

Marcin Napadło
Szczecin

„Co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą?”, czyli filozofować, aby zrozumieć teologię...

„[...] kryzys teologii posoborowej jest w dużej mierze kryzysem jej podstaw filozoficznych. [...] Kiedy podstawy filozofii nie są jasne, teologii zaczyna brakować gruntu pod nogami. Nie wiadomo wtedy, jak dalece człowiek poznaje naprawdę rzeczywistość, a co za tym idzie, jakie są podstawy, na których może się on oprzeć w myśleniu i mówieniu”¹.

Kiedy stajemy wobec ogromnego gmachu teologii chrześcijańskiej, to należy uświadomić sobie, że opiera się on na dwóch głównych filarach: Biblii (objawienie) oraz filozofii greckiej. Można więc pytać o związki filozofii i teologii (religii), ich wzajemne przenikanie się, wpływy; kreślić modele wzajemnych relacji; z różnej perspektywy pytać o adekwatność przyjmowanych rozstrzygnięć filozoficznych czy też teologicznych². Niestety wydaje się, że jednak częściej wobec tego faktu pojawia się wśród słuchaczy studiów teologicznych (przynajmniej na początku) postawa, którą można sparafrazować pytaniem Tertuliana: „Co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą?”³. Z pewnością trzeba pytać o przyczyny takiej sytuacji, aby szukać odpowiednich środków zaradczych. Wymaga to osobnego namysłu. Można również przewidywać złe owoce takiego myślenia. W dłuższej perspektywie może skutkować to m.in. brakiem wiedzy

¹ Benedykt XVI – Joseph Ratzinger, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, [tłum.] R. Łobko, Częstochowa 2007, s. 20-21.

² Zob. np. *Wspólna perspektywa filozofii i teologii*, [red.] R. Misiak, Szczecin 2006.

³ Zob. Tertulianus, *De praescriptione* 7, 9, podaję za: D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005. Niestety potoczna interpretacja tej i innych podobnych wypowiedzi Tertuliana zmierza w kierunku stanowiska: antyracjonalizmu i antyfilozoficzności. W rzeczywistości ojciec łacińskiej teologii sprzeciwiał się filozofii (rozumowi), która fałszowała prawdę, obraz natury i przekonywała, że jest on niezgodny z Objawieniem. Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, s. 35-56; zob. także R. H. Ayers, *Tertulian's 'Paradox' and 'Contempt For Reason' Reconsidered*, *The Expository Times* July 1976, s. 308-311.

na temat pewnych kluczowych pojęć i koncepcji filozoficznych, co znacząco osłabia rozumienie istotnych kwestii teologicznych. To tylko jeden, intelektualny aspekt tego problemu (pomijam tu kwestie formacyjne, wychowawcze związane z filozofią). Okazuje się bowiem, że wiedza filozoficzna pozwala nam w zasadzie głęboko docenić sens niemal każdego ważnego sformułowania doktrynalnego, czy też każdego ważnego teologa.

Inspirując się przytoczonymi w motcie słowami Benedykta XVI, chciałbym wskazać na rzeczy najbardziej fundamentalne, które można z całą pewnością zaliczyć do „podstaw filozoficznych”. Będzie to próba ukazywania znaczenia filozofii dla lepszego, głębszego rozumienia teologii. Świadomie zatem przyjmuję perspektywę ogólności, bowiem nie tyle chodzi tu o pogłębienie szczegółowej wiedzy w jakimś wąskim temacie, ile pokazywanie myślenia filozoficznego i jego wpływu na chrześcijańskie rozumienie prawd teologicznych. Aby umożliwić dostrzeżenie tego, chcę przywołać jedną z podstawowych tez biblijno-teologicznych i w jej świetle, na drodze analizy, próbować ukazywać przynajmniej niektóre aspekty filozoficznego myślenia w kontekście teologii⁴.

1. „Świat został stworzony...”

Biblijna teza o stworzenia całego uniwersum jest dla nas na tyle oczywista, że czasami być może nie dostrzegamy jej fundamentalnej roli dla teologii chrześcijańskiej. Różni się ona bowiem w sposób istotny od wizji wszystkich starożytnych filozofów. Zapytajmy więc jakie założenia możemy odkryć, rozważając powyższą tezę i jakie implikacje pociąga za sobą jej przyjęcie?

Historia stworzenia z księgi Rodzaju pokazuje jasno, że świat ma początek, więc nie jest wieczny, a w związku z tym nie jest też czymś fundamentalnym, najwyższym i ostatecznym. To Bóg – Stworzyciel, który nie ma początku i końca, jest najwyższy i ostateczny.

Całkowicie odmienne zdanie na ten temat prezentuje Arystoteles. Dla niego wszechświat nie ma początku. Istniał od zawsze i będzie istniał na zawsze. Stagiryta wskazuje na istnienie pierwszej przyczyny czy Pierwszego Poruszyciela, który jest stojącym najwyżej w hierarchii i najbardziej doskonałym bytem we wszechświecie. Trzeba podkreślić, że dla Arystotelesa jest on bytem „w świecie” – jest częścią całego uniwersum. Jego istnienie jest wywnioskowane z faktu zmiany, ruchu, który po prostu zwyczajnie obserwujemy⁵.

⁴ Inspiracją dla tych rozważań jest dla mnie przykład i propozycja, które znalazłem w pracy D. Allen, E. O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, Louisville – London 2007 (e-book).

⁵ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, [tłum.] K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 312-316.

Ten „filozoficzny” kontrast ujawnia nam dwa fundamentalne sposoby, w jakich Arystoteles odróżnia się od pozornie prostego opisu z książki Rodzaju. To różnica: ontologiczna i epistemologiczna. Aby zrozumieć rozmiar i znaczenie tych różnic przyjrzyjmy się tym dwóm filozoficznym pojęciom.

1.2. Podstawy ontologii w kontekście książki Rodzaju

Ontologia jako nauka o bycie jest dyscypliną akademicką, którą zawdzięczamy Grekom. (Za „ojca” ontologii uważa się Parmenidesa.) Jednakże zawsze, kiedy zakładamy czy twierdzimy, że jakaś rzecz jest szczególnym rodzajem rzeczywistości – na przykład widzimy, że postać stojąca w witrynie sklepowej jest to manekin, a nie realna osoba, albo przewidzenie – to zawsze w takim momencie dokonujemy ontologicznego rozróżnienia. Albo kiedy rozważamy kolor stołu lub krzesła do pokoju, to widzimy, że stół jest tego rodzaju rzeczą, która może być kolorowa. Natomiast absurdem jest twierdzenie odwrotne. Poznajemy, że kolory są własnościami (cechami) rzeczy takich jak krzesło czy stół. Meble nie są własnościami jako takimi, więc stół nie może być cechą koloru. Różnica między stołem i kolorem jest także rozróżnieniem ontologicznym. Dochodzimy więc do tego, że czyniąc bądź zakładając ontologiczne różnice nie oznacza od razu, iż uprawiamy ontologię jako dyscyplinę akademicką. Raczej jest przeciwnie. Dyscyplina ta zakłada, że potrafimy dokonywać takich rozróżnień w sposób naturalny. Okazuje się, że jest to naturalna zdolność naszego rozumu.

Otóż podobnie jest w księdze Rodzaju. Kiedy czytamy, że na początku Bóg stworzył niebo i ziemię, to poznajemy ontologiczne rozróżnienie, które autor natchniony, nie uprawiając ontologii jako nauki, czyni między Bogiem a światem. Autor książki Rodzaju wskazuje nam, że kosmos (uporządkowany świat) ma początek; nie jest więc wieczny, a w konsekwencji nie jest czymś najważniejszym, fundamentalnym i ostatecznym. Bóg nie ma początku, lecz jest wieczny. Jako Stwórca wszechświata, Bóg nie jest częścią uniwersum, ani świat nie jest częścią Boga. Kreacja zależy więc w swej istocie od Boga, od Jego istnienia. Tak oto odkrywamy, że status ontologiczny całego uniwersum (czyli rodzaj rzeczywistości jakim jest) radykalnie różni się od ontologicznego statusu Boga.

1.3. Podstawy epistemologiczne w kontekście książki Rodzaju

Warto również przyjrzeć się założeniom epistemologicznym przywołanej biblijno-teologicznej tezy, aby zobaczyć, jak różnią się one od tych, które przyjmuje Arystoteles.

Mówiąc bardzo ogólnie, każde twierdzenie bądź sąd przez nas wypowiedziany musi mieć swoją podstawę. (Jeżeli sąd jest bezpodstawny, wówczas jest odrzucany.) Podstawą, na której można zbudować dane twierdzenie może być na przykład coś, co widzimy bądź słyszymy. Dyscyplina filozoficzna, która pyta o podstawy, na których opierają się nasze sądy to epistemologia bądź inaczej teoria poznania. To nauka interesująca się poznaniem ludzkim, podejmująca szeroki zakres problemów z nim związanych (np. zagadnienie źródeł poznania, granic (przedmiotu) poznania, czy też prawdy i jej kryteriów itd.)⁶.

Na czym zatem opierają się teza biblijna i pogląd Arystotelesa? Okazuje się, że różnica między nimi jest również radykalna. Przede wszystkim Stagiryta zainteresowany jest wyjaśnieniem porządku świata, który postrzegamy. W związku z tym, nie twierdzi, ani nie postuluje niczego, co nie jest potrzebne do tego wyjaśnienia. Zaskakujące być może jest to, że Arystoteles, jeden z największych umysłów w historii, nigdy nie postawił pytania: dlaczego świat w ogóle istnieje?⁷ Istnienie świata przyjmuje jako oczywiste i nie jest dla niego problematyczne. Według niego najważniejsza jest potrzeba odkrycia principiów natury i działania świata. To angażuje go do badania różnych rodzajów bytów (tak rodzi się filozofia pierwsza, metafizyka) i prowadzi do wniosku, że istnieje pierwszy, nieporuszony poruszyciel jako najwyższy i najbardziej doskonały rodzaj bytu. Przyjęcie tego twierdzenia zakłada więc ciąg skomplikowanych rozróżnień i argumentów, ale ostatecznie całe rozumowanie opiera się na podstawowej zasadzie epistemologicznej: stwierdzamy tylko to, czego domaga się wyjaśnienie działania świata⁸. Inaczej mówiąc, pragnienie odkrycie pryncypiów działania całego uniwersum, jest tym, co motywuje Arystotelesa. Zaś to, co uprawomocnia jego twierdzenia, to ich efektywność w wyjaśnieniu tego działania. Natomiast religijne wyrocznie i poezja, rzekomo napisane pod boskim natchnieniem, są odrzucone jako podstawa dla twierdzeń wyjaśniających naturę działania świata.

W przeciwieństwie do Arystotelesa, zupełnie inne podstawy epistemologiczne odnajdziemy w księdze Rodzaju, jak i w innych księgach Pisma Św. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że starożytny Hebrajczyk (autor natchniony księgi Rodzaju) nie szuka odkrycia zasad działania świata, ani nie szuka wyjaśnień jego istnienia. Wiara w Stwórcę nie jest więc afirmowana dlatego, że Izraelici mają pragnienie wyjaśnić istnienie i porządek całego uniwersum. Jego istnienie oraz porządek nie stanowią podstaw dla ich wiary w Boga. Wierzą w Boga,

⁶ Por. J. Woleński, *Epistemologia*, [w:] *Słownik filozofii*, [red.] J. Hartman, Kraków 2004, s. 50-51; Por. także J. Wojtysiak, *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, [w:] A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 422.

⁷ Por. D. Allen, E. O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, loc.101.

⁸ Por. tamże, loc. 111.

ponieważ przyjmują i akceptują, że Bóg sam się im objawił. Uczynił to najpierw Abrahamowi, potem kolejnym patriarchom: Izaakowi, Jakubowi itd. Zatem ich wiara w boską rzeczywistość jest raczej odpowiedzią na Bożą inicjatywę, niż wynikiem poszukiwań wyjaśnień początku i porządku natury.

W tym świetle widać, że Nieporuszony Poruszyciel Arystotelesa, który jest częścią całego wszechświata, od biblijnego Stwórcy uniwersum różni się radykalnie nie tylko swoim statusem ontologicznym. Także podstawa epistemologiczna, na której opiera się twierdzenie o Pierwszym Poruszycielu jest radykalnie odmienna od tej, która motywuje twierdzenie o istnieniu Boga Stwórcy.

3. „Co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą?”

Czy wszystko, co zostało do tej pory powiedziane usprawiedliwia tę lekceważącą uwagę Tertuliana? Może się tak wydawać, ale w rzeczywistości tak nie jest! Jakkolwiek Izraelitom brakowało ciekawości dotyczącej pryncypiów natury, w porównaniu z greckimi filozofami, to jednak chrześcijańska teologia jest z natury helleńska. I nie chodzi tu tylko o to, co dokonało się w początkach pierwszego głoszenia Ewangelii, kiedy uczniowie Jezusa, chcąc ogłosić Jego naukę, musieli sięgnąć do zrozumiałego języka ówczesnej kultury, czyli języka greckiego oraz poddać Objawienie niełatwym zabiegom interpretacyjnym. Zwrócono się wówczas w stronę filozofii, która mogła już poszczycić się pewnymi osiągnięciami w rozwiązywaniu tajemnicy istnienia, religii oraz ukazywaniu dróg wychowawczych człowieka zdobywającego mądrość, aby prowadzić życie szczęśliwe⁹. Badano więc, która z wersji filozofii najlepiej „nadaje się” do wyrażenia treści Objawienia. Już choćby tylko to mogłoby świadczyć o ścisłym „związku Aten z Jerozolimą”. Jednakże chrześcijańska teologia jest z natury swej helleńska dlatego, iż nie mogłaby zaistnieć jako *dyscyplina* naukowa, bez tego rodzaju ciekawości intelektualnej, która była właściwa starożytnym Grekom. Starożytni Egipcjanie mawiali o Grekach, że są jak dzieci, które nieustannie pytają: „dlaczego?”. Nie oznacza to, że inne starożytne kultury, włączając w to kulturę hebrajską, cechował brak pytań poszukujących wyjaśnień rozmaitych rzeczy. Znamienne jest raczej to, że w starożytnej Grecji

⁹ Wspomniana mądrość i drogi do szczęścia mogły być różnie rozumiane w zależności od danej tradycji czy szkoły filozoficznej. Por. J. Sochoń, *Filozofia jako mądrość kierująca ludzkim życiem (Wyznania żarliwego filozofa)*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, [red.] P. Mazanka, Warszawa 2001, t. 1, s. 225-226; J. Sochoń, *Jakiej filozofii potrzebuje współczesna teologia? Wątpliwości i propozycje*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, [red.] J. Sochoń, J. Grzybowski, Warszawa 2007, t. 4, s. 159-160.

praktyka ta stała się sprawą zasadniczą. Z pewnością Grecy nie wymyślili każdego znaczącego pytania, jakie kiedykolwiek było stawiane. Ich zasługą jest to, że stawiali jakies pytanie w sposób wytrwały, systematyczny jako celowy, świadomy program, aż doszli do rozwinięcia idei nauki jako takiej – dyscypliny, obszaru wiedzy teoretycznej określanej przez pewien zbiór twierdzeń oraz zespół czynności poznawczych stosowanych w sposób uporządkowany i metodyczny (metoda)¹⁰.

Systematyczne poszukiwanie przyczyn bądź pytanie o *logosową* strukturę (racjonalność) czegokolwiek i wszystkiego w ogóle, jest dla współczesnego człowieka czymś oczywistym. Stanowi to część naszego „umysłowego wyposażenia”¹¹. Obecne w człowieku pragnienie ciągłego przesuwania granicy obszaru tego, co nieznanne i odsłaniania wszelkich tajemnic, nabrało nowego dynamizmu, w połączeniu z odziedziczoną po starożytnych Grekach koncepcją nauki, z jej charakterystycznymi zasadami i metodycznym badaniem.

Taka była również postawa wczesnych Ojców Kościoła, którzy kształtowali doktrynę chrześcijańską w pierwszych wiekach. Z jednej strony dążyli do kontemplacji i zachowania właściwego sensu tajemnicy doświadczenia wiary, z drugiej zaś wytrwale i konsekwentnie pytali o prawdę objawioną: „dlaczego i jak coś jest?”. Było to myślenie helleńskie do takiego stopnia, że doprowadziło do stworzenia *dyscypliny* teologii. Ich wpływ nie ogranicza się więc tylko do wyboru takiej, czy innej koncepcji filozofii greckiej, która miałaby stać się *ancilla theologiae*. Ważniejsza raczej wydaje się być owa charakterystyczna postawa umysłu – perspektywa spojrzenia, w której nacisk kładzie się na pytanie „dlaczego i jak?” jako zasadę generalną; w której ceni się spójność, porządek w poszukiwaniach principów naszej rzeczywistości i poznania. Nie byłoby oczywiście chrześcijańskiej teologii, gdyby nie było Objawienia biblijnego i wspólnoty wierzących. Podobnie jednak nie byłoby tej *dyscypliny*, gdyby nie było takiego helleńskiego nastawienia w chrześcijanach, które zmuszało ich do stawiania pytań o Objawienie oraz relację Objawienia Biblijnego do innego rodzaju wiedzy. Niedostrzeżenie więc roli filozofii w teologii albo, co gorsze, nonszalanckie potraktowanie jej, jest w istocie podkopywaniem jednego z jej filarów. Natomiast pytanie o konkretną koncepcję filozofii dla teologii pozostawiam w tej chwili otwarte¹².

¹⁰ Zob. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992.

¹¹ D. Allen, E. O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, loc. 131.

¹² Zob. J. Sochoń, *Jakiej filozofii potrzebuje współczesna teologia? Wątpliwości i propozycje*, s. 159-160; B. Wald, *Filozofia w studium teologii*, Lublin 2006.

4. Filozofować, aby zrozumieć teologię...

Powróćmy teraz do przywołanej na samym początku biblijno-teologicznej tezy. Naśladowanie umysłowej postawy Greków, a zatem systematyczne i metodycznie uporządkowane stawianie pytań i poszukiwanie odpowiedzi, prowadzi nas do zwrócenia uwagi na bardzo ważny aspekt w kwestii naszej wiedzy o Bogu. Wyrasta on właśnie z teologicznego przekonania (wiary), że świat został stworzony, a zatem Bóg nie jest częścią naszego uniwersum. Chodzi o to, że nie poznajemy, czym Bóg jest w swej istocie. Istota Bożego bytu jest ostatecznie niepoznawalna. Wynika to z biblijnej koncepcji stworzenia i jak widać ma głębokie i daleko idące konsekwencje.

Bóg Stwórca, ontologicznie ani nie jest częścią świata, ani świat nie jest częścią Boga. Mamy więc tutaj zdecydowane rozróżnienie między Bogiem a światem. Jest to bardziej fundamentalne i radykalne niż jakkolwiek różnica między dwiema rzeczami, które są częścią tego świata. Niezależnie od tego, jak wielka mogłaby być ontologiczna różnica tych rzeczy, jest ona w rzeczywistości niewielka w porównaniu z różnicą ontologiczną, jaka istnieje między Stwórcą a stworzeniem¹³.

Różnica między Stwórcą a stworzeniem jest czasami wyrażana w postaci podziału na byty przygodne i byt konieczny. Historia stworzenia z Księgi Rodzaju pokazuje nam, że świat ma początek. Rzeczy, które są przygodne, zaczynają się i kończą. Byt konieczny jest wieczny (trwa na wieki).

Różnica ontologiczna między Bogiem, który zgodnie ze swoją naturą jest wieczny, a wszystkimi innymi bytami, które są przygodne, jest jeszcze bardziej podkreślona w twierdzeniu, że Bóg stworzył świat w sposób wolny. Bóg nie musiał stwarzać całego uniwersum. Nie odczuwał żadnego wewnętrznego lub zewnętrznego przymusu do aktu kreacji. Skoro jest źródłem wszystkiego, nic nie może być zewnętrznie wcześniejsze względem Boga, aby zmusić Go do stwarzania. Można by mówić o jakimś wewnętrznym przymusie, jeżeli naturę Boga pojmować jako ekspansywną, dynamiczną jak w systemie emanacyjnym Plotyna. Istniałby również taki przymus, gdyby w Bogu było jakieś pragnienie czy też potrzeba kompletności, jak zdaje się sugerować filozofia i teologia procesu. W takich przypadkach stworzenie wszechświata byłoby wynikiem albo nacisku wewnętrznych sił swego rodzaju niestabilnej natury, albo potrzeby wzbogacenia, uzupełnienia natury Boga czymś, co w istocie swej nie jest boskie.

Jednakże Bóg Biblii działa w sposób całkowicie wolny! Zatem mówimy o naturze pełnej, tzn. stabilnej, kompletnej, jednym słowem mówiąc – doskonałej. Akt stworzenia jest więc aktem czystej wielkoduszności i szczodrości Boga.

¹³ Por. D. Allen, E. O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, loc. 183.

Właśnie Boża wolność w stwarzaniu jest powodem tego, że stworzenie świata rozpoznajemy jako akt czystej hojności, ale jest ona również przyczyną tego, że Bóg jest niepoznawalny w swej istocie czy byciu. Skoro świat ma swój początek, i skoro Bóg stworzył go w sposób wolny – oznacza to, że Bóg może istnieć bez świata. *Relacja* między Bogiem i światem (relacja Stwórcy – stworzenie) jest czymś wtórnym (mniej podstawowym) względem Boga, który jest jednym z członów tejże relacji. Innymi słowy, Bóg jest bardziej fundamentalny niż relacja między Nim a światem; sam w sobie – w swojej najgłębszej istocie czy byciu – pozostaje On bez jakiegokolwiek relacji do czegoś na zewnątrz siebie. Dopiero przez akt stworzenia w pełni ustanawia On taką relację. Tak więc Bóg nie jest „czymś więcej” ze światem niż bez świata; nie jest On niekompletny bez bytów stworzonych. Jakkolwiek zabrzmi to nieprzyjemnie (brutalnie): Bóg nie potrzebuje świata. Tylko dlatego, że go nie potrzebuje, możemy powiedzieć, że istnienie całego uniwersum jest wynikiem aktu czystej wielkoduszności czy łaski. Jednakże chcę podkreślić, że to wszystko nie oznacza, że Bóg się o nas nie troszczy. Jest wręcz przeciwnie!

Byt, który w swej naturze jest kompletny, niewyczerpalnie bogaty, któremu niczego nie brakuje, przekracza nasze możliwości zrozumienia. Wszelki świat składa się z rzeczy, które klasyfikujemy według ich podobieństw i różnic, w rozmaite kategorie bytów. Jednak Bóg nie jest bytem należącym do tego świata. Boskość nie jest jednym spośród wielu bytów, jest raczej źródłem wszystkich innych bytów. Zatem pojęcia, koncepcje poprzez które rozumiemy różne rodzaje rzeczy w tym świecie, nie pozwalają nam objąć nimi Boga, ponieważ Bóg nie podpada pod żadną klasyfikację czy rodzaj, według którego porządkujemy rzeczy istniejące wokół nas. Niemniej, posiadamy pewne poznanie i rozumienie Boga. Dlatego, że świat ma początek, a Bóg nie, i ponieważ Bóg stwarza go w sposób wolny – poznajemy, że Bóg jest wewnętrznie bogaty i pełny. Boska doskonałość nie jest czymś, co poznajemy przez porównywanie między sobą stworzonych rzeczy doskonałych. Rzecz w tym, aby zrozumieć, że Bóg jest doskonały (kompletny i pełny w swej naturze), ponieważ stworzył świata w sposób wolny. Możemy to pojąć, pomimo tego że nie obejmujemy rozumowo doskonałości Boskiego bytu. Boże działanie umożliwiło relację, poprzez którą posiadamy jakąś wiedzę o Bogu. Z aktu stworzenia poznajemy pełność i kompletność natury Boga, choć nie obejmujemy owej pełności i kompletności, tzn. tego, czym jest Bóg w swej istocie. Zatem poznajemy Go, nie w istocie, ale tylko w relacji do nas¹⁴.

¹⁴ Bóg pozostaje w relacji z nami na dwa główne sposoby. Pierwsza to: relacja Stwórcy-stworzenie. Druga, związana jest z Jego samoobjawieniem się ludowi Izraela, a następnie Nowemu Izraelowi – Kościołowi chrześcijańskiemu. Poprzez pierwszą poznajemy hojność i wielkoduszność Boga, z pewnością jednak akt stworzenia nie wyczerpuje całego zakresu Bożej szczo-

5. Objawienie i tajemnica

Zrozumienie radykalnej ontologicznej różnicy między Bogiem i stworzeniem prowadzi nas do ważnej implikacji epistemologicznej. Rozpoznając to, iż rzeczywistość Boga przekracza nasze intelektualne zdolności pojmowania, wielu autorów w swoich pracach dostrzega istotne znaczenie tajemnicy Boga. Znajduje to swoje odbicie choćby w dyskusjach nad pojęciem objawienia¹⁵.

„Objawienie” (łac. *revelatio*, *manifestatio*, gr. *apokálypsis*, *epifáneia*, *délosis*) – w języku potocznym oznacza tyle, co ujawnienie, ogłoszenie, oznajmienie, oświecenie, odkrycie, odsłonięcie, zdjęcie zasłony, uczynienie czegoś jawnym, wyjawienie, ukazanie się, darowanie¹⁶. Bardzo łatwo więc o upraszczające pojmowanie Objawienia, jako przede wszystkim zdobycie zbioru informacji (prawd), dzięki którym człowiek posiada wiedzę o Bogu i Boskich sprawach, tak jak zdobywa się i posiada wiedzę o wszystkich innych przedmiotach ludzkiego poznania.

W tym kontekście można wskazać na protestanckiego filozofa i teologa Paula Tillicha (1886-1965), który w swojej koncepcji objawienia mocno podkreślał aspekt tajemnicy¹⁷. Tillich przede wszystkim zwraca uwagę, że słowo „tajemnica”, pochodzące od słowa *muein* („zamknięcie oczu” lub „zamknięcie ust”), wskazuje na przekraczanie normalnego poznania. Nie jest więc tajemnicą coś, co aktualnie nieznanne, w przyszłości zostanie poznane w procesie normalnego poznania (np. okoliczności jakiś wydarzeń ujawnione przez świadków czy odkrycie czegoś za pomocą właściwej metody naukowej). W koncepcji Tillicha – tajemnica, z definicji, pozostaje ukryta. Właśnie owa „skrytość” (*hiddenness*) jest zwana „tajemnicą”, a „objawienie jest szczególną i niezwykle manifestacją, która zdejmuje zasłonę z czegoś, co jest w szczególności i niezwykle

drości. Na drugiej drodze relacji z nami dowiadujemy się, że Bóg stworzył nas abyśmy żyli z Nim we wspólnocie. Ostatecznie więc jesteśmy powołani do tego, aby dzielić boskie życie, które pozostaje poza naszym sposobem istnienia. Boska hojność i łaska jest zatem dużo większa niż moglibyśmy sądzić na podstawie relacji Stwórcy-stworzenie. Tylko widząc w Bogu Odkupiciela, faktycznie rzecz biorąc jako Odkupiciela w Chrystusie, możemy naprawdę uświadomić sobie największe głębiny Boskiej hojności. Por. D. Allen, E. O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, loc. 183.

¹⁵ W kwestii interpretacji objawienia istnieje wiele stanowisk teologicznych i filozoficznych. Typologię współczesnych koncepcji Objawienia zob. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 103-118.

¹⁶ Zob. np. *Słownik języka polskiego*, [red.] M. Szymczak, t. 2, Warszawa 1992, s. 412. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 405 i 589. *Słownik grecko-polski*, [red.] Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 270 i 514 oraz t. 2 1960, s. 283.

¹⁷ Zob. szerzej całe zagadnienie M. Napadło, *Pytanie o Boga. Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock 2015, s. 59-60.

sposób ukryte¹⁸, jednocześnie – trzeba dodać – pozostaje ukrytym. „Tajemnica jest więc tym, co się odkrywając skrywa¹⁹. To rzeczywistość, która nigdy do końca nie może być odgadniona, do końca zgłębiona. Bowiem, „wszystko, co ze swej istoty tajemnicze, nie może utracić swej tajemniczości, nawet gdy jest objawione²⁰. Właśnie taki pozorny paradoks występuje na gruncie religii. Gdy więc religia głosi, że „tajemnica” została objawiona, stwierdza tylko tyle, że rzeczywistość tajemnicy i nasza do niej relacja stała się kwestią doświadczenia. Św. Jan Paweł II w Encyklice *Fides et Ratio* pisał: „[...] poznanie wiary nie usuwa tajemnicy, a jedynie bardziej ją uwypukla i ukazuje jako fakt o istotnym znaczeniu dla życia człowieka²¹.”

Może warto jeszcze przywołać katolickiego filozofa Gabriela Marcela (1889-1973) oraz jego powszechnie znaną dystynkcję na problem i tajemnicę²². Dla francuskiego egzystencjalisty problemem jest coś, co napotkane, staje jakby obiektywnie przed człowiekiem. To inaczej mówiąc przedmiotowy stan rzeczy, który można poddać racjonalnej analizie, w celu odkrycia jakiegoś rozwiązania, które z kolei stanie się powszechnym dobrem człowieka (wiedza intersubiektywnie komunikowalna). Natomiast tajemnica jest czymś, w co człowiek jest zaangażowany i dotyczy obszarów, w których struktura podmiotowo-przedmiotowa traci znaczenie. Marcel zauważa zbieżność tego, co tajemnicze, z tym, co ontologiczne. Redukowanie tajemnicy do problemu jest w jego mniemaniu pewnego rodzaju skażeniem umysłu. W tym świetle trzeba postawić retoryczne pytanie: *czy Bóg jest dla nas „problemem” – teoretycznym zagadnieniem, przedmiotem dyskusji, czy raczej stanowi „tajemnicę”, która woła o zaangażowanie i relację?*

Zakończenie

Zaprezentowana refleksja miała być przede wszystkim przykładem tego, jak sięganie do filozofii czy też innych dziedzin nauki może poszerzać zrozumienie jakiejś prawdy wiary. Okazuje się jednak, że przygoda filozoficzno-teologicznego myślenia potrafi zaskakiwać. Rozpoczynając bowiem od „suchych”, pojęciowych analiz porównawczych, finalnie stajemy wobec pytania, które zaskakuje – o niczym nie przesądzając, domaga się jakiegoś „poruszenia serca”.

¹⁸ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [tłum.] J. Marzęcki, t. 1, Kęty 2004, s. 105.

¹⁹ K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, s. 427.

²⁰ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, s. 105.

²¹ Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, nr 13.

²² Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, [tłum.] D. Eska, Warszawa 2001, s. 144-146 oraz G. Marcel, *Tajemnica bytu*, [tłum.] M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 221-228.

W ten sposób być może udaje nam się trochę wyraźniej dostrzec intuicję tego, czym jest filozofia w swym „pierwotnym powołaniu”²³, tj. mądrością kierującą ludzkim życiem; mądrością rozumu czytającego stworzoną rzeczywistość, która ma nie tylko charakter pojęciowy, ale także *docierający*²⁴: „[...] umie wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego”²⁵.

Na koniec może warto pokusić się o jeszcze jeden wniosek, a raczej pytanie, do którego przynagla mnie przebyta powyższa droga myślenia filozoficzno-teologicznego. Zastanawiam się nad własnym postrzeganiem teologii jako nauki i pytam siebie: co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą dla mnie? Mądrość Aten (filozoficzna) na różne sposoby przekonuje mnie, że rzeczywistość, którą spotykam w Jerozolimie (teologia/wiara) przekracza nasze zdolności intelektualne. Nie jest to jednak powodem do zwątpienia w moc intelektu człowieka; nie rodzi sceptycyzmu. Odkrywam bowiem jego drugą – „mocną” stronę. Zapisał św. Tomasz z Akwinu: „Pojmowanie całego Boga jest niemożliwe dla jakiegokolwiek intelektu stworzonego: «dotarcie do Boga w jakikolwiek sposób dzięki umysłowi (duchowo), pozostaje wielkim szczęściem», jak powiada Augustyn”²⁶. Zauważam więc jak od pewnego czasu teologia (a może skromniej mówiąc: pewne prawdy wiary) przestaje być tylko zbiorem uporządkowanych intelektualnych tez, a staje się drogą – procesem, który w „dialektyce widzenia i nierozpoznania, rozpoznania i niewidzenia, obecności i nieobecności”²⁷, pozwala zwrócić się w stronę tajemnicy Boga, którego ludzki rozum nie ogarnia a jednocześnie w jakiś sposób do Niego dociera.

Streszczenie

W artykule zostaje podjęta problematyka z zakresu relacji filozofii i teologii. Główną myślą, będącą w zasadzie osnową całego wywodu, jest przekonanie, że wiedza filozoficzna pozwala nam głęboko docenić sens niemal każdego ważnego sformułowania doktrynalnego, czy też każdego ważnego teologa.

Wskazując zatem na „fundamenty” filozoficzne, czyli podstawy ontologiczno-epistemologiczne teologicznego myślenia oraz myślenia w ogóle, praca próbuje ukazywać

²³ Por. *Fides et Ratio*, nr 6.

²⁴ Por. J. Sochoń, *Filozofia jako mądrość kierująca ludzkim życiem (Wyznania żarliwego filozofa)*, s. 233.

²⁵ *Fides et Ratio*, nr 83.

²⁶ *STh*, I, 12. a. 7, cyt. za: J. Sochoń, *Filozofia jako mądrość kierująca ludzkim życiem (Wyznania żarliwego filozofa)*, s. 233.

²⁷ Intuicję tej metafory zawdzięczam: A. Draguła, *Emaus. Tajemnica dnia ósmego*, Warszawa 2015, s. 7-8.

znaczenie i konieczność filozofii dla lepszego, głębszego rozumienia teologii. Aby umożliwić dostrzeżenie tego, zostaje przywołana jedna z podstawowych tez biblijno-teologicznych („świat został stworzony...”) i w jej świetle, na drodze analizy, przedstawia się przynajmniej niektóre aspekty filozoficznego myślenia w kontekście teologii.

SŁOWA KLUCZOWE: relacja filozofii i teologii, podstawy ontologiczne i epistemologiczne, stworzenie świata, objawienie

Summary

“What indeed has Athens to do with Jerusalem?” – to philosophise to understand theology...

The article addresses the issue of the relationship between philosophy and theology. The main point, being also the underlying idea of the whole argument, is a belief that philosophical knowledge enables us to appreciate the meaningfulness of almost every important doctrinal statement or every significant theologian.

The following article attempts to prove the necessity and significance of philosophy for the better and deeper understanding of theology by pointing out philosophical ‘foundations’, e.i. ontological and epistemological bases of theological thinking and thinking in general. To demonstrate this importance, the article refers to one of the basic biblical and theological theses, namely “the world was created”, and, in view of it, presents through analysis some aspects of philosophical thinking in the context of theology.

KEYWORDS: relationship between philosophy and theology, ontological and epistemological bases, creation of the world, revelation

Bibliografia

Allen D., Springsted E. O., *Philosophy for Understanding Theology*, Louisville–London 2007 (e-book).

Arystoteles, *Metafizyka*, [tłum.] K. Leśniak, Warszawa 1983.

Ayers R. H., *Tertulian’s ‘Paradox’ and ‘Contempt For Reason’ Reconsidered*, The Expository Times July 1976, s. 308–311.

Benedykt XVI – Joseph Ratzinger, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, [tłum.] R. Łobko, Częstochowa 2007.

Draguła A., *Emaus. Tajemnica dnia ósmego*, Warszawa 2015.

Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, Wrocław 1998.

Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992.

Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992.

- Karłowicz D., *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005.
- Marcel G., *Być i mieć*, [tłum.] D. Eska, Warszawa 2001.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, [tłum.] M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Mech K., *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008.
- Napadło M., *Pytanie o Boga. Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock 2015.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
- Słownik filozofii*, [red.] J. Hartman, Kraków 2004.
- Słownik grecko-polski*, [red.] Z. Abramowiczówna, t. 1-2, Warszawa 1958-1960.
- Słownik języka polskiego*, [red.] M. Szymczak, t. 2, Warszawa 1992.
- Sochoń J., *Filozofia jako mądrość kierująca ludzkim życiem (Wyznania żarliwego filozofa)*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, [red.] P. Mazanka, t. 1, Warszawa 2001, s. 217-235.
- Sochoń J., *Jakiej filozofii potrzebuje współczesna teologia? Wątpliwości i propozycje*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, [red.] J. Sochoń, J. Grzybowski, t. 4, Warszawa 2007, s. 159-184.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, [tłum.] J. Marzęcki, t. 1, Kęty 2004.
- Wald B., *Filozofia w studium teologii*, Lublin 2006.
- Wojtysiak J., *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, [w:] A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 327-435.
- Woleński J., *Epistemologia*, [w:] *Słownik filozofii*, [red.] J. Hartman, Kraków 2004, s. 50-51.
- Wspólna perspektywa filozofii i teologii*, [red.] R. Misiak, Szczecin 2006.