

MIECZYŚLAW PUZEWICZ

PERSONALISTYCZNE WĄTKI W METODOLOGII TEOLOGICZNEJ I. T. RAMSEYA

W nurcie teologii lingwistyczno-empirycznej, szczególnie silnie rozwijającej się od połowy wieku XX, pod wpływem logiko-empiryzmu i filozofii analitycznej, w Anglii, USA, Skandynawii i Australii, zwykle dostrzegać się przede wszystkim tendencje skrajnego redukcjonizmu, empirycyzmu /czy wręcz sensualizmu/ oraz pragmatyzmu. Choć pogląd ten jest w dużej mierze uzasadniony, niemniej pojawiają się w tym prądzie próby budowania teorii teologicznych zmierzających do poszerzenia empiryzmu /"broader empiricism"/ i analizy logicznej języka religijnego, tak, by harmonizowały one z tradycyjnym teizmem chrześcijańskim¹. Wątki personalistyczne - tak wydawałoby się odległe tej orientacji - mogą w niej również znaleźć miejsce, choć swoiście potraktowane, a za przykład docenienia wagi motywów personalistycznych posłuży nam twórczość teologiczna anglikańskiego biskupa z Durham, Iana Thomasa Ramseya /1915-1972/.

Ramsey wielokrotnie stwierdza, że zachodzi istotne podobieństwo między doświadczeniem personalnym a doświadczeniem Boga /religijnym/. Z tym, że prymat logiczny i teorio-poznawczy dzierży doświadczenie personalne. Jest ono w swej strukturze wzorem i modelem dla innych form doświadczenia - metafizycznego, moralnego i religijnego².

Koncepcja doświadczenia, oparta na pojęciu "otwarcia" /"disclosure"/³, stanowi w ogóle klucz do rozumienia całości filozoficznych i teologicznych poglądów Ramseya. Otwarcie oznacza sytuację poznawczą, w której dokonuje się głębsze rozumienie rzeczywistości. Rzeczywistość jak gdyby odkrywa się, odmyka, otwiera /czy lepiej: roztwiera/, ujawnia, odsłania w sytuacjach otwarcia. W takim doświadczeniu następuje charakterystyczna "emergencja" świata, wynurzenie się je-

go ontycznych struktur, ukazanie się całego wymiaru rzeczywistości. To, co istnieje, wyjawia się w całej przebogatej różnorodności form, kształtów, postaci i poziomów. Otwarcie towarzyszy zwykle moment zaskoczenia, zdumienia, oszołomienia i zdziwienia, ponieważ pojawia się ono nagle, nieoczekiwanie, raptownie i jak gdyby spadając na osobę doświadczającą, narzucając się z wielką bezpośredniością i oczywistością⁴.

Od strony podmiotu otwarcie wyraża się w swoistych aktach rozpoznania /"discernment"/⁵. Jest to charakterystyczny dla sytuacji otwarcia typ poznania, angażujący integralnie całą osobę - zmysły, "serce", a przede wszystkim intelekt. Dzięki temu integralnemu, całoosobowemu charakterowi, poznanie to zdolne jest ogarnąć nie tylko jakiś jeden wyizolowany wymiar rzeczywistości /np. czasoprzestrzeń/, ale obejmuje jakby w mgnieniu oka całość otwartej rzeczywistości. W pewnej mierze przypomina to tradycyjne rozumienie poznania przez intuicję, co przyznaje sam Ramsey, jednak w jego ujęciu są to akty bardziej oparte na empirii i wglądzie racjonalnym. Pomimo że poznawana rzeczywistość otwiera się w ledwie uchwytnym stopniu, nie podważa to realnego i obiektywnego charakteru rozpoznania.

Elementem relacyjnym, w doświadczeniu rozumianym jako otwarcie, jest zaangażowanie /"commitment"/. Z jednej strony sama rzeczywistość ożywia się, wzywa, podejmuje inicjatywę i angażuje podmiot poznania. Z drugiej jednak sam podmiot również odpowiada na rozpoznawaną rzeczywistość aktywnym zaangażowaniem.

Każde doświadczenie-otwarcie zawiera wymienione trzy elementy strukturalne. Jednak doświadczenie personalne jest logicznie i poznawczo pierwotne oraz staje się modelem dla innych typów doświadczenia, przede wszystkim zaś dla doświadczenia religijnego, interesującego nas tu szczególnie.

Doświadczenie personalne ma charakter bądź to samo-otwarcia personalnego /"personal self-disclosure", "I"-disclosure"/, gdy to, kim i czym jest osoba, otwiera nam się w zetknięciu z samym sobą, bądź otwarcia personalnego w relacji do innych osób. Otwarcie to ujawnia przede wszystkim jedność ludzkiego "ja", gwarantującą tożsamość osoby. Ale ludzkie "ja", pomimo swej zasadniczej jedności, manifestuje się także na poziomie otwarcia w pewnej dwuwymiarowości. Pierwszy wy-

miar obejmuje to wszystko, co jest w osobie czasoprzestrzenne, obserwowalne, spostrzeżeniowe, co daje się weryfikować sensorycznie i w dużej mierze eksperymentalnie. W tym sensie ów wymiar fizyczny mieści w sobie to wszystko, czym "ja" jest dla innych osób /lub siebie samego/ uchwytny jako "on", "ona", "to", czyli jako przedmiot. Istotą przedmiotu jest właśnie czasoprzestrzenność, fizyczna wymierność i sensoryczna percypowalność. Ale to, co odkrywa się w personalnym otwarciu czy samootwarciu, nie daje się jednak sprowadzić tylko do wymiaru fizycznego. W samootwarciu "...dochodzę do siebie i uświadamiam sobie siebie samego jako coś więcej aniżeli zachowanie obserwowalne /.../. To, co 'ja' oznacza w sposób charakterystyczny, a więc to, że ja sam jestem dla siebie samego czymś więcej niżli jako on dla ciebie, jest czymś, co z zasady nie może być opisane"⁶.

Doświadczenie osoby pokazuje więc także istotny dla niej wymiar metafizyczny, transcendujący treści obserwowalne /choć w nich zakotwiczone/ i stanowiący o podmiotowości osoby. Ramsey opisuje ten aspekt osoby dany w otwarciu głównie apofatycznie, jako to, co niewidzialne, nieweryfikowalne spostrzeżeniowo, nieuchwytny dla obserwacji czysto zmysłowej, pozaczasowe i pozaprzestrzenne, nieredukowalne do przedmiotu. W sensie pozytywnym określa tę strukturę jako osobowe "więcej" /"more"/, "ekstra", dodatkową wartość w osobie, nadwyżkę doświadczenia personalnego. Chociaż jest to treść w znacznej mierze nieuchwytna, niemniej charakteryzuje się obiektywną głębią i realnością⁷.

W samootwarciu osobowym występuje tożsamość podmiotu i przedmiotu poznania /cała osoba poznaje całą osobę/. Elementem relacyjnym jest samoangażująca afirmacja osoby dokonywana przez nią samą.

Rozróżnienie wymiaru fizycznego i metafizycznego nie jest dane bezpośrednio w osobowym otwarciu, lecz jest efektem logicznej analizy treści zawartych w otwarciu. Osoba jawi się w otwarciu jako jedność i - paradoksalnie niejako - jedność ta istnieje dzięki osobie. Osoba /czy ludzkie "ja"/ jest specyficznym misterium, które łączy, jednoczy, spleta i nierozdzielnie zespala obydwa wymiary, stając się rzeczywistością podmiotowo-przedmiotową, subiektywno-obiektywną, widzialno-niewidzialną, czasoprzestrzenną i "czymś

go ontycznych struktur, ukazanie się całego wymiaru rzeczywistości. To, co istnieje, wyjawia się w całej przebogatej różnorodności form, kształtów, postaci i poziomów. Otwarcia towarzyszy zwykle moment zaskoczenia, zdumienia, oszołomienia i zdziwienia, ponieważ pojawia się ono nagle, nieoczekiwanie, raptownie i jak gdyby spadając na osobę doświadczającą, narzucając się z wielką bezpośredniością i oczywistością⁴.

Od strony podmiotu otwarcie wyraża się w swoistych aktach rozpoznania /"discernment"/⁵. Jest to charakterystyczny dla sytuacji otwarcia typ poznania, angażujący integralnie całą osobę - zmysły, "serce", a przede wszystkim intelekt. Dzięki temu integralnemu, całosobowemu charakterowi, poznanie to zdolne jest ogarnąć nie tylko jakiś jeden wyizolowany wymiar rzeczywistości /np. czasoprzestrzeń/, ale obejmuje jakby w mgnieniu oka całość otwartej rzeczywistości. W pewnej mierze przypomina to tradycyjne rozumienie poznania przez intuicję, co przyznaje sam Ramsey, jednak w jego ujęciu są to akty bardziej oparte na empirii i wglądzie racjonalnym. Pomimo że poznawana rzeczywistość otwiera się w ledwie uchwytnym stopniu, nie podważa to realnego i obiektywnego charakteru rozpoznania.

Elementem relacyjnym, w doświadczeniu rozumianym jako otwarcie, jest zaangażowanie /"commitment"/. Z jednej strony sama rzeczywistość ożywia się, wzywa, podejmuje inicjatywę i angażuje podmiot poznania. Z drugiej jednak sam podmiot również odpowiada na rozpoznawaną rzeczywistość aktywnym zaangażowaniem.

Każde doświadczenie-otwarcie zawiera wymienione trzy elementy strukturalne. Jednak doświadczenie personalne jest logicznie i poznawczo pierwotne oraz staje się modelem dla innych typów doświadczenia, przede wszystkim zaś dla doświadczenia religijnego, interesującego nas tu szczególnie.

Doświadczenie personalne ma charakter bądź to samotwarcia personalnego /"personal self-disclosure", "I"-disclosure"/, gdy to, kim i czym jest osoba, otwiera nam się w zetknięciu z samym sobą, bądź otwarcia personalnego w relacji do innych osób. Otwarcie to ujawnia przede wszystkim jedność ludzkiego "ja", gwarantującą tożsamość osoby. Ale ludzkie "ja", pomimo swej zasadniczej jedności, manifestuje się także na poziomie otwarcia w pewnej dwuwymiarowości. Pierwszy wy-

miar obejmuje to wszystko, co jest w osobie czasoprzestrzenne, obserwowalne, spostrzeżeniowe, co daje się weryfikować sensorycznie i w dużej mierze eksperymentalnie. W tym sensie ów wymiar fizyczny mieści w sobie to wszystko, czym "ja" jest dla innych osób /lub siebie samego/ uchwytnie jako "on", "ona", "to", czyli jako przedmiot. Istotą przedmiotu jest właśnie czasoprzestrzenność, fizyczna wymierność i sensoryczna percypowalność. Ale to, co odkrywa się w personalnym otwarciu czy samootwarciu, nie daje się jednak sprowadzić tylko do wymiaru fizycznego. W samootwarciu "...dochodzę do siebie i uświadamiam sobie siebie samego jako coś więcej aniżeli zachowanie obserwowalne /.../. To, co 'ja' oznacza w sposób charakterystyczny, a więc to, że ja sam jestem dla siebie samego czymś więcej niżli jako on dla ciebie, jest czymś, co z zasady nie może być opisane"⁶.

Doświadczenie osoby pokazuje więc także istotny dla niej wymiar metafizyczny, transcendujący treści obserwowalne /choć w nich zakotwiczone/ i stanowiący o podmiotowości osoby. Ramsey opisuje ten aspekt osoby dany w otwarciu głównie apofatycznie, jako to, co niewidzialne, nieweryfikowalne spostrzeżeniowo, nieuchwytnie dla obserwacji czysto zmysłowej, pozaczasowe i pozaprzestrzenne, nieredukowalne do przedmiotu. W sensie pozytywnym określa tę strukturę jako osobowe "więcej" /"more"/, "ekstra", dodatkową wartość w osobie, nadwyżkę doświadczenia personalnego. Chociaż jest to treść w znacznej mierze nieuchwytna, niemniej charakteryzuje się obiektywną głębią i realnością⁷.

W samootwarciu osobowym występuje tożsamość podmiotu i przedmiotu poznania /cała osoba poznaje całą osobę/. Elementem relacyjnym jest samoangażująca afirmacja osoby dokonywana przez nią samą.

Rozróżnienie wymiaru fizycznego i metafizycznego nie jest dane bezpośrednio w osobowym otwarciu, lecz jest efektem logicznej analizy treści zawartych w otwarciu. Osoba jawi się w otwarciu jako jedność i - paradoksalnie niejako - jedność ta istnieje dzięki osobie. Osoba /czy ludzkie "ja"/ jest specyficznym misterium, które łączy, jednoczy, spleta i nierozdzielnie zespala obydwa wymiary, stając się rzeczywistością podmiotowo-przedmiotową, subiektywno-obiektywną, widzialno-niewidzialną, czasoprzestrzenną i "czymś

więcej" zarazem.

Na pozór wydaje się, że koncepcja osoby Ramseya zbieżna jest z klasycznym dychotomicznym rozumieniem natury ludzkiej jako złożenia duchowo-cieleśnego. Jednakże Ramsey unika tego podziału, nie mówiąc zresztą o naturze ludzkiej, lecz o doświadczeniu osoby. A w osobie następuje przedziwna perychoreza elementów, gwarantująca z jednej strony jedność osoby, a z drugiej - różność składników strukturalnych⁸.

Mając zarysowaną koncepcję doświadczenia personalnego, przejdźmy teraz do omówienia doświadczenia religijnego, które ostatecznie jest doświadczeniem Boga. Zgodnie z myślą Ramseya wzór i model takiego doświadczenia otrzymujemy pierwotnie właśnie w doświadczeniu osobowym. Przy czym podobieństwo występuje przede wszystkim w paralelizmie struktur doświadczenia. Tak jak rzeczywistość osoby jest doświadczana i otwierana dla poznania w sytuacjach personalnego samootwarcia, tak też Bóg doświadczany jest i poznawany w sytuacjach otwarcia kosmicznego /"cosmic disclosure"/. Przedmiotem otwarcia kosmicznego jest cała rzeczywistość, aczkolwiek pośredniczy w nim zawsze tylko jakiś wycinek rzeczywistości. Pozwala ono uchwycić rzeczywistość globalnie, całościowo, totalnie, w jej ostatecznym wymiarze. Ramsey przytacza wiele przykładów otwarcia kosmicznego - może ono wystąpić wokół zjawisk atmosferycznych /burza/, "gdy sytuacja nabiera głębi, otwiera nowy wymiar, sytuacja, w której staje w obliczu w zasadzie całego wszechświata, sytuacja, gdzie Bóg sam siebie objawia"⁹, wokół fenomenów mikroskopijnych, gdy dociekamy tajemnic głębi oceanicznych, przypatrujemy się rozkwitającym na wiosnę żonkilom¹⁰, wokół jakiegos wyzwania moralnego¹¹ lub w końcu wokół sytuacji osobowych¹². Zasadniczo okazję dla otwarcia kosmicznego stanowić może każde wydarzenie i każda sytuacja¹³. Dla chrześcijan taką zasadniczą, specyficzną, w jakiś sposób absolutną i najpełniejszą /choć nie jedyną/ sytuacją kosmicznego otwarcia, ujawniającego Boga, była i pozostaje osoba oraz dzieło Jezusa. Od Jego narodzin, poprzez wszelkie wydarzenia życia, aż po wniebowstąpienie, w Nim i wokół Niego miały miejsce kosmiczne otwarcie Boga¹⁴. Z tym, że "inicjatywa" w każdym 'otwarcium' czy 'objawieniu' pochodzić musi od Boga"¹⁵.

Otwarcie kosmiczne, podobnie jak personalne, ma także dwa wymiary, jest zarazem czasoprzestrzenne, jak i czymś więcej niż czasoprzestrzenne. Obejmuje ono "zarówno fakty i właściwości potocznego doświadczenia świata, jak i coś z ponad i spoza tych faktów i właściwości"¹⁶. Ten element przekraczający wymiar obserwowalny danej sytuacji Ramsey nazywa "czymś więcej" /"something more"/, transcendencją /"transcendence"/, tajemnicą /"mystery"/, obiektywnością /"objectivity"/.

Tak rozumiane doświadczenie religijne, jako kosmiczne otwarcie, może stać się doświadczeniem Boga. Słowo "Bóg" oznacza więc ten niezmienny element, który jest obiektywnie zakorzeniony w sytuacji otwarcia, jeśli sytuacja ta dotyczy całego wszechświata⁷. Na jakiej podstawie jednak możemy używać słowa "Bóg" w odniesieniu do tego, co dane jest w otwarciu? Ramsey odpowiada, iż kryterium oceny stanowią tu autorytatywne otwarcia, o jakich mówi Biblia. O ile występuje zasadnicza zgodność czy zbieżność treści otwarcia kosmicznego z biblijnym przekazem objawienia, o tyle możemy być pewni, że otwarcie kosmiczne odsłoniło Boga¹⁸.

Jednakże koncepcja Ramseya rodzi w tym punkcie pewne trudności interpretacyjne. Z jednej strony, jeśli Bóg jest owym bezpośrednim i obiektywnym "więcej" kosmosu, to mielibyśmy do czynienia ze swego rodzaju doświadczeniem mistycznym /wszechświat jako "ciało Boga"/; ale z drugiej strony omawiany autor podkreśla zupełną niemal nieuchwytność i tajemniczość Boga w sytuacjach kosmicznego otwarcia. "Coś więcej" postulowałoby jedynie istnienie Boga, zakładało Go jako konieczny byt uzasadniający treść kosmicznego otwarcia. Ostatecznie wydaje się, że koncepcja Ramseya jest próbą przewyciężenia braku pojęcia analogii w poznaniu Boga.

Analiza koncepcji kosmicznego otwarcia ujawnia więc podobne elementy strukturalne jak w otwarciu personalnym. Choć Ramsey stwierdza, że otwarcie kosmiczne może wystąpić /nie musi jednak/ na każdym poziomie doświadczenia, za pośrednictwem potocznych i bardziej partykularnych otwarć, to wydaje się jednak równocześnie przypisywać prymat otwarciom kosmicznym dokonującym się poprzez i wokół sytuacji osobowych¹⁹. Doświadczenie osoby, zarówno w odniesieniu do siebie samego /autootwarcie personalne/, jak i w odniesieniu

do innych osób, a także doświadczenie relacji międzyosobowych /otwarcie interpersonalne/, mają priorytet w doprowadzaniu do otwarć typu religijnego /kosmicznego/, w których doświadczamy jakoś i poznajemy Boga.

Widzimy więc, że pod względem struktury doświadczenie Boga zawiera te same elementy, co doświadczenie personalne. Skonkludujmy istotę tego podobieństwa, cytując raz jeszcze Ramseya /jest to parafraza "Alciphrona" G. Berkeleyja/:

"Widzimy Boga tak jak widzimy osoby. Włosy, twarz, skóra, wszystko to jest widzialne, ale 'widzieć' osobę to widzieć to wszystko i coś więcej prócz tego. Podobnie i Bóg. Spoglądamy na wszechświat, od galaktyk po mezony, od glukozy we krwi po insulinę, od statycznego punktu w przestrzeni po entropię, od kwasu octowego po witaminę B, od wodoru po jakikolwiek pierwiastek w układzie okresowym, i w oraz poprzez to wszystko widzimy Boga, tak jak widzimy osobę przez jej włosy, skórę i twarz - osobę, która jest tym wszystkim i czymś więcej"²⁰.

Występowanie "czegoś więcej", elementu transcendentnego w doświadczeniu kosmicznym otwarcia jest dla Ramseya "conditio sine qua non" religii. Oprócz paralelizmu strukturalnego otwarcia osobowego i kosmicznego istotnym wątkiem personalistycznym w jego ujęciu jest także preferencja otwarć personalnych w procesie ewokowania otwarć religijnych.

Otwarcie kosmiczne obejmuje także element relacyjny, jakim jest zaangażowanie. Jest to doświadczenie, w którym "Bóg i my spotykamy się w aktywnej wzajemnej wymianie"²¹. Ze względu na kosmiczny charakter otwarcia i płynącego zeń wezwania odpowiedź, jaką jest zaangażowanie podmiotu, również nabiera cech kosmicznych - totalnej głębi i uniwersalnej rozpiętości. Zaangażowanie to jest religijne, ponieważ jest totalnym zaangażowaniem wobec całego wszechświata. Jest całoosobowym, kosmicznym, uniwersalnym i absolutnym powierzeniem się Bogu spotkanemu w otwarciu. Istotą zaangażowania osobowo-religijnego jest właśnie wszechobejmujące i bez reszty oddanie się Bogu. Z drugiej strony jest to też zaangażowanie "wobec-osobowe" i "ku-osobowe" względem Osoby Boga, wyrażające się w dominacji osobowego zaufania "w" /"w kogoś", "komuś"/ nad przedmiotowym wierzeniem "że"²². Ostatecznie, jeśli chodzi o chrześcijaństwo, to "ogniskuje się ono na takim kosmicznym zaangażowaniu w Chrystusa - w Chrystusa jako Jezusa z Nazaretu, urodzonego, umarłego i pogrzebanego, ale również

w Chrystusa, który zmartwychwstał i wstąpił do nieba, w kosmicznego Chrystusa Efezjan i Kolosan, Chrystusa, który jest organicznie związany ze starym Izraelem i z nowym Izraelem swego Kościoła, a przezeń z całością historii"²³.

Istotny motyw personalistyczny w teologii Ramseya stanowi jego koncepcja języka religijnego i teologicznego w ogóle, a języka teologalnego /o Bogu/ w szczególności. Język jako modus kodowania doświadczenia /ale także jako integralny współelement tegoż doświadczenia/ będzie więc zarówno wyrażać otwarcia /funkcja deskryptywna/, jak i do nich prowadzić /funkcja ewokatywna/. W wielu miejscach Ramsey stwierdza, iż język personalny /o osobach/ jest wzorcem, modelem i typem dla języka o Bogu²⁴. Logika słowa "Bóg" ma swój pierwowzór w logice słowa "ja", na którym też słowo Bóg jest modelowane. Kiedy podda się analizie logicznej język używany o osobach, to wykazuje on strukturę analogiczną do struktury personalnego otwarcia. Będzie więc to język przedmiotowo-podmiotowy wyrażający na raz podwójny wymiar doświadczenia /fizyczny i metafizyczny/. Ze względu właśnie na "głębnię" i "coś więcej", transcendencję osoby, język o niej jest w pewnym stopniu tajemniczy, ma osobliwą, nieco dziwną i niezwykłą logikę; jest on jakoś nieścisty, niekonsekwentny i potrosze niewłaściwy. Podobnie i język o Bogu, chcąc być właściwym środkiem wyrazu dla kosmicznych otwarć, musi sięgać po charakterystyczne, odmienne od potocznych wyrażenia. Pojawia się więc w nim metafora i obraz. Misteryjność i nieuchwytność osoby Boga rodzi język obfitujący w paradoksy. Rzeczywistość Boga dana w kosmicznym otwarciu nie mieści się w ramach jednoznacznych i jasno sprecyzowanych pojęć. Teologiczne sformułowania językowe mają charakter "tentatywny" /probacyjny/, odwoływalny i stale poddawane muszą być rewizji. Pewni możemy być jedynie samego Boga, obecnego w otwarciu, język zaś teologiczny może jedynie nakierowywać na to otwarcie, ale nigdy adekwatnie nie wyrazi tajemnicy Boga²⁵. Mówiąc krótko - język o osobach i język o Bogu będą miały podobną strukturę logiczną ze względu na podobny charakter otwarć, z których wyrastają i które usiłują wyrazić.

Ramsey zauważa także, że słowo "ja" i słowo "Bóg" spełniają podobną funkcję pod względem możliwości integrowania różnych wymiarów doświadczenia. Z tym, że słówko "ja"

jest wzorem dla wszelkich "słów-integratorów" - naukowych, metafizycznych, etycznych i teologicznych. W odniesieniu do mówienia o osobach ma ono maksymalną moc interpretacyjną, łącząc i zespalając w sobie zarówno język o tym, co obserwowalne w osobie, jak i o tym, co w niej transcendentne. W tym sensie "ja" jest logicznie spowinowacone ze słowem "Bóg", które również usiłuje zintegrować całą różnorodność treści ujawnianych w religijnym doświadczeniu Boga²⁶.

Język personalny i religijny wykazują też podobieństwo w funkcji ewokatywnej. Jest to zasadniczo pozapoznawcza funkcja językowa, choć z drugiej strony nie da się sprowadzić do wymiaru czysto emocjonalnego czy estetycznego. I znowu ewokatywne właściwości języka personalnego, a więc to, że dąży on nie tylko do opisu osoby, lecz także do wywołania "stricte" osobowego otwarcia, w którym osoba jest jakby bezpośrednio doświadczana, stanowią prototyp dla ewokatywnych cech języka religijnego. Musi on prowadzić do sytuacji, w których rzeczywistość "ożywia się", nabiera głębi, kosmicznie się otwiera i jednocześnie rodzi całosobowe i miłosne zaangażowanie wobec odkrytego Boga. Szczególnie ważną rolę funkcja ewokatywna języka religijnego ma do spełnienia w dziedzinie pobożności, kaznodziejstwa i wychowania²⁷.

Bardzo oryginalnym pomysłem metodologicznym Ramseya jest interpretacja języka religijnego w kategoriach struktury model-kwalifikator /"model-qualifier"/. Strukturę taką wykazuje większość sformułowań religijnych, np. "kara wieczna", "sąd ostateczny", "dziewicze narodzenie", "creatio ex nihilo", a przede wszystkim wyrażenia mówiące wprost o Bogu - "Pierwsza Przyczyna", "Nieskończona Mądrość", "Byt konieczny", "Cel ostateczny", "Jedność", "Dokonałość", "Niezmienny", "Niecierpięliwy", "Nieskończenie kochający Ojciec" i inne²⁸. Modelem jest zawsze jakaś sytuacja znana z doświadczenia potocznego - zmiana, kara, różnorodność, miłość, mądrość ludzka, narodziny, relacje przyczynowe itp. Zyskuje on znaczenie religijne przez połączenie z odpowiednim kwalifikatorem - w formie superlatywu /najlepszy, największy/, wyrażenia negatywnego /nieskończony, niezmienny/ lub kontrastowego /jedność-wieleść, prostota-złożoność/. Kwalifikator ma za zadanie określać sposób korzystania z modelu, wskazywać na kierunek rozwijania go; spełnia funkcje operatora, orzecznika, dyrektywy i imperatywu, mówiąc jak gdyby:

"iść w tym a tym kierunku".

Ramsey wprowadza też do teologii zaczerpnięty od M. Blacka²⁹ podział na modele skalowe /"scale", "picturing models"/ i modele analogiczne /"analogue", "functional models"/. Zasadniczą funkcją pierwszego typu modeli jest odwzorowywanie pewnych cech i aspektów doświadczenia, podczas gdy modele drugiego rodzaju przede wszystkim umożliwiają poznanie struktur badanej rzeczywistości. Zdaniem Ramseya modele religijne, teologiczne, a zwłaszcza teologalne należy rozumieć głównie jako modele drugiego typu - dają one raczej wgląd w poznawaną rzeczywistość Boga aniżeli dostarczają jakiegoś precyzyjnego opisu czy adekwatnego obrazu Boga. Poza tym mają tę zaletę, że chronią tajemnicę Boga, zabezpieczają przed zbyt dosłownym, często antropomorficznym i idolatrycznym traktowaniem rzeczywistości transcendentnej³⁰.

Wszystkie modele Boga mają początek w kosmicznym otwarciu, będącym bazą i empirycznym gruntem dla wszelkiego mówienia o Bogu. Ramsey opowiada się za pluralizmem modeli religijnych, teologicznych i teologalnych, ponieważ znikąd nie można mieć gwarancji, jaki model dla konkretnej osoby okaże się bardziej przekonujący, owocny poznawczo i moralnie skuteczny. Niemniej próbuje podać też pewne kryteria preferencji, wartościowania, wyboru i oceny modeli funkcjonujących w multimodelowym dyskursie o Bogu. Przy ewaluacji modeli w teologii należy brać pod uwagę integralnie zarówno kryteria formalne - prostota, koherencja /wewnętrzna spójność i niesprzeczność/, komprehensywność /możliwie najszerszy zakres/, jak i kryteria merytoryczne - zasadnicza zgodność z autorytatywnym przekazem biblijnym, empiryczne "dopasowanie" /odniesienie do doświadczenia/ i personalność, oraz kryteria pragmatyczne - moc ewokatywna /wywoływanie otwarć/, przydatność w pobożności, a także wpływ na praksis moralną³¹.

Choć Ramsey zdaje się unikać hierarchizacji owych kryteriów, zalecając, aby stosować je zawsze kompleksowo i przy uwzględnieniu kontekstu, w jakim powstaje czy jest używany dany model, to jednak, jak przystało na teologa o orientacji empiryczno-lingwistycznej, akcentuje znaczenie ugruntowania modeli teologicznych w doświadczeniu, które zawiera także elementy czasoprzestrzenne, obserwowalne i zmysłowo weryfikowalne. Niemniej charakter personalny modeli jest warunkiem równie

istotnym, określającym ich religijną wartość. "Teista - mówi Ramsey - może być jedynie prawdziwym teistą, o ile model personalny jest dominujący w jego dyskursie - model, poprzez który większa część jego dyskursu zostaje ustrukturyzowana, jeśli zaczyna mówić o działaniu spotykającym go w otwarciu kosmicznym"³². Modele personalne wiodą prym zwłaszcza w języku praktyki religijnej /modlitwa, moralność, zaangażowanie kościelne, zobowiązania społeczne/, gdzie człowiek zwraca się całościowo ku Bogu jako osobie i ku innym ludziom również jako osobom. Teologiczne /czy raczej teologalne/ modele personalne mogą być dwojakiego typu. W pierwszym typie modelem byłaby osoba jako osoba, oczywiście w odniesieniu do Boga właściwie określona poprzez użycie odpowiednich kwalifikatorów. W drugim typie chodziłoby o modele o charakterze osobowym, gdzie na plan pierwszy wysuwają się pewne osobowe funkcje, np. model ojca, matki, brata, męża, przyjaciela, pasterza, lekarza, garncarza, kupca, rolnika, budowniczego, króla, sędziego, wojownika. Pierwszy typ ma korzenie w metafizyce, drugi zaś dominuje w Biblii.

Ostatnim motywem personalistycznym w teologii Ramseya jest jego rozumienie historii. Historia /w tym także historia zbawienia/ w rozumieniu omawianego autora ma strukturę personalno-wydarzeniową. Wydarzenia historyczne są dziełem osób dotyczą osób bądź ich wzajemnych relacji. Ramsey stwierdza, że "historia dotyczy w pierwszym rzędzie osób. Jej cechą charakterystyczną jest używanie kategorii osobowych, które są częścią techniki zapewniającej jej wszechstronność, używanie wzorów osobowych w poszukiwaniu konkretności. Jej język odtwarza wzory wydarzeń osobowych, będących kluczami do całości 'przeszłości', 'teraźniejszości' a nawet 'przyszłości', które próbuje interpretować"³³. W świetle tak pojmowanej historii powinniśmy np. pytać w odniesieniu do zmartwychwstania Chrystusa raczej o osobę Chrystusa aniżeli tylko o dane obserwowalne i czasoprzestrzenne³⁴.

Zaprezentowane dotychczas analizy poglądów I. T. Ramseya ukazują obecność myślenia personalistycznego przynajmniej w kilku istotnych zagadnieniach:

- paralelizm strukturalny samootwarcia i otwarcia personalnego oraz otwarcia kosmicznego /religijnego/;
- totalne, całościowe zaangażowanie religijne jako odpowiedź na kosmiczne otwarcie Boga;

- analogiczna morfologia i funkcje języka personalnego i religijnego /szczególnie teologicznego/ oraz logiczne pokrewieństwo między "ja" a "Bóg";

- duże znaczenie modeli personalnych w multimodelowym dyskursie o Bogu i ich preferencja w procesie ewokowania doświadczenia religijnego;

personalno-wydarzeniowa struktura historii.

Oczywiście personalizm Ramseya zgodnie z jego zasadniczą linią teologiczną przejawia się głównie w rozumieniu doświadczenia i języka religijno-teologicznego. Omawiany autor nie podejmuje zagadnień ontologicznych w swej twórczości teologicznej. Ponadto jego poglądy zdradzają tendencje subiektywistyczne, pragmatycystyczne i rodzaj jakiegoś absolutnego "empiriocentryzmu" oraz pewnego redukcjonizmu.

Powyższa prezentacja personalistycznych wątków w myśli filozoficzno-teologicznej I. T. Ramseya /z pewnością nie w pełni wyczerpująca/ upoważnia do wysnucia jednego bardziej ogólnego wniosku. Refleksja teologiczna uprawiana w nurcie umiarkowanym filozofii analitycznej nie musi z konieczności prowadzić do skrajnie redukcjonistycznych, sensualistycznych czy minimalistycznych uproszczeń w rozumieniu problematyki religijno-teologicznej. Może w niej znaleźć miejsce nawet problematyka "onto"-personalistyczna, gnozeo-personalistyczna i metodologiczno-personalistyczna, tak przecież zyskująca obecnie na znaczeniu we współczesnej teologii. Oczywiście sposób traktowania tej problematyki pozostanie charakterystyczny dla empiryzującej teologii, nacechowany dużą troską o precyzję językową i powiązanie dyskursu religijnego z doświadczeniem. Niemniej istnieje uzasadniona nadzieja, iż to nowe spojrzenie - mając na uwadze pewne jego braki - może się przyczynić przynajmniej do odświeżenia, pobudzenia do twórczych dyskusji teologicznych i "rewitalizacji myślenia teologicznego"³⁵.

PRZYPISY

¹ Oprócz I. T. Ramseya próby takie podjęli m.in.: J. Hick, D. Evans, B. Mitchell, I. Crombie, P. Donovan, M. Durrant, J. H. Gill, H. D. Lewis. Niniejsza rozprawa powstała w Katedrze Historii Dogmatów KUL.

² On the Possibility and Purpose of a Metaphysical Theology. W: Prospect for Metaphysics, Ed. I. T. Ramsey. London 1961 s. 153-177.

3 Termin "disclosure" ma następujące znaczenia w języku potocznym: "otwarcie", "rozwarcie", "odsłonięcie", "roz-słonięcie"; "ujawnienie", "wyjawienie" /tajemnicy/; "odkry-cie", "zdemaskowanie"; "uczynienie czegoś widzialnym" lub "poznany", "przedstawienie się", "zyskanie rozgłosu".

4 Ramsey określa ten moment jako "zadźwięczenie pensika", "błysk światła", "pęknięcie lodów", "objawienie" i "ożywienie się" /por. np. Religious Language. London 1957 s. 19/.

5 "Discerment" w języku potocznym oznacza "orientację", "bystrość umysłu", "wnikliwość", "trafność sądu", "zdolność rozpoznawania", "odróżniania", "wyróżniania", "rozróżniania", "spozostregania" i "zauważania". Wydaje się, że podobne zna-czenie jak "discerment" ma Arystotelesowskie "anagnorisis" "zwrot od nieświadomości ku poznaniu" /por. Arystoteles. Poetyka. Tłum. H. Podbielski. Wrocław 1983 s. 31-33, 47-50/.

6 Ramsey. On the Possibility s. 167. Typowy i często przytaczany przez Ramseya przykład samootwarcia personalnego znajdujemy w spotkaniu Dawida i Nataana - 2 Sm 12, 1-7.

7 Tamże s. 153-177; t e n ż e. The Systematic Elusive-ness of "I". W: Christian Empiricism. Ed. J. H. Gill. Grand Rapids 1973 s. 17-31.

8 Biology and Personality. W: Tamże s. 32-47.

9 Models for Divine Activity. London 1973 s. 4.

10 On the Possibility s. 173.

11 Religious Language, s. 42-43.

12 Talking of God: Models, Ancient and Modern. W: Christian Empiricism s. 120-140.

13 "... in every disclosure the object can eventually bear the name 'God'". /Freedom and Immorality 2. W: Christian Empiricism s. 228/. "Any story suitably told - whether histo-rically grounded or not - may disclose God" /Discerment, Com-mitment and Cosmic Disclosure. W: Tamże s. 254/.

14 On Being Sure in Religion. London 1963 s. 41-52; Models for Divine s. 40.

15 Religious Language s. 79.

16 Models for Divine s. 60.

17 Religion and Science: Conflict and Sythesis. London 1964. s. 73.

18 Models for Divine s. 64-66.

19 Na drugim miejscu należałoby wymienić otwarcia moralne /"moral disclosures"/, np. gdy teista mówi o obowiązku moralnym jako woli Bożej /Religious Language s. 42-45/, na trzecim zaś otwarcia naukowe /"scientific disclosures"/, np. na pod-stawie zasady zachowania energii czy zjawiska rezonansu /Talk-ing of God s. 136/.

- 20 Religion and Science s. 86. Podobnie ujmuje rzecz I. C r o m b i e w The Possibility of Theological Statements, W: Faith and Logic. Ed. B. Mitchell. London 1957 s. 31-83.
- 21 Models for Divine s. 13.
- 22 On Being Sure s. 53-55.
- 23 Religious Language s. 37.
- 24 Por. np. Religion and Science s. 71-82; On Being Sure s. 38-43; Religious Language s. 38-39.
- 25 On Being Sure s. 20-25, 88-90. Ramsey ubolewa, że religijni prominenci, teologowie oraz w ogóle ludzie wierzący zachowują się tak, jakby stale mieli "aktualny raport o wydarzeniach niebiańskich" /Religious Language s. 173/.
- 26 On the Possibility s. 153-177.
- 27 Discernment, Commitment s. 250-257.
- 28 Religious Language s. 49-89; On Being Sure s. 1-25; On Understanding Mystery. W: Christian Empiricism s. 59-75.
- 29 M. B l a c k. Models and Metaphors. Stud. in language philosophy. New York 1962.
- 30 Models and Mystery. London 1964 s. 4-21.
- 31 Models for Divine s. 40-46; Talking of God s. 136-140.
- 32 Models for Divine s. 64; por. A Personal God. W: Prospect for Theology. Ed. F. G. Healey, Nisbet. London 1967 s. 53-71.
- 33 Miracles: An Exercise in Logical Mapwork. W: The Miracles and the Resurrection. London 1964 s. 11-12.
- 34 The Logical Character of Resurrection-Belief. W: Christian Empiricism s. 177-185; History and the Gospels: Some Philosophical Reflections. W: Tamże s. 186-204.
- 35 Contemporary Empiricism: Its Development and Theological Implications. W: Tamże s. 16.

PERSONALISTISCHE MOTIVE

IN DER THEOLOGISCHEN METHODOLOGIE VON I. T. RAMSAY

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Personalismus kann sich in der Theologie auf ihren verschiedenen Ebenen sowie in beträchtlich differenzierter Gestalt zeigen. Im theologischen Schaffen des anglikanischen Bischofs Ian Thomas Ramsay /1915-1972/, das unter dem Einfluss der linguistischen Analyse /Oxford/ stand, kommt die personalistische Problematik hauptsächlich in der theologischen Methodologie zu Wort. Die Erfahrung der Person und die Sprache von der Person bilden das methodologische und gnoseologische Modell für die Erfahrung Gottes und die religiös-theologische Sprache von Gott /struktureller Parallelismus/.

Die Person wird als empirisch-mysteriöse Realität auch als Subjekt jeder Sprache vorausgesetzt, darunter auch der religiös-theologischen. Dank der Einführung zusätzlicher Voraussetzungen, die das Verständnis der Erfahrung und der Sprache erweitern, kann Ramsays Theologie /trotz allem ist sie reduktionistisch und allzu "empiriozentrisch"/ einen interessanten Versuch der Interpretation traditioneller theologischer Fragen bilden, der sich von den allgemein angenommenen unterscheidet.