

**Teologia jako interpretacja
w kontekście problematyki współczesnej epistemologii.
Analiza krytyczna koncepcji Marie-Dominique Chenu**

DOMINIK KUBICKI

Pomiędzy uprawianiem teologii a refleksją nad koncepcją czy modelem, w jakim ją się uprawia, zachodzi spora różnica. Są to kwestie metody teologicznej oraz struktury i natury samej teologii. Niewątpliwie teologia była nieprzerwanie uprawiana, jednak – jak to ukazują (zwłaszcza dwudziestowieczne) studia nad dziejami teologii jako refleksji nad treścią chrześcijańskiego objawienia – jej refleksja nie zawsze dosięgała przedmiotu swych badań (przynajmniej integralnie) i uwzględniała warunki kondycji ludzkiej uprawiającego teologię wierzącego podmiotu. Przykładem jest koncepcja tzw. teologii barokowej (XVI-XVII w.) oraz jej późniejsze postacie, łącznie z tzw. teologią oficjalną przełomu stuleci: XIX i XX¹. Koncepcje te jakby nie zauważały ludzkiego podmiotu, traktując go na sposób bierny, a przedmiot ich badań sprowadzały do *metafizyki* Boskiego Bytu – nic dziwnego, skoro w swej wewnętrznej strukturze były oparte na pewnego rodzaju *anty-* wobec luteriańskiej koncepcji objawienia, wiary i teologii. Nie dziwi również, że połączenie historycyzmu modernistycznego i złej (w sensie błędnej) teologii wiary wytworzyło wokół 1900 roku istne trzęsienie ziemi w studium źródeł objawienia chrześcijańskiego oraz w rozwoju metody teologicznej, znane szerzej pod nazwą kryzysu modernistycznego². Jednak nie spowodowało to wstrzymania proce-

¹ Charakterystykę tej koncepcji teologii podaje R. Winling w swej publikacji, dostępnej w j. polskim. Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980* [*La théologie contemporaine (1946-1980)*, Paris 1983], Kraków 1990, s. 66-67.

² Potwierdzenia takiej diagnozy dostarcza porównanie ukształtowanej przez średniowiecznych twórców teologii (np. Eudes Rigaud, Aleksander z Halles, św. Albert Wielki, św. Bonawentura i inni; por. np. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957) na czele ze św. Tomaszem z Akwinu koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* z postacią teologii w początkach XX stulecia (por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, [w:] G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, *Une école de*

su odnowy teologicznej, rozpoczętego w teologii tzw. katolickim renesansem w Niemczech w I połowie XIX stulecia (Szkoła teologiczna w Tübingen), polegającym na odkryciu scholastyki średniowiecznej, odróżnionej od scholastyki okresu Baroku i wieków następnych³. Odnowiona teologia [katolicka] doprowadziła do zmian soborowych *Vaticanum Secundum* oraz *aggiornamento* Kościoła [katolickiego] na rzeczywistość współczesnego świata i ludzkich społeczności w ich zróżnicowaniu kulturowo-religijnym. Jednak wobec zmienionego w stosunku do średniowiecza czy nowożytności paradygmatu nauki odnowa teologii, stanowiąca pewnego rodzaju powrót w perspektywę Akwinatowskiej koncepcji teologii, oznaczała przyjęcie aktualnie obowiązującej epistemologii, czyli koncepcji racjonalności jako *Verstehen*. Na ile zatem współcześnie zaproponowany koncept teologii, polegający na nieustannie nowej i nieustannie ponawianej *interpretacji Wydarzenia Jezus-Chrystus* oraz *Słowa* objawiającego się w dziejach, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycja) a doświadczeniem historycznym wydarzającego się *dziś i teraz*⁴, jest w stanie zapewnić refleksji teologicznej niezbędne narzędzie w wyrażeniu chociażby uniwersalizmu objawienia chrześcijańskiego i orędzia Ewangelii – zapotrze-

théologie: le Saulchoir, Paris 1985, s. 138; także Id., *Une école de théologie: le Saulchoir*, [w:] Id., *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 253). Nadal godne uwagi wydają się być historyczno-teologiczne studia Chenu nad średniowieczną koncepcją teologii jako wiary *in statu scientiae*. Zauważa on, że przesunięcia wewnętrznej struktury tej koncepcji teologii jako dyscypliny naukowej (w sensie epistemologii Arystotelesa) dokonał ówczesny nominalizm, wytwarzając tzw. teologię nominalistyczną, której formalizm ideologiczny, półagnostycyzm oraz zewnętrżność religijna zniszczyły realizm nadprzyrodzony zawarty w koncepcji ewangelicznej łaski, usprawiedliwienia oraz skuteczności sakramentalnej (por. Ibidem, s. 107). W efekcie już nawet pobożność XV-wieczna, której wyraz stanowi np. *Naśladowanie Jezusa Chrystusa* [Tomasza à Kempis], nie była w stanie utrzymać równowagi, jaką potrafili nadać i zachować pomiędzy tym, co duchowe i tym, co intelektualne w koncepcji teologii twórcy teologii jako *mądrości* chrześcijańskiej (por. Id., „Présentation”, [w:] *L'imitation de Jesus-Christ*, Paris 1989, s. 28-29), umieszczając wiarę w Arystotelesowskim rozumie spekulatywnym (por. Id., „L'amour dans la foi”, [w:] Id., *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 105-111; Id., *La psychologie de la foi au XIIIe siècle*, [w:] Ibidem, s. 88-104). Niszcząc jedność inteligencji, podzielonej odąd na intuicję i rozum, teologia nominalistyczna wyrzekła się jedności życia duchowego ludzkiego podmiotu (por. Id., „Présentation”, s. 28), a niewrażliwienie się koncepcji teologicznej na nadchodzące renesans w tym najbardziej przełomowym z XV i XVI stulecia, naznaczonym humanizmem Erazma z Rotterdamu oraz istotnymi rewolucjami: religijną Lutra, nauką Galileusza i filozoficzną Kartezjusza, dopełniło reszty. Chenu zwraca uwagę na zasadę nowożytnego rozwoju teologii [katolickiej], sprowadzającą w sumie do pewnego *anty-* wobec protestanckiej koncepcji wiary i objawienia.

³ Por. np. M.-D. C h e n u, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 141.

⁴ Por. C. G e f f r é, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983; Id., *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu*, [w:] „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 1985 (69), s. 388-399; D. K u b i c k i, *Logika i realizm Wcielenia. Ku inspiracji, aby Kościół w Polsce w nowej rzeczywistości ukazał społecznie widzialnym zbawienie w Jezusie Chrystusie*, [w:] „Chrześcijanin w świecie”. Zeszyty ODiSS, 2 (201) 1995, s. 3-12.

bowanie tak dobitnie nakreślone przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*⁵, nie wolne jednocześnie od niepokoju, czy uprawiana aktualnie refleksja teologiczna w koncepcji hermeneutycznej jest zdolna zagwarantować teocentryczność⁶ teologii oraz jej ścisły związek z wiarą nadprzyrodzoną, bowiem np. oparcie teologii na *fides humana* powoduje jej transformację w dyscyplinę, stanowiącą jedynie dział/wycinek nauki o religii?

W tym miejscu sytuuje się zagadnienie, które zamierzamy podjąć. Chodziłoby o krytyczną analizę koncepcji *teologii jako interpretacji* M.-D. Chenu OP (1895-1990), jednego z głównych dwudziestowiecznych twórców odnowy teologii, w kontekście współczesnego paradygmatu intelligibilności. Refleksję przeprowadzimy w trzech etapach. Wpierw podejmiemy analityczną prezentację aktualnego stanu myśli filozoficznej; a więc wypracowanego przez filozofię (w łonie nauk humanistyczno-społecznych) konceptu racjonalności jako *Verstehen*, wskazując jednocześnie na źródła filozoficznej hermeneutyki XX stulecia. Następnie zaprezentujemy koncepcję *teologii jako interpretacji* Chenu, stanowiącą pewnego rodzaju współczesną realizację dzieła Akwinaty, w którym refleksja teologiczna została uzależniona od podlegającego zmianie konceptu rozumienia i racjonalności. W końcu postaramy się wykazać możliwości dalszej ewolucji koncepcji Chenu, zdolnej zapewnić aktualne zapotrzebowanie ze strony teologii, wyrażone powyżej, a jednocześnie wesprzeć filozofię w jej aktualnym dążeniu *stworzenia* rozumu pluralistycznego: wielopostaciowego i wielowymiarowego, nie ograniczającego się do zamkniętych racjonalności⁷.

I. DZIEWIĘTNASTOWIECZNE ŹRÓDŁA FILOZOFICZNEJ HERMENEUTYKI XX STULECIA

Przyjmuje się, że w myśli filozoficznej wypracowanie nowej koncepcji racjonalności wypłynęło z próby zagwarantowania naukowości dyscyplinie teologicznej przez F.E.D. Scheiermachera⁸. Główny impuls został jednak udzielony ze strony powstających w II połowie XIX wieku nauk historycznych o kulturze oraz z dokonywanych wówczas prób refleksji nad konceptem samej nauki jako takiej. Refleksja nad wiedzą humanistyczną i społeczną w XIX stuleciu kształtowała się

⁵ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 82-83.

⁶ Nie chcielibyśmy użyć terminu *teocentryzm*, choć właśnie on nadawałby się w tym miejscu.

⁷ Por. T. Buksiński, „Dwa rozumy filozofii”, [w:] *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań 1997, s. 199-202. Zdaniem Autora współczesne krytyki ograniczeń tradycyjnych ujęć rozumu oraz racjonalności przygotowują również grunt do powstania i działania nowej *noesis*, zdolnej do wykroczenia poza *ratio* por. Ibidem, s. 201-202.

⁸ Dopowiedzmy, reszty dzieła dopełnili: (kolejno) Dilthey, [Rothacker] oraz Heidegger, [Gadamer]. Por. A. Bronk, *Rozumienie, język, dzieje*, Lublin 1988, s. 48-55.

dwutorowo. Jeden nurt – pozytywistyczny – stanowił pewnego rodzaju odnowienie i kontynuację myśli oświeceniowej, drugi natomiast: historystyczny, nawiązywał do idei romantyzmu⁹. Teorie pozytywizmu i historycyzmu rozwijały się równocześnie, a twórcy pierwszego pozytywizmu (A. Comte, H. Spencer) żyli i tworzyli współcześnie z głównymi twórcami historycyzmu (L. Ranke, H. Niebuhr)¹⁰. O ile pozytywizm stanowił próbę przeniesienia metod nauk przyrodniczych do nauk społecznych, o tyle historyzm rozwinął się na bazie poglądu na poznanie, zakładającego istnienie zasadniczej różnicy między zjawiskami natury a zdarzeniami świata ludzkiego, która wymagałaby odmiennego podejścia do przedmiotu w naukach społecznych od podejścia nauk przyrodniczych. Akcentując, że natura, w przeciwieństwie do człowieka, nie przejawia świadomości oraz że zjawiska natury podlegają prawu powtórzeń, a świat człowieka jest w stanie ciągłej zmiany i tylko w bardzo wąskich ramach można w nim ustalić pewne prawidłowości strukturalne (w ramach działań jednostek, instytucji, narodów), historyzm starał się wykazać nieprzydatność abstrakcyjnych metod klasyfikacji z nauk przyrodniczych w naukach społecznych i humanistycznych. Inaczej, historyzm poszedł w innym kierunku niż pozytywizm. Starając się wykazać, że nauki społeczne i humanistyczne zajmują się czymś jednostkowym, niepowtarzalnym i nie dadzą się ująć za pomocą praw ogólnych, historyzm podkreślił więc rolę wartości, kultury, norm¹¹. Aby jednak poznać to, co jednostkowe, postawił on konsekwentnie teorię rozumienia (*Verstehen*), czyli metodę badań w *wychwytywaniu* tego, co niepowtarzalne i co ma wymiar wartościujący. Prowadziło to do powstania hermeneutyki w nurcie historycyzmu¹². Tak oto, jakby z cienia i towarzysza refleksji naukowej wcześniej-

⁹ Por. T. B u k s i ń s k i, *U źródeł współczesnej filozofii nauk społecznych i humanistycznych*, s. 15. Romantyzm traktował ludzkość jako domenę progresywnych praw rozwoju ducha. Kładł nacisk na ewolucję człowieka oraz na wielość i zmienność natur ludzkich. Pogląd ten znalazł swój kulminacyjny wyraz w filozofii G.W.F. Hegla. Według niego rozwojowi podlega tylko człowiek jako wolny duch; natura zaś jest pozbawiona historii, z racji występowania w niej stałych mechanicznych praw powtórzeń. Swoim poglądem Hegel przeciwstawił wiedzę o człowieku wiedzy przyrodniczej. Pierwsza dotyczyłaby tego, co konkretne, indywidualne, a zarazem duchowe i rozumowe, oraz tego, co jest wyrazem rozwoju świadomości wolności – zawierałaby zatem pierwiastki *a priori* oraz *a posteriori*. Druga rozpatrywała przedmiot z zewnątrz, wychwytyując i porównując elementy powtarzające się. Por. Ibidem, s. 14-15.

¹⁰ Ich następcy (J. S. Mill, K. Lamprecht) byli rówieśnikami uczniów Rankego.

¹¹ Po raz pierwszy terminu *historyzm* użył w 1878 roku K. Werner na określenie filozofii G. Vico, a w szczególności jego poglądu, że *l'esprit humain ne connait d'autre réalité que l'histoire, parce que la fait* (por. G. A n t o n i, *L'historisme*, Genewa 1963, s. 2). Historyzm znalazł pełny wyraz w twórczości Szkoły Historycznej, szerokiego nurtu badań humanistycznych w zakresie historii, filozofii, teorii i historii prawa, religii, literatury i sztuki (Schlegel, Niebuhr, Grimm, Savigny, Eichhorn, Ranke, Guizot, Tocqueville, Burcke). Por. E. T r o e l t s c h, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, A. Schaff, *Historia i prawda*, Warszawa 1970, J. T o p o l s k i, *O dochodzeniu do prawdy w historii*, Warszawa 1970, T. B u k s i ń s k i, *Problem obiektywności wiedzy historycznej*, Poznań-Warszawa 1979.

¹² M. Heidegger powiązał problematykę rozumienia z problematyką mowy, z racji wzajemnej

szej, średniowiecznej teologii i filozofii, tej *ancilla theologiae*, hermeneutyka wydobywała się na pierwszy plan, przybierając stopniowo postać koncepcji filozofii praktycznej, usiłującej przezwyciężyć dominację metafizycznej wizji rzeczywistości świata i człowieka¹³.

zależności rozumienia sytuacji mowy i środowiska artykulacji mowy. Teologia jako interpretacja uwzględniła konsekwencje dekonstrukcji metafizyki, próbując rozgraniczyć między *teologicznym* pochodzącym z tradycji onto-*theo*-logicznej Zachodu i *teologicznym* z tradycji judeo-chrześcijańskiej. Por. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, s. 47. Por. Heideggerowskie *Verstehen*, w którym *zrozumieć* nie oznacza aktu poznania noetycznego, lecz egzystencjalnego. Kontynuujący dzieło swego mistrza Gadamer wykazał, że zrozumienie nie jest zachowaniem subiektywnym w stosunku do danego, pewnego *przedmiotu*. *Le comprendre lui-même doit être considéré moins comme une action de la subjectivité que comme une insertion dans le procès de la transmission où se médiatisent constamment le passé et le présent* (H.-G. G a d a m e r, *Vérité et Méthode*, Paris 1976, s. 130).

¹³ Np. hermeneutyka teologiczna rozwinęła się z potrzeby obrony protestanckiego rozumienia Biblii przeciwko atakom teologów trydenckich, powołujących się na konieczność tradycji (Tradycja). Hermeneutyka filologiczna stanowiła narzędzie badań humanistycznych przy odkrywaniu literatury klasycznej. Zarówno w hermeneutyce teologicznej jak i filologicznej chodziło o odkrycie sensu, który już pierwotnie nie dość jasny, stawał się z biegiem czasu bardziej jeszcze obcy i niedostępny. Tak było w wypadku literatury klasycznej, wtopionej w chrześcijański świat, oraz Pisma Świętego, rozumianego w świetle Tradycji i sformułowanych dogmatów wiary chrześcijańskiej. Właśnie zadaniem hermeneutyki było dotarcie do ich pierwotnego znaczenia. Kolejny etap w rozwoju hermeneutyki teologicznej został ukształtowany z połączenia się tradycji humanistycznej i dążeń reformatorskich w łonie Kościoła, w I połowie XVI wieku. O ile przed reformą luterzańską Kościoła studia teologiczno-egzegetyczne i teologiczno-dogmatyczne opierały się na zreflektowanym założeniu o ich samozrozumiałości, o tyle dopiero w świetle zasady M. Lutra, *sacra scriptura sui ipsius interpres*, został uświadomiony brak rozumienia i ciągłości tradycji wraz z wszystkimi konsekwencjami tego faktu. Przyjmując sens jednoznaczny (*sensus literalis*), dający się ustalić na podstawie samej Biblii (czyli wyjaśnianie miejsc niejasnych całością Pisma Świętego), teologia protestancka przeniósła (według H.-G. Gadamera) do egzegezy znaną starożytnej retoryce zasadę o kołowym charakterze rozumienia. Ze strony katolickiej zostało natomiast szybko dostrzeżone to dogmatyzujące/„dogmatyczne” założenie protestanckiej interpretacji Pisma Świętego (stanowisko Lutra opierało się na nie dowodzonym przeświadczeniu, że Biblia – jako taka – stanowi spójną, organiczną całość; oczywiście filologiczno-hermeneutyczna zasada rozumienia tekstu na podstawie niego samego nie okazywała się zawsze w praktyce niewystarczająca i była dopełniana innymi założeniami interpretacyjnymi, aby rozumienie mogło w ogóle dojść do skutku). Oczywiście w tej dyskusji pomiędzy katolikami a protestantami zaczęła kształtować się własna, protestancka tradycja interpretowania. Kiedy jednak w XVIII wieku uświadomiono sobie wagę problemu hermeneutycznego oraz porzucono założenie o jedności Pisma Świętego (Semler, Ernesti), traktując je jak każde inne źródło historyczne, znikła różnica między interpretacją tekstów świeckich i powstała jedna hermeneutyka, będąca w efekcie dziełem romantyzmu. Z dużym prawdopodobieństwem przyjmuje się, że hermeneutyka (jako termin techniczny oraz wydzielona dziedzina i teoria badań teologicznych i filologicznych) wyodrębniła się u progu nowożytności. Spór zaś o teologiczną lub filologiczną (retoryczną lub logiczną) proveniencję hermeneutyki jest natomiast współczesną próbą oddzielenia *hermeneutica sacra* od *hermeneutica profana* (pierwotne rozróżnienie funkcjonowało bardziej w teorii niż w praktyce, z tej prostej racji – prawie identyczne zasady rządziły interpretacją Ksiąg Świętych i literatury klasycznej. Por. A. B r o n k, *Rozumienie, dzieje, język*, s. 38-41.

Opracowana przez Rankego, Dilthey'a, Richerta oraz Webera, metoda rozumienia (*Verstehen*) dla nauk humanistycznych, społecznych i historycznych miała na celu chwycić (poprzez *wczucie*) to, co jednostkowe, niepowtarzalne w działaniach człowieka. Uznano bowiem, że ludzkie działania nie są neutralne aksjologicznie, a w konsekwencji rozpoznano, że i wyniki badań, nie będąc neutralne, są (więc) zależne od wartości, jak to uprzednio zakładała myśl nowożytna. Wychoząc z tych pozycji Heidegger, Gadamer i Ricoeur uznali ponownie, że poznanie sfery działań ludzkich może dostarczać normatywnych wskazówek, działań. Lecz ukształtowana w ten sposób wiedza nie stanowiła już systemu twierdzeń ogólnych o charakterze dedukcyjnym, tylko pewien model składający się z twierdzeń partykularnych i jednostkowych oraz pojęć kulturowych o konotacji opisowej oraz aksjologicznej.

W latach sześćdziesiątych XX wieku problem hermeneutyki stał się powodem nie tyle twórczych poszukiwań, co powodem sporów, które wykroczyły poza dotychczasowe dyskusje w obozie egzegetów i teologów¹⁴. W dyskusję egzegetyczno-teologiczną włączyli się psychoanalicy, lingwiści, etnolodzy i filozofowie, a dotyczyła ona problemu wspólnego dla przedstawicieli tylu różnych dyscyplin, czyli problemu języka¹⁵. Jedną z możliwości rozwiązania problemu hermeneutycz-

¹⁴ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, s. 131-134.

¹⁵ *En portant le débat sur le plan du langage, j'ai le sentiment de rencontrer les autres philosophies actuellement vivantes sur un terrain commun; certes la sémantique des expressions multivoques s'oppose aux théories du métalangage qui voudraient réformer les langages existants en fonction de modèles idéaux; l'opposition est aussi vive qu'à l'égard de l'idéal d'univocité de Husserl; par contre, elle entre dans un dialogue fructueux avec les doctrines issues des Investigations philosophiques de Wittgenstein et de l'analyse du langage ordinaire en pays anglosaxon; c'est à ce niveau également qu'une telle herméneutique générale recoupe les préoccupations de l'exégèse biblique moderne issues de Bultmann et de son école. Je vois cette herméneutique générale comme une contribution à cette grande philosophie du langage dont nous éprouvons aujourd'hui le manque. Nous sommes aujourd'hui ces hommes qui disposent d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie et d'une psychanalyse, et qui, pour la première fois peut-être, sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain. Le progrès de ces disciplines disparates a tout à la fois rendu manifeste et aggravé la dislocation de ce discours. L'unité du parler humain fait aujourd'hui problème* (P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, s. 13). Oczywiście, rozważania nad językiem wraz z poglądem, że filozofia jest równocześnie krytyką języka mają w kulturze śródziemnomorskiej rodowód sięgający Parmenidesa, Platona i Arystotelesa. Dość żywe były dyskusje nad językiem w średniowieczu (XII/XIII i XIV w.) i XVII stuleciu; dostrzegano wówczas fakt narzędziowego potraktowania języka, zdolnego zniekształcać poznawanie świata. Współcześnie badań nad językiem nie uważa się za wybrany i dowolny fragment pomocniczych analiz w ramach filozofii lub za jedną z wielu dyscyplin filozoficznych, lecz za właściwy, zasadniczy przedmiot filozofii, a nawet za samą filozofię. Dokonany we współczesnej filozofii „zwrot w kierunku języka” (por. *The Linguistic Turn. Recent essays in philosophical method*, ed. R. Rorty, Chicago 1967) sprawił, że miejsce rozważań ontologicznych i epistemologicznych zajęła analiza języka, badania nad językiem przestały być czymś przypadkowym i marginalnym, dosięgły samych problemów filozoficznych, a w konsekwencji istoty filozofii, jej podstaw. Por. K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Huma-*

nego stanowiło badanie przedmiotów humanistycznego typu z punktu widzenia ich formy, tworzonej przez hierarchiczne układy relacji. Zapoczątkowany przez językoznawców (ok. 1930 r.) strukturalizm znalazł zwolenników u niektórych przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych i psychologiczno-społecznych¹⁶. Według C. Lévi-Straussa przedmiotem prawdziwej nauki byłyby struktury, których znajomość pozwalałaby odsłonić *ład* w tym, co pozornie niestałe i ulegające zmianie – jednak chodziłoby nie o struktury i normy ustalone w sposób świadomy, lecz o struktury głębokie, które w świecie pozornie będącym w trakcie stawania się zapewniają trwałość, organizację i spójność. Logika przyjętego założenia doprowadziła Lévi-Straussa nie tylko do odrzucenia różnicy między naturą ludzką i naturą jako taką oraz do sprowadzenia wiedzy humanistycznej do pewnego rodzaju nauki przyrodniczej, ale także do wykluczenia perspektywy sensu ostatecznego oraz braku jakiegokolwiek formy transcendencji. W konsekwencji rozwoju powyższego stanowiska został odmówiony historii jakiegokolwiek sens, chociaż wcześniej wraz z metodą historyczno-krytyczną historia jako dyscyplina nauk humanistycznych mogła być pewna posiadania instrumentu analizy dokumentów, pozwalającego ustalać fakty oraz ich powiązania w sposób niezbity¹⁷.

Sama filozofia, stwierdzając, że po nowożytności (Oświeceniu) zachowana została jedynie połowa uprzedniej racjonalności¹⁸, stanęła wobec konieczności wypracowania nowej intelligibilności, wykraczającej poza dotychczasowe zamknięte racjonalności. Jej stan w początkach XX stulecia prezentował się bowiem następująco. Otóż tzw. filozofia życia okazała się jednym z ważnych etapów w ograniczaniu roli rozumu, otrzymanego w spadku po Heglu¹⁹. O ile historyzm – twór romantyzmu, konkretyzujący jego idee, był w stanie przyjąć w wymiarze ontologicznym istnienie Boga lub rzeczywistości duchowej pozaempirycznej jako bytu rozumowego, nadającego zjawiskom indywidualne sensory, o tyle filozofia życia poddała w wątpliwość rozumność struktur metafizycznych. Tak więc rozum metafizyczny został zastąpiony przez istotności pozarozumowe, natomiast rozróżnienie między poznawczym i praktycznym zostało zredukowane do roli służebnej wobec czynni-

nismus von Dante bis Vico, Bonn 1975; Id., *Sprache*, [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Hrsgs. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1974, s. 1383-1402.

¹⁶ Por. S. Kamiński, *Strukturalizm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 485-487.

¹⁷ Pomimo troski o obiektywność, historycy (pozyskani dla metody historyczno-krytycznej) pozostają zależni od filozofii (mniej lub bardziej deterministycznej) i scjentystycznej ideologii. Rozróżniły się dwie szkoły historyczne: jedna, zajmująca się badaniem wydarzeń, oraz druga, stawiająca sobie za zadanie zdeterminowanie praw kierujących historią społeczeństw. Historycy XX wieku zdają sobie sprawę, że wiedza historyczna nie polega na wywołaniu w umyśle historyka świadomości czynników historycznych, leżących u podstaw wydarzeń; uprzywilejowali metody analizy pretendujące do miana naukowych, traktując ludzi raczej jako *przedmiot* niż jako *podmiot*. Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, s. 235.

¹⁸ Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, s. 202.

¹⁹ Por. Ibidem, s. 182 i nast.

ków pozarozumowych²⁰. W sumie irracjonalizmowi ontologicznemu myśli Schopenhauera i Nietzschego towarzyszył irracjonalizm poznawczy i praktyczny. U Schopenhauera świat jest właściwie wyrazem woli, natomiast według Nietzschego, odrzucającego prawdę wraz z możliwością racjonalnego odkrywania natury świata, wiedza racjonalna byłaby nie prawdziwa, lecz jedynie albo użyteczna lub nieużyteczna dla życia, władzy, albo odpowiadająca lub nieodpowiadająca potrzebom, gustom, opiniom²¹.

W duchu filozofii życia tworzył Z. Freud, rozpoznający rozum jedynie jako narzędzie obronne organizmu przed zbyt destrukcyjnymi irracjonalnymi popędami tkwiącymi w podświadomości. Jednak najpełniejszy wyraz swej teorii poznania i metodologii filozofia życia znalazła w doktrynie Dilthey'a. Właśnie ten myśliciel okazał się jednym z najbardziej znanych krytyków metafizyki poprzez rozpoznanie nie bytu, lecz życia jako faktu pierwotnego i zawsze obecnego. Z takiego założenia wynika, że ekspresji życia nie można poznać, lecz jedynie zrozumieć, a to oznaczałoby z kolei uchwycenie jego sensu poprzez umiejscowienie doznań, uczuć, woli, wyobrażeń, przedmiotów w całości życia. Można by tego dokonać za pomocą wczucia (*Einfühlung*), stanowiącego jedną z postaci przeżycia. Rozumienie w koncepcji Dilthey'a ukazuje się zatem jako proces odczuwania przedmiotu od wewnątrz, poprzez wnikanie weń całą osobowością i wartościowaniem ze strony podmiotu ludzkiego. Tak oto rozumienie zostało rozpoznane jako proces emocjonalny, a nie intelektualny, nie dostarczając prawdy o życiu, lecz interpretując je zgodnie z wymogami praktycznymi aktualnych przeżyć²².

Ten irracjonalizm ontologiczny i poznawczy tzw. filozofii życia został przejęty przez M. Heideggera, który zaproponował porzucenie tradycyjnych idei metafizycznych i poznawczych, opartych na rozumie, a wraz z nimi filozofii, jakoby zakrywającej Bycie²³. Heidegger próbował wyjść poza *ratio* i poza intelekt, aby je

²⁰ Ibidem. Postawa ta znalazła swój pełny wyraz w myśli A. Schopenhauera (utożsamiającego istotę świata z naturą), będąc kontynuowaną przez Nietzschego (rozpoznającego wolę mocy jako istotę świata). Por. F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, Warszawa 1991; F. Nietzsche, *Wola mocy*, Warszawa 1911.

²¹ Por. T. Buksiński, *Dwa rozумы filozofii*, s. 183.

²² Por. W. Dilthey, *O istocie filozofii*, Warszawa 1987; także Z. Kuderowicz, *Świato-pogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966.

²³ Heidegger ignorując podział na rozsądek i rozum, starał się wykazać, że *nous* poznający Platona ma cechy *logosu* lub że otrzymał takie cechy u następców Platona, ponieważ *nous* jako narzędzie widzenia bytu wyraża ten byt w postaci idei lub kategorii językowych. W rzeczywistości *nous* Platona i Arystotelesa stanowiłoby to samo, co *ratio* nowożytnej nauki i techniki. A ponieważ jest to rozum rachujący, więc Heidegger poszukiwał jeszcze wcześniejsze i pierwotniejsze źródło, mogące stanowić podstawę normatywnej orientacji życia praktycznego i teoretycznego. Znalazł je w postawach myślicieli przedplatońskich, dla których było ważniejsze słyszenie bytu niż jego widzenie. W koncepcji Heideggera Bycie (*Sein-einai*) i myśl (*Denken-noein*) miałyby być tożsame w okresie przedplatońskim, co oznaczało, że myśleć stanowi odbierać, percypować

oświetlić, co miałyby być możliwe dzięki badaniu pochodzenia metafizyki i analizie jej założeń. Niektóre jego tezy zostały radykalizowane przez Sartre'a i Camusa opierających się na założeniu, że człowiek miałby jakoby być istotą nierozumną, a jego wybory nieuzasadnione, przypadkowe, sytuacyjne, natomiast wolność polegałaby na spontaniczności działań i porzuceniu/porzucaniu norm moralnych oraz norm rozumu uniwersalnego. Konsekwencją tej założonej i zdefiniowanej bezsilności rozumu jest jego niemoc w określeniu sensu świata i sensu życia ludzkiego. Rozum miałby jakoby narzucać światu arbitralne kategorie, podporządkowując go sobie według kryteriów użyteczności²⁴.

Powyższe spojrzenie na kontekst stanu myśli filozoficznej początku XX stulecia, chcielibyśmy podsumować taką oto uwagą. Chociaż myśl filozoficzna nie rozwijała się jedynie w oparciu o konsekwencje i dialektyczność przyjmowanych stanowisk lub założeń, to jednak fakty pozafilozoficzne również odgrywały niemałą rolę w refleksji filozoficznej. Jednak w odniesieniu do nowożytności jest zauważalny pewien paradoks. Podczas gdy w wymiarze teoretycznym filozofowie i inni myśliciele dokonują coraz ostrzejszej i bezwzględniejszej deprecjacji rozumu, a po nim rozsądku, ograniczając możliwości tych władz, czyli zarówno władzę poznawczą, jak i praktyczną (moralną, normatywną), to poza filozofią w wymiarze zastosowań rozsądku jest obserwowalny postęp poznawczy i techniczny, aż do tego stopnia, że nauka stała się głównym źródłem wiedzy o rzeczywistości. Rozwój nauk przyrodniczych pociągnął za sobą rozwój techniki, która z kolei spowodowała rozwój przemysłu, rolnictwa, wymiany i komunikacji²⁵. Czy zatem w tej perspektywie nie należałoby postrzegać pewnej transformacji we wnętrzu samej nauki, która byłaby zainteresowana rozwojem instrumentalnej zdolności ludzkiej? Wydaje się więc zrozumiałe, że współczesny naukowiec jest zaangażowany bardziej wytworzeniem konkretnych przedmiotów, niż poszukiwaniem lub odkrywaniem ustalonej natury rzeczy.

Jednocześnie wobec owoców dyskusji ze strony nie-egzegetów i nie-teologów²⁶, a dotyczącej hermeneutyki rozumianej już jako koncepcja filozoficzna, a zwłaszcza stanu i sytuacji we współczesnej myśli filozoficznej oraz rozwoju myśli chrześcijańskiej, próba ukształtowania koncepcji teologii w oparciu o współcześnie wypracowywany paradygmat nauki ogranicza się (w najogólniejszym przedstawieniu) do jedynie dwóch typów hermeneutyki – oczywiście w jej odniesieniu do teo-

Bycie. W sumie filozofia zakrywałaby Bycie, zamiast je odkrywać/przyczyniać się do jego odkrywania/odkrycia. Por. T. B u k s i ń s k i, *Dwa rozumy filozofii*, s. 185.

²⁴ Ibidem, s. 186.

²⁵ W terminologii Arystotelesowskiej znamionowałoby to rozwój obszaru *poiesis* według zasady *techné*. Ibidem, s. 189.

²⁶ Czytelnika odsyłamy do pracy już cytowanej: R. W i n l i n g, *Teologia współczesna*, s. 131-135; 136-139, wraz z odniesieniami bibliograficznymi.

logii: chodziłoby o realistyczną hermeneutykę w koncepcji Paula Ricoeura (A) oraz subiektywistyczną hermeneutykę Hansa-Georga Gadamera (B)²⁷.

A. Strukturalizm wraz z filozofią analityczną zaproponowały – każde na swój sposób – ograniczenie problematyki mowy do niej samej, które sprowadzałyby się do wyboru jednego z alternatywnych rozwiązań: albo związania pojęcia znaczenia z pojęciem strony oznaczanej znaku językowego (*signifié*) jako korelatu strony znaczącej (*signifiant*), albo rozpoznania cechy charakterystycznej zdania jako jednostki mowy²⁸. O ile P. Ricoeur zgadza się z É. Beneviste, dla którego funkcjonowanie mowy opiera się na dwóch rodzajach jednostek, czyli na znakach i na zdaniu, a znaczenie znajduje się po stronie zdania, stanowiącego jednostkę semantyczną²⁹, o tyle rozważa on problem znaczenia okresów dłuższych niż zdanie, czyli tekstu³⁰. Przejście do pisma stanowi dla Ricoeura zmianę jakościową, z racji utrwalania przez słowo pisane wydarzenia mowy, odrywającego tekst od jej autora, a jednocześnie nadającego tekstowi autonomię, i to aż do tego stopnia, że obok *bycia słuchanym* tekst jest rozpoznany jako stający się przedmiotem odczytywania. W rzeczywistości interpretacja tekstu oznaczałaby nie tyle poszukiwanie ukrytego znaczenia, co raczej *śledzenie* tego przesuwania się w stronę odniesienia, a więc wykazywanie pośredniczenia między człowiekiem/ludzkim podmiotem a światem, wprowadzaniem przez mowę.

B. W przeciwieństwie do Ricoeura, Gadamer³¹ podjął i rozwinął antypsicho-

²⁷ Na uwagę zasługuje ukazanie się w 1993 roku w Rzymie *Instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Pisma Świętego w Kościele*. Instrukcję otwiera papieskie przemówienie, w którym zostało wyrażone stanowisko pełnego zrozumienia wobec metod hermeneutycznych – interpretacja sensu tekstów natchnionych powinna uwzględniać ich historyczno-kulturowy kontekst. W samym tekście instrukcji zostali natomiast imiennie wymienieni H.-G. Gadamer i P. Ricoeur.

²⁸ Por. É. Beneviste, *Problème de linguistique générale*, t. 1, Paris 1966; t. 2, Paris 1974.

²⁹ A zatem nie będącą dodatkiem do strony oznaczanej znaku. Ponadto funkcją zdania jest *powiedzieć coś o czymś*, a treść myślowa jakiegoś zdania może być przełożona inny język i wyrażona innymi słowami – co nie byłoby możliwe w odniesieniu do znaków, ponieważ podczas gdy znak jest tylko rozróżnieniem w systemie, mowa odnosi się do rzeczy w specyficzny sposób, tj. oznaczaniem (denotacją) lub odniesieniem; zdanie natomiast pozwalałoby zyskiwać wypowiedzi walor prawdy i możliwość odsyłania poza system wykształcony przez mowę. Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, s. 238.

³⁰ Zwolennicy strukturalizmu starali się wykazać, że tekst podlega regułom formalizacji i strukturalizacji, równorzędnym wobec reguł rządzących powiązaniem znaków między sobą. W konsekwencji tekst mógłby być uważany za rozszerzenie znaczenia znaków lub mowy. W odniesieniu do pierwszej możliwości: analiza strukturalna może być słuszna – a więc odsłonięcie znaczenia, immanentnego wobec tekstu i zapewniającego jego spójny układ, stanowiłoby objaśnienie. W odniesieniu do drugiej możliwości, czyli poszukiwania znaczenia, chodziłoby o interpretację, a więc o odkrycie cech obecności rozmowy, tj. odniesienia do mówiącego, zwrócenia się do odbiorcy, możliwości przekazania treści myśli, odniesienia do rzeczywistości. Por. Ibidem.

³¹ Por. podstawowa praca na temat filozofii hermeneutycznej H.-G. Gadamera: A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1988.

logiczne i antymetodologiczne konkluzje Heideggera³². Wykraczając poza spór na temat metod naukowych, wyznaczył sobie zadanie filozoficzne, poszukując odpowiedzi na pytanie o możliwości rozumienia. Zaproponował więc ujęcie głównych sposobów rozumienia w rozumieniu przez człowieka jego tradycji historycznej oraz w praktycznym stosowaniu gustu w dziedzinie estetyki. W takim ujęciu – w stosunku do historii i sztuki – mowa ukazywałaby się więc jako środowisko uniwersalne, w którym przejawiałoby się każde doświadczenie znaczenia. Jest zatem zrozumiałe, że Gadamer rozpoznał mowę jako to coś, dzięki czemu człowiek ma *świat*, a nie tylko *środowisko*. W konsekwencji koncepcja zaproponowana przez Gadamera upatruje wagę doświadczenia hermeneutycznego zawierającą się w fakcie, że to, co spotyka ludzki podmiot, mówi jemu *coś* oraz ukazuje się jako prawda – innymi słowy: to, w czym tkwi prawda słów, jest tym, co zostaje wypowiedziane za ich pośrednictwem.

W sumie teologia [katolicka] (niestety przy rozdzieleniu samej teologii na katolicką i protestancką) zrealizowała swą odnowę; zdołała wyjść z niewoli metafizycznego myślenia i biernego traktowania ludzkiego podmiotu (jedynie jako odzworowującego w swym życiowym *praxis* metafizyczne tezy o boskim Absolucie) i jakby dogonić współcześnie obowiązujące kategorie racjonalności jako *Verstehen*. W takim kontekście przychodzi współcześnie uprawianej teologii rozwiązać zarówno problem swej własnej koncepcji, jak i udzielić odpowiedzi na problemy, współcześnie angażujące ludzki podmiot, przeżywający swoje *dziś* wewnątrz ludzkich społeczności.

II. KONCEPCJA TEOLOGII JAKO INTERPRETACJI M.-D. CHENU W PERSPEKTYWIE TEOLOGII JAKO DYSCYPLINY NAUKOWEJ AKWINATY

Źródła odnowy teologii w I poł. XX stulecia należy niewątpliwie doszukiwać się w renesansie katolickim w Niemczech w XIX wieku³³, a następnie w procesie postępującego odkrywania na nowo scholastyki średniowiecznej w odróżnieniu jej od scholastyki okresu Baroku i wieków następnych. Zainicjowanego procesu odnowy teologii nie zdołał zahamować czy nawet przeorientować tzw. kryzys modernistyczny, który wystąpił w teologii katolickiej na początku XX stule-

³² M. Heidegger powiązał problematykę rozumienia z problematyką mowy w wyniku rozpoznania związku pomiędzy rozumieniem sytuacji mowy ze środowiskiem artykulacji mowy. Konsekwencją takiego stanowiska było zrewidowanie pojęcia prawdy, czyli dotychczasowej koncepcji prawdy jako adekwatności, oraz przejście do pojęcia prawdy jako prawdy-odsłaniania. Mowa miałaby zatem być rozpatrywana jako ukazująca i każąca być. Jednak zdolność mowy, dzięki której może ona *kazać-zdarzyć-się* lub *kazać-być* nie jest jednak właściwa ludzkiemu podmiotowi, który otrzymuje ją od bytu, wypowiedzianego i odsłoniętego. Por. M. Heidegger, *Przyczynek do filozofii (Z wydarzania)*, Kraków 1996; M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994.

³³ Por. E. Vermeil, *J. A. Möhler et l'école catholique de Tubingue (1815-1840)*, Paris 1913.

cia³⁴. Jednocześnie perspektywa historyczna (historyzm, L. von Ranke) oraz wypracowana w niej na przestrzeni XIX wieku metoda historyczna (historyczno-krytyczna) – co uwydatniłszy powyżej – pozwoliła spojrzeć (zwłaszcza w uprawianej teologii francuskojęzycznej lat trzydziestych XX wieku, której jednym z uczestników był M.-D. Chenu OP) jakby z pewnego dystansu nie tylko na historyczne kształtowanie się koncepcji teologii jako *fides quaerens intellectum*, lecz także na proces stopniowego formowania się samej doktryny chrześcijańskiej i jej uwarunkowań epistemologiczno-kulturowych. Prowadzone bardzo szerokie studia nad naturą teologii, a zwłaszcza nad kolejnymi etapami kształtowania się średniowiecznej koncepcji teologii jako dyscypliny naukowej (czyli w czasie, kiedy decydował się dla niej wybór pomiędzy dyscypliną naukową a nauką egzegezą tekstów Biblii³⁵) ukazały zdecydowanie odmienny od (w pełni przypisywanej Doktorowi Anielskiemu [Akwinacj]e) tzw. teologii oficjalnej obraz ukształtowanej przez średniowiecznych twórców teologii na czele ze św. Tomaszem z Akwinu koncepcji teologii jako nauki, a zwłaszcza teologii jako wiary *in statu scientiae* Akwinaty.

Badania M.-D. Chenu ukazały, że o ile koncepcja teologii *in statu scientiae* osadzała się na zasadzie nieustannego rozwoju myśli teologicznej w (z)rozumieniu objawienia chrześcijańskiego, posiłkującej się odkryciami w nauce (jako takiej), a szczególnie w dyscyplinach racjonalnych³⁶, o tyle koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* Akwinaty stanowiła bardziej skonkretyzowaną postać projektu *teologii jako nauki*, w której obowiązująca ówczesnie, czyli w XIII stuleciu (w uproszczeniu) epistemologia Arystotelesa³⁷ pozwalała na utworzenie rozumu teologicznego poprzez *umieszczenie* wiary w intelekcie spekulatywnym (w sensie Arystotelesa)³⁸. Dopowiedzmy od razu – zabieg rozpoznania elementu wiary

³⁴ Por. np. A. B o l a n d, *Modernisme*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Paris, t. X, s. 1415-1440; E. P o u l a t, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1962; Id., *Modernistica*, Paris 1982; Id., *Critique et mystique. Autour de Loisy, ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984; M. R a n c h e t t i, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Turyn 1963; J. R i v i è r e, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris 1929; P. S c o p p o l a, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico*, wyd. III, Bolonia 1975; C. T r e s m o n t a n t, *La crise moderniste*, Paris 1979.

³⁵ Por. M.-D. C h e n u, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, s. 37-52.

³⁶ Por. M.-D. C h e n u, *Position de la théologie*, [w:] Id., *La Parole de Dieu (I). La Foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 123. 132-137.

³⁷ Badania historyczne (m. in. P. Madonnet), prowadzone wokół lat 1890-1910, wykazały wpływ elementów arystotelesowskich w powstawaniu i ukształtowaniu się syntezy (również syntez) scholastycznej XIII stulecia (por. M.-D. C h e n u, *L'Équilibre de la scolastique médiévale*, [w:] Ibidem, s. 229).

³⁸ Por. np. J.-M. P a r e n t, *La notion du dogme au XIII siècle*, Paris 1932, t. I, s. 141-163; M.-D. C h e n u, *Les yeux de la foi*, [w:] Id., *La Parole de Dieu (I). La Foi dans l'intelligence*, s. 23-27; Id., *L'unité de la foi: réalisme et formalisme*, [w:] Ibidem, s. 13-19; Id., *Psychologie de la foi au XIII siècle*, [w:] Ibidem, s. 77-104; Id., *Sentiment religieux et théologie*, [w:] Ibidem, s. 223-224.

w intelekcie spekulatywnym, w ocenie Chenu, pozwalał spekulacji teologicznej znaleźć atmosferę początków i normalności w doświadczeniu wiary misterium objawiającego się Boga w Jego *Słowie*. Chenu wykazał również inną, ważną zależność; chodziło bowiem o rozpoznanie transcendencji Boskiego Przedmiotu/Podmiotu, które jest o tyle istotne, że pozwala z kolei rozpoznać wiarę jako pewnego rodzaju podniesienie władz ludzkich (w sensie daru teologalnego, Bożego) do *misterium* Boskiego Przedmiotu – nie jako zdeorganizowanie ludzkiego organizmu psychologicznego³⁹. Tak rozpoznana wiara nadprzyrodzona oraz transcendencja *misterium* objawiającego się Boga w koncepcji Akwinaty pozwalały, zdaniem Chenu, zachować równowagę pomiędzy nie umniejszaniem roli wiary (w próbie zrozumienia *misterium* Boskiego Przedmiotu) i nie niszczeniem jej nadprzyrodzoności⁴⁰, zapewniając pracę rozumu teologicznego wewnątrz wiary, przenikającej go wierzący podmiot swoim światłem⁴¹.

Mimo, że teologia o zabarwieniu nominalistycznym, a następnie tzw. teologia kontrowersyjno-pozytywna (XVI-XIX w. – w uproszczeniu) zawężyły rozum teologiczny Akwinaty oraz sprowadziły refleksję teologiczną do badań Boskiej *Istoty*, a teologię uczyniły metafizyką *Boskiego Bytu*, to jednak według Chenu (oraz wszystkich pozostałych twórców odnowy teologii stuleci: XIX i I poł. XX) nie uległ zmianie przedmiot samej teologii, którym nadal pozostaje (rozpoznane) *misterium* objawiającego się Boga, *Słowo* objawiające się w dziejach oraz wypełniające się w Jezusie Chrystusie, Pełni ludzkich dziejów⁴². Ceną wskazówkę, dotyczącą odnawianej oraz kształtowanej współcześnie koncepcji teologii, dostarcza w ocenie Chenu również kryzys modernistyczny. Wskazał on bowiem na wagę (poprawnej) zarówno koncepcji intelektualizmu, jak i koncepcji wiary w strukturze wypracowywanej czy uprawianej koncepcji teologii⁴³, które jako istotne elementy danej koncepcji teologii nie mogą zostać zaniedbane.

M.-D. Chenu widziałyby więc możliwość pewnego rodzaju powrotu w perspektywę wyznaczoną teologii przez jej średniowiecznych twórców ze św. Tomaszem na czele. Jednak nie chodziłoby o próbę zastosowania arystotelesowskiej epistemologii w badaniu treści objawienia chrześcijańskiego. Chodziłoby jedynie o realizację przedsięwzięcia podobnego do Akwinatowskiego zastosowania aktualnie obowiązujących koncepcji racjonalności w wysiłku badawczym nad opracowaniem i teologicznym badaniem (z)rozumienia danych objawienia chrześcijańskiego.

³⁹ Por. Id., *Psychologie de la foi au XIII siècle*, [w:] Ibidem, s. 99.

⁴⁰ Por. Ibidem.

⁴¹ Por. Ibidem.

⁴² Por. np. M.-D. Chenu, *Św. Tomasz z Akwinu i teologia*, Kraków 1997, s. 36-51, 152.

⁴³ W ocenie M.-D. Chenu zarówno błędna koncepcja intelektualizmu (por. Id., *Sentiment religieux et théologie*, [w:] Ibidem, s. 223-224), jak i błędna koncepcja wiary wywołały kryzys w badaniach teologicznych oraz uprawianej teologii (Id., *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 137-138). Por. przypis 2.

Powrót w perspektywę teologii *in statu scientiae* Akwinaty oznaczałby zatem przyjęcie współcześnie obowiązujących kategorii rozumienia jako *Verstehen*. Teologia przybierałaby konsekwentnie postać nieustannie nowej i nieustannie ponawianej *interpretacji Wydarzenia Jezus-Chrystus* oraz *Słowa* objawiającego się w dziejach, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycja) a doświadczeniem historycznym wydarzającego się *dziś i teraz*⁴⁴. Jednak na czym miałyby polegać w zamierzeniu Chenu koncepcja teologii *in statu scientiae* Akwinaty w jej współczesnej postaci *teologii jako interpretacji*?⁴⁵

W ocenie Chenu punkt wyjścia refleksji teologicznej, rozumianej jako *interpretacja*, jest ten sam, co w przypadku koncepcji Akwinaty. Teksty biblijne, patrystyczne, eklezjalne (nauczanie *magisterium Ecclesiae*), kanoniczne, itd., stanowią punkt wyjścia teologii, spełniając w niej podobną rolę, jak doświadczenie w nauce⁴⁶. Stanowią one pewnego rodzaju podłoże ożywiające intelligibilność wiary⁴⁷. Jednak, o ile w odniesieniu do nauki jednostkowość danego doświadczenia (faktu czy grupy faktów) powoduje jednostkowe uzyskanie dedukcyjnej konkluzji i jej klasyfikację w strukturze wiedzy/nauki, o tyle w przypadku teologii zachodzi ze strony ludzkiego podmiotu (wewnątrz kościelnej wspólnoty) nieustannie powracanie do danych wiary (*Słowa* objawiającego się w dziejach, *Słowa* biblijnego jako kanonicznie przyjętych, spisanych pod natchnieniem, wyrażen *Słowa* objawionego w dziejach i w ich Pełni: w Jezusie Chrystusie) jako principiów, w których światło wiary i Przedmiot oraz cała intelektualna konstrukcja odnajduje swoje osadzenie i sens⁴⁸. W takiej koncepcji teologii Pismo Święte i Tradycja nie stanowią więc wprawdzie argumentów na potrzeby Szkoły i jej dyskutowanych konkluzji (jak to miało miejsce w przypadku tzw. teologii oficjalnej, neoscholastyki przełomu XIX i XX w.⁴⁹), lecz są dane do badania, poznawania i *kochania* dla nich samych, a wszystkie późniejsze spekulacje byłyby daremne, jeśli

⁴⁴ Por. C. G e f f r é, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, s. 19-31; Id., *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu*, s. 388-399; D. K u b i c k i, *Logika i realizm Wcielenia. Ku inspiracji, aby Kościół w Polsce w nowej rzeczywistości ukazał społecznie widzialnym zbawienie w Jezusie Chrystusie*, s. 3-12.

⁴⁵ Chociaż Chenu nie uczynił w swych teologicznych pracach wyraźnego rozróżnienia pomiędzy koncepcją teologii jako nauki, w której chodziłoby o nieustanne stosowanie podległej zmianie koncepcji intelligibilności w badaniu danych objawienia chrześcijańskiego, a koncepcją teologii jako wiary *in statu scientiae*, pod którą rozumiemy zastosowanie epistemologii Arystotelesa w pracy teologicznej wiary, to jednak czynimy powyższe rozróżnienie. Pozwala ono rozróżnić zastosowanie konkretnej epistemologii w budowie danej koncepcji teologii od projektu bardziej ogólnego, polegającego na zastosowywaniu ulegających/podlegających zmianie intelligibilności w badaniach danych objawienia.

⁴⁶ Por. M.-D. C h e n u, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 132.

⁴⁷ Por. Ibidem.

⁴⁸ Por. Ibidem.

⁴⁹ Por. przypis 1.

nie zmierzałyby w kierunku lepszego ich poznania we wszystkich zasobach religijnej intelligibilności⁵⁰. W sumie więc, według rozpoznania Chenu, dane wiary uzyskują w podobnej koncepcji przynależne im pierwszeństwo wobec wtórnej względem nich konstrukcji spekulatywnej. Nie jest ona bowiem, ani także nie może być, pewnego rodzaju konceptualną budowlą, raz na zawsze nabytą i nałożoną na uprzednie postrzeżenie⁵¹. Chodziłoby więc o żywe przybieranie kształtów światła wiary w strukturach racjonalnych. Oznacza to, że to właśnie kontemplacja wzbudza teologię (jako *fides quaerens intellectus*), a nie odwrotnie, czyli teologia, która miałaby jakoby prowadzić do kontemplacji⁵². Jednocześnie byłoby błędem, w ocenie Chenu, sądzić, że dane wiary oraz ich początkową percepcję można by wzbogacić poprzez rozumowania i ich konkluzje, ponieważ najbardziej doskonała systematyzacja teologiczna nie może oraz nie jest w stanie nic dodać do *prawdy* Ewangelii⁵³. Zdaniem Chenu jest to powód osadzenia się w dyscyplinie-*matce* w pewnym uorganizowaniu pracy teologicznej jako studiach źródła (w rzeczywistości: źródeł) wiary: Pisma Świętego i Tradycji. Teolog bowiem nie znajduje Przedmiotu swych badań poza *auditus fidei*. Przedmiotem badań teologa nie jest przecież jedynie zbiór (skatalogowanego) nauczania Magisterium Kościoła, ale także, a nawet przede wszystkim, *materia* żywa, zawsze ożywiona w Kościele-*depozytariuszu*, nasycona Bożą intelligibilnością, skoro *słowo* Boże, jako dane objawione, jest przyjęte w wierze i wyrażone na liczny sposób, począwszy od samego wcielenia Słowa⁵⁴. W sumie więc w wierze rodzi się i wzrasta w wierzącym wymagający *apetyt intellectus fidei*, który z nieustannym zainteresowaniem wobec danych objawienia powoduje uznanie religijne i naukowe wobec dyscyplin, które je wypracowują (czyli m.in. teologii jako refleksji nad treścią objawienia chrześcijańskiego). Jest to *materia* ożywcza i niezwykle bogata, którą nie sposób zredukować do kilku propozycji czy listy tekstów godnych czytania, ponieważ (teologicznymi) miejscami wierzącego i teologa jest życie pozytywne Kościoła, jego obyczaje, pobożności, sakramenty, duchowości, instytucje, myśl, czy filozofie według szeroko pojętej katolicyzacji wiary w rozciągłości historii i na wszelkiej powierzchni cywilizacji⁵⁵.

Wobec zarysowanego powyżej projektu teologii Chenu, który faktycznie stanowi pewną korektę skrzywionej koncepcji teologii *in statu scientiae* Akwinaty w postaciach: teologii barokowej i jej późniejszych wariantów (w tym neoscholastyki z przełomu wieków: XIX i XX), nie sposób wysunąć uwagi o pewnego rodzaju charakterze hermeneutycznym przedstawianej koncepcji teologii. Wobec nieustannie ponawianej teologicznej pracy na źródłach, jako danych objawienia:

⁵⁰ Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 132.

⁵¹ Por. Ibidem, s. 131.

⁵² Por. Ibidem.

⁵³ Por. Ibidem.

⁵⁴ Por. Ibidem, s. 133.

⁵⁵ Por. Ibidem.

Pisma Świętego i Tradycji, możliwe byłoby postrzeganie koncepcji teologii proponowanej przez Chenu jako pewnego rodzaju nieustannie nowej i nieustannie ponawianej *interpretacji Słowa* objawiającego się w dziejach, jako Słowa objawionego w dziejach, których pełnię oraz wypełnienie stanowi wcielenie Słowa, Syna Bożego w Jezusie Chrystusie, dzięki krytycznej współzależności pomiędzy doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym a doświadczeniem historycznym wydarzającego się *dziś i teraz*. W sumie chodziłoby o nieustanne (*interpretacyjne*) odczytywanie *Słowa* (w sensie danych objawienia), ze strony teologa (pozostającego wierzącym podmiotem) wewnątrz wspólnoty wiary Kościoła [lokalnego, jako niepowtarzalnego w stosunku do innych, także lokalnych] w odniesieniu do wydarzeń, w których ten ludzki podmiot uczestniczy, oraz kształtowanego własnego *Ja* wobec *Ty-Wy* (wraz z nabytym, a ukształtowanym osobistym doświadczeniem jako drogą życiowych wyborów wraz z ich realizacją w postępowaniu i działaniu zewnętrznym).

III. TEOLOGIA INSPIRUJĄCA PRZEJŚCIE WEWNĄTRZ FILOZOFII OD KONCEPCJI ROZUMIENIA JAKO *VERSTEHEN* W STRONĘ ROZUMU PLURALISTYCZNEGO, NIE OGRANICZAJĄCEGO SIĘ DO ZAMKNIĘTYCH RACJONALNOŚCI

Wyartykułowaliśmy powyżej, że w oparciu o wypracowany przez filozofię (w łonie nauk humanistyczno-społecznych) koncept racjonalności (*Verstehen*), współcześnie uprawiana teologia zdaje się przybierać postać nieustannie nowej i nieustannie ponawianej *interpretacji Wydarzenia Jezus-Chrystus*, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycja) a doświadczeniem historycznym wydarzającego się *dziś i teraz*. Jednak, chociaż tego rodzaju koncepcja zdaje się niewątpliwie wpisywać w perspektywę wyznaczoną teologii przez Akwinatę (czyli uzależnienia refleksji teologicznej od podlegającego zmianie konceptu rozumienia i racjonalności), to jednak pojawiają się wątpliwości, czy jednocześnie jest ona zdolna zagwarantować teocentryczność teologii oraz jej ścisły związek z wiarą nadprzyrodzoną, bowiem np. oparcie teologii na *fides humana* powoduje jej transformację w dyscyplinę, stanowiącą jedynie dział/wycinek nauki o religii?

Chociaż *teologia*, jako wielka nieobecna w nowożytności, powróciła nie do tego samego *świata* wiedzy i nauki, który kiedyś na przełomie wieków: XV i XVI, opuściła zamykając się wpierw przed nową nie-arystotelesowską koncepcją nauki i racjonalności, to jednak – w ocenie Chenu – jej powrót po jej nowożytnej nieobecności w całkiem nową rzeczywistość nauki, poza wiążącą się z tym koniecznością przyjęcia aktualnie obowiązujących kategorii racjonalności jako *Verstehen*, przynosi podwójną korzyść: jej samej oraz filozofii. Teologia bowiem nie zaznała tego, co stało się udziałem filozofii w nowożytności, a więc m. in. poddania metafizyki bezwzględnej krytyce Kanta czy przejścia przez tzw. niemiecki

*idealizm*⁵⁶. Niewątpliwie w tym sensie należy rozumieć aktualne zapotrzebowanie ze strony teologii na filozofię, wykraczającą poza charakter zdecydowanie fenomenalistyczny i relatywistyczny. Wydaje się bowiem, że już samo wyrażenie takiego zapotrzebowania zdaje się świadczyć o zachowanym wewnętrznym zdrowiu teologii, która nie utraciła czy nie wyzbyła się *poczucia* wymiaru metafizyczno-mądrościowego. Zatem wyrażenie ze strony teologii zapotrzebowania wobec filozofii, będącej przecież *philosophia perennis* (w znaczeniu, jakie nadał jej Platon), należałoby rozumieć jako pewnego rodzaju inspirację czy inicjatywę samej teologii pobudzającej inne dyscypliny naukowe do poszukiwań i badań – tym bardziej, że sama filozofia stoi przed zadaniem, a jednocześnie koniecznością stworzenia rozumu pluralistycznego, wielopostaciowego i wielowymiarowego, nie ograniczającego się do zamkniętych racjonalności⁵⁷. Jednak czy teologia, w jej odnowionej postaci, jest w stanie udzielić myśli filozoficznej swego wsparcia, poprzez swe własne dążenie wypracowania koncepcji głębiej opisującej i pełniej czyniącej refleksję nad objawieniem chrześcijańskim w jego odniesieniu zarówno do wspólnoty Kościoła, jak i do poszczególnego wierzącego wewnątrz lokalnej wspólnoty wiary Kościoła?

Zaproponowana przez Chenu koncepcja teologii jako (pewnego rodzaju) interpretacja danych objawienia chrześcijańskiego w ich odniesieniu do wierzącego podmiotu i jego życiowej sytuacji (na którą składają się wszystkie działania zewnętrzne i postępowanie, ukierunkowane pewnym wektorem egzystencjalnego wyboru), chociaż zdaje się wpisywać w perspektywę wyznaczoną refleksji nad treścią chrześcijańskiej wiary koncepcją Akwinaty, to jednak nie stanowi ostatecznie ukończonej postaci. Nietrudno zauważyć, że postmodernizm w pewnym względzie wymógł na uprawianej koncepcji teologii wieków: XIX i XX (a w konsekwencji na chrześcijaństwie, a zwłaszcza na Kościele katolickim), zmianę jej koncepcji, kształtującej postawy religijne (czyli zewnętrzne, moralne działania, postępowania), które nie były dość szczęśliwe dla życia autentyczną ewangeliczną wiarą wspólnot chrześcijańskich i poszczególnych wierzących wewnątrz nich. Jednocześnie potrzeba owego przewyciężenia koncepcji teologii czyniącej z ludzkiego podmiotu podmiot bierny okazała się zbieżna z koniecznością pilnego wypracowania koncepcji teologii, uwzględniającej nową sytuację życiową ludzkiego podmiotu oraz osiągnięcia współczesnej epistemologii. Wydaje się, że w tym względzie pojawia się bowiem dość realna możliwość wypracowania bardziej udoskonalonego modelu dialogu wiary ludzkiego podmiotu z *misterium* Boskiego Przedmiotu, na bazie koncepcji *teologii jako interpretacji*, wpisanej w perspek-

⁵⁶ Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 161.

⁵⁷ Właśnie one miałyby przygotować grunt do powstania i działania nowej *noesis*, zdolnej do wykroczenia poza *ratio*. Rozumność bowiem zawsze zawiera moment samo refleksji, ujmuje „szerszej” oraz „głębiej” niż racjonalności (T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, s. 202).

tywę Akwinatowskiej koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*⁵⁸. Niewątpliwie właśnie taki model dialogiczności, charakteryzujący się przecież możliwością opisywania dynamicznego podmiotu ludzkiego i jego wzrastania w dojrzałości, mógłby uzupełnić ów Akwinatowski opis aktu wiary, czyniony przecież z wykorzystaniem Arystotelesowskiej statyki opisu rzeczywistości świata i człowieka.

Studia Chenu nad naturą teologii jako wiary *in statu scientiae* Akwinaty ukazały przewyższenie greckiego (Arystotelesowskiego) dualizmu pomiędzy *theoria* i *praxis* (czyli rozumem teoretycznym i rozumem praktycznym⁵⁹) w ewangelicznej pasji Ewangelii, kiedy to aktywna miłość do ludzi jest w sensie dosłownym miłością do Chrystusa w braciach⁶⁰. W konsekwencji takiego projektu teologicznego utworzonego na epistemologii Arystotelesa *praxis* nie ukazywało się czymś zewnętrznym względem *theoria*, a również *theoria* nie nabierała znaczenia jedynie w oderwaniu od *praxis*⁶¹. Jednocześnie koncepcja Akwinaty ukazywała pewnego rodzaju jedność statyczną pomiędzy kontemplacją a działaniem zewnętrznym (w sensie Stagiryty, lecz zastosowanym przez Akwinatę). Wobec nowego kształtu obowiązującej współcześnie racjonalności jako *Verstehen* należałoby zatem podjąć wyzwanie wykazania czy ukształtowania podobnej jedności wierzącego podmiotu i jego działania zewnętrznego jako wypływającego z wierzącego dialogu ze Słowem w aktualnie obowiązującym koncepcie intelligibilności. Jest zrozumiałe, że koncepcja takiej teologii wykraczałaby poza ramy określone przez Chenu w jego projekcie *teologii jako interpretacji*. Obejmowałaby bowiem sytuację egzystencjalną ludzkiego podmiotu, w której właśnie dokonywałaby się wierząca lektura Słowa biblijnego oraz (następnie) dialog wiary z *mysterium* Boskiego Przedmiotu, która powodowałaby realizację *owoców* dialogu w życiowym *praxis*, działaniu zewnętrznym tego ludzkiego podmiotu.

Jednocześnie jest faktem, że zorientowana globalistycznie, a zarazem globalistycznie zorientowana aktualnie realizująca się cywilizacja informatyczno-komunikacyjna stawia w niespotykanym *twarzą w twarz* poszczególnego człowieka żyjącego wewnątrz lokalnej społeczności wobec wielu innych ludzkich podmiotów, tkwiących wewnątrz ich własnych wspólnot i społeczności. Fakt ten oznacza, że współczesna cywilizacja początków XXI stulecia ery chrześcijańskiej, wyrażająca się swoim wektorem kulturowym, stawiając wierzącego wobec nowych realiów *praxis* ludzkiego życia, stawia tym samym chrześcijaństwo wobec intensywnego spotkania z kulturami nie-zachodnimi, ściśle powiązanych z wielkimi tra-

⁵⁸ Chodziłoby o możliwość nie tyle statycznego opisu, lecz jednocześnie opisu dynamicznego. Odsyłamy do pracy: D. K u b i c k i, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na Słowie objawionym w dziejach*, Poznań 2004, s. 225-235.

⁵⁹ Por. T. B u k s i ń s k i, *Dwa rozумы filozofii*, s. 141-147.

⁶⁰ Por. M.-D. C h e n u, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, s. 66-67.

⁶¹ Por. Ibidem, s. 67.

dycjami religijnymi i religiami historycznymi, niechrześcijańskimi. Teologia natrafia zatem na nowe wyzwania. Nie chodziłoby zatem jedynie o wypracowanie koncepcji teologii bardziej opisującej czy zdolnej uczynić refleksję nad *Słowem* objawionym w dziejach. Chodziłoby bardziej o nowe, pogłębione rozumienie samego objawienia chrześcijańskiego, bowiem o takie odczytanie wcielenia czy *kenozy* Słowa może wzbogacić się samo chrześcijaństwo, a więc i teologia (chrześcijańska [katolicka]), np. przyrównując dwojakość momentów wcielenia Słowa wypływającą z przyrównania objawienia chrześcijańskiego i objawienia koranicznego⁶². Chodziłoby również o pewnego rodzaju wsparcie filozofii w jej wysiłku wypracowania nowej racjonalności, przekraczającej dotychczas zamknięte w sobie intelligibilności, co być może przyczyniłoby się do przewyciężenia aktualnego charakteru zdecydowanie fenomenalistycznego i relatywistycznego współczesnej filozofii, jednocześnie zaprzeczającego możliwości poznania obiektywnie prawdziwego.

⁶² Por. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997; C. Geffré, *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, „Revue théologique de Louvain”, 31 (2000), s. 3-32; Id., *Le christianisme face la pluralité des cultures* [„Chrześcijaństwo wobec wielości kultur”, tłum. A. Pilorz], [w:] *Chrześcijaństwo jutra*, Lublin 2001, s. 609; Id., *Mission et inculturation*, „Spiritus” 1987, nr 109, s. 406-427; H. Teisier, *Une histoire sainte dans la Maison de l'Islam (dâr ul-islam)*, *Concilium* 116 (1976), s. 69-74.