

Josef Schmidt, *Teologia filozoficzna*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, ss. 352

Charakteryzując współczesny klimat intelektualny, Marcel Neusch w wydanej ponad dwadzieścia lat temu książce pt. *U źródeł współczesnego ateizmu* używa określenia „epoka postateistyczna” Nie oznacza ono bynajmniej, że dominującą

cechą obecnego czasu jest zanik postaw teoretycznie bądź praktycznie negujących istnienie Boga, lecz raczej że jego istota polega na fenomenie złagodzenia radykalizmu przekonań. Epoka postateistyczna bowiem obywa się bez wielkich polemik, każdy urządza się stosownie do własnych zapatrywań, zachowując poszanowanie dla odmienności poglądów. Panuje zgoda na nieobecność Boga i na organizację życia bez odniesienia do Niego. Ateizm ustępuje miejsca niewierze, jawna negacja – agnostycyzmowi, walka zaś – neutralności. Trudno tej swoistej diagnozie odmówić trafności, pomimo że od jej postawienia upłynęło już sporo czasu. Przyznać też trzeba, że na szczęście ów fenomen postateizmu, chociaż zatacza coraz szersze kręgi, nie jest zjawiskiem dominującym. Nie brak bowiem dziś poważnej dyskusji filozoficznej na temat Boga. Nie brak również myślicieli, którzy nawiązując do bogatej w tym względzie tradycji, poszukują nowych ujęć i punktów widzenia w kwestiach tak odwiecznych jak ludzkie poszukiwanie sensu i podstaw otaczającej nas rzeczywistości. Jednym z nich jest bez wątpienia Josef Schmidt, który w swojej Teologii filozoficznej daje znakomitą okazję do zapoznania się z historią i współczesnością filozofii Boga.

Książka powstała nie tylko z myślą o filozofach, którym prezentuje tematykę Boga jako wartościową i prawdziwie filozoficzną, lecz także o teologach zainteresowanych ważnymi także w filozofii aspektami ich dyscypliny naukowej. Swoje przemyślenia autor sytuuje w kontekście klasycznej tradycji myśli zachodniej. Już na wstępie zastanawia się, czy Bóg jest tematem filozoficznym. Poszukując odpowiedzi, podejmuje problem związków religii z filozofią i teologią. Relację tę postrzega w perspektywie komplementarności, krytycznego dialogu i owocnej wymiany. Stoi na stanowisku, że dopiero w zetknięciu z przekazem religijnym i jego teologią filozofia zyskuje pełny wymiar i właściwy radykalizm stawianych przez siebie pytań. Zastanawia się w tym kontekście nad specyfiką i wzajemnymi odniesieniami teologii filozoficznej, filozofii religii i religioznawstwa. Omawiając hermeneutyczno-dialektyczną procedurę teologii filozoficznej, ukazuje jej zakorzenienie zarówno w myśli greckiej, jak i w świecie przekazu biblijnego. W konsekwencji filozofia i teologia jawią się tu jako różne drogi, na których dokonuje się poszukiwanie i odkrywanie Boga.

Część pierwszą książki wypełnia systemowe pytanie o Boga. Przybiera ono postać tzw. dowodów na istnienie Istoty Najwyższej, czyli szczególnego typu argumentacji radykalnie różnego od dowodów znanych w matematyce i naukach przyrodniczych, a którego istotą jest należące do sedna filozofii Zachodu wzniesienie się od tego, co skończone, do tego, co nieskończone, uznanie, że uwarunkowane nie może istnieć bez nieuwarunkowanego bądź bez absolutnego, skończone bez nieskończonego. Pierwszym rodzajem argumentacji omawianej w tym dziale jest dowód kosmologiczny, w którym mamy do czynienia z przejściem od natury zewnętrznej wobec człowieka do uzasadniającej ją boskości. Autor przedstawia najpierw historyczne

formy tego rodzaju wnioskowania, które znajduje u presokratyków, Platona, Arystotelesa, Plotyna, św. Tomasza, W. Ockhama, F. Suareza, Kartezjusza, Leibniza, Ch. Wolffa i J. Locke'a. Uwagę swą skupia na pierwszych trzech drogach Akwinaty, których treść interpretuje i poddaje ocenie krytycznej, odwołując się między innymi do poglądów I. Kanta. Innym ważnym zagadnieniem, jakie znajdujemy w tym kontekście, jest analiza pojęcia przygodności, wielokroć postrzeganej jako ostateczny horyzont ludzkich poszukiwań, a nieprawomocnie absolutyzowanej. Właśnie argument kosmologiczny, zdaniem autora, pozwala uniknąć tego błędu. Podejmując próbę metodycznej rekonstrukcji dowodu kosmologicznego, J. Schmidt zastanawia się najpierw nad możliwością istnienia bytu nieskończonego jako postulatu wynikającego z istnienia bytów niesamoistnych, skończonych, zależnych, by następnie podjąć polemikę z zarzutami najczęściej wysuwanymi pod adresem argumentacji kosmologicznej, do których zalicza problem regresu w nieskończoność, kwestię uznania niezależności bytów skończonych, nicości jako przyczyny bytu, istnienia światów równoległych oraz zasadności użycia zasady racji dostatecznej. W prezentowanych polemikach autor dostrzega dwie tendencje. Pierwsza, obecna w systemach immanentystycznych i materialistycznych, usiłuje nadać bytom skończonym i zależnym, ujętym globalnie, charakter bytu nieskończonego i samoistnego. Druga, obecna między innymi u Parmenidesa oraz w monizmach hinduistycznych, uznaje jedynie realność bytu nieskończonego, istnienie bytów przygodnych natomiast tłumaczy w kategoriach iluzji. Pozostając w tym obszarze tematycznym, autor zajmuje się bardzo istotną dla argumentu kosmologicznego kwestią przyczynowości, którą rozpatruje na płaszczyźnie współczesnej teorii nauki, gdzie przyczynowość polega na tym, by z założeń coś wyprowadzić albo przez nie coś wyjaśnić, oraz metafizyki, dla której przyczynowość jest wnioskowaniem o warunku koniecznym i odnosi się jedynie do umożliwienia bytu uwarunkowanego przez nieuwarunkowany. Przedmiot wnikliwych analiz stanowi tu także termin *causa sui*, którego w historii filozofii używano na określenie bytu nieskończonego. Autor podkreśla związek przyczyny sprawczej i celowej, dzięki któremu absolutne „z siebie” da się pomyśleć również jako absolutne „dla siebie”, jako podstawa samego siebie w tym samym stopniu, co swój własny cel.

Kolejnym typem argumentacji, jaki znajdujemy w tej części książki, jest dowód aletejologiczny, który wychodząc od prawdy i jej poznania, stawia pytanie, co to znaczy, że możemy poznać prawdę. Odpowiadając, pokazuje, że poznanie prawdy o istniejącym bycie skończonym zakłada poznanie bytu nieskończonego. Jego omówienie otwiera prezentacja i komentarz najbardziej znaczących w tej kwestii fragmentów Augustynowego *De libero arbitrio* i *De vera religione*, medytacji trzeciej i piątej Kartezjusza, oraz przedstawienie koncepcji niemieckich idealistów Fichtego i Schellinga. Podejmując próbę metodycznej rekonstrukcji dowodu, autor analizuje najpierw problem prawdziwości poznania. Podkreśla nastawienie ludzkiej psychiki

na byt absolutny, transcendujący skończoność świata. Owa optyka nieskończoności stanowi ontyczny kontekst i fundament prawdy, będąc gwarantem tak obiektywności, jak i subiektywności poznania. Kontynuując swoje rozważania, zastanawia się nad definicją prawdy, zauważa, że definicja klasyczna rodzi wiele problemów i nie daje jasnego kryterium prawdziwości poznania poza bardzo ogólnym wskazaniem na zgodność intelektu i rzeczy. Dlatego przywołuje teorie, które w punkcie wyjścia stawiają problem kryteriów. Należą do nich teorie spójności, oczywistości i zgodności oraz teoria pragmatyczna. Ukazuje ich braki, powracając w konsekwencji do teorii adekwatności, którą ostatecznie uznaje za prawomocną. Zastanawiając się natomiast nad możliwością poznania prawdy, ukazuje niedorzeczność tzw. argumentacji retorsyjnej, której przykładem jest twierdzenie: „nie istnieje żadna prawda”. Zdaniem autora, prawda, przynależąc ontycznie do sfery nieuwarunkowanego, ze względu na swoją bliskość wobec ludzkiego „ja” nie daje się ostatecznie i radykalnie uprzedmiotowić, lecz pozostaje w zasięgu specyficznego myślenia zwanego przez św. Augustyna *attingere* – dotykaniem. Pogląd ten został zilustrowany prze-myśleniami Mistrza Eckharta, Kartezjusza i K. Rahnera.

Dowód ontologiczny to kolejny typ omawianych argumentacji. Opiera się on na akcie myślenia prowadzącego do tego, co ostateczne i najwyższe, a więc niepodlegające ograniczającym uwarunkowaniom, w konsekwencji zatem realnie istniejące. Prezentację dowodu autor rozpoczyna, tradycyjnie już, od ukazania perspektywy historycznej. Jego elementy odkrywa u św. Augustyna, Boecjusza, stoików, a także pośrednio u Parmenidesa i Platona. Klasyczną jednak jego formę stanowi fragment *Pro-slogionu* św. Anzelma, który autor omawia, prezentując przy tej okazji tak poglądy jego adwersarzy: Gaunilona, św. Tomasza z Akwinu, Hume’a, Kanta, jak i kontynuatorów w osobach Bonawentury i Kartezjusza. Dokonując swoim zwyczajem metodycznej rekonstrukcji dowodu, autor interpretuje najpierw anzelmiańskie *id qui maius cogitari nequit*, by następnie podjąć rozpoczęte wcześniej rozważania nad nieuwarunkowanym, tym razem w perspektywie rzeczywistości myślenia. W toku swoich analiz zaznacza, że nieuwarunkowane musi być pomyślane jako dane, inaczej będzie jedynie myślowym konstruktem podmiotu, a zatem czymś uwarunkowanym. Bezwarunkowość wymyka się obiektywizacji i wymaga wyjścia ze strefy czystej myśli w obszar bytu. Aby dowód ontologiczny uniknął zarzutu o usytuowanie na płaszczyźnie czysto pojęciowej, musi wynikać z jedności myślenia i bytu. Pewne nowatorskie dopełnienie stanowią tu rozważania nad trzecią drogą św. Tomasza, w której – zdaniem autora – kluczowa rola przypada pojęciu nicości. Analizując poglądy Leibniza i idealistów niemieckich w tej materii, ukazuje różne aspekty pojmowania nicości, by w konsekwencji ukazać ją jako możliwość afirmacji bytu absolutnego.

Dowód czwarty z omawianych wychodzi od doświadczenia rzeczy wartościowych i dobrych, zmierzając do wniosku, że doświadczenie takie jest zrozumiałe tylko z uwzględnieniem najwyższego i nieuwarunkowanego dobra. Dowód ten nosi nazwę

aksjologicznego. Jego omówienie rozpoczyna prezentacja czwartej drogi św. Tomasa. Uzupełnia ją ukazanie perspektywy historycznej, gdzie przedstawiono naukę Platona o idei Dobra, Arystotelesową koncepcję dobra jako celu działania oraz poglądy Plotyna, św. Augustyna, Boecjusza, św. Anzelma, Kanta, Fichtego, Schellinga, J.H. Newmana, K. Riesenhubera i J. Spletta. W metodycznej rekonstrukcji dowodu aksjologicznego J. Schmidt ujmuje dobro absolutne w perspektywie ludzkiej samorealizacji, pojętej jako warunek niczym nieograniczonego pragnienia i przyzwolenia angażującego wolność. Pragnienie to spełnia się w określonym porządku dóbr, których przygodność odsyła siłą rzeczy do dobra bezwarunkowego. W konsekwencji jawi się ono na poziomie sumienia jako władza wymagająca i ogarniająca, a zarazem jako fundament przeżycia podmiotowej wartości i zaufania do Dobra jako najwyższej potęgi.

Argument z celowości jest kolejnym klasycznym dowodem na istnienie Boga. J. Schmidt postrzega go jako argumentację niejako podsumowującą poprzednio omówione. Kluczowe zagadnienie celu ujmuje on w antropologicznym kontekście samocelowości człowieka, a zwłaszcza stawianych przezeń pytań o sens. Po przestawieniu różnych form argumentu w poglądach Platona, Arystotelesa, stoików, autorów biblijnych, ojców Kościoła oraz idealistów niemieckich autor szczególną uwagę skupia na piątej drodze św. Tomasza z Akwinu. Podejmując wyzwanie przywrócenia mocy argumentowi teleologicznemu, podkreśla, że świat nie da się postrzegać jako kontekstu sprawczego w sposób całkowicie ateleologiczny. Teleologię świata autor ujmuje w optyce poznającego i pragnącego samobytu, bytu mającego odniesienie do samego siebie, gdzie myślenie teleologiczne i kauzalno-analityczne wzajemnie się nie wykluczają. Przesłanką do takiego postrzegania rzeczy jest wyprowadzona z przyrodoznawstwa „zasada antropiczna”, która – zdaniem autora – nie tyle daje gwarancję teleologiczności świata, co ją przybliżyła i dodatkowo uzasadnia, opierając się na fundamentalnej wizji ontologicznej człowieka jako bytu samocelowego. W tej perspektywie pytanie o cel jawi się także jako stawiane przez człowieka pytanie o sens, rozumiany przez autora jako teoretyczno-praktyczna treść spójności o wielowymiarowych kontekstach, mająca ostateczne uzasadnienie na drodze refleksyjnej. Owo pytanie o sens autor rozpatruje w jego różnych kontekstach: sens „ze względu na”, sens w sobie. Poszukując ostatecznej usprawiedliwiającej podstawy sensu, dochodzi do wniosku, że wykracza ona poza wymiar tego świata, zatem pytanie o sens nieuchronnie prowadzi do Boga, gdyż dopiero tu znajduje odpowiedź na pytanie „dlaczego”. Znaczenie, jakie pojęciu sensu nadała filozofia współczesna, pozwoliło powrócić do klasycznego, metafizycznego pojęcia celu, i ponowne sformułowanie tradycyjnego teleologicznego dowodu istnienia Boga z uwzględnieniem nowoczesnej problematyki egzystencjalnej. W związku z tym autor przedstawia filozoficzną metodykę posługiwania się pojęciem sensu. Jej efektem jest obraz ładu, wyrażający się w czasie i przestrzeni, w zmysłowości rzeczy, w refleksyjnie ujmowanej

treści intencji i bytu, w spełnieniu „bycia przy sobie” i „bycia przy innych”. Słowem, w sferze naszego świata i jego transcendencji, świata, który jawi się jako struktura pozostająca w jedności sensu, prawdy i dobra.

Druga część publikacji podejmuje problem natury Boga i jego stosunku do świata. Pierwszą ważną kwestią jest tu zagadnienie osobowości Absolutu. Autor szkicuje syntetyczny opis dziejów pojęcia osoby, ukazując najbardziej zasadnicze stanowiska w sporze o duchowość Boga w starożytności klasycznej. Omawia następnie naukę o Trójcy Świętej zawartą w Biblii oraz dalszy rozwój dogmatu, ze szczególnym uwzględnieniem przymyśleń św. Augustyna i Ryszarda od św. Wiktora. Natomiast zagadnienie osobowości Absolutu w epoce nowożytnej przedstawia, opierając się na poglądach Spinozy, Fichtego, Hegla, Feuerbacha i Schillera. Dalej zajmuje się przedstawieniem znaczenia nauki o Trójcy Świętej dla filozofii. Ukazuje w związku z tym Boga Troistego jako początek i osobowe przeciwieństwo świata oraz jako podstawę zróżnicowania. Jego odniesienie do samego siebie jest jednocześnie stosunkiem do świata, a poznanie nie jest możliwe bez Jego pomocy.

Osobowość Absolutu rodzi zatem pytanie o Jego relację do świata. Podejmując tę kwestię, autor przedstawia najpierw koncepcje filozoficzne, w których podejmowano próby ujęcia istoty związku nieskończonego i skończonego. Znajdujemy tu krytyczną prezentację monizmu w różnorodności jego form, dualizmu oraz panteizmu. Centralne zagadnienie jednakże stanowi idea stworzenia, która została przedstawiona w bardzo szerokim kontekście. Tytułem wstępu autor ukazuje jej filozoficzne antecedencje w starożytności greckiej, następnie kreśli historyczno-religijny kontekst wiary w stworzenie, przywołując wierzenia religii kananejskiej i egipskiej oraz wyobrażenia kosmologii starobabilońskiej, by zakończyć omówieniem biblijnej wiary w stworzenie. Ponieważ biblijna idea stworzenia nie jest efektem teoretycznych spekulacji, lecz egzystencjalnego doświadczenia ufności, dlatego pojęcie Boga Stwórcy jawi się jako postulat filozofii praktycznej. Stworzenie autor ujmuje w kategoriach udzielenia światu autonomii poprzez swoje zadanie go samemu sobie w nieustannym rozwoju. Wprawdzie świat stworzony jest akcydentalny, zależny i niesamoistny, ale przez to niepozbawiony wartości zakorzenionej w akcie stworzenia, który nada mu wyjątkową godność i znaczenie jako przedmiot miłości Boga, Jego dar, a w konsekwencji autonomiczny samobyt.

Zagadnieniem komplementarnym wobec powyższych jest problem teodycei rozumianej jako pytanie o powód i pochodzenie zła w jego dwoistej formie cierpienia i nieprawości mimo istnienia dobrej siły stwórczej. Autor ukazuje różnorodne próby rozwiązania tej skomplikowanej kwestii. Rozpoczyna od Platona, przez Plotyna, stoików, Epikura, Augustyna, Boecjusza, św. Tomasza z Akwinu, Leibniza, Kanta i idealistów niemieckich, by ostatecznie

dojść do przekonania, że problem teodycei na gruncie filozofii jest ostatecznie nierozwiązywalny. W konsekwencji na Boecjuszowe pytanie: jeśli jest Bóg, skąd zło?, odpowiedź brzmi: nie wiem. Pozostaje jej szukać w obszarze wiary w Jezusa Chrystusa, w którym Bóg wziął na siebie odpowiedzialność, że stworzenie jest takie, jakie jest.

Zagadnienie stosunku teologii filozoficznej do wiary chrześcijańskiej stanowi ostatni temat poruszony w prezentowanej książce. Autor, przywołując raz jeszcze przedstawione w swojej publikacji dowody istnienia Boga, uwydatnia w nich element osobowy, którego istotą jest konieczność wiary angażującej ludzką wolność. Bowiem rozumne podstawy argumentacji filozoficznej mogą jedynie odsłonić obszar, w którym człowiek zostaje pozostawiony samemu sobie, skonfrontowany z ostateczną zdolnością do decyzji i jej koniecznością. Mówiąc o historyczności myślenia, a w tej perspektywie o jedności i zróżnicowaniu filozofii i teologii, zauważa, że kontekst refleksji filozoficznej pokazuje, iż prawda objawia się zawsze w postaci częściowej i historycznej, w sytuacji wciąż podawanego w wątpliwość zrozumienia. To samo spostrzeżenie dotyczy także religii. Decyduje to niejako o wspólnocie losu filozofii i teologii, dlatego autor do słynnego już *philosophia ancilla theologiae* dodaje *theologia ancilla philosophiae*. W ten sposób wiara jawi się jako najwyższa realizacja rozumu świadomego własnej mocy i otwartego w swoich poszukiwaniach. Chrześcijaństwo wiąże wiarę z wydarzeniem historycznym Wcielenia. Fakt ten każe autorowi zapytać, czy mit jako „opowiadające przedstawienie konstytucji świata”, zdolne objaśnić ludzką tragiczność, nie powinno być sensownym czy wręcz nieodzownym uzupełnieniem rozumu wychodzącego poza to, co przypadkowe. W związku z tym proponuje, aby uczyniwszy ongiś krok od mitu do logosu, teraz zrobić krok od logosu do mitu. Swoje przekonanie opiera między innymi na diagnozie Nietzschego, wedle której pozbawiony mitu pogląd na świat jest czymś nie do zniesienia i w pewnej mierze czymś niemożliwym. Dlatego swoją książkę J. Schmidt kończy dość intrygującym pytaniem, zawierającym w sobie tezę, której istotę stanowi przekonanie, że chrześcijański mit, rozumiany jako opowiadanie o Bogu, o świecie i człowieku, jest dziś jedynym, jaki rzeczywiście może stawić czoło oświeceniu.

Książka J. Schmidta, powstała w niemieckojęzycznym kręgu kulturowym, jest owocem wykładów, jakie autor prowadził przez lata na Uniwersytecie w Monachium. Daje ona polskiemu czytelnikowi wspaniałą możliwość wglądu w sposób uprawiania filozofii Boga we współczesnej myśli niemieckiej, a jednocześnie przybliża tradycyjne zagadnienia, których omówienie można znaleźć niemal w każdym akademickim podręczniku z tej dziedziny. Autor podchodzi do wyznaczonej obszarem badań problematyki w sposób bardzo rzetelny. Ukazując szeroki kontekst omawianych problemów, umożliwia czy-

telnikowi głębsze zrozumienie związków pomiędzy prezentowanymi ideami, spośród których wiele należy uznać za nowatorskie. Między innymi na uwagę zasługuje perspektywa antropologiczna, w której autor analizuje każdy z omawianych argumentów za istnieniem Boga. W prezentacji zagadnienia natury Boga autor odchodzi od tradycyjnego omówienia przymiotów boskich na przykład na rzecz pogłębionych rozważań o osobowości Absolutu. Znamienna jest także jego otwartość na problematykę teologiczną i postawę wiary, w której upatruje najwyższą realizację rozumu. Praca J. Schmidta stanowi więc ważny przyczynek do polemiki ze współczesnym postateizmem.

*ks. Mirosław Kiwka*