

Grzegorz Janusz Ragan

pfarre.altlengbach@aon.at

ORCID: 0000-0001-7909-8431

Wpływ gnostycyzmu i fideizmu na przekaz wiary i kształtowanie życia religijnego

The Influence of Gnosis and Fideism on the Process of Passing Down the Faith and Shaping Religious Life

Abstract: During the first centuries of Christianity the dogmas of faith were blurred by gnosis and obviously distorted by heretical formulas. At the beginning of the Modern Period the former ones were used to create abstract schemes and were removed from Christian daily life. The Enlightenment replaced the Cartesian mind by mystical imagination. In the 19th century the dogmas were removed, along with the Christian faith, from public life which was expected to be one-sidedly earthly, material and technical. In the 20th century the dogmas were lost in postmodernist pluralism and were regarded as an obstacle to creating a global humanitarian civilization. At the beginning of the 21st century studies appeared that assessed the history of the dogmas in the context of trends hostile to Christianity. A postulate was put forward demanding to deepen them and base the life of the Church on them. Dogmas have always been signposts for the Church indicating the way of life.

Key words: dogma, existence, Christianity, reformation, communism, gnosis, fideism, reason, liberalism, secularization

Abstrakt: Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dogmaty wiary były rozmywane przez gnozę i wyraźnie fałszowane przez formuły heretyckie. U początków nowożytności tworzone z nich abstrakcyjne schematy i usuwano z codziennego życia chrześcijańskiego. Oświecenie zastąpiło kartezjański rozum mistyczną wyobraźnią. W XIX w. usuwano dogmaty wraz z wiarą chrześcijańską z życia publicznego, któremu nadawano charakter jednostronnie doczesny, materialny, techniczny. W XX stuleciu dogmaty gubią się w postmodernistycznym pluralizmie i uważane są za przeszkodę w tworzeniu globalnej cywilizacji humanitarnej. Na początku XXI w. pojawiają się opracowania oceniające dzieje dogmatów w kontekście nurtów wrogich chrześcijaństwu i stawiany jest z całą powagą postulat ich pogłębiania i kształtowania na ich podstawie życia Kościoła. Dogmaty zawsze były drogowskazami na drodze życia Kościoła.

Słowa kluczowe: dogmat, egzystencja, chrześcijaństwo, reformacja, komunizm, gnoza, fideizm, rozum, liberalizm, laicyzacja

Odrzucanie formuł dogmatycznych przez jednostki lub całe społeczeństwa stało się przyczyną zagrożenia w autentycznym przekazie wiary współczesnemu człowiekowi. Formuły te są często odrzucane przez człowieka, ponieważ nie zgadza się on z treścią zawartą w dogmacie lub tę treść fałszywie interpretuje. Chrześcijaństwo było i jest nękane zagrożeniami w sferze dogmatycznej. Nie można tu pominąć zagrożenia w wymiarze moralnym i pastoralnym, choć nie jest to celem naszej pracy. (Naturalny) proces poznawania Boga zakłada nieustanną konfrontację między wiarą a niewiarą, czego negatywnym efektem może być agnostycyzm lub ateizm¹. Rozpatrując ten aspekt w ujęciu historycznym, trzeba podkreślić, że szczególnie nurty gnostyckie i fideistyczne stały się przyczyną niewłaściwego, często fałszywego rozumienia pojęć dogmatycznych. Prowadziło to do przekłamań i niewłaściwej interpretacji dogmatów, a więc zagrożenia wiary. Radykalne odrzucenie formuł dogmatycznych ma miejsce w nurtach, których celem jest niszczenie wiary i chrześcijaństwa.

1. Do nowożytności – walka przeciwko herezjom

Jedną z przyczyn formułowania dogmatów jako nieomyślnej nauki Kościoła głoszącej treści Bożego Objawienia była walka z gnozą. Od początku chrześcijaństwa oryginalny pień wiary był pożerany przez wielkiego „węża gnostycznego”. Jego ostatnimi ogniwami były sekty heterodoksyjne, rozprzestrzenione w całym imperium starożytnego Rzymu. Dogmaty katolickie były w nich wypy-

¹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 1996.

chane przez dogmaty gnostyckie². Gnoza była przyczyną tworzenia formuł dogmatycznych i sprawiała trudności w ich konstruowaniu. Trzeba było dobierać takie słowa i tak je komponować, aby były jednoznacznie zrozumiałe dla chrześcijan i dla gnostyków, aby gnostycy nie mogli ich interpretować w sposób sobie tylko przydatny, a sprzeczny z prawdami chrześcijaństwa. Gnostycy tworzyli wypowiedzi, które pozornie były odpowiednimi interpretacjami dogmatów chrześcijańskich, ale w rzeczywistości im zaprzeczały. Gnoza nie jest herezją lokalną, wyizolowaną, lecz sposobem myślenia ogarniającym całą ludzkość. Gnostycyzm to wdzieranie się gnozy w różne kultury i religie³. W całości stanowi światowe pandemonium wszelkich spekulacji teozoficznych, które zgadzają się w zasadniczych fundamentach i przenikają ze swoimi dogmatami w dogmaty katolickie, podgryzając je, zatruwając, niszcząc je poprzez podstawienie w ich miejsce swoich interpretacji. Gnostycyzm w chrześcijaństwie to chrześcijańska postać ogólnoswiatowej gnozy.

W aspekcie społecznym gnostycyzm ukonkretnia się historycznie w postaci wyraźnie ukształtowanego ruchu społecznego. W formie duchowej kondensuje się i wyraźnie objawia w ruchach schizmatyckich, ale w sposób niezauważony wdzierają się w myślenie Kościoła chrześcijańskiego. Konkretyzuje się w formie różnych herezji wyznawanych przez członków Kościoła, ale pojawia się też w sposobie myślenia tych, którzy uważają się za wiernych i pobożnych. Postać społeczna gnostycyzmu konkretyzuje się zgodnie z formą danej herezji. Na płaszczyźnie doktrynalnej gnostycyzm może zagnieździć się w samym sercu ortodoksyjnej społeczności chrześcijańskiej, zarówno u ludzi bardzo pobożnych, jak i u ludzi wykształconych teologicznie, dążących do jak najbardziej doskonałego poznania wiedzy Bożej. Ważnym kryterium jest postawa chrześcijanina. Gnoza atakuje ducha tych, którzy uważają się za bardziej pobożnych od innych, oraz tych, którzy swoją wiedzę zachowują tylko dla siebie, ewentualnie dla niektórych, a nie chcą, by poznali ją pozostali chrześcijanie⁴. Gnostykiem nie jest ten, kto ma więcej światła od innych i dzieli się swoją wiedzą z innymi, kto stara się usilnie o to, aby wszyscy poznali pełnię prawdy Bożej.

Dobra znajomość treści wiary chrześcijańskiej jest najlepszym lekarstwem na przeciwdziałanie gnozowi. Recepcja formuł dogmatycznych jest czynnikiem zapewniającym stabilność i moc duchową Kościoła. Im pełniejsze poznanie

² Por. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 1: *España romana y visigota. Periodo de la Reconquista. Erasmistas y protestantes*, podpisane w Brukseli dnia 26 listopada 1877 roku, wyd. 4, Biblioteca se Autores Cristianos, La Editorial Católica, S.A., Madrid 1986, s. 117.

³ Por. G. Filoramo, *Gnosis/Gnosticismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 3, s. 1043–1044; por. K. Berger, *Gnosis/Gnosticismus I*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 13: *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VI – Gottesbeweise*, Berlin–New York 1984, s. 535–550.

⁴ Por. M. Menéndez Pelayo, dz. cyt., s. 118.

prawd objawionych, tym mocniejsza nadzieja na przyłączenie się do Kościoła tych, którzy zblądzili, ale pragną prawdy. Od samego początku chrześcijaństwa związki recepcji treści wiary z jednością Kościoła są wyraźnie widoczne. Recepcja orzeczeń wcześniejszych soborów przez sobory kolejne wzmacniała ich znaczenie i przyczyniała się do lepszego ich zrozumienia. W ten sposób krystalizowały się zagadnienia istotne dla doktryny i życia Kościoła. Twórcy dogmatów uwzględniali czynnik recepcji, formułowali je w taki sposób, aby przekonywały, były szczerze przyjmowane i przez wszystkich rozumiane. Pomimo to proces recepcji niejednokrotnie bywał długotrwały i trudny⁵.

Dzisiaj wielu teologów, a nawet tzw. zwyczajnych wiernych sądzi, że znają doskonale całą treść wymaganą do wierzenia. Świadczy to o postawie pełnej akceptacji wolitywnej i uczuciowej, ale jednocześnie o przekonaniu, że człowiek głęboko wierzący nie musi znać treści dogmatów. Wiara jako postawa zdecydowanie przewyższa wiarę jako akt intelektu, ale bez znajomości treści nie można mówić o autentycznej postawie wiary. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa było to zrozumiałe przez wszystkich, dziś problem ten jest przyczyną wielu niejasności i podkreślenia osobistego prawa do własnej interpretacji prawdy religijnej. Przekonanie o słuszności swojej postawy jest powszechne, ale w pierwszych wiekach bardziej niż dziś akcentowano znaczenie treści wiary. Przekonanie wiary dotyczyło bardziej sfery intelektualnej niż ogólnej wierności duchowej. Brak nacisku na treść intelektualną łągodzi spory i sprzyja jedności, ale też niesie w sobie zagrożenie całkowitą obojętnością i wystygnięciem wiary. Nacisk na konkretną treść zagraża konfrontacją, ale wzbudza gorliwość i umacnia tożsamość. Tak było na początku, tak było zwłaszcza w sytuacji wchodzenia chrześcijaństwa na nowy teren. Subtelna kultura, wyrobiona intelektualnie, kładła nacisk na kwestię prawdy. Kultury barbarzyńskie podchodziły do nowej wiary w sposób bardziej gwałtowny. Tak było w czasach wędrowki ludów, gdy barbarzyńskie ludy wtargnęły na tereny chrześcijańskie. Tak było w czasach wchodzenia chrześcijaństwa na tereny barbarzyńskie. Chrześcijanie nie bali się konfrontacji. Za wierność często płacili własnym życiem.

W Średniowieczu, w epoce społecznej stabilizacji, rozwój kultury współbrzmiał z rozwojem i umacnianiem wiary chrześcijańskiej. Kościół żywił się kulturą wielkich uniwersytetów. Najbardziej widocznym tego przykładem jest Kościół w Hiszpanii, który rozwijał się wszechstronnie w wieku XVI, w epoce wspaniałego rozkwitu uniwersytetów i całej kultury. Ich upadek oznaczał też upadek życia Kościoła⁶. Pod koniec XX w. powstawanie wydziałów teologicz-

⁵ Zob. W. Hryniewicz, *Proces recepcji prawdy w Kościele. Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), nr 2, s. 19–34.

⁶ Por. S. de Madariaga, *España. Ensayo de historia contemporánea*, Madrid 1978, s. 125.

nych, samodzielnych i na uniwersytetach, daje szansę na nowy etap rozwoju teologii, kultury i wiary⁷. Niestety, coraz bardziej prawda zmienia się w ideologię podpierającą politykę. Dogmat miesza się z modą, raz modne są dogmaty, innym razem aktualna moda traktowana jest jako dogmat⁸.

Do wieku XVI w teologii katolickiej dogmaty były niekwestionowane. Refleksja na temat wnętrza chrześcijaństwa, jego fundamentalnej zawartości rozpoczęła się dopiero pod koniec XVI w. Wcześniej tworzone były wielkie systemy teologiczne konstruowane przez podmioty myślące, ale nie był kwestionowany sam podmiot myślący. Nie interesowano się też jego wnętrzem, mechanizmem działania. Pytanie o istotę chrześcijaństwa pojawiło się wtedy, gdy utraciły oczywistość formuły dogmatyczne oraz inne elementy życia Kościoła dotychczas niekwestionowane⁹.

Nowożytność charakteryzuje się przechodzeniem od obiektywizmu prawdy do subiektywizmu. W tej sytuacji stabilne, uniwersalistyczne formuły dogmatyczne przestają być obiektami zainteresowania myślicieli. Podważanie konieczności dogmatów powiązane jest z postawą obojętności wobec zawartej w nich treści. Jeżeli nie jest ważne dogłębne poznanie treści, to same formuły stają się niepotrzebne. Gdy ważniejsza od prawdy jest jedność między ludźmi, wtedy dogmaty nie tylko są niepotrzebne, ale stanowią przeszkodę. „Za najważniejsze wydarzenie ireniczne na skalę międzynarodową uznaje się międzywyznaniowe toruńskie *Colloquium Charitativum*. Jego regulamin, nadany przez króla Władysława IV Wazę, zalecał dokładne zbadanie doktryny każdej ze stron, rozważenie jej prawdziwości lub błędności oraz przedyskutowanie spraw spornych, które mogłyby powstać w zakresie praktyk i obyczajów. Jednak różnice dogmatyczne (dotyczące zwłaszcza źródeł objawienia Bożego i kryterium ustalenia właściwego sensu *Pisma św.*) i uwarunkowania społeczne uniemożliwiły porozumienie”¹⁰. Celem badania treści wiary była jedność chrześcijan. Drogą do jedności miało być wnikliwe studium teologiczne. W praktyce żadnych wspólnych studiów nie było. Szczytne postulaty pozostały tylko postulatami. Na płaszczyźnie intelektualnej *Colloquium Charitativum* poniosło fiasko. Udało się w jakiejś mierze na płaszczyźnie postawy, ale bez zbytniego wysiłku teologicznego. Był to początek ekumenizmu praktycznego, który zachowuje swoją specyfikę do dziś. Ekumenizm ma się dobrze w relacjach międzyosobowych i we wspólnych modlitwach, ale wspólnego wysiłku teologicznego zmierzającego do jednej, wspólnej prawdy jest niewiele.

⁷ Por. O. Gonzáles de Cardedal, *España por pensar*, wyd. 2, Salamanca 1985, s. 58.

⁸ Tamże, s. 59.

⁹ Zob. tenże, *La entraña del cristianismo*, wyd. 2 (wyd. 1, 1997), Salamanca 1998, s. 189.

¹⁰ M. Ciszewski, *Irenizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, Lublin 1997, s. 452–455.

2. Początek nowożytności, wiek XVII – kartezjanizm

W nowożytności rolę gnozy przejął kartezjanizm, który też można uznać za gnozę¹¹. Nowa fala gnozy była bardziej subtelna, ale nie mniej groźna od starożytnej. Pod szyldem filozofii kartezjańskiej rozpoczęła się nowa batalia przeciwko Kościołowi. Kartezjusz (1596–1650) tworzył swój system dla obrony wiary chrześcijańskiej, ale w rzeczywistości przyczynił się do osłabienia wiary i rozwoju nowych nurtów antychrześcijańskich. Obserwator myśli Kartezjusza, Jacques-Bénigne Bousset (1627–1704), przewidywał, że powstanie wiele herezji, które będą się powoływały na jej ducha i zasady. W kontekście nowej filozofii okazało się, że formuły dogmatyczne są trudne do odczytania i zrozumienia i że można je zrozumieć całkowicie wbrew zamiarom autorów, a nawet zupełnie odrzucić¹². Ci, którzy wykorzystują system Kartezjusza do walki przeciwko chrześcijaństwu, nie interesują się zamiarami Kartezjusza ani zagadnieniami, które on uważał za najważniejsze. Pomijany bywa religijny aspekt jego myśli, a przynajmniej jest usuwany na margines jego systemu¹³. Tymczasem główne założenia jego filozofii mają sens tylko w kontekście jego światopoglądu chrześcijańskiego. „Epistemologiczne rozważania Kartezjusza dadzą się pojąć tylko w kontekście religijnym”¹⁴.

Z tego, że kartezjanizm może być interpretowany w sposób diametralnie różny od tego, co zamierzał sam autor, wynika, że stosowanie go jako narzędzia do interpretowania dogmatów też może prowadzić do diametralnie różnych interpretacji. W skrajnej interpretacji kartezjanie doszli do wniosku, że dogmaty są tylko ornamentami zdobiącymi religię, które nie mają żadnego znaczenia semantycznego. Okazało się, że Kartezjusz, być może wbrew swojej woli, sprowokował ruch intelektualny wyraźnie antyreligijny. Religia została rozdarta na dwie niezależne od siebie płaszczyzny. Z jednej strony jest ludzka egzystencja wraz z życiem uczuciowym, a z drugiej konstrukcje intelektualne na wzór konstrukcji matematycznych. Dogmaty są twierdzeniami wkomponowanymi w całość wielkiej teorii. Tworzą one wraz z innymi formułami spójną całość, ale nie mają nic wspólnego z realnym życiem¹⁵. Według Kartezjusza prawdy religijne, nadprzyrodzone, Boże, należą do zupełnie innej płaszczyzny niż ziemska egzystencja oraz systemy intelektualne. Taki sposób myślenia su-

¹¹ Zob. H-P. Schut, *Cartesianismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 2, s. 75–76.

¹² Por. Z. Jankowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 221; za: P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 191.

¹³ Tamże, s. 29.

¹⁴ Tamże, s. 30.

¹⁵ Por. tamże, s. 228.

geruje, że dyskusje na temat teologicznych problemów nie mają sensu, nie są potrzebne do zbawienia¹⁶. Jest to myślenie oddzielająca, charakterystyczne dla protestantyzmu.

W XVII w. taki pogląd można tłumaczyć zmęczeniem kłótniami, sporami dogmatycznymi. Dziś ujawnia się zmęczenie myśleniem o sprawach Bożych. W Europie nastąpiła zapaść religijna. W istocie religii jednak nic się nie zmieniło. Do postawy wiary należy też działanie intelektu. Do zakresu religijności, religijnej pobożności należy więc poznawanie spraw Bożych, również poznawanie dogmatów, aby według nich kształtować życie chrześcijańskie. Potrzebne jest myślenie integralne. W ogóle potrzebne jest myślenie, i to nie byle jakie, ale integralne, całościowe i spójne.

3. Oświecenie, wiek XVIII – teozofia i liberalizm

Oświecenie – termin ten znajdziemy we wszystkich europejskich kulturach językowych – to renesans gnozy¹⁷. Pozornie gloryfikowany jest rozum ludzki. Dogmaty są oskarżane o nierozumność i odrzucane. Tymczasem zamiast epoki rozumu pojawia się czas wiary w duchowe moce, które bardziej kojarzą się ze starożytnymi demonami niż z duchami, które są wysłańcami Boga. Od czasów Reformacji pojawiło się wiele ruchów ogarniających świadomość ludzi, nawiązujących do chrześcijaństwa, ale bliższych dalekowschodnim religiom. W ślad za tym pojawiały się nowe Kościoły, których zasadą była całkowita wolność myśli i rezygnacja z widzialnego pośrednictwa zbawczego. Nowe nurty postulowały wolność religijną i prywatność religii, a także nawiązywały do islamskiego sufizmu albo do hiszpańskich *los alumbrados*. Oświecenie nie doprowadziło od razu do laicyzacji Europy. Efektem była „druga reformacja”, bardziej radykalna. Pojawiło się chrześcijaństwo nowego typu, wolne od jakiegokolwiek zewnętrznej instytucjonalizacji. Reprezentantem tego typu religii stał się protestantyzm, który koncentrował się na interpretacji Biblii i dozwalał na dowolną interpretację dogmatów, choć w zasadniczych sprawach był zgodny z podstawowymi dogmatami przyjmowanymi przez tradycję katolicką (wcielenie, zbawcza śmierć Jezusa, zmartwychwstanie). Druga reformacja poszła dalej w swojej interpretacji wiary, która zaciera różnice między chrześcijaństwem a innymi religiami¹⁸. Tworzona jest jakaś jedna religia globalna. Rozpoczęła się globalizacja wiary połączona z jej uogólnianiem, roz-

¹⁶ Tamże, s. 229.

¹⁷ Zob. A. Beutel, *Aufklärung*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 1, s. 929–948.

¹⁸ Por. U. Köpf, *Reformation*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 7, s. 145–159.

mywaniem treści i płytkością jej interpretacji. Kartezjanizm oddzielił chrześcijaństwo intelektualne od chrześcijaństwa w sferze egzystencji. W sferze intelektualnej mogło być dowolne interpretowanie dogmatów, albo w ogóle brak zainteresowania się ich treścią. Ortodoksja pozostała w sferze praktyki, w której świadectwo intelektualne jest lekceważone, liczy się tylko świadectwo życia. Oświecenie poszło dalej, zlikwidowało ortodoksję w każdej płaszczyźnie. Pozostawiono jedynie to, co jest wspólne we wszystkich religiach na całym świecie. Wzorem nie jest prosty człowiek żyjący według przykazań i zachowujący przepisy religijne. Wzorcem jest człowiek duchowy. Odnowa religijna polega na uwewnętrznieniu chrześcijaństwa, na jego uduchowieniu. Przy czym duchowość w tej sytuacji oznacza niesprecyzowaną dokładniej postawę otwarcia się na boskość, a nie na Boga Żywego. Wiązało się to z odejściem od Kościołów instytucjonalnych, a nawet z wrogością wobec nich. Nowy Kościół ma być uniwersalny, a do tego trzeba zrezygnować z instytucji, czyli z sakramentów i dogmatów. Przykładem tej formy jest ezoteryka i ruch New Age. Dopóki jednak istnieje Kościół widzialny, trwa walka przeciwko niemu. Pod hasłem antyklerykalizmu trwa walka zmierzająca do całkowitego zlikwidowania wszelkich instytucji eklezjalnych, przede wszystkim sakramentów i dogmatów. Nowa świadomość powiązana jest ściśle z utopią tworzenia nowego społeczeństwa, a także z radykalną rewolucją, która zakończy się dopiero wtedy, gdy nie będzie już ani śladu Kościoła instytucjonalnego. Celem ogólnoswiatowej rewolucji nie jest sprawiedliwość społeczna, lecz likwidacja Kościoła. Na płaszczyźnie poznawczej tego rodzaju postawa millenarystyczna oznacza ezoteryzm i tworzenie systemów teozoficznych¹⁹.

Uznany propagatorem nowej religii w epoce Oświecenia jest William Blake (1757–1827). Przede wszystkim odrzucił on wszelkie dogmaty. Jego ideą naczelną była gnostycka wizja nadczłowieka, człowieka kosmicznego, boskiego. Najbardziej idea ta została ukonkretniona w bolszewizmie, gdzie człowiekiem kosmicznym był Proletariat, w szczególności partia, a przede wszystkim wódz naczelny – Lenin, jak faraon, jak Budda, jak chiński cesarz, uosobienie boskości. William Blake jest typowym reprezentantem Oświecenia. Odrzucił wiarę chrześcijańską nie dla rozumu, lecz na korzyść wyobraźni. W dziejach chrześcijaństwa wielokrotnie wypowiedano pochwałę niewiedzy, chwalono prostaczków oświeconych bezpośrednio przez Boga, bez potrzeby znajomości formuł dogmatycznych. Do takiego poziomu sprowadził religię Kartezjusz, pozostawiając rozumowi całkowitą niezależność od religii. Blake rozum odrzucił, gdyż myślenie logiczne nie jest wolne, ma swoje ograniczenia i skostniałe schematy, ostatecznie oznacza zniewolenie. Całkowitą wolność daje tylko wyobraźnia,

¹⁹ Zob. J.A. Antón Prado, *Swedenborg y la religiosidad romántica*, „Isidorianum” 4 (1993), s. 99–114.

niczym nieskrępowana, ani realnością, ani prawami rozumu²⁰. Był to początek postmodernizmu, w którym prawda nie istnieje, każdy tworzy sobie swoją prawdę. Każdy może też mieć swoją religię, wyobrażoną przez siebie. Religia stworzona przez wyobraźnię nie może mieć jakichkolwiek dogmatów, ponieważ tylko wyobraźnia jest całkowicie wolna, jest najbardziej istotnym czynnikiem świadczącym o boskości człowieka. Wyobraźnia nie jest ucieczką od realiów życia, wiąże się z nim przede wszystkim poprzez twórczość. Człowiek boski to twórca. Wyobraźnia czyni z człowieka artystę. Wizje intelektualne konkretyzowane są w dziełach sztuki. Twórczość ogarnia wszelkie prace fizyczne, poprzez rzemiosło, aż do rzeźby, malarstwa i pisarstwa. Życie to nie tylko praca fizyczna, tworzenie rodziny i społeczeństwa, ale to też myślenie i pisanie. Warunkiem i kryterium prawdziwego życia jest wolność, wolność wyobraźni²¹. Dla dogmatów nie ma miejsca.

Błędnie Oświecenie jest traktowane jako nurt gloryfikujący tylko rozum. W tym błędnym przekonaniu dziś głoszone jest przewyżczenie Oświecenia, bo rozum został przewyżczony i dziś bardziej liczy się wyobraźnia i twórczość. Okazuje się, że w ten sposób dopiero dziś Oświecenie zostało w pełni zaakceptowane i otrzymało możliwość pełnego rozwoju. Najważniejszym celem Oświecenia było wyeliminowanie dogmatów i zniszczenie chrześcijaństwa. Ten postulat Oświecenia dzisiaj realizowany jest ze wzmoczoną siłą.

4. Pozytywizm, wiek XIX – cywilizacja techniczna

Przedstawicielem panteizmu racjonalistycznego był Baruch Spinoza (1632–1677), który utożsamiał Boga z naturą, materią i przyrodą. Były to dla niego te same nazwy dla podstawowej substancji, która musi mieć charakter logiczny i racjonalny²².

Naturalizm, lekceważący wszelkie dogmaty, w teorii propagował Jan Jakub Rousseau (1712–1778). Istotnym elementem jego nauki było podkreślenie problemu cywilizacji, której przeciwstawił powrót do natury²³. Jego teoria o woli ogólnej została podjęta przez Georga W.F. Hegla (1770–1831) w idei ducha absolutnego. Metoda Hegla polegała na systematycznym negowaniu Objawienia. W efekcie nie ma w jego myśli nic, co nie byłoby lustrzaną przeciwnością

²⁰ Por. E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, Milanówek 1993, s. 57.

²¹ Tamże, s. 59.

²² Zob. K.M. Meyer-Abich, *Naturalismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 6, s. 109–110; Ch. Danz, *Naturalismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 6, s. 111–112.

²³ Por. U. Steinvorth, *Stationen des Politischen Theorie*, Stuttgart 1994, s. 97–132.

afirmacji dogmatycznych²⁴. W miejscu dogmatów pozostaje pustka. Wiek XIX był już czasem otwartego niszczenia religii²⁵.

W wieku XIX walka przeciwko chrześcijaństwu była kontynuowana na płaszczyźnie duchowej i praktycznej. Na obu płaszczyznach coraz bardziej triumfowała doczesność, coraz bardziej usuwano myślenie religijne i wyobraźnię religijną, usuwano też praktyki religijne. Rozum i wyobraźnia, wolne od trosk religijnych, mogą całkowicie zająć się sprawami doczesnymi, materialnymi. Ludzki dynamizm ma zapewnić tylko lepszą egzystencję materialną. Na praktyki religijne jest coraz mniej czasu i miejsca. W takiej sytuacji Urząd Nauczycielski Kościoła zwracał się do tych wiernych, a w szczególności do tych teologów, którzy popełniali błędy w odczytywaniu formuł dogmatycznych. Oficjalne dokumenty dostrzegały też sytuację społeczną i polityczną, która była czymś więcej niż tylko źródłem błędów, lecz realną siłą skierowaną jednoznacznie przeciwko chrześcijaństwu. Dokumenty papieskie z XIX w. wskazują na racjonalizm oraz indyferentyzm jako na źródło wszelkich błędów²⁶. Krytycznie do dogmatów nastawione były też: empiryzm, naturalizm i deizm.

Liberalizm teologiczny wprowadził zasadę demokratycznego ustalania dogmatów²⁷.

W tym kontekście wszelka krytyka dogmatów przyczyniła się do fałszywego rozumienia prawd wiary. Działania teologów przeciwko dogmatom ułatwiały dzieło destrukcji chrześcijaństwa. Na tej płaszczyźnie zagrożeniem wiary była też teologia liberalna, selektywnie podchodząca do objawienia, odrzucająca natchnienie i nieomyślność Biblii i akcentująca wolność religijną, podkreślająca znaczenie rozumu²⁸. Nie można tu pominąć filozofii Hegla, która zainspirowała w pierwszej połowie XIX w. pojawienie się semiracjonalizmu dogmatycznego, którego przedstawicielami są Georg Hermes (1775–1831) i Anton Günther (1783–1863). Doszli oni do wniosku, że dogmaty są względne i tymczasowe. Immanuel Kant (1724–1804), Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Auguste Sabatier (1839–1901) uważali, że pojęcia religijne i dogmaty nie dosięgają rzeczywistości transcendentnej. Są one jedynie próbą wyrażenia uczuć religijnych. Liczy się nie treść wiary, lecz skierowanie serca ku Bogu w postawie ufności i zawierzenia²⁹. Tego rodzaju fideizm głosił też

²⁴ Por. J. Sáiz Barberá, *Pensamiento histórico cristiano*, Madrid 1967, s. 7.

²⁵ Tamże, s. 264.

²⁶ Por. T. Urdánóz, *Contenido ideológico del liberalismo*, „Verbo” 241–242 (1986), s. 195.

²⁷ Tamże, s. 220.

²⁸ Por. F.W. Graf, *Liberale Theologie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 5, s. 310–311; M. Wolfes, *Liberale Theologie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 5, s. 311–312.

²⁹ Zob. J. Szczurek, *Trójjedyny, Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 1999, s. 24–25.

Rudolf Bultmann (1884–1976). Każda forma fideizmu prowadzi do rozmycia treści wiary, a ostatecznie do nieokreślonej globalistycznej religii, bez dogmatów i bez wiary.

W tym nurcie hiszpański wolnomyśliciel z XIX w., Fernando de Castro Pajares (1814–1874), odrzucił kapłaństwo sakramentalne. Proponował on synkretyzm religijny, a nawet mieszankę religii z kulturą. Według niego formami kultu religijnego są wszelkie sztuki i nauki. W ten sposób religia byłaby pogodzona z nauką. Zamiast trudu porównywania struktur teorii naukowych ze strukturą teologii zamierzał utworzyć mglistą ideologię, w której wszystko da się pogodzić. Jego idea religii uniwersalnej jest podobna do idei Religii Ludzkości głoszonej przez Auguste'a Comte'a (1798–1857). W ten sposób w XIX stuleciu tworzono chrześcijaństwo racjonalne, pozbawione treści dogmatycznych, wyobcowany z wartości misteryjnych. Konflikt wiara–rozum przerodził się w postawę irenizmu w postaci „katolicyzmu liberalnego”³⁰.

Nieobojętym zagrożeniem dla wiary stała się laicyzacja społeczeństw europejskich. Szczególnym przykładem może tu być XIX-wieczna Francja, jak też kraje Europy Środkowej zagrożone przez marksizm i komunizm³¹.

Dorobek wszelkich nauk, ze swej istoty autonomicznych wobec religii, może ubogacać interpretację dogmatów. Trudno to samo powiedzieć o ideologiach, których celem było niszczenie chrześcijaństwa. Interpretacja dogmatów nie może być ubogacona przemyśleniami Hegla, skoro już jego „najwcześniejsze eseje filozoficzne były często nieporadnymi, błuźnierczymi atakami na chrześcijaństwo, włącznie ze szkicem *Das Leben Jesu* (1795)”³². Zamiast budowania wątpliwej jakości systemu teologicznego, opartego na filozofii Hegla, trzeba tworzyć modele teologiczne ukazujące, w jaki sposób kształtować na podstawie dogmatów egzystencję człowieka, a zwłaszcza życie społeczne. Trzeba ukazywać, w jaki sposób powinna wcielać się w praktykę życia Boża wola, jak powinno być realizowane królestwo Boże na ziemi. Budowanie tego rodzaju teologicznych modeli integralnych nie jest łatwe. Przebóstwienie historii łączone jest w chrześcijaństwie z inkarnacją boskości. Godzina wcielenia nie może być przemieniana w godzinę partii, klasy społecznej lub w godzinę ludu. Często tego rodzaju poczynania kończą się fiaskiem idei samoodkupie-

³⁰ Por. J.A. Agud Martinez, *Fernando de Castro: un ejemplo de conflicto entre fe y cultura en la España del s. XIX*, [w:] *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*, Actas del VIII simposio de teología histórica, Facultad de teología San Vicente Ferrer, Series Valentina 37, Valencia 1995, s. 265–274.

³¹ Por. M. Germann, *Laizismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 5, s. 38–39; T. Jahnichen, *Kommunismus (und Bolschewismus)*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 4, s. 1522–1530; por. F. Marty, *Laizismus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, s. 38–39.

³² J.A. Prokopski, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002, s. 99; zob. G.W.F. Hegel, *Życie Jezusa*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1995.

nia i samozbawienia³³. Należałoby tu także zwrócić uwagę na aspekt teozoficzny we współczesnym świecie wiary, a głoszony przez założony w Nowym Jorku w roku 1875 przez Helenę Blavatsky (1831–1891) i Henry’ego Steel Olcottta (1832–1907) ruch „Theosophical Society”, który stał się podłożem dla ezoteryki i New Age³⁴.

Nurt zmierzający do czynienia teologii bardziej nowoczesną, bardziej dostosowaną do nowej kultury kosztem prawdy znany jest pod nazwą modernizmu. Fundamentalnym jego błędem jest brak refleksji nad znaczeniem nowoczesności. Czy najnowsze musi być automatycznie najmądrzejsze, najlepsze? Często bywa tak, że następuje powrót do dawnych błędów. Czy to jest nowoczesność, czy to jest postęp? Modernizm pojawił się jako wyraźny nurt pod koniec XIX w. pod wpływem racjonalizmu Kartezjusza i Kanta. Zamiast zwrócić uwagę na najnowsze badania biblijne, patrystyczne, historyczne i społeczne, nawiązano do myśli filozofów sprzed stu lat. Z tego względu modernizm nachylał się w stronę agnostycyzmu, naturalizmu i teologicznego liberalizmu i laicyzacji³⁵. Nie był to ruch masowy, lecz elitarny. Ziarna nowej ideologii wzrastały w umysłach grupy intelektualistów, przede wszystkim wśród kapłanów, profesorów historii, biblistyki, filozofii i teologii³⁶. W tej sytuacji postulat nowego formułowania myśli chrześcijańskiej w nowej sytuacji historyczno-kulturowej stał się konieczny, natomiast problemem stał się fakt, że moderniści często stawiali siebie na równi albo wyżej od Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a swoimi publikacjami podważali dokumenty soborów i papieży. Synteza poglądów modernizmu zawarta jest w encyklice Piusa X, *Pascendi Dominici Gregis*, z 8 września 1907 r. Encyklika zwróciła uwagę na wpływ prądów filozoficznych na myśl teologiczną modernistów³⁷.

5. Wiek XX – laicyzacja

Dogmaty wyznaczają sposób postępowania, są fundamentem moralności. Dziś widoczna jest tendencja do odrzucenia dogmatów wiary i redukcja chrześcijaństwa do moralności. Zamiast miłosierdzia ma być humanitaryzm

³³ Por. A. González Montes, *Religion y nacionalismo, la doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Universidad Pontificia de Salamanca, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 51, Salamanca 1982, s. 21.

³⁴ Por. M. Frenschkowski, *Theosophie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 8, s. 348–350.

³⁵ Por. F. Marty, dz. cyt.; R. Mehl, *Laizismus*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 20, s. 404.

³⁶ Por. D. de Pablo Maroto, *La teología en España desde 1850 a 1936*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. 2: *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, red. M. Andrés Martínez, Madrid 1987, s. 523–658 (R. XVI), s. 609.

³⁷ Tamże, s. 610.

i filantropia. Dziś, gdy kombinacja freudowsko-marksistowska przeżywa regres, walka przeciw katolicyzmowi jest prowadzona właśnie pod znakiem humanitaryzmu. Sprowadzenie chrześcijaństwa do moralności, oderwanej od wszelkiej metafizyki i wszelkiej teologii, jest dziś największym zagrożeniem dla chrześcijaństwa. Tymczasem tego rodzaju nastawienie jest coraz bardziej popularne, nawet w środowiskach żywej wiary. Często zamiast budowania mocnej teologii, a przynajmniej wspierania teologów, narasta postawa obojętności wobec teologii, traktowania refleksji rozumowej nad treścią wiary jako czegoś niepotrzebnego. Z tego względu w środowiskach, gdzie wiara jeszcze jest żywa, ale nie ma podpory ze strony mocnej teologii, też narażona jest na rozmycie się w pluralizmie poglądów i postaw. Bez solidnej refleksji rozumowej wiara sprowadzana jest do ideologii. W takiej sytuacji dobry chrześcijanin to człowiek, który ma w sobie impuls, imperatyw kategoriyczny kierujący go ku humanitaryzmowi³⁸. Innym sposobem niszczenia wiary chrześcijańskiej jest zastąpienie treści objawionej „czuciem nieskończoności”, które propagował Marian Zdziechowski (1861–1938). Tego rodzaju pojęcia budzą uniesienie i entuzjazm, ale nie mają podstaw metafizycznych, są ulotne. Nic im nie musi odpowiadać, są puste. Oparcie religii na czuciu nieskończoności musi zakończyć się dla niej katastrofą. Religia bez dogmatów, przyjmowanych z przekonaniem ogarniającym całą osobę, jest pseudoreligią, jest złudzeniem. „Zamiana dogmatów na poczucie nieskończoności prowadzi dokładnie w przeciwną stronę, niż marzył Zdziechowski. Nie do nowego chrześcijaństwa, ale do jego pospiesznej sekularyzacji”³⁹.

W XX w. zagrożeniem dla chrześcijaństwa był bolszewizm, faszyzm, stalinizm i nazizm. „Zjednoczenie sił przeciw Hitlerowi i Stalinowi jest w rzeczywistości przymierzem w obronie sposobu życia, który dał światu Chrystus, [...] formuła hitlerowsko-stalinowska całkowicie podporządkowując człowieka państwu, zaprzecza podstawowym dogmatom chrześcijaństwa [...]. Nigdy dotychczas nie zdarzyło się nic podobnego i współczesny zamach na demokrację i życie według reguł chrześcijaństwa jest czymś potężniejszym, bardziej bezwzględny i pozbawiony skrupułów niżli wszystko, co uczynił Dżyngis-chan, Attyla i Saraceni”⁴⁰.

Do budowania żywego chrześcijaństwa trzeba opracować rzetelnych, fachowych, nie tylko takich, które pobudzają uczucia i nakłaniają do działania. Tymczasem nawet wierzący chrześcijanie lubią czytać książki sensacyjne, a nie lubią czytać książek teologicznych. Jednym z najbardziej poczytnych autorów świata jest Erich von Däniken (ur. 1935), który podaje się za liberalnego ka-

³⁸ Zob. A. Noce, *Pan świata*, „Czas” 7 (1993), przeł. J. Pierzchała.

³⁹ P. Lisicki, *Szantaż serca*, „Frona” 13/14 (1998), s. 253.

⁴⁰ *Christianity Fights for Life*, „The Oklahoma Daily” (Oklahoma City, Oklahoma), 14 kwietnia 1940; za: S. Guilbaut, *Jak Nowy Jork ukradł ideę sztuki nowoczesnej. Ekspresjonizm abstrakcyjny, wolność i zimna wojna*, przeł. E. Mikina, Warszawa 1992, s. 85.

tolika, ale głosi, że Trójca Święta została wymyślona na soborach chrześcijańskich. Trudno odpowiedzieć na pytanie, czy jest on oświeconym deistą, który wierzy w bliżej nieokreśloną Istotę Najwyższą, czy może rzeczywiście jest człowiekiem głęboko wierzącym, który chce sprowokować do myślenia⁴¹. Najbardziej prawdopodobne jest, że tworzy on nową religię i uważa się za jej proroka, który jako jedyny zna prawdę i przekazuje ją światu. Należy się spodziewać, że nie wymyślił nic nowego, że głosi bardzo stary i powszechnie znany pogląd – panteizm⁴². Mniej popularyzatorski, a bardziej uchodzący za filozofa jest Alfred North Whitehead (1861–1947). Jego powszechnie znana filozofia procesu wydaje się zbliżona do panteizmu⁴³.

W kontekście intelektualnego zamieszania i pokusy odejścia od myślenia, od trudu poznawania dogmatów wielką wagę mają słowa ostrzeżenia wypowiedziane przez papieża Benedykta XVI: „u niektórych osób panuje opinia, że projekty socjalne należą do najpilniejszych; a sprawy związane z Bogiem, czy też z wiarą katolicką mają charakter raczej partykularny i nie są tak bardzo ważne”⁴⁴. Świadectwem, że problemy te są nadal żywe i leżą na sercu Kościoła XXI w. jest list Kongregacji Nauki i Wiary *Placuit Deo*⁴⁵. Biskupi podkreślają szczególne niebezpieczeństwo, jakim jest na drodze dążenia do świętości neognostycyzm i neopelagianizm. Temu problemowi poświęca papież Franciszek drugi rozdział adhortacji *Gaudete et Exsultate*⁴⁶. Papież podkreśla, że najlepszą drogą do świętości, a więc obroną przed herezjami, jest naśladowanie drogi Chrystusa i kroczenie w jego świetle. Czujność i odróżnianie fałszu od prawdy jest możliwe dzięki działaniu Ducha Świętego.

W sytuacji postmodernistycznej niepewności dogmaty powinny być na nowo odczytane i wprowadzane w życie, rozwijane transgresyjnie. Teologia mówi o rozwoju dogmatów, czyli sformułowań wyrażających niezmienną treść wiary, która powinna być coraz bardziej poznawana, rozumiana i przyjmowana. Idąc za wskazaniem Kościoła, trzeba wdrażać w życie codzienne idee zgodne z wiarą, rozbudzające wiarę i przyczyniające się do odnowy życia religijnego. Przykład papieża Jana Pawła II, którego twórczość ciągle i genialnie wskazuje nowe sposoby realizowania Bożych ideałów, może być dla nas wskazówką na tej drodze.

⁴¹ Por. R. Nogacki, *Świat według Ericha von Dänikena*, „Fronda” 13/14 (1998), s. 172–190.

⁴² Tamże, s. 183.

⁴³ Por. J. Tupikowski, *Relacje między Bogiem a światem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu oraz u A.N. Whiteheada*, Lublin 1999, doktorat, maszynopis, s. 212.

⁴⁴ Ojciec Święty Benedykt XVI, *Świat i każdy z nas potrzebuje Boga*, Homilia podczas Mszy Św. w Monachium, 10 września 2006 r., „L'Osservatore Romano” nr 11/2006.

⁴⁵ Kongregacja Doktryny Wiary, List *Placuit Deo*, Do biskupów Kościoła katolickiego – O niektórych aspektach chrześcijańskiego zbawienia, zatwierdzony przez Papieża Franciszka 16 lutego i ogłoszony w Watykanie 1 marca 2018.

⁴⁶ Ojciec Święty Franciszek, Adhortacja o powołaniu do świętości w świecie współczesnym *Gaudete et Exsultate*, Rzym, 19 marca 2018, nr 47–62.

Zakończenie

Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dogmaty wiary były rozmywane przez gnozę i wyraźnie fałszowane przez formuły heretyckie. U początków nowożytności tworzono z nich abstrakcyjne schematy i usuwano z codziennego życia chrześcijańskiego. Oświecenie zastąpiło kartezjański rozum mistyczną wyobraźnią. W XIX w. usuwano dogmaty wraz z wiarą chrześcijańską z życia publicznego, któremu nadawano charakter jednostronnie doczesny, materialny, techniczny. W XX stuleciu dogmaty gubią się w postmodernistycznym pluralizmie i uważane są za przeszkodę w tworzeniu globalnej cywilizacji humanitarnej. W tej sytuacji nieodzowne jest precyzyjne stanowisko Kościoła, ukazujące sens dogmatów. Sobór Watykański II stwierdza, że mimo ustawicznego rozwoju Kościoła w historii „u jego podłoża istnieje wiele rzeczy nieulegających zmianie” (KDK 10). Opoką tej niezmienności jest sam Jezus Chrystus i jego zbawienne czyny, które ukształtowały istotę i strukturę Kościoła. Rozwój dogmatów polega więc na pełniejszym rozumieniu prawdy objawionej pochodzącej od Boga. I choć prawdy te przez rozum ludzki nie będą nigdy do końca poznane, konieczne jest ich permanentne zgłębianie.

Temat zagrożeń wiary chrześcijańskiej podjął także w 2013 r. Episkopat Polski w liście duszpasterskim. Za główne niebezpieczeństwo uznał on działalność sekt, okultyzm, wróżbiarstwo, czary i astrologię, jak też wiarę w reinkarnację, przesady czy kultury UFO⁴⁷.

Tak więc początki XXI w. nie są pozbawione zagrożeń i nurtów wrogich chrześcijaństwu. Jako antidotum konieczne jest dogłębne poznawanie dogmatów i ich znajomość, co przyczyniłoby się do ich wpływu na pogłębianie i kształtowanie religijnej postawy i życia wiernych. Dogmaty zawsze były drogowskazami na drodze życia Kościoła. Jako formuły Urzędu Nauczycielskiego Kościoła są niepodważalnymi i zdefiniowanymi prawdami wiary i dla wierzących są „światłem na naszej drodze życia” (KKK 88-89).

Bibliografia

- Agud Martínez J.A., *Fernando de Castro: un ejemplo de conflicto entre fe y cultura en la España del s. XIX*, [w:] *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*, Actas del VIII simposio de teología histórica, Facultad de teología San Vicente Ferrer, Series Valentina 37, Valencia 1995, s. 265–274.
- Antón Prado J.A., *Swedenborg y la religiosidad romántica*, „Isidorianum” 4 (1993), s. 99–114.

⁴⁷ R. Kamiński, bp, „O zagrożeniach naszej wiary” List pasterski Konferencji Episkopatu Polski z 5.03.2013 r., www.episkopat.pl/dokumenty/.

- Benedykt XVI, Ojciec św., *Świat i każdy z nas potrzebuje Boga*, Homilia podczas Mszy św. w Monachium, 10 września 2006 r., „L'Osservatore Romano”, nr 11/2006.
- Berger K., *Gnosis/Gnostizismus I*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 13: *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VI – Gottesbeweise*, Berlin–New York 1984, s. 535–550.
- Beutel A., *Aufklärung*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 2, s. 929–948.
- Christianity Fights for Life*, „Daily Oklahoma (Oklahoma City, Oklahoma)”, 14 kwietnia 1940; za: S. Guilbaut, *Jak Nowy Jork ukradł ideę sztuki nowoczesnej. Ekspresjonizm abstrakcyjny, wolność i zimna wojna*, przeł. E. Mikina, Warszawa 1992, s. 85.
- Ciszewski, M., *Irenizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, Lublin 1997, s. 452–455.
- Danz Ch., *Naturalismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 6, s. 111–112.
- Filoramo, G., *Gnosis/Gnostizismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 3, s. 1043–1044.
- Franciszek, Ojciec Święty, Adhortacja o powołaniu do świętości w świecie współczesnym *Gaudete et Exsultate*, Rzym, 19 marca 2018, nr 47–62.
- Frenschkowski M., *Theosophie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 8, s. 348–350.
- Germann M., *Laizismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 5, s. 38–39.
- González de Cardedal O., *España por pensar*, wyd. 2, Salamanca 1985, s. 58.
- González de Cardedal O., *La entraña del cristianismo*, wyd. 2 (wyd. 1, 1997), Salamanca 1998, s. 189.
- González Montes A., *Religion y nacionalismo, la doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Universidad Pontificia de Salamanca, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 51, Salamanca 1982, s. 21.
- Graf F.W., *Liberale Theologie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 5, s. 310–311.
- Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 191.
- Hegel G.W.F., *Życie Jezusa*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1995.
- Hryniewicz W., *Proces recepcji prawdy w Kościele. Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), nr 2, s. 19–34.

- Jahnichen T., *Kommunismus (und Bolschewismus)*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 4, s. 1522–1530.
- Jankowski Z., *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 221.
- Kamiński R., bp, „O zagrożeniach naszej wiary”, List pasterski Konferencji Episkopatu Polski z 5.03.2013 r., www.episkopat.pl/dokumenty/.
- Kongregacja Doktryny Wiary, List *Placuit Deo*, Do biskupów Kościoła katolickiego – O niektórych aspektach chrześcijańskiego zbawienia, zatwierdzony przez Papieża Franciszka 16 lutego i ogłoszony w Watykanie 1 marca 2018.
- Kozubska E., Tomkowski J., *Mistyczny świat Williama Blake’a*, Milanówek 1993, s. 57.
- Köpf U., *Reformation*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 7, s. 145–159.
- Lisicki P., *Szantaż serca*, „Fronda” 13/14 (1998), s. 253.
- Madariaga S. De, *España. Ensayo de historia contemporánea*, Madrid 1978, s. 125.
- Marty F., *Laizismus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997.
- Menéndez Pelayo M., *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 1: *España romana y visigota. Periodo de la Reconquista. Erasmistas y protestantes*, podpisane w Brukseli dnia 26 listopada 1877 roku, wyd. 4, Biblioteca se Autores Cristianos, La Editorial Católica, S.A., Madrid 1986, s. 117.
- Meyer-Abich K.M., *Naturalismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 6, s. 109–110.
- Nogacki R., *Świat według Ericha von Dänikena*, „Fronda” 13/14 (1998), s. 172–190.
- Prokopski J.A., *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002, s. 99.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1996.
- Sáiz Barberá J., *Pensamiento histórico cristiano*, Madrid 1967, s. 7.
- Schut H.-P., *Cartesianismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 2, s. 75–76.
- Szczurek J., *Trójjedyny, Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 1999, s. 24–25.
- Tupikowski J., *Relacje między Bogiem a światem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu oraz u A.N. Whiteheada*, Lublin 1999, doktorat, maszynopis, s. 212.
- Urdánóz T., *Contenido ideológico del liberalismo*, „Verbo” 241–242 (1986), s. 195.
- Wolfes M., *Liberale Theologie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 5, s. 311–312.

Grzegorz J. Ragan (lic.) – ksiądz, doktorant na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, przygotowuje rozprawę doktorską pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Piotra Liszki.