cechy istotowe¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Natomiast z noetycznego punktu widzenia prawda o Bogu objawiającym się podlega rozwojowi. Wraz z kolejnymi wydarzeniami zbawczymi, Bóg odsłania coraz bardziej swoje atrybuty, oczyszczając ludzkie wyobrażenia z błędnych obrazów. Początkowo relacja z Bogiem jest ujmowana przez człowieka jako stosunek Pan-sługa, następnie Ojciec-syn, Przyjaciel-przyjaciel, wreszcie Oblubieniec-oblubienica. Por. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 48.

¹⁷⁶ M. Rusecki opracowywał argument kulturotwórczy m.in. w *Dziejowe znaczenie chrześcijaństwa*, Poznań 2011; tenże, *Fenomen chrześcijaństwa*, Lublin 2000; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 292–329.

¹⁷⁷ Por. F. Koneczny, *Cywilizacja łacińska*, Warszawa 2020.

Samemu Objawieniu pojęcie rozwoju nie jest zupełnie obce, co zgadza się z prakseologiczną naturą człowieka, która chce nieustannego doskonalenia swoich dzieł i coraz sprawniejszego działania. W pewnym sensie można mówić o wielorakiej skuteczności Objawienia. Bóg coraz szerzej dociera ze swoim orędziem do ludzkości, a przez to przemienia ją wewnątrz oraz zewnętrznie. Prakseologia objawiona i ludzka mogą posługiwać się kategorią postępu i związaną z nią kategorią skuteczności, ale z zastrzeżeniem jej dychotomii. Postęp ludzkości pojmowany po świecku oznacza najczęściej rozwój technologiczny lub cywilizacyjny, natomiast w ujęciu rewelatywnym jest on głównie personalny i moralny, na którym bazuje każdy inny autentyczny postęp¹⁷⁸. Wzmacnia się przez to walor wiarygodności samego Objawienia. Pedagogia Boża przynależy zatem istotnie do prakseologicznej koncepcji Objawienia, ponieważ ukazuje dzieło Boże w jego rozwoju na wielu poziomach. Jest ona sposobem interpretacji całości *opus salutis*, łączącym i ukierunkowującym poszczególne jego wydarzenia.

3. Dzieła Boże w funkcji historiozbawczej

Czas umożliwia wszechstronny dynamizm w znaczeniu ogólnoswiatowym i osobowym. W ten sposób pojawia się historia jako ciąg wydarzeń, podstawa prakseologii diachronicznej. Historia jest horyzontem, który obejmuje cały proces dziania się, szczególnie na poziomie *res gestae humanae*. W historii wydarza się słowo i czyn Objawienia oraz ciąg wydarzeń określanych mianem historii zbawienia (hebr. *toledoh*, *historia salutis*). Bóg ekonomiczny jest Bogiem działającym w historii. Idea Bożego planu została zrealizowana w historii i wciąż się realizuje. Stanowi to fundament prakseologicznej koncepcji Objawienia i jego wiarygodności. Bóg transcendentny wobec świata objawia się w nim poprzez realizację ekonomii – planu zbawienia w historii za pomocą różnych wydarzeń. E. Jünger twierdzi, że wszechmoc Boża potwierdza się właśnie przez to, że wkraczając w historię, nie rozplywa się w niej. Bóg nie jest Bogiem stającym się, który dopiero w historii i poprzez nią osiąga siebie i swoją pełnię, lecz jest On w swej

¹⁷⁸ Jan Paweł II w *Redemptor hominis* pisał, że współcześnie postęp moralny pozostaje daleko w tyle za postępem technicznym (według Objawienia zachodzi prymat etyki przed techniką), jednocześnie postulując śledzenie wszystkich procesów współczesnego rozwoju (RH, n. 16).

rozdającej samą siebie miłości czymś całkowicie niezależnym. W historii i przez historię Bóg okazuje swoje panowanie¹⁷⁹.

Termin *oeconomia* – jak to było podane wyżej – istniał w teologii od czasów patrystycznych, gdyż Ojcowie Kościoła często mówili o ekonomii (zbawienia), utożsamiając plan Boży z jego zaistnieniem w dziejach. Wkrótce jednak został on wyparty przez bardziej statyczny, starogrecki termin „teologia”. Ograniczał on przedmiot badań do bytu koniecznego, absolutnego, ponadczasowego i niezmiennego, czyli bez związku z historią i czasem¹⁸⁰. W tym duchu przez wiele lat badano Objawienie, ograniczając je do prawd doktrynalnych (*de fide et moribus*). Model teologii ahistorycznej zbudowany na spekulatywnej metafizyce akcentującej przyczynowość oraz ontologię w relacji Boga do świata nie przydaje się w prakseologii objawionej, gdyż nie obejmuje rewelatywnego znaczenia Bożych czynów w ich diachronicznym porządku oraz tym samym nie znajduje miejsca na współdziałanie człowieka. Przysłania przez to obraz Boga dynamicznego i zaangażowanego wyłaniający się z Objawienia, co rzutuje na rozpoznanie jego wiarygodności. Trzeba zatem omówić ideę historii zbawienia jako integralnej części prakseologicznej koncepcji Objawienia, po czym następnie na przykładzie poszczególnych wydarzeń starotestamentalnych z historii zbawienia, tzw. *magnalia Dei*, zostanie podjęta próba wskazania rewelatywnego i motywacyjnego charakteru *res gestae Dei*.

3.1. Pojęcie historii zbawienia

W klasycznej apologetyce prawdziwość Objawienia ukazywano jako historyczną realizację wydarzeń zbawczych, a zwłaszcza Jezusa Chrystusa. Niemniej brak optyki teologicznej (teologicznohistorycznej) uniemożliwił odkrycie wszystkich związków Objawienia z historią. Dopiero uznanie kontekstowości historii Objawienia i zbawienia ze względu na włączenie formy czynów Bożych do samego *Revelatio Dei* doprowadziło do odkrycia objawieniowego charakteru *gesta Dei* oraz włączenia historii zbawienia do kategorii koncepcyjnych Objawienia¹⁸¹. Współcześnie kategoria historii zbawienia integralnie przynależy do teologii fundamentalnej, a nawet stanowi jeden z głównych nurtów uprawiania tej dyscypliny¹⁸². Staje się również

¹⁷⁹ Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 152.

¹⁸⁰ C.S. Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 30–31.

¹⁸¹ Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 27.

¹⁸² Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 191n, 321n.

koniecznym elementem prakseologicznej koncepcji Objawienia z tego powodu, że jest modelem interpretacyjnym wydarzeń-czynów historycznych.

Naczelną ideą *historia salutis* jest kairolologiczne wkraczanie Boga w świat i dokonywanie poszczególnych dzieł dla zbawienia człowieka. Według Objawienia działanie Jahwe nie było aktem jednorazowym, ale przyjęło postać pasma kolejno następujących po sobie wydarzeń w wybranym przez Boga miejscu i czasie. Każde z nich z racji przynależności do planu zbawienia jest w pełni zrozumiałe jedynie w perspektywie całości¹⁸³. Kategoria zbawienia pozwala na poprawne odczytanie tych dzieł, przekraczając poziom noetyczny i kierując się w stronę zaangażowania człowieka w *concursum divinum*. Człowiek współtworzy historię zbawienia, a zatem czynnie świadczy o wiarygodności prakseologicznej Objawienia, które – jak już zostało to wielokrotnie podkreślone – nie ogranicza się do *summa divinarum veritatum*, ale służy zbawieniu – dynamicznej komunii z Bogiem. Jest działaniem Boga przemieniającym człowieka i świat oraz wyzwała korelatywną *praxis* antropologiczną. Współpraca z Bogiem zbawiającym w historii stanowi kolejny etap *oeconomia divina*, *praxis* Objawienia rozgrywa się pośród historycznej *praxis* człowieka.

Przez długi czas w teologii historię zbawienia traktowano jako zespół zdarzeń świętych, głównie historię Narodu Wybranego, Jezusa i pierwotnego chrześcijaństwa. W takim rozumieniu całości brakowało merytorycznego uwzględniania drugiego członu tego pojęcia, czyli „zbawienia”. O ile elementy historyczne były wydobywane, to już ich „zbawczość”, czyli faktycznie teologiczność – znacznie mniej. W czasach Ojców Kościoła dzielono historię zbawienia na trzy okresy: *ante legem* (przed Prawem), *sub lege* (pod Prawem) i *sub gratia* (pod Chrystusem)¹⁸⁴. Obejmuje ona ponadto oprócz centralnego wydarzenia Jezusa również czas Kościoła, gdyż nie można go odrywać od Chrystusa i odwrotnie¹⁸⁵. W Kościele trwa świadectwo o Bożym działaniu aż do końca świata. On także jako powszechny sakrament zbawienia łączy ludzi z Bogiem i między sobą.

Uczeni protestanccy, którzy odegrali wielką rolę w przywróceniu *historia salutis* do centrum rozważań teologicznych, w zasadzie rozumieli je jako historię biblijną, historię wydarzeń objętych opowiadaniem biblijnym,

¹⁸³ Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 29–30.

¹⁸⁴ M. Kowalczyk, *Historia zbawienia*, w: LTF, s. 495.

¹⁸⁵ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 127.

rzeczywistość, którą odsłania Boże słowo. Szczególny charakter miały dzieła Boże dokonane w Chrystusie przekazane przez „świętą relację” Ewangelii. Próbą poszerzenia historii biblijnej jest ujęcie historii zbawienia jako całości działań Bożych w świecie, co prawda najlepiej widocznych i poświadczonych w czasach biblijnych, ale w jakiejś mierze dokonujących się i później. Można w nią włączyć wszelkie ingerencje nadprzyrodzone w historię ludzkości¹⁸⁶. Z drugiej strony, J. Daniélou przypomina, żeby z wydarzeń historycznych opisywanych w Biblii nie czynić wyłącznie symbolu, ponieważ tracą przez to charakter realny. Wszelkie sprowadzanie zdarzeń biblijnych do schematów mitycznych pozbawia je zasadniczego znaczenia. Według Daniélou przydaje się tu rozróżnienie między mitem a tajemnicą. Mit stanowi wyraz projekcji odwiecznych potrzeb ludzkiej duszy, podczas gdy tajemnica jest faktem, absolutnie jednostkowym, choć nieoczywistym¹⁸⁷. W całym Objawieniu słowo „tajemnica”, które należy do podstawowych terminów języka religijnego, posiada odcień prakseologiczny, ponieważ oznacza przede wszystkim zbawcze działanie Boga wobec człowieka, przejawiające się w wydarzeniach ludzkiej egzystencji i historii¹⁸⁸.

Objawienie nie jest zatem zwykłą kompilacją prawd objawionych ani tym bardziej projekcją ludzkich oczekiwań – jak chciał Feuerbach, lecz rejestrem wydarzeń, poprzez które dostrzega się zbawcze działania Boga. Historyczność nie jest w nim cechą przypadkową, którą można ewentualnie pominąć, ale stanowi niezbywalny komponent Biblii. Wiara wyznawana w historii i kult Boga Jahwe nie są elementami mitycznymi. Świadczą o tym najstarsze wyznania wiary w Boga zbawcę, wyzwoliciela i obrońcę oraz streszczenia historii zbawienia, *credo* historyczne Izraela (Pwt 6, 21–23; 26, 5–9; Joz 24, 2–13). Zdaniem P. Bläsera perspektywa historiozbawcza mocno wpłynęła na mentalność starotestamentalną, o czym zapewnia opis stworzenia w Pięcioksięgu. W tradycji jahwistycznej nie funkcjonuje on samodzielnie, lecz jest częścią wydarzeń, których istotnymi punktami są między innymi przymierze z Noem i Abrahamem, wyzwolenie z Egiptu, przymierze i zajęcie Ziemi Obiecanej. Stanowią one kluczowe etapy historii zbawienia¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, s. 33.

¹⁸⁷ Daniélou, *Bóg i my*, s. 213.

¹⁸⁸ J. Herbut, *O dwóch pojęciach tajemnicy stosowanych w teologii*, ZN KUL, 38(1995), nr 3–4, s. 109.

¹⁸⁹ A. Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latinoamerykańskiej*, Lublin 2013, s. 245.

O. Cullmann definitywnie odrzucił pozostałości metafizyki i filozofii spekulatywnej w teologii, a rzeczywistość chrześcijańską sprowadził do historii zbawienia. Nadał jej charakter realistyczny i ontologiczny. Jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na związenie wydarzenia i jego interpretacji, historii i teologii. Teologia historii w tym ujęciu to łaskawe samoobjawienie i historyczne działanie zbawcze Trójjedynego Boga. Zakłada ona również mówienie o człowieku, który przez to działanie Boga został uprawniony, żeby być podmiotem historii działającym w wolności i odpowiedzialności¹⁹⁰.

Bartnik ocenia, że pomimo faktu, że chrześcijaństwo ukształtowało się ostatecznie dzięki wkroczeniu Syna Bożego w dzieje ludzkości, że posiada ono Objawienie dokonane w konkretnym czasie i przestrzeni oraz skierowane ku całej historii ludzkiej, oraz że często nawet w praktyce posługiwano się historyczną argumentacją w celu pozyskania ludzi wykształconych jako wyznawców, to przez długie lata preferowano na płaszczyźnie teorii nauki teologicznej poznanie metafizyczne o typie ahistorycznym¹⁹¹. Doszło nawet do pewnego przeciwstawiania sobie historii i teologii jako pojęć sprzecznych. Zbawienie w tej optyce polegało na ucieczce od historii świata, *fuga mundi*, szczególnie w nurtach platonizujących oraz manichejskich. Dostrzeżenie dziejowych elementów Objawienia w teologii fundamentalnej rozpoczęło się od dowartościowania formy czynów obok słów Bożych. Ukazywanie konkretnych *facta Dei* w kluczu diachronicznym ma zatem duże znaczenie dla prakseologicznej koncepcji Objawienia i jego wiarygodności. Na podstawie Objawienia można budować prakseologię historyczną, w której wydobywa się ponadczasowe znaczenie kolejnych Bożych interwencji, rozumiejąc je jako miejsca teologiczne o walorze motywacyjnym. Nie chodzi tu jedynie o historię danego zagadnienia (jak w nurcie arystotelesowskim, czy mówiąc ogólniej – klasycznym), ale o włączenie historyczności do przedmiotu rozważań poprzez uświadomienie sobie historyczności poznania i samego podmiotu¹⁹². W kontekście prakseologii współczesnej, niezainteresowanej przeszłością, stanowi to poszerzenie perspektywy badawczej o *Revelatio Dei* oraz dowartościowanie minionych modeli działania jako walentnych i wyzwających współczesną *praxis*. Tym bardziej że w świetle Objawienia

¹⁹⁰ Gózdź, *Jezus*, s. 362–364.

¹⁹¹ Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, s. 32.

¹⁹² Na przykład M.-D. Chenu mówi o teologii św. Tomasza, którą trzeba czytać w kontekście ówczesnych czasów. Podobnie rozumie się doktrynę o rozwoju dogmatów.

historia zbawienia nie jest wyłącznie przeszłością, ale również w pewnym sensie teraźniejszością, szczególnie ze względu na boski podmiot nieograniczony w działaniu czasem.

Teologię, czyli naukę o Bogu, można zrozumieć tylko poprzez historię, to znaczy przez przyjście Boga w czasie, przygotowywane w łonie Narodu Wybranego, dokonane w Chrystusie, a urzeczywistnione w Kościele – „Ojca nikt nie zna tylko Syn” (Mt 11, 6). Historia zbawienia należy do konstrukcji teologii¹⁹³. Zresztą, po Soborze Watykańskim II pojęcie historii zbawienia należy do najważniejszych kategorii teologicznych, ponieważ historia i zbawienie wzajemnie się warunkują – historia istnieje ze względu na zbawienie¹⁹⁴. Łączy ona w sobie aspekt przedmiotowy, czyli poszczególne wydarzenia zbawcze łącznie z Wcieleniem, oraz podmiotowy – poznanie tych wydarzeń szczególnie odzwierciedlone w Piśmie Świętym oraz wiarę w nie, czyli w pewnym sensie także aktywne uczestnictwo w nich, co ma znaczenie dla procesu argumentacyjnego we współczesnej teologii fundamentalnej oraz realizacji głównego tematu niniejszej książki.

3.1.1. Rozumienie historii

Rozważanie o historii zbawienia i jej relacji do historii ogólnej powinno zostać poprzedzone próbą ujęcia historii jako takiej i jej znaczenia dla prakseologicznej koncepcji Objawienia. Historia najogólniej stanowi sumę wszelkich czynów, jest horyzontem, który obejmuje cały proces dziania się. Dlatego też ma ona zawsze pierwszeństwo (jako suma *praxis*) przed fenomenami egzystencji i słowa. Historyczność jako taka odkrywa dynamiczną strukturę bytu, będącą konsekwencją istnienia kontyngentnego. Przyjmuje ona postać antropogenezy, w postaci procesu licznych interakcji. Ukierunkowuje rzeczywistość od początku ku ambiwalentnemu końcowi (pozytywnemu lub negatywnemu). Akcentuje dynamizm bytu, rezultat dziania się i ruch ku sensownej przyszłości¹⁹⁵. Wbrew myśli statycznej nie byłoby człowieka bez historii, a w związku z tym nie byłoby zbawienia w sensie temporalnym i wiecznym. Oczywiście to nie historia stwarza i zbawia człowieka, ponieważ nie jest ona bóstwem, lecz to Bóg działa w historii, objawia się, określa ją

¹⁹³ Chenu, *Wybór pism*, s. 502. Chenu, będąc wielkim znawcą św. Tomasza, pyta wprost, czymże by była teologia św. Tomasza, podana w *Summa theologiae* bez *pars tertia*. Na co odpowiada, że zostałyby tylko wspaniały, ale niechrześcijańska doktryna o emanacji i powrocie (*exitus i reditus*) w znanym schemacie neoplatońskim.

¹⁹⁴ Por. KL, n. 16; KO, n. 2; KK, n. 9; KDK, n. 1, 9, 13, 41, 53, 74.

¹⁹⁵ C.S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 47.

i interpretuje. Bóg jest zatem niejako historią zbawczą, a człowiek posłuszną Mu – historią stworzoną, doczesną¹⁹⁶.

Bóg objawia swoją moc w języku faktów, co jest charakterystyczne dla relacji historycznych. W ten sposób jeszcze lepiej zostaje wydobyta prawda, że Objawienie łączy się nierozzerwalnie ze zbawieniem. Bóg, objawiając „teologię”, prawdy o sobie, czyni to w celu praktycznym – dla zbawienia człowieka, czysta „teo-logia” będzie możliwa dopiero w Eschatonie. Historia zbawienia ma więc bardzo praktyczny cel, którym jest wejście w historię świecką, aby przynieść propozycję zbawienia. Oznacza to widzenie Objawienia jako działania Boga w historii lub – mówiąc za K. Barthem – „Boga w historii Jego czynów”.

Na wagę właściwego rozumienia historii wskazuje M. Rusecki. Po pierwsze, rozgranicza on pojęcie historii od pojęcia dziejów¹⁹⁷. To pierwsze sugeruje odniesienie do przeszłości jako zbioru faktów mniej lub bardziej ze sobą powiązanych (*res gestae*), obejmujących głównie zewnętrzne działania człowieka, to drugie akcentuje już pewną całościowość wszystkich wydarzeń, branych także w perspektywie teraźniejszości i przyszłości. W ten sposób można wskazywać na możliwość istnienia jakichś idei przewodnich, realizujących się na przestrzeni dziejów oraz mających swoje eschatyczne zwieńczenie¹⁹⁸. Drugim elementem wskazywanym przez tego przedstawiciela lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej jest podmiotowość historii. Najczęściej widzi się ją w relacji do człowieka, którego czyny tworzą historię¹⁹⁹. Jednak takie ujęcie – w relacji Ruseckiego – pozbawia Boga możliwości oddziaływania na historię, czyli w konsekwencji stanowi o niemożności Jego bezpośredniego działania. Natomiast to właśnie Bóg jest Twórcą dziejów oraz głównym Prakseologiem. On je rozpoczął i nadał im sens oraz pod Jego rządami zmierzają one do wypełnienia w przyszłości²⁰⁰. W ten sposób Objawienie pozostawia

¹⁹⁶ Gózdź, *Jezus*, s. 268.

¹⁹⁷ Czyni to, opierając się o metodologiczny kierunek w naukach humanistycznych zwany historyzmem, który odróżnia dzieje jako obiektywny proces stawania się rzeczywistości od historyczności, która wyodrębnia dany jej fragment. Najczęściej redukcjonizm historyzmu idzie w kierunku związania go wyłącznie z ludzką aktywnością oraz jej rezultatami. Por. B. Wiśniewska-Paź, B. Paź, *Historyzm*, w: PEF t. 4, s. 508–519.

¹⁹⁸ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 136–138; por. C.S. Bartnik, *Historia I*, w: EK, t. 6, kol. 938–939.

¹⁹⁹ Widzenie wyłącznie ludzkiego podmiotu działania prowadzi do historyzmu, czyli do widzenia świata wyłącznie w perspektywie relatywnej i całkowicie zależnej od działania człowieka.

²⁰⁰ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 138; por. tenże, *Istota i geneza religii*, Lublin – Sandomierz 1997²; C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; B. Forte, *Teologia della storia*, Milano 1991.

ślady manifestacji Boga w świecie oraz znacząco wpływa na prakseologię człowieka, który nie może czuć się jedynym panem historii, ale musi nauczyć się rozpoznawać uprzednie Boże działanie i na nie reagować. *Revelatio Dei* mimo bycia rzeczywistością nieuwarunkowaną żadnymi założeniami i niezdeteminowaną historią (z powodu transcendentnego podmiotu) jednak dostosowuje się do jej wymagań. Jest ono poza- i ponadhistoryczne, choć wpisuje się w ramy historii przez konkretne wydarzenia. Historia rozpoczyna się od *creatio*, jakkolwiek wtedy jeszcze nie towarzyszy temu Objawieniu żadne słowo interpretujące. Nie oznacza to jednak milczenia Boga później. On bardzo często wykorzystuje wydarzenia historyczne, zwłaszcza w historii Narodu Wybranego, do tego, aby nadać im zamierzony sens. Historia zatem nie może być wyłącznie grą faktów czy splotem wydarzeń, lecz dokonuje się w niej przekaz nadprzyrodzonych treści (znaczeń, sensów), które zawierają się w poszczególnych *res gestae*²⁰¹. Staje się nośnikiem Bożej obecności. Występuje tu swoisty paradoks, gdyż Bóg przyjmuje na siebie historyczne ograniczenia, aby objawić się człowiekowi i zbawić go w sposób możliwy dla jego percepcji i natury. Historia staje się przekąźnikiem Bożego komunikatu i terenem Jego działania, i przez to określa się ją jako historię świętą, przez co można mówić nie tylko o historii zbawienia, ale także o historii Objawienia. Związek między faktem a jego znaczeniem, czyli między wydarzeniem a jego interpretacją, prowadzi do tego, że Objawienie i zbawienie dane są już w samej „historii”, w wydarzeniach, a nie dopiero w ich interpretacji²⁰².

3.1.2. Zbawienie w historii

Propozycja zbawienia rozgrywa się również na poziomie historii pojedynczego człowieka. Ponieważ boskie działanie jest ukierunkowane na zawarcie przymierza z ludźmi, to także każdy człowiek znajduje swoje miejsce w historii świętej, dając odpowiedź na Boże wezwanie. Historia zbawienia jest więc historią chrześcijan odpowiadających na wezwanie Boga i czasu, historią soborów, aktów Magisterium, pracy misyjnej, fundacji zakonów, nawróceń – czyli wszelkich „tak” powiedzianych Bogu w ciągu dziejów, a także wszelkiego poruszenia wiary i miłości, będących wolną odpowiedzią na Bożą łaskę²⁰³. Zbawcze dzieło Boże dokonało się w historii

²⁰¹ Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 29.

²⁰² Gózdź, *Jezus*, s. 269.

²⁰³ P. Borto, *Tradycja a Objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca*, Kielce 2007, s. 170.

i przez historię, zarówno w fazie początkowej (dzieje Narodu Wybranego), jak i fazie ostatecznej, którą stanowi tajemnica Boga wkraczającego w dzieje ludzkości w historycznej osobie Jezusa Chrystusa. To szczytowe Objawienie Boga zostało zrealizowane w konkretnej ludzkiej egzystencji. Poznanie jej jest więc nieodzownym warunkiem dotarcia do treści tajemnicy objawiającego się Boga. Partnerem Boga może być tylko człowiek, gdyż Bóg objawiający się w sposób ludzki i historyczny kieruje swoje orędzie do konkretnych, historycznie określonych ludzi, do „człowieka w sytuacji historycznej”²⁰⁴, także w wymiarze społecznym.

Skoro Bóg w swoim działaniu stwórczym powołał do życia istoty wolne mogące odwrócić się od Niego, to taka sytuacja musiała wcześniej przez Niego zostać przewidziana²⁰⁵. Historia zbawienia zawiera w sobie możliwość historii niezabawienia. Posiada ona więc strukturę ambiwalentną, uzależnioną od współpracy człowieka. Zbawienie oznacza ustawiczne wychodzenie Boga ku człowiekowi, także poprzez nadprzyrodzone działania w historii, natomiast ze strony człowieka pojawia się obowiązek docierania do nich. W przypadku niezabawienia, negatywnej historii zbawienia *praxis* ludzka oznacza brak współpracy lub działania sprzeczne z prakseologią redempcyjną²⁰⁶. Wierność Boga stworzeniu oznacza Jego otwartość na interakcję działań, nawet gdy stworzenia odwracają się od Niego. Z powodu autoizolacji dokonanej przez ludzi w akcie grzechu i jego konsekwencji – śmierci Bóg wierny decyzji stworzenia podjął również decyzję zbawienia. *Creatio ex nihilo* jest przygotowaniem i obietnicą odkupiającego *annihilatio nihili*²⁰⁷. Stworzenie świata było samo w sobie obietnicą zmartwychwstania i przezwyciężenia śmierci w królestwie życia wiecznego (1Kor 15, 26.55–57). Boże działanie jest ostatecznie otwarte na interwencje historyczne Boga, na Jego dzieła w historii Narodu Wybranego aż po pełnię dzieła w Jezusie Chrystusie.

3.1.3. Historia zbawienia a historia ogólna

Zachodzi koincydencja między *gesta Dei* a *res gestae*, historią Objawienia a historią powszechną. Bóg, wchodząc w historię uniwersalną,

²⁰⁴ Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 45.

²⁰⁵ Można mówić o swoistej antyhistorii zbawienia lub historii niezabawienia, czyli wszystkich czynach odrzucających Boga, począwszy od grzechu pierworodnego. Tak nazywa tę rzeczywistość C.S. Bartnik. Por. tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 766.

²⁰⁶ Góźdź, *Jezus*, s. 432.

²⁰⁷ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 174.

wykorzystał jej wydarzenia, aby nadać im zamierzony sens i włączyć je w historię Objawienia. Można wyróżnić dwa skrajne modele wzajemnych relacji historii ogólnej i historii zbawienia: całkowitego rozdzielenia oraz utożsamienia. Bartnik stoi na stanowisku jednej historii bez jej rozdzielania, ponieważ nie ma dwóch światów ani dwóch historii ludzkich: świeckiej i religijnej, jest jedna historia o dwóch aspektach²⁰⁸ (podobnie uważają autorzy niemieccy – K. Rahner i O. Cullmann). Według tego nurtu to historia zbawienia tłumaczy historię świata, a nie na odwrót. Historia świata dla chrześcijaństwa jest interpretowana chrystocentrycznie²⁰⁹. Cała rzeczywistość stoi pod znakiem wezwania i oferty łaski Bożej, i dlatego potencjalnie jest historią zbawienia²¹⁰. Poza tym ludzka historia zawsze, czyli także przed i poza chrześcijaństwem, miała religijne elementy. Stąd dzieli się historię zbawienia na ogólną historię zbawienia (*historia generalis*), wyrażającą powszechną wolę zbawczą, oraz szczególną historię zbawienia (*historia specialis*). Ma ona miejsce tam, gdzie historia ogólna ukierunkowana jest na pozytywne samoudzielenie się Boga w Objawieniu transcendentnym oraz gdy dochodzi do zjednoczenia dwóch stron Objawienia: kategoriałnej i transcendentalnej. K. Rahner mocno podkreśla historyczną ciągłość historii zbawienia i Objawienia. Historia według niego rozwija się w kierunku coraz doskonalszej i pełniejszej samointerpretacji człowieka. Ponieważ transcendentalne i nadnaturalne doświadczenie Boga musi wyjaśniać się w sposób historyczny, to tworzy w ten sposób kategoriałną historię Objawienia. Nie jest ona jeszcze w pełni zrealizowana, ale dopiero zapoczątkowana, która przede wszystkim z winy człowieka jest stale udaremniwana, zaciemniana i fałszywie interpretowana²¹¹.

Podobne poglądy można odnaleźć u G. Gutiérreza, który także sprzeciwia się dualizmowi historii. Według niego nie ma dwóch historii: świeckiej i świętej ani obok siebie, ani ściśle połączonych, ale istnieje jedno ludzkie przeznaczenie przyjęte w sposób nieodwracalny przez Chrystusa, Pana

²⁰⁸ Bartnik, *Historia filozofii*, s. 179.

²⁰⁹ K. Gózdź, *Relacje między historią świata a historią zbawienia*, w: tenże, *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, Lublin 2004, s. 93–101.

²¹⁰ Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 131. Kasper dalej pisze o możliwości świętych pogan i pogańskich proroków. Pojawia się tu problem elementów zbawienia w historii ogólnej badanej przez teologię religii – na ile można mówić o zbawieniu w religiach pozachrześcijańskich. Tę problematykę jako ważną podejmuje w swoich badaniach lubelska szkoła teologii fundamentalnej, szczególnie M. Rusecki, I.S. Ledwoń, K. Kałuża – *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*, Frankfurt 2011.

²¹¹ Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 132.

historii. Dokonane przez Niego dzieło odkupienia obejmuje wszystkie wymiary egzystencji i doprowadza je do ich pełni. Historia zbawienia stanowi centrum historii ludzkiej. W teologicznym widzeniu historii dokonało się przejście od ujęcia abstrakcyjnego i esencjalistycznego do poglądu egzystencjalnego, historycznego i konkretnego, który polega na tym, że tylko określony kontekstowo i historycznie człowiek został skutecznie powołany do darmowej wspólnoty z Bogiem. Wszelkie refleksje i rozróżnienia muszą być oparte na fakcie, że zbawcze działanie Boga znajduje się u podstaw całej ludzkiej egzystencji, a nie wyłącznie w *depositum fidei*²¹². Gutiérrez postuluje zatem zmianę metody teologicznej na indukcyjną i empiryczną, biorącą poważnie pod uwagę konkretny moment historyczny człowieka.

Ostatecznie nie można jednak całkowicie utożsamiać historii zbawienia z historią świecką ani do niej sprowadzić, ponieważ ta pierwsza charakteryzuje się innymi cechami: misteryjnością i jej związkiem z poznaniem wiary, teandrycznością – konieczność uwzględnienia obu podmiotów (boskiego i ludzkiego), trynitarnością, transcendentnością – przekracza nieskończenie empiryczne procesy wewnątrzświatowe, eschatologicznością – oczekuje na swoje dopełnienie w Eschatonie, eklezyjalnością – dokonuje się substancjalnie w Kościele i przez Kościół, personalnością – jest rozumiana jedynie przy założeniu, że chodzi o zrealizowanie się osób ludzkich w komunii z Trójcą, synergijnością (dialogicznością) – realizuje się ona ostatecznie we współpracy Boga z człowiekiem, ambiwalentnością – możliwe jest antyzbawienie, oraz znakowością – choć dzieje się ona realnie, to dostępna jest poznaniu ludzkiemu na zasadzie znaku²¹³.

Kategoria historii zbawienia w znaczny sposób dynamizuje podejście do Objawienia chrześcijańskiego. Wskazywał na to w swoich poglądach M.-D. Chenu, kiedy historię zbawienia widział jako „lekarstwo” na skrajny racjonalizm teologiczny, zafascynowany dialektyką oraz traktujący przesłanki wiary jak twierdzenia logiki, tak jakby Ewangelia została napisana w celu dostarczenia odpowiednich argumentów naukowcom. Porządek świata będący przedmiotem kontemplacji człowieka wierzącego – również tego, który uprawia teologię – nie utożsamia się z porządkiem esencji i rządzących nimi pozaczasowych praw, ale raczej z porządkiem zbawienia. W ten sposób stanowi on realizację ekonomii Bożej w formie faktów niepodlega-

²¹² G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, przeł. J. Szewczyk, Warszawa 1976, s. 160.

²¹³ Kowalczyk, *Historia zbawienia*, s. 495–496.

jących do końca logicznej prawidłowości²¹⁴. Historia zbawienia składa się przede wszystkim z wydarzeń, czynów, *praxis*, a nie z historii informacji czy doktryny. Jahwe nie przekazuje dogmatów „w odcinkach”, ale przede wszystkim jest Bogiem żywym, będącym blisko swojego narodu, reagującym „na bieżąco” na problemy, wchodzącym w historię.

Stary Testament objawia Boga żywego i osobowego, działającego w czasie i historii, a tym samym Boga, którego mogą doświadczać istoty ludzkie. On ukazuje się jako Ten, który wychodzi z inicjatywą Objawienia, wkracza w historię i kieruje jej biegiem jako jej absolutny Pan, działa, przemawia, występuje w obronie swojego ludu wobec jego nieprzyjaciół, błogosławi, ale i sprawiedliwie karze, objawia się jako osobowa miłość, wchodząca w relację z człowiekiem i zapraszająca go do wspólnoty życia. Każde dzieło Jahwe zakłada w sobie obietnicę dzieł następnych, jeszcze większych²¹⁵. Biblia i judaistyczna literatura rozwija cztery główne prawdy historiologiczne: Bóg jako Pan i Zbawca historii, pozytywna relacja historii duchowej z materialną, doskonalenie się człowieka jako jednostki i narodu w historii oraz wieczny sens działań doczesnych²¹⁶. Pomimo że odkupienie i zbawienie są wyłącznie darami Boga i ludzie oczekiwali Jego przyścia i działania, to jednak wierzyli także, że boska interwencja może się dokonać przy pomocy człowieka – pośrednika zbawienia. Takimi pośrednikami byli patriarchowie, Mojżesz, kapłani, królowie, prorocy, a w przyszłości miał nim być oczekiwany Mesjasz²¹⁷. Szczególnie istotnymi dziełami historycznymi Jahwe były wydarzenia związane z powstaniem i losami Narodu Wybranego. Konkretnie *erga Dei* będą przedmiotem kolejnych rozważań.

3.2. Boże dzieła w Starym Testamencie

Dzieło zbawienia i Objawienia składa się z poszczególnych wydarzeń historycznych. Po przedstawieniu historiozbawczego znaczenia całości dzieła objawieniowego Boga należy przynajmniej zarysowo ukazać Jego jednostkowe czyny na etapie Starego Testamentu. Prezentacja wydarzeń zasadniczo potwierdza wnioski wypracowane w powyższych rozważaniach

²¹⁴ Chenu, *Wybór pism*, s. 47.

²¹⁵ Szwarc, *Jezus Chrystus – osoba i czyn*, s. 44.

²¹⁶ Bartnik, *Historia filozofii*, s. 43.

²¹⁷ Góźdź, *Jezus*, s. 465.

na temat form Objawienia, ekonomii, pedagogii Bożej oraz historii zbawienia. Niemniej omówienie, chociaż pobieżne, treści rewelatywnej na etapie przed-Chrystusowym pod kątem jej ergatyczności pozwoli nie tylko na zobrazowanie waloru wiarygodności poszczególnych wydarzeń, ale także poszerzy rozumienie prakseologii objawionej. Chodzi zatem o wydobycie istotnych elementów *praxis* Boga objawiającego się w dziejach oraz ludzką odpowiedź: współdziałanie lub odrzucenie, co charakteryzuje objawioną prakseologię.

Objawienie realizowało się w różnych wydarzeniach, począwszy od punktu początkowego historii, zgodnie z hipotezą praobjawienia²¹⁸, które mogło dotyczyć całej ludzkości. Po grzechu Adama Bóg nie pozostał obojętny na losy ludzi, ale wkraczał w dzieje ze swoją propozycją zbawienia²¹⁹. Pismo Święte opisuje dzieje pierwszych rodziców, ich potomstwa aż do potopu i budowy wieży Babel. Bóg ocenia wydarzenia i aktywnie w nich uczestniczy, korygując błędy. W ten sposób od początku historii cierpień przemieniał w historię nadziei, na co jedynie brakuje pozabiblijnych świadectw historycznych. Zasadniczy skok jakościowy nastąpił w dziejach *Revelatio Dei* w momencie powołania Abrahama. Bóg zmanifestował swoją obecność już nie tylko za pośrednictwem stworzeń i przekazu biblijnego, lecz przez określone czyny i związane z nimi słowa, które zachowały się w innych źródłach. Od tego momentu przekaz Bożych interwencji dokonywał się przez postaci znane w historii. Sam ciąg zdarzeń przygotowywał ludzkość do pełni, czyli Wydarzenia Jezusa Chrystusa. Nie powstały one z naturalnego biegu historii, lecz wydarzyły się dzięki Bożej inicjatywie i *praxis*²²⁰. Do najważniejszych dzieł

²¹⁸ Zakłada ona objawianie się Boga od stworzenia człowieka, przekazywane następnie w postaci pratradycji. Tłumaczy się w ten sposób podobieństwa między religiami oraz powszechność faktu religijnego. Por. M. Rusecki, *Objawienie pierwotne*, w: LTF, s. 871–873; H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny. Wilhelma Schmidta teoria i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Lublin 2001². Hipoteza Objawienia pierwotnego i jego przekazu pojawia się w rozważaniach K. Rahnera, który uznaje, że gdziekolwiek człowiek istnieje rzeczywiście jako człowiek (czyli jako podmiot), tam jest on już uprzednio ontologicznie ukierunkowany przez samoudzielenie się Boga na absolutną bliskość Boga, a jego historyczny rozwój indywidualny i społeczny od samego początku jest nastawiony na ten cel. Por. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 138.

²¹⁹ KO, n. 3: „Po ich [ludzi] upadku wzbudził w nich nadzieję zbawienia [...] i bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki”.

²²⁰ J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999, s. 50.

starotestamentowych Boga M. Rusecki zalicza dzieje Abrahama, Mojżesza, przymierze na Synaju i Prawo oraz oczekiwania mesjańskie²²¹.

3.2.1. Abraham

Splot historii powszechnej z historią zbawienia rozpoczyna się wyraźnie w życiu Abrahama. Bóg wybiera konkretną osobę w danym momencie dziejów i poleca mu wyjść z ziemi rodzinnej do ziemi, którą mu obiecuje (Rdz 12, 1nn). Przedmiotem obietnicy staje się szczególne błogosławieństwo oraz nowy naród, czyli nowy rozdział w historii. Historia zbawienia rozgrywa się wewnątrz historii powszechnej, jednocześnie podlegając wszystkim jej prawom. Bóg interweniując, tworzy nową rzeczywistość, która jednak swoją treścią transcenduje znaczenie historii powszechnej, przez co w poszczególnych wydarzeniach można się doszukiwać czegoś więcej, choć często jedynie antycypacyjnie i sperancyjnie. Nie chodzi tu wyłącznie o jakieś pouczenie, ale o rzeczywiste zapoczątkowanie historii, o realne wydarzenia. Punktem centralnym jest zawarcie przymierza, którego podstawa opiera się na wierności, a skoro tak, to ma być ono kontynuowane w czasie i wypełniać się poprzez kolejne działania. Ujawniła się zatem inicjatywa Boga, który występuje z zamiarem dalszego i pogłębionego objawienia się, wybierając istniejącą od dawna na starożytnym Wschodzie formę przymierza i nadając jej ściśle religijny i rewelatywny charakter. W ten sposób Bóg zapowiada swoje następne czyny, zwłaszcza dotyczące losów Narodu Wybranego, którego genezę stanowi przymierze z Abrahamem. Bóg staje się partnerem człowieka.

Zachodzi tu pewien paradoks polegający na tym, że Bóg powołuje pojedynczego człowieka, by za jego pośrednictwem Objawienie dotarło do całej ludzkości. Żeby jednak Abraham mógł uwierzyć w obietnice Boże, to musiał oprzeć się na faktach rozgrywających się w konkretnej czasoprzestrzeni. Stąd Objawienie musiało się mu jawić jako rzeczywistość, która dopiero później stanie się podstawą do przekazu w dziejach Narodu Wybranego, czyli w tradycji²²². Szczególnie znaczący staje się kontrast pomiędzy obietnicami Boga zapowiadającymi niezwykłą przyszłość a sytuacją życiową Abrahama. Wydaje się w tym wypadku, jak i z resztą w innych – np. Mojżesza, że Bóg chce działać wbrew historii życia Abrahama. W tym sensie Boże polecenia wydają się nieomal niewykonalne, przez co bardziej

²²¹ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 207–233.

²²² Tamże, s. 212.

może objawić swoją moc. Jest tu walor wiarygodności na rzecz wszechmocy Bożego działania i Jego nieograniczoności. Pozwala to wskazywać na element boski w ramach poszczególnych *res gestae humanae*. Żądanie wielkich czynów, przekraczających możliwości ludzkiego działania stanowi element prakseologii objawionej. Zaufanie okazane Bogu oraz wiara w Jego działanie prowadzą ostatecznie do zrealizowania wielkich obietnic, mimo że istnieje wielka różnica mocy działania Boga i człowieka. Żaden czyn nie uprzedza łaski Bożej, ale stanowi przedłużenie zawierzenia i wprowadza we współpracę z Bogiem²²³. *Magnalia Dei* w życiu Abrahama są mocnym znakiem prawdziwości Objawienia. Istotną okazuje się siła wiary Abrahama, poprzez którą wchodzi on we współpracę z Bogiem. Nie polega ona na przyjęciu jakiejś abstrakcyjnej teorii, ale Boga działającego i nawiązanie z Nim historycznej więzi.

3.2.2. Mojżesz i *Exodus*

Kolejny rozdział w historii Objawienia rozpoczyna się wraz z postacią Mojżesza, a znajduje swoją kulminację w zawarciu przymierza synajskiego. Już nie jednostka, ale cały Naród Wybrany ze swoją historią stanie się pośrednikiem uniwersalizmu zbawczego Boga. I tym razem nie chodzi wyłącznie o jakieś pouczenie czy teoretyczny wykład teologii, ale o historię z jej wszystkimi prawidłami²²⁴. Bóg manifestuje ciągłość swoich planów. On utworzył naród własnym działaniem oraz zawarł z nim przymierze, które stało się początkiem historii pełnej dramatycznych zwrotów akcji, ludzkiej wierności i niewierności. Historię tę wypełnia szereg wyraźnie powołanych jednostek. Mężowie ci działają w imieniu Boga, głosząc sprawiedliwość, tłumacząc i rozwijając Prawo. Naród odpowiada bądź posłuszeństwem, bądź buntem, przy czym wydaje się, że częściej tym drugim. To prowokuje Boga do dalszych działań i w ten sposób historia się rozwija. Uwidacznia się dialogiczna struktura *praxis* Bożej i ludzkiej, przechodząc różne fazy, począwszy od współpracy przez obojętność aż do odrzucenia. Bóg ze swojej strony również reaguje, intensyfikując swoje działania, nakłaniając do współpracy oraz sięgając po kary jako środek naprawczy.

Izrael stał się jednym narodem dzięki osobistej interwencji Jahwe, Boga żywego. Ważny z prakseologicznego punktu widzenia jest nie tylko sam fakt zwołania ludzi w *kahal*, ale roztoczenie nad nimi opieki wy-

²²³ R. Feuillet, A. Vanhoye, *Abraham*, w: STB, s. 39.

²²⁴ Guardini, *Objawienie*, s. 83.

rażającej się w określonych działaniach²²⁵. Jahwe sam uczynił lud tym, czym miał być (por. Ez 16, 3–13), jest on owocem pełnej miłosierdzia interwencji Boga, co później będzie się odnosić także do Kościoła (por. Ef 5, 25–27)²²⁶. Powołał On Mojżesza i objawił mu swoje imię (Wj 3, 1–17). Uwolnił naród izraelski z niewoli egipskiej, dokonując potężnych dzieł (Wj 7–12) w czasie ucieczki (Wj 14). Wyprowadził go na pustynię i zawarł z nim przymierze (Wj 16–17, 19–20). Wędrował z Izraelitami: oni mieli być Jego narodem, a On ich Bogiem (por. Rdz 17; Wj 24; Kpł 26, 12; Jr 11, 4; 30, 22). Doświadczenie to stało się modelem przyszłego działania Boga²²⁷. Biblia opisuje Boga jako wielokrotnie działającego w sprawach swojego ludu, używa przy tym słownictwa wskazującego na stałe zaangażowanie: „Bo któryż wielki naród ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy” (Pwt 4, 7). Boga z Izraelitami łączy wielka zażyłość: Jahwe jest Bogiem, do którego można się zbliżyć. Rozmawia z Nim zarówno Abraham (Rdz 15, 1–6), jak i Mojżesz, który mógł czynić to „twarzą w twarz” (Wj 33, 11). Bóg, który zawsze działał – nie tylko stworzył niebo i ziemię, lecz również słyszał płacz swojego ludu w czasie niewoli egipskiej (Wj 2, 24–25). Litował się nad jego sytuacją i w swoim miłosierdziu postanowił, że go uwolni (Wj 2, 23–25; 3, 7–8). Co więcej, Jahwe został opisany jako maszerujący na czele wojsk Izraelitów; jest On Bogiem drogi, działającym nie w określonych miejscach jak bogowie pogańscy, ale związanym ze swoim narodem, do którego przemawia i dla którego „sprawia” swoją prawdę. Chroni ich przed wrogami silniejszymi od nich, tak że w oczach swojego narodu jest On inny niż bogowie pogan i mocniejszy niż wszelkie ludzkie czy naturalne moce. Bóg nie jest jednym spośród wielu wybawców. Nie jest nawet najmocniejszym z mocnych, jako Zbawiciel Jahwe jest wyjątkowy i niezależny²²⁸. Działanie Boga zostało opisane w superlatywie, jako niemające sobie równych, choć oczekujące na odpowiedź człowieka. Po raz kolejny widać tu personalistyczny i mirakulistyczny charakter Bożej *praxis*. Bóg w działaniu jest nieporównywalny, choć to nie Jego wszechmoc stoi w centrum prakseologii objawionej, ale raczej propozycja wiary skierowana do człowieka. Bóg jest zawsze bliski i może w każdej chwili zmienić bieg wydarzeń, dlatego człowiek powi-

²²⁵ Góźdz, *Jezus*, s. 21.

²²⁶ E. Schillebeeckx, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*, przeł. A. Zuberbier, Kraków 1966, s. 30.

²²⁷ T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, przeł. J. Majewski, Poznań 2003, s. 22, 79.

²²⁸ Tamże, s. 84.

nien przyjąć postawę zawierzenia, gotowości i oczekiwania na mogące się dokonać nadejście Boga²²⁹.

Intensyfikacja Bożego działania nastąpiła podczas wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej. Złożyło się na nie wiele wydarzeń ukazujących działanie Jahwe, jak plagi egipskie wraz ze śmiercią pierworodnych, przejście przez morze, śmierć Egipcjan. Bóg w tych zdarzeniach mógł posłużyć się licznymi zjawiskami naturalnymi, jednak ich sekwencyjne występowanie oraz intensywność kazała widzieć w nich wyłączne czyny Boga. Dlatego faraon zinterpretował te fakty jako znaki zdziałane przez Boga Izraela. Zasadniczo funkcja motywacyjna *magnalia Dei* leżała w uwierzytelnianiu misji Mojżesza, później tę samą rolę będą odgrywać nadzwyczajne czyny proroków. Dzięki nim lud poznawał, że profetyczne roszczenia i posłannictwo są prawdziwe. Nie miały one za zadanie jedynie wprowadzenia w zdziwienie czy wywołanie strachu. Można zatem, zgodnie z uznawaniem funkcji objawieniowej Bożych dzieł, czyli włączeniu ich do Objawienia jako jego formy, a nie tylko „pieczęci”, wydobywać teologiczne treści z poszczególnych *gesta mirabilia*. Niewola egipska obrazuje niewolę grzechu. Podobnie jak w sytuacji zniewolenia Izraelici nigdy by się z niej nie wyzwolili bez specjalnej interwencji Boga, tak i w przyszłości nikt o własnych siłach nie byłby w stanie się oswobodzić ze zniewolenia grzechu i jego skutków²³⁰. Fakty zewnętrzne są jedynie widzialnym znakiem głębszego sensu *theopraxis*, ponieważ działanie Boże idzie w głąb, wskazując na rzeczywistość grzechu, który jest największym zagrożeniem. Jahwe, działając na rzecz swego narodu, domaga się od niego zrozumienia tego stanu rzeczy i nawrócenia²³¹.

Prakseologia objawieniowa Boga różni się zdecydowanie od ludzkiej, choć Bóg często wybiera poszczególne osoby, aby stały się pośrednikami Jego działania. Niemniej wtedy także ich działanie uzyskuje cechy przekraczające ich naturalne możliwości, przez co objawiają samego Boga jako działającego. Według J. Plastarasa Bóg, obdarzając Mojżesza swoją mocą, przybliżył się do ludzi w niespotykany wcześniej sposób, co było zapowiedzią pełnego zaangażowania się w dzieje całej ludzkości²³². Wspominanie dzieł Bożych zawsze budziło entuzjazm wśród ludu: „Przyjdźcie i patrzcie na dzieła Boże” (Ps 66, 3–6). Nie wiązało się ono wyłącznie z odniesieniem się do przeszłości,

²²⁹ Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 29.

²³⁰ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 221.

²³¹ T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, s. 166.

²³² Por. J. Plastaras, *The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives*, Milwaukee 1966.

ale dzięki niej Izrael uświadamiał sobie obecne działanie Boga (Iz 5, 12; Ps 28, 5), który bez przerwy wszystko kształtuje (Iz 22, 11). To stanowiło podstawę przewidywania Jego zaangażowania w przyszłości, zwłaszcza w Dzień Pański (Iz 28, 21), bez względu na to, czy chodziło o deportację ludności do Babilonii (Ha 1, 5), czy o wyprowadzenie z niewoli (Iz 45, 11).

W związku z wydarzeniami paschalnymi ukształtowało się rozumienie działania Jahwe jako zbawczego, co stanowi teologiczne sedno prakseologii Bożej. Czasownik „zbawić” (hebr. *jsh*) i rzeczownik „zbawienie” miały początkowo znaczenie doczesne. Chodziło o wyzwolenie z ucisku nieprzyjaciół: „Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań jego na ciemńców” (Wj 3, 7). Tłumaczy to związek, który wyraża się często nawet w paralelnym zestawieniu słów, między zbawieniem a mocą lub potęgą Boga. On jest Bogiem, który wyzwała, objawiając swą potęgę zawsze suwerenną i górującą nad innymi siłami, które jej się przeciwstawiają. Wobec wszystkich innych sił Jahwe zachowuje najwyższą wolność działania²³³. Religijna postawa pobożnego żyda wyrażała się w niezachwianej ufności w potęgę, wierność i dobroć Boga, który go wybawia z sytuacji pełnych niebezpieczeństw, a następnie w głoszeniu zbawienia, że Bóg okazuje swą moc, króluje i ma władzę nad wszystkimi²³⁴. W kategoriach soteriologicznych trzeba interpretować największe wydarzenie Starego Testamentu, jakim było przejście przez Morze Czerwone. Jego sens polegał na wybawieniu z trudności niemożliwej po ludzku do rozwiązania. Istotna w tym wydarzeniu jest beznadziejna sytuacja Izraela znajdującego się w pułapce wojsk egipskich. Właśnie w takich momentach ujawnia się wyjątkowa rola *praxis divina*. Nie zastępuje ona ani nie znosi autonomii działania ludzkiego. Pozwala mu się rozwijać, nabierać skuteczności, uczy konfrontacji mocy człowieka z innymi mocami. Jednak w sytuacjach granicznych, przekraczających jakąkolwiek moc stworzoną pozwala wierzyć w interwencję Opatrzności. Stąd prakseologia objawiona posiada walor wiarygodnościowy, ponieważ jej skuteczność zależy od całościowego widzenia rzeczywistości oraz od wiary w moc Bożą, chociaż Bóg może uprzedzić ludzką wiarę swoim działaniem – jak w przypadku Exodusu, który dopiero ma spowodować jej wzrost w Narodzie Wybranym. W prakseologii objawionej istnieje miejsce na uzasadnioną nadzieję (*docta spes*) na zbawienie, natomiast w redukcjonistycznych prakseologiach ludzkich

²³³ Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 231.

²³⁴ Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, przeł. T. Mazuś, Warszawa 1980, s. 109.

widzących wyłącznie jeden podmiot działania pozostaje jedynie autosoteria lub determinizm. Zwłaszcza momenty graniczne zarówno egzystencji jednostkowej (w najwyższym stopniu jest to doświadczenie śmierci), jak i społecznej domagają się transcendentnego dopełnienia *anthropopraxis*.

Ponadto moc Boga ogranicza działania człowieka, nawet jeśli jest rozumiana tylko w aspekcie apokaliptycznego czynu odpłaty za zło. Kategoria mocy stanowi element każdej prakseologii, gdyż do jej zadań należy najpierw ocena możliwości, a następnie właściwe ich wykorzystanie. Współcześnie moc działania staje się niemal pojęciem utopijnym, ponieważ człowiek chce być jak Bóg, niczym nieograniczony w swoich działaniach. Człowiek świadomy swojej mocy chce rzucić wyzwanie wszechmocy Boga, jednak skutki takiego działania obracają się przeciwko autorowi oraz całemu stworzeniu. Przypomina to nieco sytuację faraona, który przeciwstawiał się plagom jako znakom Bożej mocy i ostatecznie ruszył w pościgu za Izraelem (Wj 14). Rewelatywna prakseologia akcentuje natomiast paradoksalnie zwycięstwo niemocy człowieka polegającego na mocy Boga (np. 1Sm 17, 45; 1Kor 1, 25; 2Kor 12, 9; Flp 4, 13), czego najwyraźniejszym przykładem był krzyż Chrystusa i Jego zmartwychwstanie, ale również przejście Izraelitów przez Morze Czerwone czy walka Dawida z Goliatem. Akcent w tym wypadku nie spoczywa jednak na słabości, ale na posłuszeństwie wobec mocy Bożej i wykonywaniu Jego woli, co kończy się zwycięstwem w postaci wywyższenia przez Boga (Ef 1, 19n). Trzeba zatem wyciągnąć wniosek, że konkurencja dwóch podmiotów działań w historii nie prowadzi do niczego dobrego, wręcz przeciwnie, dla skuteczności i mocy prakseologicznej potrzebne jest teandryczne współdziałanie. Bóg nie jest tylko potencjalnym rezerwuarem mocy możliwym do uzyskania przez człowieka, ale On przeprowadza własne plany w historii, które człowiek musi rozpoznać i się w nie zaangażować odpowiednio do woli Bożej.

Wybawienie staje się więc dziełem samego Boga, a funkcja redempcyjna stanowi fundament Bożej *praxis*. W Nowym Testamencie następuje wypełnienie figury Exodusu w zmartwychwstaniu Jezusa, który jest Nowym Izraelem znajdującym się w rozpaczliwej sytuacji jako więzień śmierci, a mocą Bożą zostaje wybawiony z otchłani w wielkanocny poranek²³⁵. Odrębną kwestią jest poszerzenie kontekstu hermeneutycznego *praxis* zbawczo-wyzwoleńczej Boga poza sens religijny oraz udział w tym samego człowieka. To zagadnienie przekracza ramy niniejszego studium, niemniej

²³⁵ Daniélou, *Bóg i my*, s. 226.

jest to problem rozwijany przez teologię wyzwolenia oraz teologię polityczną. Rysem charakterystycznym prakseologii objawionej jest zdolność Boga do wyzwolenia człowieka, jednak płaszczyzna tego wyzwolenia zasadniczo pozostaje teologiczna (z grzechu), choć może z tego wynikać zwiększenie wolności w pozostałych sferach życia, z polityczną łącznie²³⁶.

3.2.3. Imię Boże

Szczególny charakter prakseologiczny posiada objawienie imienia Boga Mojżeszowi. Widać w nim wyjątkową łączność słowa z wydarzeniem, co ma walor wiarygodnościowy, oraz ich wzajemne przenikanie się. Imię to posiada wielką moc oddziaływania. Podczas objawienia imienia Bóg powołuje się na swoje wcześniejsze działania na rzecz Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz obiecuje udzielać pomoc w przyszłości. Mojżesz w tej scenie był świadkiem teofanii, czyli słów i wydarzenia, które zaistniały w jednym momencie. Wcześniejsi patriarchowie również mieli z nią do czynienia, choć być może w postaci angelofanii lub ze znakami kosmicznymi interpretowanymi religijnie. Objawienie imienia Bożego nie było wyłącznie esencjalnym ujawnieniem pewnej nazwy – etykiety bytu, ale zgodnie z biblijnym rozumieniem imienia – utożsamieniem go z osobą. Znajomość imienia w Biblii oznaczała szczególnie kontakt z daną rzeczywistością, w pewnym sensie posiadanie części jej mocy. Według Księgi Rodzaju Bóg kazał Adamowi nazwać rzeczy stworzone (2, 19), co miało zapewnić mu władzę nad nimi. Natomiast w przypadku Boga człowiek nie mógł nadać Mu imienia, On sam musiał je objawić, co oznaczało, że Bóg nie może być przedmiotem ludzkiej manipulacji czy działania.

Formuła Wj 3, 14, jak podaje M. Rusecki, stała się motywem wielu refleksji teologiczno-filozoficznych tak, że można wskazać historię jej interpretacji sięgającą greckiego *arché* jako początku wszystkich rzeczy. Tomasz z Akwinu, powołując się na Jana Damasceńskiego i Grzegorza z Nazjanzu (ich określenie Boga jako nieskończony ocean substancji – *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*), stworzył podstawę do identyfikacji biblijnego imienia Boga z filozoficzną koncepcją bytu (*ipsum esse*), ponieważ to pojęcie jest najszersze wobec tego, co istnieje. *Doctor Universalis* nie wyłączał, jak

²³⁶ Teologia wyzwolenia mówi o ścisłej łączności trzech sfer wolności: od grzechu, który jest korzeniem wszelkiego zniewolenia zewnętrznego i wewnętrznego, od wewnętrznego zniewolenia żądzą zysku, od marginalizacji i wyzysku manifestujących się w strukturach grzechu. Por. G.L. Müller, *Ubóstwo*, przeł. S. Śledziewski, Lublin 2014, s. 60–61.

neoplatonicy, Boga z bytu, ale wskazywał na Niego jako na posiadającego istnienie w sobie (*ipsum esse subsistens*), w którym partycypują inne byty. Istnienie na sposób podstawy *subesse* jest szczególnym przypadkiem *esse* i odpowiada mu greckie *hypostasis*, które jest używane dla oddania rzeczywistości osoby. Z istnienia na sposób podmiotowy wynika odpowiedni sposób działania, *praxis*²³⁷. Później prawdę o substancjalnym istnieniu Boga Duns Szkot i jego szkoła wyrazili określeniem *aseitas Dei* w znaczeniu całkowitego nieuwarunkowania Bożego bytu. Krytyka ujęcia substancjalnego została przeprowadzona przez filozofię podmiotu zapoczątkowaną przez Kartezjusza, dla której metafizyka nie miała już takiej wartości, a prymat przejęła filozofia wolności. Jeszcze bardziej ujawnił się wtedy moment działania w bycie, który realizuje się w wolnym działaniu, spełnianiu się (J.G. Fichte). Nie może zatem być jedynie niezmienną substancją, ale punktem wyjścia do tworzenia się pełni bytu²³⁸. W ten sposób zaczęto interpretować Wj 3, 14 w aspekcie jeszcze bardziej prakseologicznym.

Także współczesne badania egzegetyczne wskazujące na czasownikowy charakter hebrajskiego *hajah* wzmacniają ergatyczny sens imienia Bożego. Bardziej niż neutralny fakt istnienia oznacza ono wydarzenie, istnienie zawsze obecne i skuteczne w kategoriach łacińskiego *adesse* raczej niż *esse*²³⁹. W rozumieniu tetragramu JHWH nie podkreśla się abstrakcyjnej definicji istoty Boga, bo taka byłaby obca duchowi Starego Testamentu, ani też Jego wieczności czy nieuwarunkowania, lecz akcent kładzie się na Jego obecność *hic et nunc*, zaangażowanie w sprawy swojego ludu, proegzystencjalność. Boże działanie w imieniu występuje na sposób obietnicy przychodzenia z pomocą, interwencji. Z jednej strony oznacza ono *continuum* Boga działającego, z drugiej – odnosi się do przyszłości, posiadając formę przyrzeczenia i stanowiąc zapowiedź *mirabilia Dei futura*.

G. Gutiérrez, jeden z twórców teologii wyzwolenia, proponuje tłumaczenie Wj 3, 14 „Jestem, który jestem” zastąpić określeniem „Będę, który będę”. Pierwsze określenie ma wskazywać na boską transcendencję w sensie kategorycznym i statycznym. W drugim przypadku akcentuje się nowy rodzaj transcendencji: Bóg objawia się jako siła w przyszłości Izraela, a nie

²³⁷ Por. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, s. 544. Autor rozważa w tym miejscu znaczenie *subsistit in* dla kwestii ekumenicznej, wskazując że *subesse* nie jest słabszą odmianą *esse*, ale istnieniem podmiotowym i dlatego Kościół Chrystusowy może istnieć na sposób podmiotowy (*subsistit*) w Kościele katolickim. Istnienia takiego *ex definitione* nie można powielać.

²³⁸ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 295.

²³⁹ J. Guillet, *Jahwe*, w: STB, s. 331.

jako byt ahistoryczny. Oczywiście oba terminy są poprawne gramatycznie, jednak w kontekście rozważań prakseologicznych należy podkreślić dynamiczny sens tego sformułowania. Ponadto „być” znaczy po hebrajsku „stawać się”, „być obecnym”, „zajmować miejsce”. W takim wypadku „Ja jestem” znaczyłoby „jestem z wami”, „jestem gotowy do działania”. Pełne znaczenie działania Boga w historii staje się zrozumiałe tylko wtedy, gdy zostanie umiejscowione w perspektywie absolutnej przyszłości, eschatologii. Ukazanie sperancyjnego znaczenia historii nadaje wartość terażniejszości. Samoobjawienie się Boga zawsze ma na celu jeszcze większe dzieła w przyszłości i wiąże się z kolejnymi obietnicami. Dlatego może także objawiać człowieka jemu samemu oraz rozszerzać perspektywę historycznego zaangażowania w danym etapie dziejów²⁴⁰.

Wszystkie słowa przechowywane i przekazywane w Torze, u Proroków i w pozostałych księgach są w głębi rzeczy tylko poruszającą eksplikacją boskiego potwierdzenia, że „Jest tym, który jest”²⁴¹. W objawieniu imienia Mojżeszowi Bóg potwierdza, że jest Bogiem żywym, który objawia się, aby działać na rzecz wyzwolenia Izraela (Wj 3, 6). Zostało to także przypomniane przez Jezusa (Mk 12, 27). Wspominanie imienia Bożego jest nierozzerwalnie związane ze wspomnianiem Paschy (Wj 20, 2), ponieważ przez podanie swego imienia Bóg zapoczątkował *Exodus*. Każde dzieło zbawienia domaga się wzywania tego imienia (Ps 20, 8) i wtedy jest ono uważane za odnowę cudownych czynów z historii Izraela (Ps 77, J1 3)²⁴². Izrael jest narodem powstałym poprzez czyn Boga, na który odpowiedział wiarą. Cała działalność kultyczna wiąże się z przywoływaniem świętego imienia Bożego. Było ono również potrzebne, aby uporać się z siłami ciemności. Znajomość imienia Bożego gwarantowała możliwość bezpośredniego i dynamicznego kontaktu z Jahwe. Prakseologia Izraela zakładała łączność wszelkiego działania religijnego z imieniem Boga. Nie chodziło tylko o pamiętanie o osobie Boga, ale działanie na Jego polecenie, Jego autorytetem i mocą. W ten sposób można było poniekąd „kontynuować” Jego misję Bożą i włączać się w prakseologię Objawienia (por. Wj 5, 23; 1Sm 17, 45; 1Krl 21, 8). Tetragram, skoro miał znaczenie zbawcze i przywoływał dynamiczną obecność Boga, nie mógł być nadużywany, dlatego podczas niewoli babilońskiej pojawiła się klauzula zabraniająca wymawiania go.

²⁴⁰ Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, s. 172.

²⁴¹ M. Libmeck, *La Sacra Scrittura*, w: CTF, t. 4, s. 75.

²⁴² J. Corbon, *Pamięć*, STB, s. 640.

Imię Boże posiada głęboki rys prakseologiczny²⁴³. W Księdze Psalmów znajduje się wiele świadectw wzywania imienia Bożego. Autor wielokrotnie wyznaje swoją ufność w moc Bożego imienia i zwraca się do Niego, prosząc o pomoc, lub też dziękuje za otrzymane łaski. Psalmi nie tylko są modlitwami chwały, dziękczynienia, pokuty i wstawiennictwa, ale też głoszą wielkie dzieła Boga dokonane w przeszłości i dziejące się obecnie (Ps 105). Psalmista stwierdza, że Jahwe jest Bogiem, który ratuje swój lud w czasach klęsk (Ps 18; 30; 40, 9–1; 66, 13–20), odpuszcza winy, leczy, wybawia od zguby, wieńczy łaską i zmiłowaniem, nasycy dobrami, czyni dzieła sprawiedliwe. We wszystkich tych dziełach Jahwe ukazuje swoją główną cechę – *hesed*, stałą miłość²⁴⁴. Wychwalanie historycznej *praxis* Jahwe miało skłaniać Go do dalszego jej okazywania, czyli do świadczenia nieustannej opieki nad Izraelem. Modlący się psalmami doświadczają również stwórczego działania Boga (Ps 19, 2–5). Łączą się w nich oba wątki działania Bożego: kreacyjny i historiozbawczy.

3.2.4. Przymierze na Synaju

Momentem decydującym w historii Objawienia Starego Testamentu oraz największym dziełem jest przymierze na Synaju. Stanowi ono zwieńczenie tego etapu historiozbawczego. Przez nie Jahwe uczynił naród izraelski swoją własnością. Wolor objawieniowy i soteryczny tego faktu jest bezprecedensowy, ponieważ wytyczył on kierunek przyszłej historii Izraela i zdecydował o dalszym rozwoju przekazu Bożego Objawienia²⁴⁵. Towarzyszył mu bardzo doniosły zewnętrzny ceremoniał oraz powoływanie się Boga na niezwykle czyny (*mirabilia Dei*), które wyświadczył Izraelitom w czasie Paschy i wędrówki przez pustynię. Późniejsze przypomnienie tego faktu wskazywało na inicjatywę Boga jako powód zaistnienia Narodu Wybranego (por. Pwt 7, 7–8). Gdy Izrael każdego roku obchodził paschę, to nie tylko wspominał swoje narodziny, moment, w którym stał się wolnym ludem. Sprawowana liturgicznie pamiątka była aktualnym źródłem życia Izraela; obchodząc ją, na nowo otrzymywał on swój byt. Cały kult w Izraelu pełnił funkcję uobecniającą historyczne i eschatologiczne odkupienie, a dzięki temu Izrael na nowo był stwarzany jako lud Boży. Wszyscy Izraelici przychodzili

²⁴³ T. Zadykowicz, *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011, s. 206.

²⁴⁴ Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 23.

²⁴⁵ G. Witaszek, J. Mastej, *Przymierze*, w: LTF, s. 982.

w czasie świąt do świątyni, ażeby w tym wyjątkowym miejscu spotkać się z Bogiem i przeżyć swe jednoczące centrum²⁴⁶.

L.R. Moran eksponuje egzystencjalny charakter przymierza, wykluczając dominację funkcji spekulatywno-teoretycznej – „Izrael widział, co Jahwe dla niego zrobił”²⁴⁷. To stanowiło impuls motywujący do przestrzegania przepisów Prawa w kluczu praktycznej miłości. Prawo miało charakter intymny wobec człowieka (por. Pwt 30, 14) i polegało przede wszystkim na miłości Boga²⁴⁸. Dynamiczna relacja Boga z człowiekiem była opisywana w kategoriach miłości rodzicielskiej, a z czasem małżeńskiej. Do przestrzegania Prawa napominali prorocy. Przypominanie o *magnalia Dei* miało dla Izraela charakter anamnetyczny, a nie tylko historyczny. Zatem Bóg przez przywoływanie Jego dzieł stawał się szczególnie obecny. Wskazuje na to już teologia stworzenia i szabatu oraz jej historiozbawcze rozwinięcie w postaci teologii Synaju, Namiotu Spotkania, a wreszcie Wcielenia. Dynamiczne ujęcie Bożej obecności było rozwijane przez myślicieli judaistycznych jako nauka o *shekina*²⁴⁹. Oznacza ona zstąpienie Ducha Bożego do ludzi i zamieszkanie pośród nich. Nieskończony Bóg może tak „zawęzić” swoją obecność, że zamieszka w świątyni. W ten sposób Bóg towarzyszy swojemu ludowi, cierpiąc z cierpiącymi, a nawet z wygnanymi do obcej ziemi. Jego obecność jest sygnalizowana np. przez Arkę Przymierza. Szczególnym *topos* zamieszkania Jahwe stał się Naród Wybrany (por. Wj 19, 5; 2Sm 7, 5.11–16). Wyjątkowa bliskość Boga dotyczy tych, którzy „chodzą z Nim”, czyli postępują według Jego wskazówek oraz pokładają w Nim całą swoją ufność. Zatem obecność Boga pomimo całkowitej transcendencji pozostaje dynamiczna oraz koncentruje się na człowieku i jego poszukiwaniu Boga. Prezencja Boża objawia się z większą intensywnością w ludziach o nieskazitelnej postawie moralnej. Prakseologia chrześcijańska może być epifanią Boga, przez co odgrywa rolę wiarygodnościową. Ortopraksja może być – „zacienionym obłokiem” – ale rzeczywistym miejscem Bożej obecności. Prakseologiczna teologia obecności Boga wskazuje na swoją pełnię w Objawieniu eschatycznym, gdzie „ujrzemy Go takim, jakim jest” (1Kor 13, 12; 15, 28); tam obecność Boga będzie doskonała²⁵⁰.

²⁴⁶ Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, s. 131.

²⁴⁷ Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, s. 96.

²⁴⁸ Zachodzi różnica w rozumieniu gr. *nomos* a hebr. *torah*. *Torah* ma zdecydowanie mniej jurydyczne znaczenie i wskazuje raczej na całokształt praw. Jest odpowiednikiem pojęcia „ekonomia zbawienia”. Por. P. Grelot, *Prawo*, w: STB, s. 768–769.

²⁴⁹ Por. F. Rozenweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.

²⁵⁰ M.-F. Lacan, *Obecność Boga*, w: STB, s. 567–569.

Ludzka odpowiedź na *praxis historica Dei* musi zachodzić na poziomie prakseologiczno-egzystencjalnym. Naród izraelski jako dzieło Jahwe był wspólnotą wiary. Kiedy pytano Izraela o jego wiarę, to nie odpowiadał za pomocą zestawu twierdzeń na temat Boga, świata i człowieka. Izrael czynił to raczej jako relację jakiegoś wydarzenia historycznego, wyznając, że doświadczył w nim władzy i wierności Jahwe. Ponieważ Izrael spotkał Boga w swojej historii, mógł wyznawać Go także w wierze. Taka struktura odpowiedzi dowodzi, że wiara starotestamentalna nigdy nie jest wyłącznie zaufaniem, lecz wypełnia ją konkretna treść dotycząca wiernego działania Boga w historii. Dlatego w Biblii znajdują się wyznania wiary sformułowane w kategoriach historii zbawienia²⁵¹.

Mirabilia Dei pełnią więc wyraźną funkcję motywacyjną, prowadząc do zaistnienia wiary w Izraelu, a następnie do jej wzmocnienia. Z drugiej strony, sama wiara oparta na działaniu Boga ma charakter wybitnie prakseologiczny, ponieważ wyraża się konkretną postawą także wobec osób spoza narodu. Izrael jako dzieło Boże miał uniwersalistyczne zadanie objawienia prawdy Bożej innym ludom. Bóg w historii wyróżnił Izrael poprzez specjalne powołanie do służby powszechnemu zbawieniu i międzyludzkiej miłości. Głównym zadaniem Izraela było niesienie pomocy będącym w potrzebie, pozostającym poza nawiasem społeczeństwa: sierotom, wdowom, ubogim oraz przybyszom. Gdy tylko Izraelici odnawiali swoje przymierze z Jahwe, a więc wiarę, wówczas zauważali również potrzebę odnowienia swoich zobowiązań wobec pokrzywdzonych²⁵². Buduje to prakseologię objawioną, w której wiara budzi się pod wpływem historycznych działań Boga, a pamięć o nich jest podstawą ortopraksji. Wiara wyraża się w miłości, *fides per caritatem efficax* (Ga 5, 6).

3.2.5. Prorocy

Kolejnym elementem dziejów Izraela istotnym dla prakseologii jest profetyzm²⁵³. Ta szczególna cecha narodu izraelskiego w bezpośredni sposób odnosi się do działania Bożego. Choć profetyzm jako taki był znany w innych religiach, to jednak w Izraelu miał on własną specyfikę bezpośrednio związaną z Bogiem Jahwe, który pobudzał każdorazowo proroka, aby wy-

²⁵¹ Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 78–79.

²⁵² Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej*, s. 26.

²⁵³ Profetyzm był częściowo omawiany w punkcie pierwszym przy analizie ergatyczności słowa Bożego, niemniej niektóre jego elementy mają charakter pozawerbalny i wyraźnie odnoszą się do prakseologii starotestamentalnej.

powiadał słowo jako zapowiedź lub komentarz do konkretnego działania Bożego. Prorok był w Starym Testamencie kwalifikowanym interpretatorem wydarzeń historycznych, które wyjaśniał za pomocą danego mu specjalnego objawienia i przekazywał narodowi nadprzyrodzone znaczenie dzieł dokonywanych przez Jahwe²⁵⁴. Izrael spotkał i poznał Boga działającego w historii za pośrednictwem urzędu i słowa proroka. Profetyzm wpisuje się w historię zbawienia, ponieważ prorocy przypominali przeszłość oraz odnosili się do przyszłego zaangażowania Boga, zwłaszcza poprzez obietnice mesjańskie. Charyzmat prorocstwa jest szczególnym darem objawienia (Am 3, 7; Jr 23, 18; 2 Krn 6, 12) sprawiającym, że człowiek jest w stanie poznać to, czego nie może pojąć, korzystając jedynie z własnych sił. W społeczności izraelskiej nie stanowił on instytucji na podobieństwo króla czy kapłana. Za każdym razem prorok był powoływany przez Boga indywidualnie, w sposób absolutnie wolny. Stąd bardzo dotkliwy był brak proroków w pewnym okresie historii, ponieważ nie można było poznać nadprzyrodzonego sensu toczących się wydarzeń (1Mch 9, 27; Ps 74, 9). Izrael żył w nieustannym oczekiwaniu na obiecane go proroka (1Mch 4, 46; 14, 41). Nie dziwi więc entuzjazm, z jakim żydzi przyjęli nauczanie Jana Chrzciciela²⁵⁵. Prakseologia profetyczna zakłada konieczność misji prorockiej w funkcji eksplikacji określonych działań Bożych w historii.

Prorocy zapewniali o bliskiej obecności Jahwe, zwłaszcza w trudnych czasach, np. prorok Ezechiel opisuje, jak chwała Jahwe opuszcza świątynię i przenosi się na miejsce zamieszkałe przez uchodźców izraelskich (por. Ez 1, 28; 2, 12–13; 8, 1–4). W profetyzmie istotne były nie tylko słowa, ale i czynności symboliczne, co ma znaczenie dla prakseologii Objawienia. W Biblii czyni prorockie występują ponad trzydzieści razy, poprzedzając nauczanie bądź towarzysząc mu (Jr 28, 10; 51, 63; Ez 3, 24–5, 4; Zch 11, 15). Objawienie nie sprowadza się do samych słów, ale w sposób symboliczny pozwala uczestniczyć w działaniu Jahwe, który niezawodnie spełnia to, co zapowiedział. U niektórych proroków także życie rodzinne stanowi część przekazu, który głoszą, chociażby w przypadku żony proroka Ozeasa (1–3) czy dzieci Izajasza (8, 18). Znaki mogą przybierać charakter negatywny: celibat Jeremiasza (16, 1–9) lub wdowieństwo Ezechiela (24, 15–27), stanowiąc zapowiedź kary. Nauka zatem, którą głosi prorok, nie sprowadza się do teoretycznego wykładu pojęć, ale jest ukazywaniem działania Bożego

²⁵⁴ Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 36.

²⁵⁵ P. Beauchamp, *Prorok*, w: STB, s. 784–785.

w życiu i osobie proroka²⁵⁶. Prorocy, przypominając o wierności Prawu, nie ograniczają się do powtarzania tekstów spisanych. Skuteczność działalności proroków znacznie przekracza moc słowa spisanego, ponieważ dzięki charyzmatowi docierają oni do serca człowieka, w którym dokonuje się afirmacja lub odrzucenie słowa Bożego.

Wiarygodność Objawienia prorockiego opiera się na autorytecie Bożym, ponieważ to od Niego pochodzi nakaz i treść głoszonego słowa. W ten sposób słowo jest drogą od i do Boga. Jednak nie dzieje się to zupełnie w oderwaniu od osoby proroka tak, że usłyszane od Boga słowo w sercu proroka staje się działaniem. Poruszony słowem Boga zanosi je innym ludziom i sam za nie ręczy swoją wiarą, która jest dodatkowym motywem wiarygodności. Prorocy mieli za zadania napominanie narodu izraelskiego, kładąc nacisk na konieczność nawrócenia²⁵⁷. W ten sposób usłyszane przez słuchacza słowo miało zamienić się w konkretny czyn – *metanoeo, epistrefo*. Odpowiedź człowieka na wierność Boga była jednak najczęściej negatywna. Lud nie dochowywał wierności w postaci ortopraksji, czego skutkiem była niewola babilońska. Karzące działanie Boga miało na celu przywrócenie utraconej w wyniku niewierności tożsamości. Prorocy odegrali ważną rolę w zachowaniu wiary mimo klęski politycznej, ponieważ przypominali wcześniejsze czyny Boga i odnosili je do aktualnego zbawienia. Wyjaśniając bolesne doświadczenia związane ze zniszczeniem Jerozolimy i niewolą, umacniali wiarę Izraela, wspominając wielkie dzieła Boga w historii: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20, 2). Motyw ten nieustannie przewija się przez Stary Testament. Świadczy to o szczególnie wiarygodnym wymiarze Bożego działania, o poczuciu Jego bliskości oraz niezwyklej mocy dokonywanych czynów²⁵⁸. Wydarzenie *Exodusu* było przywoływane często w kontekście niewoli babilońskiej oraz eschatycznego zaangażowania Jahwe. Za każdym razem wskazywano na coraz mocniejsze wejście Boga w historię (por. Jr 23, 7–8).

Profetyzm biblijny nie ogranicza się jedynie do przypominania przeszłości, ale ma silne zabarwienie eschatyczne²⁵⁹. Wskazując na wydarzenia

²⁵⁶ Tamże, s. 785.

²⁵⁷ Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, s. 114.

²⁵⁸ A. Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, Kraków 1983, s. 222.

²⁵⁹ Teologia fundamentalna uznaje argument z prorocत्व (skryturystyczny) jako tradycyjny sposób uzasadniania wiarygodności Objawienia. Niemniej podejmowane są próby przepracowania prostego schematu zapowiedź – wypełnienie na podstawie całości historii

zbawcze, sytuuje całą religię Izraela we właściwym miejscu w teraźniejszości oraz zapowiada kolejne czyny Jahwe. Stary Testament nie tylko świadczy o wielkich dziełach Boga w historii świata, ale także zapowiada dzieła, które Bóg dokona w przyszłości. Prorocy na tyle mówią o tym, czego Bóg dokonał w przeszłości, jak dalece uzasadnia to oczekiwanie przyszłych wydarzeń. Podstawą tu jest wierność Boga swoim obietnicom²⁶⁰. Proroctwo ustanawia relację między przeszłymi i przyszłymi dziełami Boga, ponieważ dzieła te jako pochodzące od jednego podmiotu ukazują zawsze te same sposoby Jego działania. Dlatego też zasadne jest porównywanie dzieł Bożych przeszłych z przyszłymi, co nazywa się typologią. Profetyzm zawiera w sobie jednocześnie pedagogię w sensie kategorii rozwoju: dzieła, których Bóg dokona w przyszłości, będą doskonalsze od tych, które spełnił w przeszłości²⁶¹. Przykładem ilustrującym najbardziej wymownie ten fakt jest wyjście Izraelitów z Egiptu oraz przymierze synajskie, poprzez które wypełniły się obietnice dane Abrahamowi, jednocześnie każąc się spodziewać kolejnych boskich obietnic²⁶². Z historii Izraela wyłania się przesłanie. Dzieje Izraela są same w sobie niespełnione, otwarte na przyszłość i naznaczone oczekiwaniem. Judaizm może być zrozumiały w swojej oryginalności jedynie przez dopełnienie w chrześcijaństwie²⁶³. Zatem to nie interpretacje czy teoretyczne spekulacje „otwierają” Stary Testament, ale wydarzenie historyczne – Jezus Chrystus, które stanowi pełnię czasów. Można stąd mówić o historycznym charakterze Objawienia nie tylko poprzez czyny Boże w historii, ale o *stricte* historyczności Objawienia, ponieważ jego szczyt i wypełnienie dokonały się w historii poprzez Wcielenie Syna Bożego. To wydarzenie będące centrum Objawienia i zbawienia staje się głównym punktem odniesienia i nadaje całym dziejom sens²⁶⁴.

zbawienia, a nie wyłącznie o zrealizowanie pewnej zapowiedzi, w której akcent pada na „pełnię czasów”. M. Rusecki postuluje semejotyczne ujęcie tego argumentu. Stroną empiryczną byłoby wypowiedziane proroctwo, natomiast wypełnieniem osoba Jezusa Chrystusa nie tyle w konkretności wydarzenia, ile w Jego totalności, także preegzystencjalnej. Realizacja proroctwa wskazuje ponownie na działanie samego Boga. Mniej natomiast akcentuje on jednostkowość i zgodność faktograficzną zapowiedzi i jej spełnienia. Por. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 81–111.

²⁶⁰ Daniéλου, *Bóg i my*, s. 214.

²⁶¹ Tamże, s. 215.

²⁶² Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 143.

²⁶³ H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1961, s. 142.

²⁶⁴ Borto, *Tradycja a Objawienie w teologii Yves’a Congara i Henri de Lubaca*, s. 167.

Apogeum myślenia historyczno-universalistycznego w Izraelu zostaje osiągnięte w apokaliptyce. Izrael dzięki Objawieniu zaczyna rozumieć całą historię w relacji do innych narodów oraz całego świata. Jest ona dziejami Boga w świecie. Historia powszechna od jej początków aż po eschatyczne spełnienie staje się miejscem Bożej *praxis*. Łączy się w ten sposób ideę historii z wydarzeniem końcowym. Dopiero koniec dziejów objawi historię w jej całości. Eschaton odkryje sens historycznego działania Boga i doprowadzi bieg historii do definitywnego zakończenia²⁶⁵. Prorocy, wychodząc od wydarzeń, które wytworzyły tożsamość narodową Izraela (wyjście z Egiptu oraz posiadanie Ziemi Obiecanej), widzą nie tylko czasowo bliską realizację danych obietnic Boga, lecz rozszerzają historię na dalszą przyszłość, na ostateczne wypełnienie. Stąd mogą uważać, że radykalny sens historii nie leży w jednym określonym wydarzeniu, lecz w całości procesu historycznego, który wtedy objawia zdecydowanie więcej²⁶⁶.

Znaczenie wiarygodnościowe historycznych czynów Boga w Starym Testamencie w porównaniu do Boga działającego w *creatio continua* jest większe, na co zwraca uwagę M. Rusecki. Zauważa on różnicę stopnia między *Revelatio naturae*, w którym dominuje transcendencja Boga oraz *Revelatio historiae*, gdzie Bóg staje się bliski. Dlatego walor wiary rośnie w przypadku Objawienia historycznego, chociaż swoją największą siłę bierze z łączności obu rodzajów Objawienia. Oba ujęcia *Deus absconditus* i *Deus revelatus* wprowadzają ciągły dynamizm Objawienia starotestamentalnego²⁶⁷. Bóg w swojej istocie nie jest znany bezpośrednio, można Go poznać jedynie przez Jego interwencje. Tylko że te interwencje nie są już prawidłowością pór roku czy też ruchu gwiazd, jak w przymierzu kosmicznym, ale każda z nich stanowi szczególne, jedyne wystąpienie Boga w historii ludzi, w sumie tworzące historię zbawienia²⁶⁸. W religii kosmicznej Bóg ujawnia się poprzez regularność cykli pór roku, podczas gdy w religii biblijnej objawia się w niepowtarzalności zdarzeń historycznych. Religia kosmiczna wiąże się z trwałymi wzorcami. To, co historyczne i jednostkowe, jest dla niej nierealne, a wartościowe jest to, co się powtarza. Objawienie biblijne przedstawia ludziom dotąd nieznaną, ale decydującą czynność Bożą, które w sposób ostateczny zmieniają ludzką historię i są niepowtarzalne. Śmierć

²⁶⁵ Gózdź, *Jezus*, s. 311.

²⁶⁶ Tamże, s. 310.

²⁶⁷ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 232.

²⁶⁸ Daniélou, *Bóg i my*, s. 64.

i zmartwychwstanie Chrystusa wydarzyły się raz na zawsze. Adonis – symbol życia biologicznego, umiera co jesień i zmartwychwstaje każdej wiosny. Dopiero wraz z chrześcijaństwem czas nabiera wartości jako miejsce, gdzie urzeczywistnia się plan Boży²⁶⁹. Zatem historyczne ujęcie prakseologii przywraca jej realizm, wzmacniając sens jednostkowych wydarzeń. Tym samym buduje znaczenie *praxis* człowieka w postaci historii jego życia, także na poziomie społecznym.

Podsumowując powyższe rozważania, trzeba stwierdzić obecność niezwykłej *praxis* Boga w historii Izraela. K. Góźdz wskazuje na to, że historia jest „uosobieniem” Bożego działania i procesem ukierunkowanym na określony cel, który objawia się w spełnianiu Bożych obietnic pomimo grzechu człowieka. W tej historii człowiek może osiągnąć swoje przeznaczenie. Historia narodu izraelskiego ma swoje podstawy w tym, że Bóg jest wierny swoim obietnicom oraz że Bóg wybrał historię na miejsce Jego zbawczego działania. Stąd nie jest ona kołowrotem powtarzania zawsze tego samego, lecz procesem otwartym na przyszłość, w którym Bóg sprawia wobec Narodu Wybranego coś nieprzewidywalnie nowego²⁷⁰.

Magnalia Dei, czyli nadzwyczajne wydarzenia, dzięki charyzmatowi prorockiemu były odróżniane od ludzkiej działalności, przez co odnosiły się wyłącznie do Boga. Jest to jeden z ważniejszych elementów prakseologicznej wiarygodności Objawienia, czyli wskazanie na jego nadprzyrodzony charakter. Rozpoznanie działania Bożego pociąga za sobą nie tylko uznanie tego działania, ale prowadzi do wiary w Osobę działającego i odpowiedzi w postaci egzystencji całego narodu. *Praxis* Izraela polegała na wierności i posłuszeństwie wobec Boga. O rozwoju narodu w głównej mierze nie decydowały realne możliwości ekonomiczno-społeczne, lecz rola religijna, jaką miał do odegrania wobec innych narodów oraz nadzieja na ostateczną interwencję Jahwe²⁷¹. Każde wydarzenie Boże stanowiło zapowiedź czegoś większego aż do pełni Bożej *praxis* we Wcieleniu.

* * *

W drugiej części pracy wydobyto zasadnicze elementy prakseologicznej koncepcji Objawienia i wskazano na ich wiarygodność na podstawie analizy historii Objawienia i zbawienia pod kątem dzieł Bożych. Przydatne okazały

²⁶⁹ Tamże, s. 21.

²⁷⁰ Góźdz, *Jezus*, s. 310.

²⁷¹ Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii*, s. 51.

się kategorie obecne we współczesnych rozważaniach teologicznofundamentalnych budujących różne koncepcje rzeczywistości objawieniowej (personalistyczna, historiozbawcza, semejotyczna), które zostały zreinterpretowane w aspekcie prakseologicznym. W ten sposób wydobyto szczególne znaczenie prakseologiczne, a także wiarygodnościowe słowa i dzieł Bożych jako form rewelatywnych. Słowo Boże należy widzieć ergatycznie i oddziałująco na człowieka oraz historię, a z drugiej strony – same dzieła Boże posiadają walor noetyczny, który może być rozpoznany, dopełniając przekaz przez słowa. Największą wiarygodność prakseologiczną synteza *verba gestaque* posiada w zapośredniczeniu antropologicznym, co stanowi istotne rozwinięcie dotychczasowego rozumienia form objawieniowych. Element personalistyczny działania Bożego sprzeciwia się wszelkim koncepcjom predestynacyjnym oraz ślepego *fatum*. Bóg widzi cierpienie i przychodzi z pomocą, przez co zachęca do ufności w Jego stałą opiekę i działanie w przyszłości.

Ważnym elementem dla realizacji tematu było złączenie poszczególnych interwencji Bożych w ramach jednej zasadniczej idei. Ukazanie i analiza planu Bożego, który następnie został zrealizowany, było przedmiotem rozważań punktu drugiego tej części. Jedność ekonomii Objawienia i zbawienia odpowiada niezmienności działania podmiotu boskiego oraz spina hermeneutycznie działanie kreacyjne oraz wszystkie czyny soteryczne. Interwencje Boże wykazują między sobą tak wielkie analogie i przedstawiają bardzo znaczącą jedność tak, że w sumie daje to znaczny stopień pewności w ich rozpoznaniu. Bóg jest niepojęty, ale wyczuwalny w swoich dziełach. Dlatego badając je, można dojść za pomocą *analogia entis* oraz *analogia fidei* do Niego samego. Jedność *praxis* Boga wynika z Jego natury. W przypadku Boga, który ostatecznie jest transcendentny i pozaczasowy, należy dostrzec przede wszystkim Jego jedno dzieło zbawienia, połączone przez ten sam podmiot działający w historii. Wszystkie charakterystyczne cechy Bożej *praxis* muszą wynikać z całości dzieła, a dopiero wtórnie z pojedynczych interwencji. Ma to swoje znaczenie motywacyjne dla wiary człowieka. Wiara bowiem w pierwszym rzędzie, mimo że opiera się na poszczególnych, historycznych wydarzeniach, posiada zasadniczą jedność aktu, ponieważ dotyczy Boga działającego w życiu ludzkim. Ma ona charakter osobowego zawierzenia. *Praxis fidei* jest wiarygodna, ponieważ łączy w sobie liczne działania w ramach jednej prakseologii, co zawdzięcza nie własnej mocy, ale jedności Bożej ekonomii.

Wykazano jednocześnie procesualność realizacji ekonomii zbawienia dzięki pedagogii Bożej. Objawia ona współpracę Boga z ludźmi, która może

ciągle trwać i się rozwijać. Dowartościowuje element ludzki, który wchodzi w zakres samego Objawienia, gdyż ono ukazuje prawdę nie tylko o Bogu, ale również o człowieku i jego dynamicznym odniesieniu do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ludzkie słowa i czyny zostały włączone w samo Objawienie jako odpowiedź na działania Boga, nawet jeśli były przeciwne Jego woli. Bóg swoim działaniem rozwija *praxis humana* i uzdalnia ją do wyższych ontycznie działań, zwłaszcza dzięki mediacji wiary. Przekłada się to również na każdą inną dziedzinę *praxis*. Implikuje istnienie jakiejś pełni owej współpracy teandrycznej, którą w przypadku Objawienia jest Wydarzenie Wcielenia.

W kolejnej części niniejszej części ukazano korelatywność i koeksten-sywność historii Objawienia i zbawienia, uzasadniając, że kategoria historii zbawienia jest integralną częścią prakseologicznej koncepcji Objawienia. Bardzo ważne jest dostrzeżenie faktu, że Objawienie i zbawienie są dane już w samej historii, w wydarzeniach, a nie dopiero w ich interpretacji. Objawienie nie jest ponadhistorycznym przekazem słów, ale dokonało się w konkretnych wydarzeniach. Sposoby działania Bożego w Starym Testamencie określa się jako *magnalia Dei* – interwencje Bożej mocy w bieg dziejów Narodu Wybranego. Przedstawienie wybranych starotestamentalnych czynów miało wymiar ilustracyjny, ponieważ wydobywają one charakter *praxis divina* jako faktycznie dokonanej, a także odznaczającej się wiernością, miłością i dialogicznością. Przegląd taki pozwolił także dostrzec poszczególne etapy realizacji ekonomii Bożej w jej progresywności aż do pełni Jezusa Chrystusa. Między jednostkowymi wydarzeniami zachodzi łuk hermeneutyczny słów i czynów prorockich, jedność podmiotu działającego Boga oraz Jego dzieł.

Walor *credibilitas* został ukazany poprzez korelację prakseologii objawionej z prakseologią ogólną, zwykle na zasadzie przewyższenia naturalnej działalności człowieka lub wprowadzenia czynnika boskiego. Wskazano na wiele elementów, które przyczyniają się do ukazania prawdziwości Objawienia Bożego oraz umożliwiają niesprzeczną logicznie i egzystencjalnie odpowiedź wiary człowieka. Przede wszystkim zachodzi komplementarność i wkład prakseologii objawionej do prakseologii ogólnej, w której często pomija się wartość czynów historycznych. Zależy jej jedynie na coraz skuteczniejszych formach działania, dlatego przeszłe modele nie mają w niej praktycznie żadnego znaczenia, poza archiwalnym. Doprowadza to do wypaczenia samej prakseologii, która popada w mechanicyzm i czyni człowieka niewolnikiem mocy i postępu bez uwzględnienia indywidualnego

znaczenia osoby ludzkiej i jej zbawienia. Ignoruje się w ten sposób drugi podmiot działania – Boga, którego interwencje można odnaleźć w Objawieniu historycznym. Objawienie to zrealizowane za pomocą określonych czynów historiozbawczych posiada walor ponadczasowy z samego faktu, że jego podmiotem i pierwszorzędnym przedmiotem jest Bóg jako istota transcendentna, dlatego też każdy ślad Jego działalności nie odsyła wyłącznie do przeszłości, ale otwiera na ciągłą współpracę z Nim na zasadzie symbolu religijnego zawierającego w sobie rzeczywistość transcendentną. Działanie Boże nie konkuruje z ludzkim, ale dopełnia je i poszerza jego możliwości o zbawienie – niedostępne żadnemu naturalnemu ludzkiemu działaniu.

Dlatego prakseologia objawiona zbudowana na historycznych aktach bosko-ludzkiej współpracy wskazuje na ich zbawczy i nieprzemijający charakter. Chociaż trudno precyzyjnie wydobyć funkcję motywacyjną poszczególnych dzieł Bożych w Objawieniu, te bowiem uzyskują ją w pełni dopiero po uwzględnieniu gradacji wydarzeń (*pedagogia divina*) oraz w całości ekonomii zbawienia, to jednak nie istnieje ona bez *gesta Dei* i w nich się zawiera. Każde dzieło zbawcze występujące w *Revelatio Dei* posiada wiele treści objawieniowych oraz rysów wiarygodnościowych, prowadząc do propozycji wiary w postaci wejścia z Bogiem we współpracę i przez to doświadczenia Jego dzieł w konkretnej egzystencji. W sensie historiozbawczym prakseologia ludzka polega więc na współpracy z Bogiem działającym dla wypełnienia odwiecznego planu stworzenia i zbawienia. Choć i tu trzeba wskazać na uprzedniość Bożego działania. Każdy czyn człowieka ma stąd podwójną wartość: realizuje historię, stając się niejako jej materią oraz doskonali sam podmiot działający. Człowiek, działając we współpracy z Bogiem, uczestniczy w ekonomii zbawienia i realizuje w swoim zakresie plan zbawienia. Mimo nieproporcjonalności sił Bóg zakłada, a nawet oczekuje konkretnego działania człowieka, traktując go podmiotowo oraz uwzględniając jego wolność. Poza tym zbawienie nie jest czymś zewnętrznym wobec człowieka, wręcz przeciwnie – linia podziału między zbawieniem a niezabawieniem przebiega przez najgłębsze obszary ludzkiego wnętrza. Dla samej ludzkiej *praxis* ekonomia Boża stanowi wzór w dokonaniu czynu życia, to znaczy próby zharmonizowania wszystkich działań, tak aby realizowały cel nadrzędny, czyli osiągnięcie szczęścia.

Bóg przez swoje dzieła przygotował ludziom wszystkich czasów pewnego rodzaju środowisko wiary, w którym rozpoznając Boże działanie, można dojść do wiary w Niego. Prakseologia objawiona na poziomie Starego Testamentu

posiada również wymiar polityczno-społeczny wyrażający się w *praxis* wyzwolenczej Narodu Wybranego. Historyczne dzieje współpracy bosko-ludzkiej obrazują różne jej etapy i warianty oraz stanowią walentną współcześnie normę eklezjologiczną i społeczną. Każde z wydarzeń zbawczych ma charakter ponadczasowy w tym sensie, że może także dziś zostać zinterpretowane w kluczu szczególnej inspiracji do wiary oraz jako element prakseologii chrześcijańskiej wejść w skład prakseologii społeczno-politycznej.

W odróżnieniu od Boga w przypadku człowieka zachodzi dualizm *theoria-praxis*, co oznacza, że ludzkie działanie nie może się charakteryzować taką spójnością i konsekwencją jak Boże. Niemniej w tym tkwi kredybilistyczny rys *praxis divina*, że stanowi ona zaproszenie do działania na podstawie Boga działającego, dlatego wiara będzie zawsze odpowiedzią i dostrzeżeniem Boga działającego oraz zachętą do naśladowania Go na miarę ludzkich możliwości. Bóg dokonuje czynów, które stają się następnie podstawą dla wiary chrześcijańskiej, dlatego *praxis christiana* będzie zawsze wtórna, niemniej bardzo ważna i dokonywana w wolności. Nie można porównywać wolności stworzonej i niestworzonej oraz umieszczać ich na tej samej płaszczyźnie, dlatego inicjatywa działania pochodzi od Boga, który w geście miłości wychodzi na poszukiwanie człowieka i znajduje go w jego nędzy. Tak jak w przypadku Izraela tam, gdzie wcześniej nie było nic, tworzy się nowa rzeczywistość. Odnosi się to także do Bożej *praxis* w życiu osobistym i jest jej istotnym rysem. Św. Jan mówi o pierwszeństwie Boga w wyborze człowieka (J 15, 16). W tym wyraża się istota chrześcijaństwa, czyli zwrócenia się Boga ku człowiekowi, zanim jeszcze stanie się ono dążeniem człowieka do Boga²⁷². Bóg wkracza w sytuację człowieka nie tylko w postaci teoretycznego systemu prawd, ale przez swoje działania i ustanawia nową *praxis* zarówno indywidualną, jak i społeczną podniesioną na wyższy poziom. Dzięki temu pojawia się prakseologia objawiona dostępna uniwersalnie, choć na poziomie Starego Przymierza utożsamiana jeszcze z Narodem Wybranym. Chrześcijańskie działanie stanowi odpowiedź na działanie samego Boga, w Nim ma swój początek, trwanie i w Nim się dopełni.

Działanie Boga wymykające się ludzkiemu poznaniu ostatecznie każe odnosić ludzką *praxis* do czegoś większego niż ona sama, tworzyć dzieło życia, które znacznie przekracza rzeczywistość widzialną, nawet tę, która znajduje się w obrębie ludzkiej świadomości. Mimo wielości czynów możliwe

²⁷² Daniélou, *Bóg i my*, s. 321.

jest dokonanie lub dokonywanie czynu życia, pełnienie jednego dzieła, które ostatecznie zadecyduje o wartości ludzkiej egzystencji. Dzieło takie nie jest jednak odseparowane od dzieła Bożego, wręcz przeciwnie, jest z nim w pełnej korelacji dzięki możliwości uprzedniego rozpoznania go i realizacji w postaci opcji fundamentalnej wiary. Zatem nie tylko w Objawieniu, ale także współcześnie Bóg dokonuje dzieła zbawienia w ludzkim życiu i poprzez nie. Człowiek etapowo może realizować i rozpoznawać dzieło swojej egzystencji, choć dopóki trwa w doczesności, całość pozostaje dla niego niemożliwa do objęcia, ponieważ dokona się ona w Eschatonie. Niemniej realizując Bożą wolę, którą może przyjąć jako plan na życie, ideę zasadniczą, porusza się we właściwym kierunku tak, że kolejne etapy rzucają coraz więcej światła na poprzednie. Wydarzenia z przeszłości podlegają nieustannej reinterpretacji i tak wydobywa się ich pełniejszy sens, co powinno projektować przyszłe działanie lub prowadzić do korekty aktualnego.

Wiara chrześcijańska polega na uznaniu wkroczenia Boga w ludzką historię. Objawienie jest przejawem poszukiwania człowieka przez Boga. W tym znaczeniu Stary Testament stanowi Wcielenie jeszcze przed Wcieleniem (*verbum incarnandum*)²⁷³. Bóg ostatecznie jednak jest zawsze większy od swoich dzieł na ziemi. Mimo że w miłości sam siebie w pełni wyraża, ponieważ On jest miłością, to choćby ze względu na niedoskonały ludzki stopień rozpoznania tej miłości potrzeba dopełnienia człowieka przez działanie eschatyczne. W nim nastąpi finalizacja wszystkiego i doprowadzenie do najwyższej i czystej aktywności. Dlatego wszelkie dzieła Boże odwołują się do obietnicy eschatycznej. Jedne dzieła prowadzą do drugich, ale ostatecznie w Jezusie (*verbum incarnatum*) – pełni Objawienia, została dana największa obietnica, czyli zmartwychwstanie i życie z Bogiem. Każde działanie Boże zawiera w sobie element profetyczny, ze szczególnym odniesieniem do wieczności, miejsca przebywania i działania Boga.

²⁷³ Tamże, s. 212.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszej monografii podjęto zadanie naukowego zbadania i rozwiązania problemu prakseologicznej koncepcji Objawienia Bożego i jego wiarygodności. Kwestia ta z racji rosnącego od XIX wieku zainteresowania kategorią *praxis* domagała się opracowania także w zakresie teologii fundamentalnej, której głównym celem jest badanie i ukazywanie wiarygodności Objawienia. Zbyt często bowiem myśli się o nim jedynie jako o teorii chrześcijaństwa, natomiast przeprowadzone badania jednoznacznie wskazały na ergatyczny charakter *Revelatio Dei*. Nie jest ono wyłącznie zbiorem prawd wiary chrześcijańskiej, które następnie mają być zastosowane w życiu poszczególnych wierzących, ale samym działaniem Boga, *autorevelatio et autodonatio Dei*, choć w rozpoznaniu zapośredniczonym przez wiarę. Charakterystyka *theopraxis*, jaką ujawniły wyniki pracy, jednoznacznie potwierdziła działanie Boga, a w związku z tym również wiarygodność dzieła Objawienia ukazanego w kluczu prakseologicznym.

Co więcej, ukazano, że *praxis* jest zawsze współdziałaniem (*cooperatio, concursus*), zatem nie wystarczy przedstawić samo Objawienie, ale należy wskazać na możliwość udziału w nim człowieka, czyli na drogi do przyjęcia wiary, jakie jawią się z proponowanej koncepcji Objawienia. Bóg działający pozostaje zawsze Osobą, więc Jego działanie nie może być pojmowane w sposób bezosobowy, na płaszczyźnie czysto dynamicznej. Także ze względu na Jego transcendencję każde – nawet najbardziej cudotwórcze – działanie Boga domaga się rozpoznania, przyjęcia wiarą i odpowiedzi. Nie pozbawia to człowieka własnej aktywności, ale ją uwzniośla przez propozycję synergii teandrycznej oraz otwiera na możliwości niedostępne immanentnemu działaniu ludzkiemu.

Cel pracy, czyli opracowanie prakseologicznej koncepcji Objawienia Bożego, dzięki zastosowanym metodom został zrealizowany. Ponadto analiza jednostkowych elementów koncepcyjnych rzeczywistości rewelatywnej umożliwiła na płaszczyźnie *praxis* wydobycie wiarygodności Objawienia Bożego w jego poszczególnych *modi*: *Revelatio per naturam*, *Revelatio gra-*

tiae, Revelatio gloriae. Ukazano również zarysowo prakseologię objawioną i wiążącą się z nią prakseologię chrześcijańską oraz poczyniono uwagi odnośnie do prakseologii ogólnej. Prakseologia objawiona spełnia podwójną funkcję w niniejszej pracy. Po pierwsze, przedstawia Objawienie z punktu widzenia działania Bożego oraz w jego świetle – działanie człowieka. Po drugie, spełnia funkcję motywacyjną wobec Objawienia, czyli uzasadnia jego prawdziwość na skutek zrealizowania się w historii, a nie bycia wyłącznie utopią, oraz układa głoszone treści w ramach jednego spójnego systemu pojęciowego. Ponadto poszczególne elementy ergatyczne w Objawieniu łączą się ze słowami tak, że jedne prowadzą do drugich w ramach całości dzieła.

Podjęte w pracy badania dają podstawę do kilku zasadniczych ustaleń i propozycji. Przeprowadzona w pierwszej części analiza podmiotu Objawienia, czyli *Deus agens*, doprowadziła do wniosku, że można mówić zarówno z punktu widzenia filozoficznego, jak i teologicznego o działaniu Boga. Nie wychodzi się w tym przypadku wprawdzie od istniejących definicji *praxis* ludzkiej, ale na zasadzie *analogia entis* została ukazana możliwość działania Bożego, zwłaszcza jako *causa finalis* wszelkiego bytu, bez którego aktywnej działalności nic by nie zaistniało, a zaistniałe – nie zostało doprowadzone do spełnienia. Następnie został ukazany najbardziej podstawowy dynamizm, w obrębie samego Boga, którego – tym razem już na podstawie Objawienia – rozumie się jako *Trinitas Personarum*. Wydobyte osobowego charakteru *praxis* w relacji miłości między Osobami Trójcy umożliwiło zrozumienie natury samego działania, które musi być nakierowane na osobę, od niej wychodzić i do niej zmierzać. Z kolei można było przejść do prakseologii kreacyjnej, która obejmuje działanie boskie oraz ustanawia ontyczne uwarunkowania działania ludzkiego. *Deus Creator*, działając w sposób transcendentny, nadał całemu stworzeniu autonomiczne prawa działania w ramach *cursus naturalis et harmonia praestabilita*, a człowieka umieszczonego w świecie wyposażył w moc działania osobowego, związanego z wolą i rozumem. Nadto zawarł w ramach *creatura mundi* liczne *vestigia Dei* oraz zastrzegł sobie możliwość *cursus supernaturalis sive mirabilis*.

Przeprowadzona w drugiej części teologiczna refleksja nad dziełem Objawienia historycznego daje asumpt do twierdzenia, że istnieje nie tylko dzieło stworzenia, ale także dzieło zbawienia, które oznacza działanie Boga w dziejach. *Opus reparationis* z powodu diachronicznego charakteru oraz form dopasowanych do zdolności epistemicznych człowieka umożliwia dostrzeżenie *praxis divina* i wejście w ergatyczną relację z *Deus revelans*. Wykazano również istniejącą korelację między słowami a czynami Bożymi

w Objawieniu tak, że nie dochodzi do przeciwstawiania sobie jego poznawczych i wydarzeniowych elementów, ale występują one we wzajemnej łączności, dzięki czemu można wydobyć pełniejszy zakres funkcji wiarygodności *Revelatio Dei*. Same słowa Boże okazują się dynamiczne i prakseologiczne. Prakseologiczne ujęcie dopełnia znacznie obraz Objawienia rozumianego czysto intelektualistycznie i wzbogaca go o tak ważny dynamizm wewnętrzny. Do wskazania istotnych elementów prakseologicznej koncepcji Objawienia użyto kategorii personalistycznych, historiozbowczych i semejologicznych. Dzieło zbawienia ukazano jako realizację ekonomii Bożej, co pogłębiło widzenie działania Bożego w jego jedności jako planu zbawienia. Wydobyto również pedagogiczny charakter Bożego działania względem ludzkości. Na koniec zostały wskazane *mirabilia Dei* w Starym Testamencie jako przykłady konkretnych działań Bożych budujących prakseologię objawioną.

Naturalnie powstaje postulat kontynuacji badań na terenie chrystologii, który wychodzi poza obręb zamierzony w tej pracy z racji skoncentrowania się na samej koncepcji Objawienia bez systematycznego badania treści. Można jednak na podstawie przeprowadzonych analiz projektować kierunki rozważań chrystologicznych. Prakseologia objawiona jawi się w Nowym Testamencie już nie w poszczególnych punktach wydarzeń oddalonych od siebie, ale w ciągłości osobowej Jezusa Chrystusa. Z jednej strony ujawniły się w Nim na niespotykaną w historii skalę działania Boga, a z drugiej – swoim ludzkim działaniem dał najwyższy przykład do naśladowania dla wszystkich. Skoro Chrystus przynosi wraz ze sobą pełnię Objawienia, to również w Nim musi być sedno *praxis revelata*, co oczywiście przekłada się na największą wiarygodność. Dotyczy to szczególnie prakseologii paschalnej.

Trzeba zauważyć, opierając się na przeprowadzonych rozważaniach, że Objawienie Boże daje podstawę do mówienia o różnych płaszczyznach prakseologicznych. Przede wszystkim prakseologia objawiona wskazuje na dwa kierunki każdego działania, jeden na zewnątrz celem doprowadzenia aktu do konkretnego skutku, drugi – wewnętrzny, dzięki któremu osoba potwierdza samą siebie i udoskonala lub zaprzecza własnej godności. Ten drugi stanowi kwintesencję prakseologii personalistycznej i odróżnia ją od każdej innej. Uwzględnianie nieprzechodniej strony ludzkiej *praxis* jest często zaniebdywane w prakseologii ogólnej. Działanie w przypadku człowieka ma inny charakter niż zwyczajny dynamizm stworzeń, ponieważ zakłada wolność czynu i jego odniesienie osobowe, co może jednak skutkować *heteropraxis* w odniesieniu do Boga, siebie samego, innych ludzi, a także całego stworzenia. Człowiek w swoich działaniach może zwracać się prze-

ciwko celowi wszystkiego, czyli samemu Bogu, co też wielokrotnie czyni. Objawienie pierwszy taki czyn określa mianem grzechu pierworodnego i wskazuje na skutki prakseologiczne z niego wynikające. Ludzkość utraciła naturalną zdolność ortopraksji oraz możliwość tworzenia spójnej prakseologii, w której osoba posiada prymat przed rzeczą, etyka przed techniką. Wszelkie podejmowane próby wyjścia z tej sytuacji w ramach prakseologii immanentnej czy to w ramach indywidualizmu prakseologicznego uznającego za najważniejsze autonomiczne działania jednostki, czy też kolektywnego – dającego prymat działania społeczeństwu, nie rozwiązują ostatecznie problemu *antypraxis*. Nie da się za pomocą działań czysto ludzkich całkowicie przezwyciężyć nieporządku moralnego, a także społecznego, biologicznego czy kosmicznego. Kwestią, która domaga się otwarcia na działanie nadprzyrodzone, jest nieunikniony fakt śmierci. Stąd prakseologia objawiona jest nie tylko propozycją nowego działania, ale również pełni funkcję krytyczną wobec istniejącej sytuacji, dokonując jej oceny oraz możliwości znalezienia skutecznych rozwiązań. Staje się więc ona koniecznością dla człowieka w ramach obecnej struktury ontycznej świata.

Poprzez Objawienie Bóg wchodzi we współpracę z człowiekiem, który w ten sposób może doświadczać działań transcendentnych i odpowiadać na nie swoimi czynami. Bóg w swoim działaniu posługuje się środkami, które mogą być rozpoznane przez człowieka, ale sam pozostaje niedostępny w bezpośrednim działaniu. Z racji transcendencji Boga musi zachodzić mediacja wiary (*agere sequitur credere*), ponieważ On chce, aby człowiek najpierw rozpoznał propozycję zbawienia w historii. Objawienie ukazuje prakseologię jako naukę o współdziałaniu Boga z człowiekiem w ramach możliwości natury ludzkiej, co nie oznacza wcale poniżenia samej natury, gdyż to działanie ma charakter personalistyczny. Nie ma miejsca w prakseologii objawionej żadna symetria czy wymiennosc działań, czyli poszczególne czyny Boga nie mogą zostać zastąpione żadnym ludzkim działaniem, a z drugiej strony, Bóg wobec swoich działań domaga się odpowiedzi człowieka, także w postaci *praxis*. Prakseologia objawiona jest zatem prakseologią *sui generis*, ponieważ wprowadza dodatkowy czynnik działania poza ludzkim i – ewentualnie dynamizmami natury – w postaci aktywnego działania Boga. Aby jednak wejść z Nim we współpracę, nie wystarczy prosta interakcja, ale trzeba dotrzeć najpierw do misteryjnej, ale i dynamicznej rzeczywistości Objawienia dzięki mediacji wiary i poznać charakter działania Bożego. Tylko wtedy może dojść do prakseologicznej współpracy, chociaż cały czas trzeba pamiętać o zasadzie św. Tomasza z Akwinu – *Deus vero operator in omnibus*

ut interius agens. Funkcja motywacyjna Objawienia jest ściśle złączona z rewelatywną, zatem bez poznania treści Objawienia nie ma mowy o *concursum christianus*. Jest to bardzo ważne, ponieważ eliminuje prostą skuteczność czy zwykłą możliwość działania jako podstawę prakseologii. Prakseologia objawiona postuluje w ten sposób najpierw epistemiczną pokorę względem Boga, świata i samego człowieka, poznania natury działania w jego wielorakich uwarunkowaniach, zwłaszcza jako współdziałania, a dopiero później wskazuje na skutki przechodnie działania czy jego skuteczność.

Przeprowadzone badania pozwalają na kilka wniosków na terenie teologii fundamentalnej, zważywszy na brak całościowych opracowań tego tematu. Objawienie przynosi propozycję dostrzeżenia *praxeologia divina* oraz wejścia w *concursum divinus* dzięki mediacji wiary. W ten sposób rodzi się postulat uzupełnienia argumentacji teologicznofundamentalnej na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa o argument prakseologiczny. *Implicite* elementy praktyczne są obecne w każdym argumentacie, zwłaszcza budowanym na podstawie kategorii antropologicznych, ze względu na fakt implementacji wiary w życie. Jednak całościowe opracowanie domaga się jeszcze realizacji. Szczególnie bliski wydaje się argument martyrologiczny, w którym za pomocą kategorii świadectwa próbuje się uzasadnić prawdziwość *christianitas*. Innowacją, która płynie ze strony prakseologicznej koncepcji Objawienia, jest uwzględnianie prakseologii Boga w życiu człowieka, co podnosi zdecydowanie walor motywacyjny chrześcijaństwa. Działanie ludzkie często charakteryzuje się rozdzwieniem między teorią o praktyką. Problem ten dotyka w równej mierze chrześcijan i dlatego biorąc wycinkowo życie niektórych wierzących, którzy na przykład postępują niemoralnie, można wyprowadzić na zasadzie *pars pro toto* błędne wnioski o niewiarygodności chrześcijaństwa jako takiego. Natomiast prakseologiczna koncepcja Objawienia uwypukla doskonale spójne działanie samego Boga, a zwłaszcza jego szczyt w postaci *praxis* Jezusa. To ono buduje podstawy prakseologii chrześcijańskiej. Nie oznacza to wcale lekceważenia braków wiarygodności w postępowaniu chrześcijan, jednak nie można uzależniać prawdziwości Objawienia od niedoskonałości ludzkiego wyrazu wiary w nie, ponieważ nawet po ludzku zostało ono w pełni potwierdzone przez Jezusa Chrystusa, a następnie w historii Kościoła przez bardzo licznych świadków wiary wyznających ją prakseologicznie, nawet pomimo ryzyka śmierci. Poza tym celem niniejszej monografii nie była apologia poszczególnych zachowań chrześcijan, ale próba utworzenia całościowej prakseologii, której konkretne aplikacje mogą dalej być opracowywane. Także na terenie teologii funda-

mentalnej rozróżnia się wyodrębnienie wiarygodności Objawienia od sposobów jego uzasadniania. Zatem wiarygodność Objawienia pod względem prakseologicznym może być z kolei argumentowana, opierając się o różne kategorie antropologiczne lub społeczne.

Metarefleksja nad rzeczywistością rewelatywną dokonana w niniejszej rozprawie w aspekcie *praxis* ubogaca dotychczasowy wachlarz koncepcji Objawienia o ujęcie prakseologiczne, wpisując się tym samym w dziedzictwo lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej dążącej do ukazywania jak najpełniejszego i metodologicznie uporządkowanego rzeczywistości rewelatywnej, wydobywając przez to jej walor wiarygodnościowy. Konstrukcja nowej koncepcji Objawienia najczęściej jest niemożliwa w ramach tradycyjnej teologii. Wypełnia się w ten sposób metodologiczny postulat teologii fundamentalnej, która to dyscyplina nie tyle stanowi apologię teologicznego *status quo*, ile z racji wewnętrznego bogactwa *Revelatio Dei* oraz zmieniający się kontekst uzasadniania wiary chrześcijańskiej wydobywa coraz to nowe i pełniejsze ujęcia Objawienia. W trakcie badań została wskazana niewystarczalność tradycyjnych, statycznych rozwiązań, zwłaszcza apologetycznych w ujęciu intelektualistycznym. Wydobyto nowe powiązania między koncepcjami: personalistyczną, historiozbawczą oraz semejotyczną. Z racji braku dotychczasowych opracowań teologicznofundamentalnych niniejsza monografia ma charakter innowacyjny, choć z pewnością istnieją inne sposoby rozwiązania analizowanego zagadnienia, co wpisuje się w horyzont nowych dróg uprawiania teologii fundamentalnej. Niniejsza praca może stać się przyczynkiem do szerszego uwzględniania kategorii *praxis* w teologii i w ogóle „dynamicznego” stylu uprawiania tej dyscypliny przez rozwijanie poszczególnych elementów prakseologii objawionej oraz rewaloryzację tradycyjnego spojrzenia na topikę teologiczną (*loci theologici*), zwłaszcza kształtowaną przez filozofię klasyczną i metafizykę.

Metodyczna analiza *Revelatio Dei* w aspekcie działania doprowadziła do rezultatów mogących stanowić podstawę kolejnych badań naukowych, także poza obrębem teologii fundamentalnej. Po pierwsze, pokazano, że *praxis* jest fenomenem bardzo złożonym, występującym na różnych płaszczyznach hermeneutycznych. Przede wszystkim należy ją rozumieć w kontekście działania osobowego, związanego z wolą i konkretnym celem. Jednak – z drugiej strony – posiada ona pewną „bezwładność”, to znaczy musi się dostosować do modelu dynamizmu już występującego w przyrodzie. Działanie człowieka nabiera szczególnego charakteru w relacjach międzyludzkich. Zasadne jest zatem mówienie o społecznym i politycznym

wymiarze *praxis*, jak to się najczęściej dzieje we współczesnym kontekście naukowym. Ponadto *praxis* nie jest automatycznym zastosowaniem jakiejś teorii, ale wskazuje na wielorakie związki istniejące między teorią a praktyką w ramach koła hermeneutycznego. Nie tylko teoria wpływa na praktykę, ale z określonej praktyki wynika jej teoria i celem prakseologii jest odkrywanie jej oraz ulepszanie tak, aby zwiększać skuteczność działania. Działanie bynajmniej nie może zamykać się wyłącznie we własnej sferze, bo będąc obojętne na teorię, w najlepszym wypadku będzie działaniem nieuświadomionym, bezcelowym. Przeprowadzone badania nad Objawieniem Bożym ujawniły, że *praxis* nie występuje w nim w dialektycznej opozycji wobec teorii, ale raczej przy odrębności kategorialnej zachodzi łączność *theoria praxisque*. Istnieje zatem paralela rzeczywistości rewelatywnej do związku teorii i praktyki opracowywanego w ramach filozofii i nauk społecznych. Składa się to na *praeambula fidei* dla ukazywania wiarygodności samego Objawienia oraz pozwala wykorzystać osiągnięcia innych nauk w teologii, ukazując perspektywę dalszych badań. Jednocześnie pojawia się postulat opracowania prakseologii chrześcijańskiej nie tylko w jej relacji do Objawienia, ale także w ramach eklezjologii fundamentalnej.

Ważnym osiągnięciem pracy jest potwierdzenie autonomii rzeczywistości stworzonej, w której pewne procesy dzieją się automatycznie według tzw. praw przyrody, a także jest ona areną działania ludzkości. Dowartościowanie *praxis* w teologii prowadzi do uznania pluralizmu *de facto* rzeczywistości. Apologetyczna retoryka kościelna w poprzednich epokach często negowała zasadność i autonomię *praxis* naukowej, społecznej czy politycznej, które jeśli kłóciły się z dotychczasowym *status quo*, były najczęściej potępiane. Dostrzeganie wielości działań Bożych, które mimo wszystko wpisują się w jeden plan zbawienia *per analogiam* daje większy asumpt do tworzenia prakseologii autonomicznych: naukowych, społecznych, ekonomicznych i technicznych przy zachowaniu warunku niezrównywania ich wartości z Objawieniem, czyli prakseologią *de iure*.

Przyjmuje się zatem stopniowe narastanie dynamizmów natury oraz możliwość doskonalenia *praxis* ludzkiej pod wpływem namysłu oraz badania mechanizmów świata. Zwłaszcza zagrożenia oraz palące problemy społeczne mobilizują ludzkość do tworzenia coraz to lepszych prakseologii. Na tej płaszczyźnie również dochodzi do spotkania między działaniami chrześcijańskimi i świeckimi. Prakseologia chrześcijańska staje się wiarygodną propozycją działania dla świata oraz chce wejść z nim w dialog na rzecz realizacji wartości ogólnoludzkich i ogólnoświatowych. Stanowi doskonałą

propozycję wobec prakseologii ogólnej, choć nie z zamiarem zastąpienia jej, ale jako dopełnienie w momentach, w których prakseologia świecka jest bezradna. Zwiększa motywację i intensywność podejmowanych działań ze względu na motywację „boską”, czyli po prostu współpracę z łaską. Dzięki Objawieniu tworzy się możliwość poszerzonych prakseologii ekologicznych, społeczno-politycznych, pokoju itp. Polem badań można uczynić relację odwrotną wpływu prakseologii ogólnej na chrześcijaństwo, szczególnie jeśli chodzi o zarządzanie Kościołem, posługiwanie się dobrami materialnymi, relacje społeczne. Wchodzi to w zakres badań teologii pastoralnej.

Czasy obecne w jakiś sposób potwierdzają słuszość prakseologii objawionej (chrześcijańskiej), bo nieustanny postęp techniczno-logiczny oraz społeczny, niemal doskonałe specjalistyczne narzędzia oraz procedury coraz częściej są używane przeciwko samemu człowiekowi, powodując strach przed wytworami własnych rąk, np. w postaci wojen, terroryzmu, eksperymentów medycznych, posthumanizmu, zagrożenia ekologicznego itp. Zatem jeśli prakseologia ogólna będzie obojętna lub odrzuci *praxis* objawioną, to zacznie zaprzeczać sobie samej: zamiast pomóc, udoskonalić, to zniszczy.

BIBLIOGRAFIA

1. Dokumenty Magisterium Ecclesiae

1.1. Dokumenty soborowe

Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*, 1870.

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.

Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.

Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 1965.

1.2. Dokumenty papieskie

Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 1964.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.

Jan Paweł II, *Przemówienie 2 czerwca 1979 w Polsce*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x537/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-naplacu-zwyciestwa/?print=1> [10.02.2015].

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.

Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 2009.

Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, 2010.

Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*, 2011.

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 2013.

1.3. Inne dokumenty

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, AAS, 82(1990), nr 10, s. 1550–1570.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, przeł. H. Witczyk, Kielce 2014.

2. Pisarze kościelni

Augustyn z Hippony, *Confessiones*, PL 32 (wyd. pol. *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2007).

Augustyn z Hippony, *De catechizandis rudibus*, PL 40.

Augustyn z Hippony, *De opere monachorum*, PL 40.

Augustyn z Hippony, *De Trinitate*, PL 42 (wyd. pol. *O Trójcy*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996).

Augustyn z Hippony, *In Ioannem*, PL 37.

Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2: *O gigantach. O niezmienności Boga. O rolnictwie. O uprawie roślin. O pijaństwie. O trzeźwości*, przeł. S. Kalinowski, Kraków 1994.

Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem*, PL 76.

Hugo od Świętego Wiktora, *Didascalicon de studio legendi*, PL 176.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, SC 211.

Maksym Wyznawca, *Capita gnostica*, PG 91.

Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra*, PG 90.

Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997.

Piotr Lombard, *Sententiarum libri quattor*, PL 192.

Tomasz z Akwinu, *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (wyd. pol. *O poznaniu Boga*, przeł. P. Lichacz [i in.], Kraków 2005).

Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* (wyd. pol. *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1–3, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003–2011).

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* (wyd. pol., t. 1–34, przeł. F.W. Bednarkiewicz, P. Bełch, A. Głazurewski, Londyn 1962–1986).

Tomasz z Celano, *Serafici viri s. Francisci Asisiatis vitae due*, Roma 1806.

3. Literatura przedmiotowa

- Adamczyk B., *Model pedagogii Jezusa w przekazie biblijnym*, Kraków 2008.
- Alighieri D., *Boska komedia*, przeł. T. Zieliński, Kraków 2009.
- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 2, przeł. T. Żeleźnik, Lublin 1996.
- Austin J.L., *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, red. B. Chwe-
deńczuk, J. Woleński, Warszawa 1993.
- Auvray P., *Stworzenie*, w: STB, s. 907–913.
- Bacon F., *The Instauration Magna*, part 2: *Novum Organum and Associated Texts*,
red. G. Rees, M. Wakely, Oxford 2004.
- Bagrowicz J., *Ideał wychowawczy Starego Przymierza (cz. I). Pedagogia przy-
mierza w Pięcioksięgu*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red.
A. Rynio, Stalowa Wola 1999.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, przeł. J. Zychowicz, Kraków
2004.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, t. 1–4, Einsiedeln 1978–1983 (wyd. pol. *Teo-
dramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, przeł. M. Mijalska [i in.], Kraków 2005; t. 2:
Osoby dramatu, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006).
- Barth K., *Church Dogmatics*, t. 2/1: *The Doctrine of God: The Knowledge of God,
The Reality of God*, red. T.F. Torrance and G.W. Bromiley, Edinburgh 1957.
- Bartnicki S., *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według Avery Dullesa*,
Lublin 2013.
- Bartnik C.S., *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004.
- Bartnik C.S., *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009².
- Bartnik C.S., *Historia filozofii*, Lublin 2001.
- Bartnik C.S., *Historia i myśl*, Lublin 1995.
- Bartnik C.S., *Historia I*, w: EK, t. 6, kol. 938–939.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 2008³.
- Bartnik C.S., *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 2001².
- Bartnik C.S., *Teologia historii*, Lublin 1999.
- Bartnik C.S., *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977.
- Bartnik C.S., *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006.

- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.
- Beauchamp P., *Prorok*, w: STB, s. 783–792.
- Biel R., *Kościół Wielkiej Soboty. Paschalna wizja Kościoła w ujęciu kardynała Kurta Kocha*, Tarnów 2013².
- Biser E., *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg 1976.
- Blondel M., *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893.
- Boff C., *Teoria do metodo teológico*, Petrópolis 2009.
- Boff C., *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*, New York 1979.
- Boff L., *Sakramenty Kościoła*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1981.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Bolewski J., *Wstęp*, w: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 5–31.
- Borto P., *Tradycja a Objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca*, Kielce 2007.
- Bosch D., *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, przeł. R. Merecz, K. Wiazowski, M. Wilkosz, Katowice 2010.
- Brzuszek B., Rusecki M., *Kerymatyczna teologia*, w: EK, t. 8, kol. 1365–1366.
- Cabała P., *Wprowadzenie do prakseologii: przegląd zasad skutecznego działania*, Kraków 2007.
- Chardin P.T. de, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984.
- Chenu M.-D., *Consecratio mundi*, „Nouvelle Revue Théologique”, 86(1964), s. 608–618.
- Chenu M.-D., *Wybór pism*, Warszawa 1971.
- Chudy W., *Alienacja*, w: PEF, t. 1, s. 189–192.
- Clayton P., *Mind & Emergence: From Quantum to Consciousness*, New York 2004.
- Congar Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, przeł. T. Mazuś, Warszawa 1980.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w „ekonomii”*. *Objawienie i doświadczenie Ducha*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1995; t. 2: *„Panem jest Duch i daje życie” (2Kor 3, 17)*, przeł. L. Rutkowska, Warszawa 1995.
- Corbon J., *Pamięć*, w: STB, s. 639–642.

- Corbon J., Vanhoye A., *Poznać*, w: STB, s. 749–753.
- Cuda J., *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999.
- Daniélou J., *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, przeł. A. Urbanowicz, Kraków 1965.
- Danneels G., *Bóg Ojciec*, przeł. J. Fecko, Wrocław 1999.
- Dłubacz W., *Demiurg*, w: PEF, t. 2, s. 471–472.
- Dłubacz W., *Pierwszy Poruszyiciel*, w: PEF, t. 8, s. 190–191.
- Doda-Wyszyńska A., *Inwazja ikonoklastów*, Poznań 2012.
- Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
- Dola T., *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002.
- Dulles A., *Models of Revelation*, Maryknoll 1992.
- Dulles A., *Symbol in Revelation*, w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, Washington 1967, s. 662–664.
- Dulles A., *Usò della Scrittura in Teologia fondamentale*, w: *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, red. R. Fisichella, Casale Monferrato 1997, s. 149–164.
- Dziewulski G., *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*, Lublin 2010.
- Dziewulski G., *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, w: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, red. W. Szulkalski, Bydgoszcz 2013, s. 27–58.
- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- Fairbairn A.M., *The Place of Christ in Modern Theology*, New York 1983.
- Feuillet A., Grelot P., *Słowo Boże*, w: STB, s. 876–883.
- Feuillet R., Vanhoye A., *Abraham*, w: STB, s. 37–40.
- Fisichella R., *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs Von Balthasar*, Roma 2007.
- Forte B., *Teologia della storia*, Milano 1991.
- Forte B., *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, przeł. A. Rybińska, Kraków 2005.
- Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2009.

- Frosini G., *La fede e le opere. Le teologie della prassi*, Milano 1992.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013².
- Gajda-Krynicka J., *Gorgiasz z Leontinoi*, w: PEF, t. 4, s. 42–45.
- Gajda-Krynicka J., *Stoicyzm*, w: PEF, t. 9, s. 207–215.
- Garrigou-Lagrange R., *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita – theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam*, Roma 1950⁵.
- Gasparski W., *Prakseologia*, Warszawa 1999.
- Gasparski W., *Projektowanie. Konceptyjne przygotowanie działań*, Warszawa 1978.
- Geffré C., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983.
- Gondek P., *Cel*, w: PEF, t. 2, s. 68–69.
- Gondek P., *Celowość*, w: PEF, t. 2, s. 70–75.
- González J.L., *Christian Thought Revisited. Three Types of Theology*, Maryknoll 2003.
- Gózdź K., *Personalizacja przez praxis*, w: *Najważniejsza jest miłość. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*, Lublin 1999, s. 417–426.
- Gózdź K., *Relacje między historią świata a historią zbawienia*, w: K. Gózdź, *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, Lublin 2004, s. 93–101.
- Gózdź K., *Jezus. Twórca i Spełniel naszej wiary (Hbr 12, 2)*, Lublin 2009.
- Grelet P., *Prawo*, w: STB, s. 768–779.
- Greshake G., *Der dreieine Gott*, Freiburg 1997.
- Guardini R., *Objawienie. Natura i formy Objawienia*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1957.
- Guardini R., *Welt und Person*, Mainz – Paderborn 1988 (wyd. pol. *Świat i osoba*, w: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przeł. M. Turowicz, Kraków 1969).
- Gudaniec A., *Heraklit z Efezu*, w: PEF, t. 4, s. 356–364.
- Guillet J., *Jahwe*, w: STB, s. 330–332.
- Gut P., Szałek P., *Okazjonalizm*, w: PEF, t. 7, s. 782–783.
- Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, przeł. J. Szewczyk, Warszawa 1976.
- Guzowski K., *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004.
- Habermas J., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.

- Hartshorne C., *A Natural Theology for our Time*, La Salle 1967.
- Hartshorne C., *Reality as Social Process*, New York 1971.
- Hegel G., *Przedmowa*, w: G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000.
- Hemmerle K., *Tezy ontologii trynitarniej*, przeł. L. Skolik, Kielce 2003.
- Herbut J., *O dwóch pojęciach tajemnicy stosowanych w teologii*, ZNKUL, 38(1995), nr 3–4, s. 109–120.
- Herbut J., *Współczesna teologia a filozofia*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. Kopeć, Lublin 1977, s. 147–156.
- Heschel A.J., *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, New York 1955.
- Heschel A.J., *The Prophets*, Boston 1962 (wyd. pol. *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2014).
- Homerski J., *Słowo Boże a słowo proroka w tekstach starotestamentalnych*, STV, 17(1979), s. 43–55.
- Hryniewicz W., *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, CT, 51(1981), z. 2, s. 5–24.
- Hryniewicz W., *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 1, Opole 1989.
- Hryniewicz W., *Mądrość nadziei. Boży dar zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 2010.
- Hryniewicz W., *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, w: W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 1, Opole 1989, s. 12–31.
- Jakuszko H., *Habermas Jürgen*, w: PEF, t. 4, s. 160.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Janeczek S., *Hildebrand*, w: EK, t. 6, kol. 875–878.
- Janeczek S., *Judycki S., Heidegger*, w: EK, t. 6, kol. 626–630.
- Janeczek S., *Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, 18(2006), s. 143–159.
- Jankowski A., *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań [brw]³, s. 343.

- Jaroszyński P., *Wokół nowożytnej koncepcji nauki*, „Człowiek w Kulturze”, 4–5(1995), s. 91–101.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003.
- Kalinowski J., *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960.
- Kałuża K., *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*, Frankfurt 2011.
- Kałuża K., *Jezus Chrystus jako obraz Nieprzedstawianego. Teologia chrześcijańska w kontekście filozofii postmodernistycznej*, w: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, red. W. Szukalski, Bydgoszcz 2013, s. 107–128.
- Kałuża K., *Klaus von Stosch. Offenbarung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 [recenzja]. RT KUL, 61(2014), z. 9, s. 217–221.
- Kant I., *Der Streit der Fakultäten*, Berlin 1968.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979.
- Kaucha K., *Argument werytatywny na wiarygodność chrześcijaństwa*, ZNKUL, 48(2005), nr 2, s. 63–80.
- Kaucha K., *Argument werytatywny*, w: M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa, Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 172–195.
- Kaucha K., *Co może być dobrego w postmodernizmie?*, w: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, red. W. Szukalski, Bydgoszcz 2013, s. 73–86.
- Kaucha K., *Fides et ratio*, w: LTF, s. 399–404.
- Kaucha K., Kędzierski J., *Werytatywny argument*, w: LTF, s. 1316–1320.
- Kaucha K., *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000.
- Kaucha K., *Problem teodycealny*, w: LTF s. 1223–1228.
- Kaucha K., *Transcendencja*, w: LTF, s. 1274–1276.
- Kaucha K., *Wiara i wiarygodność w ujęciu lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014, s. 49–85.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008.
- Kehl M., *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, przeł. W. Szymona, Poznań 2008.
- Kerr F., *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2011.

- Kiereś H., *Esencjalizm*, w: PEF, t. 3, s. 220–222.
- Kijewska A., *Platonizm*, w: PEF, t. 8, s. 275–282.
- Klinger E., *Prymat ortodoksji czy ortopraksji?*, w: ChJ, s. 564–589.
- Koneczny F., *Cywilizacja łacińska*, Warszawa 2020.
- Kopeć E., *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976³.
- Kotarbiński T., *Abecadło praktyczności*, Warszawa 1974.
- Kotarbiński T., *Traktat o dobrej robocie*, Warszawa 1957.
- Kotarbiński T., *Wybór pism*, t. 1: *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957.
- Kowalczyk M., *Historia zbawienia*, w: LTF, s. 493–496.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007².
- Kowalczyk S., *Koncepcja absolutu w pismach Hegla*, Lublin 1991.
- Krąpiec M.A., Maryniarczyk A., *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: PEF, t. 6, s. 532–550.
- Krąpiec M.A., *Akt ludzki*, w: PEF, t. 1, s. 133–145.
- Krąpiec M.A., *Biblia*, w: PEF, t. 1, s. 561–564.
- Krąpiec M.A., *Hegla rozumienie bytu. Hegel*, w: PEF, t. 4, s. 282–292.
- Krąpiec M.A., Maryniarczyk A., *Byt*, w: PEF, t. 1, s. 746–785.
- Krąpiec M.A., *Moralność*, w: PEF, t. 7, s. 384–390.
- Krąpiec M.A., *Osoba*, w: PEF, t. 7, s. 873–887.
- Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 2001.
- Kudasiewicz J., *Historia czy ekonomia zbawienia?*, RT KUL, 28(1981), z. 1, s. 87–101.
- Kudasiewicz J., *Historiografia biblijna*, w: EK, t. 6, kol. 969–972.
- Kwiatkowski W., *Apologetyka totalna*, t. 1–2, Warszawa 1961³.
- Lacan M.-F., *Obecność Boga*, w: STB, s. 567–570.
- Läpple A., *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, Kraków 1983.
- Latourelle R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982.
- Latourelle R., *La révélation comme parole, témoignage et rencontre*, „Gregorianum”, 43(1962), s. 39–54.
- Ledwoń I.S., „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.

- Ledwoń I.S., *Apologetyka*, w: LTF, s. 75–85.
- Ledwoń I.S., *Ekonomia Boża*, w: LTF, s. 365–367.
- Ledwoń I.S., *Lautourelle*, w: LTF, s. 752–753.
- Ledwoń I.S., *Objawienie Boże*, w: LTF, s. 859, 865–870.
- Ledwoń I.S., *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Lato-
urelle'a*, Lublin 1996.
- Ledwoń I.S., *Pedagogia Boża*, w: LTF, s. 903–907.
- Lekan J., *Jezus Chrystus Pośrednik zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*,
Lublin 2010.
- Libmeck M., *La Sacra Scrittura*, w: CTF, t. 4, s. 68–106.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska,
Kraków 1961.
- Lubac H. de, *O naturze i łasce*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1986.
- Łukaszyk R., *50-lecie teologii fundamentalnej*, RT KUL, 15(1968), z. 2, s. 5–53.
- Łydka W., *Ekonomia zbawienia*, w: EK, t. 4, kol. 796–799.
- Makowski P., *Dynamis. Metafizyczne pojęcie możliwości i jego rola w filozofii prak-
tycznej Arystotelesa*, „Diametros”, 33(2012), s. 76–100.
- Maryniarczyk A., *Actio – Passio*, w: PEF, t. 1, s. 59–62.
- Maryniarczyk A., *Creatio ex nihilo*, w: PEF, t. 2, s. 306–318.
- Maryniarczyk A., *Dobro*, w: PEF, t. 2, s. 614–626.
- Maryniarczyk A., *Dynamis*, w: PEF, t. 2, s. 784–786.
- Maryniarczyk A., *Słowo od wydawcy*, w: J. Sochoń, *Religia w projekcie postmo-
dernistycznym*, Lublin 2012, s. 5–9.
- Maryniarczyk A., *Transcendentalia*, w: PEF, t. 9, s. 533–542.
- Maziarka T., *Wiarygodność antropologii chrześcijańskiej w kontekście neurobiologii.
Philipa Claytona koncepcja emergentnego umysłu*, w: *Wiara – wiarygodność*,
red. D. Wąsek, Kraków 2014, s. 217–243.
- Mazur P.S., *Opatrzność*, w: PEF, t. 7, s. 826–833.
- McFague S., *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age*, Philadelphia
1987.
- Metz J.B., *Teologia polityczna*, przeł. A. Masurek, Kraków 2000.
- Metz J.B., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997.

- Metz J.B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Misiurek J., *Doświadczenie religijne*, w: LTF, s. 319–324.
- Möller J., *Il problema di Dio nella storia del pensiero europeo*, w: CTF, t. 1, s. 80–107.
- Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków 1995.
- Mondin B., *Dio chi é? Elementi di teologia filosofica*, Milano 1990.
- Mondin B., *Teologie della prassi*, Brescia 1973.
- Moran L.R., *Chrystus w historii zbawienia*, przeł. Z. Ziółkowski, Warszawa 1982.
- Morawa J., Napiórkowski A.A., *Duch Święty*, w: LTF, s. 328–333.
- Moskal P., *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2009².
- Mouroux J., *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, Paris 1954².
- Müller G.L., *Ubóstwo*, przeł. S. Śledziwski, Lublin 2014.
- Nagy S., *Główne kierunki badań we współczesnej apologetyce katolickiej*, RT KUL, 7(1960), z. 4, s. 119–136.
- Napiórkowski A.A., *Duch Święty jednoczy nas w Królestwo Boże*, AK, 132(1999), z. 540, s. 234–241.
- Napiórkowski A.A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008.
- Napiórkowski S., *Trynitarnozbawcze działanie Boga według współczesnej teologii*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 217–225.
- Nessan C.L., *Orthopraxis or Heresy. The North American Theological Response to Latin American Liberation Theology*, Atlanta 1989.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1957.
- O'Collins G., *Rethinking Fundamental Theology. Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2013.
- O'Donnel J., *Tajemnica Trójcy Świętej*, przeł. P. Wilczek, Kraków 1993.
- Obirek S., *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Warszawa 2010.
- Oko D., *Rahner Karl*, w: PEF, t. 8, s. 620–623.
- Ong W.J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, New York 2002².

- Osmański M., *Filon z Aleksandrii*, w: PEF, t. 3, s. 440–449.
- Palusińska A., *Maksym Wyznawca*, w: PEF, t. 6, s. 739–742.
- Pannenberg W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, przeł. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.
- Pannenberg W., *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961.
- Pannenberg W., *Rivelazione e „rivelazioni” nella testimonianza della storia*, w: CTF, t. 2, s. 95–122.
- Pańpuch Z., *Areté*, w: PEF, t. 1, s. 318–325.
- Pascal B., *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Warszawa 1962.
- Pasterczyk P., *Hermeneutyka filozoficzna*, w: LTF, s. 467–475.
- Paszowska T., *Integrująca rola słowa*, Lublin 2000.
- Pawlikowski T., *Omne agens agit in quantum actu*, w: PEF, t. 7, s. 802–803.
- Paż B., *Wolff*, w: PEF, t. 9, s. 827–831.
- Pié-Ninot S., *La teologia fondamentale. „Rendere ragione della speranza” (1Pt 3, 15)*, przeł. P. Crespi, Brescia 2002.
- Pietrzak A., *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latyno-amerykańskiej*, Lublin 2013.
- Plastaras J., *The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives*, Milwaukee 1966.
- Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995.
- Potterie I. de la, *Nowe*, w: STB, s. 562–565.
- Pryszmont J., *W teologii prawosławnej. Grzech*, w: EK, t. 6, kol. 278–280.
- Przytuła J., *Logika Objawienia. Argument werytatywny w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Lublin 2011.
- Pszczółowski T., *Mała encyklopedia prakseologii i teorii organizacji*, Wrocław 1978.
- Pszczółowski T., *Organizacja od dołu i od góry*, Warszawa 1984.
- Ptaszek R.T., *Deizm*, w: PEF, t. 2, s. 455–456.
- Ptaszek R.T., *Homo faber. Homo creator*, w: PEF, t. 4, s. 570–573.
- Puyo J., *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1982.

- Rabiej S., *Hierarchia prawd wiary*, w: EK, t. 6, kol. 845–848.
- Rahner H., Neumann E., Portmann A., *L'uomo ricercatore e giocatore. L'esperienza mistica e creativa nella vita umana*, red. Edizioni 1993.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęć chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Sacramentum mundi*, Freiburg 1967–1969.
- Rahner K., *Słuchacz słowa*, przeł. R. Samek, Kęty 2008.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Chrześcijaństwo anonimowe*, w: MST, kol. 60–61.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Rozwój*, w: MST, kol. 394–395.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Samoudzielenie się Boga*, w: MST, kol. 486–487.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Trójca Święta*, w: MST, kol. 501–505.
- Rajmund Sibiud, *Liber naturae sive creaturarum*, Madryt 1436.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów*, red. K. Góźdź, Lublin 2013 (*Opera omnia*, t. 8/1, 8/2).
- Ratzinger J., *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury*, red. K. Góźdź, Lublin 2014 (*Opera omnia*, t. 2).
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2001.
- Reale G., *O filozofii starożytnej. Kilka uwag wstępnych*, „Ethos”, 35–36(1996), s. 106–128.
- Rozenweig F., *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Rusecki M., *Argumentacja prakseologiczna w teologii fundamentalnej*, RT KUL, 34(1987), z. 2, s. 111–139.
- Rusecki M., *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, w: LTF, s. 109–110.
- Rusecki M., *Chrześcijańska interpretacja genezy religii*, AK, 108(1987), z. 468, s. 234–252.
- Rusecki M., *Dziejowe znaczenie chrześcijaństwa*, Poznań 2011.
- Rusecki M., *Ewolucja argumentacji w teologii fundamentalnej*, RT KUL, 41(1994), z. 2, s. 37–48.
- Rusecki M., *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001.
- Rusecki M., *Geneza religii*, w: LTF, s. 431–440.
- Rusecki M., *Geneza religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 71–88.

- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Lublin – Sandomierz 1997².
- Rusecki M., *Kopeć Edward*, w: EK, t. 9, kol. 794–795.
- Rusecki M., *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 229–247 (*Homo meditans*, t. 8).
- Rusecki M., *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: ChJ, s. 357–397.
- Rusecki M., *Objawienie Boże*, w: LTF, s. 859–865, 870–873.
- Rusecki M., *Objawienie pierwotne*, w: LTF, s. 871–873.
- Rusecki M., *Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, RT KUL, 30(1983), z. 2, s. 33–49.
- Rusecki M., *Poglądy teologiczne. Newman*, w: EK, t. 13, kol. 973–975.
- Rusecki M., *Prakseologiczny argument*, w: LTF, s. 950–953.
- Rusecki M., *Prakseologiczny znak wiarygodności Kościoła*, w: LTF, s. 1386.
- Rusecki M., *Rozpoznanie Objawienia Bożego*, w: LTF, s. 1046–1051.
- Rusecki M., *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, STV, 22(1984), z. 1, s. 35–69.
- Rusecki M., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
- Rusecki M., *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010.
- Rusecki M., *W teologii religii. Doświadczenie religijne*, w: LTF, s. 319, 324–326.
- Rusecki M., *W teologii. Epifania*, w: LTF, s. 377–378.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Rusecki M., *Współczesne teorie apologetyczne*, CT, 51(1981), z. 4, s. 5–42.
- Sajdek W., *Polski Sokrates. Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 2013.
- Sauter G., Philips C.A., *Hermeneutics*, w: *The Encyclopedia of Christianity*, t. 2, red. E. Falschbusch [i in.], Eerdmans 2000, s. 538.
- Schelkle K.H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, przeł. M.L. Dylewski, Kraków 1984.
- Schillebeeckx E., *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*, przeł. A. Zuberbier, Kraków 1966.
- Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1922.

- Schreier R.J., *Constructing Local Theologies*, Bungay 1985.
- Semmelroth O., *Gott und Mensch in Begegnung*, Freiburg 1958.
- Seweryniak H., *Metodologia eklezjologii fundamentalnej. Demonstratio catholica*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 2007, nr 2, s. 117–144.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010.
- Shorter A., *Revelation and its Interpretation*, New York 1983.
- Skoczny W., *Dziedzictwo fizykoteologii we współczesnej myśli chrześcijańskiej*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 13(1991), s. 79–85.
- Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
- Sokołowski P., *Objawiona miłość. Agapetologiczna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2011.
- Szczerbiński W., *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000.
- Szwarc K., *Jezus Chrystus – osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008.
- Szwarc U., *Słowo Boże*, w: LTF, s. 1106–1114.
- Szwarc U., *Słowo Jahwe w rocznicach o narodzie wybranym*, Lublin 1985.
- Szydelski S., *Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu*, AK, 43(1939), s. 354–372.
- Szymik J., *Kerymatyczny ruch*, w: EK, t. 8, kol. 1366.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Viard A.A., Grelot P., *Plan Boży*, w: STB, s. 673–679.
- Wald B., *Pieper*, przeł. A. Jastrzębski, w: PEF, t. 8, s. 187.
- Waldenfels H., *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Bonn 1990.
- Waldenfels H., *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996.
- Waldenfels H., *Naśladować Jezusa. Samoświadomość Kościoła*, w: ChJ, s. 316–353.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, przeł. A. Paciorek, Katowice 1993.
- Webster Ch., *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626–1660*, London 1975.
- Weinandy T.G., *Czy Bóg cierpi?*, przeł. J. Majewski, Poznań 2003.
- Weinandy T.G., *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*, Edynburg 1995.

- Weksler-Waszkinel R.J., *Bergson*, w: PEF, t. 1, s. 532–534.
- Węclawski T., Kaucha K., *Bóg Ojciec*, w: LTF, s. 174–178.
- Węclawski T., *Trójca Święta*, w: LTF, s. 1277–1280.
- Whitehead A.N., *Process and Reality*, New York 1929.
- Wilski T., *Zagadnienie osobowego zróżnicowania w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy Świętej*, CT, 45(1975), z. 3, s. 31–48.
- Wiśniewska-Paź B., Paź B., *Historyzm*, w: PEF, t. 4, s. 508–519.
- Witaszek G., Mastej J., *Przymierze*, w: LTF, s. 981–984.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wnuk M., *Organicyzm*, w: PEF, t. 7, s. 847–848.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2011³.
- Wojtyśiak J., *Boże atrybuty – próba uporządkowania*, w: *W trosce o kulturę logiczną. Prace dedykowane księdzu profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. K.M. Wolsza, Opole 2014, s. 181–189 (*Opolska Biblioteka Teologiczna*, 140).
- Zadykowicz T., *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011.
- Zawadzki A., *Obraz pogaństwa w Nowym Testamencie*, w: *Nowy Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2011, s. 31–72.
- Zdybicka Z.J., *Absolut*, w: PEF, t. 1, s. 30–45.
- Zdybicka Z.J., *Ateizm*, w: PEF, t. 1, s. 371–390.
- Zdybicka Z.J., *Blondel*, w: EK, t. 2, kol. 662–664.
- Zdybicka Z.J., *Bóg*, w: PEF, t. 1, s. 640–676.
- Zieleniewski J., *Organizacja i zarządzanie*, Warszawa 1981.
- Zieliński E., *Duns Szkot*, w: PEF, t. 2, s. 745–754.
- Zieliński S., *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przełomu XIX i XX wieku*, Częstochowa 2008.
- Zimoń H., *Monoteizm pierwotny. Wilhelma Schmidta teoria i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Lublin 2001².
- Zon J., *Inwolucja*, w: PEF, t. 4, s. 906–907.
- Żelazna J., *Spinoza*, w: PEF, t. 9, s. 129–133.