

SŁAWOMIR SPRINGER
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filozofii

Protestancka myśl teologiczna w obliczu krytyki filozoficznej

Tradycje krytyki filozoficznej

Stosunek protestantyzmu do filozofii nadal jest problemem i przedmiotem sporów. Nie ma zatem jednej, charakterystycznej dla całego protestantyzmu, tak bardzo zróżnicowanego, postawy wobec myślenia filozoficznego i jego duchowego dziedzictwa, lecz istnieje mnogość często radykalnie przeciwstawnych odniesień. Nie mówimy tutaj o stosunku wiary chrześcijańskiej do filozoficznych uzasadnień doświadczenia i myślenia, lecz o relacji pomiędzy teologią a myśleniem krytycznym w ogóle, które zrodziło się wraz z filozofią grecką, by w czasach nowożytnych osiągnąć nieznaną wcześniej poziom samoświadomości. Z historycznego punktu widzenia problem dotyczy stosunku ducha chrześcijańskiego do dziedzictwa myśli greckiej. Problem ten stawia przed teologią jej własna tradycja, gdyż teologia od samego początku głosiła swe aspiracje do greckiego dziedzictwa, którego recepcja miała stanowić element konstytutywny dla autointerpretacji chrześcijaństwa, wychodzącego poza krąg tradycji żydowskiej. Drugą stroną tego problemu jest autointerpretacja chrześcijaństwa wobec pytań, które od czasów oświecenia wpływają na nowoczesną świadomość. Pytania te to: „czy teologia chrześcijańska może opowiedzieć się za wystąpieniem nowoczesnego ducha przeciwko autorytaryzmowi uświęconej tradycji, czy też musi identyfikować się ze stanowiskiem atakowanym przez oświeconą krytykę i uznać je za reprezentatywne dla chrześcijaństwa w ogóle”¹.

W kręgach protestanckich wytworzyła się swoista opozycja wobec oświeceniowych dążeń intelektualnych, przejawiająca się dwojakim pojmowaniem stosunku teologii do filozofii. Teologia katolicka od samego początku była w odmiennej sytuacji, gdyż, opierając się na recepcji dzieł Arystotelesa, budowała swój autorytet na reprezentatywnej osobistości gre-

¹ W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, Kraków 1995, s. 64 i n.

kiej filozofii. W momencie gdy myśl nowożytna popadła najpierw w konflikt z autorytetem Arystotelesa, kolejnym etapem był atak na chrześcijańskie doktryny wiary. Teologia protestancka nie przeżywała aż tak znaczących konfliktów na filozoficznym przedpolu, gdyż protestanckie tradycje teologiczne i zasymilowane przez nie koncepcje filozoficzne nie mogły w sposób oficjalny uzyskać autorytetu, który byłby autonomiczny wobec Pisma. „Ośrodkiem wczesnonowożytnej krytyki protestantyzmu nie był przelotny związek dogmatyki ortodoksyjnej z arystotelesowską metafizyką, lecz sam autorytet objawienia, w tym zwłaszcza staroprotestanckie pojęcie jedności doktrynalnej kanonu natchnionego Pisma”². Protestantyzm w swym myśleniu teologicznym w pewien sposób identyfikował się z atakowanym przez oświecenie stanowiskiem tradycyjnego autorytetu, dlatego jego stosunek do filozofii, a zwłaszcza do filozoficznie uzasadnianej doktryny religijnej, nabierał dwojakiego charakteru, który pod koniec XVIII wieku swój radykalny wyraz znalazł w przeciwieństwie supranaturalizmu i racjonalizmu. Protestanckie koncepcje teologiczne, które znalazły się w opozycji do stanowiska supranaturalistycznego, stały na gruncie oświeczonej krytyki autorytetu i właśnie one szukały oparcia w konkretnych systemach filozoficznych. Przykładem jest tutaj teologia liberalna, która w XIX i XX wieku w odróżnieniu od dawniejszego racjonalizmu powoływała się na specyfikę doświadczenia religijnego, które nie mogło być tożsame z myśleniem filozoficznym, jednakże nie mogło ono również być całkowicie wyłączone spod krytyki filozoficznej, musiało ono posługiwać się pojęciami z konkretnych systemów filozoficznych.

Obok tych wymienionych jest jeszcze jeden nurt specyficznie protestancki, który miał dalekosiężne konsekwencje w ujmowaniu relacji pomiędzy teologią i filozofią. Kierunek ten redukuje teologiczną doniosłość zagadnień filozoficznych do kręgu teologii praktycznej, do zagadnień przeznaczenia etycznego ludzi. Zaczęto coraz wyraźniej dostrzegać, iż nawet korzenie późniejszej filozofii praktycznej I. Kanta wyrastały ze specyficznie protestanckiej problematyki teologicznej – z problematyki winy i przebaczenia, Prawa i ewangelii, a sama filozofia I. Kanta stanowiła epokę w dziejach teologii protestanckiej, będąc punktem wyjścia nie tylko racjonalizmu, ale i supranaturalizmu. Koncentrację religii na tematyce etycznej można uznać za swoistość protestanckiej tradycji teologicznej w ogóle. Już ojcowie Reformacji wykazywali zainteresowanie kwestiami etycznymi w staroprotestanckim pojmowaniu teologii jako nauki praktycznej, następnie kwestie te podejmowane były w oświeceniu i pietyzmie, cechując zarówno nurt racjonalistyczny, jak i supranaturalistyczny. „Supranaturalizm, w odróżnieniu od racjonalizmu, nie redukował wszakże teologii do etyki, lecz postulował uzupełnienie etyki filozoficznej objawieniem świętej i przebaczącej miłości Bożej w Jezusie, gdyż etyka filozoficzna nie jest w stanie uporać się sama z etycznym rozdarciem człowieka, a zatem z problematyką winy”³. W wieku XIX obserwujemy w teologii protestanckiej rozwój nurtu myślenia supranaturalistycznego w trzech kierunkach, których przedstawicielami są począwszy od G. Storra przez Tittmanna, Tholuc-

² Tamże, s. 65.

³ Tamże, s. 66 i n.

ka i J. Mullera, prowadząc do erlangenkich neoluterian, do teologii biblijnej E. Cremera i M. Kahlera oraz do A. Ritschla i W. Hermanna, aż do współczesności, mianowicie do koncepcji R. Bultmanna i jego uczniów E. Fuchsa i G. Ebelinga. Supranaturalizm oparty na fundamentach etycznych jest dzisiaj reprezentowany przez egzystencjalną szkołę bultmannowską. „W odróżnieniu od »neortodoksji« spod barthowskiego znaku, która sprzeciwia się wszelkim próbom filozoficznego uprawomocnienia wypowiedzi teologicznych czy choćby łączenia ich z problematyką filozoficzną, interpretacja egzystencjalna w etyce czy też w analizie ludzkiego jestestwa (*Dasein*) – orientowanej na kwestie etyczne bądź wyposażonej w akcenty etyczne – swój fundament uznaje za wspólny z filozofią”⁴.

Jednakże nie należy zapominać, że protestanckie rozumienie teologii w jej relacji do filozofii wiąże się także ze stanowiskiem tych myślicieli, którzy opierają się na czystym objawieniu. To właśnie protestancki teolog Karol Barth wszelkie poznanie naturalne, a co za tym idzie teologię naturalną uważał za przeciwników teologii opartej na objawieniu Chrystusowym, gdyż, jak głosił, dopiero objawienie umożliwia człowiekowi poznanie Boga. Barthowska walka z teologią naturalną stanowiła zamknięcie narastającej od czasów F. Schleiermachera i Ritschla krytyki, z jaką teologowie ewangeliccy odnosili się do tradycyjnej filozoficznej doktryny Boga i jej wykorzystywania w dziedzinie teologicznej. Nie oznacza to wcale, że teologia, mając do czynienia z objawieniem, musi zredukować się do wiedzy, którą można zdobyć jedynie poza dziedziną historycznie konkretnych zjawisk – „objawień” w szerszym, religioznawczym znaczeniu – boskiej rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, to właśnie w procesie teologicznego uprzystępniania tradycji chrześcijańskiej nie można zrezygnować w teologii objawienia z filozoficznej teorii religii. Nie chodzi także o to, iż teolog jest przymuszony do przyjęcia takiej czy innej filozofii ze względu na jej autorytet. Powinien on każdorazowo sprawdzać adekwatność dostępnych mu kategorii i sądów filozoficznych z przedmiotem swej analizy i starać się o jego alternatywne ujęcia. To właśnie w kręgu filozofii religii teolog może uzyskać sensowną postać swoich analiz. W związku z tym „przesłanką wszelkiej teologii objawienia jest więc takie czy inne rozumienie objawienia i religii, a zatem taka czy inna filozofia religii. Samokrytyczne myślenie teologiczne musi jednoznacznie wniknąć w problematykę filozoficzną”⁵. Teologia objawienia nie może nawet próbować izolować się od myśli filozoficznej, gdyż, powołując się na objawienie, wypowiada się w określonych tezach na temat człowieka i jego obecnej sytuacji, a także na temat świata i historii, a więc posługuje się takimi tezami, które przybierają postać twierdzeń, którymi posługują się również nauki szczegółowe i filozofia. „Przekonanie o prawdziwości takich twierdzeń teologicznych jest możliwe – wyłącznie przy założeniu, że twierdzenia teologiczne zgadzają się z pozateologicznymi twierdzeniami o człowieku, świecie i dziejach. Samo to założenie musi stać się przedmiotem refleksji teologicznej, bez tego bowiem prawdziwość wszystkich wypowiedzi teologicznych będzie niepewna. Wymaga to od teologii uczestnictwa w dyskusjach filozoficznych, nawiązujących do wyników badań

⁴ Tamże, s. 67.

⁵ Tamże, s. 69.

nauk szczegółowych”⁶. Teologia objawienia nie może więc uchylać się od filozoficznych pytań także dlatego, że musi ona być zdolna do informowania o sensie swych tez, które przynajmniej po części mają charakter twierdzeń, i o sensie swej praktyki językowej. Teolog, posługując się tymi twierdzeniami, tym samym podlega kryteriom obowiązującym w odniesieniu do tez o charakterze twierdzeń, a zatem podlega także kryteriom prawdziwości tez teologicznych. Wskazany został motyw niezbędności filozofii dla teologii objawienia, ale jeszcze bardziej ta zależność staje się wyraźna, gdy zobaczymy jak teologia w ogóle stara się ograniczyć przydatność filozofii do dziedziny etyki, z której bardzo intensywnie korzysta.

Te paralele pomiędzy teologią protestancką a nowożytną filozofią są szczególnie widoczne w ich zwrocie ku subiektywności jako siedzibie prawdy. W związku z tym owa koncentracja na człowieku i jego egzystencji stała się wyraźna już w dobie Reformacji, która starała się odnowić wczesnochrześcijańskie motywy. Teologia protestancka, w odróżnieniu od filozofii subiektywności, koncentrując się na problematyce ludzkiego grzechu, usprawiedliwienia i zbawienia, bardzo wyraźnie wycofywała się z problemów dotyczących rozumienia świata w ogóle. „Tematyka etyczna nie była punktem wyjścia nowego rozumienia rzeczywistości w ogóle – włącznie z procesami naturalnymi – lecz twierdzą, w której zamknęła się teologia, gdy świat naturalny znalazł się poza zakresem jej kompetencji. Doprowadziło to jednak do separacji rozumienia świata i rozumienia człowieka, która na dłuższą metę jest nie do utrzymania”⁷. Przykład takiej separacji odnajdujemy w poglądach filozoficzno-teologicznych Rudolfa Bultmanna, który uważał, że owo wczesnochrześcijańskie rozumienie świata jest dla nas dzisiaj czymś przestarzałym, natomiast wczesnochrześcijańskie rozumienie człowieka pozwala dzisiejszym ludziom zrozumieć samych siebie, pod warunkiem, że to wczesnochrześcijańskie rozumienie człowieka zostanie poddane demitologizacji, czyli, że przestarzały, mitologiczny obraz świata, w którym człowiek żył, zostanie na nowo zinterpretowany. Bultmannowska teza, w której następuje rozerwanie relacji pomiędzy rozumieniem świata i rozumieniem człowieka, nie daje się obecnie utrzymać. Jest to myślenie ahistoryczne. „Walka o adekwatne rozumienie człowieka jest w dużej mierze sporem wokół jego stosunku do świata, a ze zmianą stosunku człowieka do świata zmienia się także stosunek człowieka do samego siebie. Przekształcenie świata przez człowieka zapośrednicza przemianę samego człowieka”⁸.

W teologii protestanckiej nastąpiła silna koncentracja na etycznych problemach winy i przebaczenia, co spowodowało, że problemy rozumienia świata, a także społeczny charakter rzeczywistości ludzkiego istnienia zostały zepchnięte na dalszy plan. Skupiając swoją uwagę na problematyce indywidualnego istnienia człowieka, teolodzy protestanccy, w tradycji luteranckiej, rozpatrywali go w oderwaniu od świata natury i w izolacji od społeczeństwa. Twierdzenia teologiczne ograniczały się do problemów etycznych prywatnej osoby w izolacji od obiektywnych instytucji i dóbr ludzkiego działania. Czas pokazał, że ów brak

⁶ Tamże, s. 69.

⁷ Tamże, s. 70.

⁸ Tamże, s. 71.

odniesienia człowieka do świata i oderwanie go od relacji społecznych pozbawia istnienie jednostki historycznego konkretności i przeradza się w abstrakcję. „Ten abstrakcyjny obraz problematyki istnienia jednostki, wciąż jeszcze obecny w protestanckiej tradycji, mógł się utrwalić tylko dzięki pozornej autonomii problematyki etycznej w stosunku do filozofii naturalnej i metafizyki. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że człowiek nie może urzeczywistnić swego stanowiska w kosmosie jako wyizolowane indywiduum”⁹.

Pojawia się więc pytanie o powody, które sprawiły, że dominująca w protestantyzmie pobożność w tak niewielkim stopniu uświadamiała sobie warunki swego indywidualizmu etycznego, które wyznaczyło protestanckie rozumienie społeczeństwa i całości rzeczywistości. Poszukiwać tych powodów należy w duchowym rodowodzie protestanckiej religijności. Między innymi wiążą się one ze średniowiecznym pojmowaniem etyki, jako etyki nakazów. „Dzięki autorytetowi nakazującego Boga normy etyczne nie były zrelatywizowane do społeczeństwa i rozumienia rzeczywistości. Przekonanie zaś o treściowej zbieżności norm etycznych z tak czy inaczej uzasadnianym prawem naturalnym niezależniało je z kolei od boskiej arbitralności”¹⁰. Pozór autonomiczności problematyki etycznej mógł się utrzymywać, dopóki treść powinności etycznej uchodziła za uzgodnioną bądź to z tradycyjnie chrześcijańską etyką nakazów, bądź z jej racjonalistycznymi surogatami, do których należał kantowski imperatyw kategoryczny i idea samorzutnie zobowiązujących wartości, które człowiek musi jedynie odczuwać jako takie. Widać wyraźnie, jak stopniowo zanika oczywista obowiązywalność tradycyjnych norm etycznych wraz z rosnącą potrzebą wciąż nowych argumentów, które by racjonalnie je uprawomocniły. Zanik oczywistości tradycyjnych wartości etycznych pojawia się już w nietzscheańskiej krytyce moralności, gdzie zostaje rozwiany pozór niezależności etycznych od zagadnień rozumienia uniwersalnej rzeczywistości i od procesów społecznych. Przeznaczenie etyczne człowieka wymaga dzisiaj z gruntu nowego naświetlenia, które może się dokonać tylko w powiązaniu z badaniami nad specyfiką ludzkiego bycia w ogóle – specyfiką, która nie da się wyświecić bez analizy stanowiska człowieka w kosmosie”¹¹. Skoro więc zaczyna się uważać, że normy etyczne nie są już bezwzględnie obowiązujące, nowina o przebaczeniu win stała się wyrażnym adresatem, co uzasadnia wypowiedź wybitnego protestanckiego filozofa religii Paula Tillicha, który stwierdza, że ludzie współcześnie cierpią nie tyle z poczucia winy, ile z poczucia bezsensu istnienia. Teologia protestancka musi zatem starać się przezwyciężać redukcję problematyki etycznej do zagadnień winy indywidualnej i przebaczenia, jak również izolowanie etyki od problemów teoretycznego rozumienia rzeczywistości. W nowożytnych dziejach niemieckiej teologii protestanckiej widać wyraźnie wpływ niemieckiego idealizmu i to zarówno na dzieło F. Schleiermachersa, jak i na koncepcje filozoficzno-teologiczne P. Tillicha. W poglądach Tillicha zauważa się, iż starcie między teologią i filozofią rzadko miało postać otwartych krytycznych zmaganiań. Czystą postacią starcia unie-

⁹ Tamże, s. 71.

¹⁰ Tamże, s. 72.

¹¹ Tamże, s. 73.

możliwiały obustronne uprzedzenia i obiekcje. Teologowie bardzo często uważali krytykę filozoficzną jedynie za wyraz antywiary, natomiast filozofowie uważali teologię za myślenie oparte na autorytecie i stąd zamknięte na racjonalną argumentację. Jest to szczególnie widoczne, gdy prześledzimy historię owej relacji filozofii i teologii. W średniowieczu pojawił się swoisty pęd chrześcijaństwa do wiedzy filozoficznej, ale w obliczu krytyki, która kwestionowała fundamenty chrześcijaństwa, wycofało się na rzekomo pewniejsze pozycje autorytetu objawienia, którego niezawodność miało ukazywać jednostce doświadczenie wiary, przebiegające poza dziedziną refleksji filozoficznej. Ta linia myślenia towarzyszyła teologom, oczywiście z pewnymi wyjątkami, przez epokę oświecenia, wiek XIX, aż po czasy nam współczesne, gdzie zaczęły pojawiać się dążenia do emancypacji od teologicznej zasady autorytetu i jej wpływu na płaszczyznę społeczną Kościoła i państwa. Pojawiła się szansa na to, że może nastąpić integracja teologiczna krytyki filozoficznej. Nie oznacza to, że teologia jest gotowa uznać za usprawiedliwione wiele zarzutów, które podniosła filozoficzna krytyka tradycji chrześcijańskiej. „Niektórych uogólnień filozoficznej krytyki religii teologia nie może w ogóle przyjąć, tak jak i musi odrzucić niektóre tendencje do uniezależnienia opisywanych przez filozofię fenomenów od wszelkiej problematyki religijnej”¹². Integracja teologiczna krytyki filozoficznej będzie się mogła dokonać tylko jako metakrytyka filozofii. „Taka metakrytyka będzie mogła sprostać wymaganiom argumentacji filozoficznej jedynie wtedy, gdy sama przyjmie formę refleksji filozoficznej. Odwrócenie filozoficznej krytyki tradycji religijnych będzie możliwe tylko tam, gdzie myślenie broniące tradycji religijnej samo stanie się myśleniem filozoficznym i zrezygnuje z odwoływania się do wszelkich autorytatywnych instancji”¹³. Krytyka filozoficzna może pomóc teologii osiągnąć pełniejsze – bardziej wnikliwe i lepiej dostosowane do empirycznej wiedzy człowieka o sobie samym i swym świecie – rozumienie warunków wiarygodnego rozprawiania o Bogu, a także większą bezstronność w badaniach nad doniosłością dziejów Jezusa z Nazaretu dla ludzkości i całej rzeczywistości.

Próba mediacyjna W. Pannenberg

Wybitny współczesny protestancki filozof religii Wolfhart Pannenberg, realizując własny program filozoficzny i teologiczny, stwierdza potrzebę oparcia wiarygodnej argumentacji chrześcijaństwa na antropologii filozoficznej. Myśl nowożytną coraz bardziej charakteryzuje przekonanie, że idea Boga jest niezbędna dla samozrozumienia człowieka w jego relacji ze światem. Ten nurt intelektualny określa W. Pannenberg jako antropologizacja idei Boga, a przebiega on już od Kuzańczyka, przez Kartezjusza, I. Kanta, G. W. F. Hegla aż po współczesnych filozofów religii. Ta antropologizacja widoczna jest także w argumentacji ateistycznej. Już pod koniec średniowiecza zaczęły pojawiać się filozofowie i teologowie,

¹² Tamże, s. 84.

¹³ Tamże, s. 84.

którzy pokazywali braki dochodzenia do idei Boga – Boga jako pierwszej przyczyny, jako zasady porządku czy jako pierwszego poruszyciela. Szczególnie filozofia i teologia protestancka poddała krytyce ten typ dowodzenia, sugerując, że Bóg zostaje w ten sposób uzależniony od bytów skończonych.

„Dla myśliciela monachijskiego nie ulega wątpliwości, że to właśnie antropologia stała się terenem, na którym refleksja chrześcijańska może uzasadnić wiarygodność przekazu o niezbywalnym znaczeniu religii w ogóle, a objawienie Boga w Chrystusie w szczególności, dla człowieka i jego egzystencji”¹⁴. Nie może tego dokonać wyłącznie antropologia biblijna. W. Pannenberg twierdzi, że „teologowie nie mogą uprawiać własnej antropologii, np. opartej na tekstach biblijnych, nie troszcząc się o to, co nauki humanistyczne czy empiryczne mówią o człowieku i jaką antropologię rozwijają. Z tą świadomością łączy się jednak i druga trudność: Czy istnieje neutralna antropologia, która mogłaby wejść w związek z teologią? I jakiego rodzaju miałby to być związek?”¹⁵.

Wolfhart Pannenberg stwierdza, iż takiej antropologii nie ma. Według niego wpływ na tę sytuację wywarł kontekst historyczny rozpoczynający się od epoki oświecenia, w którym rodziły się psychologia, socjologia czy biologia humanistyczna. Nauki te zaczęły ujmować człowieka nie na sposób metafizyczny czy teologiczny, ale empirycznie w jego związku z całą naturą. W epoce oświecenia w wyniku wyemancypowania antropologii z rzekomo iluzyjnej orientacji metafizycznej i teologicznej nastąpiło zjawisko wykluczania odpowiedzi religijnych z kręgu pytań psychologii czy nauk o kulturze. We współczesnej mentalności człowiek zaczyna przedstawiać się jako „struktura świecka”, czyli takim, jakim go widzą i badają biologia humanistyczna, genetyka, psychologia i socjologia. Teologia protestancka wyraźnie postuluje model współpracy z nimi filozofii i teologii chrześcijańskiej. Określa go jako metodę krytycznego przyswojenia. „Punktem wyjściowym modelu jest stwierdzenie, że kontekst ideologiczny, w którym powstawały antropologie eksperymentalne, pozwala w pewnych ich wynikach doszukiwać się wziętego w nawias, zinterpretowanego naturalistycznie lub zredukowanego do wymiarów świeckich – pierwiastka religijnego. Pierwszy etap zastosowania metody polega zatem na odzyskaniu tego pierwiastka”¹⁶. By zrealizować to zadanie W. Pannenberg odwołuje się do antropologii filozoficznej, która by uogólniała lub syntetyzowała wyniki biologii, psychologii, medycyny, socjologii, politologii itd. Na sens uprawiania takiej dyscypliny zwrócił uwagę jako pierwszy Max Scheler, a następnie rozwinięli tę dyscyplinę: O. F. Bollnow, E. Cassirer, A. Gehlen, H. Pleßner, A. Portmann, P. Ricoeur, H. J. Schoeps i H. Thomas.

W odwołaniu się do antropologii filozoficznej, W. Pannenberg nie upatruje odkrycia metody dowodzenia istnienia Boga, lecz wskazuje, iż istotę argumentacji ateistycznej stanowi teza o zbędności religii dla właściwego rozumienia bytu ludzkiego. „Jeśli to twierdzenie dałoby się utrzymać, dalsze mówienie o Bogu stałoby się bezprzedmiotowe. Wyniki

¹⁴ Tamże, s. 14.

¹⁵ Tamże, s. 15.

¹⁶ Tamże, 15.

współczesnych badań antropologicznych nad otwartością człowieka na świat, zaufaniem fundamentalnym, ekstatycznością zabawy, symbolem, mową, czasowością itp., prowadzą jednak do wniosku, że do struktury podmiotowości ludzkiej należy ukierunkowanie na nieskończoność. W tym właśnie sensie człowiek jest *homo religiosus*. Chociaż nie dowodzi się w ten sposób istnienia Boga, to jednak przyjęcie rzeczywistości Boskiej staje się nie tylko godne dyskusji, ale i możliwe¹⁷.

Zagadnienia dotyczące antropologii filozoficznej, umożliwiające jednocześnie współpracę filozofii i teologii, wiążą się ze sformułowanym przez W. Pannenbergą problemem: Jak być zarazem chrześcijaninem i człowiekiem współczesnym? Odpowiadając na to pytanie, postuluje on odwagę porzucenia wiary opartej na samym tylko autorytecie i tradycji, mówi o zdolności poddawania prawdy religijnej pod osąd rozumu krytycznego, o zgodzie na autonomię nauki, polityki i kultury wobec Kościołów, słowem o umiejętności chrześcijańskiej asymilacji dziedzictwa oświecenia. Odrzucił tezę o przeciwieństwie sekularyzacji i chrześcijaństwa, twierdząc, iż: „Źródłem nowożytności nie była negacja wiary jako takiej, ale zainicjowane już w późnym średniowieczu tendencje do odrzucenia porządku zbawczego opartego na autorytecie i pośrednictwie, pragnienie bezpośredniego obcowania z Bogiem i dążność – z mniej lub bardziej szlachetnych pobudek – do emancypacji życia społeczno-politycznego, nauki i sztuki spod kurateli Kościoła”¹⁸.

Wolfhart Pannenberg upatruje korzeni procesów sekularyzacyjnych w ideach reformacji. „To właśnie protestantyzm uprawomocnił dążność do wyzwolenia spod jarzma tradycji i Magisterium Kościoła przez podniesienie wartości bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Tak jak sekularyzacja dóbr kościelnych dokonała się jako następstwo zasad reformacyjnych, tak również sekularyzacja kulturowa da się rozumieć jako konsekwencja reformacji, a mianowicie – zniesienia przywilejów kleru i podniesienia roli ludu chrześcijańskiego. Pozwala to mówić o chrześcijańskim uprawomocnieniu nowożytności w jej emancypacji od tradycji i autorytetu Kościoła”¹⁹.

Skutkiem reformacji był także podział Kościoła, wojny religijne i rozbicie fundamentu jedności cywilizacyjnej Europy. „Jak przed podziałem na wyznania i okrucieństwem wojen konfesyjnych duchową jedność społeczeństwa zapewniała religia chrześcijańska, tak teraz – od XVII wieku – podstawą życia społecznego stała się koncepcja człowieka, ludzkości, praw człowieka”²⁰. Natura ludzka została ujęta jako kryterium organizacji życia społecznego, religia zaś zaczęła być traktowana jako prywatna sprawa obywatela. Dlatego w chrześcijaństwie nowożytnym, zwłaszcza protestanckim, do dużego znaczenia doszedł pietyzm. Pietystyczna „pobożność serca”, która cnotą uczyniła prywatność relacji człowieka z Bogiem, zajęła teraz miejsce przydzielone religii przez nowożytne państwo.

Właśnie owo zepchnięcie chrześcijaństwa na poziom „prywatności wiary” i społecznej bezznaczeniowości W. Pannenberg uważa za jeden z groźniejszych skutków sekulary-

¹⁷ Tamże, 18.

¹⁸ Tamże, 10.

¹⁹ Tamże, s. 10 i n.

²⁰ Tamże, s. 11.

zacji. Do tej sytuacji przyczynili się głównie przedstawiciele teologii protestanckiej XX wieku: K. Barth i R. Bultmann. Bultmannowska filozofia religii polegała na oderwaniu dziejów zbawienia od historii powszechnej i wezwaniu do opartej na samej wierze arbitralnej „decyzji wiary”. To właśnie w bultmannowskiej hermeneutyce pojawia się kontrowersyjne rozróżnienie „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary”. R. Bultmann sądził, że radykalny historyzm teologiczny można przezwyciężyć przez proklamację zbawienia w spotkaniu człowieka ze Słowem Bożym, głoszonym „tu i teraz” w Kościele. Dlatego w całej jego teologii i filozofii religii objawienie bardzo mocno jest separowane od historii. Polemizując z R. Bultmannem, W. Pannenberg podkreśla, „że nośnikiem objawienia biblijnego są konkretne wydarzenia w ich związku z innymi wydarzeniami. Dokonuje się ono w obiektywnej historii i pod postacią historii. Prorok, psalmista, mędrzec, natchniony redaktor wydobywa tylko sens wydarzeń, interpretuje i zwiastuje w słowie. W tym znaczeniu historia jako całość jest nośnikiem historii świętej i z niej czerpie sens i światło”²¹. Natomiast K. Barth uważał, że cała dziewiętnastowieczna teologia, poczynając od F. Schleiermachera, opierała się na antropologicznej teorii doświadczenia religijnego. Teologia ta naraziła się na zarzut L. Feuerbacha i późniejszych ateistów europejskich (K. Marks, F. Nietzsche, Z. Freud, J. P. Sartre), że to nie Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, lecz człowiek lepi bogów na podobieństwo własnych pojęć, lęków i tęsknot. Nie było to rzeczą przypadku, że właśnie od czasów L. Feuerbacha argumentacja nowożytnego ateizmu koncentruje się na antropologii. Argumentacja ateistyczna jest w pewien sposób odpowiednikiem antropologicznej koncentracji, która wyraźnie pojawia się w nowożytnych dziejach teologii filozoficznej, a zwłaszcza w dziejach dowodów na istnienie Boga. Już kantowska krytyka teologii racjonalnej odnosiła się do teoretycznych argumentów za istnieniem Boga, które swe uzasadnienie wywodziły z obiektywnego poznania świata. W przedstawionym przez I. Kanta dowodzie moralnym na istnienie Boga, skupia się on na pytaniu o adekwatne pojmowanie przez człowieka własnego przeznaczenia etycznego. „Stąd idealistyczna odnowa dawnych dowodów na istnienie Boga dokonała się na drodze ich interpretacji antropologicznej: Hegel dowód kosmologiczny i kosmoteleologiczny interpretuje jako abstrakcyjnie filozoficzny wyraz religijnego wznoszenia się człowieka ponad skończoność ku idei nieskończoności. Także w przypadku dowodu ontologicznego Hegel za jego główny wątek uważał problem możliwości wznoszenia się ludzkiego ducha ku pojęciu Boga, w którym człowiek współmyśli swe własne istnienie”²². Postulat K. Bartha był następujący, aby uniknąć owych zarzutów, należy zerwać z wszelką teologią naturalną, z odwoływaniem się do możliwości poznawczych człowieka: „Wolno uprawiać jedynie teologię objawienia, mówić o Bogu tylko to, co On sam o sobie powiedział w Jezusie Chrystusie”²³.

Tego rodzaju myślenie religijne – nie dotyczy to tylko R. Bultmanna i K. Bartha – prowadzi do skrajnego subiektywizmu. Czysta decyzja wiary zajmuje miejsce uzasadnienia,

²¹ Tamże, s. 19.

²² Tamże, s. 52.

²³ Tamże, s. 12.

że jedynym prawdziwym objawieniem jest objawienie chrześcijańskie, zaś dialog z bogactwem doświadczenia religijnego zastępuje przyjęcie ateistycznej krytyki innych religii. Wskazując na elementy procesu sekularyzacji, W. Pannenberg uważa, że: „Jeśli chrześcijaństwo nie chce ulec izolacji lub brzmieć w uszach współczesnych jak wzniosła, ale naiwna glosolalia, to musi podjąć rozmowę z mentalnością współczesną, a przede wszystkim – wyzwania krytyki ateistycznej. Dlatego refleksja chrześcijańska, niezależnie od wątkowości jej przedmiotu (problem Boga), powinna poruszać się po terenie prawdy powszechnej i podporządkowywać regułom racjonalności”²⁴.

Refleksja filozoficzna poruszająca się w określonych regułach racjonalności wnosi w życie świadomości element negatywności, nietożsamości, a zatem myślowy ruch, zawsze odnosi się do czegoś wcześniejszego niż myśl filozoficzna – czegoś, czym filozofia zapewne może zachwiać, ale czego sama nie jest w stanie wyłonić. Rację mogą mieć ci filozofowie, którzy uważali filozofię za zdaną na uprzednie doświadczenie religijne i tradycję religijną, mimo jej krytycznego do nich stosunku, który wydaje się leżeć w istocie myślenie filozoficznego. „Krytyka filozoficzna usuwa autorytarną strukturę tradycji religijnej. Zmusza ją do transformacji tam, gdzie tradycja stała się niezdolna do ujmowania obecnej rzeczywistości życia”²⁵. Owa krytyka filozoficzna stanowi wyzwanie dla religii i teologii, tym samym dając im szansę czystszej i jaśniejszej kształtowania własnej istoty. Korzysta przy tym również sama filozofia i myślenie filozoficzne, gdyż: „bardziej niż o dialektykę negatywną, która ukazuje granice rzeczywistości skończonej i wszystkich aktualnych urzeczywistnień sensu, chodzi mu o ujaśnienie zawsze przewodzącego dialektyce negatywnej horyzontu sensu – horyzontu, który jest z góry dany wszelkiemu subiektywnemu ustanowieniu, ale tylko dzięki aktowi wolności podmiotu wkracza w świat aktualny, w którym pozwala jawić się jedności prawdy oraz pokojowi między ludźmi”²⁶.

Sławomir Springer – PROTESTANT THEOLOGICAL THOUGHT TOWARDS PHILOSOPHICAL CRITICISM

The main thesis of this article is an assumption, that philosophical reflection, put within specific rules of conduct of rationality, removes the authoritarian structure of religious tradition and forces it into transformation there, where this tradition was incapable to do so. This criticism may also help theology to gain a more full, more penetrating and adjusted to the empirical knowledge of man about himself and the world and a better understanding of a credible thinking of God, as well a greater unprejudiced research over the importance of history of Jesus of Nazareth for mankind and whole reality. This philosophical criticism is simultaneously an intellectual challenge for religion and theology. At least this is what a modern protestant philosopher of religion Wolfhart Pannenberg thinks, who's point of view is being referred in this article.

²⁴ Tamże, s. 13.

²⁵ Tamże, s. 90.

²⁶ Tamże, s. 90.