

Czesław Bartnik

"Nazwanie wichru : odnowa języka religijnego", Langdon Gilkey, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1976 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 48/1, 175-177

1978

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

spuścizny po przeszłości, bez należytego uwzględniania potrzeb współczesnych.

Z uznaniem należy podkreślić, że Deufel osiągnął wewnętrzną spójność dzieła, choć początkowo jego części wydają się luźno ze sobą zespolone. Biografia bowiem nie tylko wydobywa i nasświetla wiele szczegółów z życia Kleutgena, ale stanowi wyjaśnienie genezy jego postawy w dziedzinie teologii. Na tle życiorysu stają się bardziej zrozumiałe podstawowe tezy Kleutgena analizowane przez Deufela w drugiej części: „apokaliptyczne” zagrożenie Kościoła i teologii przez reformację, rewolucję i oświecenie; ratunek dla Kościoła w powrocie do dawnych czasów; nadrzędna rola władzy nauczycielskiej Kościoła; odzyskanie zachwianej równowagi przez akcentowanie prymatu i powrót do scholastyki. Natomiast trzecia część — opublikowane źródła archiwalne — pozwala dokładnie poznać rozwój poglądów Kleutgena (głównie na podstawie opublikowanych tu listów z lat 1833—1882), a także umożliwia pominięcie wielu szczegółów w pierwszych dwóch częściach.

ks. Henryk Bogacki SJ, Warszawa

Langdon GILKEY, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tł. z amer. T. Mieszkowski, Warszawa 1976, Instytut Wydawniczy Pax, s. 500.

Pod zaskakującym tytułem, nawiązującym do trudnego do nazwania przemawiania Boga „z wichru” (księga Joba 40, 6), został przedstawiony czytelnikowi polskiemu jeden z podstawowych problemów współczesnej metodologii teologicznej, a mianowicie problem sensownego mówienia dziś o Bogu. Książka przedstawia dwie strony tego problemu: negatywną i pozytywną. Przedstawia głęboki kryzys dzisiejszej teologii, głównie zaś kryzys języka religijnego, uwydatniony niezwykle drastycznie w protestanckiej „teologii śmierci Boga”, zwanej tu przez autora „teologią radykalną” (William Hamilton, Paul Van Buren, Thomas J. Altizer i inni), pokazując jednocześnie bezsilność dotychczasowych prób protestanckiej odnowy języka religijnego ze strony teologii systematycznej i filozoficznej (cz. I). Potem książka przedstawia pewne pozytywne propozycje nowego języka o Bogu, a raczej ukazanie samej możliwości takiego języka w świecie zsekularyzowanym, na co nie było stać negatywistycznie nastawionej teologii radykalnej (cz. II).

Langdon B. Gilkey, profesor protestanckiej teologii reformowanej z Chicago, przedstawił szeroko, dokładnie i przerażająco upadek tradycyjnego języka o Bogu na terenie teologii protestanckiej, w kulturze amerykańskiej i na tle mentalności „świeckiej”, która nie chce tłumaczyć żadnej rzeczywistości inaczej, jak tylko przez „sam świat”. W tej sytuacji nie ma znaczenia język teologii metafizycznej, teologii naturalnej, protestanckiej neoortodoksji najwybitniejszych teologów itp. Autor godzi się częściowo z teologami radykalnymi, że zasadniczym trudnościom mogłaby zaradzić tylko jakaś teologia „empiryczna”, wyrastająca ze zwykłego, codziennego doświadczenia. Tylko taka mogłaby mieć sens i znaczenie dla mentalności „świeckiej”. Ale teologowie radykalni odrzucając tradycyjny język religijny zaniegowali wszelką możliwość mówienia o Bogu, a nawet właściwie zaniegowali Boga i cały świat pojęć religijnych. W efekcie to, co im pozostało z teologii, świadczy już tylko o ich niekonsekwencji: nie można traktować o Jezusie Ewangelii, odrzuciwszy sens nazwy „Bóg”, nielogicznością jest głosić „władzę Jezusa” nad światem wierzących, nadając nazwie „Jezus” treść czysto świecką, nie wychodzi się wreszcie poza pustkę werbalną, nazywając doświadczenie, jakiego szuka nowy teolog, „autentycznym” i nic więcej. Ponadto teologia radykalna straciła kontakt z tradycją, przez co przestała być chrześcijańska. I tak krytyka tej teologii w książce Gilkeya jest zdecydowaną i rzeczową, bardzo trafna. Może szkoda, że autor nie korzysta z literatury ka-

tolickiej (poza drugorzędnymi wzmiankami), zwłaszcza europejskiej, a nawet po prostu jej nie zna, kiedy np. Newmana bierze za tomistę (s. 208), albo gdy rozróżnienie istoty i istnienia uważa za Arystotelesowe (s. 209).

Prof. Gilkey dowodzi możliwości zbudowania języka religijnego o charakterze empirycznym przy pomocy metody egzystencjalno-fenomenologicznej. Wychodzi on z ogólnego doświadczenia ludzkiego, które ukazuje rozświecenie między samowiedzą człowieka a jego egzystencją. Z tego samego więc pradoświadczenia wyrasta zarówno wiedza empiryczna, jak i doznanie ludzkich sytuacji granicznych: początków, podstaw, granic, słabości, nadziei, co rodzi z konieczności inny rodzaj znaków i symboli. Człowiek, żeby zrozumieć swoje istnienie, potrzebuje wiedzy empirycznej i symbolu opartego na doświadczeniu. Symbol daje miejsce dla języka religijnego. Nie jest to symbol pusty, bo opiera się w pewien sposób na naszym wspólnym doświadczeniu. Stąd język religijny opiera się na języku świeckim, ale oświetla nam egzystencję doczesną, tematyzuje doświadczenie w aspekcie sytuacji granicznych i nadaje mu zrozumiałość. Właściwie, nie istnieje język religijny, tylko religijne zastosowanie zwykłego języka do sytuacji granicznych egzystencji. Jego własny region konstytuowany jest przez poziom „ostateczności”, czyli tego, co nie-uwarunkowane, święte, sakralne.

Język religijny, proponowany przez Gilkeya, ma być dwuwartościowy, czyli ma odnosić się do świata skończonego, immanentnego i zarazem do tego, co ostateczne; ma dotyczyć ostatecznych spraw życia, podstaw, granic, bezpieczeństwa, nadziei; wreszcie ma dostarczać podstawowych modeli, którymi kierujemy się w naszym życiu i za pomocą których życie to oceniamy. A zatem i w kulturze świeckiej musi występować symbol „Boga” i język religijny. Jest on po prostu nieunikniony, ze względu na naturę naszej egzystencji i naszego jej doświadczenia. Nie jest to język oderwany od „świeckiego świata” i zawieszony w próżni. Dotyczy on tego, co ostateczne i sakralne, ale tak jak przejawia się ono w zwykłym doświadczeniu swego bytu w świecie. Nie mówi bezpośrednio o transcendencji, o Bogu, tylko o tym, co skończone i „świeckie”, jakkolwiek poprzez symbol. W ten sposób dotyczy on tego, co boskie, ale o ile przejawia się to w rzeczach skończonych, doczesnych i autonomicznych. Język o Bogu wyrasta z cudu i zagadkowości zwykłego życia człowieka. Dla chrześcijanina poczucie Boga uzyskuje bardziej określoną formę pod wpływem iluminacji i odnowy, które realizują się w społeczności dającej świadectwo Chrystusowi. Wiara jednoczy najdoskonalej aspekt świeckiego języka i symboliczny.

Praca Gilkeya imponuje znajomością problematyki, finezją, swadą i konkretnością. Ale jest trudna do zrozumienia z punktu widzenia teologii systematycznej. Być może nie zrozumiałem pracy dostatecznie, ale muszę zgłosić pewne wątpliwości. Autor odrzuca wartość teologii naturalnej, zgodnie z tradycją protestancką, ale jednocześnie jego własna propozycja języka opartego na doświadczeniu przypomina do złudzenia pewną teologię naturalną. Idąc za sugestią filozofii analitycznej wczesnego etapu i teologii „śmierci Boga”, odrzuca teologię metafizyczną, ale jego pojęcie doświadczenia wspólnego, a zwłaszcza pojęcie „ostateczności” (wzięte zapewne od Tillicha), należy do wysoko zorganizowanej filozofii systematycznej. Podstawa wiary niedźzy symbolem a doświadczeniem, mimo założenia metody fenomenologicznej, zdaje się być czysto werbalna. Wydaje się, że autor zagubił za jednym razem i język biblijny i język teologiczny. Można się zgodzić, choć z pewnymi zastrzeżeniami, że autor udowodnia możliwość zbudowania empirycznego języka religijnego opartego na symboliczności, ale dlaczego nie dał żadnej konkretnej próbki takiego języka? Czyli powraca to samo pytanie jak w numerze 1, czy faktycznie taki język nie jest nowym złudzeniem? Kiedy się zżyła pracę, rośnie tęsknota za znacznie jaśniejszym, i także nawiązującym do doświadczenia ludzkiego, językiem religijnym typu tomistycznego, który przynajmniej uprawiając metafizykę nie wypiera się jej jednocześnie.

Jednakże zastrzeżenia nie przekreślają pracy, która jest raczej dramatyczną próbą ratowania teologii przed skrajnymi konsekwencjami nominalizmu i empiryzmu. Całość nie jest pozbawiona nawet wartości apologetycznych. Poza tym ma duże wartości ekumeniczne w stosunku do teologii katolickiej. Uważam, że zasługiwała na przekład polski, zwłaszcza tak doskonale dokonany.

Ks. Czesław Bartnik, Lublin

Bernard J. F. LONERGAN, *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1976, Instytut Wydawniczy Pax, s. 355.

Biorąc do ręki pracę *Metoda w teologii*, owoc długich przemyśleń jezuita kanadyjskiego, profesora teologii dogmatycznej, trzeba być przygotowanym na duże przeżycie, ale i na wiele rzeczy bardzo zaskakujących. Kto się spodziewa znaleźć tu wywody o metodzie teologicznej typu klasycznego, lub nawet typu filozofii analitycznej (Ian Ramsey, John Hick, Basil Mitchell, R. Hoffmann, W. Stegmüller, Anton Grabner-Haider i inni) czy wreszcie typu lingwistycznego (np. G. Schiwy), będzie musiał parę razy wracać do karty tytułowej, czy chodzi tu rzeczywiście o metodę teologii, a nie o jakąś ogólną teorię teologii.

Przed wszystkim autor chce ująć zagadnienie możliwie ogólnie i wszechstronnie. W tym celu już w I części, przygotowawczej, zaczyna od jakiegoś najszerszego ujęcia metody jako „normatywnego wzorca powtarzających się i wzajemnie powiązanych (logicznych i pozalozycznych — Cz. B.) czynności, które prowadzą do gromadzenia i postępu wyników nauki (s. 15). Przy tym chodzi o metodę swoście „transcendentalną, związaną — według autora — z ruchem intencjonalnej świadomości, czyli z doświadczeniem, rozumieniem, sądzeniem i rozstrzygnięciem (s. 80). Człowiek posługuje się taką metodą o tyle, o ile działa jako uważny, inteligentny, rozumny i odpowiedzialny (s. 24). Spełnia ona funkcje: normatywną, krytyczną, dialektyczną, systematyczną, kontynuacyjną, heurystyczną, założeniową, no i wreszcie — może się odnosić do całego zjawiska teologii. Konsekwentnie, autor chce wyjść poza ujęcie teologii czysto intelektualistyczne, rozciągając wspomnianą metodę także na miłość, dobro ludzkie i praktykę ducha (s. 36 nn.). Ale w jego ujęciu miłość zdaje się zyskiwać sobie prymat w postępowaniu teologicznym, gdyż nawet symbol jest związany tylko z uczuciem (s. 71), wiara jest „wiedzą zrodzoną z miłości religijnej” (s. 119), a i sama religia jest „stanem bycia w miłości” (s. 114). Stąd metoda teologiczna musi obejmować bardzo szeroki zakres percepcji, przeżyć, czynności i zjawisk.

Obszernie i wielostronnie zostało opracowane „znaczenie” — zarówno w uwarunkowaniach podmiotowych, jak i w swej naturze, funkcjach (poznawczej, sprawczej, konstytutywnej, komunikatywnej), w etapach i dziedzinach (zdrowy rozsądek, teoria, immanencja, transcendencja lub samotranscendencja).

Za właściwe elementy metody teologicznej, opracowane w części II, uważa autor: badanie, interpretację, historię, dialektykę, naukę o podstawach czyli o „nawróceniu”(?), naukę o doktrynach, naukę o systemach i naukę o komunikacji. Są to jednocześnie specjalizacje funkcjonalne teologii. Ale wiele z określeń tych specjalizacji jest znowu zaskakujących. Przed wszystkim cztery pierwsze funkcje są uznane jako związane z przeszłością, a cztery ostatnie — z terażniejszością i przyszłością (s. 147). Badanie jest pojęte jako zbieranie podstawowych danych teologicznych i ma to być badanie „nad chrześcijaństwem i nad katolicyzmem” (s. 151). Interpretacja (hermeneutyka i egzegeza) ustala poprawne rozumienie tekstu wraz z chwytniem różnych sensów, związanych z szeroko ujmowaną sytuacją kontekstową. Teologia musi także pełnić funkcję historii, która wiąże się również z owymi czterema