

K o n r a d W a l o s z c z y k

O micie rozłamanym w filozofii religii i teologii

Słowa kluczowe: *mit rozłamany, deliteryzacja religijnych wierzeń, pluralizm religijny, krytyka biblijna*

Koncepcja mitu rozłamanego

Mitem rozłamanym nazywał niemiecki teolog i filozof Paul Tillich mit, który godzi się ze świadomością, że jest mitem, a nie prawdą historyczną bądź metafizyczną. Wydaje się, że polski tłumacz Adam Szostkiewicz trafnie przełożył niemiecki termin *die gebrochene Mythe* (ang. *broken myth*) nie jako mit „rozbity” i nadający się do odrzucenia, ale właśnie „rozłamany” – na swą prawdę i nieprawdę. W koncepcji tej prawdą religijnego mitu jest pewna intuicja metafizyczna bądź moralna, która nie zawsze pozwala się adekwatnie przełożyć na język dyskursywny. Natomiast nieprawdą mitu jest jego szata opowieści czy obrazu, jeśli jest rozumiana dosłownie, jako zdarzenie bądź stan rzeczy.

Paul Tillich utrzymywał, podobnie jak Rudolf Bultmann i wielu innych liberalnych teologów, że nie tylko hinduizm, buddyzm i inne religie zawierają mity, ale także wiara chrześcijańska:

Dzieło stworzenia uważane jest za akt magiczny, jaki miał niegdyś miejsce. Upadek Adama lokalizuje się w określonym punkcie geograficznym i przypisuje konkretnej istocie ludzkiej. Narodziny Mesjasza z dziewicy pojmuje się w kategoriach biologicznych, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie uważa się za wydarzenia fizyczne, powtórne przyjście Chrystusa za katastrofę telluryczną bądź kosmiczną. Założenie wstępne towarzyszące podobnemu literalizmowi polega na tym, że Bóg jest jakąś istotą działającą w czasie i przestrzeni, przebywającą w jakimś konkretnym miejscu, wpływającą na bieg wydarzeń i podlegającą ich wpływowi tak jak każda inna istota na świecie... Jeśli wiara traktuje swe symbole dosłownie, staje się bałwochwalstwem (Tillich 1987 [1953]: 70).

Niemiecki teolog sądził, że wszystkie religie są skażone literalną interpretacją swych mitów i że to jest przyczyną większości ataków na nie:

Prawie truizmem jest twierdzenie, że język religijny jest symboliczny. Ale nie jest już takim truizmem utrzymywać, że z tego powodu język religii wyraża prawdę, która nie może być wyrażona i komunikowana w żadnym innym języku. I jest czymś dalekim od truizmu powiedzieć, że większość błędów w religii i większość ataków na nią jest spowodowanych pomieszaniem języka symbolicznego i literalnego. Pomieszanie to, które musi pozostawać głównym zmartwieniem każdego, kto traktuje religię poważnie, jest nie tylko porażką umysłu, ale także symptomem bałwochwalczej deformacji, która cechuje wszystkie religie i która czyni boskość przedmiotem pośród przedmiotów, tak by człowiek, jako podmiot, mógł nią władać poznawczo i praktycznie (Tillich 1956 [1992]: 385).

Paul Tillich uważał, że mit świadom swego mitycznego charakteru może, a nawet musi, nadal funkcjonować jako symbol wiary, gdyż nie da się go zastąpić twierdzeniami naukowymi ani filozoficznymi. Wiara bowiem potrzebuje symboli, ale powinna mieć świadomość, że są one symbolami, nie zaś dosłownymi prawdami historycznymi czy metafizycznymi. Solidaryzując się zasadniczo z poglądami Rudolfa Bultmanna, autor *Systematic Theology* zamiast demitologizacji proponował łagodniejsze pojęcie *deliteryzacji* religijnych wierzeń (zob. Tillich 2004 [1951–1963], t. 3: 143).

Kto podziela tezę mitu rozłamanego?

Pogląd Paula Tillicha nie jest odosobniony ani nowy w filozofii religii i teologii. Był głoszony między innymi przez Artura Schopenhauera, George'a Santayana, Ernsta Cassirera, Karla Jaspersa, a także Paula Ricoeura. Ten ostatni był miłośnikiem Biblii i praktykującym kalwinistą, ale głosił w odniesieniu do religijnych mitów „wtórną naiwność”, czyli nie pierwotną, polegającą na ich rozumieniu dosłownym (zob. Ricoeur 1989 [1976–1981]).

Wskazani wyżej myśliciele postulowali uznanie metaforycznego charakteru wierzeń religijnych, nie wykluczając najbardziej podstawowych. Uznawali je za alegorie, mity, rodzaj poezji, szyfry Transcendencji. Akcentowali podstawowy, ich zdaniem, błąd tych wierzeń, który miałby polegać na ich dosłownej interpretacji jako historycznych faktów i zaświatowych stanów rzeczy. George Santayana, na przykład, pisał:

Religia pozostaje dokonaniem wyobrażeniowym, symboliczną reprezentacją rzeczywistości moralnej, która mogłaby odgrywać najważniejszą rolę w ożywianiu myśli i w przekazywaniu, poprzez przypowieści, pouczeń doświadczenia. Zarazem jednak towarzyszy jej ciągła zwodniczość, a w tym stopniu, w jakim usilnie temu zaprzecza, może powodować wiele szkód w świecie i w sumieniu (Santayana 1962 [1905]: 14).

Podobnie wyraża się Ernst Cassirer:

Religia ze swej istoty nigdy nie może wyjść poza sferę „obrazu”, oglądu i fantazji. Czerpie ona z niej swą istotną siłę; uschłaby i obumarła, gdyby nie żywiła się na tej glebie. Ale z drugiej strony nie może ona nigdy uznać obrazu, jako *tylko* [podkr. w oryg.] obrazu, jako dowolnego obrazu „fantazji”. Ma on dla niej określone znaczenie, o ile nie tylko przedstawia prawdę, – ale samą tą prawdą *jest* [podkr. w oryg.]. Wszelka filozofia religii zawsze obracała się wokół tego konfliktu, usiłując jego członki w jakiś sposób pojednać (Cassirer 2000 [1906]: Bd. 4, 342–343).

Współcześnie metaforyczne rozumienie wierzeń religijnych postulują pluraliści religijni, tacy jak John Hick, Paul Knitter, Perry Schmidt-Leukel, Roger Haight i inni. Jest to grupa filozofów i teologów, która domaga się uznania równoprawności religii światowych jako dróg do zbawienia (wyzwolenia). Teza ta pociąga za sobą dwie dalsze: że wierzenia wszystkich religii mają status metafor (mitów) oraz że kryterium ich wartości powinno być etyczne. Na osobną uwagę zasługuje Hans Küng, teolog kontrowersyjny, którego jednak niepospolita erudycja i uczciwość intelektualna pozwalają uznać za współczesny autorytet w sprawach religii. Jego książka *Christ sein* (1974) przedstawia chrystologię uwzględniającą krytykę filozoficzną i biblijną. Metaforyczną interpretację dogmatyki religijnej postulują także liberalni teologowie i egzegeci biblijni protestanci i anglikańscy, by wymienić choćby znanego protestanckiego socjologa i teologa Petera Bergera oraz anglikańskich biskupów Johna T. Robinsona i Johna S. Sponga. W sumie można mówić o szerokim obozie, paradygmacie bądź dyskursie, który domaga się uznania, że język wierzeń religijnych, w tym także chrześcijańskich, jest mityczny, a nie zdający sprawę z faktów. Nie ma to jednak prowadzić do odrzucenia tego języka, tylko do jego samoświadomości.

Kościół katolicki, a podobnie zachowawcze kościoły niekatolickie zasadniczo odrzucają lub po prostu ignorują paradygmat mitu rozłamanego. Wielokrotnie dał temu wyraz papież Benedykt XVI, a Kongregacja Nauki Wiary określiła to stanowisko jako „dalekie od prawdziwej wiary w Jezusa Chrystusa” (1972, *Breviarium Fidei*: 588–590). Główną racją, jaką kieruje się papież i zachowawcza dogmatyka kościelna, jest ciągłość chrześcijańskiej tradycji wierzeniowej. Pierwsi apologetyci chrześcijańscy, ojcowie Kościoła, wielcy scholastycy na czele ze świętym Tomaszem, doktorzy Kościoła, a także zwykli wierni wierzyli i nadal wierzą w artykuły *Credo* dosłownie, aczkolwiek z uwzględnieniem pojęć analogii i tajemnicy. To ostatnie zastrzeżenie jest istotne, gdyż znacznie zbliża oba obozy. Jednak różnica pozostaje. Benedykt XVI mówi o niej następująco:

Podczas gdy mit grecki czy indyjski chce jedynie szerzyć różnorodne obrazy wiecznie nieuchwytnego Prawdziwego, wiara w Chrystusa w swoich zasadniczych wypowiedziach nie podlega wymianie. Nie znosi co prawda zasadniczej granicy oddzielającej człowieka od prawdy, tzn. nie usuwa zasady analogii, ale analogia jest czym innym niż metafora. Jest ona zawsze otwarta na rozszerzenie i pogłębienie, ale w granicach tego, co dostępne człowiekowi, wyraża samą prawdę (Ratzinger 2005a [1992]: 24, 63).

Racje na rzecz tezy o micie rozłamanym

Przyjrzyjmy się pokrótce racjom, które mają prowadzić do wniosku, że nie tylko islam czy hinduizm zawierają mity, ale także wiara chrześcijańska.

- 1) Pierwszą racją są sprzeczności religijnych mitów, jeśli je ze sobą porównać i rozumieć dosłownie. Z wyjątkiem wiary, że jest jakaś boskość i nieśmiertelność, nie ma ani jednego wierzenia w danej religii, które brane dosłownie nie byłoby zaprzeczone, inaczej ujęte bądź po prostu nieobecne w innej. W samym pojęciu Boga ujawniają się znaczące różnice. Fakt ten tak zwani inkluzywiści (zwolennicy doktrynalnego priorytetu chrześcijaństwa i stopniowego włączania do niego innych religii) interpretują tak, że tylko jeden, to znaczy chrześcijański system wierzeń jest prawdziwy, inne zaś nie są bezwartościowe, ale są promykami prawdy, która w pełni jaśnieje tylko w Kościele. Jest to współczesna, złagodzona forma średnio-wiecznej zasady teologicznej, że poza Kościołem nie ma zbawienia (*extra Ecclesiam nulla salus*). Pluraliści jednak idą dalej, postulują równoprawność zbawczą wierzeń religii światowych zakładając, że ostateczne kryterium prawdy wszystkich wierzeń jest etyczne, a nie ma podstaw, by sądzić, że wyznawcy innych religii, przynajmniej sześcioro bądź ośmiu głównych, postępują mniej etycznie niż chrześcijanie.
- 2) Drugą racją, by nie traktować wierzeń religijnych dosłownie, są złe owoce, jakie taka interpretacja przyniosła w toku historii i przynosi nadal dzisiaj. Na przykład wiara w osobowego diabła i wieczne piekło, w połączeniu z motywami politycznymi i z ogólną ciemnotą, tak ludu, jak duchownych, przyczyniła się do śmierci na stosie dziesiątków tysięcy heretyków i rzekomych czarownic. Hans Küng (2007: 698–702) uważa, że nie bez winy w tej masowej zbrodni jest także oficjalna teologia. Święty Tomasz uzasadniał słuszność karania heretyków śmiercią (aczkolwiek dopiero po dwóch upomnieniach) tym, że „o wiele większym przestępstwem jest psucie wiary, która daje życie duszy, niż fałszowanie pieniędzy, które podtrzymują życie doczesne”, tymczasem to ostatnie jest słusznie karane śmiercią (*Summa Theologica*, II–II, q. XI, a. 3). Jest to rozumowanie logiczne, jeśli się przyjmie, że życie wieczne jest czymś równie pewnym, jak życie doczesne, i że jest tylko jedna wiara, która to życie zapewnia.

- 3) Trzeci rodzaj racji, którymi kierują się zwolennicy mitu rozłamanego, są rezultaty krytycznych badań biblijnych, które mają kilkaset lat tradycji, poczynając umownie od Barucha Spinozy, poprzez Hermana Samuela Reimarus (Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger, 1778), Dawida Friedricha Straussa (Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, 1835), Alberta Schweitzera (Geschichte der Leben Jesu Forschung, 1913) po Rudolfa Bultmanna i współczesny nurt *Trzeciego poszukiwania Jezusa historycznego*, reprezentowanego na przykład przez Johna Dominica Crossana (*Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, 1997 [1991]). Rezultaty te nigdy nie były bez reszty akceptowane, a papież Benedykt XVI w swej dwutomowej książce o życiu Jezusa uznał je za ideologicznie uprzedzone, jednak niektóre ustalenia owego nurtu krytycznego wydają się prawie pewne. Polski czytelnik może się z nimi zapoznać na przykład z książki Uty Ranke Heinemann *Nie i Amen* (1994 [1992]). Pewne jest przede wszystkim to, że Ewangelisści nie spisywali po prostu faktów, ale fakty zinterpretowane przez wiarę, niekiedy z faktami mało się licząc, lecz modyfikując je tak, by odpowiadały wcześniejszym prorocstwom i duchowemu zbudowaniu. Na przykład niemiecka autorka ocenia relację św. Łukasza o spisie ludności (Łk 2, 1–3), skutkiem którego Józef i Maria wędrowali z Nazaret do Betlejem, jako całkowity wymysł. Po pierwsze, spis taki rzeczywiście miał miejsce, ale „dopiero w roku 6 n.e. O wcześniejszym spisie niczego nie wiadomo” (s. 22). Po drugie, „żaden rzymski cesarz nie wydał nigdy tak bezsensownego rozkazu wędrowki ludów, sprawiającego, by mieszkańcy imperium przemierzali wzdłuż i wszerz kraje, aby udać się do miast i miejsc swoich narodzin, a następnie powracać do miejsc pobytu czy zamieszkania. Taka metoda oszacowania wysokości należnych na tej podstawie podatków [a o to w owych spisach głównie chodziło – K.W.] byłaby absurdalna i nie do przeprowadzenia” (tamże, s. 19). Poza tym, zdaniem Ranke-Heinemann, jest zupełnie niezrozumiałe, dlaczego Józef naraził swą bliską porodu małżonkę na podróż uciążliwą, niebezpieczną, o długości około 130 kilometrów, nie zadbawszy o godziwe warunki porodu. Autorka uważa więc, że cała ta historia nie jest prawdziwa, lecz służy pokazaniu, że Jezus urodził się w mieście Dawida, króla i bohatera, a nie w jakimkolwiek.
- 4) Czwartą racją, którą akcentuje szczególnie Karl Jaspers (1999 [1962]), jest niewiarygodność Objawienia pojętego zgodnie z tradycyjną teologią. Po pierwsze, jeśli Bóg coś jednoznacznie objawił, człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak bezwzględne posłuszeństwo wobec objawionej treści. Z Bogiem nie może być dyskusji. Wolność i zarazem odpowiedzialność człowieka zostają tym samym pomniejszone, a sam Bóg jawi się jako konkurent człowieka. Po drugie, jeśli Objawienie zostało dane w określonym czasie, miejscu i formie kulturowej, większa część ludzkości pozostawała

i nadal pozostaje poza jego zasięgiem. Lud wybrany, a potem jego poszerzenie w postaci Kościoła, posiadają pełnię prawdy, podczas gdy inne kręgi religijne cieszą się tylko jej „promieniami”, jak to określa Sobór Watykański Drugi (1965: n. 2). Jest to stanowisko niedoceniające głębi moralnej i duchowej innych wielkich religii, aczkolwiek w całości dokument ten w porównaniu z wcześniejszą teologią stanowi duży postęp w kierunku międzyreligijnego dialogu.

- 5) Po piąte, jak to ujął George Santayana, nazbyt ludzki jest ten głos, który rzekomo pochodzi z nieba. W świetle wolnej myśli, są w nim zarówno elementy prawdziwe, jak i nieprawdziwe, i to nie tylko przyrodnicze i historyczne, co dzisiaj egzegeza kościelna uznaje, ale także moralne. Na przykład to, co dzisiaj głosi Kościół katolicki, (*Donum vitae*, 1987; *Evangeliium Vitae*, 1995; *Dignitatis personae*, 2008), aczkolwiek na ogół tylko w pośredniej interpretacji danych Objawienia, jest w wielu przypadkach wysoce dyskusyjne w świetle etyki humanistycznej, która odrzuca etykę absolutną. Kościół potępia w sposób absolutny aborcję, eutanazję, rozwody, zapłodnienie *in vitro*, środki antykoncepcyjne, współżycie bez ślubu, homoseksualizm, transwestytyzm, badania prenatalne, jeśliby miały prowadzić do aborcji, sztuczną inseminację, macierzyństwo zastępcze, onanizm. Oczywiście waga wymienionych kwestii, i co za tym idzie, stopień ich potępienia przez Kościół, są różne, a intencja, jaka im towarzyszy, jest godna uznania (ochrona życia, miłości i godności). Zwolennicy mitu rozłamanego nie negują roli Kościoła, któremu przyznają głos nawet bardzo ważny, ale w ramach szerokiej publicznej dyskusji, o której wynikach powinna decydować wyłącznie, jak to ujmuje Jürgen Habermas, „siła swobodnie fluktuujących racji” (Habermas 2004 [2001]: 38). Tymczasem Kościół uważa swoje stanowisko we wspomnianych kwestiach za „naukę autentyczną”, obowiązującą wiernych w sumieniu, z reguły pod sankcją grzechu ciężkiego.
- 6) Szóstą racją przemawiającą za symboliczną interpretacją tradycyjnych wierzeń religijnych jest fakt, że Biblia, jak zresztą także święte pisma innych religii, powstała w epoce przednaukowej. Autorzy tych ksiąg nie zdawali sobie sprawy z ewolucyjnego charakteru rzeczywistości, z ogromu wszechświata, z głębi etycznej i duchowej innych ośrodków religijnych. Na przykład, co wiedzieli św. Jan czy św. Paweł o religiach Indii czy Chin? Nie wydaje się, by wiedzieli o nich cokolwiek. Dlatego ich idea Chrystusa, jako będącego w domyśle jedyną *drogą i prawdą i życiem* (J 14, 6) mogła mieć, i być może w ich intencji miała, tylko taki zakres ważności, jaką miała ich wiedza o świecie i ludzkości. Dziś upowszechnia się świadomość, którą miał już Artur Schopenhauer, że etyka i duchowość buddyzmu, hinduizmu czy taoizmu nie ustępują etyce i duchowości chrześcijaństwa.

Reasumując, można wyróżnić co najmniej sześć racji, by wierzenia religijne interpretować nie dosłownie, a metaforycznie, bardziej jako rodzaj poezji niż wiedzy o faktach: 1) sprzeczności mitów religijnych rozumianych dosłownie, które sugerują, by ich prawdy poszukiwać na wyższym, metaforycznym poziomie, 2) niemoralne konsekwencje interpretacji dosłownej: wojny na tle religijnym, prześladowania heretyków, czarownic, przemoc wobec sumień, 3) Objawienie interpretowane nazbyt dosłownie prowadzi do etyki absolutnej, z którą nie zgadza się wierzący i niewierzący humanizm, 4) krytyka historyczno-literacka Biblii wykazuje, między innymi, że o rzeczywistym życiu i nauce Jezusa wiadomo niewiele i jest mało prawdopodobne, by uważał się on za syna Bożego w dosłownym znaczeniu, 5) etnocentryzm idei Objawienia danego określonej narodowi, w określonym miejscu i czasie, 6) postulat pogodzenia wierzeń religijnych z naukowym obrazem ludzkości i świata.

Refleksja kończąca

Żadne z dwóch wyżej zarysowanych stanowisk, zarówno tradycyjno-dosłowne, jak i drugie, stosujące pojęcie mitu rozłamanego, nie dysponuje rozstrzygającą metodą udowodnienia swojej słuszności. Wiadomo, że w sferze przekonań religijnych i filozoficznych nie jest możliwy taki eksperyment czy obserwacja, które by spór przesądziły, jak to ma miejsce w fizyce czy astronomii. Dyskusjom filozoficznym i religijnym pozostają bardziej pośrednie kryteria prawdy. W tych dziedzinach ta teoria jest bardziej prawdziwa, której potencjał etyczny jest wyższy, która bardziej inspiruje do chęci życia i budowania, bardziej sprzyja jednoczeniu się ludzkości, pozostaje w lepszej harmonii z wiedzą humanistyczną i naukową, która teorii rywalizującej po prostu nie odrzuca, ale integruje ją w szerszym paradygmacie. Wydaje się, że koncepcja „mitu rozłamanego” lepiej niż teoria interpretacji dosłownej czyni zadość tym kryteriom. Bardziej sprzyja pokojowi międzyreligijnemu, tolerancji i dialogowi, a nie izolacjonizmowi, który akcentuje swą wyższość wobec innych środowisk, pozostaje też w lepszej harmonii z wynikami religioznawstwa porównawczego, krytyki historycznej i literackiej Biblii, z naukowym obrazem świata.

W praktyce jednak omawiana kwestia jest o wiele bardziej złożona niż w teorii. Religia to nie tylko wierzenia, ale także praktyka, czyli rytuały, śpiewy, modlitwy, sakramenty, ślubowania, pielgrzymki. Religia to także prawda uczuć, intuicji i tej irracjonalności, o której Blaise Pascal powiedział, że „serce ma swoje racje, których rozum nie zna”. Paradygmat metaforyczny nie ma, przynajmniej jak dotąd, własnych praktyk religijnych. Jest to w obecnej postaci wiara elitarna, bardziej filozoficzna niż religijna. Jeśli religia nie ma być sprowadzona do filozofii, a zarazem filozofii nie ma być odebrane prawo do krytyki

religii, to trzeba uznać, że między tymi dwoma podejściami do Transcendencji powinien przez nieokreślony jeszcze czas istnieć dialog uznający ich autonomię i niezbędność w systemie cywilizacji.

Bibliografia

- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (2007), red. ks. Ignacy Bokwa, Poznań, Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Cassirer, Ernst (2000) [1906], *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*. Gesammelte Werke, Bd. 4–5, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Habermas, Jürgen (2004) [2001], *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, przeł. W. Lipnik, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Jaspers, Karl (1999) [1962], *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*. Przeł. G. Sowiński, Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Ranke-Heinemann, Uta (1994) [1992], *Nie i Amen*, przeł. K. Toeplitz, Gdynia, Uraeus.
- Ratzinger, Joseph (2005a) [1985], *Prawda w teologii*. Przeł. M. Mijalska, Kraków, Wyd. M.
- Ricoeur, Paul (1989) [1976–1981], *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Wstęp K. Rosner, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa, PIW.
- Santayana, George (1962) [1905], *Reason in Religion*. New York, Collier Books.
- Tillich, Paul (2004) [1951–1963], *Teologia systematyczna*, t. I–III. Przeł. A. Marzęcki, Kęty, Wydawnictwo Antyk.
- Tillich, Paul (1987) [1953], *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, Poznań, W drodze.

Streszczenie

Artykuł dotyczy pojęcia mitu rozłamanego, nazwanego w ten sposób przez niemieckiego teologa i filozofa Paula Tillicha (1886–1965). Teza, jaka się z tym pojęciem wiąże, głosi, że wszystkie religie, w tym także chrześcijaństwo, posługują się językiem mitycznym, który wyraża prawdy moralne i intuicje metafizyczne, nie zaś obiektywne fakty i stany rzeczy, które mogą być przedmiotem wiedzy. Mit rozłamany nie oznacza odrzucenia mitu jako zwykłej nieprawdy, lecz rozłamanie na nieprawdę, jaką jest szata opowieści pojęta dosłownie, i prawdę, jaką jest (aczkolwiek nie zawsze i w różnym stopniu) inspiracja moralna i duchowa. Mit rozłamany jest samoświadomy, ale nie zostaje zdyskredytowany. W artykule formułuje się sześć racji, które mogą

przemawiać na rzecz takiego poglądu. Autor uważa, że przyjęcie opisanego stanowiska przez społeczność ludzi wierzących może być bardzo trudne, toteż tradycyjny dyskurs wiary, w którym artykuły *Credo* pojmuje się dosłownie (choć z uwzględnieniem pojęć tajemnicy i analogii), trzeba uznać nie za anachronizm, ale za autonomicznego partnera dialogu.