

KS. KAZIMIERZ WOLSZA
Opole, UO

NOWA DYSKUSJA HANSA ALBERTA Z TEOLOGAMI NA TEMAT RACJONALNOŚCI PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH

Przedmiotem jego [Hansa Alberta] analiz jest (...) przede wszystkim teologia jako pewien specyficzny typ myślenia kategoriami dogmatu, w oczywisty sposób przeciwstawiany antydogmatycznemu ze swej istoty krytycznemu racjonalizmowi¹.

1. Hans Albert jako krytyk epistemologii teologicznej – 2. Spirytualistyczna metafizyka jako zaplecze teologii – 3. Egzystencjalna interpretacja wiary religijnej – 4. Spór o koncepcję rozumu – 5. O ograniczeniach i pożytkach dyskusji filozoficznej

1. Hans Albert jako krytyk epistemologii teologicznej

Hans Albert należy do nestorów współczesnej filozofii i socjologii niemieckiej². Ten emerytowany profesor uniwersytetu w Mannheimie zaliczany jest do nurtu współczesnej filozofii, określanego mianem krytycznego racjonalizmu, a on sam używa też określenia „racjonalny krytycyzm”. Za twórcę krytycznego racjonalizmu uchodzi Karl R. POPPER (1902–1994), natomiast Albert, wraz z takimi współczesnymi filozofami (zajmującymi się głównie filozofią nauki i epistemologią), jak: JOSEPH AGASSI, WILLIAM W. BRATLEY III, IMRE LAKATOS, JOHN W.N.

¹ T. ZATORSKI, *Wyjątkowość Europy*, w: H. ALBERT, *Europa i okiełznanie władzy. Szczególna droga Europy do społeczeństwa otwartego*, tł. T. Zatorski, Kraków 1998, s. 87.

² Hans Albert urodził się w 1921 r. w Kolonii. W latach 1946–1952 studiował ekonomię i nauki społeczne na Uniwersytecie Kolońskim. W 1952 r. uzyskał doktorat, a w 1958 r. habilitację. W latach 1952–1958 pracował jako asystent na Uniwersytecie Kolońskim. Następnie, po etapie prywatnej docentury w Instytucie Badawczym Nauk Społeczno-Administracyjnych w Kolonii, objął w 1963 r. Katedrę Socjologii i Teorii Nauki w Wyższej Szkole Ekonomicznej w Mannheimie (przekształconej później w uniwersytet). Pracował tu jako profesor socjologii i teorii nauki aż do przejścia na emeryturę w 1989 r. Jako emeryt przeniósł się do Heidelbergu. Jest ciągle twórczy pisarsko oraz aktywny naukowo, m.in. przez działalność w Fundacji im. Giordano Bruno (*Giordano Bruno Stiftung*), w Towarzystwie Filozofii Krytycznej (*Gesellschaft für kritische Philosophie*) oraz w redakcji czasopisma „Aufklärung und Kritik”

WATKINS czy PAUL K. FEYERABEND (z wczesnego okresu twórczości), zaliczany jest do drugiego pokolenia krytycznych racjonalistów. Albert zetknął się z Popperem w 1958 r. i opowiedział się za jego koncepcją krytycznego racjonalizmu, sformułowaną jeszcze w trzydziestych latach XX w. Choć nie był on uczniem Poppera ani jego bezpośrednim współpracownikiem, to jednak przez ponad czterdzieści lat utrzymywał z nim kontakt (głównie korespondencyjny), rozwijając własne poglądy w stałej dyskusji z nim³

Droga myślowa Alberta przechodziła ewolucję. Zanim opowiedział się za krytycznym racjonalizmem, sympatyzował z innymi orientacjami filozoficznymi. Nawiązywał (począwszy od czasów sprzed drugiej wojny światowej) do takich filozofów, jak: BENEDETTO CORCE (1866–1952) — o którym pisał doktorat, MAX SCHELER (1874–1928), OSWALD SPENGLER (1880–1936), HUGO DINGLER (1881–1954) czy ARNOLD GEHLEN (1904–1976). Potem jego droga filozoficzna przechodziła przez etap fascynacji neopozytywizmem Koła Wiedeńskiego. Wszystkie wymienione nurty, mimo różnic, można — jak twierdzi Albert — zaliczyć do klasycznego racjonalizmu. Racjonalizm ów charakteryzował się m.in. szukaniem niepowątpiewalnych podstaw poznania i przekonaniem o tym, że można je znaleźć⁴. Pod wpływem lektury dzieł Poppera Albert doszedł jednak do przekonania, że nie klasyczny, a krytyczny racjonalizm Poppera (z jego hipotetyzmem, fallibilizmem i antyfundacjonizmem) jest bardziej przekonującą teorią poznania i rozumu niż logiczny pozytywizm (neopozytywizm) czy neoklasyczny empiryzm, nie mówiąc już (*ganz zu schweigen*) o fenomenologii, hermeneutyce czy filozofii dialektycznej⁵.

Albert od wielu lat wiecie spór z teologami chrześcijańskimi na temat racjonalności przekonań religijnych. Wspomina o tym, że przyjmując pryncypia krytycznego racjonalizmu Poppera, starał się go rozwijać, m.in. przez podejmowanie problematyki, którą Popper się nie szerzej zajmował. Do takiej problematyki należą zagadnienia z obszaru epistemologii religijnej, a szczególnie kwestia racjonalności

³ M. MORGENSTERN, R. ZIMMER (red.), *Hans Albert – Karl Popper. Briefwechsel*, Frankfurt am M. 2005.

⁴ H. ALBERT, *Die Suche nach dem Fundament der Erkenntnis: Husserl, Heidegger und die Erlanger Schule*, „Il Cannocchiale” (1986), nr 3, s. 3–10; TENŹE, *Der Wiener Kreis und die Problematik der Rationalität*, w: P. KRUNTORAD (red.), *Jour Fixe der Vernunft. Der Wiener Kreis und die Folgen*, Wien 1991, s. 56–68.

⁵ Swoją wersję krytycznego racjonalizmu H. ALBERT przedstawia m.in. w następujących pracach: TENŹE, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968 (dalej cyt. wydanie: Tübingen 1991⁵); TENŹE, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München 1971; TENŹE, *Kritischer Realismus, konsequenter Fallibilismus und methodischer Rationalismus. Gespräch mit Hans Albert*, „Information Philosophie” (1982), nr 10, s. 4–16; TENŹE, *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblematik in realistischen Perspektive*, Tübingen 1987; TENŹE, *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, Tübingen 2000; TENŹE, *Varianten des kritischen Rationalismus*, w: J.M. BÖHM, H. HOLWEG, C. HOOK (red.), *Karl Poppers kritischer Rationalismus heute. Zur Aktualität kritisch-rationaler Wissenschaftstheorie*, Tübingen 2002, s. 3–22.

przekonań religijnych i twierdzeń teologicznych. Popper sporadycznie wypowiadał się na tematy religijne i teologiczne. Bodaj pierwszym myślicielem, który podjął szerszy namysł nad przekonaniem religijnym z punktu widzenia zasad krytycznego racjonalizmu, był William W. Bratley III⁶. Jednak piśmiennictwo Alberta, dotyczące zagadnień epistemologii religijnej i teologicznej, jest czymś wyjątkowym nie tylko w obrębie krytycznego racjonalizmu, ale w ogóle we współczesnej literaturze filozoficznej obszaru języka niemieckiego, a nawet poza nim (w ostatnich latach ukazują się bowiem liczne prace Alberta w języku angielskim i jeszcze liczniejsze w języku włoskim). Autor jest bardzo pilnym czytelnikiem pism współczesnych teologów niemieckich. Przed podjęciem dyskusji przedstawia ich poglądy bardzo starannie, najczęściej oddając głos samym omawianym przez siebie autorom. Przytacza obszernie fragmenty ich pism bądź stosuje bardzo konsekwentnie gramatyczną konstrukcję mowy zależnej (z użyciem trybu *Konjunktiv I*), dzięki czemu czytelnik bez trudu odróżnia prezentację poglądów od ich analizy i krytyki. Alberta w lekturze pism teologów interesują przede wszystkim dwie kwestie: (1) w jaki sposób uzasadniają oni swe twierdzenia; (2) w jaki sposób obchodzą się z krytyką przekonań religijnych, rozwijającą się od czasów oświecenia, a dziś czerpiącą argumenty przede wszystkim ze współczesnych nauk przyrodniczych.

Albert prowadził spory z myślicielami religijnymi z przeszłości (np. z BLAISE PASCALEM, FRIEDRICHEM SCHLEIERMACHEREM, JOHNEM HENRYM NEWMANEM) oraz ze współczesnymi teologami niemieckimi (RUDOLFEM BULTMANNEM, GERHARDEM EBELINGIEM, WOLFHARTEM PANNENBERGIEM, KARLEM RAHNEREM czy HANSEM KÜNGIEM). Znalazły one wyraz w kilkunastu jego pracach, opublikowanych w latach 1968–2008⁷. Poglądy niemieckiego filozofa na temat racjonalności przekonań religijnych i twierdzeń teologicznych były już też przedmiotem całościowych opracowań⁸, w tym także kilku moich wcześniejszych publikacji⁹. Krytykę

⁶ W.W. BRATLEY III, *The retreat to commitment*, New York 1962; por. W.H. AUSTIN, *Zaangażowanie religijne a logiczny status doktryn religijnych*, tł. P. Dziliński, w: B. CHWEDENCZUK (red.), *Filozofia religii* (Fragmenty Filozofii Analitycznej), Warszawa 1997, s. 251–263.

⁷ Najważniejsze z nich to: ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*; TENZE, *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*, Tübingen 1973; TENZE, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis. Mit einer autobiographischen Einleitung*, Stuttgart 1977; TENZE, *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hamburg 1979; TENZE, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, zwł. s. 129–153; TENZE, *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen 1994, zwł. s. 198–229; TENZE, *Wiara i wiedza. Teologia i idea podwójnej prawdy*, tł. T. Zatorski, „Nomos” (1995–1996), z. 12–13, s. 53–67; TENZE, *Konflikt pomiędzy nauką a religią: metafizyka religijna i naukowy obraz świata jako alternatywy*, tł. T. Zatorski, „Nomos” (1997–1998), z. 20–24, s. 5–30.

⁸ A.J. ALT, *Religion, Theologie und Ethik aus der Sicht des kritischen Rationalismus. Einige Thesen*, w: U.O. SIEVERING (red.), *Kritischer Rationalismus heute*, Haag 1988², s. 211–223; G. EBELING, *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft”*, Tübingen 1973; H. HEMPELMANN, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Wuppertal 1980; P. HOFMANN, *Theologie vor dem Anspruch kritischer*

przekonań religijnych, prowadzoną przez Alberta z pozycji krytycznego racjonalizmu, można uznać za reprezentatywną dla tego nurtu i zgodną z zasadami, o czymś świadczy np. wyrażone przez Poppera uznanie dla pracy Alberta *Das Elend der Theologie* (1979), która zawiera wszystkie najważniejsze elementy tejże krytyki¹⁰. Swoimi polemikami Albert zasłużył sobie umieszczeniem go w leksykonie klasyków poświeceniowej krytyki religii, jako bodaj jedyny przedstawiciel krytycznego racjonalizmu¹¹. Trudno więc zrozumieć decyzję ERICA HILGENDORFA, autora wprowadzenia do filozofii Alberta, który w swej monografii nie uwzględnił tego obszaru zainteresowań filozofa¹².

Kulminacyjnym punktem krytyk Alberta była wspomniana wyżej monografia z 1979 r. *Das Elend der Theologie*. Choć dotyczyła ona argumentacji za istnieniem Boga, zawartej w pismach Künga, to jednak odwoływała się także do wcześniejszych polemik Alberta i do argumentów, jakich w nich używał. Ponadto wydawca zamieścił w książce Alberta, jako suplement, inne jeszcze artykuły Alberta na

Rationalität. Grundsätzliche Überlegungen zum (theologie-) kritischen Rationalismus Hans Alberts, ThPh 58 (1983), s. 414–426; H. HOLZEY, *Metakritik des „kritischen Rationalismus“*. Zum Problem der zureichenden Begründung, w: G. EBELING, E. JÜNGEL, G. SCHUNACK (red.), *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen 1973, s. 177–191; H. HÜLASA, *Baron Albert im Trillema*, StPh 37 (1977), s. 84–89; W.D. JUST, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Stuttgart 1975, zwł. s. 60–72; A. KELLER, *Kritischer Rationalismus — eine Frage an die Theologie?*, ThdG 17 (1974), s. 87–95; TENZE, *Albert*, w: TENZE (red.), *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, Freiburg 1979, s. 22–24; G. KLEIN, *Ende des Vernehmens? Hans Alberts Herausforderung an die Theologie*, w: EBELING, JÜNGEL, SCHUNACK (red.), *dz. cyt.*, s. 203–218; P. KNAUER, *Albert Hans: Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng* (rec.), ThPh 55 (1980), z. 4, s. 610–612; W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, zwł. s. 217–235; TENZE, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am M. 1973; K.H. WEGER, *Albert Hans: Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng* (rec.), SdZ 198 (1980), s. 213–214; TENZE, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*, Graz–Wien–Köln 1981, s. 90–110; TENZE, *Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert*, Regensburg 1981; TENZE, *Gott im Denken Hans Alberts. Stellungnahme zur Erkennbarkeit Gottes im kritischen Rationalismus*, SdZ 199 (1981), s. 448–458; D.M. GRUBE, *Hans Alberts Christentumskritik. Ein kritischer Vergleich zwischen Alberts Kritik und klassischen Religionskritikern*, NZSTR 44 (2002), s. 284–306; H. HEMPELMANN, *Christlicher Glaube vor dem Forum kritischer Vernunft. Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft*, NZSTR 44 (2002), s. 307–329.

⁹ K. WOLSZA, *Argumentacja za istnieniem Boga w ujęciu Hansa Künga. Analiza metodologiczna* (Rozprawy i Opracowania 12), Opole 1994; TENZE, *Hans Küng wobec argumentacji za istnieniem Boga*, w: B. BEJZE (red.), *Wobec Boga i moralności*, Warszawa 1996, s. 320–328; TENZE, *Hipoteza istnienia Boga w dyskursach teistycznych*, SPCh 34 (1998), nr 2, s. 75–86; TENZE, *Konfrontacja metodologii krytycznego racjonalizmu z myślą chrześcijańską*, RTSO 20 (2000), s. 25–38.

¹⁰ MORGENSTERN, ZIMMER (red.), *Hans Albert – Karl Popper*, s. 248.

¹¹ A. KELLER, *Albert*, w: TENZE (red.), *dz. cyt.*, s. 22–24. Tytuł i podtytuł leksykonu sprawiają wrażenie niespójnych. Jednak w tytule zastosowano kryterium chronologiczne: od oświecenia do czasów współczesnych (*von der Aufklärung bis zur Gegenwart*), natomiast w podtytule — alfabetyczne: od Adorna do Wittgensteina (*von Adorno bis Wittgenstein*).

¹² E. HILDEGOLF, *Hans Albert zur Einführung*, Hamburg 1997.

temat uzasadniania przekonań religijnych, które nie były związane z propozycjami Künga¹³. Lektura monografii *Das Elend der Theologie* daje zatem dobry wgląd w najważniejsze punkty podejmowanej przez Alberta krytyki uzasadniania przekonań religijnych. W tym samym 1979 r., poza rzeczoną monografią, ukazały się jeszcze inne artykuły Alberta na temat racjonalności poznania teologicznego. Nie zawierają one już jednak (podobnie jak jeden z rozdziałów książki z 1982 r., *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*) nowych wątków w toczonej polemice. Również w późniejszych latach Albert powracał do zagadnień teologicznych sporadycznie, najczęściej powtarzając sformułowane już wcześniej zarzuty¹⁴.

W ostatnich latach (2005–2008) Albert powrócił do problematyki epistemologii religijnej, problematyki — jak się zdawało — już porzuconej. Pojawiły się nowe publikacje niemieckiego filozofa w tej kwestii¹⁵. Do wznowienia debaty na temat racjonalności przekonań religijnych i twierdzeń teologicznych skłoniły go, jak się zdaje, dwie nowe okoliczności. Pierwszą z nich było wydanie w 2005 r. przez Künga nowej monografii, *Der Anfang aller Dinge*, poświęconej relacjom teologii i nauk przyrodniczych¹⁶. Jest to tematyka bliska zainteresowaniom Alberta. Jego zdaniem, religia i teologia znajdują się w defensywie na skutek krytyki, odwołującej się do wyników współczesnych nauk przyrodniczych. Albert uważa, że pomiędzy nauką a religią istnieje konflikt, a metafizyka religijna oraz naukowy obraz świata — to alternatywne (w rozumieniu alternatywy rozłącznej) sposoby widzenia świata¹⁷. Zdaniem Künga natomiast, oba obrazy świata (naukowy i religijny) są komplementarne. Teolog ten przygotowywał swą publikację o relacjach nauki i religii od kilku lat, m.in. w ramach prac międzywydziałowego konwersatorium na temat

¹³ H. ALBERT, *Zur Glaubensproblematik bei Pascal, Kierkegaard und James*, w: TENŻE, *Das Elend der Theologie*, s. 211–221; TENŻE, *Hülse auf der Kanonenkugel*, w: *tamże*, s. 223–232.

¹⁴ TENŻE, *Der Sinn des Lebens ohne Gott*, w: N. HOERSTER (red.), *Religionskritik*, Stuttgart 1984, s. 119–128; TENŻE, *Zur Kritik der reinen Religion. Über die Möglichkeit der Religionskritik nach der Aufklärung*, w: K. SALAMUN (red.), *Aufklärungsperspektiven. Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*, Tübingen 1989, s. 99–115; TENŻE, *Formen des religiösen Pragmatismus*, w: E. DAHL (red.), *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum*, Hamburg 1993, s. 108–119; TENŻE, *Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöse Weltauffassung*, w: W. SCHLUCHTER (red.), *Kolloquien des Max-Weber-Kollegs*, Erfurt 2000, s. 31–57.

¹⁵ TENŻE, *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Aschaffenburg 2005² (poszerzone i zmienione wydanie pracy z 1979 r.); TENŻE, *Gottes Logiker. Gegen Hans Küngs These, Glaube sei vernünftig verantwortbar*, s. 1–8, <http://jungle-world.com/artikel/2005/2006/14625.html> (23 X 2008); TENŻE, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens. Ein Missbrauch der Vernunft im Dienste menschlicher Wünsche*, „Aufklärung und Kritik” 13 (2006), nr 1, s. 7–39; TENŻE, *Fede religiosa e critica illuministica della religione*, RiFN 97 (2006), s. 185–207; TENŻE, *Joseph Ratzingers Apologie des Christentums. Bibeldeutung auf der Basis spiritualistischen Metaphysik*, ZRGG 59 (2007), z. 1, s. 14–35; TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens*, Aschaffenburg 2008.

¹⁶ H. KÜNG, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München–Zürich 2005.

¹⁷ ALBERT, *Konflikt zwischen nauką a religią*, s. 5–30.

nauki i religii na uniwersytecie w Tybindze. Monografia *Der Anfang aller Dinge* spotkała się z bardzo życzliwymi komentarzami. Podkreślano w nich znajomość u teologa z Tybingi problematyki z zakresu nauk przyrodniczych i filozofii nauki, a także walory językowe książki, znane z wcześniejszych prac autora. Mało kto jednak zwrócił uwagę na to, że Küng — zupełnie o tym nie informując czytelnika — zmienił swój stosunek do krytycznego racjonalizmu, na temat którego wypowiadał się we wcześniejszych publikacjach (określał go wówczas mianem „ideologicznego racjonalizmu”). Fakt ten mocno poruszył Alberta i zmotywował go do przeredagowania i ponownego wydania *Das Elend der Theologie* (poszerzonego o krytykę prac Künga, wydanych po 1979 r.), jak również do napisania nowych tekstów polemicznych na temat argumentacji Künga, przede wszystkim obszernego artykułu: *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, opublikowanego na łamach redagowanego przez siebie czasopisma „Aufklärung und Kritik”. Ponieważ kwestia ewolucji poglądów Künga odnośnie do krytycznego racjonalizmu wymagałaby odrębnej analizy, tu jedynie zasygnalizujmy ten problem. Albert nieco przecenia znaczenie przychylniejszego tonu Künga w odniesieniu do krytycznego racjonalizmu, wyczuwalnego w pracy *Der Anfang aller Dinge*. Küng, który faktycznie we wcześniejszych pracach dyskredytował krytyczny racjonalizm, obecnie zdaje się częściowo akceptować to stanowisko. Akceptacja ta jest jednak wybiórcza i dotyczy trzech punktów: (1) Popperowskiej krytyki neopozytywistycznej tezy o bezsensowności twierdzeń metafizycznych; (2) uznania pozytywnego wkładu idei metafizycznych w rozwój kosmologii; (3) fallibilizmu w odniesieniu do rezultatów nauk przyrodniczych¹⁸. Nie oznacza to jednak akceptacji krytycznego racjonalizmu w całej rozciągłości. Trzeba pamiętać o tym, że jedną z ulubionych reguł metodologicznych Künga jest Hegłowska reguła zniesienia (*Aufhebung*). Polskie słowo „zniesienie”, przyjmowane jako odpowiednik *Aufhebung*, nie oddaje podwójnej roli, jaką pełniła ta kategoria u HEGLA. Dostrzegał on w słowie *aufheben* dwa aspekty: położenie czemuś kresu (*aufhören lassen*) oraz zachowanie czegoś (*aufbewahren, erhalten*). Tak można też określić stosunek Künga do krytycznego racjonalizmu. Jest w nim pierwszy aspekt „zniesienia” — położenie czemuś kresu. Küng odrzuca, także obecnie, roszczenia krytycznego racjonalizmu do bycia najbardziej krytyczną koncepcją rozumu. Roszczenia te są „ideologiczne”, bowiem racjonalizm ten nie jest w stanie ugruntować zaufania do rozumu, jakie żywi. Zarazem w wymienionych trzech punktach można wspomniane stanowisko zachować.

Drugą okolicznością, która stanowiła dla Alberta nowy bodziec do wznowienia dyskusji z teologami, był wybór kard. JOSEPHA RATZINGERA na papieża. Choć Albert pomniejsza znaczenie tego faktu dla *meritum* jego sporów z teologami, to jednak podkreśla, że od 2005 r. osoba, wypowiedzi i medialny wizerunek Ratzingera

¹⁸ TENŹE, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 20.

oddziałują na znaczenie szersze grono odbiorców niż dotychczasowy krąg czytelników jego książek (do którego on sam się od lat zalicza). Albert podjął pytanie, czy obecny wizerunek, w którym papież BENEDYKT XVI przedstawiany jest jako obrońca rozumu we współczesnej kulturze, jest faktycznie zgodny z jego poglądami, zwłaszcza na temat wiary i rozumu, jakie można wydobyć z jego książek — wcześniejszych (*Wprowadzenie w chrześcijaństwo; Eschatologia; Wiara – prawda – tolerancja*) i nowej, wydanej już w okresie papieskim (*Jezus z Nazaretu*). Polemika z filozoficzno-teologicznymi poglądami Ratzingera jest w dorobku piśmienniczym Alberta zjawiskiem nowym. W latach 2007–2008 ukazały się dwie publikacje Alberta na temat teologii obecnego papieża, a zwłaszcza jej podstaw metafizycznych i epistemologicznych. Są to: artykuł *Joseph Ratzingers Apologie des Christentums* (2007) oraz monografia *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums* (2008). W dotychczasowym okresie pontyfikatu papieża Benedykta XVI pojawiło się kilka debat, dotyczących poglądów papieża, m.in. na temat wiary i rozumu, w której wzięli udział również filozofowie. Jedną z nich była szeroka dyskusja na temat wiary i rozumu, jaką wywołał ratyzyboński wykład papieża (12 września 2006 r.). Zaowocowała ona kilkoma monografiami książkowymi. Jedna z nich zawiera w tytule wezwanie: „Boże, ratuj rozum!” (*Gott rette die Vernunft!*)¹⁹. Z tezą, że to wiara ma być ratunkiem dla rozumu, Albert wielokroć polemizował. Inną debatę wywołało ukazanie się książki papieża Benedykta XVI, *Jezus z Nazaretu*²⁰. Albert odwołuje się do tych wystąpień, podobnie jak do wcześniejszych wydarzeń: do debaty pomiędzy Ratzingerem a JÜRGENEM HABERMASEM w monachijskiej *Katholische Akademie in Bayern* (w której doszło do dziwnego uzgodnienia stanowisk prefekta Kongregacji Nauki Wiary i przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej) oraz do dyskusji Ratzingera z włoskim ateistą, PAOLEM FLORES D’ARCAIS²¹. Przede wszystkim jednak Albert analizuje poglądy, zawarte w klasycznych już pracach teologicznych Ratzingera (wymienionych wyżej). Albert postanowił przebadać, jaką koncepcję rozumu podziela obecny papież, jak uzasadnia przekonania i czy poważnie traktuje poświeceniową krytykę religii. Poważne potraktowanie zaś — to podjęcie z nią dyskusji, a nie ignorowanie lub immunizowanie przed nią własnych poglądów, co się nierzadko zdarza w tekstach współczesnych teologów²².

Obecna faza polemiki Alberta z teologami koncentruje się więc, jak widać, na pracach Künga (kontynuacja) i Ratzingera (nowy wątek), a więc na poglądach teo-

¹⁹ W. FAROUQ I IN., *Gott rette die Vernunft! Die Regensburger Vorlesung des Papstes in der philosophischen Diskussion*, Augsburg 2008; K. WENZEL (red.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg–Basel–Wien 2007.

²⁰ Zob. np. U. RUH (red.), *Das Jesusbuch des Papstes — Die Debatte*, Freiburg–Basel–Wien 2008.

²¹ J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg–Basel–Wien 2007; J. RATZINGER, P. FLORES D’ARCAIS, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Berlin 2006².

²² ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 8, 15.

logów stojących, jak się zdaje, na antypodach. Z jednej strony mamy bowiem teologicznego dysydenta, któremu odmówiono w 1979 r. prawa do uznawania go za teologa katolickiego²³, z drugiej strony zaś — obecnego papieża, wcześniej stojącego na czele Kongregacji Nauki Wiary, która pozbawiła Künga miana teologa katolickiego (choć nie stało się to za prezydencji Ratzingera, jak się to nieraz błędnie przedstawia). Albert wykazuje, że obu myślicieli religijnych łączy o wiele więcej niż się to zwykło uważać²⁴. Z opinią tą można się zgodzić o tyle, że poglądy te są zbieżne w interesujących nas tu kwestiach epistemologii religijnej, natomiast w szczegółowych zagadnieniach teologicznych (np. w chrystologii) różnice pomiędzy nimi są znaczne.

Warto zauważyć w tym miejscu, że od spotkania papieża Benedykta XVI z Küngiem w Castel Gandolfo (24 września 2005 r.) ukazało się (głównie w Niemczech) kilka publikacji, w których paralelnie przedstawiane są biografie i drogi teologicznego myślenia dwóch niegdysiejszych współpracowników z Tybingi, przyjaciół i niemal rówieśników — Ratzingera (ur. 1927) i Künga (ur. 1928)²⁵. Obaj są bodaj ostatnimi twórczo pracującymi reprezentantami swego pokolenia — teologów urodzonych w latach dwudziestych XX w. Nawet w drugim tomie wspomnień Künga, wydanych już po wyborze Ratzingera na papieża, znajduje się szkic: *Ratzinger – Küng*, w którym autor zestawia swoją i obecnego papieża biografię oraz teologię²⁶. Najnowsza faza dyskusji Alberta z teologami, dotycząca obu wymienionych tu myślicieli, wpisuje się zatem również we wskazany wyżej nurt współczesnej publicystyki niemieckiej. Nawet tytuły najważniejszych tekstów Alberta na temat Künga i Ratzingera są do siebie podobne. Z jednej strony jest to: *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens. Ein Missbrauch der Vernunft im Dienste menschlicher Wünsche* („Ratowanie wiary chrześcijańskiej przez Hansa Künga. Nadużywanie rozumu w służbie ludzkich życzeń”), z drugiej — *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens* („Ratowanie chrześcijaństwa przez Josepha Ratzingera. Ograniczenia używania rozumu w służbie wiary”). Tytuły te zawierają już zasadnicze tezy obecnych polemik. W obu przypadkach chodzi, zdaniem Alberta, o „ratowanie” wiary chrześcijańskiej — już to przez nadużywanie rozumu (Küng), już to przez jego ograniczanie (Ratzinger).

²³ Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary z 15 grudnia 1979 r. kończy się stwierdzeniem: „Profesor H. Küng odszedł w swoich pismach od integralnej prawdy wiary katolickiej i dlatego nie może być już uważany za teologa katolickiego ani — jako taki — nie może pełnić misji nauczania”; zob. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Christi Ecclesia. Deklaracja o niektórych aspektach nauczania teologicznego profesora Hansa Künga*, w: Z. ZIMOWSKI, J. KRÓLIKOWSKI (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 138–140; cyt. s. 140.

²⁴ ALBERT, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 37.

²⁵ Np. F. DERWAHL, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, München 2006; TENZE, *Benedikt XVI. und Hans Küng. Geschichte einer Freundschaft*, München 2008.

²⁶ H. KÜNG, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, München–Zürich 2007, s. 20–34.

Użyta tu terminologia jest dość charakterystyczna dla Alberta. Wiąże się ona z wielokrotnie wyrażanym przez niego przekonaniem, że wiara religijna od czasów oświecenia znajduje się w ciągłej defensywie. Teologowie podejmują wciąż nowe wysiłki w celu ratowania wiary przed wzmagającymi się jej krytykami. Według Alberta, i dziś wiara znajduje się pod obstrzałem krytyki, zrodzonej pod wpływem postępów współczesnych nauk — wbrew temu, co pisze Küng w *Der Anfang aller Dinge*, uznając komplementarność współczesnych nauk i teologii²⁷

Co zatem sądzi Albert o „ratunkowych” przedsięwzięciach nestorów współczesnej teologii? W jego krytyce prac Künga i Ratzingera można dostrzec trzy główne punkty (są jeszcze i inne, adresowane konkretnie do poszczególnych teologów). Są to takie kwestie, jak: (1) teistyczna metafizyka (a w niej argumentacja za istnieniem Boga), stanowiąca zaplecze dla teologii; (2) próba egzystencjalnej interpretacji wiary; (3) koncepcja rozumu (podtytuły prac Alberta — *Missbrauch der Vernunft...; Beschränkungen des Vernunftgebrauchs...* — eksponują to właśnie zagadnienie). Te główne punkty krytyki zostaną tu omówione łącznie i syntetycznie (mimo różnic, i to znacznych, w szczegółowych poglądach Künga i Ratzingera).

2. Spirytualistyczna metafizyka jako zaplecze teologii

Albert twierdzi, że zapleczem dla teologii (może poza teologią dialektyczną KARLA BARTHA) jest jakaś metafizyka, w której przyjmuje się sąd o istnieniu Boga (oraz inne podstawowe twierdzenia, tzw. *die Kernannahmen des Glaubens*)²⁸. Jest to więc teistyczna metafizyka, w której podejmowane są również próby uzasadnienia sądu o istnieniu Boga. W pismach dotyczących teologii RATZINGERA Albert nazywał tę metafizykę „spirytualistyczną” Używał w nich również (bodaj jako synonimu) określenia „katolicka ontologia”²⁹ W polemikach z KÜNGIEM natomiast częściej posługiwał się nazwą „kosmometafizyka” Czy można utożsamić obie nazwy i łącznie omówić jeden z najważniejszych punktów polemiki Alberta z teologami — właśnie kwestie metafizyczne? Otóż nazwa „spirytualistyczna me-

²⁷ ALBERT, *Gottes Logiker*, s. 1; por. TENŻE, *Konflikt pomiędzy nauką a religią*, s. 5–30; TENŻE, *Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöse Weltauffassung*, s. 31–57; TENŻE, *Zur Erkenntnisproblematik nach Darwin*, w: W. BUSCHLINGER, CH. LÜTGE (red.), *Kaltblütig. Philosophie von einem rationalen Standpunkt. Festschrift für Gerhard Vollmer zum 60. Geburtstag*, Stuttgart–Leipzig 2003, s. 23–38; TENŻE, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 7.

²⁸ TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 19–21, 27–28.

²⁹ TENŻE, *Joseph Ratzingers Apologie des Christentums*, s. 14–35; TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 25–27, 80; na temat metafizycznych założeń teologii J. Ratzingera zob.: K. WOLSZA, *Metafizyka versus historia zbawienia? Zagadnienia metafizyczne w teologii J. Ratzingera – Benedykta XVI*, w: TENŻE (red.), *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI (Sympozja 73)*, Opole 2008, s. 231–260.

tafizyka” (i „katolicka ontologia”) jest szersza zakresowo od „kosmometafizyki” Spirytualistyczna metafizyka Ratzingera (i katolicka ontologia) przyjmuje, oczywiście, sąd o istnieniu Boga (w trzech osobach), ale również przyjmuje istnienie innych istności, niemożliwych do empirycznego stwierdzenia, takich jak aniołowie i demony (Albert poświęca fragment swej książki o Ratzingerze demonologii i egzorcystycznemu charakterowi chrześcijaństwa³⁰). Natomiast kosmometafizyka, o której mówi Albert w kontekście polemik z Küngiem i w innych pracach, to system, w którym przyjmuje się twierdzenia dotyczące świata (kosmosu), powiązane z sądem o istnieniu Boga (jest to więc teistyczna metafizyka). Ograniczmy nasze obecne analizy tylko do kwestii istnienia Boga. Po takim zawężeniu obie wersje metafizyki (spirytualistyczna metafizyka Ratzingera i kosmometafizyka Künga) spotykają się ze sobą. Można więc w związku z tym łącznie potraktować spór Alberta z Küngiem i Ratzingerem³¹.

Jak wspomniano wyżej, w świadomie budowanych metafizykach oraz w tekstach teologicznych, zakładających taką metafizykę, podejmowane są różne próby uzasadnienia sądu o istnieniu Boga. Co można powiedzieć o takim przedsięwzięciu z punktu widzenia krytycznego racjonalizmu? Otóż Albert w niemal wszystkich swych pismach przyjmuje opozycję: klasyczny racjonalizm — krytyczny racjonalizm, bardzo istotną dla samorozumienia krytycznego racjonalizmu. Klasyczny racjonalizm dąży do ugruntowania wszelkich przekonań — i to, jak deklarują jego zwolennicy, w sposób dostateczny, a gdy to możliwe, to również w sposób ostateczny (*Letztbegründung*). Drugi typ racjonalizmu, krytyczny, odstępkuje od zamiaru osiągnięcia takich uzasadnień na rzecz hipotetyzmu, falsyfikacjonizmu i fallibilizmu. Rozumowania teistyczne (w obrębie tzw. teologii naturalnej), mające na celu uzasadnienie sądu o istnieniu Boga, zakładają zasadę racji dostatecznej. Mało który z teologów, posługując się tą zasadą, odniósł się jednak do jej krytyki, sformułowanej przez ARTURA SCHOPENHAUERA (1788–1860) w 1813 r. i rozwiniętej przez Alberta w koncepcji „trylematu MÜNCHHAUSENA”. Albert wykazuje, że konsekwentne posługiwanie się w myśleniu zasadą racji prowadzi do jednej z trzech możliwości: (1) do ciągu w nieskończoność (każda racja wyjaśniająca też wymaga racji), (2) do błędnego koła (poszukiwanie racji prowadzi do powrotu do punktu wyjścia) lub (3) do arbitralnego przerwania rozumowania (np. stwierdzeniem, że istnieje jakaś racja, która sama racji już nie potrzebuje)³². Dodajmy tu, że problem zasady racji w myśleniu metafizycznym i religijnym był jednak dostrzegany przez niektórych myślicieli zajmujących się metafizyką i filozofią Boga. Problem ów

³⁰ ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 78–81.

³¹ TENŽE, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 37.

³² TENŽE, *Traktat über kritische Vernunft*, s. 13–18; por. TENŽE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 28.

podjął swego czasu np. ks. FRANCISZEK (FRANZ) SAWICKI (1877–1952), dostrzegając w przyjęciu zasady racji element irracjonalny metafizyki i argumentacji za istnieniem Boga³³. Również Küng dostrzegał, jak się zdaje, problem pierwszych zasad i aksjomatów metafizyki (np. transcendentaliów), dlatego też jego dyskurs teistyczny nie odwołuje się wprost do zasady racji.

Küng jest jednym z tych autorów współczesnych, którzy proponują nową strukturę argumentacji za istnieniem Boga. Sąd o istnieniu Boga traktuje się w niej jako hipotezę. Hipotezę tę próbuje się wprowadzić do systemu przekonań w rozumowaniu, które przypomina modele eksplanacyjne, znane z innych nauk³⁴. Argumentacja Künga została uznana za oryginalną na tle innych, opartych przede wszystkim na metafizycznej teorii przyczyn. Tak jak Albert swymi pracami zasłużył sobie na to, by znaleźć się w leksykonie krytyków religii, tak z kolei Küng dzięki swym pracom o istnieniu Boga został włączony do leksykonu klasyków problematyki argumentacji za istnieniem Boga³⁵. Problemem uzasadniania sądu o istnieniu Boga zajmował się Küng w pracy pod znamennym tytułem: *Existiert Gott?*, ale nawiązania do tego problemu możemy spotkać również w książkach: *Christ sein* oraz *Ewiges Leben?* (te trzy kolejne książki Künga: *Christ sein*, *Existiert Gott?* oraz *Ewiges Leben?* traktowane są jako trylogia)³⁶. Argumentacja Künga opiera się na ciągu zdań warunkowych o strukturze: „Jeżeli Bóg istnieje, to...” W następniku tych okresów warunkowych pojawiają się różne zdania, powiązane z hipotezą istnienia Boga. Hipoteza ta ma pełnić wobec nich funkcję wyjaśniającą bądź predykcyjną. Oto przykłady tego typu wypowiedzi: „Jeżeli Bóg istnieje, to rzeczywistość nie jest nieugruntowana, lecz posiada swą pra-podstawę” (*Ur-Grund*); „Jeżeli Bóg istnieje, to ludzkie życie ma swój ostateczny cel” Hipoteza istnienia Boga (poprzednik okresów warunkowych) jest zatem odniesiona do całej rzeczywistości (*Grund, Halt und Ziel der Wirklichkeit*) oraz do ludzkiego życia (*Grund, Halt und Ziel des menschlichen Daseins*)³⁷ W nowej pracy, *Der Anfang aller Dinge* (2005),

³³ F. SAWICKI, *Das Irrationale in der Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise*, PhJ 44 (1931), s. 410–418 (przekład polski: *Element irracjonalny w podstawach naszego poznania a sprawa dowodów na istnienie Boga*, tł. M. Michalski, ŻM 6 [1956], nr 3, s. 3–10).

³⁴ H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München–Zürich 1978, s. 607–640; H. ALBERT, *Zur Glaubensproblematik bei Pascal, James und Kierkegaard*, w: N. HOERSTER (red.), *Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie*, München 1979, s. 257–274 (cyt. przedruk w: TENŻE, *Das Elend der Theologie*, s. 211–221); por. WOLSZA, *Hipoteza istnienia Boga w dyskursach teistycznych*, s. 75–86.

³⁵ G.B. SALA, Küng, w: K.H. WEGER (red.), *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon*, Freiburg 1987, s. 200–205.

³⁶ H. KÜNG, *Christ sein*, München–Zürich 1974; TENŻE, *Existiert Gott?*; TENŻE, *Ewiges Leben?*, München–Zürich 1982 (wyd. polskie: *Życie wieczne?*, tł. T. Zatorski, Kraków 1993).

³⁷ TENŻE, *Existiert Gott?*, s. 620–624; por. ALBERT, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 9–11; TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 31.

struktura argumentacji pozostała taka sama, pojawił się jednak inny następnik, w którym Küng, zgodnie z założeniami książki, odwołuje się do danych nauk przyrodniczych. Istotę obecnej wersji argumentacji streszcza następujące zdanie warunkowe:

Jeżeli Bóg istnieje, to można odpowiedzieć na rdzenne (fundamentalne) pytanie o początek wszystkich rzeczy, a więc na pytanie, dlaczego istnieje raczej coś niż nic. Istnieje też odpowiedź na ramowe pytanie o podstawowe stałe kosmiczne, które przed wszelkim początkiem określają rozwój uniwersum³⁸.

We fragmencie tym Küng, jak widać, wyeksponował i odróżnił dwa podstawowe pytania, na które hipoteza istnienia Boga miałaby odpowiadać: (1) pytanie, będące samym jądrem problemu (*Kernfrage*), inaczej: pra-pytanie (*Ur-Frage*): Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? (pytanie to wyraźnie sformułował G.W. LEIBNIZ); (2) pytanie ramowe (*Rahmenfrage*) o kosmiczne warunki początkowe i precyzyjne dostrójenie (*kosmische Feinabstimmung*) procesów we wszechświecie.

Czy podobne pytania, powiązane z sądem o istnieniu Boga, znajdujemy również u Ratzingera? Otóż w jego piśmiennictwie nie występuje rozbudowany, rozbity na poszczególne kroki (tezy), dyskurs teistyczny, jak to ma miejsce u Künga. Niemniej jednak pytania o źródło istnienia czegokolwiek, a także o kosmiczne zestrojanie wszechświata, występują również u niego. Ratzinger raczej odwołuje się do jakiegoś intuicyjnego dostrzegania śladów Boga, do naoczności Logosu w świecie³⁹ Albert przytacza najważniejsze sformułowania obecnego papieża na temat Logosu, przenikającego świat, a więc np. słowa z *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*:

Chrześcijańska wiara w Boga oznacza przede wszystkim decyzję za prymatem Logosu, przeciwko czystej materii. (...) Logos, to znaczy myśl, wolność, miłość, nie jest na końcu, tylko na początku, (...) Logos jest prazródłem i mocą obejmującą wszelki byt. (...) Myśl i sens nie są tylko przypadkowym, obocznym produktem bytu, ale (...) wszelki byt jest produktem myśli, a nawet w swej wewnętrznej strukturze jest myślą⁴⁰.

Albert cytuje też poglądy Ratzingera z późniejszej pracy, *Wiara – prawda – tolerancja*:

Całe myślenie przyrodnicze i praktyka techniczna polegają na przesłance, że świat jest uporządkowany według praw duchowych, nosi w sobie ducha, którego odzwierciedleniem jest nasz duch⁴¹.

W interpretacji nauk przyrodniczych Ratzinger podąża za PIERREM DUHEMEM (1861–1916), którego stanowisko w filozofii nauki było bliskie konwencjonaliz-

³⁸ Wenn Gott existierte, dann würde die Kernfrage nach dem Anfang aller Dinge beantwortet, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts. Beantwortet wäre auch die Rahmenfrage nach dem kosmischen Grundkonstanten, die von allem Anfang an die Entwicklung des Universums bestimmen — KÜNG, *Der Anfang aller Dinge*, s. 98; por. ALBERT, *Hans Küngs Rettung des christlicher Glaube*, s. 19, 24, 38.

³⁹ ALBERT, *Joseph Ratzingers Apologie des Christentums*, s. 33.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkova, Kraków 1994, s. 140; por. ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 35.

⁴¹ J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 126; por. ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 33–39.

mowi. Ratzinger, powołując się na poglądy tego myśliciela, stwierdza, że wiedza fizyczna, u której podstaw tkwią metafizyczne założenia o duchowym źródle i porządku świata, jest rodzajem artefaktu⁴². Daje nam więc obraz świata zinterpretowany, dostosowany do stawianych pytań i do metod nauk przyrodniczych. Metody te z założenia redukują niektóre wymiary rzeczywistości. Ratzinger — w upraszczający, wedle Alberta, sposób — mówi o tym, że metody nauk przyrodniczych ukierunkowane są na aspekty „mieralne”, zjawiskowe, uchwytnie, widzialne (*sichtbar*), podczas gdy to, co nieuchwytnie (*unsichtbar*), pozostaje poza granicami poznania naukowego⁴³. Z kolei poznanie metafizyczne, które nie wyklucza żadnych pytań (a więc i Leibnizjańskiego pra-pytania: Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?), może dać pełne i prawdziwe poznanie rzeczywistości. Nieco podobną koncepcję, do której odwołuje się Küng, sformułował WERNER HEISENBERG (1901–1976), który zwracał uwagę na różne językowe dostępy do świata. Idąc po linii tego typu odróżnień, Ratzinger (Küng również, przejmując od Heisenberga teorię dwóch języków) próbuje ukazać ukryte założenia nauk przyrodniczych, które same nie stają się przedmiotem ich namysłu. Wśród nich jest przekonanie o racjonalnej strukturze rzeczywistości (wyrazem tego przekonania jest np. używanie języka matematyki do opisu świata). Przekonanie to łączy Ratzinger z biblijnym stwierdzeniem, że na początku było Słowo (J 1, 1)⁴⁴. Choć więc w pismach obecnego papieża nie ma, powtórzmy, tak rozbudowanego ciągu argumentacyjnego, jak u Künga, to jednak — podobnie, jak teolog z Tybingi — i on łączy przekonanie o istnieniu Boga z fundamentalnymi pytaniami z zakresu metafizyki (dlaczego istnieje raczej coś niż nic?) i filozofii przyrody (co sądzić o precyzyjnym zestrojeniu?).

Zdaniem Alberta, przedstawione wyżej sposoby argumentacji za istnieniem Boga są próbą nawrotu do teologii naturalnej, w której twierdzenia o świecie powiązane były z tezą o istnieniu Boga, ta zaś stanowiła centralny punkt w całościowym obrazie świata. Küng i Ratzinger nadal uważają, że przyjęcie sądu o istnieniu Boga lepiej wyjaśnia świat niż jego nieprzyjmowanie⁴⁵. Jednak — twierdzi Albert — we współczesnym klimacie myślowym nie ma miejsca na „żadną funkcjonalną teologię naturalną”, a kosmometafizyka uległa erozji pod wpływem nauki⁴⁶. Już PIERRE SIMON LAPLACE (1749–1827), inaczej niż IZAAK NEWTON (1642–1727), nie potrzebował hipotezy Boga w wyjaśnianiu świata. Od tego czasu wiadomo, że przyjęcie istnienia Boga jest niepotrzebne dla wyjaśniania fenomenów fizycznych⁴⁷. We

⁴² ALBERT, *Joseph Ratzingers Apologie des Christentums*, s. 14; TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 25.

⁴³ TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 28–31, 38, 76.

⁴⁴ *Tamże*, s. 39–40, 42.

⁴⁵ *Tamże*, s. 69–70.

⁴⁶ TENŻE, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 14–15; TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 27.

⁴⁷ TENŻE, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 21; TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 20–23.

współczesnym obrazie świata, ukształtowanym przez nauki przyrodnicze, nie ma takiego eksplanandum, które wymagałoby przyjęcia jako eksplanansa hipotezy istnienia Boga. Można co najwyżej posługiwać się zarzuconą strategią *God of the gaps* — polegającą na umieszczaniu pojęcia Boga w lukach wiedzy. W wyniku postępów nauk pojęcie to jest jednak ciągle usuwane z owych luk. „Kosmometafizykę” czy „spirytualistyczną metafizykę” po prostu zastąpił naukowy obraz świata — stwierdza Albert m.in. w tekście *Konflikt pomiędzy nauką a religią: metafizyka religijna i naukowy obraz świata jako alternatywy*⁴⁸.

3. Egzystencjalna interpretacja wiary religijnej

We współczesnej teologii chrześcijańskiej pojawiła się możliwość wyjścia z nareślonej wyżej sytuacji. Skoro na poziomie wyjaśniania świata teologia (bazująca na inkryminowanej metafizyce — kosmometafizyce) znalazła się w defensywie i nic nie wskazuje na to, by mogła odzyskać dawną pozycję, to twierdzenie o istnieniu Boga zaczęto wiązać z ludzkim życiem, przede wszystkim zaś — z potrzebą sensu oraz z innymi egzystencjalnymi potrzebami, a nawet życzeniami. Teologia przeszła więc na pozycje egzystencjalne. Przestała uzasadniać twierdzenie o istnieniu Boga argumentami kosmologiczno-metafizycznymi, natomiast zaczęła się skupiać na egzystencji człowieka i na kerygmacie, czyli na tych fragmentach Biblii, które zostają uznane za orędzie zbawcze, skierowane do człowieka⁴⁹ Ustalanie tego, co stanowi treść kerygmatu, łączy się najczęściej z procesami demitologizacji treści biblijnych, zapoczątkowanymi przez RUDOLFA BULTMANN (1884–1976). W ten sposób, zdaniem Alberta, treści przekonań religijnych, interpretowane kerygmaticznie i egzystencjalnie oraz uwolnione od kosmologicznych (a nierzadko i mitologicznych) odniesień, zostają wyabstrahowane z elementów kognitywnych, które mogłyby wchodzić w konflikt z naukowym obrazem świata. Teologia immunizuje w ten sposób swe fundamentalne przekonania przed współczesną krytyką. Czyni to jednak za cenę osłabienia kognitywnych roszczeń doktryny. Albert wykazuje np., jak różne są we współczesnej teologii interpretacje zmartwychwstania Jezusa⁵⁰. Czytając prace teologów współczesnych, nie ma się pewności, czy uważają je za rzeczywiste wydarzenie, czy też nie. We współczesnych dyskusjach me-

⁴⁸ TENŻE, *The Conflict of Science and Religion. Religious Metaphysics and the Scientific World as Alternatives*, „Journal of Institutional and Theoretical Economics” 153 (1997), nr 1, s. 216–234 (cyt. polski przekład: *Konflikt pomiędzy nauką a religią: metafizyka religijna i naukowy obraz świata jako alternatywy*, s. 5–30).

⁴⁹ TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 21; por. GRUBE, *Hans Alberts Christentumskritik*, s. 289.

⁵⁰ ALBERT, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 12–13; TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 21, 32.

tateologicznych pojawiają się wręcz propozycje niekognitywnej (nonkognitywizm) interpretacji języka religijnego⁵¹.

Różnice w pismach KÜNGA i RATZINGERA, gdy chodzi o realizm twierdzeń teologicznych, są znaczne. Küng jest bardziej podatny na procesy ich demitologizacji i reinterpretacji, co wyraźnie widać np. w jego książce na temat składu apostołskiego (*Credo*)⁵². Ratzinger silniej broni realizmu prawd wiary, krytycznie oceniając postulaty demitologizacji oraz pozbawianie doktryny sensu kognitywnego (w czym Albert przyznaje mu rację)⁵³. Niezależnie od tych różnic u obu teologów, w ich argumentacjach teistycznych pojawia się motyw sensu ludzkiego życia, który raczej uzupełnia argumentację, odwołującą się do przesłanek metafizycznych, niż ją zastępuje. W pracach Künga i Ratzingera obecne jest przekonanie, że przyjęcie wiary w Boga gwarantuje ludzkiemu życiu sens, zaś nie czyni tego negacja Boga i wykluczenie wiary. „Dylemat alfa” – by użyć tu określenia JÓZEFA KOZIELECKIEGO⁵⁴ — czyli dylemat: „z Bogiem albo bez Boga”, zostaje tu więc rozwiązany przy pomocy argumentacji pragmatycznej (analogicznej do zakładu PASCALA)⁵⁵. Człowiek przyjmujący Boga opowiada się za sensem i pewnością, a także za nadzieją na spełnienie innych potrzeb i życzeń, odrzucający zaś Boga — wybiera jako konsekwencję brak sensu i niepewność. Mamy tu rodzaj zakładu, będącego odmianą argumentacji pragmatycznej, nieuznawanej przez Alberta⁵⁶. Przypomnijmy tu jedno ze zdań warunkowych Künga:

Jeśli Bóg istnieje, to pomimo stałego zagrożenia przez los i śmierć mogę z dobrą podstawą i w pełni zaufania afirmować jedność i tożsamość mej ludzkiej egzystencji. Dlaczego? Ponieważ Bóg byłby początkiem także mego życia; ponieważ pomimo stałego zagrożenia przez pustkę i bezsens mogę z dobrą podstawą i w pełni zaufania afirmować prawdę i sensowność mej egzystencji. Dlaczego? Bóg byłby także ostatecznym sensem mego życia⁵⁷

Również u Ratzingera możemy spotkać wiele stwierdzeń mówiących, że wiara w Boga, a nawet że tylko wiara w Boga (*nur in Gott*), zapewnia ludzkiemu życiu

⁵¹ F. RICKEN, *Möglichkeiten und Grenzen der religiösen Sprache*, w: TENŻE, *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007, s. 62–63.

⁵² H. KÜNG, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis Zeitgenossen erklärt*, München–Zürich 1992 (wyd. polskie: *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym*, tł. I. Bokwa, Warszawa 1995).

⁵³ ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 34.

⁵⁴ J. KOZIELECKI, *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa 1991, s. 47–56.

⁵⁵ ALBERT, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 13–14.

⁵⁶ TENŻE, *Formen des religiösen Pragmatismus*, s. 108–119.

⁵⁷ *Wenn Gott existierte, dann könnte ich trotz aller Bedrohung durch Schicksal und Tod mit gutem Grund die Einheit und Identität meines menschlichen Daseins vertrauensvoll bejahen. Warum? Gott wäre ja der erste Ursprung auch meines Lebens; dann könnte ich trotz aller Bedrohung durch Leere und Sinnlosigkeit mit gutem Grund die Wahrheit und Sinnhaftigkeit meines Lebens vertrauensvoll bejahen. Warum? Gott wäre ja auch der letzte Sinn meines Lebens*; zob. KÜNG, *Existiert Gott?*, s. 623.

sens. Albert analizuje rozważania Ratzingera o wierze, zamieszczone w jego *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*, gdzie autor wprost stwierdza, że w wierze człowiek może odnaleźć ostateczny sens swego istnienia, a jako alternatywę dla wiary przedstawia nicność: „chodzi tu o całość – wszystko albo nic”⁵⁸. Albert przytacza też słowa obecnego papieża z jego książki o Jezusie:

Człowiek żyje dzięki prawdzie i dzięki temu, że jest kochany przez Prawdę. Człowiek potrzebuje Boga, Boga, który staje mu się bliski, wyjaśnia mu sens życia i w ten sposób ukazuje mu drogę życia. Na pewno⁵⁹

Choć autorzy nie definiują pojęcia sensu życia, to jednak z ich wypowiedzi można wyabstrahować kilka wyróżników. Kategoria sensu łączy się z celem życia. Bóg jest więc ukazywany jako ostateczny cel życia człowieka (*das letzte Ziel*, jak pisze Küng), jako odpowiedź na trzecie pytanie Kanta: czego mamy się spodziewać?⁶⁰ Poczucie sensu życia łączy się z jeszcze innymi wymiarami. Ważne znaczenie ma więc odpowiedź na pytanie o pochodzenie człowieka (*Vonwoher*). Motyw ten występuje zarówno u Künga (który określa Boga jako *Ursprung, Grund* ludzkiej egzystencji), jak i u Ratzingera. Ten ostatni od wielu lat polemizował z filozofią przypadku (np. w wydaniu J. MONODA). Polemika ta ujawniła się też w okresie papieskim, począwszy od zdania z homilii inauguracyjnej:

Nie jesteśmy przypadkowym i pozbawionym sensu wytworem ewolucji. Każdy z nas jest owocem myśli Bożej. Każdy z nas jest chciany, każdy jest kochany, każdy jest niezbędny⁶¹

Albert przytacza jeszcze inne wypowiedzi Ratzingera na temat teorii ewolucji, a raczej na temat jej ekstrapolacji, w wyniku której ewolucjonizm (z podkreśleniem roli przypadku) staje się dziś nową filozofią pierwszą. W tych polemikach Ratzingera z filozofią przypadku zawarte jest przekonanie, że odpowiedź na pytanie o źródło pochodzenia człowieka (przypadek czy Stwórca) jest relewantna dla zagadnienia sensu. Jeszcze jeden wymiar sensu wyrażony jest przez Künga słowem *Halt* (oparcie, podpora). Chodzi tu więc o jakieś trwałe punkty orientacyjne w ludzkim życiu, szczególnie w sferze aksjologii. Stanowisko Ratzingera w tej kwestii jest dość jednoznaczne: krytykuje on relatywizm współczesny, opowiada się za etyką wiary i za teologicznym ugruntowaniem wartości. Albert nie wspomina w swych tekstach na temat Ratzingera o jego wykładzie w Subiaco, wygłoszonym 1 kwiet-

⁵⁸ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 31–49, zwł. s. 35, 38–39; ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 29.

⁵⁹ BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 233; por. ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 82; por. *tamże*, s. 29.

⁶⁰ W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdził, że wszelkie zainteresowania czystego i praktycznego rozumu streszczają się w trzech pytaniach: (1) Co mogę wiedzieć?; (2) Co powinienem czynić?; (3) Czego mogę się spodziewać?

⁶¹ BENEDYKT XVI, *Homilia podczas Mszy św. inaugurującej pontyfikat*, w: T. SOTOWSKA (red.), *Benedykt XVI. Papież nadziei*, Warszawa 2005, s. 65.

nia 2005 r., na kilkanaście dni przed wyborem na papieża. Obecny papież zaproponował w nim współczesnej kulturze przyjęcie aksjomatu: *veluti si Deus daretur* (jak gdyby Bóg istniał), niedwuznacznie sugerując, że przyjęcie takiego aksjomatu przyczyniłoby się do ugruntowania wartości we współczesnym świecie⁶². Podobne sugestie, choć nie tak jednoznacznie wyrażone, można spotkać także w omawianej przez Alberta dyskusji Ratzingera z HABERMASEM w 2004 r. (Habermas zdawał się, ku zdziwieniu Alberta, akceptować tę propozycję)⁶³. Również Küng w tych fragmentach swej argumentacji, w których przedstawia Boga jako oparcie (*Halt*) ludzkiego życia, jako odpowiedź na drugie pytanie Kanta — co należy czynić? — prezentuje ugruntowanie wartości jako jeden z wyróżników sensu życia. Albert sygnalizuje, że Küng zmodyfikował własne wcześniejsze stanowisko, gdyż w tekstach z ostatnich lat uznał on możliwość ugruntowania moralności także bez przyjęcia Boga, co wcześniej wykluczał. Dodajmy, że ta modyfikacja pojawiła się u niego od czasu, gdy zaangażował się w projekt budowania etyki globalnej — *Weltethos*⁶⁴.

Albert już we wcześniejszych pracach krytykował powtarzaną przez teologów tezę, że tylko wiara jest dostarczycielką sensu, a życie bez wiary jest bezsensowne. M.in. w artykule *Der Sinn des Lebens ohne Gott* bronił sensu życia bez Boga⁶⁵. Przede wszystkim, zgodnie z założeniami fallibilizmu, nie uważał, by do poczucia sensu życia potrzebne było przyjęcie „ostatecznego” celu czy „ostateczne” ugruntowanie wartości. Życie, w którym dochodzi do ciągłych modyfikacji celów i hierarchii wartości, może także być życiem sensownym. Agnostycyzm czy ateizm nie gwarantują, co prawda, zaspokojenia wszystkich potrzeb i życzeń człowieka, ale zarazem są to stanowiska wolne od myślenia iluzorycznego i życzeniowego. Albert broni ponadto tezy o rozłączności moralności i religijności, którą ostatnio przyjął również i Küng, natomiast Ratzinger zdaje się ją odrzucać w swojej etyce wiary⁶⁶. Albert wskazuje na to, że istnieje wystarczająco dużo przykładów ateistów, realizujących w swym życiu dobro moralne, z drugiej zaś — ludzi religijnych, łamiących zasady moralne. W obecnej polemice Albert powtarza wcześniejsze argumenty, natomiast mocniej niż we wcześniejszych publikacjach eksponuje jeden motyw, jakim jest nierozwiązany przez teologów, a nawet niepodjęty przez nich, problem teodycealny. Uważa, że cała argumentacja na rzecz sensotwórczej roli wiary załamuje się wobec zagadnienia zła i cierpienia. Kto nie proponuje rozwiązania tego

⁶² J. RATZINGER, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 70.

⁶³ ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 92–104, zwł. s. 94–95.

⁶⁴ H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München–Zürich 1990; por. ALBERT, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 15–16, 19, 36; TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 81.

⁶⁵ H. ALBERT, *Der Sinn des Lebens ohne Gott*, w: N. HOERSTER (red.), *Religionskritik*, Stuttgart 1984, s. 119–123; TENŻE, *Kritischer Rationalismus*, s. 178–188.

⁶⁶ B. JURCZYK, *Podstawy życia moralnego w ujęciu J. Ratzingera – Benedykta XVI*, w: WOLSZA (red.), *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, s. 113–128.

problemu — twierdzi Albert — ten nie może twierdzić, że wiara religijna jest dostarczycielką sensu⁶⁷. Jak widać po odwołaniach w tekstach Alberta, śledzi on wypowiedzi teologów współczesnych na temat zła i cierpienia (prace takich autorów, jak: N. HOERSTER, A. KREINER, G. STREMMINGER, H. ZAHNNT). Szuka również w tekstach omawianych obecnie autorów fragmentów na temat usensowienia cierpienia i uważa, że brak jest w nich poważnego podjęcia problemu teodycealnego. U obecnego papieża fragment poświęcony cierpieniu można spotkać np. w najnowszej książce, *Jezus z Nazaretu*. Albert go przytacza. Jednak wyjaśnienie cierpienia ma tu czysto teologiczny charakter. BENEDYKT XVI odwołuje się do idei cierpienia zastępczego, która, jak sam stwierdza, jest trudna do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Czytamy w papieskiej książce:

Myśl o tym, że ceną, którą Bóg zapłacił za przebaczenie winy i uzdrowienie serca człowieka, była śmierć Jego Syna, stała się dzisiaj obca ludziom. To, że Pan „się obarczył naszym cierpieniem i dźwigał nasze boleści”, że „był przybity za nasze grzechy i zdruzgotany za nasze winy”, że „w Jego ranach jest nasze uzdrowienie” (Iz 53, 4-6), dzisiaj nie przemawia nam już do przekonania. Ratujemy się banalizowaniem zła, a jednocześnie potworności historii ludzkiej, tej najnowszej właśnie, bierzemy za solidny pretekst dla negowania dobrego Boga i oczerniania Jego stworzenia — człowieka⁶⁸.

Idea cierpienia zastępczego istotnie Albertowi wydała się zupełnie nieprzekonująca. Według niego, żaden teolog nie wyjaśnił, jaki cel miałby osiągnąć Bóg, wydając syna na cierpienie i śmierć czy też traktując cierpienia ludzi jako „zastępstwo”⁶⁹. Albert przytacza jeszcze inne wypowiedzi Ratzingera na temat cierpienia i dochodzi do wniosku, że wszystkie one bazują na akcie zaufania do dobrego i miłosiernego Boga, dla którego cierpienie człowieka ma — nawet przez niego samego nierozpoznaną — wartość. Jedną z cytowanych przez Alberta wypowiedzi Ratzingera pochodzi z wywiadu-rzeki *Sól ziemi*. Obecny papież powiedział wówczas:

Chrześcijanin zachowuje (...) ostateczny optymizm, wierząc, że Bóg trzyma świat w swych rękach, że zatem nawet tak przerażające wydarzenia, jak Oświęcim, które muszą być dla nas najgłębszym wstrząsem, jakoś obejmuje fakt, że Bóg jest jednak potężniejszy niż zło⁷⁰

Albert dochodzi do wniosku, że ani Küng, ani Ratzinger, ani żaden inny znany mu autor prac teologicznych na temat cierpienia, nie dostarczył przekonującego

⁶⁷ *Wer keine Lösung für dieses Problem [das Theodizeeproblem] vorweisen kann, kann meines Erachtens auch keinen Anspruch darauf erheben, eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens geben zu können, wie das Ratzinger in diesem Buch [„Einführung in das Christentum“] und in anderen seiner Arbeiten getan hat; zob. ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 12; por. tamże, s. 12–14, 45–46, 70, 90; TENŻE, *Jospeh Ratzingers Apologie des Christentums*, s. 10; TENŻE, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 11, 19, 26, 38.*

⁶⁸ BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 139.

⁶⁹ ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 13–14.

⁷⁰ *Sól ziemi. Chryścijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowinski, Kraków 2005, s. 22; ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 13.

argumentu, uzasadniającego sens cierpienia. W związku z tym teza, że życie z Bogiem w świecie przepętnionym cierpieniem jest życiem bardziej sensowym, wydaje mu się trudna do przyjęcia.

Podsumujmy dotychczasowe polemiki Alberta, osnute wokół problematyki metafizycznej i antropologicznej, podejmowanej przez Künga i Ratzingera. Jedno z istotnych założeń krytycznego racjonalizmu Alberta, jakim jest krytyka (i odrzucenie) zasady racji dostatecznej, odnosi się do poglądów Künga i Ratzingera w ograniczony sposób. Obaj myśliciele bowiem nie konstruują klasycznych argumentów za istnieniem Boga, opartych na teorii przyczyn, zwłaszcza przyczyny sprawczej. Choć z drugiej strony przekonanie o tym, że Bóg jest racją (*Grund*) całej rzeczywistości, obecne w ich myśli, zakłada zasadę racji, a więc i do niego odnosi się trylemat MÜNCHHAUSENA. Teologowie próbują uzasadnić sąd o istnieniu Boga, reaktywując teologię naturalną (spirytualistyczną metafizykę, kosmometafizykę), dla której Albert nie widzi żadnego miejsca we współczesnym, naukowym obrazie świata. Pytania metafizyczne, wyeksponowane przez Künga i podejmowane przez Ratzingera (np. dlaczego istnieje raczej coś niż nic?; jakie jest źródło kosmicznego porządku i zestrojenie procesów?), Albert uważa za zbędną spekulację i nadużywanie rozumu. Dodajmy tu, że oba wątki można spotkać u współczesnych filozofów i filozofujących fizyków. Na naszym gruncie pojawiają się one np. w publikacjach MICHAŁA HELLERA. Pisał on m.in., że najprostsze i niewymagające żadnego wyjaśnienia byłoby jedno jedyne równanie: „nic równa się nic” A jednak coś jest, „a jeżeli jest, domaga się wyjaśnienia”⁷¹.

Również oparcie argumentacji (pragmatycznej, podobnie, jak w zakładzie Pascala) za istnieniem Boga na egzystencjalnych potrzebach człowieka, na czele z potrzebą sensu, jest dla Alberta nieprzekonujące. Teologowie, poza deklaratywnymi stwierdzeniami, nie wyjaśnili bowiem, na czym ma polegać sensotwórcza funkcja wiary religijnej, szczególnie wobec problemu zła. Brak podjęcia problemu teodycealnego (dla Alberta jest to skandaliczny brak), czyli odpowiedzi na pytanie, jak usensowić cierpienie, powoduje, że deklaracje o religii jako dostarczycielce sensu nie mogą być przekonujące dla sceptyka. Albert przyznaje jednak, że mogą być przekonująca dla wierzącego, wzbudzającego akt wiary i zaufania do Boga⁷². Jest to jednak podporządkowanie rozumu wierze, a więc posłuszeństwo wiary, „skok” wiary, o którym wiele pisze Ratzinger. Dla Alberta takie posłuszeństwo jest przejawem ograniczania funkcji rozumu na rzecz wiary.

Osobnym problemem w polemikach Alberta (którego bardziej szczegółowe omówienie obecnie pomijam) jest zagadnienie treści pojęcia Boga, przyjmowane-

⁷¹ M. HELLER, *Podróże z filozofią w tle*, Kraków 2006, s. 143; por. P. DAVIES, *Kosmiczna wygrana. Dlaczego Wszechświat sprzyja życiu?*, tł. B. Bieniok, E.L. Łokas, Warszawa 2008, s. 280–282.

⁷² ALBERT, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 24.

go przez teologów. Jest oczywiste, że nie każde pojęcie Boga nadaje się do tego, by go użyć w odpowiedziach na wyeksponowane przez autorów pytania pod adresem rzeczywistości i ludzkiego życia. Nieprzydatne okaże się tu np. pojęcie Boga, jakim posługiwał się EINSTEIN, będące raczej synonimem kosmicznej harmonii niż osoby, mogącej być gwarantem sensu rzeczywistości i ludzkiego życia⁷³. Skąd więc teologowie czerpią treści do budowania pojęcia Boga, jakim się posługują? Zagadnienie to podejmują i inni teoretycy języka religijnego (np. JÓZEF HERBUT, FRIEDO RICKEN)⁷⁴. Ponadto rodzi się pytanie, w jaki sposób teologowie obchodzą się z problemem Boga jako *causa sui*, podjętym przez SCHOPENHAUERA i rozwiniętym przez Alberta⁷⁵. Jego zdaniem, w nieunikniony sposób pojawia się bowiem pytanie, kto stworzył Boga, zaś odróżnienia pierwszej, niczym nieuwarunkowanej przyczyny od *causa sui* mają czysto werbalny charakter⁷⁶. Albert, analizując kwestię pojęcia Boga, stwierdza, że teologowie — idąc za postulatami demitologizacji — wyabstrahowują z biblijnych obrazów Boga tylko niektóre cechy, a następnie wzbogacają je o inne, przyjmowane jednak z dużą dowolnością. Küngowi Albert zarzuca, że tak zaprojektował on pojęcie Boga, wyrażając je w niezrozumiałych terminach, by móc przy jego pomocy sformułować hipotezę rzekomo wyjaśniającą problemy „całej rzeczywistości” i ludzkiego życia. Ratzinger, który opowiada się za syntezą pojęcia Boga Biblii i Boga filozofów, dokonuje w swych rozważaniach dziwnych połączeń słów, znaczących w zwykłym języku co innego (np. takich słów, jak „byt”, „prawda”, „myśl”, „rozum”, „wolność”, „miłość” itp.), w efekcie czego powstają niezrozumiałe wypowiedzi, pełne metafor i paradoksów. W kluczowych zaś momentach dochodzi do swoistej redukcji do tajemnicy (*reductio in mysterium*). Zabieg ten wyraźniej widoczny jest u Ratzingera, a przykładem tego mogą być słowa cytowane przez Alberta: „Bóg jest dla człowieka z istoty swej niewidzialny” (*Gott ist für den Menschen wesentlich Unsichtbare*)⁷⁷

⁷³ TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 36–37.

⁷⁴ J. HERBUT, *Bóg filozofów*, w: TENŻE, *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, logicznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki* (Opolska Biblioteka Teologiczna 106), Opole 2008, s. 181–196, zwł. 194–196; RICKEN, *Möglichkeiten und Grenzen der religiösen Sprache*, s. 61–63.

⁷⁵ A. SCHOPENHAUER, *Über vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Philosophische Bibliothek 249), Hamburg 1957, zwł. s. 41–184; ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, s. 9–18; por. GRUBE, *Hans Alberts Christentumskritik*, s. 289.

⁷⁶ Sygnalizowany tu problem przedstawia też — na poziomie rozmowy katechetycznej — ks. Jan Twardowski (1915–2006) w wierszu *Bóg*: „kto Boga stworzył / uczeń zapytał / ksiądz dał się przyłapać / poczerwieniał nie wie / A Bóg / chodzi jak po Tatrach w niebie / tak wszechmogący że nie stworzył siebie”; zob. J. TWARDOWSKI, *Bóg*, w: TENŻE, *Sumienie ruszyło*, Warszawa 1989, s. 36.

⁷⁷ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 42; ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentum*, s. 29; por. *tamże*, s. 8, 14–15, 29–30, 44, 51; TENŻE, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 9–10, 24–29, 32–35.

4. Spór o koncepcję rozumu

W pismach wszystkich trzech uczestników rekonstruowanej tu dyskusji — a więc KÜNGA, RATZINGERA i Alberta — nader często pojawia się pojęcie rozumu. Autorzy oceniają własne i innych poglądy, odwołując się do tej kategorii oraz do określanych przez siebie kryteriów racjonalności. Interesujące w tej debacie jest to, że każdy z uczestników uważa, że proponowane przez niego stanowisko jest racjonalne, a wręcz najbardziej racjonalne. Küng jeszcze przed laty sformułował kalambur, dedykowany krytycznym (i innym) racjonalistom. Stwierdza w nim, że „racjoniści powinni być bardziej racjonalni” (*Rationaler also müssten wir die Rationalisten sein*)⁷⁸. W obecnych debatach, choć nieco zmienił się jego stosunek do krytycznego racjonalizmu, nadal podtrzymuje to twierdzenie. Ratzinger wprost nie polemizował z Albertem. Jednak w świetle innych jego wypowiedzi na temat rozumu można by założyć, że uznałby preferowaną przez Alberta koncepcję racjonalności za zbyt wąską⁷⁹. Obecny papież pisał bowiem o rozumie, broniąc jego zdolności do wykraczania poza rzeczywistość empiryczną, takie słowa:

Promień rozumu musi się rozszerzyć. Musimy wydostać się ze zbudowanego przez nas samych więzienia i poznać nowe formy zdobywania pewności, które biorą pod uwagę całego człowieka⁸⁰

Podobne akcenty znajdujemy w przemówieniu papieża BENEDYKTA XVI do uczestników VI Europejskiego Sympozjum Nauczycieli Akademickich, jakie odbywało się w czerwcu 2008 r. w Rzymie pod znamienym hasłem *Poszerzanie horyzontów racjonalności*⁸¹. Zatem rozum, który zamyka się na kwestie metafizyczne i na „całego człowieka”, jest rozumem zawężonym. Z kolei Albert obu teologom zarzuca po prostu nadużywanie rozumu w służbie wierze (w celu „ratowania” wiary). Kto w tym sporze o koncepcję rozumu ma rację? Gdzie naprawdę występuje zawężenie (ograniczenie), gdzie poszerzenie, a gdzie nadużycie rozumu? Na gruncie własnych założeń każdy z oponentów ma rację. Spróbujmy jednak skomentować poszczególne stanowiska, przyjmując wyróżniki racjonalności, zaproponowane przez krytyczny racjonalizm Alberta. W tym fragmencie znów możemy — zgodnie zresztą z sugestiami Alberta — zarysowane koncepcje racjonalności przedstawić dwubiegunowo: z jednej strony (pomimo różnic) znajdują się stanowiska Künga i Ratzingera (postulujące wychodzenie rozumu poza narzucane mu granice), z drugiej — Alberta (konsekwentnie przestrzegające granic).

⁷⁸ KÜNG, *Existiert Gott?*, s. 488.

⁷⁹ M. REMBIERZ, *Rozum otwarty i jego wrogowie? Rozum i logos w argumentacji Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, w: WOLSZA (red.), *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, s. 202–230.

⁸⁰ RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 127; por. *tamże*, s. 126–128, 166.

⁸¹ BENEDYKT XVI, *Wróćmy do filozofii, by lepiej zrozumieć współczesność* (7 VI 2008 — Do uczestników VI Europejskiego Sympozjum Nauczycieli Akademickich), *OsRomPol* 29 (2008), nr 7–8, s. 20.

Albert w jednym z wywiadów uznał za najważniejsze wyróżniki krytycznego racjonalizmu: (1) krytyczny realizm, (2) konsekwentny fallibilizm oraz (3) metodyczny racjonalizm⁸². W pierwszym punkcie (realizm krytyczny) stanowisko krytycznego racjonalizmu mogłoby harmonizować z większością epistemologicznych koncepcji współczesnych teologów. Przyjrzyjmy się raczej drugiemu i trzeciemu wyróżnikowi.

Najpierw zwróćmy uwagę na fallibilizm. Przypomnijmy, że takim mianem określa się pogląd, zakładający stałą kwestionowalność ludzkiej wiedzy. Dopuszczając możliwość, że wiedza ta jest fałszywa, należy się liczyć także z możliwością rewizji własnych przekonań oraz założeń. Fallibilizm oznacza więc niezgodę na dogmatyzm. Patrząc z tego punktu widzenia, można powiedzieć, że teologia chrześcijańska znajduje się w zasadniczym konflikcie z krytycznym racjonalizmem. Nie można do końca pogodzić postawy krytycznego racjonalisty, przyjmującego konsekwentny fallibilizm, i postawy teologa lub człowieka religijnego, który przyjmuje poglądy, traktowane jako fundamentalne i nienaruszalne (wspomniane wyżej *die Kernannahmen des Glaubens*, dogmaty)⁸³. Wyraźniej to przywiązanie do niepodważalnych twierdzeń widoczne jest w pismach Ratzingera (tak że Albert pisze o „fundamentalizmie niemieckiego papieża”), jednak i Küng, przechodząc od hipotezy Boga do Jego afirmacji, a następnie do afirmacji Boga Biblii, odwołuje się do pewności wiary. *Nota bene* w podobny sposób (jako kontrowersję między myśleniem filozoficznym i dogmatycznym) interpretuje spór pomiędzy ROMANEM INGARDENEM (1893–1970) a EDYTĄ STEIN (1891–1942) syn filozofa — ROMAN STANISŁAW INGARDEN (ur. 1920). Według niego, spór, jaki ujawnia się w listach Stein do Ingardena (listy Ingardena zaginęły), nie był „sporem o prawdę istnienia”, jak sugeruje tytuł jednego z wydań listów Stein⁸⁴, lecz sporem o swobodę i krytycyzm filozofowania oraz o relację myślenia filozoficznego do dogmatycznego. R.S. Ingarden, syn filozofa, pisał:

Ponieważ znam dobrze z licznych rozmów z ojcem jego stanowisko w sprawach religii, nie ulega dla mnie żadnej wątpliwości, że rzekomy „spór o prawdę istnienia”, w sensie zasadniczego sporu o religię i Boga, w ogóle w tej korespondencji nie występował. (...) Jako filozof ojciec uważał, że doświadczenie religijne jest możliwe i nie miał nic przeciw niemu, co więcej, nie znosił postawy z góry wrogiej religii. (...) [Andrzej Póltawski] odpowiedział na moje pytanie, że ojciec nie miał nic przeciwko religii, natomiast wstępowanie do klasztoru u filozofa uważał za przesadę, delikatnie mówiąc. Albo filozofia, albo klasztor! Bo przecież klasztor polega na przysiędze do śmierci (niem. *das Gelübde*, „ślubowanie”, „ślub”). (...) Edyta Stein była filozofem *sensu stricto*. Jak Husserl i inni jego uczniowie, do których należała Edyta, ojciec uznawał jedynie (...) filozofię bez-

⁸² TENŻE, *Kritischer Realismus, konsequenter Fallibilismus und methodischer Rationalismus*, s. 4–16.

⁸³ ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, 19–21.

⁸⁴ *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tł. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Kraków 1994.

założeniową, nie mógł więc równocześnie akceptować w filozofii zaprzysiężenia na absolutne dogmaty i autorytety, chyba że albo zaprzysiężenia, albo filozofii nie bierze się poważnie. (...) Badacz nie może przysięgać, że nigdy w przyszłości nie zmieni swych poglądów⁸⁵.

Spór Alberta z teologami o racjonalność ich przekonań jest więc, jak widać, szczególnym przypadkiem szerszego sporu — dotyczącego relacji myślenia dogmatycznego i krytycznego. Rodzi się jednak pytanie, czy konsekwentny fallibilizm jest możliwym stanowiskiem epistemologicznym i czy sam Albert go przestrzega. Konsekwentny fallibilizm musiałby oznaczać wykluczenie jakichkolwiek pewników oraz dopuszczenie alternatywnych rozwiązań w stosunku do własnego. W naszym przypadku musiałby dopuścić, przynajmniej jako poważną możliwość, alternatywę dla krytycznego racjonalizmu. Albert, co prawda, taką alternatywę dopuszcza, lecz jest nią „klasyczny racjonalizm”, już z góry przez niego dyskwalifikowany. Jak pisze Küng, uznanie czegoś za „recydywę klasycznego racjonalizmu” wystarczy Albertowi za rozstrzygający argument, by zdyskredytować jakiś pogląd. Można by mu zarzucić tu dogmatyzm, co zresztą czyni Küng. Podobnie wykluczenie *a priori* pytań metafizycznych (na czele z „pra-pyaniem”: dlaczego istnieje raczej coś niż nic?) trudno obronić przed zarzutem dogmatyzmu. Wydaje się, że spór jest nieco teoretyczny. Owszem, religijni myśliciele nie są skłonni do rewizji własnych założeń, ale dotyczy to w podobnych stopniu innych myślicieli, nie wyłączając Alberta. Trudno wskazać wśród znanych nam nurtów filozoficznych zrealizowany ideał filozofii bezzałożeniowej. Nawet gdy odrzucają w swym myśleniu dogmatyzm i założeniowość, to unikną przyjęcia niektórych metadogmatów (o czym nieco dalej).

Z poruszonym wyżej zagadnieniem wiąże się kwestia zaufania metodycznego racjonalizmu. Racjonalizm — to przede wszystkim zaufanie do poznania racjonalnego. Küng — teolog, któremu Albert poświęcił całą monografię — nie podjął szerszej polemiki z tezami Alberta, co zresztą mu jego krytyk wielokrotnie zarzucił. Odniósł się on jednak do polemik Alberta, ale uczynił to tylko raz i to w przypisie (co prawda rozbudowanym) książki *Ewiges Leben?* Mimo że jest to krótka replika (jeśli wziąć pod uwagę rozmiary krytycznych prac Alberta), to jednak dotyczy ona najistotniejszych punktów debaty o rozumie. Warto ją przeto przytoczyć w tym miejscu. Oto słowa Künga na temat Alberta:

[Polemika Alberta] sprawiła (...) niestety rozczarowanie, i to nie tylko swym stylem (pełna poczucia wyższości, ironiczna poza mędrca), lecz także treścią. Kontynuacja tej filozoficznej polemiki (...) musiałaby się koncentrować między innymi wokół punktów następujących:

(1) Na moją krytykę nie do końca przemyślanych podstaw „krytycznego racjonalizmu” Alberta, zakładającego po prostu racjonalne funkcjonowanie ludzkiego rozumu,

⁸⁵ R.S. INGARDEN, *Roman Witold Ingarden. Życie filozofa w okresie toruńskim (1921–1926)*, Toruń 2000, s. 49–50.

odpowiada on swego rodzaju werdyktem („recydywa klasycznego racjonalizmu”) i zakazem stawiania pytań, który sam w sobie wydać się musi mocno dogmatyczny.

(2) Dopuszczany także przez duchowego mistrza Alberta, Karla Poppera, fakt „wiary w rozum” (= podstawowe zaufanie) również nie daje się, jestem o tym przekonany, logicznie uzasadnić. Nie można go jedynie postulować, lecz trzeba przyjąć zań racjonalną odpowiedzialność. Właśnie ten problem nigdzie nie staje się przedmiotem krytycznych refleksji Alberta, ale zostaje przez niego po prostu pominięty.

(3) Dlatego też odnosi się wrażenie, iż Albert nie jest w stanie zrozumieć różnicy pomiędzy racjonalnym dowodem a zaufaniem (racjonalność wewnętrzna) oraz pomiędzy rozumnym zaufaniem a nieodpowiedzialną projekcją w odniesieniu do rzeczywistości ostatniej i pierwszej, która w żadnym razie nie jest „tak po prostu postulowana”. Nie każdy akt rozumnego zaufania przedstawić można zaraz jako czyste myślenie życzeniowe, w przeciwnym razie także sam krytyczny racjonalizm wydać się może bezkrytyczną i pokrętną drogą dochodzenia do racjonalności ludzkiej *ratio*.

Jednak moje pytania wobec racjonalizmu krytycznego pozostały niestety bez zadowalających odpowiedzi, moje zaś odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga — bez przekonujących kontrargumentów. Dalsza dyskusja w duchu wzajemnego zrozumienia (i z większą, miejmy nadzieję, dozą samokrytycyzmu) mogłaby zapewne wykazać, że teologiczna — krytyczno-racjonalna postawa wobec rzeczywistości w sposobie opartego na zaufaniu przyjmowania owej nie dającej sobą dysponować rzeczywistości zbliżają się jednak do siebie bardziej niż Albert skłonny jest to przyznać w swej książce⁸⁶.

Motywnie, na który zwrócił szczególną uwagę Küng w swej replice, jest kwestia „racjonalności ludzkiej *ratio*”, którą należałoby uzasadnić. Można to jednak zrobić — dodajmy — na poziomie metasystemowym. Albert w swej krytyce rzeczywiście nie podjął problemu wiarygodności rozumu (temat ten występuje także w tekstach Ratzingera na temat Logosu i ugruntowania ludzkiego rozumu). Küng twierdzi, że każdy racjonalizm opiera się na zaufaniu do rozumu. Samemu zaufaniu jednak nie potrafi uzasadnić, a Albert nawet nie stara się tego czynić. Można zapytać, czy rzeczywiście jest to bardziej racjonalna postawa, czy też rezygnacja z próby rozwiązania podstawowej aporii racjonalizmu (jak uzasadnić racjonalizm bez *petitio principii*). W telewizyjnej debacie (BBC), jaką w 1996 r. stoczyli ze sobą RICHARD DAWKINS i ks. MICHAŁ HELLER, ten ostatni powiedział do swego oponenta, głośnego ateisty, że zasadnicza różnica pomiędzy nimi sprowadza się do małej różnicy w pisowni (*in spelling*). Zdziwionemu tymi słowami Dawkinsowi Heller powiedział: „Ty piszesz słowo *rationality* przez małe «r», a ja przez duże” Dawkins nieoczekiwanie zgodził się ze swym rozmówcą. Heller komentując tę rozmowę, której tematem była m.in. odpowiedź na pytanie o „racjonalność ludzkiej *ratio*”, pisze:

Fizyk jest w znacznie trudniejszej sytuacji niż biolog. Jeżeli biologowi daje się wyjaśnić problem przez zredukowanie go do praw fizyki i ewentualnie przypadku, jego niepokój badawczy zostaje zlikwidowany i „eleganckie rozwiązanie zagadki” jest osiągnięte. Fizyk, a tym bardziej filozof, musi iść dalej: trzeba przecież wyjaśnić genezę praw przyrody i zrozumieć naturę przypadku. (...) W praktyce badawczej fizyk zakłada ist-

⁸⁶ KÜNG, *Życie wieczne?*, s. 150–151.

nienie praw przyrody i za ich pomocą usiłuje wyjaśnić strukturę świata. Pozostaje już tylko możliwość zredukowania praw przyrody do matematyki, a to stwarza wręcz teologiczne problemy⁸⁷.

Podobny wywód można spotkać we fragmentach prac Ratzingera, omawianych przez Alberta i już przytaczanych, w których możliwość wyrażenia praw przyrody w języku matematycznym wiązał on z Logosem, sensem i ostatecznym pochodzeniem świata od Stwórcy. Popper miał większą niż Albert świadomość tego, że racjonalizm opiera się na metadogmatycznej „wierze w rozum”. W eseju *W co wierzy Zachód?* czytamy takie wyznanie POPPERA: „Jestem racjonalistą i wierzę w prawdę i rozum”⁸⁸. Küng natomiast cytuje inną, mniej znaną, za to bardziej radykalną, wypowiedź Poppera, w której tę metadogmatyczną wiarę w rozum określa wręcz mianem irracjonalnej:

Racjonalizm ceni argument, teorię oraz empiryczną kontrolę. Jednak sama decyzja na rzecz racjonalizmu nie może być uzasadniona przez argument czy doświadczenie. Choć możemy o niej dyskutować, to jednak opiera się ona na irracjonalnym postanowieniu, na wierze w rozum. To rozstrzygnięcie na rzecz rozumu nie ma charakteru czysto intelektualnego, lecz raczej moralny⁸⁹.

Zamierzeniem Künga i Ratzingera było ugruntowanie zaufania do rozumu (Albert natomiast ten problem ignorował). Racjonalność tego zaufania ma, jak pisał Küng, charakter „wewnętrzny”. Opisy aktu podstawowego zaufania u Künga wskazują na to, że uważał on ów akt za akt samouzasadniający się. Jednak mocy tego samouzasadniania (całościowej pewności w sensie *Gewissheit*, odróżnianej od czysto rozumowej pewności — *Sicherheit*) nie można poznać „od zewnątrz”, a jedynie „od wewnątrz”, to znaczy *in actu*. Dlatego też podstawowe zaufanie, którego przejawem jest zaufanie do rozumu, jest aktem wewnętrznie racjonalnym. Według Alberta, taki sposób ufundowania rozumu, w którym przywołuje się jakąś wewnętrzną naoczność, a więc ucieka się do jakiegoś „przywileju poznawczego”, jest dość wygodnym zabiegiem. Zabezpiecza on procedurę takiego uzasadniania przed zewnętrzną krytyką. Zawsze bowiem krytykowi można zarzucić, że nie uwzględni on owej wewnętrznej intuicji, przez co jego wgląd w proces uzasadniania rozumu jest niepełny⁹⁰. Nawiasem mówiąc, poruszony przez Alberta problem dotyczy szerszego zagadnienia — możliwości dyskusji z tymi nurtami filozoficznymi (np. z fenomenologią), w których „źródłem prawomocności poznania” czyni się jakąś wewnętrzną intuicję, np. „źródłowo prezentującą się naoczność”. Aktu takiego uprawomocnienia przez wewnętrzną naoczność faktycznie nie można ocenić

⁸⁷ HELLER, *Podróże z filozofią w tle*, s. 105; por. *tamże*, s. 108.

⁸⁸ K.R. POPPER, *W co wierzy Zachód?*, w: TENŻE, *W poszukiwaniu lepszego świata*, tł. A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 239.

⁸⁹ F. STARK (red.), *Revolution oder Reform. Herbert Marcuse und Karl R. Popper. Eine Konfrontation*, München 1971, s. 38; por. KÜNG, *Existiert Gott?*, s. 487. Również M. Heller uznaje wybór racjonalności za decyzję moralną; zob. TENŻE, *Moralność myślenia*, Tarnów 1993, s. 18–25, 58.

⁹⁰ ALBERT, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 15.

z zewnątrz, nie wchodząc na drogę, na której można by ewentualnie doświadczyć owej źródłowej naoczności. Polemika Alberta z Künkiem w tym punkcie jest więc szczególnym przypadkiem zagadnienia możliwości intersubiektywnej dyskusji z poglądami, uzasadnianymi aktami wewnętrznej (a więc subiektywnej) intuicji, którym przypisuje się oczywistość (i pewność), stanowiącą ostateczną rację uzasadniającą.

W dyskusji Alberta z teologami niedostatecznie wyraźnie uwypuklono to, że toczyła się ona na dwóch poziomach: systemowym i metasystemowym. Reguły racjonalności są determinowane na poziomie systemowym. Mogą to być podane przez Alberta kryteria, takie jak krytyczny realizm, konsekwentny fallibilizm oraz metodyczny racjonalizm (mogą być i inne). Na poziomie metasystemowym przyjmowana jest jednak wiara w rozum, którą moglibyśmy określić jako „metadogmat”, „podstawową wiarę” (*basic faith* — są to wyrażenia JÓZEFA M. BOCHEŃSKIEGO), „podstawowe zaufanie” (*basic trust; Grundvertrauen* — określenia Künka). Nieodróżnianie tych poziomów doprowadziło do patowych sytuacji także inne polemiki filozoficzne. Przytoczmy tu omawiane przez Bocheńskiego przykłady polemik ze sceptycyzmem i neopozytywizmem. Co do tego pierwszego Bocheński stwierdza:

Był kiedyś taki tradycyjny argument przeciwko sceptykom. Wy mówicie, że nie możemy poznać żadnego zdania jako prawdziwego. Otóż co wy czynicie? Formułujecie zdanie. A więc macie sprzeczność. (...) Logika [jednak] zabrania mówienia o wszystkich zdaniach. Jak się mówi „wszystkie zdania”, to się mówi „wszystkie zdania na pewnym poziomie” To zdanie, w którym się to mówi, jest na innym poziomie, nie może dotyczyć samego siebie⁹¹.

Podobnie przedstawia on polemikę Ingardena z weryfikacjonizmem neopozytywistów Koła Wiedeńskiego, toczoną na Światowym Kongresie Filozoficznym w Pradze w 1934 r. Bocheński tak przedstawia tę polemikę:

Ingarden zaatakował ich [neopozytywistów] frontalnie, a mianowicie poddał niszczącej krytyce jedno z ich podstawowych twierdzeń — że zdanie, dla którego nie ma metody sprawdzania, sensu nie ma. Jego rozumowanie było proste. Mówicie, że zdanie, dla którego nie ma metody sprawdzania, sensu nie ma. Ale to, co mówicie, jest takim właśnie zdaniem. A więc to, co mówicie, sensu nie ma. Byłem na sali w czasie niemal dwugodzinnej dyskusji i widziałem z satysfakcją, że wiedeńczycy nie zdobyli się na żadną godną uwagi odpowiedź. *Nota bene*, odpowiedzieć było stosunkowo łatwo, używając rozróżnienia między językiem a metajęzykiem⁹².

Rodzi się tu pytanie, czy można posługiwać się jednym i tym samym wzorcem racjonalności i w swoim systemie, i w metasystemie, czy też wymagany jest tu pewien pluralizm typów racjonalności, a więc — można by rzec (za Ratzingerem) — rozszerzenie rozumu. Albert, jak wykazuje w swej krótkiej replice Künk, pomija ten problem, a nawet ironizuje, że Künk (a dotyczyć to może również Ratzingera)

⁹¹ *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher 1988, s. 98.

⁹² J.M. BOCHEŃSKI, *Wspomnienia* (Dzieła Zebrane 11), Kraków 1993, s. 101.

chce „borować jeszcze głębiej” (*noch tiefer bohren*)⁹³. Albert wprawdzie odrzuca „mit totalnego rozumu”⁹⁴, niemniej jednak *de facto* akceptuje tylko jeden model racjonalności, a pytanie o ugruntowanie racjonalności wydaje mu się pozbawione sensu. Inaczej, jak widzieliśmy, zagadnienie to ujmował Popper, który otwarcie stwierdził, że dla racjonalizmu zasadnicze znacznie ma wiara w rozum (zakładana lub artykułowana jako *basic faith* czy *Grundvertrauen*), którą uznaje za irracjonalną lub moralną decyzję. Widać więc, że Popper przyjmował inne kryteria racjonalności w systemie (wykluczenie irracjonalizmu), a inne w metasystemie (irracjonalna lub moralna decyzja o wierze w rozum). Küng i Ratzinger podjęli — wbrew ironicznym uwagom Alberta — poważne pytanie o ugruntowaniu rozumu (zaufania do rozumu), choć być może nie wyrazili go w tak precyzyjnym języku, jak Bocheński. Pytanie to, przypomnijmy, należy do metapoziomu dyskusji na temat racjonalności. Tymczasem Albert w polemice używa tych samych argumentów i zasad, które należą do poziomu systemowego, a samo zagadnienie ugruntowania rozumu (ważne czy bodaj najważniejsze dla wymienionych autorów) pozostawia na boku dyskusji. Można więc zasadnie zapytać, czy nie wystąpiło u niego inkryminowane ograniczanie rozumu (*Beschränkung der Vernunft*). Koncepcja racjonalności, reprezentowana przez Künga i Ratzingera, zakłada — jak mówiliśmy — różne typy racjonalności lub też różne funkcje rozumu i odmienne sposoby uzasadniania na poziomie systemowym (racjonalność zewnętrzna) i metasystemowym (racjonalność wewnętrzna). W tej optyce ich stanowisko można uznać za poszerzanie horyzontów racjonalności, a stanowisko Alberta za ich zawężanie.

5. O ograniczeniach i korzyściach dyskusji filozoficznej

Omawiana dyskusja Alberta z teologami ukazuje istotne ograniczenia dyskusji filozoficznej, prowadzonej przez oponentów, którzy przyjmują różne bazowe postawy (metadogmaty). Pokazuje również, że religia i krytyka religii są ze sobą powiązane, jak awers i rewers. W jakimś sensie wzajemnie się potrzebują. Stanowiska obu stron są bowiem definiowane nie tylko pozytywnie (przez ukazywanie własnych racji), ale i negatywnie (przez krytykę stanowiska przeciwnego). Krytyki wzmacniają więc własne przekonania oponentów.

Pomimo to dyskusja ta ma sens i jest czymś pouczającym. Można postawić ogólniejsze pytanie: jaki jest cel dialogu filozoficznego? Gdy nie jest nim przekonanie oponenta do własnych racji (a trudno to zakładać w analizowanej dys-

⁹³ ALBERT, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 30, 36.

⁹⁴ TENŻE, *Mit totalnego rozumu*, tł. M. Łukasiewicz, w: E. MOKRZYCKI (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992, s. 23–77.

kusji), to co może nim być? Na pewno artykułowanie własnego stanowiska wobec przeciwnika może być formą filozoficznego świadectwa. Otwarcie się na krytykę może też pomóc w dostrzeżeniu we własnym stanowisku słabości i niejednoznaczności. W pewnym zakresie fallibilizm jest pożądanym także w uprawianiu teologii. Kilka punktów z krytyk Alberta zasługiwałoby zatem na przemyślenie.

Albert w kilku miejscach stwierdza, że argumenty KÜNGA i RATZINGERA mogą przekonać wierzących, a dla sceptyków pozostają nieprzekonujące. W jakimś stopniu będzie to stała cecha prac teologicznych. Chyba nie ma w tym nic dziwnego, zważywszy na wskazaną wyżej rolę *basic faith* w budowaniu i rozwijaniu wiedzy teologicznej. Trzeba też zauważyć, że Albert w swoich rozumowaniach posługuje się nieco uproszczonym schematem relacji rozumu do wiary, podobnym do tego, jaki można było spotkać w dawnej apologetyce. Przesłanki i argumenty rozumowe miały tam stanowić *praeambula fidei*. Albert także oczekuje od teologów najpierw podania przekonujących racjonalnie argumentów, w oparciu o które ktoś (np. sceptyk) mógłby zaakceptować podstawowe przekonania religijne: metafizyczny sąd o istnieniu Boga, a także inne teologiczne twierdzenia (*Kernannahme*). Na takich przekonaniach, uzasadnionych racjonalnie i odpierających podnoszone przeciw nim krytyki, można by ewentualnie oprzeć wiarę (i teologię), aczkolwiek bez ostatecznych roszczeń (konsekwentny fallibilizm). Wbrew temu modelowi jednak w faktycznym życiu ludzi religijnych relacje pomiędzy rozumem a wiarą nie mają takiego jednokierunkowego charakteru. Mamy tu do czynienia raczej z systemem sprzężeń czy też — używając określenia HELLERA — z logiką zapętleń. BOCHENSKI postulował potrzebę przeprowadzenia logicznej analizy fenomenu nawrócenia religijnego. W stworzonym przez siebie przyczynku do takiej analizy zwrócił on uwagę na to, że człowiek nawracający się na jakąś religię czy wyznanie nie kumuluje poszczególnych przekonań, uprzednio je dostatecznie uzasadniając (*praeambula fidei*), po czym dopiero wzbudza akt wiary, lecz w akcie nawrócenia przyjmuje wiarę jako całość. Nawrócenie polega więc na przyjęciu metadogmatu, mającego postać zdania: „treść tej religii jest prawdziwa”⁹⁵ Zdaniem Bocheńskiego, „wiera jest przyjęta pod naciskiem woli, ale ten akt woli musi być jakoś uzasadniony i to częściowe uzasadnienie jest zagadnieniem dla logiki”⁹⁶. Akt wiary jest więc afirmacją całości danej religii czy wyznania. Po nawróceniu, a więc po przyjęciu metadogmatu i całości religii, proces dalszego uzasadniania (także w odniesieniu do poszczególnych przekonań) się nie kończy (Küng nazywa go „sprawdzaniem” wiary). W tym procesie następuje już jednak przenikanie rozumu i wiary, czynników obiektywnych i subiektywnych, racji zewnętrznych i wewnętrznych (by użyć termino-

⁹⁵ J.M. BOCHENSKI, *W sprawie bożycy*, w: TENŻE, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 160–161; TENŻE, *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur „Summa Theologica” I*, qq. 2-11, München 2003, s. 27.

⁹⁶ *Między logiką a wiarą*, s. 170.

logii Künga), *fides quaerens intellectum* i *intellectus quaerens fidem* (jak to ujmuje Ratzinger). Odróżniając te dwa poziomy — akceptacji metadogmatu i poszczególnych przekonań — Bocheński tak opisuje swoje własne nawrócenie:

Nawróciłem się do *basic faith*, a nie do systemu, stanowiącego nadbudowę nad tą podstawową wiarą. Natomiast przyjęcie neotomizmu odbyło się na bez porównania niższym poziomie, właśnie na owym poziomie systemowym⁹⁷

Choć więc prawdą jest to, że pojmowanie relacji rozumu do wiary jest u Alberta uproszczone, to jednak można się zastanowić nad tym, czy dzieła teologiczne muszą zawsze pozostawiać takie wrażenie, że są przekonywaniem przekonanych. Są więc — jak pisze Albert — przekonujące dla wyznawców, a dla sceptyków — nie. Czy więc w pracach teologicznych nie warto bardziej starannie odróżniać argumenty racjonalne, których odbiorcą mógłby być również sceptyk, od twierdzeń przyjmowanych aktem wiary przez wyznawcę, które z pewnością również muszą się znaleźć w pracach teologicznych? Teologia ma wymiar apologetyczny i przekonywanie przekonanych (sprawdzanie wiary) należy do jej funkcji. Albert chyba niezbyt szczęśliwie nazywa go „ratowaniem wiary”, a określenia takie, jak „hermeneutyczne przedsięwzięcie z apologetycznym celem” (*ein hermeneutisches Unternehmen in apologetischer Absicht*), używane synonimicznie, mają u niego raczej pejoratywny wydźwięk. Dla teologa wcale jednak nie muszą tak brzmieć. Jeżeli jednak teologia chce podejmować dialog ze współczesną myślą i kulturą, a także adresować swoje propozycje do współczesnych ludzi, wśród których są również i sceptycy, nie może się ograniczać do funkcji apologetycznych.

Albert wytyka też teologom wadliwość ich języka, szczególnie widoczne wtedy, gdy służy on im do wypowiedzania zdań o Bogu (istnieniu, pojęciu)⁹⁸. Zarzuca im tworzenie neologizmów o trudnym do rozszyfrowania znaczeniu (Küng), łączenie słów o różnym znaczeniu (Ratzinger). Prowadzi to niemal do pojęć Boga przypominających *coincidentia oppositorum* (Albert używa mniej wyszukanego określenia — *Begriffssalat*). Teologowie jednak bronią takiego języka, a nawet twierdzą, że język paradoksu jest nieodzownym narzędziem poznania teologicznego — wówczas, gdy próbuje się wysłowić to, co niewypowiadalne. Alternatywą byłoby przyjęcie zasady LUDWIGA WITTGENSTEINA (1889–1951): „O czym nie można mówić, o tym należy milczeć” (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*), prowadzącej do teologii negatywnej. Trudności języka teologicznego i jego specyfika są zatem zrozumiałe, jednak nadmiar niezrozumiałych słów w tekstach teologicznych może zniechęcać do lektury. Jak zauważył HERBUT, można by oczekiwać od teologów, posługujących się hermetycznym językiem, takiego uczynku miłosierdzia, jak „nieumiejętnych pouczać”⁹⁹. Zarzuty dotyczące języka mówiące-

⁹⁷ J.M. BOCHEŃSKI, *Wspomnienia* (Dzieła Zebrane 11), Kraków 1993, s. 68.

⁹⁸ ALBERT, *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens*, s. 18, 26; TENŻE, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 44–51.

⁹⁹ J. HERBUT, *O dwóch pojęciach tajemnicy stosowanych w teologii*, w: TENŻE, *Artykuły i szkice*, s. 308–309.

go o Bogu odnoszą się również do nader częstego odwoływania się przez teologów do kategorii tajemnicy (*reductio in mysterium*). O tym zabiegu wspomina również (nie używając tej nazwy) i Albert, przytaczając np. zdanie Ratzingera mówiące, że Bóg jest z istoty nieuchwytny dla człowieka (*Gott — für den Menschen wesentlich Unsichtbare*)¹⁰⁰. Teologia, rzecz jasna, posiada wymiar misteryjny, współcześnie mocno eksponowany. Warto jednak zastanowić się nad tym, czy pojęcie tajemnicy nie jest w języku teologicznym nadużywane. Czy nie jest ono wygodnym parawanem, którym można się zasłonić wtedy, gdy trzeba się zmierzyć z trudnym problemem, np. z problemem teodycealnym? Ponadto warto rozważyć, jakim pojęciem tajemnicy można (należy) posługiwać się w teologii¹⁰¹.

Jest jeszcze kilka innych pytań, które można wydobyć z polemik Alberta i prze-myśleć. Są to np. takie pytania: W jaki sposób i na jakiej podstawie w teologii naturalnej i w teologii systematycznej dokonuje się przypisywanie Bogu kolejnych predykatów? Czy nie ujawnia się tu „logika życzeniowa”?¹⁰² Czy problem teodycealny zajmuje należne miejsce w rozważaniach współczesnej teologii? Czy teologowie nie posługują się nazbyt często binarnymi opozycjami, typu: życie sensowne – życie bezsensowne; Bóg – nihilizm itp. (które Albert określa jako „szantaż jedyną alternatywą”)?

Konsekwentny fallibilizm — jeden z wyróżników krytycznego racjonalizmu — jest niemożliwy do przyjęcia w całej rozciągłości w myśleniu religijnym. Jednak wyartykułowane przez krytyków religii pytania pod adresem poznania teologicznego mogą skłonić teologów do większego krytycyzmu w odniesieniu do własnego języka, sposobów uzasadniania czy tematyki poruszanej w teologicznych rozprawach.

Die neue Diskussion von Hans Albert mit den Theologen über die Rationalität der religiösen Überzeugungen

Zusammenfassung

Hans Albert (geb. 1920), ein berühmter Vertreter des kritischen Rationalismus, entwickelt seit langer Zeit (1968) eine Theologiekritik (kritische Auseinandersetzungen mit R. Bultmann, G. Ebeling, W. Pannenberg, K. Rahner, H. Küng). Die philosophischen Grundlagen von Hans Albert sind die Voraussetzungen des kritischen Rationalismus: kritischer Realismus, konsequenter Fallibilismus und methodischer Rationalismus. Albert kritisiert jede Form der theologischen Argumentation für die These, dass der Gottesglaube vernünftig verantwortbar ist. Kritischer Rationalismus leugnet das dogmatische Denken und den Satz vom zureichenden Grund (sog. das „Münchhausen-Trilemma“). In den letzten Jahren (2005–2008) schrieb Al-

¹⁰⁰ ALBERT, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, s. 29–30; por. *tamże*, s. 8, 14–15, 29.

¹⁰¹ HERBUT, *O dwóch pojęciach tajemnicy stosowanych w teologii*, s. 305–315.

¹⁰² TENŻE, *O analogicznym orzekaniu filozoficznych predykatów o Bogu*, w: TENŻE, *Artykuły i szkice*, s. 197–202 (autor porusza obie wymienione tu kwestie).

bert die neuen kritischen Texte, die auf die theologischen Auffassungen von H. Küng und J. Ratzinger zielen (*Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens* [2005]; *Joseph Ratzingers Apologie des Christentums* [2007]; *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums* [2008]). Albert behauptet, dass die philosophisch-theologischen Argumentationen von Küng und Ratzinger die Bemühungen um Rettung des christlichen Glaubens sind. Er charakterisiert diese Bemühungen als „ein hermeneutisches Unternehmen in apologetischer Absicht“. Die Apologetik von Küng und Ratzinger ist ein Missbrauch der Vernunft im Dienste des christlichen Gottesglaubens. Nach Albert ist die religiöse Rationalität mit dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Weltbild unvereinbar. Küng und Ratzinger akzeptieren seiner Meinung nach die spiritualistische Metaphysik (bzw. Kosmometaphysik), die problematische natürliche Theologie und den Begriff Gottes als *causa sui* (vgl. A. Schopenhauer). Beide benutzen auch unklare Formulierungen, Bilder, Metaphern, Symbole, widersprüchliche und paradoxe Begriffe. In der Metakritik des kritischen Rationalismus von Albert kann man zwischen dem theoretischen und dem metatheoretischen Gebiet unterscheiden. Im metatheoretischen Gebiet soll man die Frage nach dem Vertrauen auf die Vernunft (Grundvertrauen, *basic trust*) stellen. Küng und Ratzinger schlagen eine Möglichkeit der Begründung der Rationalität vor.