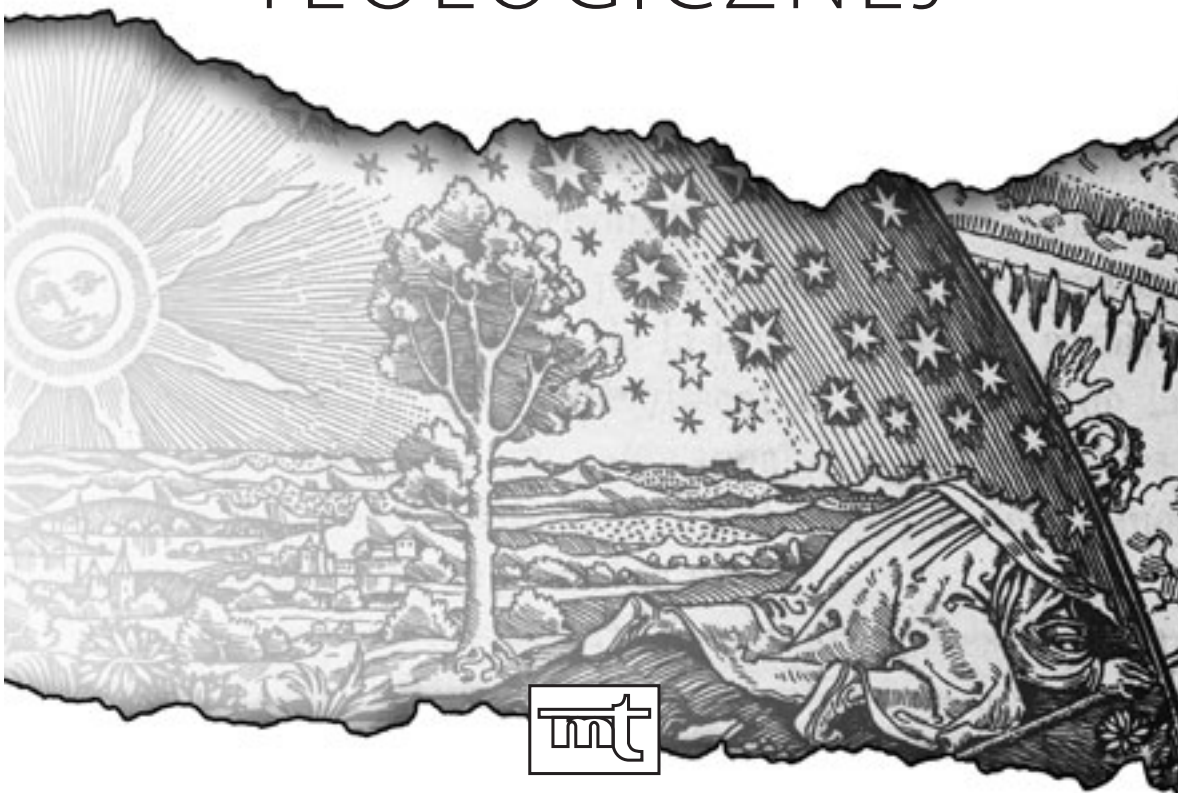


JÜRGEN WERBICK

WPROWADZENIE DO EPISTEMOLOGII TEOLOGICZNEJ



Przekład
Grzegorz Rawski

Wydawnictwo WAM ♦ Księża Jezuici
Kraków 2014

Tytuł oryginału

Einführung in die theologische Wissenschaftslehre

Jürgen Werbick, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre

© 2010 Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau

© Wydawnictwo WAM, 2014

Redakcja naukowa: ks. dr hab. Robert J. Woźniak

Redaktor: Sławomir Rusin

Korekta: Artur Czesak

Projekt okładki: Andrzej Sochacki

Łamanie: Barbara Bodzoń

ISBN 978-83-7767-830-5

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447

faks 12 62 93 261

e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

WSTĘP

WAŻNE ZAŁOŻENIE – W PERSPEKTYWIE WEWNĘTRZNEJ I ZEWNĘTRZNEJ

Co skłania ludzi do wiary albo do niewiary? Jak dochodzą do tego, że ufnie patrzą w pozytywne zakończenie swojego życia i dążą ku temu pozytywnemu zakończeniu ze wszystkich swoich sił? Ważne powody albo motywy, skłaniające ludzi do wiary, są zazwyczaj zakryte dla nich samych. I jest bardzo wątpliwe, czy będą oni w stanie uświadomić je sobie na podstawie samodzielnego badania czy racjonalnej refleksji osobistej. Spotkania i rozmowy z ludźmi wierzącymi, wątpiącymi albo niewierzącymi wydają się ponadto przemawiać za tym, że nie dochodzą oni do wiary pod wpływem lepszych argumentów. Argumenty odgrywają co prawda pewną rolę, ale – co najwyżej – w usunięciu albo zmniejszeniu trudności, jakie ktoś przeżywa w wierze. Pewności wiary i nadziei z niej płynącej nie można zyskać pod wpływem przedłożonych argumentów. Abstrahując od wyjątków, ludzie nie są w stanie upewnić się co do nich sami na podstawie przeprowadzanej refleksji.

W dyskursywnych procesach upewniania się ma decydować wyłącznie ciężar argumentów, w których nie uwzględnia się »subiektywnych nastrojów«. Z tej perspektywy przekonania wiary wydają się mieć charakter indywidualnych opinii, które nie sposób już uznać za część dyskursu argumentacyjnego. Każdy człowiek może utrzymywać to, co chce, wedle upodobań dobrego gustu, co do którego tak naprawdę nie warto się spierać: *Chacun à son goût*. Każdy powinien przecież wierzyć w to, co chce, i być szczęśliwym na swój sposób. Abstrahując znów od wyjątków, na przykład gdy przekonania religijne uchybiają dobremu smakowi albo naruszają zgodne życie, człowiek taki nie jest zobowiązany do tłumaczenia się z nich, co więcej, nie sposób tego od niego wymagać. Jego przekonania nie mają żadnej wagi na płaszczyźnie argumentacyjnej, w związku z tym w dyskursie naukowym nie można w ogóle ich rozważać i »odważać«.

Richard Rorty przejął ten szeroko rozpowszechniony punkt widzenia spraw i wyciągnął z tego wniosek, że religie powinny trzymać się z dala od publiczno-naukowej sfery poszukiwania prawdy i wiedzy. W jego opinii autorytet ich przekonań opiera się na prywatnych mniemaniach, niemożliwych do udowodnienia za pomocą argumentów. Ich autorytet nie ma jakiegokolwiek znaczenia dla ważności innych roszczeń ważnościowych, które można uzasadnić naukowo; tego rodzaju przekonania nie wyjaśniają niczego. Są bez znaczenia z perspektywy nauki. Można je dzielić albo nie. Dla wiedzy sprawdzalnej na płaszczyźnie argumentacyjnej nie robi to żadnej różnicy¹. Wniosek z tego taki, że stosownie do swego charakteru komunikatywnego, przekonania religijne mają charakter prywatny. W sferze publicznego formułowania opinii, a także w nauce, która za cel stawia sobie *podawanie przyczyn i wymaga ich podawania* (Richard Brandom²), nie ma dla takich przekonań miejsca i nie zasługują one na żadne zaufanie. Czy rzeczywiście – jak tu się insynuuje – są one nieuzasadnione pod każdym względem albo co do istoty rzeczy?

W „perspektywie wewnętrznej”, właściwej dla osób dzielących przekonania religijne, to, co rozstrzygające, przemawia za tym, aby utożsamiać się z tymi przekonaniami. Widać tu podobieństwo do perspektywy zakochanego, w której wszystko przemawia za jego ukochaną, za tym, że dzielenie z nią życia jest czymś bardzo dobrym i obiecującym. Czy ten sposób widzenia rzeczy jest jednak uzasadniony? Osoby kochające mogą z pewnością wiele dobrego powiedzieć o tych, których darzą uczuciem. Gdy są o to pytane, zwykle mogą mniej lub bardziej obszernie wyjaśnić, dlaczego są przekonane o tym, że chcą dzielić swe życie właśnie z *tym* człowiekiem.

¹ Por. Richard Rorty: prawda i wiedza są kwestią kooperacji społecznej. Można wyeliminować nie tyle religię, ile raczej niezgodę religijną: poszukiwanie Boga nie jest czymś zaszczepionym w człowieku; w: „Süddeutsche Zeitung” nr 279 z 4 grudnia 2001 r. Georg M. Kleemann analizuje szczegółowo i krytycznie wykorzystany przez Rorty’ego ścisły rozdział sfery prywatnej i publicznej (szerzej omówiony przez Rorty’ego w jego książce: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1989). Dla Rorty’ego sfera prywatna w stosunku do sfery dyskursu publicznego jest obszarem, »w którym jednostka nie musi się tłumaczyć przed nikim innym« (Georg M. Kleemann, *Private Götter, öffentlicher Glaube. Richard Rorty und die Religion*, „Theologie und Philosophie” 82 (2007), s. 21-45, tu s. 25; por. wymienione tu przykłady). Trudny do zrozumienia jest fakt, z którym osobiście nie zgadzam się *explicite* w tej książce, że w sferze prywatności osoba nie musi być zobowiązana do odpowiedzialności i odpowiednio do tego do argumentacji. Teza Rorty’ego, że religia nie miałaby nic do szukania w sferze życia publicznego i w najlepszym razie miałaby znaczenie prywatne jest wysoce kontrowersyjna.

² Por. Robert Brandom, *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Frankfurt a. M. 2001.

Czy są to jednak na tyle ważne powody, aby były w stanie stawić czoła lepiej bądź gorzej uzasadnionym zastrzeżeniom w dyskursie argumentacyjnym? Weźmy następujący przykład: przyjaciółka nie pojmuje w ogóle, jak bliska jej osoba mogła wybrać takiego właśnie partnera. Zakochana koleżanka czuje się więc zmuszona do przyjęcia w pewnej mierze spojrzenia »z zewnątrz« (perspektywy obserwarki), tak aby mogła podać zrozumiałe dla niej samej informacje na temat własnej fascynacji, której przyjaciółka jeszcze nie podziela. »Zaświadcza« więc o tym, co ją osobiście porusza i fascynuje. Od początku jest jednak jasne, że »świadectwo« to będzie posiadało tylko ograniczoną siłę przekonywania. Z pewnością będzie wyrażać się w nim fascynacja tej osoby. W większości przypadków nie sposób jej jednak przekazać w taki sposób, aby powątpiewająca osoba przyswoiła ją sobie automatycznie i aby ją w pełni podzielała. Nie jest to tutaj zresztą celem. Adresatka mojej wypowiedzi nie powinna wczuwać się we mnie, aby rzeczywiście pojmować moją fascynację w całości, albo przynajmniej częściowo. Chodzi tu bowiem o *moją* miłość, nie o jej. Powinna zrozumieć ją możliwie jak najlepiej. Zamierzam rozproszyć jej wątpliwości, również po to, aby ostatecznie nie ogarnęły także i mnie. Uważam za dosyć trudne ustosunkowanie się do perspektywy zewnętrznej albo perspektywy obserwatora, jaką przyjmuje osoba powątpiewająca³. Co więcej, czy wyrażone przez nią wątpliwości są faktycznie opinią niezaangażowanej i neutralnej »obserwarki«, która moje, zbyt duże, zafascynowanie pragnie stonować swymi obserwacjami i przekonującymi ocenami i ma ku temu wszelkie powody? A może jest bardziej zaangażowana w sprawę, niż się do tego przyznaje, będąc sama raczej stroną niż bezstronną obserwatorką?

³ Jörg Schenuit powołuje się na Kierkegaarda, aby podkreślić tak naprawdę niewspółmierny wymiar tego stanu rzeczy: »Dla miłującego najbardziej oczywistą rzeczą świata jest mówienie o jego miłości. Czymś wysoce niestosownym byłoby natomiast, gdyby zaczął wymieniać powody swego bycia zakochanym. Byłby to nieodzowny znak tego, że nie jest w rzeczywistości zakochany, lecz że udaje swe zakochanie« (Jörg Schenuit, *Das neubürgerliche Gift und die Saat des Dichters*, „Fuge. Journal für Religion und Moderne“, 3: Der Staub Gottes, Paderborn 2008, s. 9-27, tu s. 9n). Jako oczarowany pięknnością umiłowanej i zakochany w niej ktoś mógłby przykładowo przedstawić, jak jej twarz i jej figura doskonale odpowiadają tym ideałom piękności, które pod wpływem ewolucji poglądów ukształtowały się w sposób mniej lub bardziej niezmienny. Postępowanie takie byłoby jednak w istocie nie tylko w złym guście, ale ponadto wzbudziłoby trudne do odparcia podejrzenie, że nie ma wiele wspólnego z miłością ta miłość do »archetypowej piękności«. Najbardziej interesującym pytaniem jest tu jednak kwestia, czy sytuacja wierzącego, pytanego o wiarę, jest rzeczywiście sytuacją zakochanego do szaleństwa? Schenuit sam rozpatruje to zagadnienie w swym artykule.

Przytoczyłem obszernie ten przykład, ponieważ ujawniają się w nim pewne paralele do sytuacji świadka wiary i tym samym także do jego zaskopowania na płaszczyźnie nauki albo wręcz »filozofii nauki« w obliczu swoistej gry mającej na celu *podawanie przyczyn i wymaganie ich podawania*. Można tu zauważyć również paralelę do sytuacji niemożności dokonania porównania, które to zagadnienie zaraz omówimy. Paralela ujawnia się w skomplikowanej relacji perspektywy wewnętrznej albo perspektywy właściwej dla uczestnika do mniej lub bardziej bezstronnej perspektywy zewnętrznej, albo perspektywy właściwej dla obserwatora. W perspektywie uczestnika osoba doświadcza fascynacji, która jest trudno pojmowalna dla obserwatorów lub wcale nie jest dla nich dostępna i w związku z tym może być przez nich podana w wątpliwość. Powstaje więc pytanie: „Czy jest rzeczywiście coś w tej fascynacji, czy też jest ona olbrzymią pomyłką? Czy jest w niej obecne trzeźwe spojrzenie dostrzegające fakty, czy też w swym zachwycie przechodzi lekkomyślnie nad kłującymi w oczy faktami?”. Wydaje się, że perspektywa wewnętrzna jest tu uboższa w postrzeganiu rzeczywistości, brakuje jej krytycznego zróżnicowania, »racjonalnej« zdolności rzeczowego oceniania, wymagającej podania ważnych powodów i ich weryfikacji. Z drugiej strony jednak, czy spojrzenie miłości nie widzi więcej? Czy nie dostrzega piękna i dobra umiłowanej osoby w sposób bardziej wewnętrzny, z większą wzajemną empatią, za pomocą właściwych sobie, równie ważnych powodów? Czy w ten sposób nie ocenia sprawiedliwiej swej rzeczywistości od beznamiętnych i bezstronnych obserwatorów? Czy nie ma słuszności Blaise Pascal, kiedy mówi: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”⁴?

To, co jest bogactwem jednej perspektywy, stanowi najwyraźniej ubóstwo drugiej i odwrotnie. Obserwator być może widzi więcej i dokładniej, ponieważ nie pozwala, aby »urzekło« go to, co dostrzega. Być może widzi trzeźwo to, czego nie dopuszcza do siebie osoba »skrępowana« perspektywą wewnętrzną, zafascynowana. Czy obserwator jednak faktycznie widzi to, co zauważa osoba zauroczona – i to z zachwytem? Czy posiada organy niezbędne do tego, aby zauważyć to, co dostrzega w ukochanym osoba zauroczona i co wyzwala jej zachwyty? Czy jest dla niego widoczne bogactwo, którym żyją miłujące się osoby i które mogą »pomnożyć« swą miłością? Która z obu stron jest »bardziej realistyczna«?

⁴ Blaise Pascal, *Mysli*, Warszawa 2002, s. 208, nr 477. W języku francuskim zdanie to brzmi następująco: *Le cœur a sa raison, que la raison ne connaît pas*; tekst oryginalny oddaje lepiej podwójne znaczenie słowa *raison* (racje i rozum).

NAUKA WIARY?

WIERZYĆ – CZY TO LOGICZNE?

Wiara i logika – w jaki sposób obie te rzeczywistości łączą się ze sobą? Z jednej strony istnieje to, co *najbardziej subiektywne*. Jest to ów wewnętrzny, duchowy stan najwyższego zatroskania człowieka o to, co dotyczy go bezwarunkowo¹, co bezwarunkowo dotyczy ludzi i wpływa na nich i co stanowi cel ich postępowania, w tym wszystkim, kim są i chcą być. Z drugiej strony istnieje najwyższa *obiektywność*, nad którą nie da się debatować, której nie można postrzegać w dowolny sposób, która obowiązuje bez dyskusji. Obowiązuje z tego rodzaju koniecznością, przed którą nikt nie może się uchylić, jeśli chce nadal przynależać do »wspólnego świata«, z jego elementarnymi oczywistościami. A czy trzeba wierzyć? Wierzyć człowiek *może*, jeśli tego chce. Nie musi jednak tego czynić. Logice trzeba być posłusznym, bez względu na to, czy ma się na to ochotę czy nie, chyba że z gruntu poda się w wątpliwość zdolność człowieka do formułowania racjonalnych i zasługujących na akceptację wniosków. Wiara i logika – jak można je wymienić jednym tchnieniem?

Dla ludzi żyjących w społeczeństwie przednowożytnym było to najwyraźniej możliwe. Wiara chrześcijańska była wówczas elementarną oczywistością, czymś tak oczywistym, że wraz z nią wszystko inne – wszystko inne, co uważano za oczywiste – wisiało na włosku, a mianowicie: ludzkie współistnienie w pokoju, możliwość poznania, moralność. Nie pozostałby kamień na kamieniu, gdyby pozwolono sobie na podkopanie fundamentów. A fundamenty były fundamentami *wiary*, niezachwianie posiadającymi oparcie w Bogu, za które ręczył Kościół. Kto to negował, stał na zewnątrz, na chwiejnym gruncie. Albo był już na drodze ku nieskończonej otchłani

¹ Por. Paul Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 31: »Wiara jest stanem najwyższego zatroskania – dynamika wiary jest dynamiką ludzkiej troski ostatecznej«.

bezbożności, nieobecności prawdy i moralności. Niczego nie można uzasadnić i uchronić przed dowolną interpretacją, jeśli poda się w wątpliwość podstawę, która była oparciem dla wszystkich uzasadnień i mogła je sama podtrzymywać.

Bóg jest logiczny: bez Boga nie ma możliwych do przyjęcia uzasadnień. Już Kartezjusz widział i wyraził to w taki sposób, ponieważ nie umiał zaproponować innego oparcia wobec radykalnego zwątpienia, które groziło uczynieniem wszystkiego bezpodstawnym². Co jednak jest warne oparcie, co wart jest *Fundamentum inconcussum*, przed którym zwątpienie miałoby ustąpić tylko dlatego, że wątpiący nie chce utracić swego ostatniego oparcia, gdyż nie czuje się jeszcze na siłach wątpić *we wszystko*? Logiki Boga słuchają tylko ludzie bojaźliwi i bez wyobraźni. Nie potrafią wyobrazić sobie, jak mogliby poradzić sobie bez tego ostatniego oparcia. Tak więc nie mają nic przeciwko temu, aby ostateczne pewności oprzeć na pragnieniach albo odmowach, tak jakby było argumentem to, że bez pewności Boga utraciliby się wszelką pewność. Tak jakby nie chodziło właśnie o to, ażeby także w sprawach ostatecznych stawić czoła niepewności i jej sprostac.

Fryderyk Nietzsche uskrzydla fantazję zwątpienia do tego stopnia, że przekracza ona barierę tego, co niewyobrażalne. Nie ma Boga, żadnej prawdy, niczego, co byłoby dane wcześniej jako nietykalne i czemu ludzie musieliby się podporządkować, żadnej nieodzownie zobowiązującej powinności. Co to zatem oznacza? Jeśli Boga nie ma, jeśli »nie żyje«, to traci wartość wszystko, co uzasadnia się przy Jego pomocy. Nie ma wtedy znaczenia logika Boga, nie mają wartości zagwarantowane przez niego oczywistości, w które do tej pory nie ośmielano się wątpić. Jak stwierdza Nietzsche, zdarczenie to: »zbyt jest wielkie, zbyt dalekie, zbyt odległe od zdolności pojmowania wielu, by można powiedzieć, że choćby tylko wieść o nim już doszła; nie mówiąc już, by wielu wiedziało, co się właściwie przez to wydarzyło – i ile wszystkiego, po podkopaniu tej wiary, zapaść się musi, jako na niej zbudowane, na niej oparte, w nią wrosłe: na przykład cała nasza europejska moralność. Któż odgadnie dziś już na tyle ową nadchodzącą pełnię i łańcuch strat, zniszczenia, upadku, przewrotu, które nadciągają, by musiał stać się nauczycielem i zwiastunem tej potwornej logiki strachu, prorokiem sposepnienia i zaćmienia słońca, jakim równych nie było prawdopodobnie dotychczas na ziemi?«³.

² Kartezjusz, *Meditationes de prima philosophia* III, ewentualnie V.

³ Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, Warszawa 1993, aforyzm 343, s. 287n. W fragmencie tym Nietzsche powołuje się na słynny aforyzm 125 z *Wiedzy radosnej* o »człowieku oszalałym«.

Nietzsche sam i jego Zaratustra⁴ mają być i chcą być prorokami tego, co niewyobrażalne. Ich posłannictwem jest to, aby wreszcie uświadomić ten najbardziej niezgłębiony wstrząs, jakim jest logika bez-bożności i zaćmienie słońca z całym strachem, jaki niesie ze sobą. Wszystko zaś po to, ażeby ludzie podążali ku nowej logice i odważyli się zdecydowanie żyć bez Boga i zagwarantowanych przez Niego oczywistości. »Duchy wolne«, które ci prorocy gromadzą wokół siebie, pozostawiły za sobą to, co do tej pory dawało ludziom ostoję i bezpieczeństwo. Ich serce »przelewa się wdzięcznością, zdumieniem, przecuciem, oczekiwaniem – w końcu ukazuje się nam widnokrąg znów wolny, chociażby nawet nie był jasny, wreszcie znów mogą wybiegać okręty nasze, naprzeciw niebezpieczeństwu każdemu wybiegać, każdy hazard poznającego jest znów dozwolony, morze, *nasze* morze znów stoi otworem, nigdy może nie było jeszcze tak „otwartego morza”⁵.

Wierzyć? Owszem, także wolne duchy ożywia wiara. W co wierzą? »W to, że wagi wszystkich rzeczy na nowo trzeba oznaczyć«⁶ – ponieważ nie zostali predestynowani przez jakiegoś Boga, ponieważ sami są ludźmi, którzy wagi wszystkich rzeczy oznaczają i definiują na nowo. W tym właśnie ujawnia się najwyższy, samodzielnie dokonany wzrost człowieka – wzniesienie się do bycia nadczłowiekiem, który podejmuje się »odwrócenia wartości« i zdecydowanie wciela to w życie.

Czy Bóg jest logiczny? Ta oparta na Bogu logika jest już z dawna przeciężona i wreszcie należy ją unieważnić we wszystkich jej konsekwencjach. Przejrzeć ją i stosowaną przez nią »gramatykę«⁷ i dostrzec, że ogranicza wolność, że jest wroga (nad)człowiekowi i naturze, oraz doprowadzić do jej eliminacji – oto pasja Nietzschego jako myśliciela. Logika Boga – obecnie może to być tylko jeszcze krytyczna rekonstrukcja i destrukcja tej straszliwej logiki, która traci swą zniewalającą władzę, gdy człowiek przyjrzy się jej powstaniu i funkcjonowaniu, gdy zobaczy patologię wymiaru religijnego, za którą logika ta ponosi odpowiedzialność. Gdyby więc wykazano, po jakich »manowcach rozumu« religia »wślizgnęła się w istnienie«⁸, wkradła się w ludzkie życie, uczucia i myślenie, oraz gdyby z punktu widzenia jej genezy mogło się ją uznać za nieprawidłowy rozwój ludzkiego dążenia do

⁴ Por. *Tako rzecze Zaratustra*, ze znamienym podtytułem: *Książka dla wszystkich i dla nikogo*.

⁵ *Wiedza radosna*, aforyzm 343, s. 288.

⁶ *Wiedza radosna*, aforyzm 269, s. 219.

⁷ Por. *Zmierzch bożyszczy*, Warszawa 1993, „Rozum” w filozofii 5, s. 27: »„Rozum” w moim: o, jakaż to stara podstępna czarownica! Obawiam się, iż nie otrząśniemy się z pojęcia bóstwa, gdyż wierzymy jeszcze w gramatykę...«.

⁸ *Ludzkie arcyłudzkie*, aforyzm 110, s. 88.

władzy – wtedy oznacza to koniec pokładanego w niej zaufania. Nie można wtedy wprawdzie jeszcze wykluczyć z absolutną pewnością innego świata, którego istnienie utrzymuje się w niej. Pozostaje jednak tylko minimalna, pusta, całkowicie nieznacząca pozostałość możliwości, z którą »zgoła nic począć nie można, a cóż dopiero, od przędzy takiej możliwości czynić zależnym szczęście, los i życie«⁹.

WIARA I WIEDZA

Krytyka religii XIX i XX wieku nie mogła myśleć inaczej. Ta wiedza o religii opierała się na solidnych podstawach. Rozpatrując »genezę« religii, wyjaśnia, jak doszło do sformułowania nienaukowych przekonań religijnych, które – jak wykazały nauki – są całkowicie nietrafne. Nauka oznacza zdemaskowanie, ewentualnie obalenie koncepcji i przekonań religijnych. Nie może istnieć nauka, która chciałaby zademonstrować wiedzę wiary i ukazać jako zasadną. Byłaby ona błędem logicznym, *contradictio in adiecto*. Przekonania wiary wydają się tu wytworami życzenia i lęku. To, co uważa się w nich za wiedzę, wynika jedynie z potrzeby poczucia bezpieczeństwa w świecie, który »w rzeczywistości« nie ma żadnego względu na ludzi i ich życzenia. Wynika z potrzeby, do której spełnienia człowiekowi nie wolno dążyć, jeśli chce podjąć najwyższe wyzwanie bycia człowiekiem i sprostac mu. Ponownie Nietzsche: »Nigdy jeszcze religia nie zawierała prawdy, ani pośrednio, ani wprost, ani jako dogmat, ani w przenośni. Bowiem każda zrodzona została ze strachu i potrzeby...«¹⁰. Fałszywa wiedza religii pociesza, zwodząc obietnicami. Pocieszenie to trzeba wytrącić człowiekowi z ręki, ażeby wreszcie pojął, co znajduje się przed nim – po co rzeczywiście jest powołany. »„Wierzyć”, znaczy: nie *chcieć* wiedzieć, co jest prawdą«¹¹. Wiara oznacza więc unikanie bólu prawdy i wiedzy. Sprzeciwia się temu odwaga wolnego ducha, zdolnego do rozczarowania się wiedzą i do uwolnienia się spod wpływu własnych, o wiele za małych pragnień:

»Człowiek musiał wymóc na sobie każdy krok ku prawdzie, musiał poświęcić w zamian niemal wszystko, czego trzyma się nasza miłość, nasze zaufanie do życia. Trzeba na to wielkości duszy: służba dla prawdy jest najcięższą służbą.
– Co to znaczy: być *prawym* w sprawach ducha? To znaczy, że człowiek jest

⁹ *Ludzkie arcyłudzkie*, aforyzm 9, s. 20.

¹⁰ *Ludzkie arcyłudzkie*, aforyzm 110, s. 88.

¹¹ *Antychryst*, Wrocław 2010, aforyzm 52, s. 117.

surowy wobec swego serca, że gardzi pięknymi uczuciami [...]. Wiara obdarza błogością: *zatem kłamie...*«¹².

Wiedza musi wyeliminować przekonania sformułowane pod wpływem życzeń, ażeby zetrzeć owe przemalowania rzeczywistości, z pomocą których wierzący czynili sobie życie w niej znośne, oraz musi dążyć do tego, aby świat wreszcie pokazał swą prawdziwą twarz – oto patos wiedzy intelektualisty w XIX wieku¹³. Rozczarowanie jest ceną wiedzy, której wierzący nie chcą zapłacić. Intelektualiści są ludźmi, którzy znoszą ból rozczarowania i zachęcają do niego innych. Cenę wiedzy płacą chętnie ci, przed którymi otwierają się przy tej okazji nowe możliwości bycia człowiekiem, którymi wiedza obdarowuje wiedzących. Wierzący wzbraniają się przed zapłaceniem tej ceny. W konsekwencji są zmuszeni drwić z możliwości postępu. Ze swą iluzoryczną wiedzą na temat przyszłości, która ma być nie z tego świata, grzeszą przeciw przyszłości i przeciw możliwościom, jakie otwierają się przed ludźmi w *tym* świecie.

Wolna od życzeń, pozbawiona złudzeń, oraz powstała w oparciu o naukę wiedza przeciwstawia się opartej na życzeniach pseudo-wiedzy, ewentualnie tym przekonaniom, które uodparniają się przeciw wiedzy zrodzonej na podstawie nauk, ażeby nie podkopała ich wiarygodności. To był »porządek bitewny«, który w znacznym stopniu determinował zmagania o stosunek wiary i wiedzy w XIX wieku. W tym porządku bitewnym apologety prawdziwej wiary zostali zepchnięci do coraz bardziej beznadziejnej pozycji obronnej lub sami wycofali się na tę pozycję. Ustalenia nauk kwestionują to, co zakładano w wierze i co uważano za wiedzę. Kwestionują możliwości Boskiej ingerencji w procesy naturalne, stworzenie na początku, charakteryzującą się potęgą i miłością opiekę Boga nad swymi wyznawcami, rozróżnienie ciała i duszy, wolność woli i tak dalej. Apologety wiary bronili się przeciw naukom (empirycznym), powołując się na *wiedzę wyższego rzędu*, której wiedza ludzi pochodząca z nauk przyrodniczych nie mogłaby zaprzeczyć, gdyby – co musiano niestety zakładać – nie została wypaczona przez antyreligijne uprzedzenia i resentymenty. Sobór Watykański I (1870)

¹² *Antychryst*, aforyzm 50, s. 112.

¹³ Nietzsche myślał dalej i przyznał, że nie może istnieć »ta określona« rzeczywistość, lecz właśnie tylko perspektywiczne postrzeżenia tego, co jest dane. W związku z tym nie należy po prostu widzieć różnicę między rzeczywistością a jej przemalowaniami, lecz między pomniejszającą, utrzymującą w małości perspektywicznością a perspektywicznością szeroką, która wzbudza wolę mocy i bycia nadczłowiekiem; por. *Ludzkie arcyłudzkie, Przedmowa* 6, s. 11.

w tym właśnie znaczeniu zdefiniował stosunek wiary i nauk świeckich. Punktem wyjścia dla tego stosunku jest przekonanie,

»że istnieje dwojaki porządek poznawczy, różniący się nie tylko zasadą, ale i przedmiotem: zasadą, ponieważ w jednym z nich poznajemy za pomocą naturalnego rozumu, a w drugim – za pomocą wiary Bożej; przedmiotem zaś, ponieważ oprócz tego, czego może osiągnąć naturalny rozum, podawane nam są do wierzenia tajemnice ukryte w Bogu, których nie można poznać inaczej, jak tylko dzięki Bożemu objawieniu«¹⁴.

W tekście tym wiarę pojmuje się jako poznanie nadrzędne wobec rozumu naturalnego. Także poznanie nadprzyrodzone może być punktem odniesienia dla nauki: Sobór rozumuje tu w duchu tradycji tomistycznej. Tomasz z Akwinu, przyjmując arystotelesowski ideał wiedzy i nauki, uznał *sacra doctrina*, w której wiara nabywa formę wiedzy, jednoznacznie jako naukę, »wszak opiera się o zasady poznane światłem nadrzędnej wiedzy, jaką jest wiedza Boga i nieba. Stąd też, jak muzyka wierzy w zasady podane jej przez arytmetyka, tak nauka święta [*sacra doctrina*] wierzy w zasady [*principia*] objawione jej przez Boga«¹⁵. *Sacra Doctrina* jako wiedza wiary nie należy do nauk, których zasady mogą zostać poznane same z siebie, lecz – podobnie jak muzyka – należy do tych, których zasady są »poznane światłem nadrzędnej wiedzy«¹⁶. Według Tomasza sytuacja ta w żadnym razie nie pomniejsza charakteru naukowego owej wiedzy, ponieważ będące jej podstawą zasady zostały uprzednio dane przez możliwie najdoskonalszą wiedzę, przez samą *scientia* Boga. *Scientia* Boga stanowi podstawę wszelkiej wiedzy ludzkiej. Jako wiedza leżąca u podstaw stworzenia jest fundamentem także owej empirycznie pozyskanej wiedzy rozumu naturalnego, która sama może poznać swe zasady. Wiara i zgodna z nią wiedza, ponieważ pochodzą od wiedzy najwyższej, przewyższają rozum naturalny. Nie może jednak – tak wnioskuje Sobór Watykański I – »istnieć rzeczywista niezgodność między wiarą a rozumem, gdyż ten sam Bóg, który objawia tajemnicę i wlewa wiarę, wzniecił też światło rozumu w duszy ludzkiej; Bóg zaś nie może zaprzeczać samemu sobie«. »Fałszywie pozory takiej sprzeczności« – kontynuuje Sobór – »powstają szczególnie wtedy, gdy dogmaty wiary są rozumiane i wyjaśniane niezgodnie z rozumieniem Kościoła, albo

¹⁴ Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* o wierze katolickiej, rozdział 4, w: A. Baron, H. Pietras (opr.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511-1870), Kraków 2005, s. 901 i 903, nr 43.

¹⁵ *Summa theologiae* I, q. 1, art. 2, corpus.

¹⁶ Tamże.

gdy zmyślane opinie są uznawane za twierdzenia rozumu«. Dlatego Sobór stwierdza w uroczystej definicji, »że każde twierdzenie przeciwne prawdzie oświeconej wiary jest całkowicie fałszywe«. O wierze można jednak z kolei powiedzieć, że »uwalnia i chroni umysł przed błędami i naucza go różnorodnej wiedzy« (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, T. IV (1511-1870), s. 903 i 905, nr [47-48] i [51]).

Mówi się tu więc o nadrzędności wiary nad wiedzą »naturalnego rozumu«, czyli wiedzą nauk. Roszczenie to doprowadziło do trwałego konfliktu, w którym nauki – w opozycji do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz teologii – przedstawiają się jako jedyna forma wiedzy, którą można traktować z powagą, oraz usiłują zapewnić sobie dominującą rolę. Zawsze tam, gdzie teologia chciała wyjaśnić fakty tego świata i w tym znaczeniu utrzymywała, że posiada wiedzę w tej materii, była uważana nie za instancję nadrzędną, lecz za podrzędną wobec rzetelniejszej, lepiej uzasadnionej wiedzy naukowej. W konsekwencji teologia musiała zrezygnować ze swych roszczeń we wszystkich tych przypadkach, w których popadała w konflikt z tego rodzaju wiedzą. Ostatecznie zachowała swe znaczenie tylko w tych kwestiach, w których nauki nie znalazły jeszcze przekonujących rozwiązań¹⁷. *De facto* wiarę i jej formę wiedzy, jaką jest teologia, wyrugowano z funkcji *wyjaśnienia świata*. Według Emila Durkheima, założyciela nowożytnej socjologii, prawdziwa funkcja religii to:

»nie kierowanie myśleniem czy pomnażanie wiedzy, nie wzbogacanie wyobrażeń, które zawdzięczamy nauce, wyobrażeniami o innym pochodzeniu i charakterze, lecz bodziec do działania i życiowa pomoc. Wierny zespolony ze swym bogiem to nie tylko człowiek, który poznał nowe prawdy, ukryte przed tym, który nie wierzy. To człowiek, który *może* więcej. Czuje, że łatwiej mu znieść lub pokonywać trudności życiowe«¹⁸.

Czy religie i teologie nie musiałyby więc całkowicie wycofać się z obszaru wiedzy zdominowanego przez nauki? Czy teologia nie musiałaby

¹⁷ Bóg »jako zapchajdziura naszego niedoskonałego poznania«: *Dietrich Bonhoeffer* przedstawił w swych listach więziennych beznadziejność tej konstatacji i sformułował pewną alternatywę: »Jeśli istotnie granice wiedzy przesuwają się coraz dalej (a to z pewnością się dzieje), to Bóg jest wypychany razem z nimi i dlatego jest w nieustannym odwrocie. Powinniśmy znaleźć Boga w tym, co poznajemy, jednak nie w tym, czego nie poznajemy; Bóg chce, abyśmy Go pojmowali nie w niewyjaśnionych, lecz w wyjaśnionych kwestiach« (*Widerstand und Ergebung*, Taschenbuchausgabe München – Hamburg 1967, s. 155). Czy w tym stwierdzeniu wyraża się jednak wszystko?

¹⁸ Emile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 398 (pierwsze wydanie fr. 1912).

zrezygnować z roszczenia bycia nauką? A może *umieć* i *wiedzieć* pozostają tu jednak w jakiś sposób powiązane i nie jest to powiązanie w znaczeniu »wiedza to potęga«, czyli nie w relacji do umiejętności, która zawdzięcza się opracowanej naukowo wiedzy typu *know-how*? Chociażby w znaczeniu wiedzy życia, która nakreśla horyzont temu, co się umie i czego się nie umie, co się wie i o czym się nie wie, nakreśla horyzont życia i umiarności, w dążeniu do którego człowiek, mając nadzieję, ryzykując, opłakując, patrzy z ufnością w przyszłość i sam wykracza poza siebie? I nie chodzi tu o jakąś wiedzę »obiektywną«, »niezaangażowaną«¹⁹, lecz o wiedzę zainteresowaną życiem i umiejętnością życia, wolnością i szczęściem, oraz poznaniem, w którym ujawnia się zainteresowanie i zaangażowanie z pasją. Już Nietzsche przyznał temu poznaniu pierwszeństwo i uznał za istotne dla swego myślenia. Pasja myślenia jest dla niego pasją charakterystyczną dla wolnych duchów, które ważą się mieć otwarte horyzonty oraz »wielką miłość«, zdolną sprostać wielkim wymaganiom. Jest to owa »pobożność« myślenia²⁰, która we wszelkim Nie jest w drodze do wielkiego Tak. *Przekonania* podtrzymują myślenie, mobilizują jego dynamikę. Jak stwierdza Nietzsche, w nauce przekonania nie mają jednak

»prawa obywatelstwa, mówi się słusznie: dopiero gdy zdecydują się one zniżyć się do skromności hipotezy, tymczasowego stanowiska doświadczalnego, regulatywnej fikcji, można im przyznać dostęp do królestwa poznania, a nawet pewną wartość w jego obrębie – co prawda z tym ograniczeniem, że muszą pozostać pod dozorem policyjnym, pod władzą policji nieufności. – Lecz, przyjrawszy się dokładnie, nie znaczy to: że przekonanie dopiero wtedy osiągnąć może wstęp w obręb wiedzy, gdy *przestanie* być przekonaniem? Czyż karność naukowego ducha nie zaczyna się zabronieniem sobie wszelkich przekonań?... Tak jest prawdopodobnie: pozostaje tylko pytanie, czy, aby *karność ta zacząć się mogła*, nie musi istnieć już przekonanie i to tak despotyczne i bezwzględne, że składa sobie w ofierze wszystkie inne przekonania. Widzimy, że i wiedza spoczywa na wierze, nie ma wcale żadnej wiedzy „nieuprzedzonej” «²¹.

Myśleć i poznawać – dlaczego i po co? Tu dominują przekonania, które nadają ramy myśleniu i pragnieniu poznania, które osadzają owo pragnienie w życiu codziennym i kierują nim, jeszcze zanim myślenie uświadomi

¹⁹ Por. Charles Taylor, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 926, gdzie mowa jest o właściwym dla czasów nowożytnych »rozumie niezaangażowanym«.

²⁰ Por. *Wiedza radosna*, aforyzm 344-345, s. 289-294.

²¹ *Wiedza radosna*, aforyzm 344, s. 289.

sobie cokolwiek z tego. Myślenie usiłuje nie zajmować się nimi, najlepiej jak tylko potrafi; chciałoby być beznamiętne, ponieważ namiętności i żądze wydają »idee nieadekwatne, czyli ułomne i mętne«²², które wprowadzają poznanie w błąd. Namiętności otrzymują jednak ostateczny kształt właśnie w przekonaniach, które myśleniu poddają owe dlatego i po co. Nietzsche pokazał to dobitnie. Swoje myślenie pojmował jako próbę wydobywania z ukrycia tych przekonań, które pełnią przewodnią rolę w poznaniu. Chciał uczynić z nich przedmiot dyskusji. Miały stać się hipotezami poddanymi ocenie ze strony wolnych duchów²³. W ten sposób stają się oni wolni, mogą wydawać osąd na temat determinujących ich przekonań, zdobywają władzę nad ukrytymi władcami poznania i życia.

Co charakteryzuje wiedzę, poznanie i te przekonania, które determinują poznających i spragnionych wiedzy? Wszystkie te rzeczywistości nie leżą na tym samym poziomie. Kusi to szukających poznania do tego, aby wcale nie zwracać uwagi na przekonania. Tym samym zapominają – jak mówi Nietzsche – o nieodzownym powiązaniu poznania z życiem. Nietzschemu chodzi dokładnie o to, aby uczynić przedmiotem dyskusji te przekonania, które odgrywają przewodnią rolę w poznaniu. Czy można je jednak uczynić przedmiotem dyskusji? A może ujawnia się w nich tylko *ta wiara*, która nie staje do dyskusji, ponieważ nie potrafi pojmować siebie jako zwykłą hipotezę? Nietzsche pragnie wyrwać także tę wiarę z właściwego jej uodpornienia się na otwarty dyskurs. I czyni to, »wykańczając« w wielu podejściach wiarę *religijną* jako z gruntu obaloną hipotezę, jako po ludzku nieodpowiedzialne, całkowicie nieuzasadnione przekonanie, opierające się tylko na najniższych namiętnościach²⁴. Nietzsche uwzględnia swe podstawowe przekonanie, które kierowało nim samym i które było jego doświadczeniem, demaskując podstawowe przekonanie chrześcijaństwa i kompromitując je. Wola radykalnej immanencji, radykalnej akceptacji życia w immanencji i doczesności »wykazuje«, że przeciwstawne temu (religijne) przekonanie jest drogą negacji i dewaluacji immanencji, jest »nihilistyczne«, prowadzące w nicość. Nietzsche obala je albo uważa je za obalone przez swój »nadrzędny«, przeciwny punkt widzenia.

²² Por. Baruch de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa 2008, tu s. 109, (Twierdzenie XXXIV i XXXV).

²³ Przed i poza wysunięciem tego rodzaju hipotez przekonania są »bardziej niebezpiecznymi wrogami prawdy niż kłamstwa« (*Ludzkie arcyłudzkie*, aforyzm 483, s. 395). »Przekonania to więzienie«, z którego trzeba uciec, aby zyskać siłę, jaką daje możliwość »spoglądania wolnym okiem« (por. *Antychryst*, aforyzm 54, s. 122).

²⁴ Por. *Nachgelassene Fragmente November 1887 – März 1888*, w: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), München–Berlin 1980, t. 13, s. 156.

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
Ważne założenie – w perspektywie wewnętrznej i zewnętrznej	5
Fascynacja i podejrzenie	9
(Po)dać powody i ocenić uzasadnienia	10
Świadectwo i osąd	12
Wiara, miłość i prawda	14
Wprowadzenie do epistemologii teologicznej: sformułowanie celu i spojrzenie w przyszłość	16
Przewodnia intuicja	19
Podsumowujące tezy	25
1. NAUKA WIARY?	29
Wierzyć – czy to logiczne?	29
Wiara i wiedza	32
Nauka i praktyka życia	40
Wiedza wiary jako hipoteza?	47
Wiedza wiary i inne formy wiedzy	54
Wiedza wiary i motywy działania	58
Roszczenia ważnościowe wiary w dyskursie naukowym	62
Podsumowujące tezy	70
2. WIARA: OPCJA ODPOWIEDZIALNA RACJONALNIE?	75
Racjonalność i siła przekonywania	75
Przed trybunałem rozumu	81
Spojrzenie z pewnego dystansu	88
Rezultat jako kryterium racjonalności?	96
Dyskursy na temat możliwie najlepszej artykulacji nieuniknionych tematów ludzkiego porozumiewania się ze sobą	102
Podsumowujące tezy	116
3. WYZWAŁAJĄCA PRAWDA.	121
Prawda i adekwatność	121
Prawda w wyborze?	125
Prawda i to, co zastane – oraz to, z czym należy się pogodzić	129
Prawda i uznanie	138

Dynamika prawdy poznania	146
W horyzoncie artykulacji wiary	153
Prawda jako <i>adaequatio</i> ?	158
Prawda w wolności: ludzki język	165
Pojęcia i metafory	174
Podsumowujące tezy	180
4. TEOLOGIA JAKO HERMENEUTYKA	185
Musieć zrozumieć to, co nie jest już oczywiste	185
Zrozumieć głębiej; zrozumieć od wewnątrz	189
Normatywna interpretacja ze strony Boga	192
Teologiczno-hermeneutyczne konstelacje	200
Sens zamiast prawdy?	204
Konflikt interpretacji	208
Rozumieć lepiej albo inaczej?	212
Hermeneutyka i praktyka	220
Podsumowujące tezy	229
5. TEOLOGIA I NAUKI	235
Afirmacja?	235
Dwie kultury wiedzy?	240
W sferze napięć między wyjaśnieniem i rozumieniem	248
Pytania przewodnie: dlaczego? dokąd? w jakim celu?	254
Przejawy nakładania się na siebie perspektyw i »naukowy ruch graniczny« ..	261
Komplementarność albo konkurencja perspektyw?	277
Jedynie możliwości interpretacji świata i siebie? – Religioznawstwo	282
Jedynie możliwości interpretacji świata i siebie? – Filologia	293
Poznanie tego, co rzeczywiste: Historia »i więcej«	300
Podsumowujące tezy	311
6. WIERZYĆ I POZNAĆ	317
Pozbawienie złudzenia?	317
Poznanie teologiczne będące wynikiem zażyłości z tym, co dane; miejsca teologiczne	325
Zażyłość i wątpliwość: podwójne wyzwanie poznania	331
Wiedza wiary o sobie	339
Zażyłość z Bogiem, zażyłość ze sobą	348
Logika miłości: urzeczywistniona w Bogu, rozumiana przez człowieka	359
Iluzja narcystyczna?	364
Podsumowujące tezy	370
BIBLIOGRAFIA	375
INDEKS NAZWISK	389

„Myśl Teologiczna”

seria założona przez ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ
od 70 tomu pod redakcją ks. Arkadiusza Barona, ks. Henryka Pietrasa SJ
i ks. Roberta Woźniaka

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch.A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998
20. M. O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, 1998
21. St. Głaz, *Doświadczenie religijne*, 1998
22. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, 1998
23. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 1999
24. E. Piotrowski, *Teodramat*, 1999
25. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 1999
26. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, 2000
27. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, 2000
28. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2000
29. A. Dalbesio, *Duch Święty w NT*, w *Kościele, w życiu chrześcijańskim*, 2001
30. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, 2001
31. F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, 2001
32. J.E. Verduynde SJ, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, 2001
33. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, 2001
34. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, 2002
35. M.R. Jurado SJ, *Rozeznawanie duchowe*, 2002
36. J. Maier, *Między Starym i Nowym Testamentem*, 2002
37. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. I, 2002
38. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. II, 2002
39. J. Daniélou SJ, *Teologia judeochrześcijańska*, 2002
40. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, 2003
41. A. Jankowski OSB, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, 2003
42. Ks. B. Nadolski TChr, *Wprowadzenie do Liturgii*, 2003
43. A. Jankowski OSB, *Blżej Bogarodzicy*, 2004
44. Z.J. Kijas OFMConv, *Początki świata i człowieka*, 2004
45. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, 2004
46. A. Jankowski OSB, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 2005
47. Ks. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, 2005

48. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, 2005
49. R. Miggelbrink, *Gniew Boży*, 2005
50. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, 2005
51. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, 2005
52. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, 2005
53. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Misterium communionis*, 2006
54. A. Jankowski OSB, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 2007
55. H. Pietras SJ, *Eschatologia pierwszych czterech wieków*, 2007
56. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, 2007
57. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2007
58. H. Wagner, *Dogmatyka*, 2007
59. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, 2007
60. J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, 2008
61. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, 2008
62. R.J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia*, 2008
63. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, 2009
64. W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle Listów Pawłowych*, 2009
65. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Bosko-ludzka wspólnota*, 2009
66. P.M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, 2010
67. F. Kerr, *Teolodzy XX wieku. Od neoscholastycyzmu do mistyki obłubieńczej*, 2010
68. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, 2010
69. F. Zeilinger, *Wiara w Zmartwychwstanie w Biblii*, 2011
70. J. Bolewski SJ, *Misterium Mądrości*, 2012
71. A. Napiórkowski OSPPE, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, 2012
72. M. Kita, *Logos większy niż ratio*, 2012
73. P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość*, 2013
74. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, 2013
75. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, (2013)
76. C. Smuniewski, *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, 2013
77. T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, 2013
78. J. Kupczak OP, *Teologiczna semantyka płci*, 2013
79. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, 2013
80. D. Llywelyn SJ, *Katolicka teologia narodowości*, 2014
81. J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, 2014