



PRAWDA OBJAWIONA? PROPOZYCJA PODEJŚCIA ZAWARTA W KONSTYTUCJI *DEI VERBUM*

Sformułowanie „prawda objawiona” brzmi dziś dla wielu jak prowokacja czy wręcz oksymoron. Uznanie w punkcie wyjścia naszych wysiłków poznawczych możliwości istnienia jakiegoś źródła poznania, które mogłoby nie wpisywać się w stworzone przez nas w ciągu ostatnich wieków procedury naukowego dowodzenia i uzasadniania, wydaje się wyrazem niedozwolonej pobłażliwości wobec naszych archaicznych instynktów i przyzwyczajzeń. W świecie, w którym – jak się sądzi – wszystko daje się skonstruować, zdekonstruować i zrekonstruować, odnosi się wrażenie, że nie ma już miejsca na to, co rości sobie pretensję, by przybywać do nas „nie z tego świata” i prowadzić nas „poza ten świat”.

Oczywiście jednak uważniejsze przyjrzenie się naszej sytuacji rodzi pytania. Czy nasz świat – coraz sprawniej przez nas konstruowany, dekonstruowany i zrekonstruowany – nie jest też dla nas, mimo olbrzymich zdobyczy technologii, coraz bardziej pozbawiony sensu? Czy przekształcając go coraz sprawniej, a nowe zdobycze w dziedzinie sztucznej inteligencji zawrotnie przyspieszają tempo zmian, nie zmieniamy go też coraz bardziej w wytwór przypominający

nas samych? Czy nie uniezdalniamy się też przy tym do tego, by przyjąć świat jako dar?

„Prawda objawiona” bez wątpienia domaga się od nas wejścia w perspektywę daru. Zanim otaczająca nas rzeczywistość może stać się dla nas wyzwaniem, zadaniem i przedmiotem przekształceń, ma najpierw i najgłębiej zostać przyjęta przez nas jako dar. By zasadnie zacząć mówić o „prawdzie objawionej”, musimy najpierw zgodzić się na to, że istnieje Coś, czy raczej Ktoś, kto nas poprzedza, kto dla wszelkich konstruowanych, dekonstruowanych i zrekonstruowanych treści jest i na zawsze pozostanie Źródłem, które nie należy do tego samego porządku, co stworzony świat.

Być może właśnie na tym, przede wszystkim na tym, polega radykalizm, ku któremu prowadzi nas „prawda objawiona”. Na tym polega też jednak jej wyzwalamąca moc.

Niniejszy artykuł będzie próbą związłego ukazania, w jaki sposób chrześcijanie ostatnich kilku wieków – zanurzeni w dyskusji z filozoficzną kulturą swego czasu – próbowali wskazać właściwe miejsce dla prawdy objawionej w interpretowaniu rzeczywistości. Próby te miały być odpowiedzią na pogłębiający się sekularyzm epoki nowożytnej.

Sekularyzm ten przejawiał się, z jednej strony, w narastającym przekonaniu, że tylko epistemiczne wątplenie – obejmujące także, a z czasem przede wszystkim istnienie Boga – może zapewnić nam adekwatny, odczarowany ogląd otaczającego nas świata, z drugiej zaś strony w coraz bardziej krytycznej lekturze Biblii, podstawowego źródła prawdy objawionej. W odpowiedzi na ten proces zrodziły się projekty filozoficzne, które, podejmując postulaty swego czasu, próbowały „uciec do przodu”, ustanawiały miejsce dla prawdy objawionej w nowy sposób, mający pomóc wymknąć się krytykom. Te filozoficzne próby stały się – z czasem, oczywiście, inspiracją dla teologów, którzy starali się filozoficzne pomysły przetłumaczyć na konkretne interpretacje objawienia. Wszystkie zaś te dyskusje, prowadzone głównie, choć nie wyłącznie, po stronie protestanckiej, doprowadziły na gruncie katolickim do kryzysu modernistycznego, który zostanie ostatecznie – dzięki pracom teologów z kręgu *la nouvelle théologie* – przełamany w konstytucji Soboru Watykańskiego II – *Dei Verbum*.

Przyjrzyjmy się po kolei poszczególnym elementom tak zarysowanego rozwoju. Oczywiście, będę w stanie wyłącznie naszkicować najważniejsze jego etapy z nadzieją, że ogląd całości – nawet jeśli tylko ogólnie zarysowany – da nam właściwą perspektywę, by docenić przełomowe znaczenie propozycji zawartej w *Dei Verbum*.

1. Filozoficzne inspiracje

Rewolucja Kanta

Musimy wyjść od Immanuela Kanta (1724–1804). Jego filozofia stała się bowiem, z jednej strony, miarodajną wykładnią nowożytnego podejścia do racjonalności, z drugiej

zaś zaproszeniem do przeformułowywania myślenia o wierze i właściwym miejscu dla chrześcijaństwa w nowożytnym świecie.

Kant pragnął stworzyć mocne podstawy dla przyrodoznawstwa z fizyką na czele, ale i ufundować etykę oraz ocalić – specyficznie przez siebie rozumianą, zsekularyzowaną – wersję chrześcijaństwa. Starał się to osiągnąć w słynnych swoich krytykach: *Krytyce czystego rozumu* i *Krytyce praktycznego rozumu*. Proponował w tym celu rewolucję w myśleniu, którą nazywa kopernikańską: to nie podmiot stosuje się do rzeczywistości, ale to rzeczywistość stosuje się do podmiotu. Dzięki temu zaś, że podmiot poznaje rzeczywistość za pomocą określonych, takich samych dla całego naszego gatunku, kategorii, form myślenia (m.in. „form naoczności”, takich jak czas i przestrzeń), nasze twierdzenia mogą mieć absolutną pewność czy też, mówiąc językiem Kanta, być apodyktyczne. Ponieważ jednak nie ma formy bez materii, formy naszego umysłu – takie jak czas i przestrzeń – potrzebują jakiegoś materiału, który mogłyby formować. A taki materiał może być dostarczany wyłącznie przez nasze zmysłowe doświadczenie. Jeśli zaś tak jest, przedmioty rozważań, takie jak Bóg, dusza i jej wolność czy świat jako całość, znajdują się poza granicami naszego zmysłowego (i możliwego) doświadczenia i w świetle filozofii Kanta rozum nie jest ich w stanie ani jednoznacznie przyjąć, ani jednoznacznie odrzucić; zagadnienia związane z nimi (takie jak np. czy człowiek jest wolny, czy poddany konieczności, czy wszechświat ma początek, czy go nie ma itp.; zagadnienia te nazywa się zwykle „metafizycznymi”) kończą się w świetle tak pojętej racjonalności nierozstrzygalnymi antynomiami, a dziedziny refleksji im poświęconej nie można uznawać za naukę.

Takie rozwiązanie nie eliminowało jednak bynajmniej możliwości odniesień do wspomnianych zagadnień. Kant nie chciał swoją filozofią skreślić z ludzkiego słownika takich pojęć jak Bóg, dusza, czy wszechświat. Chciał jednak precyzyjnie pokazać, że mają one inny status niż wszelkie inne pojęcia. Jak w takim razie proponował je ocalić?

Królewiecki filozof zamierzał to zrobić, odwołując się do imperatywu kategorycznego, zgodnie z którym człowiek powinien działać. Czym jest imperatyw kategoryczny? Najprościej zilustrować go na tle imperatywu hipotetycznego, od którego jest odróżniany. Z imperatywem hipotetycznym mamy do czynienia wtedy, gdy działamy według zasad, które wiążą się z jakimś „jeśli”, na przykład: „jeśli chce mi się pić, to sięgam po szklankę z wodą”. Ma więc charakter wysoce subiektywny, jest zależny od okoliczności. W przypadku kategorycznego imperatywu nie ma żadnego „jeśli”. Jest on więc przez to obiektywny, niezależny od empirycznych okoliczności, na zasadzie „zrób to, bo powinienesz to zrobić”. Jeśli widzę na ulicy kogoś leżącego w kałuży krwi, bez „jeśli” staram się pomóc. Treść kategorycznego imperatywu Kant próbował przedstawić na rozmaite sposoby, z których jednym z pierwszych było „czyń według takiej zasady, którą możesz w tym samym czasie chcieć uczynić uniwersalnym prawem”¹.

Rodząca się w człowieku powinność, która każe nam podejmować działania bezwarunkowo, odgrywa bardzo ważną rolę w myśleniu Kanta, jest można byłoby wręcz

powiedzieć „miejszem najświętszym ludzkiego doświadczenia”². Po pierwsze, przeprowadza nas ona bowiem od świata fenomenów – tego, co nam się jakoś jawi – do świata noumenów – świata „rzeczy samej w sobie” (*Ding an sich*). Zasadniczo doświadczam siebie jako cząstkę przyrody poddaną prawom konieczności, odnajdywanym przez rozmaite nauki szczegółowe. Doświadczenie powinności – czyli bycia podmiotem moralnego działania, ustanowienia prawa dla samego siebie – wyprowadza mnie z tego świata, pozwala doświadczyć siebie jako wolnego podmiotu działania. To najważniejsze w systemie Kanta okno na świat „rzeczy samej w sobie”, które jest w naszym zasięgu³. Po drugie, skoro działania prowadzone przez powinność nie są i nie powinny być motywowane jakąkolwiek chęcią zysku, przyjemnością bądź pragnieniem nagrody na tym świecie, etykę powinności należy zdaniem Kanta dopełnić postulatami praktycznego rozumu, które staną się gwarantem satysfakcji wiecznej. Te postulaty praktycznego rozumu to nieśmiertelność duszy, istnienie Boga i istnienie królestwa niebieskiego. Wychodzimy w ten sposób poza naukę i wkraczamy w dziedzinę wiary. Krok ten

² „Jest jednak coś takiego w naszej duszy, co dostrzeżone w należyty sposób nie przestaje być przedmiotem najwyższego podziwu, a podziw jest przy tym uzasadniony i duchowo podniosły: jest to obecna w nas źródłowa moralna predyspozycja w ogóle. – Co takiego jest w nas (można spytać samego siebie), dzięki czemu my – istoty stale związane z naturą wielorakimi potrzebami – zostaliśmy zarazem w (znajdującej się w nas) idei tak dalece wyniesieni ponad te potrzeby, że je wszystkie mamy za nic, a nas samych uważamy za niegodnych istnienia, jeżeli wbrew prawu oddajemy się ich zaspokojeniu, które przecież mogłoby nasze życie uczynić bardziej pociągającym? Co sprawia, że nasz rozum nakazuje poprzez prawo z taką mocą, niczego przy tym nie obiecując ani niczym nie grożąc? Ciężar tego pytania musi odczuwać najgłębiej każdy, najprostszy nawet człowiek pouczony o świętości tkwiącej w idei obowiązku”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 73. Por. tamże, s. 221–222.

³ Por. R. Scruton, *From Descartes to Wittgenstein*, dz. cyt., s. 157–158.

¹ Zob. R. Scruton, *From Descartes to Wittgenstein. A Short History of Modern Philosophy*, New York – Cambridge – Philadelphia – etc. 1981, s. 152. Moja rekonstrukcja sposobu myślenia Kanta jest częściowo inspirowana prezentacją filozofii Kanta przedstawioną przez Rogera Scrutona.

jednak jest potrzebny w interpretacji Kanta dla spójności naszego życia. Istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy okazują się w ten sposób ostatecznym gwarantem zarówno moralności, jak i spójności opisu całości świata.

Musimy dobrze zrozumieć konsekwencje projektu Kanta. Po pierwsze, jego interpretacja buduje mur między światem zmysłów a Bogiem, wypycha refleksję o Bogu – prawdę objawioną – poza obręb tego, co krytycznie racjonalne. W ten sposób Bóg staje się nieweryfikowalną przez doświadczenie projekcją, którą można przyjąć lub nie z powodów mniej lub bardziej pragmatycznych – związanych z potrzebami i sensownością ludzkiego działania. Po drugie, etyka i religia zostają w tej interpretacji „zawieszono” na naszym doświadczeniu powinności. Było ono u królewieckiego filozofa, wychowanego w XVIII wieku przez żarliwą luterankę wyjątkowo mocne. Szybko jednak okazało się, że bynajmniej nie jest ono fundamentem tak solidnym, jak sobie to sam Kant wyobrażał.

Spekulacje Hegla

Kolejnym filozofem, którego nie można pominąć w tym artykule, jest Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831).

Hegel rozpoczął tam, gdzie skończył Kant. Kant w swojej *Krytyce czystego rozumu* opisuje antynomie rozumu. Chodzi, jak już widzieliśmy, o problemy, które na poziomie nauk empirycznych nie mogą zostać rozwiązane – rozum, zdany wyłącznie na siebie, pozwala zaproponować tezy prowadzące w sprzecznych kierunkach. Tendencja rozumu do wpadania w tego rodzaju sprzeczności została przez Kanta nazwana dialektyką. Królewiecki filozof nie wykluczał oczywiście, że ponad tym poziomem wiedzy

opartej na doświadczeniu (wiedzy „fenomenalnej”, przedstawiającej rzeczy tak, jak nam się jawią), jest jeszcze poziom „rzeczy samej w sobie” i wiedzy na jej temat (wiedzy na temat tego, jak rzeczy naprawdę istnieją). Był jednak przekonany, że odwołując się wyłącznie do doświadczenia zmysłowego nie jesteśmy w stanie odpowiedzialnie rozstrzygnąć pewnych problemów związanych z „rzeczą samą w sobie”.

Właśnie to wzniesienie się do rzeczy samej w sobie będzie interesować Hegla. Jak jednak do niej dotrzeć? Zdaniem Hegla docieranie do rzeczy samej w sobie będzie musiało polegać na przekraczaniu naszego – partykularnego – punktu widzenia. Będzie chodziło o to, by znaleźć taki punkt oglądu, który pozwoliłby wnieść się ponad to, co ogranicza nasze poznanie.

Jak jednak miałyby się to dokonać? Mówiąc obrazowo, kiedy pociąg rusza, z perspektywy pasażera stacja się oddala, zaś z perspektywy odprowadzającej go osoby to pociąg się oddala. Kto ma rację? Trzeba znaleźć obiektywny punkt wyjścia ponad obydwoma stronami – symbolizującymi oczywiście relację podmiot-przedmiot w naszym poznaniu – który pozwoli właściwie to osądzić⁴.

Umożliwić miałyby to dialektyka. Dialektyka jednak dla Jenejczyka to nie opis tendencji rozumu do wpadania w antynomie, jak było w przypadku Kanta. Dialektyka Hegla będzie procesem wznoszenia się poprzez sprzeczności do rzeczy samej w sobie i, co za tym idzie, do absolutnej prawdy.

Hegel opisuje to w swojej wykładni logiki. Ważne przy tym jednak, byśmy rozumieli, że logika jego będzie inna niż tradycyjna

⁴ R. Scruton, *From Descartes to Wittgenstein*, dz. cyt., s. 167.

logika, która odnosiła się do sądów i zdań, sprawdzała, czy można je przyjąć za prawdziwe lub fałszywe, *ergo* adekwatne wobec rzeczywistości. Badała w ten sposób – jeśli można tak powiedzieć – *zewnątrzną strukturę* naszych procedur myślowych i rozumowań. W przypadku logiki Hegła nie chodzi o sądy i zdania, ale – co bardzo kontrowersyjne – o same pojęcia. To pojęcia mają być prawdziwe lub fałszywe. Jak miałyby to być możliwe? Hegel proponuje bardzo kontrowersyjny czy też – jeśli chcemy – nowatorski sposób rozumienia tego, co prawdziwe. Każde pojęcie jest jednością złożoną ze swojej treści oraz także, w jakiejś mierze – za sprawą swoich granic – ze swojego przeciwieństwa. Mówiąc „człowiek”, nie tylko wskazuję na charakterystykę (treść) tego, co nazywam, ale także – wyznaczając granice – wykluczam to, co nazywaną tak rzeczą nie jest. Pomyślmy teraz tak, że fałsz to ograniczenie i niekompletność danego pojęcia w opisywaniu rzeczywistości, prawda natomiast to całość, przekroczenie wszelkich ograniczeń w naszym opisie. Jeśli zgodzić się z takim (bardzo kontrowersyjnym!) opisem tego, co prawdziwe, możemy teraz zrozumieć Hegłowski pomysł na wznoszenie się do prawdy: dokonuje się ono wtedy, gdy od partykularnego pojęcia, koncentrującego mnie na części, i przez to fałszującego mój ogląd całości, przechodzę do pojęcia szerszego, które obejmuje większy zakres i dzięki któremu przybliżam się do tego, co jest absolutną – obejmującą całą rzeczywistość – prawdą.

Znamy dobrze schematyczny opis wspomnianego procesu, który zresztą nie jest dziełem samego Hegła, a jednego z jego uczniów: teza – antyteza – synteza. Chodzi o znoszenie sprzeczności w syntezie

– jedności – wyższego rzędu. Według tradycyjnej logiki i jej zasady niesprzeczności, jeśli jakiejś tezie A odpowiada $\neg A$, to mamy po prostu sprzeczność, której nie da się przekroczyć. Według Hegła, gdy tezie A odpowiada jej zaprzeczenie $\neg A$, to oba zdania mogą okazać się jednak uwzględnione – zniesione (używa w tym kontekście zwykle czasownika *aufheben*) w tezie – zdaniu B. Oczywiście, wobec tego zdania B pojawi się najprawdopodobniej, wcześniej czy później, jakieś $\neg B$, które zostanie zniesione w obejmującym obydwie sprzeczne tezy C. No i tak możemy wznosić się do jakiegoś Z czy Ω , które będzie wiedzą absolutną – wiedzą absolutnie prawdziwą, obejmującą w sobie wszystkie istniejące sprzeczności⁵.

Co ciekawe, tym, co tak naprawdę znajduje się w tle dialektyki Hegła, jako jej ostateczna podstawa i najważniejsze usprawiedliwienie, jest opis życia absolutnego Ducha. W dużej mierze zresztą właśnie dlatego jego propozycja wyda się wielu późniejszym filozofom – i teologom! – tak niesłychanie nosna i inspirująca.

Jak Hegel wyobraża sobie życie absolutnego Ducha?⁶ Zdaniem tego filozofa w łonie absolutnego podmiotu, nazywanego przez niego absolutnym Duchem, dokonuje się wewnętrzny proces, na który składają się dwa elementy: samoróżnicowanie i samoutożsamianie. Można go streścić

⁵ Por. J. W. Cooper, *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Nottingham 2007, s. 109–110.

⁶ Posiłkuję się tutaj fragmentem, nieco przetworzonym, swojego artykułu *Czy Doktor Anielski nie doznał Chrystusa?*, wydanym w książce *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012, s. 159–161. Zaprezentowany w korpusie opis filozofii Hegła opiera się głównie na: J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg [1965]; L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*, „Theologie und Philosophie“ 1977, nr 52, s. 378–407. Zob. też: G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. bp J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 119–124.

następująco. Byt, który nie ma żadnego określenia, jest nicością. Jakikolwiek określenie możliwe jest zaś dopiero dzięki różnicy. Musi więc pojawić się różnica, by można mówić o bycie – różnica między określonością ducha i jego „skąd”, które bez tej określoności byłoby niebytem. Mówiąc trochę inaczej: duch absolutny musi stać się dla siebie przedmiotem. Na tym polega samoróżnicowanie absolutnego Ducha.

Nie zapominajmy jednak, że absolutny duch jest jednością: wspomniana przed chwilą różnica – między nieokreślonym „skąd” a określonym wyrazem Ducha – musi więc zostać przekroczona. To na przekraczaniu różnicy wydobytej przez samoróżnicowanie polega samoutożsamianie się Ducha. Dopełnienie tego specyficznego procesu wyjścia i powrotu (*exitus – reditus*) dokonuje się przez miłość.

Opisany proces można streścić jeszcze zwięźle: Duch potrzebuje różnicy, by stać się bytem (teza – antyteza), różnica ta jednak musi być przekroczona, by pozostał jedynym Duchem (synteza). Samoróżnicowanie i samoutożsamianie są w ten sposób tylko dwoma, warunkującymi się nawzajem, momentami wewnętrznego życia Ducha.

Najbardziej odważnym i niezwykłym krokiem Hegła, który wywołał trzęsienie ziemi zarówno w filozofii, jak i w teologii, było wszakże zestawienie czy właściwie utożsamienie procesu opisującego życie wewnętrzne absolutnego Ducha z ludzką historią. Zdaniem Hegła wewnętrzny proces dokonujący się „w łonie” absolutnego Ducha dokonuje się bowiem również w dziejach świata czy też poprzez nie. Duch w dziejach wyraża siebie po to, by dzięki miłości wzniesć się ponad różnicę między światem a sobą. Dzięki takiej interpretacji, jak się

wydaje, filozofia zyskiwała perspektywę myślową, która pozwalała wreszcie w bardziej przekonujący sposób odnieść do siebie Boga i świat, abstrakcyjną spekulację i historię – naukę o faktach.

Zauważmy przy tym, że interpretacja Hegła była w swej istocie trynitarna. Zaproponowany przezeń schemat dialektycznego myślenia był przecież tylko próbą wyciągnięcia wniosków z opisu wewnętrznego życia absolutnego Ducha. Oznaczało to, że pojawił się trynitarny model metafizyczny, który pozwalał zinterpretować całą rzeczywistość – nie zapominajmy o tym, że Hegel starał się z systematycznością encyklopedysty przejść wszystkie najważniejsze dziedziny filozofii, by pokazać, jak dialektyka pozwala je na nowo zobaczyć i zsyntetyzować.

Co tu dla nas najważniejsze, wydawało się przy tym, że interpretacja Hegła pozwalała „odzyskać” dla teologii historię. To znaczy dać taką jej interpretację, która sprawiała, że historia przestawała być czymś dodatkowym, istniejącym niejako obok Boga, a stawała się częścią Jego wewnętrznego życia. Można było przypuszczać, że dzięki Hegłowi wreszcie uda się dojść do teologicznej refleksji, która odpowiada biblijnemu określeniu „Emmanuel” – Bóg przestawał być Bogiem odległym, stawał się „Bogiem z nami”.

Oczywiście, gwoli sprawiedliwości wobec ortodoksji, trzeba od razu dodać, że propozycja była absolutnie nie do przyjęcia dla chrześcijaństwa, które chciało być prowadzone przez rozstrzygnięcia Soborów pierwszego tysiąclecia. Zgodnie z propozycją Hegła Duch absolutny urzeczywistnia się, to znaczy dochodzi do samoświadomości, w historii, a więc potrzebuje świata po to, by stać się w pełni Bogiem. Traci więc sens

mówienie o transcendencji i immanencji, Bóg przestaje być transcendentny – przynajmniej w klasycznym znaczeniu.

Skok wiary Kierkegaarda

Trzecim autorem, którego muszę uwzględnić, jest Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855).

Kierkegaard ma dwóch intelektualnych przeciwników, z którymi będzie przez całe życie w sposób pełen pasji walczył. Pierwszy z nich – filozoficzny – to heglizm. Kierkegaard żyje w epoce, w której filozofia jest przezeń absolutnie zdominowana. Drugi przeciwnik – religijny – to liberalne, szukające paktu o nieagresji ze światem, chrześcijaństwo. Często nazywał je „światem chrześcijańskim”, któremu z namiętnością – by nie powiedzieć wściekle, szczególnie w ostatnim okresie życia – będzie przeciwstawiał autentyczne chrześcijaństwo Nowego Testamentu. Obaj przeciwnicy Kierkegaarda będą nierzadko się jednoczyć. Nie tylko filozofia, ale i protestancka teologia, jest bowiem w tym okresie pod olbrzymim wrażeniem propozycji Hegla.

Hegel poprzez wznoszenie się (*aufheben*) starał się przekraczać wszelkie sprzeczności, by dotrzeć do tak ogólnej syntezy, która uwzględniając wszystkie przeciwstawne dla siebie aspekty, pogodzi ze sobą w jednej absolutnej – przez to obiektywnej – wiedzy wszystkie elementy. Temu programowi Kierkegaard przeciwstawia się z całą mocą.

Zdaniem Duńczyka heglizm zamienia wszystko w abstrakcję, a obiektywizm, który proponuje, jest zdradą jednostki i indywidualności. Nie jest to sprawa bez znaczenia, bo to właśnie jednostka, a nie ogólne abstrakty, istnieje – egzystuje. Jeśli więc chcemy takiego podejścia, które nie zdradzi naszej egzystencji, musimy zrezygnować

z heglizmu i jego wszechogarniającego, abstrakcyjnego racjonalizmu.

Jak może się to stać? Mówiąc najbardziej zwięźle, należy zrezygnować z heglowskiego wznoszenia się ponad sprzeczności. Czasownik *aufheben* mówi o znoszeniu, ale zarazem o zachowywaniu. Nie może być tych dwóch rzeczy naraz⁷. Niemożliwa jest żadna mediacja między sprzecznymi elementami. Sprzeczne elementy należy podtrzymać w całej ich sprzeczności.

Czy jednak oznacza to, że punktem dojścia ma być dla nas po prostu podtrzymywanie dwóch elementów sprzecznych, zamiast wyboru między nimi? Absolutnie nie. Kierkegaard był przekonany, że heglowskie, racjonalne przekraczanie sprzeczności poprzez integrujące wszystko ze wszystkim negacje (teza – antyteza – synteza), pozbawia nas szansy na dokonywanie wyboru, na podejmowanie egzystencjalnych, angażujących nas decyzji. To dopiero rezygnacja z łatwizny racjonalnego zsyntetyzowania sprzeczności otwiera przed nami możliwość prawdziwego wyboru i uwolnienia naszej egzystencjalnej pasji.

Skoro jednak nie można elementów sprzecznych racjonalnie zsyntetyzować, a wybór między nimi nie może dokonać się na zasadzie racjonalnej – rozum prowadzi do godzenia wszystkiego ze wszystkim i odbiera rzeczom ich indywidualność – to jak ma się ów wybór dokonać? Oczywiście, pozostaje wyłącznie jedna możliwość: wybór musi być skokiem wiary. Ten skok wiary – ponieważ nie jest racjonalnie zobiektywizowany i obiektywizowalny – jest czymś najgłębiej osobistym, nie można go dokonać

⁷ G. Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit. The Idealistic Logic of Modern Theology*, Maldan–Oxford 2012, s. 282.

za kogoś innego czy wspólnie⁸. Tak dokonany wybór wydobywa więc w nas to, co najgłębiej indywidualne.

Opisuję tutaj pewien model myślenia dość abstrakcyjnie. Muszę jednak od razu dodać, że dla Kierkegaarda jest on właściwie zawsze ściśle złączony z myśleniem o chrześcijańskiej wierze. Podstawowa sprzeczność, która jest fundamentem i modelem dla wszelkich innych istotnych egzystencjalnie sprzeczności, to sprzeczność, która ujawnia się w Jezusie Chrystusie – Tym, który choć jest wieczny, zaczął istnieć w czasie. Jest to sprzeczność między człowiekiem, którego uznają w Nim zasadniczo wszyscy, i Bogiem, który jako wieczny nie powinien być człowiekiem (Ten, który jest wieczny, nie może być zarazem czasowy), więc którego można uznać wyłącznie przez wiarę. Przy tym rozumiemy już świetnie, że rozum nie może nam w skoku wiary, który prowadzi nas do przyjęcia Jezusa Chrystusa jako Boga, pomóc – istnienie tego, co wieczne w czasie jest dla nas, i pozostanie, absurdalne. Możemy więc wierzyć, jedynie wykraczając poza rozum, decydując się na postawę – na wzór Tertuliana – *credo quia absurdum* („wierzę, bo to absurd”). Rozumiemy jednak, że tak przeżywany skok wiary wydobywa z nas i w nas to, co jest najgłębiej osobiste – w pełni nas indywidualizuje.

Ten krótki przegląd pozwala nam już rozumieć, jak wyglądały trzy filozoficzne próby ocalenia chrześcijaństwa w epoce nowożytnej. Każda z nich będzie miała swoją teologiczną kontynuację w teologii objawienia, da początek innemu modelowi myślenia o prawdzie objawionej.

2. Teologiczna kontynuacja w teologii objawienia⁹

Po Kancie: Friedrich Schleiermacher i Karl Rahner – objawienie jako wewnętrzne doświadczenie

Jak pamiętamy, w świetle propozycji Kanta istnieje możliwość jakiegoś poznania Boga, ale tylko poza sferą rozumu teoretycznego, która jest zarezerwowana dla wiedzy pozytywniejszej na podstawie doświadczenia zmysłowego. Tylko nasze działanie moralne, kierowane przez rozum praktyczny, – przynosi nam doświadczenie, które może być podstawą do postulowania Boga. Niektórzy teologowie podejmą próby zinterpretowania objawienia, starając się nie kwestionować tych wniosków płynących z projektu Kanta. Chciałbym wspomnieć o dwóch z nich: Fryderyku Schleiermacherze (1768–1834) i Karlu Rahnerze (1904–1984).

Schleiermacher stara się stworzyć w kantowskim systemie bardziej przekonujące miejsce dla objawienia, powiększając zakres doświadczeń, które powinniśmy brać pod uwagę. Według niego oprócz doświadczenia zmysłowego i moralnego (ściślej doświadczenia wolności i prawa moralnego), powinniśmy przyjąć jeszcze doświadczenie religijne jako dodatkowy, inny rodzaj doświadczenia, którego Kant nie uwzględnił. Jest ono bowiem częścią doświadczalnego „wyposażenia” każdego człowieka.

Jak Schleiermacher próbuje je opisać? W swojej programowej książce *O religii* (1799), przedstawia religię jako artykulację naszego związku z „nieskończonością”,

⁸ Zob. na ten temat choćby wstęp do *Okruchów filozoficznych*: S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*. Chwila, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 57–60.

⁹ Najważniejszą inspirację tej części stanowią dwie pozycje: A. Dulles, *Models of Revelation*, Maryknoll, 1992; M. Wahlberg, *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study*, Michigan/Cambridge, U.K. 2014, s. 52–106.

„całością” lub „Bogiem” (pojęcia te wydają się być dla niego zamienne). Twierdzi, że w swojej intuicji otrzymujemy doświadczenie pokrewieństwa wszystkiego z nieograniczoną całością: „[...] jest religią przyjąć wszystko, co pojedyncze, jako część całości, a wszystko, co ograniczone, jako reprezentację nieskończoności¹⁰”. Tak sformułowanemu opisowi religii w kategoriach intelektualistycznych (intuicji) towarzyszy opis religii także jako uczucia. Odnosząc się do porządku wolitywnego, Schleiermacher mówi o „uczuciu absolutnej zależności” od odrębnego od świata źródła mocy¹¹. Z czasem będzie on zresztą coraz bardziej preferował opisywanie doświadczenia religijnego w kategoriach uczuć, nie intuicji, aby podkreślić, że tak opisany dostęp do Boga nie jest zapośredniczony w żaden sposób przez pojęcia.

Karl Rahner rozwija swój projekt ponad sto lat później. Chce on, podobnie jak Schleiermacher, znaleźć sposób na ukazanie doświadczenia Boga, które nie jest zapośredniczone przez pojęcia i które jest niezależne od myśli i przekonań. Okazuje się ono zgodnie z jego interpretacją „owym pierwotniejszym i do końca nie poddającym się refleksji transcendentalem doświadczeniem, w którym człowiek staje wobec absolutnej tajemnicy nazywanej «Bogiem»¹²”.

Jak rozumieć to transcendentale doświadczenie Boga, które powinno być bardziej pierwotne niż refleksja?

Rahner działa w innym kontekście filozoficznym niż w przeszłości Schleiermacher.

Stanowi go fenomenologia. Ale punkt ciężkości zainteresowań i badań pozostaje wciąż ten sam: to poprzez badanie struktur wiedzy i struktur ludzkiej świadomości filozof, a w konsekwencji teolog, próbuje opisać możliwość doświadczenia Boga.

Gdybyśmy chcieli przedstawić rozwiązanie Rahnera w możliwie najprostszy sposób, wyglądałoby ono następująco. Nasza świadomość jest zawsze skupiona na czymś ograniczonym i dlatego jest skończona. Zawsze jednak, we wszystkich swoich działaniach, jest otoczona przedrefleksyjną, nietematyczną świadomością jakiegoś nieograniczonego horyzontu. To zawsze na tle tego nieograniczonego horyzontu możemy potwierdzić siebie jako podmioty i to dzięki temu horyzontowi my – jako ograniczone podmioty – jesteśmy w stanie zakwestionować siebie. Z powodu tego nieograniczonego horyzontu możemy uznać, że osoba ludzka „doświadcza siebie jako nieskończonej możliwości¹³”. To doświadczenie nazywa Rahner doświadczeniem transcendentalem (od łacińskiego czasownika *transcendere* – przekraczać, wykraczać poza), – doświadczenie transcendentale pozwala bowiem wyjść poza to, co skończone, i co możemy pojąć w sposób bezpośredni przez naszą świadomość tematyczną.

Ale co więcej – dochodzę teraz do kluczowego punktu – według Rahnera „doświadczenie transcendentale jest doświadczeniem *transcendencji*”¹⁴. Innymi słowy, to właśnie ten nieskończony horyzont/środo-wisko, w którym funkcjonuje nasza świadomość, jest podstawowym, jakkolwiek nietematycznym, doświadczeniem Boga. To doświadczenie, jak rozumiemy, jest

¹⁰ F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 76.

¹¹ F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, red. H. R. Mackintosh i J. S. Stewart, London 1999, s. 16 i 17. Cf. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, dz. cyt., s. 61.

¹² K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 42.

¹³ Tamże, s. 32.

¹⁴ Tamże, s. 23–24.

w przedrefleksyjny, nietematyczny sposób dane wszystkim ludziom. Jak widzimy, rozwiązanie Rahnera jest, jak dotąd, dość bliskie rozwiązaniu Schleiermachera: w obu przypadkach kluczowe znaczenie ma wyartykułowanie naszej relacji do jakiejś otaczającej nas nieskończoności/całości.

Czym jest objawienie w takiej interpretacji? Objawienie jest przede wszystkim wynikiem przenoszenia tego przedrefleksyjnego, nietematycznego doświadczenia Boga na poziom naszej świadomości. Pierwszym krokiem jest objawienie naturalne, czyli uznanie, że „doświadczenie transcendentalne jest doświadczeniem *transcendencji*”. Objawienie naturalne jest jednak tylko obecnością Boga jako pytania, a nie jako odpowiedzi.

Bóg pozostaje dla nas nieznanym, ponieważ znamy go tylko przez analogię z tajemnicą, jako tego, którego można poznać tylko na drodze negacji i uwznioślenia tego, co skończone, i tylko na drodze pośredniej, ale którego nie można poznać samego w sobie przez bezpośredni kontakt z nim samym¹⁵.

Bóg chciał bliższej komunii z nami. I została ona nam ofiarowana w „nadprzyrodzonym” objawieniu, które jest wynikiem osobistego samoudzielania się Boga.

Mam nadzieję, że te dwa przykłady wystarczą do zrozumienia głównych cech tego modelu i do jego oceny. Jak widać, taki sposób interpretowania objawienia był próbą ukazania możliwości wpisania go w świat uporządkowany na nowo przez Kanta, co z kolei dawało możliwość wydobycia

uniwersalnego punktu wyjścia tego, co religijne w ludzkim doświadczeniu. Niestety, takie podejście niosło w sobie też ryzyko ograbienia naszego myślenia o prawdzie objawionej z tego, co specyficznie chrześcijańskie. Po pierwsze, model ten wydawał się niedostatecznie uwzględniać powiązanie objawienia ze słowem i tym, co językowe¹⁶. Po drugie, zgodnie z nowożytnym duchem czasu, model ten był bardzo indywidualistycznie zorientowaną próbą ukazania możliwości dotarcia do prawdy objawionej.

***Po Heglu: Oscar Cullmann
i Wolfhart Pannenberg –
objawienie jako historia.***

Alternatywą w stosunku do dochodzenia do ładu z epoką nowożytną przez potwierdzenie kantowskiej rewolucji, wydawało się oparcie interpretacji objawienia na filozofii Hegla. Hegel obiecywał przecież, że – w rytm swojej trynitarnie rozumianej dialektyki – pozwoli nam z samej historii odczytać prawdy o życiu absolutnego Ducha. Taki projekt nie mógł nie zostać nie zauważony. W jakiejś mierze rozwijał się paralelnie

¹⁶ W świetle tego, co wiemy dziś o relacji naszego doświadczenia z jednej strony, a pojęć i słów niezbędnych do jego interpretacji z drugiej, bardzo trudno jest utrzymać pierwszeństwo jakiegoś doświadczenia, które powinno być oderwane od pojęć i słów. Jak rozumiemy, idea ta została wprowadzona przez Schleiermachera w celu uczynienia jego rozumienia religii prawdą jak najbardziej uniwersalną i niezależną od Biblii. Pomijając jednak te wątpliwe motywy, należy podkreślić, że idea doświadczenia, które nie jest wyartykułowane/zrozumiane językowo i kontekstualnie, wydaje się dziś filozoficznie bardzo nieprzekonująca. Nie oznacza to, że nie istnieją doświadczenia religijne, które przekraczają język, lub odwrotnie, że doświadczenie religijne może być w całości wyrażone słowami. Oznacza to jedynie, że jesteśmy tak głęboko zanurzeni w języku, że nie ma możliwości racjonalnego odbioru i interpretacji doświadczenia poza jakimkolwiek odniesieniem do języka. Jak rozumiemy, takie filozoficzne twierdzenie ma swoją teologiczną wagę i znaczenie – oznacza, że nie możemy opracować wiarygodnych modeli objawienia, unikając odniesień do pojęć i słów. Cytowana już wcześniej książka M. Wahlberga jest w całości rozbudowanym – filozoficznym i teologicznym – argumentem na korzyść znaczenia języka w myśleniu o modelach objawienia.

¹⁵ Tamże, s. 144.

do historycznych badań nad Biblią i chrześcijaństwem, a w jakiejś innej mierze je inspirował i prowadził.

Pierwszym autorem, który wprowadził termin *Heilsgeschichte* – historia zbawienia – do języka teologii, był Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877), profesor Uniwersytetu w Erlangen. Rozumiał go w świetle heglowskiej interpretacji historii jako opis samorozróżnienia i samoidentyfikacji Boga. Historia Boga zlewała się w takim rozumieniu z historią człowieka w jedną rzeczywistość. Na szczęście, po rozpoczęciu w XIX wieku własnego „życia pojęciowego”, termin *Heilsgeschichte* nie zawsze był interpretowany w taki sposób. Często oznaczał on i wciąż dziś oznacza, po prostu, historię opowiadającą o Bogu prowadzącym swój lud do zbawienia. Takie rozumienie jest, oczywiście, całkowicie ortodoksyjne.

W każdym razie model interpretowania objawienia jako historii zyskał największą popularność w latach 50. i 60. XX wieku. Zasadnicze znaczenie miały prace dwóch autorów: *Heil als Geschichte: heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament (Zbawienie w historii)* (1965) Oscara Cullmanna (1902–1999) oraz *Offenbarung als Geschichte (Objawienie jako historia)* (1961) Wolfharta Pannenberg (1928–2014). Ze strony katolickiej warto wspomnieć Jeana Daniélou (1905–1974), który skłaniał się do pójścia w podobnym kierunku, pisząc *Essai sur le mystère de l'histoire (Refleksje nad wewnętrznym sensem historii)* (1953).

Ten sposób podejścia posiadał ważne argumenty na swoją korzyść. Hebrajskie słowo *debar* lub *dabar* oznacza „wyrażać to, co jest wewnątrz”, „mówić”, ale także „wytwarzać”. Hebrajskie myślenie rozumie słowo i czyn jako dwa aspekty tej samej rzeczywistości.

Co więcej, zaangażowanie Boga przez czyn w historię narodu wybranego jest jedną z najważniejszych cech Boga Hebrajczyków w zestawieniu z innymi starożytnymi tradycjami śródziemnomorskimi. Stąd też trzeba uznać, że było czymś zasadnym i potrzebnym, by ten wymiar hebrajskiego myślenia o Bogu wyrazić w postaci bardziej systematycznej, zwłaszcza w kontekście teologii objawienia.

Problem z rozumieniem objawienia jako historii pojawia się wtedy, kiedy taki model miałby oznaczać, że, podkreślając rolę Bożych czynów w interpretacji objawienia, chcemy wyeliminować lub zminimalizować znaczenie Bożych słów. Wtedy interpretacja ta staje się błędna. Niestety, zwolennicy tego podejścia, zwłaszcza Wolfhart Pannenberg, wydawali się niekiedy iść tak daleko – za daleko¹⁷. Czyny Boże są niezrozumiałe bez Bożych słów. Jeśli nie ma słów (proroczych obietnic lub interpretacji *post factum*), to nie jesteśmy w stanie zrozumieć czynów. Mówimy więc o dwóch stronach tej samej rzeczywistości. Nie powinniśmy też zapominać, że istnieje część Biblii, która nie jest skoncentrowana na historycznych wydarzeniach (głównie literatura mądrościowa: Księgi Mądrości, Koheleta, Hioba). Teksty te przecież są także natchnione.

Po Kiergaardzie: Karl Barth – objawienie jako dialektyczna obecność

Pozostaje mi jeszcze wspomnieć o tym, jak myśl Kierkegarda wpłynęła na teologię objawienia. Jego pomysł, by w otwieraniu się na słowo Boga adresowane do nas unieść

¹⁷ A. Dulles, *Models of Revelation*, dz. cyt., s. 59. Wahlberg pokazuje jednak w bardzo przekonujący sposób, że nawet Pannenberg próbujący zarezerwować słowo „objawienie” tylko dla czynów Bożych jest zmuszony przyjąć „przedobjawienie” zawarte w proroczych obietnicach i interpretacjach (M. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, dz. cyt., s. 58).

sprzeczność i dokonać dzięki temu skoku wiary, zostanie zauważony przez dialektyczną teologię, której najwybitniejszym przedstawicielem był Karl Barth (1886–1968). Ten typ refleksji teologicznej charakteryzuje się silnym naciskiem na suwerenność i transcendencję objawiającego się Boga. Warto też mieć w pamięci, że zrodziła się ona jako odpowiedź na teologię liberalną, zapoczątkowaną przez Schleiermarchera, która próbowała pogodzić chrześcijaństwo ze światem.

Przymiotnik „dialektyczny” charakteryzuje teologiczną refleksję tego typu, ponieważ: (a) objawienie ma strukturę dialektyczną, to znaczy składa w jedną całość elementy wzajemnie się wykluczające, jak Bóg i człowiek, wieczność i czas, objawienie i historia; i w związku z tym (b) wypowiedzi teologiczne powinny zachować strukturę dialektyczną, to znaczy wyrażać afirmację i jej negację, formułować tezy, zarazem korygując je przez ich anty-tezy.

W tak opisanym procesie nie chodzi jednak o zharmonizowanie dwóch niezgodnych ze sobą rzeczywistości, ale raczej o wydobycie ich nieprzystawalności, napięcia między nimi. Stąd inna nazwa teologii dialektycznej to teologia kryzysu lub teologia paradoksu (słowo „kryzys” jest używane także dlatego, że w języku greckim „kryzys” oznacza sąd, a teologia dialektyczna chce myśleć o Bogu jako o Tym, który jest sędzią wszystkiego, co tylko ludzkie).

Taki sposób myślenia prowadzi bardzo daleko, przede wszystkim domaga się przeformułowania naszego rozumienia sposobu docierania do nas objawienia. Karl Barth tak to podsumowywał:

Według Pisma Świętego objawienie Boże jest bezpośrednią mową samego Boga, której nie należy odróżniać od aktu mówienia, a zatem nie należy jej odróżniać od samego Boga, od boskiego Ja, które staje przed człowiekiem w tym akcie, w którym mówi do niego Ty. Objawienie jest *Dei loquentis persona*¹⁸.

Boska mowa-akt ma zespół cech, które warto wydobyc.

1. Bóg, według Bartha, objawia się przez swoją mowę, która jest identyczna z Nim samym. Skoro zaś Bóg przemawia do nas w Jezusie Chrystusie, Słowie, które stało się ciałem, Jego mowa-akt mówienia jest identyczna z Jezusem Chrystusem¹⁹.
2. Dokładne zbadanie pomysłów Bartha pozwala zrozumieć, że według niego Pismo Święte i kościelne głoszenie są świadkami i „nosicielami” boskiej mowy, same jednak nie będąc objawieniem. Mogą one czasem stawać się Słowem Bożym, jeśli Bóg chce, aby tak się stało. Wtedy, jeśli Bóg tego chce, ma miejsce objawienie.
3. Taki opis objawienia oznacza też, że Bóg musi być zaangażowany w nasze przyjęcie objawienia, jeśli objawienie ma się rzeczywiście dokonać. Tylko wtedy więc, gdy Bóg działa w nas, Jego przekaz może dojść do skutku. Przyjęcie Jego Słowa jest oczywiście możliwe tylko dzięki działaniu w nas Ducha Świętego.
4. Tak zinterpretowane objawienie ma strukturę wydarzenia.
5. Wydarzenie to zaś ma charakter osobowy – jego istotą jest osobiste spotkanie

¹⁸ K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I/1, Edinburgh 1975, s. 304. Cf. A. Dulles, *Models of Revelation*, dz. cyt., s. 86.

¹⁹ M. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, dz. cyt., s. 84. Poniższa prezentacja teologii objawienia Bartha jest inspirowana tą książką (s. 84–89).

człowieka z Bogiem objawiającym siebie w Jezusie Chrystusie.

6. Owocem zaś spotkania jest wiedza paradoksalna. Jej zasadniczą część można streścić następująco: „Bóg był w Chrystusie jedynąc świat ze sobą». Dzieło Ducha Świętego polega na tym, że nasze niewidzące oczy zostają otwarte i że [...] rozpoznajemy i uznajemy, że tak jest”²⁰. Wiedza ta jest paradoksalna, bo z jednej strony dostrzegamy z pomocą dostępnych nam środków poznania ludzką naturę Jezusa, z drugiej strony Bóg sprawia, że rozpoznajemy i widzimy, że „Bóg był w Chrystusie”, że przez Chrystusa dotykamy samego Boga. Jesteśmy więc zaproszeni, aby w jednym oglądzie zmieścić elementy, które się wzajemnie wykluczają, jak Bóg i człowiek, wieczność i czas, objawienie i historia.

Innymi słowy, objawienie jest osobowym spotkaniem z Bogiem, dokonującym się w Chrystusie – Słowie wcielonym Boga – mającym strukturę wydarzenia. Wszystko, co do niego prowadzi (Pismo Święte, kościelne głoszenie) może być uznane za warunek możliwości objawienia, ale tylko sam akt mówienia Boga jest samym objawieniem.

Trzeba przyznać, że propozycja Bartha miała swoją siłę i atrakcyjność. Przede wszystkim była wyraźnie chrystocentryczna. Dalej, bardzo mocno artykułowała znaczenie aktu recepcji po naszej stronie i budowała taką interpretację objawienia, które pomagało nam dostrzec, że jest ono życiodajnym i głęboko osobistym aktem spotkania. Z drugiej jednak strony i ta propozycja nie

była pozbawiona ograniczeń. Trzy z nich wydają się najbardziej kluczowe.

- (1) **Aktualizm**. Nacisk na wydarzenie objawienia, które dzieje się obecnie, sprawia, że zainteresowanie treścią wydarzeń historycznych jest bardzo ograniczone („wydarzenia historyczne” oznaczają w tym kontekście: historycznego Jezusa, historię zbawienia jako taką). To, co jest naprawdę ważne, to recepcja Słowa Bożego jako Słowa Bożego. Jego treść staje się tylko konieczną podstawą do tego, by skłonić nas do skoku wiary. Tego typu interpretacja, zastosowana konsekwentnie, musi opróżnić wyznawaną wiarę z jej treści.
- (2) **Nie dla naturalnej teologii**. W takim modelu nie ma też miejsca na naturalne objawienie i naturalną teologię. Słowo Boże może być jedynie owocem nadprzyrodzonej interwencji Boga. Świat „naturalny” odwrócił się od Boga, a my jesteśmy zbyt głusi, by Go odnaleźć poprzez Jego ślady w stworzonym świecie.
- (3) **Arbitralny akt wiary**. Jakkolwiek szlachetnie brzmi ufundowanie naszego aktu wiary w osobistym spotkaniu z Bogiem, jeśli jego historyczna podstawa jest bardzo ograniczona, a rozumowe tło wykluczone, akt wiary staje się niebezpiecznie bliski Tertuliańskiemu *credo quia absurdum* ze wszystkimi jego konsekwencjami. Jak to ujął Avery Dulles: „jeśli wiara jest ugruntowana tylko w sobie, to czym różni się od arbitralnego i nieodpowiedzialnego fanatyzmu? Jaka jest obiektywna rzeczywistość czynu Bożego, który nie może być rozeznany inaczej niż przez wiarę, która go tak interpretuje?”²¹.

²⁰ K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I/1, dz. cyt., s. 239. Cf. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, dz. cyt., s. 86.

²¹ A. Dulles, *Models of Revelation*, dz. cyt., s. 95.

3. Przełom *Dei Verbum*

Dopiero na tak zarysowanym tle możemy uchwycić wielkość i przełomowe znaczenie interpretacji zawartej w konstytucji *Dei Verbum*. Dokument był owocem długiego procesu dojrzewania po stronie katolickiej w poszukiwaniu właściwej strategii w mierzeniu się z nowożytnymi wyzwaniami. Nadająca przed Soborem Watykańskim II ton w teologii magisterium neoscholastyczna interpretacja posiadała swoje mocne strony – podkreślała wagę językowej strony dogmatu, osadzenie w kościelnej wspólnoty, z drugiej jednak strony słusznie była krytykowana za zbyt „intelektualistyczny”, „doktrynalny” czy też „informacyjny” tenor²². Brał on się w dużej mierze stąd, że w konfrontacji z deizmem epoki nowożytnej, katolickim teologom wydawała się czymś kluczowym obrona treści przekazywanej wiary. Oczywiście, była ona z pewnością potrzebna, ale gdy była stosowana na nieco zbyt wąskiej podstawie (o czym za chwilę), robiła wrażenie bardziej kurczowej walki o konkretne zdania niż artykułowania pełnej rozmachu i uskrzydlającej wizji. Sprawy nie ułatwiał także złożony problem dyskusji z tezami egzegezy historyczno-krytycznej. Neoscholastyka dopiero w trakcie dyskusji będzie wypracowywała potrzebne narzędzia, by zmierzyć się z podnoszonymi problemami krytyki tekstualnej, w punkcie wyjścia nie dysponowała niezbędnymi rozwiązaniami.

Ograniczenia stosowanej wykładni objawienia ujawniły się z całą siłą w kryzysie modernistycznym na przełomie XIX i XX wieku. Nie miejsce tu na szczegółową prezentację sporów i ich bohaterów²³.

Warto jednak wspomnieć o tym, że będzie to pierwszy moment – w pewnej mierze także pod wpływem filozofii Kanta i Hegla, o których mówiliśmy wcześniej – poszukiwania katolickiej odpowiedzi na nowożytność, która uwzględniałaby ziarna prawdy zawarte w nowożytnych pomysłach. Zdecydowane – i choć z pewnością od strony dyscyplinarnej zbyt surowe, intelektualnie jednak uzasadnione – odrzucenie pomysłów modernistów przez magisterium, głównie przy pomocy encykliki *Pascendi Dominici gregis* (1907) Piusa X i dekretu *Lamentabili* (1907) Świętego Oficjum, zaowocowało z czasem dojrzałym ruchem nazywanym dziś często *la nouvelle théologie*, zapoczątkowanym w drugiej połowie lat 30. przez dominikanów związanych z ośrodkiem Saulchoir, z których najbardziej znanymi postaciami są o. Marie-Dominique Chenu i o. Yves Congar. Ich pomysł, by rozszerzyć dyskusję z nowożytnością przez szerokie – i krytyczne – sięgnięcie po patrystyczne źródła teologii (*ressourcement*), pozwolił z czasem wyjść z impasu i dać teologii – dzięki pracom Soboru Watykańskiego II – potrzebny rozmach i szerokość wizji. Konstytucja *Dei Verbum* jest tego procesu zwieńczeniem.

Sam dokument ma dramatyczną historię. Przygotowany przed Soborem schemat został w trakcie prac odrzucony i Jan XXIII zdecydował o powołaniu nowej komisji, która miała przygotować nowy tekst. W grupie osób zaproszonych do prac nad nową wersją znaleźli się między innymi tak wybitni teolodzy jak: Joseph Ratzinger, Karl Rahner, Alois Grillmeyer, Yves Congar,

²² Por. więcej na ten temat: H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 149–150.

²³ Zwięźle wprowadzenia: C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, tłum. T. Zatorski, Kraków 2009;

J. Mettepenningen, *Nouvelle Théologie. New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London–New York 2010, s. 20–25; C. J. T. Talar, *Introduction*, w: W. H. Marshner (red.), *Defending the Faith. An Anti-modernist Anthology*, Washington 2017, s. 1–23.

Otto Semmelroth i Lucien Cerfaux²⁴. To prawdopodobnie Yves Congar przygotował pierwszy projekt nowego dokumentu, jego wpływ na tekst wydaje się zresztą decydujący, jeśli pamiętać o jego wcześniejszych propozycjach²⁵. Pod koniec drugiej sesji Soboru, 4 grudnia 1963 roku, Paweł VI wprowadził nowy schemat do porządku obrad trzeciej sesji. Po dyskusji nowa wersja została przyjęta w sposób niemal jednogłośny – spośród 2350 głosujących, tylko sześciu głosowało przeciw.

Warto podkreślić, że Joseph Ratzinger uważał decyzję podjętą przez Jana XXIII o wycofaniu pierwszej wersji dokumentu – za decydującą dla kierunku rozwoju Soboru. Według jego oceny pomogło to Soborowi uniknąć dyskursu zbyt skoncentrowanego na samym Kościele i zachować otwartość na nowe wyzwania²⁶.

Konstytucję tak skonstruowano, że jej pierwszy punkt jest wprowadzeniem, po którym w punkcie drugim następuje – jak w uwerturze – zwięzłe streszczenie najważniejszych tematów, zestawienie razem opcji, które są fundamentalne dla całej interpretacji. Przyjrzyjmy się w związku z tym temu właśnie tekstowi.

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1,9), dzięki

której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18, 2 P 1,4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15, 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11, J 15,14–15) i obcuje z nimi (por. Bar 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia.

Można wskazać następujące istotne elementy nauki o objawieniu, które niesie w sobie przytoczony fragment.

Pierwsze zdanie wydobywa następujące elementy:

- *sposób*: objawienie jest wolnym działaniem Boga („Spodobało się”),
- *motywem* jest Boża dobroć i mądrość (*ergo* także Duch i Słowo),
- *treścią* prawda o Bogu w Nim samym i wola realizowana w historii zbawienia (tajemnica jej realizacji), – *celem* zaś: uczestnictwo w boskiej naturze – wejście w życie Trójcy.

Jak widać, zdanie wyraża w zasadzie istotę nauki o objawieniu. Można postawić tu jeszcze pytanie: czym różni się objawienie od stworzenia? Pierwsze dwa punkty mogłyby opisywać obie tajemnice tak samo.

²⁴ D. Farkasfalvy, O. Cist., *Inspiration & Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 171.

²⁵ D. Farkasfalvy, O. Cist., *A Theology of the Christian Bible. Revelation – Inspiration – Canon*, Washington 2018, s. 78. Cf. Y. Congar, „Wiara i teologia”, w: *Tajemnica Boga*, przeł. B. Przybylski, praca zbiorowa, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 1–213, i przede wszystkim tenże, *Tradycja i tradycje. Tom 1: Esej historyczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa 2018; tenże, *Tradycja i tradycje. Tom 2: Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa 2022.

²⁶ J. Ratzinger, „Dogmatic Constitution on Divine Revelation”, w: H. Vorgrimler (red.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York 1968, s. 159–166, s. 162.

Treść i cel powinny jednak nam przypomnieć, że dzięki prawdzie objawienia docieramy dalej w zgłębianiu tajemnicy Boga.

Dwa kolejne zdania pomagają zrozumieć, że objawienie nie ma charakteru wyłącznie intelektualnego, ale jest obcowaniem z Bogiem w miłości, prowadzącym do wejścia z Nim we wspólnotę. Warto dostrzec, że mowa jest o (1) dialogu egzystencjalnym Boga z ludźmi jako przyjaciółmi („zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi”), (2) dotyczącym zbawienia (wspólnota z Bogiem), (3) dokonującym się w historii, (4) zarówno poprzez czyny, jak i poprzez słowa, wewnątrznie ze sobą powiązane (aspekt sakramentalny).

Związek między czynami i słowami jest niezwykle ważny. Była już o tym mowa wcześniej. Konstytucja stara się odnieść model „doktrynalny” interpretacji objawienia do modelu podkreślającego rolę historii w taki sposób, by nie przeciwstawiać ich sobie, ale ukazać ich współzależność i komplementarność. Bez słów czyny są niezrozumiałe, nie mają sensu; bez czynów słowa nie mają wagi²⁷.

Powiązanie słowa z czynem sprawia, że objawienie ma charakter historyczny – musi się dokonać w historii. W związku zaś ze swoim celem (wspólnota z Bogiem), ale też powiązaniem ze słowem, ta historia ma swoją specyfikację – jest historią zbawienia. Rozumiemy więc, że objawienie jest *prawie* wymienne z historią zbawienia. Ale to „prawie” jest ważne: objawienie – choć zakorzenione historycznie, co często za mało podkreślała tradycja neoscholastyczna – nie

wyczerpuje się w historii i nigdy nie było i nigdy nie będzie przez historię wyczerpane. Boska ekonomia (Boży plan zrealizowany w świecie) prowadzi do teologii (refleksji o Bogu takim, jakim jest w sobie) i jest z nią ściśle związana. Nie wolno podkreślać znaczenia ekonomii w taki sposób, jakby teologia i jej refleksje stawały się dzięki ekonomii niepotrzebne²⁸.

Ostatnie zdanie uzupełnia tę interpretację o szereg istotnych elementów.

– Prawda w osobie (nie na odwrót). To nie zbiór zdań na temat Boga jest szczytem i miarą objawienia, ale żyjący Chrystus. Chrześcijaństwo nie jest więc religią Księgi, objawienie nie polega na przekazaniu doktryny, było przyjściem do ludzi Bożej Obecności²⁹. W związku z tym podejściem do Założyciela, chrześcijaństwo jest zresztą zupełnie szczególnym przypadkiem; ani religie dalekowschodnie, ani judaizm w podobny sposób nie myślą. Warto też zauważyć, że taki sposób podejścia pozwala pogodzić rolę słowa, które pochodzi ze słuchania, co zwykle kojarzymy z mentalnością hebrajską, z rolą wzroku, widzenia, co kojarzymy z mentalnością grecką. Nie przypadkiem Pierwszy List św. Jana, do którego *Dei Verbum* odnosi swoją interpretację już w pierwszym punkcie konstytucji, podkreśla, że: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami,

²⁷ E. Durand zwraca uwagę, że w rozważanych zdaniach jest więcej poziomów niż słowa i czyny. Za słowami kryje się zawarta w nich nauka (doktryna), za czynami – ich tajemnica. E. Durand, *Jusqu'ou ouvrir le livre? Brève théologie des Ecritures*, Paris 2021, s. 27.

²⁸ Więcej interesujących uwag na ten temat zawiera szkic będący reakcją na przeakcentowywanie historii zbawienia, w: H. de Lubac, SJ, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Paryż–Kijów–Kraków 1997, s. 37–44. W omawianym tekście różnica teologia – ekonomia jest wskazana już w pierwszym zdaniu: „Spodobalo się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego [teologia] i ujawnić nam tajemnicę woli swojej [ekonomia]...”.

²⁹ Por. H. de Lubac SJ, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt., s. 19.

- na co patrzyliśmy i czego dotyczyły nasze ręce” (1 J1,1). Człowieczeństwo Chrystusa jest dla nas najważniejszym śladem obecności Boga w stworzonym świecie³⁰.
- Objawiciel i Objawienie zarazem. Chrystus uzyskuje w ten sposób szczególny status w całej historii zbawienia. Oznacza to, że *Evangelium Christi est Evangelium de Christo* („Ewangelia Chrystusa jest Ewangelią o Chrystusie”). Chrystus okazuje się nie tylko narzędziem głoszenia przez Boga Dobrej Nowiny, ale także jej treścią³¹.
 - Chrystus centrum historii zbawienia (i objawiania się Boga). Fakt, że o pełni objawienia mówi się w Chrystusie, podpowiada, że wcześniejsze objawienia do Niego prowadzą, że „Historia objawienia to... fakt chrystologiczny rozciągnięty w czasie”³².
 - Podstawa hierarchii prawd. Skoro zaś Chrystus jest pełnią Objawienia, to znaczy, że wszystkie konkretne tajemnice są zależne od tajemnicy Chrystusa – mamy tu podstawową hierarchię między prawdami wiary, która jest fundamentem nauczania o hierarchii prawd wiary ogłoszonego – wcześniej – w *Dekrecie o ekumenizmie* (nr 11). Oscar Cullman uważał, że jest to teza Soboru, która jest najbardziej rewolucyjna i budzi największą nadzieję ekumenicznych na przyszłość³³.
 - Transcendencja Słowa wobec Jego wyrazów. Fakt, że to Osoba Słowa jest objawieniem, oznacza, że żadne ludzkie słowa – także te natchnione, zapisane w Piśmie Świętym – nie wyczerpują Jego bogactwa. Również artykuły wiary

nie są samym objawieniem. Są one – tak głosił św. Tomasz – sformułowane *quasi ex persona totius Ecclesiae* (przez osobę całego Kościoła), są nieomyłne i niezmienne, ale jako takie nie są ani objawione, ani natchnione. Tylko samo Słowo Wcielone jest niewyczerpywalne w swym bogactwie i absolutne³⁴.

W związku z ostatnim aspektem warto przywołać tu fragment komentarza Augustyna do Prologu św. Jana:

Ośmielam się twierdzić, bracia moi, że być może sam święty Jan nie wyraził rzeczy takimi, jakie one są, lecz jedynie takimi, jak mógł, był to bowiem człowiek, który mówił o Bogu, człowiek bez wątpienia natchniony, lecz jednak tylko człowiek. Powiedział coś, gdyż był natchniony; gdyby nie był natchniony, nie powiedziałby nic. Ponieważ jednak natchnionym był człowiek, nie powiedział wszystkiego, co jest; powiedział tylko to, co człowiek mógł powiedzieć³⁵.

Wymienione cechy stanowią serce doktryny objawienia – istotne elementy artykułujące to, o czym nie powinniśmy zapominać, gdy staramy się charakteryzować prawdę objawioną. Ciąg dalszy konstytucji jest w zasadzie aplikowaniem tak sformułowanej istoty do kolejnych tematów.

³⁰ Tamże, s. 20.

³¹ Tamże, s. 66.

³² Tamże, s. 33 (tak to określa H. de Lubac za C. A. Kellerem).

³³ Tamże, s. 99–100.

³⁴ H. de Lubac SJ, *Słowo Boga w historii człowieka*, s. 102–104. Można tu dostrzec trzy poziomy: Słowo żywe – absolutne i niewyczerpywalne, nauczanie biblijne – objawione i natchnione, nauczanie kościelne – nieomyłne i niezmienne (jeśli zostało ogłoszone *ex cathedra*), wspomagane przez Ducha Świętego, ale nie objawione i nie natchnione. To Y. Congar za D. Banezem zaproponował, aby na określenie roli Kościoła w formułowaniu prawd wiary używać terminu *assistentia* zamiast *inspiratio* czy *revelatio*. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, t. 1, dz. cyt., s. 216. Por. E. Durand, *Jusqu'ou ouvrir le livre?*, dz. cyt., s. 40.

³⁵ Cf. Augustinus, *In Evangelium Joannis Tractatus CXXIV*, tract. I, c. I, 1. Cytat za: H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt., s. 107.

4. Nowy etap

Artykulacja prawdy objawienia zaproponowana przez konstytucję *Dei Verbum* może wydać się nam – znającym wyłącznie Kościół formowany przez idee posoborowe – propozycją dobrze znaną i właściwie dość oczywistą. Między innymi dlatego warto więc uświadomić sobie, że zrodziła się ona po wielu dekadach czasem dość burzliwych sporów, które odbywały się w przestrzeni określonej głównie (choć oczywiście nie tylko) przez wspomniane wyżej projekty filozoficzne i wypływające z nich teologiczne koncepcje.

Inspirowane przez kantyzm koncepcje ograniczenia objawienia wyłącznie do wewnętrznego, niezależnego od słowa i uniwersalnego w swym zasięgu, doświadczenia znajdowały w *Dei Verbum* jasny odpór³⁶. Chrześcijańskie myślenie musi przypominać o skandalu wcielenia i realizacji boskiego objawienia poprzez dostępną dla zmysłów osobę Jezusa Chrystusa³⁷. Hegłowski akcent położony na znaczenie tego, co historyczne, podjęty później przez teologów proponujących interpretowanie objawienia jako historii, zostaje wyzyskany dla lepszego wydobywania roli powiązania słów i wydarzeń, a zarazem zostanie też zręcznie skorygowany przez wskazanie na prawdę o Bogu (teologię), która nie wyczerpuje się całkowicie w planie

Bożym zrealizowanym w historii zbawienia (ekonomia). Kierkegaardowski żar poszukiwania autentycznego chrześcijaństwa, przetłumaczony w teologii Karla Bartha na radykalny chrystocentryzm, będzie z kolei na pewno jedną z najważniejszych inspiracji, które poprowadziły autorów konstytucji do umieszczenia w centrum dokumentu tezy o pełni objawienia w *osobie* Chrystusa.

Trzeba przy tym podkreślić, że absorbcja wszystkich tych inspiracji nie dokonała się bezkrytycznie i na koszt spójności nauczania magisterium Kościoła Katolickiego wyrażanego przez wieki. Decydujące znaczenie powiązania prawdy objawionej ze słowem – tak ważne dla przedsoborowej teologii – zostało zachowane, choć ukazane mniej kurczowo (osoba Chrystusa jako definitywne Słowo). Dokument podchodził do nowożytnych propozycji w myśl strategii wschodniej sztuki walki: próbował nie utracić nic z siły własnej – katolickiej – wykładni, ale chciał pozyskać dla własnych celów energię konkurencyjnych (przynajmniej częściowo) propozycji.

Wszystkie te cechy *Dei Verbum* każą widzieć w tym dokumencie ważny drogowskaz, który dotyczy oczywiście w pierwszym rzędzie prawdy objawionej, znajdującej swój szczyt i pełnię w osobie Chrystusa, ale podpowiadający nam także, w jaki sposób reagować na tezy budzące dziś nasz – czasem całkowicie uzasadniony – niepokój i opór. Prawdziwą sztuką jest odnosić się do nich w taki sposób, by potrafić wydobyć z nich we własnej interpretacji zawarte w nich ziarna prawdy. Takiego podejścia dziś bardzo – zapewne nie tylko w Kościele i teologii – potrzebujemy.

³⁶ By uniknąć nieporozumień, muszę tu zaznaczyć, że moja prezentacja koncepcji Karla Rahnera obejmowała tylko punkt wyjścia jego interpretacji objawienia, który przypomina interpretację Schleiermachera. Jednakże należy podkreślić, że koncepcja jezuita, jeśli rozważona zostanie w całości, bierze oczywiście pod uwagę osobę Zbawiciela i stawia ją wręcz w centrum. Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 145–147.

³⁷ Oczywiście, nie należy zapominać, że słynna teza konstytucji *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (1870) była już polemiką magisterium z propozycją Kanta („Ta sama święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że Boga, początek i cel wszystkich rzeczy, na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego: «albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła» (Rz 1,20)”; A. Baron, H. Pietras SJ (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom IV*, Kraków 2005, s. 895.

Bibliografia

- Arnold C., *Mała historia modernizmu*, tłum. T. Zatorski, Seria: Biblioteka Historii Kościoła Kraków 2009.
- Baron A., Pietras H., SJ (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom IV*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Barth K., *Church Dogmatics*, Vol. I/1, T & T Clark, Edinburgh 1975.
- Congar Y., *Wiara i teologia*, tłum. B. Przybylski, w: *Tajemnica Boga*, Seria: Studia Instituti Thomistici, t. 2, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań – Warszawa – Lublin 1967, s. 1 – 213.
- Congar Y., *Tradycja i tradycje. Tom 1: Esej historyczny*, tłum. A. Ziernicki, Seria: Dominikańska Biblioteka Teologii, t. 7, W drodze–Instytut Tomistyczny, Poznań – Warszawa 2018.
- Congar Y., *Tradycja i tradycje. Tom 2: Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Seria: Dominikańska Biblioteka Teologii, t. 12, W drodze–Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2022.
- Cooper J.W., *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the present*, Apollos, Nottingham 2007.
- Dorrien G., *Kantian Reason and Hegelian Spirit. The Idealistic Logic of Modern Theology*, Wiley-Blackwell, Malden–Oxford 2012.
- Dulles A., *Models of Revelation*, Orbis, Maryknoll, NY 1992.
- Durand E., *Jusqu'ou ouvrir le livre? Brève théologie des Écritures*, Seria: Lire la Bible Les Editions du Cerf, Paris 2021.
- Farkasfalvy D., O. Cist., *A Theology of the Christian Bible. Revelation – Inspiration – Canon*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2018.
- Farkasfalvy D., O. Cist., *Inspiration & Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2010.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. bp J. Tyrawa, Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalne, Wrocław 2009.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Seria: Biblioteka Filozofii Religii Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Lubac H. de, SJ, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Cerf–Kairos–M–Znak, Paryż–Kijów–Kraków 1997.
- Mettepenningen J., *Nouvelle Théologie. New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, T&T Clark, London – New York 2010.
- Oeing-Hanhoff L., *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*, „Theologie und Philosophie“ 1977, nr 52, s. 378–407.
- Paluch M., OP, *Dlaczego Tomasz*, Seria: Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i studia, t. 5, Instytut Tomistyczny, Warszawa 2012.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, IW Pax, Warszawa 1987.
- Ratzinger J., *Dogmatic Constitution on Divine Revelation*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, red. H. Vorgrimler, Herder, New York 1968, s. 159–166.

- Schleiermacher F. D. E., *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Seria: Biblioteka Filozofii Religii, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Schleiermacher F., *The Christian Faith*, red. H. R. Mackintosh i J. S. Stewart, T&T Clark, London 1999.
- Scruton R., *From Descartes to Wittgenstein. A Short History of Modern Philosophy*, Harper&Row Publishers, New York–Cambridge–Philadelphia–etc. 1981.
- Splett J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, K. Alber, Freiburg [1965].
- Talar C.J.T., *Introduction*, w: *Defending the Faith. An Anti-modernist Anthology*, red. W. H. Marshner, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2017, s. 1–23.
- Wahlberg M., *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids–U.K. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan–Cambridge 2014.

Prawda objawiona? Propozycja podejścia zawarta w konstytucji *Dei Verbum*

Abstrakt

Niniejszy tekst jest próbą zwięzłego ukazania tego, w jaki sposób chrześcijanie ostatnich kilku wieków – zanurzeni w dyskusji z filozoficzną kulturą swego czasu – próbowali wskazać właściwe miejsce dla prawdy objawionej w interpretowaniu rzeczywistości. W odpowiedzi na narastający sekularyzm epoki nowożytnej zrodziły się projekty filozoficzne (Kant, Hegel, Kierkegaard), które, podejmując postulaty swego czasu, próbowały „uciec do przodu”, ustanawiały miejsce dla prawdy objawionej w nowy sposób. Te filozoficzne próby stały się następnie inspiracją dla teologów (m.in. Schleiermacher,

Cullmann, Barth), którzy starali się filozoficzne pomysły przetłumaczyć na konkretne, nowe interpretacje objawienia. Wszystkie zaś te dyskusje, prowadzone głównie, choć nie wyłącznie, po stronie protestanckiej, doprowadziły po stronie katolickiej do kryzysu modernistycznego, który zostanie ostatecznie – dzięki pracom teologów z kręgu *la nouvelle théologie* (Congar, de Lubac) – przekroczone w konstytucji Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum*. Tekst przedstawia poszczególne elementy tak zarysowanego rozwoju, prowadząc do odnalezienia właściwej perspektywy, pozwalającej docenić przełomowe znaczenie konstytucji Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum*.

Kluczowe słowa: Objawienie, Prawda, Sobór Watykański II, *Dei Verbum*

Revealed Truth? A Proposal of the *Dei Verbum* Constitution

Abstract

This paper is an attempt to briefly describe how Christians of the last few centuries – immersed in a discussion with the philosophical

culture of their time – tried to point out the proper place for revealed truth in interpreting reality. In response to the growing secularism of the modern era, philosophical projects were born (Kant, Hegel, Kierkegaard) that, taking up the demands of their time, attempted to „run forward”, to establish

a place for revealed truth in a new way that would help it elude critics. These philosophical attempts later inspired theologians (including Schleiermacher, Cullmann, Barth), who tried to translate philosophical ideas into concrete interpretations of revelation. In turn, all these discussions carried out mainly, though not exclusively, on the Protestant side, led on the Catholic side to the modernist crisis, which will eventually - thanks to the work of theologians from

the circle of la *nouvelle théologie* (Congar, de Lubac) – be surpassed in the Second Vatican Council’s constitution *Dei Verbum*. The paper presents the various elements of the development thus outlined, leading to finding the right perspective to appreciate the groundbreaking significance of Vatican II’s *Dei Verbum* constitution.

Key words: Revelation, Truth, Second Vatican Council, *Dei Verbum*

MICHAŁ PALUCH OP – wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (Angelicum) w Rzymie; pełnił funkcje dyrektora Instytutu Tomistycznego w Warszawie (2002–2010), rektora

Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów w Krakowie (2010–2013) i rektora „Angelicum” w Rzymie (2017–2021); dostęp do innych tekstów: <https://pust.academia.edu/MichałPaluch>. Adres email: paluch@pust.it