

**Teologia wobec współczesnej filozofii.
O potrzebie otwarcia na współczesną filozofię
w procesie ucziwego uprawiania teologii**

Wstęp

W Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* Soboru Watykańskiego II, w jego piątej części poświęconej reorganizacji studiów kościelnych, odnajdujemy znamienne słowa: „Przedmioty filozoficzne niech tak będą wykładane, aby doprowadziły alumnów przede wszystkim do zdobycia gruntownego i spójnego poznania człowieka, świata i Boga, a przy tym dały im udział w wiecznie żywym dziedzictwie filozoficznym; niech zostaną również uwzględnione badania filozoficzne nowszych czasów, zwłaszcza te, które na ich naród wywierają silny wpływ, a także najnowszy rozwój nauk ścisłych – tak aby alumni, znając dobrze cechy obecnych czasów, byli właściwie przygotowani do rozmowy ze współczesnymi sobie ludźmi”¹. Te słowa stanowią przykład podjętego przez Sobór i cały Kościół katolicki wyzwania, określanego już wówczas włoskim terminem *aggiornamento* (uwspółcześnienie)². Chodzi tutaj o postawę otwarcia na aktualne potrzeby, adaptację i akomodację. Pojęcie *aggiornamento* weszło w powszechne użycie w Kościele za pontyfikatu Jana XXIII, wyrażając przeświadczenie o konieczności ciągłej i pogłębionej interpretacji niezmiennego i danego raz na zawsze depozytu wiary, oraz reformowania życia religijnego i instytucji Kościoła

¹ DFK 15.

² Por. J. TUROWICZ, *Aggiornamento*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 175-176; TH. SCHNEIDER (Hg.), *Der verdrängte Aufbruch. Ein Konzils-Lesebuch*, Mainz ²1991, s. 23; Z. NOSSOWSKI, *Sobór Watykański po 40 latach*, „Wiadomości KAI”, 13 października 2002, s. 13.

zgodnie z wymogami czasów, w celu skutecznego spełniania przez wspólnotę uczniów Chrystusa misji ewangelizacyjnej³.

Warto, aby to dążenie, które powinno przenikać Kościół i jego działanie w ciągu wieków, zaznaczyło się w sposobie uprawiania kościelnej teologii i filozofii. Teza, jaką stawia to opracowanie, traktując o potrzebie otwarcia na współczesną filozofię w procesie uczciwego uprawiania teologii, wypływa z głębokiego przekonania autora o konieczności uwzględnienia kultury i myśli obecnej doby (w tym w sposób szczególny dokonań filozoficznych) dla właściwego poszukiwania adekwatnych dróg i nowych rozwiązań teologicznych w duchu Ewangelii Chrystusowej. Typowe dla rozważań filozoficznych zagadnienia sensu i celu życia ludzkiego, klasyczne pytania, takie jak: *Dlaczego w ogóle coś jest? Jaki sens ma wszystko, co istnieje? Co jest po śmierci? Czy jestem wolny i odpowiedzialny za to, co czynię, czy też jestem zmuszony, aby tak postępować? Co to jest sprawiedliwość?*, wreszcie: *Kim jest człowiek i jak go zrozumieć?*, znajdują swoją najgłębszą odpowiedź w przyjętym przez wiarę Objawieniu. Współczesny człowiek, społeczeństwo i jego kultura zadają te odwieczne pytania wciąż na nowo i wciąż z innego punktu widzenia. Ich znajomość, to wiedza, która umożliwia teologowi adekwatne odpowiedzi w świetle Ewangelii. Można zatem stwierdzić, że wiedza o człowieku naszych czasów, o realiach jego życia, o jego problemach, nurtujących go pytaniach, a zarazem dogłębna znajomość idei, jakie przenikają i porządkują jego świat, a wyrażone są przez współczesne mu systemy filozoficzne, jest podstawą właściwie pojętej działalności ewangelizacyjnej.

³ Warto w tym kontekście odnieść się do przesłania Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, gdzie Ojcowie soboru w punkcie 11 odnoszą się do Ludu Bożego, który stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach ludzi naszej doby rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych. Kościół powinien pilnie śledzić „znaki czasu”, tzn. wszystkie fakty i wydarzenia historyczne, zmieniające się sytuacje społeczne oraz osiągnięcia myśli ludzkiej, traktując je jako wezwanie do nowych poszukiwań i wypracowania nowych rozwiązań odwiecznych problemów ludzkości i nowych sposobów działania w duchu Ewangelii.

1. Stosunek teologii do filozofii na przestrzeni wieków

Problem harmonii poznania filozoficznego i poznania wiary oraz zaprzeczanie jej istnienia jest nieomal tak stary jak samo istnienie filozofii i teologii. Magisterium Kościoła konsekwentnie starało się przypominać zasady rządzące ową harmonią i wskazywało na konkretne kierunki poszukiwań. Ojciec Święty Jan Paweł II poświęcając tej problematyce swoją encyklikę „*Fides et ratio*” (1998) nawiązuje w niej wielokrotnie do dokumentu papieża Leona XIII z sierpnia 1879 noszącego tytuł *Aeterni Patris*, nazywając jego opublikowanie wydarzeniem przełomowym w historii Kościoła⁴. Sługa Boży Jan Paweł II pisze: „Tekst ten był do tej pory jedynym dokumentem papieskim tej miary poświęconym w całości filozofii. Wielki papież podjął w nim i rozwinął nauczanie Soboru Watykańskiego I na temat relacji między wiarą a rozumem, ukazując, że myśl filozoficzna ma fundamentalne znaczenie dla wiary i wiedzy teologicznej”⁵. Po upływie ponad stu lat także papież Polak podkreśla z naciskiem, że „wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁶. Skoro Ojciec Święty zabrał głos w kwestii harmonii poznania filozoficznego i teologicznego poprzez dokument o wadze encykliki, mamy prawo przypuszczać, że ta tematyka nie tylko głęboko go poruszała, ale także, że odniósł się on w ten sposób do sposobu myślenia i prądów filozoficzno-teologicznych, które w tej sprawie nie zawsze zdawały się mieć zdanie zgodne z dotychczasowym wielowiekowym nauczaniem Kościoła⁷.

Ogólnie stosunek religii do filozofii ujmuje się często jako stosunek między wiarą a rozumem. Tradycja filozoficzna i teologiczna mieści w sobie praktycznie wszystkie możliwości ukształtowania ich wzajemnego odniesienia. Uwidacznia to poniższe zestawienie⁸:

⁴ Por. FR 57.

⁵ Por. LEON XIII, encyklika *Aeterni Patris* (4 sierpnia 1879): ASS 11 (1878-1879), 97-115, cyt. za: FR 57.

⁶ FR *Wstęp*.

⁷ Por. tamże, 5; 46-48.

⁸ Nawiązuję w nim do schematu przedstawionego przez Arno Anzenbachera, w jego książce *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 2003, s. 34-35.

1.1 Teologia i filozofia nie mają ze sobą nic wspólnego

Każda z tych płaszczyzn aktywności ducha ludzkiego ma swoją własną prawdę i własną problematykę. Odpowiada temu pogląd neopozytywizmu. Jego propagatorzy, których w uogólnieniu można identyfikować z przedstawicielami Koła Wiedeńskiego (Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath), pozytywizmu logicznego (Alfred J. Ayer, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach) i filozofii analitycznej (Bertrand Russell, Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein) twierdzą, że wypowiedzi wiary i religii nie są wprawdzie fałszywe, ale za to pozbawione znaczenia na płaszczyźnie naukowej. W przypadku krytyki religii i wiary ze strony logicznego pozytywizmu nie chodzi nawet zasadniczo o zagadnienie, czy Bóg istnieje, czy też nie. Stawia się natomiast tezę, że wypowiedzi typu metafizycznego i religijnego są „bezsensowne“, tzn., że nie odnoszą się one do realnie istniejącej rzeczywistości, zachowując jedynie pozory owego odniesienia. Zdania owe sprawiają wprawdzie ze względu na swoją poprawną budowę gramatyczną wrażenie właściwych konstrukcji językowych, odnoszących się do opisu realnego otoczenia. W gruncie rzeczy jednak wcale takimi nie są. Faktycznie bowiem (jak twierdzą logiczni pozytywiści) nie są one zrozumiałe, ani dla tego, kto je wypowiada, ani dla tego, kto je przyjmuje do wiadomości. Jako zdania pozbawione możliwości zrozumiałego sformułowania jakichkolwiek twierdzeń, nie mogą być one traktowane tak jak inne twierdzenia natury empirycznej, o które pytamy, czy są one prawdziwe, czy nie. Metafizyczne twierdzenia wiary nie są zatem ani prawdziwe, ani nieprawdziwe, one są po prostu pozbawione sensu. Filozofowie logicznego pozytywizmu poddali takiej bezkompromisowej krytyce nie tylko zdania metafizyczne. Podobny los spotkał wypowiedzi typu etycznego czy estetycznego, o ile przypisywały one sobie prawo wyrażania obiektywnie analizowanych wyroków dotyczących określonych wartości etycznych, czy też estetycznych⁹.

Jeśli zatem teologia czy filozofia Boga wypowiada się na temat metafizycznie określonej egzystencji jakiegoś Boga wypowiada-

⁹ Zob. A. KOTERSKI, *Pozytywizm logiczny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 413-417; tenże, *Koło Wiedeńskie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 727-732; T. SZUBKA, *Analityczna filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 204-208.

jąc zdanie typu: „*Istnieje nieskończona przyczyna wszelkiej rzeczywistości, i ową przyczyną jest właśnie Bóg*“, to mamy tutaj do czynienia – według logicznego pozytywizmu – ze zdaniem stwierdzającym określoną rzeczywistość jedynie w odniesieniu do swojej gramatycznej konstrukcji. W rzeczywistości jednak, gdy poddamy owo zdanie ścisłej analizie logicznej okaże się, że mamy do czynienia z pozbawionym sensu zdaniem pustym. Zdanie owo nie odnosi się bowiem do jakiejkolwiek rzeczywistości (empirycznej a zatem sprawdzalnej i weryfikowalnej) i dlatego nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe.

Nie trzeba dodawać, że za tego typu stwierdzeniami stoi fundamentalnie ateistyczne, ewentualnie czysto naturalistyczne założenie w odniesieniu do całości rzeczywistości, mianowicie, że istnieje tylko to, co empirycznie da się stwierdzić. Rzeczywistość zaś nadprzyrodzona nie istnieje.

1.2 Między teologią a filozofią istnieje sprzeczność

Wyróżnić można tutaj dwie możliwości:

a) *Teologia kontra filozofia*. Wiara nie potrzebuje rozumu, działa nawet niejako wbrew niemu i odrzuca wszelką filozofię jako dzieło człowieka, które zaciemnia jedynie zbawczy zamysł Boży. „Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima? A cóż Akademia i Kościół?”¹⁰. To pytanie rozbrzmiewa w Kościele już od czasów Tertuliana. Jemu też przypisuje się sentencję: „*Credo, quia absurdum*” (wierzę, ponieważ jest to niedorzeczne)¹¹. Marcin Luter i Søren Kierkegaard należeli także do zwolenników uwolnienia wiary i teologii od jakichkolwiek wpływów filozoficznych dociekań. Od czasów tzw. teologii liberalnej końca wieku XIX, a szczególnie od wystąpienia Karla Bartha i jego dialektycznej teologii w pierwszej połowie wieku XX, argumentuje się z całą mocą przeciwko obecności metafizyki w teologii i wierze. Ten, kto odtąd jako teolog chciałby się oprzeć na poznaniu metafizycznym, czy choćby do niego się odwo-

¹⁰ TERTULIAN, *De praescriptione hereticorum*, VII, 9: SC 46, 98. „*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae?*”

¹¹ Por. A. ANZENBACHER, dz. cyt., s. 34.

ływać, zda się stać w oczach krytyków na straconej pozycji i bliski jest blamażu jako naukowiec¹².

b) *Filozofia kontra teologia*. Filozofia próbuje ze swej strony zdemaskować religię jako coś sprzecznego z rozumem i myśleniem dyskursywnym. Pewne formy takiej krytyki występowały już w starożytności. W czasach nowożytnych nawiązali do tych poglądów Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche czy Sigmund Freud.

1.3 Teologia i filozofia stanowią jedność

Tutaj także spotykamy dwa warianty tego stanowiska.

a) *Od strony teologii*. Chodzi tutaj przede wszystkim o tę „filozofię chrześcijańską”, która stoi pod znakiem zasady: „*Credo ut intelligam*” (wierzę, aby zrozumieć), której wybitnymi przedstawicielami pozostają św. Augustyn i św. Anzelm z Canterbury. Stanowisko to utrzymuje, że dopiero wiara czyni możliwym zaistnienie prawdziwej filozofii. Wiara szuka zrozumienia (*fides querens intellectum*), rozjaśnia rozum, aby poznać prawdę na drodze filozoficznej.

b) *Od strony filozofii*. Filozofia próbuje zredukować religię i teologię do filozofii i uzasadnić ją metodą wiedzy rozumowej. Wynikiem tego zabiegu jest „religia w granicach czystego rozumu” (Immanuel Kant) lub tzw. „wiara filozoficzna” (Karl Jaspers). Jaspers ze swej strony opowiada się za agnostycyzmem Kanta, krytycznie oceniając dotychczasowe formy wiary i religii. Pozytywna wiara to dla niego twórcza inspiracja, energia życiowa. Często paraliżowana jest ona jednak według niego przez autorytet Kościoła jako władzy nieomal w sensie politycznym. Kościół ze swym nauczaniem dogmatycznym i teologią próbuje ująć w formy zracjonalizowane rzeczywistości, które takim ujęciom się wymykają. Autorytarne podejście Kościoła do wiary krępuje inspirację i energię wiary. Głoszenie niezmiennych i uniwersalnych prawd (dogmatów) narusza wolność człowieka. Tak ujęta religia opiera się bowiem na autorytecie, co z kolei podważa osobistą wolność jednostki. Trzeba wo-

¹² Por. W. KASPER, *Zustimmung zum Denken. Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie. Abschiedsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen am 6. Juni 1989*, w: ThQ 169 (1989), s. 257.

bec tego rozwijać wiarę wolną, osobową. Tylko filozofia o charakterze indywidualistycznym pozwala na osobiste ustosunkowanie się do prawdy transcendentnej, nie dającej ująć się w żadne schematy i dogmaty. Metafizyka Jaspersa staje się w takim ujęciu hermeneutyką – sztuką interpretacji uobecnianych dzięki wierze treści, których ślady myślący podmiot odnajduje w wieloznacznej mowie szyfrów¹³.

1.4 Teologia i filozofia stanowią różne, ale odniesione do siebie wzajemnie płaszczyzny poznania i sensu

Ten pogląd wywodzi się od św. Tomasza z Akwinu, którego przemyślenia inspirowane myślą arystotelesowską, w wielu miejscach ją przekraczały, proponując własne oryginalne rozwiązania. Idąc za swym mistrzem Albertem Wielkim św. Tomasz wyraźnie oddzielił sferę rozumu od sfery objawienia, uznając tym samym ich wzajemną odrębność i autonomię. Uznał wprawdzie istnienie prawd dostępnych zarówno dla rozumu, jak i poznania przez wiarę (np. istnienie i nieśmiertelność duszy), ale wymieniał przy tym wiele twierdzeń dla rozumu niedostępnych, których jedynym źródłem poznania jest Objawienie (np. Trójca św., grzech pierworodny, Wcielenie). Istotą Tomaszowego rozróżnienia było przekonanie, że teologia buduje na podstawie Objawienia, filozofia zaś opiera się na poznawczym wysiłku rozumu. Nawet jeżeli poruszają te same zagadnienia, każda czyni to na swój sposób. Stanowią zatem różne, ale wzajemnie do siebie odniesione płaszczyzny. Niektóre twierdzenia wiary wprawdzie przekraczają rozum i jego siły poznawcze, ale żadne mu się wprost nie sprzeciwiają, gdyż razem wywodzą się z jednego źródła, a mianowicie od Boga, który jest ostateczną przyczyną rzeczywistości i jednocześnie dawcą Objawienia. Filozofia, jeżeli służy teologii, to jedynie w tym sensie, że przygotowuje do wiary i na sposób racjonalny broni jej przed zarzutami. Tak rozumiana filozofia uznana została przez Tomasza za naukę autonomiczną, będącą dziełem rozumu ludzkiego, mającą za przedmiot całą rzeczywistość, w której poszukuje ona ostatecznych podstaw istnienia

¹³ Por. J. JUSIAK, *Jaspers*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 275.

oraz jego strukturalnych komponentów, wskazując przy tym na tzw. elementy koniecznościowe, czyli takie, bez których niemożliwe byłoby istnienie jako takie w ogóle, lub istnienie w określonej formie. Tym niemniej Bóg i jego działanie, będące przedmiotem aktu wiary i rozważań teologii zakłada człowieka i jego rozum jako adresata. Wynika stąd zasada: *gratia supponit naturam* (łaska zakłada naturę). Poza tym (stworzony) ludzki rozum i nadprzyrodzone objawienie nie mogą być ze sobą sprzeczne, gdyż mają jednakowe pochodzenie.

2. Współczesna filozofia jako zagrożenie

O ile aktualność modelu Tomaszowego w stosunku do teologii i filozofii jest w opracowaniach dotyczących encykliki *Fides et ratio* wielokrotnie dostrzegana i podkreślana¹⁴, to można odnieść wrażenie, że literatura odnosząca się do pozytywnego postrzegania

¹⁴ Zob. następujące opracowania: M. BORZYSZKOWSKI, *Filozofia średnio-wieczna w encyklice Jana Pawła II Fides et ratio*, „Studia Warmińskie” 37 (2000), s. 107-127; I. DEC, *Jakiej filozofii potrzebuje dzisiejsza teologia?*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Rozprawy naukowe 25, red. tenże, Wrocław 1999, s. 159-166; tenże, *Teologia potrzebuje filozofii*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary. Sympozja 31*, red. S. RABIEJ, Opole 1999, s. 133-140; S. KOWALCZYK, *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Rozprawy naukowe 25, red. I. DEC, Wrocław 1999, s. 129-139; J. KOWALSKI, *Tomizm z nakazu? O poprawną recepcję encykliki Fides et ratio*, „Więź” 2 (1999), s. 92-98; W. KAMIŃSKA, *Czy Tomasz odpowiedzialny na pytanie postmodernistów?*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. GRABOWSKI, Toruń 1999, s. 139-151; M.A. KRĄPIEC, *Dlaczego nieprzemijająca nowość św. Tomasza?*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. MARYNIARCZYK, A. GAUDANIEC, Lublin 2000, s. 13-32; A. LOBATO, *Święty Tomasz z Akwinu i Magisterium Kościoła*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. MARYNIARCZYK, A. GAUDANIEC, Lublin 2000, s. 33-54; M. MRÓZ, *Nowa lekcja mistrza Tomasza o mądrości. Refleksje na kanwie encykliki Fides et ratio*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. GRABOWSKI, Toruń 1999, s. 153-171; D. OKO, *Nie bez metafizyki i św. Tomasza*, „Znak” 4 (1999), s. 12-22; N. PODHORECKI, *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, „Studia Sandomierskie” 12 (2005), z. 2, s. 133-148; B. PYLAK, *Wiek XXI – Thomas redivivus?*, w: *Jan Paweł II Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. STYCZEŃ, W. CHUDY, Lublin 2003, s. 357-363; W. STRÓŻEWSKI, *Św. Tomasz z Akwinu w encyklice Fides et ratio*, „Znak” 4 (1999), s. 57-70; M. WOLICKI, *Aktualność św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra” 6 (1999), s. 291-302.

współistnienia i współpracy teologii ze współczesną filozofią, kulturą czy naukami empirycznymi jest nieco skromniejsza¹⁵. Ten fakt jest wyrazem pewnej obcości, jeśli nawet nie wrogości ze strony niektórych przedstawicieli myśli obecnej doby w stosunku do wiary, czy teologii jako jej rozumowego ujęcia.

Papież nawiązuje w swej encyklice do przyczyn owego niechlubnego rozdźwięku. Słuszne z natury rozróżnienie między porządkiem wiary i rozumu, jakie znajdujemy w poglądach Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, wskazujące na nieuniknione metodologiczno-epistemologiczne różnice zachodzące pomiędzy poznaniem teologicznym a filozoficznym, stały się jednak, począwszy od późnego średniowiecza, przyczyną pogłębiającego się podziału między wiarą a rozumem, pisze Jan Paweł II (FR 45).

Szczególnie w myśli europejskiego Zachodu wraz z gwałtownym rozwojem autonomicznych nauk szczegółowych, w tym przyrodniczych, zaczął narastać rozdział pomiędzy nimi a treściami chrześcijańskiego Objawienia, osiągając swoje przejściowe apogeum w Oświeceniu, a potem w filozofii przełomu XIX i XX wieku. Przesadny racjonalizm oraz nawiązująca do zdobyczy nauk przyrodniczych mentalność pozytywistyczna, doprowadziły do wyizolowania się badań naukowych od jakichkolwiek odniesień do transcendencji, Absolutu, czy nawet moralności (nr 46). Znamienną dla atmosfery empiryzmu i pozytywizmu pierwszej połowy XX wieku była, jak zauważa Andrzej Anderwald, logiczna teoria nauki, stworzona przez założone w 1922 roku tzw. *Koło Wiedeńskie* (Rudolf Carnap, Moritz Schlick)¹⁶. Teoria nauki została przez neopozytywistów Koła Wiedeńskiego ograniczona jedynie do analizy języka naukowego, pominięto wszelkiego rodzaju uwarunkowania nauki, zmierzając do wyizolowania poznania naukowego od innych form działalności ducha ludzkiego. „Posługiwanie się przez neopozytywistów nie tylko se-

¹⁵ Zob. przykładowo: A. ANDERWALD, *Współprzenikanie wiary i rozumu*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary. Sympozja 31*, red. S. RABIEJ, Opole 1999, s. 121-131; S. KOWALCZYK, *Główne nurty współczesnej kultury a chrześcijaństwo*, „*Studia Sandomierskie*” 7 (1997-2000), s. 161-170; J. KRASIŃSKI, *Wiara a nauka w świetle encykliki Fides et ratio*, „*Studia Sandomierskie*” 7 (1997-2000), s. 67-89; Z. ZDYBICKA, *Wiara poszukująca zrozumienia a otwarcie na kultury*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. MARYNIARCZYK, A. GAUDANIEC, Lublin 2000, s. 121-135.

¹⁶ Por. A. ANDERWALD, dz. cyt., s. 123.

miotycznym, ale i metodologicznym empiryzmem prowadziło do uznania jako naukowego poznania typu fizykalnego, a jedynym źródłem i sprawdzianem twierdzeń stało się doświadczenie pojęte sensualistycznie lub logicznie. Tak ujęta teoria nauki zredukowała filozofię do logiki i analizy języka, zaś wypowiedzi metafizyczne i teologiczne uważała za pozbawione sensu”¹⁷.

Nieco inne podejście do teologii charakteryzuje *krytyczny racjonalizm* Karla Poppera. Centralne zagadnienie jego filozofii nauki odnosi się do sposobu weryfikacji poszczególnych teorii i hipotez naukowych. W swoim głównym dziele *Logik der Forschung* (Wien 1934) wskazuje on, iż to, co definiujemy jako naukę, to nie posiadanie wiedzy o niekwestionowanych prawdach, ale nieustanne poszukiwanie prawd, to system hipotez, które nieustannie udoskonalanie przybliża nas do prawdy. W nauce nie szuka się według Poppera niepodważalnych źródeł wiedzy, lecz jedynie tego, w jaki sposób wykryć i wyeliminować błąd w poznaniu¹⁸. Nastawienie krytycznego racjonalizmu Poppera do teologii pozostaje w tym kontekście negatywne, gdyż, według niego, rości sobie ona w swych wypowiedziach pretensje do prawdy i pewności, które nie przysługują żadnej nauce jako takiej (może z wyjątkiem matematyki i logiki).

Wrogie nastawienie do teologii prezentuje także filozoficzno-socjologiczna *Szkoła frankfurcka* (Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Jürgen Habermas). Biorąc za podstawę marksizm, neoheglizm oraz dokonania psychoanalizy i psychologii społecznej, podjęła ona wykraczającą poza tradycyjne ramy filozofii i socjologii refleksję nad cywilizacją współczesną i jej teoretyczną nadbudową. Członkowie Szkoły występowali nie tylko przeciw wszelkim autorytaryzmom, przeciw uniformizacji społeczeństwa tak w kapitalizmie, jak w komunizmie, przeciw technokratycznemu stylowi życia i kulturze masowej, lecz przede wszystkim przeciw dziedzictwu pozytywizmu, czyli „rozumowi instrumentalnemu”. Doprowadziło to do krytyki wobec racjonalnego myślenia pojęciowego czy technologicznej racjonalności. W tak pojętej koncepcji poznania i nauki, która została wyzwolona od pytań na temat prawdy i osta-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. K. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen ⁶1976, s. 223-225, cyt. za: A. ANDERWALD, dz. cyt., s. 124.

tecznych racji istnienia, nie znalazło się oczywiście miejsce dla teologii, która ani pod względem swej treści, ani pod względem nastawienia myślowego nie daje się umieścić w systemie redukującym naukę jedynie do teoretycznej bądź praktycznej techniki przekazu procesów społecznych¹⁹.

Ogólnie spośród współczesnych nurtów filozoficznych, które nie mogą znaleźć zastosowania w teologii, jeśli ta ostatnia ma zachować swoją tożsamość można wyróżnić *marksizm*, *egzystencjalizm ateistyczny*, czy *psychoanalizę* Freuda. Choć papież w swej encyklice nie wymienia ich nominalnie, mówi jednak o nich jako o tych, które kreują fałszywy obraz człowieka, nie uznają jego transcendencji wobec przyrody i społeczeństwa, a przede wszystkim negują istnienie Boga (FR 46-48; 86-91)²⁰.

Spośród zaś nurtów szczegółowych, które wprowadzają dziś myślowy zamęt i stanowią duże zagrożenie nie tylko dla wiary i teologii, ale i dla całej kultury duchowej współczesności, wymienia Papież nurt określany mianem *eklektyzmu* (nr 86). „Jego zwolennicy usiłują posługiwać się w swoich poszukiwaniach, w nauczaniu i w argumentacji izolowanymi ideami zaczerpniętymi z różnych filozofii, nie bacząc ani na ich spójność i systematyczne powiązanie, ani na ich kontekst historyczny. Błędu tego dopuszczają się teologowie pobieżni, reklamowi, ci, którzy nie podejmują głębszego studium doktryn filozoficznych, właściwego im języka i kontekstu, w jakim powstały”²¹.

W powiązaniu z eklektyzmem postrzega Papież tzw. *historyzm* (nr 87). Jego zwolennicy podważają przekonanie o niezmienniej wartości prawdy, twierdząc, że to, co jest prawdziwe w jednej epoce, może wcale nie być prawdziwe w innej. „Postawa taka znamionuje niektórych teologów, którzy w trosce o aktualność refleksji teologicznej i jej przystępność dla współczesnego człowieka, posługują się bezkrytycznie najnowszymi formułami zaczerpniętymi z żargonu filozoficznego, które szkodzą zdrowej teologii”²².

¹⁹ Por. A. ANDERWALD, dz. cyt., s. 124-125.

²⁰ Por. I. DEC, *Teologia potrzebuje filozofii*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary. Sympozja 31*, red. S. RABIEJ, Opole 1999, s. 136.

²¹ Tamże, s. 136-137.

²² Tamże, s. 137.

Kolejnym niebezpiecznym nurtem współczesnej filozofii wymienianym z nazwy przez Papieża jest *scjentyzm* (nr 88). Przejmując idee pozytywizmu i neopoztywizmu głosi on bezwzględny kult nauk ścisłych, odmawiając naukowości nie tylko teologii, ale i wszystkim naukom humanistycznym. Poznanie religijne i teologiczne uznaje scjentyzm za wytwór wyobraźni lub ducha estetycznego, pozbawiając je sensu naukowego i jakichkolwiek wartości kognitywnych. Sami scjentyści są zdania, że pytania metafizyki o sens i cel życia, oraz o ostateczną przyczynę istniejącej rzeczywistości są pytaniami irracjonalnymi, dlatego nie zasługują na poważne traktowanie i nie powinno się marnować czasu nad ich rozpatrywanie²³.

Źródłem nie mniejszych zagrożeń jest *pragmatyzm* (nr 89). Jest on sposobem postrzegania świata i myślenia tych, którzy odrzucają refleksję teoretyczną i nie przyjmują niezmiennych i ogólnie obowiązujących zasad etycznych. Postawa ta, charakterystyczna dla niektórych zachodnich demokracji, decyduje o dopuszczalności lub niedopuszczalności określonego postępowania przez głosowanie, z jednoczesnym honorowaniem zasady, że to demokratyczna większość parlamentarna posiada mandat do kształtowania postaw i sposobów postępowania. W takiej jednowymiarowej wizji człowieka nie mieszczą się wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci.

Wspólnym horyzontem wielu współczesnych filozofii, które straciły wrażliwość na najgłębsze zagadnienia bytu, sensu i wartości pozostaje zdaniem Jana Pawła II *nihilizm* (nr 90). Przybierając często miano filozofii postmodernistycznej głosi on, że epoka wszelkich fundamentów oraz wszelkiej prawdy obiektywnej i pewnej minęła bezpowrotnie. Wszystko jest jednakowo prawdziwe i jednakowo dobre. Człowiek powinien w takiej sytuacji nauczyć się żyć z poczuciem całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności²⁴. Usunięcie w cień najgłębszych zagadnień bytu prowadzi oczywiście do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. Odmawiając rozumowi zdolności do pewnego poznania prawdy, ogólnie obowiązujących zasad i kryteriów, postmoderniści wpadają

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże.

w relatywizm, bezsens i rozpacz. Są przez to także niekiedy rzecznikami cywilizacji śmierci. Dzieje się tak dlatego, pisze Papież, że odbierając człowiekowi prawdę, skazuje się tym samym wszelkie próby wyzwolenia go na całkowite fiasko, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną.

3. Teologia otwarta na współczesną sobie myśl filozoficzną

Mimo tych poważnych zarzutów skierowanych w stronę wielu odmian współczesnej filozofii nie wolno zapominać o podstawowej tezie św. Tomasza z Akwinu, że skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga, to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać²⁵.

Kościół nie głosił wprawdzie nigdy żadnej własnej filozofii, ani też nie opowiadał się oficjalnie po stronie jakiegoś szczególnego kierunku filozoficznego, odrzucając i deprecjonując inne²⁶. Tym niemniej teologia naprawdę wielka, o szerokich horyzontach, zawsze bez lęku otwierała się na współczesną sobie myśl filozoficzną. To otwarcie i odważne podjęcie wyzwania, jakie niosło ono ze sobą, owocowało w postaci systemów teologicznych o epokowym znaczeniu. Teologia głęboka i wielka zawsze szukała dialogu z przewodnimi systemami myślowymi swoich czasów²⁷.

Krótki przegląd etapów owocnego spotkania wiary i rozumu odnajdujemy w encyklice Ojca św. Jana Pawła II *Fides et ratio* (nr 36-42). Pierwsi chrześcijanie, pragnąc zwrócić się ze swoim orędziem do ludzi im współczesnych, nie mogli odwoływać się tylko do Mojżesza i proroków, ale przede wszystkim do naturalnego poznania Boga i głosu sumienia właściwego każdemu człowiekowi (por. Rz 1, 19-21; Dz 14, 16-17). Już Dzieje Apostolskie – pisze Jan Paweł II – są świadectwem, że chrześcijańskie orędzie musiało się

²⁵ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra Gentiles*, I, VII, cyt. za: FR 43.

²⁶ Por. PIUS XII, encyklika *Humani generis* (12 sierpnia 1950): AAS 42 (1950), 566.

²⁷ Por. W. KASPER, *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 50-51; tenże, *Neuere philosophische Denkformen in der Theologie*, w: MThZ 29 (1978), s. 430.

zmierzyć ze współczesnymi sobie nurtami myśli filozoficznej. Święty Paweł dyskutuje w Atenach z przedstawicielami filozofii epikurejskiej i stoickiej (por. Dz 17, 18), a analiza jego wywodów pozwala odnaleźć liczne aluzje do rozpowszechnionych wówczas poglądów, wywodzących się głównie z myśli stoickiej (nr 36). Apostoł narodów uznał za właściwe odwołanie się do myśli filozoficznej, gdyż to właśnie ona dążyła w starożytności do oczyszczenia ludzkich wyobrażeń o Bogu z form mitologicznych²⁸. „Celem, ku któremu zmierzał ten proces, było krytyczne uświadomienie sobie tego, w co się wierzy. Przedsięwzięcie to okazało się korzystne przede wszystkim dla samej koncepcji boskości. Oddzielono od religii warstwę przesądów i przynajmniej częściowo oczyszczono ją w drodze analizy racjonalnej. Na tej właśnie podstawie Ojcowie Kościoła nawiązali owocny dialog ze starożytnymi filozofami, otwierając drogę dla głoszenia i zrozumienia Boga objawionego w Jezusie Chrystusie”²⁹. Warto przy tym wspomnieć, że wszelki dialog z filozofią starożytności nie odbywał się bezkrytycznie. Chrześcijanie zachowywali na przykład daleką idącą powściągliwość i krytycyzm wobec nurtów gnostycznych i im podobnych. Stąd też niesłuszne były zarzuty Celsusa pod ich adresem, jakoby mieli być ludźmi „niepiśmiennymi i nieokrzesanymi”³⁰.

Jako pioniera konstruktywnego, ale zarazem ostrożnego i rozważnego dialogu z myślą filozoficzną, wymienia Jan Paweł II św. Justyna. Mimo iż zachował on wielkie uznanie dla dokonań filozofii greckiej, twierdził jednoznacznie, że to właśnie dopiero w nauce chrześcijańskiej odnalazł „jedyną niezawodną i przydatną filozofię”³¹. W swojej encyklice Papież odwołuje się jeszcze do św. Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa, Ojców Kapadockich, Pseudo-Dionizego Areopagity, czy św. Anzelma z Canterbury, stawiając ich za wzór otwierania przestrzeni myślowej, która z kolei

²⁸ Por. FR 36; na ten temat nieco szerzej: W. KASPER, *Zustimmung zum Denken, Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie. Abschiedsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen am 6. Juni 1989*, w: ThQ 169 (1989), s. 262-263.

²⁹ FR 36.

³⁰ ORYGENES, *Contra Celsum*, 3, 55: SC 136, 130, cyt. za: FR 38.

³¹ ŚW. JUSTYN, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 8, 1: PG 6, 492, cyt. za: FR 38.

mogła być wypełniona pozytywnym sposobem przepowiadania tajemnicy Boga (nr 38-42). Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście wielka synteza, jaką pozostaje dla potomnych myśl filozoficzno-teologiczna św. Augustyna: „Biskup Hippony zdołał stworzyć pierwszą wielką syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegały się różne nurty myśli greckiej i łacińskiej. Także u niego owa wielka jedność wiedzy, która ma fundament w myśli biblijnej, została potwierdzona i umocniona przez głębię myśli spekulatywnej. Synteza dokonana przez św. Augustyna miała pozostać na całe stulecia najdoskonalszą formą refleksji filozoficznej i teologicznej znaną na Zachodzie”³².

Nie trzeba szczególnie dowodzić, jak bardzo znamienne rolę w wielowiekowym dialogu wiary i rozumu odegrał św. Tomasz z Akwinu. Nie tylko ze względu na nieprzemijalną wartość swojej doktryny, lecz także na dialogiczną relację ze współczesnymi sobie prądami filozoficznymi – arabskimi i żydowskimi. Jego szczególną zasługą stało się odkrycie dla chrześcijaństwa na nowo skarbów filozofii arystotelesowskiej oraz ukazanie w pełnym świetle harmonii istniejącej pomiędzy wiarą a rozumem (nr 43).

Także wielkie dokonania współczesnej teologii łączą się ściśle z nawiązaniem do nurtów myślowych obecnej doby jako podstawy i przestrzeni głoszenia Ewangelii o Jezusie Chrystusie Synu Bożym. Filozofia nierzadko umożliwia teologii korzystanie ze swego pojęciowego instrumentarium, które, przy zachowaniu całej ostrożności i roztropności, okazuje się niezbędne w procesie formułowania prawd dotyczących samego Boga. Poniższe zestawienie chce nam uzmysłwić, że chrześcijańska teologia nieprzerwanie od wieków korzystała i integrowała pojęciowe instrumentarium filozoficzne, aby prawdy teologiczne przedstawiać w formie dostosowanej do wymogów współczesności. Oczywiście prawdą jest przy tym stwierdzenie, że teologia nie powinna niewolniczo trzymać się owego instrumentarium i jego ograniczeń, ale twórczo czerpać z dorobku filozofii. Przykrą z kolei konstatacją pozostaje oczywisty fakt zabrania w ślepią uliczkę przez tych teologów, którzy nie potrafili wystarczająco twórczo i odpowiedzialnie powiązać dorobku określonych prądów filozoficznych z nauką głoszoną przez Kościół (David

³² FR 40.

F. Strauß, Rudolf Bultmann, oraz wielu przedstawicieli teologii procesu, wyzwolenia, czy teologii politycznej).

INTEGRACJA POJĘCIOWEGO INSTRUMENTARIUM
FILOZOFICZNEGO W TEOLOGII

Teolog	Odniesienia filozoficzne
Św. Justyn (ok. 100-165)	Używa terminów filozofii platońskiej.
Tertulian (ok. 160-230)	Mimo sceptycyzmu wobec możliwości poznania filozoficznego, w swoim <i>Apologetyku</i> posługuje się argumentacją filozoficzną i prawniczą.
Św. Augustyn (354-430)	Stosuje aparat pojęciowy charakterystyczny dla neoplatonizmu.
Św. Tomasz z Akwinu (1225-1274)	Posługuje się filozofią i terminologią Arystotelesa dla potrzeb swego systemu teologicznego.
David F. Strauß (1808-1874)	Opiera się na filozofii idealizmu, proponuje spekulatywną interpretację chrześcijaństwa w duchu filozofii G.W.F. Hegla.
Paul Tillich (1886-1965)	Nawiązuje wyraźnie do egzystencjalizmu.
Rudolf Bultmann (1884-1976)	Opiera się często na dokonaniach Martina Heideggera.
Emil Brunner (1889-1966)	Nawiązuje do osiągnięć filozofii dialogu.
Przedstawiciele tzw. teologii procesu (John Cobb i biolog Charles Birch)	Opierają się tezach filozofii procesu bazującej na dokonaniach Alfreda N. Whiteheada.
Przedstawiciele tzw. teologii wyzwolenia (Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez)	Ich tezy zdradzają wyraźne odniesienia do marksizmu.
Przedstawiciele tzw. teologii politycznej (Carl Schmitt, Johann Baptist Metz)	Nawiązują do krytycznej teorii społeczeństwa, podejmują próbę łączenia spraw społecznych z ostatecznymi, religii i polityki, Kościoła z życiem wspólnoty politycznej.
Teologia transcendentna, Karl Rahner (1904-1984)	Twórcze odniesienia do filozofii transcendentnej I. Kanta, ale i do egzystencjalizmu Heideggera i myśli św. Tomasza.

4. Nowożytna kategoria wolności w perspektywie teologicznej

Tak jak w ubiegłych stuleciach, tak i obecnie, teologia ma za zadanie odważnie zmierzyć się z problemami współczesności, manifestującymi się w określonych nurtach i sposobach uprawiania filozofii. Tak bowiem jak przed wiekami, tak i dzisiaj stoimy wobec analogicznego wyzwania: niezmienną prawdę Ewangelii trzeba przekazywać ludziom i światu na sposób zrozumiały i dostępny dla form myślenia współczesności³³. Cóż moglibyśmy zaliczyć do najistotniejszych kategorii myślenia naszych czasów oraz współczesnej filozofii i kultury? Bez wątplenia jedną z nich jest szeroko pojęta problematyka wolności³⁴. Czasy, w których przyszło nam żyć, nasza myśl i język, którym się posługujemy, zdają się odmieniać termin „wolność” we wszystkich przypadkach. Dla współczesnej kultury europejskiej, dla filozofii i socjologii kategoria wolności należy do najbardziej podstawowych i wywołujących największe emocje. Nie trzeba dodawać, że jak każde z wielkich pojęć jest rozmaicie interpretowane i prowadzi do całkowicie sprzecznych ze sobą rozwiązań. Zwraca na to uwagę kardynał Walter Kasper, gdy pisze, że chcąc ukazać w pełni zwrot, jaki dokonał się od czasów starożytności i średniowiecza ku nowożytności, trzeba koniecznie uwzględnić właśnie to pojęcie i tę problematykę³⁵. Dzisiejsze czasy i człowiek współczesny domagają się wolności na różnych płaszczyznach: od nacisków politycznych, od ubezwłasnowolnienia przez różnego rodzaju organizacje (także ze strony Kościoła), od religijnych przesądów, od społecznej niesprawiedliwości. Głośno mówi się o wolności obywatelskiej, wyznania, słowa, prasy, zgromadzeń, sumienia, w końcu o wolności chrześcijańskiej³⁶. Niewątpliwie owo powszech-

³³ Por. W. KASPER, *Neuere philosophische Denkformen in der Theologie*, w: MThZ 29 (1978) s. 430.

³⁴ Por. KDK 4, 26; DWR 1 i in.

³⁵ Nawiązuję tutaj do omówienia stanowiska Kaspera w moim artykule: *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, „Studia Sandomierskie” 12 (2005), z. 2, s. 133-148, szczególnie 140-144.

³⁶ Por. W. KASPER, *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, w: *Menschenwürdige Gesellschaft*, hrsg. v.d. Salzburger Hochschulwochen, Graz 1977, s. 74.

ne wołanie o wolność w społeczeństwie i w filozofii nawiązuje do przełomu, jaki dokonał się w ostatnich wiekach. Chodzi mianowicie o przejście z powszechnie uznawanego niegdyś porządku *teonomicznego* (rozumienia całości rzeczywistości jako opartej na Bogu i Jego prawie) ku *emancypacji* i *autonomiczności* wszystkich poszczególnych płaszczyzn życia społecznego i indywidualnego – nauki, kultury, gospodarki, sztuki, polityki i in. Ów nowożytny sposób myślenia, począwszy od Kartezjusza, doprowadził do skoncentrowania uwagi na samym człowieku. W załamaniu się dotychczasowego porządku i świadomości niestałości rzeczywistości, to właśnie człowiek stał się dla nowożytnej filozofii niewzruszonym fundamentem, punktem wyjścia i odniesienia, rozumienia świata i wartości³⁷. Wiemy, że Immanuel Kant poprowadził ten sposób myślenia konsekwentnie dalej. Dla niego na wolności i autonomii ludzkiej woli zasadza się w zasadniczy sposób godność człowieka³⁸.

Tym niemniej, jak zauważa Sobór Watykański II, wolność człowieka, chciana przez Boga i niejako człowiekowi przeznaczona, bywa często źle rozumiana, przeinaczana i przeistacza się w swoje własne przeciwieństwo: „Ateizm współczesny [...] tak daleko posuwa postulat autonomii człowieka, że wzniesła trudność przeciwko wszelkiej zależności człowieka od Boga. Wyznawcy takiego ateizmu twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii; a to – jak mniemają – nie daje się pogodzić z uznaniem Pana, Sprawcy i Celu wszystkich rzeczy, lub co najmniej czyni takie twierdzenie zupełnie zbytecznym”³⁹.

Jak łatwo dostrzec, wielka rola i zarazem kryzys wolności należą do „znaków czasu”. Ku niej musi się zwrócić wiara i teologia, chcąc mówić o Bogu w odpowiedzialny, bo przystosowany do możliwości współczesnego człowieka sposób. Bo przecież wolność to stan, do którego prowadzi nas Chrystus drogami Ewangelii. Świadczą o tym choćby słowa Zbawiciela z Ewangelii wg św. Jana: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 31b-32).

³⁷ Por. tamże, s. 76.

³⁸ Por. tenże, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: ThJb 1982, s. 180-181.

³⁹ KDK 20.

Wolność to odwieczna propozycja Kościoła dla tych, którzy pragną stać się uczniami Chrystusa: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności”, pisze Apostoł narodów (Ga 5, 13).

Dyskusja o problematyce Boga i Jego Objawienia staje się w tym kontekście dyskusją o człowieku i jego wolności i godności⁴⁰. Teologiczna nauka o absolutnej wolności Boga jest zarazem wołaniem o wolność i godność ludzką, oraz ugruntowaniem i ochroną transcendencji osoby ludzkiej poprzez zwrócenie uwagi na istotny, wewnętrzny związek pomiędzy prawdą, wolnością i pokojem⁴¹. Krótko mówiąc, teologia musi pomóc nowożytnej filozofii krytycznie ustosunkować się do wolności i wyzwolić od jej niewłaściwego rozumienia.

Co ciekawe, jak pisze kardynał Walter Kasper, okazuje się całkiem możliwe, aby rozumienie rzeczywistości właściwe dla współczesnych prądów filozoficznych, tak mocno odwołujących się do dziedzictwa fenomenologii i egzystencjalizmu i akcentujących wymiar wolności człowieka jako podstawę jego egzystencji, niejako krytycznie przejąć i pozytywnie wykorzystać dla orędzia Ewangelii. Dostrzega on taką możliwość w syntezie modelu autonomii i teonomii św. Tomasza z Akwinu z osiągnięciami współczesnej filozofii i jej dowartościowaniem wolności⁴². Akwinata mocno akcentował, że łaska zakłada naturę i ją udoskonala⁴³. W odniesieniu do nowożytnej problematyki wolnościowej owa maksyma otrzymałaby według Kaspera nowe brzmienie: Teonomia zakłada ludzką autonomię, ponieważ uznanie Boga w Jego absolutnym bycie może dokonać się jedynie poprzez wolny i odpowiedzialny akt wolitywno-poznawczy człowieka. Odpowiednio także ludzka wolność i autonomia osiąga pełnię swego istnienia i spełnienie poprzez teonomię, poprzez uznanie Boga jako Pana i poprzez wspólnotę z Nim⁴⁴. W świetle

⁴⁰ Por. W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 23-25.

⁴¹ Por. FR 90; por. także: W. KASPER, *Wahrheit und Freiheit: Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des zweiten Vatikanischen Konzils*, Heidelberg 1988, s. 40.

⁴² Por. N. PODHORECKI, *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, „Studia Sandomierskie” 12 (2005), z. 2, s. 140-142.

⁴³ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: „cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat”.

⁴⁴ Por. W. KASPER, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: ThJb 1982, s. 189.

nowożytnego akcentowania podmiotowości człowieka pojmowania rzeczywistości i rozumowania w kategoriach wolności można sformułować tezę następującą: „Łaska i prawda zakładają wolność i udoskonalają ją”⁴⁵.

Zatem współczesna filozofia, w jej formie odpowiadającej potrzebom i możliwościom współczesnego człowieka, powinna znaleźć swoje uzupełnienie i wypełnienie w myśli odwołującej się do Objawienia. W takim kontekście zadaniem teologii staje się ukazanie, że prawdziwa wolność ukazała się w jej najbardziej konkretnym i historycznym kształcie w osobie Jezusa Chrystusa⁴⁶.

5. Chrystologia i pneumatologia w perspektywie nowożytnej idei wolności

Nasza chrześcijańska wiara uczy, że w tajemnicy Jezusa Chrystusa Bóg objawił ostateczny i najgłębszy sens całej rzeczywistości. W ten sposób umieszcza nas niejako w najszerszym horyzoncie, jaki tylko można sobie wyobrazić. Jeśli zatem chcemy zdać sprawę z nadziei, która w nas jest (por. 1 P 3, 15) i racjonalnie przeżywać naszą wiarę (*fides quaerens intellectum*), to możemy uczynić to jedynie w kontekście pytania o całość rzeczywistości, filozoficznie mówiąc pytania o istotę bytu jako takiego, a zatem podstawowego zagadnienia każdej ambitnej i niezawężonej filozofii. Teologia, która pryncypialnie odrzuca i deprecjonuje wszelką metafizykę, prowadzi w ślepy zaułek. W sytuacji zaś, gdy horyzont pytań i refleksji współczesnego człowieka dramatycznie się zacieśnia i spłaszcza, gdy naukowcy pytają tylko o empiryczne fakty, gdy młoduszni myśliciele postrzegają rolę filozofii jedynie w ustalaniu zasad logicznej poprawności wypowiedzi, gdy liczy się tylko to, co matematycznie udowodnialne, a człowiek staje się ofiarą manipulacji i gry interesów, oraz przestaje być celem samym w sobie, tam właśnie teolog i chrześcijanin niejako z urzędu staje się obrońcą pytań i zagadnień o charakterze najgłębiej metafizycznym i całościowym. Tam niejako w charakterze przedstawiciela ludzkości,

⁴⁵ Tamże, s. 190.

⁴⁶ Por. tenże, *Jesus der Christus*, Mainz ¹¹1992, Vorwort zur elften Auflage, XXI.

musi on otwierać oczy sobie i innym, na ów prawdziwy horyzont, w którym realizować się powinno nasze życie, na przestrzeń wolności, do której jesteśmy powołani w Chrystusie⁴⁷.

Wiara w Chrystusa jest ze swej strony radykalnym wyzwaniem dla każdej zamkniętej w sobie i niekomunikatywnej formy filozofowania i jednoczesnym wyzwoleniem z jej ram. Zawiera bowiem w sobie element krytyki ideologii. We wierze wyznajemy, że w Chrystusie objawiła się najgłębsza i ostateczna tajemnica całej rzeczywistości w jedyny, radykalny i niepowtarzalny sposób. Owa dziejowa wyjątkowość objawienia w Chrystusie jest niejako symbolem suwerennej wolności Boga, Jego działania i łaski, która została nam dana w Jego Synu. Najgłębsza i ostateczna tajemnica całej rzeczywistości zostaje w ten sposób objawiona w Jezusie Chrystusie jako wolność Boga, realizująca się najpełniej w miłości⁴⁸.

Ludzka wolność jest zawsze wolnością uwarunkowaną. Przeżywamy ją w różnorodnych ograniczeniach i kontekstach: fizjologicznym, biologicznym, socjologicznym, ekonomicznym czy wreszcie psychologicznym. Wolność każdego człowieka odnosi się w takiej sytuacji do uniwersalnego pragnienia zbawienia. Odpowiedzią Boga na nasze pragnienie jest tajemnica Wcielenia Jego Syna. Przez to, że Bóg stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, zmianie ulega także podstawowa sytuacja egoizmu, zła i braku zbawienia, w którą uwikłani są wszyscy ludzie. W Nim, w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu sytuacja „niezbawienia” została przełamana. Dlatego właśnie odkupienie można pojmować jako wyzwolenie⁴⁹. Jak długo człowieka warunkować będą skończone wartości i dobra, tak długo nie będzie naprawdę wolny. Jedynie związanie z absolutną i nieskończoną wolnością Boga, objawioną najdobitniej w osobie Chrystusa, jako ostateczną racją i treścią człowieczeństwa, uwalnia go od wszelkich doczesnych pretensji, by stać się absolutem, a przez to czyni go zarazem wolnym dla zaangażowania się w świat i dobro drugiego człowieka⁵⁰. Chrystusowa i ludzka wolność spełnia się w posłuszeństwie. Zatem z punktu widzenia teologii ludzka wolność

⁴⁷ Por. tenże, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, w: ThG 17 (174), s. 9.

⁴⁸ Por. tamże, s. 10.

⁴⁹ Por. tenże, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 209.

⁵⁰ Por. tamże.

nigdy nie będzie samowolą. Samowola nie jest wolnością, lecz brakiem wolności, uzależnia się bowiem od kaprysu i nastroju chwili. Prawdziwie wolny jest ten, kto pozostaje wolny także od samego siebie, aby móc być wolnym dla innych. „Rezygnacja z przemocy i despotyzmu, skromność i prostota, krytycyzm i umiejętność wsłuchiwania się w innych – oto czego nauczał i czym żył Jezus. Później te nowe perspektywy chrześcijańskiego humanizmu zamknięto nieco schematycznie w trzech radach ewangelicznych. Tymczasem w gruncie rzeczy chodzi o jedną radę, o tę jedyną perspektywę ludzkiej egzystencji, jaką otwiera przed nami Ewangelia: być człowiekiem – to znaczy służyć w miłości”⁵¹.

Chrystologia pozostaje tutaj w ścisłym związku z pneumatologią, gdyż chrystologiczne przemienienie i opromienienie świata, człowieka i ludzkiej godności i wolności jest według Pisma św. dziełem Ducha Świętego⁵². Chrześcijańska egzystencja w Duchu jako alternatywny sposób pojmowania wolności polega według św. Pawła na tym, aby nie dać się prowadzić przez ciało, lecz przez Ducha właśnie, nie kierować swych pragnień ku temu, co przemijające, lecz temu, co trwa wiecznie (Ga 5, 17-25; 6, 8; Rz 8, 2-15). Inaczej formułując – życie z Ducha oznacza otwarcie na Boga i bliźnich⁵³. „Ga 5, 13-25 uświadamia ostatecznie, że przemienić się w Duchu oznacza służyć sobie nawzajem w miłości. Miłość do Boga i miłość do bliźniego jest prawdziwą chrześcijańską wolnością w Duchu [...] Bezinteresowność miłości jest prawdziwą chrześcijańską wolnością. W tym kontekście ukazują się owoce Ducha: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobro, wierność, łagodność i samoopanie (Ga 5, 22)”⁵⁴. Chrześcijanin, nieustannie znajdujący się w napięciu pomiędzy „już” i „jeszcze nie”, przechodzi przez życie wspierany mocą nadziei i oczekuje ostatecznej przemiany świata i własnego istnienia⁵⁵. W takim kontekście kardynał Kasper pisze o obecności Ducha Świętego i otwieraniu się na Jego łaskę, jako najgłębszej racji i urzeczywistnieniu zbawienia, oraz odnowionej

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 247.

⁵³ Por. tamże, s. 257.

⁵⁴ Tamże, s. 257-258.

⁵⁵ Por. tamże, s. 258.

wizji człowieka, jego godności i wolności, która została nam podarowana przez Boga w Jezusie Chrystusie⁵⁶.

6. Na zakończenie: komplementarność współczesnej filozofii i teologia dla dobra człowieka

Podsumowując nasze rozważania wypada z naciskiem stwierdzić, że interdyscyplinarny dialog prowadzony przez teologię ze współczesną filozofią, ma za zadanie przede wszystkim dobro człowieka. Z punktu widzenia wiary można także powiedzieć, że jest on wręcz niezbędny do ciągłej i pogłębionej interpretacji niezmiennego i danego Kościołowi i teologii raz na zawsze depozytu Objawienia. Każdemu pokoleniu chrześcijan i teologów przychodzi żyć w innych czasach. Każde musi nieustannie poszukiwać nowych dróg i adekwatnych rozwiązań problemów swoich i świata w duchu Ewangelii Chrystusowej. Filozofia może być mniej lub bardziej refleksyjna, mniej lub bardziej otwarta na problematykę metafizyczną, ale pozostaje niezbitą prawdą, że filozoficzny horyzont poznawczy jest dla Chrześcijaństwa sprawą pierwszorzędnej wagi. Czyste i niczym „nieskażone” Chrześcijaństwo właściwie nigdy nie istniało, a postulowanie istnienia takiego tworu byłoby raczej mitem i legendą. Ono zawsze niosło swoje orędzie o miłości Boga do człowieka w Jezusie Chrystusie w mowie i za pomocą pojęć kolejnych epok. Wyobrażenie o możliwości odseparowania teologii chrześcijańskiej od wszystkich możliwych filozoficznych, kulturowych i językowych naleciałości, aby dotrzeć do jej jądra, wydaje się być wyobrażeniem nieco naiwnym. Problemem pozostaje zatem nie tyle pytanie, czy filozofia jest nam potrzebna, lecz raczej po którą z wielu filozofii sięgnąć, aby posłużyła nam do wyrażania prawd teologicznych w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka? Kończąc wypada ująć współzależność i potrzebę dialogu teologii i filozofii współczesnej w trzech etapach:

Filozofia prowadzi do teologii. Współczesny człowiek, społeczeństwo i jego kultura zadają odwieczne pytania dotyczące istnienia i sensu życia wciąż na nowo i wciąż z innego punktu widzenia. Jednym z zagadnień nurtujących głęboko współczesny świat jest

⁵⁶ Por. tamże, s. 282.

poruszona w naszych rozważaniach szeroko pojmowana problematyka wolności. Filozofia, stawiając sobie właściwe pytania i próbując na nie odpowiedzieć za pomocą racjonalnej analizy, dochodzi jednak w pewnym momencie do kresu swych możliwości wyjaśniania świata, człowieka i Boga, w oparciu o spekulacje rozumowe. Może ona wprowadzić na podstawie napotykanych zjawisk sensu podejmować niezdecydowaną próbę uzyskania wsparcia dla niewzruszonej nadziei sięgającej korzeni ludzkiego bytu. Ale brak jej siły, aby udzielić tej nadziei ostatecznej pewności. To, jak ludzie mogą dojść do tego rodzaju przekonań, pozostaje pytaniem wybiegającym poza granice filozoficznych rozważań o Bogu i człowieku.

Teologia uzupełnia wysiłki filozofii. W tym momencie dzieło wypracowania odpowiedzi na odwieczne pytania ludzkości, pytania o znaczeniu fundamentalnym także dla współczesnego człowieka, podejmuje teologia. Ona to, bazując na Objawieniu, umożliwia teologowi formułowanie adekwatnych rozwiązań w świetle Ewangelii. Filozofia pomaga teologii wcielić w życie rozwiązania oparte na Objawieniu. Co ciekawe, proces ten znajduje swoją kontynuację w kolejnym etapie interdyscyplinarnego dialogu teologii i filozofii. Rozwiązania, proponowane przez teologię, skierowane są bowiem w oczywisty sposób do człowieka współczesnego. Filozofia zaś, która wyraża i kształtuje świadomość poszczególnych pokoleń, jest w takim kontekście nieodzowną wiedzą o człowieku, o realiach jego życia, o jego problemach i nurtujących go pytaniach. Chcąc zatem zaczerpnąć wiadomości o adresacie swojego przesłania, o człowieku współczesnym, o ideach, jakie przenikają i porządkują jego świat, a wyrażone są przez aktualnie przyjmowane systemy myślowe, teologia zwraca się ku filozofii. W ten sposób współdziałanie teologii i filozofii dla dobra człowieka jest podstawą właściwie pojętej działalności ewangelizacyjnej.