Studia Teologiczno-Historyczne
Śląska Opolskiego 20 (2000)

Ks. Jan Cichoń

TYPY RELACJI MIĘDZY TEOLOGIĄ A FILOZOFIĄ
Szkic historyczny

1. Chrześcijaństwo jako „prawdziwa filozofia" – 2. Teologia w opozycji do filozofii – 3. Filozofia jako funkcja „rozumu naturalnego" w odróżnieniu od poznania i analizy prawd objawionych – 4. Uniezależnienie wiary od rozumu: osobowo-egzystencjalny horyzont doświadczenia religijnego – 5. Uwagi końcowe

Kwestia relacji między teologią chrześcijańską a filozofią może być — i faktycznie jest — rozpatrywana w aspekcie zarówno systematycznym, jak i historycznym. Dla aktualnej metodologii poznania teologicznego, usiłującej rozwiązać szereg konkretnych problemów związanych z miejscem i rolą filozofii w interpretacji prawd wiary, bardziej zasadniczy jest niewątpliwie aspekt pierwszy. W rzeczywistości okazuje się jednak, że także w tym przypadku trudno oddzielić aspekt systematyczny od historycznego. Trudno tym bardziej, że odniesienie do filozofii jest wpisane w poznawczo-metodologiczną strukturę teologii chrześcijańskiej od samego jej początku, w związku z czym ma ono swoją długą historię, wpływającą na charakter dzisiejszych pytań i rozstrzygnięć w tej kwestii[1] Dlatego uważny namysł nad dziejami relacji między teologią a filozofią jest — jak się wydaje — potrzebny i konieczny. Z całą pewnością jest on czynnikiem ułatwiającym i wspomagającym wysiłek systematycznej refleksji nad obecnym kształtem tej relacji.

Historia odniesienia teologii do filozofii najczęściej przybiera formę diachronicznej prezentacji konkretnych stanowisk i koncepcji, ukazujących faktyczny związek między pierwszą dyscypliną a drugą w jakimś okresie dziejów. Pełny, wyczerpujący wykład tak rozumianej historii jest oczywiście możliwy i ze wszech miar potrzebny, wymaga jednak szczegółowego opracowania i odrębnej monografii. Istnieje wszela-

---

[1] Por. G. Ebeling, *Theologie und Philosophie*, w: RGG³ VI, s. 782–819; J. Ratzinger, *Glaube, Philosophie und Theologie*, Com 14 (1985), s. 56–66; W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996; tenże, *Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, w: tenże, *Beiträge zur systematischen Theologie*, t. I, Göttingen 1999, s. 200–211; R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980, s. 1–3; L. Oeing-Hanhoff, *Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Geschichtliche Perspektiven*, PhJ 84 (1977), s. 242–256; Th. Pröpper, *Theologie und Philosophie: II. Historisch-theologisch*, w: LThK³ IX, s. 1451–1455; S. Kamiński, *Czy filozofia służy teologii?*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 373–380.

ko jeszcze inny — uprawniony i ważny, jak się wydaje — sposób podejścia do wskazanego tematu. Chodzi o próbę „strukturalno-typologicznego" przedstawienia dziejów relacji między teologią a filozofią. Podejmując tę próbę pytamy o to, jakie w ogóle formy sygnalizowana relacja może przyjąć i jakie typy bądź modele tej relacji rzeczywiście wystąpiły w dziejach chrześcijańskiej myśli filozoficzno-teologicznej[2]. Najogólniej rzecz ujmując, stosunek między teologią a filozofią można pomyśleć i przedstawić najpierw (1) jako relację analogii bądź identyczności jednej i drugiej dyscypliny oraz (2) jako relację ich przeciwieństwa. Można ponadto mówić (3) o nadrzędności teologii względem filozofii oraz — odwrotnie — (4) o nadrzędności filozofii względem teologii[3] Okazuje się przy tym, że wszystkie cztery — formalnie możliwe — typy relacji znajdują odzwierciedlenie w rzeczywistej historii stosunków między wskazanymi naukami. Oczywiście tego rodzaju podejście nie jest traktowane jako paradygmat alternatywny w stosunku do „standardowej", diachronicznej analizy dziejów relacji między teologią a filozofią. Tym bardziej, że wobec ogromnej różnorodności faktycznych form i sposobów odniesienia jednej dyscypliny do drugiej metoda „strukturalno-typologiczna" ma tylko ograniczony charakter. Historyczna rzeczywistość również w tej dziedzinie jest tak bogata i złożona, że trudno ją w adekwatny sposób opisać w ramach formalnych struktur badawczych. Niemniej wydaje się, że sygnalizowane podejście, ukazujące „graniczne" możliwości relacji między teologią a filozofią, może mieć istotne znaczenie dla poznania rzeczywistego związku tych dyscyplin, tak jak on się kształtował w historii wzajemnego ich odniesienia[4]. W tym sensie analiza „strukturalno-typologiczna" powinna być uzupełnieniem lub po prostu składnikiem integralnej refleksji historycznej nad relacją między teologią a filozofią. Celem niniejszego opracowania jest rozumiejące przedstawienie kilku historycznie wyróżnionych — najbardziej reprezentatywnych — form bądź typów tej relacji.

1. Chrześcijaństwo jako „prawdziwa filozofia"

Spotkaniu chrześcijaństwa z kulturą hellenistyczną od samego początku towarzyszył „moment" konfrontacji z filozofią. Z uwagi na zmieniający się kontekst chrześcijańskiej hermeneutyki i oceny „świeckiego" poglądu na rzeczywistość, konfrontacja ta przybierała różne formy: od względnej aprobaty i mniej lub bardziej udanych prób przyswojenia dorobku filozofii greckiej aż do nieprzejednanej krytyki i radykalnego sprzeciwu wobec „mądrości tego świata"[5]. Istniały co najmniej trzy po-

---

[2] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 20; por. G. SÖHNGEN, *Philosophie und Theologie*, w: HTG II, s. 312–324.

[3] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 20; por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 56–61.

[4] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 20.

[5] Zob. EBELING, *art. cyt.*, s. 792–798; H. VERWEYEN, *Frühchristliche Theologie in der Herausforderung durch die antike Welt*, ZKTh 109 (1987), s. 385–399; H. GÖRGEMANNS, *Philosophie: II. A. Griechische Patristik*, w: HWP VII, s. 616–623; A. WLOSOH, *Philosophie: II. C. Lateinische Patristik*, tamże,

wody, dla których chrześcijaństwo pierwszych wieków musiało stanąć do otwartej dyskusji z filozofią oraz podjąć wysiłek dialogu z jej sposobem myślenia i prawdą. Po pierwsze, w miarę jak nowa religia umacniała własną pozycję, pojawiły się podejrzenia i wrogość okazywana nie tylko przez Żydów i władze polityczne, lecz także przez intelektualistów i pisarzy pogańskich. Niektóre ataki przeciwko chrześcijaństwu były z pewnością wynikiem niewiedzy, fałszywych wyobrażeń i strachu przed czymś nieznanym; oprócz tych jednak pojawiły się też inne, formułowane na płaszczyźnie teoretycznej — oparte na filozoficznych podstawach — i te wymagały rzeczowej odpowiedzi. W takiej sytuacji powstała konieczność opracowania odpowiedniej strategii apologetycznej, zakładającej m.in. udział argumentów filozoficznych w obronie wiary[6] Po drugie, na bazie głoszonych przez Kościół prawd biblijnego orędzia o zbawieniu kształtowała się chrześcijańska „doktryna wiary", która z konieczności, zupełnie naturalnym porządkiem rzeczy, wchodziła w układ wielorakich odniesień do filozoficznej wiedzy o świecie i o człowieku. Znajomość poglądów i pojęć filozoficznych oraz wypracowanych przez filozofię metod argumentacji przyczyniała się do większej efektywności działań związanych z samym przepowiadaniem Ewangelii, z pracą misyjną w środowisku hellenistycznym, przede wszystkim jednak prowadziła do wzmocnienia krytycznej świadomości wiary, stwarzając możliwość racjonalnej interpretacji i systematycznego ujęcia treści prawd objawionych[7]. Podejmowanym wysiłkom rozumiejącego poznania wiary towarzyszyło przeświadczenie, iż filozofia stanowi użyteczne narzędzie w zakresie opisu i analizy przekonań religijnych[8]. Jednocześnie konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z filozofią pozwalała na porównanie wartości określonych twierdzeń i poglądów. W wyniku tego porównania okazało się, że mimo istotnych różnic i oczywistych świadectw niezgodności filozofia grecka zawiera cały szereg pytań i motywów — natury nie tylko religijnej — zbieżnych bądź identycznych z tymi, które występują w założeniach i tezach doktryny chrześcijańskiej, a Ewangelia implikuje pewne uniwersalne prawdy filozoficzne o świecie i o człowieku[9] Taki stan rzeczy potwierdzał możliwość

---

s. 626–630; R. SCHAEFFLER, *Philosophie und christlicher Glaube*, w: SM III, s. 1176; PRÖPPER, *art. cyt.*, s. 1451–1452; A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tł. H. Bednarek, Warszawa 1964, s. 160–186; D. ALLEN, *Philosophy for Understanding Theology*, Atlanta 1985, s. 1–14; R. HEINZMANN, *Filozofia grecka a chrześcijańska wiedza wiary*, w: TENŻE, *Filozofia średniowiecza*, tł. P Domański, Kęty 1999, s. 5–24; P. STOCKMEIER, *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike*, Düsseldorf 1983; H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966; H. KRAFT, *Antike und Christentum*, w: RGG[3] I, s. 436–449; CH. STEAD, *Philosophie und Theologie. Die Zeit der Alten Kirche*, Stuttgart 1990.

[6] Por. EBELING, *art. cyt.*, s. 793–794; PRÖPPER, *art. cyt.*, s. 1451; F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, tł. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 20.

[7] Por. SCHAEFFLER, *Philosophie und christlicher Glaube*, s. 1176; EBELING, *art. cyt.*, s. 792–793; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 167–168, 171–175; PRÖPPER, *art. cyt.*, s. 1451.

[8] Por. L. HONNEFELDER, *Theologie und Philosophie: I. Philosophisch*, w: LThK[3] IX, s. 1449; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 168, 172, 174; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 21.

[9] Por. EBELING, *art. cyt.*, s. 789–792; E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 15; HEINZMANN, *art. cyt.*, s. 17. Filozoficzny kontekst (i filozoficzne elementy) objawienia biblijnego omawiają m.in.: JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio* 80; K. RAHNER,

dialogu i współpracy między tworzącą się „teologią" chrześcijańską a filozofią[10] Przy czym należy tutaj pamiętać, że w najstarszym okresie myśli chrześcijańskiej nazwy „teologia" używano na oznaczenie prawdziwej, to jest opartej na rzeczywistym ujęciu natury bytu absolutnego i tym samym zdecydowanie różnej od mitologicznych wyobrażeń, nauki o Bogu. I chociaż ów prawdziwy dyskurs o Bogu w istocie od samego początku wiązano z wiarą w objawienie, więc także z językiem biblijnego przekazu prawd objawionych, to jednak refleksja nad treścią konkretnych przekonań i wypowiedzi wiary — nad faktami i porządkiem „ekonomii zbawienia" — dopiero później została nazwana teologią. W każdym razie perspektywa dialogu i współpracy między myślą chrześcijańską a filozofią dotyczyła „teologii" w obydwu wskazanych aspektach sensu tej nazwy. Po trzecie wreszcie, odniesienie do filozofii było konieczne również z tego względu, że Ewangelia wzywała do zmiany dotychczasowej formy egzystencji — proponowała nowy, określony sposób życia — konkurując tym samym z filozofią, która zgłaszała podobne roszczenia[11].

Interesującym typem wczesnochrześcijańskiej relacji między teologią a filozofią jest model jedności tych dyscyplin. Jego istotę wyraża formuła określająca chrześcijaństwo jako rodzaj „prawdziwej filozofii"[12]. W jakim znaczeniu oparte na Ewangelii przesłanie wiary mogło być i było nazywane filozofią, nie tracąc przy tym swej tożsamości i specyfiki? To zasadnicze pytanie, na które należy tutaj odpowiedzieć. Najogólniej rzecz ujmując, w myśl przywołanej formuły teologia chrześcijańska kwestionuje roszczenia filozofii do „posiadania" własnej, niezależnej — i ostatecznej — prawdy, odkrywanej i uznawanej „obok" objawienia i wiary („obok" teologii)[13]. Ostateczna prawda o świecie i o człowieku może być tylko jedna. Jest nią prawda

---

Philosophie und Theologie, w: *Schriften* VI, s. 91–103; H.U. VON BALTHASAR, *Evangelium und Philosophie*, FZPhTh 23 (1976), s. 3–12; L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, s. 286–293; P. TILLICH, *Theologie und Philosophie: Eine Frage*, w: TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, Stuttgart 1956, s. 29–30; W. PANNENBERG, *Offenbarung als Kategorie philosophischer Theologie*, w: TENŻE, *Beiträge zur systematischen Theologie*, t. I, s. 238–245; TENŻE, *Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, s. 200–211.

[10] ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 167–169, 171–174; ALLEN, *dz. cyt.*, s. 5; PRÖPPER, *art. cyt.*, s. 1451–1452.

[11] Por. SCHAEFFLER, *Philosophie und christlicher Glaube*, s. 1176–1179; OEING-HANHOFF, *art. cyt.*, s. 244–245. Między chrześcijańską a filozoficzną „formą egzystencji" istnieje analogia — podstawą podobieństwa jest zasada miłości. Odmienny sposób pojmowania przedmiotu tej miłości tworzy sytuację napięcia między jedną a drugą formą egzystencji. Powstaje przy tym pytanie: czy miłość mądrości i miłość Boga to dwa alternatywne, czy też dające się jakoś powiązać ze sobą sposoby ludzkiego życia? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie było ważnym motywem wczesnochrześcijańskiej myśli filozoficzno-teologicznej.

[12] Por. L. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, w: C. COLPE I IN. (red.), *Spätantike und Christentum*, Berlin 1992, s. 55–75; TENŻE, *Theologie und Philosophie*, s. 1449; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 57; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 23–26; EBELING, *art. cyt.*, s. 797–798; PRÖPPER, *art. cyt.*, s. 1452; H.U. VON BALTHASAR, *Philosophie, Christentum, Mönchtum*, w: TENŻE, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1960, s. 350; R. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 41.

[13] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 23.

objawiona przez Boga, ukazana najpełniej w wydarzeniu, w osobie i w nauce Chrystusa. W porównaniu z prawdą objawioną wszelkie prawdy rozumu ludzkiego, wyrażone w postaci twierdzeń „naukowych" bądź filozoficznych, mają charakter względny i cząstkowy. Ponieważ orędzie objawienia jest skierowane do człowieka, który „już zawsze" poszukiwał i poszukuje prawdy w różnych formach swej aktywności poznawczej, zwłaszcza w dociekaniach filozoficznych, ponieważ orędzie to jest dostępne nie inaczej, jak tylko w strukturach ludzkiego doświadczenia i rozumienia rzeczywistości w ogóle, można je — w drodze pewnej analogii — przyrównać do filozofii i powiedzieć przy tym, że w gruncie rzeczy tylko chrześcijaństwo, które je głosi, zasługuje na miano prawdziwej filozofii[14]. Nie chodzi tu bynajmniej o próbę dyskwalifikacji osiągnięć filozofii przedchrześcijańskiej ani o odrzucenie filozofii świeckiej w ogóle. Zwolennicy omawianego stanowiska respektują dorobek i znaczenie filozofii greckiej, cenią jej wkład do rozwoju ducha ludzkiego i do postępu kultury, twierdzą jednak, że nie przyniosła ona zadowalających odpowiedzi na najważniejsze pytania człowieka. Ich stosunek do filozofii przedchrześcijańskiej polega na tym, że akceptują oni uniwersalny charakter wysuwanych przez nią pytań i problemów, podkreślając przy tym niejednokrotnie trafność samego kierunku poszukiwań, podważają natomiast absolutną wartość proponowanych odpowiedzi i rozwiązań[15] W tej konfiguracji „hipotezom" dotychczasowej filozofii przeciwstawiają ponadczasową prawdę objawienia. Przeciwstawienie to nie ma jednak charakteru absolutnej, nieprzezwyciężalnej opozycji, która wyklucza możliwość porozumienia dwóch „porządków myślowych". Jest ono raczej momentem szerszego opisu chrześcijaństwa w kategoriach „prawdziwej filozofii", przynoszącej pełną i ostateczną odpowiedź na znane już wcześniej pytania[16] Ta prawdziwa filozofia przejmuje wszystkie pozytywne elementy dotychczasowej myśli filozoficznej — zwłaszcza z zakresu metafizyki, antropologii i etyki — ukazując i potwierdzając obecny w nich wymiar religijny, w tym także ich otwartość na przesłanie Ewangelii[17]

Wyjaśniając tak pojęty model syntezy wiary i filozofii, można odwołać się do słów ŚW. PAWŁA, który w słynnej mowie na Areopagu (Dz 17,16-34) przedstawia naukę Chrystusa jako mądrość, do której Grecy dążyli od dawna, aczkolwiek szukali jej „po omacku". Dzieje starożytnej filozofii stanowią świadectwo tych poszukiwań, a prawda Ewangelii jest ich ostatecznym spełnieniem[18]. Podejście św. Pawła wska-

---

[14] Por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 60–61.

[15] *Tamże*; por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 57; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 32, 35–37, 41.

[16] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 23; EBELING, *art. cyt.*, s. 797; H. VERWEYEN, *Das Verhältnis von Theologie und Philosophie in der Patristik*, w: TENŻE, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000³, s. 213–216.

[17] HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 60–61; por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 169, 173–174; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 32.

[18] Por. BALTHASAR, *Evangelium und Philosophie*, s. 4; SCHAEFFLER, *Philosophie und christlicher Glaube*, s. 1179; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 161–162; EBELING, *art. cyt.*, s. 793; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 60; W WEISCHEDEL, *Die philosophische Theologie im Zeitalter der Patristik*, w: TENŻE, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theo-*

zuje ważny paradygmat konstruktywnego zbliżenia wiary i filozofii[19] Bardziej systematyczną interpretację i rozwinięcie paradygmat ten znajduje w licznych tekstach literatury patrystycznej, m.in. w pismach JUSTYNA, KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO i ORYGENESA. Zwieńczeniem owego nurtu syntezy jest myśl ŚW. AUGUSTYNA.

Justyn (II w.) — filozof wywodzący się z kręgu kultury greckiej, apologeta chrześcijański, wreszcie męczennik — jest bodaj pierwszym autorem czasów poapostolskich, który w sposób wyraźny i jednoznaczny opowiada się za integracją wiary i filozofii według wskazanego modelu. To w jego pismach znajdujemy wypowiedzi określające wprost chrześcijaństwo jako jedynie prawdziwą i godną zaufania, a przy tym „niosącą zbawienie" filozofię[20] W *Dialogu z Żydem Tryfonem*, opisując dzieje osobistych poszukiwań intelektualnych i duchowych, Justyn przedstawia główne motywy swojego nawrócenia na chrześcijaństwo i jednocześnie ukazuje obiektywne racje, dla których już w drugim stuleciu nauka Ewangelii mogła się wydawać ludziom myślącym najlepszą odpowiedzią na pytania zadawane przez filozofię. W jego przekonaniu zagadnienia religijne zawsze były nieodłączną częścią filozofii greckiej. W pewnym sensie nawet poszukiwanie prawdy o Bogu stanowiło wręcz podstawowy obowiązek dociekań filozoficznych[21]. Głównym celem tych dociekań było wskazanie ostatecznych racji bytu, ale miały one także dostarczyć odpowiedzi na inne, nie mniej ważne pytania człowieka, zwłaszcza na pytanie o ostateczny sens ludzkiej egzystencji. Zarówno w refleksji nad bytem w ogóle, jak i w refleksji dotyczącej spraw ludzkich — w jednym i drugim przypadku filozofia dochodziła do prawdy o Bogu. Z tą prawdą też łączyła możliwość uzyskania odpowiedzi na najważniejsze, ostateczne pytania człowieka. W ocenie Justyna filozofia grecka — zwłaszcza od czasu

---

logie im Zeitalter des Nihilismus (t. I–II), t. I, Darmstadt 1998³, s. 71–72; W. JAEGER, *Humanizm i teologia*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1957, s. 53–54. W tym kontekście wypada przypomnieć stanowisko św. Pawła w sprawie możliwości „naturalnego" poznania Boga (Rz 1,20). Uznanie takiej możliwości jest równoznaczne z afirmacją pozytywnego związku między rozumem a wiarą, między filozofią a teologią [por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 58–59; M. THEOBALD, *Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief*, ThQ 169 (1989), s. 287–301; K. KERTELGE, *Natürliche Theologie und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus*, w: W. BAIER I IN. (red.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, St. Ottilien 1987, s. 83–95].

[19] Z drugiej strony znana jest krytyczna postawa św. Pawła wobec „mądrości tego świata" (por. 1 Kor 1,18-25 czy Kol 2,8). W całościowym ujęciu opcja, z którą mamy tutaj do czynienia, to stanowisko pożądanej równowagi między objawieniem i wiarą a rozumem. Św. Paweł podkreśla transcendencję i całkowitą autonomię wiary, dostrzegając przy tym horyzont korelacji pytań (bądź prawd) ludzkiego rozumu i prawd objawionych.

[20] JUSTYN, *Dialog z Żydem Tryfonem* 8,1; por. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio* 38; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 23; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 62; EBELING, *art. cyt.*, s. 794; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 32. W sprawie poglądów Justyna na temat relacji między wiarą a filozofią zob. też: A. WARKOTSCH, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen*, Paderborn 1973, s. 2–13; N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen 1966.

[21] JUSTYN, *dz. cyt.*, 1; por. WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 6; GILSON, *dz. cyt.*, s. 15; WEISCHEDEL, *art. cyt.*, s. 74; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 61–62; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 57.

wielkich systemów PLATONA i ARYSTOTELESA aż do okresu hellenistycznego — z ogromnym zaangażowaniem i z podziwu godną głębią refleksji zajmowała się sprawami religijnymi, nie spełniła jednak wiązanych z nią oczekiwań. Udzielenie odpowiedzi na ostateczne pytania człowieka okazało się zbyt dużym wymaganiem dla nauki zdanej wyłącznie na myśl ludzką[22]. Nową nadzieję na znalezienie prawdy ostatecznej dawało objawienie chrześcijańskie. Dla Justyna i podobnych mu, poszukujących filozofów tego okresu — jak trafnie zauważa GILSON — „[...] nawrócenie się na chrześcijaństwo oznaczało przejście od filozofii, ożywionej głęboko religijnym uczuciem, do religii, dopuszczającej filozoficzny pogląd na świat"[23] Racją tego przejścia było przeświadczenie o komplementarności prawd filozoficznych i prawd objawionych ujętej w stosunek pytania i odpowiedzi. „Skoro doktryna oparta na nauczaniu mężów natchnionych i proroków stanowiła lepszą odpowiedź na problemy filozoficzne aniżeli ta, jakiej kiedykolwiek udzielił filozof, jej wyznawcy czuli się upoważnieni do nadania jej tytułu filozofii oraz do nazywania siebie samych filozofami. Tak przynajmniej było w przypadku Justyna: posiadł on filozoficzną mądrość w tym samym dniu, w którym stał się chrześcijaninem"[24].

Według Justyna chrześcijaństwo jest spełnieniem dążeń dotychczasowej myśli filozoficznej (i filozofii w ogóle). W tym sensie jest prawdziwą filozofią. Zasadniczy moment integracji polega tutaj na tym, że wiedza filozoficzna, ujawniająca religijny wymiar proponowanych odpowiedzi i wyjaśnień, zostaje przejęta przez wiarę i spójnie z nią powiązana[25] Taka synteza jest możliwa na podstawie założenia mówiącego, że autentyczna filozofia stanowi naturalne przygotowanie do spotkania z prawdą Ewangelii[26].

W bardziej formalnym uzasadnieniu owej syntezy Justyn odwołuje się do kategorii logosu. Podkreśla najpierw, że według nauki chrześcijańskiej Logos to Słowo oświecające każdego człowieka — Słowo pochodzące od Boga, poprzez które dokonują się stworzenie, objawienie i zbawienie[27] W osobie Chrystusa odwieczny Logos stał się człowiekiem. Dlatego chrześcijaństwo jest „w posiadaniu" absolutnej i ostatecznej — całej — prawdy[28] Nie oznacza to bynajmniej, że poza chrześcijaństwem nie istnieje żadne poznanie prawdy ani, z drugiej strony, że wszelka prawda rozumu ludzkiego (w tym także prawda dotychczasowej filozofii) jest po prostu prawdą wy-

---

[22] Por. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 32; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 63–64; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 23–24.

[23] GILSON, *dz. cyt.*, s. 15.

[24] *Tamże*, s. 16. Por. L. HONNEFELDER, *Wissenschaftliche Rationalität und Theologie*, w: L. SCHEFFCZYK (red.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Freiburg–München 1989, s. 295–296.

[25] TENŻE, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 63–64; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 32; EBELING, *art. cyt.*, s. 794. Honnefelder określa podejście Justyna jako rodzaj „teologicznej rekonstrukcji" prawd rozumu filozoficznego (*tamże*, s. 63).

[26] Por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 169; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 24; HONNEFELDER, *Theologie und Philosophie*, s. 1449.

[27] Por. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 32; GILSON, *dz. cyt.*, s. 17.

[28] JUSTYN, *I Apologia* 46. Por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 63; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 169; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 24.

prowadzoną z objawienia. Chodzi natomiast o to, że cała prawda pozostaje w koniecznej relacji do Logosu[29]. Za pośrednictwem rozumu wszyscy ludzie partycypują w Logosie, czerpią z Jego światła i mądrości. Oznacza to, że ci, którzy żyją zgodnie z rozumem (według logosu) są chrześcijanami — nawet wtedy, gdy sami się za takich nie uważają[30] W myśl tej koncepcji starożytni filozofowie byli „anonimowymi" chrześcijanami[31]. Z drugiej strony, ponieważ chrześcijanie, odwołując się do objawionej prawdy Logosu, wychodzą od powszechnie znanych pytań filozoficznych i akceptują wszystkie uzasadnione prawdy rozumu ludzkiego, słusznie nazywają siebie filozofami[32]. W każdym razie przy takim spojrzeniu myśl grecka i objawienie chrześcijańskie stanowią dwa momenty manifestacji jednego i tego samego Logosu — Słowa, które część swej prawdy ujawniło w dociekaniach filozofów, następnie przemówiło przez proroków, by wreszcie przyjąć adekwatny kształt w osobie i w nauczaniu Chrystusa[33] Zatem w Logosie tkwi pojęciowa i merytoryczna podstawa jedności wiary i wiedzy.

Paradygmat rozumienia nauki chrześcijańskiej w kategoriach prawdziwej filozofii podejmuje i rozwija Klemens Aleksandryjski (II/III w.). Autor ten, przeświadczony o konieczności dialogu z filozofią, stara się wyjaśnić, na czym polega błąd tych, którzy twierdzą, że skoro sama wiara wystarcza do zbawienia, to filozofia jest człowiekowi religijnemu niepotrzebna, więcej nawet — ponieważ w gruncie rzeczy jest ona świadectwem myśli „zbuntowanej przeciwko Bogu", w żaden sposób nie da się jej pogodzić z objawieniem[34]. Radykalną formą takiej opcji był postulat całkowitego odrzucenia filozofii. Krytykując podobne stanowisko, Klemens wykazuje najpierw, że sama w sobie filozofia jest wartością jak najbardziej pozytywną — jest czymś zamierzonym przez Boga i dlatego dobrym[35] Zdolności intelektualne, którymi człowiek dysponuje, stanowią dar Boży i służą ważnym, ze wszech miar szlachetnym celom ludzkiego działania. Filozofia prowadzi człowieka do cnoty, ma więc znacze-

---

[29] Por. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 32.

[30] JUSTYN, *I Apologia* 46; por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 169; według Justyna logos „rozsiany" pomiędzy wszystkich ludzi wszystkich czasów jest częściową antycypacją tej całej prawdy, jaka została objawiona w Logosie, który stał się ciałem (w osobie i w nauce Chrystusa).

[31] Por. GILSON, *dz. cyt.*, s. 17; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 33; EBELING, *art. cyt.*, s. 794.

[32] JUSTYN, *II Apologia* 10; por. GILSON, *dz. cyt.*, s. 17.

[33] *Tamże*. Por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 63–64; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 32–33; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 169–170; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 24; Honnefelder (s. 62–63) podkreśla, że istotą konstruowanej przez Justyna teorii logosu jest idea „filozofii pierwszej": najbardziej pierwotnej (uprzedniej względem każdej historycznej formy czy tradycji myślenia filozoficznego) i uniwersalnej. Nauka chrześcijańska jest prawdziwą i jedyną (ostateczną) mądrością, ponieważ spełnia kryteria owej „filozofii pierwszej"

[34] KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Stromata* I,1; I,9; I,16; por. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 35–37; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 65–67; GILSON, *dz. cyt.*, s. 34–37; WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 127–166; E.F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1975.

[35] KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *dz. cyt.* I,4; I,20; por. GILSON, *dz. cyt.*, s. 35–36; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 65; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 35.

nie wychowawcze i etyczne[36]. Jednocześnie odgrywa ona istotną rolę w historii zbawienia. Według Klemensa starożytna myśl filozoficzna jest „dziełem Bożej opatrzności" przygotowującym do przyjęcia objawionych prawd wiary chrześcijańskiej[37] Propedeutyczno-preparacyjna rola filozofii greckiej odpowiada tej funkcji, jaką w dziejach etyczno-religijnej świadomości narodu wybranego spełniało prawo[38]. Rozum ludzki, poszukujący prawdy i dobra, jest w stanie przygotować umysł i serce człowieka do przyjęcia Ewangelii. Najwybitniejszych filozofów greckich Klemens nazywa „prorokami rozumu naturalnego"[39] Wprawdzie nie otrzymali oni specjalnego objawienia — jak prorocy biblijni — ale ostatecznie to Bóg prowadził ich do prawdy. Krótko rzecz ujmując, prawo żydowskie i filozofia grecka to dwa niezależne, choć w istocie komplementarne nurty, zlewające się w objawieniu chrześcijańskim. Dopiero to ostatnie, zbierając wszystkie prawdy cząstkowe, ukazuje całą i pełną prawdę[40]

Zdaniem Klemensa nie jest tak, że wraz z nadejściem chrześcijaństwa filozofia staje się zbędna. Przeciwnie, wbrew pozorom jest ona nadal potrzebna i konieczna[41]. Chodzi tylko o to, by poprawnie określić jej rolę wobec wiary. Apologeta z Aleksandrii odróżnia dwie zasadnicze funkcje filozofii. Po pierwsze, za sprawą dociekań filozoficznych następuje swoiste przebudzenie intelektualne, otwierające umysł na horyzont prawdy absolutnej. W tym właśnie znaczeniu filozofia przygotowuje do wiary[42]. Spełnia tę rolę nie tylko w porządku historycznym, lecz także „w trybie równoczesności" — w konkretnej sytuacji egzystencjalnej człowieka, który dochodzi do wiary drogą własnych poszukiwań intelektualnych[43]. Po drugie, według Klemensa filozofia jest jednocześnie wewnętrznym i stale obecnym współczynnikiem świadomości wiary[44] W twórczej konfrontacji z myślą filozoficzną kształtuje się postawa intelektualnej odpowiedzialności za wiarę. To w ramach tej postawy do głosu dochodzi najpierw potrzeba krytycznego usprawiedliwienia samej decyzji wiary, a następnie postulat zbadania i wyjaśnienia treści prawd objawionych[45] W ten spo-

---

[36] KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *dz. cyt.* VI,17; por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 65; GILSON, *dz. cyt.*, s. 35.

[37] *Dz. cyt.* I,16–18; por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 25; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 65, 67; WEISCHEDEL, *art. cyt.*, s. 83; GILSON, *dz. cyt.*, s. 35–36; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 33–34. Motyw filozoficznego przygotowania do wiary rozwinie w pełni EUZEBIUSZ Z CEZAREI (III/IV w.), autor *Praeparatio evangelica* (por. GILSON, *dz. cyt.*, s. 36; WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 323).

[38] KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *dz. cyt.* I,28. Por. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio* 38; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 25; GILSON, *dz. cyt.*, s. 35–36; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 34; EBELING, *art. cyt.*, s. 794.

[39] Por. GILSON, *dz. cyt.*, s. 36.

[40] *Tamże*; por. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 35; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 33–34.

[41] Por. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 35–36; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 66; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 34.

[42] Por. GILSON, *dz. cyt.*, s. 36; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 25–26.

[43] Por. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 35–36.

[44] *Dz. cyt.* I,5; por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 66–67.

[45] Por. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 36.

sób rodzi się autentyczna teologia, która od samego początku korzysta z filozofii: z oferowanej przez nią wiedzy o świecie i o człowieku, jak również z pojęć i metod argumentacji filozoficznej[46] W pismach Klemensa znajdujemy interesujące przykłady konkretnej współpracy teologii z filozofią, m.in. w zakresie nauki o poznaniu Boga oraz w zakresie antropologii i etyki[47] Sprawą kluczowej wagi jest tutaj to, że w każdej formie możliwego odniesienia do filozofii — zarówno w perspektywie propedeutycznej, jak i w hermeneutycznej — wiara stanowi rozstrzygające kryterium oceny wartości poglądów i teorii filozoficznych[48]

Do koncepcji Justyna i Klemensa Aleksandryjskiego nawiązuje Orygenes (185–254). W twórczej konfrontacji z myślą grecką, żydowskim doświadczeniem Boga i nie do końca ortodoksyjnymi konstrukcjami swej epoki usiłuje on przedstawić doktrynę chrześcijańską w formie spekulatywnej syntezy filozoficzno-teologicznej. Zapisem badań podjętych w celu realizacji tego zamierzenia jest m.in. dzieło *O zasadach*. Orygenes zwraca się w nim do tych, którzy przyjęli orędzie Ewangelii, wciąż jednak borykają się z licznymi problemami z zakresu hermeneutyki prawd i przekonań dotyczących natury Boga, natury Jego stworzeń oraz porządku działań zbawczych[49] Jedynym sposobem rozwiązania tych problemów jest precyzyjne ustalenie „zasad", to znaczy podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, w świetle których można będzie ocenić poprawność i obiektywność wszystkich podejmowanych prób ich interpretacji[50] Wskazując owe zasady, odwołujemy się do samego objawienia, które jest rzeczywistym źródłem wiary i ostatecznym kryterium jej tożsamości. Wszelako noetyczny wymiar prawd objawionych z jednej strony i postawy człowieka, który je akceptuje, z drugiej przesądza o tym, że ustalenie „pierwszych zasad" wiary wymaga też pewnego odniesienia do wiedzy pozareligijnej, a więc przede wszystkim do filozofii[51]. Możliwy jest jednak tylko i wyłącznie dialog z filozofią, która nie

---

[46] *Tamże*; por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 66–67; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 34; P. TILLICH, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, t. I: *Urchristentum bis Nachreformation*, Stuttgart 1971, s. 75–76. Honnefelder (s. 66) podkreśla, że według Klemensa Aleksandryjskiego teologia (związana z paradygmatem „prawdziwej filozofii") nie jest tylko i wyłącznie poszukiwaniem chrześcijańskich odpowiedzi na pytania filozoficzne ani zwykłą rekonstrukcją filozoficznych składników wiary chrześcijańskiej; jest ona przede wszystkim spekulatywną — odwołującą się do filozofii — interpretacją prawd objawionych.

[47] Por. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 38–41; WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 176–181, 188–220.

[48] KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *dz. cyt.* I,8; II,4; por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 25–26; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 66; WEISCHEDEL, *art. cyt.*, s. 83; EBELING, *art. cyt.*, s. 794. Nadrzędna pozycja wiary przesądza o tym, że w odniesieniu do filozofii greckiej obowiązuje zasada selekcji. Zgodnie z tą zasadą Klemens odrzuca m.in. filozofię Epikura, wyjątkowym uznaniem natomiast darzy poglądy Pitagorasa i Platona (por. GILSON, *dz. cyt.*, s. 37).

[49] Por. GILSON, *dz. cyt.*, s. 39.

[50] *Tamże*.

[51] *Tamże*; por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 68; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 43–44; EBELING, *art. cyt.*, s. 794; H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris 1962.

sprzeciwia się tradycji apostolskiej[52]. Dialog ten pozwala na stosowne uracjonalnienie prawd objawionych. Jest on koniecznym warunkiem poznania i myślenia teologicznego[53]. Dla Orygenesa chrześcijaństwo jest „prawdziwą filozofią" przede wszystkim w tym znaczeniu, że podstawowe prawdy, które ono głosi, dają się opisać i wyjaśnić w terminach filozoficznych, przez co zyskują zrozumiałość i powszechną ważność[54]. W pracy *O zasadach* znajdujemy wykład głównych tez doktryny chrześcijańskiej, pokazujący udział filozofii w interpretacji prawd i przekonań wiary. Ważną częścią tego wykładu jest prezentacja kluczowych zasad hermeneutyki biblijnej. Orygenes opowiada się za metodą alegorycznej interpretacji Pisma Świętego, opartą na koncepcji podwójnego sensu[55] W uzasadnieniu tej koncepcji odwołuje się do platońskiej antropologii filozoficznej[56]

Zwieńczeniem owego nurtu ścisłej integracji wiary i filozofii jest myśl św. Augustyna. W pewnym sensie zbiera ona wszystkie wcześniejsze wątki związane z tym nurtem, pogłębia je i potwierdza trafność zawartego w nich podejścia. Augustyn (podobnie jak Justyn i Klemens Aleksandryjski) dochodzi do wiary drogą własnych poszukiwań intelektualnych. Punkt wyjścia i kierunek tej drogi określa filozofia, która — również w tym przypadku — jest swoistym „przygotowaniem do Ewangelii"[57] Autentyczna filozofia dostarcza teoretycznego wyjaśnienia rzeczywistości, ukazując zarazem istotny związek odkrywanej prawdy z życiem, szczęściem i zbawieniem człowieka[58] Tylko w takim ujęciu wiedza filozoficzna może być nazwana mądrością. W rozumieniu Augustyna filozofia podejmująca najważniejsze pytania człowieka jest w sposób naturalny otwarta na horyzont objawienia chrześcijańskiego. Ponieważ w aspekcie owych pytań horyzont ten pokrywa się z horyzontem dociekań filozoficznych, a odpowiedź zawarta w objawieniu ma charakter ostateczny i rozstrzygający, chrześcijaństwo zasługuje na miano prawdziwej filozofii i najwyższej mądrości[59] W takim układzie — z perspektywy pytań o prawdę i sens wszystkiego,

---

[52] Por. WEISCHEDEL, *art. cyt.*, s. 89; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 43.

[53] Por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 68.

[54] *Tamże.*

[55] *O zasadach* IV; por. TILLICH, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, t. I, s. 77–78; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 44–45; GILSON, *dz. cyt.*, s. 40; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 35.

[56] Por. HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 44–45.

[57] Por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 173; wypada podkreślić, że podobnie jak w przypadku Justyna i Klemensa Aleksandryjskiego ów wątek biograficzny znajdzie odzwierciedlenie w teoretycznej opcji biskupa Hippony (por. EBELING, *art. cyt.*, s. 797).

[58] AUGUSTYN, *De civitate Dei* VIII,4; XIX,1; TENŻE, *Contra Academicos* I,1; TENŻE, *Soliloquia* I,2; TENŻE, *De vera religione* V,8; por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 178; WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 441, 449–450, 478; HEINZMANN, *Augustyn*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 59; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 62–64.

[59] AUGUSTYN, *Contra Iulianum* IV,14; TENŻE, *De ordine* II,5; TENŻE, *De civitate Dei* XVIII,37; TENŻE, *De trinitate* XIV,12; XV,3; por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 69–70; TENŻE, *Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin*, w: W. OELMÜLLER (red.), *Philosophie und Wissenschaft*, Paderborn 1989, s. 65–70; TENŻE, *Wissenschaftliche Rationalität und Theologie*, s. 296–297; WEISCHEDEL, *art. cyt.*, s. 105; G. MADEC,

co istnieje, w tym także o prawdę i sens ludzkiej egzystencji — zwrot ku Ewangelii nie jest aktem rezygnacji z myślenia filozoficznego na rzecz wiary, która ma to myślenie zastąpić. Zwrot ten jest raczej przedłużeniem dociekań filozoficznych (nadal uzasadnionych i potrzebnych) w kierunku mądrości opartej na chrześcijańskim doświadczeniu wiary[60]. Z uwagi na swe źródło i treść doświadczenie wiary wykracza poza wszystkie naturalne akty duchowe człowieka. Jest ono czymś zasadniczo innym w porównaniu z typowymi aktami racjonalnego poznania i myślenia. Z drugiej strony jednak doświadczenie to nie byłoby możliwe, gdybyśmy nie posiadali rozumnej duszy. Zdaniem Augustyna wiara domaga się rozumu i refleksji, by uzyskać prawdziwie ludzki wymiar i osiągnąć prawdziwie ludzką pełnię[61] Wiara żyje i rozwija się poprzez ustawiczny „wzrost i postęp w rozumieniu"[62]. Dzięki niej człowiek odnajduje właściwy kierunek swych poszukiwań intelektualnych, które w gruncie rzeczy dopiero „teraz" — w warunkach rzeczywistej syntezy rozumu i wiary — przybliżają umysł do prawdy[63] Wiara otwiera nowy horyzont rozumienia wszystkiego, co istnieje, ale jednocześnie sama staje się przedmiotem analizy, interpretacji i refleksji. Czymś zupełnie oczywistym i koniecznym jest uzasadnienie jej podstaw i rozumiejące poznanie zawartego w niej orędzia[64] Realizacja tych celów wymaga stałej współpracy z wiedzą świecką, zwłaszcza z filozofią. W każdym razie w ujęciu św. Augustyna komplementarność i wzajemne przenikanie się rozumu i wiary przesądzają o tym, że filozofia i teologia tworzą jeden zwarty „system" poznania, rozumienia, wiedzy i mądrości[65]

Odnosząc się do całościowej struktury przedstawionego modelu syntezy wiary i filozofii, wypada odnotować następujące uwagi. Po pierwsze, obecna już w pismach Justyna formuła określająca chrześcijaństwo jako prawdziwą filozofię wskazuje zupełnie nowy typ relacji między filozofią a religią. W dawnej filozofii greckiej niektóre prawdy i wyobrażenia religijne, przedstawiane w różnych formach dyskursu mitycznego, pełniły rolę ilustracji w stosunku do określonych prawd i pojęć filozoficznych[66]. Podobną funkcję przypisywał religii — tym razem żydowskiej —

Philosophia christiana (Augustin, Contra Iulianum IV 14,72), w: *L'art des confins*, Paris 1985, s. 585–597; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1977, s. 13–15; M. KURDZIAŁEK, *Jedność filozofii i teologii*, w: Z.J. ZDYBICKA (red.), *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin 1992, s. 66–67; E. KÖNIG, *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustinus*, München 1970.

[60] Por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 178; HEINZMANN, *Augustyn*, s. 61; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 69–70.

[61] Por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 174–175.

[62] *Tamże*, s. 174.

[63] *Tamże*, s. 175, 178; por. HEINZMANN, *Augustyn*, s. 61; WEISCHEDEL, *art. cyt.*, s. 104–105.

[64] Por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 174–175.

[65] Por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 72–73; COPLESTON, *dz. cyt.*, s. 58: „Augustyn [...] mądrość chrześcijańską traktował jako jedną całość, [...] próbował przeniknąć rozumem wiarę chrześcijańską, a na świat i życie ludzkie patrzył w świetle chrześcijańskiej mądrości"

[66] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 23–24; EBELING, *art. cyt.*, s. 789–792.

FILON Z ALEKSANDRII (I w.)[67] Ojcowie Kościoła nie zadowalają się tego typu koncepcją. W ich rozumieniu nie chodzi o to, by prawdy wiary chrześcijańskiej stanowiły zewnętrzną ilustrację prawd filozoficznych. Właściwy stosunek między jedną a drugą dziedziną polega bowiem na tym, że wiara sama staje się „filozofią", przybierając formę prawdziwej mądrości, której filozofia już zawsze szukała i której wciąż poszukuje. Przy czym chrześcijaństwo nie znosi — nie dyskwalifikuje — filozofii pozareligijnej, lecz przyswaja sobie jej dorobek i wchodzi w proces trwałej współpracy z różnymi jej dyscyplinami[68]

Po drugie, utożsamienie chrześcijaństwa z filozofią ma związek z określonym sposobem rozumienia terminu „teologia"[69] W kręgu kultury greckiej termin ten był używany w odniesieniu do mitologicznej nauki o bogach. W okresie patrystycznym to rozumienie jest wciąż aktualne, mimo iż od czasów Arystotelesa, a więc na długo przed chrześcijaństwem, znany jest także inny, filozoficzny sens nazwy „teologia"[70]. Dlatego myśl chrześcijańska bardzo ostrożnie — z dużą rezerwą — podchodzi do tej nazwy. Najpierw pojęcie teologii przyjmuje się w zakresie chrześcijańskiej nauki o Bogu. Ma ono tutaj sens zgodny z koncepcją Arystotelesa i (w pewnym stopniu) z myślą stoików[71]. W tej konfiguracji semantycznej chodzi po prostu o filozoficzny dyskurs o Bogu, pojmowany w kategoriach teologii „naturalnej", to znaczy w kategoriach nauki opisującej rzeczywistą, prawdziwą naturę Boga i „rzeczy boskich"[72]. Taką teologię przeciwstawia się mitologicznej teologii poetów i politycznej teologii kultu państwowego[73]. Pojęcie teologii naturalnej pojawia się już w pismach TERTULIANA (II w.). W bardziej systematyczny sposób jest ono używane przez św. Augustyna. Właśnie takiemu pojęciu teologii odpowiada formuła określająca chrześcijaństwo jako prawdziwą filozofię. W przekonaniu Justyna, Klemensa, Orygenesa i Augustyna cała doktryna wiary chrześcijańskiej spełnia kryteria nauki przedstawiającej prawdziwą naturę Boga i rzeczy boskich[74]

---

[67] Por. HEINZMANN, *Filozofia grecka a chrześcijańska wiedza wiary*, s. 21–24; F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. I, tł. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 515–519; C. COLPE, *Philo von Alexandrien*, RGG[3] V, s. 341–346.

[68] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 24; EBELING, *art. cyt.*, s. 794–798; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 55–75; TENŻE, *Theologie und Philosophie*, s. 1449; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 57.

[69] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 24–25; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 178–179.

[70] M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, w: W. KERN I IN. (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. IV: *Traktat theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 1988, s. 183.

[71] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 24.

[72] *Tamże*, s. 24–25; por. W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, w: TENŻE, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1971[2], s. 299, 308–312; SECKLER, *art. cyt.*, s. 184–185; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 179; VERWEYEN, *Das Verhältnis von Theologie und Philosophie in der Patristik*, s. 213–214.

[73] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 24–25.

[74] *Tamże*, s. 25; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 179–180.

Po trzecie, stanowisko przywołanych autorów bardzo wyraźnie wskazuje podwójną funkcję filozofii wobec wiary i myślenia w kręgu spraw wiary. Najpierw jest to funkcja przygotowawcza. Autentyczną filozofię traktuje się jako intelektualne przygotowanie do przyjęcia Ewangelii[75] Chrześcijaństwo przynosi ostateczną i rozstrzygającą odpowiedź na te same pytania, które formułuje filozofia. Świadomość tych pytań otwiera umysł człowieka na horyzont prawdy absolutnej. Wiadomo przy tym, że orędzie wiary chrześcijańskiej jest czymś radykalnie innym, czymś, co zdecydowanie wykracza poza ramy każdej możliwej (ludzkiej) odpowiedzi na pytania rozumu filozoficznego[76]. Druga funkcja filozofii wiąże się z potrzebą racjonalnego usprawiedliwienia i wyjaśnienia prawd wiary[77] Wprawdzie objawienie chrześcijańskie samo w sobie jest racjonalne, i to w stopniu o wiele większym niż jakakolwiek teoria filozoficzna, to jednak wymaga ono stosownych badań, umożliwiających obiektywne i poprawne wyjaśnienie słowa Bożego. W toku tych badań konieczna jest konfrontacja prawd wiary z aktualną, filozoficzną wiedzą o świecie i o człowieku. Ojcowie Kościoła są przekonani o tym, że filozofia określa ważny kontekst interpretacji przekonań religijnych[78]. Podkreślają też znaczenie pojęć filozoficznych w tworzeniu języka religijno-teologicznego.

Wreszcie po czwarte, formuła utożsamiająca chrześcijaństwo z filozofią zakłada określone pojęcie filozofii. Chodzi zarówno o przyjęty w ramach tej formuły sposób podejścia do filozofii stanowiącej zewnętrzny kontekst religii chrześcijańskiej — w tym wypadku do antycznej filozofii greckiej — jak i o sposób rozumienia filozofii, która (w myśl przywołanej formuły) współtworzy „chrześcijański dyskurs wiary" Otóż należy tutaj podkreślić, że pisarze starochrześcijańscy — nawet ci bardziej zainteresowani pozareligijną wiedzą o świecie i o człowieku — na ogół nie zajmowali się uprawianiem filozofii „samej w sobie", w związku z czym ich odniesienie do myśli greckiej nie miało charakteru systematycznej analizy, interpretacji czy recepcji. Strukturę i zakres tego odniesienia wyznaczały poznawcze aspiracje (bądź potrzeby) religii chrześcijańskiej. Dla Justyna, Klemensa czy Orygenesa filozofia grecka

---

[75] Por. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 62–63, 65–67, 73–74; TENŻE, *Theologie und Philosophie*, s. 1449; GILSON, *dz. cyt.*, s. 36; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 169, 173; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 34–47.

[76] Por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 162, 174; EBELING, *art. cyt.*, s. 796–797; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 71–73; C. V. BORMANN, *Die Theologiesierung der Vernunft*, StudGen 22 (1969), s. 753–770.

[77] Por. EBELING, *art. cyt.*, s. 794–797; HEINZMANN, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, s. 36, 43; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 174–175.

[78] Por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 20–22, 47–48; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 56; oprócz autorów, których poglądy zostały przedstawione w powyższym szkicu, udział filozofii w interpretacji prawd wiary postulują też inni pisarze starochrześcijańscy, zwłaszcza Atenagoras, Ireneusz, Grzegorz z Nyssy i Jan Damasceński (zob. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 25–26, 28–29, 40–47; GILSON, *dz. cyt.*, s. 19–22, 24–27, 58–62, 92–94; WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 37–52, 400–410).

była nie tyle paradygmatem autonomicznego systemu wiedzy o świecie, ile raczej źródłem konkretnych argumentów apologetycznych, pojęć i twierdzeń użytecznych w wyjaśnianiu prawd wiary oraz przekonań etyczno-egzystencjalnych, zbieżnych z chrześcijańską wizją życia. Uważając tę filozofię za przygotowanie do chrześcijaństwa, przywołani autorzy eksponowali w niej przede wszystkim te poglądy, w których można było dostrzec element antycypacji bądź potwierdzenia prawdy chrześcijańskiej[79] W związku z powyższym daremną rzeczą byłoby poszukiwanie w ich dziełach jakiejś autonomicznej koncepcji filozofii czy zwartego systemu filozoficznego[80]. Z drugiej strony jest sprawą zupełnie oczywistą, że dyskurs, w którym chrześcijaństwo zostało przedstawione jako „prawdziwa filozofia", zawiera określone wątki filozoficzne i zakłada określoną wizję filozofii. Można w tym wypadku mówić o pewnym modelu „filozofii chrześcijańskiej", uprawianej w obrębie szeroko pojętej teologii i „razem" z teologią: w ramach głoszenia Ewangelii, w ramach argumentacji za jej prawdziwością, w ramach rozwijającej się hermeneutyki przekonań i wypowiedzi wiary. Tego rodzaju filozofia nie ma charakteru samodzielnej nauki, posiadającej własną metodę i własny język. Jest ona raczej częścią lub aspektem większej całości — owej syntezy objawienia i dociekań rozumu ludzkiego. W porządku tej syntezy myślenie oparte na założeniach wiary chrześcijańskiej jest najdoskonalszą formą refleksji filozoficznej. W każdym razie specyfikę rzeczonego modelu filozofii określa wiara. Ona też wskazuje istotne zagadnienia filozoficzne, wśród których dominują pytania i problemy z zakresu filozofii Boga, antropologii i etyki. Formuła utożsamiająca chrześcijaństwo z filozofią dopuszcza bardzo szerokie pojęcie filozofii. W pojęciu tym przenikają się co najmniej trzy sposoby rozumienia istoty i celu refleksji filozoficznej: przy pierwszym filozofia jawi się jako refleksja nastawiona przede wszystkim na poszukiwanie Boga i poznawanie „rzeczy boskich"; przy drugim jest ona rodzajem pragmatyczno-egzystencjalnej mądrości, w świetle której człowiek poznaje ostateczny sens i cel życia; wreszcie przy trzecim sposobie rozumienia filozofia jest pojmowana w kategoriach instancji hermeneutycznej, wspomagającej interpretację konkretnych prawd i wypowiedzi religijnych. Justyn, Klemens Aleksandryjski i Orygenes z dużą swobodą łączą wszystkie trzy horyzonty znaczeniowe, proponując w konsekwencji bardzo ogólną (i w związku z tym także mało precyzyjną) wizję syntezy filozoficzno-teologicznej.

[79] Głównym kontekstem ich odniesień była tradycja platońska (przyswajana w różnych formach ówczesnego neoplatonizmu) i filozofia hellenistyczna (z myślą stoicką na czele). Właśnie ta druga — oprócz pojęć i teoretycznych rozwiązań — oferowała także pewien zakres wiedzy praktycznej, którą wykorzystywano w prezentacji zasad życia chrześcijańskiego.

[80] W grupie wymienionych (w tej części) autorów wyjątkiem jest św. Augustyn, którego myśl z pewnością można uznać za przykład uporządkowanej syntezy filozoficznej.

2. Teologia w opozycji do filozofii

Zwolennicy stanowiska opisanego w punkcie pierwszym uważają, że chrześcijaństwo jest odpowiedzią na ludzkie pytania przewyższającą wszystkie możliwe prawdy filozoficzne, ale jednocześnie podkreślają, że przyjęcie Ewangelii (i związanego z nią sposobu myślenia) nie oznacza końca filozofii. Nauka chrześcijańska jest prawdziwą filozofią nie w tym znaczeniu, że „zajmując miejsce" filozofii jako takiej wypiera ją bez reszty bądź kwestionuje potrzebę i zasadność dalszego jej uprawiania, lecz w tym sensie, że przyswaja sobie całość powszechnie akceptowanej wiedzy filozoficznej, nadając jej zupełnie nowy wymiar. Przypomnijmy: filozofia przygotowuje do wiary i umożliwia hermeneutykę prawd objawionych. Drugi typ relacji między wiarą (i dyskursem wiary) a filozofią związany jest z całkowicie odmienną oceną wartości wiedzy filozoficznej. W dziejach myśli chrześcijańskiej można wskazać szereg autorów, którzy, broniąc bezwzględnej oryginalności przesłania wiary, bardzo stanowczo odrzucają jakikolwiek dialog z filozofią. Zasadniczy motyw ich postawy daje się sparodiować w następujących słowach: „[...] ponieważ Bóg przemówił do nas, nie ma dłużej potrzeby myśleć. Jedyne, co ma jakieś znaczenie dla każdego z nas [...], to dostąpić własnego zbawienia: otóż wszystko, co należy wiedzieć do jego osiągnięcia, zapisane jest w Piśmie Świętym. Przeto wczytujmy się w Boże prawo, medytujmy nad nim, żyjmy według jego zaleceń, a nie będziemy potrzebowali niczego więcej, nawet filozofii. Powinienem raczej powiedzieć: zwłaszcza nie filozofii. Istotnie damy sobie lepiej radę bez wiedzy filozoficznej niż z nią"[81]

Wyraźne świadectwo antyfilozoficznej postawy znajdujemy już u TACJANA, konwertyty chrześcijańskiego z połowy II w. Autor *Mowy do Greków* tworzy konstrukcję programowo przeciwstawiającą ogół prawd wiary „błędom rozumu filozoficznego"[82]. W ramach krytycznej, z gruntu negatywnej oceny filozofii greckiej podkreśla on, że głoszone w niej poglądy są pełne nietrafnych rozwiązań i absurdów, że nie mają one większego znaczenia egzystencjalnego, często też wykazują brak wewnętrznej spójności[83]. Przeciwko filozofii przemawia ogromna różnorodność stanowisk, których w żaden sposób nie da się pogodzić w obrębie jednego systemu[84]. Jeżeli mimo wszystko istnieją pewne wartościowe prawdy filozoficzne, to z całą pewnością są one zapożyczone z Pisma Świętego[85]. Źródłem prawdziwej mądrości jest tylko ob-

---

[81] E. GILSON, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York 1952, s. 6 (cyt. za: ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 163).

[82] Por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 24–25; GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 18–19; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 164; WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 30–36.

[83] TACJAN, *Mowa do Greków* 2; por. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 18.

[84] TACJAN, *dz. cyt.* 25; por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 164.

[85] TACJAN, *dz. cyt.* 35; por. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 19; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 25.

jawienie chrześcijańskie. Według Tacjana w określonych przypadkach przewyższa ono hipotezy filozofii, zasadniczo jednak przekreśla jej roszczenia do prawdy, przedstawiając własną, alternatywną wizję świata i człowieka[86]

Podobne stanowisko zajmuje piszący pół wieku później TERTULIAN, jeden z najgłośniejszych apologetów łacińskich. W jego pismach mamy do czynienia z taką samą, równie bezkompromisową opozycją wobec filozofii pogańskiej. Posługująca się dialektyką filozofia jest całkowicie bezradna w poszukiwaniu prawdy i mądrości, a stosowana w badaniu wiary chrześcijańskiej prowadzi na ogół do błędów i wypaczeń[87]. Heretycy i filozofowie stawiają jednakowe zagadnienia, korzystają z identycznych metod argumentacji i w końcu dochodzą do podobnych, to znaczy fałszywych bądź iluzorycznych rozwiązań. „Biedny Arystoteles, który nauczał ich dialektyki, mistrzyni w budowaniu i burzeniu, tak sprytnej w swoich tezach, tak uległej w swoich rzekomych wnioskach, tak twardej w argumentach, tak aktywnej w sporach, uciążliwej nawet dla samej siebie, cofającej wszystko, aby w rezultacie niczego nie wyjaśnić"[88]. Uzasadniając trafność takiej opinii, Tertulian powołuje się na słowa ŚW. PAWŁA (Kol 2,8), który ostrzega przed filozofią, ponieważ był w Atenach i „poznał jej fałszywą mądrość"[89]. „Cóż Atenom do Jerozolimy? Akademii do Kościoła?" — czytamy dalej w tym samym opracowaniu[90]. A w innym miejscu: „Cóż mają ze sobą wspólnego filozof i chrześcijanin? Uczeń Grecji i uczeń niebios? [...] przyjaciel i wróg błędu [...]"[91]. „Prawdziwą szkołą dla chrześcijan jest portyk Salomona, gdzie nauczali Apostołowie. Co do mnie, niech sobie tworzą, jeśli chcą, platońskie, stoickie lub dialektyczne chrześcijaństwo. My zaś od czasu Chrystusa nie potrzebujemy już badania ani szukania, odkąd została ogłoszona Ewangelia"[92]. W komentarzu do tych uwag Tertulian przywołuje słowa Chrystusa: „szukajcie, a znajdziecie" (Mt 7,7), i wyjaśnia, że filozofowie rzeczywiście szukają, podczas gdy chrześcijanie już znaleźli, co znaczy, że ich poszukiwania winny się skończyć. Dla chrześcijan podstawą i je-

---

[86] Por. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 19.

[87] *Tamże*, s. 47; por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 164; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 30; WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 89–97; F.P. HAGER, *Zur Bedeutung der griechischen Philosophie für die christliche Wahrheit und Bildung bei Tertullian und Augustin*, „Antike und Abendland" 24 (1978), s. 76–79.

[88] TERTULIAN, *De praescriptione haereticorum* 7 (cyt. za: GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 47); por. WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 92; HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, s. 57–58.

[89] *Dz. cyt.* 7; por. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 47–48.

[90] *Dz. cyt.* 7 (cyt. za: ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 164); por. WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 92; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 21; EBELING, *art. cyt.*, s. 794.

[91] TERTULIAN, *Apologeticum* 46 (cyt. za: ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 164); por. WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 91; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. I, s. 30; A. LABHARDT, *Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une „position pure"*, „Museum Helveticum" 7 (1950), s. 163–165; WEISCHEDEL, *art. cyt.*, s. 73.

[92] TERTULIAN, *De praescriptione haereticorum* 7 (cyt. za: GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 48). Por. WARKOTSCH, *dz. cyt.*, s. 92.

dyną regułą myślenia — normą prawdy — jest wiara oparta na objawieniu i tradycji apostolskiej[93]

Sugestywna retoryka cytowanych wypowiedzi dobitnie podkreśla ich sens. Tertulian w sposób jednoznaczny i z całym przekonaniem przedstawia swoją interpretację stosunku wiary do filozofii. Jest to stosunek opozycji wprowadzającej faktyczny rozłam między dwoma światami[94]. Wiara chrześcijańska i filozofia reprezentują odmienne lub wręcz alternatywne typy dyskursu. „Syn Boży umarł; jest to wiarygodne, ponieważ jest niedorzeczne. Syn Boży był pogrzebany i powstał z martwych; jest to pewne, ponieważ jest niemożliwe"[95] W tych słowach kryje się słynny „paradoks Tertuliana", potwierdzający przeciwstawność wiary i rozumu filozoficznego[96] W każdym razie — jak twierdzi Tertulian — wiara chrześcijańska oznacza koniec poszukiwań filozoficznych, które i tak nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, a od momentu przyjścia Ewangelii są po prostu bezprzedmiotowe. Co więcej, poglądy i przekonania filozoficzne stają się rzeczywistą barierą na drodze do wiary, a próby korzystania z dialektyki filozoficznej prowadzą do herezji[97]

Radykalny sprzeciw Tertuliana wobec filozofii jest wyrazem przemyślanej postawy apologetycznej, ukształtowanej w określonych warunkach historycznych. W II w. poważnym zagrożeniem dla ortodoksji chrześcijańskiej jest gnostycyzm, który przedstawia bardzo swobodną, eklektyczną interpretację prawd wiary, łącząc w jedną całość elementy mitologiczne, biblijne i filozoficzne[98] Przy takim podejściu (pomijając szereg innych, równie negatywnych konsekwencji) chrześcijaństwo traci swą tożsamość i oryginalność. Nieuchronnym rezultatem hermeneutyki gnostyckiej jest redukcja prawd objawionych do wiedzy religijnej, opartej na filozoficznej speku-

---

[93] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 21; GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 48.

[94] Por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 165; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 30–31.

[95] TERTULIAN, *De carne Christi* 5 (cyt. za: ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 165); por. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 48.

[96] Jeżeli słowa te znaczą po prostu, że wiara jest pewniejsza niż przekonania rozumu, to wydaje się, że nie wnoszą one niczego nowego. Jeżeli natomiast owo podwójne „ponieważ" należy brać dosłownie, wówczas rację mają ci, którzy przypisują Tertulianowi głośne *credo, quia absurdum*. „Należałoby jednakże wtedy dodać — pisze Gilson — że wzięta w takim sensie formuła nie określa ducha teologii chrześcijańskiej, lecz wręcz jest jego zaprzeczeniem. Albowiem już od czasu Atenagorasa teologowie zawsze zabiegali o ustalenie przynajmniej racjonalnej możliwości wiary chrześcijańskiej. W tym sensie wszyscy oni wierzyli, ponieważ nie było absurdem wierzyć. Jeżeli chodzi o samego Tertuliana, nawet gdy pamiętamy, że był retorem, trudno się zgodzić, iż kiedykolwiek zamierzał traktować absurdalność jako kryterium prawdy" (*Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 48; por. *tamże*, s. 559; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 21; R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford 1981, s. 24–25).

[97] GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 48.

[98] Co do tych ostatnich, to szczególną rolę w konstrukcjach gnostyckich odgrywają schematy pojęciowe czerpane z późnego stoicyzmu i z tradycji platońskiej; por. BALTHASAR, *Evangelium und Philosophie*, s. 8; ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 166–167; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 27–28; HEINZMANN, *Filozofia grecka a chrześcijańska wiedza wiary*, s. 19–20.

lacji o wyzwoleniu i zbawieniu człowieka[99] W tym kontekście protest Tertuliana, podjęty w imię obrony transcendencji, wyjątkowości i autonomii wiary chrześcijańskiej, staje się po części zrozumiały, aczkolwiek nie usprawiedliwia to negatywnej postawy tego autora wobec filozofii jako takiej i wobec możliwości jej zastosowania w teologii.

Świadectwem krytycznego podejścia do filozofii są poglądy, które głosi Piotr DAMIANI (1007–1072), doradca papieża GRZEGORZA VII, uczestnik średniowiecznego sporu o dialektykę. Spór dialektyków z antydialektykami dotyczył możliwości stosowania reguł logicznych i gramatycznych w interpretacji Pisma Świętego i wypowiedzi religijnych w ogóle. Zwolennicy drugiego z wymienionych stanowisk uważali, że chrześcijanin zgłębiający treść tajemnic wiary zasadniczo nie powinien korzystać z dialektyki filozoficznej, ponieważ środki, które ona oferuje, zniekształcają lub wręcz przekłamują prawdziwy obraz nauki objawionej[100] W wersji bardziej umiarkowanej antydialektycy przyznawali, że stosowanie narzędzi logiczno-filozoficznych jest możliwe, ale tylko w minimalnym, ograniczonym stopniu[101]. Właśnie to stanowisko reprezentuje Piotr Damiani. W rozprawie poświęconej zagadnieniu wszechmocy Bożej podkreśla on konieczność bezwzględnego podporządkowania filozofii teologii, przypisując tej pierwszej rolę służebnicy (*ancilla theologiae*)[102]. Zasadnicza niewspółmierność prawd objawionych i zasad rozumu ludzkiego przesądza o tym, że teologia odrzuca możliwość bezpośredniej, partnerskiej współpracy z filozofią, zachowuje natomiast prawo do krytycznej oceny formułowanych i głoszonych przez nią poglądów[103] Pozwala to na odpowiednią kontrolę wysuwanych przez filozofię roszczeń poznawczych, zwłaszcza roszczeń hermeneutycznych w stosunku do prawd wiary. W ramach tej kontroli teolog wykonuje potrójne zadanie: (1) odrzuca nieużyteczne teorie filozoficzne; (2) eliminuje występujące w filozofii przesądy i zabobony; (3) usuwa obecne w niej mity, legendy i inne twory ludzkiej fantazji[104]. Nawet wtedy jednak, mimo oczyszczenia, filozofia pozostaje tylko i wyłącznie służebnicą — a nie partnerem — teologii[105]

Nowa epoka w dziejach sprzeciwu wobec filozofii zaczyna się wraz z wystąpieniem LUTRA. Jego hasło *sola scriptura*, głoszone w imię obrony „nadprzyrodzonej

---

[99] Por. K. RUDOLPH, *Erkenntnis und Heil: Die Gnosis*, w: COLPE (red.), *dz. cyt.*, s. 37–54.

[100] Por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 173–174.

[101] *Tamże*, s. 174.

[102] P. DAMIANI, *De divina omnipotentia* 5; por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 21; EBELING, *art. cyt.*, s. 802; W. WEISCHEDEL, *Die philosophische Theologie im Mittelalter*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, t. I, s. 122.

[103] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 21.

[104] *Tamże*.

[105] *Tamże*, s. 21–22. Wypada dopowiedzieć, że nieco inny nurt „teologicznej krytyki (bądź kontestacji) rozumu filozoficznego" reprezentują (w średniowieczu) BERNARD Z CLAIRVAUX i BONAWENTURA (por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 287–292; GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 164–165; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 59).

obiektywności" i autonomii słowa Bożego, jest nie tylko zapowiedzią walki z klasycznym wzorcem hermeneutyki tekstów biblijnych, zakładającym konieczne odniesienie do tradycji oraz normatywną rolę Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, lecz także wezwaniem do radykalnej konfrontacji z dziedzictwem scholastyki, przede wszystkim z paradygmatem teologii zdominowanej przez obecne w jej strukturach założenia, kategorie i poglądy filozoficzne[106] Według Lutra włączenie filozofii do teologii prowadzi do destrukcji chrześcijańskiej nauki o usprawiedliwieniu przez łaskę, godzi więc w samą istotę Ewangelii[107] Filozofia jest wyrazem świadomości i postawy człowieka, który nic nie wie o łasce Bożej i dlatego sam, własnymi siłami, szuka prawdy, sprawiedliwości i zbawienia[108] Między filozofią a prawdą słowa Bożego i działaniem łaski Bożej istnieje nie dająca się przezwyciężyć opozycja. Zdaniem Lutra jest to wystarczający powód rezygnacji z filozofii[109] Sprzeciw wobec jej udziału w refleksji nad treścią prawd objawionych i nad warunkami możliwości wiary w sposób szczególny dotyczy trzech klasycznych dyscyplin: metafizyki, dialektyki i etyki, bez względu na to, w jakiej tradycji są one uprawiane[110]. Należy dodać, że z taką oceną filozofii korespondują liczne wypowiedzi, w których Luter podkreśla ograniczenia i zgubny wpływ rozumu w dziedzinie wiary[111].

W XX w. najbardziej znanym przykładem antyfilozoficznej orientacji teologii jest stanowisko K. BARTHA. Autor ten występuje przeciwko stosowaniu analogii bytowej w ramach nauki o Bogu. Krytykując ontologiczną opcję teologii twierdzi on, iż zakładana w niej synteza idei bytu i biblijnej idei Boga jest całkowitym nieporozumieniem[112]. Między filozoficznym poszukiwaniem ostatecznych podstaw rzeczy-

---

[106] Por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 59; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 22; J. BAUR, *Luther und die Philosophie*, NZSTR 26 (1984), s. 13–28; I.U. DALFERTH, *Esse est operari. Die antischolastische Theologien Austin Farrers und Martin Luthers*, w: TENŻE, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, s. 95–127; TENŻE, *Theology and Philosophy*, Oxford 1988, s. 80–83; W. LINK, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München 1955².

[107] Por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 59.

[108] *Tamże.*

[109] *Tamże*; por. B. LOHSE, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981, s. 166–168.

[110] EBELING, *art. cyt.*, s. 805; Luter występuje zarówno przeciwko filozofii arystotelesowskiej, jak i neoplatońskiej; por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 59–60; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 77–80; TENŻE, *Esse est operari*, s. 97–98, 106–109; BAUR, *art. cyt.*, s. 14, 26–27; W. MOSTERT, *Luthers Verhältnis zur theologischen und philosphischen Überlieferung*, w: H. JUNGHANS (red.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, t. I, Göttingen 1983, s. 347–368.

[111] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 22; TENŻE, *Glaube und Vernunft*, w: TENŻE, *Grundfragen systematischer Theologie*, s. 238; B. LOHSE, *Ratio et Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958, s. 32–34, 63–65, 72, 98–99; EBELING, *art. cyt.*, s. 805; H. GOLLWITZER, W. WEISCHEDEL, *Denken und Glauben*, Stuttgart 1965², s. 280; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 80–81.

[112] Por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 59; G. HUMMEL, *Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1989, s. 144–156; P. TILLICH, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, t. II: *Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1972, s. 199–203.

wistości a teologicznym opisem biblijnego doświadczenia wiary nie ma ciągłości. Wiara — oparta wyłącznie na objawieniu — demaskuje iluzoryczność wszelkich wyobrażeń Boga pochodzących z ludzkiej myśli[113]. Istotą wiary nie jest odniesienie do rozumu ludzkiego. Według Bartha podstawową strukturę wiary określa raczej paradoks. To znaczy, że wiara odsłania prawdę o Bogu „całkowicie innym", prawdę, której ujęcie wykracza poza noetyczne możliwości i logiczne kategorie naszego rozumu[114]. Radykalna opozycja objawienia i wiary z jednej strony i poznania ludzkiego z drugiej wyklucza porozumienie między teologią a filozofią. Teologia dystansuje się wobec filozofii, podkreślając zasadniczą odmienność własnego przedmiotu, metody i języka oraz konieczność obrony czystości i autonomii słowa Bożego[115] Antyfilozoficzna postawa Bartha jest więc przede wszystkim protestem przeciwko racjonalizacji i ontologizacji wiary, przeciwko wszelkim próbom podporządkowania nauki o Bogu prawom ludzkiej myśli, z próbą metafizycznego uzasadnienia teologii na pierwszym miejscu[116]. Sam protest wydaje się zrozumiały i usprawiedliwiony — przynajmniej co do głównej intencji — trudno jednak zgodzić się z tym, że musi on oznaczać tak radykalny sprzeciw wobec udziału filozofii w refleksji nad wiarą.

O wyraźnej opozycji między filozofią a wiarą i teologią mówią ze swej strony także filozofowie[117], na przykład M. HEIDEGGER i K. JASPERS (by zatrzymać się na mijającym stuleciu)[118]. Dla Heideggera istotą filozofii jest ciągłe zapytywanie[119]. Kto twierdzi, że znalazł odpowiedź — że jest w jej „posiadaniu" — ten nie może dalej filozofo-

---

[113] Por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 59–60.

[114] *Tamże*; por. W. WEISCHEDEL, *Barths Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, t. II, s. 4–8, 11–16; G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1987, s. 75; CH. GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, Tübingen 1977; Barth zwalcza teologię naturalną, opartą na analogii bytu. W jego ujęciu jedyną możliwą drogą poznania Boga jest *analogia fidei* (zob. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, s. 76–77).

[115] K. BARTH, *Philosophie und Theologie*, w: *Philosophie und christliche Existenz*, Basel–Stuttgart 1960, s. 93–101; por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 60; HUMMEL, *dz. cyt.*, s. 144–156; SCHEFFCZYK, *dz. cyt.*, s. 176–177; WEISCHEDEL, *Barths Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie*, s. 9–11; EBELING, *art. cyt.*, s. 816. Prezentowana przez Bartha koncepcja „teologii słowa Bożego" zakłada tak radykalną niezależność objawienia — zarówno jego treści, jak i sposobu poznania — od ludzkiej myśli, że w istocie można w niej widzieć przejaw tego, co L. Scheffczyk określa mianem *Offenbarungspositivismus* (*dz. cyt.*, s. 188).

[116] RATZINGER, *art. cyt.*, s. 60–61; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 119; z odrzuceniem możliwości metafizycznego uzasadnienia wiary i teologii łączy się odpowiednia koncepcja hermeneutyki teologicznej. Według Bartha interpretacja prawd wiary nie wymaga analizy podmiotowych warunków rozumienia i dokonuje się bez udziału czynników zewnętrznych, zwłaszcza bez udziału filozofii (por. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 267–277).

[117] Przy czym nie chodzi tutaj o nurt ateistycznej krytyki religii, lecz o poglądy filozofów, którzy akceptują transcendentny wymiar rzeczywistości oraz jakąś formę teizmu i wiary.

[118] Wcześniej w podobnym tonie wypowiadali się m.in. PASCAL, KANT i KIERKEGAARD; por. EBELING, *art. cyt.*, s. 811–816.

[119] Por. G. HAEFFNER, *Heidegger als fragender Denker und als Denker der Frage*, Bjdg 51 (1990), s. 157–171.

wać[120]. Wobec tego pojęcie „filozofii chrześcijańskiej", uprawianej w kontekście wiary, która przynosi ostateczne odpowiedzi na ludzkie pytania, należy uznać za wewnętrznie sprzeczne[121]. Jaspers zajmuje podobne stanowisko. Uważa on, iż w dziedzinie „doświadczenia źródłowego" dynamiczny ruch transcendencji naszych pytań o prawdę i sens bycia wyklucza ostateczną pewność sądów i przekonań[122]. Poszukiwanie prawdy to otwarty, nigdy nie ustający i nie uwieńczony ostatecznym powodzeniem wysiłek rozjaśniania tajemnicy („mowy szyfrów")[123] W tej sytuacji wiara religijna, gwarantująca ostateczną pewność prawd objawionych, stanowi przeciwieństwo filozofii[124]. Z taką koncepcją wiary trudno się zgodzić. Zdaniem Jaspersa usprawiedliwiona jest jedynie „wiara filozoficzna", otwarta w swych poszukiwaniach, niezależna od jakiegokolwiek autorytetu czy dogmatu[125]

Wypada zaznaczyć, że teologowie, których poglądy przedstawiono w tym punkcie, mimo ostrych słów pod adresem filozofii nie zawsze tak po prostu i całkowicie ją odrzucali i nie w każdym przypadku rezygnowali z pewnych możliwości bądź prób jej zastosowania w interpretacji prawd wiary. I tak — dla przykładu — Tertulian odwoływał się do stoickiej nauki o duchu, wyjaśniając zagadnienie relacji między sferą duchową a cielesną[126]. Piotr Damiani — o czym była już mowa — dopuszczał możliwość ograniczonego stosowania dialektyki, o ile była ona podporządkowana teologii[127]. Z kolei wczesne poglądy Lutra ujawniały wyraźny związek z filozofią OCKHAMA, a w nauce o wszechmocy i opatrzności Bożej reformator bronił bliskiej stoicyzmowi tezy Johna WICLIFA głoszącej konieczność zdarzeń[128]. Przede wszystkim jednak obecna w jego pismach krytyka rozumu zawierała także elementy pozytyw-

---

[120] *Tamże*; por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 58.

[121] M. HEIDEGGER, *Fenomenologia i teologia*, w: TENŻE, *Znaki drogi*, tł. J. Tischner, J. Mizera, Warszawa 1999, s. 61–62. Por. G. HAEFFNER, *Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik der „christlichen Philosophie"*, ThPh 68 (1993), s. 1–24; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 325–337; M. JUNG, *Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, ThPh 61 (1986), s. 404–413; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 58; według Heideggera opozycja wiary i myśli filozoficznej ustanawia specyficzną relację między teologią a filozofią: filozofia nie pełni funkcji uzasadniającej wobec prawd wiary, ma jednak pewne znaczenie metodologiczne w zakresie ich opisu i interpretacji (zob. *art. cyt.*, s. 57–58).

[122] K. JASPERS, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 150, 170–171, 173–174, 183–186.

[123] *Tamże*, s. 187–201, 230–245, 264–265.

[124] *Tamże*, s. 37–41, 55–75, 119–131, 616–629, 678–684; por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 58–59.

[125] *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 131, 170–178, 619–621; mimo tak radykalnej opcji Jaspers nie wyklucza możliwości porozumienia i komunikacji między jedną a drugą formą wiary, między filozofią a teologią (*tamże*, s. 685–689); por. W. WEISCHEDEL, *Zeitgenössische Ansätze zu einer philosophischen Theologie*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, t. II, s. 136–139; G. PENZO, *Religionskritik und philosophischer Glaube bei Karl Jaspers*, w: H.R. SCHLETTE (red.), *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht*, Bonn 1998, s. 12–26; TENŻE (red.), *K. Jaspers. Filosofia – scienza – teologia*, Brescia 1983.

[126] Por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 31.

[127] *Tamże*, s. 174.

[128] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 22–23; LOHSE, *Ratio und Fides*, s. 26–27; EBELING, *art. cyt.*, s. 805.

nego osądu tej władzy poznawczej. Luter niejednokrotnie podkreślał, że w dobrze pojętej teologii rozum — „oświecony wiarą" — odgrywa ważną rolę[129]

Ta niekonsekwencja dowodzi, że między teologią a filozofią zawsze istniało i nadal istnieje napięcie, nie przekreśla ono jednak ani potrzeby, ani możliwości konstruktywnego dialogu tych dyscyplin. Potwierdzają to zresztą Jaspers i Heidegger. Teza mówiąca o całkowitej opozycji wiary i rozumu — teologii i filozofii — nie znajduje merytorycznego uzasadnienia[130]. Filozofia od samego początku była otwarta na dialog z religią, w pewnym sensie „żyła" z tego dialogu, podejmując wysiłek stosownej krytyki bądź racjonalizacji przekonań religijnych[131]. Wiadomo, że religia dostarczała filozofii ważnych tematów badawczych, inspirowała jej poszukiwania[132]. Jednocześnie dyskurs religijny zakładał horyzont pewnego odniesienia do wiedzy filozoficznej i do struktur języka filozoficznego. O konieczności dialogu między religią a filozofią przesądził wspólny cel, wszak jedna i druga dążyły — i nadal dążą — do ujęcia ostatecznej prawdy o świecie i o człowieku. Nie wydaje się zatem, by w ramach tego dążenia — mimo licznych napięć i konfliktów — odpowiedzi wiary chrześcijańskiej blokowały myśl filozoficzną. Przeciwnie, do ich istoty należy zasadnicza otwartość na nieskończony horyzont prawdy i sensu, a więc także na twórcze dociekania rozumu ludzkiego[133] Odpowiedzi chrześcijańskie ukazują rzeczywistą głębię i dramatyczny wymiar ludzkich pytań. Nie zamykają one drogi poszukiwaniom filozoficznym, lecz je radykalizują[134]. Z drugiej strony jest rzeczą oczywistą, że teologia nie może konstruować racjonalnego dyskursu wiary na bazie dogmatycznego sprzeciwu wobec filozofii. Decyduje o tym zasadnicza odpowiedniość porządku nadprzyrodzonego i naturalnego — izomorfia struktur objawienia i struktur ludzkiej świadomości. Wyjaśniając treść prawd objawionych, teologia musi odwołać się do pozareligijnej wiedzy człowieka, przede wszystkim do filozofii. Tylko wtedy bowiem zrealizuje swój cel poznawczy, jakim jest zrozumienie wiary[135]

---

[129] Por. PANNENBERG, *Glaube und Vernunft*, s. 238; TENŻE, *Theologie und Philosophie*, s. 23; LOHSE, *Ratio und Fides*, s. 77–78; EBELING, *art. cyt.*, s. 805; I.U. DALFERTH, *Luther on the Experience of Faith*, „Heythrop Journal" 21 (1980), s. 50–56.

[130] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 23; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 60–61.

[131] Por. HONNEFELDER, *Theologie und Philosophie*, s. 1449; K. WUCHTERL, *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie*, Bern–Stuttgart 1982, s. 17–18; F. COPLESTON, *Religia i filozofia*, tł. B. Stanosz, Warszawa 1978, s. 9–41; A. GRABNER-HAIDER, *Kritische Religionsphilosophie*, Graz 1993, s. 27–90; G. WIELAND, *Einführung*, w: TENŻE (red.), *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn 1997, s. 7–9; PANNENBERG, *Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, s. 206; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 18–34.

[132] COPLESTON, *Religia i filozofia*, s. 16.

[133] Por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 59.

[134] *Tamże*.

[135] Por. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio* 64–68; SCHAEFFLER, *Philosophie und christlicher Glaube*, s. 1182–1194; K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, w: SM III, s. 1205–1215; B. LONERGAN, *Philosophy and Theology*, w: W.F.J. RYAN, B.J. TYRRELL (red.), *A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan*, London 1974, s. 193–208; B. WELTE, *Die Philosophie in der Theologie*, w: TENŻE, *Auf*

W czasach nowożytnych antyfilozoficzne nastawienie teologii było głównie wyrazem sprzeciwu wobec metafizyki[136]. Zwłaszcza w tradycji protestanckiej większość starokościelnych formuł dogmatycznych uważano za przejaw hellenizacji i ontologizacji wiary[137] Takie podejście usprawiedliwiało walkę z metafizyką — w imię obrony czystości słowa Bożego. Tymczasem trudno nie zauważyć, że w istocie rzeczy już biblijne wypowiedzi wiary, dotyczące na przykład natury Boga czy prawdy chrystologicznej, zawierają nieuchronny składnik ontologiczny, który, co oczywiste, przenika do myśli chrześcijańskiej i do teologii[138]. To znaczy, że teologia, interpretując te wypowiedzi, nie może pominąć stosownej analizy metafizycznej. Rezygnacja z metafizyki doprowadziła do poważnego kryzysu — zarówno w teologii, jak i w samej filozofii. Co do tej pierwszej, to wypada stwierdzić, iż bez udziału metafizyki nie jest możliwy obiektywny dyskurs o Bogu, a opis wiary w kategoriach paradoksu pozbawia ją intersubiektywnego znaczenia, izoluje ją od rzeczywistego kontekstu ludzkiej świadomości i egzystencji[139]

3. Filozofia jako funkcja „rozumu naturalnego" w odróżnieniu od poznania i analizy prawd objawionych

O ile teologia patrystyczna — w tych nurtach, które nie wykluczały pozytywnego stosunku do wiedzy świeckiej — sama przedstawiała orędzie wiary chrześcijańskiej w kategoriach prawdziwej filozofii, tworząc z tą ostatnią rodzaj spójnej syntezy, o tyle w średniowieczu dąży się do precyzyjnego odróżnienia obydwu dyscyplin[140]. Od czasów ŚW. AUGUSTYNA aż do XII w. obowiązywał paradygmat filozofii poj-

---

der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg 1965, s. 366–379; A. DULLES, *Theology and Philosophy*, w: TENŻE, *The Craft of Theology. From Symbol to System*, Dublin 1992, s. 119–133; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. VII–X, 46–59; S. KAMIŃSKI, *Teologia a filozofia*, w: TENŻE, *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, s. 157–176; I. DEC, *Teologia potrzebuje filozofii*, w: S. RABIEJ (red.), *Prawda wobec rozumu i wiary*, Opole 1999, s. 133–140.

[136] Por. W. PANNENBERG, *Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik*, w: TENŻE, *Beiträge zur systematischen Theologie*, t. I, s. 27–31; TENŻE, *Religion und Metaphysik, tamże*, s. 45–57; TENŻE, *Theologie und Philosophie*, s. 16–19.

[137] TENŻE, *Religion und Metaphysik*, s. 45–57; por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 60–61.

[138] Por. BALTHASAR, *Evangelium und Philosophie*, s. 3–12; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 60; SCHEFFCZYK, *dz. cyt.*, s. 287–288.

[139] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 16–19; TENŻE, *Religion und Metaphysik*, s. 56–57; TENŻE, *Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, s. 204–207; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 61; EBELING, *art. cyt.*, s. 825–826; I.U. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984, s. 16–18, 75–76.

[140] Por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 626–640; GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 359–361; G.R. EVANS, *Filozofia i teologia w średniowieczu*, tł. J. Kiełbasa, Kraków 1996, s. 27–35; EBELING, *art. cyt.*, s. 799–800; HONNEFELDER, *Theologie und Philosophie*, s. 1450.

mowanej jako „kierowane przez wiarę poszukiwanie rozumienia i prawdy"[141]. Między rozumem a wiarą zachodził ścisły związek. Istniała (jeszcze ciągle) jedna tylko mądrość, integrująca dwa elementy: racjonalną interpretację wiary chrześcijańskiej z chrześcijańską wizją świata i życia ludzkiego[142]. W XII w. zakwestionowano ten sposób myślenia. Pod wpływem różnych czynników, z których najważniejszym było ukazanie się (na Zachodzie) łacińskich przekładów dzieł ARYSTOTELESA, nastąpiła zmiana dotychczasowego paradygmatu. Projekty i rozwiązania, które pojawiły się w następnym stuleciu — przede wszystkim w poglądach ALBERTA WIELKIEGO i TOMASZA Z AKWINU — były już świadectwem zupełnie nowej sytuacji intelektualnej, w tym także świadectwem nowego spojrzenia na filozofię i teologię i na ich wzajemny stosunek[143]

Zgodnie z nauką św. Tomasza filozofia to dyskurs oparty wyłącznie na aktywności naturalnego rozumu, poszukującego uniwersalnie ważnej i ostatecznej prawdy bytu. Pewność twierdzeń filozoficznych jest funkcją doświadczenia, intelektualnego wglądu i racjonalnej argumentacji, nie zależy więc od jakiegokolwiek autorytetu natury pozapoznawczej, zwłaszcza od wiary[144]. Łatwo zauważyć, że istotą takiego stanowiska jest przeświadczenie o całkowitej odrębności i autonomii poznania filozoficznego[145]. Poznanie to posiada własny przedmiot, cel i metodę, w tym także własne kryteria uznawania i uzasadniania formułowanych tez. To oznacza, że prawd i teorii filozoficznych nie należy osądzać ani z perspektywy innych nauk, ani — tym bardziej — w ramach jakiejś ustalonej tradycji teologicznej. Filozofia może być — i faktycznie jest — użyteczna w badaniu wiarygodności i w interpretacji przekonań religijnych, ale jej wartość poznawcza nie zależy od współpracy z teologią[146] Przeciwnie, wartość ta posiada własny fundament i zdecydowanie wykracza poza horyzont możliwego w tym przypadku odniesienia czy dialogu. Samodzielność i autonomia filozofii nie podlegają żadnej dyskusji.

---

[141] Por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 180.

[142] *Tamże*; w XI w. rzecznikiem podobnej koncepcji filozofii był Anzelm z Canterbury; por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 185–188, 628–629; R. HEINZMANN, *Anzelm z Canterbury*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 158–161; K.F. UBBELOHDE, *Glaube und Vernunft bei Anselm von Canterbury. Eine Studie zur Genese systematischer Theologie und zum Verständnis von „Theologia" und „Philosophia" zwischen Patristik und Frühscholastik*, Göttingen 1969; K. KIENZLER, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981; TH. MORRIS, *Anselmian Explorations. Essays in Philosophical Theology*, Notre Dame 1987.

[143] Por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 180–184; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 634–640; EVANS, *dz. cyt.*, s. 26–35; HONNEFELDER, *Theologie und Philosophie*, s. 1450.

[144] Por. R. HEINZMANN, *Tomasz z Akwinu*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 198–199; TENŻE, *Christlicher Glaube und der Anspruch des Denkens. Beiträge aus der Sicht christlicher Philosophie*, Stuttgart 1998, s. 110– 121; TILLICH, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, t. I, s. 154–155; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 361–362; W. KLUXEN, *Thomas von Aquin und die Philosophie*, w: TENŻE (red.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Freiburg–München 1975, s. 212–228.

[145] HEINZMANN, *Tomasz z Akwinu*, s. 198–199; por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 58.

[146] Por. ARMSTRONG, MARKUS, *dz. cyt.*, s. 181.

Z drugiej strony dla Tomasza czymś zupełnie oczywistym jest to, że również teologia wykazuje szereg istotnych cech jednoznacznie odróżniających ją od filozofii. Teologia bada i wyjaśnia treść objawienia nadprzyrodzonego[147] Objawienie to — przyjęte aktem wiary — jest podstawowym źródłem poznania teologicznego, stanowi też ostateczne kryterium akceptacji i weryfikacji twierdzeń teologicznych. Z całą pewnością określa ono istotny charakter i specyfikę teologii[148]

Pojęcie tego, co nadprzyrodzone, ma długą historię. W tekstach patrystycznych było ono stosowane w odniesieniu do zdarzeń niezwykłych, wykraczających poza naturalny porządek rzeczy[149] Utożsamiano je bądź z pojęciem cudu, bądź — w nieco innym kontekście — z pojęciem zjawiska mistycznego[150] Za pośrednictwem PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY kategoria nadprzyrodzoności przeniknęła do teologicznej terminologii scholastyków[151]. Św. Tomasz w nowy sposób określił jej funkcje semantyczne. W jego interpretacji nazwa „nadprzyrodzoność" oznacza transcendencję Boga przekraczającą naturę intelektu ludzkiego[152]. Zgodnie z cielesno-duchową naturą człowieka intelekt ludzki jest dostosowany do percepcji (dających się odpoznać z materiału danych zmysłowych) istot rzeczy[153]. Dlatego może on dojść do odkrycia idei „pierwszej przyczyny" wszystkiego, co istnieje, nie potrafi jednak — przynajmniej w sposób pozytywny — poznać istoty bytu, który jest realnym przedmiotem tej idei[154]. Do tego potrzebne jest odpowiednie wywyższenie ludzkich władz poznawczych, możliwe tylko i wyłącznie za sprawą działania samego Boga[155] Filozofia —

---

[147] Tomasz mówi o tym już w STh I,1,1, chociaż nie używa jeszcze terminu „nadprzyrodzoność" Termin ten pojawi się po raz pierwszy w STh I,12,4 (w kontekście nauki o poznaniu Boga), a następnie w STh II/II,2,3 (w kontekście rozważań na temat wiary). Por. EVANS, *dz. cyt.*, s. 26–27; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 26; EBELING, *art. cyt.*, s. 803; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 362–363; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 58; M.D. CHENU, *Św. Tomasz z Akwinu i teologia*, tł. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 42–51; JAEGER, *dz. cyt.*, s. 18; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 71–72.

[148] RATZINGER, *art. cyt.*, s. 58; por. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 359–360; HONNEFELDER, *Theologie und Philosophie*, s. 1450; TENŻE, *Wissenschaftliche Rationalität und Theologie*, s. 302–303. HEINZMANN, *Christlicher Glaube und der Anspruch des Denkens*, s. 119; WEISCHEDEL, *Die philosophische Theologie in Mittelalter*, s. 132.

[149] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 26.

[150] *Tamże*; por. H. DE LUBAC, *Natura i nadprzyrodzoność*, w: TENŻE, *O naturze i łasce*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 14–15.

[151] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 26.

[152] *Tamże*; por. A. VANNESTE, *Saint Thomas et le problème du surnaturel*, EThL 64 (1988), s. 348–370; EVANS, *dz. cyt.*, s. 27; O.H. PESCH, *Übernatürlich*, w: LThK^2 X, s. 437–440; K. RAHNER, *Übernatürliche Ordnung*, w: SM IV, s. 1041–1048.

[153] Por. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 370–371; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 445–448.

[154] Por. HEINZMANN, *Tomasz z Akwinu*, s. 204–205; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 26; EVANS, *dz. cyt.*, s. 94–95; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 449–451.

[155] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 26–27; TENŻE, *Glaube und Vernunft*, s. 245; CHENU, *dz. cyt.*, s. 38–41; WEISCHEDEL, *Die philosophische Theologie in Mittelalter*, s. 130–131.

jako funkcja rozumu naturalnego — znajduje tutaj swoje granice[156] Wywyższenie ludzkich władz poznawczych jest spowodowane światłem wiary, dzięki któremu człowiek — już zawsze otwarty na Boga — przekracza ograniczoność własnego intelektu. Według Tomasza noetyczna transcendencja człowieka, wpisana w konieczną strukturę jego bytu, przesądza o tym, że nie ma żadnej opozycji ani sprzeczności między naturą a nadnaturą[157]. Jest raczej tak, że porządek nadprzyrodzony doskonali naturę ducha ludzkiego, wprowadza ją w stan bytowej pełni[158] W tej konfiguracji rozum naturalny jest otwarty na horyzont wiary. Oznacza to w konsekwencji, że filozofia, zachowując swą odrębność i autonomię poznawczą, potrzebuje swoistego dopełnienia ze strony teologii[159]. Jednocześnie — w myśl zakładanej zgodności porządku naturalnego i nadprzyrodzonego — teologia może odwoływać się do filozofii i korzystać z jej pomocy w refleksji nad treścią prawd objawionych. Według Tomasza filozofia „służy" teologii w następującym zakresie: (1) wskazuje naturalny fundament wiary — *praeambula fidei* — dostarczając racjonalnych argumentów za istnieniem Boga; (2) pozwala wykazać niesprzeczność prawd i wypowiedzi wiary; (3) określa ontologiczne i antropologiczne założenia ich interpretacji; wreszcie (4) pomaga odeprzeć bezpodstawne zarzuty wobec przekonań religijnych[160]

Wskazany typ relacji między filozofią a teologią ma istotny związek z recepcją arystotelesowskiej teorii poznania i wiedzy[161]. W świetle epistemologicznych założeń Arystotelesa Tomaszowe odróżnienie sfery rozumu naturalnego i nadprzyrodzonego porządku wiary przedstawia się jasno i wyraźnie. Filozofia dostarcza wiedzy zdobywanej wyłącznie w granicach naturalnych dyspozycji poznawczych człowieka, podczas gdy teologia to wysiłek rozumienia prawd objawionych. Ponieważ te ostatnie dotyczą rzeczywistości zasadniczo niedostępnej dla intelektu ludzkiego, znajdującej się poza jego naturalnym zasięgiem, koniecznym warunkiem możliwości ich ujęcia i poznania jest wiara. Dostarcza ona źródłowej wiedzy o Bogu, której treść wymaga jeszcze dalszej analizy, racjonalnego wyjaśnienia i systematyzacji. Niezbędnym elementem tych czynności badawczych jest udział wiedzy pozareligijnej z filozofią na pierwszym miejscu[162]. W każdym razie dla św. Tomasza epistemolo-

---

[156] *Tamże.*

[157] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 27; EBELING, *art. cyt.*, s. 803.

[158] *Tamże.*

[159] DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 71–75; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 27; L. SCHEFFCZYK, *Die Rolle der Ratio im Glauben und in der Theologie*, w: TENŻE (red.), *dz. cyt.*, s. 386–388; HEINZMANN, *Christlicher Glaube und der Anspruch des Denkens*, s. 115–116; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 363–373; CHENU, *dz. cyt.*, s. 38–51; WEISCHEDEL, *Die philosophische Theologie in Mittelalter*, s. 134–135.

[160] Por. EBELING, *art. cyt.*, s. 803.

[161] HEINZMANN, *Tomasz z Akwinu*, s. 199; GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 359–361.

[162] Por. CHENU, *dz. cyt.*, s. 36–51; EBELING, *art. cyt.*, s. 803–804; HONNEFELDER, *Theologie und Philosophie*, s. 1450.

giczno-metodologiczna różnica między filozofią a teologią jest konsekwencją odróżnienia porządku naturalnego i nadprzyrodzonego[163] Odróżnienie to, przypomnijmy, wyklucza jakąkolwiek opozycję czy sprzeczność między tymi porządkami, co więcej, zakłada wzajemne ich dostosowanie i zbliżenie: to, co nadprzyrodzone, dopełnia naturę człowieka, a ludzkie dążenie do poznania ostatecznej prawdy i ostatecznego sensu jest otwarte na horyzont możliwego objawienia.

W systemie Tomasza z Akwinu tezy przejęte z arystotelesowskiej teorii poznania tworzą bazę dla koncepcji ograniczenia rozumu ludzkiego przez jego własną naturę. Tylko na podstawie teorii redukującej działanie umysłu do operacji na danych zmysłowych można stwierdzić, że poznanie istoty Boga i prawd przez Niego objawionych przekracza naturalne granice ludzkiego rozumu[164]. Sugerowany przez Tomasza związek między poznaniem naturalnym a wiarą zakłada, że człowiek rzeczywiście wychodzi poza granice własnej natury, więcej nawet, że taka samotranscendencja stanowi konstytutywny element jego bytu[165] Nasuwa się przy tym pytanie: czy ów ruch samotranscendencji nie jest po prostu także własnością samego rozumu ludzkiego? Jeżeli tak — co wydaje się być rzeczą oczywistą — to jak pogodzić samotranscendencję rozumu z ograniczonością jego natury i funkcji do analizy danych zmysłowych? Z tego punktu widzenia Tomaszowe odróżnienie porządku natury i nadprzyrodzoności wydaje się problematyczne[166] Wątpliwości pojawiają się również wtedy, gdy cel działania rozumu zostaje utożsamiony z ujęciem istoty rzeczy. Tam, gdzie rozum naturalny może poznać istotę rzeczy, tam — jak się wydaje — nie ma już miejsca na potencjalne dopełnienie przez prawdy nadprzyrodzone[167]

Stanowisko, zgodnie z którym uznaje się samodzielność rozumu naturalnego i jego niezależność od wiary — inaczej niż wczesnochrześcijańska koncepcja „pozytywnego zniesienia" filozofii w teologii — z samej istoty swych założeń implikuje moment nieuchronnej destrukcji kruchej syntezy natury i nadprzyrodzoności. Okazuje się bowiem, że rozum naturalny nie jest w stanie rozpoznać żadnych — określonych z zewnątrz — granic. Pozostaje mu natomiast bronić swych kompetencji, wystarczalności i autonomii w zakresie naturalnego poznania rzeczy oraz — w konsekwencji — odrzucić roszczenia prawd objawionych[168] Świadectwem takiej opcji jest oświeceniowa krytyka instytucji i zasady autorytetu religijnego. O ile w średnio-

---

[163] Por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 58; H. VERWEYEN, *Das „Übereinander" von natürlicher Vernunft und Offenbarung bei Thomas von Aquin*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 218–222; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 365–368; EBELING, *art. cyt.*, s. 803.

[164] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 27.

[165] *Tamże*; por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 366–367.

[166] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 27.

[167] *Tamże*, s. 27–28; problemy związane z Tomaszową koncepcją demarkacji porządku naturalnego i nadprzyrodzonego omawia bliżej L. SCHEFFCZYK: *dz. cyt.*, s. 164–171; por. PANNENBERG, *Glaube und Vernunft*, s. 245–246; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 58; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 74–75.

[168] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 28.

wieczu jednoznaczne odróżnienie natury i nadprzyrodzoności łączyło się z akceptacją autorytetu w zakresie poznania religijnego (wiara zakładała podporządkowanie rozumu ludzkiego Bożemu), o tyle w okresie oświecenia pojawia się idea religii wolnej od autorytetu (koncepcję „wiary ponad rozumem" zastępuje paradygmat „rozumu ponad wiarą i tradycją religijną")[169]

Pojęcie autorytetu wywodzi się z języka starożytnej retoryki. Pierwotnie oznaczało ono zasadę akceptacji pewnych prawd na podstawie przekonania o ich prawdziwości, a nie na podstawie racjonalnego dowodzenia[170]. Według św. Augustyna przekazywanie wiedzy zakłada najpierw aktywną rolę nauczyciela, który jest autorytetem w danej dziedzinie. Dopiero na dalszym etapie — po odpowiednim przygotowaniu — można ów autorytet zastąpić własnym wysiłkiem intelektualnym[171]. Jednak niektóre dziedziny bądź typy poznania ludzkiego zawsze będą zależne od autorytetu. Chodzi m.in. o poznanie historyczne, w tym także o poznanie religijne, dotyczące faktów i zdarzeń chrześcijańskiej historii zbawienia[172]. W myśl założeń starożytnej filozofii i epistemologii rozum poznaje tylko to, co ogólne, dlatego racjonalna wiedza o jednostkowych faktach i zdarzeniach historycznych jest niemożliwa. Wartość poznania i dyskursu historycznego zależy od zaufania do autorytetu tradycji, od stopnia wiarygodności jej przekazu[173]

W średniowiecznej myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza w teologii, autorytet stanowi kluczowe kryterium prawdy i prawdziwości. W konwencji „chrześcijańskiego arystotelizmu" poznanie istoty Boga (w odróżnieniu od poznania Jego egzystencji) przekracza naturalne granice ludzkiego rozumu — zakłada ono pośredniczącą rolę autorytetu tradycji religijnej i nie jest możliwe inaczej, jak tylko na podstawie wiary, która decyduje o jego pewności i ważności. Z drugiej strony, wiadomo, że rozum naturalny — mimo swych ograniczeń — jest zdolny do ujęcia idei Boga. Z tego punktu widzenia „nadprzyrodzona" wiedza o Bogu mogła się jawić jako produkt zewnętrznego względem rozumu i nie dającego się racjonalnie uzasadnić autorytetu[174]

Oświeceniowa zasada autonomii rozumu ludzkiego skierowana jest przeciwko religii odwołującej się do autorytetu. Taki układ konstytuuje nową relację między rozumem naturalnym a objawieniem, między filozofią a teologią. Pod wpływem

---

[169] Por. M. SECKLER, *Die Aufklärung — eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion*, ThQ (1979), s. 82–92; TENŻE, *Aufklärung und Offenbarung*, w: CGG XXI, s. 5–78; H. THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*, Tübingen 1983, s. 1–176.

[170] Por. J. BOCHEŃSKI, *Co to jest autorytet?*, w: TENŻE, *Logika i filozofia*, tł. J. Parys, Warszawa 1993, s. 187–324; J. HERBUT, S. MAJDAŃSKI, *Autorytet*, w: J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 68–70.

[171] Por. JASPERS, *dz. cyt.*, s. 88–91.

[172] *Tamże*, s. 90–91; por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 28–29; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, s. 59.

[173] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 29.

[174] *Tamże*.

idei oświeceniowych rozum staje się podstawowym kryterium oceny autorytetu religijnego, a więc wszelkich roszczeń zgłaszanych ze strony objawienia czy tradycji wiary[175]. Rozum stwierdza „czysto zewnętrzny" charakter autorytetu tradycji religijnych i kwestionuje ich bezwzględne roszczenia do prawdziwości. W świetle krytyki, której dokonuje, afirmacja prawd religijnych zależy wyłącznie od ich racjonalności[176]. Dlatego naturalne — filozoficzne — poznanie Boga jest nadrzędne wobec teologii. To odwrócenie średniowiecznej hierarchii dwóch porządków: rozumu i objawienia, szczególnie wyraźną postać przyjmuje w doktrynie angielskiego deizmu oraz w poglądach KANTA wyłożonych w *Religii w obrębie naturalnego rozumu*[177]

W „ideologii" oświecenia swoje źródło mają dwa kolejne typy relacji między teologią a filozofią. Pierwszy związany jest z nurtem, w którym zarówno teologia, jak i filozofia podejmują próbę „uwolnienia" wiary spod dominacji rozumu, natomiast drugi — z nurtem, w ramach którego sama filozofia usiłuje przyswoić sobie treść wiary, dokonując transpozycji wyobrażeń religijnych na język pojęć filozoficznych[178].

4. Uniezależnienie wiary od rozumu: osobowo-egzystencjalny horyzont doświadczenia religijnego

W filozofii klasycznej właściwą funkcją rozumu było poznanie prawd ogólnych, niezmiennych i powszechnych. Jednak obok tego, co ogólne, istnieje przecież także sfera indywidualnego, osobowego doświadczenia podmiotu, posiadająca określone znaczenie oraz istotną wartość poznawczą i egzystencjalną. W czasach nowożytnych, w obliczu narastającej krytyki autorytetu religijnego, sfera subiektywności człowieka staje się swoistym „miejscem schronienia" dla religii i wiary[179]. Jednocześnie związany z tym faktem wysiłek filozoficznej legitymizacji podmiotowego usprawied-

---

[175] *Tamże*; por. SECKLER, *Aufklärung und Offenbarung*, s. 28–40; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 89–92; EBELING, *art. cyt.*, s. 810–811; H. VERWEYEN, *Offenbarung als Problem in der Neuzeit*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 223–224; G.R. CRAGG, *Reason and Authority in the eighteenth Century*, London 1964.

[176] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 29.

[177] *Tamże*, s. 29–30; por. THIELICKE, *dz. cyt.*, s. 332–336; SECKLER, *Aufklärung und Offenbarung*, s. 40–49.

[178] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 30. W niniejszym opracowaniu zostanie omówiony tylko ów pierwszy typ relacji.

[179] *Tamże*; por. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien*, w: TENŻE (red.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, Düsseldorf 1986, s. 87–89. I.U. DALFERTH, *Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie*, NZSTR 36 (1994), s. 41–42; G.L. MÜLLER, *Der Auf-gang Gottes im anthropozentrischen Bewußtsein. Eine Alternative*, w: A.J. BUCH, H. FRIES (red.), *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*, Düsseldorf 1981, s. 26–31; K. MÜLLER, *Subjektivität und Theologie*, ThPh 70 (1995), s. 161–186; G. NOLLER, *Metaphysik und theologische Realisation. Das Ende der metaphysischen Grundstellung der Neuzeit und die Neubesinnung auf die theologische Wirklichkeit der Bibel*, Zürich 1990, s. 23, 47–59.

liwienia religii należy rozumieć jako dążenie do zachowania pewnej formy ogólności prawd i przekonań religijnych[180]

Zwrot do podmiotowych struktur doświadczenia religijnego ustanawia nową relację między teologią a filozofią. Istotnym (choć nie jedynym) motywem zmiany jest w tym wypadku wspomniana już próba „uwolnienia" religii i wiary spod dominacji rozumu, będąca reakcją na poglądy głoszone w oświeceniu[181]. Historyczny kontekst tej próby określa konfrontacja teologii chrześcijańskiej z różnymi nurtami nowożytnej i współczesnej „filozofii podmiotu" — od myśli transcendentalnej do personalizmu i filozofii egzystencji. Wskazane nurty kształtują „antropocentryczną świadomość" kultury intelektualnej, wpływając też na teologię i na sposób jej metodycznego odniesienia do filozofii. Główną płaszczyzną kontaktu i współpracy tych dyscyplin staje się problematyka człowieka — podmiotu wiary i wszystkich pozostałych aktów życia religijnego. Do charakterystycznych cech nowego układu należy zaliczyć to, że stosunkowo długo bardziej aktywną stroną wzajemnego odniesienia była filozofia. W XVII i XVIII w. teologia (zarówno katolicka, jak i protestancka) nie uczestniczy w dyskusjach filozoficznych — nie angażuje się w publiczny dyskurs swego czasu — nie jest też, przynajmniej wprost, zainteresowana możliwością bliższej współpracy z aktualną filozofią. W tej sytuacji inicjatywę przejmują sami filozofowie, wskazując nowe sposoby usprawiedliwienia religii oraz nowe horyzonty myśli (i teologii) chrześcijańskiej[182]. Poniżej przedstawione zostaną wybrane stanowiska filozoficzno-teologiczne, ukazujące różne sposoby realizacji podejścia podmiotowego. Przegląd tych stanowisk uzupełnią uwagi na temat roli i znaczenia nurtu podmiotowo-antropologicznego oraz odpowiednie wnioski końcowe.

Rozważając zagadnienie źródeł i podstaw sygnalizowanego typu relacji między teologią a filozofią, należy właściwie sięgnąć do myśli okresu poprzedzającego oświecenie. Okazuje się bowiem, że (nowożytny) zwrot do podmiotowej sfery refleksji o Bogu oraz do podmiotowych struktur poznania religijnego w ogóle ma swój początek już w poglądach KARTEZJUSZA i PASCALA[183]. Kartezjusz, konstruując nowy model argumentacji za istnieniem Boga, zatrzymuje uwagę na racjonalnej świadomości podmiotu. Natomiast Pascal, dostrzegając jednostronność takiego rozwiązania, ujawnia i podkreśla wewnątrzosobowy i egzystencjalny moment doświadczenia religijnego.

Według Kartezjusza, poszukującego ostatecznych podstaw wszelkiej wiedzy, nie świat zewnętrzny, lecz myśl — świadomy duch — jest niewzruszonym fundamentem ludzkiego poznania: na niej opiera się przekonanie o istnieniu jaźni (*cogito,*

---

[180] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 31.

[181] *Tamże*, s. 30.

[182] *Tamże*, s. 31, 156.

[183] Por. DALFERTH, *Subjektivität und Glaube*, s. 39–40. R. SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, Freiburg 1983, s. 72–74; EBELING, *art. cyt.*, s. 811.

ergo sum), a pośrednio także o istnieniu Boga i substancji materialnych[184] Nawet jeżeli uznamy, że zdumiewające i niezmienne prawa materii są wymownym świadectwem nieskończonej mądrości Boga — więc także swego rodzaju dowodem Jego istnienia — to jednak w „nastawieniu krytycznym" afirmacja bytu absolutnego jest, zdaniem Descartesa, niezależna od refleksji nad światem rzeczy. Systemowo usprawiedliwionym (transcendentalnym) punktem wyjścia rozumowania mającego wykazać istnienie Boga jest wyłącznie samoświadomość podmiotu[185] To założenie stanowi podstawę argumentu odwołującego się do idei nieskończoności. Transcendentalna intuicja idei bytu nieskończonego, wpisanej w aprioryczną i konieczną strukturę ludzkiej świadomości, domaga się uznania „koniecznej i nieskończonej substancji"[186]. W intencji Kartezjusza podobny argument za istnieniem Boga ma być rozwiązaniem alternatywnym w stosunku do tradycji scholastycznej, opartej na aposteriorycznokosmologicznym modelu rozumowania[187]. Podmiotowy charakter tego argumentu jest funkcją transcendentalnej struktury przyjętego w nim sposobu myślenia. Chodzi tutaj przede wszystkim o porządek dociekań wiodących od analizy świadomości do afirmacji Boga, który stanowi absolutny fundament świadomej natury człowieka i gwarantuje konieczne prawa ludzkiego rozumu. Według DESCARTESA filozofia — zdolna do tego, by w powyższy sposób wykazać, że Bóg istnieje — spełnia podwójną rolę wobec teologii: przygotowuje do wiary i broni jej prawdziwości[188]

Odmienny sposób podmiotowego usprawiedliwienia religii przedstawia Pascal. Krytykując racjonalizm Kartezjusza, występuje on przeciwko wywyższaniu „geometrycznej" (matematycznej) metody badawczej[189] Tego rodzaju metoda jest niewątpliwie ważnym narzędziem analizy i argumentacji, trudno jednak zgodzić się z tymi, którzy widzą nieograniczony zakres jej stosowalności i użyteczności. Idealna metoda geometryczna, obejmująca definiowanie wszystkich terminów i systematyczne dowodzenie wszystkich twierdzeń, daje się wprawdzie pomyśleć, ale w gruncie rzeczy jest poza naszym zasięgiem. Już na gruncie samej matematyki nie jesteśmy w stanie zdefiniować wszystkich terminów, nie potrafimy też udowodnić wszystkich podstawowych twierdzeń i zasad. W jednym i drugim przypadku niejednokrotnie

---

[184] Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. IV, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 91–95, 100–106, 116–117; H. CATON, *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, London 1973.

[185] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 146; O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983, s. 42–43; MÜLLER, *art. cyt.*, s. 31–32; THIELICKE, *dz. cyt.*, s. 75–76; PH. CLAYTON, *Das Gottesproblem*, t. I: *Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*, Paderborn 1996, s. 69–73.

[186] R. DESCARTES, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 67–68. Por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. IV, s. 104–105; W. PANNENBERG, *Problem Absolutu*, w: TENŻE, *Człowiek, wolność, Bóg*, tł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 161–162.

[187] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 146.

[188] OEING-HANHOFF, *art. cyt.*, s. 243.

[189] Por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. IV, s. 157.

odwołujemy się do intuicji gwarantującej oczywistość naszej wiedzy[190] Podobne „ograniczenie" dotyczy też nauk przyrodniczych, które bazują na fragmentarycznym doświadczeniu zjawisk i prowadzą jedynie do hipotetycznego wyjaśnienia świata[191]. Przede wszystkim jednak bezradność rozumu — analitycznych i dedukcyjnych czynności umysłu ludzkiego — ujawnia się w sprawach egzystencjalnie doniosłych, to znaczy w dziedzinie zagadnień etycznych i religijnych[192] Pascal odrzuca racjonalno-dyskursywne argumenty za istnieniem Boga, podkreślając, że są one nieadekwatne i nieskuteczne. Prawdy dotyczące natury człowieka, sensu jego egzystencji oraz nadprzyrodzonego przeznaczenia — a do takich należy zaliczyć prawdę o Bogu i inne przekonania religijne — nie mogą być ani odkryte, ani uzasadnione przy pomocy samego rozumu[193]. Można je poznać i zrozumieć wyłącznie „sercem"[194].

W ujęciu Pascala „porządek serca" (*ordre du coeur*) nie jest po prostu przeciwieństwem racjonalnych dyspozycji czy funkcji poznawczych, nie należy więc tego porządku interpretować w sensie wyłącznie emocjonalnym. Słynne stwierdzenie: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna [...]" zdaje się wprawdzie sugerować przeciwstawność rozumu i serca, ale według Pascala „sercem" poznajemy też pierwsze zasady, z których rozum wyprowadza inne twierdzenia[195]. Dlatego właśnie serce nie może tu oznaczać po prostu emocji. W pismach francuskiego filozofa znajdujemy dwa podstawowe konteksty użycia terminu *le coeur*. Niekiedy termin ten występuje jako synonim nazwy „wola". Nie oznacza wówczas pewnego rodzaju instancji poznawczej, lecz swoisty impuls pragnienia i zainteresowania, kierujący uwagę intelektu na określony przedmiot[196] Drugi kontekst ma charakter wyraźnie noetyczny. W tym przypadku termin „serce" oznacza pewnego rodzaju poznanie, na przykład to, w którym dokonujemy intuicyjnej afirmacji pierwszych zasad[197]. O ile w geome-

---

[190] *Tamże*, s. 158.
[191] *Tamże*, s. 159.
[192] *Tamże*, s. 159–160.
[193] *Tamże*, s. 160–163.
[194] *Tamże*, s. 163–164; GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s.139.
[195] *Myśli*, tł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, s. 196.
[196] Por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. IV, s. 164.
[197] *Tamże*, s. 164–165; por. L. KOŁAKOWSKI, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 180–181. Można wskazać następujące poziomy poznawczej funkcji serca: „Na poziomie zdrowego rozsądku mamy, na przykład, spontaniczne i bezpośrednie ujmowanie czy świadomość realności świata zewnętrznego; wynikłe stąd przeświadczenie [...] jest prawomocne, choćby nawet nie było poparte racjonalnymi dowodami. Na poziomie «geometrii» mamy bezpośrednią świadomość zasad, i choćby zasad tych nie dało się dowieść, pewność nasza jest uzasadniona i leży u podstaw rozumowania dedukcyjnego. Na poziomie życia moralnego mamy spontaniczne i bezpośrednie ujmowanie wartości, choć może być ono niejasne lub skażone. Na poziomie życia religijnego wreszcie pobożny wyznawca posiada miłujące pojmowanie Boga, odporne na ataki sceptycyzmu. W ogólności «serce» jest swego rodzaju intelektualnym instynktem, zakorzenionym w najskrytszej głębi duszy" (COPLESTON, *Historia filozofii*, t. IV, s. 165).

trii i w innych naukach poznanie tego typu z reguły wyklucza moment osobowego zaangażowania podmiotu, o tyle w odniesieniu do przekonań religijnych, zwłaszcza do prawdy o Bogu, z konieczności zakłada ono horyzont dynamicznej relacji osobowej[198]. Autentyczne poznanie religijne jest rodzajem wiary ożywionej miłością i bezgranicznym zaufaniem do Boga. Pewność wiary nie jest — przynajmniej na pierwszym planie — funkcją rozumu i racjonalnej argumentacji. Jest ona raczej sprawą osobowego przeświadczenia i zaangażowania człowieka, który całkowicie zawierzył Bogu, otwierając się na dar Jego bytu i prawdy[199]

Mówiąc o sercu, Pascal nie przekreśla pozytywnej roli rozumu w dziedzinie wiary. Błędem byłoby sądzić, że chciał on zastąpić rozum uczuciem, albo że poglądy, które głosił, wykluczają jakikolwiek udział rozumu w afirmacji przekonań religijnych[200]. Przeciwnie, autor *Myśli* przypisywał sercu i jego funkcji określony wymiar intelektualny. Wiadomo też, że planował napisanie racjonalnej apologii chrześcijaństwa, odwołującej się do argumentów natury historycznej i filozoficznej, uważał bowiem, że w czasach „powszechnego wątpienia" i dystansu wobec wiary taka apologia jest niezbędna[201]. Przede wszystkim jednak — i to była główna intencja jego poszukiwań — chciał ukazać i w sposób filozoficzny uzasadnić rolę, jaką w poznaniu religijnym spełnia osobowy porządek serca[202].

Zatem o ile Kartezjusz, podejmując próbę podmiotowego ukierunkowania teologii filozoficznej, opracował nowy model racjonalno-dyskursywnej argumentacji za istnieniem Boga, o tyle Pascal, krytykując nieusprawiedliwione wywyższanie rozumu, zwrócił uwagę na osobowo-egzystencjalny horyzont wiary i przekonań religijnych. Już w okresie oświecenia, a wyraźnie w czasach późniejszych do linii zapoczątkowanej przez Pascala nawiązują inni filozofowie i teologowie, ukazujący nowe aspekty zwrotu do osobowej i egzystencjalnej sfery doświadczenia religijnego. W XVIII w. należy do nich m.in. David Hume. Filozof angielski przedstawia oryginalny projekt „krytyki rozumu religijnego" Nie kwestionuje prawdziwości twierdzeń i przekonań religijnych, podważa natomiast możliwość czysto racjonalnego ich uzasadnienia[203]. Zdaniem Hume'a religia oparta na objawieniu — i korespondująca z ideą jedności natury ludzkiej — ma dużą wartość egzystencjalną, posiada rozumny charakter i nie wyklucza poznawczo-krytycznej funkcji rozumu w zakresie inter-

---

[198] Por. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, s. 164; Grabner-Haider, *dz. cyt.*, s. 139.

[199] Pascal, *Myśli*, s. 197–203; por. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, s. 164; Kołakowski, *dz. cyt.*, s. 181–186.

[200] Por. Grabner-Haider, *dz. cyt.*, s. 139; W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, *Grundkurs Religionsphilosophie*, München 1997, s. 47.

[201] Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, s. 165–166.

[202] Według Pascala serce określa właściwy horyzont relacji między człowiekiem a Bogiem i w tym sensie konstytuuje heurystyczną strukturę doświadczenia religijnego i wiary. Choć nie dostarcza ono „dowodów" prawdziwości przekonań religijnych, to jednak może zwiększyć siłę argumentacji apologetycznej.

[203] Por. Grabner-Haider, *dz. cyt.*, s. 149.

pretacji własnej doktryny[204]. Błędem byłoby jednak sądzić, że daje się ona opisać i wyjaśnić w kategoriach „filozoficznego teizmu"[205] W konsekwencji przeprowadzonej krytyki poznania i metafizycznych założeń wiedzy Hume odrzuca tradycyjne argumenty za istnieniem Boga, polemizuje też z deizmem, uznając to stanowisko za przejaw nieusprawiedliwionego racjonalizmu. Stwierdza przy tym, że w swym pierwotnym ujęciu prawda o Bogu jest sprawą wiary, a nie rozumu i wiedzy[206] Wiara ma specyficzną strukturę. Przede wszystkim jest rodzajem intuicyjno-uczuciowego przeświadczenia człowieka o prawdziwości akceptowanych twierdzeń[207]. Oprócz emocji akty wiary implikują także moment oczekiwania i egzystencjalnego nastawienia podmiotu[208]. Konkretyzacją koncepcji podkreślającej uczuciowy wymiar przekonań religijnych jest zarysowana przez Hume'a teoria cudu. W przypadku oceny wiarygodności zdarzeń cudownych (zjawisk przekraczających znany nam porządek natury) wystarczającej mocy dowodowej nie posiadają ani argumenty oparte na bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym, ani argumenty oparte na świadectwie innych ludzi[209] Jedyną instancją afirmacji cudu jest postawa wiary — „naturalna", uczuciowa skłonność człowieka do uznania prawdy i religijnego sensu zjawisk nadzwyczajnych[210]

Ważne stanowisko w omawianej kwestii zajmuje KANT, dążący do tego, by poprzez stosowne ograniczenie zakresu i kompetencji wiedzy „uczynić miejsce dla wiary", dla podmiotowego doświadczenia religijnego[211]. Podkreśla on, że wiara ma charakter praktyczny i może być pojmowana tylko w kategoriach moralnie uzasadnionego przekonania o istnieniu Boga i o nieśmiertelności duszy[212] Takie pojęcie wiary przeciwstawia historycznej tradycji religijnej, która — jego zdaniem — nie jest zdolna do zachowania reguł uniwersalnie ważnej komunikacji prawd i przekonań[213]

---

[204] *Tamże*.

[205] *Tamże*.

[206] D. HUME, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1997, s. 159–160, 200.

[207] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 31; GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 149; EBELING, *art. cyt.*, s. 810; A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, London 1969.

[208] Por. GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 149.

[209] HUME, *dz. cyt.*, s. 131–160. Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 166–167; TH. BROSE, *David Humes geistesgeschichtliche Zäsur. Das Umschlagen von aufgeklärter Religionsphilosophie in Religionskritik*, w: TENŻE (red.), *Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik*, Würzburg 1998, s. 139–141.

[210] HUME, *dz. cyt.*, s. 159–160.

[211] *Krytyka czystego rozumu* BXXX; por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 31; GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 160–163; EBELING, *art. cyt.*, s. 811; R. SCHAEFFLER, *Immanuel Kant. Kritik und Neubegründung der Religion*, w: BROSE (red.), *dz. cyt.*, s. 159–164; CLAYTON, *dz. cyt.*, s. 269; ALLEN, *dz. cyt.*, s. 213–214, 217–218.

[212] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 31, 195–196, 200–202.

[213] *Tamże*, s. 31, 199–200; GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 161; SCHAEFFLER, *Immanuel Kant*, s. 165–166.

W filozofii Kanta mamy do czynienia z wyraźną antropologizacją zarówno samej idei Boga, jak i wiary religijnej[214]. Zwrot do człowieka jest w tym wypadku logiczną konsekwencją „krytyki czystego rozumu", ujawniającej rolę i znaczenie aprioryczno-transcendentalnych struktur podmiotu w aktach poznania ludzkiego. Według Kanta struktury te określają konieczne warunki możliwości doświadczenia przedmiotowego i wyznaczają podmiotowy horyzont naszej wiedzy[215] Transcendentalna krytyka rozumu — z jej fenomenalizmem, twierdzeniem o wystarczalności wyjaśnienia świata bez hipotezy Boga oraz koncepcją autonomii i twórczej roli podmiotu — prowadzi do nieuchronnego rozkładu tradycyjnej, teistycznie uzasadnionej metafizyki, której miejsce zajmuje nowy typ dyskursu, mianowicie antropocentryczny paradygmat poznania, opisu i racjonalnej interpretacji rzeczywistości[216]. Dyskurs antropocentryczny — alternatywny w stosunku do metafizyki odwołującej się do wyjaśnienia teistycznego — całkowicie zmienia kontekst i formę refleksji o Bogu. Wskutek krytyki rozumu okazuje się bowiem, że idea Boga (oparta na relacji umysłu do tego, co nieuwarunkowane) nie jest „już" konstytutywną zasadą naszego poznania i obiektywnego wyjaśnienia rzeczywistości, lecz tylko „pojęciem granicznym rozumu teoretycznego"[217]

Zgodnie z koncepcją Kanta umysł człowieka sięga wyłącznie sfery dostępnej w doświadczeniu zmysłowym, nie może więc poznać rzeczywistości pozaempirycznej. Dlatego w obliczu pytania o istnienie Boga rozum teoretyczny zajmuje postawę „neutralnego milczenia" Wprawdzie w swym dążeniu do całościowego ujęcia rzeczywistości dochodzi do idei Boga, ta jednak wybiega poza horyzont doświadczenia i jako nieuchwytny cel poznania stanowi tylko rodzaj hipotezy koniecznej dla zaspokojenia umysłu. Teoretyczna weryfikacja tej hipotezy nie jest możliwa[218]. Na przykład

---

[214] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 184–195; TENŻE, *Antropologia a problem Boga*, w: TENŻE, *Człowiek, wolność, Bóg*, s. 27–31.

[215] Por. W. TEICHNER, *Kants Transzendentalphilosophie*, Freiburg 1978, s. 30–49; NOLLER, *dz. cyt.*, s. 35–36; CLAYTON, *dz. cyt.*, s. 248–249, 267–268.

[216] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 184–185, 190–195; w tym duchu poglądy Kanta interpretuje Heidegger. W jego ujęciu krytyka czystego rozumu, ujawniająca iluzoryczny charakter roszczeń tradycyjnej ontologii „bytu w sobie", prowadzi do pewnej formy „antropologicznego ugruntowania metafizyki" i w ostatecznym rozrachunku — całej filozofii. Zwłaszcza problematyka transcendentalna w sposób jednoznaczny określa projekt antropologii rozumianej jako podstawowa nauka filozoficzna. Tego typu antropologia nie tylko szuka prawdy o człowieku samym, lecz także wskazuje normatywny horyzont rozumienia i prawdy w ogóle. Jest ona rodzajem uniwersalnej hermeneutyki filozoficznej, zmierzającej do antropologicznego wyjaśnienia wszelkich zagadnień (por. M. HEIDEGGER, *Kant a problem metafizyki*, tł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 229–238).

[217] *Tamże*, s. 195; por. E.L. MASCALL, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 85–86; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 175–176.

[218] Rozum teoretyczny nie jest w stanie rozstrzygnąć kwestii realnego istnienia przedmiotu idei bytu absolutnego; por. W WEISCHEDEL, *Die philosophische Theologie bei Kant*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, t. I, s. 200; GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 160; CLAYTON, *dz. cyt.*, s. 281–293; MUCK, *dz. cyt.*, s. 54; ALLEN, *dz. cyt.*, s. 213.

wniosek o najwyższym rozumie, wyprowadzony z porządku natury, zdaniem Kanta „[...] zasługuje na to, by go zawsze z szacunkiem wymieniać", niemniej jest on pozbawiony apodyktycznej pewności i stanowi jedynie wyraz pewnego rodzaju wiary — nieodpartej potrzeby naszego ducha i myślenia[219] Jego przesłanką jest bowiem nieuzasadnione w świetle krytyki rozumu założenie, zgodnie z którym przygodna rzeczywistość natury wymaga istoty koniecznej jako pierwszej przyczyny wszystkiego, co istnieje. Tymczasem kategoria przyczyny znajduje zastosowanie tylko w odniesieniu do relacji między zjawiskami w czasie i przestrzeni. Każda próba odwołania się do niej w porządku „analizy pozaempirycznej" jest nieuprawnioną ekstrapolacją[220]. Jeżeli zatem argumentacja wiodąca od doświadczenia przygodności bytów skończonych do konkluzji o istnieniu istoty koniecznej jest co najwyżej wyrazem nieodpartej potrzeby umysłu, to wypada zgodzić się z tezą Wolfartha PANNENBERGA, który uważa, że w przypadku Kanta krytyka dowodu kosmologicznego jest w istocie formą antropologicznej reinterpretacji tego dowodu. Chodzi o to — pisze Pannenberg — że „istota konieczna, o której istnieniu wnosi dowód kosmologiczny, u Kanta nie jest już wymogiem samej natury, lecz jedynie wymogiem ludzkiego rozumienia natury [...]"[221]. Rozumienie to, zgodnie z metafizyczną orientacją ludzkich dążeń poznawczych, odnosi umysł do rzeczywistości absolutnej i nieuwarunkowanej, a jego porządek wyznaczają idee czystego rozumu, w tym także idea Boga[222]. Według Kanta idea bytu absolutnego przynależy do rozumu w sposób konieczny, jest jego transcendentalnym składnikiem, jednak w poznaniu ograniczonym do sfery możliwego doświadczenia nie da się ustalić, czy tego rodzaju idei odpowiada pozapodmiotowa rzeczywistość. Podobne stanowisko nie prowadzi bynajmniej do agnostycyzmu. Problem Boga znajduje bowiem rozwiązanie w granicach rozumu praktycznego i jest, jak wiadomo, związany z pytaniem o gwarancję jedności kategorycznego imperatywu moralnego i ludzkiego dążenia do szczęścia[223] Charakterystyczny moment propozycji Kanta polega więc na tym, że krytyka argumentacji „z porządku natury" implikuje możliwość i w pewnym sensie nieuchronność antropologicznego usprawiedliwienia prawdy o Bogu. Afirmacja Boga staje się wówczas wewnętrznym przekonaniem lub wręcz nakazem uświadomionym przez podmiot wtedy, gdy człowiek próbuje zrozumieć samego siebie i swoje doświadczenie moralne[224] Fak-

---

[219] *Dz. cyt.* B 651; por. PANNENBERG, *Antropologia a problem Boga*, s. 28.

[220] *Tamże*; por. MUCK, *dz. cyt.*, s. 50–51; ALLEN, *dz. cyt.*, s. 214.

[221] *Antropologia a problem Boga*, s. 31.

[222] Por. MUCK, *dz. cyt.*, s. 50–51; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 193–195; CLAYTON, *dz. cyt.*, s. 251–293; GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 160.

[223] I. KANT, *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J. Gałecki, Warszawa 1984, s. 200–212; por. WEISCHEDEL, *Die philosophische Theologie bei Kant*, s. 203–205; PANNENBERG, *Antropologia a problem Boga*, s. 29, 31; TENŻE, *Theologie und Philosophie*, s. 195–199; ALLEN, *dz. cyt.*, s. 217–218; MUCK, *dz. cyt.*, s. 54–58.

[224] Por. PANNENBERG, *Antropologia a problem Boga*, s. 29.

tyczna redukcja do problemu rozumienia człowieka przesądza o tym, że w filozofii Kanta idea Boga przybiera formę postulatu, którego prawda — jak pisze Pannenberg — „[...] jest już nierozerwalnie związana z [...] aktem ludzkiej autointerpretacji i w tym sensie może aspirować tylko do praktycznej uznawalności"[225]

W każdym razie według Kanta idea bytu absolutnego jest i pozostaje rodzajem niesprawdzalnej hipotezy rozumu teoretycznego, z drugiej zaś strony człowiek nie może zrozumieć samego siebie — w tym zwłaszcza etycznego wymiaru swej egzystencji — bez uznania realnego istnienia przedmiotu tej idei. Intencją autora *Krytyki czystego rozumu* nie jest usunięcie idei Boga z horyzontu interpretacji świata i człowieka. Wypada powtórzyć, że Kantowi chodzi jedynie o to, by — jak sam twierdzi — ograniczyć zakres wiedzy i „zrobić miejsce dla wiary" Takie stanowisko dobrze wpisuje się w nurt dążący do „uwolnienia" wiary spod dominacji rozumu[226]. Także dla Kanta wiara jest w pełni samodzielnym — niezależnym od poznania teoretycznego — przekonaniem człowieka o istnieniu Boga. Krytyka rozumu prowadzi do likwidacji teistycznej metafizyki, w tym także tradycyjnej „teologii racjonalnej", ale jednocześnie pozwala na ujawnienie podmiotowej sfery doświadczenia religijnego[227] W koncepcji Kanta doświadczenie to — możliwe tylko na podstawie wiary — ma charakter „praktyczny". Jest ono związane z moralnym aspektem ludzkiego działania, jak również z faktem dążenia człowieka do szczęścia. W tym sensie wiara, postulująca istnienie Boga, który gwarantuje oczekiwaną harmonię między obowiązkiem realizacji dobra a poczuciem (bądź nadzieją) szczęścia, posiada etyczno-egzystencjalne uzasadnienie[228] Poznanie Boga nie jest sposobem zdobywania przedmiotowej, asertorycznej wiedzy religijnej, lecz rodzajem osobowego — zakładającego całkowitą wolność wyboru i decyzji — przeświadczenia podmiotu. Rozum praktyczny wskazuje wystarczające podstawy tego przeświadczenia, więc nie wymaga już ono teoretycznej weryfikacji.

Zwrot do osobowo-egzystencjalnej sfery doświadczenia religijnego cechuje również filozoficzno-teologiczną myśl Friedricha SCHLEIERMACHERA (1768–1834). Zwłaszcza w pismach młodzieńczego okresu autor ten stara się wykazać, że religia zajmuje własne, odrębne miejsce w przestrzeni „umysłu" ludzkiego i jest w pełni autonomicznym zjawiskiem duchowej egzystencji człowieka[229]. Rzeczywistość religijną należy odróżnić i oddzielić z jednej strony od metafizyki, z drugiej natomiast od moralności i etyki. Ani dyskurs metafizyczny, opisujący Boga w kategoriach ontycznej podstawy świata, ani refleksja nad treścią doświadczenia moralnego nie należą do istoty

---

[225] *Tamże*.

[226] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 31, 195–201; GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 160–161.

[227] PANNENBERG, *Antropologia a problem Boga*, s. 28–31.

[228] TENŻE, *Theologie und Philosophie*, s. 195–201; GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 161; WEISCHEDEL, *Die philosophische Theologie bei Kant*, s. 208–211.

[229] Por. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Mowy o religii*, tł. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 47–66.

religii[230]. Według Schleiermachera istotę religii określają dwa komplementarne czynniki: oddziaływanie „sfery absolutnej" oraz religijna predyspozycja podmiotu ludzkiego[231]. Religia nie jest wytworem ludzkiej świadomości. Ma ona swój obiektywny fundament w oddziaływaniu sfery absolutnej, na które człowiek — poruszony nieskończonością bytu — reaguje i odpowiada. Przy czym do istoty odpowiedzi należy w tym wypadku to, że ujawnia ona i potwierdza ów fakt religijnej predyspozycji podmiotu, czyli moment apriorycznej otwartości człowieka na nieskończoność[232]. Wspomniana predyspozycja stanowi antropologiczny warunek samourzeczywistnienia religii, aczkolwiek jest ona uchwytna tylko jako efekt oddziaływania „wszechświata" — tego, co nieskończone i absolutne — na świadomość i życie duchowe człowieka[233]

Struktura religijnej predyspozycji podmiotu implikuje dwa poziomy. Na pierwszym z nich kluczową rolę odgrywają „zmysł nieskończoności" i „fantazja". Zmysł nieskończoności jest intencjonalnym, ale w istocie pasywnym skierowaniem ducha ludzkiego na objawiającą się całość bytu, fantazja natomiast ma za zadanie przeniknąć duchowo to, co ów zmysł tylko odsłania i ukazuje[234]. Na drugim, głębszym poziomie predyspozycja religijna jest funkcją „oglądu" i „uczucia" Ogląd ma charakter obiektywno-poznawczy, jest postawą „przedmiotowego" zainteresowania objawiającą się całością rzeczywistości, podczas gdy uczucie to nic innego, jak wewnętrzne, subiektywne przeżycie (i doświadczenie) podmiotu religijnego[235]. Zdaniem Schleiermachera uczucie — kategoria często lekceważona bądź po prostu pomijana — spełnia zasadniczą rolę w doświadczeniu religijnym. Jest ono podstawowym czynnikiem odniesienia człowieka do tajemnicy nieskończoności i jednocześnie najbardziej pierwotną formą przeżycia religijnego[236]. Tylko w porządku uczucia — w głębi ludzkiej duszy — możliwa jest bezwarunkowa afirmacja absolutnej tajemnicy bytu, połączona z doświadczeniem mistycznej jedności człowieka ze wszechświatem[237]

---

[230] *Tamże*, s. 67–117.

[231] *Tamże*; por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. VII, tł. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 155–156; W. WEISCHEDEL, *Die philosophische Theologie bei Schleiermacher*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, t. I, s. 215–216; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 241–244; THIELICKE, *dz. cyt.*, s. 217–225; M. POTĘPA, *Wprowadzenie do teologii młodego Schleiermachera*, w: SCHLEIERMACHER, *dz. cyt.*, s. 12–13.

[232] Por. SCHLEIERMACHER, *dz. cyt.*, s. 75–81.

[233] *Tamże*; por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 241; TENŻE, *Problem Absolutu*, s. 160–161; POTĘPA, *art. cyt.*, s. 15.

[234] SCHLEIERMACHER, *dz. cyt.*, s. 77, 83–84, 91–96.

[235] *Tamże*, s. 73–88, 104–107; por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. VII, s. 156–157; POTĘPA, *art. cyt.*, s. 14–16.

[236] SCHLEIERMACHER, *dz. cyt.*, s. 82–88, 104–107; por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 242–243; TILLICH, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, t. II, s. 77–82; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 106–109; L. DUPRÉ, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 32–34.

[237] SCHLEIERMACHER, *dz. cyt.*, s. 85–93. Integralnym składnikiem wspomnianego doświadczenia jest uczucie zależności (od Absolutu). Por. GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 165–166; DUPRÉ, *dz. cyt.*, s. 32–33; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. VII, s. 157; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 31, 243–244; SCHEFFCZYK, *dz. cyt.*, s. 376–377

Predyspozycja religijna stanowi integralny element ducha ludzkiego. Co więcej, jest ona — jak twierdzi Schleiermacher — koniecznym warunkiem pełnego samourzeczywistnienia i duchowego rozwoju człowieka[238] W tym sensie można mówić o podmiotowym bądź antropologicznym usprawiedliwieniu religii. Broniąc prawa religii do samodzielnego istnienia, Schleiermacher wskazuje na jej niezależność od metafizyki, podkreśla też aprioryczny charakter oglądu i uczucia względem refleksji. Uważa jednak, że prezentacja rzeczywistości religijnej łączy się z koniecznością zastosowania filozoficznych kategorii poznawczo-językowych i że sam ten fakt nie jest zagrożeniem ani dla osobowo-egzystencjalnej struktury doświadczenia religijnego, ani dla prawdy, którą religia głosi[239] U podstaw takiego stanowiska leży przekonanie o harmonii rozumu i religii[240] To samo przekonanie jest podstawą poglądu Schleiermachera na temat relacji między teologią a filozofią. Teologia to nic innego, jak interpretacja prawd wiary, dokonująca się w porządku twórczego odniesienia do innych form aktywności ducha ludzkiego, w tym także do pozareligijnej wiedzy człowieka o świecie i o sobie samym[241]. Stąd konieczność dialogu teologii z filozofią. Właściwym „forum" współpracy tych nauk jest „teologia filozoficzna" — pierwsza i fundamentalna dyscyplina dobrze pojętej teologii chrześcijańskiej[242]. Według Schleiermachera teologia filozoficzna spełnia podwójne zadanie. Ma ona wskazać antropologiczne racje przekonań religijnych w ogóle oraz — w nawiązaniu do tych racji — przedstawić specyficzny charakter i warunki rozumienia wiary chrześcijańskiej[243]

W dziewiętnastowiecznej myśli filozoficzno-teologicznej można wskazać jeszcze trzy interesujące stanowiska związane z osobowo-egzystencjalną orientacją poznania religijnego. Pierwsze z nich reprezentują zwolennicy tak zwanej *Erweckungstheologie*[244]. Nawiązując do wysuniętej przez Kanta tezy o etycznym usprawiedliwieniu wiary głoszą oni, że podstawą świadomości religijnej jest związek między egzystencjalnym doświadczeniem winy a czerpaną z Ewangelii nadzieją przebaczenia i pojednania[245] Obietnica przebaczenia jest źródłem pewności wiary oraz normatywną zasadą życia religijnego. Pobożność chrześcijańska może przybierać różne formy, przede wszystkim jednak należy ją rozumieć jako ustawiczne „budzenie" i podtrzymywanie nadziei przebaczenia Bożego[246]

---

[238] *Dz. cyt.*, s. 111–112; por. DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 101–111.

[239] Por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. VII, s. 157–159; POTĘPA, *art. cyt.*, s. 10.

[240] DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 101; POTĘPA, *art. cyt.*, s. 10.

[241] Por. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 251; SCHEFFCZYK, *dz. cyt.*, s. 276–277, 376–377; W.G. JEANROND, *Hermeneutyka teologiczna*, tł. M. Borowska, Kraków 1999, s. 65–68; TH. PRÖPPER, *Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung. Zur Problematik der transzendental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens*, ThQ (1988), s. 193–214.

[242] PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 251; EBELING, *art. cyt.*, s. 814; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. VII, s. 157; H.J. BIRKNER, *Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation*, München 1974.

[243] PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 251–252.

[244] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 32, 208–210.

[245] *Tamże.*

[246] *Tamże.*

Drugie stanowisko reprezentuje J.H. NEWMAN (1804–1890). Angielski konwertyta podkreśla noetyczną odrębność i specyfikę doświadczenia religijnego, w tym także doświadczenia wiary. Uważa on, iż poznanie religijne z natury rzeczy ma charakter konkretno-indywidualny i osobowy, a najbardziej istotne twierdzenia o Bogu uznajemy dlatego, że mamy bezpośrednie przeświadczenie o ich prawdziwości[247] W porządku wiary, zwłaszcza w chrześcijańskim jej rozumieniu, podstawą afirmacji określonych prawd i wypowiedzi jest to, co nazywa się „realnym przyświadczeniem" Bogu jako obecnej rzeczywistości — przyświadczeniem, które angażuje całą osobę ludzką i w sposób zasadniczy wpływa na życie i postępowanie człowieka[248]. Przyświadczenie to ma charakter dynamicznej postawy osobowo-egzystencjalnej i w tym sensie zdecydowanie wykracza poza ramy logicznego uznawania zdań. Nie jest ono jednak aktem wykluczającym udział rozumu. Akcentując osobowo-egzystencjalny wymiar poznania religijnego, Newman odżegnuje się od irracjonalizmu czy fideizmu. W jego przekonaniu wiara — mimo swej noetycznej odmienności — jest i pozostaje rozumnym działaniem człowieka, zarówno w aspekcie poznawczym, jak i w egzystencjalnym. W pierwszym dlatego, że jej struktura noetyczna daje się opisać i usprawiedliwić przy pomocy powszechnie ważnych tez teoriopoznawczych, związanych z filozoficzno-psychologiczną analizą umysłu ludzkiego, w drugim natomiast ze względu na to, że jej przesłanie zawiera sensowną odpowiedź na najważniejsze pytania człowieka[249] W każdym razie Newman uzasadnia specyfikę wiary — w tym także jej autonomię względem rozumu ludzkiego — w sposób filozoficzny[250]. Zresztą jest on przekonany i o tym, że skoro prawdy wiary wymagają jeszcze analizy i interpretacji, to teologia, zajmująca się naukowym badaniem tych prawd, musi odwołać się m.in. do filozoficznej wiedzy o świecie i o człowieku[251].

S. KIERKEGAARD (1813–1855) — reprezentujący trzecie stanowisko — na pierwszy plan wysuwa moment egzystencjalnej decyzji wiary. Twierdzi on, iż wiara religijna w sposób radykalny transcenduje wszystkie możliwe kategorie umysłu ludzkiego: „akt" wiary nie jest sprawą obiektywnego poznania i racjonalnej argumentacji, lecz kwestią wyboru i decyzji człowieka[252]. W dialektycznym ujęciu struktury

---

[247] J.H. NEWMAN, *Logika wiary*, tł. P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 89–128, 310–367; por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. VIII, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989, s. 517, 519–520, 522–524, 527–529; M. BLONDEL, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1994, s. 53; A. BOEKRAAD, *The Personal Conquest of Truth according to J.H. Newman*, Louvain 1955.

[248] NEWMAN, *dz. cyt.*, s. 91–128; por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. VIII, s. 524.

[249] J.H. NEWMAN, *Natura wiary w relacji do rozumu*, w: TENŻE, *Kazania uniwersyteckie*, tł. P. Kostyło, Kraków 2000, s. 194–209; por. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. VIII, s. 515–519, 522–523, 529–533; DUPRÉ, *dz. cyt.*, s. 240.

[250] Por. J.H. NEWMAN, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* (red. M. LAROS, W. BECKER), Mainz 1964.

[251] *Tamże*; por. J.H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tł. J.W Zielińska, Warszawa brw, s. 308–310, 327–336.

[252] S. KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den „Philosophischen Brocken"* (red. E. HIRSCH), Düsseldorf 1957, s. 91, 97–98; por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 32; DALFERTH, *Theology and Philosophy*, s. 182; F. VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991, s. 125–126.

ludzkiej egzystencji wiara jest „skokiem", zaangażowaniem się w to, co z istoty niepewne i ryzykowne[253]. Takie pojęcie wiary Kierkegaard łączy z subiektywną definicją prawdy. W jego przekonaniu wszelka prawda ma charakter subiektywny w tym sensie, że implikuje moment „obiektywnej niepewności", indywidualnego wyboru i zaangażowania całej osoby, a zasadniczym horyzontem jej weryfikacji jest konkretne życie człowieka[254]. Prawda tylko (i dopiero) wtedy nabiera właściwego znaczenia, gdy staje się prawdą faktycznej, realnej egzystencji. Ta zasada w sposób szczególny odnosi się do wiary. Kierkegaard dokonuje swoistej krytyki rozumu religijnego i przeciwstawia się wszelkim próbom przekształcenia wiary w spekulatywny system wiedzy[255] W gruncie rzeczy nie mówi jednak, że racjonalne motywy nie odgrywają w ogóle żadnej roli w podejmowaniu decyzji wiary bądź że decyzja ta jest całkowicie arbitralnym aktem wyboru, nie kwestionuje też potrzeby refleksji nad wiarą[256]. Pomniejszając znaczenie rozumu, Kierkegaard chce przede wszystkim wydobyć i wyeksponować ów subiektywno-egzystencjalny czynnik wiary oraz wykazać, że jest to nieodłączny i zarazem istotny element postawy religijnej. W pismach duńskiego filozofa spotykamy jednoznaczne wypowiedzi, w których odrzuca on możliwość metafizycznego usprawiedliwienia wiedzy o Bogu oraz innych przekonań religijnych. W tym kontekście rozwijana przez niego „antropologia (egzystencjalna dialektyka) wiary" jest niewątpliwie rodzajem kontrpropozycji zarówno w stosunku do tradycyjnej teologii naturalnej, jak i w odniesieniu do filozoficznej teologii HEGLA. W każdym razie należy ją także traktować jako stosowny model relacji między teologią a filozofią[257]

W nieco innym ujęciu kategoria decyzji występuje w „teologii egzystencjalnej", rozwijanej przez R. BULTMANNA. Teolog protestancki wychodzi z założenia, że kerygmat Ewangelii sam w sobie jest przede wszystkim wezwaniem, domagającym się odpowiedzi i jednoznacznej decyzji człowieka[258] Wiara jest taką właśnie decyzją. Do istoty wiary należy postanowienie rezygnacji z czysto „naturalnego" rozumienia ludzkich dyspozycji i możliwości egzystencjalnych — postanowienie o odrzuceniu tego, co filozofia nazywa wolnością, a teologia niewiarą[259] Według Bultmanna także filozofia jest w stanie odkryć horyzont wiary, ponieważ zajmuje się problema-

---

[253] Por. W. ANZ, *Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existentialdialektik für die Theologie*, ZThK 51 (1954), s. 50–105; TILLICH, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, t. II, s. 138–145; COPLESTON, *Historia filozofii*, t. VII, s. 345–347; GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 182; EBELING, *art. cyt.*, s. 815; THIELICKE, *dz. cyt.*, s. 538–542.

[254] Por. G. ROHRMOSER, *Kierkegaard und das Problem der Subjektivität*, NZSTR 8 (1966), s. 289–310; A. SZWED, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda*, Kęty 1999, s. 75–91, 195–204; W PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 96–98.

[255] COPLESTON, *Historia filozofii*, t. VII, s. 345–347, 351.

[256] *Tamże*, s. 347

[257] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 32; EBELING, *art. cyt.*, s. 815.

[258] R. BULTMANN, *Das Problem der „natürlichen Theologie"*, w: TENŻE, *Glauben und Verstehen*, t. I, Tübingen 1961[4], s. 294–312; por. HUMMEL, *dz. cyt.*, s. 268–282; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 33; J. MOLTMANN, *Existentialtheologie: Rudolf Bultmann und das Problem der Geschichte*, w: TENŻE, *Was ist heute Theologie?*, Freiburg 1988, s. 71–72.

[259] Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 33, 330.

tyką wolności ludzkiej egzystencji. Wskazując i uzasadniając możliwość podejmowania suwerennych decyzji, w których człowiek sam przejmuje całkowitą odpowiedzialność za własny byt i los, filozofia odsłania również inną możliwość, jaką jest odrzucenie owej dyspozycji do samostanowienia i całkowite zdanie się na Boga[260]. Aczkolwiek rozpoznaje tę drugą tylko jako nieracjonalną i bezsensowną[261]. Tak więc Bultmann opisuje wiarę jako przeciwieństwo filozoficznie rozumianej wolności[262]. Przypomnijmy, że podobne stanowisko zajmuje Heidegger, twierdząc, że wiara — jako specyficzna możliwość ludzkiej egzystencji — pozostaje w opozycji do tego sposobu bycia i samorozumienia człowieka, jaki ukazuje filozofia[263]. Niemniej zarówno Bultmann, jak i Heidegger utrzymują, że jednak zadaniem filozofii (w konsekwencji bardzo ważnym w odniesieniu do teologii) jest określić ontologiczną strukturę i porządek owej — z filozoficznego punktu widzenia absurdalnej — możliwości (i formy) egzystencji[264].

Zwrot do osobowo-egzystencjalnej sfery doświadczenia religijnego jest ważnym motywem także współczesnej myśli teologicznej, wpływającym na kształt relacji między teologią a filozofią. Przy czym o ile dawniej (w XVIII i XIX w.) zwrot ten łączył się przede wszystkim z intencją bądź próbą uniezależnienia wiary od rozumu i niejednokrotnie prowadził do drugiej skrajności, to znaczy do przesadnego wyeksponowania pozaracjonalnych czynników aktu religijnego, o tyle w czasach najnowszych jest on na ogół elementem strategii badawczej, mającej z jednej strony zapewnić utrzymanie stosownej równowagi między rozumem a strukturami sfery osobowo-egzystencjalnej, z drugiej natomiast — zagwarantować antropologiczną orientację refleksji teologicznej[265] Także w dwudziestowiecznej teologii analiza osobowo-egzystencjalnego horyzontu wiary związana jest z aktualną filozofią. Ta ostatnia, jak się okazuje, dostarcza wielu nowych środków i kategorii pozwalających określić integralny model antropologii doświadczenia religijnego oraz ujawnić antropologiczne warunki interpretacji prawd i wypowiedzi wiary[266] Wypada zauważyć, że ów

---

[260] *Tamże*, s. 33; por. E. KAMLACH, *Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann*, w: H. FISCHER (red.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen 1978, s. 28–36; H. FRIES, *Theologie als Anthropologie*, w: K. RAHNER, H. FRIES (red.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, s. 50–54.

[261] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 33; por. FRIES, *art. cyt.*, s. 52–54.

[262] *Tamże*.

[263] *Art. cyt.*, s. 61. Por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 33; GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 196.

[264] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 33; por. R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*, Freiburg 1980, s. 138–140.

[265] Por. K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, w: *Schriften* VIII, s. 43–65; J. MACQUARRIE, *The Anthropological Approach to Theology*, „Heythrop Journal" 25 (1984), s. 272–287; G. SAUTER, *Mensch sein – Mensch bleiben. Anthropologie als theologische Aufgabe*, w: FISCHER (red.), *dz. cyt.*, s. 71–118.

[266] Por. M. JAWORSKI, *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*, ACr (1971), s. 51–69; G. SAUTER, *Anthropologische Denkerfahrungen der Theologie*, EvTh 43 (1983), s. 445–465; A. RAFFELT, K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, w: CGG XXIV, s. 5–55; A. ZUBERBIER, *Hermeneutyka antropologii teologicznej*, STV 12 (1974), nr 1, s. 159–166; PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer*

nurt antropologiczny (osobowo-egzystencjalny) występuje najpierw i rozwija się w dwudziestowiecznej filozofii religii. Reprezentują go m.in.: R. OTTO, M. SCHELER, J. HESSEN, M. BLONDEL, G. MARCEL, M. BUBER, A. BRUNNER, B. WELTE[267]. Niemal jednocześnie nurt ten jest bardzo widoczny w teologii, zarówno katolickiej, jak i protestanckiej. W pierwszym przypadku zwolennikami orientacji antropologiczno-personalistycznej są m.in.: R. GUARDINI, K. RAHNER, B. LONERGAN, E. SCHILLEBEECKX, H. FRIES, E. BISER, H. DE LUBAC, C. CIRNE-LIMA, J. MOUROUX, Cz. BARTNIK, M. RUSECKI[268]. Natomiast po stronie protestanckiej (obok wspomnianego już Bultmanna) należy tutaj wymienić takich teologów, jak: P. TILLICH, W. PANNENBERG, J. MACQUARRIE, G. SAUTER czy H. OTT[269].

Scharakteryzowany wyżej zwrot do podmiotowej sfery doświadczenia religijnego pozostaje w ścisłym związku z antropologiczną orientacją nowożytnej i współczesnej filozofii. Przypomnijmy, że źródła tej orientacji stosunkowo trafnie zrekonstruował Heidegger, doszukując się ich w poglądach Kanta. W przekonaniu Heideggera późniejsze dzieje myśli europejskiej wyraźnie pokazują, że „krytyka czystego i praktycznego rozumu" stworzyła przesłanki „antropologicznego ugruntowania metafizyki" i w ostatecznym rozrachunku antropologicznego ukierunkowania całej filozofii. W każdym razie — niezależnie od innych konsekwencji tego trendu — pod wpływem filozoficznego antropocentryzmu teologia chrześcijańska uświadomiła sobie rzecz w istocie dość oczywistą i podstawową, to mianowicie, że jest zawsze teologią określonej „autointerpretacji człowieka", że realizując swój główny cel przedmiotowy może być autentyczną teologią dopiero i tylko wtedy, gdy uda się jej rozpoznać podmiotowo-osobowe i egzystencjalne warunki możliwości wiary oraz podmiotowe warunki rozumienia prawd objawionych. Ta odkryta (bądź odzyskana) „samoświadomość antropologiczna" wyznaczyła antropologiczny horyzont odniesienia teologii do filozofii. Zdaniem większości autorów, których poglądy (bądź tylko nazwiska) zostały tutaj przywołane, teologia w ścisłym tego słowa znaczeniu implikuje filozo-

---

Perspektive, s. 11–23; J. SPLETT, *Anthropo-theologie. Zum Verhältnis zweier philosophischer Grunddisziplinen*, ThPh 48 (1973), s. 351–370; H. FISCHER, *Fundamentaltheologische Prolegomena zur theologischen Anthropologie*, ThR 50 (1985), s. 41–61.

[267] Por. GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 182–202; W. TRILLHAAS, *Religionsphilosophen*, w: RGG[3] V, s. 1014–1021; E. CORETH, *Mensch und Religion. Philosophisch-anthropologische Grundlagen*, w: T. FAULHABER, B. STILLFRIED (red.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Freiburg 1998, s. 98–107; A. HALDER I IN. (red.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1988.

[268] Por. FRIES, *Theologie als Anthropologie*, s. 30–69; R. SCHAEFFLER, *Philosophie und katholische Theologie im 20. Jahrhundert*, w: E. CORETH I IN. (red.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. III, Graz 1990, s. 49–78; H. PETRI, *Bedeutung und Grenzen anthropologisch-personalistischer Ansätze in der neueren Theologie*, w: J. PFAMMATTER, F. FURGER (red.), *Theologische Berichte*, t. VIII, Zürich 1979, s. 105–134; CZ.S. BARTNIK, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994; M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. I: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.

[269] Por. HUMMEL, *dz. cyt.*, s. 158–332; SAUTER, *Mensch sein – Mensch bleiben. Anthropologie als theologische Aufgabe*, s. 71–118; PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 294–367; TENŻE, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, s. 11–23.

fię, jakkolwiek związek ten jest bardzo różnie pojmowany. W dość powszechnym przekonaniu już samo przyjęcie objawienia dokonuje się zawsze w kontekście określonej wiedzy człowieka o świecie i o sobie samym — wiedzy o wyraźnie filozoficznym wydźwięku — więc udział filozofii w refleksji nad treścią prawd objawionych wydaje się czymś naturalnym i koniecznym. Otóż w układzie, o którym mowa, filozofia jest dla teologii przede wszystkim wyrazem owej, wspomnianej już autointerpretacji człowieka, określającej najpierw konieczne warunki samego aktu i decyzji wiary, a następnie konieczne założenia hermeneutyki przekonań religijnych[270]. Oznacza to, że antropologia jest w istocie „pierwszą" i fundamentalną dziedziną pożądanego spotkania teologii z filozofią. Zwolennicy podobnej opcji podkreślają, że teologia, korzystając z osiągnięć współczesnej filozofii podmiotu, filozofii osoby i filozofii egzystencji, musi podjąć wnikliwe badania z zakresu szeroko pojętej antropologii doświadczenia religijnego. W ramach tej ostatniej chodzi m.in. o ustalenie podstaw i struktury ludzkiej otwartości na Boga, o pogłębione wyjaśnienie osobowych i pragmatyczno-egzystencjalnych czynników wiary i poznania religijnego, o wykazanie konstruktywnej roli przekonań religijnych (i religii w ogóle) w procesie rozwoju i bytowej samorealizacji człowieka. Bez tego rodzaju antropologii trudno wyobrazić sobie skuteczną argumentację na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa, podobnie jak bez odniesienia do całokształtu aktualnej samowiedzy człowieka trudno mówić o rzeczywistym wyjaśnieniu prawd objawionych[271]. Warto przy tym pamiętać, że postulowana tu „fundamentalna antropologia teologiczna" powinna uwzględnić także (obok źródeł filozoficznych) osiągnięcia szczegółowych nauk o człowieku. Wszechstronna analiza subiektywnej sfery doświadczenia religijnego wymaga zarówno filozoficznej, jak i psychologicznej, socjologicznej czy historyczno-kulturowej interpretacji określonych zjawisk antropologicznych, takich jak: fenomen ludzkiej otwartości na świat, fakt i znaczenie relacji międzyosobowych, pytanie o możliwość i granice ludzkiej wolności, świadomość problematyczności i przygodności ludzkiej egzystencji czy kryzys prawomocności instytucji społecznych[272].

Nurt, w którym postuluje się konieczność metodycznego zwrotu do podmiotowej sfery doświadczenia religijnego, odegrał ważną, historyczną rolę w rozwoju myśli teologicznej i — co istotne — nadal taką rolę odgrywa. Nie ulega wątpliwości, że jest to nurt jak najbardziej pozytywny i pożądany. Na pozytywną ocenę zasługuje

---

[270] Por. M. JAWORSKI, *Prądy filozoficzne u podstaw nowej teologii*, ACr (1975), s. 521–529.

[271] Por. H. FRIES, *Anthropologische Bestimmungen des Glaubens*, w: TENŻE, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, s. 17–58; M. RUSECKI, *Antropologia a teologia fundamentalna*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 42–49; S. KAMIŃSKI, *Czy teologiczna antropologia?*, w: TENŻE, *Światopogląd – religia – teologia*, s. 62–64. O filozoficznej teorii człowieka — z myślą o jej przydatności w teologii — piszą m.in.: JAWORSKI, *Teologia a antropologia*, s. 51–69; J. HERBUT, *Współczesna teologia a filozofia*, w: E. KOPEĆ (red.), *Chrystocentryzm w teologii*, Lublin 1977, s. 153–154.

[272] Por. PANNENBERG, *Antropologia a problem Boga*, s. 38; TENŻE, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, s. 21–23. Pozostaje tu oczywiście problem spójnego powiązania wiedzy filozoficznej z wiedzą nauk szczegółowych oraz kwestia możliwości i zasad współpracy między samą teologią a tymi naukami.

też otwartość teologii na konstruktywny dialog z tymi kierunkami współczesnej filozofii, które ukazują różne sposoby refleksji nad ludzką podmiotowością. Trzeba jednak zachować świadomość faktycznych i potencjalnych zagrożeń związanych z orientacją antropologiczną. Chodzi tu m.in. o niebezpieczeństwo „antropologicznej redukcji" prawd religijnych. Radykalny zwrot do sfery podmiotowych warunków możliwości doświadczenia religijnego i postulowany prymat osobowo-egzystencjalnych struktur wiary mogą podważyć integralność doktryny chrześcijańskiej oraz doprowadzić do całkowitej subiektywizacji i relatywizacji jej prawdy[273]. Zwolennicy nurtu antropologicznego odpierają ten zarzut. Twierdzą oni, że teologia uwzględniająca podmiotowy horyzont aktów religijnych nie odrzuca żadnej prawdziwie zobowiązującej tezy. Przeciwnie, w bardziej autentyczny sposób określa ona swój stosunek do obiektywnej i ponadczasowej wartości depozytu wiary. Z orientacją antropologiczną łączy się bowiem wspomniany już postulat wszechstronnej analizy założeń ludzkiego pytania o prawdę i sens przekonań religijnych. Tylko w ramach tej analizy możliwe jest ujawnienie wewnętrznej korelacji między samodoświadczeniem człowieka a obiektywną treścią prawd objawionych. Ponadto — jak twierdzą jej obrońcy — orientacja antropologiczna nie może podważyć ani tożsamości, ani obiektywności depozytu wiary, ponieważ obowiązujące w teologii normy i zasady odniesienia do prawd objawionych mają zawsze charakter nadrzędny wobec podmiotowych założeń i uwarunkowań aktu religijnego[274]. Czy tego typu wyjaśnienia usuwają wszystkie rodzące się wątpliwości?

Już rozwiązania zaproponowane przez Hume'a, Kanta, Schleiermachera, Kierkegaarda czy Bultmanna zdają się potwierdzać, że w określonych okolicznościach postulowany zwrot do podmiotowej sfery poznania religijnego faktycznie otwiera drogę postępującej subiektywizacji wiary. U wymienionych autorów uwyraźnienie horyzontu osobowego i egzystencjalnego — związane z podjętą przez nich próbą uniezależnienia wiary od rozumu — okazało się w istocie propozycją zbyt radykalną, z jednej strony bowiem łączyło się z przesadną ekspozycją czynników pozaracjonalnych, z drugiej natomiast prowadziło do antropologicznej relatywizacji prawd i przekonań wiary. Kant, jak wiadomo, religię i wszelkie akty z nią związane wyjaśniał odwołując się do rozumu praktycznego, a samą wiarę ograniczył do etycznie uzasadnionego przekonania o istnieniu Boga i o nieśmiertelności duszy. W jego ujęciu świadomość moralna stała się głównym kryterium prawdy religijnej. Wszystko to, co nie odpowiadało temu kryterium, było bez znaczenia, nie posiadało ani poznawczej, ani egzystencjalnej wartości. Przy takim podejściu historyczna tradycja wiary chrześcijańskiej, przekazująca treść konkretnych wydarzeń zbawczych, mogła mieć pewien walor dydaktyczny bądź pedagogiczny, nie była natomiast zdolna do komunikacji uniwersalnie ważnych prawd i przekonań. Właściwa droga rozwoju prowadzi zatem — jak twierdził Kant — od „wiary kościelnej" do „czystej wiary reli-

[273] Por. D. WIEDERKEHR, *Chancen und Grenzen anthropologischer Theologie*, WiWei 40 (1977), s. 197–204.

[274] Por. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, s. 65; FRIES, *Theologie als Anthropologie*, s. 59–60.

gijnej", ugruntowanej mocą rozumu praktycznego. O ile sam postulat uwzględnienia osobowo-egzystencjalnych, w tym zwłaszcza etycznych założeń i uwarunkowań wiary należy do tych pomysłów Kanta, które teologia chrześcijańska zauważyła i które w określonym stopniu wykorzystała[275], o tyle przeciwstawienie „czystej wiary religijnej" i „wiary kościelnej" stanowi oczywisty przejaw redukcji doktryny (i myśli) chrześcijańskiej. Z kolei poglądy Hume'a i Schleiermachera są świadectwem wyraźnego zachwiania proporcji między intelektualnymi a pozaintelektualnymi czynnikami doświadczenia religijnego. Przypomnijmy, że zdaniem tych autorów autentyczność religii jest nie tyle sprawą racjonalnego dyskursu wiary, ile raczej kwestią uczucia, które wyprzedza przedmiotowe doświadczenie religijne i związane z nim akty refleksji. Dla Schleiermachera wypowiedzi i dogmatyczne formuły wiary chrześcijańskiej są przede wszystkim wyrazem wewnętrznych, pobożnych uczuć i przekonań osoby. To odniesienie do sfery wewnątrzosobowej zdaje się być ważniejsze niż kryterium zgodności owych formuł i wypowiedzi z obiektywną zawartością objawienia. Natomiast w opcji, którą reprezentują Kierkegaard i Bultmann, istotą wiary chrześcijańskiej jest określona możliwość ludzkiej egzystencji i zarazem wskazany przez tę możliwość faktyczny sposób bycia. W porządku autentycznej wiary liczy się nie „doktryna" — odwołująca się do obiektywnych zdarzeń historycznych i złożona z uniwersalnie ważnych prawd religijnych — lecz konkretna, indywidualna decyzja człowieka, który „dzisiaj" odpowiada na Boże wezwanie i „dzisiaj" otwiera się na zbawcze działanie Boga. Tak więc w każdym z wymienionych przypadków mamy do czynienia z jakąś formą redukcji, subiektywizacji czy relatywizacji wiary[276]

W XX-wiecznej teologii widoczne są starania o uniknięcie podobnych błędów, aczkolwiek nie zawsze przynoszą one pozytywny skutek. Wydaje się, że sprawą niezwykle istotną jest tutaj dobór lub raczej ustalenie właściwego „modelu podmiotowości" Chodzi o model, który potwierdzałby konstytutywny charakter religijnego wymiaru człowieka, a sam ten wymiar ukazywałby w kategoriach struktury integrującej wszystkie sfery ducha ludzkiego. W tej kwestii teologia nie może przyjąć postawy biernego oczekiwania, nie może się ograniczyć do zwykłej recepcji jednego z konkretnych projektów współczesnej filozofii podmiotu, filozofii osoby czy filozofii egzystencji, nawet jeżeli zmodyfikuje zewnętrznie jego perspektywę zgodnie z własnymi potrzebami. Przeciwnie, musi ona aktywnie włączyć się w nurt filozoficznej refleksji i dyskusji nad podmiotowością — nad próbą ostatecznego ugruntowania podmiotowości — ponieważ tylko wtedy uzyska wgląd w złożoną historię samej problematyki, pozwalający na krytyczną ocenę różnych rozwiązań oraz na opracowanie właściwej koncepcji[277]

---

[275] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 203–215; SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, s. 106–117.

[276] Por. GRABNER-HAIDER, *dz. cyt.*, s. 161–163, 165–166, 181–182; FRIES, *Theologie als Anthropologie*, s. 37–38.

[277] Por. PANNENBERG, *Antropologia a problem Boga*, s. 36–41.

5. Uwagi końcowe

W ramach podsumowania przedstawionych rozważań nasuwają się następujące uwagi. Po pierwsze, okazuje się, że wskazane wcześniej formalne typy możliwej relacji między teologią a filozofią znajdują historyczne odzwierciedlenie. I tak utożsamienie obydwu dyscyplin — w sensie „zniesienia" filozofii w teologii — jest niewątpliwie typowym podejściem okresu patrystycznego. Relacja przeciwieństwa jest obecna w poglądach teologów i filozofów różnych epok, aczkolwiek — była już o tym mowa — nie przybiera ona formy samodzielnej opcji historycznej, pozostając raczej momentem bardziej złożonych teorii, na ogół wykluczających możliwość całkowitej bądź „czystej" opozycji między teologią a filozofią. Podporządkowanie filozofii teologii jest znakiem rozpoznawczym średniowiecznej syntezy chrześcijaństwa i arystotelizmu. Wreszcie koncepcja nadrzędności filozofii względem teologii to rozwiązanie typowe dla oświecenia. W ramach polemiki z ideologią oświecenia ukształtowały się dwa kolejne typy relacji między teologią a filozofią: pierwszy, związany z próbą uwolnienia wiary spod dominacji rozumu, i drugi, związany z proponowaną przez HEGLA transformacją wyobrażeń religijnych na język pojęć filozoficznych. Wyróżnione typy z pewnością nie przedstawiają pełnego obrazu historii związków teologii z filozofią, być może prowadzą do pochopnych i nieusprawiedliwionych uogólnień bądź uproszczeń, niemniej trudno im odmówić wartości poznawczej. Dostarczają one bez wątpienia rzetelnej (choć nie kompletnej) wiedzy, stanowią skuteczne narzędzie orientacji w omawianej dziedzinie, wreszcie umożliwiają czytelny przegląd najważniejszych opcji i stanowisk[278]

Po drugie, ograniczona adekwatność zastosowanej metody opisu historycznego polega m.in. na tym, że sporo rzeczywistych stanowisk dotyczących relacji między teologią a filozofią wyraźnie przekracza formalne ramy przyjętej typologii. Przypomnijmy, dla przykładu, że zwolennicy opcji „antyfilozoficznej" (od TERTULIANA — przez LUTRA — do BARTHA) mimo wszystko zakładają pewien udział filozofii w refleksji nad treścią prawd objawionych. Szczególne problemy wiążą się z próbą uporządkowania nowożytnych i współczesnych form relacji między teologią a filozofią. W tym przypadku typologia oparta na kryteriach pozwalających na względnie rzeczowy i przejrzysty opis owej relacji w epokach minionych — od okresu patrystycznego aż do oświecenia — okazuje się mało przydatna lub wręcz nieużyteczna. Pomijając w tym miejscu problem opracowania nowej typologii wypada zauważyć, że pewne określone, charakterystyczne formy nowożytnej i współczesnej relacji między teologią a filozofią są aż nadto widoczne. Jedną z nich jest niewątpliwie forma związana z postulowanym od początku epoki nowożytnej zwrotem do podmiotowych struktur doświadczenia i myślenia religijnego. Z pewnością nie ma ona jednolitego charakteru, można jednak określić jej fundamentalną zasadę, mianowicie otwartość teologii na każdą rzetelną próbę filozoficznej legitymizacji antropologicz-

[278] TENŻE, *Theologie und Philosophie*, s. 20.

nego usprawiedliwienia religii w ogóle, a prawd i wypowiedzi wiary chrześcijańskiej w szczególności[279]

Wreszcie po trzecie, nie ulega wątpliwości, że w czasach najnowszych „skrajne" formy stosunku między teologią a filozofią, takie jak relacja identyczności, opozycji, podporządkowania czy „zniesienia" jednej dyscypliny przez drugą, nie znajdują akceptacji. Dominującą — i, co istotne, historycznie ugruntowaną — tendencją jest raczej „nurt umiarkowany", w ramach którego podkreśla się z jednej strony zasadniczą samodzielność i niezależność obydwu nauk, z drugiej natomiast — wzajemną ich otwartość na dialog, możliwy mimo pojawiających się napięć i konfliktów[280] Dla teologii nurt ten zawsze oznaczał perspektywę twórczej współpracy z filozofią — możliwość recepcji oferowanych przez nią pojęć i metod poznawczych, użytecznych w interpretacji prawd i wypowiedzi wiary. W istocie rzeczy ów nurt konstruktywnego dialogu teologii z filozofią był obecny w myśli chrześcijańskiej od samego jej początku, stanowił jej trwały element i rozwijał się bądź w obrębie wyróżnionych form relacji, bądź niezależnie od nich[281]. Wydaje się, że także dla współczesnej teologii podobna opcja wyznacza ogólną i normatywną zasadę możliwego odniesienia do filozofii. Odrębną kwestią jest problem uszczegółowienia tej zasady, zwłaszcza zaś problem determinacji konkretnych kryteriów współpracy teologii z różnymi kierunkami współczesnej myśli filozoficznej.

Typen der Verhältnisse zwischen der Theologie und Philosophie (Historische Skizze)

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel ist ein Versuch vier historisch abgezeichnete Formen bzw. Typen der Verhältnisse zwischen der Theologie und Philosophie verständlich darzustellen.

Der erste Typ ist frühchristliches Model der Synthese von diesen Fachgebieten. Sein Wesen bringt die patristische Formel zum Ausdruck, die das Christentum mit der „wahren Philosophie" identifiziert. Befürworter dieser Formel predigen, dass die christliche Lehre, die auf der Offenbarung beruht, eine endgültige Antwort auf die wichtigste, schon früher bekannte Fragen des Menschen mit sich bringt, indem sie hypothetische und fragmentarische Wahrheiten eines philosopischen Verstandes ergänzen. Nach Justin, Klemens von Alexandria, Origenes und hl. Augustinus sei Philosophie eine spezifische Vorbereitung zur Aufnahme des Evangeliums, andererseits ist das Christentum die Erfüllung von Bestrebungen des „bisherigen" philosopischen Gedankenguts, wobei es eine Religion ist, die auf festen, sys-

[279] *Tamże*, s. 31; por. DALFERTH, *Subjektivität und Glaube*, s. 18–58.

[280] PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 35–36.

[281] Por. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio* 36–48; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 61–66; EBELING, *art. cyt.*, s. 824– 830; SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, s. 1–3, 343–345; HONNEFELDER, *Theologie und Philosophie*, s. 1448.

tematischen Dialog mit der Philosophie hinorientiert ist. Im ersten Teil des Artikels wurden entsprechende Ansichten der genannten Autoren vorgestellt. Besprochen wurde auch ihre Art, Philosophie und Theologie zu verstehen.

Der zweite Typ der Verhältnisse weist auf den Gegensatz der Theologie zur Philosophie hin. In dem Fall haben wir mit einer Konstruktion zu tun, die programmgemäß die Botschaft des christlichen Glaubens den „Fehlern des Philosophieverstandes" gegenüberstellt. Philosophie — voll von falschen Annahmen und unsinnigen oder scheinbaren Lösungen — ist völlig ratlos bei der Suche nach der Wahrheit, und falls sie bei Untersuchungen des christlichen Glaubens angewandt wird, führt sie zur Ketzerei. In der patristischen Zeit betonen unter anderen Tatian und Tertulian, dass für einen Christen die Annahme des Evangeliums ein tatsächliches Ende der Philosophie und des philosophischen Denkens bedeute. Der einzige Weg zur Wahrheit ist der Glaube an Offenbarung, der jegliche Beteiligung der Philosophie ausschließt. In der weiteren Entwicklung der christlichen Idee sind Fürsprecher der „antiphilosopischen Option" unter anderen P. Damiani, M. Luther und K. Barth. Im Artikel wurden Ansichten dieser Autoren vorgestellt. Es wurde auch die antiphilosophische Einstellung in der Theologie synthetisch beurteilt.

Der dritte Typ der Verhältnisse setzt eine ausdrückliche, methodologische Unterscheidung der Philosophie als Funktion des „natürliche Vernunft" und der Theologie als Lehre, die Inhalte der offenbarten Wahrheiten untersucht, voraus. Detaillierte Prinzipien dieser Unterscheidung gibt Thomas von Aquin an. Seiner Ansicht nach gebe es und könne es zwischen der Natur und Übernatur keinen Widerspruch geben. Im Gegenteil, die übernatürliche Ordnung nehme die Natur des Menschen an und gleichzeitig vervollkommne seine Möglichkeiten. In diesem Kontext ist der natürliche Vernunft offen für den Horizont der Offenbarung und des Glaubens. Das bedeutet in der Folge, dass Theologie eine Ergänzung der natürlichen philosopischen Wahrnehmung ist. Gleichzeitig „dient" Philosophie der Theologie, indem sie die Mühe der rationalen Begründung und der rationalen Interpretation der Glaubenswahrheiten unterstützt. Im Artikel wurden Hauptelemente eines so gemeinten Verhältnisses zwischen diesen Fächern dargestellt. Hingewiesen wurde auch auf mit diesem Verhältnis verbundene Probleme.

Der vierte Typ der Verhältnisse verweist auf subjektbezogene (antropologische) Versuche der Rechtfertigung der Religion und des religiösen Glaubens sowie auf Anstrengung einer philosopischen Legitimation dieser Versuche. Im Artikel wurden ausgewählte philosophisch-theologische Konzepte besprochen, die verschiedene Realisierungsmöglichkeiten des subjektbezogenen Umgangs darstellen. Eine Übersicht dieser Konzepte wird durch Anmerkungen zum Thema der Rolle und der Bedeutung der subjektbezogenen-antropologischen Strömung sowie durch entsprechende Schlußfolgerungen ergänzt.