

KS. JAN CICHON

Opole

W KIERUNKU HERMENEUTYCZNEJ TEOLOGII NATURALNEJ

1. Pojęcie teologii naturalnej – 2. Z dziejów teologii naturalnej – 3. Krytyka tradycyjnej teologii naturalnej – 4. Podstawowe założenia nowego paradygmatu teologii naturalnej – 5. Zakończenie

Celem podjętych w poniższym przedłożeniu rozważań jest rekonstrukcja głównego kierunku przemian, jakie dokonały się w obrębie najnowszej teologii naturalnej — wewnątrz jej struktury i w polu związanych z nią relacji. Tytuł artykułu sygnalizuje ów kierunek; chodzi o to, by go bliżej opisać i objaśnić (wskazać przyczyny, kontekst, charakter i ostateczny rezultat wspomnianych przemian). Całość opracowania obejmuje cztery zasadnicze punkty. W pierwszym przedstawiono pojęcie teologii naturalnej, w drugim — zarys jej dziejów, w trzecim — przykłady krytyki tradycyjnego modelu tej teologii, w czwartym — założenia nowego paradygmatu. Krótkie zakończenie jest ekspozycją uwag podsumowujących i wniosków. Zawiera ono również uzasadnienie wartości nowego paradygmatu teologii naturalnej.

1. Pojęcie teologii naturalnej

Zgodnie z tradycyjną koncepcją teologia naturalna to nauka o „naturalnym” — niezależnym od wiedzy nadprzyrodzonej — poznaniu istnienia, istoty i niektórych przymiotów Boga¹. Już na samym początku (jeszcze przed próbą eksplikacji powyższej definicji) trzeba podkreślić, że specyfiką tej nauki jest jej „podwójna przynależność” Z jednej strony właściwą przestrzeń obecności i rozwoju teologii naturalnej konstytuuje myśl filozoficzna: w ramach kultury zachodniej problem Boga, w tym także problem możliwej wiedzy o Bogu, stanowi nieodłączny motyw filozofii jako takiej. Tworząc własną „teo-logię”, filozofia korzysta z naturalnych źródeł poznaw-

¹ Por. G. SÖHNGEN, *Natürliche Theologie: I. Im kath. Verständnis*, LThK³ 7, s. 811; O. MUCK, *Natürliche Theologie: I. Begriffsgeschichte*, LThK³ 7, s. 676–677; G. KRAUS, *Natürliche Theologie: II. Systematisch*, LThK³ 7, s. 677; TENZE, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1987, s. 24–27

czych (z doświadczenia i rozumu ludzkiego). W tym sensie filozoficzna nauka o Bogu jest po prostu teologią naturalną (i odwrotnie: pojęcie teologii naturalnej zakłada obecność filozoficznej refleksji o Bogu). Pozostając w obrębie filozofii, teologia naturalna przedstawia stosowne poglądy na temat możliwości i sposobu poznania bytu absolutnego, formułuje argumenty przemawiające za egzystencją tego bytu i sądy dotyczące jego natury; nie jest natomiast (przynajmniej „co do zasady”) zainteresowana ani akceptacją, ani hermeneutyką (ewentualnych) prawd objawionych (choć na ogół — mówiąc o Bogu osobowym — nie wyklucza możliwości objawienia). Tak pojęta teologia naturalna jest obecna w zachodniej filozofii od czasów najdawniejszych po najnowsze².

Z drugiej strony zainteresowanie teologią naturalną wykazuje „teologia objawienia” — teologia będąca systematyczną hermeneutyką prawd objawionych (interpretacją przekonań konkretnej wiary religijnej). Nauka o naturalnym poznaniu Boga jest „wyzwaniem” dla nauki głoszącej, że pierwotnym i podstawowym źródłem wiedzy o Bogu jest wiara w nadprzyrodzone objawienie Boże. Teoretycznie rzecz biorąc, teologia naturalna może się jawić (i może wystąpić) jako krytyka teologii objawienia, jako dyskurs konkurencyjny (alternatywny) w stosunku do tego, który odwołuje się do wiary³. Ale dobrze pojęta teologia objawienia dostrzega pozytywną wartość i twórczy potencjał teologii naturalnej, dostrzega też możliwość odpowiedniego wykorzystania formułowanych w niej tez i argumentów⁴. Stąd jej zainteresowanie tą formą refleksji o Bogu. Co więcej, w przypadku dobrze pojętej teologii objawienia można mówić o stałym i koniecznym związku z nauką o naturalnym poznaniu Boga. W każdym razie teologia naturalna sytuuje się na pograniczu filozofii i teologii. Funkcjonuje ona jednocześnie i jako dyscyplina filozoficzna, i jako dyscyplina „wchodząca” w pole zainteresowań i w horyzont problemowy teologii objawienia. W tym drugim przypadku nasuwa się pytanie, czy teologia naturalna, która w każdej możliwej postaci (i w każdym możliwym układzie) zachowuje filozoficzny charakter swej refleksji, jest tylko „zewnątrznym partnerem” teologii objawienia, czy też pozostaje z nią w jakiejś bliższej relacji.

Objaśniając tradycyjne („szkolne”, przede wszystkim neoscholastyczne) pojęcie teologii naturalnej, należy odnotować trzy sprawy: po pierwsze, teologia ta mówi

² Por. E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001; W. WEISCHEDER, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. I–II, Darmstadt 1998.

³ Konkretnym przykładem realizacji takiej możliwości była teologia naturalna rozwijana przez filozofów oświecenia. W czasach najnowszych podobne przykłady znajdujemy, między innymi, w filozofii Jaspersa i wspomnianego wyżej Weischedela.

⁴ Por. C. GEFFRÉ, *Teologia naturalna i objawienie w poznaniu Boga Jedyngo*, SFB 1, s. 252–280; H.J. BIRKNER, *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick*, NZStH 3 (1961), s. 279–295; G. MATTHEWS, *Theology and Natural Theology*, JPh 61 (1964), nr 3, s. 99–108; PH. SCHÄFER, *Die natürliche Theologie als Aufgabe und Chance für die Gegenwartstheologie*, MThZ 26 (1975), nr 4, s. 327–344.

o poznaniu Boga „z rzeczy stworzonych”, z naturalnego, ontyczno-egzystencjalnego porządku świata (ten porządek — a nie pozytywne objawienie Boże — jest tutaj przedmiotowym źródłem wiedzy o Bogu); po drugie, mówi ona o poznaniu dokonywanym się za pośrednictwem „czysto naturalnych” dyspozycji i funkcji umysłu ludzkiego (w tym sensie naturalne poznanie Boga traktuje się jako niezależne od objawienia i wiary); i po trzecie, uzasadniając możliwość i opisując konkretne sposoby tego poznania, wskazuje na ograniczony (przez porządek natury) zakres uzyskanej w nim wiedzy o Bogu (poznanie naturalne pozwala stwierdzić samo istnienie bytu absolutnego oraz utworzyć jedynie przybliżone i bardzo ogólne pojęcie jego istoty)⁵. Przy czym teologia naturalna dostrzegająca określony związek z teologią objawienia podejmuje również problematykę relacji zachodzących między naturą a łaską, między objawieniem a ludzką możliwością jego przyjęcia, między wiarą a rozumem⁶. Z perspektywy teologii pojętej jako hermeneutyka prawd objawionych teologia naturalna jawi się jako nauka wskazująca możliwość stosownego uprawomocnienia i samej wiary w Boga, z wiarą w objawienie Boże włącznie, i związanej z tą wiarą wiedzy o Bogu⁷. Pozostaje jedynie ustalić tryb tego uprawomocnienia i określić właściwy stosunek między teologią naturalną a teologią opartą na objawieniu.

Zarówno w filozofii, jak i w teologii przyjmuje się, że naturalne poznanie Boga ma dwie (uzupełniające się, komplementarne) formy: spontaniczną i systematyczną. W pierwszym przypadku chodzi o poznanie najbardziej pierwotne i podstawowe, o pewien rodzaj „przedwiedzy o Bogu, zdobytej na drodze intuicji, przeczucia, jakiejś niesprecyzowanej refleksji (...)”⁸ W drugim przypadku mowa o poznaniu racjonalno-dyskursywnym, przyjmującym postać odpowiedniej argumentacji filozoficznej⁹ Spontaniczne poznanie Boga ma miejsce w różnych kontekstach i dokonuje się na różne sposoby. Na ogół (przynajmniej w najnowszych opracowaniach na ten temat) wymienia się trzy podstawowe typy tego poznania. Są to: (1) intuicja bytu absolutnego związana z doświadczeniem ontycznej zależności świata, z bezpośrednim ujęciem pierwszych zasad logiczno-bytowych, pobudzających pewną „myśl” o Bogu (Bóg jest wówczas pojęty jako przyczyna i podstawa wszystkiego, co istnieje); (2) pier-

⁵ Por. SÖHNGEN, *art. cyt.*, s. 811–812; MUCK, *art. cyt.*, s. 677; J. MÖLLER, *Erkennbarkeit Gottes*, LThK² 3, s. 993. Implikowane w szkolnej definicji teologii naturalnej pojęcie natury wskazuje na obiektywny porządek bytu (na rzeczywistość dostępną w granicach przedmiotowo pojętego doświadczenia) i na autonomiczny (niezależny od „zdarzeń nadprzyrodzonych”) porządek poznania ludzkiego (na autonomiczną strukturę działań ludzkiego rozumu). Właśnie w takim znaczeniu naturalne poznanie Boga jest niezależne od objawienia i wiary.

⁶ Por. KRAUS, *Natürliche Theologie*, s. 677.

⁷ *Tamże*, s. 677–679; W. BREUNING, *Nauka o Bogu*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1995, s. 72–74, 115–119. W tradycji neoscholastycznej teologia naturalna była samodzielną dyscypliną filozoficzną (nauką „typu filozoficznego”), pozostającą w służbie chrześcijańskiej nauki o Bogu; por. W. BRUGGER, *Theologia naturalis*, Barcelona 1964², s. 4.

⁸ Z.J. ZDYBICKA, *Rozum i wiara w poznaniu Boga*, w: P. MOSKAL (red.), *Filozofować w kontekście teologii*, t. I, Lublin 2003, s. 41.

⁹ *Tamże*.

wotne, atematyczne doświadczenie transcendencji podmiotu i osoby ludzkiej, wpisane w konieczną strukturę intencjonalnych aktów człowieka (Bóg jest wówczas pojęty jako „nieskończony horyzont” prawdy, dobra, sensu i miłości) oraz (3) „religijne poznanie Boga”, zachodzące w doświadczeniu religijnym (Bóg jest wówczas pojęty jako „najwyższa wartość osobowa”, jako „Świętość”, jako „coś”, co człowieka bezwarunkowo dotyczy i obchodzi)¹⁰. Pierwsze dwa typy poznania spontanicznego mają charakter „pozareligijny”: wskazują na pozareligijny porządek poznawczy (związany z rozumieniem świata i człowieka) i na podobne, pozareligijne („filozoficzne”) pojęcie Boga; w obydwu przypadkach konieczna jest religijna interpretacja tego pojęcia. Tylko trzeci typ ma charakter bezpośrednio religijny. Wszystkie trzy typy są otwarte na refleksję filozoficzną, stwarzającą możliwość stosownej tematykacji pierwotnej wiedzy o Bogu. Natomiast druga forma naturalnego poznania Boga — poznanie spekulatywne, systematyczne — obejmuje różne modele argumentacji filozoficznej, związanej bądź z wyjaśnianiem świata i człowieka, bądź wprost z hermeneutyką doświadczenia religijnego (chodzi o argumentację dokonującą się bądź w ramach jakiejś metafizyki lub antropologii filozoficznej, bądź w ramach filozofii religii)¹¹. Również w tym wypadku niezbędna jest religijna transpozycja tych określeń Boga, które powstają w obrębie pozareligijnego kontekstu poznawczego. W dziejach zachodniej myśli filozoficzno-teologicznej zawsze więcej uwagi poświęcano drugiej formie naturalnego poznania Boga; liczyły się przede wszystkim racjonalne argumenty, przemawiające za istnieniem bytu absolutnego i pozwalające utworzyć spójne pojęcie tego bytu. Dzisiaj podkreśla się również rolę i znaczenie poznania spontanicznego. Niemal powszechnie przyjmuje się, że systematyczne poznanie Boga jest po prostu refleksją nad poznaniem spontanicznym — pierwotnym i podstawowym¹². W każdym razie w jednej i drugiej postaci naturalne poznanie Boga traktuje się jako niezależne od objawienia i wiary (jako poznanie samodzielne i „neutralne”). Niemniej ma ono teologiczne znaczenie. Okazuje się bowiem, że poznanie to może być, na przykład, sposobem niezależnego uprawomocnienia konkretnej wiary religijnej; uznaje się je wówczas także za niezależny — aprioryczny względem wiary — fundament teologii. W innym podejściu (w ramach innego „paradygmatu”) może ono być użyteczne w rekonstrukcji założeń konkretnej wiary religijnej i tym samym w „aposteriorycznej” weryfikacji tej wiary.

¹⁰ Tamże, s. 42–43; por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 23–25, 48–61; M. JAWORSKI, *Religijne poznanie Boga*, ZNKUL 4 (1961), nr 3, s. 39–58; A. NOSSOL, *Idea religijnego poznania Boga*, w: TENŻE, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 124–132.

¹¹ ZDYBICKA, *art. cyt.*, s. 43–46; M. JAWORSKI, *Ze współczesnej problematyki filozofii religii*, w: TENŻE, *Pisma z filozofii religii*, Warszawa 2002, s. 210–240; B. WELTE, *Filozofia religii*, tł. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 53–170; W. PANNENBERG, *Antropologia a problem Boga*, w: TENŻE, *Człowiek, wolność, Bóg*, tł. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 27–45.

¹² Por. RAHNER, *dz. cyt.*, s. 48–51, 61–63; M. JAWORSKI, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, SFB 1, s. 333–346.

W obrębie zachodniej myśli chrześcijańskiej pojęcie teologii naturalnej zawsze odnosiło się do dyscypliny pozostającej w merytorycznym i formalnym związku z teologią objawienia. I rzeczywiście (zgodnie z sygnalizowaną już możliwością) teologia naturalna pełniła w ramach tego związku bardzo ważne zadanie, jakim było krytyczne, racjonalne uprawomocnienie wiary w Boga i wiedzy o Bogu. Chodzi zatem o to, by ów związek dobrze poznać, by uchwycić jego istotę i wskazać normatywny charakter implikowanych w nim odniesień. Realizując ten zamiar, należy uwzględnić historyczny rozwój chrześcijańskiej teologii naturalnej. Tylko w ten sposób bowiem można ustalić faktyczny kontekst współczesnej dyskusji nad istotą i rolą tej teologii.

2. Z dziejów teologii naturalnej

Samo wyrażenie „teologia naturalna” ma swój rodowód w języku starożytnej filozofii greckiej. Po raz pierwszy pojawia się ono u stoików (w II w. przed Chr.) i jest (wówczas) używane jako nazwa określająca filozoficzną naukę o Bogu, to znaczy naukę poszukującą „prawdziwej natury” tego, co boskie; poszukiwanie, o którym mowa, łączyło się z krytyką naiwnych lub wręcz fałszywych (antropomorficznych) wyobrażeń religijnych¹³. Tak pojętą teologię naturalną stoicy (a później także inni filozofowie) odróżniali od „mitologicznej teologii” poetów i od „politycznej teologii” oficjalnego kultu państwowego¹⁴. Zatem grecka teologia naturalna postulowała dyskurs o Bogu zgodny z prawdziwą (rzeczywistą, obiektywną, racjonalnie poznana) naturą tego, co boskie, i tym samym wolny od zafałszowań (od elementów wyobrażeniowo-fantazyjnych i ideologicznych). Okazuje się przy tym, że pytanie o naturę Boga (a nie pytanie o Jego istnienie) było podstawowym i jednocześnie nadrzędnym pytaniem starożytnej myśli o Bogu, i to od samego jej początku¹⁵. Terminologia i semantyka stoików były po prostu logiczną transpozycją tego, co już u jońskich filozofów przyrody stanowiło główny motyw i cel podejmowanych rozważań o Bogu¹⁶. Wystarczy w tym miejscu powiedzieć, że filozofia starożytna wypracowała

¹³ Poszukiwanie prawdziwej natury tego, co boskie, było równoznaczne z poszukiwaniem takiej prawdy o Bogu, która odpowiadałaby temu, czym Bóg jest „sam w sobie”, według swojej natury; tego typu prawda różni się od ujęć opartych na ludzkiej projekcji; jej źródłem może być tylko rozum filozoficzny; por. W. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke und die Frage nach seiner Wahrheit*, w: TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, Göttingen 1988, s. 87–88.

¹⁴ *Tamże*, s. 87; SÖHNGEN, *art. cyt.*, s. 812; MUCK, *art. cyt.*, s. 677; W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 99; E. JÜNGEL, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, w: TENŻE, *Theologische Erörterungen II. Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, Tübingen 2002³, s. 161.

¹⁵ Prawda o samym istnieniu Boga miała charakter powszechnie akceptowanej tezy światopoglądowej, więc nie było potrzeby jej uzasadniania.

¹⁶ Co więcej, w świetle badań, jakie przeprowadził W. JAEGER (*Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953), okazuje się, że pytanie o prawdziwą naturę tego, co boskie (boskiego początku i boskiej „zasady” świata), było głównym motywem przedsokratejskiej filozofii jako takiej; por. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 88.

spójną i ogólnie ważną koncepcję Boga jako absolutnej, a więc nieuwarunkowanej, niezmiennej i wszechobejmującej podstawy rzeczywistości¹⁷. Za sprawą ARYSTOTELESZA w obrębie filozoficznej nauki o Bogu pojawiły się także próby argumentacji za istnieniem Boga¹⁸. Niemniej w centrum tej nauki znajdowała się kwestia prawdziwej natury tego, co boskie. Ze względu na kontekst poznawczy filozoficzna nauka o Bogu była powiązana z kosmologią i metafizyką, natomiast ze względu na charakter przedmiotu była ona przykładem „teologii naturalistycznej”, pozbawionej „standardowych” elementów religijnych. Mimo swego naturalizmu nauka ta zawierała szereg prawd i ustaleń potencjalnie użytecznych dla opisu religijnej idei Boga, w tym także dla chrześcijańskiej teologii objawienia. Ale już w związku z samą możliwością jej recepcji rysował się problem autonomii i czystości religijnej (chrześcijańskiej) prawdy o Bogu. Nasuwało się pytanie o kształt relacji między teologią naturalną (czysto filozoficzną) a teologią objawienia.

Wczesnochrześcijańska teologia przejmuje określone składniki filozoficznej teologii naturalnej. Przedmiotem zainteresowań i przemyślanej recepcji są (najpierw) stosowne elementy samej idei Boga, zwłaszcza te, które służą apologii biblijnego monoteizmu, przy pomocy których można potwierdzić (uprawomocnić) realizm i uniwersalny charakter chrześcijańskiej prawdy o Bogu. W filozoficznej teologii naturalnej teologia chrześcijańska znajduje kategorie i zasady odpowiadające jej własnym interesom poznawczym i stara się te kategorie i zasady dostosować do własnej struktury; wszak i ona — odwołując się do własnych źródeł — chce ustalić prawdziwy (normatywny) obraz Boga¹⁹. Przy czym ów dialog z „teologią filozofów” nie jest ani prosty, ani bezproblemowy. Teologowie wczesnochrześcijańscy (m.in. JUSTYN, TERTULIAN, KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, IRENEUSZ i ORYGENES) dokonują niezbędnej rewizji określonych pojęć i poglądów greckiej filozofii Boga, mają bowiem świadomość odmienności tej prawdy o Bogu, którą przynosi objawienie, niemniej w ostatecznym rozrachunku nie zawsze udaje im się doprowadzić do zadowalającej syntezy obydwu „horyzontów”²⁰.

¹⁷ Ponadto Bóg filozofii greckiej był Bogiem jedynym i transcendentnym, ale nieosobowym; por. CORETH, *dz. cyt.*, s. 67.

¹⁸ Arystoteles, jak wiadomo, przedstawił argument „z ruchu”; u stoików znajdujemy argument „z porządku świata”

¹⁹ Biblijnym uzasadnieniem „zbieżności intencji” greckiej i chrześcijańskiej myśli o Bogu może być wypowiedź św. Pawła, który tłumaczy Galatom, że ich dawni bogowie „z natury swojej” nie byli prawdziwymi bogami (Ga 4,8). Wypowiedź ta zakłada, że prawdziwym Bogiem jest Bóg wiary chrześcijańskiej. W każdym razie terminologia, z której korzysta św. Paweł, pokazuje, że chrześcijańska myśl o Bogu jest zgodna z podstawową intencją greckiej teologii naturalnej; por. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 90–91.

²⁰ Przykładem niepowodzenia w tej materii jest chociażby niespójne przyswojenie filozoficznej tezy o niezmienności bytu absolutnego; nie udało się dostosować tej tezy do takiego sposobu myślenia, w którym uwzględnia się wolność Boga i Jego — historycznie uwarunkowane — działanie; por. W PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, w: TENZE, *Grundfragen systematischer Theologie*, t. I, Göttingen 1971², s. 296–346; TH. PRÖPPER, *Erkenntnis Gottes*, LThK³ 3, s. 781.

Chociaż teologia wczesnochrześcijańska bardzo poważnie potraktowała możliwość współpracy z teologią filozoficzną, to jednak samo pojęcie teologii naturalnej nie było w niej zbyt rozpowszechnione. W większym zakresie stosował je dopiero św. AUGUSTYN, który przejął stoicką koncepcję trzech „typów” teologii i (podobnie jak jego poprzednicy) opowiedział się za twórczym wykorzystaniem osiągnięć filozoficznej teologii naturalnej w interpretacji biblijnej idei Boga²¹. W przekonaniu Augustyna biblijna nauka o Bogu nie różniła się w sposób zasadniczy od teologii naturalnej filozofów (zwłaszcza w jej platońskim wydaniu). Autor *De civitate Dei* podkreślał daleko idącą zbieżność jednej i drugiej — widoczną zarówno w perspektywie przyjętych celów poznawczych, jak i w perspektywie konkretnych ustaleń — i w tej zbieżności widział fundament chrześcijańskiej recepcji filozoficznych twierdzeń o Bogu²².

Przedstawiony wyżej „horyzont problemowy”, związany z filozoficznym postulatem poszukiwań prawdziwej natury tego, co boskie, i z asymilacją stosownych elementów filozoficznego teizmu dla potrzeb hermeneutyki biblijnej prawdy o Bogu, był ważnym aspektem kształtującej się już w okresie patrystyki „chrześcijańskiej teologii naturalnej”. Ale w swym całościowym ujęciu teologia ta była refleksją skupioną wokół problematyki poznania i egzystencji, i natury Boga. W obrębie myśli chrześcijańskiej od samego początku odróżniano dwa możliwe porządki poznania Boga: poznanie „z wiary”, z historiozbawczych działań Boga, i poznanie „naturalne”, zapośredniczone w filozoficznym poznaniu świata i człowieka. Odróżnieniu tych porządków towarzyszyła świadomość ich komplementarności — przekonanie o tym, że mimo odmiennego charakteru pozostają one w pozytywnym związku, który łączy je w jedną spójną całość. Jak zatem pojmowano ten związek? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw wyjaśnić samo pojęcie natury, występujące w języku greckiej i wczesnochrześcijańskiej noetyki teologicznej. W teologii naturalnej filozofów pojęcie to stosowano zarówno w odniesieniu do rzeczywistości tego, co boskie, jak i w odniesieniu do ontycznych (ontyczno-przedmiotowych) struktur świata i człowieka. W pierwszym przypadku prawdziwą — to znaczy racjonalnie poznaną i ujętą w języku pojęć filozoficznych — naturę tego, co boskie, przeciwstawiano nie tylko ewidentnie fałszywym, lecz wszelkim konkretnym, czyli „historyczno-religijnym” wyobrażeniom tej natury (takie podejście było wyrazem sygnalizowanego już „naturalizmu teologicznego” i stanowiło impuls dla późniejszej opozycji między czysto racjonalną ideą Boga a konkretną świadomością religijną, między „Bogiem filozofii” a „Bogiem wiary”, między religią naturalną a religią objawienia)²³ W drugim przy-

²¹ *De civitate Dei VI, VII*; por. SÖHNGEN, *art. cyt.*, s. 812; JÜNGEL, *art. cyt.*, s. 161. Ponadto nazwa „teologia naturalna” pojawia się u Tertuliana (*Ad nationes 2*) i u Euzebiusza z Cezarei (*Praeparatio Evangelica IV, 1*).

²² AUGUSTYN, *De civitate Dei VIII*; por. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 91–92. Według Augustyna wspólnym mianownikiem filozoficznej i chrześcijańskiej nauki o Bogu jest przekonanie o tym, że Bóg jest przyczyną wszystkiego, co istnieje, oraz źródłem prawdy i szczęścia.

²³ Por. SÖHNGEN, *art. cyt.*, s. 813.

padku odpowiednie ujęcie ontycznych struktur świata i człowieka traktowano jako punkt wyjścia poznania (i egzystencji, i natury) Boga²⁴. Tymczasem w teologii wczesnochrześcijańskiej (otwartej na dialog z filozoficzną nauką o Bogu i akceptującej możliwość naturalnego poznania Boga) pojęcie natury — zgodnie z biblijnym kontekstem użycia — pozostaje w bliskim związku z ideą tego, co stworzone; jest to po prostu (i przede wszystkim) pojęcie rzeczywistości stworzonej, zawdzięczającej swe istnienie Bogu. W tym sensie naturalne poznanie Boga jest już zawsze poznaniem wychodzącym od doświadczenia tego, co stworzone. A to oznacza w konsekwencji, że mowa o poznaniu już zawsze dokonującym się z perspektywy pewnej „pierwotnej, objawionej” prawdy o Bogu — z perspektywy, w której Bóg najpierw ukazuje się (daje się poznać) poprzez swoje stwórcze dzieło²⁵. Biblijną podstawą takiej koncepcji naturalnego poznania Boga jest przede wszystkim nauka św. PAWŁA²⁶. Do niej nawiązują teologowie okresu patrystycznego, komentując i objaśniając jej przesłanie²⁷. Św. Paweł wyraźnie sugeruje, że istnieją dwa różne porządki poznania Boga: poznanie oparte na historycznym objawieniu Bożym i poznanie „z rzeczy stworzonych”. To drugie ma powszechny zasięg (jest dostępne każdemu człowiekowi), ale z perspektywy objawienia historycznego trzeba je uznać za niepełne i tymczasowe. Można tu mówić o pewnej „przedwiedzy” o Bogu, wyrażającej świadomość ontycznej zależności świata i człowieka od Boga, więc także i o tym, że dopiero objawienie (wpisujące się w tę świadomość) pozwala w wystarczającym stopniu poznać treść i sens owej przedwiedzy. Ponieważ sam „fakt” stworzenia jest już elementem zbawczych dziejów świata i człowieka, poznanie Boga „z rzeczy stworzonych” — bez względu na swą strukturę — już zawsze posiada historiozbawczy kontekst i historiozbawczy wymiar; jednocześnie, ponieważ stworzenie jest już pewną pierwotną — „protologiczną” — formą objawienia Bożego, poznanie to implikuje moment wiary: akceptacji tej „pierwotnej prawdy objawionej”²⁸. W każdym razie ów — sygnalizowany przez św. Pawła i widoczny w całej teologii wczesnochrześcijańskiej — związek obydwu porządków poznania Boga można i należy określić jako rodzaj harmonii i syntezy. „Mocą” tego związku teologia naturalna — w gruncie rzeczy tożsama z historiozbawczo pojętą teologią stworzenia — jest po prostu nieodłączną częścią teologii jako takiej (teologii opartej na historycznym objawieniu Bożym). Myśli wczesnochrześcijańskiej obcy jest dualizm teologii naturalnej i teologii objawienia. Odróżnienie dwu porządków poznawczych nie prowadzi ani do ich polaryzacji, ani — tym bardziej — do ich przeciwstawienia. W przekonaniu ojców Kościoła odróż-

²⁴ Najbardziej wymownym przykładem jest tutaj koncepcja Arystotelesa.

²⁵ Por. SÖHNGEN, *art. cyt.*, s. 813–814; KASPER, *dz. cyt.*, s. 99–100. W tym sensie też „prawdziwa natura” Boga to natura Boga objawiającego się jako Stwórca.

²⁶ *Locus classicus* to w tym wypadku Rz 1,20 (1,18-21); por. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 85; SÖHNGEN, *art. cyt.*, s. 814.

²⁷ Przykładem jest chociażby Tertulian, przedstawiający kosmologiczny argument za istnieniem Boga; por. G. KRAUS, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am M. 1994, s. 344.

²⁸ Por. KASPER, *dz. cyt.*, s. 99–100; SÖHNGEN, *art. cyt.*, s. 813–814.

nienie to jest potrzebne; pozwala ono głębiej wniknąć w złożoną strukturę noetyki teologicznej i zrozumieć, że poznanie Boga zakłada „dialektyczną komplementarność” objawienia nadprzyrodzonego i percepcji naturalnej, wiary i rozumu. W faktycznym poznaniu wiara i rozum przenikają się wzajemnie; wiara od samego początku zakłada udział rozumu i rzeczywiście korzysta z jego możliwości, natomiast rozum — poruszony wiarą — funkcjonuje w polu związanych z nią pytań i rozważań. W takim ujęciu poznanie naturalne nie jest ani punktem wyjścia, ani — tym bardziej — podstawą poznania „nadprzyrodzonego”; teologia naturalna nie jest epistemologiczną „bazą” teologii objawienia. Ojcowie Kościoła mają świadomość tego, że o ile z perspektywy samej filozofii teologia naturalna może funkcjonować niezależnie od wiary w konkretne objawienie religijne i może wówczas pojmować samą siebie jako fundament (i „ostateczne kryterium”) wszelkiej wiedzy (i nauki) o Bogu, o tyle z perspektywy teologii nie można jej rozumieć w ten sposób. Z teologicznego punktu widzenia podstawą poznania Boga jest wiara w objawienie Boże i dopiero w refleksji nad tą wiarą — nad jej przesłaniem, ale także nad jej warunkami i nad możliwością jej „weryfikacji” — należy odwołać się do naturalnej wiedzy o Bogu, przypisując jej stosowne miejsce i odpowiednią rolę. Chodzi o to, że dopiero wszechstronna „hermeneutyka wiary” pozwala odkryć bądź dostrzec — a z całą pewnością w należyty sposób zrozumieć — i ontyczną zależność świata od Boga, i pewną pierwotną (naturalną) otwartość człowieka na prawdę o Bogu; dopiero w ramach owej hermeneutyki ewentualne (filozoficzne) argumenty za istnieniem Boga można potraktować jako uprawomocnienie wiary; tak funkcję własnego — noetycznego — argumentu rozumiał św. Augustyn²⁹. Właśnie w tym znaczeniu można mówić o wczesnochrześcijańskim modelu syntezy łączącej teologię stworzenia, naukę o historiozbawczym działaniu Boga i określone elementy filozoficznej nauki o Bogu. W ramach podobnej syntezy teologia naturalna jest i pozostaje integralną częścią teologii objawienia.

W średniowieczu normatywny kształt teologii naturalnej określa scholastyka. Zgodnie z jej „programem badawczym”, obowiązującym i w filozofii, i w teologii, podstawą wszelkiej nauki o Bogu jest skuteczna, racjonalna argumentacja za istnieniem Boga. Na czoło scholastycznej teologii naturalnej wysuwają się dwa zasadnicze typy tej argumentacji i tym samym dwa typy argumentów („dowodów”) teistycznych. Z jednej strony mamy „aprioryczno-dedukcyjny” argument ANZELMA (później — od KANTA — nazywany „dowodem ontologicznym”); podstawą tego argumentu jest wnioskowanie, w którym realne (i konieczne) istnienie Boga wynika z samej idei bytu absolutnego (pojętego jako *id quo maius cogitari non potest*). Po drugiej stronie sytuują się „aposterioryczno-indukcyjne” argumenty TOMASZA Z AKWINU; są one rezultatem rozumowań nabudowanych na doświadczeniu świata; kluczowym elementem każdego z nich jest metafizyczna interpretacja owego doświadczenia (oparta przede wszystkim na założeniach arystotelesowskiej filozofii bytu).

²⁹ Por. KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, s. 344.

Jak w obydwu tych przypadkach przedstawia się relacja między naturalnym a „nadprzyrodzonym” poznaniem Boga — między teologią naturalną a teologią objawienia? Jeżeli chodzi o Anzelma, to biorąc pod uwagę ogół programowych założeń i faktyczny porządek jego argumentacji, należy stwierdzić, że jest to argumentacja „dobrze wpisana” w dyskurs i myślenie „w kręgu spraw wiary”, w horyzont refleksji nad wiarą. Anselm wychodzi od wiary religijnej, od przeświadczenia o istnieniu Boga; jego celem jest rozumiejące (racjonalne) ujęcie tej podstawowej prawdy wiary (zgodnie z dewizą *fides quaerens intellectum*). Dlatego argument, który konstruuje, nie jest „zewnątrznym” (czysto filozoficznym) dowodem egzystencji bytu absolutnego, lecz po prostu pewną formą racjonalnej transpozycji „podstawowego dogmatu” wiary religijnej (jest to argument teologiczny, choć wykorzystujący elementy refleksji filozoficznej)³⁰. Mamy więc do czynienia z koncepcją respektującą wymóg wewnętrznej jedności rozumu i wiary — naturalnego i nadprzyrodzonego poznania Boga.

Koncepcja Tomasza jest bardziej złożona. Przedstawiając swój projekt nauki o Bogu, św. Tomasz bardzo wyraźnie i jednoznacznie odróżnia prawdy rozumu (dostępne w poznaniu naturalnym) i prawdy wiary (dostępne na podstawie objawienia); podkreśla przy tym, że ostateczna jedność prawdy wyklucza możliwość antynomii rozumu i wiary. I rozum, i wiara wskazują na istnienie Boga. Według Tomasza rozpoznana przy pomocy rozumu (dająca się w ten sposób poznać) prawda o istnieniu Boga jest „presupozycją” wszelkich — racjonalnych — przekonań i dociekań o Bogu; jest ona także presupozycją wiary religijnej, z wiarą w objawienie Boże włącznie, i refleksji nad wiarą³¹. Oznaczałoby to, że naturalne poznanie Boga (przynajmniej w logicznym sensie) wyprzedza wiarę w objawienie Boże; w skrajnym ujęciu mogłoby znaczyć, że jest ono całkowicie neutralną podstawą wiary i teologii. Wyjaśniając tę zależność, Tomasz stwierdza, że wiara zakłada poznanie naturalne tak jak łaska zakłada naturę³². Między porządkiem natury a porządkiem nadprzyrodzonym, między naturą a łaską istnieje zasadnicza różnica. Ale natura nie jest w stosunku do łaski jakimś absolutnie samodzielnym (zamkniętym w sobie) porządkiem

³⁰ *Tamże*, s. 345; por. CORETH, *dz. cyt.*, s. 99–100; O. MUCK, F. RICKEN, *Gottesbeweise*, LThK³ 4, s. 881; WEISCHEDEL, *dz. cyt.*, t. I, s. 122–125; I. DALFERTH, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, s. 51–94 (51–52, 93–94); W. PANNENBERG, *Die Rationalität der Theologie*, w: TENŻE, *Beiträge zur systematischen Theologie*, t. I: *Philosophie, Religion, Offenbarung*, Göttingen 1999, s. 77–79; J.L. SCHERB, *Anselms philosophische Theologie. Programm – Durchführung – Grundlagen*, Stuttgart 2000, s. 13–37.

³¹ SCG I, 9; STh I, q. 2, a. 2, ad 1. Takie stanowisko ma związek z arystotelesowską teorią wiedzy, nakazującą najpierw odpowiedzieć na pytanie o istnienie przedmiotu rozważań, a potem dopiero przejść do analizy jego natury bytowej; w tym wypadku prawda o realnej egzystencji Boga jest podstawowym założeniem dalszej refleksji o Bogu; por. O. MUCK, *Funktion der Gottesbeweise in der Theologie*, w: F. RICKEN (red.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1998², s. 20; MUCK, RICKEN, *art. cyt.*, s. 883.

³² STh I, q. 2, a. 2, ad 1.

bytu; jest ona względnie samodzielną strukturą wewnątrz porządku łaski. W odniesieniu do ontologicznej istoty człowieka natura jest wielkością ukierunkowaną i otwartą na rzeczywistość łaski Bożej. Tak rozumiany porządek natury jest założeniem — presupozycją — łaski. I analogicznie: naturalne poznanie Boga jest założeniem (presupozycją) wiary (*praeambulum fidei*); jest ono także założeniem teologii (jako systematycznej refleksji nad wiarą). Otóż omawiając podobne stanowisko, należy zwrócić uwagę na odpowiednie rozumienie terminu „presupozycja” i tym samym terminu *praeambula fidei*. W ramach systemu, który Tomasz konstruuje, prawdy z zakresu naturalnej wiedzy o Bogu (dotyczące istnienia i istoty Boga) nie są epistemologicznym (przedmiotowym) źródłem wiary, nie mają też charakteru „zasad” poznania teologicznego (nie są traktowane ani jako główne, ani — tym bardziej — jako samodzielne przesłanki rozumowań teologicznych); tę rolę pełnią konkretne prawdy wiary (*articuli fidei*) jako prawdy objawienia Bożego. Niektóre naturalne prawdy o Bogu (prawdy rozumu jako takiego) mają charakter specyficznych założeń (presupozycji) samego aktu wiary: założeń współtworzących ten akt, współobecnych w nim i w nim odkrywanych, wskazujących na jego racjonalność (w systematycznej refleksji nad wiarą należy te założenia zrekonstruować i objaśnić). Chodzi tutaj o przypadek, w którym religijne (religijno-teologiczne) pierwszeństwo wiary przed wiedzą współistnieje z logicznym pierwszeństwem wiedzy przed wiarą³³ Wśród mniej lub bardziej wyraźnie sygnalizowanych przez św. Tomasza (naturalnych) założeń samego aktu wiary można wymienić pierwotną otwartość człowieka na rzeczywistość Boga i na prawdę o Bogu, posiadanie ogólnej idei Boga oraz wstępne, intuicyjne przeswiadczenie o Jego istnieniu; chodziłoby zatem o pewien rodzaj spontanicznej przedwiedzy o Bogu. Natomiast, jak się wydaje, nie należą do tej grupy założeń (do bezpośrednich presupozycji samego aktu wiary) spekulatywne argumenty za istnieniem Boga; argumenty te należałoby potraktować jako „założenia” dalszej, systematyczno-naukowej refleksji o Bogu. Przy czym Tomasz wyraźnie sygnalizuje, że również w przypadku owych argumentów nie chodzi o to, by najpierw i przed wiarą wykazać istnienie Boga i w ten sposób określić niezależny fundament wiary; argumenty te — mimo filozoficznej struktury — znajdują właściwe sobie miejsce wewnątrz refleksji nad wiarą³⁴. Na podstawie powyższych uwag można stwierdzić, że również w przypadku św. Tomasza mamy do czynienia z propozycją teoretyczną zachowującą spójność obydwu porządków poznania Boga. Poznanie naturalne i nadprzyrodzone — rozum i wiara — uzupełniają i wspomagają się wzajemnie. Rozum (już zawsze otwarty na nieskończoność) określa poznawczo-logiczne założenia aktu wiary, dostarcza argumentów potwierdzających jego prawdziwość. Natomiast wiara (ukazująca

³³ Por. JÜNGEL, *art. cyt.*, s. 164–166; MUCK, *Funktion der Gottesbeweise*, s. 20–23; J. ALFARO, *Praeambula fidei*, SM 3, s. 1256–1261.

³⁴ Por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 480; CORETH, *dz. cyt.*, s. 110; L. ELDERS, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tł. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 138; PAN-NENBERG, *Die Rationalität der Theologie*, s. 79–84.

nowy horyzont prawdy i sensu) implikuje określony wymiar noetyczny i dlatego korzysta z rozumu i jego możliwości. Naturalne poznanie Boga jest otwarte na objawienie i wiarę, pozostaje w zasięgu łaski Bożej, która je dopełnia, pogłębia i rozwija. Jednocześnie realizuje ono szereg wewnętrznych — zintegrowanych z wiarą — funkcji teologicznych; po pierwsze, jest krytyczną eksplikacją prawdy o egzystencji Boga (powtórzmy: prawdy będącej wyjściowym założeniem wiary i teologii); po drugie, służy korelacji filozoficznej i religijnej — objawionej — prawdy o Bogu; po trzecie, wyraża związek między przedmiotem wiary (i teologii) a człowiekiem — istotą z natury otwartą na Boga; wreszcie po czwarte, wskazuje ważne kategorie (i reguły) religijnej mowy o Bogu³⁵. Taki stan rzeczy potwierdza jedność teologii naturalnej i teologii objawienia. W systemie św. Tomasza (mimo jednoznacznej demarkacji dwu porządków poznania) obydwie teologie nie są (w jakiś niewłaściwy sposób) odzielone (odseparowane) od siebie. Nie jest też tak, że w ramach tego systemu teologia naturalna stanowi rodzaj epistemologicznej bazy teologii objawienia. Jedność, o której mowa, można określić w kategoriach poprawnej syntezy³⁶.

W dalszej historii teologii naturalnej należy odróżnić dwa nurty. Pierwszy jest związany z czysto filozoficzną refleksją o Bogu³⁷. W okresie oświecenia w obrębie tej refleksji dokonuje się radykalna krytyka religii opartej na objawieniu i odwołującej się do historyczno-dogmatycznej tradycji wiary; miejsce religii pozytywnej zajmuje wiara w Boga odwołująca się wyłącznie do przekonań (bądź postulatów) rozumu ludzkiego. Teologia naturalna jest apologią i hermeneutyką tej wiary („religii w granicach rozumu”). O ile dotychczas była ona częścią (bądź propedeutyką) systematycznej teologii objawienia, o tyle teraz jest teologią „samą w sobie”, wyczerpującą zakres możliwych rozważań i możliwej wiedzy o Bogu; w takiej koncepcji tradycja religijna stanowi jedynie zewnętrzny, historyczno-pozytywny kontekst uniwersalnej religii naturalnego rozumu (i jej teologii)³⁸. Ale oświeceniowy projekt teologii natu-

³⁵ Por. MUCK, *Funktion der Gottesbeweise*, s. 24.

³⁶ Trzeba jednak odnotować, że pewna dwuznaczność terminu *praeambula fidei* stwarza możliwość interpretacji, w której naturalne prawdy o Bogu są (mogą być) autonomiczną podstawą wiary; byłyby one wówczas źródłem konkretnych przekonań religijnych, mogłyby również pełnić rolę samodzielnych przesłanek rozumowania teologicznego. Wypada też zauważyć, że w niektórych przypadkach św. Tomasz sam „prowokował” podobną interpretację, na przykład wtedy, gdy wyjaśniając podstawowe elementy chrześcijańskiej nauki o Bogu, z prawdą o Trójcy Świętej włącznie, korzystał bardziej z metafizycznej idei bytu absolutnego niż z danych biblijnej historii zbawienia; por. G. GEFFRÉ, *Sinn und Unsinn einer nicht-metaphysischen Theologie*, *ConcD* 8 (1972), s. 446; PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 92; TENŽE, *Die Rationalität der Theologie*, s. 79; CORETH, *dz. cyt.*, s. 110. Wydaje się, że stanowisko św. Tomasza zawierało pewne elementy dające początek idei całkowicie niezależnego — neutralnego — uzasadnienia wiary.

³⁷ Chodzi o nurt reprezentowany (między innymi) przez takich filozofów, jak: Kartezjusz, Leibniz, Locke, Kant, Fichte, Hegel czy Jaspers.

³⁸ Por. SÖHNGEN, *art. cyt.*, s. 815; PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 93; KASPER, *dz. cyt.*, s. 101; J. WERBICK, *Der Streit um die natürliche Theologie — Prüfstein für eine ökumenische Theologie?*, *Cath* 37 (1983), s. 120; R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg im Br. 1980, s. 63–

ralnej nie jest jedyną opcją sygnalizowanego nurtu. Bowiem od początku czasów nowożytnych, zwłaszcza w okresach krytycznej reakcji na skrajny racjonalizm i naturalizm religijny, rozwija się także „filozofia Boga”, w której nie wyklucza się możliwości objawienia nadprzyrodzonego i tym samym nie buduje się opozycji między naturalną a nadprzyrodzoną prawdą o Bogu (między rozumem a wiarą)³⁹ Niemniej należy zgodzić się z tezą, że wyróżnikiem epoki nowożytnej jest (postępujący) „dramat rozdziału między rozumem a wiarą”⁴⁰. Poglądy KARTEZJUSZA, KANTA, FICHTEGO i HEGLA wyraźnie pokazują, że filozoficzna teologia naturalna zajmuje się wyłącznie problematyką rozumowej wiedzy o Bogu, a racjonalizm jest w niej obowiązującą postawą poznawczą.

Drugi nurt (najpierw nowożytnej, a później także współczesnej) teologii naturalnej ma bezpośredni związek z systematyczną teologią chrześcijańską; chodzi o naukę o naturalnym poznaniu Boga postrzeganą z perspektywy celów i zadań teologii objawienia⁴¹ Katolicka teologia naturalna czasów nowożytnych jest kontynuacją projektu scholastycznego w jego tomistycznej wersji. Przy czym projekt ten (podobnie jak inne elementy scholastyki) ulega określonym przeobrażeniom. Ponad i poza wszelkimi zmianami jest samo przekonanie o możliwości naturalnego, dokładniej — rozumowego poznania Boga; poznanie to — jako zgodne z wiarą — ma oczywiście służyć teologii objawienia. Już w początkowym okresie epoki nowożytnej, przede wszystkim pod wpływem poglądów SUAREZA, w faktycznym ujęciu relacji między teologią naturalną a teologią objawienia nadprzyrodzonego widoczna jest najpierw pewna „biegunowość”, a następnie także przeciwstawność (jej członów); w strukturę owej relacji wkrada się niepokojący dualizm; jest to początek procesu stopniowej „dekonstrukcji” dotychczasowego modelu harmonii i syntezy⁴². Suarez precyzuje program badawczy teologii naturalnej. Program ten wyznaczają dwa pytania: *An Deus*

64; M. SECKLER, *Aufklärung und Offenbarung*, CGG 22, s. 5–78. Według wymienionych autorów istotą oświeceniowej teologii naturalnej jest zwrot do natury człowieka, traktowanej jako podstawa i ostateczne kryterium prawdy o Bogu.

³⁹ Chodzi wówczas o teologię naturalną, przyjmującą postać pewnej „filozofii wiary” (Pascal, Kierkegaard) bądź teorii doświadczenia religijnego (Schleiermacher, Newman, Bergson, Scheler, Marcel).

⁴⁰ Por. ZDYBICKA, *art. cyt.*, s. 35.

⁴¹ Należy przy tym odróżnić katolicką i „protestancką teologię naturalną”; tu chodzi przede wszystkim o pierwszą. W odniesieniu do teologii protestanckiej warto odnotować dwie rzeczy. Po pierwsze, do początku XX w. nigdy nie kwestionowano w niej tego, że obok wiedzy opartej na historycznym objawieniu Bożym istnieje też pewna pierwotna wiedza o Bogu, dostępna (zgodnie z nauką św. Pawła) w poznaniu „z rzeczy stworzonych” (jest to wiedza „tymczasowa”, otwarta na pozytywne objawienie Boże); po drugie, mimo zasadniczej krytyki filozofii, to pierwotne poznanie Boga niejednokrotnie łączono z filozoficzną refleksją o Bogu; można więc mówić również o (przedbarthowskiej) „protestanckiej teologii naturalnej”; por. W. PANNENBERG, *Natürliche Theologie: II. Im ev. Verständnis*, LThK² 7, s. 816–817; TENZE, *Der Gottesgedanke*, s. 84–87; KRAUS, *Natürliche Theologie*, s. 680.

⁴² Por. P. HENRICI, *Gotteslehre: I. Philosophisch*, LThK³ 4, s. 922–923; K. MÜLLER, *Philosophische Grundfragen der Theologie*, Münster 2000, s. 351; H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, s. 58–59.

sit? („Czy Bóg istnieje?”) oraz *Quid Deus sit?* („Czym jest Bóg?”); odpowiadając na nie, teologia naturalna przedstawia stosowne argumenty za istnieniem Boga oraz opis Jego istoty⁴³. Ze względu na porządek swoich działań jest ona po prostu filozoficzną (przede wszystkim „ontologiczno-metafizyczną”) refleksją o Bogu, usytuowaną „blisko”, ale w gruncie rzeczy poza (przed) hermeneutyką prawd objawionych.

Zarysowany wyżej paradygmat teologii naturalnej (coraz bardziej niezależnej — oderwanej — od teologii objawienia) uzyskuje akceptację w ramach dziewiętnastowiecznej odnowy scholastyki. Neoscholastyka podkreśla teologiczną wartość i znaczenie naturalnej wiedzy o Bogu, przyznając jej miejsce bądź w obrębie apologetyki (pełni ona wówczas funkcję racjonalnego uzasadnienia religii), bądź w obrębie traktatu dogmatycznego *De Deo uno* (traktat ten poprzedza rozważania o Trójcy Świętej i jest rodzajem wstępu do całej dogmatyki). Wyróżnikiem neoscholastycznej teologii naturalnej jest to, że bardziej niż dotychczas eksponuje się w niej możliwość i fakt „czysto racjonalnego” poznania Boga — to, że człowiek przy pomocy samego rozumu, a więc bez objawienia i wiary (przed objawieniem i wiarą), dochodzi do określonej wiedzy o Bogu. Takie stanowisko ma swój fundament w zradykalizowanej koncepcji podwójnego porządku ontycznego i poznawczego. Zgodnie z tą koncepcją rzeczywistość dzieli się dychotomicznie na dwa samodzielne porządki: na porządek natury i nadprzyrodzoności (natury i łaski). Porządki te pozostają w stosunku do siebie w relacji „bazy” do „nadbudowy”. Natura określa podłoże tego, co nadprzyrodzone (jej stosunek do sfery nadprzyrodzonej jest relacją substancji do przypadłości, materii do formy, możności do aktu). Natomiast porządek nadprzyrodzony (nadbudowany na naturalnym) dopełnia i doskonali naturę. Konsekwencją podwójnego porządku ontycznego jest podwójny porządek poznawczy; prawdy dotyczące natury poznaje rozum, prawdy nadprzyrodzone — wiara. Rozum jest logicznym warunkiem aktu wiary; pełniąc tę rolę, określa *praeambula fidei*: wskazuje wyprzedzające wiarę, niezależne od objawienia nadprzyrodzonego (a więc naturalne), prawdy o Bogu (chodzi o prawdy wyrażone w filozoficznym pojęciu Boga)⁴⁴. W teologii neoscholastycznej owe *praeambula fidei* wykazują znaczną — zbyt dużą — samodzielność w stosunku do wiary; są one traktowane jako neutralny fundament wiary (jako niezależne przygotowanie i wprowadzenie do niej), często jako autonomiczne źródło konkretnych przekonań o Bogu; odgrywają zbyt dużą rolę w myśleniu teologicznym (w interpretacji konkretnych prawd wiary i w aktach rozumowania teologicznego). W takim podejściu naturalne poznanie Boga oferuje całkowicie niezależne uzasad-

⁴³ Por. MÜLLER, *dz. cyt.*, s. 351; CORETH, *dz. cyt.*, s. 132–134.

⁴⁴ Por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 43–45; TENŽE, *Gott als Wirklichkeit*, s. 350. Już w scholastyce baroku ważną rolę odgrywało pojęcie „natury czystej” — neutralnej w stosunku do porządku łaski (pozostającej poza tym porządkiem). Początkowo pełniło ono funkcję pomocniczą, było rodzajem hipotezy myślowej, pozwalającej uwydatnić nadprzyrodzony i niezasłużony charakter łaski Bożej. Z czasem jednak uzyskało rangę samodzielnej supozycji teologicznej, wskazującej możliwość poznania Boga przy pomocy czysto naturalnego światła rozumu ludzkiego; por. KASPER, *dz. cyt.*, s. 100–101; KÜNG, *dz. cyt.*, s. 574–575.

nienie wiary religijnej. Uzasadnienie to dotyczy wiary w całym jej zakresie, a więc także jej konkretnej („przedmiotowo-doktrynalnej”) postaci, ale nie ma ono merytorycznego związku z wiarą (z akceptacją i hermeneutyką jej przekonań). Niezależność, o której mowa, staje się wyznacznikiem prawomocności owego uzasadnienia. W każdym razie zradykalizowana koncepcja podwójnego porządku poznawczego pogłębia dualizm teologii naturalnej i teologii objawienia. W opcji neoscholastycznej kryteria prawdziwości wiary wyznacza samodzielna — oderwana od (gwarantującego wewnętrzną jedność) paradygmatu *fides quaerens intellectum* — filozoficzna teologia naturalna⁴⁵. W ostatecznym rozrachunku prowadzi to do dezintegracji poznania i myślenia teologicznego, powoduje rozbitcie zarówno samej idei Boga, jak i prawdy o Bogu oraz wyraźne uzależnienie jednej i drugiej od elementów filozoficznego teizmu.

Neoscholastyczna teologia naturalna znajduje odbicie (i potwierdzenie) w nauce Soboru Watykańskiego I. Głównym motywem stosownych wypowiedzi (orzeczeń) Kościoła jest troska o właściwą orientację w zakresie rozumienia podstaw wiary religijnej — w obliczu „duchowych niepokojów epoki” Te ostatnie to konkretne postawy intelektualne, takie jak ateizm i agnostycyzm religijny z jednej strony oraz fideizm i racjonalizm z drugiej⁴⁶. Odnosząc się do ateizmu i agnostycyzmu, sobór wyraźnie i jednoznacznie konstatuje możliwość naturalnego (niezależnego od objawienia i wiary) poznania Boga⁴⁷. Korzysta przy tym z określonych, znanych z tradycyjnej teologii naturalnej, kategorii logicznych i językowych. I tak przedmiotem sygnalizowanego poznania jest Bóg jako „początek i cel wszystkich rzeczy” (chodzi o poznanie egzystencji Boga i o ustalenie, że jest On sprawcą i celową przyczyną świata); właściwą instancją poznawczą jest w tym wypadku „naturalne światło rozumu”; mowa o poznaniu „pośrednim” — „z rzeczy stworzonych” (poznanie to zakłada przedmiotowo pojęte doświadczenie i rozumowanie); wreszcie, stwierdzając możliwość naturalnego poznania Boga, sobór orzeka jednocześnie, że poznanie to może być poznaniem pewnym⁴⁸.

Drugim kluczowym aspektem nauki soborowej jest kwestia (zachodzącej w poznaniu Boga) relacji między wiarą a rozumem; tym razem sobór odnosi się do racjonalizmu religijnego i do fideizmu. Akt wiary jest w dokumentach soborowych określany jako akt posłuszeństwa umysłu i woli wobec objawiającego się Boga. Jest to akt rozumny i wolny. Podkreślając rozumność wiary, sobór odrzuca fideizm, natomiast eksponując fakt rzeczywistej transcendencji Boga oraz moment suwerennej

⁴⁵ Por. JÜNGEL, *art. cyt.*, s. 166–167, 177.

⁴⁶ Por. KÜNG, *dz. cyt.*, s. 562–564; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 34–45; TENŽE, *Gott als Wirklichkeit*, s. 350.

⁴⁷ *Sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse (...)*. (DS 3004).

⁴⁸ Abstrakcyjny charakter formuły soborowej świadczy o tym, że chodzi o ogólnie pojętą („zasadniczą”) możliwość (a nie o konkretną rzeczywistość) naturalnego poznania Boga.

decyzji podmiotu, krytykuje i odrzuca racjonalizm⁴⁹ Wiara i rozum to oczywiście dwa zasadniczo różne porządki noetyczne. Ale, jak uczy sobór, nie ma między nimi sprzeczności (przesądza o tym jedność prawdy). Wiara i rozum uzupełniają (wspomagają) się wzajemnie. Wiara poszerza horyzont rozumu i (przynajmniej w niektórych przypadkach) koryguje poznanie rozumowe. Z drugiej strony rozum gwarantuje racjonalność wiary i służy krytycznej interpretacji zawartego w niej przesłania⁵⁰

Stwierdzając możliwość naturalnego poznania Boga, Sobór Watykański I przyjmuje i podkreśla pozytywny związek rozumu i wiary, naturalnej i nadprzyrodzonej wiedzy o Bogu. W ramach tego związku naturalne poznanie Boga jest niezależną, logiczną presupozycją objawienia i wiary; w porządku rzeczowym objawienie nadprzyrodzone dopełnia naturalną wiedzę o Bogu (jest ono moralnie konieczną gwarancją poprawności i pewności tej wiedzy); objawienie to jest bezwzględnie konieczne dla poznania prawd całkowicie przekraczających możliwości rozumu ludzkiego. Otóż sama teza, orzekająca pozytywny związek obydwu porządków poznania Boga, jest bez wątpienia słuszna. Wypada jednak zauważyć, że charakter przyjętych w nauce soboru założeń i kategorii myślowych (choćby takich, jak dualizm ontologiczny i poznawczy, statyczno-abstrakcyjne pojęcie natury i rozumu ludzkiego czy brak odniesień egzystencjalnych) nie pozwala uchwycić i pokazać wewnętrznego, wzajemnego zapośredniczenia (wewnętrznej korelacji i współzależności) wiary i rozumu. Zarysowany model syntezy jest przykładem zewnętrznego przyporządkowania. Przejmując neoscholastyczne („ostre”) odróżnienie naturalnego i nadprzyrodzonego porządku poznawczego, sobór zbyt mocno akcentuje to, że relacja człowieka do Boga składa się z dwu odrębnych i samodzielnych części. Również w tym wypadku naturalne poznanie Boga jest traktowane jako racjonalny fundament poznania odwołującego się do objawienia i wiary: w ostatecznym rozrachunku wiara w objawienie Boże jest właściwym (i nadrzędnym) źródłem religijnej wiedzy o Bogu, ale o intelektualnej prawomocności wiary rozstrzyga i decyduje, niezależne od objawienia, naturalne poznanie Boga. Sobór wyraźnie eksponuje „kontekst uzasadnienia” (wiary), nie uwzględnia natomiast „kontekstu odkrycia”, który — jak wiadomo — wskazuje określone możliwości i porządek refleksji uzasadniającej. Racjonalność wiary jest tutaj ograniczona do samodzielnego kontekstu uzasadnienia i odseparowana od racjonalności właściwej dla kontekstu odkrycia, obejmującego i poznanie obiektywnej historii zbawienia, i ontologiczno-religijną otwartość człowieka na Boga. Jednym słowem: sobór sankcjonuje neoscholastyczny dualizm teologii naturalnej i teologii objawienia⁵¹. Zasadniczo biorąc, taka perspektywa utrzyma się do soboru watykańskiego II.

⁴⁹ DS 3009–3010, 3035; por. KÜNG, *dz. cyt.*, s. 564–565.

⁵⁰ DS 3016–3017, 3019; por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 58–61; TENZE, *Gott als Wirklichkeit*, s. 352–354; H.J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freiburg im Br. 1968, s. 372–392; W. KEILBACH, *Natürliche Gotteserkenntnis und vernunftgemäße Glaubensbegründung*, w: G. SCHWAIGER (red.), *Hundert Jahre nach dem Ersten Vaticanum*, Regensburg 1970, s. 51–68.

⁵¹ Por. KÜNG, *dz. cyt.*, s. 565–566; WERBICK, *art. cyt.*, s. 127–130.

3. Krytyka tradycyjnej teologii naturalnej

W XX w. neoscholastyczny paradygmat teologii naturalnej, w tym przede wszystkim neoscholastyczny model relacji między teologią naturalną a teologią objawienia, jest przedmiotem mniej lub bardziej radykalnej krytyki — zarówno katolickiej, jak i protestanckiej. Teologowie obydwu wyznań są przekonani o potrzebie niezbędnej rewizji dotychczasowych poglądów na temat możliwości, statusu i roli naturalnego poznania Boga. Należy jednak odnotować, że na długo przed teologiczną istnieje też filozoficzna krytyka teologii naturalnej. Wypada więc, przynajmniej w zarysie, przedstawić najważniejsze motywy i kierunki krytyki filozoficznej, zważywszy na to, że miała ona określony wpływ na krytykę teologiczną.

W czasach nowożytnych pierwszym filozofem, który wyraża zdecydowany sprzeciw wobec określonego typu teologii naturalnej, jest PASCAL. Pokazuje on, że racjonalizm scholastycznej i kartezjańskiej nauki o Bogu prowadzi do koncepcji, w której „Bóg uczonych i filozofów” ma niewiele wspólnego z Bogiem wiary. „Opowiadając się za wiarą” (w sensie formalnym pojętą jako akceptacja „hipotezy Boga”), Pascal kwestionuje roszczenia filozoficznego teizmu⁵² W ocenie jego stanowiska należy podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze, autor *Myśli* nie przełamuje opozycji rozumu i wiary, choć ją dostrzega i jest świadom jej przyczyn i skutków (przeciwstawiając wiarę rozumowi, pozostaje wewnątrz opozycyjnego schematu). Po drugie, jego krytyka filozoficznego teizmu (uprzedmiotawiającej, abstrakcyjnej wizji Boga) implikuje motywy religijno-teologiczne: jest to krytyka podyktowana intencją obrony biblijnej (historiozbawczej, osobowo-egzystencjalnej) prawdy o Bogu⁵³

Wyjątkowe znaczenie dla nowożytnej i współczesnej myśli o Bogu ma przedstawiona przez KANTA krytyka tradycyjnej teologii naturalnej. Sięga ona samych podstaw tej teologii, dotyczy bowiem założeń i warunków możliwości racjonalnej argumentacji za istnieniem Boga. Wykluczając możliwość metafizyki (w tradycyjnym jej rozumieniu), Kant wykazuje, że rozum spekulatywny (teoretyczny) nie jest w stanie rozstrzygnąć kwestii istnienia Boga. Rozum ten (ukierunkowany na dającą się pomyśleć, konieczną jedność rzeczywiścieści i łączący tę jedność z pojęciem nieuwarunkowanej przyczyny wszystkiego, co istnieje) dochodzi do idei Boga, nie może jednak (nie sięgając bytu „samego w sobie”) dokonać weryfikacji tej idei. To znaczy, że tradycyjne argumenty za istnieniem Boga należy uznać za nieważne⁵⁴ Można natomiast wykazać, że istnienie Boga (stanowiące przedmiot „wiary”) jest

⁵² Por. CORETH, *dz. cyt.*, s. 142–144.

⁵³ *Tamże*; A. GRABNER-HAIDER, *Kritische Religionsphilosophie*, Graz 1993, s. 139; KÜNG, *dz. cyt.*, s. 82–87, 89–98. Należy zauważyć, że w niektórych kontekstach przeciwstawienie wiary rozumowi ma u Pascala charakter jedynie retoryczny. W rzeczywistości Pascal krytykuje roszczenia „rozumu filozoficznego”, uznając przy tym wewnętrzną racjonalność wiary (jej związek z rozumem jako takim).

⁵⁴ Do takiego wniosku Kant dochodzi w *Krytyce czystego rozumu* (B 723–725); por. CORETH, *dz. cyt.*, s. 183–186; WEISCHEDEL, *dz. cyt.*, t. I, s. 200; O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983, s. 49–51.

usprawiedliwionym „postulatem praktycznego rozumu”⁵⁵ W ten sposób, kwestionując teoretyczno-metafizyczne podstawy teizmu (i teologii naturalnej), Kant wskazuje pragmatyczno-egzystencjalny horyzont rozważań o Bogu. Stanowisko Kanta od samego początku było i nadal jest poważnym wyzwaniem zarówno dla filozofii, wciąż zainteresowanej problematyką Boga, jak i dla teologii chrześcijańskiej. Trzeba bowiem, między innymi, pytać o możliwość oraz o poznawczą i religijną wartość niemetafizycznej wiedzy o Bogu. Z drugiej strony stanowisko to jest (także) inspiracją do twórczych przemyśleń i szansą odkrycia nowych dróg teologii naturalnej⁵⁶. Sugeruje ono również odpowiedni kierunek rewizji tradycyjnego modelu relacji między teologią naturalną a teologią objawienia; z dokonanych przez Kanta ustaleń wynika, że uzasadnienie wiary w Boga powinno być funkcją refleksji nad samą wiarą, nad całokształtem jej podmiotowych (antropologicznych) założeń, warunków i motywów.

W XX w. bodaj najbardziej radykalną formę sprzeciwu wobec tradycyjnej myśli o Bogu (więcej — wobec roszczeń „klasycznego” teizmu w każdej jego postaci) znajdujemy w poglądach (i w twórczości) HEIDEGGERA. Punktem wyjścia jest w tym wypadku krytyka metafizyki jako „ontoteologii” Heidegger uważa, że „w swych głównych rysach” tradycyjna metafizyka jest przede wszystkim „logiką”, ponieważ dominuje w niej „myślenie uzasadniające”, ukierunkowane na ujęcie ostatecznej racji bytu; taki sposób myślenia przesądza o jej związku z ideą Boga jako bytu absolutnego, będącego nieuwarunkowaną podstawą całej rzeczywistości (wszystkiego, co istnieje). To znaczy, że metafizyka jest po prostu „ontoteologią”⁵⁷ W świetle jej założeń samo bycie bytu jest pojęte jako absolutna, samowytłumaczająca się podstawa, jako „byt najwyższy”, tożsamy z Bogiem. Zdaniem Heideggera podobna interpretacja bycia w niedostatecznym stopniu uwzględnia różnicę między byciem (stanowiącym pierwotny, uniwersalny horyzont istnienia, prawdy i sensu wszystkich bytów) a bytem jako takim (w jego konkretnej — ontycznej — postaci). To znaczy, że metafizyka nie dokonuje namysłu nad swym głównym warunkiem, jakim jest świadomość owej różnicy (umożliwiająca myślenie o byciu). Jednym słowem: tradycyjna (ontoteologiczna) metafizyka, skupiona wokół refleksji nad bytem i na samej idei bytu absolutnego, jest świadectwem „zapomnienia o byciu”⁵⁸ Konieczny jest zatem

⁵⁵ Stosowny argument Kant przedstawia w *Krytyce praktycznego rozumu* (A 223–224); por. K. MÜLLER, *Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute*, Regensburg 2001, s. 92–93; TENŻE, *Philosophische Grundfragen der Theologie*, s. 376.

⁵⁶ Por. CORETH, *dz. cyt.*, s. 190–191; W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, Göttingen 1996, s. 214–215; TENŻE, *Der Gottesgedanke*, s. 102–103; MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, s. 186–187; E.L. MASCALL, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 84–95; T. WĘCLAWSKI, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 33–35; R. SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Br. 1983, s. 85–104; TENŻE, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, s. 105–126.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, w: TENŻE, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 46–52; por. W. PANNENBERG, *Koniec metafizyki a idea Boga*, w: TENŻE, *Człowiek, wolność, Bóg*, s. 147–148; K. TARNOWSKI, „Ostatni Bóg”, w: TENŻE, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 89; M. JAWORSKI, *Współczesne formy negacji teologii naturalnej*, w: TENŻE, *Pisma z filozofii religii*, s. 241–257.

⁵⁸ Por. M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 3–21.

nowy, fundamentalny namysł nad byciem i jego strukturą. Konieczna jest również nowa refleksja o Bogu — tym razem w ramach właściwej, dogłębnej (respektującej fakt „różnicy ontologicznej”) hermeneutyki bycia. Heidegger ujawnia jednostronność i nieadekwatność metafizycznej koncepcji Boga. Posługuje się przy tym bardzo sugestywną retoryką. W jego ocenie metafizyka generuje skrajnie zobiektywizowany dyskurs o Bogu, wyraźnie odbiegający od języka konkretnej wiary religijnej (zwłaszcza chrześcijańskiej). Do Boga pojętego w kategoriach ontycznej podstawy i pierwszej przyczyny „(...) człowiek nie może się ani modlić, ani Mu się ofiarować. Przed *causa sui* człowiek ani nie może paść z lęku na kolana, ani nie może przed tym Bogiem grać i tańczyć”⁵⁹. Ponadto dzieje filozofii nowożytnej pokazują, że (typowe dla ontoteologii) dążenie do pewności w zakresie wiedzy o Bogu jest ukrytą formą usprawiedliwienia hegemonii samego człowieka⁶⁰. Wreszcie, zdaniem Heideggera, metafizyczne poznanie egzystencji i natury Boga — z filozoficznego punktu widzenia nietrafne, bo oparte na identyczności bycia i absolutnej podstawy bytu — również z perspektywy wiary religijnej jest niestosowne, ponieważ deformuje istotę tego, co boskie, i nie uwzględnia podmiotowo-osobowych warunków aktu religijnego. Tego typu poznanie dotyczy przedmiotu wiary „poprzedzającego akt wiary”, a o takim poznaniu nie może być mowy, bo podważyłoby ono sens wiary jako takiej⁶¹. Zresztą wiara nie jest wiedzą przedmiotową, posiadającą jakiś teoretyczno-metafizyczny fundament, lecz „aktem egzystencji” — sposobem bycia i działania człowieka⁶². W każdym razie według Heideggera teologia filozoficzna tradycyjnej metafizyki prowadzi do fałszywej koncepcji Boga, dlatego należy ją odrzucić. Należy również uznać logiczną i rzeczową niestosowność chrześcijańskiej myśli (i nauki) o Bogu, ponieważ dzieli ona wszystkie błędy ontoteologii⁶³.

Heideggerowska krytyka jest formą dekonstrukcji klasycznej teologii naturalnej. Burzy ona utrwalony porządek, określający możliwość i sposób poznania Boga. Rezultatem owej krytyki jest sytuacja (intelektualna), w której trudno wykazać prawdziwość i ważność podstawowych przekonań o Bogu, w której trudno utworzyć spójne pojęcie Boga. Heidegger, jak wiadomo, postuluje „milczenie o Bogu” (wskazując przy tym pewne warunki postmetafizycznego teizmu i postmetafizycznej teologii).

⁵⁹ TENŻE, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, s. 64–65 (cyt. za: PANNENBERG, *Koniec metafizyki a idea Boga*, s. 148–149); por. B. WELTE, *Bóg w myśleniu Heideggera*, w: TENŻE, *Czas i tajemnica*, tł. K. Święcicka, Warszawa 2000, s. 312.

⁶⁰ Por. K. TARNOWSKI, *Problem Boga w myśli współczesnej*, w: TENŻE, dz. cyt., s. 24.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia i teologia* (tł. J. Tischner), w: TENŻE, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 51–57; por. PANNENBERG, *Koniec metafizyki a idea Boga*, s. 149; TENŻE, *Theologie und Philosophie*, s. 336–337; K. TARNOWSKI, *Heidegger i teologia*, w: TENŻE, dz. cyt., s. 67–68.

⁶² Krytykując możliwość niezależnego (zewnątrznego) fundamentu wiary i teologii, Heidegger pisze: „Teologia poszukuje bardziej źródłowej, wyznaczonej przez sens samej wiary i wewnątrz niej pozostającej wykładni bycia człowieka ku Bogu. Zaczyna ona powoli znowu rozumieć pogląd Lutra, że jej dogmatyczna systematyka spoczywa na fundamencie, który nie wyrósł z kwestii dotyczących pierwotnie wiary i którego system pojęciowy nie tylko nie wystarcza problematyce teologicznej, lecz ją zakrywa i wypacza” (*Bycie i czas*, s. 15).

⁶³ Por. PANNENBERG, *Koniec metafizyki a idea Boga*, s. 148.

Ale sugerowany przez niego agnostycyzm jest nie do pogodzenia zarówno z wiarą (i jej teologią), jak i z filozofią. Wbrew temu, co mówi Heidegger, wiara religijna, zwłaszcza chrześcijańska, nie jest tylko i wyłącznie aktem egzystencjalnego wyboru, lecz także akceptacją i przekazem określonej wiedzy o Bogu; podstawą wiary jest przekonanie o realnym istnieniu Boga; ma ono swój historyczno-kulturowy kontekst i racjonalną, filozoficznie określoną wagę. Dlatego chrześcijaństwo od samego początku nawiązywało do filozoficznego teizmu, potwierdzając tą drogą prawdziwość i uniwersalność własnej doktryny o Bogu Jedynym; teologia chrześcijańska zawsze była i nadal jest nauką o Bogu, a nie tylko egzystencjalną hermeneutyką wiary; postulowane przez Heideggera milczenie o Bogu jest sprzeczne z jej naturą⁶⁴. Jest ono wątpliwe także z filozoficznego punktu widzenia. Heidegger sygnalizuje możliwość filozofii wolnej od tradycyjnie rozumianej idei Boga (od uzasadniającego myślenia o Bogu), filozofii całkowicie oddanej problematyce bycia. Zapomina jednak, że metafizyczna idea Boga od samego początku była konstytutywnym elementem zachodniej filozofii. Ten historyczny argument uzupełniają wyniki badań nad istotą filozofii: pokazują one, że myśl filozoficzna przedstawia „interpretacje rozwijające się w opozycji do tak zwanej świadomości naturalnej”; istnieje więc określona zbieżność filozofii i religii; w jednej i drugiej odniesienie do rzeczywistości nieskończonej stanowi oczywisty składnik proponowanych wyjaśnień (na tej podstawie też teologia może korzystać z filozofii, wyjaśniając religijną świadomość Boga)⁶⁵. Ale Heideggerowska krytyka ontoteologii zawiera też pozytywne elementy. Przynajmniej dwa należy podkreślić. Pierwszy — to ukazanie rzeczywistych przyczyn uprzedmiotawiającego myślenia o Bogu; drugi — to sugestia, że uzasadnienie wiary religijnej nie może wyprzedzać samego doświadczenia tej wiary. Są to ważne przyczynki do refleksji nad istotą teologii naturalnej (w tym także nad potrzebą i kierunkiem rewizji dotychczasowego modelu teologii).

Nawiązując do niektórych tez przedstawionej krytyki tradycyjnej teologii naturalnej, Heidegger sugeruje pewien nowy sposób myślenia o Bogu. Myślenie to jest możliwe dopiero z perspektywy „prawdy bycia”: prawdy zakładającej pierwotną otwartość rzeczywistości (otwartość nieograniczonego horyzontu jej znaczeń) i absolutną wolność jej samoudzielania się, prawdy respektującej wymiar tajemnicy ontologicznej, prawdy odsłaniającej sens dziejów, wreszcie prawdy zapośredniczonej w strukturach myśli i egzystencji człowieka (który jest nią zainteresowany i chce jej „słuchać”). Dopiero z perspektywy tak określonej prawdy bycia można zrozumieć, czym jest świętość, i na tej podstawie ustalić istotę boskości; dopiero wówczas — korzystając z takich kategorii, jak: tajemnica, wolność, dar, wydarzenie, przyszłość, oczekiwanie — można pytać o ostateczny sens dziejów i o ostateczny sens egzystencji, i tym samym myśleć i mówić o Bogu⁶⁶. Tylko w świetle prawdy bycia możli

⁶⁴ Tamże, s. 149–150.

⁶⁵ Tamże, s. 151–157.

⁶⁶ M. HEIDEGGER, *Ostatni Bóg*, w: TENŻE, *Przyczynki do filozofii*, tł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 373–384; por. TARNOWSKI, „*Ostatni Bóg*”, s. 92–103; E. CORETH, *Flucht oder Ankunft der Götter: Metaphysik und Gottesfrage bei Martin Heidegger*, w: TENŻE, *Beiträge zur christlichen Philosophie*,

wa jest autentyczna wiara, pojęta jako otwartość na nieograniczony horyzont wartości i sensu⁶⁷

Podobnie jak krytyka ontoteologii, również Heideggerowski projekt odnowy myślenia o Bogu zawiera szereg problematycznych ujęć i propozycji. W ontologii, w której bycie rozumiane jest jako wydarzenie, jako nieokreślona, wciąż otwarta możliwość, trudno wskazać stałe (fundamentalne, normatywne) punkty odniesienia; w ramach takiej ontologii to, co boskie, nie daje się ani uchwycić, ani przedstawić jako rzeczywistość absolutna i transcendentna; niemożliwa jest wówczas jednoznaczna, spójna charakterystyka (koncepcja) Boga (uwzględniająca ogólno-bytowe i religijne atrybuty natury Bożej, na przykład to, że Bóg jest stwórcą i zbawcą, źródłem ładu moralnego)⁶⁸. Ale z drugiej strony trzeba również przyznać, że projekt Heideggera zawiera sporo trafnych intuicji i hipotez „teo-logicznych”. Filozof ten, po pierwsze, w nowy sposób ukazuje biblijną i starochrześcijańską prawdę o tym, że Bóg jest i pozostaje niepojętą i nierozporządzalną tajemnicą (istotą tajemnicy tego, co boskie, jest absolutna wolność samoudzielania się); po drugie, w nowy, pogłębiony sposób wyjaśnia ontologiczne podstawy (ontologiczny wymiar) idei Boga (związek między Bogiem a byciem); po trzecie, pokazuje „dziejowy” (historyczno-eschatologiczny) charakter tajemnicy Boga; wreszcie po czwarte, pokazuje związek między „przychodzeniem” Boga a egzystencją człowieka. W pewnym sensie propozycje (przynajmniej niektóre) Heideggera są bliskie biblijnej — dynamicznej, historiozbawczej — koncepcji Boga; to znaczy, że mogą one być (i rzeczywiście są) inspiracją dla teologii chrześcijańskiej⁶⁹

Przedstawione przykłady filozoficznej krytyki teologii naturalnej pokazują, że krytyka ta jest już w istocie początkiem niezbędnej rewizji tradycyjnej refleksji o Bogu. Rezultatem tej krytyki jest (najpierw) świadomość rzeczywistych błędów trady-

Innsbruck 1999, s. 200–203; R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, s. 110–146; J.B. LOTZ, *Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin Heidegger*, SdZ 111 (1986) s. 744–754.

⁶⁷ Podobnie jak u Jaspersa, jest to raczej wiara filozoficzna („ontologiczno-egzystencjalna”), a nie konkretna (przedmiotowo określona) wiara religijna (typowa dla klasycznego teizmu).

⁶⁸ Por. TARNOWSKI, „*Ostatni Bóg*”, s. 104–106. To, co boskie, jest nieokreślone; Bóg dostępny jest jedynie w „wydarzeniu” — jako „przechodzący”, jako „Bóg przyszły”. Heidegger proponuje skrajnie apofatyczny dyskurs o Bogu, pewien rodzaj teologii negatywnej, który trudno pogodzić z kanonami klasycznego teizmu; por. KÜNG, *dz. cyt.*, s. 548–553; CORETH, *Flucht oder Ankunft der Götter*, s. 202–203.

⁶⁹ Por. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens?*, s. 147–152; LOTZ, *art. cyt.*, s. 753–754. Należy dodać, że stanowisko Heideggera uzupełniają inne — podobne w treści i wymowie — przykłady filozoficznej krytyki klasycznego teizmu i tradycyjnej teologii naturalnej. Znajdujemy je, między innymi, w filozofii Bergsona i Jaspersa, w fenomenologii, w filozofii procesu, w filozofii dialogu oraz u autorów z kręgu filozofii analitycznej. Na ogół również w tych przypadkach głównym przedmiotem krytycznej oceny jest metafizyczna charakterystyka idei Boga, w tym także, związany z tą charakterystyką, skrajnie zobiektywizowany i abstrakcyjny dyskurs o Bogu. Liczni filozofowie podejmują próby przemyślenia i twórczej rewizji pewnych pojęć i kategorii klasycznego teizmu (dotyczy to, na przykład, transcendencji i immanencji Boga, niezmienności i zmienności Jego bytu oraz historyczno-egzystencjalnego charakteru Jego działań). Określone wyniki tych prób mają pozytywny wpływ na chrześcijańską myśl o Bogu.

cyjnej teologii naturalnej, takich jak: rozdział rozumu i wiary, przesadne uteoretycznienie, jednostronny związek z metafizyką czy brak odniesień do „hermeneutyki dziejów” i do prawdy o człowieku. Jednocześnie krytyka filozoficzna ukazuje nowe perspektywy nauki o poznaniu Boga. Przynajmniej trzy z nich należy odnotować. Po pierwsze, umacnia się przekonanie o niemożności czysto teoretycznego (przedmiotowo-metafizycznego, dowodowego) poznania Boga. Liczni filozofowie podkreślają przy tym zasadniczą, zarówno rzeczową, jak i formalną, niestosowność takiego poznania. Nie oznacza to jednak, że przeświadczenie teistyczne nie wymaga racjonalnego uprawomocnienia. To ostatnie jest jak najbardziej potrzebne; możliwe jest jednak tylko w ramach refleksji wyjaśniającej szeroko pojęte doświadczenie religijne⁷⁰. Po drugie, krytyka metafizycznych założeń tradycyjnej teologii naturalnej ukazuje projekt nowej teorii bytu, odpowiadającej wymogom myślenia o Bogu. Teologia naturalna potrzebuje ontologii otwartej nie tylko na horyzont przedmiotowo pojętych racji bytu, lecz także na horyzont ostatecznego sensu rzeczywistości: świata, dziejów i egzystencji ludzkiej; jednocześnie powinna to być ontologia gwarantująca poprawny (nieuprzedmiotawiający) opis natury Boga⁷¹. Po trzecie, konstruktywna krytyka filozoficzna ujawnia konieczność antropologicznego ukierunkowania refleksji o Bogu. Począwszy od Kartezjusza, przez Kanta, Fichtego i Hegla, aż do fenomenologii i filozofii transcendentnej proponowane typy argumentacji za istnieniem Boga pozostają w ścisłym związku z samointerpretacją człowieka (z hermeneutyką różnych form doświadczenia ludzkiego)⁷²; podstawą argumentacji antropologicznej jest odkrycie samotranscendencji podmiotu, rozumianej jako konstytutywny element bytowej struktury człowieka; uzasadnienie owej samotranscendencji nie jest dowodem istnienia Boga, pokazuje jednak, że człowiek jest zdany na rzeczywistość nieskończoną, gwarantującą ostateczny sens jego działań i dążeń⁷³. W każdym razie można

⁷⁰ Por. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 105–108; MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, s. 182–187; KÜNG, *dz. cyt.*, s. 583–606; CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, s. 257–258, 275–277, 297–298; B. WELTE, *Próba pytania o Boga*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 143–145; K. TARNOWSKI, *Źródła poznania Boga*, w: TENŻE, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 143–162; J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg im Br. 1973; R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg im Br. 1982. Związek z doświadczeniem religijnym oznacza konieczność integracji filozoficznej refleksji o Bogu (teologii naturalnej) z filozofią religii.

⁷¹ Por. M. JAWORSKI, *Bóg a metafizyka*, w: TENŻE, *Pisma z filozofii religii*, s. 204–209; TENŻE, *Ze współczesnej problematyki filozofii religii*, s. 210–240; P. TILLICH, *Dwie drogi filozofii religii*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 63–73; GEFFRÉ, *Sinn und Unsinn einer nichtmetaphysischen Theologie*, s. 447–450.

⁷² Por. PANNENBERG, *Antropologia a problem Boga*, s. 27–45; H. OGIERMANN, *Anthropologische Gottesaufweise*, w: TENŻE, *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage*, München 1974, s. 37–90; S. KOWALCZYK, *Argumentacja antropologiczna w filozofii Boga*, SPCh 29 (1993), nr 2, s. 117–130.

⁷³ Por. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, s. 267–275; TENŻE, *Mensch und Religion. Philosophisch-anthropologische Grundlagen*, w: TH. FAULHABER, B. STILLFRIED (red.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Freiburg im Br. 1998, s. 100–107.

powiedzieć, że filozoficzna krytyka teologii naturalnej ukazuje ważny kierunek pożądaných zmian w zakresie systematycznej refleksji o Bogu.

Teologiczna krytyka teologii naturalnej wiąże się przede wszystkim z dwudziestowieczną myślą protestancką. Najbardziej radykalny kształt przyjmuje ona w poglądach K. BARTHA, który uczynił z niej główny motyw rewizji i odnowy chrześcijańskiej nauki o Bogu. Ale właściwy impuls do tej krytyki dał — jeszcze w XIX w. — A. RITSCHL. Wyrażony przez niego sprzeciw wobec teologii naturalnej implikuje dwa konteksty argumentacji. W ramach pierwszego głównym przedmiotem krytyki jest (dokonane już w myśli wczesnochrześcijańskiej) włączenie metafizyki do opisu idei Boga, prowadzące do „pomieszania motywów filozoficznych i chrześcijańskich” i tym samym do deformacji objawionej prawdy o Bogu (metafizyka nie respektuje „różnicy między duchem a naturą”, dlatego Bóg, o którym mówi, jest wyłącznie korelatem pojęć odnoszących się do naturalnego porządku rzeczy); przyczyną owego pomieszania jest przyjęcie supozycji o naturalnym — filozoficznym — poznaniu Boga (możliwym na podstawie „naturalnego objawienia Bożego”)⁷⁴. Drugi kontekst argumentacji związany jest z krytyką postawy poznawczo-metodologicznej, w porządku której „to, co specyficznie chrześcijańskie”, jest interpretowane przez odniesienie do pozareligijnej wiedzy o człowieku. W tym wypadku głównym przedmiotem krytyki jest antropologia, rozumiana jako „naturalna baza” idei Boga i prawdy o Bogu. W „dobrze pojętej” teologii nie ma miejsca ani na metafizykę, ani na filozoficzne rozważania o człowieku⁷⁵.

Powyższa krytyka jest słuszna i godna uwagi o tyle, o ile dotyczy przesadnego umetafizycznienia i faktycznej antropologizacji chrześcijańskiej nauki o Bogu, o ile jest podyktowana rzeczywistą potrzebą obrony odrębności i autonomii wiary. Trudno natomiast zaakceptować jej radykalizm i jednostronność. Kwestionując potrzebę metafizyki, Ritschl nazbyt pochopnie łączy pewne (negatywne) trendy własnej epoki, takie jak wciąż aktualny projekt religii naturalnego rozumu czy rosnący wpływ scjentyzmu (jako „nowej metafizyki”), z wczesnochrześcijańską recepcją teologii filozoficznej. Bezwzględna krytyka tej recepcji świadczy o tym, że nie zdaje on sobie sprawy z fundamentalnego znaczenia filozoficznej problematyki Boga dla teologii wczesnochrześcijańskiej, uzasadniającej obiektywny charakter i uniwersalizm własnej prawdy o Bogu. Podważając z kolei rolę antropologii, Ritschl słusznie krytykuje możliwość subiektywizacji wiary, zapomina jednak o tym, że teologia nie jest „czystą” teorią objawienia Bożego, wyjaśniającą to, co specyficznie chrześcijańskie, w całkowitej izolacji od prawdy o człowieku; teologia zawsze zawiera i zakłada antropologię, dotyczy bowiem relacji między Bogiem a człowiekiem.

⁷⁴ Por. W. PANNENBERG, *Religion und Metaphysik*, w: TENŽE, *Beiträge zur systematischen Theologie*, t. I, s. 44–45; TENŽE, *Der Gottesgedanke*, s. 111–113; BIRKNER, *art. cyt.*, s. 289–291.

⁷⁵ Odnosząc się do antropologii, Ritschl polemizuje z poglądami Schleiermachera (z rozwijaną przez niego „podmiotową” teorią doświadczenia religijnego); por. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 113–114.

W przypadku Bartha krytyka teologii naturalnej stanowi składnik nurtu zwanego „teologią dialektyczną”. Chodzi o nurt opozycyjny w stosunku do dziewiętnastowiecznej teologii liberalnej, przedstawiający projekt stosownej odnowy chrześcijańskiej nauki o Bogu. Teologia dialektyczna postuluje odejście od subiektywnego doświadczenia religijnego (od analizy religijnych potrzeb i aktów człowieka) i zwrot do objawienia, do słowa Bożego, do rdzennie chrześcijańskiej prawdy o Bogu; istotą dobrze pojętej teologii musi być uwydatnienie „boskości Boga”. Barth z naciskiem podkreśla, że Bóg jest „całkowicie inny”, że między Bogiem a człowiekiem istnieje rodzaj nieprzekraczalnej diastazy, że człowiek sam z siebie (mocą własnej, rozumnej natury) nie jest w stanie poznać Boga⁷⁶. Konsekwencją podobnych założeń jest krytyka tradycyjnej teologii naturalnej (w obydwu jej „kontekstach wyznaniowych”). Barth występuje zarówno przeciwko neoprotestanckiej formie tej teologii: przeciwko refleksji skupionej wokół religijnych przeżyć podmiotu, jak i przeciwko katolickiej nauce o naturalnym poznaniu Boga, odwołującej się do średniowiecznej scholastyki i na nowo zdefiniowanej w dokumentach Soboru Watykańskiego I. Orzekając konieczność obrony „czystości” i autonomii chrześcijańskiej prawdy o Bogu, odrzuca on zarówno metafizyczny, jak i antropologiczny sposób uzasadnienia wiary. Teologia naturalna — korzystająca z jednego bądź drugiego sposobu — nie jest ani potrzebna, ani tym bardziej konieczna. Co więcej, z teologicznego punktu widzenia jest ona nieporozumieniem (potrzebna i konieczna jest natomiast nowa, pogłębiona teologia słowa Bożego, teologia wyłącznie objawionej — chrystocentrycznej — prawdy o Bogu)⁷⁷.

Krytyka, z którą występuje Barth, zakłada jednoznacznie określone pojęcie teologii naturalnej. Według Bartha teologia naturalna to refleksja „rzekomo teologiczna”, wiązana z hermeneutyką objawienia Bożego, ale w rzeczywistości zajmująca się przedmiotem całkowicie innym niż ten, o którym mówi objawienie; istotą tej teologii jest nauka o poznaniu Boga możliwym bez objawienia i wiary; chodzi o poznanie oparte na samodzielnym odniesieniu człowieka do Boga, o poznanie stosowne do możliwości i środków ludzkiej natury. W bardziej radykalnym ujęciu Barth dodaje, że mówiąc o takim poznaniu Boga, przyjmując je, teologia naturalna jest wyrazem samointerpretacji i samousprawiedliwienia człowieka — ekspresją aktów pozostających w opozycji do łaski Bożej; to wystarczający — teologiczny — powód, by ją odrzucić⁷⁸.

⁷⁶ *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956, s. 3–10; por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 75, KÜNG, *dz. cyt.*, s. 567; WEISCHEDEL, *dz. cyt.*, t. II, s. 8–9.

⁷⁷ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. II (1), Zürich 1940, s. 93, 100, 105–107, 190; por. KRAUS, *Natürliche Theologie*, s. 680; TENZE, *Gotteserkenntnis*, s. 76–79, 96–103; A. SZEKERES, *Karl Barth und die natürliche Theologie*, *EvTh* 24 (1964), s. 229–242.

⁷⁸ *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934, s. 11, 63; *Kirchliche Dogmatik*, t. II (1), s. 150–151, 158, 189; por. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 114–115; H. BOUILLARD, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Karl Barth und Rudolf Bultmann*, w: TENZE, *Logik des Glaubens*, Freiburg im Br. 1966, s. 81–82.

Również Barthowska krytyka teologii naturalnej implikuje dwa konteksty argumentacji. W ramach pierwszego kontekstu jest to przede wszystkim krytyka religii, pojętej jako forma poznania Boga i jako forma określonej wiedzy o Bogu. Barth występuje przeciwko neoprote스탄ckiej teorii religii z jej koncepcją „religijnego *a priori*” — struktury konstytuującej podmiotowy (antropologiczny) horyzont możliwości przyjęcia objawienia Bożego⁷⁹. Religia — jako „ludzka możliwość” (i ludzkie działanie) — jest przeciwieństwem objawienia Bożego i łaski Bożej; w swej istocie jest ona świadectwem niewiary; religijny obraz Boga to projekcja człowieka, a nie obiektywna prawda o Bogu⁸⁰. Według Bartha objawienie Boże, pojęte jako transcendentny i suwerenny akt samoudzielenia się (i samoprezentacji) Boga, nie wymaga ani religijnego *a priori* w człowieku, ani jakiegokolwiek wstępnej wiedzy o Bogu; prawdziwe objawienie „znosi” religię, tworząc zupełnie nową rzeczywistość i nową formę egzystencji⁸¹. W każdym razie przyjmując postać „antropologii religii”, teologia naturalna pozostaje w sprzeczności z teologią objawienia Bożego i to ją dyskwalifikuje.

W ramach drugiego kontekstu argumentacji na czoło wysuwa się problematyka noetyczna; tym razem krytyka dotyczy wprost pozycji i roli „naturalnego rozumu”. Według Bartha poznanie Boga oparte na objawieniu „znosi” udział naturalnego rozumu ludzkiego. Poznanie to nie potrzebuje ani intelektualnego przygotowania, ani wsparcia ze strony rozumu (nie wymaga też rozumowej weryfikacji); jest ono pierwotną, autonomiczną i wystarczającą formą percepcji Boga⁸². Zresztą rozum naturalny nie jest w stanie dotrzeć do obiektywnej prawdy o Bogu; a ponieważ jego sądy, będące projekcją człowieka, na ogół deformują prawdziwy obraz Boga, należy je po prostu odrzucić. W tym kontekście Barth polemizuje z nauką *Vaticanum I*. W jego ocenie nauka soboru o rozumowym poznaniu Boga zawiera podwójny błąd. Po pierwsze, oznacza ona faktyczne rozbicie idei Boga na dwa odrębne „segmenty”: naturalny i nadprzyrodzony; jest to oczywiście sprzeczne z biblijną prawdą o Bogu. Po drugie, nauka soboru nie uwzględnia porządku konkretnych działań Boga wobec świata i człowieka; nauka ta poprzestaje na ogólnym, formalno-abstrakcyjnym ujęciu prawdy o Bogu (na ujęciu zakładającym istnienie ontyczno-przedmiotowej analogii między Bogiem a światem i człowiekiem); również to należy uznać za niezgodne z biblijną nauką o poznaniu Boga⁸³. Krytyczna analiza wypowiedzi soborowych

⁷⁹ Zwolennikiem tej koncepcji był E. Brunner. Podkreślał on konieczność pewnych podmiotowych „punktów zaczepienia” („przedzałożeń”) dla prawd objawionych (miał na myśli osobową otwartość, rozumność i odpowiedzialność człowieka). Barth zdecydowanie odrzucił to stanowisko; por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 98; KÜNG, *dz. cyt.*, s. 568; WEISCHEDEL, *dz. cyt.*, t. II, s. 5–8.

⁸⁰ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I (2), Zürich 1938, s. 327–330, 338, 343; por. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 115–119. Warto odnotować, że w ramach tak pojętej („antropologicznej”) krytyki religii Barth powołuje się na poglądy Feuerbacha.

⁸¹ *Nein! Antwort an Emil Brunner*, s. 56; *Kirchliche Dogmatik*, t. I (2), s. 324; por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 89.

⁸² BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. II (1), s. 220, 275; por. KÜNG, *dz. cyt.*, s. 568–569.

⁸³ BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. II (1), s. 86–87, 91–93; por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 98–99; KÜNG, *dz. cyt.*, s. 569–570; BOUILLARD, *art. cyt.*, s. 82–83.

potwierdza konieczność rezygnacji z teologii naturalnej. Według Bartha teologia ta nie ma ani egzystencjalnego, ani pastoralno-pedagogicznego, ani biblijnego uzasadnienia. Naturalne (rozumowe, filozoficzne) poznanie „bytu absolutnego” nie prowadzi do ujęcia rzeczywistej prawdy o Bogu, więc nie może ono przynieść odpowiedzi na najważniejsze pytania człowieka; z tych samych względów nie może ono być przygotowaniem do wiary, do przyjęcia słowa Bożego (taką funkcję może spełnić wyłącznie konkretne — „aposterioryczne” — świadectwo wiary); wreszcie, zdaniem Bartha, sama Biblia mówi przede wszystkim o poznaniu Boga na podstawie objawienia, a ubocznie tylko sygnalizuje możliwość poznania „jakby naturalnego” („z rzeczy stworzonych”); przy czym to drugie poznanie jest całkowicie podporządkowane pierwszemu⁸⁴.

Zatem, jak przekonuje Barth, nie rozum, lecz wiara w objawienie Boże jest właściwą i w gruncie rzeczy jedyną uprawnioną formą poznania Boga. W „wydarzeniu wiary” Bóg sam konstytuuje horyzont, w którym człowiek może Go poznać; Bóg sam jest właściwym i zasadniczym podmiotem tego poznania; z drugiej strony „poznanie z wiary” (całkowicie różne od naturalnego) jest aktem egzystencjalnej decyzji, wyrażającej posłuszeństwo człowieka wobec Boga⁸⁵. Podstawową zasadą owego poznania jest „analogia wiary” Według Bartha poznanie Boga zakłada określoną „odpowiedniość” między poznającym a poznany, między człowiekiem a Bogiem, między ludzkim słowem o Bogu a bytem boskim. Mowa o analogii, ale specyficznej, pojętej nie jako relacja ontyczna, lecz jako odniesienie kształtujące się w obrębie wewnętrznej struktury objawienia i wiary. Barth z naciskiem podkreśla, że tego typu analogia nie jest ani podobieństwem przedmiotowych struktur bytu, ani dyspozycją (schematem poznawczym) naturalnego rozumu; jest ona funkcją — i darem — łaski Bożej, immanentną „zasadą” objawienia i wiary; tylko na podstawie tak rozumianej (ukazującej się „dopiero” w objawieniu i w aktach wiary) analogii możliwe jest prawdziwe poznanie Boga⁸⁶. Błąd „analogii bytu” (do której odwołuje się katolicka teologia naturalna) polega na tym, że ujmuje ona Boga przy pomocy kategorii odnoszących się do bytu jako takiego (stosowanych w poznaniu świata i człowieka); Bóg, świat i człowiek znajdują się wówczas na tej samej płaszczyźnie bytowej, co jest oczywiście sprzeczne z biblijną prawdą o Bogu⁸⁷

⁸⁴ *Kirchliche Dogmatik*, t. II (1), s. 94–95, 99–107, 109–120; por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 99–103.

⁸⁵ BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. II (1), s. 8, 13, 27, 38, 40. Barth podkreśla dwie rzeczy: to, że chodzi o poznanie, w którym inicjatywa należy całkowicie do Boga, oraz to, że Bóg pozostaje niepojętą tajemnicą.

⁸⁶ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I (1), München 1932, s. 257; TENŽE, *Kirchliche Dogmatik*, t. II (1), s. 256, 261–262, 270; por. W. PANNENBERG, *Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth*, ThLZ 78 (1953), s. 17–24; H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962², s. 116–123.

⁸⁷ BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. II (1), s. 88–90, 275; por. KÜNG, *dz. cyt.*, s. 568; H.G. PÖHLMANN, *Analogia entis oder analogia fidei? Die Frage nach der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen 1965. Według Bartha Boga można poznać tylko na podstawie Jego działania, w myśl zasady *esse sequitur operari*, a nie na podstawie statycznej, przedmiotowej analogii bytu; tylko w działaniu Bożym powstaje taka relacja między Bogiem a człowiekiem, która to poznanie umożliwia.

Zasada analogii wiary wyznacza też stosowny model teologii. Według Bartha zadaniem tej dyscypliny jest rozumiejące poznanie prawd objawionych. Usprawiedliwiona jest wyłącznie teologia słowa Bożego, która obejmuje cały zakres możliwej wiedzy o Bogu (teologia naturalna nie ma racji bytu). Podstawą poznania teologicznego jest wewnętrzna inteligibilność objawienia (i wiary); tylko dzięki niej możliwe jest rozumiejące ujęcie prawd objawionych. Przy czym główna norma metody teologicznej mówi, że rozumienie ludzkie nie może „wyprzedzać” objawienia i wiary (nie może tworzyć apriorycznego horyzontu wiary); możliwe jest jedynie „aposteryoryczne” rozumienie już przyjętych prawd objawionych; refleksja teologiczna może być tylko i wyłącznie refleksją „następującą po” doświadczeniu wiary, dokonującą się na podstawie tego doświadczenia⁸⁸. Dlatego teologia wyklucza uzasadnienie wiary wyprzedzające fakt i prawdę objawienia (odwołujące się do uprzedniej — naturalnej — wiedzy o Bogu); to znaczy, że wyklucza ona także filozoficzne dowody egzystencji Boga, pokazując że Bóg sam poświadcza swoje istnienie; teologia jest rekonstrukcją owego poświadczenia (w tym sensie może ona przedstawić jedynie „wtórne” uzasadnienie wiary).

Stanowisko Bartha zawiera szereg elementów pozytywnych, zasługujących na powszechne uznanie. Barth przekonująco ukazuje normatywny charakter takich założeń (i zasad) teologicznych, jak: ontyczno-poznawcza transcendencja Boga, pierwszeństwo i niezależność objawienia i wiary czy fundamentalne znaczenie słowa Bożego dla chrześcijańskiej mowy o Bogu. Ale jego krytyka teologii naturalnej nie jest wolna od ujęć problematycznych i kontrowersyjnych. Niektóre z nich należy przynajmniej zasygnalizować. Po pierwsze, wątpliwości budzi już sam punkt wyjścia owej krytyki. Odrzucając jednostronny antropocentryzm teologii liberalnej, Barth popada w drugą skrajność, jaką jest radykalny, nie mniej jednostronny, teocentryzm; błędem podobnej opcji jest to, że pomija się w niej podmiotowe warunki możliwości wiary w Boga i wiedzy o Bogu. Po drugie, trudno zaakceptować Barthowski model objawienia; Barth przyjmuje, że objawienie jest „bezw warunkowo i pozytywnie dane” i dlatego nie wymaga weryfikacji „oddolnej”, odwołującej się do naturalnych predyspozycji podmiotu i do naturalnej wiedzy o Bogu; taki model objawienia podważa (ogranicza) aktywność człowieka, jego zaangażowanie, dążenie do osobowej i egzystencjalnej asymilacji słowa Bożego. Po trzecie, zastrzeżenia budzi przyjęte przez Bartha pojęcie religii; Barth uważa, że religia jest wyłącznie tworem człowieka (formą jego „samousprawiedliwienia”); jest ona skierowana przeciwko Bogu. Barth ignoruje fakt, że poprawnie pojęta religia łączy moment suwerennej inicjatywy Boga z momentem stosownej odpowiedzi (re-akcji) człowieka; trudno zgodzić się z jego tezą o zasadniczej sprzeczności religii i rzeczywistej prawdy o Bogu, religii i objawienia Bożego. Po czwarte, problematyczny charakter mają same argumenty przeciwko teologii naturalnej. Według Bartha konsekwentna teologia słowa Bożego wyklucza obecność nauki o naturalnym poznaniu Boga; przypomnijmy: nauka ta nie

⁸⁸ BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I (2), s. 6–10; por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 109–112.

może pełnić funkcji propedeutycznej, nie może też być elementem działań typu pastoralnego. Głosząc taki pogląd, Barth zapomina, że również przyjęcie słowa Bożego wiąże się z realizacją określonych założeń, na przykład z hermeneutyką takiego doświadczenia świata i człowieka, które otwiera (uwrażliwia, ukierunkowuje) umysł na prawdę o Bogu. Noetyka teologiczna wykluczająca aktywny („samodzielny”, twórczy) udział rozumu ludzkiego (w myśl skrajnej interpretacji aksjomatu: „Bóg może być poznany tylko przez Boga”) ignoruje to, czego nie sposób podważyć: że wiara (poznanie „z wiary”) jest aktem ludzkim, a więc podmiotowo uwarunkowanym, opartym na integralnie pojętej (więc także ontycznej) analogii między Bogiem a człowiekiem, służącym samorealizacji człowieka; poznanie Boga jest i pozostaje poznaniem typu aposteriorycznego, poznaniem bazującym na „uprzednim” doświadczeniu wiary, ale trudno zaprzeczyć, że rozum ludzki jest logicznym („transcendentalnym”) warunkiem doświadczenia wiary. I na koniec należy odnotować, że spore wątpliwości budzi też „argument egzegetyczny”. Jak wykazują KRAUS i PANNENBERG, Barth dość dowolnie interpretuje stosowne wypowiedzi biblijne, podporządkowując ich sens apriorycznie przyjętym tezą⁸⁹

Analiza Barthowskiej krytyki teologii naturalnej prowadzi do następującego wniosku. Prawdą jest, że poznanie Boga — tak jak przedstawia je Biblia — to rzecz objawienia i wiary, a nie teoretycznych argumentów (dowodów), wyprzedzających objawienie i wiarę (i teologię objawienia i wiary); prawdą jest, że sam Bóg daje temu poznaniu początek, właściwą dynamikę i skuteczność (że On sam je umożliwia); prawdą jest, że człowiek powinien okazać Bogu zaufanie i przyjąć Jego słowo (a nie pytać o „zewnątrzne” racje Jego egzystencji). Ale z drugiej strony — właśnie w związku z powyższym — prawdą jest również to, że wiara w Boga wymaga potwierdzenia, że potwierdzenie to jest możliwe i ważne (z pewnością nie jest tak, że każda próba weryfikacji jest wyrazem samousprawiedliwienia człowieka przeciwko Bogu, nie jest tak, że każda taka próba oznacza uprzedmiotowienie Boga i chęć rozporządzenia Nim); prawdą jest także to, że konsekwentna teologia słowa Bożego może i powinna uwzględnić sytuację człowieka, ogół jego doświadczeń i dążeń egzystencjalnych, współokreślających pytanie o Boga; wreszcie prawdą jest i to, że biblijny dyskurs o Bogu dopuszcza inne formy teizmu, charakterystyczne dla odmienionych typów świadomości religijnej, jak również dla (określonego typu) filozofii; to znaczy, że teologia słowa Bożego nie powinna ignorować pozabiblijnych dyskursów teistycznych. Komentując poglądy Bartha, trudno nie zgodzić się z tezą, że istotą wiary w Boga jest jej wyznanie. Ale sama deklaracja stosownych przekonań o Bogu, nawet poparta odpowiednim świadectwem, nie wystarczy. Prawdą tych przekonań wymaga potwierdzenia: w obliczu roszczeń rozumu, w kontekście egzystencjalnych pytań człowieka, w relacji do innych form teizmu. Autorytet objawienia Bożego jest

⁸⁹ W sprawie krytycznej oceny poglądów Bartha (dotyczących nauki o poznaniu Boga i stosunku do teologii naturalnej) zob. m.in.: KRAUS, *Gottserkenntnis*, s. 90–95, 116–120, 132–135; PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 118–121; KÜNG, *dz. cyt.*, s. 580–582.

i pozostaje fundamentem wiary w Boga. Ale objawienie „zna” tylko jedną drogę do człowieka: musi ono przeniknąć do struktur umysłu i egzystencji ludzkiej; tylko wewnątrz tych struktur jest ono autentycznym przekazem słowa Bożego i podstawą odpowiedzialnej wiary (a nie, na przykład, narzuconą ideologią). Jednym słowem: wbrew temu, co sądzi Barth, wiara wymaga krytycznej weryfikacji, potwierdzającej obiektywność, ogólną ważność i egzystencjalną doniosłość przekonań o Bogu. Zamykając powyższe uwagi, należy podkreślić to, że wyjątkowo radykalna w tym wypadku krytyka teologii naturalnej — krytyka sięgająca podstawowych założeń tej teologii, odslaniająca kluczowe elementy jej struktury oraz najgłębszy sens przyjętych w niej intencji i celów — ma podwójny wymiar (i dwojakie znaczenie). Z jednej strony jest to krytyka podważająca zasadność i ogół roszczeń nauki o naturalnym poznaniu Boga; pozytywnym aspektem tej kontestacji jest rzeczowe uzasadnienie fundamentalnej roli objawienia i wiary. Ale z drugiej strony ubocznym (w ostatecznym rozrachunku także pozytywnym) skutkiem owej krytyki jest to, że poprzez swój radykalizm ona sama generuje świadomość swych negatywnych konsekwencji, zwłaszcza braku możliwości racjonalnego usprawiedliwienia wiary, i w ten sposób potwierdza trwałą potrzebę określonej (dobrze pojętej) teologii naturalnej; jednocześnie krytyka ta dostarcza cennych wskazówek pożądanej rewizji tradycyjnego modelu tej teologii.

4. Podstawowe założenia nowego paradygmatu teologii naturalnej

Konstruktywną reakcją na stanowisko BARTHA były — podejmowane zarówno po stronie protestanckiej, jak i katolickiej — próby ponownego przemyślenia istoty i zadań teologii naturalnej. W ich toku uwidoczniła się pewna (ekumeniczna) zbieżność poglądów. Teologowie katoliccy (R. GUARDINI, H.U. VON BALTHASAR, G. SÖHNGEN, K. RAHNER, B. LONERGAN, E. SCHILLEBEECKX, C. GEFFRÉ, E. BISER, H. KÜNG, J. RATZINGER, W. KASPER, J. WERBICK, W. BREUNING, G. KRAUS) podjęli określone postulaty Bartha i dokonali stosownej rewizji „własnej opcji”. Z kolei spora grupa teologów protestanckich (E. BRUNNER, R. BULTMANN, P. ALTHAUS, P. TILLICH, W. PANNENBERG, G. EBELING, J. MOLTSMANN, E. JÜNGEL, H. OTT, I. DALFERTH, F. WAGNER), dostrzegających skrajność i tym samym potrzebę korekty poglądów Bartha, uznała trwałą ważność wielu zagadnień związanych z nauką o naturalnym poznaniu Boga. Po stronie katolickiej zwyciężyła świadomość błędów i wypaczeń tradycyjnej (neoscholastycznej) teologii naturalnej, takich jak dualizm natury i nadprzyrodzoności, niezależność poznania Boga od objawienia i wiary czy traktowanie naturalnej wiedzy o Bogu w kategoriach podstawy wiary i teologii; kierunek pożądanych zmian wyznaczyła nauka Soboru Watykańskiego II⁹⁰. Po stronie protestanckiej

⁹⁰ Por. SÖHNGEN, *art. cyt.*, s. 816; KRAUS, *Natürliche Theologie*, s. 678.

utrwaliło się przeświadczenie o potrzebie teologii naturalnej pojętej jako refleksja gwarantująca racjonalność przekonań o Bogu⁹¹. Nie bez znaczenia było to, że teologowie obydwu wyznań bardzo poważnie potraktowali filozoficzną krytykę nauki o naturalnym poznaniu Boga.

W obrębie współczesnej myśli chrześcijańskiej istnieje zgoda co do tego, że dwa podstawowe tematy tradycyjnej teologii naturalnej muszą zachować swoją ważność; chodzi o uniwersalność poznania (i poznawalności) Boga (o uniwersalność chrześcijańskiej prawdy o Bogu) i o pozytywne znaczenie rozumu dla wiary. Teologia nie może nie podjąć tych spraw. Musi ona wykazać, że każdy człowiek jest zdolny poznać Boga, musi także potwierdzić rozumny charakter wiary: jej możliwość, spójność i egzystencjalną wartość; konieczność realizacji tych zadań uzasadniają stosowne roszczenia biblijnej prawdy o Bogu. Wobec tego można (i należy) mówić o trwałej ważności teologii naturalnej (choć bez wątpienia wymaga ona krytycznej rewizji)⁹².

Tradycyjna teologia naturalna uniwersalność poznania Boga słusznie łączyła z uniwersalnością prawdy o stworzeniu świata i człowieka; odwoływała się przy tym do uniwersalnych zasad bytu i do podobnych zasad rozumu ludzkiego. Ale występujące w niej poznanie Boga było niezależne od objawienia: dokonywało się (mogło się dokonać) „przed” objawieniem i funkcjonowało (mogło funkcjonować) „obok” objawienia; źródłem tego poznania było czysto naturalne światło rozumu ludzkiego; poznanie to stanowiło rodzaj „przedpola” dla prawd objawionych, w tym także dla refleksji nad treścią tych prawd. Natomiast w teologii współczesnej, zakładającej strukturalną jedność objawienia „eschatologicznego” (dokonanego w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa) i objawienia „protologicznego” (dokonanego w stworzeniu) oraz odpowiednią aktywność podmiotu religijnego, przyjmuje się, że podstawą uniwersalności poznania Boga jest uniwersalne objawienie Boże z jednej strony

⁹¹ Por. PANNENBERG, *Natürliche Theologie*, s. 817; TENŽE, *Der Gottesgedanke*, s. 107–108; JÜNGEL, *art. cyt.*, s. 175–177; TENŽE, *Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie*, w: TENŽE, *Entsprechungen*, s. 198, 200–201; R. BULTMANN, *Das Problem der natürlichen Theologie*, w: TENŽE, *Glauben und Verstehen*, t. I, Tübingen 1961⁴, s. 294–312; CH. LINK, *Natürliche Theologie*, EKL 3, s. 631–634; CH. GESTRICH, *Die unbewältigte natürliche Theologie*, ZThK 68 (1971), s. 82–120; H. FISCHER, *Natürliche Theologie im Wandel*, ZThK 80 (1983), s. 88–95. Należy dopowiedzieć, że zarówno w teologii katolickiej, jak i protestanckiej ruchowi odnowy nauki o naturalnym poznaniu Boga towarzyszył nurt wewnętrznej krytyki (niektórych elementów) klasycznego teizmu. Miał on na celu przezwyciężenie uprzedmiotawiającego myślenia o Bogu, powrót do biblijnych kategorii dyskursu religijnego oraz odpowiednie dostosowanie tego dyskursu do mentalności współczesnego człowieka i do języka współczesnej kultury. Nurt ten odegrał znaczącą rolę w poszukiwaniu nowego modelu teologii naturalnej; por. H. VORGRIMLER, *Neuere Kritik des Theismus*, ConcD 13 (1977), s. 142–148.

⁹² Por. E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, s. 85–89; W. KASPER, *Rzeczywistość wiary*, tł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 23–26; J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia naturalis*, München 1960, s. 26; KRAUS, *Natürliche Theologie*, s. 678–680; WERBICK, *art. cyt.*, s. 119–132.

i uniwersalna („wsparta” działaniem łaski Bożej) otwartość człowieka na prawdę o Bogu z drugiej. Należy (najpierw) wyodrębnić poznanie Boga na podstawie uniwersalnego objawienia Bożego w stworzeniu; poznanie to potwierdzają liczne wypowiedzi biblijne, mówiące o tym, że Bóg jest poznawalny w dziełach stworzenia, że tego typu poznanie jest dostępne każdemu człowiekowi. To poznanie Boga w protologicznym objawieniu Bożym zostaje „zintegrowane” (uzyskuje pełniejszą interpretację) w poznaniu na podstawie objawienia dokonanego w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa. W każdym razie w teologii współczesnej podkreśla się, że powszechnie dostępne poznanie Boga ma swój obiektywny fundament w objawieniu Bożym. Poznanie to jest rekonstrukcją integralnie pojętego objawienia Bożego, a nie zbiorem aktów związanych z niezależną refleksją metafizyczną i wyprzedzających objawienie⁹³. Takie stanowisko wskazuje właściwą pozycję teologii naturalnej: nie jest ona przedpolem (ani „bazą”) teologii objawienia, lecz jej wewnętrznym elementem (i wymiarem)⁹⁴. Podstawowe zadanie teologii naturalnej pozostaje podstawową funkcją systematycznej teologii objawienia: chodzi o to, by treść mówiących o Bogu prawd objawionych „wpisać” w ogólną świadomość prawdy i sensu. Związek uniwersalnej poznawalności Boga z objawieniem protologicznym (otwartym na eschatologiczne dopełnienie) pokazuje, że konieczna jest korekta (reinterpretacja) tradycyjnego pojęcia „naturalnego poznania Boga” (w tym wypadku korekta dotycząca przedmiotowej strony tego poznania). Chodzi bowiem nie o poznanie odwołujące się do porządku samej natury, do natury jako takiej, lecz o poznanie obejmujące całą rzeczywistość stworzoną, więc także porządek dziejów oraz świat osoby i egzystencji ludzkiej; chodzi o poznanie otwarte na obecne w świecie i w człowieku — i zintegrowane z całą historią zbawienia — „ślady” objawiającego się Boga, a nie o poznanie z „neutralnego” porządku ontycznego⁹⁵. Ponadto, o czym również należy pamiętać, związek uniwersalnej poznawalności Boga z objawieniem w stworzeniu pozwala wyjaśnić (uzasadnić, uprawomocnić) to poznanie Boga, o którym mówią inne reli-

⁹³ Por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 405–419; PRÖPPER, *art. cyt.*, s. 786; JÜNGEL, *Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie*, s. 198–201.

⁹⁴ W tym sensie można (i należy) mówić o teologicznym — a nie zewnętrznym, metafizycznym — uzasadnieniu teologii naturalnej; por. SÖHNGEN, *art. cyt.*, s. 816; SCHÄFER, *art. cyt.*, s. 336–337; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 416–417; C.H. RATSCHOW, *Gott existiert. Eine dogmatische Studie*, Berlin 1968², s. 52; JÜNGEL, *Das Dilemma der natürlichen Theologie*, s. 177; P. KNAUER, *Natürliche Gotteserkenntnis?*, w: E. JÜNGEL I IN. (red.), *Verifikationen*, Tübingen 1982, s. 289–293.

⁹⁵ Por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 417–418. Biblijnym uzasadnieniem tak rozumianej teologii naturalnej mogą być przypowieści Jezusa. Mamy w ich przypadku do czynienia z „empirycznym świadectwem obecności Boga w świecie” — z odpowiadającym klasycznej teologii naturalnej poznaniem (doświadczeniem) Boga z perspektywy faktów i zdarzeń z zakresu natury, historii i egzystencji ludzkiej. W świetle owych przypowieści świat jest naturalną przestrzenią, w której Bóg się objawia i daje się poznać. Przypowieści integrują porządek stworzenia i porządek historycznego objawienia Bożego; zob. CH. LINK, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München 1976.

gie; objawienie w stworzeniu jest i pozostaje wiarygodnym źródłem wiedzy o Bogu dla niechrześcijan (religie są reakcją na to objawienie)⁹⁶ Wniosek z powyższych rozważań jest oczywisty: uniwersalne poznanie Boga może być tylko i wyłącznie rekonstrukcją — i hermeneutyką — uniwersalnego objawienia Bożego; łączy ono wówczas główną intencję „teologii naturalnej” z podstawową funkcją teologii objawienia. Dobrze (poprawnie) pojęta teologia naturalna powinna być najpierw rzeczywistą — teologiczną — hermeneutyką prawdy o stworzeniu (a nie — jak w tradycyjnym modelu — nauką o poznaniu Boga „z rzeczy stworzonych”, przyjmującą postać niezależnej refleksji metafizycznej). Powinna ona korzystać z pomocy filozofii, ale nie tylko i wyłącznie z przedmiotowo uprawianej metafizyki, lecz także z odpowiedniej ontologii dziejów, ontologii człowieka i filozofii przyrody.

Obok obiektywnej istnieje także podmiotowa strona uniwersalnej poznawalności Boga. Również pytanie o antropologiczne warunki i założenia poznawcze, o to, w jakim sensie i w jakim stopniu człowiek „z istoty swego bytu” jest zdolny poznać Boga, stanowi trwały element teologii naturalnej. Tradycyjna teologia naturalna odwoływała się w tym wypadku do metafizycznej idei natury ludzkiej, do idei naturalnego rozumu ludzkiego (do tezy o możliwości „czysto naturalnej” percepcji bytu absolutnego). Natomiast teologia współczesna mówi o zasadniczej (ontologicznej, ontologiczno-religijnej) otwartości człowieka na Boga⁹⁷. Biblijną podstawą tej supozycji jest idea człowieka jako obrazu Bożego (przy jej pomocy teologia współczesna tłumaczy ścisły związek natury i łaski, przewyciężając w ten sposób dualizm w ujęciu tych wielkości, obecny zarówno w myśli neoscholastycznej, jak i w poglądach Bartha). Wszechstronna eksplikacja kategorii *imago Dei* pokazuje, że poprzez swój pierwotny (ontologiczny, ustanowiony w stworzeniu) związek z Bogiem człowiek jest bytem „z natury” otwartym na rzeczywistość Boga i zdolnym poznać prawdę o Nim⁹⁸. Właściwy sens tego twierdzenia wiąże się z odpowiednim (nowym) rozumieniem natury ludzkiej: we współczesnej teologii nie pojmuje się już tej natury jako wielkości „czystej”, statycznej i oderwanej od konkretnego porządku istnienia, nie przedstawia się jej przy pomocy przedmiotowych i abstrakcyjnych kategorii metafizycznych; przeciwnie, w refleksji nad jej „istotą” podkreśla się osobowy, egzystencjalny i historyczny charakter bytu ludzkiego. Takie (teologiczno-filozoficzne) spojrzenie na człowieka zmienia tradycyjną koncepcję relacji między naturą a łaską. W nowym (biblijnie ugruntowanym) ujęciu natura i łaska nie istnieją „obok siebie” (jako dwie odrębne, „dodane do siebie”, wielkości), lecz tworzą wewnętrzną (ontologiczną) jedność. Dokładniej biorąc, we współczesnej teologii rzeczywistość łaski Bożej pojmuje się jako osobowo-egzystencjalne i historyczne wydarzenie zbawcze, rzeczywistość

⁹⁶ Por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 418.

⁹⁷ *Tamże*, s. 419–420.

⁹⁸ *Tamże*, s. 420–431.

natury ludzkiej przedstawia się w ramach syntezy stworzenia i łaski, wreszcie sygnalizowaną jedność obydwu porządków określa się jako „inkluzywną”: osobową naturę człowieka postrzega się jako „wpisaną” w horyzont łaski Bożej (łaska „integruje” rzeczywistość osobowej natury człowieka); zakłada się przy tym, że pozostając pod wpływem łaski, człowiek zachowuje swoją wolność⁹⁹ W świetle tych supozycji istotne dla teologii naturalnej pytanie o podmiotową stronę (o podmiotowe warunki) poznania Boga prowadzi do odpowiedzi mówiącej, że człowiek — jako obraz Boży, a więc jako byt pozostający w trwałym zasięgu łaski Bożej — jest „z natury” otwarty nie tylko na „przedmiotowe” znaki Boga w świecie, lecz także na osobowy dialog z Bogiem i tym samym na przyjęcie historycznie objawionej prawdy o Bogu. Otwartość ta jest „funkcją” łaski Bożej, danej każdemu człowiekowi w stworzeniu (i „potwierdzonej” w późniejszej historii zbawienia). Stanowi ona konieczny (podmiotowy) warunek uniwersalnego poznania Boga. Okazuje się więc, że poznanie to jest już zawsze sprawą łaski Bożej. Jednocześnie jest ono „własnym” działaniem człowieka. Z jednej strony dyspozycja człowieka, o której tu mowa, nie ma charakteru „czysto naturalnej” zdolności poznawczej; ma ona swoje źródło w działaniu Bożym; dlatego jest rodzajem otwartości „użyczzonej” przez łaskę Bożą. Z drugiej strony owa otwartość zachowuje charakter względnie samodzielnej i zaangażowanej struktury i postawy podmiotu: jest nie tylko odkryciem teoretycznej możliwości objawienia, lecz także funkcją aktywnej samotranscendencji człowieka w jego („naturalnym”) dążeniu do prawdy, dobra i sensu¹⁰⁰ Tym razem korekta tradycyjnego pojęcia „naturalnego poznania Boga” dotyczy roli poznającego podmiotu. Chodzi bowiem nie o poznanie będące funkcją czysto naturalnego („neutralnego”) rozumu ludzkiego, lecz o poznanie, w którym człowiek — wsparty działaniem łaski Bożej — dostrzega swoje pierwotne (ontologiczne) ukierunkowanie ku Bogu i w porządku określonych pytań i dążeń otwiera całą strukturę swojego ducha na rzeczywistość Boga i na prawdę o Bogu; chodzi o poznanie, w którym człowiek angażuje wszystkie wymiary swojej osobowej egzystencji, poszukując prawdy absolutnej, gwarantującej ostateczny sens istnienia; chodzi nie o poznanie czysto naturalne, autonomiczne, lecz o poznanie, w którym człowiek — zainteresowany ujęciem prawdy o Bogu — jest otwarty na horyzont objawienia i wiary, i zarazem o poznanie zintegrowane z konkretną wiarą religijną, obecne w niej, współtworzące jej strukturę noetyczną. Rów-

⁹⁹ *Tamże*, s. 431–440.

¹⁰⁰ *Tamże*, s. 440–445. Omawiając obydwa elementy (horyzonty) ludzkiej otwartości, autor odwołuje się do stosownych ustaleń Balthasara i Rahnera. Pierwszy z tych teologów przedstawił interesujące i powszechnie akceptowane wyjaśnienie miejsca i roli łaski Bożej, drugi — podobne wyjaśnienie aktywnej roli podmiotu; zob. H.U. VON BALTHASAR, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, MySal 2, s. 33–34; RAHNER, *dz. cyt.*, s. 19–25, 27–41; por. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 71–76. Należy dodać, że obydwa wymiary owej otwartości tworzą jedną spójną całość „ontologiczno-religijną” Moment ich wewnętrznej integracji najlepiej oddaje opracowana przez Rahnera kategoria „nadprzyrodzonego egzystencjału”; zob. TENŽE, *dz. cyt.*, s. 109–112.

niez w tym wypadku nasuwa się wniosek o zasadniczej jedności stosownych zadań teologii naturalnej i teologii objawienia. W jednej i drugiej bowiem chodzi (także) o ujęcie podmiotowych warunków i założeń uniwersalnego poznania Boga. Okazuje się, że podstawowa w tym wypadku kategoria otwartości podmiotu ma jednocześnie wymiar ontologiczno-antropologiczny i religijny, wymaga więc złożonej, filozoficzno-teologicznej analizy i interpretacji. To znaczy, że rekonstrukcja podmiotowych warunków i założeń poznania Boga — jako trwałe zadanie teologii naturalnej — jest sprawą hermeneutyki teologicznej zintegrowanej z filozoficzną refleksją o człowieku: z hermeneutyką faktów, pytań i doświadczeń ukazujących zasadniczą otwartość podmiotu i osoby ludzkiej na prawdę o Bogu. W każdym razie dobrze pojęta teologia naturalna dostrzega to, że wiara religijna, z wiarą w objawienie Boże włącznie, nie jest możliwa bez pewnej pierwotnej otwartości człowieka, i dlatego podejmuje wysiłek wszechstronnej analizy tego fenomenu. Chce ona opisać różne formy i sposoby ujawniania się owej otwartości oraz wyjaśnić jej podstawy, naturę i znaczenie.

Drugim ważnym (wciąż aktualnym) zagadnieniem nauki o poznaniu Boga (konkretyzującym pytanie o warunki i o sposób recepcji objawienia Bożego) jest kwestia relacji między wiarą a rozumem. Współczesna teologia podziela zasadnicze stanowisko tradycyjnej teologii naturalnej, eksponujące „rozumowy” charakter poznania Boga. Ale inaczej pojmuje miejsce i rolę rozumu. Proponowane zmiany prowadzą do dalszej rewizji istoty i zadań teologii naturalnej. W tradycyjnym (neoscholastycznym) ujęciu teologia naturalna była teologią odwołującą się wyłącznie do rozumu ludzkiego i przedstawiającą filozoficzne dowody egzystencji Boga (i podobny, filozoficzny, opis Jego natury), natomiast teologia objawienia była teologią zajmującą się analizą tych prawd o Bogu, które człowiek poznaje drogą wiary; były to dwie odrębne teologie (pierwsza była traktowana jako „podbudowa” drugiej). Wiadomo już, że współczesna teologia odrzuca ten dualizm, w tym także możliwość czysto naturalnej wiedzy o Bogu, pojętej jako niezależne przedpole wiary i refleksji nad wiarą. Przyjmuje się w niej, że poznanie Boga jest najpierw i przede wszystkim sprawą wiary; podkreśla się przy tym w pełni rozumny charakter tego podstawowego aktu świadomości i egzystencji religijnej.

Akt wiary (jako zasadniczy i podstawowy sposób poznania Boga) jest aktem natury osobowej (osobowo-egzystencjalnej), aktem angażującym wszystkie funkcje podmiotu (i całość egzystencji ludzkiej); nie jest to zatem standardowy akt poznawczy. Jednocześnie, będąc rodzajem odpowiedzi na objawienie Boże, akt ten zakłada stosowne działanie Boga: działanie, w którym Bóg sam poświadcza swoje istnienie i ukazuje pewne przymioty swojej natury bytowej. Należy więc powiedzieć, że Bóg może być poznany „tylko jako Ten, który sam daje się poznać”¹⁰¹ A to oznacza, że poznanie Boga (jako poznanie „z wiary”) jest sprawą łaski Bożej; przypomnijmy:

¹⁰¹ Por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 447–452 (450–451).

łaska Boża stanowi konieczny warunek tego poznania. Wobec tego trudno mówić o poznaniu czysto naturalnym, rozumianym jako niezależne wprowadzenie do wiary; trudno też zaakceptować to, że teologia naturalna jest aprioryczną, niezależną bazą teologii objawienia. Poprawnie pojętej teologii naturalnej nie chodzi o poznanie Boga oparte wyłącznie na dyspozycji „autonomicznego” rozumu ludzkiego — rozumu „wolnego” od jakichkolwiek założeń (oderwanego od kontekstu egzystencji i świadomości religijnej) i wyprzedzającego wiarę. W poprawnie pojętej teologii naturalnej rozum pytający o Boga to rozum, który funkcjonuje „wewnątrz” wiary — w polu związanych z nią przekonań i dociekań¹⁰².

Wiara religijna (z wiarą w objawienie Boże włącznie) posiada wymiar poznawczy (noetyczno-hermeneutyczny), więc rozum jest w niej „z natury rzeczy” obecny i w określony sposób aktywny. Można mówić o „początkowej” (bądź pierwotnej) racjonalności wiary: o tym, że jako akt akceptacji pewnych przekonań wiara sama generuje stosowne czynności poznawcze i pobudza rozum do tego, by wykazać swoją niesprzeczność, by uprawomocnić związany z nią wybór, by objaśnić zawarte w niej przesłanie¹⁰³. Tak pojęta racjonalność wiary wskazuje podstawowe zadanie teologii objawienia; zadanie to pokrywa się z trwałą intencją teologii naturalnej: w jednym i drugim przypadku chodzi o to, by pokazać i potwierdzić rozumny charakter akceptowanych przekonań o Bogu, by spełnić wymóg intelektualnej odpowiedzialności za wiarę. Zdaniem współczesnych teologów można to uczynić wyłącznie w ramach refleksji nad wiarą, w porządku hermeneutyki konkretnych prawd wiary, a nie w porządku myślenia wyprzedzającego wiarę (w ramach odrębnej — niezależnej — nauki o naturalnym poznaniu Boga). Poprawnie pojęta teologia naturalna nie może być przedpolem teologii objawienia; może ona być tylko zintegrowaną hermeneutyką wiary, pozwalającą jednocześnie (w ramach jednego, spójnego horyzontu dociekań) ukazać sens przekonań religijnych, uprawomocnić akt akceptacji tych przekonań i potwierdzić ich prawdziwość (pozwalającą połączyć interpretację z weryfikacją); można ją bądź utożsamić z tą hermeneutyką (zważywszy na

¹⁰² Tamże, s. 452–454; R. TRIGG, *Rationality and Religion. Does Faith Need Reason?*, Oxford 1998, s. 179–182. Współczesna teologia odrzuca (neoscholastyczny) paradygmat „rozumu wyprzedzającego wiarę”, a zwłaszcza taką postać tego paradygmatu, w której *praeambula fidei* określają niezależny fundament (i niezależny horyzont rozumienia) prawd wiary; por. JÜNGEL, *Das Dilemma der natürlichen Theologie*, s. 177; WERBICK, *art. cyt.*, s. 125–126, 130, 132.

¹⁰³ Zasadniczo biorąc, wiara nie jest aktem poznawczym, epistemicznym; jest ona rodzajem specyficznej relacji osobowej i egzystencjalnej. Ale relacja ta posiada określony wymiar poznawczy i tym samym określoną racjonalność; por. W. PANNENBERG, *Glaube und Vernunft*, w: TENŻE, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, s. 237–251; H. VERWEYEN, *Glaube und Vernunft — Eine katholische Position*, w: M. DELGADO, G. VERGAUWEN (red.), *Glaube und Vernunft — Theologie und Philosophie*, Freiburg im Br. 2003, s. 171–190; I. DALFERTH, *Die Vernunft des Glaubens — Eine evangelische Position*, w: DELGADO, VERGAUWEN (red.), *dz. cyt.*, s. 191–214; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 454–459; TENŻE, *Gott als Wirklichkeit*, s. 357; L. SCHEFFCZYK, *Die Rolle der Ratio im Glauben und in der Theologie*, w: TENŻE (red.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Freiburg im Br. 1989, s. 389–394; T. DZIŁDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 98–129.

to, że dobrze pojęta hermeneutyka zawsze implikuje moment weryfikacji, a dobrze pojęta weryfikacja pozostaje w koniecznym związku z hermeneutyką), bądź potraktować jako integralną część lub nieodłączny aspekt owej hermeneutyki. „Weryfikatywna hermeneutyka wiary” — o której tu mowa — jest po prostu wszechstronną, systematyczną interpretacją prawd objawionych. Tylko (dopiero) w porządku tej interpretacji, łączącej rozumienie tradycji z poszukiwaniem aktualnie ważnych idei i znaczeń religijnych, otwiera się przestrzeń, w której możliwe jest rozumowe potwierdzenie wiary w Boga¹⁰⁴. Potwierdzenie to ma charakter wtórny — „następczy” — w stosunku do samego doświadczenia wiary; jest ono możliwe wyłącznie w refleksji wiodącej od wiary do rozumu (a nie w kierunku odwrotnym, w porządku dociekań wprowadzających bądź przygotowujących do wiary i ustanawiających niezależny fundament dyskursu teologicznego); co więcej, w gruncie rzeczy jest ono możliwe tylko jako systematyczne rozwinięcie „samouzasadnienia wiary”¹⁰⁵. W „standardowym” podejściu w ramach czynności potwierdzających należy, po pierwsze, ustalić ontyczne podstawy idei Boga i przedmiotowe warunki wiary religijnej, po drugie, dokonać rekonstrukcji podmiotowych (w tym także logiczno-poznawczych) założeń aktu wiary, po trzecie, wykazać spójność akceptowanych przekonań o Bogu z innymi przekonaniem umysłu oraz, po czwarte, ukazać pragmatyczno-egzystencjalną ważność postawy wiary¹⁰⁶. Już sama możliwość takiego potwierdzenia świadczy o racjo

¹⁰⁴ Por. WERBICK, *art. cyt.*, s. 124–132; W. PANNENBERG, *Einsicht und Glaube*, w: TENŻE, *Grundfragen systematischer Theologie*, s. 223–236; JÜNGEL, *Das Dilemma der natürlichen Theologie*, s. 171–177; SCHÄFER, *art. cyt.*, s. 336–343; H. BEINTKER, *Verstehen und Glauben. Grundlinien einer evangelischen Fundamentaltheologie*, KuD 22 (1976), s. 22–40; SCHLEBEECKX, *dz. cyt.*, s. 88; H. WAGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981, s. 57. Zdaniem tych autorów „logika wiary”, będąca formą „myślenia uzasadniającego”, może być tylko i wyłącznie funkcją systematycznej hermeneutyki wiary; nie może ona być rodzajem uprzedniej wiedzy o Bogu, stanowiącej uzasadnienie wiary bez merytorycznego związku z wiarą (z treścią jej przekonań); to znaczy, że konieczne jest zachowanie spójności kontekstu weryfikacji wiary z kontekstem jej rozumienia.

¹⁰⁵ Por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 464–472; TENŻE, *Gott als Wirklichkeit*, s. 354–357. We współczesnej teologii mówi się o samouzasadnieniu wiary. W ujęciu biblijnym wiara ma swój fundament w sobie, wewnątrz własnej struktury — sama usprawiedliwia swoje przesłanie i swoje roszczenia. W tym sensie wszelkie próby racjonalnej weryfikacji wiary są po prostu transpozycją pierwotnego samouzasadnienia wiary; por. K. LEHMANN, *Rechenschaft des Glaubens. Überlegungen zum Problem der Glaubensbegründung*, w: E. HESSE, H. ERHARTER (red.), *Rechenschaft vom Glauben*, Wien 1969, s. 76. Można wskazać filozoficzny odpowiednik powyższej tezy. P. TILICH (*Dwie drogi filozofii religii*, s. 66–73) dowodzi, że każda konkretna wiara religijna implikuje moment „wiary absolutnej”, odznaczającej się samooczywistością i bezpośrednią pewnością; A. PLANTINGA (*Reason and Belief in God*, w: TENŻE, N. WOLTERS-TORFF [red.], *Faith and Rationality*, London 1983, s. 16–93) z kolei wykazuje, że podstawowy dogmat wiary religijnej jest „przekonaniem bazowym”, nie wymagającym (dodatkowego) uzasadnienia. W każdym razie (w związku z powyższym) w teologii należy mówić nie tyle o uzasadnieniu, ile raczej o potwierdzeniu lub weryfikacji wiary; por. KRAUS, *Natürliche Theologie*, s. 679.

¹⁰⁶ Por. M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, HFTTh 4², s. 132–161; J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br. 2000, s. 188–224; F. WAGNER, *Religion und Gottesgedanke. Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion*, Frankfurt am M. 1996, s. 219–246; I. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984, s. 16–18, 86–92; TENŻE, *Religiöse Rede von Gott*, München

nalności wiary religijnej. Tylko wiara dająca się potwierdzić jest wiarą powszechnie zrozumiałą i sensowną.

W świetle badań (i odpowiadających im ustaleń) współczesnej teologii chrześcijańskiej tradycyjna (neoscholastyczna) teologia naturalna budzi zdecydowany i ze wszech miar usprawiedliwiony sprzeciw. Przesądzają o tym występujące w niej błędy: dualizm ontologiczno-poznawczy, nauka o poznaniu Boga niezależnym od objawienia i wiary, koncepcja zamkniętego systemu czysto rozumowej wiedzy o Bogu (traktowanej jako baza teologii objawienia). Weryfikatywna hermeneutyka wiary to projekt znoszący te uchybienia, projekt „nowej” — krytycznej i biblijnie ugruntowanej — teologii naturalnej. Istotą tego projektu jest odpowiednia integracja wiary i rozumu: właściwym, pierwotnym i autonomicznym źródłem wiedzy o Bogu jest wiara w objawienie Boże, ale akt wiary, posiadający określony wymiar poznawczy, pozostaje w ścisłym związku z rozumem i jest otwarty na możliwość racjonalnej weryfikacji swojego rezultatu. Pozytywny związek wiary z rozumem oznacza, że wypowiedzi o Bogu są (w odpowiedni sposób i w odpowiednim stopniu) „sprawdzalne”, że można je zweryfikować (potwierdzić ich prawdziwość). Realizacja owej możliwości to oczywiście zadanie teologii — systematycznej hermeneutyki wiary. Ponieważ zadanie to odpowiada trwałej intencji tradycyjnej teologii naturalnej, projekt, z którym mamy do czynienia, można nazwać „hermeneutyczną teologią naturalną”¹⁰⁷ W odróżnieniu od tradycyjnego modelu hermeneutyczna teologia naturalna nie jest rodzajem samodzielnej nauki o Bogu (nauki funkcjonującej przed teologią i obok teologii). Jest ona częścią lub raczej „wewnętrznym wymiarem” teologii jako takiej — dążeniem rozumu (teologicznego) przenikającym całość systematycznej refleksji nad wiarą. Ponieważ racjonalna weryfikacja wiary w Boga implikuje udział racjonalnej (przede wszystkim filozoficznej) wiedzy o świecie i o człowieku, rzeczą ważną jest szersze (wykraczające poza oczywistą obecność określonych elementów filozoficznej myśli o Bogu) włączenie filozofii do teologii (do hermeneutyki wiary).

Istotnym elementem hermeneutycznej teologii naturalnej jest nowe podejście do problemu możliwości, potrzeby i funkcji dowodów na istnienie Boga. We współczesnej teologii, zarówno katolickiej, jak i protestanckiej, podkreśla się, że teoretyczne dowody egzystencji Boga nie są możliwe, a gdyby nawet były możliwe, to

1981, s. 507–546, 679–709; TH. PRÖPPER, *Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott*, w: TENŽE, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg im Br. 2001, s. 72–92; A. KREINER, *Demonstratio religiosa*, w: H. DÖRING (red.), *Den Glauben Denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br. 1993, s. 9–48; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 470–472; K. MÜLLER, *Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede*, w: P. NEUNER (red.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg im Br. 2002, s. 33–56.

¹⁰⁷ WERBICK (*Der Streit um die natürliche Theologie*, s. 132) i KRAUS (*Gotteserkenntnis*, s. 469, 473–493) używają nazwy „teologia weryfikatywna”. Wydaje się, że bardziej stosowne jest pojęcie „hermeneutycznej teologii naturalnej”, pokazujące ów związek rozumienia i weryfikacji wiary.

i tak należałoby je uznać za niestosowne i niepotrzebne¹⁰⁸ Za taką opcją przemawiają już względy natury epistemologiczno-logicznej, związane z akceptacją określonych założeń teoriopoznawczych, jak również z określonym pojęciem dowodzenia i dowodu. Ale w tym wypadku ważne są przede wszystkim względy teologiczne. Po pierwsze, dowód teoretyczny — z uzyskaną w nim przedmiotową, abstrakcyjną i apodyktyczną wiedzą o Bogu — trudno pogodzić z osobową naturą Boga, z przekonaniem o tajemnicy (i tym samym o niepojętości) Jego bytu. Po drugie, przeciwko takiemu dowodowi przemawia też natura wiary. Akt wiary, jak wiadomo, angażuje całą strukturę osoby ludzkiej (a nie tylko intelekt); jest to akt wolnego wyboru i egzystencjalnej decyzji człowieka. W takim kontekście teoretyczny dowód istnienia Boga jawi się jako „przymus intelektualny”, a więc jako działanie sprzeczne z naturą wiary¹⁰⁹ Wobec tego należy — jak postulują liczni teologowie — odstąpić od idei („zniewalającego”) dowodu na istnienie Boga i „poprzestać” na poszukiwaniu „racjonalnych wskazań”, skłaniających umysł do akceptacji prawdy o Bogu, oraz na konstrukcji racjonalnych argumentów, potwierdzających przedmiotową i pragmatyczno-egzystencjalną ważność formułowanych tą drogą przekonań¹¹⁰ Logiczno-poznawczą formą postulowanych czynności pozostaje stosowna (przede wszystkim filozoficzna) refleksja nad światem i nad człowiekiem — refleksja ukazująca fakt samotranscendencji zarówno świata rzeczy, jak i osoby ludzkiej — ale „macierzystym” ich kontekstem jest wiara. Myślenie mające „wskazać na Boga” i potwierdzić Jego realność jest po prostu funkcją krytycznej — weryfikatywnej — hermeneutyki wiary (a nie sprawą teoretycznego — neutralnego — dowodzenia). W ramach tej hermeneutyki służy ono usprawiedliwieniu (uprawomocnieniu) podstawowych przekonań o Bogu, pokazuje bowiem ich obiektywność, spójność, sensowność i ważność.

Sygnalizowany sposób weryfikacji wiary wiąże się z odpowiednią refleksją filozoficzno-teologiczną (teologiczno-filozoficzną). Mowa o refleksji uruchomionej i stymulowanej przez samą wiarę, poszukującej nowych argumentów na rzecz jej prawdziwości, nowych, racjonalnych wskazań na Boga. Współczesna teologia proponuje stosowne formy tej refleksji (i argumentacji). Szczególnie widoczną tendencją w ramach nowego podejścia jest zwrot do człowieka, do podmiotu wiary (i towarzyszących jej dociekań); chodzi o antropologiczny punkt wyjścia i antropologiczny kieru-

¹⁰⁸ Por. KÜNG, *dz. cyt.*, s. 583–590; J. CLAYTON, *Gottesbeweise: III. Systematisch / Religionsphilosophisch*, TRE 13, s. 762–765; WELTE, *Filozofia religii*, s. 53–54; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, t. I, Tübingen 1979, s. 215–216.

¹⁰⁹ Por. H. OTT, *Gott*, Stuttgart 1971, s. 49–50; O.H. PESCH, *Heute Gott erkennen*, Mainz 1980, s. 38; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 478–479; J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, tł. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 172–181.

¹¹⁰ Por. K.-H. WEGER, *Strukturen gegenwärtiger Gottesaufweise*, SdZ 118 (1993), s. 841–848; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 480–485; TENZE, *Gott als Wirklichkeit*, s. 357–359; TENZE, *Natürliche Theologie*, s. 679; MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, s. 99–100.

nek proponowanej argumentacji¹¹¹. Z badań nad wiarą religijną wynika, że wpisane w jej struktury odniesienie człowieka do Boga wskazuje na pierwotną (ontologiczną, choć nie zawsze dostatecznie wyraźną) otwartość podmiotu i osoby ludzkiej na nieskończony horyzont bytu, prawdy i sensu (w formalnym ujęciu wiara religijna, z wiarą w objawienie Boże włącznie, jest „modyfikacją” tej otwartości)¹¹². Samotranscendencja człowieka, o której tu mowa, ujawnia się w różnych sytuacjach życia i w różnych formach aktywności duchowej; okazuje się, że stanowi ona konieczną własność ducha ludzkiego. Potwierdzają to stosowne typy refleksji filozoficznej, przede wszystkim refleksja transcendentna i fenomenologiczna; w jednej i drugiej ów fakt samotranscendencji można zinterpretować jako racjonalne wskazanie na Boga, potwierdzające prawdziwość wiary religijnej¹¹³. Wskazanie to posiada wartość racjonalnego argumentu, choć w istocie ma ono charakter hipotetyczno-postulatywny i często spełnia jedynie kryteria racjonalności praktycznej (praktyczno-egzystencjalnej)¹¹⁴.

Należy jeszcze dopowiedzieć, że wyjątkowo ważną rolę w hermeneutycznej teologii naturalnej odgrywa doświadczenie. Ponieważ sam akt wiary w Boga związany jest z pewną szczególną formą doświadczenia religijnego, weryfikacja formułowanych w nim przekonań (podobnie jak hermeneutyka ich treści) również musi zachować związek z doświadczeniem. Z jednej strony określone formy doświadczenia ludzkiego, zwłaszcza te, które odnoszą się do spraw „makro-metafizycznych” (przygodność świata, istniejący w świecie porządek, bogactwo i piękno przyrody) i egzystencjalnych (poszukiwanie sensu życia, potrzeba miłości, dążenie do szczęścia), stanowią „naturalny” kontekst wyboru i decyzji wiary; to znaczy, że doświadczenie pomaga zrozumieć postawę wiary w Boga, zwłaszcza jej motywy, pomaga dostrzec

¹¹¹ Por. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 101–106; TENŽE, *Antropologia a problem Boga*, s. 27–45; W. KERN, *Gotteserkenntnis heute. Überlegungen aus anthropologischer Sicht*, w: TENŽE (red.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Düsseldorf 1981, s. 102–132; A. RAFFELT, K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, CGG 24, s. 5–55.

¹¹² Por. B. WELTE, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tł. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 21–41; CORETH, *Mensch und Religion*, s. 102–107.

¹¹³ Por. RAHNER, *dz. cyt.*, s. 48–53, 60–63; B. LONERGAN, *Philosophy of God and Theology*, London 1973, s. 49–59; KÜNG, *dz. cyt.*, s. 524–525, 625–635; PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 105–106; H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988², s. 140–145; MÜLLER, *Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede*, s. 52–56; H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 2002³, s. 24–26; D. SATTLER, TH. SCHNEIDER, *Gotteslehre*, w: TH. SCHNEIDER (red.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1992, s. 97–101. Opracowując własne sposoby uprawomocnienia wiary w Boga, teologia korzysta z odpowiednich metod (i typów) argumentacji filozoficznej (przyswaja je i integruje z własnym systemem poznawczym); w tym wypadku chodzi o metody: transcendentną, transcendentno-hermeneutyczną i fenomenologiczno-egzystencjalną; pozwalają one na konstrukcję argumentów potwierdzających istnienie Boga jako „nieskończonego horyzontu” podstawowych aktów i dążeń ludzkich (poznania intelektualnego, wolności, zaufania i miłości), jako „ostatecznego sensu” ludzkiej egzystencji.

¹¹⁴ Por. PANNENBERG, *Der Gottesgedanke*, s. 105–107; TENŽE, *Antropologia a problem Boga*, s. 41–43; MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, s. 182–186.

oddziaływanie i tym samym wartość związanych z wiarą przekonań; i w tym sensie („wskazując na nią”) potwierdza prawdziwość wiary. Z drugiej strony te same formy doświadczenia, choć w tym wypadku przede wszystkim te, które odnoszą się do podstawowych i „granicznych” sytuacji ludzkiego życia, stanowią kontekst egzystencjalnej „próby” (egzystencjalnego testu) wiary religijnej; tym razem wiara w Boga potwierdza swoją prawdziwość w ten sposób, że ukazuje ostateczne spełnienie najważniejszych (sygnalizowanych już wyżej) potrzeb i dążeń ludzkich oraz perspektywę ostatecznego sensu w przypadku „krytycznych” sytuacji ludzkiego życia (takich jak cierpienie czy śmierć). Można więc powiedzieć, że hermeneutyka doświadczenia ludzkiego jest istotnym elementem weryfikatywnej hermeneutyki przekonań o Bogu (związek z doświadczeniem i samorozumieniem człowieka należy uznać za konieczny warunek racjonalności wiary religijnej; tylko wiara włączona w kontekst doświadczenia i samorozumienia ludzkiego jest wiarą autentyczną — mającą realny wpływ na życie człowieka, przemieniającą to życie, nadającą mu wartość i sens — i w tym znaczeniu rozumną i sprawdzalną)¹¹⁵

Odstąpienie od prób teoretycznego dowodzenia egzystencji Boga nie jest (nie musi być) równoważne z całkowitą dewaluacją tradycyjnych „dowodów” teistycznych. Z perspektywy nowej teologii naturalnej (z perspektywy weryfikatywnej hermeneutyki wiary) dostrzega się określoną wartość i znaczenie tych dowodów. Po pierwsze, zwraca się uwagę na to, że w obrębie myśli chrześcijańskiej „klasyczne” dowody na istnienie Boga były formułowane w ramach refleksji związanej z wiarą, z wysiłkiem rozumienia i uprawomocnienia przekonań wiary; świadectwo takiej opcji znajdujemy w teologii AUGUSTYNA, ANZELMA, TOMASZA, PASCALA czy NEWMANA. Po drugie, podkreśla się, że tradycyjne dowody, choć posiadały filozoficzną strukturę i spekulatywny charakter, to jednak w istocie rzeczy były refleksją nad mniej lub bardziej uwyrażnionym doświadczeniem religijnym i dlatego można je traktować jako specyficzną formę ekspresji tego doświadczenia, jako przejaw religijnej (a nie tylko i wyłącznie intelektualnej, noetycznej) samotranscendencji człowieka. Po trzecie, dowody te pozwoliły utworzyć wyjątkowo spójne i klarowne pojęcie Boga — pojęcie zgodne z wiarą biblijną i jednocześnie posiadające obiektywne podstawy, ogólnie ważną treść i etyczną doniosłość. Sygnalizowane przymioty sprawiają, że tradycyjne dowody teistyczne można zinterpretować w terminach weryfikatywnej hermeneutyki teologicznej, że w ostatecznym rozrachunku można im przypisać status „racjonalnych wskazań” na Boga, potwierdzających prawdziwość wiary religijnej¹¹⁶.

¹¹⁵ Por. KASPER, *Rzeczywistość wiary*, s. 23–36; H. DÖRING, *Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung?*, ThG 64 (1974), s. 89–112; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 485–493; TENZE, *Gott als Wirklichkeit*, s. 359–361; DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, s. 682–688; J. TRACK, *Erfahrung Gottes*, KuD 22 (1976), s. 1–21; E. SCHILEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, CGG 25, s. 73–116; TENZE, *Glaubensinterpretation*, s. 13–16, 83–101; G. KRUCK, *Zur Einführung*, w: TENZE (red.), *Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart*, Mainz 2003, s. 7–13.

¹¹⁶ Por. CLAYTON, *art. cyt.*, s. 774–776; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 481–485; M. JAWORSKI, *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, w: TENZE, *Pisma z filozofii religii*, s. 116–141.

Argumenty, o których mówi się w hermeneutycznej teologii naturalnej, nie mają charakteru zniewalających dowodów. Są one zapisem (odkrytych w porządku hermeneutyki wiary i w porządku związanej z tą hermeneutyką refleksji o świecie i o człowieku) „racjonalnych wskazań” na Boga i w takiej postaci pełnią określone funkcje. W najbardziej ogólnym ujęciu argumenty te służą usprawiedliwieniu wiary religijnej, są niedowodową, ale racjonalną formą jej weryfikacji, dokonującej się przede wszystkim poprzez ustalenie poznawczych i ontologicznych podstaw tezy o istnieniu Boga. Ale służą one również bliższej precyzacji sensu tej tezy. W tym kontekście można wskazać kilka bardziej szczegółowych, pełnionych przez nie funkcji. Są to między innymi: (1) rekonstrukcja fundamentalnego („bazowego”) założenia wiary religijnej i dyskursu religijnego; (2) ukazanie racjonalności podstawowych przekonań o Bogu poprzez ich odniesienie do racjonalnej (filozoficznej i naukowej) wiedzy o świecie i o człowieku; (3) pełniejsze i bardziej wszechstronne ujęcie sensu słowa „Bóg”; (4) precyzacja sensu konkretnych wypowiedzi o Bogu, dotyczących Jego natury bytowej i sposobu działania; (5) pokazanie podmiotowych założeń i pragmatyczno-egzystencjalnej ważności wiary w Boga; (6) umożliwienie dialogu międzyreligijnego i światopoglądowego poprzez precyzację własnego stanowiska¹¹⁷. Wszystkie wymienione funkcje mają systematyczno-teologiczne znaczenie. W nowej teologii naturalnej istotą argumentów potwierdzających prawdziwość ogólnie pojętej wiary w Boga jest to, że służą one także (jednocześnie) rekonstrukcji założeń i usprawiedliwieniu ważności konkretnej wiary religijnej (wiary w konkretne objawienie Boże); to znaczy, że owe argumenty służą również interpretacji przekonań konkretnej wiary religijnej; w tym sensie są one częścią systematycznej hermeneutyki teologicznej.

5. Zakończenie

Teologia naturalna zawsze była — i nadal jest — integralną częścią chrześcijańskiej refleksji o Bogu; pojęcie teologii naturalnej zawsze odnosiło się — i nadal się odnosi — do dyscypliny pozostającej w określonym związku z teologią objawienia, z hermeneutyką konkretnych prawd i przekonań wiary chrześcijańskiej. Związek ten nie był wielkością stałą; wraz z historycznym rozwojem chrześcijańskiej myśli o Bogu ulegał pewnym przeobrażeniom, modyfikującym jego (dotychczasowy) kształt i charakter. W czasach najnowszych kluczowym „momentem” ewolucji była rewizja neoscholastycznego modelu nauki o naturalnym poznaniu Boga i neoscholastycznego modelu relacji między teologią naturalną a teologią objawienia. Najważniejsze (najbardziej znaczące, konstruktywne i trwałe) zmiany dokonywały się w drugiej

¹¹⁷ Por. MUCK, *Funktion der Gottesbeweise in der Theologie*, s. 30–31; MUCK, RICKEN, *art. cyt.*, s. 885–886.

połowie XX w.; swój definitywny kształt uzyskały one w ostatnich dekadach tego stulecia. Ich kierunek można określić jako przejście od paradygmatu „logiczno-metafizycznego” do paradygmatu „hermeneutycznego”. Paradygmat logiczno-metafizyczny oferował „mocne” — obiektywne, teoretyczne, dowodowe — uzasadnienie wiary w Boga; było to uzasadnienie typu metafizycznego, przyjmujące postać niezależnej wiedzy o Bogu; odnoszono je do całego zakresu wiary i traktowano jako teoretyczną bazę teologii objawienia. Głównym błędem paradygmatu logiczno-metafizycznego był dualizm teologii naturalnej i teologii objawienia. W ramach tego paradygmatu nauka o naturalnym poznaniu Boga była „logiką wiary”, proponującą ostateczne i racjonalne uzasadnienie postawy i świadomości religijnej, ale oderwaną od heurystyki i hermeneutyki wiary, od akceptacji i rozumienia konkretnych przekonań religijnych; jak trafnie zauważa JÜNGEL, owa logika wiary była oderwana od „psychologii wiary”, od ujęcia respektującego genetyczny i strukturalny — wewnętrzny — związek między wiarą a rozumem (między wiarą „szukającą rozumu” a rozumem „poruszonym wiarą”). Jednocześnie zawarta w owym (niezależnym, neutralnym) uzasadnieniu wiedza o Bogu miała zbyt duży wpływ na interpretację biblijnej idei Boga. Świadomość rażącej jednostronności (i wynikających z niej wypaczeń) przesądziła o tym, że paradygmat logiczno-metafizyczny został zakwestionowany i w ostatecznym rozrachunku odrzucony; jego miejsce zajął paradygmat hermeneutyczny. W ramach tego drugiego teologia naturalna zajmuje się weryfikacją wiary w Boga występującej w postaci konkretnej wiary religijnej i dlatego łączy ogół swoich dążeń z intencjami teologii objawienia. Chce ona wykazać przedmiotową i podmiotową uniwersalność i rozumny charakter wiary. W tym celu (1) dokonuje odpowiedniej interpretacji prawdy o stworzeniu, pokazując, że świat, obejmujący całą rzeczywistość stworzoną (a więc naturę, dzieje i człowieka), stanowi naturalną przestrzeń, w której Bóg się objawia i daje się poznać; (2) wyjaśnia zjawisko religijnej otwartości (samotranscendencji) człowieka; (3) wykazuje racjonalność i prawdziwość wiary, czyli przedmiotową ważność, logiczną spójność i egzystencjalną wartość formułowanych w niej przekonań o Bogu. W samym programie weryfikacji, przedstawionym w nowej teologii naturalnej, ważne są dwie rzeczy: rekonstrukcja „racjonalnych wskazań”, potwierdzających prawdziwość wiary w Boga, oraz odniesienie do doświadczenia. Ponieważ w swym nowym wydaniu teologia naturalna realizuje swoje zadania w porządku refleksji uzasadniającej wiarygodność (konkretnego) objawienia religijnego, pozostaje ona w bliskim związku z teologią fundamentalną.

O wartości hermeneutycznego paradygmatu teologii naturalnej świadczy szereg konkretnych cech i przymiotów. Cztery z nich należy wyróżnić. Po pierwsze, paradygmat ten eliminuje ów dualizm nauki o Bogu, wynikający z radykalnej koncepcji podwójnego porządku poznawczego. Weryfikatywna hermeneutyka wiary uwzględnia wewnętrzny (dialektyczny) związek między wiarą w objawienie Boże a rozumem ludzkim, łączy i integruje kontekst uzasadnienia z kontekstem odkrycia — kontekst weryfikacji wiary jako takiej z kontekstem heurystyki i hermeneutyki konkretnych

prawd wiary. W jej świetle naturalne poznanie Boga, tożsame z ujęciem przedmiotowych i podmiotowych założeń wiary religijnej i potwierdzające prawdziwość tej wiary, jest integralnym (wewnętrznym) „momentem” poznania opartego na objawieniu Bożym. To znaczy, że weryfikatywna hermeneutyka wiary przywraca (utrąconą wcześniej) jedność nauki o Bogu (jedność teologii naturalnej i teologii objawienia). Ukazuje ona „teologiczny kontekst” nauki o naturalnym poznaniu Boga. W nowym podejściu teologia naturalna jest częścią systematycznej hermeneutyki prawd objawionych i tylko w porządku tej hermeneutyki spełnia swoją (weryfikatywną) rolę. W ramach tak pojętej syntezy wiara w Boga, występująca w postaci konkretnej wiary religijnej, wykazuje swoją obiektywność, sensowność i ogólną ważność. Po drugie, hermeneutyczna teologia naturalna poszerza horyzont możliwej weryfikacji wiary. W tradycyjnym modelu dominowała weryfikacja przyjmująca postać teoretycznego dowodzenia prawdy o Bogu. W nowym podejściu możliwe są różne formy weryfikacji niedowodowej, związane z rekonstrukcją „racjonalnych wskazań”, potwierdzających prawdziwość wiary religijnej; odniesienie do różnych typów doświadczenia powoduje, że znacznie szerszy zakres ma punkt wyjścia działań weryfikatywnych; bogatsza — wykraczająca poza ramy tradycyjnej refleksji metafizycznej — jest także struktura tych działań. W każdym razie hermeneutyczna teologia naturalna jest otwarta na nowe możliwości racjonalnego uprawomocnienia wiary. Oprócz sygnalizowanej już refleksji nad podmiotową strukturą samotranscendencji człowieka coraz większą rolę odgrywa w niej weryfikacja związana z nowymi odmianami metafizyki (na przykład z metafizyką procesu), z analityczną filozofią religii (zajmującą się badaniem semantycznych założeń, logicznej koherencji i warunków sensowności teizmu — wiary religijnej i dyskursu religijnego) czy z nowym projektem argumentacji indukcyjnej¹¹⁸. Warto nadmienić, że hermeneutyczna teologia naturalna jest otwarta także na weryfikację typu hipotetycznego; chodzi o taki model weryfikacji, w którym hipoteza Boga (odpowiadająca podstawowym kryteriom biblijnego teizmu) okazuje się racjonalnym wyjaśnieniem określonych zdarzeń i zjawisk¹¹⁹. Po trzecie, nowa teologia naturalna pozwala odpowiednio skorygować i wzbogacić pojęcie Boga. Jest to możliwe z uwagi na bezpośredni kontakt z biblijną prawdą o Bogu; ma to również związek z rewizją metafizycznej idei Boga i z recepcją nowych (konstruktywnych) sposobów filozoficznego myślenia o Bogu. Po czwarte, projekt weryfikatywnej hermeneutyki wiary poszerza i pogłębia interdyscyplinarny charakter systematycznej refleksji o Bogu. Z jednej strony projekt ten

¹¹⁸ Por. R. SWINBURNE, *Nowy program teologii naturalnej*, tł. I. Ziemiński, w: K. MECH (red.), *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, Kraków 1999, s. 187–199; TENZE, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977; MÜLLER, *Philosophische Grundfragen der Theologie*, s. 381–404; TENZE, *Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede*, s. 33–56.

¹¹⁹ Zob. KÜNG, *dz. cyt.*, s. 617–624; por. J.M. BOCHENSKI, *Logika religii*, Warszawa 1990, s. 112–117; J. HERBUT, *Pojęcie hipotezy religijnej i jej rola w uracjonalnianiu wiary*, SPCh 6 (1970), nr 2, s. 265–273; K. WOLSZA, *Hipoteza istnienia Boga w dyskursach teistycznych*, SPCh 34 (1998), nr 2, s. 75–86.

potwierdza trwałą obecność filozofii Boga w teologii naturalnej. Dobrze pojęta teologia naturalna funkcjonuje w oczywistym związku z filozoficzną myślą i wiedzą o Bogu: z filozoficznym opisem idei Boga i z filozoficzną argumentacją na rzecz prawdziwości tej idei (już w tym znaczeniu teologia naturalna — również w swej nowej postaci — jest i pozostaje „teologią filozoficzną”). Z drugiej strony związek z doświadczeniem religijnym oraz potrzeba analizy przedmiotowych i podmiotowych założeń (i kontekstu) tego doświadczenia przesądzają o tym, że weryfikatywna hermeneutyka wiary implikuje także pewne elementy filozofii religii, filozofii człowieka, filozofii kultury, filozofii dziejów i filozofii przyrody; z tych samych powodów jest ona również otwarta na dialog z naukami szczegółowymi¹²⁰

Weryfikatywna hermeneutyka wiary przejmując podstawowe motywy, intencje i zadania teologii naturalnej, integrując je z całokształtem funkcji i zadań systematycznej teologii objawienia. W świetle założeń nowego paradygmatu poznanie Boga realizuje się w ramach jednego porządku noetycznego — w ramach struktury integrującej akt wiary z aktywnością rozumu i otwartej na możliwość racjonalnego potwierdzenia (w systematycznej refleksji nad wiarą). Potwierdzenie prawdziwości podstawowych przekonań o Bogu, z przekonaniem o istnieniu Boga na czele, jest funkcją (weryfikatywną) hermeneutyki konkretnych wypowiedzi wiary. Jeżeli zatem (zintegrowana z teologią systematyczną) weryfikatywna hermeneutyka wiary przejmując i w należyty sposób spełnia zadania teologii naturalnej, to nasuwa się pytanie, czy potrzebne jest jeszcze pojęcie teologii naturalnej; tym bardziej, że z uwagi na mankamenty tradycyjnego modelu tej teologii budzi ono szereg negatywnych skojarzeń; czy nie należałoby z tego pojęcia po prostu zrezygnować? Za rezygnacją opowiada się G. KRAUS. Proponuje on, by pojęcie teologii naturalnej zastąpić (utworzonym przez J. WERBICKĄ) pojęciem „teologii weryfikatywnej”. Jednak większość teologów, zarówno katolickich, jak i protestanckich, pozostaje przy tradycyjnej terminologii. Zachowują oni nazwę „teologia naturalna”, opatrując ją odpowiednim komentarzem objaśniającym, ukazującym właściwy sposób jej rozumienia. Propozycja Krausa jest godna uwagi, choć bardziej usprawiedliwione — i bardziej konsekwentne — byłoby pojęcie „weryfikatywnego aspektu” bądź „weryfikatywnej funkcji” teologii. Z drugiej strony stanowisko zachowujące starą nazwę też ma pewne racje bytu. Wyrażenie „teologia naturalna” jest kategorią dobrze zdomowioną

¹²⁰ Konsekwencją filozoficznego wymiaru teologii naturalnej jest filozoficzny wymiar całej teologii; por. W. BREUNING, *Gott: Fragen der Theologie an die Philosophie*, w: J. MÖLLER (red.), *Der Streit um den Gott der Philosophen*, Düsseldorf 1985, s. 17–35; G. SAUTER, *Theologisches und philosophisches Reden von gott*, w: S. MOSER, E. PILICK (red.), *Gottesbilder heute*, Regensburg 1979, s. 21–41; K. CRAMER, *Der Gott der biblischen Offenbarung und der Gott der Philosophen*, w: CH. GESTRICH (red.), *Gott der Philosophen – Gott der Theologen*, Berlin 1999, s. 14–30; H. KÜMMEL, *Der moderne Mensch vor der Gottesfrage. eine theologisch-philosophische Neubesinnung*, Wuppertal 1978, s. 16–19; D. HENRICH, *Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne*, w: TENZE (red.), *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*, Münster 1997, s. 10–20.

w języku systematycznej refleksji o Bogu, dobrze oddającą sens podstawowej intencji tej refleksji. W ramach nowego kontekstu użycia, integrującego moment racjonalnego poznania Boga i racjonalnej weryfikacji prawdy o Bogu z hermeneutyką konkretnych przekonań wiary, może ono zagwarantować właściwy sposób rozumienia swojego desygnatu (zaletą nazwy „teologia naturalna” jest także to, że sygnalizuje ona twórczą rolę podmiotu i aktywny udział rozumu ludzkiego).

I na koniec jeszcze jedna uwaga. Koncepcja teologii naturalnej jako weryfikatywnej hermeneutyki wiary to projekt rzeczowo uzasadniony, formalnie poprawny i teologicznie słuszny. Jest to również projekt dobrze opracowany, przekładający się na konkretne (i operatywne) postulaty i reguły myślenia o Bogu. Wydaje się jednak, że teologom brakuje wytrwałości i konsekwencji w jego realizacji. Jest to wciąż projekt nie do końca wdrożony, słabo widoczny w podręcznikowych wykładach nauki o Bogu. Jak dotąd niewiele jest przykładów konsekwentnego i udanego włączenia noetyki teologicznej w porządek systematycznej hermeneutyki wiary.

In Richtung der hermeneutischen natürlichen Theologie

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel ist ein Versuch, die Richtung der grundsätzlichen Veränderungen zu rekonstruieren, die sich innerhalb der neusten natürlichen Theologie vollzogen. Hauptziel der Erwägungen war es, die Ursache, den Charakter und das Endergebnis dieser Veränderungen festzustellen. Die ganze Bearbeitung setzt sich aus vier Teilen zusammen. Im ersten Teil wird der Begriff der natürlichen Theologie besprochen; die wichtigsten Elemente dieser Besprechung sind Beschreibung eines traditionellen Modells der natürlichen Theologie, Auflichtung des philosophischen und theologischen Kontexts dieser „Disziplin” und Charakteristik der Grundformen der natürlichen Gotteserkenntnis. Im zweiten Teil wird ein geschichtlicher Abriss der natürlichen Theologie präsentiert; Zweck der geschichtlichen Analyse war es, die Entwicklungsetappen der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis aufzuzeigen. Diese Analyse diente der Bestimmung konkreter Verhältnisse zwischen der natürlichen Theologie und der Offenbarungstheologie. Der dritte Teil bespricht gewählte Formen (Beispiele) der Kritik der natürlichen Theologie (philosophische und theologische Kritik). Die Einsicht in verschiedene Formen dieser Kritik, in ihre Gründe und Voraussetzungen, ermöglichte die Richtung der notwendigen Revision der traditionellen Lehre über natürliche Gotteserkenntnis zu bestimmen. Im letzten Teil werden die wichtigsten Elemente dieser Revision und (in der Konsequenz) ein neues (hermeneutisches) Paradigma der natürlichen Theologie präsentiert (das Wesen dieses Paradigmas ist ein fester Zusammenhang der Grundaufgaben der natürlichen Theologie mit einer Verifizierungsfunktion der Glaubenshermeneutik). Der Artikelabschluss besteht aus den Schlussbemerkungen und dem Resümee. Er enthält auch eine Rechtfertigung des neuen Projektwertes von natürlichen Theologie.