

* * *

Peter NEUNER (red.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Verlag Herder, Freiburg im Br. 2002 — 173 ss., ISBN 3-451-02195-1

Już sam tytuł prezentowanej publikacji zawiera bardzo czytelną sugestię, dotyczącą natury i charakteru teologii. W myśl tej sugestii teologia istnieje i funkcjonuje w „polu napięcia”, wyznaczonym przez trzy istotne faktory, jakimi są: doświadczenie wiary, refleksja nad wiarą i publiczny kontekst dyskursu religijnego. Termin „napięcie” jest wyjątkowo trafną kategorią opisu sygnalizowanego stanu rzeczy. Z jednej strony bowiem, realizując ogół swoich zadań i celów poznawczych, teologia musi respektować mystagogiczno-apofatyczny wymiar doświadczenia i dyskursu wiary; musi ona chronić to doświadczenie i ten dyskurs przed nieuzasadnioną i niekontrolowaną ingerencją rozumu; ponadto (uprawiając ją) należy pamiętać i o tym, że wiara implikuje moment pewnej (osobowej i egzystencjalnej) intymności, która także wymaga ochrony. Z drugiej strony teologia jest i pozostaje krytyczną refleksją o Bogu i krytyczną hermeneutyką prawd i przekonań wiary. Krytyczna funkcja poznania i myślenia teologicznego wiąże się oczywiście z istotną rolą rozumu, z racjonalną i publicznie jawną interpretacją owych prawd i przekonań. Tylko racjonalny (respektujący wymogi krytycznego rozumu i metodycznie uporządkowany) namysł nad wiarą gwarantuje ogólną ważność formułowanych wypowiedzi o Bogu i zrozumiały przekaz idei, znaczeń i wartości religijnych. Właśnie ten moment wewnętrznej ambiwalencji poznania i myślenia teologicznego jest źródłem napięć i kontrowersji. Racjonalność teologii była i nadal jest kwestią sporną. Obok nurtu eksponującego rozumny charakter wiary i tym samym możliwość systematyczno-racjonalnego ujęcia związanych z nią prawd i przekonań istnieje nurt, w którym kwestionuje się i poz-

nawczą racjonalność wiary, i teoretyczno-naukową racjonalność teologii. Ten drugi nurt jest widoczny zarówno w filozofii, jak i w samej teologii. W pierwszym przypadku jest on związany z ogólno-epistemologiczną krytyką wiary religijnej (na przykład z tezą orzekającą niekognitywny charakter dyskursu religijnego); w drugim przypadku — z teologiczną opcją na rzecz obrony autonomii i tożsamości wiary. Taki stan rzeczy, zwłaszcza ów wewnątrzteologiczny spór o racjonalność, stanowi wystarczający powód do dalszej, poważnej dyskusji wokół związanych z tą tematyką pytań i problemów. Prezentowana książka jest interesującym przyczynkiem do tej dyskusji. Zebrane w niej teksty (artykuły) są zapisem referatów wygłoszonych w ramach spotkania „grupy roboczej” katolickich dogmatyków i teologów fundamentalnych niemieckiego obszaru językowego (spotkanie odbyło się w Freising, we wrześniu 2000 r.).

Jakiej racjonalności oczekuje od teologii filozof? (s. 15–32) — tak zatytułowany jest pierwszy artykuł zbioru. Jego autor, Kurt FLASCH, formułuje określone wymogi, którym powinna sprostać dzisiejsza teologia (o ile chce ona zachować racjonalny charakter). Strukturę artykułu wyznaczają dwie zasadnicze części. W pierwszej autor omawia filozoficzne założenia (dzisiejszej) refleksji nad racjonalnością teologii; wyjaśnia też, na czym ta racjonalność polega; w drugiej analizuje konkretne przykłady, mające świadczyć o tym, że teologia nie zawsze respektuje powszechnie akceptowane wymogi racjonalności naukowej (stąd potrzeba ich przypomnienia).

W rozważaniach poświęconych eksplikacji założeń filozoficznych Flasch podkreśla (historyczną i aktualną) wielość różnych typów i wzorców racjonalności. Wielość ta jest funkcją zmieniających się uwarunkowań kulturowych oraz konsekwencją oczywistego pluralizmu dążeń i postaw intelektualnych. Autor przekonująco wykazuje, że wielość i tym samym pewna (usprawiedliwiona) względność, o których mowa, nie są równoznaczne z relatywizmem, z całkowitą dowolnością procedur badawczych i dyskursu naukowego. Funkcjonuje bowiem pewien kanon „minimalnej racjonalności”, obejmujący chociażby takie wymogi, jak: wewnętrzna koherencja, gotowość do udziału w szerszej dyskusji czy otwartość na krytykę własnych poglądów i przekonań. Wymogi te dotyczą także teologii. Teologia nie powinna w przesadny sposób eksponować swojej odmienności. Choć z drugiej strony świadomość specyficznego charakteru tej dyscypliny ma obiektywne podstawy i jest czymś wyjątkowo istotnym. W tym kontekście Flasch objaśnia (i usprawiedliwia) „kościelny wymiar” poznania i myślenia teologicznego, podkreślając to, że teologia ma pełne prawo do „instytucjonalnej racjonalności”; chodzi jedynie o to, by racjonalność instytucjonalna była spójna z racjonalnością naukową. Teologia „powstaje” poprzez zastosowanie określonego „typu racjonalności” do dyskursu wiary; najczęściej jest to racjonalność typu filozoficznego, powiązana z elementami racjonalności naukowej. Ale — zdaniem autora artykułu — ten naturalny proces tworzenia teologii nie zawsze jest wystarczającą gwarancją racjonalności jej procedur i proponowanych w niej wyjaśnień.

Może bowiem dojść do przyjęcia niewłaściwych (nieprzystających do dyskursu wiary) wzorców poznawczych i metodologicznych, co na ogół prowadzi do nieobiektywnego wyjaśnienia przekonań religijnych; może też być tak, że pod wpływem konkretnego modelu racjonalności prawdy wiary tracą zdolność semantycznej adaptacji do nowych warunków kulturowych. W jednym i drugim przypadku racjonalność teologii stoi pod znakiem zapytania.

Sygnalizowany „deficyt” racjonalności poznania i myślenia teologicznego potwierdzają konkretne przykłady: z historii dogmatów, jak również z zakresu systematycznej refleksji nad wiarą. Flasch odwołuje się do jednych i do drugich. Najpierw odnosi się do dwóch ostatnich orzeczeń dogmatycznych, dotyczących prymatu i nieomyślności biskupa Rzymu oraz wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny; przypomina, że w jednym i drugim przypadku teologowie mówią o braku dostatecznego uzasadnienia; sam uważa, że pytanie o biblijne i patrystyczne podstawy owych orzeczeń jest „wyłącznie” kwestią historyczną, wymaga więc analizy respektującej metodologiczne reguły poznania historycznego; tymczasem zarówno w oficjalnym uzasadnieniu, jak i w opracowaniach teologów kluczową rolę odgrywają spekulatywne kategorie i dystynkcje semantyczne, które trudno uznać za element rzetelnej argumentacji naukowej.

Przykłady z teologii systematycznej dotyczą wybranych twierdzeń wyznania wiary oraz nauki o grzechu pierworodnym. Omawiając je, Flasch wskazuje na niejednoznaczność stosownych formuł (związanych z określonym kontekstem kulturowym) oraz na brak nowych, twórczych „pomysłów” (i spójności) w dzisiejszych próbach interpretacji konkretnych prawd i przekonań; jego zdaniem człowiek współczesny nie rozumie twierdzeń mówiących, na przykład, o połączeniu dwóch natur w osobie Chrystusa czy o skutkach grzechu pierworodnego; jest tak dlatego, ponieważ teologia nie dostrzega potrzeby rewizji przynajmniej niektórych pojęć, definicji i twierdzeń, i nie podejmuje wysiłku gruntownej, najpierw historyczno-filologicznej analizy ich treści. W każdym razie owe przykłady pokazują, że teologia zbyt lekko traktuje standardy racjonalności poznawczej; niektóre elementy nauki kościelnej mogą być utrzymane tylko pod warunkiem przemilczenia reguł racjonalnego dyskursu.

Wypowiedź K. Flascha to jednoznaczny i „stanowczy” głos w dyskusji na temat racjonalności poznania teologicznego. Autor ten dostrzega rzeczywisty konflikt między epistemologią nauk historycznych a praktyką badawczą, stosowaną w teologii, w przystępny i klarowny sposób opisuje przyczyny, istotne elementy i skutki tego konfliktu, przekonująco pisze o tym, jak go przezwyciężyć. Tezy, które formułuje, nie są być może ani odkrywcze, ani oryginalne, ale już samo przypomnienie podstawowych standardów racjonalności, czytelna konkretyzacja ich roli i znaczenia, zwłaszcza na styku teologii z innymi formami dyskursu naukowego, jest rzeczą ważną i potrzebną. Zaslugą autora artykułu jest także to, że definiuje on konkretne uchybienia w pracy badawczej teologa, chociażby takie, jak: dowolność w interpre-

tacji źródeł, nagminna skłonność do spekulatywnych rozważań i dystynkcji czy stosowanie zabiegów retorycznych, zastępujących rzeczową argumentację.

Drugi artykuł zbioru: *Logiczne implikacje chrześcijańskiej mowy o Bogu* (s. 33–56), poświęcony jest kwestii uzasadnienia wiary. Jego autor, Klaus MÜLLER, analizuje argumenty formułowane przez teologów (i filozofów religii) podważających znaczenie refleksji uzasadniającej; wykazuje niewystarczalność i nieskuteczność owych argumentów, po czym — podkreślając potrzebę wspomnianej refleksji — przedstawia stanowisko będące kontrpropozycją w stosunku do widocznego w tej dziedzinie sceptycyzmu. Przedmiotem rozważań autora są cztery (sygnalizowane) argumenty. Pierwszy związany jest z koncepcją „rozumu anamnetycznego” — z postawą przesadnie eksponującą wartość „niekognitywnych” form chrześcijańskiej mowy o Bogu, zwłaszcza tych, które opierają się na doświadczeniu (indywidualnej i zbiorowej) pamięci; drugi argument odwołuje się do odpowiedniej inwersji teologicznych roszczeń do ważności — do tezy głoszącej, że ważność wiary religijnej wynika z braku stosownych kontrargumentów, a nie z faktu ustalenia (ostatecznych) podstaw teizmu; trzeci argument wiąże się z opcją na rzecz pragmatyczno-narratywnego dyskursu wiary; wreszcie czwarty — z krytyką rozumu i racjonalności bliską poglądom BARTHA. W każdym przypadku chodzi o argument na rzecz rezygnacji z próby ostatecznego uzasadnienia wiary — o „pomysł” na racjonalność czysto wewnętrzną, oderwaną od tradycyjnej funkcji uzasadniającej (od pytań o referencję przekonań, o znaczenie przekraczające immanentny sens tekstu, o ogólną ważność formułowanych twierdzeń). Müller krytykuje taką postawę. Rozważając kolejne argumenty pokazuje, że projekt, za którym mają one przemawiać, oznacza w istocie całkowitą rezygnację z roszczeń do epistemicznej prawomocności; a to wyklucza właściwie pojętą racjonalność; co więcej, ów projekt prowadzi do jednoznacznie negatywnych konsekwencji, takich jak fideizm, fundamentalizm czy relatywizm religijny.

Kontrpropozycja, którą autor przedstawia w ostatniej części artykułu, to stanowisko wskazujące określoną możliwość ostatecznego uzasadnienia wiary religijnej; chodzi o uzasadnienie odwołujące się do idei „ostatecznego sensu”, tożsamej z ideą Boga i tym samym użytecznej w interpretacji wiary jako takiej (hermeneutyka ostatecznego sensu jest tutaj projektem mającym zastąpić czynność metafizycznego dowodzenia egzystencji Boga). Müller omawia bliżej trzy wersje owego stanowiska. W każdej z nich kluczową rolę odgrywa odpowiednia „filozofia podmiotu”. W pierwszej wersji podstawą idei ostatecznego sensu jest intersubiektywne odniesienie rozumu ludzkiego, już zawsze otwarte na horyzont absolutnej podmiotowości: skończony podmiot poznający pojmuje siebie jako „obraz” podmiotu nieskończonego. W drugiej wersji idea ostatecznego sensu ma swoje źródło w doświadczeniu ludzkiej wolności; doświadczenie to wskazuje na konieczny związek między skończoną wolnością ludzką a wolnością absolutną (tylko nieskończona wolność nadaje sens wolności skończonej). W trzeciej wersji podstawą idei ostatecznego sensu jest świadomo-

mość pierwotnego zaufania podmiotu do samego siebie; źródłem (racją) tego zaufania jest odniesienie do Boga.

Artykuł Müllera to przykład oryginalnej i kompetentnej refleksji teologicznej (teologiczno-fundamentalnej). Wyróżniającą się cechą tej refleksji jest jej związek z filozofią. Samo odniesienie do filozofii jest w tym wypadku podyktowane naturą rozważanej problematyki i w tym sensie konieczne, niemniej należy podkreślić i filozoficzną erudycję autora, i to, że potrafi on konstruktywnie wykorzystać dobrą znajomość filozoficznych założeń i filozoficznego kontekstu zagadnień religijnych; dzięki tej umiejętności wykład, który otrzymujemy, jest dostatecznie pogłębiony i wszechstronny. Müller bardzo starannie analizuje referowane poglądy i stanowiska: sięga do źródeł, ukazuje stosowne założenia i konsekwencje, trafnie ocenia wartość argumentów. Przedstawiona przez niego krytyka „sceptycyzmu teologiczno-fundamentalnego” jest poprawna i skuteczna, a ekspozycja trzech projektów „ostatecznego uzasadnienia” — dobrze udokumentowana, spójna i przekonująca.

Teologia fundamentalna wobec wyzwań komunikatywnej racjonalności (s. 57–75) — takim tytułem opatrzony jest kolejny tekst omawianego tomu. Jego autor, Edmund ARENS, chce pokazać, że koncepcja komunikatywnej racjonalności to interesująca oferta dla współczesnej teologii, że w ramach tej koncepcji możliwa jest efektywna, krytyczna hermeneutyka wiary chrześcijańskiej. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej autor przedstawia najważniejsze cechy komunikatywnej racjonalności. Czytelnik dowiadyuje się, że chodzi o racjonalność, której wzorzec określił J. HABERMAS — w ramach swojej „teorii działania komunikatywnego” Teoria ta łączy się z krytyką klasycznej filozofii świadomości i zakłada ścisły związek rozumu z językiem: z „działaniem komunikatywnym” To oznacza, że racjonalność jest tutaj funkcją porozumienia językowego. Jej podstawą jest intersubiektywność działań językowych; natomiast w zakresie jej struktury formalnej ważne są trzy kryteria: prawdziwość (i sensowność) wypowiedzi, poprawność ekspresji oraz prawdomówność (wiarygodność) uczestników działania komunikatywnego. Po krótkiej charakterystyce tych kryteriów autor omawia podstawowe funkcje porozumienia językowego, a następnie objaśnia pojęcie praktycznego i teoretycznego dyskursu (obydwa pojęcia służą bliższej determinacji normatywnej struktury działań komunikatywnych). W przekonaniu Arensa komunikatywna racjonalność gwarantuje uniwersalny charakter (uniwersalną sprawiedliwość) porozumienia; ma ona ponadto wymiar integrujący: integruje inne formy racjonalności (od poznawczej, przez estetyczną, aż do etyczno-egzystencjalnej).

W drugiej części artykułu autor analizuje założenia teologicznej recepcji komunikatywnego modelu racjonalności. Jego zdaniem recepcja ta jest możliwa, ponieważ wiara z natury rzeczy zakłada moment komunikacji i porozumienia; akt wiary sam w sobie jest rodzajem działania komunikatywnego. Omawiając bliżej porządek owej recepcji, Arens sygnalizuje najpierw ograniczenia filozoficznej teorii działania

komunikatywnego. W toku dalszych rozważań wyjaśnia, że w przypadku teologii działanie komunikatywne musi być kategorią zintegrowaną z rzeczywistą strukturą „doświadczeń wiary” — doświadczeń, które dotyczą sytuacji podstawowych i granicznych (ostatecznych); chodzi bowiem o to, by przy pomocy owej kategorii ująć (zrozumieć, wypowiedzieć) rzeczywistość, do której wiara odsyła. Autor przekonuje, że w związanym z wiarą działaniu narratywno-komunikatywnym, zarówno anamnetycznym, jak i innowacyjnym, otwartym na aktualną sytuację, można doświadczyć twórczej, solidarnej i wyzwalającej rzeczywistości Boga (do tej rzeczywistości odnosi się człowiek w aktach swojej wiary, pojętej jako działanie obejmujące intersubiektywny i praktycznie poświadczony dyskurs o Bogu). W takim ujęciu można też mówić o komunikatywnej racjonalności prawd i przekonań wiary. Teologiczna teoria działania komunikatywnego przedstawia projekt racjonalnej, fundamentalno-praktycznej „weryfikacji” wiary (i religijnej mowy o Bogu jako takiej). To znaczy, że teologia jest nauką praktyczną: chodzi w niej o taki rodzaj refleksji nad wiarą, w którym analiza prawd i przekonań religijnych łączy się z rekonstrukcją podstawowych czynników działania ludzkiego (działania, które ma swój konkretny kontekst: historyczny i społeczny).

W ostatniej części artykułu autor wskazuje cztery wymiary komunikatywnej racjonalności teologicznej. Jego zdaniem teologiczna teoria działania komunikatywnego gwarantuje (1) odpowiednie uzasadnienie możliwości religijnej mowy o Bogu, (2) „normatywną poprawność” i uniwersalność oferowanych wyjaśnień, (3) możliwość pragmatyczno-egzystencjalnej weryfikacji tych ostatnich oraz (4) wszechstronne zastosowanie przyjętej koncepcji racjonalności (w obrębie dyskursu naukowego, wewnątrzkościelnego i publicznego).

Omówiony artykuł jest udaną próbą prezentacji komunikatywnego modelu racjonalności teologicznej. E. Arens bardzo wnikliwie objaśnia filozoficzne podstawy i formalną strukturę tego modelu, pokazuje związane z nim możliwości i oczekiwania. Rzeczowy charakter opisu, przejrzystość argumentacji i prostota stylu sprawiają, że czytelnik otrzymuje klarowny obraz „teologicznej teorii działania komunikatywnego”. W trakcie lektury można odnieść wrażenie, że autor ogranicza się do przedstawienia poglądów H. PEUKERTA, twórcy tej teorii; ale uważna analiza tekstu pozwala dostrzec — i docenić — własny wkład autora. Wystarczy powiedzieć, że Arens poszerza i pogłębia biblijne uzasadnienie wspomnianej teorii: wskazuje na narratywno-komunikatywny wymiar języka biblijnego, widoczny, między innymi, w przypowieściach Jezusa. Należy jeszcze dodać, że niektóre tezy artykułu budzą wątpliwości i zastrzeżenia. Trudno, na przykład, zgodzić się na alternatywne ujęcie racjonalności „funkcjonalno-praktycznej” i „teoretyczno-przedmiotowej” (pierwsza ogranicza się do normatywnego opisu „praktyki wiary”; druga zakłada możliwość i potrzebę ostatecznego uzasadnienia religijnej mowy o Bogu).

Czwarty artykuł: *Racjonalne procedury uzasadniające w teologii dogmatycznej i w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego* (s. 77–98), jest próbą porównania proce-

dur charakterystycznych dla jednego i drugiego kontekstu argumentacji. Jego autor, Peter HÜNERMANN, już na początku swoich rozważań stwierdza, że w ostatnim czasie Urząd Nauczycielski Kościoła posługuje się procedurami uzasadniającymi, które nie odpowiadają procedurom stosowanym w teologii dogmatycznej. W obrębie dogmatyki owe procedury implikują dwa istotne założenia epistemologiczne: świadomość historyczno-kulturowych uwarunkowań poznania oraz doświadczenie subiektywnych ograniczeń, uprzedzeń i zafałszowań, obecnych w ludzkim dążeniu do prawdy. Zdaniem autora procedury, którymi posługuje się Urząd Nauczycielski, ignorują jedno i drugie. W rezultacie liczne (oficjalne) wypowiedzi Kościoła spotykają się z niezrozumieniem i dezaprobatą. Hünermann analizuje procedury uzasadniające obydwu „stron” Porównując je, chce wskazać warunki możliwego przewyżnienia sygnalizowanej nieodpowiedniości.

W pierwszej części artykułu autor odnosi się do procedur stosowanych przez Urząd Nauczycielski. Przedmiotem jego analizy są dwa konkretne dokumenty Stolicy Apostolskiej, dotyczące kapłaństwa: *Inter insigniores* (1976) i *Ordinatio sacerdotalis* (1997). W jednym i drugim przypadku chodzi o uzasadnienie odmowy dopuszczenia kobiet do posługi kapłańskiej. W obydwu dokumentach Urząd Nauczycielski odwołuje się do argumentów biblijnych, patrystycznych i historyczno-dogmatycznych — do „bezwzględnie normatywnej praktyki Kościoła, odpowiadającej woli Chrystusa i opcji przyjętej przez apostołów”. Hünermann wykazuje, że w toku swojej argumentacji Magisterium nie uwzględnia najnowszych badań egzegetyczno-historycznych, kwestionujących identyczność kościelnej koncepcji urzędu z wizją przedstawioną w pismach Nowego Testamentu; z badań tych wynika, że w księgach Nowego Testamentu po prostu nie ma kategorii urzędowego kapłaństwa. Jednym słowem: Urząd Nauczycielski relatywizuje ważność określonych ustaleń naukowych, orzekając, że mają one „czysto historyczny charakter” i tylko „hipotetyczną wartość” (dlatego nie bierze się ich pod uwagę w uzasadnianiu rozstrzygnięć dogmatycznych). Autor krytykuje takie stanowisko; wyjaśnia związane z nim błędy i nieporozumienia.

Przedmiotem rozważań zawartych w drugiej części artykułu jest struktura uzasadniania występującego w obrębie współczesnej dogmatyki. Hünermann zaczyna od analizy formalnych założeń argumentacji dogmatycznej; podkreśla znaczenie historyczno-kulturowego kontekstu wypowiedzi biblijnych i orzeczeń kościelnych oraz — w związku z tym — nieuchronność odpowiedniej hermeneutyki jednych i drugich; mówi też o roli filozofii w refleksji nad wiarą oraz o zróżnicowaniu (i wielości) „funkcjonalnych specjalizacji badawczych” w dzisiejszej teologii. Następnie analizuje związek zachodzący między afirmacją przekonań wiary a wolnością człowieka; w tym związku dostrzega zarówno impuls do twórczej refleksji nad wiarą, jak i źródło możliwych błędów i nieporozumień teologicznych. W kolejnych punktach wyjaśnia samą potrzebę krytycznej, racjonalnej analizy przekonań wiary z jednej strony oraz konieczny i konstruktywny udział Kościoła — i jego Magisterium — w poszukiwaniu prawdy i normatywnego sensu tych przekonań z drugiej. Ostateczny wniosek

z powyższych rozważań to teza mówiąca o faktycznej współzależności teologii i Magisterium oraz o potrzebie stałej współpracy obydwu instancji (sygnalizowanym przez autora artykułu warunkiem tej współpracy jest odpowiednia rewizja nie zawsze racjonalnych procedur uzasadniających stosowanych przez Urząd Nauczycielski).

Artykuł Hünermanna zasługuje na szczególne uznanie. Jest to nie tylko kompetentna, ale i odważna wypowiedź w kwestii odpowiedzialnego przekazu wiary w Kościele. Autor ujawnia rzeczywiste błędy i uchybienia argumentacji występującej w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego, wyjaśnia, na czym one polegają, wskazuje ich przyczyny i skutki. Nie czyni tego dla samej krytyki; obcy jest mu także duch rywalizacji między teologią a Magisterium. Konstrukcja artykułu i charakter przedstawionych w nim rozważań wyraźnie pokazują, że autor kieruje się autentyczną troską o wspólne dobro, jakim jest prawda kościelnego depozytu wiary. Świadectwem tej troski jest precyzyjne wyjaśnienie zarówno odmienności, jak i zbieżności zadań i funkcji realizowanych przez teologię i przez Urząd Nauczycielski.

Zgoda i zgodność. Racjonalny charakter teologii (s. 99–124) — tak zatytułowany jest kolejny tekst omawianego tomu. Jego autor, Guido VERGAUWEN, wychodzi od analizy poglądów świadczących o wciąż aktualnych próbach kontestacji racjonalności wiary i dyskursu religijnego, i podejmuje wysiłek mający wykazać bezzasadność tych prób. W pierwszej części swojej argumentacji dowodzi, że istnieje wzajemny — wewnętrzny i konieczny, zarówno „teoriopoznawczy”, jak i „ontologiczny” — związek rozumu i wiary; w drugiej części tłumaczy, na czym polega racjonalność teologii (jako refleksji nad wiarą). Zasadnicze wnioski i tezy, formułowane w toku całej argumentacji, można przedstawić w postaci następujących punktów: (1) dopiero wiara w objawienie Boże ukazuje rozumowi rzeczywisty fundament i właściwy zakres jego możliwości poznawczych (ukazuje mu jego „prawdziwą racjonalność”); (2) w świetle wiary rozum lepiej pojmuje to, że Bóg jest nie tylko pierwszą przyczyną (ontyczną racją) wszystkich rzeczy, lecz także źródłem życia, wolności i szczęścia (ludzkiego); (3) wiara poszukuje rozumu, przy pomocy którego wyjaśnia swoje podstawy i swój przedmiot; z drugiej strony rozum ma naturalne prawo do krytycznej weryfikacji wiary; (4) wiara jest akceptacją samoobjawiającego się Boga — akceptacją osobowej (absolutnej, ostatecznej) prawdy (a nie tylko uznaniem prawdziwości określonych zdań); osobowy charakter ma również sam akt wiary; jednocześnie akt ten ma ontologiczny wymiar: jest relacją człowieka do rzeczywistości jako takiej; (5) racjonalność teologii (refleksji nad wiarą) nie sprowadza się do argumentacji odwołującej się do „zewnętrznych” czynników uzasadniających wiarę; istotą tej racjonalności jest argumentacja odnosząca się do obiektywnego fundamentu wiary: do świadectw objawienia Bożego; teologia jest jednocześnie i eksplikacją wiary (owych świadectw), i stosowaną hermeneutyką rzeczywistości (świata, dziejów i człowieka); racjonalność teologii integruje trzy płaszczyzny: osobowo-egzystencjalną logikę aktu (decyzji) wiary, praktyczny (komunikatywny) dyskurs wiary i teoretyczno-naukową refleksję nad wiarą; (6) racjonalność wiary i teologii ma (również) wymiar „eklezjologiczny”

Artykuł Vergauwena to przykład „standardowej” analizy relacji między wiarą a rozumem. Autor podejmuje „klasyczne” zagadnienia, związane z tą relacją, bardzo szczegółowo je rozważa i dochodzi do ustaleń potwierdzających tradycyjne, katolickie stanowisko w tej kwestii. Należy jednak zauważyć przynajmniej dwa oryginalne momenty jego refleksji. Po pierwsze, pokazuje on, że poglądy św. Tomasza na temat racjonalności wiary znajdują odzwierciedlenie w niektórych ujęciach nietomistycznej filozofii współczesnej, jak również w pewnych nurtach współczesnej teologii protestanckiej. Po drugie, w interesujący sposób opisuje on i objaśnia osobowo-egzystencjalny „współczynnik” racjonalności wiary i teologii (dotyczy to, na przykład, związku dążeń do prawdy z wolnością i z poszukiwaniem szczęścia).

Szósty artykuł to tekst zatytułowany *Sposoby argumentacji dogmatycznej. Na przykładzie nauki o usprawiedliwieniu* (s. 125–148). Jego autor, Otto H. PESCH, chce wyjaśnić, na czym polega „teologiczna racjonalność nauki o usprawiedliwieniu”; zamierzone wyjaśnienie ma unaocznic racjonalny charakter dyskursu dogmatycznego w ogóle. Nie licząc uwag wstępnych, artykuł zawiera trzy zasadnicze części: wprowadzenie teoretyczno-metodologiczne, „wykład” uzasadniający konieczność analizy historycznych podstaw teologii usprawiedliwienia oraz opis racjonalnej struktury tej teologii. Odnosząc się do założeń teoretyczno-metodologicznych, autor eksponuje dwie rzeczy. Po pierwsze, podkreśla „metodologiczną jedność” teologii fundamentalnej i dogmatycznej (obydwie dyscypliny implikują „wewnętrzny” związek wiary i rozumu; racjonalność wypowiedzi dogmatycznych jest funkcją refleksji teologiczno-fundamentalnej, wyjaśniającej warunki akceptacji i rozumienia tych wypowiedzi). Po drugie — wskazuje cztery podstawowe zadania systematycznej teologii chrześcijańskiej; są to: rekonstrukcja tradycji wiary, ustalenie logicznej koherencji (związanych z tą tradycją) przekonań religijnych, krytyczna interpretacja tych przekonań oraz uzasadnienie egzystencjalnej ważności zawartego w nich sensu; od realizacji tych zadań zależy racjonalność teologii; jest ona wypadkową hermeneutyki tradycji religijnej i analizy aktualnych pytań ludzkich.

Postulując „teologiczną racjonalność nauki o usprawiedliwieniu”, należy podkreślić konieczność analizy historycznych podstaw i historycznego kontekstu teologii usprawiedliwienia. Pesch poświęca tej kwestii sporo uwagi. W toku swoich rozważań formułuje następujące wnioski: (1) krytyczna refleksja nad chrześcijańską nauką o usprawiedliwieniu wymaga rzetelnej, pogłębionej hermeneutyki stosownych wypowiedzi biblijnych; (2) koniecznym warunkiem tej refleksji jest także dokładna „egzegeza” stosownych dokumentów (orzeczeń) kościelnych i koncepcji historyczno-teologicznych; (3) w ramach wszechstronnej analizy historyczno-porównawczej należy uchwycić i wyeksponować fakty i wypowiedzi świadczące o rzeczywistej, międzywyznaniowej otwartości na możliwe porozumienie; bez dialogu ekumenicznego trudno wyobrazić sobie teologiczną racjonalność nauki o usprawiedliwieniu; (4) historyczny kontekst tej nauki przesądza o potrzebie stosownej (adekwatnej do nowych warunków) interpretacji zawartego w niej przesłania.

Rozważania nad „wewnętrzną” strukturą teologicznej racjonalności nauki o usprawiedliwieniu obejmują dwa etapy. Autor zaczyna od krótkiej analizy terminów i pojęć tradycyjnej teologii usprawiedliwienia, po czym przechodzi do ekspozycji stosownych wniosków i postulatów. W jego przekonaniu język tradycyjnej nauki o usprawiedliwieniu utracił semantyczno-pragmatyczną skuteczność. To znaczy, że konieczna jest rewizja tego języka. Nie wystarczy jednak samo uwspółcześnienie terminologii. Zdaniem autora artykułu należy zmienić sposób myślenia o usprawiedliwieniu. Chodzi przede wszystkim o to, by zintegrować to myślenie z egzystencjalną sytuacją współczesnego człowieka, z problematyką pytań zrodzonych z doświadczenia egzystencjalnej alienacji, egzystencjalnej pustki i egzystencjalnego lęku (z problematyką pytań związanych z poczuciem utraty sensu egzystencji). Nauka o usprawiedliwieniu powinna być „kontekstem odkrycia” rozumnych odpowiedzi na tego typu pytania; teologia usprawiedliwienia powinna uzasadnić możliwość i egzystencjalną wartość wiary w Boga przynoszącego ratunek i wyzwolenie; realizując to zadanie, spełni istotny wymóg racjonalności.

Artykuł O.H. Pescha to tekst ważny, dający do myślenia z kilku powodów. Przede wszystkim autor pokazuje, że dobrze pojęta argumentacja dogmatyczna zawsze zakłada dwa spójnie powiązane elementy: rzetelną rekonstrukcję źródeł i historycznych uwarunkowań danej doktryny oraz poprawną, uwzględniającą aktualny kontekst kulturowy, hermeneutykę zawartego w niej przesłania; osłabienie spójności tych elementów prowadzi do poważnych nadużyć i błędów poznawczych. Po drugie, rzeczą ważną jest także to, że autor podkreśla irracjonalność postawy badawczej, w której brak nastawienia ekumenicznego. I po trzecie, inspirujący charakter mają uwagi na temat korelacji prawd wiary i pytań egzystencjalnych. Wszelako ta ostatnia kwestia budzi pewne wątpliwości. Wydaje się, że w rozważaniach dotyczących aktualnej interpretacji nauki o usprawiedliwieniu Pesch zbyt łatwo rezygnuje z pojęcia grzechu, zastępując je typowo egzystencjalnymi kategoriami, takimi jak „skończoność”, „wyobcowanie”, „lęk” czy „brak sensu”; tak otwarta (radykalna) korelacja może prowadzić do niekontrolowanej relatywizacji chrześcijańskiej nauki o usprawiedliwieniu.

Do problematyki usprawiedliwienia nawiązuje też ostatni artykuł zbioru, zatytułowany *Nauka o usprawiedliwieniu a ontologia* (s. 149–159). Jego autor, Oswald BAYER, przedstawia interesującą próbę rekonstrukcji ontologicznego sensu chrześcijańskiej nauki o usprawiedliwieniu. Podstawą tej rekonstrukcji jest ujęcie tajemnicy usprawiedliwienia w ścisłym związku z nauką o stworzeniu. Według autora artykułu usprawiedliwienie i stworzenie to dwa komplementarne akty działania Bożego, tworzące wspólny horyzont prawdy i sensu. Uzasadniając słuszność tej tezy, Bayer odwołuje się do „ontologii daru i obietnicy”. Twierdzi on, że *creatio ex nihilo* — jako podstawowa formuła judeochrześcijańskiej nauki o stworzeniu — daje się przedstawić w kategoriach teologii usprawiedliwienia, to znaczy w kategoriach bezwarunkowego i niezasłużonego daru Bożej wolności i dobroci oraz w kategoriach nadziei i obietnicy. Z drugiej strony samo usprawiedliwienie, dokonujące się już w stworze-

niu, ma (podobnie jak dzieło stworzenia) wymiar ontologiczny, dotyczy bowiem nie tylko człowieka (istoty już istniejącej, która popadła w grzech), lecz całej rzeczywistości (stworzonej przez Boga i otwartej na Jego działanie). Należy przy tym pamiętać, że akt stworzenia jest aktem osobowej komunikacji między Bogiem a stworzeniem. Tymczasem — jak zauważa autor artykułu — w czasach nowożytnych miejsce ontologii zakładającej stwórcze i zbawcze działanie słowa Bożego (ontologii daru i obietnicy) zajęła ontologia autodeterminacji i samousprawiedliwienia. W obliczu wciąż trwającego sporu tych dwu koncepcji teologia chrześcijańska musi spełnić podwójne zadanie: wykazać iluzoryczny charakter ontologii samousprawiedliwienia oraz uzasadnić ontologiczny sens i uniwersalną ważność biblijnej nauki o usprawiedliwieniu.

Tekst O. Bayera należy uznać za twórczą i oryginalną próbę ujęcia teologii usprawiedliwienia. Za taką oceną przemawiają co najmniej dwa argumenty. Po pierwsze, autor wykazuje, że nauka o usprawiedliwieniu pozostaje w ścisłym związku z pozostałymi elementami doktryny chrześcijańskiej; to znaczy, że wymaga ona interpretacji respektującej ów związek i jednocześnie otwartej na ontologiczny sens usprawiedliwienia. Po drugie, odnosząc się do nauki o stworzeniu, Bayer w interesujący sposób charakteryzuje dwa „konteksty” jej opisu: metafizyczny, odwołujący się do schematu przyczynowości sprawczej, i „komunikacyjny”, oparty na teologii słowa Bożego; autor podkreśla znaczenie drugiego kontekstu (pewien niepokój budzi zbyt duża rezerwa wobec pierwszego).

Wszystkie teksty omówionego zbioru łączy wspólna intencja: powstały one z myślą o potrzebie „nowej” — odpowiadającej „wymogom czasu” — apologii racjonalności wiary i dyskursu teologicznego. Uzasadnieniem owej potrzeby jest wyraźny wzrost liczby pomysłów i projektów kwestionujących racjonalność postawy religijnej jako takiej. Autorzy poszczególnych artykułów ujawniają te pomysły i projekty, ukazują ich założenia, sygnalizują konsekwencje. Ale — co istotne — dostrzegają również „wewnętrzne” próby kontestacji rozumu religijnego i teologicznego. Głównym motywem podobnych prób jest zazwyczaj obrona autonomii i osobowo-egzystencjalnej intymności doświadczenia wiary. To niewątpliwie słuszny motyw, jednak — jak pokazuje lektura konkretnych tekstów — bardzo często jest on po prostu usprawiedliwieniem dla zbyt dużej swobody metodologicznej, przejawiającej się w mniej lub bardziej zamierzonej relatywizacji podstawowych standardów racjonalności. Taka postawa spotyka się z radykalną krytyką (ze strony autorów poruszających ten temat).

Charakterystyczny dla wszystkich wypowiedzi postulat racjonalności wiary i dyskursu teologicznego zawiera cztery istotne składniki. Po pierwsze, w przypadku samej teologii jest to postulat zachowania racjonalnych procedur badawczych, związanych zarówno z hermeneutyką źródeł, jak i z systematyczną hermeneutyką prawd wiary; chodzi tutaj nie tylko o „wewnętrzną” poprawność analizy i argumentacji teologicznej, lecz także o zachowanie reguł racjonalności pomocniczych dyscyplin teologii,

takich jak: historia, nauki o języku czy teoria badań literackich. Po drugie, istotnym kryterium racjonalności przekonań religijnych (i twierdzeń teologicznych) jest ich egzystencjalna doniosłość; stąd postulat korelacji prawd i wypowiedzi wiary z jednej strony i pytań egzystencjalnych — z drugiej. Po trzecie, racjonalność wiary i teologii ma również wymiar kościelny; w przypadku teologii powinna ona być wypadkową racjonalności „instytucjonalnej” i naukowej. Wreszcie po czwarte, racjonalność dyskursu wiary to przede wszystkim racjonalne uzasadnienie tego dyskursu (uzasadnienie ontologicznej, poznawczej i podmiotowej możliwości i ważności wiary). Przedstawione teksty ukazują dwa zasadnicze paradygmaty uzasadniania (i uzasadnienia) wiary religijnej: paradygmat „klasyczny”, gwarantujący „ostateczne” uzasadnienie, i paradygmat „współczesny”, związany z argumentacją na rzecz funkcjonalno-pragmatycznej i egzystencjalno-społecznej wiarygodności postawy religijnej i przekonań religijnych. Większość autorów temu opowiada się za komplementarnością tych paradygmatów.

Przedstawiona publikacja jest zapisem rzeczowej i kompetentnej dyskusji nad racjonalnością wiary i teologii. Dyskusja ta pokazuje szeroki zakres i złożony charakter podjętej problematyki, ale otwiera też drogę głębszej refleksji, pozwalającej opracować projekty stosownych ujęć i rozwiązań. Projekty zaprezentowane w tekstach omówionego zbioru nie mają formy wykończonych koncepcji teoretycznych, wymagają więc dalszych badań i dalszej, krytycznej analizy, z pewnością jednak zasługują na uwagę i uznanie.

Ks. Jan Cichoń

* * *