

**Ks. Przemysław T. Filipkiewicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie / Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4946-2698>

E-mail: palamas1@wp.pl

## ZARYS TEOLOGII POPOŁUDNIA W UJĘCIU T. HÁLIKA

An Outline of the Afternoon Theology as Seen by T. Hálík

### **Streszczenie:**

Autor artykułu, analizując dorobek T. Hálíka, w skrótowym zarysie wydobywa dziewięć głównych tematów, składających się na tzw. teologię popołudnia. W tym kontekście analizuje następujące zagadnienia: nowa reformacja – synodalność – ekumenizm, tajemnica – kairologia – „Zacheusz”, wiara wąpiąca – wiara zraniona – wiara miłująca.

**Słowa kluczowe:** teologia popołudnia, Kościół, wiara, kryzys, wąpliwości, nowa reformacja, synodalność, ekumenizm, tajemnica, „Zacheusz”, kairologia, miłość

### **Abstract:**

The author of the article briefly analyzes achievements of T. Hálík and presenting nine main elements that form the so-called afternoon theology. In this context, the following issues are analyzed: new reformation – synodality – ecumenism, mystery – kairology – “Zacchaeus”, doubting faith – believing faith – loving faith.

**Keywords:** afternoon theology, Church, faith, crisis, doubts, new reformation, synodality, ecumenism, mystery, “Zacchaeus”, kairology, love

## Wstęp

Tomáš Hálik uważany jest za jednego z najważniejszych pisarzy chrześcijańskich naszej epoki. Nie dziwi więc fakt, że pisane przez niego książki cieszą się również w naszej ojczyźnie ogromnym zainteresowaniem – przez co niekiedy bywa nazywany „czeskim Tischnerem”. Podobnie jak u filozofa z Łopusznej, zdumiewa u niego trafność spostrzeżeń na temat współczesnej rzeczywistości, oraz niezwykła umiejętność prowadzenia z tą rzeczywistością szczerego dialogu – szczególnie ze światem niewiary. Budzi także uznanie pokaźny dorobek literacki (w samym języku polskim mamy 18 tłumaczeń książek praskiego teologa), liczba wygłoszonych konferencji, odczytów, homilii. Nie sposób pominąć dziesiątek rozmów, wysłuchanych spowiedzi oraz towarzyszenia poszukującym, jakie dokonały się w murach akademickiego kościoła Najświętszego Salwatora w Pradze, którego rektorem jest omawiany autor. Dokonania czeskiego teologa przełożyły się nie tylko na otrzymanie przez niego w 2014 r. prestiżowej Nagrody Templetona (zwanej „teologicznym Noblem”). Stał się on przede wszystkim swoją „amboną”, rodzajem profesorskiej „katedry”, przy której Hálik, jako mistagog, teolog, filozof, mistrz duchowości oraz hermenuta bieżących wydarzeń, starał się proponować Boże drogi wyjścia z licznych wstrząsów i kryzysów, w jakich znalazł się tak Kościół, jak i świat.

W 2018 r. ukazała się autobiografia czeskiego myśliciela, będąca podsumowaniem niemal półwiecza jego działalności naukowo-duszpasterskiej. Tak długi okres bycia w Kościele i na świecie to doskonała okazja do podsumowania własnych przemyśleń, dokonań, niedokończonych spraw itp., których syntezę – w mojej skromnej opinii – stanowi rozwijany przez Hálika, autorski model uprawiania filozofii, teologii, duchowości oraz interpretacji historii chrześcijaństwa, zwany dalej „teologią popołudnia”<sup>1</sup> (metafora zaczerpnięta od C. G. Junga<sup>2</sup>). Ów czas popołudnia „czeski Tischner” interpretuje jako czas dojrzałości, możliwy początek nowej fazy dziejów – nie tylko dla Kościoła, ale również dla całej cywilizacji:

---

<sup>1</sup> „W epoce sekularyzmu i postsekularyzmu stoimy przed wyzwaniem odnalezienia nowej twarzy chrześcijaństwa. Sam od miesięcy pracuję nad pewną wizją – czymś, co określiłbym jako «popołudniowe chrześcijaństwo». Sądzę, że można odnieść tę metaforę do historii chrześcijaństwa. Okresem do południa były dotychczasowe dwa tysiące lat, podczas których rozwijaliśmy doktrynę, i powstawał Kościół jako instytucja. Potem nastął kryzys, przejawiający się w ruchach modernistycznych, pojawieniu się idei śmierci Boga oraz w sekularyzacji. Ten kryzys, który ma dzisiaj dalsze ciągi, jest szansą na oczyszczenie” T. Hálik, *Popołudnie chrześcijaństwa*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/popoludnie-chrzescijanstwa-161274> (dostęp: 25.06.2024).

<sup>2</sup> C. G. Jung porównał bieg ludzkiego życia do biegu dnia, w którym przedpołudnie to młodość oraz wczesna dorosłość, kiedy człowiek kształtuje podstawowe rysy osobowości; kryzys południa to z kolei czas zmęczenia i senności, gdy człowieka przestaje cieszyć to, co napełniało go do tej pory radością.

Popołudnie to *kairos*, czas odpowiedni dla rozwoju duchowego, okazja, do dokończenia trwającego całe życie procesu dojrzewania. Ten etap może przynieść cenne owoce: dystans, mądrość, spokój i tolerancję, zdolność panowania nad emocjami i pokonywania egocentryzmu. [...] Przechodzenie od „małego ja” do tego, co najważniejsze i najbardziej podstawowe (możemy to nazwać Bogiem czy „Chrystusem w nas”) [...]³.

Dokładnie w takiej sytuacji, według czeskiego teologa, znalazł się Kościół⁴, który – jeśli dostrzeże oraz właściwie odczyta owy *kairos* – będzie miał okazję przejść ku głębszej i dojrzałszej postaci chrześcijaństwa: „Jestem przekonany, że [...] stoimy u progu popołudnia chrześcijaństwa; kończy się długi okres kryzysu i już pojawiają się rysy nowej, zapewne głębszej i dojrzałszej postaci chrześcijaństwa”⁵.

W niniejszym artykule chciałbym podjąć się skromnej próby zarysowania podstawowych założeń teologii popołudnia. Podkreśliłem słowo „zarysowania”, gdyż, z jednej strony, trudno w artykule naukowym – ze względu na jego specyfikę – wydobyć z pokaźnego dorobku czeskiego myśliciela wszystkie szczegóły teologii popołudnia. Z drugiej strony – jak podkreśla rektor Najświętszego Salwatora – teologia popołudnia jest wciąż „niedokończonym” projektem, który czeka na pełnię realizacji – wiele bowiem elementów teologii popołudnia to bardzo często pojedyncze zdania, niedokończone myśli, intuicje, powtórzenia. Inne z kolei doczekały się pogłębionych przemyśleń, stając się zwartym i dojrzałym „systemem” filozoficzno-teologicznym. Tym niemniej jestem przekonany, że zaproponowany w niniejszym artykule, ogólny zarys teologii popołudnia pozwoli czytelnikowi zapoznać się z najważniejszymi myślami T. Hálíka, a przez to przyczyni się do jeszcze większego upowszechnienia dorobku „czeskiego Tischnera” w Kościele nad Wisłą.

³ T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2022, s. 57.

⁴ Wcześniej był to kryzys południa, który charakteryzuje: „długa i podzielona na krótsze okresy epoka stopniowego zanikania *christianitas* – określonego typu wcielenia wiary chrześcijańskiej w zachodnią kulturę i cywilizację. [...] Początek tej epoki można datować różnie, tak samo jak różnie uzasadnia się jej nastanie, różnie ją ocenia i nazywa: epoką sekularyzacji, odczarowania świata, desakralizacji, odkościelnienia czy dechrystianizacji, demitologizacji chrześcijaństwa, końca ery konstantynizmu czy epoką śmierci Boga” (Tamże, s. 61).

⁵ Tamże, s. 59.

## 1. Nowa reformacja – synodalność – ekumenizm

T. Hálík jest przekonany, iż Kościół w naszej epoce znalazł się w stanie głębokiego kryzysu<sup>6</sup>, który w wielu miejscach przypomina ten, z czasów XVI-wiecznej reformacji. Z tą różnicą, że u jego podstaw stoi nie tyle „handel odpustami”, lecz m.in.: zgorszenia, związane ze skalą nadużyć seksualnych, psychicznych i duchowych<sup>7</sup>, klerykalizm (nadużycie władzy i autorytetu), ekskulturacja (proces, w którym Kościół i jego formy wyrazu tracą swoją wiarygodność i wyrazistość, w wyniku czego przestają przynosić owoce), katolicyzm bez chrześcijaństwa, fanatyzm (niezdolność i niechęć do dialogu oraz krytycznej refleksji nad własnymi poglądami), agorafobia, podziały wewnątrz samego Kościoła, rozdział między tym, co Kościół głosi i jak głosi a wyobrażeniami i poglądami wierzących, brak odpowiedzi na pytania egzystencjalne, stawiane przez współczesnych „Zacheusy”, rozczerowanie procesem globalizacji<sup>8</sup>, powszechność dezinformacji, populizm. Wyżej wymienione znamiona kryzysu praski teolog odczytuje jako swoiste „sprzężenie”, a nawet jako przejście, paschę, wydarzenie wielkanocne, uczestnictwo w wydarzeniu krzyża, które – jeśli będzie właściwie odczytane i zrozumiane – pozwoli Kościołowi przejść do nowej i głębszej, tj. popołudniowej postaci chrześcijaństwa. Jeśli jednak przegapi ten moment, zagraża mu „złe starzenie się”, czyli: „przegapienie momentu na reformę albo wręcz próba powrotu do modelu sprzed kryzysu południa [...]”<sup>9</sup>. Środkiem wiodącym do tego celu jest, proponowana przez „czeskiego Tischnera”, nowa reformacja, która – w myśl augustyńskiej zasady *ecclesia semper reformanda* – nie będzie ani pierwsza, ani druga, ani tym bar-

---

<sup>6</sup> Tym, co szczególnie odróżnia Hálíka od tych, którzy w uproszczony sposób sprowadzają zjawisko kryzysu do wyłącznie jednego „pesymistycznego” mianownika, i oferują łatwe, szybkie oraz proste rozwiązania, jest jego profetyczna interpretacja (jedna z cech charakterystycznych dla teologii popołudnia): „Kryzysy stanowią okazję do wzrostu i dojrzewania, tak jest obecnie i tak chyba było zawsze, łącznie z owym «pierwszym kryzysem zaufania» [...], o którym mówią pierwsze strony Biblii” (T. Hálík, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010, s. 40–41).

<sup>7</sup> „kryzys związany z wykorzystywaniem seksualnym [...]. To był i jest kryzys systemowy – rezultat systemu obejmującego specyficzną strukturę relacji w Kościele, styl przywództwa oraz sposób sprawowania władzy i funkcjonowania autorytetu. System ten wyrażał się w określonym typie teologii (przede wszystkim eklezjologii), w pewnym kształcie kaznodziejstwa i pobożności” T. Hálík, *Synodalność – nowa reformacja?*, <https://wiesz.pl/2022/12/13/synodalnosc-nowa-reformacja/> (dostęp: 25.06.2024).

<sup>8</sup> „Współczesny kryzys globalizacji postawił świat przed wyborem między dwoma alternatywami, na skrzyżowaniu między groźbą «zderzenia cywilizacji» i nadziei na *civitas oecumenica*” (T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 174).

<sup>9</sup> Tamże, s. 61.

dziej ostatnia: „Kościół wiele razy w swojej historii przechodził okresy wielkich zmian paradygmatów cywilizacyjnych oraz kulturowych, i musiał reagować na nie określoną «rekontekstualizacją» swojego posłannictwa [...]”<sup>10</sup>. Tym samym jednym z głównych założeń nowej reformacji jest m.in. „ustalenie, co w Kościele powinno spokojnie dogasnąć, a jakie struktury (i osoby) są zdolne do wzrostu”<sup>11</sup>. Tym samym wszelkie próby reformatorskie nie mogą ograniczyć się jedynie do zmian na poziomie kosmetycznym, lecz powinny zmierzać ku ponownemu odkryciu duchowej głębi oraz egzystencjalnego wymiaru wiary: „reforma nie może być tylko powierzchowną modernizacją struktur [...], ale ma przede wszystkim przynieść zmianę myślenia, nawrót do duchowej głębi”<sup>12</sup> (postulat przejścia od reformacji, rozumianej jako wyłącznie zewnętrznej zmiany form, do transformacji, tj. wewnętrznej przemiany „serca rzeczy”). Tak więc tym, co zadecyduje o autentyczności oraz owocności postulowanej przez Hálíka reformy, jest m.in. odnowa poprzez zmianę myślenia i odczuwania, odnowa duchowości i teologii oraz głębinowego wymiaru wiary<sup>13</sup>. Innymi

<sup>10</sup> T. Hálík, *Wzywany czy nie wzywany. Bóg się tu zjawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006, s. 187. Wśród przełomowych momentów związanych z reformą Kościoła, Hálík zwraca przede wszystkim uwagę na dwa wydarzenia, tj. XVI-wieczne reformacje, czyli luterzańską i katolicką (w przypadku katolicyzmu mówimy raczej o kontrreformacji) oraz Sobór Watykański II – pierwsze wydarzenie przyczyniło się do wzbogacenia, odnowienia oraz pogłębienia chrześcijaństwa, ale również je podzieliło; drugie – pozwoliło przejść Kościołowi od „katolicyzmu”, tj. konfesyjnego zamknięcia oraz kontrkultury wobec protestantyzmu i nowoczesności, do katolickości – powszechnej ekumenicznej otwartości: „Wcześniejsze sobory owocowały myśleniem, że najbardziej potrzebną terapią Kościoła jest wzmocnienie dyscypliny i pogłębienie ortodoksji. Sobór Watykański II w Konstytucji «Gaudium et spes» powiedział, że musimy być solidarni ze współczesnym człowiekiem. Przypomnijmy jej pierwsze słowa: «Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych». Można by powiedzieć, że podobnie jak w przysiędze małżeńskiej Kościół przysiągł współczesnemu światu miłość, wierność i uczciwość oraz to, że nie opuści go aż do końca” T. Hálík, *Wobec milczącego Boga*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/wobec-milczacego-boga-145022> (dostęp: 25.06.2024). Tym niemniej w tym punkcie reforma nie może się zatrzymać, gdyż – jak dalej zauważa – niedokończonym celem Vat. II jest ekumenizm w sensie samotranscendencji chrześcijaństwa, który ma znacznie szersze znaczenie niż tylko zbliżanie się Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, oznacza bowiem wezwanie do dialogu międzyreligijnego i ekumenizmu trzeciego, tj. więzi porozumienia z niewierzącymi.

<sup>11</sup> T. Hálík, *Wyzwoleni, jeszcze nie wolni*, tłum. J. Zychowicz, Poznań: Wydawnictwo W drodze 1997, s. 84.

<sup>12</sup> T. Hálík, *Czas pustych kościołów*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2020, s. 79.

<sup>13</sup> „Ducha nie można hamować lekliwym i mało twórczym przywiązaniem do tego, co kiedyś zostało napisane” (T. Hálík, *Listy do papieża. Zachęta do szukania*

słowy, pozytywna zmiana musi zacząć się od odnowy treści, a dopiero później może dojść do odnowienia formy. Dzięki tak rozumianej odnowie będzie mogła zrodzić się wewnętrzna siła Kościoła, która, zamiast bezkrytycznego konformizmu wobec świata – lub z góry przegranych wojen kulturowych przeciwko niemu – będzie potrafiła go przemienić. „Jeśli reformy nakierowane będą przede wszystkim na odnowienie instytucji i nauczania, to nie staną się radykalne, nie sięgną korzeni”<sup>14</sup>, a fundamentem może być tylko Bóg oraz doświadczenie Jego żywej obecności<sup>15</sup>. Z tej racji czeski myśliciel postuluje konieczność pogłębionej refleksji nad teologią mistyczną, rozumianą jako *scientia experimentalis*, czyli „eksperymentalną naukę” o Bogu: „Teologia naszych czasów powinna być hermeneutyką duchowego doświadczenia”<sup>16</sup>. Tym bardziej, iż:

[...] wielu dzisiejszych chrześcijan rozstało się z przednowoczesnym myśleniem metafizycznym i jego obrazem świata. Przestali pojmować Boga, Jego obecność i aktywność w dziejach w sposób heteronomiczny, jako wyłączne „ingerencje z zewnątrz”. [Tymczasem – P. F.] Bóg Biblii naprawdę nie jest *deus ex machina*, lecz przebywa i działa wśród swego ludu. Bóg, o którym opowiada Biblia [...] jest Bogiem, który sam wkracza w proces historyczny i swoim Duchem nieustannie go ożywia i przekształca. Takie pojmowanie Boga stanowi punkt wyjścia dla procesualnego pojmowania fenomenu chrześcijaństwa; żywe chrześcijaństwo jest w nieustannym ruchu<sup>17</sup>.

Dlatego teologowie jako mistagodzy, hermeneuci i tłumacze dziejów nie mogą zgodzić się na ich immanentną interpretację, czego przykładem był marksizm, interpretujący historię jako produkt ludzkiej działalności, zdeterminowanej stosunkami gospodarczymi. Prawdę poznajemy tylko w relacji z kontekstem! W związku z tym w pierwszej kolejności „bezwzględnie potrzebujemy głębi

---

*nowych dróg*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2024, s. 25).

<sup>14</sup> Tamże, s. 87.

<sup>15</sup> „Jeśli Kościoły nie są zdolne do przekazywania tego doświadczenia, są jak ślepcy prowadzący ślepców” (Tamże, s. 87).

<sup>16</sup> Tamże, s. 61. Nie bez powodu w innym miejscu czeski teolog dodaje: „Duchowości nie uważam za jakąś nadbudowę wiary, ale za jej serce. [...] troski o duchowość, o wzrost, rozwijanie i pogłębianie życia duchowego nie traktuję jako jakiegoś kursu dla zaawansowanych, ewentualnie zadania dla wąskiej grupy specjalistów i profesjonalistów – czyli głównie dla klasztorów i «osób konsekrowanych». [Dlatego – P. F.] wprowadzenie w kulturę życia duchowego, zwłaszcza w sztukę kontemplacji, matka Kościół powinna proponować już na samym początku drogi wiary. [...] Bez mistagogii, stałego wtajemniczenia, wprowadzania i cierpliwego towarzyszenia na drodze dojrzwania osobistej wiary wszelka religia osiada na mieliźnie” (Tamże, s. 93).

<sup>17</sup> Tamże, s. 62–63.

wymiaru wiary, duchowości i liturgii”<sup>18</sup>. Tak rozumiany postulat odnowy jest ważny z jeszcze jednego powodu. Otóż – jak zauważa T. Hálík – „bieżąca działalność religijna” w obecnej postaci długo się nie utrzyma”<sup>19</sup>. Stąd konieczne jest oparcie chrześcijaństwa na głębszych fundamentach niż dotychczasowe. Innymi słowy, potrzebujemy kontemplatywnego wymiaru wiary, którą cechuje dialogiczny stosunek do rzeczywistości (słucham, staram się zrozumieć oraz odpowiadać). Taką propozycją może być, rozwijana w ramach teologii popołudnia, tzw. nowa hermeneutyka, której szczególną cechą jest zdolność do *re-lecture*, tj. nowego, uważniejszego czytania, umożliwiającego głębsze zrozumienie Pisma i tradycji „w dialogu z naszymi nowymi doświadczeniami historycznymi i wiedzą filozoficzno-naukową”<sup>20</sup>, kontemplacyjną lekturą codziennych doświadczeń oraz próbą przekroczenia własnej ograniczonej perspektywy<sup>21</sup>. Tylko idąc tą drogą, tj. drogą w głąb, Kościół stanie się: „społecznością nowej hermeneutyki, nowego czytania, nowej i głębszej interpretacji [...] obu źródeł Bożego Objawienia [...], jak i [...] Bożego słowa w znakach czasu”<sup>22</sup>, a przez

<sup>18</sup> T. Hálík, *Reformy strukturalne nie wystarczą, potrzebujemy iść w głąb*, <https://wiesz.pl/2023/04/25/ks-tomas-halik-reformy-strukturalne-nie-wystarcza/> (dostęp: 25.06.2024). Postulat powrotu do głębi wiary wyjątkowo trafnie koresponduje ze słowami Paula Tillicha, który stwierdził, że: „kto wie o głębi, ten wie także o Bogu” (P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, tłum. J. A. Łata, Wrocław–Oleśnica: Oficyna Wydawnicza Signum 1996, s. 57) lub z czymś, co irlandzki filozof Richard Kearney – do którego poglądów często odwołuje się omawiany przez nas autor – określa mianem ananteizmu, tj. „wierzyć znowu”, na nowo, głębiej (por. R. Kearney, *The God who May Be. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington: Indiana University Press 2001).

<sup>19</sup> T. Hálík, *Czas pustych kościołów*, s. 80. „Jeśli Kościół nie jest zdolny zaproponować innej formy niż przedpołudniowa – a dokładniej: tęsknoty za nią czy różnych prób jej rekonstrukcji czy imitacji – to nic dziwnego, że dla wielu jedyne rozwiązanie to opuścić wiarę” (T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 305).

<sup>20</sup> T. Hálík, *Listy do papieża...*, s. 54.

<sup>21</sup> „Synodalność [oznacza dla mnie – P. F.] nie tylko konieczność wspólnej drogi i wspólnej refleksji, ale także okazję do uświadomienia sobie na tej drodze kompatybilności tematów, które często rozważane były oddzielnie. Każdy krok na drodze do głębszego zrozumienia jednego z wielkich tematów teologii rzuca nowe światło na pozostałe” (Tamże, s. 59).

<sup>22</sup> T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 92. Przeciwnieństwem wspomnianych znaków czasu jest, według praskiego teologa, duch czasu (*Zeitgeist*): „Duch czasu [...] to określona mentalność społeczeństwa, która rodzi się przeważnie z powierzchownej reakcji na zewnętrzne procesy: przejawia się jako moda, «opinia publiczna» albo stadne sugestie, jest naznaczona wpływem reklam, propagandy i ideologii. Duch czasu jest mową tego świata. Jego ulubionym medium są popularne i populistyczne środki masowej komunikacji, będącej częścią komercyjnego przemysłu masowej rozrywki. Duch czasu często oferuje sensacyjne wiadomości, filmy, plotki, dezinformacje, fake newsy, w ostatnim czasie także falsyfikaty wyprodukowane za pomocą sztucznej inteligencji” (T. Hálík, *Listy do papieża...*, s. 57).

to konkretną propozycją wyjścia z kryzysu oraz ochroną chrześcijaństwa przed subtelną pokusą uznania za ostateczną i doskonałą jakąkolwiek formę Kościoła, stanu społecznego, stanu wiedzy religijnej, filozoficznej czy naukowej<sup>23</sup>.

Temu celowi winna służyć – jako kontynuacja niedokończonych reformy Vat. II – zainicjowana przez papieża Franciszka – droga synodalna<sup>24</sup>, która: „nie jest gotowym do realizacji modelem, przedstawianym jako cel podróży, lecz procesem<sup>25</sup>. [W związku z tym – P. F.] Kościół musi znowu stać się społecznością drogi, rozwinąć pątniczy charakter wiary, aby ten próg [móc – P. F.] przekroczyć<sup>26</sup>. Z tej przyczyny praski teolog postuluje: „Potrzebujemy [...] Kościoła synodalnego, Kościoła, który trzeba odnowić w nowym kontekście. [...] Na nowo uchwycić razem to wszystko, czego wymaga od nas Chrystus. Odnowić nie tyle struktury, ale w naszej różnorodności odnaleźć głęboką jedność w Chrystusie<sup>27</sup>”.

<sup>23</sup> T. Hálík, *Kościół jako anty-Babel*, <https://wiesz.pl/2023/06/17/kosciol-jako-anty-babel/> (dostęp: 25.06.2024). „Tradycja wskazuje trzy rodzaje Kościoła: *Ecclesia militans* – ziemski Kościół walczący, *Ecclesia poenitens* – Kościół pokutujący, do którego należą dusze przebywające w czyśćcu, i *Ecclesia triumphans* – zwycięski Kościół świętych w niebie. Pomijanie różnic eschatologicznych i mylenie Kościoła ziemskiego ze zwycięskim Kościołem niebieskim prowadzi do triumfalizmu. *Ecclesia militans* (Kościół ziemski) ma walczyć przede wszystkim z własnymi pokusami, słabościami i grzechem – również pokusą triumfalizmu. Jeżeli jej ulegnie, stanie się instytucją religii wojującej, będzie walczył głównie z innymi religiami, a także z osobami nieposłusznymi we własnych szeregach. Triumfalizm, ta mieszanka pychy i ślepoty, jest chorobą Kościoła. Jezus nazwał ją faryzejskim kwasem, a papież Franciszek – klerykalizmem” (T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 280).

<sup>24</sup> „Nowy rozdział dziejów chrześcijaństwa, «popołudnie chrześcijaństwa», łącząc w pewnej mierze z wezwaniem papieża Franciszka do synodalnej odnowy Kościoła. Bronię się jednak przed traktowaniem tego wydarzenia w sposób chiliastyczny, i prezentowaniem go jedynie jako nowej wersji modelu [zaproponowanego przez – P. F.] Joachima z Fiore i jego kontynuatorów” (T. Hálík, *Listy do papieża...*, s. 80).

<sup>25</sup> T. Hálík, *Synodalność – nowa reformacja?*, <https://wiesz.pl/2022/12/13/synodalnosc-nowa-reformacja/> (dostęp: 25.06.2024). „Niektórzy przeciwnicy papieża Franciszka widzą w nim «katolickiego Gorbaczowa»; wezwanie do otwartej debaty, wzajemnego słuchania się i szacunku w ramach procesu synodalnego przypomina im *glasnost* (wezwanie do swobodnej dyskusji), a synodalna reforma – pierestrojkę (przebudowę sowieckiego systemu). [...] Ci, którzy mówią w ten sposób, dają do zrozumienia, że pojmują Kościół katolicki jako system totalitarny; [Ja natomiast – P. F.] z ogłoszoną reformą synodalną [...] wiąże liczne nadzieje na spełnienie moich snów o Kościele, ale nie ulegam chiliastycznej euforii, że stoimy już u bram raj. Będzie to długa droga dla następnego pokolenia, a światło z góry Tabor przeplatać się będzie z mrokiem ogrodu Getsemani. Potrzeba będzie czujności i trzeźwości, cierpliwości i wytrwałości, mądrości i pokory. Myślę, że mamy jeszcze przed sobą daleką drogę” (T. Hálík, *Listy do papieża...*, s. 71–82).

<sup>26</sup> T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 290.

<sup>27</sup> T. Hálík, *Reformy strukturalne nie wystarczą, potrzebujemy iść w głąb*, <https://wiesz.pl/2023/04/25/ks-tomas-halik-reformy-strukturalne-nie-wystarcza/>



Aby tak się mogło stać, potrzebna jest wspomniana zasada synodalności, czyli wzajemnego słuchania, kompatybilności w różnorodności, oraz wspólnego decydowania tak w sprawach Kościoła, jak i świata. Jej przeciwieństwem jest, z jednej strony, chrześcijański tradycjonalizm („konserwatywna utopia”), który żyje romantyczno-nostalgiczną tęsknotą za wygasłą *Christianitas*<sup>28</sup>, z drugiej zaś konformizm względem współczesnej kultury, który prowadzi do powierzchownego chrześcijaństwa<sup>29</sup>. Oba nurty „myślą” w kategoriach „poranka”, przez co:

[...] uniemożliwiają chrześcijaństwu w twórczy i wewnętrzny sposób wpływać na współczesną cywilizację i inspirować ją. [Dlatego – P. F.] rzeczywistym zagrożeniem dla Kościoła [...] jest niezdolność chrześcijaństwa do znalezienia swego miejsca pośrodku współczesnej kultury i uniknięcie zarówno Scylli tradycjonalizmu, jak i Charybdy łatwego „progresizmu”<sup>30</sup>.

Tymczasem centralnym punktem synodalnej odnowy powinno być przejście od kościelnego egocentryzmu („małego ja”), do nowej tożsamości („nowego ja”)<sup>31</sup>, którą winny charakteryzować:

- nieustanne otwieranie się na Ducha Bożego, przez którego zmartwychwstały Jezus żyje i działa w swoim Kościele,
- pozbycie się przez Kościół obsesji na punkcie „małego ja” (klerykalizm, fundamentalizm, integryzm, tradycjonalizm, triumfalizm itp.),
- pogłębienie na różnych poziomach kultury komunikacji, tj. odnowa duchowości i teologii (komunia z Bogiem) oraz pogłębienie praktyki duszpasterskiej (komunikacja wewnątrz Kościoła),
- dialog między różnymi typami religijności chrześcijańskiej (pomiędzy wiarą jako drogą i wiarą jako pewnością, między Kościołem jako społecznością pielgrzymów i Kościołem jako domem, między Kościołem

(dostęp: 25.06.2024)

<sup>28</sup> „Tradycjonalizm jest zaprzeczeniem istoty tradycji [...]: wybiera ze zgromadzonych skarbów jeden element (na przykład postać Kościoła i teologii z minionej epoki), wrywa go z kontekstu i na nim się zafiksowuje. Idealizowanie przeszłości i postrzeganie współczesności w kategoriach apokaliptycznych jest kolejnym – i często spotykanym – objawem tradycjonalistycznej głuchoty na wciąż rozlegający się w historii głos Boży” (T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 289).

<sup>29</sup> „Kto zrozumiał postulowane przez sobór *aggiornamento*, [...] tylko jako konformizm wobec świeckiego społeczeństwa i nierozważną wyprzedaż tradycji, mentalnie uwiązł w zbyt wąskich granicach moderny” (Tamże, s. 139).

<sup>30</sup> T. Hálík, *Hurra, nie jestem Bogiem!*, tłum. A. Babuchowski, T. Dostatni, J. Zychowicz, Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej 2013, s. 66.

<sup>31</sup> „Tę przemianę – przeniesienie akcentu z *ego* na *self* (wewnętrzne «ja») – często opisuje się za pomocą metafor powiązanych z przestrzenią, takich jak droga do głębi, droga do wnętrza. Słowa «głębia» i «wnętrze» oznaczają tu przeciwieństwo powierzchowności i spłylenia” (T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 304).

- jako społecznością opartą na pamięci i opowieści a Kościołem jako szpitalem polowym),
- pogłębienie ekumenizmu w najszerszym tego słowa znaczeniu (komunikacja z innymi Kościołami chrześcijańskimi, innymi religiami oraz światem laickim),
  - wreszcie trwała forma życia Kościoła.

Tylko podążając tą drogą, Kościół będzie mógł stać się dynamiczną siecią wzajemnej komunikacji, a przez to bardziej otwartym na potrzeby ludzkości: „Nie chodzi w tym procesie tylko o to, by uczynić instytucje Kościoła bardziej skutecznymi, lecz – wedle ważnej Encykliki *Fratelli tutti* – o dążenie do «ludzkiego braterstwa»<sup>32</sup>. Oczywiście rektor Najświętszego Salwatora jest absolutnie świadomy, iż braterstwo – o którym mówi papieska encyklika – jest ostatecznie „celem eschatologicznym”<sup>33</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, iż, zmierzając do tego celu: „konieczne są [...] pewne kroki, aby pogłębić wzajemne poznanie i uznanie; [...] to cel na dziś i jutro – na popołudnie chrześcijaństwa”<sup>34</sup>. Wspomniane kroki to przede wszystkim nowy rodzaj maksymalnie szeroko rozumianego ekumenizmu, którego celem nie jest jedynie jedność instytucjonalna, ale jedność: „całej rodziny ludzkiej i przyjęcie wspólnej odpowiedzialności za środowisko naturalne, za całe stworzenie”<sup>35</sup> – dla „czeskiego Tischnera” zasadniczą częścią *oikúmené* jest świat, który, wspólnie dzieląc,

---

<sup>32</sup> T. Hálík, *Synodalność – nowa reformacja?*, <https://wiesz.pl/2022/12/13/synodalnosc-nowa-reformacja/> (dostęp: 25.06.2024). Dla Hálíka najważniejszym ze wszystkich kościelnych dokumentów wzywających do ekumenicznej otwartości jest wspomniana Encyklika *Fratelli tutti*: „Jestem przekonany, że podobnie jak demokratyzacja Kościoła w wyniku reformacji pomogła w demokratyzacji Europy, tak ekumeniczne starania mogą wyjść poza środowisko Kościoła i umocnić to, co papież Franciszek nazywa ludzkim braterstwem, najważniejszym celem współczesności: przemianę procesu globalizacji w proces kulturowej komunikacji i kulturowego dzielenia się, prawdziwej bliskości” (T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 173).

<sup>33</sup> „ostateczna jedność rodzaju ludzkiego jest *eschatologiczną obietnicą*, której całkowitego wypełnienia się nie możemy oczekiwać w naszej historii, ale dopiero przy końcu czasów, w *paruzji* – «wraz z drugim przyjściem Pana», świadomość ta daje wierzącym zarówno energię przepojoną nadzieją, dzięki której mogą na rzecz [tego braterstwa – P. F.] stale pracować, jak i wystarczającą dozę realizmu prowadzącego do sceptycyzmu wobec ideologicznych projektów zjednoczenia ludzkości za pomocą siły militarnej, politycznej czy ekonomicznej lub też wizji religijnych fantastów i sekciarzy” (T. Hálík, *Wzywany czy niewzywany...*, s. 190).

<sup>34</sup> T. Hálík, *Kościół potrzebuje zmiany większej niż instytucjonalne*, <https://wiesz.pl/2022/09/05/ks-halik-kościół-potrzebuje-zmiany-wiekszej-niz-zmiany-instytucjonalne/> (dostęp: 25.06.2024).

<sup>35</sup> T. Hálík, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/ks-tomas-halik-zaczyna-sie-nowa-reformacja-184812> (dostęp: 25.06.2024).

winniśmy przekształcić w *civitas ecumenica*<sup>36</sup> – tzw. czwarty ekumenizm<sup>37</sup>. W związku z tym proces synodalny: „nie może pozostać wewnętrzną sprawą Kościoła rzymskokatolickiego”<sup>38</sup>.

Obok tego czeski teolog podkreśla, iż chrześcijaństwo, jeśli chce mieć realny wpływ na proces tworzenia powszechnego braterstwa, powinno być chrześcijaństwem „kenotycznym”, tj. pozbawionym jakichkolwiek ambicji z zakresu władzy oraz klerykalnej ciasnoty<sup>39</sup>. Jest to niezwykle istotne, a to z tej racji, że: „świat nie potrzebuje «chrześcijańskiego imperium» [...], pożytek może mu przynieść tylko chrześcijaństwo e k u m e n i c z n i e o t w a r t e na służbę wszystkim potrzebującym”<sup>40</sup>. To z kolei zakłada miłość – kolejny element synodalnej odnowy:

Jestem przekonany, że szerzenie rozumianej na sposób Jezusowy miłości jest zadaniem nie tylko dla poszczególnych chrześcijan, ale także dla chrześcijańskich

---

<sup>36</sup> „Nowa Reformacja musi wzmocnić świadomość chrześcijańskiej współodpowiedzialności za całe «ciało», którego częścią jesteśmy poprzez tajemnicę Wcielenia Słowa Bożego: za całą rodzinę ludzką i za nasz wspólny świat” T. Hálík, *Zaczyna się nowa reformacja*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/ks-tomas-halik-zaczyna-sie-nowa-reformacja-184812> (dostęp: 25.06.2024). Dlatego bliski jest duchowej wrażliwości praskiego teologa model Kościoła – proponowany przez papieża Franciszka – jako „szpitala połowego”, który: „powinien reagować nie tylko na cierpienie jednostek, lecz także na choroby wspólnych społeczeństw i cywilizacji” (T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 283).

<sup>37</sup> Hálík w ramach uprawianej przez siebie teologii popołudnia wyróżnia w rozwoju ruchu ekumenicznego cztery etapy jego ewolucji: 1. wezwanie do jedności wszystkich chrześcijan; 2. dialog międzyreligijny; 3. zbliżenie z ludźmi areligijnymi; 4. stworzenie z całej planety *oikúmené*, tj. wspólnego domu.

<sup>38</sup> T. Hálík, *Synodalność – nowa reformacja?*, <https://wiesz.pl/2022/12/13/synodalnosc-nowa-reformacja/> (dostęp: 25.06.2024).

<sup>39</sup> „Dziś wszyscy stoimy przed krzyżem jak przed dylematem. Czy krzyż będzie dla nas sztandarem niesionym w walce, nostalgicznym pomnikiem czasów, gdy był on znakiem triumfalizmu i władzy? Czy też pojmiemy k e n o t y c z n e przesłanie krzyża: Jezus, chociaż na równi był z Bogiem, ogołocił samego siebie i, stawszy się podobnym do ludzi, przyjął na siebie postać sługi. Jeśli chcemy naśladować Chrystusa, musimy porzucić jakąkolwiek tęsknotę za uprzywilejowanym miejscem na tym świecie. Każdy z nas musi stać się «podobnym do ludzi» i poważnie potraktować solidarność z ludźmi naszych czasów, do której Kościół zobowiązał się w pięknych słowach rozpoczynających konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes*” (T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa*, „Więź” 2(2013) s. 37). W innym miejscu „czeski Tischner” dodaje: „Wystrzegajmy się samozadowolenia, [...] zwłaszcza wszelkiego triumfalizmu, przepychu, powierzchowności, wszelkiej pompy, która w przeszłości tak wielu ludzi zniechęciła! Chrońmy [...] ducha pokory i skromności życia Kościoła jak królewski klejnot i jako wielką szansę” (T. Hálík, *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności. Autobiografia*, tłum. J. Illg, Kraków: Wydawnictwo Znak 2020, s. 183).

<sup>40</sup> T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 171.

społeczności Kościoła, które składają się na wielki organizm ludzkości i są za tę całość współodpowiedzialne<sup>41</sup>.

Temu celowi winno służyć przejście Kościoła od katolicyzmu do katolickości. Pierwszy – zdaniem Hálíka – reprezentuje defensywną wizję Eklezji. To system autorytarnego, zdrętwiąłego myślenia i postępowania, w którym nie ma żadnej przestrzeni dla wolności Ewangelii oraz Jezusowej miłości miłosiernej i solidarności z ludźmi żyjącymi na marginesie (katolicyzm bez chrześcijaństwa). Drugi reprezentuje – w duchu Vat. II – eklezjologię dialogiczną, tj. wspaniałością, prawdziwie ekumeniczną otwartość i gościnność:

Katolickość to chrześcijaństwo rozumiane jako uniwersalna propozycja, która nie utożsamia Kościoła z twierdzą otoczoną przez wrogów, lecz postrzega go jako „sakrament”, czyli znak jedności, do której powołana jest cała ludzkość<sup>42</sup>.

Tym samym chrześcijaństwo XXI wieku stoi przed ważnym wyzwaniem, jakim jest próba przekroczenia wielu istniejących granic mentalnych, instytucjonalnych, konfesyjnych, kulturowych oraz społecznych, tak aby już nic nie stało na drodze jego uniwersalnemu przesłaniu i misji:

[...] najważniejszym zadaniem naszych czasów [...] jest przyjęcie, uznanie i zrozumienie odmienności drugiego nie tylko jako potencjalnego źródła zagrożenia, ale także przede wszystkim jako potencjalnego źródła własnego wzbogacenia, dopełnienia – a to zakłada także konieczność naszego spokornienia, pogłębienia, zmadrzenia<sup>43</sup>.

W innym miejscu praski teolog dodaje:

Swoich studiów nad religiami niechrześcijańskimi oraz studyjnych podróży i rozmów z „innowiercami” nie traktowałem jako turystyki, ale jako pielgrzymkę szacunku do innych, w celu lepszego zrozumienia własnej religii. Zobaczyłem jednak, że to

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 172. Szczególną postacią owej miłości, według T. Hálíka, jest ekumenizm, który: „jest jedną z niepomijalnych postaci miłości chrześcijańskiej. To również jedna z najwiarygodniejszych i najbardziej przekonujących postaci chrześcijaństwa” (Tamże, s. 309).

<sup>42</sup> T. Hálík, *Bóg przemawia w polifonii*, <https://wiesz.pl/2024/09/17/ks-halik-bog-przemawia-w-polifonii/> (dostęp: 26.06.2024).

<sup>43</sup> T. Hálík, T. Dostatni OP, *Różnorodność pojednania. Rozmowy*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2013, s. 18–19. Gdzie indziej czeski teolog dodaje: „Spotkanie i przenikanie się kultur [...] nie musi prowadzić do wrogości czy konkurencyjnej konfrontacji ani do życia w zobojętnieniu, obok siebie, w imię łatwej tolerancji, ale może zmienić się w proces wzajemnej komunikacji, w obustronnie ubogacający dialog” (T. Hálík, *Hurra, nie jestem Bogiem!*, s. 160).

działa także na odwrót: im lepiej i głębiej poznaje człowiek własną tradycję (razem z jej cieniami), tym lepiej może zrozumieć innych<sup>44</sup>.

Nie oznacza to, iż T. Hálík opowiada się za „totalnym” relatywizmem czy radykalnym multikulturalizmem: „Nie głoszę [...] «ponadkonfesyjnego chrześcijaństwa» i obce jest mi jakiegokolwiek «esperanto» w religii”<sup>45</sup>. Rektorowi Najświętszego Salwatora jest najbliższej do koncepcji pojednanej różnorodności<sup>46</sup>, którą definiuje jako proces spokojnej komunikacji wymagającej hermeneutów i tłumaczy, którzy „starają się zinterpretować własne i cudze wartości w sposób zrozumiały, wierny i wiarygodny, żeby mogło dojść do rzeczywistego porozumienia”<sup>47</sup>.

Tak więc „ratunek dla Kościoła i świata”, według praskiego teologa, nie nadejdzie ani z prawa (tradycjonalizm), ani z lewa (progresizm), ani z przeszłości, ani z przyszłości, ani „z góry” jak *deus ex machina*, lecz jedynie z głębi teologicznej i duchowej odnowy, której pierwszym etapem jest reforma synodalna, mająca na celu zmianę pojmowania Kościoła i jego działania w świecie oraz sposobu jego komunikacji ze światem.

## 2. Tajemnica – kaiologia – „Zacheusz”

Podstawowym pojęciem, określającym sposób uprawiania teologii popołudnia jest doświadczenie tajemnicy, które wiąże się z osobistym przekonaniem czeskiego myśliciela, w myśl którego:

Dwie rzeczywistości, kluczowe dla naszego życia, są niewidzialne: nasze „ja”, i Bóg. Widzimy wiele zjawisk, które możemy przypisywać naszemu „ja”, inne zaś Bogu,

---

<sup>44</sup> T. Hálík, *Listy do papieża...*, s. 156.

<sup>45</sup> T. Hálík, T. Dostatni OP, *Różnorodność pojednania...*, s. 171. Gdzie indziej dodaje: „W transformacji [synodalnej – P. F.] chrześcijaństwo nie może rozmyć swojej tożsamości i stać się jakimś wszechogarniającym humanizmem czy naiwnym religijnym esperantem (które z reguły przekształca się w sektę), lecz potrzebuje odnawiania swojej tożsamości. Ponieważ podstawą chrześcijańskiej tożsamości jest Chrystus oraz Jego paschalne wydarzenie, oznacza to odkrywanie na nowo Chrystusa” (T. Hálík, *Listy do papieża...*, s. 22–23).

<sup>46</sup> Wyjątkowym przykładem tak rozumianej „pojednanej różnorodności” jest dla Hálíka Trójca Święta, będąca swoistą symfonią pluralizmu, a przez to Bożym „tak” dla pluralizmu w świecie, w Kościele, w historii. Nie dziwi więc wezwanie ze strony „czeskiego Tischnera” do coraz głębszej refleksji nad pojęciem Boga jako Trójcy, tj. z niczym nieporównywalnej jedyności Boga z wewnętrzną różnorodnością wspólnoty „osób”.

<sup>47</sup> T. Hálík, T. Dostatni OP, *Różnorodność pojednania...*, s. 20.

ale ani nasze „ja”, ani Bóg nie ukazują się nam w postaci rzeczy, którą moglibyśmy wskazać i którą moglibyśmy jednoznacznie zlokalizować<sup>48</sup>.

Innymi słowy, gdybyśmy zapytali: Gdzie jest Bóg sam w sobie? – nie da się udzielić wyczerpującej odpowiedzi. Podobnie na pytanie: Gdzie znajduje się nasze „ja”? Jedyne więc, co nam pozostaje, to otwartość na tajemnicę, z którą – w odróżnieniu od problemu zagadki – nie można tak łatwo się uporać:

Problem to coś, co rozwiązujemy [...]. Z tajemnicą natomiast nie możemy się uporać. Nie oznacza to, byśmy mieli przed bramą wiodącą do tajemnicy postawić znak: „Wejście zabronione”, zobowiązując nasze myślenie do kapitulacji; wręcz przeciwnie, tajemnica oferuje nam niezliczone możliwe interpretacje. Musimy jedynie zdać sobie sprawę z tego, że wszystkie określenia, którymi nazywamy tajemnicę, mają charakter obrazów, porównań, metafor lub w najlepszym razie analogii<sup>49</sup>.

Jeśli więc Bóg istnieje, to „*mieszka głębiej*, niż przypuszczały dawne pokolenia [...]. [Z tej racji – P. F.] Boga musimy szukać głębiej i dokładniej, skoro już wiemy, że nie znajdziemy Go w budce suflerskiej czy w łatwo dostępnym biurze reżysera teatru zwanego światem”<sup>50</sup>. Bóg jest Tajemnicą: „tak powinno brzmieć pierwsze i ostatnie zdanie wszelkiej teologii. Zawsze, gdy piszemy czy mówimy coś o Bogu, każdemu naszemu zdaniu [...] powinni towarzyszyć dwaj aniołowie wołający [...]: «Tajemnica! Tajemnica!»”<sup>51</sup> – jeden z naj-

<sup>48</sup> T. Hálík, *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności...*, s. 19. Hálík nawiązuje tu do jednego z najbardziej cenionych przez siebie mistyków, tj. Mistra Eckharta, który nauczał o jedności Boga i człowieka, czyli o tym, że za naszym *ego* jest jeszcze coś dalej, więcej, coś innego, głębszego, jakiś „wewnętrzny człowiek”, „głębinowe ja”, Heideggerowskie *das Selbst* – a za „bogiem teizmu”, tj. bogiem naszych ludzkich wyobrażeń i spekulacji, jest „wewnętrzny Bóg”, „Bóg za bogiem”: „Mistrz Eckhart zapożycza z listu apostoła Pawła rozróżnienie «człowieka wewnętrznego» i «zewnątrznego» i interesująco je rozwija: człowiek zewnętrzny ma «zewnątrznego Boga», człowiek wewnętrzny zna Boga wewnętrznego, «Boga nad Bogiem» – głębię bóstwa nieskończenie przekraczającą pobożne wyobrażenia, teorie i fantazje powierzchownej religijności” (T. Hálík, *Chcę, abys był*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2014, s. 71).

<sup>49</sup> A. Grün, T. Hálík, W. Nonhoff, red., *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2017, s. 172.

<sup>50</sup> T. Hálík, *Chcę, abys był*, s. 64.

<sup>51</sup> T. Hálík, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009, s. 58. Warto do końca zacytować tę myśl, która w całej pełni odsłania, dlaczego pojęcie tajemnicy stanowi fundamentalny element teologii popołudnia: „Na moim biurku w Pradze stoi wielki drewniany anioł, który przypomina mi: Jeśli piszesz o Bogu, pamiętaj, że wchodzisz w obłok tajemnicy. Strzeż się choćby tylko przez chwilę pomyśleć, że Go dostatecznie zobaczyłeś; możesz Go co najwyżej lekko i od tyłu dotknąć” (Tamże, s. 58).

ważniejszych postulatów teologii popołudnia. Jest to nawiązanie do, bliskiej sercu „czeskiego Tischnera”, tradycji mistyków apofatycznych, dla których tajemnica lub – jak ktoś woli – czysta pustka jest niczym innym, jak tylko inną postacią pełni, może nawet jej postacią najprawdziwszą: „[Pewne – P. F.] tradycje mistyczne dowodzą, że Bóg jest «niczym» (jest niczym w świecie bytów, przedmiotów, rzeczy) i że słówko nic jest być może najodpowiedniejszym wyrażeniem sposobu jego bycia”<sup>52</sup>. Tylko z takim Bogiem, tj. Bogiem, który „w świecie tych wszystkich «coś» jest «nic», człowiek może się spotkać dopiero wtedy, gdy sam w sobie znajdzie [również – P. F.] owo «nic»”<sup>53</sup>. Stąd:

[...] prawdziwe poszukiwanie religijne w naszym życiu [...] nigdy nie może zakończyć się tak, jak kończy się udane poszukiwanie jakiegoś przedmiotu, to znaczy – jego znalezieniem i posiadaniem; nie zmierza bowiem do żadnego przedmiotowego celu, lecz do serca Tajemnicy, która jest niewyczerpana, która nie ma dna<sup>54</sup>.

Niniejsze słowa wyraźnie wskazują, iż „czeski Tischner” nie zadowala się wszelkiej maści „pewnikami”<sup>55</sup>. Interesuje go przede wszystkim sposób, w jaki wierzymy: „Istnieje religia, która dąży do tego, by posiadać wiarę, pewniki religijne, a nawet samego Boga [...]. Natomiast inny typ religii stara się «być» w wierze”<sup>56</sup> – kolejny leitmotiv teologii popołudnia. Cytowane słowa odpowiadają tej stronie wiary, którą Hálík określa łacińskim terminem

<sup>52</sup> T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 26. „Kiedy Mistrz Eckhart, książę mistyków – i według mnie najgłębszy chrześcijański teolog po świętym Pawle – powiedział, że Bóg jest «niczym», wyraził tymi słowami nieprzeniknioną Jego tajemnicę” (T. Hálík, *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności...*, s. 353). Podobnie gdzie indziej czeski teolog dopowiada: „Pośród rzeczy, które są «czymś», Bóg jest «nic» – Bóg bowiem nie jest «na sposób» rzeczy materialnych, które można zmierzyć, zważyć, zdefiniować i opisać. Bóg jest niewyraźną tajemnicą. Bóg przekracza wszystko, co możemy o Nim powiedzieć – właśnie ze względu na tę wszystko przekraczającą pełnię *Bóg jest nic* pośród tego wszystkiego, co jest «czymś»” (T. Hálík, *Przemówić do Zacheusza*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005, s. 69).

<sup>53</sup> T. Hálík, *Przemówić do Zacheusza*, s. 69. Gdzie indziej czeski myśliciel dodaje: „«Boga, który jest, nie ma» – to paradoksalne stwierdzenie Mistrza Eckharta [...] wyraża głęboką prawdę «teologii negatywnej», wyrastającej z głębi doświadczenia mistycznego. Bóg, który *byłby tak, jak są rzeczy*, czyli na sposób istnienia przedmiotów, nie byłby Bogiem – Bóg, jeśli rozumiemy sens tego pojęcia, nie może z samej swej istoty być kontyngentnym (przypadkowym), jednostkowym bytem, który «jest» (a więc także może «nie być»)” (T. Hálík, *Chcę, abys był*, s. 83–84).

<sup>54</sup> T. Hálík, *Cierpliwość wobec Boga...*, s. 23–24.

<sup>55</sup> „Boję się religijnej pewności, której brak przestrzeni [...]: dla Boga, który może niespodziewanie obalić wszystkie nasze dotychczasowe pewniki, włącznie z naszymi pewnikami religijnymi” (T. Hálík, *Drzewo ma jeszcze nadzieję...*, s. 110).

<sup>56</sup> T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 173–174.

*fides qua*, tj. wierze, rozumianej jako osobiste przeżycie, doświadczenie, egzystencjalne oddanie się Bogu, „ontologiczne prezaufanie”. To tutaj otwiera się przestrzeń dla absolutnej tajemnicy, której: „nie da się wcisnąć do świata naszych wyobrażeń i naszych słów, świata limitowanego naszą subiektywnością, ograniczeniami czasu i kultury, w której żyjemy i myślimy”<sup>57</sup>. Dlatego – jak stwierdza w innym miejscu: „Jeśli chcemy się naprawdę otworzyć na absolutną tajemnicę, którą my, wierzący, nazywamy słowem «Bóg», musimy najpierw odłożyć na półkę (wziąć w cudzysłów) wszelkie wyobrażenia o Bogu, które sami wytworzyliśmy”<sup>58</sup>. Z tej racji zamysł wiary – tak, jak go pojmuje rektor Najświętszego Salwatora – nie polega na „gaszeniu” pragnienia pewności i bezpieczeństwa, które w sobie nosimy, lecz winien uczyć życia „w” tajemnicy i „z” tajemnicą: „Wierzyć [...], to uwolnić się od iluzji, że głębię prawdy możemy w pełni uchwycić swoją wiedzą, zawłaszczyć ją i nią dysponować”<sup>59</sup>. Innymi słowy wiara – według rozumowania praskiego teologa – „to nie tylko odwaga wstąpienia do obłoku tajemnicy, ale także sztuka życia z tą tajemnicą, respektowania jej”<sup>60</sup>.

W tym miejscu należy zasygnalizować ważną uwagę. Otóż przywiązanie „czeskiego Tischnera” do kategorii tajemnicy może sprawiać wrażenie, że właściwie „odrzuca” on teologię katefaticzną na rzecz skrajnie posuniętej teologii apofaticznej<sup>61</sup>. Nic bardziej mylnego. Hálík jest absolutnie świadomy, że *fides qua* („jak wierzymy”) nie może istnieć bez *fides quae* („w co wierzymy”) – *fides quae* podsuwa *fides qua* słowa umożliwiające werbalne i intelektualne wyrażenie siebie i komunikację z innymi, bez których *fides qua* jest zwyczajnie

<sup>57</sup> Tamże, s. 27.

<sup>58</sup> Tamże, s. 255.

<sup>59</sup> T. Hálík, *Żyć z tajemnicą. Impulsy do rozmyślań nad wiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kielce: Wydawnictwo Charaktery 2015, s. 22–24.

<sup>60</sup> T. Hálík, *Przebudzenie aniołów. Kazania o bliskości Boga w niespokojnych czasach*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2022, s. 10. „Słowo «respekt» wywodzi się od czasownika *respeculare* – 'przyglądać się ponownie albo nie zadowalać się tylko powierzchownym, pierwszoplanowym rozumieniem, raz po raz wracać, i głębiej postrzegać, kontemplować, szukać'. Tajemnica stale nas inspiruje i wzbogaca, jednocześnie prowadzi ku cierpliwości i uważności, a przede wszystkim ku otwarciu i pokorze” (Tamże, s. 10–11).

<sup>61</sup> Jedyne – co stale podkreśla – to fakt, iż teologia negatywna, jako prawowita spadkobierczyni autentycznego chrześcijańskiego i bliźniego „ateizmu”, broni tajemnicy boskości przed materialnym, intelektualnym i pojęciowym uprzedmiotowieniem: „Tak jak biblijny i starochrześcijański «ateizm» strzegł Bożej wolności i wielkości przed uwięzieniem w drzewie i metalu, tak też mistyka i negatywna teologia chroniła ją przed uwięzieniem w pojęciach i teoriach” (T. Hálík, *Żyć z tajemnicą...*, s. 81).



„niema”<sup>62</sup>. Ale jest też odwrotnie, to właśnie *fides qua* – która otwiera przestrzeń dla tajemnicy – chroni *fides quae* przed prymitywnym antropomorfizmem:

Święty Augustyn, patrząc na chłopca, bawiącego się muszlą na brzegu morza, zrozumiał, że cała nasza teologia, katechizmy, podręczniki dogmatyki są w porównaniu z pełnią Bożej tajemnicy tylko małą muszlą właśnie. Używajmy wszystkich instrumentów poznania, które otrzymaliśmy, ale nie przestawajmy jednocześnie zadziwiać się wielkością i głębią tego, co je w sposób nieskończony przekracza<sup>63</sup>.

Stałym zadaniem teologii jest ukazywanie dynamicznego przenikania się immanencji i transcendencji. W związku z tym teologowie, religioznawcy i kaznodzieje powinni nie tylko o Bogu mówić, ale też milczeć przed Bogiem i z Bogiem<sup>64</sup>. Ów specyficzne spojrzenie na wiarę, z perspektywy tej części teologii popołudnia, pozwala dostrzec, iż wiara nie jest formą takiej samej wiedzy jak nauki ściśle (być może nie jest również nauką w sensie nauk humanistycznych i społecznych). Dlaczego? Ponieważ nie można się jej nauczyć, tak jak innych nauk. Wiara nie jest również wiedzą, a to dlatego, iż nie zawsze opiera się na rozumowaniu lub wykorzystaniu racjonalnych argumentów – choć nie można zanegować jej racjonalnej struktury. Wiara opiera się przede wszystkim na tym, co nazywane jest *wglądem* lub *sensus fidei*, tj. zmysłem wiary.

<sup>62</sup> Tym niemniej Hálík stoi na stanowisku, iż tajemnicy nie da się ostatecznie urzeczywistnić, nawet w samoobjawieniu Boga: „to, co jest w nim wyraźne i zrozumiałe, odsyła do tego, co jest niewyraźne i niezrozumiałe” (T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 27).

<sup>63</sup> Tamże, s. 29. Warto w tym miejscu zacytować szerszy *passus* czeskiego teologa, który rzuca dodatkowe światło na postawiony powyżej problem antropomorfizmu i jego skutków: „Być może na drodze uznania Boga większą przeszkodą niż ludzkie brudy chrześcijan była określona teologia i duchowość, która produkowała kontrowersyjne, a niekiedy wręcz patologiczne wyobrażenia o Bogu. Właśnie ten sposób religijnej produkcji wyposażył ateistów w wielobarwny panteon bogów, w których nader łatwo jest nie wierzyć. [...] (Wierzących i niewierzących dzieli w tym wypadku tylko to, że jedni tę właśnie karykaturę biorą za rzeczywistość, podczas gdy drudzy to samo wyobrażenie uważają wyłącznie za wymysł). [...] Wiem, że ludzie żyjący z takim wyobrażeniem Boga mogą wieść życie pobożne i święte i jestem daleki od tego, żeby komukolwiek «odbierać jego wiarę». Pytam jednak, czy takie wyobrażenie Boga, jeśli jest przedstawiane jako autentycznie chrześcijańskie, nie zakrywa poważnego pytania o Boga” (T. Hálík, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2011, s. 53–54).

<sup>64</sup> „Jeśli my, którzy «profesjonalnie» mówimy o Bogu, nie mamy być bezwstydnymi bluźniercami, musimy także kultuwować milczące komunikowanie się z tą niewysłowioną tajemnicą, komunikowanie, które zwie się życiem duchowym. Nasze słowa muszą wychodzić z milczenia i wpływać do niego” (T. Hálík, *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności...*, s. 357–358).

Drugim – obok doświadczenia tajemnicy – pojęciem, które oddaje „ducha” teologii popołudnia jest coś, co czeski teolog określa mianem kairologii. Czym jest ów tajemniczo brzmiący termin? Otóż, pod pojęciem kairologii T. Hálík rozumie „teologiczną hermeneutykę doświadczenia wiary w historii, szczególnie w kryzysowych momentach zmian społecznych i kulturowych paradygmatów”<sup>65</sup>. W ten sposób kairologia Hálíka sięga do tradycji prorockiej, której istotnym elementem było dostrzeganie znaków czasu (gr. *ta sémeia tón kairón*) oraz ich teologiczna interpretacja: „Biblijni prorocy nie byli wieszczami, futurologami, osobami przepowiadającymi przyszłość; byli przede wszystkim interpretatorami teraźniejszych wydarzeń, dostrzegali w nich element Bożej pedagogiki”<sup>66</sup> – współcześnie moglibyśmy powiedzieć, że do analiz historyków, socjologów, antropologów kultury, politologów czy psychologów społecznych kairologia dodaje duchową diagnozę danej epoki. Tym samym teologiczne czytanie znaków czasu nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek ideologią, żadnym przepisem na osiągnięcie celu i sensu dziejów – czy to w wyniku rewolucji społecznej, wiary w postęp, czy też rozwoju nauki i techniki. Raczej stara się pytać: „W jaki sposób w warstwie kulturalno-moralnej epoki są obecne wiara, nadzieja i miłość – również w bardzo nietradycyjnych postaciach?”<sup>67</sup>. Dlatego każdy teolog, który zdecyduje się uprawiać kairologię powinien „analizować znaki czasu, starać się zrozumieć dzień dzisiejszy i to, co nadchodzi, a nie zwracać się z fascynacją ku temu, co minęło”<sup>68</sup>.

Przedstawiony powyżej ogólny zarys kairologii wyraźnie wskazuje, iż jest ona raczej rodzajem socjoteologii<sup>69</sup>, teologii procesualnej niż teologią z jej klasyczną metafizyką: „Jestem przekonany, że teologia poruszająca się w ramach tradycyjnej metafizyki, [która zamienia biblijnego Boga historii na greckiego nieporuszonego pierwszego poruszyciela – P. F.] nie jest zdolna do zrealizowania tego celu”<sup>70</sup>. Cechuje ją dynamizm, wynikający z przeświadczenia praskiego teologa, iż doświadczenie historyczne jest – obok Biblii i przyrody –

<sup>65</sup> T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 37.

<sup>66</sup> Tamże, s. 38.

<sup>67</sup> Tamże, s. 41.

<sup>68</sup> T. Hálík, *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności...*, s. 12–13. „Dobra teologia dziejów musi uniknąć trzech pokus: pokusy tradycjonalizmu, który z nostalgią ogląda się za przeszłością, pokusy triumfalizmu, który eschatologiczne oczekiwanie doskonałego stanu Kościoła czy społeczeństwa przenosi w teraźniejszość, i pokusy progresizmu [...], który takiego stanu oczekuje po zmianach w bliskiej przyszłości historycznej” (T. Hálík, *Listy do papieża...*, s. 73).

<sup>69</sup> T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 38–39.

<sup>70</sup> „Złożonego i zmiennego fenomenu religii nie da się zrozumieć, jeśli perspektywy teologii i socjologii zostaną oddzielone i będą jednostronne. Konieczne jest przełamanie wzajemnych uprzedzeń między teologami i socjologami, uczenie się innych języków i rozszerzanie w ten sposób perspektywy i doświadczenia o komplementarne spojrzenie z drugiego brzegu. Brak pełnego spojrzenia obu dyscyplin

miejszem objawienia Bożego<sup>71</sup>: „Biblijny Bóg objawia się przede wszystkim [...] w historii. [...] wciela się w historię, działa w niej na różne sposoby – jest obecny także w dziejach ludzkości i w ludzkiej kulturze”<sup>72</sup>. Z tej przyczyny punktem wyjścia dla kariologii jest „procesualne pojmowanie Boga”, tzn. Boga, który nieustannie się dzieje-wydarza w przyrodzie-stworzeniu, w historii oraz społeczeństwie i kulturze. Wymienione rzeczywistości stanowią dla czeskiego myśliciela stale trwające Boże „kazanie”, swoiste *creatio continua*, którego uprzywilejowanym miejscem jest kultura – szczególny rodzaj *perichoresis*, tj. przenikania się boskiego i ludzkiego:

Relację między Bogiem i kulturą ludzkości można określić [...] za pomocą parafrazy słów Mistra Eckharta: oko, którym patrzymy na Boga, i oko, którym Bóg patrzy na nas jest tym samym okiem. Z podobną ideą spotykamy się w teologii prawosławnej ikony i w medytacji nad ikoną. Kiedy piszemy ikony albo kiedy rozmyślamy przed ikonami, przyglądamy się, patrzymy przez twórczość i przez jej owoc na obraz Boga, a jednocześnie czujemy, że Bóg patrzy na nas<sup>73</sup>.

Kultura występuje jako *locus theologicus* dla kaiologii. Z tej racji zasadniczy cel kaiologii „polega na rozróżnianiu między «duchem czasów» (*Zeitgeist*), który jest językiem «tego świata», a «znakami czasu», czyli językiem Boga, którym mówi On poprzez wydarzenia na świecie, w społeczeństwie i kulturze”<sup>74</sup>. Tak postawionemu celowi powinna służyć teologiczna interpretacja kultury, obejmująca m.in.: teologię kultury, teologiczną estetykę, teologię sztuki, kontemplacyjne podejście do symboli obecnych w literaturze, sztuce i filmie – kładzie się tu nacisk na kontekstualność oraz interdyscyplinarność kariologii<sup>75</sup>. Innymi słowy, kaiologia będzie miała szansę na rozwój wyłącznie jako część wielogłosu współczesnej kultury.

---

na religię zrodziły w przeszłości szereg powierzchownych, ideologicznie zmanipulowanych teorii religii” (Tamże, s. 39–40).

<sup>71</sup> „Moje stanowisko zaliczam do teologii pojmowanej tak, jak robił to Michel de Certeau, który twierdził, że ludzkie doświadczenie – a zatem doświadczenie historyczne – jest przestrzenią objawienia się Boga” (Tamże, s. 40).

<sup>72</sup> Tamże, s. 45–46. „Sobór Trydencki za źródła Bożego objawienia uznał Pismo i Tradycję. Biblia jest jednak częścią Tradycji i należy do niej nie tylko historia jej powstania, ale w pewnym stopniu także stale kontynuowana historyczna interpretacja, obecna w działalności Kościoła, i kulturze” (Tamże, s. 45).

<sup>73</sup> Tamże, s. 49.

<sup>74</sup> T. Hálík, *Dojrzała wiara jest w stanie znieść otwarte pytania swoich czasów*, <https://wiesz.pl/2023/10/31/ks-tomas-halik-dojrzała-wiara-jest-w-stanie-znieśc-otwarte-pytania-swoich-czasow/> (dostęp: 26.06.2024).

<sup>75</sup> „Hermeneutyka teologiczna ma do spełnienia w [...] kulturze niezastąpioną misję; misję tę może jednak pełnić tylko wtedy, gdy będzie uważnie wsłuchiwać

Trzecim elementem, wskazującym na oryginalność teologii popołudnia jest specyficzny sposób, w jaki praski teolog spogląda na świat ludzi „trzymających się z dala” od oficjalnych struktur Kościoła, zwanych przezeń „Zacheuszami”<sup>76</sup>. Nie powinien więc dziwić fakt, iż fragment Łukaszej perykopy, opisującej spotkanie *zwierzchnika celników* z Jezusem, jest bliski sercu omawianego autora:

Rozmowa Jezusa z Zacheuszem nie jest w Nowym Testamencie zdarzeniem wyizolowanym; można by nawet powiedzieć, że to „ewangelia w pigułce”, gdzie mamy zwięzłą, wyrażoną precyzyjnie kilkoma zdaniem prezentację i ilustrację Jezusowej misji nawracania, uzdrawiania, znajdowania i przyjmowania „zagubionych owiec”. Zapewne dlatego właśnie ten fragment Ewangelii stał się ulubionym tematem kazań i medytacji wielu wybitnych myślicieli chrześcijańskich [...] oraz ogromnej liczby dzieł plastycznych [...] – wszędzie tam spotykamy się z postacią małego celnika<sup>77</sup>.

We wspomnianym epizodzie biblijnym rektora Najświętszego Salwatora zadziwia przede wszystkim postawa samego Jezusa, który stale wypatruje „oddalonych”:

Rabbi z Nazaretu w swoich przypowieściach notorycznie przypisywał pozytywną rolę przedstawicielom znieawidzonych grup, takich jak: Samarytanie, pogardzani celnicy, prostytutki i inni grzesznicy [...]. To Jego zainteresowanie nie jest ani romantycznym zamiłowaniem do półświatka, ani prowokacyjną młodzieńczą rewoltą przeciwko panującym stosunkom, ani nawet rodzajem „społecznej troski” i politycznej solidarności z ubogimi, uciskanymi i wykorzystywanymi w dzisiejszym znaczeniu. Wraz z ubogimi w centrum Jego uwagi znajdują się chorzy, wszelkiego rodzaju „grzesznicy”, a także bogaci celnicy, jak Zacheusz. [...] Wspólnym mianownikiem jest to, że wszyscy oni – z różnych powodów – znajdują się *na obrzeżach* środowiska, w którym Jezus działał i które poniekąd wymyka się takim kategoriom, jak: państwo, naród czy Kościół<sup>78</sup>.

Ów wyjątkowy sposób bycia Jezusa, „czeski Tischner” określa – nawiązując do słów Nietzschego – mianem „przewartościowania wszystkich wartości”,

się w to, co dzieje się we współczesnej filozofii, nauce i sztuce” (T. Hálík, *Listy do papieża...*, s. 64–65).

<sup>76</sup> Pisząc „specyficzny sposób”, mam na myśli przede wszystkim teologiczno-filozoficzną metodologię, która zrodziła się w ramach praktykowanej przez Hálíka „rozumiejącej bliskości” wobec tych, którzy znajdują się na obrzeżach.

<sup>77</sup> T. Hálík, *Cierpliwość wobec Boga...*, s. 27.

<sup>78</sup> Tamże s. 28.

w centrum którego znajdują się „ludzie z obrzeża”<sup>79</sup>: „Błogosławieni jesteście wy, na obrzeżu, ponieważ to wy znajdujecie się w centrum, w sercu! – również w takich słowach moglibyśmy zawrzeć sens istotnej części Jezusowych słów i czynów”<sup>80</sup> – obrzeża to szczególnie teren misji dla Kościoła, bez których „nie byłby Kościołem, lecz sektą”<sup>81</sup>.

Kim więc są wspomniani „ludzie z obrzeża”? Szukając odpowiedzi na niniejsze pytanie, sięgnijmy do jednej z pozycji książkowych T. Hálíka, w której możemy odnaleźć charakterologiczny rys współczesnych Zacheuszy:

Zacheusze [to – P. F.] ludzie poszukujący pełni ciekawości, [pragnący – P. F.] równocześnie zachować dystans i obserwować wszystko z lotu ptaka; [jednocześnie – P. F.] dziwna mieszanina pytań i oczekiwań, zainteresowania i nieśmiałości, a czasem może nawet poczucia winy i jakiejś niestosowności [trzyma – P. F.] ich za zasłoną liści sykomory<sup>82</sup>.

Jedynym co może ich zachęcić do wyjścia z owego ukrycia, jest przemówić do nich po imieniu:

Muszę przyznać, że nie upatruję swojej misji – [mam tu na myśli – P. F.] zarówno moje powołanie kapłańskie, jak i działalność obywatelską – w tym, by „nawracać nawróconych”, troszczyć się o porządne owce w stadzie, ani też w prowadzeniu ustawicznych polemik i sporów z przeciwnikami. Nie sądzę, by moim głównym zadaniem miała być klasyczna „misja” [...]. Czuję, że jestem tu przede wszystkim po to, by zaproponować rozumiejącą bliskość tym, [...] którzy zachowują dystans<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> „Wielu spośród tych, których inni uważali za centrum nie do ruszenia, Jezus odsuwa na bok [...]. W centrum natomiast stawia wartość, której nigdy nie relatywizuje, jedyną, którą uważa za absolutną – miłość. I do tego zaprasza wszystkich ludzi z obrzeża” (Tamże, s. 29–30).

<sup>80</sup> Tamże, s. 29.

<sup>81</sup> Tamże, s. 86. „Jedną z podstawowych różnic między Kościołem a sektą jest to, że sekta [...] ogranicza się do «twardego rdzenia», złożonego z absolutnie wyrazistych członków lub w takim typie swych członków widzi ideał. Kościoły [w odróżnieniu od sekt – P. F.] są starsze, mądrzejsze, bardziej doświadczone i bardziej wielkoduszne: wiedzą, że oprócz «twardego rdzenia», kręgosłupa, potrzebują też trochę bardziej elastycznego ciała (i że nie zaszkodzi, jeśli ciało to nie jest zbyt przekarmione). Poza tym działają w nich ludzie, którzy wiedzą, że pojęcia rdzenia i obrzeża w organizmie, jakim jest Kościół, mogą być nieco względne; tutaj istnieje jakaś analogia do słów Chrystusa, że «ostatni będą pierwszymi»” (Tamże, s. 86).

<sup>82</sup> T. Hálík, *Przemówić do Zacheusza*, s. 8. Powyższy cytat czeskiego teologa nawiązuje do czasów tuż po upadku komunizmu, jednak nic nie utracił ze swej aktualności w ramach teologii popołudnia. W związku z tym w cytowanym źródle dokonałem zamiany czasu przeszłego na teraźniejszy.

<sup>83</sup> Tamże, s. 9.

Czeski teolog starał się czynić to przez ostatnie 46 lat swojego życia<sup>84</sup>.

Natomiast w praktyce rozumiejąca bliskość wyraża się przede wszystkim jako owoc bycia bliźnim:

Jezus przemienił życie Zacheusza, ponieważ dał mu do zrozumienia, że *go zna*, że uważa go za swego bliźniego – i że chce być blisko niego. Tym sposobem wprowadził w czyn to, co przy innej okazji wyraził swoją odpowiedzią na pytanie, kto jest, a kto nie jest naszym bliźnim: *Sami uczyńcie siebie bliźnimi* [...] <sup>85</sup>.

Z tej racji – jak zauważa w innym miejscu – „bliskości [...] nie możemy scedować na żadne techniczne narzędzie naszej ekspansji, naszego panowania nad światem”<sup>86</sup>. Co więcej, bycie bliźnim to również bycie „szukającym wśród szukających i pytającym wśród pytających: «Do Zacheuszów dzisiejszej epoki może się tak naprawdę przybliżyć tylko ten, kto sam był i w pewnym stopniu nadal pozostaje Zacheuszem»”<sup>87</sup>. Natomiast bliskość – w tym czas poświęcony na jej tworzenie – to także „czas zbierania kamieni”<sup>88</sup>, tj. burzenia murów starych sporów, niewyjaśnionych nieporozumień, frustracji, wzajemnego rozczarowania czy niewybaczonych win – współczesne kamienie, które mogą „przekształcić się w głązy uprzedzeń i nienawiści, zagrządzające drogi między ludźmi, narodami, kulturami i religiami”<sup>89</sup>. Bez tego „do wielu czekających Zacheuszy nie może dziś przyjść Dawca przebaczenia i zbawienia”<sup>90</sup>. Tak więc *Przemówić do Zacheusza* Hálíka, to nic innego jak oryginalna metoda – zarówno w teorii, jak i w praktyce – pokornego dialogu ze światem ludzi wątpiących,

<sup>84</sup> Szczególnym miejscem-przestrzenią, która stwarza taką możliwość jest akademicka parafia w Pradze (znana jako „Salwator”), której proboszczem od 2004 r. jest czeski teolog: „Chciałem, by «Salwator» był [...] miejscem otwartym, dokąd może przyjść także niewierzący albo poszukujący człowiek, nie obawiając się tego, że rzuci się na niego w misjonarskim zapale jakiś jurodliwy ewangelizator z pytaniem: «Bracie, jesteś zbawiony? Przyjdź we wtorek!». Kierowałem się zasadą, którą przejąłem od ojca Enomiya-Lassalle’a i którą powtarzam moim współpracownikom: Wszyscy są zaproszeni, nikt nie jest zmuszany! Każdy, kto przyjdzie, ma prawo wybrać sobie miarę bliskości czy dystansu do tego, co dzieje się w parafii, może przez dłuższy czas albo na stałe zostać – jeśli ma ochotę – jedynie cichym, obserwującym gościem” (T. Hálík, *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności...*, s. 227–228).

<sup>85</sup> T. Hálík, *Przemówić do Zacheusza*, s. 10–11.

<sup>86</sup> T. Hálík, *Cierpliwość wobec Boga...*, s. 142.

<sup>87</sup> T. Hálík, *Przemówić do Zacheusza*, s. 10.

<sup>88</sup> „Cały nasz świat usiany jest kamieniami, które są ciężkie, ostre i niebezpieczne przez to, że natrętnie domagają się, by były używane – ciągle od nowa – do kamienowania innych” (T. Hálík, *Cierpliwość wobec Boga...*, s. 142).

<sup>89</sup> Tamże, s. 142.

<sup>90</sup> Tamże, s. 143.

poszukujących, przeżywających „ciemną noc duszy”, niewierzących, który domaga się stworzenia jakiegoś rodzaju „dziedzińca pogan”<sup>91</sup>.

### 3. Wiara wąpiąca – wiara zraniona – wiara miłująca

Wspomniany dialog nie kończy się jednak na „dziedzicu pogan”, lecz sięga samej istoty wiary. Z tego powodu Hálík, w ramach uprawianej przez siebie teologii popołudnia, skupia się nie tylko na poszukiwaniu metody, w jaki sposób *przemówić do Zacheusza*, ale z taką samą pasją poświęca się uważnej analizie tych dróg wiary, które naznaczone zostały znamionami kryzysu:

Jestem [...] przekonany, że dojrzewanie do wiary wiąże się także z przyjęciem i przecierpieniem chwil – a niekiedy i długich okresów – gdy Bóg wydaje się daleki, gdy pozostaje w ukryciu. [...]. Takie chwile [...] – które na wielkiej scenie dziejów oznaczamy symbolami „Auschwitz”, „Gułag”, „Hiroszima”, „11 września” czy „cywilizacja śmierci”, a na codziennej płaszczyźnie jednostkowych losów słowami „depresja” lub „kryzys” (kryzys psychiczny, kryzys rodzinny itd.) – stają się dla wielu „skałą ateizmu”<sup>92</sup>.

Nie będzie zatem przesadą, stwierdzenie, iż doświadczenie „nieobecności Boga” jest jednym z najbardziej powszechnych doświadczeń religijnych dla człowieka późnej nowoczesności<sup>93</sup>. Dlatego – na co zwraca uwagę praski teolog:

---

<sup>91</sup> Inicjatywie tak zwanego „Dziedzińca pogan” jako przestrzeni spotkania ze światem niewiary dał początek papież Benedykt XVI: „Kościół powinien także dziś otworzyć jakiś rodzaj «dziedzińca pogan», gdzie ludzie mogliby w jakiś sposób «ucześcić» się Boga, nie znając Go, i zanim odnajdą dostęp do Jego tajemnicy, której służy życie wewnętrzne Kościoła. Do dialogu z innymi religiami powinno się dziś dołączyć szczególnie dialog z tymi, dla których religia jest czymś obcym, którzy nie znają Boga, a którzy mimo wszystko nie chcieliby zostać po prostu bez Boga, lecz pragnęliby się do Niego przybliżyć, choćby jako do Nieznanego” (Benedykt XVI, *Jesteśmy przyjaciółmi tych, którzy znają Boga, i tych, którzy Go jeszcze nie znają. Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuria\\_21122009.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuria_21122009.html) (dostęp: 01.07.2024). Do tej właśnie idei nawiązuje w swojej teologii oraz duszpasterstwie praski teolog.

<sup>92</sup> T. Hálík, *Cierpliwość wobec Boga...*, s. 8–11.

<sup>93</sup> Warto zaznaczyć, iż doświadczenie „nieobecności Boga” nie ominęło również Bożego Syna: „Bóg [...] przed swoim Synem całkowicie zakrywa swoje oblicze oraz całego siebie, że nawet sam Syn doświadcza Go w tym momencie jako *absolutnie nieobecnego* «Boga». Czy jednak owym zbawczym i wyzwalającym dziełem Syna nie jest równocześnie fakt, że przez ten moment zupełnej ciemności *przechodzi dalej* – i że już w chwili zwerbalizowania tej «ukrzyżowanej wiary», w swoim okrzyku umierającego wyraża owo przepastne doświadczenie nie językiem rozpaczy

[...] mało co tak bardzo wskazuje na Boga i tak natarczywie woła o Boga, jak właśnie przeżycie Jego nieobecności. Przeżycie to może jednych prowadzić do „oskarżenia Boga”, które kończy się odrzuceniem wiary. Istnieje jednak – zwłaszcza w tradycji mistyków – szereg interpretacji tej nieobecności, innych sposobów radzenia sobie z nią<sup>94</sup>

Do tej właśnie tradycji nawiązuje w teologii popołudnia czeski myśliciel<sup>95</sup>. Stąd – jak zauważa w innym miejscu:

Jestem przekonany, że dojrzała wiara musi zawrzeć w sobie – ale także wewnętrznie przetworzyć i uczciwie, a nie powierzchownie i łatwo, przejść i przewyciężyć – te doświadczenia z Bogiem i ze światem, które przez jednych określane są patetycznym zwrotem „śmierci Boga”, podczas gdy inni nazywają to „Bożym milczeniem” i „nocą wiary”<sup>96</sup>.

Doświadczenie „Bożego milczenia i nieobecności” może być (i jest), zdaniem Hálíka: „*pierwszym* słowem, jakim Bóg przemawia (lub ściśle: milczy, ponieważ także milczenie jest ważną formą komunikacji) do tych, którzy o Niego pytają”<sup>97</sup>. Tym samym jednym z głównych celów teologii popołudnia i teologii w ogóle jest ukazywanie pojęcia Boga jako połączenia transcendencji z immanencją, tj. połączenia Bożego ukrycia, nieobecności, inności, oddalenia z nieprawdopodobną Bożą bliskością.

Trzeba jednak zaznaczyć, że nie każdy rodzaj wątpliwości nosi faktyczne znamiona kryzysu – co tak trafnie wyraził kardynał Newman w jednym ze swoich powiedzeń: „Tysiąc trudności nie zakłada jeszcze nawet jednej wątpliwości”. Podobne spostrzeżenie odnotował P. Tillich, twierdząc, że najważniejsza

---

i rezygnacji, lecz w formie bolesnego pytania?” (T. Hálík, *Dotknij ran. Duchowość nieobojetności*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010, s. 49–50.)

<sup>94</sup> T. Hálík, *Cierpliwość wobec Boga...*, s. 11. Jednocześnie rektor Najświętszego Salwatora ubolewa, iż nadal w praktyce Kościoła: „spotykamy się z nieszczęsnym moralizowaniem zarówno wątpliwości, jak i wątpiących. W naszych katolickich konfesjonałach ludzie nadal spowiadają się z wątpliwości – instruowani przez duchowe zwierciadła i różne nabożne książki – jako «grzechu przeciwko pierwszemu przykazaniu», przykazaniu wiary” (T. Hálík, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004, s. 15).

<sup>95</sup> Szczególnie bliską sercu czeskiego myśliciela w zmaganiach z „Bożym milczeniem” jest między innymi postać św. Teresy z Lisieux, która na łożu śmierci zmagła się z tego rodzaju doświadczeniem: „Dręczą mnie myśli najgorszych ateistów” – mówiła, oraz św. Jana od Krzyża, który jako pierwszy szczegółowo opisał doświadczenie tzw. *nocy ciemnej*.

<sup>96</sup> T. Hálík, *Cierpliwość wobec Boga...*, s. 11.

<sup>97</sup> T. Hálík, *Chcę, abys był*, s. 62.



granica nie przebiega między tymi, którzy uważają się za wierzących, a tymi, którzy uważają się za ateistów, lecz między grupą tych, którzy pytania wiary pozostawili w obojętnym spokoju, a tych, których pytania te poruszają i denerwują. Na kanwie niniejszych spostrzeżeń rektor Najświętszego Salwatora wyróżnia trzy rodzaje wątpliwości, które uważa za autentyczne:

- pierwszy rodzaj obejmuje trudności związane z możliwością jakiegokolwiek racjonalnego zrozumienia i wyjaśnienia napięcia, jakie zachodzi pomiędzy wyobrażeniem dobrego Boga a rzeczywistością zła i cierpienia istniejącego w świecie,
- drugi wynika z istniejącej przepaści pomiędzy niepojętością Bożą a sposobem, w jaki człowiek próbuje wyrazić tę tajemnicę za pomocą określonego języka, pojęć, wyobrażeń czy tradycji religijnej,
- ostatni rodzaj dotyczy trudności, które nie pozwalają rozróżnić ludzkiej i Bożej woli („czego może chcieć Bóg”).

Te oraz szereg innych wątpliwości, które są trwale wpisane w doświadczenie wiary wyraźnie pokazują, iż nie jest ona rzeczywistością daną raz na zawsze w nieziennej postaci:

Wiara nie jest tym samym, co *visio beatifica*, niczym nienaruszone, szczęśliwe oglądanie Boga, przypisywane przez tradycję świętym w niebie. Wiara jest rzeczywistością ziemską, stanowi element pielgrzymowania [do którego – P. F.] przynależą wszystkie zranienia i trudności ludzi będących w drodze, czyli stała obecność natrętnych pytań, pokus i wątpliwości<sup>98</sup>.

Szczególnym przykładem jest tutaj postać Tomasza Apostoła, którego T. Hálík uważa za patrona wszystkich wątpiących: „wiara, która się narodziła przy dotyku boku Jezusa, nie stała się dla niego przedmiotem «własności», nie przestała być dla niego *drogą*. Miał nadal nieść brzemień swoich wątpliwości i pokus sceptycyzmu”<sup>99</sup>. W tym spotkaniu zadziwia również postawa samego Jezusa, który nie potępia swego ucznia za wątpliwości: „W wierze, jaką Chrystus rozbudza [w Tomaszu – P. F.], jest na pewno także miejsce dla ludzi, którzy pytają i wątpią”<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> T. Hálík, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale...*, s. 25.

<sup>99</sup> T. Hálík, *Czas pustych Kościołów*, s. 158.

<sup>100</sup> T. Hálík, *Zacheuszu! Kazania na niedziele i święta*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006, s. 157. W niezwykle trafny sposób spotkania Tomasza ze Zmartwychwstałym Panem opisał papież Grzegorz Wielki: „Czy naprawdę myślicie, że ten wybrany uczeń był nieobecny przez przypadek, a potem przyszedł i usłyszał, usłyszał i zwątpił, zwątpił i dotknął, dotknął i uwierzył? Nie przez przypadek, ale za sprawą Bożej Opatrzności. Dlatego nasza wiara zawdzięcza niewierze Tomasza więcej niż wierze pozostałych apostołów” (cyt. za M. Inch, *Dwunastu, którzy*

Nie dziwi więc fakt, iż wiara kształtuje się i dojrzewa w tyglu życiowych prób i doświadczeń<sup>101</sup>. A nawet dojrzewa niejako obok nas, niezależnie, jakby sama sobie, a nieraz nawet i wbrew nam. W takiej sytuacji najwłaściwszą formą zmagania się z wątpliwościami jest – według „czeskiego Tischnera” – coś *à la* Kongan zen<sup>102</sup>, w którym nie chodzi o to, aby pozbyć się wątpliwości, lecz – mając pewność wiary w istnienie Boga<sup>103</sup> – otworzyć się na drzemiący w niej potencjał. Tym samym chwiejność w wierze nie stanowi zagrożenia dla wiary jako takiej, lecz sprawia, że znajduje się ona w ciągłym ruchu, który „nie pozwala nam skostnieć, wewnątrznie zeszywnieć, stać się nieczułym”<sup>104</sup> oraz gdzie indziej: „Bóg pozostawił przestrzeń dla wątpienia, żeby wiara nie

---

*zmienili świat. Apostołowie Jezusa – fakty i legendy*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2005, s. 133.).

<sup>101</sup> „Chrześcijaństwo nie zwiastuje nam [...] Boga, który zapewnia nam życie pozbawione cierpień i daje natychmiast zadowalającą odpowiedź na wszystkie bolesne pytania, jakie wskutek cierpienia budzą się w naszych sercach, nie obiecuje nam dni, po których nie następowaliby noce. Zapewnia nas tylko o tym, że także w czasie owych najgłębszych nocy jest z nami, aby już samo to zapewnienie dawało nam siłę, [...] byśmy unieśli ich ciemność i ciężar” (T. Hálík, *Cierpliwość wobec Boga...*, s. 101).

<sup>102</sup> *Kong-an* (po koreańsku), *kung-an* (po chińsku) czy też *koan* (po japońsku) oznacza „powszechny przypadek”. Kongany były początkowo zapisami spotkań między uczniami zen w dawnych Chinach. Każda wymiana zdań pomiędzy dwoma mnichami, nawet najbardziej niewinna, była potencjalnym polem bitwy dla sprawdzenia swojego zrozumienia „oświeconego umysłu”. Kongany są znane ze swego nieracjonalnego charakteru, tzn. że nie są przeznaczone do studiowania, analizowania i w ogóle traktowania w sposób konceptualny. Celem Konganu jest przede wszystkim wstrzymanie bezustannego toku intelektualnego myślenia, zmuszenie umysłu do porzucenia pragnienia kontrolowania rzeczywistości, zburzenia „murów jaźni”, a przez to odblokowanie możliwości osiągnięcia oświecenia. Typowym przykładem tej praktyki jest pytanie: „Kim jestem?”. Jedyłą właściwą odpowiedzią na to pytanie jest: „Nie wiem” – cała istota pracy z Konganem polega na podtrzymywaniu tej odpowiedzi w sobie. Czymś bardzo podobnym do wspomnianego Konganu jest ta część teologii popołudnia, która również pozostawia miejsce dla „nie wiem”: „Moje «nie wiem» – na którym się opieram i nie mogę inaczej – jest swoistą reakcją na nadmierne racjonalizm pewnych kierunków teologicznych i na zbyt płytki sentymentalizm niektórych szkół pobożności; jestem przekonany, że pokorne «nie wiem» pozostawia więcej wolnej przestrzeni Bogu niż obie nieszczęsne skrajności, które zakorzeniły się w Kościele katolickim zwłaszcza w XIX stuleciu” (T. Hálík, *Chcę, abyś był*, s. 54).

<sup>103</sup> To jedyny pewnik, którego Hálík – nawet w największym przypiływie wątpliwości – nigdy nie poddał w wątpliwość: „[Moje wątpliwości – P. F.] [...] właściwie w ogóle nie dotyczą Boga i Jego istnienia. Z pewnością jest mnóstwo kłopotów z wyrażeniem tego, co określamy słowem «Bóg», [...] o tym przekona was każdy, kto choć trochę zajmował się uczciwie filozofią. Są to jednak problemy intelektualne, natomiast nie jest to – przynajmniej dla mnie – kwestia wątpliwości religijnych” (T. Hálík, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale...*, s. 51).

<sup>104</sup> Tamże, s. 15.

utraciła godności wolnego aktu i odważnego wejścia w królestwo Tajemnicy”<sup>105</sup>. Co więcej wiara i wątpliwości potrzebują się nawzajem jak dwie dopełniające się i szukające równowagi siostry:

Wiara bez namysłu i krytycznych pytań może ulec degeneracji do poziomu bigoterii, fundamentalizmu i fanatyzmu. Z drugiej strony nieumiejętność poruszania się wśród własnych wątpliwości i brak odwagi, aby wkroczyć z nadzieją i zaufaniem w obłok tajemnicy, tam, gdzie jest coś więcej niż tylko to, co „dotykalne i możliwe do udowodnienia” – mogą prowadzić do cynizmu, zgorzkniałego sceptycyzmu i powierzchownego materializmu<sup>106</sup>.

W tym miejscu wyłania się kolejne istotne zadanie, jakie stoi przed teologią popołudnia, które moglibyśmy przyrównać do swego rodzaju „profilaktyki”, tj. przestrzegania przed zbyt łatwym lekceważeniem własnych wątpliwości z jednej strony, a upartym opieraniu się na powierzchownych pewnikach i religijnych frazesach z drugiej. W przeciwnym razie:

[...] z dużym prawdopodobieństwem trudności życiowe, których rzadko kto zdoła uniknąć, wcześniej czy później zachwieją taką religijnością jak domkiem z kart. Wówczas dogmatyczny ateizm od razu zaproponuje nam jako rekompensatę równie powierzchowną ideologię łatwych odpowiedzi<sup>107</sup>.

Z powyższych słów wysnuwa się następujący wniosek. Otóż wiara, jeśli jest żywa, będzie raniona oraz wystawiona na kryzysy. Jednak spotkanie z bólem – który towarzyszy zranieniu – może być jednocześnie momentem dojrzwania:

Przez ból należy nie tylko przejść, stłumić go, ale i przemienić. Zawsze myślę o tym przed obrazem Zmartwychwstałego, który na rękach, nogach i przy sercu ma blizny,

<sup>105</sup> T. Hálík, *Drzewo ma jeszcze nadzieję...*, s. 16.

<sup>106</sup> T. Hálík, *Lubię wszystko, co robię*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/lubie-wszystko-co-robic-153726> (dostęp: 26.06.2024).

<sup>107</sup> T. Hálík, *Kochaj i wierz swobodnie*, <https://wiesz.pl/2024/06/09/ks-halik-kochaj-i-wierz-swobodnie/> (dostęp: 26.06.2024). *À propos* ateizmu – ciekawego rozróżnienia tego zjawiska dokonał żydowski filozof Pinchas Lapide. Pierwszą grupę stanowią antyklerykałowie (tej grupie przeszkadza ziemski personel Boga oraz skandale z jego udziałem). Drugą grupę stanowią pseudo-ateiści (są to ludzie rozgniewani na karykaturę Boga, jaką wpojono im, np. w domu, szkole, ale która nie ma nic wspólnego z pragnieniem wiary poruszającym ich serca). Wreszcie trzecią grupę stanowią antyteiści (ci z kolei sprzecząją się z Bogiem jak Hiob, gdyż nie mogą się pogodzić z istnieniem zła i cierpienia w świecie).

przemienione rany. Czasami trudno rozróżnić ból umierania czegoś, z czym trzeba się rozstać, od bólów porodowych tego, co przychodzi<sup>108</sup>.

I tę właśnie zranioną postać wiary praski teolog uważa za najcenniejszą:

[...] tylko *zraniona wiara*, na której są widoczne „blizny po gwoździach”, jest wiarygodna, tylko ona może uzdrawiać. [...] wiara, która nie przeszła nocy Krzyża i nie była zraniona w serce, tej siły nie ma. Wiara, która nigdy *nie oślepta*, która nie spróbowała ciemności, z trudem może pomóc tym, którzy nie widzieli i nie widzą<sup>109</sup>.

Z tego przekonania zrodziło się swoiste *credo* teologii popołudnia:

Siła wiary nie polega na „niezachwianym” przekonaniu, ale na tym, czy potrafimy udźwignąć również wahania, niejasności, znosić ciężar tajemnicy – a przy tym zachować wierność i nadzieję. [...] Wiara tu, na ziemi, nie jest „pewnością”, lecz otwartością na Niepójętego w pytaniu, szukaniu, niekiedy w krzyku, łzach i proteście, ale także w nieustannej prośbie o ufność i wytrwałość, w odwadze niekontentowania się powierzchownymi, zbyt łatwymi odpowiedziami i wyjaśnieniami<sup>110</sup>.

A więc „Błogosławieni, którzy nie widzieli – a jednak uwierzyli” („niewidzenie” otwiera przestrzeń dla wiary: „Zadaniem wiary jest *wytrwać w tym niewidzeniu*”<sup>111</sup>), tzn. że prawdziwą wiarę, błogosławioną wiarę – tak jak definiuje ją czeski myśliciel – charakteryzować powinno „a jednak” oraz „na przekór” jako krok nadziei ponad tym, co sprawdzalne i oczywiste.

Ostatecznie jednak doświadczenie „nieobecności Boga” nie musi być jedynie „nocą ciemną”. W książce wieńczącej „trylogię” o wierze, nadziei i miłości pt. *Chcę, abys był* rektor Najświętszego Salwatora pisze: „Jestem przekonany, że «drugim słowem» po *śmierci Boga*, owym powrotem, który wedle Ewangelii rozpoczął się pewnego wielkanocnego poranka i dokona się na końcu wieków, jest *odkrycie miłości*”<sup>112</sup>. W związku z tym Hálík jest głęboko przekonany, iż doświadczenie Bożego oddalenia, transcendencji oraz wielkiego zakwestionowania – któremu Bóg poddał tradycyjną formę religii, a które nie znalazło bardziej radykalnego stwierdzenia niż słynne zdanie Nietzschego „Bóg umarł” – było i pozostaje Bożym słowem, skierowanym do każdego chrześcijanina<sup>113</sup> – ta

<sup>108</sup> T. Hálík, *Listy do papieża...*, s. 58.

<sup>109</sup> T. Hálík, *Czas pustych Kościołów*, s. 137.

<sup>110</sup> T. Hálík, *Dotknij ran...*, s. 24.

<sup>111</sup> Tamże, s. 207.

<sup>112</sup> T. Hálík, *Chcę, abys był*, s. 23.

<sup>113</sup> „[Stwierdzenie Nietzschego: «Bóg umarł» – P. F.] wielu chrześcijanom wydawało się i wydaje ciemne, niezrozumiałe i absurdalne, podobnie jak Abrahamowi musiało wydawać się wewnętrzne przeżycie wezwania do zabicia syna.

perspektywa jest jednym z wiodących tematów, którymi zajmuje się teologia popołudnia. Tym samym ci, którzy przeszli przez to doświadczenie i sprostali mu, utracili wprawdzie swe religijne pewniki, wyobrażenia oraz iluzje, ale Boga samego nie utracili:

[...] doświadczyli jedynie, że *Bóg przebywa głębiej*, niż im się dotychczas zdawało i niż im to opisywano – i dlatego także wiara musi bardziej niż przedtem „wypłynąć na głębiej”. Czyż w końcu nie to właśnie stanowi pilne przesłanie wielkich mistyków chrześcijańskich wszystkich epok?<sup>114</sup>.

Szczególnie w tym doświadczeniu pomocny może okazać się Mistrz Eckhart – jeden z „ulubieńców” czeskiego teologa – który za św. Pawłem dokonał rozróżnienia na „człowieka wewnętrznego” i „zewnątrznego”: człowiek zewnętrzny ma „zewnątrznego Boga”, człowiek wewnętrzny zna Boga wewnętrznego, „Boga nad bogiem” – głębiej bóstwa nieskończenie przekraczającą pobożne wyobrażenia, teorie i fantazje powierzchownej religijności. Pierwszy schwytyany zostaje w sieć zależności od wielu rzeczy zewnętrznych, przez co staje się niewolnikiem rozlicznych „coś”: chce „coś” mieć, „czymś” być, „coś” wiedzieć, aż w końcu sam staje się „czymś”, tj. przedmiotem wśród przedmiotów, rzeczą. Urzeczowiony i skrępowany w ten sposób jest niezdolny spotkać się z żywym, wewnętrznym Bogiem, ponieważ On nie jest rzeczą pośród rzeczy. Jeśli więc czci Boga, ma tylko „zewnątrznego boga” jako projekcję swoich pragnień i obaw. Drugi z kolei wie, że trzeba chcieć „nic”, mieć „nic”, być „niczym” i wiedzieć, że to „nic” jest Bogiem:

Kto jest całkowicie wolny, równa się *nic* – i tym samym równa się Bogu. Bóg w świecie, w tej bogatej gamie rozlicznych „coś”, jest *nic* [...]. [Dlatego – P.F.] spotkać się z Nim może [...] tylko ktoś wewnętrźnie wolny, [...] „jak nagi z nagim”; [...] wolna wymiana „czegoś” za „nic” nie może odbywać się jak wymiana towarów, odwagę ku niej znajduje tylko miłość<sup>115</sup>.

Religijne wstrząsy [...] były dla wierzących mało czytelnym i trudnym do przyjęcia Bożym wezwaniem. [...] To, że zostali wyprowadzeni ze swoich pewników, nie było diabelską pokusą (jak sądzą ci, którzy nie usłyszeli wezwania: «Wyjdź [...] z domu twego ojca» czy przeoczyli je), lecz elementem próby. Ostatecznie także diabelska pokusa może być częścią Bożej pedagogiki, jak wiemy z Księgi Hioba lub z opowieści o poście Jezusa na pustyni: «Wtedy Duch wyprowadził Jezusa na pustynię, aby był kuszony przez diabła» (Tamże, s. 70).

<sup>114</sup> Tamże, s. 70–71

<sup>115</sup> Tamże, s. 73–74. Gdzie indziej praski teolog dopowiada: „Jeśli moja wiara odnosi się do Boga, to znaczy, że odnosi się do Tego, którego nie mogę posiadać. Ba! Nie mogę Go nawet w pełni zrozumieć; *si comprehendis non Est Deus* – „to, co rozumiałeś, nie jest Bogiem” – uczy św. Augustyn. Jeśli wziąć pod uwagę przypisywaną Augustynowi definicję miłości jako pragnienia – *amo: volo ut si* („kocham,

Tym samym tylko miłość – w której równocześnie „znika Bóg” i „znika ludzkie «ja »” – jest w stanie przeprowadzić człowieka przez doświadczenie „nieobecności Boga”. Tak więc „prawdziwe wierzącym” jest ten, kto kocha: „Łaska wiary wlewa się [...] w życie człowieka [...] wtedy, kiedy w jego życiu dochodzi do transcendencji (samoprzekroczenia, przekroczenia własnego egoizmu i egocentryzmu), to znaczy zbliża się ku temu, co chrześcijaństwo określa jako miłość”<sup>116</sup>. Tym samym:

[...] miłość jest ze swej istoty tematem religijnym, teologicznym i teologia filozoficzna nie może tego tematu zostawić na pastwę literatury, psychologii i nauk przyrodniczych [...]. W końcu: O czym innym miałyby traktować teologia chrześcijańska [w tym teologia popołudnia – P. F.], jeśli nie o miłości, [...] w owym radykalizmie i głębi, do której dotrzeć może jedynie spojrzenie wiary!<sup>117</sup>.

W tym kontekście teologia popołudnia głosi pierwszeństwo miłości przed wiarą:

W Nowym Testamencie [...] słowo „wiara” występuje częściej niż słowo „miłość”, jednak *wiara* nie znaczy tam „uwierzyć w Boże istnienie”, lecz „uwierzyć w Bożą miłość”. Chrześcijaninem nie staje się ten, kto uważa, że „Bóg jest”, lecz ten, kto uwierzył, że *Bóg jest miłością*<sup>118</sup>.

Stąd Hálík bardziej czuje się „teofilem” niż teologiem<sup>119</sup>. Tym niemniej „czeski Tischner” nie chce przez to powiedzieć, że poznanie w wierze jest nieistotne: „Wiara [...] wymaga poznania, intelektualnej refleksji – *fides quaerens*

---

to znaczy: chcę, abys był”) – można będzie powiedzieć, że sensem chrześcijańskiej wiary w Boga jest pragnienie miłości” (T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 211).

<sup>116</sup> Tamże, s. 212.

<sup>117</sup> Tamże, s. 24.

<sup>118</sup> Tamże, s. 51–52. Warto w tym miejscu zacytować pewne dopowiedzenie praskiego teologa, w celu rozwiania potencjalnych wątpliwości: „W jakim sensie miłość w chrześcijaństwie ma pierwszeństwo przed wiarą? Czy [...] nie odgrzewamy tu starego sporu na temat pierwszeństwa między wiarą a czynami? [...] dla wnikliwego czytelnika Nowego Testamentu jest [...] oczywiste, że Pawłowa polemika z «aktywizmem» nie obraca się przeciwko czynom miłości, ale przeciwko nadawaniu zbawczej roli «przepisom Prawa», przeciwko rytualistycznej i legalistycznej religijności. Z kolei akcentowanie przez Jakuba tego, że «wiara bez uczynków jest martwa», nie przeczy Pawłowemu pojmowaniu wiary, lecz co najwyżej jego niezrozumieniu i wulgaryzacji – dziś powiedzielibyśmy: redukowaniu wiary do bezwartościowego fideizmu bądź czysto «teoretycznego przekonania» albo wręcz ideologii” (T. Hálík, *Chcę, abys był*, s. 52).

<sup>119</sup> „Teofil różni się od [...] teologa jak filozof od sofisty. Wie, że o Bogu wie niewiele, lecz mimo to Go kocha” (Tamże, s. 54).

*intellectum* – ale zarówno wiara, jak i poznanie wymagają miłości, i dopiero w miłości doznają swego spełnienia”<sup>120</sup>. Dlatego chrześcijaństwa nie możemy sprowadzić jedynie do systemu prostych etycznych zasad czy konglomeratu teologicznych formuł. Nie! Chrześcijaństwo jest w całym tego słowa znaczeniu *love story*, tj. wydarzeniem miłości: „Miłość [jest istotą Boga – P. F.], Jego prawdziwym imieniem. Być może zakaz wypowiedzania imienia Boga został wydany także z tego powodu, że miłości nie da się ubrać w słowa. Można ją wyrazić tylko własnym życiem”<sup>121</sup>. Stąd każdy, kto chce mówić o Bogu – szczególnie teologowie – powinien spojrzeć we własne serce, by zobaczyć, czy jest w nim dość miłości, a przynajmniej tęsknoty za nią, by uczyć się kochać.

Z tego przekonania wypływa kolejne. Mianowicie, jeśli połączymy przykazanie miłości do Boga z przykazaniem miłości nieprzyjaciół – będące rdzeniem ewangelicznego orędzia – to Bóg, który wydaje się być nieobecny, ukryty, milczący, zostanie odkryty na nowo, tyle że w relacji do bliźniego:

Gdybyśmy za bardzo chcieli rozpuścić się w romantycznym sentymentalizmie „niebiańskiej miłości”, to pamiętajmy, że przed naszymi drzwiami jest bliźni. [...] Jezus, *uziemiając* w ten sposób miłość do Boga, poddaje ją próbie prawdziwości. W [ten – P. F.] sposób ściąga nasz stosunek do Boga na ziemię<sup>122</sup>.

Innymi słowy, ilekroć mając bliźniego naprzeciwko, uczynię w jego stronę krok miłości, Bóg będzie w tej miłości między nami: „Tam, gdzie jest miłość, tam jest również Bóg” – powiedziałaby Tolstoj. Nie bez powodu więc praski teolog wyznaje:

Moja wiara [...] potrafi odrzucić brzemień wątpliwości oraz doświadczyć wewnętrznej mocy i pokoju jedynie wtedy, gdy [...] zmierza ku Bogu przez [...] bramę ubogich, bramę zranionych, przez którą bogaci, syci i zadufani, wiedzący i „widzący”, „zdrowi”, „sprawiedliwi”, „mądrzy i ostrożni” nie wejdą, tak jak nie przejdzie wielbłąd przez ucho igielne<sup>123</sup>.

Gdzie indziej mówi: „Wierzyć w Chrystusa i móc zawołać: «Pan mój i Bóg mój!» – mogę jedynie wtedy, gdy będę dotykać *tych* Jego ran, których także dzisiaj nasz świat jest pełny. W przeciwnym razie moje mówienie: «Panie,

<sup>120</sup> Tamże, s. 55. Podobnie twierdził między innymi św. Tomasz z Akwinu, zdaniem którego poznanie nie ogarnia Boga takim, jaki jest sam w sobie, lecz tylko Jego obraz w człowieku; miłość natomiast zmierza wprost do samego Boga (por. *Summa Theologica*, I, *questio* 82, *articulus* 3).

<sup>121</sup> T. Hálík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 218.

<sup>122</sup> Tamże, s. 120–121.

<sup>123</sup> T. Hálík, *Dotknij ran...*, s. 16.

Panie!» będzie daremne i bezskuteczne”<sup>124</sup>. Tak więc wiara jest już *implicite* zawarta w uczynkach miłości, w których może się urzeczywistnić, podczas gdy sama wiara choćby wyrażona *explicite*, bez uczynków miłości będzie najzwyczajniej w świecie martwa (por. Jk 2, 17). Dlatego „czeski Tischner” stoi na stanowisku, iż: „tym, co Boga naprawdę interesuje i wedle czego będzie nas sądził, nie są nasze poglądy, ale nasz charakter i miara naszej miłości”<sup>125</sup>. Tylko w ten sposób można będzie rozróżnić, kto był „człowiekiem Bożym”, a kto „dzieckiem tego świata”<sup>126</sup>.

## Zakończenie

Przedstawiona w ogólnym zarysie teologia popołudnia Hálíka obejmuje szerokie spektrum zagadnień dotyczących zarówno chrześcijańskiej *theoria*, jak i *praxis*. Stanowi tym samym cenne źródło potencjalnych impulsów dla odnowy Kościoła, owocnego dialogu ze współczesnym światem – w tym światem niewiary, umiejętnością czytania znaków czasu oraz mierzenia się z doświadczeniem „ciemnej nocy” w wierze, wreszcie odkryciem głębinowego wymiaru wiary. Tym samym teologia popołudnia nie ogranicza się jedynie do akademickiego sposobu jej uprawiania, lecz jest w pełnym tego słowa znaczeniu *scientia experimentalis*, którą praski teolog starał się upowszechniać przez ostatnie 46 lat życia. Jestem przekonany, że jej wyjątkowy charakter jeszcze przez długi czas będzie inspirował – szczególnie teologów i duszpasterzy – do poszukiwania nowych, lepszych oraz głębszych „dróg Pańskich”.

## Bibliografia

Benedykt XVI, *Jesteśmy przyjaciółmi tych, którzy znają Boga, i tych, którzy Go jeszcze nie znają. Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuria\\_21122009.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuria_21122009.html) (dostęp: 01.07.2024).

<sup>124</sup> Tamże, s. 18.

<sup>125</sup> T. Hálík, *Chcę, abyś był*, s. 44. Cytowane słowa domagają się krótkiego komentarza w celu rozwiania potencjalnych wątpliwości, jakie mogą zrodzić się w głowie czytelnika. Otóż Hálík nie neguje wiary jako takiej, lecz wiarę złożoną jedynie z poglądu, że Bóg istnieje. Tak rozumiana wiara często pozbawiona jest miłości, bez której staje się pusta i ostatecznie martwa.

<sup>126</sup> Zdaniem rektora Najświętszego Salwatora różnica między wyżej wymienionymi sposobami miłości odpowiada rozróżnieniu, jakiego dokonał filozof Gabriel Marcel, tj. miłości własnościowej (*l'amour possessif*) – „dziecko tego świata” i miłości ofiarnej (*l'amour oblatif*) – „człowiek Boga”.



- Grün A., Hálík T., Nonhoff W., red., *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2017.
- Hálík T., *Bóg przemawia w polifonii*, <https://wiesz.pl/2024/09/17/ks-halik-bog-przemawia-w-polifonii/> (dostęp: 26.06.2024).
- Hálík T., *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Hálík T., *Chcę, abys był*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2014.
- Hálík T., *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004.
- Hálík T., *Czas pustych kościołów*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2020.
- Hálík T., *Dojrzała wiara jest w stanie znieść otwarte pytania swoich czasów*, <https://wiesz.pl/2023/10/31/ks-tomas-halik-dojrzała-wiara-jest-w-stanie-zniesc-otwarte-pytania-swoich-czasow/> (dostęp: 26.06.2024).
- Hálík T., *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010.
- Hálík T., *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010.
- Hálík T., *Hurra, nie jestem Bogiem!*, tłum. A. Babuchowski, T. Dostatni, J. Zychowicz, Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej 2013.
- Hálík T., *Kochaj i wierz swobodnie*, <https://wiesz.pl/2024/06/09/ks-halik-kochaj-i-wierz-swobodnie/> (dostęp: 26.06.2024).
- Hálík T., *Kościół jako anty-Babel*, <https://wiesz.pl/2023/06/17/kosciol-jako-anty-babel/> (dostęp: 25.06.2024).
- Hálík T., *Kościół potrzebuje zmiany większej niż instytucjonalne*, <https://wiesz.pl/2022/09/05/ks-halik-kosciol-potrzebuje-zmiany-wiekszej-niz-zmiany-instytucjonalne/> (dostęp: 25.06.2024).
- Hálík T., *Listy do papieża. Zachęta do szukania nowych dróg*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2024.
- Hálík T., *Lubię wszystko, co robię*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/lubie-wszystko-co-robie-153726> (dostęp: 26.06.2024).
- Hálík T., *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności. Autobiografia*, tłum. J. Illg, Kraków: Wydawnictwo Znak 2020.
- Hálík T., *Przebudzenie aniołów. Kazania o bliskości Boga w niespokojnych czasach*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2022.
- Hálík T., *Przemówić do Zacheusza*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.
- Hálík T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2022.
- Hálík T., *Popołudnie chrześcijaństwa*, „Więź” 2(2013), s. 33–38.
- Hálík T., *Popołudnie chrześcijaństwa*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/popoludnie-chrzescijanstwa-161274> (dostęp: 25.06.2024).
- Hálík T., *Reformy strukturalne nie wystarczą, potrzebujemy iść w głąb*, <https://wiesz.pl/2023/04/25/ks-tomas-halik-reformy-strukturalne-nie-wystarcza/> (dostęp: 25.06.2024).

- Hálik T., Dostatni T. OP, *Różnorodność pojednania. Rozmowy*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2013.
- Hálik T., *Synodalność – nowa reformacja?*, <https://wiesz.pl/2022/12/13/synodalnosc-nowa-reformacja/> (dostęp: 25.06.2024).
- Hálik T., *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2011.
- Hálik T., *Wobec milczącego Boga*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/wobec-milczacego-boga-145022> (dostęp: 25.06.2024).
- Hálik T., *Wyzwoleni, jeszcze nie wolni*, tłum. J. Zychowicz, Poznań: Wydawnictwo W drodze 1997.
- Hálik T., *Wzywany czy nie wzywany. Bóg się tu zjawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006.
- Hálik T., *Zacheuszu! Kazania na niedziele i święta*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006.
- Hálik T., *Zaczyna się nowa reformacja*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/ks-tomas-halik-zaczyna-sie-nowa-reformacja-184812> (dostęp: 25.06.2024).
- Hálik T., *Życ z tajemnicą. Impulsy do rozmyślań nad wiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kielce: Wydawnictwo Charaktery 2015.
- Inch M., *Dwunastu, którzy zmienili świat. Apostołowie Jezusa – fakty i legendy*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2005.
- Kearney R., *The God who May Be. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington: Indiana University Press 2001.
- Tillich P., *Prawda jest w głębi*, tłum. J. A. Łata, Wrocław-Oleśnica: Oficyna Wydawnicza Signum 1996.

**Ks. Przemysław Filipkiewicz** – ur. 1981 r. w Jędrzejowie, dr teologii (UKSW), prezbiter diecezji kieleckiej, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Obecnie pełni funkcję wikariusza w jednej z kieleckich parafii.