

nica”, która przenika cały wszechświat i nim rządzi. Droga do niej to „autentyczna przygoda racjonalności” (s. 234). Książka jest godna polecenia tym wszystkim, którzy taką drogę podjęli bądź pragną jeszcze podjąć. Dla studentów teologii to lektura wręcz obowiązkowa. Daje ona dobry wgląd w niemal wszystkie ważne tematy i zagadnienia, z jakimi przyjdzie im się spotykać w konfrontacji z naukowym obrazem świata.

Ks. Krystian Kaluża
Instytut Teologii Fundamentalnej KUL

Klaus von S t o s c h. *Offenbarung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 ss. 124.

Pojęcie objawienia należy do podstawowych pojęć teologii chrześcijańskiej. Od czasów jego oświeceniowej krytyki teologia systematyczna – tak katolicka, jak protestancka – rozumiana jest zasadniczo jako „teologia objawienia” (*Offenbarungstheologie*). Podczas gdy tradycyjnie „objawieniami” nazywano różnego rodzaju fenomeny, takie jak ukazywanie się Boga, wizje, audycje, odczytywanie losów jako Bożych rozstrzygnięć itp. – od początku XIX wieku terminem „Objawienie” zaczęto posługiwać się w liczbie pojedynczej, odnosząc go do chrześcijaństwa jako całości. W ten sposób Objawienie stało się fundamentalną kategorią teologiczną oraz podstawowym kluczem hermeneutycznym, pozwalającym zrozumieć religię chrześcijańską jako wydarzenie absolutnego samoudzielenia się Boga człowiekowi (zbawienie). Roszczenie zawarte w tak rozumianym pojęciu Objawienia było i nadal jest poddawane krytyce. Stąd kwestia ukazywania i uzasadniania jego wiarygodności w obliczu wyzwań rozumu – tak teoretycznego, jak praktycznego – należy do podstawowych zadań teologii, zwłaszcza teologii fundamentalnej. Omawiana książka pragnie sprostać temu zadaniu, choć nie rości sobie pretensji do gruntownego i wyczerpującego opracowania wszystkich zagadnień ważnych dla problematyki objawieniowej. Ma ona raczej formę szkicu, dzięki któremu czytelnik uzyska podstawowe informacje na temat pojęcia Objawienia Bożego oraz będzie mógł podjąć dalszą refleksję na jego temat. Autor publikacji, dr hab. Klaus von Stosch (ur. 1971), prof. Uniwersytetu Paderborn, jest wykładowcą teologii systematycznej i dydaktyki w Instytucie Teologii Katolickiej i Kulturoznawstwa w Paderborn. Jest autorem licznych publikacji z zakresu teologii fundamentalnej, filozofii religii i teologii komparatywnej. Punkt ciężkości jego zainteresowań zdaje się spoczywać na tej ostatniej (zob. mój artykuł w niniejszym zeszycie).

Od strony formalnej książka spełnia wymogi publikacji podręcznikowej. Na jej strukturę składa się dziewięć rozdziałów, poprzedzonych krótkim wprowadzeniem. Lekturę ułatwiają schematy i zestawienia, pomagające zapamiętać i usystematyzować

przekazane informacje. Każdy rozdział poprzedzony jest krótkim wstępem, naświetlającym podejmowaną w nim problematykę (fragment ten zaznaczony jest kursywą), a zakończony wskazówkami bibliograficznymi. Dzięki temu czytelnik może samodzielnie pogłębić przedstawione w nim treści. Całość kończy indeks osobowy i rzeczowy. Pewnym mankamentem publikacji jest brak zakończenia, w którym autor dokonałby podsumowania swojej refleksji.

Pierwsze dwa rozdziały zajmują się nowożytną krytyką Objawienia. W pierwszym (*Wyzwanie oświecenia – albo objawienie w osądzie rozumu*) Autor przedstawia dwa główne prądy oświeceniowej krytyki Objawienia, którymi są racjonalizm i empiryzm. W drugim rozdziale (*Wyzwanie krytyki religii – albo rozum w walce z objawieniem*) zaprezentowani zostali głównie krytycy religii, tacy jak Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche i Zygmunt Freud. Odpowiedzi na krytykę Objawienia chrześcijańskiego miała dostarczyć tradycyjna apologetyka. Nie dość jednak, jak zauważa autor, że nie dostarczyła ona przekonujących argumentów na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa, to nadto włączyła w swoją strukturę argumentacyjną niektóre redukcjonistyczne założenia racjonalizmu i empiryzmu. W ten sposób uległa (błędemu) przekonaniu, że prawdziwe poznanie musi bazować na przesłankach czysto rozumowych oraz znajdować potwierdzenie w doświadczeniu empirycznym. W takiej perspektywie droga do personalistycznej (komunikatywnej) koncepcji Objawienia jako samoudzielania się Boga człowiekowi w akcie bezwarunkowej i nieodwołalnej miłości została przed nią zamknięta. Zapoznano też podstawowy fakt, że miłości, będącej istotą Objawienia, nie da się udowodnić, i dlatego kryteria wiarygodności chrześcijaństwa budowane na zrębach racjonalizmu i empiryzmu są po prostu nieadekwatne do jego istoty.

Trzeci rozdział książki nosi tytuł *Objawienie a doświadczenie religijne*. Standardowy zarzut krytyków religii można sprowadzić do twierdzenia, że treści wiary religijnej są efektem projekcji ludzkich życzeń i potrzeb. Źródłem wiary religijnej byłoby zatem ludzkie doświadczenie, błędnie interpretowane jako doświadczenie religijne. Dlatego, jak słusznie zauważa Autor, teologia jako *fides quaerens intellectum* musi zająć się kwestią wiarygodności doświadczenia religijnego. Wiarygodność doświadczenia religijnego można zaś wykazać tylko wtedy, gdy ukaże się jego wewnętrzny związek z Objawieniem. Tutaj Autor proponuje sięgnąć do epifanijnego modelu Objawienia, na którym bazują m.in. chrystofanie. W tej perspektywie doświadczenie religijne może być rozumiane jako szyfr Bożego objawienia. Nie jest ono zatem efektem ludzkiej projekcji, gdyż u jego genezy leżą autentyczne wydarzenia Bożej immanencji w świecie. Wydarzenia te nie mają jednak w sobie nic z nadzwyczajności. Sięgając do myśli takich autorów, jak Ludwig Wittgenstein, Ian T. Ramsey i Edward Schillebeeckx, Autor stoi na stanowisku, że doświadczeniem religijnym może stać się każde doświadczenie, w którym dostrzega się aspekt rzeczywistości boskiej. Ramsey mówi w tym kontekście o „sytuacjach ujawniających” (*disclosure-situation*). Chodzi o takie sytuacje, w których występuje moment intuicji lub wglądu, zaskakujący człowieka niczym błysk światła. Doświadczenie religijne to zatem moment, w którym świat ukazuje się człowiekowi w nowym świetle. Uświadamia ono człowiekowi, że rzeczywistość może być adekwatnie interpretowana jedynie w świetle wiary, będącej odpowiedzią człowieka na Boże Objawienie. Zaletą takiej koncepcji doświad-

czenia religijnego jest to, że nie jest ono oderwane od doświadczenia ludzkiego jako takiego. Czy jednak – tu nasuwa się uwaga krytyczna – koncepcja taka nie naraża się ponownie na zarzut projekcji? Problem ten w różnych wariacjach podjęty został w rozdziałach 4-6.

We współczesnej teologii chrześcijańskiej Objawienie pojmowane jest jako samoudzielanie się Boga (*Selbstmitteilung Gottes*) człowiekowi. Ów dialogiczno-komunikatywny aspekt objawienia Bożego został omówiony w rozdziale czwartym (*Objawienie jako samoudzielanie się [Boga – K.K.]*). Bóg, którego istotą jest miłość (*agápē*), zaprasza człowieka do odpowiedzi wiary i wejścia do wspólnoty miłości z Nim i innymi ludźmi. Takie rozumienie Objawienia nie pozostaje bez konsekwencji dla problematyki wiarygodnościowej. Zakłada ono bowiem, że poznanie Objawienia, jako zbawczej obecności Boga w świecie, nie może mieć charakteru metafizycznej oczywistości, gdyż tego rodzaju oczywistość wymuszałaby akt wiary, uniemożliwiając tym samym wolną odpowiedź miłości, której Bóg przede wszystkim od człowieka oczekuje, i o którą „zabiega” na przestrzeni całej historii zbawienia i objawienia. Co więcej, jeśli Bóg pragnie naszego „tak”, jako aktu absolutnego zawierzenia Jego miłości, musi On, zdaniem Autora, przyjąć postać sługi, unżyć się, gdyż tylko tak Jego miłość będzie w naszych oczach wiarygodna. W ten sposób okazuje się, że aspekt trynitarny i chrystologiczny nie są czymś dodatkowym w stosunku do Objawienia, ale należą do jego istoty. Objawienie, którego transcendentnym warunkiem możliwości jest komunikatywna natura Boga (problematyczność relacji Bóg–świat), od początku ukierunkowane jest na wcielenie, w którym rozum krytyczny może – w sposób wolny i nieprzymuszony – rozpoznać pełnię i szczyt zbawczego samoudzielania się Boga-Agápē człowiekowi.

Problematyka rozdziału czwartego pogłębiona została w rozdziale piątym (*Modele teologii objawienia w XX wieku*), w którym Autor prezentuje koncepcje objawienia Paula Tillicha i Karla Rahnera z jednej strony oraz Karla Bartha i Hansa Ursy von Balthasara z drugiej. Stanowisko dwóch pierwszych teologów można streścić w stwierdzeniu, że w Objawieniu chodzi o dostrzeżenie czegoś, co zawsze już było. W gruncie rzeczy Bóg od początku jest dla człowieka obecny, człowiek musi tylko uczyć się rozumieć spotykające go wydarzenia jako kategoriale konkretyzacje odwiecznego samoudzielania się Jego zbawczej woli. W takiej perspektywie główne zadanie teologii Objawienia polega na odsłonięciu i zrozumieniu podmiotowych uwarunkowań Objawienia, rozumianego jako wolne i osobowe samodarowanie się Boga-Miłości otwartemu nań człowiekowi. Aby uchronić się przed niebezpieczeństwem antropocentrycznej redukcji, która niewątpliwie wiąże się z takim pojęciem Objawienia, Barth i von Balthasar proponują perspektywę teocentryczną. Ich zdaniem punktem wyjścia teologii nie może być człowiek rozumiany jako pytanie o Boga, lecz Bóg w swoim wyjściu ku człowiekowi. Teologia musi zatem zaczynać od Objawienia i odpowiednio do tego budować swoją argumentację. Cechą wspólną wszystkich czterech teologów jest natomiast przekonanie, że Bóg może się człowiekowi objawić, ponieważ człowiek z natury ukierunkowany jest na Boga; jako istota skończona i ograniczona jest on jednocześnie *capax infiniti* lub – jak powie Rahner „słuchaczem Słowa”.

Rozdział szósty omawianej publikacji zatytułowany jest *Transcendentalnofilozoficzne strategie uwiarygodniania [objawienia – K.K.]*. Koncepcja objawienia jako samoudzielania się Boga człowiekowi suponuje wkroczenie nieskończonego w to, co skończone, kontyngentne i uwarunkowane. Świat miałby zatem stanowić miejsce uobecnienia się tego, co z punktu widzenia uwarunkowanego jest nieosiągalne. Zdaniem Autora, Bóg w swojej wszechmocy jak najbardziej może pozostać sobą w innym, tj. nieskończonym i nieuwarunkowanym w tym, co skończone i uwarunkowane. Wkroczenie Transcendencji w immanencję świata nie musi zatem znosić ani świata jako skończonego, ani Boga jako nieskończonego. Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób to, co skończone – człowiek – może rozpoznać Nieskończonego *jako* Nieskończonego w skończonym? Nie istnieje bowiem, jak się wydaje, żadna droga prowadząca od tego, co skończone, ku temu, co nieskończone. Jedynym wyjściem z tej sytuacji wydaje się uznanie, że Nieskończone obejmuje skończone od wewnątrz, w głębi jego istoty, i w ten sposób udziela mu możliwości jego poznania. Albowiem tylko nieskończone może poznać nieskończone. Mówiąc językiem teologii: tylko Duch Święty może poznać Boży Logos. Rozwiązanie to, które od czasów Lutera można uznać za klasyczne, a które za sprawą Bartha nieustannie powraca w teologii, domaga się jednak dalszego uzasadnienia. Jeśli bowiem przyjąć, że poznanie Objawienia może dokonać się tylko dzięki Duchowi Bożemu, który daje nam prawdziwe poznanie Boga, to nasuwa się przypuszczenie, że ci, którzy nie rozpoznają Boga w Jego Objawieniu, nie mają w sobie Ducha Bożego. Dlaczego jednak jednym Bóg miałby dawać swojego Ducha, a innym nie? Poza tym przyjęta tu struktura argumentacyjna ma charakter cyrkularny („błędne koło”) i nie może przekonać tych, którzy nie wierzą. By odpowiedzieć na tego typu trudności Autor sięga do dorobku oświecenia, a mówiąc dokładniej, do opartej na idei autonomicznego rozumu filozofii transcendentalnej. Główna teza tej filozofii brzmi: Autonomiczny, nieoświecony wiarą rozum, zdolny jest utworzyć pojęcie tego, co konieczne i nieskończone (*Ultimum*), które daje człowiekowi kryteriologiczną możliwość rozpoznania Nieskończonego *jako* Nieskończonego, bez konieczności przyjmowania perspektywy poznawczej właściwej samemu tylko Nieskończonemu (Bogu). Osiągnięte na drodze refleksji transcendentalnej pojęcie nieskończonego stanowi jednocześnie warunek możliwości wolnego samookreślenia się człowieka jako podmiotu w obliczu Nieskończonego, który wzywa go do dialogicznej relacji i osobowej wspólnoty miłości.

Trzy ostatnie rozdziały rozpatrują problematykę Objawienia Bożego w kontekście pluralizmu religii. Rozdział siódmy nosi tytuł *Objawienie jako temat teologii religii*. Autor stoi na stanowisku, że żaden z głównych modeli teologiczno-religijnych nie jest w stanie sprostać zadaniom, jakie wyznaczyła sobie teologia religii. Ani ekskluzywizm, ani inkluzywizm, ani pluralizm nie są w stanie ukazać i uzasadnić wyjątkowości chrześcijaństwa, nie deprecjonując przy tym wartości innych religii. Pluralizm stara się wprawdzie dowartościować inne religie, jednak za cenę relatywizacji Objawienia Chrystusowego. Wyjściem z tej sytuacji ma być teologia komparatywna. Jej cechą jest rezygnacja z ujęć globalnych i ograniczenie się do płaszczyzny mikrologicznej. Praca komparatywna nie zmierza więc do zestawiania obok siebie całych systemów religijnych (systemy jako takie są nieporównywalne), lecz tylko wybranych elementów tychże systemów, i to pod warunkiem, że elementy te funkcjonują w tych

samych (= porównywalnych) aspektach. Tym, co odróżnia teologię komparatywną od empirycznego religioznawstwa, jest jej zakorzenienie we własnej tradycji religijnej oraz zainteresowanie problematyką prawdy. Mimo to zamiarem badań komparatywnych nie jest wykazanie wyższości własnej religii nad innymi, lecz spotkanie i zrozumienie innych w perspektywie ich własnej tożsamości, niepowtarzalności i odmienności. Właśnie ukazanie różnic między religiami jest jednym z zasadniczych celów teologii komparatywnej. Z drugiej strony teolog komparatywny pragnie przemyśleć własną tradycję religijną w świetle innej tradycji, którą traktuje z powagą i szacunkiem. Trzeba zaznaczyć, że nie wszystkie uwagi i refleksje, jakie Autor zawarł w tym rozdziale, można przyjąć bez zastrzeżeń. Dotyczy to zwłaszcza jego krytyki teologiczno-religijnego inkluzywizmu. Na uwagę krytyczną zasługuje również pogląd, jakoby teologia komparatywna miała zastąpić teologię religii. W obliczu nieustalonego jak dotąd metodologicznego statusu teologii komparatywnej, roszczenie to wydaje się bezzasadne i mało realne.

Dwa ostatnie rozdziały omawianej publikacji stanowią konkretyzację i dopełnienie rozdziału siódmego. Zgodnie z ideą propagowaną przez siebie teologii komparatywnej, Autor zamierza porównać chrześcijańskie rozumienie Objawienia z ideą objawienia obecną w innych religiach. Na partnerów dialogu obiera judaizm (rozd. 8: *Objawienie w judaizmie*) i islam (rozd. 9: *Objawienie w islamie*). Rozdziały te stanowią ciekawe i oryginalne przedsięwzięcie, zwykle pomijane w tego typu opracowaniach. Dzięki temu czytelnik ma możliwość zrozumienia specyfiki i wyjątkowości Objawienia chrześcijańskiego na tle dwóch innych religii monoteistycznych, które także wysuwają roszczenia objawieniowe. Autor z dużą umiejętnością pokazuje strukturalne podobieństwa, jakie zachodzą między pojęciem Objawienia w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie, nie pomijając jednak właściwych im różnic, a czasem nawet niezgodności i napięć. Warto podkreślić, że zgodnie z założeniami teologii komparatywnej, przeprowadzona tu refleksja nie ma charakteru apologetycznego. W konsekwencji problematyka wiarygodnościowa, wyraźnie obecna w rozdziałach 1-6, została usunięta w cień. Czasem nawet odnosi się wrażenie, że Autor świadomie unika tematów trudnych i niewygodnych, usiłując w ten sposób zachować pozycję neutralnego obserwatora.

Podsumowując, można powiedzieć, że omawiana publikacja stanowi dobre wprowadzenie w ważną dla teologii problematykę Objawienia. Autor z dużą erudycją oraz na wysokim poziomie refleksji wprowadza czytelnika w najważniejsze tematy teologii Objawienia, skłaniając go niejednokrotnie do własnych przemyśleń i dalszych poszukiwań. Książka jest godna polecenia studentom teologii, wykładowcom oraz wszystkim tym, dla których problematyka Objawienia jest z jakichś powodów ważna i interesująca.

Ks. Krystian Kałuża
Instytut Teologii Fundamentalnej KUL