

**Wolfgang PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vadenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1996, 367 ss., ISBN 3-525-03290-0**

Problem relacji między teologią a filozofią — ujęty przede wszystkim w formie pytania o znaczenie filozofii dla teologii — można rozpatrywać w sposób bądź systematyczny, bądź historyczny. W pierwszym przypadku abstrahuje się od historycznego kontekstu owej relacji — przedmiotem uwagi jest wówczas normatywna i ogólnie ważna funkcja filozofii w myśleniu teologicznym i w tworzeniu wiedzy teologicznej. Natomiast w drugim przypadku uwzględnia się dzieje obydwu dyscyplin, a właściwym przedmiotem uwagi jest historyczny porządek systemów filozoficznych i ich teologicznej recepcji (inaczej mówiąc, przedmiotem badań jest wówczas oddziaływanie historycznie wyróżnionych systemów filozoficznych na myśl teologiczną). Przykładem tej opcji są rozważania zawarte w prezentowanej publikacji Pannenberg. Uzasadniając wybór właśnie takiej perspektywy, autor książki stwierdza, że wciąż brakuje opracowań ukazujących złożoną rzeczywistość relacji między teologią chrześcijańską a filozofią w świetle ich „wspólnej historii”. A przecież wiadomo, że tylko takie spojrzenie na tę relację pozwoli zrozumieć jej specyficzny charakter i ułatwi poszukiwanie odpowiedzi na aktualne, związane z nią pytania. Również w tej dziedzinie należyta świadomość historyczna jest warunkiem powodzenia wszelkich prób systematycznej analizy i refleksji.

Książka Pannenberg ma prostą i przejrzystą konstrukcję. Oprócz wprowadzenia obejmuje ona dwanaście rozdziałów, z których większość — zgodnie z anonsowanym tematem — dotyczy teologicznej recepcji konkretnych, historycznie wyróżnionych systemów filozoficznych. Trzy rozdziały mają nieco odmienny charakter. W pierwszym z nich (jest to zarazem pierwszy rozdział książki) autor omawia typy relacji między teologią a filozofią. Dwa pozostałe (rozdziały piąty i szósty) poświęcone są, odpowiednio, sprawie wpływu chrześcijaństwa na myśl filozoficzną oraz zagadnieniu emancypacji kultury nowożytnej.

W starannie przemyślanym *Wprowadzeniu* (s. 11–19) autor uzasadnia konieczny, zarówno formalny, jak i rzeczowy, związek teologii chrześcijańskiej z filozofią. W jego przekonaniu bez odpowiednio ukształtowanej świadomości filozoficznej nie jest możliwe ani zrozumienie, ani racjonalne usprawiedliwienie prawd i twierdzeń doktryny chrześcijańskiej. Teologia systematyczna, która pośredniczy między egzegezą tekstów biblijnych i historią dogmatów a przepowiadaniem Ewangelii, jest typem refleksji krytyczno-hermeneutycznej, z konieczności odwołującej się do racjonalnych form i sposobów poznania ludzkiego, w tym zwłaszcza do filozofii: do oferowanych przez nią pojęć i kategorii, jak również do wypracowanych w niej metod argumentacji. Ale związek teologii z filozofią ma również swoje rzeczowe uzasadnienie. Jak wiadomo, chrześcijański dyskurs o Bogu od samego początku łączył się z przedchrześcijańską, starotestamentalną ideą stworzenia świata. Ponieważ jednak biblijna tożsamość Boga i absolutnego początku wszystkich rzeczy nie była

czymś samooczywistym dla wszystkich — zwłaszcza dla chrześcijan pochodzenia nieżydowskiego — wczesnochrześcijańska teologia powiązała swój dyskurs o Bogu z filozoficzną koncepcją bytu absolutnego. W tej partii tekstu Pannenberg omawia religijny kontekst narodzin i rozwoju filozofii greckiej — wywodzącej się z pytania o boską zasadę rzeczywistości i o prawdziwą naturę bytu absolutnego — a wracając do głównego wątku rozważań formułuje następujące wnioski: (1) w świecie hellenistycznym już żydowski monoteizm korzystał z filozoficznej krytyki politeizmu, uzasadniając prawdziwość wiary w jednego Boga; (2) w tym samym celu również chrześcijaństwo nawiązało konstruktywny dialog z filozofią grecką, rozwijając własny dyskurs o Bogu, który w osobie i w wydarzeniu Jezusa Chrystusa objawił się wszystkim ludziom; (3) o istnieniu bytu absolutnego mówiły różne systemy i szkoły filozofii starożytnej, ale najbliższe judeochrześcijańskiej wizji Boga były poglądy wywodzące się z tradycji platońskiej; (4) jednocześnie teologowie pierwszych wieków zdawali sobie sprawę z tego, że nie wszystkie filozoficzne wypowiedzi o Bogu są zgodne z treścią objawienia, w związku z czym pojawiło się zadanie krytycznej analizy i oceny owych wypowiedzi.

W ostatnim punkcie *Wprowadzenia* Pannenberg objaśnia bliżej moment korelacji między religijną ideą Boga a filozoficznym pojęciem bytu, między ideą Boga — Stwórcy wszystkich rzeczy a ideą całej rzeczywistości. Świadomość tej korelacji, ugruntowana w pierwotnym doświadczeniu metafizycznym, gwarantuje realizm naszych wypowiedzi o Bogu. To także potwierdza konieczność trwałego związku teologii z filozofią, w tym wypadku zwłaszcza z metafizyką.

Wskazane przez autora książki argumenty nie stanowią być może wyczerpującego zbioru racji uzasadniających związek teologii z filozofią, mają one jednak istotne znaczenie w kontekście wciąż trwających dyskusji na ten temat. Pannenberg przypomina bowiem rzeczy najbardziej podstawowe, nie podlegające żadnej dyskusji, to mianowicie, że myślenie teologiczne już od strony czysto formalnej zakłada udział kategorii filozoficznych, a ponieważ jest to myślenie o Bogu pojętym jako realnie istniejący byt absolutny, nie jest ono możliwe bez przyjęcia określonych supozycji natury metafizycznej.

Pierwszy rozdział książki (s. 20–36) to syntetyczny przegląd głównych, historycznie wyróżnionych typów relacji między teologią a filozofią. Wskazując owe typy, Pannenberg określa je przy pomocy następujących formuł: (1) teologia w opozycji do filozofii; (2) chrześcijaństwo jako „prawdziwa filozofia”; (3) filozofia jako funkcja „rozumu naturalnego” w odróżnieniu od objawienia; (4) subiektywne doświadczenie religijne w opozycji do racjonalnych ujęć poznawczych; (5) „zniesienie” wyobrażeń religijnych w języku pojęć filozoficznych. W książce znajdujemy krótki opis każdego typu, obejmujący charakterystykę jego założeń i uwarunkowań oraz prezentację najważniejszych tez. W każdym przypadku bazą owego opisu jest konkretna forma relacji między teologią a filozofią, odzwierciedlona w poglądach myślicieli chrześcijańskich różnych epok. Godne uwagi są tutaj rzetelność analizy

historycznej oraz trafny dobór przykładów egzemplifikujących poszczególne typy omawianej relacji.

Przedstawiona typologia prowadzi do pewnych wniosków natury ogólnej. Po pierwsze, nie ulega wątpliwości, że wspólna historia teologii chrześcijańskiej i filozofii zawsze była pełna napięć. Te ostatnie bardzo często prowadziły do otwartej konfrontacji, do długotrwałych konfliktów, do prób wzajemnego podporządkowania bądź „zniesienia” jednej dyscypliny przez drugą. Ale, jak się okazuje, nurt konfrontacji nie był w dziejach myśli chrześcijańskiej nurtem dominującym. Przeważał bowiem nurt, w ramach którego teologia i filozofia skutecznie broniły swej odrębności i autonomii i jednocześnie podejmowały wysiłek dialogu i współpracy. W gruncie rzeczy we wszystkich epokach i okresach „wspólnej historii” — mimo napięć — teologia chrześcijańska umiejętnie korzystała z kategorii poznania filozoficznego i z wiedzy filozoficznej. Po drugie, już teologowie epoki patrystycznej zdawali sobie sprawę z tego, że współpracy z filozofią towarzyszą liczne trudności i problemy. Jedną z trudniejszych kwestii było ustalenie warunków możliwości i zasad adaptacji różnych systemów filozoficznych do refleksji nad treścią objawienia. Od samego początku istniała świadomość, że od rozstrzygnięcia tej kwestii zależy prawdziwość i obiektywność poznania teologicznego. Po trzecie, relacja między teologią a filozofią jest częścią wspólnej historii tych dyscyplin i tylko w historycznej perspektywie można zrozumieć jej naturę i związane z nią problemy.

Trzy kolejne rozdziały książki ukazują związek teologii chrześcijańskiej z filozofią starożytną, a dokładniej — z trzema jej nurtami: z myślą platońską (rozdział drugi, s. 37–68), z filozofią ARYSTOTELESA (rozdział trzeci, s. 69–89) i z filozofią stoicką (rozdział czwarty, s. 90–105). Nie ulega wątpliwości, że w okresie powstawania i wczesnego rozwoju teologii chrześcijańskiej żadna inna filozofia starożytna nie wywarła na nią takiego wpływu, jak platonizm. Zdaniem Pannenberg nie wystarczy tutaj mówić o samym tylko (zewnątrznym) wpływie myśli platońskiej na chrześcijaństwo. W rzeczywistości chodziło bowiem o coś więcej — o proces twórczej (zamierzonej) recepcji i asymilacji różnych elementów platonizmu. Proces ten był konstytutywny dla specyficznego oddziaływania filozofii platońskiej na myśl chrześcijańską. Zarówno w samej filozofii PLATONA, jak i w późniejszych nurtach tradycji neoplatonickiej teologowie dostrzegali szereg elementów świadczących o pewnej analogii lub wręcz o swoistym pokrewieństwie obydwu systemów. Pokrewieństwo to stwarzało szczególną możliwość recepcji określonych pojęć, hipotez czy teorii filozoficznych. Oczywiście traktowano owe elementy filozofii platońskiej nie jako ostateczną postać czy miarę prawdy, lecz jako część drogi prowadzącej do prawdy. W każdym razie wykorzystywano je w refleksji apologetycznej, w interpretacji tekstów biblijnych oraz w próbach systematycznego wyjaśniania prawd wiary. Pannenberg charakteryzuje główne okresy rozwoju myśli platońskiej. Następnie omawia bliżej trzy zasadnicze tematy chrześcijańskiej recepcji platonizmu. Są to: (1) nauka o Bogu, (2) koncepcja upodobnienia człowieka do Boga oraz (3) teoria

zależności między poznaniem a łaską (teoria oświecenia). Stosunkowo najwięcej uwagi autor poświęca pierwszemu zagadnieniu. Idea jednego, transcendentnego względem widzialnej rzeczywistości i posiadającego czysto duchową naturę, Boga — który jednocześnie jest twórcą widzialnego świata — była podstawowym źródłem fascynacji filozofią Platona. Pannenberg przedstawia kolejne etapy recepcji platońskich i neoplatońskich wyobrażeń bytu absolutnego, ukazując różne próby ich adaptacji w ramach chrześcijańskiej nauki o Bogu: w ramach nauki o ontycznych atrybutach Boga, o Trójcy Świętej i o stworzeniu świata, jak również w obrębie wczesnochrześcijańskiej chrystologii i pneumatologii. Także w tym przypadku bazą jego rozważań są poglądy konkretnych myślicieli, od apologetów II w. począwszy, przez ORYGENESA i AUGUSTYNA, aż do JANA SZKOTA ERIUGENY i MIKOŁAJA Z KUZY. W końcowej części rozdziału autor wskazuje interesujące przykłady wpływu chrześcijaństwa (i jego teologii) na przeobrażenia filozofii platońskiej (m.in. w zakresie kosmologii, teorii poznania i nauki o człowieku) oraz równie interesujące przykłady platońskich inspiracji w teologii nowożytnej i współczesnej.

W przypadku filozofii Arystotelesa Pannenberg odróżnia trzy etapy jej recepcji. Pierwszy etap to oczywiście starożytność chrześcijańska. Teologia patrystyczna zwróciła uwagę przede wszystkim na możliwość wykorzystania proponowanej przez filozofa nauki o duszy ludzkiej. Zdaniem niektórych apologetów teoria jedności duszy i ciała mogła stanowić antropologiczny fundament dla uzasadnienia chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie (i życie wieczne) człowieka. Ale już w II w. możliwość ta została wyraźnie ograniczona przez przyjęcie (i uznanie za obowiązującą) tezy o nieśmiertelności duszy.

Przełomowe znaczenie (zresztą nie tylko dla teologii) miała średniowieczna recepcja filozofii Arystotelesa. Pannenberg objaśnia jej założenia, kontekst historyczny i główne elementy, po czym przechodzi do analizy związanych z nią trudności i problemów. Z teologicznego punktu widzenia niewątpliwie bardzo trudnym przedsięwzięciem była próba adaptacji Arystotelesowskiej nauki o Bogu, wymagała ona bowiem daleko idącej rewizji pewnych idei i założeń filozoficznych, niezgodnych z biblijną wersją teizmu. W tym kontekście Pannenberg omawia bliżej próbę uzgodnienia Arystotelesowskiej koncepcji bytu absolutnego, pojętego jako „Pierwszy Poruszyciel” i zarazem jako „czysty rozum”, z judeochrześcijańską wizją osobowego, suwerennego w swym działaniu Boga Stwórcy. Uzgodnienie to było możliwe, ponieważ średniowieczni teologowie, wychodząc od idei Boga jako najwyższego rozumu, na jej bazie rozwinęli psychologiczną naukę o Bogu, zakładającą istnienie Bożej woli. Zdaniem Pannenberga to rozwiązanie miało też negatywne następstwa, ponieważ naraziło chrześcijański dyskurs o Bogu na zarzut antropomorficznej projekcji i w ten sposób „przygotowało” pewne przesłanki dla nowożytnej krytyki teizmu. Niemniej dialog z myślą Arystotelesa był bardzo owocny, przyniósł bowiem — głównie za sprawą TOMASZA Z AKWINU — nową koncepcję teologii filozoficznej. W tej części rozdziału znajdujemy ponadto interesujący (i odkrywczy) komentarz

autora do średniowiecznych prób reinterpretacji Arystotelesowskiej teorii stosunku Boga do świata, podejmowanych celem dostosowania owej teorii do chrześcijańskiej nauki o opatrności Bożej. Cały rozdział zamykają uwagi na temat obecności filozofii Arystotelesa w teologii nowożytnej i współczesnej.

Trudny — ze względu na istniejące sprzeczności — ale mimo wszystko możliwy i skuteczny był dialog teologii chrześcijańskiej z filozofią stoików. Pannenberg charakteryzuje te elementy myśli stoickiej, które teologia pierwszych wieków (mimo zasadniczo odmiennej wizji Boga i natury człowieka) umiejętnie przyswoiła i spożytkowała dla własnych celów poznawczych. Były to m.in.: pojęcie logosu, pojęcie pneumy, koncepcja opatrności, teoria akceptacji przekonań, nauka o możliwości naturalnego poznania Boga oraz szereg pojęć etycznych (m.in. pojęcie prawa naturalnego, obowiązku i sumienia). Autor książki omawia warunki możliwości i zasady recepcji wymienionych elementów filozofii stoickiej, ukazując ich obecność w nauce o Bogu, w chrystologii, w antropologii chrześcijańskiej, w teorii wiary i w teologii moralnej. Tak jak poprzednio, odwołuje się do poglądów konkretnych myślicieli chrześcijańskich, w tym wypadku zwłaszcza do teologii IRENEUSZA i KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO.

Dwa kolejne rozdziały (piąty, s. 106–128 i szósty, s. 129–141) oddzielają część poświęconą myśli starożytnej (i średniowiecznej) od części obejmującej rozważania na temat relacji między teologią a filozofią nowożytną i współczesną. W pierwszym autor ukazuje wpływ chrześcijaństwa na rozwój filozofii, natomiast w drugim omawia niektóre aspekty procesu emancypacji kultury nowożytnej.

Teologia chrześcijańska (o czym traktują poprzednie rozdziały książki) od samego początku korzystała z dorobku filozofii. Ale jest rzeczą oczywistą, że również chrześcijaństwo — oferując własną wizję świata i człowieka — ze swej strony oddziaływało na myśl filozoficzną: na jej problematykę, na kierunek poszukiwań i refleksji, na język. Twierdzenie to jest często przywoływane w różnych kontekstach, nie zawsze jednak towarzyszą mu rzeczowe i wystarczające wyjaśnienia samej kwestii, której dotyczy. Zaslugą Pannenberga jest to, że wskazuje on konkretne, udokumentowane przykłady wpływu chrześcijaństwa na myśl filozoficzną, popierając je rzetelną argumentacją. W jego ocenie świadectwem chrześcijańskich inspiracji w filozofii są m.in.: idea przygodności świata i człowieka, kategoria indywidualnej egzystencji ludzkiej, pojęcie osoby, historyczna interpretacja rzeczywistości, pozytywne ujęcie tego, co nieskończone. W każdym przypadku są to pewne aspekty chrześcijańskiego rozumienia świata i człowieka, które ukształtowały ogólny horyzont ludzkiego doświadczenia. Odrębnym zagadnieniem jest, zdaniem Pannenberga, obecność w filozofii takich pojęć, jak objawienie, wcielenie czy pojednanie (m.in. system HEGLA jest dowodem na to, że pojęcia te w istotny sposób ukierunkowały myśl filozoficzną). W przypadku idei, pojęć i kategorii, które były znane już wcześniej, Pannenberg najpierw ukazuje przedchrześcijański kontekst ich znaczenia, a następnie wyjaśnia, w jaki sposób i w jakim stopniu zmieniły one swój sens pod wpływem

prawd i przekonań wiary chrześcijańskiej. Za szczególnie ważny przyczynek do badań nad historią idei należy uznać rozważania, w których autor tłumaczy znaczenie biblijnej idei objawienia dla nowej filozofii dziejów oraz wpływ chrześcijańskiej prawdy o wcieleniu na myśl antropologiczną, zwłaszcza na nowe rozumienie takich kategorii, jak wolność, miłość czy pojednanie.

Rozdział poświęcony problematyce emancypacji kultury nowożytnej, w którym autor podejmuje próbę analizy procesu uniezależnienia kultury od chrześcijaństwa i jego systemu myślowego, można odczytać jako wprowadzenie do rozważań nad relacją między teologią a filozofią w czasach nowożytnych i współczesnych. Proces, o którym mowa, określił nowy profil refleksji filozoficznej i tym samym nowy kontekst owej relacji. Zdaniem Pannenberg'a w pierwszym okresie epoki nowożytnej najważniejsze — z punktu widzenia teologii — były dwa nurty filozofii: nurt odnowy metafizyki, reprezentowany głównie przez KARTEZJUSZA, oraz empiryzm filozoficzny w wydaniu J. LOCKE'A. O roli i znaczeniu tych nurtów traktuje siódmy rozdział książki (s. 142–173).

W podjętej przez Kartezjusza próbie nowego ujęcia i uzasadnienia metafizyki kluczowym elementem był postulat zwrotu do podmiotowych struktur poznania i myślenia ludzkiego. Przesadna ekspozycja tezy o fundamentalnej roli podmiotu, charakterystyczna dla późniejszej historii filozofii, dała początek antropocentrycznej interpretacji kartezjanizmu. Pannenberg polemizuje z tą interpretacją, wykazując, że jest ona świadectwem niezrozumienia myśli i intencji filozofa. W opinii Pannenberg'a *Medytacje* — bo one są tutaj głównym przedmiotem sporu — należy uznać za wykład „teocentrycznej metafizyki”. Twierdzenia dotyczące podmiotu (i jego roli w poznaniu ludzkim) były jedynie punktem wyjścia bądź etapem refleksji, w której Kartezjusz dążył do ugruntowania idei Boga. Źródłem tej idei jest transcendentálna intuicja nieskończoności. Samoświadomość podmiotu otwiera drogę do idei Boga, ale to nie poznający podmiot, lecz owa idea jest ostateczną podstawą i warunkiem możliwości wszelkiego poznania — ujęcia wszelkiego bytu skończonego. Na bazie tych założeń Kartezjusz konstruował odpowiednią (alternatywną w stosunku do scholastycznej) argumentację za istnieniem Boga, jak również teorię ontycznych atrybutów bytu absolutnego, przedstawiając tym samym nowy wzorzec filozoficznej nauki o Bogu. Zdaniem Pannenberg'a wzorzec ten stanowił ważną, konstruktywną ofertę dla teologii, nie spotkał się jednak z należyтым uznaniem ze strony samych teologów.

W drugiej części rozdziału autor omawia teologiczne znaczenie filozofii Locke'a. Przedmiotem uwagi są tutaj przede wszystkim dwie sprawy: nauka o poznaniu Boga oraz problem wiarygodności objawienia chrześcijańskiego. Według brytyjskiego „empirysty” podstawą naturalnej wiedzy o Bogu jest doświadczenie faktu naszej własnej, skończonej egzystencji. Doświadczenie to można wyjaśnić tylko wtedy, gdy uznamy istnienie istoty nieskończonej i wiecznej (będącej ostateczną racją naszego istnienia). Pewność naszej wiedzy o Bogu jest czynnikiem gwarantującym ra-

cjonalność wiary religijnej, pojętej jako uznanie prawdziwości objawienia Bożego. Zdaniem Locke'a wiara nie może być irracjonalna, ponieważ objawienie nie może być sprzeczne z rozumem, którym Bóg obdarzył człowieka, stwarzając go na swój obraz i podobieństwo. Istnieją ponadto pozytywne kryteria wiarygodności objawienia chrześcijańskiego. Po pierwsze, wiara w zbawczą moc Ewangelii, obejmującą każdego człowieka, ma charakter rozumnego — zgodnego z naturą ludzką — oczekiwania na zbawienie i wyzwolenie. Po drugie, znakami wiarygodności nauki Chrystusa są towarzyszące tej nauce wydarzenia cudowne. Według Locke'a zjawiska nadzwyczajne (przekraczające naturalny porządek rzeczy i jak najbardziej możliwe ze względu na trwałą ograniczoność naszej wiedzy o świecie) pełnią rolę racjonalnych argumentów, potwierdzających prawdziwość objawienia Bożego. W ocenie Pannenberg'a poglądy angielskiego filozofa były ważnym przyczynkiem do rozwoju teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza teologii fundamentalnej.

Wpływ filozofii KANTA na teologię chrześcijańską to jeden z najbardziej znaczących, ale i kontrowersyjnych faktów nowożytnej historii obydwu dyscyplin. Większość opracowań poświęconych tej kwestii to rozprawy ukazujące pojedyncze aspekty bądź elementy wskazanej zależności. Pannenberg, sygnalizując potrzebę całościowego opracowania tematu, przedstawia schemat możliwej w tym wypadku syntezy. Zapisem jego propozycji jest kolejny, ósmy rozdział książki (s. 174–215). Według autora *Theologie und Philosophie* owa synteza — zgodnie z obiektywnym stanem rzeczy — powinna objąć cztery komplementarnie ujęte zagadnienia. Pierwszym z nich jest kwestia obecności (i roli) motywów teologicznych w „przedkrytycznej” filozofii Kanta. Motywy te związane są przede wszystkim z charakterystyczną dla wczesnych pism filozofa koncepcją Boga i z nauką o stworzeniu świata. Drugie zagadnienie to problem „antropologizacji” tradycyjnej, metafizycznej idei Boga w *Krytyce czystego rozumu*. Zagadnienie trzecie odsyła do *Krytyki praktycznego rozumu* i jest związane z teorią moralności, wiary religijnej i religii jako takiej. Czwarte zagadnienie to problem ustalenia rzeczywistych skutków wpływu filozofii Kanta na myśl teologiczną.

Za najbardziej odkrywcze należy uznać rozważania dotyczące ostatniej kwestii. Pannenberg z dużą starannością i precyzją rekonstruuje ślady filozofii Kanta obecne w nowożytnej i współczesnej teologii, zarówno protestanckiej, jak i katolickiej. Dochodzi przy tym do interesujących wniosków. W jego opinii po stronie protestanckiej recepcja myśli Kanta ograniczyła się niemal wyłącznie do filozofii praktycznej, którą — przynajmniej w pewnych kręgach — uważano za możliwy fundament odradzającej się teologii. Przyjęta przez Kanta koncepcja związku religii z moralnością znalazła odzwierciedlenie w trzech projektach odnowionej teologii ewangelickiej: w nurcie „supranaturalizmu”, w tak zwanej „teologii przebudzenia” oraz w teorii postulującej etyczną interpretację nauki o królestwie Bożym. Z kolei po stronie katolickiej recepcja Kanta była, zdaniem Pannenberg'a, związana wyłącznie z próbą nowego, teoretycznego ugruntowania metafizyki. Wypada jednak zauważyć, że tym

razem autor książki nie uwzględnił wszystkich faktów, pominął bowiem dorobek R. SCHAEFFLERA, filozofa i teologa, który (w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku) przedstawił oryginalny projekt katolickiej teologii nadziei, opartej na założeniach praktycznej filozofii Kanta.

Dwa kolejne rozdziały książki przynoszą odpowiedź na pytanie o kontekst wzajemnego odniesienia między teologią a filozofią w „okresie” idealizmu: rozdział dziewiąty (s. 216–256) dotyczy wczesnej fazy tego okresu, natomiast rozdział dziesiąty (s. 257–293) poświęcony jest w całości koncepcji Hegla. Wczesny idealizm to przede wszystkim dwa ważne „wydarzenia”, mające istotny wpływ na charakter i kształt relacji między teologią a filozofią: „spór o ateizm” (*Atheismusstreit*) oraz publikacja *Über die Religion* SCHLEIERMACHERA.

Przyczyną sporu o ateizm były poglądy FICHTEGO przedstawione w pracy *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798). Książka ta zawierała krytykę tradycyjnego teizmu, w tym także krytykę koncepcji substancjalnej i osobowej natury bytu absolutnego. Rezultatem owej krytyki była redukcja idei Boga do moralnej świadomości człowieka — do świadomości boskiego, objawionego w świecie porządku moralnego. Fichte został oskarżony o szerzenie ateizmu, odpierał jednak wysuwane przeciw sobie zarzuty, twierdząc, że wynikają one z niezrozumienia jego intencji. Pannenberg bardzo szczegółowo referuje i objaśnia poglądy filozofa, sygnalizując ich teologiczne reperkusje. Dowodzi przy tym, że późniejszy rozwój myśli Fichtego potwierdza jej teistyczny wydźwięk.

Szczególnym świadectwem wzajemnego związku między teologią a filozofią była myśl F. Schleiermachera (1768–1834). Charakteryzując stanowisko tego autora, Pannenberg zatrzymuje uwagę na poglądach przedstawionych w pierwszej jego pracy, czyli w słynnych *Mowach o religii*. W rozprawie tej Schleiermacher przedstawił założenia i tezy filozoficznej teorii religii, teorii, która w późniejszym okresie jego twórczości miała stanowić fundament odpowiedniej koncepcji wiary. Teoria ta była przede wszystkim próbą antropologicznego uzasadnienia religii. Autor *Über die Religion* dowodził, że religia należy do koniecznej struktury ducha ludzkiego, że jej antropologiczną podstawą jest „religijna predyspozycja” podmiotu, dzięki której człowiek ma bezpośrednią świadomość własnego odniesienia do nieskończoności (obecnej i ujawniającej się w tym, co przygodne i skończone). Tego typu teoria miała niewątpliwie duże znaczenie dla teologii, można ją bowiem było wykorzystać w argumentacji apologetycznej, jak również w ramach hermeneutyki konkretnych prawd i wypowiedzi wiary. Z drugiej strony od samego początku była ona także ważnym przyczynkiem do rozwoju filozofii. W książce Pannenberga właśnie ten aspekt jest głównym tematem rozważań. Dla jej autora Schleiermacher jest przykładem teologa, który poprzez swoje badania nad religią włączył się w nurt bieżącej dyskusji filozoficznej, inspirując myśl wczesnego idealizmu. W pracy Pannenberga znajdujemy interesujące wyjaśnienie wpływu idei Schleiermachera na poglądy Schellinga i Hegla.



W dalszej kolejności autor omawia związek między filozofią Hegla a teologią chrześcijańską. Dąży przy tym do tego, by ukazać rzeczywisty, dający się udokumentować, i zarazem konstruktywny wpływ owej filozofii na myśl teologiczną. Całość poświęconych tej sprawie rozważań można podzielić na dwie części. W pierwszej Pannenberg przedstawia i charakteryzuje te elementy filozofii Hegla, które — w jego przekonaniu — określiły horyzont jej odniesienia do teologii. Przedmiotem uwagi są tutaj trzy kluczowe motywy: (1) teoria rozwoju świadomości — wraz z koncepcją świadomości religijnej, pojętej jako świadomość prawdy absolutnej; (2) rozumienie religii — pojętej jako wznoszenie się człowieka od tego, co skończone, do tego, co nieskończone; oraz (3) ujęcie chrześcijaństwa jako religii absolutnej. Autor książki, z właściwą sobie erudycją oraz jasnością argumentacji i wykładu, rekonstruuje skomplikowaną myśl Hegla, ukazując jej założenia, tezy i konsekwencje. Natomiast w drugiej części swych rozważań omawia reakcje teologów chrześcijańskich na filozofię Hegla, tłumaczy, na czym polega trwałe znaczenie tej filozofii, wreszcie sygnalizuje granice możliwego jej przyswojenia i wykorzystania.

Sam Hegel bardzo krytycznie oceniał współczesną sobie teologię, zwłaszcza dominujący w niej nurt „ucieczki” w subiektywną sferę uczuć religijnych. Ponieważ w ramach tego nurtu treść prawd wiary została zepchnięta na plan dalszy, autor *Fenomenologii ducha* — uznając chrześcijaństwo za religię absolutną, a dogmat trynitarny (i chrystologiczny) za wyraz jej istotnej treści — mógł powiedzieć, że w tej sytuacji filozofia jest instancją, które przejmuje obowiązek odpowiedniej ekspozycji i obrony nauki chrześcijańskiej. Teologowie zareagowali na myśl Hegla bardzo powściągliwie i na ogół sceptycznie. W zdecydowanej większości pozostali oni wierni bądź pietystycznej teologii uczucia, bądź wywodzącej się od Kanta teorii etycznego uzasadnienia religii. Tylko nieliczni okazali pewne zainteresowanie wskazaną przez Hegla możliwością pojęciowego opracowania „starokościelnych” dogmatów wiary na bazie filozofii. W XIX w. byli to m.in.: K. DAUB, PH.K. MARHEINEKE, I.A. DORNER i D.F. STRAUS. Pannenberg raczej ogólnie i skrótowo przedstawia poglądy tych teologów, wskazując przedmiot i zakres dokonanego przez nich przyswojenia myśli Hegla. Więcej uwagi natomiast poświęca kwestii panteizmu, który — jak wiadomo — przypisywano Heglowi niemal od początku jego „dojrzałej” twórczości. Podejrzenie o panteizm było oczywiście istotną barierą w teologicznej recepcji poglądów filozofa. Pannenberg analizuje niektóre z panteizujących wypowiedzi Hegla, potwierdzając ich niejednoznaczność i „względną” niezgodność z biblijnym dyskursem o Bogu. Zasadniczo jednak unika ostatecznych ocen i poprzestaje na omówieniu samej historii panteistycznej interpretacji poglądów filozofa. Dochodzi przy tym do wniosku, że owa interpretacja nie we wszystkich punktach jest wystarczająco uzasadniona, co oznacza, że sprawa, której dotyczy, wymaga dalszych badań.

Na czym polega trwałe znaczenie filozofii Hegla dla teologii chrześcijańskiej? Według Pannenberga istotne są tutaj cztery konkretne sprawy. Po pierwsze, ceną wartością jest przedstawiona przez Hegla krytyka racjonalistycznej „ideologii” oświe-

cenia — ideologii eliminującej Boga z horyzontu ludzkiego poznania i życia oraz głoszącej absolutną wolność człowieka. Po drugie, zasługą filozofa jest precyzacja idei Boga przy pomocy pojęcia „prawdziwej nieskończoności”. U Hegla pojęcie to znosi opozycję tego, co skończone, i tego, co nieskończone, i tym samym pozwala zrozumieć wcielenie jako fakt samoobjawienia się Boga w Jego prawdziwej, trwałej nieskończoności. Zdaniem Pannenberg’a trudno przecenić teologiczne znaczenie tej koncepcji, aczkolwiek kryje ona także pewne trudności, związane z czysto podmiotowym — niesubstancjalnym — ujęciem Boga (ujęcie to prowadzi do poważnych komplikacji w nauce o Trójcy Świętej). Po trzecie, za sprawą analogii między trynitarną koncepcją samourzeczywistnienia ducha absolutnego a chrześcijańską prawdą o Trójcy Świętej filozofia Hegla przyczyniła się do odnowy teologicznych zainteresowań problematyką trynitarną i chrystologiczną. Zresztą — była już o tym mowa — Hegel miał świadomość takiej roli i takiego znaczenia swej filozofii. Przy czym od samego początku było rzeczą oczywistą, że jego spekulatywna ontologia trynitarna wymaga poważnej krytyki teologicznej, już choćby dlatego, że teologia swoje wypowiedzi trynitarnie wywodzi nie z idei czy pojęcia bytu absolutnego, lecz z historycznego objawienia się Boga w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Wreszcie po czwarte, ważne impulsy teologiczne zawiera przyjęte przez Hegla pojęcie objawienia. Filozof ten uważał, że do istoty Boga — jako ducha i jako podmiotu — należy samoobjawienie się, stanowiące warunek możliwości bycia poznany. Oprócz ekspozycji idei samoobjawienia, Hegel przyczynił się również do tego, że teologowie na nowo odkryli znaczenie nauki trynitarniej jako właściwej eksplikacji prawdy o objawieniu Bożym. Na koniec wypada odnotować, że do grupy współczesnych teologów, nawiązujących do myśli Hegla, Pannenberg zalicza również — obok takich autorów, jak K. BARTH czy E. JÜNGEL — samego siebie. Pewien niedosyt natomiast budzi to, że pomija on nurt katolickiej recepcji filozofii Hegla (reprezentowany, na przykład, przez K. RAHNERA czy H. KÜNGA).

Jedenasty rozdział książki, noszący tytuł *Zwrot do antropologii* (s. 294–358), to zapis rozważań, w których autor analizuje kontekst relacji między teologią a filozofią „pohegłowską”. Jedną z reakcji na idealistyczny system Hegla był, jak wiadomo, radykalny zwrot do refleksji nad człowiekiem, zwłaszcza nad strukturą konkretnej egzystencji ludzkiej. System Hegla był bodaj ostatnią w dziejach filozofii nowożytnej, wielką próbą teistycznego opisu i uzasadnienia rzeczywistości, w tym także człowieka i kultury jako takiej. Wśród późniejszych projektów i koncepcji filozoficznych przewagę uzyskały rozwiązania, w których „człowiek zajął miejsce Boga”, przypisując sobie absolutną wolność poznawczą i egzystencjalną. Ten na wskroś antropocentryczny i zarazem ateistyczny program filozofii realizowali m.in.: L. FEUERBACH, M. STIRNER, K. MARKS i F. NIETZSCHE, by poprzestać na najbardziej reprezentatywnych — i przedstawionych w książce — przykładach. Poglądy wymienionych filozofów były oczywiście poważnym wyzwaniem dla teologii chrześcijańskiej, która, chcąc nie chcąc, musiała stawić czoła ateistycznej krytyce religii i czyniła to —

z mniejszym lub większym powodzeniem — w ramach swojej refleksji apologetycznej i „fundamentalnej”. Stosownie do charakteru wspomnianej krytyki teologia opracowała antropologiczny model argumentacji, użyteczny zarówno w nauce o Bogu, jak i w porządku hermeneutyki dogmatycznych wypowiedzi wiary. Pannenberg podkreśla, że dzisiaj warunkiem skuteczności wciąż aktualnej i potrzebnej argumentacji antropologicznej (mającej ukazać antropologiczny sens przekonań religijnych) jest współpraca teologii nie tylko z antropologią filozoficzną, lecz także z empirycznymi naukami o człowieku.

Najbardziej znaczącym przejawem i świadectwem antropologicznego ukierunkowania myśli poheglowskiej była filozofia egzystencjalna. W ramach tego nurtu — obok opcji ateistycznej i agnostycznej — rozwijał się również „egzystencjalizm religijny”, odwołujący się do ludzkiego doświadczenia transcendencji lub wprost do chrześcijańskiego doświadczenia wiary. Pannenberg bardzo wnikliwie i szczegółowo referuje poglądy „egzystencjalistów”, zwłaszcza KIERKEGAARDA, HEIDEGGERA i JASPERSA, ukazując ich podejście do problematyki religijnej oraz horyzont oddziaływania ich filozofii na chrześcijańską myśl teologiczną. W jego ocenie filozofia egzystencjalna wywarła duży wpływ przede wszystkim na chrześcijańskie rozumienie przygodności i wolności człowieka, przyczyniła się także do uprawomocnienia postulatu analizy antropologicznych uwarunkowań wiary i interpretacji teologicznej.

W końcowej części rozdziału autor omawia znaczenie współczesnej antropologii filozoficznej. Dochodzi przy tym do wniosku, że badania M. SCHELERA, A. GEHLENA i H. PLESSNERA, potwierdzające fenomen otwartości człowieka na świat, stanowią ważny przyczynek do filozoficznej i teologicznej teorii transcendencji ducha ludzkiego. Ostatni punkt rozdziału to szkic ukazujący problematykę człowieka w perspektywie dwudziestowiecznej filozofii życia i filozofii przyrody. W tym kontekście Pannenberg przedstawia bliżej myśl H. BERGSONA i A.N. WHITEHEADA, objaśniając najważniejsze aspekty jej odniesienia do teologii, zwłaszcza do chrześcijańskiej nauki o Bogu.

Dwunasty i zarazem ostatni rozdział książki (s. 359–367) zawiera rozważania na temat „dzisiejszego” stanu relacji między teologią a filozofią. Kwintesencją tych rozważań są trzy następujące uwagi autora. Po pierwsze, twierdzi on, że także dzisiaj podstawową formą świadomości filozoficznej pozostaje „ideologia antropocentryzmu”. W związku z tym zadaniem teologii jest kontynuacja odpowiadającej temu stanowi rzeczy, to znaczy antropologicznej formy dialogu z filozofią. Chodzi o dialog, który przede wszystkim pozwoliłby odkryć i wykorzystać obecny w nowożytnej i współczesnej filozofii nurt myślowy, potwierdzający to, że wymiar religijny jest konstytutywny dla natury człowieka. Po drugie, według Pannenberga w świetle tezy o konstytutywnym znaczeniu religii dla człowieka (i jednocześnie w świetle tezy o historycznym pierwszeństwie religii przed filozofią) jest rzeczą oczywistą, że każda próba filozoficznej refleksji o Bogu wymaga odniesienia do historycznej świadomości religijnej. Spełniająca ten warunek filozoficzna refleksja nad religią dotyczy

najbardziej ogólnych struktur religii jako takiej — i tym samym podstawowych warunków prawdziwości różnych tradycji religijnych — i zachowuje przy tym swą niezależność w stosunku do teologii konkretnej religii. Z drugiej strony teologia konkretnej tradycji religijnej, na przykład teologia chrześcijańska, wyjaśniając roszczenia własnej religii, nie może nie uwzględnić owych uniwersalnych warunków prawdziwości. Po trzecie, autor książki wyraża przekonanie, że religijna idea Boga wymaga ontologicznej eksplikacji i ontologicznego uzasadnienia. A to oznacza konieczność trwałej współpracy teologii z filozoficzną teorią rzeczywistości, z teorią integrującą samorozumienie człowieka z krytycznym, racjonalnie usprawiedliwionym rozumieniem świata.

Książka Pannenberg'a jest niewątpliwie dziełem wybitnym, zasługującym na najwyższą ocenę, i zarazem wyjątkowym. W dotychczasowej bibliografii „przedmiotu” — nie licząc słynnych wykładów P. TILLICHA: *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens* (t. I–II, Stuttgart 1971–1972) — trudno byłoby wskazać opracowanie podobnej miary, stanowiące tak udaną i jednocześnie oryginalną próbę całościowego ujęcia „wspólnej historii” teologii chrześcijańskiej i zachodniej myśli filozoficznej. Zdecydowana większość publikacji z zakresu tej problematyki to rozprawy poświęcone omówieniu bądź poglądów konkretnej postaci historycznej, bądź stanowisk i rozwiązań charakterystycznych dla konkretnego okresu historycznego, bądź koncepcji uwzględniających jedną, konkretną tradycję filozoficzną (pewnym wyjątkiem jest tutaj książka D. ALLENA: *Philosophy for Understanding Theology*, Atlanta 1985, nie ma ona jednak charakteru całościowej syntezy). Przede wszystkim nie sposób przecenić merytorycznej wartości pracy Pannenberg'a: jest ona przykładem rzeczowej, wyjątkowo kompetentnej i bardzo wnikliwej analizy zagadnień związanych z teologiczną recepcją systemów filozoficznych. Raz jeszcze wypada podkreślić ogromną — zarówno teologiczną, jak i filozoficzną — erudycję autora, w tym zwłaszcza doskonałą znajomość dziejów myśli chrześcijańskiej. Ważną zaletą książki jest to, że rozumiejącej prezentacji historycznych form i sposobów odniesienia teologii do filozofii towarzyszy refleksja ukazująca złożoną logikę przemian zachodzących w obrębie tego odniesienia. Szczegółnej wymowy książka Pannenberg'a nabiera w kontekście opublikowanej dwa lata później encykliki *Fides et ratio*. Lektura obydwu tekstów pozwala odkryć daleko idącą zbieżność katolickiego i protestanckiego spojrzenia na rolę filozofii w refleksji teologicznej. Okazuje się, że zbieżność ta dotyczy spraw najbardziej podstawowych i zasadniczych, a jej świadectwem jest podobna (lub wręcz identyczna) ocena m.in. antropologicznej orientacji teologii oraz potrzeby metafizycznego uzasadnienia chrześcijańskiej idei Boga.

Ale książka Pannenberg'a budzi także pewne wątpliwości, a przynajmniej prowokuje do pewnych pytań. Mimo zdumiewająco szerokiego zakresu badań, przedstawione ujęcie dziejów relacji między teologią a filozofią nie jest, jak się wydaje, ujęciem kompletnym. Brakuje, na przykład, systematycznego i kompleksowego omówienia koncepcji AUGUSTYNA, ANZELMA czy TOMASZA Z AKWINU. Poglądy

tych filozofów autor przedstawia w nazbyt ogólnym kontekście chrześcijańskiej recepcji platonizmu i arystotelizmu, co budzi pewien niedosyt. Widoczne są również luki w prezentacji nowożytnej i współczesnej historii wzajemnego odniesienia między teologią a filozofią. W tym przypadku Pannenberg wyraźnie preferuje myśl protestancką — choć i tutaj pomija szereg ważnych stanowisk — i tylko sporadycznie podaje przykłady z zakresu teologii katolickiej. Natomiast patrząc z perspektywy współczesnej filozofii, wypada odnotować, że nie uwzględnia on tak istotnych dla dzisiejszej teologii kierunków, jak hermeneutyka, filozofia analityczna czy filozofia dialogu. W związku z powyższym cennym uzupełnieniem książki mogą być, między innymi, dwa następujące opracowania: R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980; G. HUMMEL, *Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1989.

Ks. Jan Cichoń