

Ks. Czesław S. Bartnik

ANTHROPO-KOSMO-THEO-LOGIA. Z REFLEKSJI NAD MYŚLĄ TEOLOGICZNĄ ROMANA EDWARDA ROGOWSKIEGO

Między myślicielami i uczonymi katolickimi toczy się od dawna, choć dosyć skrywany, spór, czy teologia powinna być ściśle intelektualistyczna, czy raczej na pierwszym miejscu agapetologiczna i mistyczna. Nie brak i takich, którzy uważają, że dziś nie może już być żadnej teologii oryginalnej, w teologii naukowej bowiem wszystko już zostało powiedziane, zbadane i ustalone w dogmaty, a jeśli jest coś nowego, to chyba tylko herezja, prowokacja lub błąd. I oto wydaje mi się, że ks. prof. Roman E. Rogowski dał w swej wielkiej i niezwyklej twórczości doskonale rozwiązanie. Idzie ono po linii syntezy przeciwieństw, kulminującej w bycie osobowym, stosowanej wyraźnie w szkole rzymskiej, poczynając od IV wieku, co znalazło najdoskonalszy wyraz w dogmacie chalcedońskim: w Jezusie Chrystusie to ani sama natura ludzka, ani sama natura boska, ale pozostając realne i niez mieszane, uzyskują tożsamość w jednej osobie: *et in unam coeunte personam*.

A zatem ani teologia czysto intelektualistyczna, czy jak mówią niektórzy, racjonalistyczna, ani teologia czysto agapetologiczna, czy emocjonalna, mistyczna lub irracjonalna nie są – uprawiane wyłącznie – ujęciami właściwie katolickimi. Są wszakże realnymi i niez mieszanymi, ale dzięki bytowej kategorii osoby stanowią teologię „jedną”. Nasz uczony wyznaje, że taki „personalizm teologiczny” przejął od sługi Bożego Wincentego Granata, promotora swojego doktoratu (1969)¹. Jeśli zaś chodzi o oryginalność i nowość, to profesor Rogowski idzie za mądrością biblijną: „Každy uczoney w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13,52). I tutaj odgrywa istotną rolę struktura osobowa teologa: żeby tworzyć prawdę i dobro, trzeba uwzględniać i tradycję, i nowości, czyli trzeba łączyć teologię klasyczną z nowymi, a poprawnie robić to może tylko rozumna i wolna osoba². A każda osoba może – i tak się też dzieje – odbijać swój oryginalny i niepowtarzalny obraz na treściach teologicznych, zostawiając jednak istotę tę samą, nierozbitą. Jest tu pewna analogia formalna do autorów Ksiąg świętych.

¹ E. Rogowski, *Spostrzegać Go pośród miasta*, Częstochowa 2006, s. 189.

² *Ogień i słowo*, Katowice 2005, s. 13 i n.

Przy czym ten koloryt osobisty nadaje przekazywanym treściom swoiste życie, ciepło i piękno, w każdym razie nie jest mechanicznym kalkowaniem.

Swoją niezwykle żywą myśl teologiczną zaczął budować prof. Rogowski od studium nad szkołą św. Wiktora z XII wieku: Ryszarda, Hugona i innych. Pisał o nich swoją rozprawę doktorską: *Nauka teologów ze Szkoły św. Wiktora z XII wieku o poznaniu Boga przez łaskę (per gratiam), przez wiarę*³. Wiktorini łączyli augustynizm częściowo już z arystotelizmem, rozum z mistyką, a nade wszystko przyjmowali moc rozumu w naturalnym poznaniu Boga, nie tylko przez wiarę. Dziś siła rozumu w teologii jest dosyć pomniejszana. Trzeba zauważyć, że kiedy Henri de Lubac w XX wieku uczył, że człowiek może mieć naturalne, bez łaski, pragnienie Boga, to dostał monit ze Świętego Oficjum. Ks. Rogowski potem naukę wiktorynów bardzo dopełnił: rozwinął bardziej realizm arystotelesowski w teologii, powiązał ten realizm intelektualny z mistyką, podkreślił chrystyfikację kosmosu i natury przez Chrystusa i sięgnął głębiej do podmiotowości i wnętrza osoby ludzkiej. Muszę jednak podać uprzedzająco, że nasz uczoney z czasem o wiele mocniej i szerzej zaczął uwzględniać augustynizm, egzystencjalność człowieka, jego związki z naturą i kosmosem, warstwę zjawiskową bytu i powszechną mistykę. I choć opracował prawie wszystkie traktaty teologii klasycznej⁴ oraz wiele artykułów, to jednak i one otrzymały wymiar egzystencjalny, agapetologiczny, przeżyciowy, personalizujący i mistyczny. Co zresztą będzie wielką oryginalnością teologiczną i w efekcie filozoficzno-religijną.

Toteż bardzo szybko teologia profesora poszła wielką drogą personalistyczno-egzystencjalną, bez abstrakcyjnych i scholastycznych spekulacji, lecz jakby wysłaną drogocennymi myślami biblijnymi, swoimi i niezliczonych mędrców, którzy szli i idą do Betlejem dziejów świata. W głębi swej droga teologii to droga wiary, a wiara jest udzielaniem się Boga jakby „całego” i całej osobie ludzkiej: umysłowi, woli i działaniu w sobie i w świecie. Paradygmatem tej teologii jest człowiek, zanurzony cały w świecie rzeczy i ludzi, w egzystencji, w procesie życia, w czasie i przestrzeni i będący cały egzystencją istniejącą ku Bogu i wypełnioną działaniem się, tematyką tajemnicy, piękna i czaru „Chrystusa pleromicznego”⁵.

W pełni oryginalna na miarę powszechną jest Rogowskiego koncepcja teologii jako „teoekologii”. Terminu tego użył prawdopodobnie pierwszy Romano Cornuto: „Teoekologia to nauka i mądrość, to mistyka i sztuka życia – jak w codzienności doświadczać Obecnego”. Rogowski wprowadzi ten termin po raz pierwszy już w roku 1981⁶. Ekologia w znaczeniu świeckim to nauka zajmująca się relacjami

³ Lublin 1969.

⁴ Na przykład: E. Rogowski, *ABC teologii dogmatycznej*, Wrocław 1990; tenże, *Chrystus – Eucharystia – wolność*, Warszawa 1996; tenże, *Ogień i słowo*, Katowice 2005; tenże, *Teoekologia*, Kraków 2002.

⁵ E. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986.

⁶ E. Rogowski, *Teoekologia. Szkic z teologii doświadczenia*, „Colloquium Salutis” 13 (1981), s. 191–201.

między żywymi organizmami a ich środowiskiem oraz ich wpływem na społeczność ludzką. W języku starogreckim słowo „oikos” oznaczało: dom, mieszkanie, siedzibę, świątynię – symbolicznie – całe środowisko życia człowieka, biologiczne i społeczne. Profesor Rogowski bardzo pogłębił i poszerzył to pojęcie na „Dom” całej rzeczywistości i poddał ją zasadzie Boga. Dzięki temu i pojęcie samej ekologii jest o wiele głębsze i szersze, niż w encyklice papieża Franciszka *Laudato si'* (2015). Najpełniej wyszło to w pracy *Teoekologia. Mistyka wszystkich rzeczy*⁷. Przy tym termin „teoekologia” syntetyzuje wiele rzeczy: naukę, teologię, filozofię, działanie i mistykę. I to wszystko w aspekcie dążenia do pełniejszej prawdy, wyższego dobra i do najwyższego piękna wszelkiej rzeczywistości.

W rezultacie cała rzeczywistość i cała myśl o niej mają stanowić jedność triadyczną – na modelu Jednego Boga w Trójcy Osób: Bóg – teologia, człowiek – antropologia i świat – kosmologia. I ta triada w jedności zdaje się stosowana bardzo często w mniejszych zakresach. Na przykład występuje w teologii – mistyce gór: „Góry (biblijne) przez to, że są środowiskiem Bożego działania (teosferą), stają się miejscem hominizacji człowieka – środowiskiem człowiecotwórczym, antroposferą. Świat gór stanowi w ten sposób środowisko unikalne, wyjątkowe (orosferę)”⁸ Na takiej triadyczności w jedności są zbudowane także inne prace: *Tryptyk: Chrystus kosmiczny*⁹, *Kosmiczny wymiar Eucharystii*¹⁰, *Chrystus – Eucharystia – Wolność, Od wschodu słońca aż do zachodu. Eucharystia – człowiek – świat*¹¹ i inne.

Według teoekologii na naukę teologiczną i na jedność rzeczywistości składają się trzy sfery: sfera boska, sfera ludzka i sfera kosmiczna. Nie są one zmieszane, lecz stanowią najwyższą rzeczywistość istnienia. Przy tym rzeczywistości te profesor ujmuje w sposób niezwykle mocny, żywy, wieloaspektowy i porywający świat osobowy. Teoekologia – przedstawiająca mistykę kosmiczną, antropologiczną i chrystyczną, wychodzącą z cudu bytu, niezgłębionej egzystencji, z czaru istnienia, przeżywaną na nieskończone sposoby i pędzącą lotem błyskawicy ku Chrystusowi – wychodzi daleko poza akademicki, tradycyjny wykład naukowy, a jest przede wszystkim wielkim przeżyciem osobowym¹².

Teoekologia to zatem najpierw nauka o Panu-Domu wszechrzeczy, o Panu Będącym, Obecny i Miłującym, o „Bogu wszystkich rzeczy” (Syr 36,1). Rzeczy istnieją w Bogu, zanim zostaną przez Niego powołane do istnienia na sposób stworzony. Obecność Boga w świecie jest trynitarna: Ojca i Syna i Ducha Świętego. Sprawcą tej obecności jest Duch Święty. Nie jest to ani panteizm, ani panenteizm, lecz „teoenpanteizm”, czyli „Bóg jest we wszystkim” (1 Kor 15,28). Misterium obecności to immanencja stwórcza i zbawcza, czyli realizująca się przez

⁷ Kraków 2002.

⁸ *Mistyka gór*, Wrocław 2006, s. 335.

⁹ „W Drodze” 7 (1979), nr 4, s. 50–62.

¹⁰ „Ateneum Kapłańskie” 94 (1980), s. 49–61.

¹¹ Opole 1997.

¹² Zob. C. S. Bartnik, *Teolog kosmosu*, w: tenże, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 413–415.

środowisko naturalne, przez stworzenie, a jeszcze głębiej – przez wcielenie Słowa Bożego, odkupienie, pneumatyczność, Paschę, paruzję, przez człowieka i przez jego czyny. Krótko mówiąc, przez całą rzeczywistość dokonuje się diafania Boga, czyli obecność Boga przez pewną przezroczystość świata, przejawianie się przez świat, wszakże obecność ta została niewyraźnie „uobecniona” przez epifanię, czyli przez objawianie się, przez przebywanie w słowie lub w osobie na świecie. Mówiono najwięcej przez wieki o „Chrystusie – Bogu na świecie”, ale przyszedł czas na opracowanie Boga „w świecie”, w każdej rzeczy, w każdym zdarzeniu historii, choć to nie odbiera światu realności, przeciwnie, urealnia go i nie czyni go Bogiem ani anty-Bogiem, jakąś ostateczną rzeczywistością, bo świat jest tylko ikoną Boga, dotykiem sensu Bożego. Bóg jest w całej rzeczywistości, nie jako jej część, lecz poprzez znaki, odczytywane przez ciało i duszę osoby¹³.

Misteryjna, ale jak najbardziej realna, jest obecność Chrystusa, Syna Bożego w świecie. „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Chrystus jest obecny we mnie, a ja w Chrystusie. Chrystus jest w każdym człowieku, w każdej jego czynności, w każdym zdarzeniu, pośród miast i wsi, wśród tłumów. Jego ręce dotykały wszystkich i dotykają nas. Jego miłość jest z nami po wszystkie dni. Jest taka powszechna chrystyfikacja rzeczywistości, jakby „panchrystyzm” (Pierre Teilhard de Chardin)¹⁴. Podobnie jest obecna w Kościele i wśród nas Maryja, nasza duchowa Matka i matka Jezusa, Matka naszej miłości, Matka dni powszednich¹⁵. I tak w aspekcie teo-logicznym, chrysto-logicznym i mario-logicznym teoekologia zastępuje po części teologię soborową, pojmowaną jako „historia zbawienia” w przeciwieństwie do scholastycznej teologii spekulatywnej.

Ale nie byłoby dla nas teoekologii bez antropologii. I w tej antropologii zostały porzucone suche, abstrakcyjne i reistyczne formuły. Człowiek w tym ujęciu to istota osobowa, o niewypowiedzianej tematyce bytu i istnienia, i o relacjach do *drama* Bożego¹⁶. Nie sposób tego *drama* ludzkiego wypowiedzieć w pełni, bo w jego wnętrzu niejako wszystko się kłębi i jest nieogarnione. Człowiek to nie tylko mikrokosmos, ale i „teokosmos”¹⁷. To misterium, ikona pięknego Boga, kobieta i dziecko, sakrament ciała, znak Miłującego, ojczyzna i naród, wspólnota i Kościół Jezusa Chrystusa, indywidualny i społeczny. Człowiek to uosobiona wolność, radość, i szczęście. To ciało i dusza, mistyka działań i doznań, zespoły znaków, praca, sztuka, teatr istnienia i zwyczajności. Człowiek to słowo, imię osobowe, słowna

¹³ E. Rogowski, *Teoekologia*, s. 17 i n.

¹⁴ E. Rogowski, *Ogień i słowo*; tenże, *Spostrzegać Go pośród miasta*, Częstochowa 2006, tenże, *Chrystus we mnie – ja w Chrystusie*, Warszawa 2008.

¹⁵ E. Rogowski, *Poszła z pośpiechem w góry*, Opole 1991; tenże, *Matka naszych wypraw*, Wrocław 2001; tenże, *Ogień i słowo*, s. 85 i n.; tenże, *Z Maryją Matką Jezusa*, Warszawa 2009.

¹⁶ Por. E. Rogowski, *Teodrama*, Opole 1992.

¹⁷ Por. E. Rogowski, *Theosis. Człowiek powołany do przebóstwienia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 3 (1995), nr 1, s. 59–71.

ikona Chrystusa, modlitwa do Boga, poezja wielka i mistyka. Ale człowiek to także ciemności bytu, zwątpienia, nędza zła i błędów, różne stany ducha, doświadczenia i doznania, choroba, lęk i rozpacz, porażki i przeszkody, wyrzuty sumienia i otwieranie się na Obecnego w nieobecności duchowej. Człowiek to życie rozpięte na znaki przestrzeni i czasów. I wreszcie istota transcendująca nicość przez wiarę, nadzieję, a przede wszystkim przez miłość¹⁸.

I tak w teologii cały temat człowieka: przedmiotowy i podmiotowy, zewnętrzny i wewnętrzny, kreacyjny i zbawczy staje się tematem z gruntu religijnym, a przez to samo, paradoksalnie, jak najwyżej doceniającym świat kreacyjny, doczesny, świecki. I stąd sama teologia tego typu schodzi się u profesora Rogowskiego z wielką literaturą.

Chyba najbardziej oryginalne i twórcze zarazem dziś jest u profesora Rogowskiego dopracowanie w teologii trzeciego wymiaru teologii, a mianowicie „teologii stworzenia”, teologii „rzeczywistości ziemskich”, „teologii kosmicznej”. Ten wymiar teologii został w ostatnich wiekach niemal zupełnie pominięty, jakoby sprzeczny z teologią opartą na Objawieniu Chrystusowym. Tymczasem bardzo twórcze jest jakieś zespolenie teologii naturalnej z opartą na Objawieniu i teologii racjonalnej teologią mistyczną oraz teologii świata rzeczy z teologią świata osobowego. Chodzi zatem nie tylko o teologię opartą na znakach spoza świata stworzonego, ale także na znakach stworzenia, „widzącej” dzięki stworzeniu, dzięki istnieniu „drugiego”, „drugiej osoby”, dzięki rzeczom, światu materii i biologii, dzięki kosmosowi. W tym ujęciu teolog „integralny” nie tylko czyta słowa, artykułuje zdania katechizmowe i zapisuje sobie jakieś hieroglificzne znaki pamięci, lecz percypuje, konstruuje i pisze całym sobą: umysłem, sercem, ciałem, rękami, życiem, problemami i działaniami, wydarzeniami i losem. W tym wszystkim poszukuje i często odnajduje jakieś kolory żywej Ikony Boga, Chrystusa, Matki Bożej, Kościoła Bożego, ikony „człowieka Bożego”. To nie są jakieś katechizmowe formułki pamięciowe, lecz jest to misterium Ognia życia. Teologia „rzeczywistości ziemskich” zatem to krzyk egzystencji ludzkiej, zanurzonej w świecie rzeczy i kosmosu, wzbudzonej z ziemi i z nicości, a wołającej o Boga i pędzącej – może czasami i somnambulicznie – za kimś, kto streszcza w sobie wszystko. Ale także i rzeczywistość nieosobowa żyje wielką nostalgią za pierwotną obecnością Boga (Rz 8,19 i n.)¹⁹.

Krótko mówiąc, kosmos jest także wyrazistym znakiem obecności Boga we wszystkim: w galaktykach, słońcach, nocach i dniach, w zjawiskach przyrody, w żywiołach i w chaosie, w górach i na pustyniach, w przestrzeniach i czasach, w „braciach mniejszych i skrzydlatych”, w zwierzętach wodnych, w trawach

¹⁸ E. Rogowski, *Wicher i myśl*, Katowice 1999; tenże, *Tarasy światła*, Wrocław 1999; tenże, *Teoekologia*, s. 175 i n.; tenże, *Ogień i słowo*, Katowice 2005, s. 189 i n.

¹⁹ Por. E. Rogowski, *Świat jako ikona*, w: *Ogień i słowo*, s. 428 i n.; tenże, *Teoekologia kosmiczna*, w: *Teoekologia*, s. 103 i n.; tenże, *Tryptyk: Chrystus kosmiczny*.

i kwiatach, we wszelkich zjawiskach klimatycznych – wszędzie są jakieś odbicia „kosmicznej twarzy Boga”²⁰. Przede wszystkim dzięki Chrystusowi świat został wyprowadzony z cienia anonimowości.

I wreszcie książkę profesor Rogowski, jak każdy wielki teolog, wieńczy swoją myśl i swojego ducha mistyką, którą rozumie jako percepcję duchowej obecności Boga w znakach empirycznych. „W ten sposób – pisze – urzeczywistnia się mistyka na co dzień i realizuje autentyczny mistycyzm, czyli doświadczalna świadomość Boga obecnego pod znakami wszystkiego, co istnieje. Ten rodzaj doświadczenia można nazwać realizmem mistycznym”²¹. Przy czym uważa, że „znak” (*semeion*) to coś bardziej realnego niż „symbol” (*symbolon*). Symbol bowiem odsyła do innej rzeczy, natomiast znak nie tylko wskazuje na inną rzeczywistość, ale ją realnie na swój sposób uobecnia²². Jest to ważne dla nauki teologicznej, gdyż pełni rolę realnej analogii bytu, której zaniedbanie w filozofii i teologii naukowej prowadzi do wielkich błędów naukowych. Ważna jest też próba bliższego określenia „mistyki” jako fenomenu i nauki. Otóż według Rogowskiego hezychasty wschodni uważali, że mistyka to przenikanie świata „energiami Bożymi”. Teilhard de Chardin natomiast twierdził, że właściwa mistyka to kosmiczny wpływ „fizyczny” Chrystusa jako Omegi na świat materialny i osobowy: „Ponieważ Chrystus jest Omegą, wszechświat jest aż do swego materialnego rdzenia fizycznie przepojony wpływem Jego nadludzkiej natury – obecność Słowa Wcielonego przenika wszystko jak pierwiastek powszechny (*élément universel*)”. Według Rogowskiego jest to raczej ikonalny znak Obecności Boga (Chrystusa) w świecie stworzenia²³. Oczywiście, trzeba przy tym pamiętać jeszcze o różnicy między mistyką naturalną jako diafanią Boga przez naturę a mistyką nadprzyrodzoną jako epifanią, czyli miłosnym jednoczeniem się z Bogiem niejako bezpośrednio, przychodzącym do nas spoza natury jako osobowa Łaska²⁴.

I tak teoekologia jest oryginalną teologią z jednej strony dla ludzi, którzy już mają podstawy teologii klasycznej, i tylko trzeba ją ożywić, związać bardziej ściśle ze swoim całym światem osobowym i nadać jej moc przeżyciowego „dotknięcia” Boga żywego, a z drugiej strony – wraz z elementami klasycznymi – ma ona jakiś charakter katechumenalny dla niewidzących lub słabo widzących Obecnego,

²⁰ E. Rogowski, *Teoekologia*, s. 117 i n.; tenże, „*I uczynisz mi ołtarz z kamieni*”. *Eucharystia i góry*, Opole 1988; tenże, „*W wicherze jest Pan*”, Wrocław 1990; tenże, *Od wschodu słońca aż do zachodu. Eucharystia – człowiek – świat*, Opole 1997; tenże, *Ogień i słowo*, s. 427 i n.; tenże, *Mistyka gór*; tenże, *Mistyka Tatr*, Kraków 2002.

²¹ E. Rogowski, *Teoekologia*, s. 15.

²² E. Rogowski, *Ogień i słowo*, s. 429.

²³ Tamże, s. 426 i n.

²⁴ Por. E. Rogowski, *W wicherze jest Pan*, Wrocław 1990; tenże, *Theosis. Człowiek powołany do przeobstwienia*; tenże, *Teoekologia. Mistyka wszystkich rzeczy*, s. 163 i n.; tenże, *Chrystus jest we mnie – ja w Chrystusie. Św. Pawła mistyka na co dzień*, Warszawa 2008; tenże, *Z Maryją Matką Jezusa. Mistyka Maryjna*, Warszawa 2009.

a przecież wrażliwych na piękno, na wielką poezję bytu, na sensowność istnienia. Jednych i drugich chce ona uczynić przez myśl chrześcijańską miłośnikami Boga, człowieka i świata, ludźmi transcendencji, artystami ducha, szukającymi we wszystkim „obrazu rzeczywistości niebieskich” (Hbr 8,5), oczarowanymi niezwykłością i pięknem każdej rzeczy, każdego wydarzenia, mistycznością przestrzeni i czasu, włączającymi się w modlitwę wszystkich rzeczy i kosmosu oraz tęskniącymi za niebem nowym i ziemią nową (Ap 21,1). A zatem życie chrześcijańskie i żywa teologia mogą stanowić najwspanialszy bosko-ludzki poemat miłości – wspanialszego nie da się już nawet pomyśleć.