

Robert J. Woźniak

Wiarygodność Objawienia w kontekście wyzwań słabej racjonalności

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 8, 11-26

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Robert J. Woźniak

Wiarygodność Objawienia w kontekście wyzwań słabej racjonalności

1. Wprowadzenie historyczne

Dziejowy kryzys metafizyki nie mógł nie odcisnąć swojego piętna na teologii. To właśnie ów kryzys postawił ją wobec konieczności przedstawienia nowych schematów wyjaśniających nie tylko zawartość Objawienia, ale nade wszystko wykazujących samą jego wiarygodność i sensowność¹. Dotychczas to klasyczna metafizyka, czy też metafizyki, z dostarczanymi przez siebie pojęciami i modelami rzeczywistości, była narzędziem takich demonstracji. Od czasów Kanta utwierdził się jednak sceptycyzm w stosunku do heurystycznych i hermeneutycznych zdolności metafizyki, rozpowszechniony już od późnego średniowiecza, a to z powodu gruntownej niedowodliwości i nieweryfikowalności jej twierdzeń. Wielka demistyfikacja, jakiej metafizykę poddał filozof z Królewca, wykazała, iż nie widać, jak można by nadal utrzymywać, iż jej twierdzenia są prawdziwe. Takie *milieu* sprawiło, że rodzące się nauki ścisłe, jeden z dojrzałych owoców oświeceniowej mentalności i jej krytyki metafizyki, zaczęły szybko deplasować teologię z zajmowanej przez nią pozycji, wykazując jej niezdarność w poruszaniu się w świecie zjawisk.

¹ Por. M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute: Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg–Basel–Wien 2006, s. 7–65; K. Hector, *Theology without Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 45–46 (syntetyczna diagnoza obecnej sytuacji). Na polskim rynku na szczególną uwagę zasługuje fundamentalna praca: K. Śnieżyński, *Metafizyka w teologii. Metafizyczne instrumentarium w myśli teologicznej Dietricha Bonhoeffera, Karla Rahnera, Eberharda Jungela* („Studia i materiały”, 108), Poznań 2008.

Cała ta oświeceniowa batalia dokonała się w imię Kantowskiej „racjonalności czystej” i „czystego rozumu”. Taki jednak rozum, czego nie domyślali się sami oświeceni, jest rozumem dialektycznym². Szybko wyprowadza on ze swoich struktur miazdzącą samokrytykę: logos, jak u J. Derridy, zwraca się przeciw logosowi. Tak rodzi się projekt ponowoczesny, którego najgłębszą aspiracją jest dekonstrukcja metafizycznego *logocentryzmu*, skupienia na logosie i racjonalności. W projekcie tym – tak swoistym dla całego myślenia postmodernistycznego – rewolucyjna wolność człowieka zmierza do przekroczenia granic³. Tak też rozumie nowoczesność M. Foucault w eseju *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), stanowiącym próbę odniesienia się do słynnego Kantowskiego tekstu *Was ist Aufklärung?* (1784). Zdaniem Foucaulta, nowożytność wiąże się z „krytyką tego, czym jesteśmy oraz historyczną analizą narzuconych nam granic i próbą ich przekroczenia”. W istocie rzeczy, gdy Oświecenie odrzuca metafizykę w imię rozumu, postmodernizm, jego nieodrodne dziecko, dokonuje podobnego aktu, tym razem jednak w duchu buntu przeciwko rozumowi.

W ten sposób dialektyczna natura rozumu wprawiła w ruch mechanizm myśli, która przemierzyła dystans od oświeceniowej apoteozy rozumu aż do jego odrzucenia w postmodernizmie. Rozum, w gruntownej krytyce wszelkiego poznania, sam siebie wyniósł i obecnie sam siebie detronizuje. Metafizyka jest pierwszą poszkodowaną przez obie formy panowania rozumu: dla myśli oświeconej stanowi ona zbyt mało racjonalności, dla postmodernizmu jej nieakceptowalny eksces.

Wróćmy jednak do teologii. Jeśli jeszcze w dobie Oświecenia mogła ona próbować podejmować racjonalny dialog z filozofią, co zresztą często dokonywało się za cenę utraty swojej własnej tożsamości jako *sacrapagina*,

² Warto w tym względzie odwołać się do przyczynków zgromadzonych w: *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants* („Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte”, 10), N. Fischer, M. Forschner (Hrsg.), Freiburg–Basel–Wien 2010.

³ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 2010.

⁴ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa 2000, s. 290. Szczegółowe omówienie poglądów francuskiego postmodernisty można znaleźć w: J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni: Foucault o subiektywizacji i krytyce genealogicznej*, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne”, 18:2005.

⁵ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie*, s. 293.

to w okresie postmodernizmu dialog taki nie jest już możliwy, gdyż – jak wspomniano – rozum sam podważył siebie. Jeszcze całkiem niedawno próby wykazania racjonalności wiary przypominały opisywane w Ratzingerowskim *Einführung in das Christentum* (1968) larwa klauna i, jako próba wykazania kwadratury koła, budziły śmiech. Dzisiaj te same próby wzbudzają litość, a to z tego powodu, że globalna kultura postmodernizmu zdaje się widzieć w zachodniej *ratio*, a przynajmniej w pewnych jej formach historycznych, które miałyby stanowić pomocny grunt dla samej teologii, źródło wszelkich problemów, zarówno ideowych, jak i społecznych. Jak w takich warunkach możliwa jest chrześcijańska *demonstratio* zarówno faktu, jak i zawartości Objawienia? To jest, oczywiście, pytanie o to, jak możliwa jest dzisiaj teologia fundamentalna *jako taka*⁶.

Zanim spróbujemy postawić konkretną odpowiedź trzeba jednak przyrzeć się bliżej, przynajmniej w zarysie, współczesnej teorii rozumu słabego i jej konsekwencjom w dziedzinie rozumienia chrześcijaństwa i teologii⁷.

2. Postawienie problemu: wiarygodność, racjonalność i słabe myślenie

Klasyczna apologetyka skupiona była narzędziowo na racjonalności⁸, której modele mogła czerpać, po ich wcześniejszym uzgodnieniu, z właściwym sobie aspektowym ujęciem prawdy, z ogólnej refleksji filozoficznej teorii poznania. Wiarygodność i racjonalność (przynajmniej w ich najbardziej podstawowym znaczeniu) wiązały się nierozłącznie w jej projekcie: *demonstratio* wiarygodności Objawienia i jego akceptacji w postaci aktu wiary związane było – przynajmniej na pierwszym,

⁶ Na ten temat zob. teksty zebrane w: *Wozu Fundamentaltheologie. Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, red. J. Meyer, R.A. Siebenrock, Paderborn 2010 oraz *Glaubensverantwortung im Horizont der "Zeichen der Zeit"* („Quaestiones disputatae”, 248), red. Ch. Böttigheimer, Freiburg–Basel–Wien 2012.

⁷ Zob. m.in. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010; J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.

⁸ Th. Schärtl, *Rationalitätstypen und die Weisheit der Theologie*, w: *Glaubensverantwortung im Horizont der "Zeichen der Zeit"*, s. 405–430.

istotnym etapie argumentacji – z fundamentalnym wykazaniem ich racjonalnego charakteru, ich niesprzeczności oraz ich podstawowej otwartości na świat poznawczej prawdy. Apologia wiarygodności chrześcijaństwa, związana z *ratio*, celowała przy tym w kierunku dowodzenia obiektywności przeświadczenia wiary⁹.

Filozofia zawsze była w tym zadaniu „pod ręką” teologii, przynajmniej w tym, co odsłaniała ona z istoty problemu ludzkiego poznawania i jego fundamentalnych struktur (metodologia). Sytuacja zmieniła się w postmodernizmie, kiedy to teologia nie może już liczyć na pomocniczość, na ową „poręczność” filozofii w istotnym punkcie wyznaczonym przez teorię poznania i rozumienie jego prawdy. Postmodernizm demistyfikuje rozum jako bezsilny wobec przedmiotów swojej refleksji, unieważniając tym samym jego dziejowe panowanie, wskazując na jego radykalną nieadekwatność. Zadanie wykazywania wiarygodności chrześcijańskiego Objawienia napotyka w takim kontekście na barierę słabej teorii poznania, lansowaną przez postmodernistycznych filozofów. Teoria ta utrudnia realizację głównego zadania teologii fundamentalnej w jej klasycznej postaci, czyli racjonalnej demonstracji obiektywnej wiarygodności Objawienia (innymi słowy: jego prawdziwości), a to już na mocy swoich najbardziej fundamentalnych przedzałożeń w postaci antymetafizyczności i osłabienia poznawczej wartości prawdy.

Ta ogólna diagnoza potwierdza się w analizie szczegółowej koncepcji postmodernistycznych. Niech za jej ilustrację posłuży mała książeczka *Przyszłość religii*, której główny trzon stanowią teksty G. Vattimo i R. Rorty’ego poświęcone tytułowemu zagadnieniu. Między obydwojma autorami daje się zauważyć daleko idące porozumienie w sprawie rozumienia religii (szczególnie chrześcijaństwa) i jej przyszłości. Pozycja ta stanowi całkiem przydatne narzędzie syntetycznej prezentacji stanu rzeczy nie tylko w sprawie samego „słabego myślenia”, ale i postmodernistycznego rozumienia religii z perspektywy tejsze osłabionej racjonalności.

⁹ G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, Kraków 2010, s. 58.

Pojęcie słabej racjonalności stanowi, między innymi, owoc analiz, jakim Vattimo poddaje od lat istotę chrześcijaństwa¹⁰. Jego zdaniem, konfrontuje nas ona z kenotycznym wizerunkiem boskiej tajemnicy, ujawnionym ostatecznie i nieodwołalnie we wcieleniu. Bóg chrześcijan objawia siebie w opuszczeniu i wywłaszczeniu ze swojej własnej mocy. Taka właśnie forma Objawienia zmusza do przemyślenia nie tylko treści prawdy chrześcijaństwa, ale nade wszystko wzywa do sformułowania nowej metodologii. Klasyczna metafizyka i jej teoria prawdy są zupełnie nieadekwatne w stosunku do kenotycznego wydarzenia Boga w Jego Objawieniu. Myślenie o religii, zresztą jak i cała refleksja filozoficzna potrzebują nowego sposobu myślenia, świadomego radykalności swoich ograniczeń i wyrzekającego się, w imię owej świadomości, formułowania mocnych twierdzeń dotyczących obiektywnej prawdy rzeczy.

Chrześcijaństwo w ujęciu Vattimo wprowadza zasadę wewnętrzności, „za sprawą, której obiektywna rzeczywistość zatraciła z wolna swoje dominujące znaczenie”¹¹. Okazuje się, że ciągle ponawiany wysiłek budowania rozumienia religii w oparciu o racjonalną metafizykę o obiektywizujących zapędach był dziejowo zupełnie fatalny. Religia, a chrześcijaństwo w szczególności, nie potrzebuje takich racjonalnych i obiektywizujących konstruktów. „Chrześcijaństwo – twierdzi Vattimo – ma sens jedynie pod warunkiem, że rzeczywistością nie jest wyłącznie świat rzeczy w zasięgu ręki (*vorhanden*), rzeczy obiektywnie obecnych, jego znaczenie zaś jako przesłania zbawienia polega nade wszystko na wyzbyciu się apodyktycznych roszczeń do «realności». Mamy jednak jednak pełne prawo odczytywać Pawłowe: «Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo?» (1 Kor 15, 55) jako ostateczne zaprzeczenie «zasady rzeczywistości»¹². Wenecki filozof jest przekonany, że metafizyczny realizm, że metafizyki klasyczne z ich obiektywistycznymi ambicjami, mogą jedynie szkodzić religii, której istotą jest wyzbycie się i rezygnacja z owych ambicji. Dążenie do realizmu poznawczego i metafizycznego, zdaniem autora *Creder di creder*, wklea

¹⁰ Zob. T.G. Guarino, *Vattimo and Theology, (Philosophy and Theology)*, Continuum, New York–London 2009, s. 8 nn.

¹¹ G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, s. 57.

¹² Tamże, s. 60.

bowiem religię i teologię w konflikty i współzawodnictwo z naukami. Religia Vattimo to sfera radykalnie wewnętrzna, niezobiektywizowana, dla której jedyną właściwą formą prawdy jest nie ta intelektualna, ale prawda miłości i miłosierdzia¹³. Vattimowska religia nie istnieje w przestrzeni rozumu i jest obca pragnieniu obiektywizacji: filozofia słabego myślenia domaga się, tym samym, odcięcia wszystkich powiązań, jakie istniały między klasycznie rozumianą prawdą i religią. Religia, pojęta jako wewnętrzność, nie jest wydarzeniem prawdy poznania. Pojęcia religii i prawdy nijak się do siebie mają.

Rorty odnosi się do tak naszkicowanego projektu Vattimo, określając go jako próbę „wydobycia religii ze sfery epistemicznej”¹⁴, której właściwą przestrzenią jest pozareligijna „sfera publiczna”¹⁵. Jego zdaniem, „religijność w nowoczesnym świecie Zachodu nie ma już wiele wspólnego z wyjaśnianiem konkretnych, dających się obserwować zjawisk”¹⁶. W tym względzie ich rozumienia religii jako *factum* zająbiają się. Wydaje się, że płaszczyzna porozumienia przebiega przede wszystkim po linii pragmatyzmu obu podejść. Jak twierdzi Rorty, różnica między jego osobistą nierelegijnością a religijnością Vattimo nie polega na sprzeczności przekonań, co do tego, co istnieje¹⁷. W tym względzie obaj utrzymują, że religia do niczego, poza samą sobą, się nie odnosi. Tym, co ważne, jest dobroć jako konkretna realizacja miłości zaleconej przez św. Pawła w 1 Kor 13. „Istota chrześcijańskiego objawienia – przypomina Rorty za Vattimo – sprowadza się do dobroci”¹⁸.

Takie ujęcie pociąga za sobą konsekwencję w dziedzinie uwiarygodniania chrześcijaństwa i fundującego je Objawienia. Vattimo zdaje sobie z tego wyraźnie sprawę i przedstawia projekt nowej apologetyki. Tak oto wyraża on merytoryczne i metodologiczne sedno owego projektu:

¹³ Tamże.

¹⁴ R. Rorty, *Antyklerykalizm i ateizm*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, s. 44.

¹⁵ Tamże, s. 46.

¹⁶ Tamże, s. 41.

¹⁷ Tamże, s. 50.

¹⁸ G. Vattimo, *Belief*, Stanford University Press, Stanford 1999, s. 77, cyt. za: R. Rorty, *Antyklerykalizm i ateizm*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, s. 48–49. Por. G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, s. 62.

„W czasach, w których dzięki chrześcijaństwu, przenikającemu dogłębnie zarówno dzieje naszych instytucji, jak i ogólnej historię całej naszej kultury, uświadomiliśmy sobie, że doświadczenie prawdy jest nade wszystko doświadczeniem wsłuchiwania się w przekazy i ich interpretowania (...), chrześcijańskie objawienie jest o tyle wiarygodne, o ile uznajemy, że pod jego nieobecność nasza historyczna egzystencja byłaby pozbawiona sensu. Pouczający przykład daje tutaj «klasyka» literatury, języka czy kultury. Jak zachodnia literatura byłaby czymś nie do pomyślenia bez poematów Homeryckich, bez Szekspira i Dantego, tak nasza kultura w najszerszym znaczeniu byłaby wyzbita sensu, gdybyśmy zeń wyrugowali chrześcijaństwo”¹⁹. Vattimowska apologia zakłada, że „z chwilą, gdy staramy się zdać sprawę z naszej kondycji egzystencjalnej, która nigdy nie ma ogólnego czy metafizycznego charakteru, jest zawsze historyczna i konkretna, odkrywamy, że nie możemy umiejscowić się poza tradycją zapoczątkowaną przez naukę głoszoną przez Chrystusa”²⁰. W tym duchu Vattimo przyjmuje jako swoje motto Crocego, że „nie możemy nie nazywać się chrześcijanami”. Jest tak „dlatego, że w świecie, w którym Bóg umarł, w którym rozpadły się metanarracje, a wszelkie autorytety, łącznie z «obiektywną» wiedzą, uległy na szczęście demitologizacji, jedyną szansą na przetrwanie ludzkości pozostaje wierność chrześcijańskiemu przykazaniu miłosierdzia”²¹.

Powyższe argumenty dowodzą, że Vattimo nie wierzy w racjonalną możliwość uwiarygodnienia chrześcijaństwa, czyli w taką, w której próbuje się dowieść prawdy Objawienia wobec jakiejś prawdy natury czy też naturalnego biegu rzeczy²². Tym, co dowodzi prawdziwości Objawienia, nie jest sylogizm opisujący jego zgodność (jako *faktu* i jako *treści*) z rzeczywistością. Klasyczne *tak jest* musi zostać w nowej apologetyce zastąpione przez *nie możemy bez*. Tym, co usprawiedliwia chrześcijaństwo, jest jego zdolność nadawania sensu ludzkiej egzystencji. Wiarygodności chrześcijaństwa nie można już dłużej wykazywać poprzez demonstrację jego metafizycznej zgodności z prawdą rzeczy. Staje się ona natomiast widoczna

¹⁹ G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, s. 64.

²⁰ Tamże, s. 66.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 65.

w wezwaniu do miłosierdzia. Chrześcijaństwo jest wiarygodne nie jako zbiór prawd i przekonań, taki czy inny świat w obrazie, ale jako imperatyw miłości. Wydaje się, że dla Vattimo jest ono w tym jedynym punkcie niezastępowalne, przynajmniej na razie²³.

Paradoksalna siła apologetyczna takiego podejścia drzemie, zdaniem Vattimo, również i w tym, że rozwiązuje ono stary jak Oświecenie problem konieczności poszukiwania naukowego nieomal ugruntowania chrześcijaństwa. „Tylko dlatego, że rozpadły się metafizyczne metanarracje – zapisuje Vattimo – filozofia odkryła na nowo wiarygodność religii i może w konsekwencji postrzegać potrzebę religijną w świadomości zbiorowej poza schematami krytyki oświeceniowej”²⁴.

Powyższe rozważania nasuwają sceptyczny wniosek, że teologia fundamentalna nie znajdzie w filozofii postmodernistycznej sprzymierzeńca w realizacji swojego, klasycznie rozumianego (*sic!*), zadania. To jednak nie oznacza, że postmodernizm nie może jej niczego zaproponować albo że racjonalna *demonstratio* w obrębie metafizyki jest jedyną wersją apologetyki. Zdaniem Vattimo, potrzeba dzisiaj otwarcia „na niemetafizyczną koncepcję prawdy, wychodzącą nie tyle od pozytywistycznego modelu naukowej wiedzy, ile – na przykład (żeby przywołać propozycję charakterystyczną dla hermeneutyki) – od doświadczenia sztuki i modelu retoryki”²⁵. Zdanie to można uważać za swoistego rodzaju uszczegółowienie powyżej naszkicowanego pobieżnie projektu uwiarygodniania chrześcijaństwa.

Czy jednak taka wizja teologii fundamentalnej (apologetyki), wyobcowanej od wszelkiej metafizyki i zamieszkującej w krainie słabej racjonalności, czyni zadość jej istotnemu zadaniu? Odłóżmy to pytanie na moment.

²³ Wielu z postmodernistów postuluje dekonstrukcję chrześcijaństwa. Ten stały motyw w jego współczesnej recepcji, począwszy od Derridy, Foucaulta aż do Gauche i Nancy’ego, jest wyraźnym znakiem, iż wysoki postmodernizm rozumie chrześcijaństwo jako wyjątkowy fenomen religijny.

²⁴ G. Vattimo, *Ślad śladu*, w: J. Derrida, G. Vattimo, *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo*, Warszawa 1999, s. 105.

²⁵ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006, s. 13.

3. Teologia fundamentalna dzisiaj: nowe perspektywy

We współczesnej teologii pojawiają się różne, alternatywne w stosunku do klasycznego, modele apologetyczne, które można by zaklasyfikować jako bardziej lub mniej pokrewne wizji Vattimo. Jako ich przykłady proponuję rozważyć projekty zaproponowane przez Hansa Ursa von Balthasara i bliskiego mu ideowo Jean-Luc Mariona.

Próba Balthasara wiąże się nierozłącznie z jego intuicją estetyczną. Wiarygodność Objawienia, dla von Balthasara, zamknięta jest już *in nuce* w samej jego *Gestalt*²⁶. Pojęcie formy Objawienia jest kluczowym momentem estetyki teologicznej szwajcarskiego teologa, której zdumiewająca rozmachem synteza na stałe pozostanie wkładem Balthasara w dzieje teologii. Nie bez znaczenie pozostaje tu fakt, iż pojęcie formy jest w *Herrlichkeit* rozumiane chrystologicznie²⁷. Formą Objawienia jest Chrystus. Tylko w ten sposób forma nie jest nigdy pustą formą, Objawienie nabiera istotnego dla siebie soteriologicznego znaczenia i – właśnie jako takie – ukazuje samo z siebie swoją wiarygodność. Zdaniem Balthasara, chrześcijaństwa nie wytłumaczą ani redukcja kosmologiczna (do pojęcia bytu), ani antropologiczna (do człowieka jako miary wszystkiego)²⁸. Jedyne uwiarygodnienie chrześcijaństwa dokonuje się w miłości²⁹, której najwyższą formą jest Chrystus. Jest On, jako forma Objawienia, odsłonięciem i obecnością trynitarniej miłości, która pośrodku świata działa dla jego dobra (zbawienia).

W projekcie apologetycznym Balthasara zwraca uwagę akcent położony na piękno owej chrystycznej formy Objawienia, na jej – w biblijnym rozumieniu – chwalebność. Nie ulega wątpliwości, że Balthasar nie chce bezpośrednio odwoływać się do argumentów metafizycznych, czysto

²⁶ Zob. D.C. Schindler, *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth: A Philosophical Investigation (Perspectives in Continental Philosophy)*, Fordham University Press, New York 2004; V. Holzer, *Hans Urs von Balthasar (Initiations aux theologiens)*, Paris 2012, s. 83–130 oraz E.-M. Spiegelhalter, *Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens* („Freiburger theologische Studien”, 177), Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 255–309.

²⁷ H.U. von Balthasar, *Chwała*, I: *Kontemplacja postaci*, Kraków 2008, s. 404–459.

²⁸ H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 17–42.

²⁹ Tamże, s. 43–49.

spekulatywnych. Jeśli takowe pojawiają się w jego teologii – co zresztą zdarza się nierzadko – posiadają drugorzędne znaczenie i zawsze są dedukowane z piękna formy Objawienia, która jest najwyższą miarą jego prawdy. Balthasar nie odrzuca metafizyki w teologii: nie tylko obszernie analizuje jej dzieje, ale i sam próbuje szkicować zarys jej nowej postaci, związanej bardziej bezpośrednio z trynitarną treścią Objawienia. Istotne jest jednak to, że jego największą ambicją jest prezentacja takiej jej wersji, która zdecydowanie różniłaby się od racjonalistycznie i pojęciowo zorientowanej wersji klasycznej. Nacisk, jaki Balthasar kładzie na piękno, oraz fakt, że estetyką rozpoczyna swoją teologię, zaś logikę sytuuje na ostatnim miejscu, jako ostatni akord całego projektu, wyraźnie świadczy o nowym rozłożeniu akcentów. Autor *Herrlichkeit* dobrze zdaje sobie sprawę z całego balastu, jakim metafizyka klasyczna – pomimo jej świetlanych momentów – obarczyła refleksję teologiczną. Wobec takiej spuścizny historycznej podejmuje przedsięwzięcie przybliżenia istoty chrześcijaństwa na drodze refleksji nad jego, szeroko rozumianym, pięknem.

Jean-Luc Marion, pozostający pod wpływem Balthasara, idąc za Heideggerem, przyspiesza i wzmacnia projekt Szwajcara. Marion zakłada, iż obecna epoka jest postmetafizyczna. Tym samym, próby fundowania prawdy Objawienia w prawdzie metafizyki należy uznać za nietrafne. W swoich dwóch pierwszych znaczących książkach, *Idol i dystans* (1977)³⁰ oraz *Bóg bez bycia* (1982)³¹, Marion dowodzi, że teologia – tutaj znowu wątki Heideggerowskie³² – może i powinna obyć się bez metafizyki. Jej dzieje obarczone są bowiem licznymi błędami koncepcyjnymi, które szybko prowadzą do ukonstytuowania się ontoteologii, owej idolatrycznej dominacji ludzkiego poznawania metafizycznych konceptów nad tajemnicą Objawienia.

Pozostając w tradycji fenomenologii, Marion proponuje, aby schematy eksplikatywne właściwe teologii dostarczane były przez samo Objawienie, które pozostaje w granicach fenomeniczności³³ i jest jej podstawowym

³⁰ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Cinqétudes, Paris 1988.

³¹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, Kraków 1996.

³² Tamże, s. 66–81, 96–112.

³³ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé* (*Philosophie et Théologie*), Paris 2005.

wydarzeniem³⁴. Usprawiedliwienie Objawienia może przyjść jedynie od strony jego samego: „(...) odkąd wszystko zostało dane, pozostaje tylko o tym mówić w oczekiwaniu, że przyjdzie o tym mówić sama Mowa”³⁵. Istotnie ważna jest tu odmowa lokowania Objawienia w jakimkolwiek horyzoncie *a priori*³⁶, który miałby je określać³⁷ uprzednio do niego i niejako spoza niego samego, jak działa się w przypadku jego wykładni ontycznej, historycznej bądź semiotycznej³⁸. W tym względzie, jedynie fenomenologia – rozumiana jako metoda dostępu ufundowana na „powrocie do daności” – może zaproponować teologii adekwatne podejście do Objawienia.

Objawienie nie tylko może być zrozumiane samo ze swej własnej fenomeniczności, ale ma ono także zdolność odsłaniania prawdy świata. W tym samym świetle, w którym Bóg objawia siebie, staje się również widzialny na nowy sposób, jak jeszcze nigdy przedtem, świat³⁹. Co jednak najistotniejsze, w świetle tym pojawia się na nowo również i sam poznający człowiek, obdarowany Objawieniem: „jak rozumie się (*secomprend*), wychodząc od wydarzenia, które do niego przychodzi”⁴⁰. Objawienie w pewien właściwy sobie sposób tworzy podmiot, swojego adresata.

Ten szczegół jest istotny z punktu widzenia problemu wiarygodności Objawienia. Marion zdaje się odwracać klasyczny porządek apologetyki, w którym punktem wyjścia w procesie przedstawiania dowodu wiarygodności był ludzki podmiot. Objawienie, które może być ujęte tylko fenomenologicznie, to znaczy takim, jakim się jawi, bez odwołania do obcych mu kategorii filozoficznych, samo stanowi usprawiedliwienie i ugruntowanie swojego adresata. Podmiot nie tyle próbuje uwiarygodnić Objawienie, co sam jest przez nie uwiarygodniony. Dla wytłumaczenia tego

³⁴ J.-L. Marion, *Będąc danym*, Warszawa.

³⁵ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 216.

³⁶ J.-L. Marion, *Remarques sur quelques remarques*, RSR 99/4:2011, s. 492; zob. B. Robinette, *A Gift to Theology? Jean-Luc Marion's 'Saturated Phenomenon' in Christological Perspective*, „Heythrop Journal” 48/1:2007, s. 98.

³⁷ Wydaje się, że Marion opowiada się za tzw. niefundacyjną (*nonfundationalist*) koncepcją teologii. Nie zmienia tego fakt nieustannego ponawiania wezwania do korzystania z fenomenologii, wszak ta nie jest żadną nową formą metafizyki, lecz jedynie metodą.

³⁸ J.-L. Marion, *Phenomenology of Givenness and First Philosophy*, w: tenże, *In Excess*, s. 29.

³⁹ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, s. 9.

⁴⁰ Tamże, s. 74.

paradoksalnego rozwiązania problemu wiarygodności Objawienia Marion posługuje się słynnym rozróżnieniem *ikony* i *idola*. Najbardziej radykalna różnica między nimi polega na tym, że *idol* jest produktem ludzkiego spojrzenia, które wyprzedza bycie dostrzeżonym, podczas gdy *ikona* odznacza się nieusuwalnym pierwszeństwem, radykalną uprzednością. To jej spojrzenie tworzy widzącego, to jej dar z siebie pozwala na to, że może być spostrzeżona. Ostatecznie, dla Mariona problem wiarygodności Objawienia związany jest z ową *danością*, której Objawienie jest najwyższym wyrazem i przypadkiem. Proponowana przez Mariona „redukcja do daności” jest w istocie rzeczy jedyną drogą pozwalającą uchwycić istotę Objawienia i zbliżyć się do adekwatnego argumentu jego wiarygodności z daleka od idolatrycznego spojrzenia czystego, metafizycznego rozumu, w którym prawda krzepnie w martwego idola.

Jak widać, obydwie koncepcje zasadzają się na przeświadczeniu o konieczności zmiany paradygmatu *demonstratio* wiarygodności Objawienia i odstąpieniu od jego skupienia na metafizyce. Zamiar ten jednak nie zostaje osiągnięty w pełni w żadnej z nich. Zarówno Balthasar, jak i Marion nie wykraczają poza przestrzeń klasycznej metafizyki, odwracają jedynie jej zwyczajny porządek. U Balthasara estetyczne ujęcie wiarygodności poprzedza to metafizyczne i je warunkuje. U Mariona zaś, zdecydowanie bardziej radykalnie, uwiarygadniający Objawienie podmiot staje się podmiotem uwiarygodnianym przez nie. Co istotne, żaden z nich nie rezygnuje, jakby tego chciała „słaba teoria poznania”, z pretensji do prawdy, nie ograniczając jej jedynie do jej metafizycznej postaci. Na tym polega również ich doniosłość.

4. Wnioski i perspektywy: wiarygodność i subiektywność

Przebyta droga skłania do wyciągnięcia syntetycznych wniosków:

Po pierwsze, klasycznie rozumiana teologia fundamentalna nie może obyć się bez minimalnego chociaż odwołania do metafizyki. Teoria słabego myślenia nie wystarcza bowiem do zaświadczenia o realności wydarzenia Objawienia jako faktu, którego geneza znajduje się poza podmiotem. Okazuje się, że słabe myślenie, nakazujące obycie się bez prawdy

i porzucenie twierdzeń określających rzeczywistość, prowadzi, jeśli by je przyjąć radykalnie w teologii, do negacji, a przynajmniej istotnego zaniedbania istnienia Boga. Religia w takim ujęciu nie odnosi do niczego poza podstawowymi zasadami postępowania moralnego. Z tej perspektywy dziwią próby podejmowane przez niektórych teologów⁴¹ w celu adaptacji teorii słabej racjonalności.

Po drugie, należy zauważyć pewien dialektyczny paradoks w samej koncepcji słabej racjonalności, który sprawia, że nie nadaje się ona do przeszczepienia bez poprawek do teologii fundamentalnej. Okazuje się bowiem, że podczas gdy postuluje ona osłabienie podmiotu, prowadzi do jego wzmocnienia. Wyrzeczenie się przez podmiot roszczeń do poznania prawdy prowadzi zrazu do metodologicznego zapoznania kwestii rzeczywistego istnienia Boga i referencyjnej sfery prawd wiary, aby następnie zostawić słaby podmiot sam na sam ze sobą. Podmiot słaby, postulowany przez ideę słabej racjonalności, jest podmiotem zamkniętym we własnej immanencji. Stąd tym bardziej potrzebuje on pochodzącego spoza siebie imperatywu dobra, który zapewnia mu właśnie religia.

Po trzecie, to wszystko ma znaczące konsekwencje dla samego procesu demonstracji wiarygodności objawienia. W rzeczy samej nowożytne dzieje apologetyki, od czasu Oświecenia, warunkowane są przez rozumienie podmiotu. Pierwotnie mocny podmiot Kartezjański, w swoich dziejowych przebraniach, wyzywał teologię fundamentalną do fundowania swoich uzasadnień w perspektywie mocnej racjonalności, sytuując w ludzkim *cogito* grunt możliwości wykazania wiarygodności Objawienia. Jak pokazano powyżej, mocny podmiot doprowadził jednak z biegiem czasu i w perspektywie mielizn swoich własnych rozwiązań (szczególnie niehumanistycznego technokratyzmu, do którego powstania się przyczynił) do spisku przeciw sobie samemu (postmodernizm). Spisek ten wymaga radykalnego osłabienia podmiotu, swoistego rodzaju teorii słabego, kenotycznego podmiotu. W tej perspektywie mocna racjonalność nie służy już dłużej sprawie Objawienia.

⁴¹ G.M. Hoff, *Offenbarungen Gottes?: Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007. Istotnie ważna jest w tym względzie jego praca z teorii teologii: *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2001.

Po czwarte, w związku z powyższym, wydaje się konieczne, ażeby teologia fundamentalna, w porozumieniu z antropologią teologiczną, przedstawiła swoją własną teorię podmiotu poza opisaną dialektyką *slaby-mocny*. Najprawdopodobniej właśnie taka teoria może stać się fundamentem argumentu za wiarygodnością Objawienia⁴². W tym względzie istotnie ważnym przyczynkiem okazuje się Marionowska kontynuacja głównych idei Balthasara. Przyczynek ten prowadzi wprost ku koncepcji podmiotu obdarowanego, który żyje i myśli z głębin daru Objawienia, owego „dającego do myślenia” samopodarowania się Boga w naszym ludzkim świecie.

S u m m a r y

Credibility of Revelation from the Perspective of Postmodern Theory of Knowledge

Contemporary, postmodern philosophy bases itself predominantly on what Gianni Vattimo calls “theory of weak thought”. Its dialectical moment is directed against modern reduction of the notion of truth and grounded on the subordination of existence to knowledge. Postmodern “plot against reason” presents today main epistemological problem in the process of justifying the credibility of Christian Revelation. In the present paper, I aim at showing conditions of making sense of Revelation in the present state of debate between Christian apologetic and postmodern philosophical *milieu*. After sketching briefly most important angles of postmodern epistemology (especially as it is exposed by Vattimo) I turn to detailed analyses of the responses to it which can be found in Balthasar and Marion. In the final conclusions I underline the necessity of careful dialog between “weak thought”

⁴² Zarys takiej próby przedstawiłem w mojej książce: *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

and Christian theology, especially in what concerns the place of metaphysics for consistent theological epistemology. In my opinion, the possible implementation of some fragments of postmodern epistemology into own body of theology will be possible only when theology elaborates its genuine theory of subject liberated from modern illusion of power of knowledge and postmodern epistemological skepticism. It seems that such theory is the first prerequisite for future development of the main arguments of both fundamental and systematic theology.

KEYWORDS: *revelation, credibility, postmodern theology, fundamental theology, Vattimo, Balthasar, Marion*

Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Chwała, I: Kontemplacja postaci*, Kraków 2008.
- Balthasar H.U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Derrida J., Vattimo G., *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, Warszawa 1999.
- Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants* („Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte”, 10), N. Fischer, M. Forschner (Hrsg.), Freiburg–Basel–Wien 2010.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa 2000.
- Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit”* („Quaestiones disputatae”, 248), red. Ch. Böttigheimer, Freiburg–Basel–Wien 2012.
- Guarino T.G., *Vattimo and Theology, (Philosophy and Theology)*, Continuum, New York–London 2009.
- Hector K., *Theology without Metaphysics*, Cambridge 2011.
- Hoff G.M., *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2001.

- Hoff G.M., *Offenbarungen Gottes?: Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007.
- Holzer V., *Hans Urs von Balthasar (Initiations aux theologiens)*, Paris 2012.
- Horkheimer M., Adorno Th.W., *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 2010.
- Knapp M., *Verantwortetes Christsein heute: Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg–Basel–Wien 2006.
- Marion J.-L., *Będąc danym*, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, Kraków 1996.
- Marion J.-L., *L'idole et la distance*, Cinqétudes, Paris 1988.
- Marion J.-L., *Le visible et le révélé (Philosophie et Théologie)*, Paris 2005.
- McGuire J.E., *Hermeneutyka jaźni: Foucault o subiektywizacji i krytyce genealogicznej*, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne”, 18:2005.
- Rorty R., Vattimo G., *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, Kraków 2010.
- Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
- Schindler D.C., *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth: A Philosophical Investigation (Perspectives in Continental Philosophy)*, New York 2004.
- E.-M. Spiegelhalter, *Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens* („Freiburger theologische Studien”, 177), Freiburg–Basel–Wien 2013.
- Śnieżyński K., *Metafizyka w teologii. Metafizyczne instrumentarium w myśli teologicznej Dietricha Bonhoeffera, Karla Rahnera, Eberharda Jungela* („Studia i materiały”, 108), Poznań 2008.
- Vattimo G., *Belief*, Stanford 1999.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006.
- Wozu Fundamentaltheologie. Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, red. J. Meyer, R.A. Siebenrock, Paderborn 2010.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej społeczności*, Poznań 2012.