

Karol Jasiński<sup>1</sup>  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Tomáša Halíka wizja chrześcijaństwa

### [Tomáš Halík's Vision of Christianity]

**Streszczenie:** W niniejszym artykule punktem odniesienia są główne dzieła czeskiego filozofa i teologa Tomáša Halíka. Analizie poddano jego wizję chrześcijaństwa. Istotnym faktorem opisu jest biblijna metafora „drogi”, czyli sposobu wędrowania, poszukiwania i naśladowania, a nie ukazania jej jako zorganizowanej religii wyrażającej się w instytucji i kulcie. Halík postuluje konieczność przejścia od cywilizacji *Christianitas* do chrześcijaństwa będącego sposobem duchowego rozwoju człowieka oraz od zideologizowanego i zamkniętego katolicyzmu do otwartej na dialog kulturowy i religijny katolickości. Wskazuje też na potrzebę dowartościowania innego typu teologii w chrześcijaństwie, która winna być mniej racjonalistyczna, a bardziej hermeneutyczna.

**Summary:** The main purpose of the paper, which a point of reference are the relevant works of the Czech philosopher and theologian Tomáš Halík, is to critically present his vision of Christianity. Its essential element is to describe it primarily by the biblical metaphor of 'the way', i.e. a path of wandering, seeking and following, rather than as an organised religion expressed in institution and cult. Halík thus postulates the need to move from the *Christianitas* civilisation to a Christianity as a way of human spiritual development and from an ideologised and closed Catholicism to a catholicity open to cultural and religious dialogue. He also points to the need to value a different type of theology in Christianity, which should be less rationalist and more hermeneutic.

**Słowa kluczowe:** *Christianitas*, chrześcijaństwo, katolicyzm, katolickość, teologia.

**Keywords:** *Christianitas*. Christianity, Catholicism, catholicity, theology.

Ważnym elementem każdej kultury jest religia, rozumiana z reguły jako sposób oddawania czci bytowi nadnaturalnemu o różnie rozumianej naturze. Religie dzieli się na politeistyczne i monoteistyczne. Do tych ostatnich zalicza się islam, judaizm i chrześcijaństwo, w których mamy do czy-

<sup>1</sup> Karol Jasiński, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, karol.jasinski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7695-499X>.

nienia z wieloma odmianami, szkołami i denominacjami. Religią dominującą w kulturze zachodnioeuropejskiej jest chrześcijaństwo. Wprawdzie mówi się często o jego kryzysie i transformacji, to jednak w dalszym ciągu kształtuje ono kulturowe i duchowe oblicze Europy. Jest ono również przedmiotem refleksji podejmowanej w różnej perspektywie naukowej.

Jedną z osób, które uczyniły chrześcijaństwo przedmiotem swojego namysłu jest czeski filozof i teolog Tomáš Halík, którego zainteresowania koncentrują się przede wszystkim na relacjach między kulturą a religią, zwłaszcza na będącym odłamem chrześcijaństwa i częścią kultury europejskiej katolicyzmie.

Celem poniższych analiz, których punktem odniesienia są główne dzieła Halíka, jest krytyczna prezentacja jego wizji chrześcijaństwa. Jej istotnym elementem jest opisywanie go przede wszystkim za pomocą biblijnej metafory „drogi”, czyli sposobu wędrowania, poszukiwania i naśladowania, a nie jako religii będącej strukturą integrującą społeczeństwo za pomocą instytucji i kultu. Halík postuluje w związku z tym konieczność przejścia od *Christianitas* jako formy cywilizacji do chrześcijaństwa będącego sposobem naśladowania Boga i duchowego rozwoju człowieka oraz od zideologizowanego i kulturowo zamkniętego katolicyzmu do otwartej na dialog kulturowy i religijny katolickości. Wskazuje też na potrzebę dowartościowania w chrześcijaństwie, zwłaszcza w denominacji rzymskokatolickiej, innego typu teologii – mniej racjonalistycznej, a bardziej hermeneutycznej.

## Chrześcijaństwo a *Christianitas*

Tomáš Halík, chcąc określić naturę chrześcijaństwa, nawiązuje przede wszystkim do tradycji biblijnej i podkreśla, że jest ono nie tyle religią, ile przede wszystkim drogą (Halík T., 2007, s. 24). Tym samym dystansuje się on od pierwotnego znaczenia słowa „religia”, które w cesarstwie rzymskim było używane na określenie struktury integrującej całe społeczeństwo za pomocą określonego systemu instytucji i rytuałów. Chrześcijaństwo przejęło wprawdzie na siebie tę funkcję po oficjalnym uznaniu przez cesarza, lecz w nowożytności utraciło ją na rzecz innych czynników (np. nauki, ideologii). Nie jest jednak – zdaniem Halíka – wykluczone, że chrześcijaństwo będzie trwać nadal jako pewien system instytucjonalnie integrujący wiernych (Halík T., 2004, s. 138–145, 174; Halík T., 2006a, s. 22–36, 49; Halík T., 2009, s. 146; Halík T., 2013, s. 69–72; Halík T., 2022, s. 81–82). Warto mieć jednak na uwadze, że w swej istocie jest ono przede wszystkim drogą, choć przybiera niekiedy postać religii (Halík T., 2004, s. 115; Halík T.,

2006a, s. 23–24; Halík T., 2013, s. 13). Istotnym elementem owej drogi jest w przekonaniu Halíka naśladowanie przez człowieka życia samego Boga (Halík T., 2007, s. 64)<sup>2</sup>. Nawiązuje on w ten sposób do centralnej intuicji ewangelicznej wyrażonej nie tylko w Biblii, lecz obecnej też na przestrzeni wieków w hagiografii. Tym samym zwraca uwagę na charakter chrześcijaństwa jako drogi duchowego rozwoju człowieka i jego funkcję zbawczą polegającą na umożliwieniu osobie osiągnięcie pełni bytu poprzez zjednoczenie z Bogiem. Chrześcijaństwo nie jest zatem zewnętrzną strukturą instytucjonalną, lecz głównie formą duchowości, rozumianej jako prowadzenie określonego stylu życia.

Warto jednak poczynić w tym miejscu dwie uwagi. Po pierwsze, jeśli chrześcijaństwo jest drogą naśladowania Boga, to zakłada się w nim występowanie pewnej relacji, jakiegoś odniesienia, czy też więzi między naśladowcą i naśladowanym. W związku z tym, biorąc pod uwagę etymologię słowa „religia”, pochodzącą zdaniem starożytnego apologety Laktancjusza od łacińskiego słowa *religare* (tzn. łączyć), chrześcijaństwo mogłoby być w pewnym sensie traktowane jako religia. Wydaje się bowiem, że jego zasadniczym celem jest w przekonaniu Halíka doprowadzenie człowieka do żywej relacji osobowej z godnym naśladowania Bogiem. Po drugie, postrzeganie chrześcijaństwa jako pewnej drogi poszukiwania i naśladowania Boga nie wyklucza jednak, a nawet zakłada, posiadanie przez człowieka pewnych elementów wiedzy, norm moralnych, czynności rytualnych czy też określonych form życia wspólnotowego, będących dla niego swoistymi punktami odniesienia i ramami rozwoju duchowego.

Tomáš Halík podkreśla jednak, że traktowanie chrześcijaństwa jako religii, czyli instytucjonalnej struktury integrującej życie społeczne, doprowadziło do powstania *Christianitas*, tzn. cywilizacji wyrosłej z powiązania chrześcijaństwa z życiem społecznym. Podobnie, jak Zachód jest cywilizacją euroatlantycką, zrodzoną ze spotkania wyrosłego z judaizmu chrześcijaństwa z grecką filozofią i rzymskim prawem, która przeszła przez reformację i oświecenie, tak *Christianitas* nadało społeczeństwom europejskim inspirowany religijnie ustrój (Halík T., 2004, s. 153). Politolog Michał Gierycz zwraca natomiast uwagę na to, że *Christianitas* oznaczało społeczność, w której życie jednostkowe i społeczne podlegało całkowicie wskazaniom Ewangelii. Nie była ona jednak teokracją, ponieważ duchowni nie byli władcami, a prawo religijne nie było prawem państwowym (Gierycz M., 2014, s. 120). Chrześcijaństwo stało się ponadto – zdaniem Halíka – światopoglądem, czyli zostało sprowadzone do zbioru przekonań (Halík T., 2015b, s. 55). *Christianitas* jest więc integrującą społecznością cywilizacją

<sup>2</sup> Problematykę związaną z Halíka wizją chrześcijaństwa i wiary jako „drogi” autor podjął i omówił dokładnie w innym ze swoich artykułów (Jasiński K., 2023, s. 275–277).

o charakterze religijnym i wyrosłym na tym gruncie imperium, czy też systemem organicznej więzi między chrześcijaństwem a kulturą i polityką. W tym miejscu pojawia się jednak uzasadniona wątpliwość dotycząca istnienia tak rozumianej cywilizacji. Wydaje się bowiem, że nie odnotowano w dziejach takiej epoki, w której zarówno całe życie jednostkowe, jak i społeczne byłoby podporządkowane całkowicie wskazaniom płynącym z chrześcijaństwa.

W tym kontekście można nawiązać do interesującej koncepcji modeli relacji między religią a społecznością państwową obecnej w myśli, bliskiego zresztą ideowo Halíkowi, kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora. Modele te nazywa on „durkheimowskimi” i wyróżnia ich cztery zasadnicze rodzaje: „paleodurkheimowski”, „neodurkheimowski”, „postdurkheimowski” i „niedurkheimowski”. Wyrazem modelu „paleodurkheimowskiego” jest ontyczna zależność całego państwa od Boga i przynależność do określonego Kościoła. W modelu „neodurkheimowskim”, w którym jeden z Kościołów jest dominujący, brakuje natomiast identyfikacji z nim wszystkich obywateli, ponieważ przystępują oni do wybranej przez siebie denominacji. W modelu „postdurkheimowskim” praktyki religijne są związane w luźny sposób ze społecznością i charakteryzują się sensownością w kontekście duchowej drogi człowieka. W czasach współczesnych dominuje jednak model „niedurkheimowski”, którego specyfiką jest przede wszystkim indywidualizm, ekspresja osobowości oraz brak społeczno-rytualnego wymiaru życia religijnego (Taylor Ch., 2003, s. 75–79, 93–97, 102; Taylor Ch., 2004, s. 51–63, 106–107; Taylor Ch., 2007, s. 147–155, 453–455, 459–464, 486–487, 489–490, 505–506, 515–516, 525–528; Taylor Ch., 2011a, s. 150–151, 159–163, 217–218, 240–243, 368–371; Taylor Ch., 2011b, s. 43–47, 49). *Christianitas* byłaby zatem silnie związana z modelem „paleodurkheimowskim”, w którym dane społeczeństwo utożsamiałoby się z określoną religią jako jego czynnikiem integrującym. Religią tą byłoby w tym przypadku chrześcijaństwo.

Chrześcijaństwo jako *Christianitas* należy jednak według Halíka do przeszłości. Stało się ono obecnie raczej jednym z wielu światopoglądów istniejących w ramach współczesności (Halík T., 2022, s. 69, 82). Funkcjonuje ono zatem, mówiąc językiem wspomnianego wyżej Taylora, jako jedna z opcji światopoglądowych, obok innych społecznie równoprawnych opcji.

Ponadto Halík wskazuje, że gdy religia przestaje być akceptowana przez większość społeczeństwa, wówczas ma szansę stać się bardziej wiarą. Jeśli zostaje pozbawiona różnych funkcji zastępczych, to wówczas zyskuje swobodę realizacji swoich istotnych funkcji duchowych. Halík nie kwestionuje wprawdzie możliwości podejmowania przez religię różnych inicjatyw, lecz jedynie posiadanie monopolu na nie i zagubienie przez to swej zasadniczej misji duchowej (Halík T., 2006b, 283–284). Można zatem stwierdzić, że

upadek *Christianitas* jest szansą dla chrześcijaństwa, które może odkryć ponownie swoją naturę i właściwe funkcje.

Tomáš Halík nie omieszcza w związku z tym postulować potrzeby odnowy chrześcijaństwa poprzez nowe odczytanie Ewangelii i pogłębienie duchowe (Halík T., 2020, s. 337–338). Celem odnowy jest nie tylko ponowne odkrycie potrzeby naśladowania Boga i dojrzewania ludzkiego ducha, lecz również poszukiwanie i rozeznawanie obecności Boga w życiu świata i człowieka.

W głoszeniu tezy o przemijaniu *Christianitas* Halík nie jest odosobniony. Jest ona nieobca również innym współczesnym intelektualistom pochodzących z różnych stron świata.

O *Christianitas*, która należy do przeszłości, wspomina chociażby włoski filozof Vittorio Possenti. Jej koniec nie prowadzi jednak w jego przekonaniu do końca chrześcijaństwa, które nie może być utożsamione wyłącznie z jedną cywilizacją. Chrześcijaństwo jest wprawdzie immanentne, ponieważ wywiera wpływ na życie społeczne, lecz jednocześnie transcendentne, ponieważ wykracza poza każdy porządek doczesny (Possenti V., 2000, s. 246–256, 265–274; Possenti V., 2005, s. 7–9).

Kanadyjski filozof Charles Taylor wpisuje koniec *Christianitas*, czyli cywilizacji organizującej politykę i kulturę wokół pewnej wizji duchowej, w kontekst dokonującego się od prawie czterech stuleci procesu sekularyzacji. Sytuacja ta daje jednak w jego przekonaniu szansę na powstanie nowych form duchowości (Taylor Ch., 2002, s. 13). O trwającej od dwóch stuleci agonii cywilizacji inspirowanej i kierowanej przez Kościół nadmienia natomiast francuska filozof Chantal Delsol. Momentem przełomowym była rewolucja francuska, która w odróżnieniu od innych rewolucji (np. amerykańskiej, angielskiej i niderlandzkiej) była antyreligijna. Kościół rzymskokatolicki odnosił się do niej również wrogo i odrzucał jej podstawowe idee. Przy tym Delsol zauważa, że *Christianitas* wprawdzie obumiera, lecz chrześcijaństwo jako takie nadal inspiruje zachodnią kulturę. Jego ideały są nieświadomie podejmowane i obecne w społeczności ludzkiej (Delsol Ch., 2018, s. 319–320; Delsol Ch., 2023, s. 29–37, 141–146). Każda nowa era rozwoju duchowego i każdy nowy nurt kulturowy rozwija się bowiem na wartościach zapożyczonych z poprzednich epok. Wydaje się zatem, że również *Christianitas* odcisnęła swoje piętno w nowożytnej duchowości i kulturze.

*Christianitas* znajduje się w stanie agonalnym również w przekonaniu latynoamerykańskiego teologa Victora Codiny. Pojęcie *Christianitas* wskazuje jego zdaniem na ścisły związek Kościoła z państwem. Kościół identyfikował się ze społeczeństwem, które składało się w większości z ochrzczonych i określał jego porządek. *Christianitas* doświadcza obecnie

agonii, lecz nie jest ona agonią samego chrześcijaństwa (Codina V., 2018, s. 171–172).

Wydaje się więc, że *Christianitas* jest niemożliwa do ocalenia m.in. z tego powodu, że została narzucana odgórnie z pominięciem potrzeby wewnętrznego nawrócenia ludzi i poddała ich życie kontroli za pomocą prawa (Gaj R., 2019, s. 69–70, 87–88, 269). Ponadto zdaniem niektórych wszystkie porządki religijne padają. Niekiedy dokonuje się to nagle i spektakularnie, a innym razem – powoli i niepozornie. Każdy upadek prowadzi jednak do powstania nowego porządku (Węclawski T., 1999, s. 19, 24–26). Nieuchronny upadek *Christianitas* może więc prowadzić nie tylko do odnowienia chrześcijaństwa, lecz również do powstania jakiegoś nowego porządku o inspiracji religijnej. Jak zauważa polski teolog Robert Józef Woźniak, chrześcijaństwo jest religią wcielenia. Nie może więc istnieć bez jakiegoś społecznego i kulturowego ucieleśnienia. Istnieje ponadto w jego przekonaniu wiele form *Christianitas*, czyli wiele cywilizacji chrześcijańskich, z których każda nie tylko częściowo wciela chrześcijaństwo, lecz jest również przemijająca w dłuższej perspektywie czasowej (Woźniak R.J., 2023, s. 21–22). Wydaje się zatem, że dopóki istnieje chrześcijaństwo, dopóty będzie istniała jakaś *Christianitas*, czyli tymczasowa forma jego społeczno-kulturowej inkorporacji.

W związku z tym Halík podkreśla, że *Christianitas* w dotychczasowej postaci nie jest możliwa do uratowania, lecz zamiast niej pojawi się chrześcijaństwo w formie małych wspólnot, zróżnicowanych pod względem instytucjonalnym, liturgicznym, duchowym i doktrynalnym, jak miało to miejsce w pierwszym tysiącleciu (Halík T., 2004, s. 147–148). Wizję chrześcijaństwa istniejącego w formie małych wspólnot podziela Halík z ważnymi teologami XX w., do których grona należą Karl Rahner, Johann B. Metz i Joseph Ratzinger.

Chrześcijaństwo – według Halíka – nie musi mieć profilu religijnego, lecz nawet może mieć wymiar niereligijny (Halík T., 2006a, s. 51). Wydaje się, że tłem powyższej tezy są poglądy ewangelickiego teologa Dietricha Bonhoeffera, który postulował potrzebę transformacji pojęcia Boga i istnienie chrześcijaństwa niereligijnego. Celem takiego chrześcijaństwa jest odkrycie Boga w egzystencji świata i człowieka. Zaproponowana przez niego koncepcja chrześcijaństwa oznacza wyjście poza religię, która jest według niego przeciwieństwem wiary jako uczestnictwa w życiu Boga. Chrześcijaństwo należy zatem poddać krytyce i oczyszczeniu (Napiórkowski A., 2014, s. 17–18). Owa krytyka ma zmierzać nade wszystko do odzyskania przez chrześcijaństwo swojego charakteru i zasadniczej funkcji zbawczej. W tym też celu chrześcijaństwo winno z jednej strony otwierać się – zdaniem Halíka – na doświadczenia duchowe przedstawicieli innych społeczności



religijnych i laickich, z drugiej natomiast – ma proponować im własne inspirujące wizje (Halík T., 2006a, s. 15–158, 248–249, 259; Halík T., Do-statni T., 2013, s. 20–21). W chrześcijaństwie powinno się położyć w przekonaniu Halíka większy akcent na jego uniwersalne przesłanie, dzięki któremu przekracza ono granice mentalne i instytucjonalne, towarzyszy ludziom i pomaga im w poszukiwaniu sensu życia, kontempluje rzeczywistość i odkrywa jej głębię (Halík T., 2022, s. 17–18, 292–298, 300–309). Do głosu dochodzi tym samym motyw chrześcijaństwa jako drogi, czyli wspólnego podążania, towarzyszenia, wymiany doświadczeń, uczenia się i tworzenia sieci komunikacji.

Istotnym elementem tego przesłania jest w przekonaniu Halíka nadzieja eschatologiczna, czyli otwartość na cel przekraczający życie doczesne. Nadzieja eschatologiczna jest rdzeniem chrześcijaństwa, który został obecnie zapomniany (Halík T., 2006a, s. 113, 123–124; Halík T., 2007, s. 29, 49). Czeski myśliciel zauważa, że jest ona dziś często zastępowana przez eschatologie świeckie (np. „zderzenie cywilizacji” Samuela Huntingtona, „koniec historii” Francisa Fukuyamy) (Halík T., 2009, s. 35). Eschatologia religijna różni się jednak od eschatologii świeckiej tym, że pozbawia człowieka namiastek i iluzji osiągnięcia doskonałości w życiu doczesnym (Halík T., 2010b, s. 185–186). Dzięki chrześcijaństwu człowiek winien więc zyskać nadzieję na osiągnięcie pełni swego bytu. Nie może jednak ulegać propozycjom oferowanym przez różne, kończące się często katastrofalnie, ideologie, lecz winien szukać spełnienia poza horyzontem doczesności wskazanym przez chrześcijaństwo jako drogę naśladowania Boga przez człowieka i jego duchowego rozwoju.

## Katolickość a katolicyzm

Tomáš Halík nie tylko podkreśla przemijanie *Christianitas* i postuluje odnowę chrześcijaństwa, lecz zwraca też uwagę na potrzebę odejścia od katolicyzmu na rzecz katolickości, czyli przejścia od statycznej i zamkniętej na nowożytność kontrkultury w kierunku dynamicznego i otwartego chrześcijaństwa ewoluującego w historii życia konkretnych osób (Halík T., 2015a, s. 129). Chrześcijaństwo ma być więc kreatywne i powszechne (gr. καθολικός). Jego istotnym wymiarem winna być jednak katolickość, lecz nie katolicyzm. W związku z tym nie może utożsamiać się wyłącznie z jedną kulturą i lekceważyć różnych wymiarów ludzkiej egzystencji.

Czeski intelektualista dystansuje się zatem od katolicyzmu, który jest dla niego czasowo ograniczoną i defensywną postacią chrześcijaństwa. Wytworzyła się ona w okresie nowożytnym jako odpowiedź Kościoła na refor-

mację i modernizm. Katolicyzm jest więc europejską kontrkulturą, która kształtowała się głównie w XVI i XIX w. Jest on ideologicznym systemem doktrynalno-instytucjonalnym, którego fundamentem jest neotomizm i dogmat o nieomyślności papieża. Mając jednak na uwadze charakter chrześcijaństwa i potrzebę jego inkulturacji, należy zdaniem Halíka przejść od katolicyzmu do katolickości, rozumianej jako postawa powszechnej otwartości. Z jednej strony winna być ona przyjmowana wobec wszystkich ludzi w celu ich jednoczenia na fundamencie określonych (ewangelicznych) wartości, z drugiej natomiast – wobec wszystkich religii i kultur, będących znakiem obecności boskiego Logosu. Istotnym elementem katolickości jest też umiejętność rekontekstualizacji własnej tradycji, czyli jej ponownego odczytania w nowej sytuacji społecznej, historycznej i kulturowej (Halík T., 2004, s. 80, 135–137; Halík T., 2006a, s. 12, 39, 61–64, 186–189, 194–196, 202–205). Wydaje się jednak, że czasem realizacji tak rozumianej katolickości jest dopiero czas ostateczny (*eschaton*), a nie aktualny bieg historii.

Katolicyzm jest więc zdaniem Halíka formą ideologizacji katolickości, znaczonej kulturowym uwarunkowaniem oraz strachem przed utratą dotychczasowej tożsamości w konfrontacji z nowoczesnością (Halík T., 2022, s. 85, 126–130). Katolicyzm byłby znaczonej lękiem przed teraźniejszością i przyszłością w imię zachowania eurocentrycznie uwarunkowanej przeszłości. Zamiast duchowości i mistyki oferował moralne nakazy i nakazy. Zamiast inicjacji w tajemnice wiary, narzucał sztywne dogmaty i praktyki. W ten sposób został stworzony spójny system odpowiadający mentalności obronnej. Katolicyzm miałby zatem postać zamkniętej, statycznej, dogmatycznej i zinstytucjonalizowanej ideologii. Wyrazem katolickości byłaby natomiast otwartość na dialog z różnymi kulturami i wyzwania przyszłości. Katolickość nie jest więc formą przynależności konfesyjnej, lecz raczej pewną postawą charakteryzującą się dynamizmem, witalnością i otwartością na nowe wyzwania.

W kontekście określenia katolicyzmu mianem zideologizowanej formy chrześcijaństwa należy zauważyć, że ideologia może być rozumiana na dwa sposoby. Po pierwsze, jest systemem idei, w którym elementy praktyczne są tak samo istotne, jak teoretyczne oraz aspirującym nie tylko do wyjaśnienia, lecz również zmiany świata. Po drugie, ideologia jest zbiorem poglądów wyrażających interesy jakiejś grupy społecznej, mobilizujących do walki o władzę i przekształcenia rzeczywistości zgodnie z interesem tej grupy i jej wizją świata. W ideologii akcent może więc padać na system idei lub interes grupy. Wydaje się, że w obu znaczeniach znajduje ona swój wyraz w katolicyzmie, który z jednej strony odwołuje się do systemu określonych idei, z drugiej natomiast – do realizacji interesu konkretnej grupy ludzi będących oficjalnymi przedstawicielami Kościoła. Chrześcijaństwo



nie może jednak być ideologią, lecz uniwersalnym przesłaniem skierowanym do wszystkich ludzi. Warto przy tym zauważyć, że postrzeganie przez Halíka katolicyzmu jako formy zamkniętej, statycznej, dogmatycznej i zinstytucjonalizowanej ideologii jest jednak dużym i niewłaściwym chyba uproszczeniem. Wielu nowożytnych myślicieli (np. Edyta Stein, Dietrich von Hildebrand, Romano Guardini, Jacques Maritain) wydaje się, że miałyby inne jego postrzeganie, bliższe prezentowanej przez czeskiego intelektualistę wizji katolicyzmu.

Na marginesie warto przywołać stanowisko niemieckiego teologa Johanna B. Metz, który za Karlem Rahnerem wyróżnia trzy epoki w dziejach chrześcijaństwa. Pierwsza była epoką narodzin chrześcijaństwa w ramach kultury judaistycznej. Druga byłaznaczona długim okresem jego rozwoju w jednolitej kulturze helleńskiej. W trzeciej zaś mamy do czynienia z istnieniem chrześcijaństwa w kontekście kulturowego policentryzmu (Metz J.B., 2000, s. 180). Chrześcijaństwo winno zatem w przekonaniu Halíka odnaleźć się w kulturowo policentrycznej rzeczywistości i otwierać się na dialog z innymi tradycjami kulturowymi.

W kontekście katolicyzmu chrześcijaństwa Halík zwraca uwagę na kilka ważnych elementów, do których należą jego inkulturacja, odeuropeizowanie chrześcijaństwa i jego związek z różnymi przejawami świeckości.

Ważnym wymiarem katolicyzmu chrześcijaństwa jest przede wszystkim jego zdolność do inkulturacji. Od samego początku, pomimo istniejących napięć, wcielało się ono w różne kultury – począwszy od żydowskiej, przez grecką, modernistyczną, aż po nowoczesną laicką (Halík T., 2011, s. 126–129). W tym kontekście niekiedy podkreśla się, że doszło wręcz do rozproszenia treści i form wyrazu chrześcijaństwa w kulturze, a tym samym do pewnej dowolności w ich używaniu poza właściwym kontekstem znaczeniowym (Węclawski T., 1999, s. 20–22). Należy ponadto zauważyć, że inkulturacja jest konsekwencją wspomnianego wyżej rozumienia chrześcijaństwa jako religii Wcielenia, którego wyrazem byłoby powiązanie przekazu ewangelicznego z konkretną kulturą.

Mówiąc o inkulturacji chrześcijaństwa, Halík deklaruje się jako zwolennik perspektywizmu, czyli przekonania, że każde widzenie świata jest ograniczone przez kulturę, doświadczenie i język. Perspektywizm nie jest jednak sceptycyzmem, ponieważ nie kwestionuje się w nim istnienia prawdziwego poznania, lecz jedynie jego ograniczoność oraz potrzebę dialogu w celu odkrycia prawdy (Halík T., Dostatni T., 2013, s. 184–185)<sup>3</sup>, tym

<sup>3</sup> Tomáš Halík wyróżnia dwa sposoby rozumienia dialogu: psychologiczny i teoretyczny. Dialog w sensie psychologicznym polega na dyskusji między osobami o przeciwstawnych poglądach, które próbują przekonać drugą stronę do swoich racji. Dialog w sensie teoretycznym dotyczy natomiast konfrontacji systemów i doktryn. Halíkowi bliższe jest pierwsze rozumienie, w którym podkreśla się potrzebę większej wrażliwości na doświadczenia i przekonania człowieka (Ciesielski M., 2018, s. 86–90).

bardziej że prawdy religijnej nigdy nie można od razu osiągnąć, lecz raczej dochodzi się do niej stopniowo. Chrześcijaństwo ma być zatem katolickie, czyli otwarte na dialog z osobami mającymi inne jej doświadczenie i ujęcie.

Wydaje się, że Halíkowi, postulującemu konieczność odejścia od eurocentrycznego katolicyzmu na rzecz policentrycznej katolickości, jest też bliska kwestia odeuropeizowania chrześcijaństwa w imię jego otwartości na dialog z innymi kulturami. Jest on zdania, że w chrześcijaństwie wino się preferować dialog, wolność, otwartość oraz przekraczanie mentalnych granic (Halík T., 2020, s. 13–14; Halík T., 2022, s. 174, 189, 239, 291, 309). Do tego potrzebna jest jednak kenoza (Halík T., 2015a, s. 133; Halík T., 2022, s. 171), czyli rezygnacja z uprzywilejowanego miejsca w świecie, przekroczenie siebie, otwartość i solidarność z innymi. W chrześcijaństwie nie ma chyba w przekonaniu Halíka innej możliwości, jak tylko rezygnacja z tego, co lokalne na rzecz tego, co bardziej uniwersalne.

Postulat odeuropeizowania chrześcijaństwa wysuwa również wspomniany już Codina. W jego przekonaniu inkulturacja chrześcijaństwa w helleńską kulturę Zachodu doprowadziła do zniekształcenia jego pierwotnego oblicza. Nie chodzi przy tym o zanegowanie pozytywnych aspektów owej inkulturacji, a jedynie o sprzeciw wobec relatywizacji chrześcijaństwa do kultury Zachodu (Codina V., 2018, s. 199–214). Teolog religii Stanisław Grodz podkreśla natomiast, że dążenie do odeuropeizowania chrześcijaństwa jest konsekwencją kilku zjawisk. Po pierwsze, emancypacji społeczeństw dawnych kolonii spod dominacji Zachodu i słabnącej europejskiej kurateli w różnych częściach świata. Po drugie, zmian demograficznych, w wyniku których większość chrześcijan mieszka obecnie na półkuli południowej. Po trzecie, uwzględnienia kontekstu kulturowego w kształtowaniu wierzeń i praktyk religijnych oraz rezygnacji z esencjalnych ujęć religii (Grodz S., 2017, s. 327–328).

Niektórzy uważają jednak, że postulat odeuropeizowania chrześcijaństwa jest jednak niemożliwy do realizacji. Do grona tych osób należy np. wspomniany już Metz, według którego chrześcijaństwo nie może pozbyć się kultury zachodnioeuropejskiej bazującej na tradycji żydowskiej i grecko-helleńskiej (Metz J.B., 2000, s. 186–187). Zostało ono bowiem z ową kulturą istotowo zjednoczone od samego początku swego istnienia. Chrześcijaństwo nie jest więc nigdy „nagie kulturowo”, ponieważ jest zawsze ujęte w jakąś kulturę (przede wszystkim w kulturę hebrajską i grecką), ale jednocześnie, ze względu na jego katolicki charakter, dochodzi do jego spotkania z nowymi kulturami. W konsekwencji następuje nie tylko jego wzbogacenie, lecz również daleko idąca transformacja. W związku z tym byłoby wskazana nie tyle całkowita rezygnacja ze związków chrześcijaństwa z kulturą europejską, ile raczej większe otwarcie się na pozytywne elementy obecne w pozaeuropejskich kręgach kulturowych.

W kontekście katolicyzmu chrześcijaństwa Halík zwraca też uwagę na jego związki z fenomenem świeckości. Chrześcijaństwo i świeckość nie tylko przynależą jego zdaniem do siebie, ale są wobec siebie komplementarne. Chrześcijaństwo wnosi bowiem wkład w życie społeczności świeckiej, a jego nieobecność grozi niebezpieczeństwem powstania świeckiej religii zastępczej. Co więcej, świeckie społeczeństwo Zachodu jest według Halíka jedną z form katolickiego chrześcijaństwa. Społeczeństwo to jest wprawdzie laickie, ale mieści się nadal wewnątrz chrześcijaństwa. Współistnienie społeczeństwa i chrześcijaństwa jest jednak znaczone napięciem (Halík T., 2006a, s. 11–12, 53–55; Halík T., 2015b, s. 53–54). Niemożliwe jest więc ich utożsamienie, lecz należy zatroszczyć się o znalezienie dynamicznej kompatybilności między tradycją chrześcijańską i świecką.

W obszarze świeckości Halík odróżnia trzy zjawiska: sekularyzację, sekularyzm i epokę sekularną. Sekularyzacja jest procesem społeczno-kulturowym. Sekularyzm jest ideologiczną interpretacją tego procesu. Epoka sekularna jest natomiast cechą ery nowożytnej i trwa do roku 2001, w którym niemiecki filozof Jürgen Habermas ogłosił nastanie epoki post-sekularnej (Halík T., 2022, s. 123–124). Funkcją sekularyzacji jest oczyszczenie wiary, walka przeciwko niewłaściwym formom religii, troska o odpowiedzialną tożsamość chrześcijańską w zmieniającym się świecie i uwrażliwienie na nowe sposoby wyrażania wiary w warunkach pluralizmu światopoglądowego. Sekularyzm jest natomiast odmianą ideologii „neutralnego obiektywizmu” wywiedzioną z nowożytnej filozofii materialistycznej (Kočí M., Roubík P., 2015, s. 102, 104–106). Katolicyzm byłby zatem odpowiedzią na sekularyzację i sekularyzm, a katolicyzacja byłaby natomiast związana ze „zwrotem postsekularnym”. Jego przedstawiciele, do których należy m.in. Halík, podzielają przekonanie, że w czasach współczesnych nie mamy do czynienia z zanikaniem religii w społeczeństwach Zachodu, lecz z jej ożywieniem i transformacją w kierunku form zindywidualizowanych i pluralistycznych.

Natomiast analizując zjawisko współczesnej sekularyzacji, Halík postrzega je w pozytywnym świetle. Traktuje jako szansę nie tylko na odrodzenie, lecz również na transformację wiary. Sekularyzacja nie prowadzi więc jego zdaniem do jej zaniku, lecz pozbawienia jedynie ram instytucjonalnych. Kościoły tracą monopol na religię, która zmienia się w duchowość. Rośnie też liczba osób nieprzyznających się do żadnej religii (tzw. *nones*), wśród których można jednak dostrzec ludzi duchowo poszukujących (tzw. *seekers*) (Halík T., 2022, s. 61–62, 143, 152, 156). Halík mówi ponadto o wierze sekularnej, czyli odcisnięciu przez chrześcijaństwo piętna na społeczeństwie i kulturze w postaci pewnych idei (np. godności osoby ludzkiej, praw człowieka) (Halík T., 2022, s. 157–158). Inny czeski filozof

Jan Patočka woli natomiast mówić w tym kontekście o „chrześcijaństwie laickim”, w którym odrzuca się instytucjonalne formy religii, lecz zachowuje się zsekularyzowane wartości religijne jako fundament tożsamości indywidualnej i społecznej (Patočka J., 1997, s. 16). Sekularyzacja jest zatem procesem rozchodzenia się chrześcijaństwa kościelnego i niekościelnego. Nie można też zdaniem Halíka zapominać, że sekularyzacja jest wartością chrześcijańską. Występuje ona tylko w kulturze wyrosłej na fundamencie chrześcijaństwa, w ramach którego dokonuje się „odczarowanie” rzeczywistości przez pozbawienie jej statusu *sacrum* (Halík T., 2006a, s. 51–52, 65–72, 98; Halík T., 2006b, s. 105)<sup>4</sup>. Do sekularyzacji przyczyniło się również zdaniem Halíka akcentowanie w chrześcijaństwie transcendencji Boga, dzięki czemu otwarto przestrzeń dla człowieka i jego aktywności (Halík T., 2006a, s. 98).

Sekularyzacja nie jest więc w przekonaniu Halíka krachem chrześcijaństwa i wiary, lecz raczej rozpadem wielu jego tradycyjnych form (Halík T., 2007, s. 144). W jej wyniku chrześcijaństwo staje się nie tylko bardziej zindywidualizowane i pluralistyczne, ale też otwarte na szerszy zakres zjawisk i grup. Tym samym więc katolickie.

Dostrzegając pozytywne strony sekularyzacji, Halík ma jednocześnie świadomość, że okazała się ona wyłącznie jednym z paradygmatów kulturowych i należy już do przeszłości. Tradycyjne instytucje religijne straciły swoje wcześniejsze znaczenie, ale życie religijne toczy się w nowy sposób. Trzeba nauczyć się żyć w warunkach radykalnego pluralizmu dróg duchowych i ofert odpowiadającym różnym duchowym potrzebom człowieka (Halík T., 2006a, s. 107–110; Halík T., 2014, s. 96). Wydaje się, że powyższe tezy są zgodne z poglądami Petera L. Bergera, który w latach sześćdziesiątych XX w. mówił o dominującym procesie sekularyzacji, mającym swoje źródło w tradycji judeochrześcijańskiej, lecz w latach dziewięćdziesiątych zaczął opisywać los religii w paradygmacie desekularyzacji, polegającej na indywidualizacji, prywatyzacji oraz pluralizacji zjawisk religijnych. Jednym z jego przejawów jest również katolickość chrześcijaństwa, w ramach którego dokonuje się przekraczanie dotychczasowych granic mentalnych i instytucjonalnych oraz otwarcie się na różne przejawy religijności i duchowości ewangelicznej obecne w pluralizmie życia osobistego, społecznego i kulturalnego.

---

<sup>4</sup> Włoski filozof Gianni Vattimo mówi natomiast o sekularyzacji jako specyficznej formie chrześcijaństwa (Vattimo G., 1999, s. 46–48).

## Chrześcijaństwo a teologia

Jednym z istotnych składników każdej religii jest doktryna. Warto podkreślić, że w chrześcijaństwie, zwłaszcza w Kościele rzymskokatolickim, właściwie od samego początku jego istnienia wykazywano troskę o racjonalne uzasadnienie i wyjaśnienie poszczególnych prawd wiary, co przyczyniło się do powstania i rozwoju teologii. Do wieku XX traktowano ją przeważnie jako formę racjonalizacji wiary religijnej, a właściwie prawdy objawionej, ponieważ wiara była rozumiana jako uznanie danego zdania za prawdę objawioną przez Boga. Koncepcja taka okazała się jednak niewystarczająca z racji dominującej w niej postawy racjonalistycznej. W związku z tym pojawił się postulat, nieobcy zresztą również Halíkowi, utworzenia innego, mniej spekulatywnego typu teologii.

Mając na uwadze istniejącą w dotychczasowej teologii silną pokusę utworzenia sztywnego systemu wiedzy, Halík podkreśla, że chrześcijaństwo nie jest w pierwszym rzędzie systemem wywodów teologicznych, a myśl chrześcijańska jest dynamiczna (Halík T., 2007, s. 24, 89). W innym miejscu zauważy, że zwłaszcza tradycyjna ontoteologia osłabiła zmysł tajemnicy wiary i paradoksalny rys chrześcijaństwa (Grün A., Halík T., 2017, s. 52, 63, 105–107; Halík T., 2006a, s. 290–293; Halík T., 2007, s. 17). Czeski intelektualista nawiązuje w tym miejscu do koncepcji ontoteologii autorstwa nie tyle Immanuela Kanta, u którego była ona typem teologii transcendentalnej poznającej istnienie pierwotnego bytu w oparciu o pojęcia, lecz raczej Martina Heideggera, według którego metafizyka w ostatecznym wyjaśnianiu rzeczywistości odwołuje się do boskiej Pierwszej Przyczyny. Pomimo tego, że koncepcja metafizyki niemieckiego egzystencjalisty i oparta na niej wizja teologii wywołuje wiele kontrowersji, jest ona jednak akceptowana przez Halíka. W wyniku tego nie może on zgodzić się na reifikację Boga poprzez myśl spekulatywną i osłabienie tym samym zmysłu Jego tajemnicy.

Uprzedmiotowienie Boga i opisywanie Go jako Bytu Najwyższego, Pierwszego Poruszyciela i Stwórcy świata było właśnie zdaniem Halíka konsekwencją powiązania teologii z racjonalizmem i obiektywizmem poznania charakterystycznymi dla klasycznej metafizyki (Halík T., 2005, s. 28; Halík T., 2007, s. 125–126; Halík T., 2011, s. 11). Zwraca więc on uwagę na potrzebę unikania w teologii nadmiernej racjonalizacji i obiektywizacji oraz częstszego zastąpienia aktu rozumu przez akt wiary. Halíkowi jest więc bliski nurt tzw. teologii negatywnej, której zwolennicy chcą bronić tajemnicy Boga przed uprzedmiotowieniem, a człowieka przed pokusą idolatrii. W teologii negatywnej chroni się też człowieka przed triumfalistycznym poczuciem bycia monopolistycznym posiadaczem prawdy

o Bogu i inspiruje do jej pokornego poszukiwania (Halík T., 2009, s. 33–35; Halík T., 2011, s. 100, 158). Czeski myśliciel wpisuje się więc w nurt, który sięga swoimi korzeniami myśli neoplatonickiej, ale był też nieobcy Akwinanie i wielu mistykom. W teologii negatywnej nie chodzi o zaprzeczenie wszelkich twierdzeń o Bogu, lecz raczej o uwzględnienie ludzkiej nieudolności w poznaniu prawdy o Nim. Negacja nie jest zaprzeczeniem prawdy, ale innym sposobem zbliżania się do niej. Jest ponadto formą oczyszczenia ludzkich pojęć o Bogu z tego, co w nich pochopne i definitywne, aby wydobyc pełniejszą prawdę o Nim (Konarski J., 2012, s. 50). Wiele ludzkich pojęć, wyobrażeń i oczekiwań dotyczących Boga musi wszak obumrzeć, bo są niewłaściwe i fałszują obraz Boga.

W celu zachowania tajemnicy Boga Halík chce też dowartościować w teologii rolę paradoksu, który jest nieodłącznym elementem nie tylko myśli chrześcijańskiej, lecz również mistyki hebrajskiej (np. Martina Bubera, Abrahama Heschela). Paradoks nie jest w przekonaniu czeskiego myśliciela wyłącznie elementem spekulacji, lecz przede wszystkim rzeczywistością przeżywaną (Halík T., 2007, s. 26). Podkreśla bowiem, że paradoks jest wpisany w samą relację człowieka z Bogiem. Z jednej strony jest ona znaczone przeżyciem Jego ukrycia, z drugiej zaś – doświadczeniem objawienia Boga (Halík T., 2014, s. 62–63).

Paradoksy są zatem zdaniem Halíka nieodłącznym elementem chrześcijaństwa. Dochodzi w nim bowiem jednocześnie do głosu aspekt boski i ludzki, poszukiwanie i odnajdywanie prawdy, pewność objawienia i fascynacja tajemnicą (Grün A., Halík T., 2017, s. 52, 63, 105–107; Halík T., 2006a, s. 290–293; Halík T., 2007, s. 17). Paradoks chrześcijaństwa polega ponadto na tym, że wielkie rzeczy objawiają się w małych, Boża mądrość w ludzkiej głupocie, a Boża siła w ludzkiej słabości (Halík T., 2009, s. 45). Chrześcijaństwo byłoby zatem według Halíka znaczone sytuacjami pozornie niemożliwymi, współistnieniem dwóch całkowicie różnych lub wręcz wykluczających się faktów, czy też występowaniem zaskakujących założeń i twierdzeń. Paradoks byłoby wpisany w samą naturę chrześcijaństwa.

Ostatecznie Halík sprzeciwia się więc chrześcijaństwu, które zadowala się „apolińską” harmonią. Obok elementu harmonii, jasności i błogostanu należy w nim uwzględnić element paradoksu, ciemności i tragizmu (Halík T., 2011, s. 17–18, 20). Jeśli tego zabraknie, to chrześcijaństwo stanie się powierzchowne.

Dzięki paradoksom zostaje natomiast utrzymana według Halíka pewna dynamika w teologicznym myśleniu i mówieniu o Bogu, które staje się duchową przygodą i pomaga wnikać głębiej w tajemnice wiary. Podkreśla on, że owa dynamika zniknęła w teologii scholastycznej, której przedstawiciele zaczęli uważać metafizyczny obraz Boga za naukową wypowiedź



o Nim. Chrześcijaństwo zamieniło się tym samym w ideologię, a teologia utraciła inspirującą moc (Halík T., 2004, s. 224–225; Halík T., 2010b, s. 53). W związku z tym zwraca uwagę na potrzebę odkrycia „głębi” refleksji teologicznej poprzez dowartościowanie w niej paradoksów (Grün A., Halík T., 2017, s. 28; Halík T., Dostatni T., 2013, s. 231). Człowiek może dzięki temu uświadomić sobie transcendencję Boga, skorygować swoje pojęcie o Nim i odkrywać stopniowo Jego autentyczne oblicze (Dobrzeńcki M., King D., 2021, s. 117–119).

Bóg jest bowiem w przekonaniu czeskiego myśliciela całkiem Inny i jako taki wymyka się ludzkiemu poznaniu, opisowi i dowodom (Halík T., 2004, s. 21). Bóg przychodzi do człowieka jako obcy, nieznamy, wędrowiec czy też przybysz (Halík T., 2007, s. 226). Tym samym myśliciel wpisuje się w Pascalowskie odróżnienie „Boga filozofii” i „Boga religii”, „Boga rozumu” i „Boga wiary”, „Boga spekulacji” i „Boga doświadczenia”. Opowiada się po stronie Boga doświadczanego za każdym razem jako Inny i pełen tajemnicy Byt.

Teologia w przekonaniu Halíka winna stać się zatem hermeneutyką egzystencjalnego doświadczenia wiary lub wiary jako najbardziej radykalnego doświadczenia egzystencjalnego, której zadaniem jest wypatrywanie znaków czasu w świecie (Halík T., 2009, s. 36). Ponadto teologia jest dla niego hermeneutyką, czyli sztuką interpretacji. Interpretacji, dokonywanej w świetle określonego, tzn. chrześcijańskiego objawienia religijnego, winny być poddawane przede wszystkim wydarzenia historyczne i treść pism tradycji religijnej.

Tomáš Halík podkreśla zatem, że należy przede wszystkim dokonać interpretacji historycznych wydarzeń, dostrzegając w nich właśnie swoje znaki czasu i rozumiejąc je w kategoriach Bożej pedagogiki. W wydarzeniach historycznych objawia się bowiem Bóg. Czeski intelektualista określa swoją wersję teologii mianem kairologii (gr. *kairos* – czas nawiedzenia, dojrzwania), ponieważ ma ona misję odczytania i interpretacji znaków czasu. Kairologię należałoby uznać za socjoteologię, ponieważ stanowi połączenie teologii z socjologią. Socjologiczny opis nie jest jednak zdaniem Halíka wystarczający w teologii, w której potrzebne jest jeszcze opanowanie sztuki kontemplatywnego podejścia do rzeczywistości (Halík T., 2022, s. 37–45, 92, 107, 219, 310). Relacja człowieka do otaczającej rzeczywistości nie może być więc sprowadzona wyłącznie do jej aspektu biologicznego lub fizycznego, ponieważ ma ona ponadto charakter kodu i symbolu. Świat jest, mówiąc językiem Karla Jaspersa, „szyfrem Transcendencji”. W związku z tym w teologii należałoby dowartościować nie tylko myśl analityczną i krytyczną, ile również kontemplatywne i intuicyjne ujęcie głębi rzeczywistości.

Zadaniem teologii jako hermeneutyki jest też zdaniem Halíka reinterpretacja Dobrej Nowiny, aby jej sens nie został zniekształcony w wyniku zmiany określonego kontekstu społeczno-kulturowego. Potrzeba więc hermeneutyki, czyli sztuki czytania, interpretacji i rozumienia Pisma i Tradycji. Teologia musi być zatem kontekstualna, czyli dokonywać refleksji nad wiarą w odniesieniu do historycznych przemian, kultury, nauki, społeczeństwa i konkretnego człowieka (Halík T., 2022, s. 39, 92, 107, 310). Zadaniem teologii byłoby zatem odkrycie i artykulacja niezmiennej treści pism oraz ich uniwersalnego przesłania zawartych w zmiennej formie językowej i znaczonej ograniczoną perspektywą ich twórców. Odczytanie ukrytego w nich sensu winno dokonywać się nie tylko w odniesieniu do innych treści zawartych w pismach, lecz również w kontekście aktualnej egzystencji człowieka i świata. Podobne przekonanie miał jeden z czołowych teologów XX w. Karl Rahner, według którego każde sformułowanie religijne jest z jednej strony końcem długiego i bolesnego procesu poszukiwania, z drugiej natomiast – początkiem nowego rozumienia. Nie chce on patrzeć na tekst religijny jak na martwą literę, lecz widzi on w nim raczej punkt wyjścia dla żywej i dynamicznej interpretacji.

Hermeneutyka jest też dla Halíka drogą do odkrycia prawdy, która w chrześcijaństwie ma przede wszystkim charakter personalistyczny – Prawdą jest bowiem Jezus Chrystus.

Czeski myśliciel podkreśla, że w Chrystusie jest pełnia prawdy, lecz człowiek postrzega zawsze jedynie jej część. Pełnia prawdy jest więc dana w Objawieniu, lecz forma jej przekazu jest zawsze uwarunkowana historycznie i kulturowo. Do pełni prawdy człowiek dojrzeva zatem w historii, pokonując poszczególne etapy dziejów, a jej rozumienie może się zmieniać, pogłębiać i rozwijać. Między prawdą a jej ludzkim ujęciem istnieje więc pewne napięcie (Halík T., 2004, s. 76–77, 221–222; Halík T., 2007, s. 124). Wydaje się, że Halíkowi jest bliska w tym przypadku, mająca swoje źródło w myśli Heideggera, koncepcja prawdy jako odsłonięcia bytu, preferowana na gruncie religii również przez Chantal Delsol (Delsol Ch., 2023, s. 147–152) i Władysława Stróżewskiego (Stróżewski W., 1992, s. 78–80). W związku z tym należałoby stwierdzić, że prawda Objawienia ma w pierwszym rzędzie charakter dziejowy. Odsłania się ona w wydarzeniach historycznych, rozumianych jako znaki czasu, a następnie domaga się ujęcia, wyrażenia i wyjaśnienia w formie językowej. Teologia winna więc być nade wszystko sztuką interpretacji odsłanianej w historii prawdy, naprowadzając jednocześnie człowieka na odkrycie i doświadczenie boskiej Prawdy osobowej.

## Zakończenie

Celem powyższych analiz była krytyczna prezentacja wizji chrześcijaństwa autorstwa Tomáša Halíka. Jej istotnym elementem jest opisywanie go przede wszystkim za pomocą biblijnej metafory „drogi”, czyli sposobu wędrowania, poszukiwania i naśladowania, a nie jako zorganizowanej religii wyrażającej się w doktrynie, kulcie i instytucji. Halík postuluje w związku z tym konieczność przejścia od politycznie i kulturowo uwarunkowanej *Christianitas* do chrześcijaństwa, będącego drogą naśladowania Boga i duchowego rozwoju oraz od zideologizowanego, statycznego i zamkniętego katolicyzmu do dynamicznej i otwartej na dialog kulturowo-religijny katolickości.

Wydaje się, że Halík można usytuować w katalogu tych myślicieli, którzy dostrzegają ograniczenia dotychczasowej postaci chrześcijaństwa i nieaktualność jego znaczonego katolicyzmem form wyrazu. W sposób zasadniczy zmieniły się bowiem zewnętrzne warunki jego obecności i funkcjonowania. Nie istnieje ono już w homogenicznej pod względem kulturowym i religijnym społeczności, lecz raczej w heterogenicznym społeczeństwie cechującym się pluralizmem kulturowym i światopoglądowym. Chrześcijaństwo jest w związku z tym jedną z wielu opcji życiowych funkcjonujących na Miltonowskim „wolnym rynku idei”, znaczonego konkurencją, konfrontacją i dialogicznością. Tym samym stało się ono, mówiąc językiem Bergera, nie tyle elementem „losu” człowieka, ile raczej kwestią jego „wyboru”.

Jako czołowemu intelektualistom rzymskokatolickim, Halíkowi jest też nieobojętna kwestia pojęciowego ujęcia i interpretacji uniwersalnego przesłania chrześcijańskiego. W związku z tym postuluje potrzebę odejścia od racjonalistycznego modelu uprawiania teologii na rzecz paradygmatu hermeneutycznego. Dzięki temu będzie ona mieć profil bardziej egzystencjalny, ponieważ ważnym *locus theologicus* będą wydarzenia historyczne i sytuacje życiowe. W ich kontekście dojdzie również do reinterpretacji przesłania chrześcijańskiego.

Chrześcijaństwo domaga się zatem odnowy poprzez powrót do swojej pierwotnej natury, którą jest głębsze życie duchowe człowieka poprzez naśladowanie Boga w otaczającym świecie. Odnowa jest więc znaczonego przejściem od rozumienia chrześcijaństwa jako zinstytucjonalizowanej religii do jego pojmowania jako duchowej „drogi”. Zmierza ono zatem w kierunku poważnej transformacji, której efektem może być dalsze istnienie niektórych tradycyjnych form, lecz również częściowy przynajmniej zanik jego dotychczasowych odmian i pojawienie się nowych (np. małych wspólnot). Procesowi temu będzie towarzyszyć ożywiona krytyka z różnych stron, która może skutkować weryfikacją autentyczności projektu zmian i gruntowną

reformą chrześcijaństwa poprzez powrót do źródeł. Idea odnowy i powrotu do korzeni wiary jest zresztą nieodłącznym elementem refleksji czeskiego myśliciela.

## BIBLIOGRAFIA

- Ciesielski Mieszko, 2018, *Tomáša Halíka pytanie o dialog między teizmem a ateizmem. Postsekularna próba odpowiedzi*, w: Mieszko Ciesielski, Katarzyna Szewczyk-Haake (red.), *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, JMR Trans-Atlantyck, Kraków, s. 83–102.
- Codina Victor, 2018, *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, tłum. Kasper Kaproń, WAM, Kraków.
- Delsol Chantal, 2018, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. Małgorzata Kowalska, ZNAK, Kraków.
- Delsol Chantal, 2023, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. Piotr Napiwodzki, WAM, Kraków.
- Dobrzeńcki Marek, King Derek, 2021, *The Theology of Hiddenness: J.L. Schellenberg. Divine Hiddenness, and the Role of Theology*, Roczniki Filozoficzne, nr 3, s. 105–122.
- Gaj Ryszard, 2019, *Utopia teologii wyzwolenia a kościół Franciszka. Między dualizmem a monizmem antropologicznym*, Temida 2, Białystok.
- Gierycz Michał, 2014, *Kościół, teoria i kryzys polityki*, w: Jan Grosfeld (red.), *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 113–130.
- Grodź Stanisław, 2017, „Dezeuropeizacja” chrześcijaństwa? *Badania nad globalnym (światowym) chrześcijaństwem*, w: Barbara Rozen, Roman Kordonski (red.), *Poznać, aby zrozumieć – misyjny wymiar Kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana ks. dr. hab. Jackowi Janowi Pawlikowi SVD, prof. UWM z okazji 65. rocznicy urodzin 40. lat kapłaństwa 30-lecia pracy naukowej*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, s. 321–332.
- Grün Anselm, Halík Tomáš, 2017, *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary*, tłum. Marek Chojnacki, WAM, Kraków.
- Halík Tomáš, 2004, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. Juliusz Zychowicz, WAM, Kraków.
- Halík Tomáš, 2005, *Europejskie mówienie o Bogu i milczenie o Bogu*, tłum. Juliusz Zychowicz, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Halík Tomáš, 2006a, *Wzywany czy niewzywany, Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. Andrzej Babuchowski, WAM, Kraków.
- Halík Tomáš, 2006b, *Zacheuszu! Kazania na niedziele i święta*, tłum. Andrzej Babuchowski, WAM, Kraków.
- Halík Tomáš, 2007, *Noc spowiednika. Paradoxy małej wiary w epoce postoptimistycznej*, tłum. Andrzej Babuchowski, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Halík Tomáš, 2009, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. Andrzej Babuchowski, WAM, Kraków.

- Halík Tomáš, 2010a, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, tłum. Andrzej Babuchowski, ZNAK, Kraków.
- Halík Tomáš, 2010b, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. Andrzej Babuchowski, ZNAK, Kraków.
- Halík Tomáš, 2011, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. Andrzej Babuchowski, ZNAK, Kraków.
- Halík Tomáš, 2013, *Hurra, nie jestem Bogiem*, tłum. Andrzej Babuchowski, Tomasz Dostatni, Juliusz Zychowicz, Agora, Warszawa.
- Halík Tomáš, 2014, *Chcę, abys był*, tłum. Andrzej Babuchowski, ZNAK, Kraków.
- Halík Tomáš, 2015a, *Church for the Seekers*, w: Tomáš Halík, Pavel Hošek (red.), *A Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., s. 127–133.
- Halík Tomáš, 2015b, *Europe between Laicity and Christianity*, w: Tomáš Halík, Pavel Hošek (red.), *A Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., s. 53–61.
- Halík Tomáš, 2020, *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności. Autobiografia*, tłum. Jacek Illg, ZNAK, Kraków.
- Halík Tomáš, 2022, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tłum. Tomasz Maćkowiak, WAM, Kraków.
- Halík Tomáš, Dostatni Tomasz, 2013, *Różnorodność pojednana. Rozmowy*, tłum. Andrzej Babuchowski, ZNAK, Kraków.
- Jasiński Karol, 2023, *Tomáša Halíka koncepcja wiary religijnej*, Nurt SVD, nr 1, s. 260–283.
- Kočí Martin, Roubík Pavel, 2015, *Searching the Altar of an Unknown God: Tomáš Halík on Faith in a Secular Age*, w: Tomáš Halík, Pavel Hošek (red.), *A Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., s. 97–126.
- Konarski Jan, 2012, *Wojciech Giertych OP i ks. Tomáš Halík: dwie perspektywy filozoficzne i teologiczne – jakie możliwości dialogu?*, Warszawskie Studia Teologiczne, nr 1, s. 47–56.
- Metz Johann Baptist, 2000, *Teologia polityczna*, tłum. Agnieszka Mosurek, WAM, Kraków.
- Napiórkowski Andrzej, 2014, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, Studia Nauk Teologicznych, nr 9, s. 11–36.
- Patočka Jan, 1997, *Kim są Czesi?*, tłum. Jacek Baluch, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- Possenti Vittorio, 2000, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, tłum. Łukasz Skuza, Stanisław Pyszka, Tadeusz Żeleźnik, WAM, Kraków.
- Possenti Vittorio, 2005, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. Tadeusz Żeleźnik, PAX, Warszawa.
- Stróżewski Władysław, 1992, *W kręgu wartości*, ZNAK, Kraków.
- Taylor Charles, 2002, *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, Tygodnik Powszechny, nr 21, s. 13.
- Taylor Charles, 2003, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) – London.
- Taylor Charles, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham – London.
- Taylor Charles, 2007, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma) – London.

- Taylor Charles, 2011a, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma) – London.
- Taylor Charles, 2011b, *Western Secularity*, w: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan van Antwerpen (red.), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, New York, s. 31–53.
- Vattimo Gianni, 1999, *Belief*, Polity Press, Cambridge.
- Węclawski Tomasz, 1999, *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Woźniak Robert J., 2023, *Koniec czy zmiana? Dialog z Chantal Delsol wokół obecnej sytuacji cywilizacji chrześcijańskiej*, w: Chantal Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i niwa era*, tłum. Piotr Napiwodzki, WAM, Kraków, s. 7–25.