

KRZYSZTOF CZERNIAWSKI

DEBATA DUMMETT–LASH
I BEZPOŚREDNIOŚĆ OBJAWIENIA *

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie polskiemu czytelnikowi debaty zapoczątkowanej przez brytyjskiego filozofa Michaela Dummetta (1925–2011), jaka toczyła się na łamach czasopisma *New Blackfriars* w latach 1987–1989, i dokonanie na tej podstawie pewnych bardziej ogólnych refleksji z zakresu filozofii religii. *New Blackfriars* to istniejące od 1920 r. angielskie czasopismo formalnie związane z miejscową prowincją dominikanów, zajmujące się tematyką współczesnego katolicyzmu. Interesująca nas debata rozpoczęła się od artykułu Dummetta opublikowanego w październiku 1987 r.¹, na który w grudniu tego samego roku odpowiedział Nicholas Lash², teolog piastujący wtedy prestiżową katedrę Noris-Hulse Professor of Divinity na University of Cambridge. Wkrótce w debatę zaangażowały się kolejne osobistości chrześcijańskiego życia intelektualnego Wielkiej Brytanii. Ponieważ jednak Dummett i Lash jako pierwsi zabrali głos w dyskusji, przyjęło się nazywać ją po prostu debatą Dummett–Lash. Formalnie rzecz biorąc, debata zakończyła się krótkim wystąpieniem Timothy’ego Radcliffe’a, wykładowcy

Dr KRZYSZTOF CZERNIAWSKI — adiunkt naukowy Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego; adres do korespondencji: Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; e-mail: kfczerniawski@gmail.com

* Niniejszy tekst powstał w ramach grantu nr 2016/20/S/HS1/00437, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. Podziękowania w tym miejscu należą się w szczególności prof. Tadeuszowi Szubce, który jako pierwszy zainteresował mnie debatą Dummett–Lash oraz przeczytał i zrecenzował pierwszą wersję artykułu. Jestem wdzięczny także ks. prof. Piotrowi Roszkowi za zaproszenie do wygłoszenia wykładu na temat filozofii religii Dummetta w Centrum Dialogu im. Jana Pawła II w Toruniu oraz prof. Ryszardowi Kleszczowi za zaproszenie do wygłoszenia analogicznego wykładu w Instytucie Filozofii UŁ. Dyskusje, jakie wywiązały się po obu tych wykładach, miały znaczący wpływ na ostateczny kształt tego artykułu.

¹ Michael DUMMETT, „A Remarkable Consensus”, *New Blackfriars* 68 (1987), No. 809: 424–431.

² Nicholas LASH, „A Leaky Sort of Thing? The Divisiveness of Michael Dummett”, *New Blackfriars* 68 (1987), No. 811: 552–557.

Pisma Świętego na University of Oxford, a wówczas także prowincjała angielskich dominikanów, który w przyszłości, w latach 1992–2001, miał być generałem zakonu³. Wzięło w niej udział osiem osób, które opublikowały na łamach *New Blackfriars* czternaście artykułów. Jednak wystąpienie Dummetta na konferencji poświęconej filozoficznej teologii i biblijnej egzegezie, jaka odbyła się na University of Notre Dame w marcu 1990 r., można uznać za dalszy ciąg debaty, ponieważ zarówno Dummett jak i jego polemista, John J. Collins, bezpośrednio nawiązywali do wcześniejszej dyskusji w czasopiśmie angielskich dominikanów⁴.

Jedną ze szczególnych cech debaty Dummett–Lash była temperatura toczzonego sporu, daleko odbiegająca od zwykłych akademickich dyskusji. Po części przyczyną takiego stanu rzeczy był temat dyskusji, dotyczyła ona bowiem fundamentalnych dla chrześcijan kwestii, takich jak racjonalność ich wiary oraz stabilność jej dogmatów. Istotna jednak była także pewna szczególna cecha inicjującego artykułu Dummetta, który poza omówieniem czysto intelektualnych kwestii miał także wymiar oskarżycielski. Jego tytuł „A Remarkable Consensus”, który na polski najlepiej chyba przetłumaczyć jako „Zastanawiający konsensus”, nawiązuje do fragmentu recenzji książki Hansa Künga *Eternal Life?* autorstwa Thomasa Sheehana, ówczesnego profesora filozofii na Loyola University w Chicago. Sheehan pisał o „liberalnym konsensusie” dominującym obecnie wśród katolickich uczonych i nauczanych w większości katolickich seminariów, zgodnie z którym:

Jezus z Nazaretu nie podniósł żadnych mesjańskich roszczeń przypisywanych mu przez Ewangelie i umarł, nie wierząc, że jest Chrystusem i Synem Bożym, nie wspominając o byciu założycielem nowej religii. Byłoby czymś trudnym znalezienie katolickiego biblisty, który utrzymuje, że Jezus myślał, iż jest Synem Bożym, odwiecznie preegzystującym jako druga Osoba Trójcy, zanim stał się istotą ludzką. Ściśle mówiąc, powiadają katolicy egzegeci, Jezus nie wiedział nic o Trójcy i nigdy nie wspominał jej w swoich kazaniach. Jezus nie wiedział też, że jego matka, Maria, pozostała dziewicą pomimo aktu jego poczęcia, nie mówiąc już o tym, by — jak sądził z Tomasz Akwinu — urodziła go, ale jej błona dziewicza pozostała nietknięta. [...] I wydaje się że nie ustanowił żadnych księży ani nie

³ Timothy RADCLIFFE, „The Dummett–Lash Debate: Positively the Last Appearance”, *New Blackfriars* 70 (1989), No. 826: 200–201.

⁴ Zob. Michael DUMMETT, „The Impact of Scriptural Studies on the Content of Catholic Belief”, w: *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*, red. Eleonore Stump i Thomas P. Flint (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1993), 3–21; John COLLINS, „The Impact of Dogmatism on Rational Discourse: Comments on the Paper of Michael Dummett”, w: *Hermes and Athena*, 23–30.

wyświęcił żadnych biskupów, w gruncie rzeczy nie wiedział, że ma ustanowić rzymski katolicki i apostołski Kościół ze św. Piotrem jako pierwszym w długiej linii nieomylnych papieży. W rzeczywistości Jezus nie miał zamiaru zrywania z judaizmem, by ukonstytuować osobny Kościół⁵.

Dummett zgadzał się z Sheehanem, że taki konsensus istnieje. Uważał jednak, że podważa on jedność Kościoła, która opiera się na wierze wspólnej chrześcijanom zarówno współczesnym, jak i dawnym. Tymczasem „zastanawiający konsensus” zdawał się kwestionować jakąkolwiek ciągłość przekonań między dawnymi i dzisiejszymi chrześcijanami, tym samym nie pozostawiając żadnego miejsca dla idei Kościoła trwającego ponad wiekami. Według Dummetta:

Łatwo zrozumieć, jak ktoś może dojść do akceptacji poglądów, o których pisze Sheehan: jest to zwykły przypadek utraty wiary. Do niedawna ci, którzy doznawali takiej straty, z bólem lub z uczuciem wyzwolenia albo z jednym i drugim, odchodzili z Kościoła. Żądanie tego od kogokolwiek bez znajomości sekretów jego serca byłoby śmiertelnym grzechem przeciwko miłosierdziu. Bez wykroczenia przeciwko miłosierdziu możemy jednak w uprawniony sposób stwierdzić coś zdumiewającego: ludzie przyjmujący opinie, z których wynika, że od najwcześniejszych czasów Kościół katolicki, twierdzący, iż otrzymał od Boga misję ochrony objawionych przez Niego prawd, nauczał i naciskał na akceptację kłamstw, kłamstw zawartych w jego najświętszych księgach i jest w związku z tym oszustem, tak jak to zawsze utrzymywali jego przeciwnicy, mogą uważać za właściwe nauczanie takich poglądów osób przygotowywanych do kapłaństwa. I w rzeczy samej ich działania przekształcają Kościół w coś szczególnie oszukańczego⁶.

W świetle tego rodzaju stwierdzeń Dummetta nie powinno dziwić, że niektórzy katolicy bibliści (i teolodzy) poczuli się niejako „wywołani do tablicy” i na łamach *New Blackfriars* rozpoczęła się polemika z jego stwierdzeniami.

Dalsza część artykułu została podzielona na trzy części. W pierwszej omawiam kwestię istnienia elementu racjonalnego w ramach religii, za czym argumentował Dummett. W drugiej przedstawiam poruszaną w debacie kwestię potrzeby uzasadnienia wiary religijnej. W trzeciej rozważam niewątpli-

⁵ Thomas SHEEHAN, „Revolution in the Church”, recenzja: Hans Küng, *Eternal Life? After Death as a Medical, Philosophical and Theological Problem*, *The New York Review of Books* 14 June 1984, dostęp 5.02.2016, <http://www.nybooks.com/articles/1984/06/14/revolution-in-the-church>.

⁶ M. DUMMETT. „A Remarkable Consensus”, 430–431.

wie centralny dla interesującej nas dyskusji spór o rolę egzegezy biblijnej w rozumieniu dogmatów i problem ich niezmienności. W każdej z tych części oprócz zdania sprawy z uznanych przeze mnie za interesujące argumentów uczestników debaty staram się także przedstawić ocenę ich zasadności, a czasami dorzucić własne argumenty za jakimś stanowiskiem lub wyprowadzić pewne nieobecne w samej debacie wnioski. W zakończeniu koncentruję się przede wszystkim na próbie zrozumienia poglądów Dummetta, bez wątpienia centralnej postaci debaty, by ostatecznie na tej podstawie dojść do pewnych ogólnych wniosków dotyczących statusu objawienia we współczesnych religiach.

DUMMETT I JEGO „PROPOZYCJONALNE CHRZEŚCIJAŃSTWO”

Charakterystyczną cechą wywodów Dummetta jest to, że pisząc o religii, rozważa kwestie akceptacji przez wierzących sądów, doktryn, dogmatów, wiary w sensie posiadania jakichś przekonań, nie zastanawia się natomiast np. nad wiarą jako aktem zaufania. Jego inicjujący debatę artykuł poświęcony jest, przynajmniej programowo, kwestiom eklezjologicznym, jedności między Kościołem katolickim a prawosławnym (co jednak nie znalazło żadnego odzwierciedlenia w późniejszej debacie), jednakże jego punkt wyjścia jest bardzo szczególny i charakterystyczny. Dummett pisze, że:

Nie można nadać sensu historii chrześcijaństwa, jeśli nie będziemy uważać pewnego sądu za uznawany wspólnie przez katolików i prawosławnych, odrzucany zaś przez protestantów. Zgodnie z tym sądem mamy obowiązek, bez względu na prowokacje, nigdy nie podejmować żadnego kroku niszczącego jedność Kościoła⁷.

Zajmując się kwestią jedności Kościoła, Dummett cały czas pisze o niej jako o jedności przekonań, nie zaś, dajmy na to, jedności liturgii, modlitwy, życia sakramentalnego czy wspólnej tradycji.

To ze względu na tego rodzaju podejście Dummetta Collins przypisywał mu rodzaj „propozycjonalnego chrześcijaństwa”, które „raczej oczywiście jest konstruktem analitycznego filozofa”⁸. Najbardziej obszerną polemikę z Dummettem w tym zakresie podjął Bede Griffith, benedyktyński mnich,

⁷ M. DUMMETT, „A Remarkable Consensus”, 424.

⁸ J. COLLINS, „The Impact of Dogmatism”, 25.

znany przede wszystkim ze swoich prób łączenia duchowości chrześcijańskiej i hinduistycznej. Griffith uważał że Dummett przyjął jako kryterium katolickiej wiary to, co Avery Dulles nazywał propozycjonalnym modelem objawienia. Dummett jako wyróżniający się logik traktuje abstrakcyjną logiczną myśl jako normę ludzkiego dyskursu. Tym samym ma on jednak, posługując się słowami Dullesa, tendencję do „redukowania znaczenia i inteligibilności do wąskich ograniczeń konceptualnej logiki”⁹, tego zaś rodzaju założenie może być niezwykle mylące w przypadku dyskursu religijnego. Zamiast takiego sposobu myślenia Dulles proponuje symboliczny model objawienia, do czego Griffith przychyliła się w całej pełni, pisząc, że:

Czy były to Wedy czy Biblia, czy Koran, wszystkie zostały objawione nie w formie logicznej, lecz symbolicznej myśli. Abstrakcyjna myśl logiczna oddziela ideę od rzeczywistości, umysł od materii, duszę od ciała. Jest to rodzaj myślenia, które ostatecznie jest dziedzictwem Greków, ale jego obecna dominacja nad ludzkim umysłem jest dziedzictwem Kartezjusza, z jego katastrofalnym podziałem na umysł i materię¹⁰.

Przed powstaniem abstrakcyjnej logicznej myśli, w pierwszym tysiącleciu przed Chrystusem, wszechświat był zawsze postrzegany jako integralna całość z trzema wymiarami: fizycznym, psychicznym i duchowym. Każdy materialny byt był rozumiany jako posiadający aspekt psychiczny i duchowy. Te trzy aspekty nie były oczywiście jasno rozróżniane — zaczął je rozróżniać dopiero racjonalny, analityczny umysł, wraz z tym jednak pojawiło się zagrożenie, że stopniowo zostanie utracone poczucie „całościowego, organicznego wszechświata, w którym każdy aspekt odzwierciedla każdy inny aspekt i jest symbolem całości”¹¹.

Ten symboliczny wszechświat jest wszechświatem Biblii. Biblijne Objawienie ma charakter historyczny, jest skoncentrowane na osobach i zdarzeniach, ale te zdarzenia i osoby są zawsze postrzegane w kontekście ich psychicznego i duchowego znaczenia. Biblia nie jest zainteresowana „faktami” samymi w sobie, fenomenami pozbawionymi znaczenia, zawsze zainteresowana jest właśnie raczej znaczeniem wydarzenia niż jego powierzchownością. Czasami, jak w przypadku Adama i Ewy, osoby mają charakter czysto symboliczny, w tym przypadku reprezentując mężczyznę i kobietę.

⁹ Avery DULLES, *Models of Revelation* (New York: Image Books, 1985) — za: Bede GRIFFITH, „A Symbolic Theology”, *New Blackfriars* 69 (1988), No. 817: 289.

¹⁰ B. GRIFFITH, „A Symbolic Theology”, 290.

¹¹ *Ibidem*, 291.

Nowy Testament jest bez wątpienia zapisem historycznych zdarzeń, mających miejsce w pełnym świetle historii, za panowania Tyberiusza Cezara, kiedy Poncjusz Piłat był namiestnikiem Judei, a Herod tetrarchą Galilei (Por. Łk 3,1). Narodziny i życie Jezusa są historycznymi faktami, z których istnieniem nie można sensownie dyskutować. Twórcy Nowego Testamentu byli jednak zainteresowani przede wszystkim nie historycznymi zdarzeniami, ale ich uniwersalnym znaczeniem, ich symbolizmem. Dokładna relacja między faktem a symbolem nie zawsze jest możliwa do określenia, ponieważ dla twórców Nowego Testamentu nie było to ważne; liczył się dla nich całościowy wymiar historii Jezusa, w każdym aspekcie jej znaczenia¹².

Jeśli weźmiemy to pod uwagę, wówczas możemy przezwyciężyć trudności związane z Niepokalanym Poczęciem czy Zmartwychwstaniem. I tak w przypadku tego pierwszego opowiadana historia nie koncentruje się na fakcie fizycznego dziewictwa Marii, ponieważ dla Ewangelisty istotny jest fakt że Jezus jest „Synem Bożym”, „poczętym z Ducha Świętego”. Takie jest podstawowe znaczenie opisywanego wydarzenia i analogicznie dziewictwo Maryi nie ma przede wszystkim wymiaru fizycznego, bo dziewica to nie tylko ktoś, kto jest fizycznie „czysty”, ale także ktoś, kto jest „czysty” psychicznie, posiada „czyste serce”. „Maryja była dziewicą, ponieważ była czystego serca, bez żadnego ziemskiego przywiązania, tak że mogła począć Słowo Boga w swoim sercu i nosić je w swoim ciele”¹³.

Tak samo jest w przypadku Zmartwychwstania Jezusa.

Podstawowym sensem Zmartwychwstania Jezusa jest to, że przeszedł on przez śmierć do wiecznego życia i w ten sposób uczynił możliwym dla ludzkości jako całości przejście przez śmierć do wiecznego życia. Dokładna natura zdarzeń, które miały miejsce po tym, jak ciało Jezusa zostało złożone do grobu, nie może być określona. Niezwykle trudno pogodzić różne ujęcia jego ukazania się uczniom. Te historie mają na celu uczynienie jasnym, że ciało i dusza Jezusa nie zostały pozostawione w dominium śmierci, ale zostały wskrzeszone ku nowemu życiu. I znowu, dokładny historyczny fenomen nie ma pierwszorzędного znaczenia — gdyby tak było, Ewangelisci byłiby znacznie dokładniejsi w rejestrowaniu faktów. [...] Twórcy Ewangelii koncentrowali się na próbie pokazania, że dziecko narodzone z Maryi było „poczęte z Ducha Świętego” i było „Synem Bożym” oraz że ciało i dusza Jezusa, które zostały poddane śmierci na krzyżu, zostały następnie wskrzeszone przez Boga do wiecznego życia. „Mechanika” Niepokolanego Poczęcia i Zmartwychwstania pozostawała poza sferą ich zainteresowania i dzisiejsi chrześcijanie, którzy kwestionują fenomenalny aspekt tych zdarzeń, ale akceptują

¹² Ibidem, 291–292.

¹³ Ibidem.

ich sens i znaczenie dla nich samych oraz ludzkości jako całości, nie powinni być uważani za posiadających braki w chrześcijańskiej wierze¹⁴.

Dummett zgadza się z Griffithem, że w starożytnym Kościele każde historyczne wydarzenie zawarte w Biblii było interpretowane w świetle jego znaczenia symbolicznego, które zwłaszcza w przypadku Starego Testamentu było brane pod uwagę jako pierwsze. To twierdzenie jest prawdziwe,

ale nie wolno go mylić ze stwierdzeniem, często czynionym, że Ojcowie interpretowali pisma Starego Testamentu raczej jako w intencji symboliczne, a nie jako dosłowną narrację. Jeśli dobrze ich rozumiem, ich pogląd polegał nie na tym, że ludzcy autorzy, na pierwszy rzut oka, historycznych ksiąg Starego Testamentu uprawiali symboliczny sposób pisania: uważali ich oni za przekazujących bieg rzeczywistych zdarzeń. Raczej to Bóg używał rzeczywistych zdarzeń w symboliczny sposób lub jako typów tego, co będzie zrozumiane później¹⁵.

Dummett nie chce polemizować ze stwierdzeniem Griffitha, że również w przypadku Nowego Testamentu fizyczne zdarzenie nigdy nie było postrzegane w oderwaniu od jego psychicznego i duchowego znaczenia, zaznacza jednak, że „jest czymś równie błędnym koncentrowanie się na fizycznym zdarzeniu i pomijanie jego znaczenia duchowego jak negowanie zajścia fizycznego zdarzenia, które owo znaczenie ma posiadać”¹⁶. Brytyjski filozof proponuje przy tym przeprowadzenie pewnego myślowego eksperymentu. Przyjmijmy, że w rzeczywistości Jezus nie był ukrzyżowany, lecz zmarł w wyniku choroby, nie zmartwychwstał, a jego ciało w sposób naturalny rozłożyło się w jego grobie, gdzieś na terenie Palestyny. Przyjmijmy dalej, że Ewangelściści doskonale zdawali sobie z tego sprawę, a cała narracja męki i zmartwychwstania miała w swojej intencji znaczenie jedynie symboliczne — miała za zadanie przekazać wiarę pierwszych chrześcijan, że Chrystusowa akceptacja śmierci ma moc zbawienia ludzkości. Jeśli jednak zaakceptujemy taką teorię (która, zauważmy na marginesie, odpowiada generalnie treści liberalnego konsensusu opisywanego przez Sheehana):

nie będziemy mogli mieć nadal takiej samej doktryny zbawienia. Nie zamierzam się spierać co do tego, czy Bóg mógł zbawić ludzkość przez śmierć swojego Syna z przyczyn naturalnych; kim bowiem jestem, by orzekać, co Bóg może, a czego nie może zrobić? Twierdzę tylko, że nie można tak po prostu korzystać z symbolicznego znaczenia jakiegoś wydarzenia i przekształcać je w całkowicie inne

¹⁴ Ibidem, 292–293.

¹⁵ Michael DUMMETT, „What Chance for Ecumenism?”, *New Blackfriars* 69 (1988), No. 822: 537.

¹⁶ Ibidem.

wydarzenie; jakkolwiek mielibyśmy traktować naturalną śmierć Jezusa, *nie możemy* traktować jej tak samo jak traktujemy jego śmierć na krzyżu¹⁷.

Krótko mówiąc, znaczenie symboliczne powiązane jest ze znaczeniem dosłownym i jeśli całkowicie odejdziemy od dosłownego rozumienia Biblii, to nie będziemy mogli w zasadny sposób podtrzymywać jej interpretacji symbolicznej. Nie znaczy to oczywiście, że całą treść Pisma Świętego mamy rozumieć w sposób dosłowny. Dummett przyznaje, że w pewnym zakresie zasadne są uwagi biblistów co do występowania w ramach Biblii różnych gatunków literackich i stąd niemożność traktowania całej zawartej w niej narracji jako sprawozdania z rzeczywistych wydarzeń. Wydaje się, że chodzi mu o to, iż istnieje jednak pewien historyczny rdzeń tej narracji, od którego nie można odejść, chcąc być chrześcijaninem. W duchu Dummetta moglibyśmy powiedzieć, że chrześcijańskie wyznanie wiary mówi nie tylko w sposób ogólny, że Chrystus zmartwychwstał, ale też, że był ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem, pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia po swojej męce. A zatem umieszcza wydarzenie zmartwychwstania w bardzo konkretnym miejscu i czasie (co podkreślał przecież także Griffith) i negując fakt zajścia tego zdarzenia w najbardziej fizycznym i zwykłym sensie, negujemy od razu także jego wszelki możliwy symboliczny wydźwięk.

Potraktowanie kwestii religii przez Dummetta może uchodzić za nader jednostronne, ponieważ ogranicza się on jedynie do jej intelektualnego, racjonalnego aspektu. Nigdzie jednak nie stwierdza on, że religia nie posiada innych elementów ani że jego zamiarem jest jej całościowy opis — żadne z jego twierdzeń nie implikuje nawet, że na coś innego niż czysty intelektualizm w religii nie ma miejsca. Trudno to samo powiedzieć o Griffithie, który ogłasza się obrońcą równowagi wszystkich elementów w ramach religii, w świetle jego twierdzeń trudno jednak powiedzieć, jakie miejsce znajduje on dla „abstrakcyjnej logicznej myśli”. Następuje przy tym znamienne odwrócenie — dla starożytnych matematyka, a także jej pochodna, logika, nosiły w najwyższym stopniu znamiona tego, co duchowe, właśnie dlatego że były abstrakcyjne, to jest traktowały o rzeczywistości całkowicie oderwanej od ciała i zmysłowości. Jest to stały temat starożytnego pitagoreizmu i platonizmu we wszystkich jego postaciach. Dopiero w czasach nowożytnych, gdy zaczęto stosować matematykę do wyjaśniania świata cielesnego, natury, zaczęliśmy kojarzyć matematykę jako nieodłącznie związaną z fizyką, przeciwstawianą metafizyce i powiązanemu z nią światu duchowemu.

¹⁷ Ibidem, 538.

Wraz z rodzącym się powoli konfliktem między nowożytną nauką, której fizyka była paradygmatycznym przypadkiem, a religijnością przeciwstawienie religijności i „abstrakcyjnej logicznej myśli” przybrało swoją ostateczną postać. Griffith, pomimo ciągłego odwoływania się do starożytności, w rzeczywistości reprezentuje ten właśnie nowożytny sposób myślenia. Podążając tropem uwag Dummetta, negowanie dosłownego rozumienia Biblii kosztem jej rozumienia symbolicznego nie jest przywracaniem organicznej jedności świata fizycznego, psychicznego i duchowego, ale wręcz przeciwnie — wprowadzeniem radykalnego podziału między tymi różnymi rodzajami znaczeń zawartych w Biblii. Świat starożytnej wyobraźni nie cierpiał na takie rozdarcie, ponieważ równie poważnie traktował dosłowną, jak i symboliczną prawdziwość objawienia. Co więcej, proces wykładni alegorycznej (bo tak właśnie w tradycji Kościoła nazywano interpretację odwołującą się do znaczenia symbolicznego w rozumieniu Griffitha) dokonuje się właśnie za pomocą owej „abstrakcyjnej logicznej myśli”, z którą Griffith zdaje się mieć taki problem, a jego owocem są podlegające wszelkim racjonalnym operacjom zdania. To, co symboliczne, jest zatem także w głębokim sensie racjonalne, bo jedynie rozum potrafi odczytywać symbole.

CZY WIARA POTRZEBUJE UZASADNIENIA?

„A Remarkable Consensus” rozpoczyna się od rozważań Dummetta na temat uzasadnienia wiary katolickiej, przy czym pozwala on sobie na pewną grę językową, korzystając z wieloznaczności słowa *reason*, które w języku angielskim może oznaczać zarówno psychologicznie rozumiany motyw czy powód, jak i intelektualną rację. W pierwszym zdaniu swojego artykułu Dummett zadaje pytanie:

Czy istnieje jakaś racja (*reason*) należenia do Kościoła katolickiego lub jakiegokolwiek innego Kościoła? Niektórzy ludzie odpowiedzieliby, że istnieje wiele dobrych *powodów* (*reasons*), ale nie ma żadnych racjonalnych racji (*rationale*). Dobrym powodem należenia do Kościoła katolickiego byłoby to, że zawsze byłeś katolikiem i czujesz się w nim jak w domu; innym byłoby to, że żyjesz w katolickim kraju i żaden inny Kościół nie jest w nim niczym więcej niż sektą. Są to oczywiście osobiste powody, mające zastosowanie w przypadku jednych ludzi, ale nie innych; jako takie, kontrastują one z wszelkim dopuszczalnym racjonalnym uzasadnieniem (*rationale*). Uzasadnienie, jeśli takie istnieje, należenia do danego określonego Kościoła byłoby sądem zachodzącym w sposób generalny i nie odnoszącym się do pewnych indywidualów bardziej niż do innych, aby na mocy

swojej prawdziwości dawać powód, być może przemożny powód, do należenia do tego, a nie innego Kościoła¹⁸.

Dummett domaga się zatem, by przynależenie do Kościoła katolickiego opierało się na racjonalnym uzasadnieniu, takim, za którym stałyby uniwersalne, dostępne dla każdego racje — krótko mówiąc, ma ono mieć charakter intersubiektywny, a nie subiektywny. Stara się on przy tym pokazać, że potrzeby takiego uzasadnienia nie niweczy chrześcijańska nauka o wierze. Żaden chrześcijanin nie może kwestionować faktu, że wierzy dzięki łasce wiary. Niemniej należy się spytać, czy może on w uzasadniony sposób odwoływać się do wiary jako do *podstawy* swoich przekonań. Wydaje się że takie postawienie sprawy prowadzi do tego, iż pozbawiamy się jakichkolwiek środków przekonywania niewierzących, a ich pozbawiamy jakiejkolwiek motywacji do poszukiwania lub pożądania wiary. Można by oponować, że jeśli wiara jest niezbędna dla posiadania przekonań religijnych, to żadne racjonalne podstawy nie mogą tu wystarczyć.

Byłoby to pomieszanie *warunku* posiadania jakiegoś przekonania z *podstawami* jego prawdziwości. Nawet w kwestiach nieoteologicznych możemy z całą słusznością twierdzić, że niektóre przekonania mogą mieć tylko ci, którym brak w minimalnym stopniu zwykłej ludzkiej przyzwoitości; na mocy transpozycji wynika z tego, że taki minimalny stopień ludzkiej przyzwoitości jest warunkiem wystarczającym odrzucenia tych przekonań. Nie wynika z tego w żaden sposób, że nie istnieją racjonalne podstawy ich odrzucenia; wynika tylko to, że brak odpowiedniego sensu moralnego może utrudnić dostrzeżenie zasadności owych podstaw. Wiara musi uzupełniać rozum, lecz nigdy nie może go zastępować, jako że Bóg jest sprawiedliwy i nigdy nie może chcieć lub wymagać, aby ktoś uznawał coś, dla czego uznania nie ma powodu¹⁹.

Dummett pisze zatem o łasce wiary jako o warunku koniecznym, ale nie wystarczającym posiadania przekonań religijnych. Podaje przy tym dwa argumenty na rzecz stanowiska, iż potrzebujemy racjonalnego uzasadnienia wiary: konieczność posiadania środków do przekonywania niewierzących, którzy łaski wiary nie posiadają, i sprawiedliwość Boga, który nie może wymagać, by ktoś uznawał coś, dla czego uznawania nie ma powodu. W gruncie rzeczy spro-

¹⁸ M. DUMMETT, „A Remarkable Consensus”, 424.

¹⁹ M. DUMMETT, „The Impact of Scriptural Studies”, 9. Cytowany fragment podaję w przekładzie Tadeusza Szubki, zawartym w jego artykule „Michael Dummett o racjonalności religii”, w: *W trosce o kulturę logiczną. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. Kazimierz M. Wolsza (Opole: Wydział Teologiczny OU, 2014), 137–151.

wadzają się one do tego samego: wiara musi posiadać uzasadnienie potencjalnie dostępne dla wszystkich, także dla tych, którzy łaski wiary nie posiadają.

Pozwolę sobie od razu zauważyć, że ten argument zakłada, iż Bóg podlega naszym, ludzkim miarom sprawiedliwości i nie może w sposób arbitralny udzielać łaski wiary, bez żadnych widocznych podstaw, dając w ten sposób komuś szansę na zbawienie lub ostatecznie skazując na potępienie. Takie rozumowanie będzie skuteczne w ramach teologii, zgodnie z którą moralność Boga mieści się jakoś w ramach naszej moralności. Nie jest to jednak oczywiście jedyna możliwa teologia. Aż do późnej nowożytności w ramach chrześcijaństwa silny był prąd, zgodnie z którym Bóg nie podlega naszej ocenie moralnej w kwestii udzielania łaski i ma prawo dokonywać tego w sposób arbitralny, predestynując ludzi do zbawienia lub potępienia. W islamie ta teologia stała się dominująca pod wpływem aszaryzmu, pomimo że pierwsza wielka szkoła muzułmańskiej teologii, mutazylizm, bardzo mocno opowiadała się za przeciwnym stanowiskiem. Podsumowując, argument Dummetta polega na dalszych teologicznych założeniach i w związku z tym nie może przekonać każdego (jakkolwiek ironicznie by to brzmiało, ten argument z uniwersalizmu sam nie jest zbyt uniwersalny).

Żaden z interlokutorów Dummetta nie zakwestionował wprost jego tezy o konieczności posiadania uzasadnienia przez wiarę katolicką, niemniej wskazywali oni na różne problemy, z jakimi boryka się jego stanowisko. Teolog Joseph Fitzpatrick z naciskiem twierdził, że proces biblijnej egzegezy powinien być autonomiczny względem doktrynalnej normy²⁰. Dummett natomiast zwracał uwagę na fakt, że dokonując interpretacji, egzegeci nie opierają się na przemożnym świadectwie, lecz szacowaniu prawdopodobieństwa. A gdy szacujemy prawdopodobieństwo, powinniśmy brać pod uwagę każde przekonanie, które wpływa na jego stopień. Stąd niechrześcijański egzegeta ma prawo rozważać hipotezy wynikające z jego przekonania o fałszywości chrześcijaństwa, takie jak możliwość, że jeden z autorów Ewangelii był w rzeczywistości jedynie podszywającym się pod św. Marka czy św. Jana oszustem albo chciał celowo wprowadzić czytelników Ewangelii w błąd. Chrześcijanin z kolei ma prawo, spośród możliwych hipotez interpretacyjnych, wybierać te, które zgadzają się z jego przekonaniem o prawdziwości wiary chrześcijańskiej. Stąd pogląd Fitzpatricka, zgodnie z którym podczas egzegezy nie powinno się odwoływać do swoich przekonań religijnych, jest błędny. Dummett uważa wręcz, że:

²⁰ Joseph FITZPATRICK, „Lonergan’s Method and the Dummett–Lash dispute”, *New Blackfriars* 69 (1988), No. 814: 136.

byłoby czymś irracjonalnym ze strony chrześcijańskiego egzegety naciskanie na przyjmowanie hipotez na podstawie tego, że gdyby nie posiadał on przekonań religijnych, które posiada, te hipotezy wydawałyby mu się najbardziej prawdopodobne. W myśleniu kogokolwiek, kto posiada religijną wiarę, powinno istnieć wzajemne oddziaływanie (*interplay*) wiary i rozumu, które w żaden sposób nie rozprasza wymagań rozumu. Ścisłe rozczłonkowanie jego myślenia, którego domaga się Fitzpatrick na mocy autorytetu Lonergana — najpierw rozum bez uznawania wiary, następnie wiara bez odwoływania się do rozumu — może doprowadzić tylko do konkluzji, które nie będą zgodne ani z wiarą, ani z rozumem²¹.

Fitzpatrick w odpowiedzi na te zarzuty zauważał, że „Dummett proponuje zewnętrzną normę, która oddziaływałaby na właściwe procedury badań empirycznych i wbijała klin pomiędzy uczonych katolickich i resztę”, podczas gdy on sam naciska na „autonomię tych procedur dla wszystkich uczonych”²².

Dummett zatem, wbrew tonowi niektórych jego deklaracji, nie może w rzeczywistości uchodzić za zwolennika jakiegoś jednostronnego racjonalizmu w kwestii wiary, takiego, który sprowadzałby ją do porządku rozumu, co wynika także z innych jego wypowiedzi. Kilkukrotnie stwierdza on na przykład, że zgodnie z Bożą obietnicą możemy (i powinniśmy) całkowicie polegać na uroczystych deklaracjach Kościoła co do treści naszej wiary²³. Oznacza to dla niego również, że na tradycyjnym nauczaniu Kościoła, bardziej niż na naszych własnych badaniach, powinniśmy polegać także w trakcie naszej interpretacji Nowego Testamentu. Odwoływanie się do tradycji Kościoła, w przeciwieństwie do samodzielnego rozumowania, może wydawać się nieprzekonujące dla tych, którzy żywią wątpliwości co do jego misji. Zastępowanie jednak nauczania Kościoła autonomiczną egzegezą biblijną prowadzi do tego, że ci, którzy się wahają, „pozostaną nieprzekonani: nie zaczną w coś wierzyć dlatego, że tak tego przez długi czas nauczano w Kościele”²⁴. Dummett zdaje się zatem postrzegać postulowane przez siebie racjonalne uzasadnienie przynależności do Kościoła jako jedynie wstęp do, nazwijmy to tak, późniejszego wewnątrzkościelnego fideizmu²⁵. Oprócz ele-

²¹ Michael DUMMETT, „Theology and Reason”, *New Blackfriars* 69 (1988), No. 816: 242.

²² Joseph FITZPATRICK, „Michael Dummett’s ‘Theology and Reason’ — Joseph Fitzpatrick replies”, *New Blackfriars* 69 (1988), No. 817: 296.

²³ M. DUMMETT, „A Remarkable Consensus”, 427; TENŻE, „Unsafe Premises: A reply to Nicholas Lash”, *New Blackfriars* 68 (1987), No. 811: 566; TENŻE, „What Chance for Ecumenism?”, 532; TENŻE, „The Impact of Scriptural Studies”, 7.

²⁴ M. DUMMETT, „What Chance for Ecumenism?”, 531.

²⁵ *Ibidem*.

mentów fideizmu u Dummetta możemy także znaleźć sugestie, że w jakimś stopniu podziela on doktrynę *credo quia absurdum*, pisze bowiem na przykład, że tradycyjnie przyjmowano, iż chrześcijańska wiara „wyróżnia się, zawierając wiele zdumiewających i trudnych do pojęcia zasad, do których nikt nie może dojść na drodze zwykłego procesu racjonalnej refleksji”²⁶. W świetle tego nie powinno dziwić, że dla Collinsa pozycja Dummetta jest zasadniczo niespójna. Ciekawe ją podsumowuje, kiedy po zreferowaniu stanowiska Dummetta w kwestii uzasadnienia przynależności do Kościoła pisze:

Ten rodzaj „propozycjonalnego chrześcijaństwa” jest raczej oczywiście konstruktem analitycznego filozofa. Szeregowi chrześcijanie są całkiem zadowoleni z posiadania swoich „powodów” (*reasons*) przynależności do ich Kościołów i nie potrzebują żadnego tego rodzaju uzasadnienia. Ci z bardziej dogmatycznym zacięciem, którzy pragną pewności w kwestii ostatecznej prawdy, najczęściej odwołują się do wiary lub kościelnych dogmatów, ślepi na zarzut fideizmu. Dummett także chce, byśmy polegali na nauczaniu Kościoła raczej niż na własnych dociekaniach, i wyszydza przeciwny pogląd jako „naukowy protestantyzm”. Ale nie chce być uważany za fideistę, a zatem chce, by jego odwołanie się do dogmatów Kościoła było wsparte uzasadnieniem zaufania Kościołowi w pierwszym rzędzie. To na tym polega zasadnicza ambiwalencja pozycji Dummetta²⁷.

Stanowisko Dummetta nie jest, być może, do tego stopnia obarczone sprzecznościami, jak zdaje się sądzić Collins. Według brytyjskiego filozofa wiarę przyjmujemy, przynajmniej w jakimś stopniu, na podstawie racjonalnego uzasadnienia. Jest ona zatem od początku jakoś racjonalna i jej porządek nie jest całkowicie obcy i oddzielony od porządku rozumu, i to tutaj ma źródło zakwestionowanie autonomii nauk biblijnych czy szerzej teologii przez Dummetta. Nie ma tu miejsca na fideizm w czystej postaci, ponieważ nie istnieje tu wiara bez uzasadnienia. Powinniśmy bezwarunkowo wierzyć w nauczanie Kościoła dopiero wtedy, gdy najpierw uzasadnimy, że jest on wiarygodnym depozytariuszem Bożego Objawienia. Znowu nie ma tu jakiegś jednoznacznej sprzeczności między racjonalizmem Dummetta a jego naciskiem na akceptację tradycji Kościoła, jeżeli już uzasadniliśmy swoje bycie w tym Kościele. Najbardziej problematyczne z punktu widzenia racjonalistycznej wykładni Dummetta wydają się w sumie jego powtarzające się wyrazy aprobaty dla rozumowania *credo quia absurdum*, które trudno postrzegać inaczej niż ukłon w stronę irracjonalizmu.

²⁶ M. DUMMETT, „The Impact of Scriptural Studies”, 7. Zobacz także M. DUMMETT, „What Chance for Ecumenism?”, 532.

²⁷ J. COLLINS, „The Impact of Dogmatism”, 25.

CZY EGZEGECI TWORZĄ NOWĄ RELIGIĘ?

Dummett żąda, by nasza wiara posiadała uzasadnienie, nie oznacza to jednak, że chce on, by religia podporządkowała się regułom panującym w nauce, lecz raczej by nie traktować religii i nauki jako czegoś zasadniczo różnego od siebie, podlegającego skrajnie odmiennym normom racjonalności. Według Dummetta w ramy nauk biblijnych mogą być włączone przesłanki o charakterze światopoglądowym, ponieważ nie postrzega on ich jako zasadniczo różnych, jeśli chodzi o ich epistemiczny status od pozostałych przesłanek. Postulowane przez Dummetta uzasadnienie ma dotyczyć konkretnie przynależenia do danego Kościoła, a to oznacza, że rozum ma tu uzasadnić, czemu ma podporządkować się autorytetowi — można by powiedzieć, że rozum uzasadnia wyrzeczenie się rozumu. Podejście Dummetta zdaje się szczególnie zagrażać pewnej konkretnej grupie, a mianowicie bibliotom (a także innym teologom), którzy też należą do Kościoła. W ramach koncepcji Dummetta z chwilą, kiedy na podstawie racjonalnych przesłanek staniemy się już członkami jakiegoś Kościoła, nie ma miejsca na samodzielne dociekania w sprawach wiary — odtąd mamy już postępować za nauczaniem Kościoła w tych kwestiach. Tymczasem egzegeci biblijni niejako z urzędu są powołani do tego, by przeprowadzać samodzielne badania w zakresie interpretacji fundamentalnego dla chrześcijańskiej wiary tekstu. Oczywiście jako tacy są oni zainteresowani utrzymaniem autonomiczności swojej nauki względem swojego wyznania, choćby po to, by móc swobodnie korzystać z dorobku ich kolegów niepodzielających ich światopoglądu, o co walczył Fitzpatrick. Dummett zdaje się nie uwzględniać istnienia tej specyficznej grupy, nie należy się zatem dziwić, że to właśnie jej przedstawiciele wdali się z nim w polemikę.

Dummett postrzega współczesną egzegezę biblijną jako skażoną przez „liberalny konsensus” opisywany przez Sheehana i nie pozostawia wątpliwości, że on sam jest zwolennikiem raczej dosłownego odczytywania Biblii i przede wszystkim postawienia granic jej możliwej interpretacji przez autorytet Kościoła. Nie kwestionuje on tego, że problem interpretacji czasami powstaje na przykład przy okazji doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Jego zdaniem:

Istnieją jednak granice możliwej interpretacji. Słowa „poczęty z Ducha Świętego, narodzony z dziewicy Maryi” nie mogą być potencjalnie rozumiane jako oznaczające „poczęty przez Marię, z ludzkiego ojca, przed małżeństwem”; słowa „powstał z martwych trzeciego dnia” nie mogą być rozumiane jako „ciało Jezusa rozłożyło się w grobie, ale uczniowie mieli jakiś rodzaj doświadczeń objawienia,

które przekonały ich, że Jezus w jakiś sposób żyje wraz z Bogiem”. Stąd jeśli czyjeś poglądy w tych kwestiach są reprezentowane przez drugi człon każdej z tych par, to w sposób implicytny wierzy on, że Kościół katolicki jest oszustwem²⁸.

Dummett stara się przy tym nie pozostawić żadnych wątpliwości, że autorytet Kościoła musi być rozumiany jako oparty w możliwie bezpośredni sposób na autorytecie Boga, w szczególności zaś na słowach Jezusa objawionych w Biblii — to dlatego nie można się zgodzić na traktowanie tej ostatniej tak, jakby była dziełem wyłącznie ludzkich autorów, a Jezusa tak, jakby był jedynie stworzoną przez nich literacką postacią (nawet jeśli przy okazji zastrzega się, że jej prototypem był ktoś żyjący rzeczywiście), podlegającą wszystkim pisarskim konwencjom ówczesnych czasów, a już na pewno nie kimś świadomym swojej boskiej natury.

Jeśli Jezus nie twierdził, że jest Mesjaszem, nie powinniśmy nadawać mu tytułu „Chrystusa” ani twierdzić, że Mesjasz już przyszedł; jeśli nie wierzył on w swoją boskość, to my także nie mamy podstaw do wiary w nią, i stąd popełniamy idolatrię, modląc się do niego; jeśli nic nie wiedział o Trójcy, to my nie wiemy nic o Trójcy i nie mamy żadnego uzasadnienia dla sugerowania, że Trójca istnieje; jeśli nie zamierzał on tworzyć wspólnoty, to istnienie Kościoła nie ma żadnych podstaw i jest on uzurpacją; jeśli nie przekazał żadnej władzy apostołom, to ani biskupi, ani księża, ani papieże nie posiadają żadnego statusu nieprzyznanego im przez ludzi, który przez ludzi nie może być im odebrany²⁹.

W świetle oskarżeń Dummetta nie powinno dziwić, że sporą część wywołanej przezeń dyskusji zajęło spieranie się o to, czy wskazywany przez Sheehana liberalny konsensus rzeczywiście istnieje i czy zajmuje tak prominentne miejsce we współczesnym katolickim nauczaniu. Przy tym chociaż niektórzy z interlokutorów Dummetta zgodzili się co do pierwszego z wymienionych faktów, zauważając w swoim środowisku obecność poglądów opisywanych przez Sheehana, to żaden nie zgodził się co do drugiego, to jest nie przyznał, że liberalny konsensus dominuje w katolickich seminariach czy uczelniach. Wskazywano przy tym, nie bez racji, że Dummett nie przytoczył żadnych badań na rzecz swych daleko idących stwierdzeń, opierając się jedynie na kilku raczej przypadkowych lekturach z dziedziny współczesnej biblistyki, w rodzaju właśnie recenzji Sheehana.

W najbardziej całościowy sposób kwestię liberalnego konsensusu potraktował Timothy Radcliffe. Zgadza się on z Dummettem, że jako taki konsensus

²⁸ M. DUMMETT, „A Remarkable Consensus”, 428.

²⁹ Ibidem, 430.

jest nie do pogodzenia z nauką Kościoła, jednocześnie jednak uważa że „Sheehan przedstawia nam luźną zbieraninę twierdzeń, z których niektóre są szeroko podtrzymywane przez katolickich uczonych, a niektóre nie, z których jedne są całkowicie zgodne z nauczaniem Kościoła, a inne takie się nie wydają”³⁰. Radcliffe stara się przebadać treść konsensusu Sheehana, rozpatrując go w ramach czterech odrębnych kwestii: 1. Czy Jezus odnosił się do siebie jako Syna Człowieczego? 2. Niepokalane Poczęcie Jezusa. 3. Objawienie się uczniom po zmartwychwstaniu 4. Czy Jezus wierzył, że jest Bogiem? Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to według Radcliffe’a wśród katolickich uczonych dominuje obecnie przekonanie, że Jezus nie używał tytułu „Syn Człowieczy” w stosunku do nikogo innego poza sobą samym. Jeśli chodzi o drugą kwestię, to Radcliffe zauważa dużą rozbieżność opinii i brak jednoznacznego konsensusu w tej sprawie. Jeśli chodzi o ukazywanie się Jezusa uczniom po Zmartwychwstaniu, to „tym razem Sheehan wydaje się być bliższy prawdy. Istnieje konsensus między badaczami Nowego Testamentu różnych wyznań, że te opisy ukazywania się po Zmartwychwstaniu nie powinny być odczytywane jako historyczne lub dosłowne ujęcia tego, co zdarzyło się o wielkanocnym poranku. Nie jest czymś dyskutowanym, że są one symbolicznymi tekstami, w których Ewangelista walczą z wyrażeniem tajemnicy Zmartwychwstania Chrystusa”³¹. Jeśli chodzi o czwartą kwestię, to Radcliffe przytacza ponownie słowa Sheehana, zgodnie z którymi „byłoby czymś trudnym znalezienie katolickiego biblisty, który utrzymuje, że Jezus myślał, iż jest Synem Bożym odwiecznie preegzystującym jako druga Osoba Trójcy, zanim stał się istotą ludzką”, po czym stwierdza, że „tym razem Sheehan wydaje się wiernie relacjonować konsensus współczesnej katolickiej biblistyki”³². Radcliffe przy tym chce w jakiś sposób pogodzić Dummetta z Sheehanem. Zdaniem Radcliffe’a:

Jezus ani nie potwierdzał, ani nie zaprzeczał temu, że jest Bogiem, ale nie dlatego, że pozostawał w nieświadomości co do swojej tożsamości, tylko dlatego, że taki sposób przedstawienia swojej tożsamości nie miałby sensu ani dla niego, ani dla kogokolwiek innego w religijnym świecie, w którym się urodził. Po prostu nie mogę sobie wyobrazić Jezusa mówiącego do siebie lub do swoich uczniów: „Tak właściwie to myślę, że jestem Bogiem”. Taka myśl byłaby nie do pomyślenia, za wyjątkiem szaleńca, w tej teologicznej tradycji³³.

³⁰ Timothy RADCLIFFE, „Interrogating the Consensus: a response to Michael Dummett”, *New Blackfriars* 69 (1988), No. 814: 117.

³¹ Ibidem, 122.

³² Ibidem, 124.

³³ Ibidem.

To nie znaczy, że Jezus w żaden sposób nie odnosił się do swojej boskiej tożsamości. Jezus wiedział, kim jest, ponieważ nazywał Boga Abba — swoim Ojcem, wierzył, że jest w całości z Ojca i przez Ojca. To był jedyny sposób, w jaki Jezus mógł uchwycić tajemnicę Drugiej Osoby Trójcy Świętej. Zmartwychwstanie, Zesłanie Ducha Świętego i narodziny Kościoła stworzyły nowy teologiczny kontekst, w którym nowe rzeczy stały się możliwe do powiedzenia i pomyślenia. Wkrótce św. Paweł mógł mówić o Jezusie jako preegzystującej Mądrości Boga, przy czym nie był to przypadek teologicznego rozwoju, któremu Dummett jest tak przeciwny. Należy raczej powiedzieć, że boska interwencja w ludzką historię w postaci Zmartwychwstania i Zesłania Ducha Świętego sprawiła, że to, co dla Jezusa znaczyło nazywanie Boga Abba, *jest* dla Niego byciem preegzystującą Mądrością Bożą. Żyjący w czasach po Zmartwychwstaniu św. Paweł nie mógł twierdzić inaczej³⁴.

W sumie zatem Radcliffe stara się ujmować to, co mówi Jezus w historycznym kontekście, i niewiele jest u niego miejsca na jakies „bezpośrednie wypowiedzi” tego ostatniego. Pyta on retorycznie:

Czy moja wiara w Jezusa będzie mocno ugruntowana, jeśli nie będę wiedział, co historyczny Jezus rzeczywiście powiedział? *Istnieje* konsensus między katolickimi biblistami, że Ewangelie nie relacjonują wiernie słów i czynów historycznego Jezusa, ale są próbami wyrażenia znaczenia jego życia, śmierci i zmartwychwstania w formie narracyjnej. Tradycje ustne były redagowane i przepisywane, aby odkrywać tajemnicę jego tożsamości i zbawienia, które on nam zapewnił. To znaczy, że muszę zaakceptować je jako prawdziwe teologiczne stwierdzenia w kwestii tajemnicy naszego zbawienia. Ale nie jestem przez to zobowiązany, by wierzyć, że każde pojedyncze powiedzenie Jezusa zanotowane w Ewangeliach dokładnie odtwarza słowa historycznej osoby³⁵.

Przeciwieństwo koncyliacyjnego podejścia Radcliffe’a można znaleźć w wypowiedziach Lasha i Collinsa, odpowiednio pierwszego i ostatniego polemisty Dummetta. Powyżej przytaczaliśmy już ocenę stanowiska Dummetta sformułowaną przez Collinsa. Pierwszy artykuł Lasha rozpoczyna się i kończy anegdotami opartymi na listach kardynała Newmana. W pierwszej anegdocie występuje filozof ks. Charles Meynell, który po przeczytaniu dowodów z Newmanowej *Grammar of Assent* miał napisać jej autorowi: „Wiele się od ciebie nauczyłem: nie miałem pojęcia, że wnioskowanie jest czymś tak dziurawym (*leaky*)!”³⁶. W drugiej mamy do czynienia z filozofem Wil-

³⁴ Ibidem, 124–125.

³⁵ Ibidem, 118.

³⁶ John Henry NEWMAN, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XXIV (Oxford: Oxford University Press, 1973), 384 — za: N. LASH, „A Leaky Sort of Thing?”, 552.

fridem G. Wardem (zdaniem Lasha „o temperamencie nie tak różnym od Dummetta”), do którego Newman pisał w liście z 1867 r.: „czynisz wszystko, by utworzyć stronnictwo w ramach Kościoła katolickiego i, używając słów św. Pawła, *podzielić Chrystusa*, podnosząc swoje opinie do rangi dogmatów, oraz, co brzmi szokująco, deklarując mi, że ci katolicy, którzy ich nie akceptują, są innej religii niż twoja. Protestuję zatem ponownie nie przeciwko twoim zasadom, ale przeciwko temu, co muszę nazwać twoim schizmatyckim duchem”³⁷.

Wymowa obu anegdot jest w istocie taka sama: Dummett nie powinien na podstawie swojego rozumowania, choćby w jego ocenie najpewniejszego, osądzać, co powinniśmy uważać za katolicyzm, a czego nie, i wyznaczać innym jakieś granice dopuszczalnego w ramach wiary myślenia. Lash pisze wręcz, że czuje się zobowiązany do protestu przeciwko sposobowi, w jaki Dummett „używa powagi swojej reputacji jednego z czołowych katolickich uczonych anglojęzycznego świata do podjęcia próby zdyskredytowania, jako nieuczciwych apostatów, katolickich teologów w ogólności i nauczycieli w seminariach w szczególności, którzy według niego «przekształcają Kościół w coś szczególnie oszukańczego»”³⁸.

Lash odrzuca przy tym Dummetowskie poszukiwania uzasadnienia dla przynależności do danego Kościoła. Uznaje twierdzenie Dummetta, że „nie można nadać sensu historii chrześcijaństwa, jeśli nie będziemy uważać pewnego sądu za uznawany wspólnie przez katolików i prawosławnych, odrzucany zaś przez protestantów”³⁹ albo za fałszywe, albo za prosty przykład tego, że ludzka historia nie ma sensu, jaki chciałby w niej odnaleźć filozof. Fałszywość tego twierdzenia wynika choćby z pobieżnej znajomości historii angielskiej reformacji. Jako sąd łączący katolików i prawosławnych Dummett przedstawia pogląd, zgodnie z którym mamy nakazane, by bez względu na jakiegokolwiek prowokację nie podejmować żadnego kroku naruszającego jedność Kościoła. Dla Lasha jest to jednak jedynie „niewiele więcej niż ćwiczenie w trybalizmie wyższego stopnia”⁴⁰, umieszczające cnotę „niekołysania łodzią Kościoła” absurdalnie wysoko wśród katalogu cnót chrześcijańskich. Żądanie przez Dummetta, by dłużej nie tolerowano nauczania, które on uważa za niezgodne z nauką Kościoła, jest albo przykładem niezwyklej naiwności, albo wezwaniem sił integrystycznej represji⁴¹.

³⁷ Ibidem, vol. XXIII, 217 — za: N. LASH, „A Leaky Sort of Thing?”, 552.

³⁸ N. LASH, „A Leaky Sort of Thing?”, 552.

³⁹ M. DUMMETT, „A Remarkable Consensus”, 424.

⁴⁰ N. LASH, „A Leaky Sort of Thing?”, 553.

⁴¹ Ibidem, 554.

Lash także całkowicie inaczej rozumie relację między dosłowną treścią Objawienia zawartego w Piśmie Świętym a nauczaniem Kościoła. Według Dummetta, jak pamiętamy, jeśli Jezus „nic nie wiedział o Trójcy, to my nie wiemy nic o Trójcy i nie posiadamy żadnego uzasadnienia dla sugerowania, że Trójca istnieje”. Natomiast według Lasha:

Doktryna Trójcy jest owocem chrześcijańskiej refleksji, kierowanej (tak wierzymy) przez Ducha Bożego nad tym, kim był ten, kto urodził się i zmarł dla nas. Poprzez modlitwę i wiele argumentacji Kościół *nauczył się* czegoś o sobie samym, o swoim Panu oraz o cudownej tajemnicy, którą nauczył on nas nazywać „Ojcem”⁴².

Dla Dummetta takie stanowisko jest nie do przyjęcia — jego zdaniem Lash zdaje się sądzić, że Kościół poprzez wieki otrzymywał nowe objawienie. Teologiczny rozwój nie jest dlań „wyprowadzaniem większej liczby bezpośrednich konsekwencji ze zbioru danych, ale dodawaniem do tych danych «świeżych pewników», które uważam za nowo objawione prawdy”⁴³. Zdaniem Dummetta w ten sposób Lash zrywa z tradycyjnym nauczaniem Kościoła, zgodnie z którym jakiegokolwiek nowe Objawienie jest niedopuszczalne. Refleksja nad życiem jakiegoś człowieka może doprowadzić kogoś do przekonania, że był on Mesjaszem, nawet gdy ten nie podnosił takich roszczeń, ale nie może przekonać nikogo do tego, że ten jest Bogiem. Analogicznie nie możemy na drodze postulowanej przez Lasha „chrześcijańskiej refleksji” dojść do dogmatu Trójcy Świętej, jeżeli Jezus nie znał tego faktu dotyczącego Boga i nie powiedział nam o nim wystarczająco dużo, byśmy rozumieli, że to właśnie nam komunikuje. Co najgorsze jednak, Lash wraz z Fitzpatrickiem, a także większość innych uczestników debaty, proponują świeckim katolikom, by zamiast na nauczaniu Kościoła polegali na zdaniu ekspertów jako jedynych wystarczająco kompetentnych, by orzekać w takich kwestiach, jak właściwa interpretacja Nowego Testamentu (czyli — jak to nazywa Dummett — „naukowy protestantyzm”). Według Dummetta wszystko, co mają do zaproponowania jego oponenti, sprowadza się do tego, byśmy pozwolili ekspertom na nowo wynaleźć chrześcijaństwo, ewentualnie zajęli się tym sami. Ale nic tak wynalezionego nie może być chrześcijaństwem. On sam, wbrew sugestiom Lasha, nie chce wskrzeszać Inkwizycji lub nawet przysięgi antymodernistycznej, lecz „pragnie jedynie autorytatywnego ogłoszenia granic dopuszczalnej reinterpretacji artykułów Wiary”⁴⁴.

⁴² Ibidem, 556.

⁴³ M. DUMMETT, „Unsafe Premises”, 564.

⁴⁴ M. DUMMETT, „Unsafe Premises”, 566.

Dla Lasha tak ciężkie oskarżenia kierowane przez Dummetta w stronę innych uczestników dyskusji są wymownym przykładem jego lekkomyślności, która dotyczy także przypisywania innym poglądów wcale przez nich niewyznawanych. Szczególnie zadziwia go oskarżenie jego samego o „naukowy protestantyzm”, podczas gdy od wielu lat zwalcza on podobne poglądy. Kluczową kwestią dla zrozumienia poglądów Lasha wydają się jego uwagi na temat właściwego rozumienia *magisterium* — nauczania Kościoła. Kościół będzie mógł zrealizować swoją misję nauczania tylko wtedy, gdy my będziemy uważnie słuchać, ale to nie oznacza powrotu do przedkrytycznych wzorów praktyki interpretacji. Chrześcijaństwo w swojej istocie ma charakter pedagogiczny. Będziemy w stanie skorzystać z nauczania Kościoła tylko wtedy, gdy zarówno będziemy uważnie słuchać, krytycznie badać treść tego, czym nas obdarowano, jak i pozostawać w ciągłej modlitwie. Powinniśmy kłaść nacisk nie na „nauczanie” jako na to, co powinno być nauczone, ale na nauczanie jako na proces uczenia się, praktykę interpretacji, podczas której także się uczymy, nawet popełniając błędy. W takim razie jednak Dummetowskie pragnienie, by doszło do „autorytatywnego ogłoszenia granic dopuszczalnej reinterpretacji artykułów Wiary”, nie może być zaspokojone.

Każde takie ogłoszenie byłoby tekstem, wytworzonym w pewnych określonych okolicznościach. Jako taki wymagałby on interpretacji i oceny oraz musiałby zająć swoje miejsce wśród biblioteki tekstów, wiadomości, deklaracji, które tworzą jeden strumień w historii stanowiącej tradycję chrześcijańskiej praktyki interpretacyjnej. W żaden sposób wszystkie książki w tej bibliotece nie są tej samej wartości — ale wszystkie to książki! „Fundamentalizmy”, czy to biblijne, czy kościelne, są (zazwyczaj nieświadomie) racjonalistycznymi unikami przed interpretacyjnym ryzykiem i odpowiedzialnością⁴⁵.

ZAKOŃCZENIE

Żeby lepiej zrozumieć stanowisko Dummetta, jakie wyłania się z jego debaty z Lashem i innymi, proponuję spojrzeć nań z dwóch perspektyw: jako na filozofa i jako na laika, przy czym na laika w podwójnym sensie, a mianowicie kogoś, kto jest ignorantem w zakresie teologii, a przede wszystkim biblistyki, oraz — co prawdopodobnie ważniejsze — świeckim członkiem Kościoła katolickiego.

⁴⁵ Nicholas LASH, „The Difficulty of Making Sense?”, *New Blackfriars* 70 (1989), No. 824: 77.

Jako filozof Dummett interesuje się jedynie racjonalnym elementem religii. Broni on „propozycjonalnego” charakteru wiary religijnej, wiary jako intelektualnego aktu przyjęcia pewnych poglądów, a nie tylko zawierzenia komuś, religii jako doktryny, której akceptacja jest konieczna, aby być członkiem danego wyznania. Domaga się, by religia posiadała intersubiektywne uzasadnienie. Darzy pełnym zaufaniem logiczne wnioskowania, stąd „wyprowadzanie większej liczby bezpośrednich konsekwencji ze zbioru danych” stanowiących Objawienie zgodnie z jego postrzeganiem nie niesie z sobą żadnego zagrożenia i nie grozi „dodaniem” czegokolwiek nowego do Objawienia, w przeciwieństwie do spekulacji biblijnych egzegetów. Dummett jednocześnie nie wykazuje właściwie żadnego zainteresowania jakimiś pozaracjonalnymi elementami religii — nie tylko w ramach interesującej nas debaty, ale w swoim filozoficznym piśmarstwie w ogóle. Nie spotkamy u niego żadnych rozważań na temat *sacrum*, religii jako postawy czy emocjonalnego aspektu religii, chociaż w jego książce *Natura i przyszłość filozofii* można znaleźć krótki rozdział na temat relacji między religią a moralnością. Nigdzie nie twierdzi on, że religię można sprowadzić tylko do tego intelektualnego wymiaru. Ale właściwie tylko nim się zajmuje. Jako filozof Dummett góruje nad swoimi przeciwnikami w analizie poszczególnych argumentów i budowaniu łańcuchów wnioskowań. To m.in. dlatego Collins pisał:

Profesor Dummett chce, byśmy uwierzyli, że reprezentuje zwykły katolicki laikat, bibliści zaś są wyniosłą elitą „ekspertów”, której zwykły prosty lud nie ma prawa rzucić wyzwania. Nic dalszego od prawdy. Zwykły świecki katolik nie pozuje na eksperta w zakresie filozofii religii, nie próbuje także konstruować argumentów, na których podstawie katolicka wiara ostaje się albo upada. Profesor Dummett jest tutaj jako ekspert [...] Profesor Dummett nie przemawia w imieniu katolickiego laikatu, ale małej grupy reakcyjnych intelektualistów⁴⁶.

Z drugiej jednak strony, wbrew powyższym twierdzeniom Collinsa, Dummett wykazuje wiele cech, które można by uznać za charakterystyczne dla zwykłych świeckich katolików. Przede wszystkim naprawdę nie jest ekspertem w zakresie egzegezy biblijnej, a także teologii. W trakcie debaty jego argumenty dotyczące właściwej interpretacji Biblii nie wykraczały poza prostą analizę konkretnych zdań i relacji między nimi, z pominięciem niemal całego historycznego i kulturowego kontekstu koniecznego dla ich zrozumienia. Pod tym względem jego polemicy, tacy jak Lash, Radcliffe czy Fitzpatrick, górowali nad nim niepomierne, byli bowiem w stanie pokazać, jak

⁴⁶ J. COLLINS, „The Impact of Dogmatism”, 25.

interpretacja pewnych fragmentów Biblii zależy od znajomości zarówno Pisma Świętego jako całości, jak i szerzej piśmiennictwa oraz kultury czasów, w których ona powstawała. W sumie można powiedzieć, że filozof okazał się lepszym od swoich oponentów filozofem, teolodzy zaś lepszymi od niego teologami. I chyba nie powinno to nas specjalnie dziwić.

Dummett w ramach debaty objawia się jednak nie tylko jako laik w zakresie teologii czy biblistyki, ale także laik w sensie bycia zwykłym świeckim członkiem Kościoła katolickiego. Pragnie on opierać swoją wiarę na słowach pochodzących bezpośrednio od Boga i na nauczaniu Kościoła, które miałyby równie bezpośredni charakter. W obu wypadkach mielibyśmy do czynienia z intelektualną treścią, która w zasadzie nie wymagałaby interpretacji albo jakoś sama się interpretowała, przynajmniej w najbardziej istotnych kwestiach (jeżeli wymóg ten nie dotyczy samego Objawienia, to z pewnością dotyczy nauczania Kościoła, które miałyby ustalać wiążącą interpretację w kluczowych kwestiach). Nasz ludzki rozum miałby tutaj odgrywać rolę jedynie biernego receptora, do tego bowiem sprowadza się stanowisko Dummetta kulminujące w żądaniu, by doszło do „autorytatywnego ogłoszenia granic dopuszczalnej reinterpretacji artykułów Wiary”, co słusznie zauważył Lash. Oczywiście Dummett zdaje sobie sprawę, że niewiele fragmentów Pisma Świętego może uchodzić za te, które posiadają ów bezpośredni charakter, zdaje się jednak usilnie walczyć o to, by każdy werset interpretować w taki sposób, by — mówiąc przenośnie — maksymalnie jak się da przybliżyć go do ust Boga. Prowadzi go to do prób jeżeli nie ignorowania, to przynajmniej maksymalnego pomniejszania roli literackich pośredników w dziele przekazywania Bożego słowa, to jest natchnionych autorów Biblii. Z kolei jeżeli chodzi o nauczanie Kościoła, to Dummett w podobny sposób chce zignorować rolę, jaką w jego formułowaniu odgrywają teolodzy. Nie zajmuje się on w ogóle analizą tego, jak przebiega ten proces. Stąd może się zdawać, że w jego ujęciu *magisterium* „spływa z Nieba” i nie ma tutaj miejsca na jakiegokolwiek teologiczne dyskusje w ramach Kościoła, w wyniku których dopiero to nauczanie by się kształtowało (na co znowu zwracał uwagę Lash). Ale czy w ten właśnie sposób wielu świeckich katolików nie pojmuje lub przynajmniej nie chciałoby pojmować zarówno Pisma Świętego, jak i nauczania Kościoła? Jako czegoś co w obu przypadkach bezpośrednio pochodzi od Boga i jest nieskończenie proste i jasne, tak że nie potrzebuje interpretacyjnego wysiłku rozumu? Gdyby Dummett był protestantem, prawdopodobnie nie zaprzętałby sobie głowy nauczaniem Kościoła, lecz ograniczyłby się do postulatu bezpośredniości Objawienia (o ile oczy-

wiecie nie popadłby w „naukowy protestantyzm”). Jest jednak katolikiem, stąd nauczanie Kościoła musi znaleźć u niego należne sobie miejsce, nawet jeśli potrzeba jego istnienia zdaje się być kwestionowana przez sam fakt, że Boże Objawienie jawi się jako coś tak bezproblematicznego. Na koniec zauważmy, że Dummett jest nie tylko katolikiem, ale angielskim katolikiem, i tym można wytłumaczyć pewien szczególny charakter postulowanego przezeń religijnego uzasadnienia. Otóż Dummett nie chce, by uzasadnienie dotyczyło po prostu przyjęcia wiary, akceptacji jakichś poglądów, doktryny, chrześcijaństwa jako takiego, ale przynależenia do konkretnego wyznania. Jest to zatem uzasadnienie pewnego praktycznego kroku, decyzji o byciu członkiem danego Kościoła, nawet jeśli tę decyzję podejmujemy przede wszystkim dlatego, że sądzymy, iż to właśnie nauczanie interesującego nas wyznania reprezentuje prawdę. Takie ujęcie sprawy odzwierciedla dobrze sytuację angielskiego katolika, który musi sobie odpowiedzieć nie tylko na pytanie, dlaczego jest chrześcijaninem, ale też zawsze na pytanie, dlaczego jest chrześcijaninem tej, a nie innej denominacji.

W Dummetowskim żądaniu dosłownego odczytywania Pisma i ustanowienia granic jego możliwej interpretacji możemy zatem dostrzec tęsknotę zwykłego wiernego za bliskością Objawienia. W każdej z istniejących obecnie wielkich religii objawionych było ono początkowo dostępne w formie ustnej, bezpośrednio przekazywane przez „proroków”, w możliwie najszerszym rozumieniu tego słowa. Tak właśnie było choćby w najbliższym nam przypadku religii Hebrajczyków. Prorocy jednak zaczęli spisywać swoje przepowiednie, a niedługo potem za ich przykładem poszli kapłani (którzy stworzyli Pięcioksiąg), tak że religia przeszła z fazy ustnej w pisemną. Wiązało się to z faktem, że stworzone przez proroków i kapłanów teksty stopniowo ulegały kanonizacji. Przewaga takiej „tekstualnej” religii nad religią ustną jest oczywista pod jednym względem: utrwalenie w formie pisemnej pozwala na zachowanie pewnej stałej, sukcesywnie przekazywanej tożsamości, wręcz dopiero „spisanie” religijnych nauk pozwala na jej ustalenie. W okresie Drugiej Świątyni doszło do powolnego przesunięcia centrum życia religijnego z ofiary w Świątyni na święty tekst ksiąg — był to proces, który ostatecznie dokonał się dzięki dramatycznemu wydarzeniu, jakim było zburzenie Drugiej Świątyni przez Rzymian. Kiedy zaś religia uległa tekstualizacji, „każda wspólnota potrzebowała natchnionego przez Boga autorytatywnego interpretatora lub klasy interpretatorów, aby odkrywali oni tajemnice pism. Nauczyciel Sprawiedliwości i Jezus z Nazaretu są prominentnymi przykładami natchnionych nauczycieli tajemnic pism podczas drugiej fazy okresu

Drugiej Świątyni. Powstały nowe instytucje, takie jak faryzeusze czy rabini, których autorytet był zakorzeniony w ich umiejętności interpretacji pism⁴⁷.

Tak naprawdę gwarancję niezmiennej, niepodlegającej ciągłej rewizji tożsamości religia żydowska uzyskała wraz z zamknięciem kanonu świętych pism (jak wiemy, podobny proces dokonał się także w chrześcijaństwie i islamie). W gruncie rzeczy już Jezus jest raczej kimś kto wypełnia Objawienie i zna właściwą interpretację pism (jak to zauważa Ron S. Hendel), a nie kimś, kto przynosi z sobą nowe objawienie. Ten akt wykluczenia wszelkiego możliwego przyszłego proroctwa pociągnął jednak za sobą pewne określone koszty. Religia niejako zestaliła się w postaci świętych pism, ale to znaczy też, że odcięła się od możliwości dopływu „świeżej krwi” poprzez nowe słowa przekazane przez Boga bezpośrednio prorokom. Bóg oddalił się od swoich wiernych i oddala się tym bardziej, im więcej czasu mija od sporządzenia świętych pism. Stopniowo stawały się one księgami napisanymi w martwych językach, z użyciem od dawna niezrozumiałej symboliki i kodu kulturowego, którego część była teraz wręcz niemożliwa do zrekonstruowania. Powoli owe księgi były zrozumiałe już tylko dla ekspertów, którzy opanowali te martwe języki i podejmowali nadludzkie wysiłki, by odtworzyć wiedzę potrzebną do ich zrozumienia. Czy jednak ten monopol ekspertów na dostęp do słów Boga mógł nie wzbudzić gniewu tak bardzo pragnącego zaczerpnięcia ze źródła Objawienia zwykłego wiernego?

BIBLIOGRAFIA

- COLLINS, John. „The Impact of Dogmatism on Rational Discourse: Comments on the Paper of Michael Dummett”. W: *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*. Red. Eleonore Stump i Thomas P. Flint, 23–30. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1993.
- DUMMETT, Michael. „A Remarkable Consensus”. *New Blackfriars* 68 (1987), No. 809: 424–431.
- DUMMETT, Michael. „Unsafe Premises: a reply to Nicholas Lash”. *New Blackfriars* 68 (1987), No. 811: 558–566.
- DUMMETT, Michael. „Theology and Reason”. *New Blackfriars* 69 (1988), No. 816: 237–245.
- DUMMETT, Michael. „What Chance for Ecumenism?”. *New Blackfriars* 69 (1988), No. 822: 530–545.
- DUMMETT, Michael. „The Impact of Scriptural Studies on the Content of Catholic Belief”. W: *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*. Red. Eleonore Stump i Thomas P. Flint, 3–21. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1993.

⁴⁷ Ron S. HENDEL, „Israelite Religion”, w: *Encyclopedia of Religion*. Second Edition, red. Linsay Jones, vol. VII (Detroit: Macmillan Reference, 2005), 4749–4750.

- GRIFFITH, Bede. „A Symbolic Theology”. *New Blackfriars* 69 (1988), No. 817: 289–294.
- FITZPATRICK, Joseph. „Lonergan’s Method and the Dummett-Lash dispute”. *New Blackfriars* 69 (1988), No. 814: 126–138.
- FITZPATRICK, Joseph. „Michael Dummett’s ‘Theology and Reason’ — Joseph Fitzpatrick replies”. *New Blackfriars* 69 (1988), No. 817: 295–296.
- HENDEL, Ron S. „Israelite Religion”. W: *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Red. Lindsay Jones. Vol. VII, 4742–4750. Detroit: Macmillan Reference, 2005.
- LASH, Nicholas. „A Leaky Sort of Thing? The divisiveness of Michael Dummett”. *New Blackfriars* 68 (1987), No. 811: 552–557.
- LASH, Nicholas. „The Difficulty of Making Sense?”. *New Blackfriars* 70 (1989), No. 824: 74–84.
- RADCLIFFE, Timothy. „Interrogating the Consensus: a response to Michael Dummett”. *New Blackfriars* 69 (1988), No. 814: 116–126.
- RADCLIFFE, Timothy. „The Dummett-Lash Debate: positively the last appearance”. *New Blackfriars* 70 (1989), No. 826: 200–201.
- SHEEHAN, Thomas. „Revolution in the Church”. Recenzja: Hans Küng, *Eternal Life? After Death as a Medical, Philosophical and Theological Problem*. *The New York Review of Books* 14 June 1984. Dostęp 5.02.2016. <http://www.nybooks.com/articles/1984/06/14/revolution-in-the-church/>

DEBATA DUMMETT-LASH
I BEZPOŚREDNIOŚĆ OBJAWIENIA

Streszczenie

W artykule streszczam tzw. Debatę Dummett Lash, która miała miejsce na łamach czasopisma angielskich dominikanów *New Blackfriars* w latach 1987–1989. Rozróżniam trzy główne nurty debaty. W pierwszym głównym oponentem filozofa Michaela Dummetta, inicjatora debaty, był benedyktyn Bede Griffith, który proponował symboliczne rozumienie Biblii. Według Dummetta jednak rozumienie symboliczne opiera się na wcześniejszym rozumieniu dosłownym, które z tego powodu nie może być odrzucone. W drugim Dummett argumentował za potrzebą intersubiektywnego uzasadnienia naszej przynależności do konkretnego Kościoła, ponieważ w innym przypadku nie byłibyśmy w stanie podać żadnych racji na rzecz zmiany poglądów przez tych, którzy nie wyznają chrześcijaństwa. Jego główna teza nie była atakowana, niektórzy uczestnicy debaty kwestionowali jednak niektóre szczegóły natury tego uzasadnienia i całego paradygmatu myślenia w kategoriach wyznaniowych. Trzeci i kluczowy nurt debaty miał swoje źródło w nacisku Dummetta na to, że współczesna katolicka biblistyka odeszła od tradycyjnego katolickiego nauczania i stąd konieczne jest ogłoszenie granic możliwej interpretacji katolickich artykułów wiary. Wielu teologów, którzy brali udział w debacie, postrzegало to żądanie Dummetta jako zagrożenie dla naukowej wolności, a najważniejszy z nich, Nicholas Lash, profesor University of Cambridge, wskazywał, że także postulowane przez Dummetta ogłoszenie będzie wymagało interpretacji, stąd wyznaczenie granic możliwej interpretacji jest po prostu niemożliwe. Na końcu artykułu dochodzę do wniosku, że możemy postrzegać Dummetta zarówno jako filozofa, który stara się traktować religię w sposób racjonalny, jak i prostego katolickiego świeckiego, chcącego mieć bezpośredni dostęp do Objawienia bez pośrednictwa ekspertów od biblistyki.

DUMMETT–LASH DEBATE
AND UNMEDIATED REVELATION

Summary

In the article, I summarize the so-called “Dummett – Lash debate” that took place in the pages of the English Catholic journal *New Blackfriars* in the years 1987–1989. I discern three main streams of the debate. In the first, the main opponent of philosopher Michael Dummett, the initiator of the debate, was Benedictine Bede Griffith, who proposed a symbolic way of understanding the Bible. Dummett responded that any symbolic understanding depends on a previous literal understanding, which therefore cannot be rejected. In the second stream, Dummett argued that we need intersubjective justification of our belonging to a particular Church, because otherwise we could not give any reasons why those who don’t profess Christianity should change their views. His main point wasn’t challenged, but some participants of the debate questioned some details of the nature of this justification and entire paradigm of thinking in confessional terms. The third and focal point of the debate was Dummett’s insistence that contemporary Catholic biblical studies depart from traditional Catholic teaching and therefore it is necessary to pronounce the limits of admissible reinterpretation of the articles of Catholic faith. Many theologians who took part in the debate saw this as a threat to academic freedom, and the most important of them, University of Cambridge Professor Nicholas Lash, pointed out that Dummett’s pronouncement also needs interpretation, since otherwise establishing the limits of possible reinterpretation would be simply impossible. In the end of the article, I come to the conclusion that we can see Dummett both as a philosopher who tries to treat religion rationally and as a simple Catholic layman who wants to have direct access to revelation without the mediation of biblical experts.

Słowa kluczowe: Michael Dummett; Nicholas Lash; Bede Griffith; dogmaty wiary; interpretacja alegoryczna; objawienie; racjonalność religii.

Key words: Michael Dummett; Nicholas Lash; Bede Griffith; dogmas of faith; allegoric interpretation; revelation; rationality of religion.

Information about Author: KRZYSZTOF CZERNIAWSKI, PhD—Assistant Professor at the Institute of Philosophy at the Faculty of Philosophy and Sociology of the University of Warsaw; address for correspondence: Krakowskie Przedmieście 3, PL 00-927 Warsaw; e-mail: kfczerniawski@gmail.com