



Wybrane zagadnienia z teologii fundamentalnej Józefa Kulisza SJ

DARIUSZ GARDOCKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

Józef Kulisz jest jezuitą, teologiem, który od lat zajmuje się problematyką dotyczącą teologii fundamentalnej. Jest autorem cyklu książek poświęconych rozważaniom na temat wiary i kultury. Należą do nich takie monografie jak: *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej* (2012), *Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa* (2013), *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań* (2014), *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka* (2015), *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia* (2016), *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości* (2017). Do wymienionych monografii, które łączy wspólny temat, wypada dodać także książkę zatytułowaną *Czasy nowożytnie wyzwaniem dla chrześcijaństwa* (2001). We wszystkich tych pozycjach zawarta jest próba ukazania miejsca wiary i religii chrześcijańskiej we współczesnym świecie oraz tego, co chrześcijaństwo wniosło i co może wnieść także dzisiaj do szeroko pojętej kultury. Jest nim także apologia chrześcijaństwa i podjęcie dialogu ze współczesnością, przede wszystkim zaś z proponowanym przez nią rozumieniem religii i człowieka, a co za tym idzie, miejscem religii i człowieka w dzisiejszym świecie. Dlatego zasadniczym punktem odniesienia do rozważań podejmowanych przez o. Kulisza pozostaje szeroko rozumiana kultura, której jednym z istotnych wyrazów jest filozofia, która – podobnie do teologii – próbuje wyjaśnić fenomen człowieka. Cel, jaki stawia przed sobą polski jezuita, pokazuje, że w swojej refleksji podejmuje i rozwija jeden z głównych tematów nakreślonych przez II Sobór Watykański, a mianowicie temat dotyczący miejsca i roli chrześcijaństwa we współczesnym świecie. Do tematu tego wypada dodać jeszcze inny, także obecny w refleksji J. Kulisza, który dotyczy postępu ludzkiego widzianego przez II Sobór Watykański jako jeden ze znaków charakteryzujących współczesność. Z tematem tym

wiąże się kolejna kwestia poruszana zarówno przez sobór, jak i przez o. Kulisza, odnosząca się do misji, jaką Kościół ma do spełnienia w dzisiejszym świecie.

Celem niniejszego artykułu jest, jak wskazuje na to jego tytuł, przedstawienie i omówienie wybranych zagadnień z teologii fundamentalnej opracowanej przez J. Kulisza. Do zagadnień tych należą takie kwestie jak: zadanie i kontekst teologii fundamentalnej; historyczny spór o człowieka i jego rozumienie; religia i jej rozumienie.

1. Zadanie i kontekst teologii fundamentalnej tworzonej przez J. Kulisza

Na początku wypada zauważyć, że teologia fundamentalna uprawiana przez o. Kulisza sytuuje się na pograniczu zagadnień dotyczących wiary i kultury. Dlatego jednym z głównych zadań, jakie polski teolog widzi dla teologii fundamentalnej, jest wejście w dialog ze współczesną kulturą po to, by w świetle objawienia poszukiwać odpowiedzi na wyzwania i pytania, jakie kieruje ona dzisiaj pod adresem chrześcijaństwa. Dialog ten był, jak pokazuje to J. Kulisz w swoich publikacjach, obecny od początku chrześcijaństwa i stanowił jedną z zasadniczych cech teologii. Przybierał różne formy i środki wyrazu w zależności od kontekstu kulturowego i adwersarzy, z jakimi był prowadzony przez teologów chrześcijańskich. Świadczą o tym najpierw pisma apologetów, którzy wchodzili w dialog z filozofią swoich czasów i usiłowali ukazać pozytywną wartość i znaczenie chrześcijaństwa, nierzadko odwołując się w swojej argumentacji do racji rozumowych. Następnie zaś teologia średniowiecza, która podejmowała dialog z poganami, z Żydami i z islamem. Główną troską tego dialogu było pokazanie nie tylko wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami, lecz także uzasadnienie i wyjaśnienie wiary w sposób racjonalny. W końcu dialog, jaki teologowie katolicycy prowadzili z reformacją, i który nadal jest prowadzony ze współczesnością¹.

Dialog ten stanowił także jeden z głównych celów a zarazem zadań teologii określanej mianem apologetyki, z której wyłoniła się teologia fundamentalna. Do jej powstania przyczynił się z jednej strony rozwój nauk biblijnych (począwszy od lat czterdziestych ubiegłego stulecia), z drugiej zaś tacy teologowie jak A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, K. Rahner i H. Urs von Balthasar. Teologowie ci wskazywali bowiem na potrzebę nowego wymiaru dowodzenia prawdziwości chrześcijaństwa². Wspomniany dialog wpisuje się w misję Kościoła jako wspólnoty, która została powo-

¹ Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej* (Warszawa: Rhetos, 2012), 15-26.

² Tamże, 32-35.

łana przez Boga do tego, by być w Chrystusie, jak mówi o tym II Sobór Watykański, „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego”³. Jedną z istotnych cech tego dialogu jest, jak podkreśla to o. Kulisz za Janem Pawłem II, służba prawdzie⁴. Służba ta wymaga od teologii fundamentalnej, by w swojej refleksji korzystała z dorobku innych nauk, wsłuchiwała się w to, co one proponują, i by wraz z nimi – niekiedy w sposób krytyczny w stosunku do nich – dochodziła do odkrywania najgłębszej prawdy o człowieku i świecie oraz przyczyniała się do budowania bardziej sprawiedliwego i braterskiego świata.

Celem dialogu, jaki podejmuje teologia fundamentalna, jest ukazanie tego, co wiara i religia chrześcijańska wnosi do rozumienia zarówno człowieka jako jednostki, jak i ludzkości pojmowanej jako wspólnota ludzka. Jednym bowiem z ważnych zadań teologii fundamentalnej jest, zdaniem J. Kulisza, z jednej strony dostarczenie przekonujących argumentów i uzasadnień dla wiary samych chrześcijan, z drugiej zaś „przepełnionych duchem dialogu i apostołstwa argumentów niezbędnych do jej obrony *ad extra*”⁵. Uzasadnienie to dotyczy wykazania historyczności i wiarygodności objawienia Bożego i skonfrontowania go z wymogami ludzkiego rozumu i nauki, jak i skonfrontowania rozumu i nauki z objawieniem. W związku z tym, właściwym kontekstem do podjęcia przez teologię fundamentalną dialogu ze współczesnością jest, według o. Kulisza, szeroko rozumiana kultura, której jednym z istotnych wyrazów jest zarówno religia, jak i filozofia, ponieważ każda z nich na swój sposób próbuje wyjaśnić fenomen człowieka, a co za tym idzie, udzielić odpowiedzi na pytanie o sens i cel życia ludzkiego⁶. W kulturze bowiem i przez kulturę człowiek „pragnie dojść do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa, szuka swego ostatecznego przeznaczenia”⁷. Stanowi ona zatem „swoistą niszę, która stwarza możliwość stawania się człowiekiem”⁸. Kontekstem tym jest dla polskiego jezuitę, z jednej strony, także postęp rozumiany jako proces dokonujący się w historii, wraz z którym następuje dojrzewanie ducha ludzkiego i całej ludzkości, z drugiej zaś różne oblicza współczesnej niewiary. Dlatego jednym z głównych miejsc dialogu teologii fundamentalnej ze współczesnym światem J. Kulisz czyni nauki przyrodnicze i filozofię rodzącą się z ich ducha.

³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 1.

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (Watykan 1998), nr 2.

⁵ Kulisz, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 44.

⁶ Tenże, *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka* (Warszawa: Rhetos, 2015), 20.

⁷ Tenże, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 91.

⁸ Tamże, 83.

8

Tak zdefiniowane miejsce dialogu wpływa na to, że w swojej refleksji teologicznej stosuje on i odwołuje się bardzo często do starożytnego *adagium*, jakim jest *intellectus quaerens fidem*, by ukazać, że „dziś ludzki umysł – człowiek – potrzebuje światła i sensu, którego pozbawił go XIX w., a nie dał świat kształtowany w duchu agnostycznym i ateistycznym w XX w., który stał się okrutny dla człowieka i ludzkości”⁹. Uważa ponadto, że kultura, jako wyraz rozumności człowieka, poszukuje i domaga się udzielenia odpowiedzi na drodze racjonalnej na najbardziej egzystencjalne pytania o cel i sens życia ludzkiego oraz to, ku czemu zmierza człowiek, a wraz z nim świat. W refleksji tej o. Kulisz podąża za intuicją francuskiego jezuitę, o. Pierre’a Teilharda de Chardin – do którego przemyśleń często odwołuje się w swoich książkach – który wskazywał na to, że do uzasadnienia stanowiska Kościoła nie potrzeba wcale „narzucać niewierzącym poglądów wynikających z wiary, ale interpretować i chronić wartości zakorzenione w samej naturze istoty ludzkiej (...) i dopiero wtedy ukazać ich sens czy też możliwość spełnienia w tajemnicy wiary”¹⁰. Dlatego jedno z zadań, jakie J. Kulisz widzi dla teologii i które sam stara się realizować w swojej twórczości, polega na tym, by nauczyć współczesnego człowieka czytać i interpretować własną egzystencję. Uczyć go refleksji nad własnym istnieniem, które z racji swej skończoności skłania człowieka do poszukiwania tego, co może dać trwały sens jego życiu. Chodzi też o to, by uwrażliwić człowieka na poznanie i odkrywanie Boga i Jego mądrości w istniejącym świecie, który jest dziełem Boga Stwórcy, a przez to mówi o Nim. Przedstawione zadanie jest ważne, zdaniem o. Kulisza, ponieważ odwołuje się ono do rozumu ludzkiego i doświadczenia własnej egzystencji, przygotowując w ten sposób człowieka na otwarcie i na przyjęcie objawienia Bożego, dzięki któremu człowiek otrzymuje odpowiedź na stawiane przez siebie pytania i poznaje prawdziwy sens własnego istnienia¹¹.

Jednocześnie w opracowywanej przez siebie teologii J. Kulisz nie zapomina o innym *adagium*, a mianowicie *fides quaerens intellectum*, które postuluje i zakłada rozumienie i wyjaśnienie prawd wiary chrześcijańskiej przez odwołanie się do rozumu, refleksji filozoficznej i kultury, by za ich pomocą przekazać i wyrazić to, co ma ona najcenniejszego do zaoferowania ludzkości oraz by w ten sposób odpowiedzieć na pytania, pragnienia

⁹ Milan Hudacek, rec., „Józef Kulisz SJ, *Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa*. Warszawa: Rhetos, 2013”, *Studia Bobolanum*, nr 3 (2014): 197.

¹⁰ Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości* (Warszawa: Rhetos, 2017), 8.

¹¹ Tenże, *Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa* (Warszawa: Rhetos, 2013), 120-133.

i oczekiwania żyjącego dzisiaj człowieka. Dlatego teologia, która podejmuje służbę na rzecz wiary i kultury, będzie, zdaniem J. Kulisza, teologią stale aktualną i odpowiadającą na wyzwania, jakie stawia przed nią współczesność. Jest to teologia, która w swojej refleksji będzie uwzględniać zarówno to, co pochodzi z wiary, jak i z rozumu. Teologia, która nie zastępuje rozumu i jego zdolności poznawczych, lecz je udoskonala i daje mu światło, które odsłania przed nim odwieczny zamysł Boga względem człowieka jako istoty powołanej do budowania świata bardziej ludzkiego i sprawiedliwego. Teologia tak rozumiana będzie tą, która „przygotowuje miejsce na Wcielenie Chrystusa w wymiarze społecznym”¹².

2. Historyczny spór o człowieka i jego rozumienie

Jednym z istotnych zagadnień poruszanych przez J. Kulisza w opracowanej przez niego teologii fundamentalnej jest spór o człowieka – jaki miał miejsce w przeszłości i jaki toczy się także dzisiaj – który określa on jako „niekończącą się opowieść o człowieku”¹³. Spór ten dotyczy rozumienia i wyjaśnienia tajemnicy człowieka, a tym samym udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, kim jest, skąd pochodzi i dokąd zmierza człowiek; jaki jest cel jego istnienia nie tylko w wymiarze jednostkowym, lecz także społecznym. Zagadnienie to jest ważne także ze względu na to, że człowiek jest adresatem Bożego objawienia i drogą Kościoła¹⁴. Jest tym, z którym Syn Boży zjednoczył się przez swoje wcielenie i objął tajemnicą odkupienia¹⁵. Przy czym wspomniany spór o człowieka jest jednocześnie, zdaniem o. Kulisza, sporem o religię, ponieważ religia jest „jedną z dróg, na których ludzkość od samego początku poszukiwała sensu życia i uczyła się odpowiedzialności”¹⁶. Poznawała w niej i dzięki niej tajemnicę swojego istnienia. Historię tego sporu pisali i nadal piszą filozofowie, religie świata i teologowie. Dlatego jego miejscem jest wiara i kultura. Spór ten dotyczy zasadniczo, według o. Kulisza, dwóch odmiennych wizji człowieka, które są proponowane przez dwa rodzaje humanizmów, jakimi są: humanizm antropocentryczny i humanizm teocentryczny. Ich korzenie sięgają czasów staro-

¹² Tenże, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 88.

¹³ Tenże, *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*, 22.

¹⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor Hominis”* (Watykan 1994), nr 14.

¹⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22, w: *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje* (Poznań: Pallottinum, 2002); Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor Hominis”*, nr 13.

¹⁶ Józef Kulisz, *Spór o religię sporem o człowieka* (Warszawa: Oficyna Przekładu Powszechnego, 1992), 3.

żytnych, kiedy to żyjący w V w. przed Chr. Protagoras z Abdery, główny przedstawiciel humanizmu antropocentrycznego, wyłączył człowieka ze świata ponadludzkiego i uznał go za miarę wszystkich rzeczy oraz zalecał, by zajmować się tylko tym, czego człowiek może doświadczyć¹⁷. Przeciwnieństwem tego typu humanizmu jest humanizm teocentryczny, propagowany przez filozofów greckich, takich jak Sokrates, Platon czy Arystoteles, którzy wskazywali na Absolut jako miarę wszystkich rzeczy i na to, że człowiek ma w sobie pierwiastek Boski¹⁸. Ten rodzaj humanizmu został następnie podjęty i jest nadal rozwijany przez teologów chrześcijańskich, opierając się na tym, co z jednej strony mówi filozofia i nauki człowieka, z drugiej zaś objawienie Boże. Wymienione dwa rodzaje humanizmów kształtowały świadomość i ducha kultury. Dlatego interesują one J. Kulisza i wyznaczają jeden z ważnych kierunków podejmowanej przez niego refleksji teologicznej.

Józef Kulisz pokazuje w swoich książkach rozwój i to, jaki kształt i formy przybierały wspomniane dwa zasadnicze rodzaje humanizmów, które skłaniają jednocześnie do podjęcia refleksji na temat relacji, jaka istnieje między rozumem i wiarą. Relacji, która wskazuje i odsłania istnienie dwóch odmiennych porządków poznania prawdy: rozumu i wiary. Te dwa porządki poznania nie muszą jednak się wykluczać. Wprost przeciwnie, zakładają się nawzajem, ponieważ wiara opiera się i odwołuje do rozumu, doskonali go i uwalnia od jego ograniczeń oraz pozwala wniknąć mu do wnętrza tajemnicy i poprawnie ją rozumieć¹⁹.

Jednak od okresu oświecenia, jak wykazuje to o. Kulisz w swoich publikacjach, doszło do wyraźnego rozejścia się, a nawet przeciwstawienia, wspomnianych dwóch porządków poznania. Stało się to m.in. za sprawą Kanta, który uczynił z rozumu jedyne pewne źródło wiedzy o świecie, a tym samym o człowieku, i określał człowieka jako cel sam w sobie i dla siebie, chociaż bez celu. Jednocześnie wskazywał na potrzebę uwolnienia człowieka od wszelkich autorytetów, przede wszystkim zaś religii i Kościo-

¹⁷ Tenże, *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości*, 14. W tym miejscu warto zauważyć, że J. Kulisz w omawianym przez siebie historycznym sporze o człowieka, wyróżnia „metafizykę typu panteizmu idealistycznego – religie Dalekiego Wschodu, następnie Platona, Plotyna oraz idealizm niemiecki. Następnie, metafizykę typu panteizmu materialistycznego – począwszy od materialistów greckich aż po czasy nowożytne i nam współczesne. Wreszcie metafizykę stworzenia, w której źródłem wszelkiego istnienia jest Bóg osobowy, człowiek zaś jako stworzenie, istnieje w relacji stworzenia wobec Boga”; tenże, *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*, 181.

¹⁸ *Tamże*, 15.

¹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 17; 43.

ła, po to, by zaczął się on posługiwać własnym rozumem i mógł przejść od okresu niepełnoletności do stanu dojrzałości²⁰. Wiara w rozum i jego nieograniczone możliwości wzbudziła następnie wiarę w postęp, co zostało poparte odkryciami i przemianami dokonującymi się na przełomie XVIII i XIX w.²¹ Wiek XIX wprowadził poza tym do omawianego sporu o człowieka nowe wątki i treści, co było wynikiem rozwoju nauk szczegółowych, zwłaszcza zaś nauk przyrodniczych i racjonalizmu scjentyistycznego. Nauki przyrodnicze zaproponowały bowiem, opierając się na teorii ewolucji, nową wizję świata i człowieka. Zwieńczeniem tej wizji był XIX-wieczny humanizm, który przyjął oblicze monizmu materialistycznego, naturalizmu i racjonalizmu absolutnego. Wspólne dla wymienionych kierunków XIX-wiecznego humanizmu jest postrzeganie człowieka jako epifenomenu, którego pojawienie się w historii jest tylko dziełem przypadku, jaki zaistniał na drodze ewolucji. To, co zostało zainicjowane przez XIX-wieczny humanizm, zostało następnie podjęte w XX w., zdaniem J. Kulisza, przez Marksa, który rozwinął poglądy Feuerbacha na temat religii jako przyczyny alienującej człowieka. Celem, jaki postawił przed sobą Marks, było stworzenie nowego człowieka, wolnego od władzy innych ludzi, wyzwolonego z wszelkiego ucisku i kierującego się światopoglądem naukowym. By ten cel osiągnąć, Marks postulował odrzucenie dotychczasowej tradycji a wraz z nią religii chrześcijańskiej, gdyż stanowi ona, według niego, główną przyczynę alienacji człowieka, i proponował, by religię zastąpić nauką. Na tej drodze miało dojść także do stworzenia nowego typu społeczeństwa rozumianego jako „społeczeństwo jednostek, z których każda kształtuje własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu; aby obracał się wokół samego siebie”²². Jeszcze dalej niż Marks posunął się w swoim myśleniu niemiecki filozof Nietzsche, który ogłosił śmierć Boga w ludzkim myśleniu, co miało doprowadzić do śmierci człowieka przynależącego do starej tradycji i przyczynić się do narodzenia nowego człowieka, który będzie tworzył siebie, opierając się na wartościach przez siebie wypracowanych. W podobnym kierunku zmierza także francuski filozof Sartre, który widzi konieczność odrzucenia idei Boga w imię wolności człowieka. Ta ostatnia bowiem jest, według niego, nie do pogodzenia z wolnością człowieka²³.

²⁰ Kulisz, *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*, 72-73.

²¹ Tenże, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa* (Warszawa: Bobolanum, 2001), 30-33.

²² Tenże, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia* (Warszawa: Rhetos, 2016), 37.

²³ Tenże, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, 69-75.

Ojciec J. Kulisz w swojej refleksji na temat omawianego humanizmu ateistycznego zwraca jednocześnie uwagę na twórczość E. Fromma, którego uważa „za rodzaj przewodnika dla niewierzących po trudnych sprawach współczesnego świata”²⁴. Czyni to także z tego względu, że zaproponowane przez niego wyjaśnienie tajemnicy człowieka odwołuje się w dużej mierze do przemyśleń wymienionych filozofów, przy czym Fromm wzbogaca je o treści właściwe dla ateizmu humanistycznego. Jako wyznawca monizmu materialistycznego dochodzi on ostatecznie do wniosku, że człowiek, to nic innego, jak tylko „przypadek, wybryk natury, anomalia w świecie zwierzęcym”²⁵. Fromm ma poza tym odwagę, zdaniem J. Kulisza, by „ukazać ludzkości, stojącej na rozdrożu swych wyborów, Jedynego Człowieka jako sens zmagania ludzkiej egzystencji”²⁶ i jako Symbol zarówno nowej jedności poszukiwanej przez człowieka, jak i pełnego człowieczeństwa. Symbol ten pozostaje jednak, jak wykazuje to o. Kulisz, wyłącznie symbolem wirtualnym, tj. niemożliwym do zrealizowania i nieniosącym nadziei na zbawienie człowieka, przez co nie rozwiązuje on w rzeczywistości tajemnicy ludzkiej egzystencji.

Józef Kulisz, ustosunkowując się do przedstawionej wizji humanizmu ateistycznego, którą traktuje jako głównego adwersarza w sporze o człowieka, krytykuje go za to, że po pierwsze, odrzuca on Transcendencję i powołanie człowieka do wieczności. Po drugie, pretenduje do zastąpienia religii. Po trzecie, zamyka człowieka w granicach tego świata. Po czwarte, kształtuje światopoglądową pustkę²⁷. Po piąte, nie rozwiązuje problemu słabości moralnej człowieka, a nade wszystko problemu śmierci. Po szóste, odrzucając tradycyjne wartości i pytania typu metafizycznego, nie proponuje niczego w zamian i żadnych stałych wartości, na których człowiek mógłby oprzeć swoje życie zarówno indywidualne, jak i społeczne. Po siódme, pozbawia człowieka nadziei na możliwość swojego spełnienia.

Omawiane zagadnienie, jakim jest historyczny spór o człowieka, przybiera współcześnie, zdaniem o. Kulisza, nowe oblicza. Jednym z nich jest tzw. transhumanizm, którego celem staje się stworzenie nowego człowieka i nowego społeczeństwa oraz przekroczenie gatunku *Homo sapiens*. Przedstawicielem tego sposobu myślenia jest, według J. Kulisza, francuski biolog Jean Rostand, który uważa, że współczesna nauka powinna „wziąć w swoje ręce dzieło tam, gdzie zostawiła je natura i zaplanować nowego człowieka”²⁸. Nauka daje bowiem, jego zdaniem, możliwość ulepszenia ga-

²⁴ Tenże, *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości*, 21.

²⁵ Tamże, 189.

²⁶ Tamże, 50.

²⁷ Tamże, 136-139.

²⁸ Tamże, 42.

tunku ludzkiego na drodze zastąpienia selekcji naturalnej selekcją sztuczną i wprowadzenia nowej informacji i nowego klucza genetycznego. W ten sposób dojdzie do stworzenia nowego człowieka, który „będzie rozumiał to, czego my nie rozumiemy, człowieka o większych zdolnościach niż nasze”²⁹, a tym samym do przekroczenia statusu *Homo sapiens*. Kwestia transhumanizmu znajduje swoje przedłużenie we współczesnych badaniach, których celem jest stworzenie tzw. superinteligencji. Badania te budzą jednak wiele wątpliwości i podnoszą, zdaniem o. Kulisza, pytania o to, co będzie, jeśli ów supermózg zacznie górować nad ludźmi, jak i o to, „jaki sens istnienia zaproponujemy stworzonej przez nas superinteligencji”³⁰.

Polski teolog ustosunkowuje się jednocześnie krytycznie do przedstawionej kwestii transhumanizmu i prób stworzenia superinteligencji, wskazując na to, że stworzenie jest i pozostaje domeną tylko Boga Stwórcy, ponieważ jest On pierwszym i ostatecznym źródłem wszelkiego bytu. Dlatego człowiek „nie jest w stanie przemienić tego, co istnieje *in nihilum* ani stworzyć je *ex nihilo*”³¹. Człowiek pozostaje bowiem ontologicznie zależny od Boga, który go stworzył po to, by dzielił on życie i szczęście Stwórcy. Dlatego Bóg jest jednocześnie tym, który objawia w pełni człowiekowi cel i sens jego istnienia.

Tym, co interesuje wreszcie w sposób szczególny J. Kulisza w analizowanym przez niego sporze o człowieka, to zrozumienie, dlaczego w historii doszło do przeciwstawienia sobie porządku poznania pochodzącego z rozumu i z wiary, jak również do stworzenia wizji człowieka i społeczeństwa, która nie tylko nie bierze pod uwagę tego, co na ten temat mówi objawienie Boże, lecz także odrzuca Boga i religię oraz dotychczasowy świat wartości. Jedną z głównych przyczyn tego stanu rzeczy jest, według o. Kulisza, to, że teologia, począwszy od okresu oświecenia aż po wiek XIX, była nieprzygotowana na podjęcie dialogu ze współczesnością, zwłaszcza zaś z rodzącym się nowym oglądem świata, który był wynikiem rozwoju nauk przyrodniczych zdominowanych przez ewolucjonistyczną wizję świata i człowieka³². W wizji tej ewolucja postrzegana jest jako twórczy wyraz wielkiej mocy materii, której zostają przypisane atrybuty boskie. Człowiek natomiast zostaje uznany „za przypadek milionów przypadków w procesie ewolucji, epifenomen niespodziewany i nieprzewidywany, zaistniały na Ziemi bez celu i sensu, a nawet bez innej przyszłości niż przyszłość wyznaczona skończonością”³³. Religia z kolei zostaje zredukowana do czy-

²⁹ Tamże, 53.

³⁰ Tamże, 69.

³¹ Tamże, 69.

³² Tenże, *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*, 10.

³³ Tamże, 80.

stej subiektywności i zaczyna być uważana za sprawę prywatną. Dlatego ludzkość zaczęła organizować życie bez Boga, nie widząc dla Niego nie tylko miejsca, lecz także tego, by oddziaływał On i wpływał w jakiś sposób na człowieka i otaczający go świat. Za taki stan rzeczy w dużej mierze ponosi odpowiedzialność, zdaniem J. Kulisza, samo chrześcijaństwo tego okresu, ponieważ przedstawiana przez nie wizja świata wydawała się nie do pogodzenia z ideą postępu rozumianego jako ulepszenie świata, a nade wszystko z ewolucyjną wizją świata³⁴. Chrześcijaństwo wzmacniało poza tym „raczej indywidualny wymiar życia religijnego, nauczając, by człowiek wielił Boga, okazywał Mu cześć i służył Mu i dzięki temu zbawił duszę swoją”³⁵. Teologia chrześcijańska tego okresu poświęcała też zbyt mało uwagi podkreślaniu konieczności włączenia się i uczestniczenia ludzi, w tym chrześcijan, w przemianę i budowanie lepszego, bardziej ludzkiego i braterskiego świata. Przedstawiała wreszcie osobę Jezusa Chrystusa jako kogoś, kto pozostaje daleko od problemów współczesnego świata³⁶. Nie potrafiła także określić się jasno wobec nowych metod naukowych i racjonalizmu, co dotyczyło teologii przełomu XIX i XX w., która chciała być racjonalna na wzór innych nauk³⁷. Nie dziwi zatem, zdaniem J. Kulisza, fakt, że teologia, która była nieprzygotowana do podjęcia dialogu z tym, co proponował ewolucjonizm, uznała go po prostu za synonim ateizmu, co przyczyniło się do tego, że drogi poznania świata i człowieka proponowane przez naukę i technikę oraz wiarę i teologię nie tylko rozeszły się, ale i stały się „przysłowiowymi koleinami, rozdzielonymi miedzą, uniemożliwiającą jakikolwiek dialog”³⁸. To rozejście się wiary i kultury papież Paweł VI nazwał dramatem naszych czasów³⁹. Stanowi ono jednak, według J. Kulisza, wyzwanie, z którym musi zmierzyć się teologia, jeśli chce być teologią na miarę naszych czasów i wpływać na kształtowanie się tak kultury, jak i człowieka i jego świadomości.

Jednym z tych, który podjął wspomniane wyzwanie był, zdaniem o. Kulisza, francuski jezuita, przyrodnik i paleontolog Pierre Teilhard de Chardin. Genialność myśli francuskiego jezuitę J. Kulisz dostrzega m.in. w tym, że przyjmuje on teorię ewolucji i że w refleksji na jej temat „nie pomija faktów, które odkrywa nauka – paleontologia, lecz proponuje jedynie

³⁴ Tenże, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 113-116.

³⁵ Tenże, *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości*, 115.

³⁶ Tenże, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 157-159.

³⁷ Tamże, 148.

³⁸ Andrej Filipek, rec., „Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*. Warszawa: Rhetos, 2015”, *Studia Bobolanum*, nr 1(2016): 254.

³⁹ Paweł VI, *Encyklika „Evangelii nuntiandi”*, nr 20.

zmianę perspektywy widzenia i nowej interpretacji faktów⁷⁴⁰. Wspomniana zmiana perspektywy widzenia polega po pierwsze, na wykazaniu przez francuskiego jezuitę, że cały złożony proces ewolucji zmierza do pojawienia się człowieka, a wraz z nim i w nim świadomości. Dlatego człowiek jest centrum perspektywy wszechświata i „kluczem, w którym poznajemy struktury i dzieje przyrodniczo-kosmiczne”⁷⁴¹. Jest ostateczną harmonią wszechrzeczy ze względu na to, że w nim „wszystko otrzymuje swój personalny wymiar, swoje centrum i wewnętrzną spójność”⁷⁴². Przy czym osoba nie wyczerpuje, zdaniem Teilharda, „witalnych możliwości swego gatunku (...) ponieważ przez ludzi nadchodzi ludzkość, z ludzkiej filogenezy zaś wyłania się gałąź ludzka”⁷⁴³. Po drugie, na tym, że francuski jezuita proponuje, by to, co odkrywa nauka, odczytywać „nie w punkcie wyjścia – u początku wielkiego chaosu, ale od rezultatu końcowego”⁷⁴⁴, jakim jest pojawienie się człowieka. Wówczas stanie się możliwe, zdaniem francuskiego uczonego, dostrzeżenie tego, że cały złożony proces ewolucji był przygotowaniem do zaistnienia samoświadomości oraz odkrycia prawdy o tym, że „wszechświat jest skrojony na miarę człowieka”⁷⁴⁵, który „rozpoznaje w sobie, że jest osią i dalszym punktem hominizacji – a więc wewnętrznej konwergencji rzeczywistości”⁷⁴⁶. Po trzecie, na tym, że „czynnikiem jednoczącym, a więc stwórczym jest moc punktu Omega, który od początku, w całości dziejów świata, był obecny, którego moc jednocząca przeobrażała i rozwijała falę życia, a w niej świadomość aż do samoświadomości”⁷⁴⁷. Po czwarte, na tym, że Teilhard widzi w religii warunek wzrastania ludzkości w ludzkiej filogenezie, ponieważ religia daje nową „informację genetyczną”, której ani człowiek, ani kultura dać nie może.

Francuski jezuita łączy zatem „w jedną całość ewolucyjny rozwój z działaniem Boga w historii”⁷⁴⁸, widząc w ewolucji wyraz stwórczego działania Boga w świecie. W ten sposób odkrywa i pokazuje rozumność procesu ewolucyjnego, która świadczy o tym, że człowiek w procesie tym nie jest anomalią ani kaprysem, czy też wybrykiem natury, jak opisywał to Fromm, ani też dzieckiem w świecie bez ojca i matki, jak przedstawiał to Camus. Rozumność bowiem procesu życia, „mimo wielu meandrów, zmierzające-

⁴⁰ Kulisz, *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości*, 85.

⁴¹ Tamże, 89.

⁴² Tamże, 90.

⁴³ Tamże, 91.

⁴⁴ Tamże, 92.

⁴⁵ Tamże, 92.

⁴⁶ Tamże, 95.

⁴⁷ Tamże, 96.

⁴⁸ Kulisz, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 227.

go ku samoświadomości – istoty, która »wie, że wie« – świadczy o tym, że ludzkie istnienie ma sens i urzeczywistnia się w odkrywaniu tego sensu⁴⁹.

Dlatego J. Kulisz przeciwstawia przedstawionemu rozumieniu człowieka, którego korzeniem był agnostycyzm i humanizm ateistyczny, rozumienie człowieka zaproponowane przez Teilharda de Chardin, który postrzega go jako szczyt ewolucyjnego rozwoju życia, czego wyrazem jest samoświadomość człowieka. Historia życia jest bowiem procesem, którego istota polega na przechodzeniu od nieświadomości do świadomości. Ta ostatnia natomiast domaga się znalezienia sensu istnienia człowieka, ponieważ od tego zależy możliwość urzeczywistnienia się pragnienia szczęścia i nieśmiertelności, jakie wpisane są w naturę ludzką. Domaga się także udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, czy śmierć biologiczna oznacza jedynie koniec życia ludzkiego i wskazuje na bezcelowość wszechświata, czy też może ona być rozumiana jako nowy początek, nowa forma życia, która przekracza barierę śmierci i w której zostaje zachowana ciągłość świadomości ludzkiego „ja”.

Większość współczesnych filozofów pokazuje człowieka jako byt dążący ku śmierci. Postrzega śmierć jako rzeczywistość, która wyznacza granicę, której człowiek nie może przekroczyć i która ostatecznie świadczy o absurdalności życia ludzkiego, ponieważ jest ono zamknięte w skończoności. Dlatego śmierć, według nich, określa człowieka i to, kim on jest. Tymczasem śmierć i związana z nią świadomość końca istnienia nie wyjaśnia wcale, zdaniem o. Kulisza, najgłębszej tajemnicy człowieka. Tym bowiem, co pozwala zgłębić i wyjaśnić tajemnicę człowieka, są jego pragnienia, jak wspomniane pragnienie szczęścia i nieśmiertelności. Odsłaniają one prawdę o człowieku jako istocie, która wykracza poza skończoność i zmierza ku transcendencji, ku pełni. Tak więc ostateczne rozwiązanie tajemnicy człowieka, jak wykazuje to J. Kulisz, sprowadza się do wyboru między prymatem materii a prymatem ducha. Obie te alternatywy mają jednakową wartość naukową. Obie też opierają się na akcie wiary. Dlatego opowiedzenie się po stronie jednej z nich jest motywowane nie tyle przez naukę i to, co może ona udowodnić, ile przez wybór określonego światopoglądu, w centrum którego znajduje się prymat materii bądź prymat ducha⁵⁰. Sam J. Kulisz jako teolog opowiada się za prymatem ducha. Jednocześnie wskazuje, za Teilhardem de Chardin, że humanizm teocentryczny, którego jest zwolennikiem, dostarcza nowej „informacji genetycznej”, nowego zmysłu ludzkiego gatunku, co czyni przez wskazanie na istnienie Centrum osobowego, które wszystko scala, przyciąga do siebie i spaja ludzką wielość.

⁴⁹ Filipek, rec., „Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*”, 254.

⁵⁰ Kulisz, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 195-228.

Tym Centrum osobowym jest, według Teilharda, miłość, która „przenika do serca ewolucyjnego procesu, jest silniejsza niż wszelki indywidualny i społeczny egoizm, i tylko ona prawdziwie jednoczy a jednocześnie różnicuje”⁵¹. Co więcej, prowadzi do przewyciężenia śmierci. Personifikacją i konkretyzacją tego osobowego Centrum jest Jezus Chrystus. „W Nim bowiem rozpoczął się nurt kształtowania się człowieka jako społeczności. (...) Weszło w ludzką historię *filum* religijne – chrześcijaństwo, które mocą Zmartwychwstałego kształtuje ludzką świadomość i jednoczy ludzi z Bogiem i cały ludzki gatunek”⁵². Dlatego chrześcijaństwo odsłania prawdę, zdaniem Teilharda, o tym, że „kres całej ludzkości spełnia się i dokonuje na drodze wzrastania świadomości i miłości jednoczącej z osobowym Centrum ultrapersonalizacji. (...) Pozwala na porządkowanie codziennych spraw zgodnie z powołaniem do nowego życia w Chrystusie”⁵³.

Dlatego właśnie religia pomaga człowiekowi w odkrywaniu sensu jego istnienia i tego, że proces ewolucji zmierza do pojawienia się pierwiastka osobowego oraz wyjaśnia jego cel i to, ku czemu on zmierza⁵⁴. Ukazuje ona bowiem sens, który przekracza ramy doczesności. Dotyczy to zwłaszcza religii chrześcijańskiej, która, dając nadzieję na życie wieczne, pokazuje, że śmierć i związana z nią świadomość końca istnienia nie stanowi wcale wyjaśnienia najgłębszej tajemnicy człowieka. Mówi ona jednocześnie o prawdzie na temat człowieka jako istoty, która wykracza poza skończoność i zmierza ku transcendencji, ku pełni, i jest niejako skazana na wieczność⁵⁵. Dlatego innym ważnym zagadnieniem, o którym traktuje o. Kulisz w swoich książkach, jest zagadnienie dotyczące religii.

3. Religia i jej rozumienie

W poprzednim punkcie zostały przedstawione próby, jakie podjęli filozofowie XIX- i XX-wieczni, których celem było uwolnienie człowieka od Boga i religii oraz wykazanie tego, że w naturze człowieka nie ma żadnej potrzeby religijnej, ponieważ człowiek jest tylko dziełem przyrody i twórczej siły ewolucji. Było nim także zastąpienie religii, zwłaszcza zaś religii chrześcijańskiej, najpierw przez naukę i wiarę w postęp, następnie zaś stworzenie nowej formy religii, jaką miał być socjalizm i komunizm, które to systemy miały zapewnić człowiekowi szczęście na ziemi. Słabość tych propozycji można sprowadzić, zdaniem J. Kulisza, do tego, że nie dają one

⁵¹ Tenże, *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości*, 118.

⁵² Tamże, 118-119.

⁵³ Tamże, 119.

⁵⁴ Tenże, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia*, 60.

⁵⁵ Tenże, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 246-253.

racjonalnego wyjaśnienia sensu ludzkiego życia. Nie tłumaczą one bowiem w sposób zadowalający tajemnicę człowieka, która wyraża się w takich pytaniach, jak: skąd, dlaczego i po co istnieje człowiek. W pytaniach tych, które „znajdują się poza uprawnionym horyzontem nauki (...), człowiek wypowiada swój niepokój egzystencjalny zrodzony z metafizycznej przygodności”⁵⁶. Dlatego ukazują one intelektualną potrzebę sensu, którą można, zdaniem o. Kulisza, nazwać religią w sensie podmiotowym, tj. potrzebę przynależącą i wpisaną w naturę ludzką, która domaga się racjonalnego wyjaśnienia racji istnienia człowieka.

Zanim jednak doszło do wspomnianego odrzucenia religii jako formy alienacji człowieka, pojawiły się w historii próby stworzenia religii uniwersalnej, odpowiadającej wymaganiom rozumu. Zainicjował je w XVIII w. G. Vico, który opowiedział się za odrzuceniem metafizyki i prawd pochodzących z góry, co otworzyło drogę do badań nad religią, której geneza zaczyna być poszukiwana w historii i w doświadczeniu człowieka. Dalszy krok uczynił Spinoza, redukując objawienie biblijne do poznania rozumowego. Deści z kolei postawili sobie za cel „oczyszczenie chrześcijaństwa z tradycyjnych wierzeń i uczynienie z niego religii na miarę rozumu”⁵⁷ i stworzenie w ten sposób religii naturalnej i zrozumiałej dla wszystkich ludzi⁵⁸. Z kolei teologowie uczucia, jak Schleiermacher i Schelling, upatrywali źródła religii w uczuciu zależności, w którym odkryli ideę powszechności religii. Tutaj zawarta jest już *implicite*, zdaniem o. Kulisza, prawda o równości wszystkich religii, którą sformułował E. Troeltsch a rozwinął R. Pannikar, który wskazywał na to, że „religie różnią się między sobą tylko formą wyznania, nie różnią się jednak istotą samej wiary – Tajemnicy”⁵⁹.

Tym, co interesuje J. Kulisza w podejmowanej przez niego refleksji teologicznej, to przede wszystkim kwestia rozumienia religii w znaczeniu podmiotowym, ponieważ rozumienie to stało się „w ciągu ostatnich trzech wieków, począwszy od XVII wieku aż do naszych dni, przedmiotem zagożonych sporów”⁶⁰. Istota tego sporu dotyczy postawy religijnej człowieka i genezy religii. Problemem tym zajmuje się filozofia religii, która proponowane przez siebie rozumienie religii opiera w dużej mierze na XIX-wiecznej filozofii. W zaproponowanym przez nią tłumaczeniu kwestii powstania religii można, według J. Kulisza, wyróżnić cztery podstawowe wyjaśnienia: racjonalistyczne, moralne, antropologiczne i socjologiczne. Ich zasad-

⁵⁶ Tenże, *Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa*, 63.

⁵⁷ Tenże, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, 137.

⁵⁸ Tenże, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 145-146.

⁵⁹ Tenże, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, 157.

⁶⁰ Tenże, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia*, 77.

niczą słabością jest to, że mają one, zdaniem polskiego jezuita, charakter redukcjonistyczny i „nie wyjaśniają do końca ludzkiej egzystencji – religii w rozumieniu podmiotowym”⁶¹. Człowiek bowiem, jako istota racjonalna, poszukuje sensu swojego istnienia, który wykraczałby poza doczesność i domaga się racji, która usprawiedliwiałaby jego egzystencję i umożliwia mu zrozumienie siebie i swojej tajemnicy. Wspomnianą potrzebę sensu obecną w człowieku o. Kulisz nazywa, za Teilhardem de Chardin, religią w sensie podmiotowym. Zwraca jednocześnie uwagę na to, że rozwiązanie tajemnicy człowieka w jego najgłębszym wymiarze, tj. wymiarze metafizycznym, wymaga rozwiązań o charakterze nieodwracalnym, powszechnym i zachowującym na zawsze osobę ludzką, tj. dającym człowiekowi nadzieję na nieśmiertelność⁶².

Wyrazem wspomnianej potrzeby sensu i wyjaśnienia tajemnicy życia ludzkiego, a więc religii w sensie podmiotowym, są, zdaniem J. Kulisza, wierzenia religijne, jakie człowiek wypracował na przestrzeni wieków i które czerpią „z ogółu doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu”⁶³. Dlatego religia w sensie podmiotowym to, zdaniem o. Kulisza, istniejąca w człowieku potrzeba, która „wypływa z jego wnętrza w pytaniu o sens swego istnienia w całości wszechświata”⁶⁴. To potrzeba orientacji i czci oraz układu egzystencjalnego odniesienia do czegoś lub kogoś, kto znajduje się poza człowiekiem i nadaje sens jego życiu oraz otaczającej go rzeczywistości. W związku z tym miejscem, w którym pojawia się pytanie o Boga dzisiaj, a tym samym pytanie o religię, jest, według J. Kulisza, pytanie o sens⁶⁵. Odpowiedzi na to pytanie nie daje i nie może dać jednak, jego zdaniem, nauka, ponieważ nie jest ona w stanie rozwiązać najbardziej egzystencjalnych problemów dotyczących życia ludzkiego, do których należy pytanie, stawiane niemal od zawsze przez człowieka jako istoty, która „wie, że wie”, o to, skąd pochodzi i dokąd zmierza. Pytanie to odsłania najgłębszą prawdę o człowieku jako istocie metafizycznej, która poszukuje prawdy o sobie, sensu swojego istnienia oraz kogoś, komu mogłaby zawierzyć

⁶¹ Tamże, 92.

⁶² Tamże, 98.

⁶³ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”, o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 2000), nr 7. Zob. także, Kulisz, *Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa*, 63; tenże, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia*, 111.

⁶⁴ Tenże, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 138.

⁶⁵ Tamże, 125-130.

w sposób absolutny. Dlatego negacja Boga postulowana przez ateizm sprawia, zdaniem J. Kulisza, że człowiek zostaje niejako zawieszony w próżni, bez możliwości urzeczywistnienia otwartości, która wpisana jest w jego naturę i wskazuje na jego naturalne dążenie ku transcendencji⁶⁶.

Reasumując, możemy powiedzieć, że religia w rozumieniu podmiotowym to, zdaniem o. Kulisza, który w swojej refleksji na ten temat opiera się na przemyśleniach Teilharda de Chardina, religia, która „rodzi się w ludzkiej świadomości nie jako owoc alienacji, ale jako dramat samej świadomości”⁶⁷. To „potrzeba usprawiedliwienia i uzasadnienia istnienia samoświadomości i wolności człowieka”⁶⁸. Potrzeba, która przynależy do ludzkiej świadomości. Tam bowiem, „gdzie istnieje człowiek, istnieje też niepokój egzystencjalny, który wyraża się m. in. w poszukiwaniu ostatecznej prawdy. W tym sensie, powie Teilhard, nie ma człowieka niereligijnego”⁶⁹.

Drugim aspektem, który brany jest pod uwagę w analizie religii przeprowadzanej przez J. Kulisza, to jej charakter przedmiotowy, który dotyczy doktryny i wierzeń religijnych proponowanych przez konkretną religię⁷⁰. Ze względu jednak na to, że istnieje wielość religii, co jest faktem, i że każda z nich pretenduje do tego, by być jedyną i prawdziwą, J. Kulisz przedstawia za Teilhardem kryteria, które pozwalają uznać prawdziwość danej religii. Takim kryterium jest, według francuskiego jezuitę, po pierwsze, możliwość spełnienia się osoby, tj. zachowanie jej tożsamości osobowej i powołanie jej do wspólnoty, która „w niej osiąga swą pełnię, przewyższając skandal śmierci”⁷¹. Po drugie, religia taka musi „ukazać się w realiach ludzkich zamysłem Bożym w zamysłach ludzkich”⁷². Przytoczone kryteria wyznaczają punkt odniesienia do oceny przez Teilharda, a za nim o. Kulisza, innych religii, takich jak: hinduizm, buddyzm, konfucjonizm i islam oraz wszelkiego rodzaju panteizmów humanistycznych⁷³. Żadna z wymie-

⁶⁶ Tamże, 132.

⁶⁷ Jakub Garčár, rec., „Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań*. Warszawa: Rhetos, 2014”, *Studia Bobolanum*, nr 1 (2015): 161.

⁶⁸ Kulisz, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 132; tenże, *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań*, 105.

⁶⁹ Tenże, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 143-144.

⁷⁰ Tamże, 144.

⁷¹ Tenże, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia*, 103, por. także tenże, *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań*, 106-107

⁷² Tenże, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia*, 104; por. tenże, *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań*, 107.

⁷³ Jedną z zasadniczych słabości religii Wschodu jest to, że „nie interesują się one ludzkością, ale jednostką i jej powrotem do Jedni bez oblicza, nie przynoszą uzasadnienia dla ludzkiej pracy ani zachęty do wysiłku w przemianie świata”; tenże, *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań*, 106. Sła-

nionych religii Wschodu, jak i współczesnych ideologii zachodnich, nie jest w stanie, zdaniem J. Kulisza, który powołuje się na opinię francuskiego jezuitę, „podjąć się budowania wspólnoty, w której jednostka osiągnie swą pełnię osobową, dając jej jednocześnie gwarancję przewyciężenia skandalu śmierci kosmicznej”⁷⁴. Jednocześnie dodaje on, za Teilhardem, że jedynie w mistyce Zachodu, będącej owocem chrystianizmu i nowego humanizmu, kryje się nowy zaczyn mistyki popychającej ludzkość ku jedności. Droga ta jest jednak niełatwa, ponieważ wymaga nieustannego wysiłku polegającego na wychodzeniu i przekraczaniu egoizmu, do czego potrzeba czegoś więcej aniżeli tylko polegania na wysiłku i zapobiegliwości człowieka. Potrzeba mocy pochodzącej z religii i, co więcej, pochodzącej od Boga, który jest „transcendentnym punktem przyciągania, zbieżności i nieodwracalnego scalania”⁷⁵. Takie jednoczenie musi się poza tym odbywać „nie w oderwaniu od świata, lecz pośród niego – w nim, by świat (...) a wraz z nim człowiek wznosił się ku coraz wyższemu uorganizowaniu i zdeterminowaniu”⁷⁶.

Bogiem, który jest takim transcendentnym punktem przyciągania wszystkiego, jest Bóg Jezusa Chrystusa, który, stając się człowiekiem, przemienia od wewnątrz człowieka, a wraz z nim świat i materię, i przynosi ludzkości dar nieśmiertelności, przewyciężając śmierć, czego potwierdzeniem jest zmartwychwstanie Jezusa. Wydarzenie to odsłania prawdę na temat przeznaczenia człowieka i „staje się początkiem nowej jedności – wspólnoty z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁷⁷. Odtąd chrześcijaństwo, które zrodziło się z doświadczenia mocy Zmartwychwstałego, „niesie nadzieję wyprowadzenia z egoizmu i wzbudza radykalną postawę oddania drugiemu”⁷⁸. Świadczy i wprowadza w życie miłość, która jest zasadą jednoczącą ludzi. Jest „miejszem, w którym Bóg w miłości i przez miłość objawia się ludzkości jako Ojciec”⁷⁹. Staje się „płomieniem ludzkiego wysiłku i religią postępu”⁸⁰.

Tym, co jednoczy ludzi z Bogiem i między sobą, jest – zdaniem J. Kulisza – jak zostało to powiedziane, miłość. Miłość Ojca do ludzi, która

nością islamu jest natomiast to, że „okazał się nieskuteczny w tym, co leży w interesie ulepszania świata”; tamże, 108. Więcej na temat charakterystyki i oceny wymienionych religii zob. tamże, 106-113.

⁷⁴ Tenże, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia*, 110.

⁷⁵ Tamże, 116.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, 133.

⁷⁸ Tamże, 116.

⁷⁹ Tamże, 133.

⁸⁰ Tamże, 135.

została objawiona i urzeczywistniona przez Jego Syna, Jezusa Chrystusa. Potwierdzeniem tego jest krzyż Jezusa, który jest znakiem całkowitego oddania się Jezusa dla nas, z którego rodzi się nasza postawa bycia dla innych. To oddanie się Jezusa człowiekowi znajduje swoje przedłużenie i uobecnienie w Eucharystii, która jest Chlebem życia, dającym moc wychodzenia z egoizmu, i rzeczywistością tworzącą nową wspólnotę ludzi zjednoczonych przez miłość. Wskazuje na to także pozostawione przez Jezusa swoim uczniom przykazanie miłości, które jest „znakiem nowej, twórczej i jednoczącej ludzkość energii – miłość Ojca, której wyrazem jest Jego osoba”⁸¹, jak i gest umycia nóg apostołom przez Jezusa, który to gest objawia prawdę na temat sensu ludzkiej egzystencji, a mianowicie, że sensem tym jest bycie w służbie dla innych. Dlatego w Jezusie Chrystusie, wcielonym Synu Bożym, w którym Bóg osobowo wkroczył w świat i który jako pierwszy w historii przekazał miłość jako siłę społeczną oraz przezwycięzył śmierć przez swoje zmartwychwstanie, rozpoczął się w historii centralny nurt kształtowania się człowieka nie tylko jako jednostki, lecz także jako społeczności. W Nim też człowieczeństwo osiągnęło szczyt swoich możliwości. Sam Chrystus zaś jako Słowo Wcielone i Pan zmartwychwstały „stał się osią dalszej ewolucji, ponieważ w Nim wszystko zmierza powoli ku wspólnocie z Ojcem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁸².

Tym zatem, co wnosi chrześcijaństwo w dzieje ludzkości a zarazem stanowi o jego radykalnej nowości w stosunku nie tylko do myśli filozoficznej, lecz również innych religii, zwłaszcza religii Dalekiego Wschodu, jest to, że przynosi ono „rozwiązanie” ostatecznej tajemnicy człowieka i ludzkości. Tajemnicy, do której w pewien sposób dochodził, czy też przeczuwał ją, rozum ludzki, lecz sam z siebie nie był w stanie jej przekroczyć. Do tego potrzebne było objawienie Boże, którego pełnią i szczytem jest Wcielony Syn Boży, który odsłonił przed człowiekiem to, kim jest Bóg i kim jest człowiek, oraz to, do czego został on powołany. Dał jednocześnie człowiekowi zarówno przez swoje życie, jak i przede wszystkim przez swoje zmartwychwstanie, nadzieję, a wraz z nią sens do angażowania się na rzecz przekształcania i doskonalenia świata i siebie samego. Pokazał, że wspomniane zaangażowanie się człowieka odpowiada odwiecznemu zamysłowi Stwórcy i że ostatecznym celem człowieka jest osiągnięcie spełnienia we wspólnocie z Bogiem i z innymi ludźmi. Dlatego chrześcijaństwo wnosi do historii ludzkości, zdaniem J. Kulisza, nową świadomość, której istota polega na odpowiedzialności za świat i za człowieka w całym jego procesie ewolucji, w którym wszystko zmierza ku swojej pełni. Jest jedyną religią, która troszczy się o autentyczny i integralny rozwój człowieka, tj. zarówno

⁸¹ Tamże, 154.

⁸² Tamże, 165-166.

jako obywatela ziemi, jak i obywatela nieba, jak również o rozwój i przyszłość całej wspólnoty ludzkiej. Jest ono bowiem religią, która jednoczy ludzi z Bogiem i między sobą.

Wyjątkowość i oryginalność chrześcijaństwa przejawia się wreszcie w tym, zdaniem o. Kulisza, że jest ono po pierwsze, religią objawioną i religią wcielenia. Po drugie, że jest ono wydarzeniem społecznym, ponieważ u jego początków znajduje się konkretna osoba Jezusa z Nazaretu, Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie, przez co chrześcijaństwo wpisuje się w historię powszechną, którą jednocześnie kształtuje i wnosi w nią wymiar duchowy, który stał się tworzywem tworzącym oblicze Europy i świata. Po trzecie, że jest ono faktem publicznym, co jest związane z tym, że osoba Jezusa i to, co uczynił On dla człowieka i świata, jest dalej głoszone i przekazywane najpierw przez świadków Jego życia, śmierci i zmartwychwstania, następnie zaś przez Kościół po to, by ludzie mogli usłyszeć i przyjąć prawdę o zbawieniu ludzkości, jakie dokonało się w osobie Jezusa Chrystusa i jest także dzisiaj ofiarowane każdemu człowiekowi. Po czwarte, że mówi ono i działa na rzecz królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa, które jest rzeczywistością kształtującą wewnątrz człowieka i je przemieniającą, oraz zaprasza i wymaga od ludzi zaangażowania się na rzecz przemiany świata zgodnie z wartościami tegoż królestwa. Jednocześnie królestwo to uświadamia prawdę o tym, że postęp człowieka i ludzkości może dokonać się jedynie na drodze przemiany serca ludzkiego, do czego potrzebne jest otwarcie się człowieka na łaskę Bożą i współpraca z nią.

Wymienione zagadnienia ukazują nie tylko oryginalność religii chrześcijańskiej, lecz także przybliżają jej istotne treści a zarazem służą jej uwiarygodnieniu jako jedynej i prawdziwej, ponieważ daje ona ludzkości prawdziwą nadzieję, przynosi sens i wskazuje na powołanie a zarazem spełnienie człowieka i ludzkości w wieczności, bez której „religia ziemi traci swój sens”⁸³. Przy czym nadzieja ta nie jest nadzieją, która dotyczy tylko życia przyszłego, lecz jest nadzieją, która wydarza się i jest już obecna w świecie i pośród tego świata za pośrednictwem wspólnoty Kościoła, w którym i przez który uobecnia się tajemnica zbawienia a wraz z nią dokonuje się jednoczenie ludzi z Bogiem i między sobą.

Na koniec wypada zauważyć, że J. Kulisz w opracowanej przez siebie teologii fundamentalnej, której jednym z celów jest podjęcie dialogu ze współczesnością i ukazanie wiarygodności chrześcijaństwa, omawia także takie zagadnienia jak: rozumienie objawienia Bożego w nauczaniu Kościoła; poszukiwanie Jezusa historycznego, począwszy od *Leben – Jesu-Forschung*, a skończywszy na nurcie określanym mianem *Third Quest*; tożsamość Jezusa w świetle wysuwanych przez Niego roszczeń; śmierć Jezusa

⁸³ Tenże, *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości*, 145.

i jej znaczenie teologiczne; zmartwychwstanie Jezusa i jego wiarygodność; Kościół jako sakrament zbawienia⁸⁴.

* * *

Przedstawiona analiza twórczości teologicznej J. Kulisza pokazuje, że opracowana przez niego teologia fundamentalna jest apologią nie tylko chrześcijaństwa, lecz także człowieka i ludzkości. Podejmuje on w niej istotne kwestie na styku wiary i rozumu, chrześcijaństwa i kultury. Pokazuje, że wiara nie jest wcale sprzeczna z rozumem. Wprost przeciwnie, współdziała z nim, oświeca go i daje mu nową perspektywę. Jest rzeczywistością, która wzbogaca religię ziemi o religię nieba. W ten sposób o. Kulisz przypomina prawdę o tym, że chociaż wszechświat jest skrojony na miarę człowieka, to jednak ostateczną miarą człowieka jest Bóg i perspektywa życia wiecznego. Konkretnie mówiąc, Bóg wcielony, który objawia, kim jest człowiek i jakie jest jego powołanie. Wiara uczy i wymaga ponadto od chrześcijan tego, jak podkreśla to Kulisz, by nie uciekali od świata i obowiązku jego przemiany w nadprzyrodzoność, lecz angażowali się w budowanie wspólnoty ludzkiej opierając się na miłości rozumianej jako siła społeczna, której źródłem jest sam Bóg.

W związku z tym jednym z wyzwani a zarazem zadań, jakie stoją przed Kościołem i teologią dzisiaj, jest, według J. Kulisza, poszukiwanie i ukazywanie przez Kościół „nowego wymiaru »nowego przykazania miłości«, mądrego jej praktykowania w tworzeniu sprawiedliwych i dobrych struktur społecznych, w których człowiek pozna swoje powołanie w służbie innym i drogę jego realizacji”⁸⁵. Jest nim także troska o ewangelizowanie kultury, by w ten sposób chrześcijaństwo stawało się tą rzeczywistością, która nie znajduje się na zewnątrz tego wszystkiego, co stanowi kulturę, lecz od wewnątrz ją oczyszczało, przenikało, kształtowało i prowadziło do jej ostatecznego celu. Innym jeszcze zadaniem, jakie staje przed teologią dzisiaj, jest umiejętnie „określenie – pod kątem bytowym i pod względem oddziaływania – relacji między Chrystusem a wszechświatem”⁸⁶. Jest nim wreszcie, przywrócenie osoby Jezusa Chrystusa i Jego nauki Europie, której oblicze zostało ukształtowane w dużej mierze dzięki chrześcijaństwu. Osoba Jezusa Chrystusa jest bowiem, według J. Kulisza, warunkiem *sine*

⁸⁴ Tematyka ta jest obecna w sposób szczególny w takich monografiach J. Kulisza jak: *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa; Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa; Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka.*

⁸⁵ Kulisz, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia*, 158.

⁸⁶ Tamże, 176.

qua non istnienia i rozwoju cywilizacji zachodniej, ponieważ jest ona tym, co określało i nadal określa jej najgłębszą tożsamość.

Na koniec wypada zauważyć, że J. Kulisz w swojej refleksji teologicznej podejmuje i rozwija w sposób twórczy ważne tematy nakreślone przez II Sobór Watykański, do których niewątpliwie należą: miejsce i rola chrześcijan we współczesnym świecie; rozumienie człowieka i religii; dialog ze współczesną kulturą, przede wszystkim zaś z filozofią i naukami o człowieku i społeczeństwie; służba prawdzie i budowanie wspólnoty ludzkiej; postępek, zbawienie i powołanie człowieka; wiarygodność chrześcijaństwa.

Bibliografia:

- Filipek Andrej. Recenzja „Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*, Warszawa: Rhetos, 2015”. *Studia Bobolanum*, nr 1 (2016): 252-256.
- Garčar Jakub. Recenzja „Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań*, Warszawa: Rhetos, 2014”. *Studia Bobolanum*, nr 1 (2015): 159-162.
- Hudacek Milan. Recenzja „Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa*. Warszawa: Rhetos, 2013”. *Studia Bobolanum*, nr 3 (2014): 196-199.
- Jan Paweł II. *Encyklika „Redemptor Hominis”*. Watykan 1994.
- Jan Paweł II. *Encyklika „Fides et ratio”*. Watykan 1998.
- Kongregacja Nauki Wiary. *Deklaracja „Dominus Iesus”, o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- Kulisz Józef. *Spór o religię sporem o człowieka*. Warszawa: Oficyna Przeglądu Powszechnego, 1992.
- Kulisz Józef. *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*. Warszawa: Bobolanum, 2001.
- Kulisz Józef. *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*. Warszawa: Rhetos, 2012.
- Kulisz Józef. *Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa*. Warszawa: Rhetos, 2013.
- Kulisz Józef. *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań*. Warszawa: Rhetos, 2014.
- Kulisz Józef. *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*. Warszawa: Rhetos, 2015.
- Kulisz Józef. *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia*. Warszawa: Rhetos, 2016.
- Kulisz Józef. *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości*. Warszawa: Rhetos, 2017.
- Paweł VI. *Encyklika „Evangelii nuntiandi”*. Watykan 1975.
- Sobór Watykański II. *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002.

Wybrane zagadnienia z teologii fundamentalnej Józefa Kulisza SJ

STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony jest przedstawieniu i omówieniu zasadniczych zagadnień poruszanych przez polskiego jezuitę, Józefa Kulisza, w opracowanej przez niego teologii fundamentalnej. Do zagadnień tych należy, po pierwsze, rozumienie człowieka, a po drugie, rozumienie religii. Tym, co łączy oba wymienione zagadnienia, to fakt, że spór o człowieka jest jednocześnie sporem o religię, a spór o religię zaś jest sporem o człowieka. Miejszem tego sporu jest szeroko rozumiana kultura, której szczególnym wyrazem jest filozofia i religia. Dlatego tym, co interesuje J. Kulisza, to z jednej strony wyjaśnienie relacji, jaka istnieje między rozumem i wiarą, z drugiej zaś to, dlaczego w historii doszło do rozejścia się i przeciwstawiania porządku poznania pochodzącego z rozumu porządkowi pochodzącemu z wiary. Tymczasem wiara, jak pokazuje to polski teolog, nie jest wcale sprzeczna z rozumem. Wprost przeciwnie, współdziała z nim, oświeca go i daje mu nową perspektywę. Jest tą rzeczywistością, która wzbogaca religię ziemi o religię nieba. Jednym z zasadniczych celów teologii fundamentalnej opracowanej przez J. Kulisza jest apologia chrześcijaństwa i wykazanie jego wiarygodności oraz tego, że jest ono jedyną religią, która troszczy się o autentyczny i integralny rozwój człowieka. Jest nim także pokazanie tego, co osoba Jezusa Chrystusa, a wraz z Nim chrześcijaństwo, wniosło i nadal wnosi w dzieje ludzkości.

Słowa kluczowe: człowiek, religia, filozofia, teologia fundamentalna, ewolucja, humanizm, ateizm

Selected Issues from Fundamental Theology of Józef Kulisz SJ

SUMMARY

The article is devoted to the presentation and discussion of the key issues raised by the Polish Jesuit Józef Kulisz in the fundamental theology he has developed. These issues include first of all, the understanding of the human being and secondly, the understanding of religion. What connects both these issues is the fact that the dispute over the human being is at the same time a dispute over religion. The dispute over religion is a dispute about the human being. The place of this dispute is culture as a whole, manifested mainly by philosophy and religion. Therefore, what Józef Kulisz is

interested in is, on the one hand, an explanation of the relationship that exists between reason and faith, and on the other hand, why history divided and contrasted the order of knowledge coming from reason with the order coming from faith. Meanwhile, faith, as shown by the Polish theologian, is not at all contradictory to reason. On the contrary, there exists an interaction between them, faith enlightens the reason and gives it a new perspective. It is a reality that enriches the religion of the earth with the religion of heaven. One of the fundamental aims of the fundamental theology developed by Józef Kulisz is the apology of Christianity and the demonstration of its credibility and the fact that it is the only religion that cares for an authentic and an integral human development. It is an indication to what the person of Jesus Christ, and with Him the Christianity, brought and continues to bring to the history of mankind.

Keywords: man, religion, philosophy, fundamental theology, evolution, humanism, atheism

