

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0002-3867-9691>

KILKA REFLEKSJI O WSPÓŁCZESNYCH ODNIESIENIACH
FILOZOFII DO TEOLOGII.
MIĘDZY INSPIRACJĄ A OBOJĘTNOŚCIĄ

„Jedną z głównych przyczyn schorzeń filozoficznych
jest jednostronna dieta: karmimy swe myśli
przykładami jednego tylko rodzaju”
Ludwig Wittgenstein

„Filozofia jest w dużym stopniu zmęczona samą sobą”
Joseph Ratzinger

„Wiara w Boga ma długą historię,
o wiele dłuższą niż uprawianie filozofii”
Alasdair MacIntyre

1. TYTUŁEM WSTĘPU

Zagadnienie zawarte w tytule niniejszego artykułu rzadko bywa w literaturze filozoficznej czy teologicznej podejmowane. Zazwyczaj stawia się ten problem w odwrotnej relacji i sprowadza się go do pytania, jakiej filozofii potrzebuje współczesna teologia, ewentualnie w aspekcie historycznym formułuje się pytanie, jak przebiegała relacja między teologią a filozofią od starożytności po dzień dzisiejszy. Z całą konsekwencją traktuje się tę relację jednostronnie – to teologia zapożyczyła się u filozofii, natomiast o odwrotnym zadłużeniu raczej się dziś nie wspomina. Współczesna teologia zdaje się mieć bardzo defensywny charakter i o ewentualnym zainteresowaniu sobą filozofii raczej nie myśli. Filozofia również nie prowokuje odwrócenia naszego zagadnienia i pytania o ewentualne inspiracje płynące z myśli teologicznej, tak w dziejach, jak i we współczesności. A może warto go rozpatrzyć? Wybitny teolog kalwiński Karl Barth, nie bez sceptycyzmu, pytał prawie wiek temu:

„Czyż znajdzie się choć jeden filozof, godzien tego miana, który by przywiązywał jakąkolwiek wagę do wymyślnych konstrukcji, jakie w tym celu tworzą teologowie?” I odpowiadał: „Jest rzeczą oczywistą, że teologia może mieć jakieś znaczenie dla filozofii tylko wówczas, gdy wyrzeknie się ambicji, by mieć to znaczenie”¹. Innymi słowy, im mniej teologia próbuje przypodobać się filozofii, upodabniać się do niej, tym większa szansa, że jej analizy staną się dla filozofa jakoś ważne. Barth wskazywał na całkowitą jałowość wielowiekowych prób ustalenia metodologicznych zasad oddzielających filozofię od teologii oraz ustalających warunki schodzenia się/rozchodzenia obu dziedzin. Czy rzeczywiście tak jest? Niewątpliwie teologia dialektyczna, zwana czasem teologią kryzysu, rozwijana przez Bartha, rzeczywiście stała się wyzwaniem dla filozofów, ale czy powód tkwił w powyżej zacytowanych słowach szwajcarskiego teologa? Niniejszy tekst to wstępny namysł nad tytułowym zagadnieniem, swoisty przyczynek do ważnego problemu.

Jak rozumiemy teologię w poniższych analizach? Teologia w literaturze przedmiotu jest często określana jako „wiedza o wierze” (*scientia fidei*), „nauka wiary” (*doctrina fidei*), „wiara zreflektowana” czy „kultura wiary”². Karl Rahner i Herbert Vorgrimler wskazują na pochodzenie słowa „teologia” od greckiego *theologeia* (mówienie o Bogu w języku hymnicznym i filozoficznym) i tak ją określają: „W ścisłym sensie teologia w swojej istocie jest to świadomie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek słuchania autentycznego, historycznie ogłoszonego słowa Objawienia Bożego, wysiłek poznania tego słowa za pomocą metod naukowych i refleksyjnego rozwijania osiągniętych w ten sposób rezultatów”³. Syntetycznie można teologię rozumieć jako „zbiór dyscyplin podających racjonalną interpretację oraz uzasadnienie różnorodnych wymiarów treści religii chrześcijańskiej”⁴. W polskiej myśli teologicznej przywołuje się niejednokrotnie rozróżnienie – zaproponowane przez filozofa i metodologa ks. Stanisława Kamińskiego – na teologię rozumianą jako racjonalizacja Objawienia i jako rewelacjonizacja naturalnej wiedzy o życiu chrześcijańskim⁵. Generalnie będziemy teologię rozumieć tu nieco szerzej niż tylko jako dziedzinę nauki humanistycznej, jako akademicki dyskurs, ujaśniający racjonalnie prawdy wiary czy „naturalnej wiedzy dotyczącej człowieka i jego

¹ Cyt. za: E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa: IW Pax 1988, s. 75.

² Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1991, s. 78.

³ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: IW Pax 1987, s. 466.

⁴ S. Kamiński, J. Herbut, *Teologia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin: TN KUL 1997, s. 507. Por. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TN KUL 1992, s. 315–320.

⁵ Por. S. Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, oprac. M. Walczak, A. Bronk, Lublin: TN KUL 1998, s. 147–148; J. Herbut, *Problemy teologii pojętej jako rewelacjonalizacja naturalnej wiedzy o życiu chrześcijańskim*, „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987), z. 1, s. 293–307.

relacji do Absolutu”⁶. Nie wnikamy też w kwestie metodologicznych dystynkcji i ewentualnych „przejsć” między filozofią a teologią. To kwestie istotne, ale w innych współrzędnych problemowych. W niniejszym tekście bardziej chodzi nam o myślenie religijne, inspirowane prawdami wiary chrześcijańskiej, podejmujące wysiłek zrozumienia i wyjaśnienia tych prawd, ich translacji na język współczesny. Ograniczamy się z naturalnych powodów do teologii chrześcijańskiej i to związanej z Kościołem zachodnim, gdyż zupełnie inaczej nasze zagadnienie wyglądałoby w innych obszarach religijnych, np. w hinduizmie czy islamie, a nawet w teologii prawosławnej. Taki zabieg ograniczający wydaje się w pełni uzasadniony nie tylko charakterem teologii, ale i kształtem europejskiej filozofii.

Pytania ukierunkowujące poniższe analizy dotyczą ewentualnej atrakcyjności współczesnej teologii dla filozofii, możliwości nawiązania partnerskich relacji, symetrycznego dialogu. Obie drogi poszukiwania prawdy zdają się mieć sobie sporo do zaoferowania, a historia pokazuje słuszność takiego przypuszczenia. Czy dziś te drogi mają szansę się spotykać, przecinać? Jakie warunki muszą być spełnione, by taki dialog zaistniał, by dyskurs teologiczny mógł stanowić dla analiz i namysłów filozoficznych zapładniającą inspirację? Czy jakąś rację miał Thomas Stearns Eliot, mówiąc, że współczesna choroba filozofii jest spowodowana jej rozwodem z teologią, a drogą uzdrowienia jest przywracanie ich związków? To zresztą temat na osobną, szeroką dyskusję.

Przedstawione poniżej refleksje są naznaczone silnym ładunkiem subiektywności, sporą dawką dowolności, co szczególnie ujawnia się w warstwie przywoływanych przykładów. Niemniej taktyka ta wydaje się optymalna z punktu widzenia celu tego artykułu. Pełniejsza obiektywizacja wymagałaby napisania monografii poświęconej tytułowemu zagadnieniu. W tym miejscu chodzi wyłącznie o przyczynki i wskazanie na ważność rozpatrywanego problemu i ewentualne drogi jego eksplikowania.

2. FILOZOFIA I TEOLOGIA – DWA ŻYWIOŁY MYŚLENIA RADYKALNEGO I FUNDAMENTALNEGO

Łaciński rzeczownik *radix* oznacza korzeń, rdzeń, ale i źródło, podstawę, początek. Myślenie radykalne to przede wszystkim myślenie fundamentów, źródeł, myślenie wszystkiego, a zatem myślenie zmierzające do poznania maksymalnie uniwersalnego. Poznać wszystko w kontekście fundamentów zdaje się charakteryzować dwie dyscypliny – filozofię i teologię. Myślenie filozoficzne ma do dyspozycji doświadczenie i rozum, a teologiczne dodaje do tego dane płynące

⁶ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, s. 319.

z Objawienia, rozszerzając bazę danych doświadczenia człowieka o źródła nadprzyrodzone. Czasem mówi się o „poznaniu z wiary”. Teologia myśli w przestrzeniach *lumine fidei*, podczas gdy żywioł filozofii to *lumine rationis*. Wreszcie myślenie radykalne to myślenie bezkompromisowe, odważnie stawiające problemy i pytania, niepoddające się modom i obowiązującym trendom myślowym. Zarówno filozof, jak i teolog radykalnie poszukują prawdy czy – w zgodzie z tropem etymologicznym terminu „filozofia” – mądrości. Obie nauki to próby zbliżenia się do prawdy rzeczywistości za pomocą odmiennych metod i danych bazowych.

Myślenie radykalne jest myśleniem racjonalnym, podnoszącym rozum do najwyższej instancji poznawczej. W przypadku teologii ów rozum zanurzony jest w przestrzeniach wiary, prawd religijnych przyjmowanych przez człowieka, który wyznaje chrześcijaństwo. Teolog jest przekonany, że wiara daje nadnaturalne światło i dzięki niemu rozum może odkrywać te obszary prawdy i rzeczywistości, które byłyby przed nim całkowicie zamknięte poza religijnym dogmatem. Prowokować to może interesujące dyskusje wokół racjonalności między filozofią a teologią. Problem ewentualnych granic poznania czysto rozumowego, tego, co za Władysławem Stróżewskim, możemy nazwać metaracjonalizmem⁷, zdaje się znajdować dobre obszary dyskusji właśnie na styku filozofii i teologii. To tylko jeden z nasuwających się przykładów.

Czy ustalenia teologów mogą być w jakikolwiek sposób interesujące czy inspirujące dla filozofa? Etienne Gilson nie bez racji powiada, że filozofowie ulegają różnym wpływom i jest to jak najbardziej naturalne. Jednym z obszarów tego wpływu jest religia, myślenie teologiczne. Pisał: „Wydaje się być faktem bezspornym, że upowszechnienie się pewnych tez metafizycznych świadczy o oddziaływaniu Objawienia judaistyczno-chrześcijańskiego na kształtowanie się myśli Zachodu”⁸. W aspekcie osobowym pojawia się pytanie, czy człowiek wierzący jest w stanie abstrahować od prawd swej religii i filozofować w całkowitej izolacji od nich. Gilson wyznawał: „nigdy nie mogłem pojąć, aby możliwy był taki wewnętrzny podział umysłu, iżby jedna jego połowa wierzyła, druga zaś filozofowała”⁹. Ale to tylko jeden aspekt sprawy. Wszak jawi się kolejne pytanie: czy teologia może stanowić wyzwanie dla filozofa niewierzącego? Czy wypracowywane idee, stawiane pytania i proponowane rozwiązania powstające na gruncie teologii mogą być dla filozofa dalekiego od przyjmowania prawd wiary czymś inspirującym, zapładniającym myślenie, otwierającym jakieś nowe przestrzenie namysłów *stricto* filozoficznych? Wydaje się, że tak, i nietrudno znaleźć przykłady potwierdzające tę odpowiedź, do czego jeszcze przyjdzie nam powrócić w nieco innym kontekście.

⁷ Por. W. Stróżewski, *Racjonalizm i metaracjonalizm*, w: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków: Znak 1994, s. 396–422.

⁸ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, s. 76. Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa: IW Pax 1958.

⁹ E. Gilson, *Filozofia i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa: IW Pax 1968, s. 11.

Dominique Lambert w swej monografii dotyczącej dialogu teologii z naukami przyrodniczymi wyróżnił trzy podstawowe modele wzajemnych odniesień tych sfer badawczych. Po pierwsze, mamy relację integracyjną (konkordyzm), w której teologia i nauki stanowią organiczną wspólnotę pojęć i treści, tworzą integrację teorii i hipotez, ideałem jest tu swoiste scalenie i ujednolicenie treści. Jest to na gruncie odniesień nauki i teologii model utopijny, w zasadzie nierealizowalny, choć lokalnie mający pewne precedensy. Po drugie, jawi się model separacyjny (dyskordyzm), czyli wzajemny izolacjonizm, brak dialogu i jakiegokolwiek współpracy, oddzielenie. Trzeci model tworzy eksplikacja (wyartykułowanie), a polega to na wzajemnym poszanowaniu swej odmienności metodologicznej, a jednocześnie przekonaniu o twórczym dialogu, który może stać się udziałem obu partnerów; wskazuje się tu na to, co wspólne, i na to, co różne¹⁰. Przenosząc tę interesującą propozycję wprost na relacje między filozofią a teologią, można mówić o trzech podstawowych modelach wzajemnych odniesień. Pierwszy to albo redukcja filozofii do teologii, albo na odwrót – teologii do filozofii, drugi rozdziela obie dziedziny, czyniąc z nich całkowicie obce rzeczywistości, a trzeci traktuje je komplementarnie, dopełniająco. Model pierwszy, w którym filozofia zostaje wchłonięta przez żywioł wiary, myślenia teologicznego, realizował się i realizuje w nurtach myślenia religijnego, nawiązującego do dawnego paradygmatu sprzed dystynkcji oddzielających filozofię od teologii. Nie bez racji nazywa się go nurtem augustyńskim w filozofii chrześcijańskiej. Był to paradygmat powszechny w myśli wczesnochrześcijańskiej aż do scholastycznego oddzielenia filozofii od teologii w XIII wieku. Trzeba jednak zauważyć, że przetrwał on w chrześcijaństwie wschodnim, co jest widoczne choćby w dwudziestowiecznej filozofii rosyjskiej, słusznie nazywanej filozofią w cieniu prawosławia. Sołowjow, Bierdiajew, Szestow, Rozanow, Łoski, Mierieżkowski to tylko nieliczne przykłady tej tendencji. Zresztą analogicznie sprawa wygląda na gruncie filozofii żydowskiej, począwszy od Filona z Aleksandrii. Współcześnie wiele nurtów fenomenologii francuskiej zdaje się wpisywać w ten paradygmat myślenia religijnego, by wspomnieć myśl Michela Henry'ego¹¹ czy Jeana-Yves'a Lacoste'a¹². W Polsce w pewnym zakresie myślenie religijne na gruncie filozoficznym uprawiał ks. Józef Tischner¹³, a w pełnym zakresie czyni to Stanisław Grygiel¹⁴. Od strony teologii myślenie religijne wchłaniające filozofię uprawia tzw. teologia naturalna

¹⁰ Por. D. Lambert, *Sciences et théologie – Les figures d'un dialogue*, Bruxelles: Éditions Lessius 1999; S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków: WAM 2004, s. 177–181.

¹¹ Por. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris: PUF 1963; M. Henry, *Paroles du Christ*, Paris: Éditions du Seuil 2002; M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. I–IV, Paris: PUF 2003–2004.

¹² Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris: PUF 1994; J.-Y. Lacoste, *Etre en danger*, Paris: CERF 2011.

¹³ Por. J. Tischner, *Myślenie religijne*, w: J. Tischner, *Myślenie wobec wartości*, Kraków: Znak 1982, s. 339–360.

¹⁴ Por. S. Grygiel, *Życie znaczy filozofować*, Warszawa: Mt 5,14 | Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego 2020.

(dawniej, chyba bardziej adekwatnie, określana mianem apologetyki) oraz pewne nurty teologiczne, rozwijane przede wszystkim w protestantyzmie.

Redukcja teologii do filozofii – drugi wariant pierwszego modelu odniesień – zdaje się dziś modelem bardzo popularnym, zapoczątkowanym chyba w sposób dojrzały dopiero przez Ludwiga Feuerbacha, który porzucił studia teologiczne dla filozofii i dokonał radykalnego sprowadzenia teologii do antropologii. W *Zasadach filozofii przyszłości* pisał: „Zadaniem czasów nowożytnych było urzeczywistnienie i ucłowieczenie Boga – przekształcenie i roztopienie teologii w antropologii”. I dalej: „Istota filozofii spekulatywnej – to nic innego jak zracjonalizowana, zrealizowana, uwspółcześniona istota Boga. Filozofia spekulatywna jest prawdziwą, konsekwentną, racjonalną teologią”¹⁵. Wydaje się, że tego typu podejście jest charakterystyczne dla wielu myślicieli współczesnych. Teologia jest wtedy traktowana jako rezerwuar pojęć i problemów, które w formie zdesakralizowanej mogą stać się twórczym zaczynem do analiz filozoficznych, stanowiących czasem radykalne odwrócenie sensów w stosunku do zamierzonych pierwotnie. Feuerbach podjął próbę spojrzenia na naturę człowieka przez pryzmat idei Boga i w tym sensie jest protoplastą naturalizacji teologii przez dyskurs filozoficzny.

Model rozgraniczenia/separacji (dyskordyzm) obu nauk tworzy radykalną obcość między nimi, uniemożliwiając ich wzajemny dialog czy wzajemną inspirację, choć może tu być asymetria. Generalnie jednak wzajemne odniesienia między filozofią a teologią nie mogą w tym ujęciu zachodzić. Dopiero trzeci model, oparty na odniesieniu komplementarności/eksplikacji, stanowi dobrą płaszczyznę do twórczych spotkań – obie dziedziny zachowują swą tożsamość i profil metodologiczny, a jednocześnie zdają się mieć sobie coś istotnego do zaoferowania. Wszak zarówno od teologa, jak i filozofa oczekuje się „odpowiedzi na wielkie pytania życia; odpowiedzi na pytanie: na czym właściwie polega bycie człowiekiem? Jak je przeżywać, by się powiodło?”¹⁶. Zacytowany właśnie Joseph Ratzinger uważa, że pytania te organicznie łączą filozofię z teologią, choć do odpowiedzi dążą one na różnych drogach racjonalnego namysłu. Owszem, niektórzy teolodzy zdawali się uważać, że można prowadzić badania teologiczne bez filozofii, a Marie Dominique Chenu OP jest dobrym przykładem takiego trendu w XX wieku. Przeciwstawiał on prawdę w znaczeniu ewangelicznym (prawda biblijna) koncepcji prawdy wypracowanej w filozofii greckiej (prawda metafizyczna). Z kolei Hans Urs von Balthasar głosił, że dziś filozofię można uprawiać wyłącznie w kontekście wiary, a chrześcijanin „pozostaje strażnikiem metafizycznego zdumienia, które ma wskazywać, gdzie jest źródło filozofii, i którego kontynuacja stanowi podstawę dla jej dalszego istnienia”¹⁷.

¹⁵ L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, tłum. M. Skwieciński, w: L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. II, Warszawa: PWN 1988, s. 4–5.

¹⁶ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo M 2001, s. 14.

¹⁷ Cyt. za: F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków: WAM 2011, s. 156.

Autentyczne i najgłębsze pytanie metafizyki, wyrażające się w zdziwieniu, że istnieje raczej coś aniżeli nic (Leibniz i Heidegger), może odpowiednio głęboko wybrzmieć, zdaniem Balthasara, wyłącznie w kontekście wiary chrześcijańskiej. Tylko chrześcijanin jest zdolny do pełnego zdumienia się Bytem. Teologiczne tło jest zatem nieodłączne od filozofii europejskiej. Teologiczne tematy i presupozycje są niemożliwe do oderwania od myślenia filozoficznego. Poglądy Chenu i Balthasara nie stanowią jednak we współczesnej myśli teologicznej dominującego trendu, zresztą z korzyścią – jak sądzę – tak dla teologii, jak i filozofii.

3. TWÓRCZE ODDZIAŁYWANIA – W KRĘGU PRZESZŁOŚCI JAKO NAUCZYCIELKI WSPÓŁCZESNOŚCI

Spotkanie chrześcijaństwa z filozofią pogańską jawiło się jako historyczna konieczność. Niezależnie od nieustannie podejmowanych dyskusji na temat błasków i cieni wynikających z tego spotkania dla chrześcijaństwa trudno byłoby wskazać w starożytności jakąś twórczą alternatywę, która wpisałaby rodzącą się myśl chrześcijańską w odmienny kontekst niż helleńskie klimaty filozoficzne. Warto też pamiętać o starożytnym przedstawianiu w sztuce chrześcijańskiej Chrystusa jako filozofa, który rozwiązał najważniejszy egzystencjalnie problem filozoficzny, mianowicie: śmiertelność człowieka. Dla św. Justyna Męczennika chrześcijaństwo to „prawdziwa filozofia”¹⁸. Pochodną takiego rozumienia chrześcijaństwa było traktowanie w starożytności życia mniszego jako życia filozoficznego¹⁹. Warto też zwrócić uwagę na symbolikę roku 529, kiedy to cesarz Justynian zamknął Akademię Platonską, a św. Benedykt z Nursji założył klasztor Benedyktynów na Monte Cassino.

Spotkanie chrześcijaństwa z filozofią grecką zainaugurowało żywioł myślenia religijnego, analiz filozoficznych dokonywanych we wnętrzu paradygmatu chrześcijaństwa, początkowo bez rozróżnień i dystynkcji metodologicznych. Taki unitarny klimat panował generalnie w czasach patrystycznych ze swym zwieńczeniem w dziełach św. Augustyna. Dopiero św. Tomasz z Akwinu, a warto wspomnieć pionierskie w tym względzie intuicje św. Alberta Wielkiego, wprowadził rozróżnienie między filozofią a teologią, zapewne nie bez wpływu wymogów instytucjonalnych, związanych z powstaniem w tym czasie uniwersytetów. Filozofia zaczyna od bytów

¹⁸ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 12–13. „Postawą prawdziwego filozofa jest życie według Logosu i z nim. Ponieważ bycie chrześcijaninem oznacza żyć według Logosu – zatem chrześcijanie są prawdziwymi filozofami, a chrześcijaństwo prawdziwą filozofią” (s. 13).

¹⁹ Por. A. Kazimierczak-Kucharska, *Mnich i filozof. Elementy życia filozoficznego w monastycznym wczesnochrześcijańskim od jego początków do VI w.*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2021.

skończonych i dochodzi do Boga jako ich Pierwszej Przyczyny, a teologia zaczyna od Boga i wszystkie byty przygodne, cały świat stworzony rozpatruje w jego związku z Bogiem. Akwinata podkreślał jednak całkowitą zgodność i organiczną jedność prawdy filozoficznej i teologicznej, zdecydowanie występując przeciw teorii dwóch prawd przypisywanych w średniowieczu awerroistom łacińskim. Jednak odkrywana samym rozumem prawda filozofii stanowi jedynie przedsiónek dla prawdy objawionej (*praeambula fidei*), stąd rola filozofii oddawana łacińskim adagium *philosophia ancilla theologiae* (i nie tylko filozofia, wszak teologia była uznawana za królową wszystkich nauk: *aliae scientiae dicuntur ancillae eius*). To czas generalnie twórczej symbiozy badań filozoficznych i teologicznych, które wzajemnie wpływają na siebie i mają sobie bardzo dużo do zaoferowania.

W tym miejscu warto przywołać problem związany z istnieniem i kształtem filozofii chrześcijańskiej. Zagadnienie to bardzo szerokie i skomplikowane, tu zostanie tylko syntetycznie zarysowane²⁰. Etienne Gilson uważał, że z punktu widzenia historyka filozofii istnienie filozofii chrześcijańskiej jest bezdyskusyjnym faktem, a dzieje myśli średniowiecznej są tego najlepszym przykładem. Jak ją rozumiał? Czytamy: „Nazywam filozofią chrześcijańską wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwie porządki poznania uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu”²¹. Nie istnieje, co prawda, rozum chrześcijański, ale istnieje rozum chrześcijanina, chrześcijańska aktywność rozumu. Stanowisko Gilsona wywołało szeroką dyskusję, w której wielu negowało sensowność mówienia o filozofii chrześcijańskiej, a byli wśród nich wybitni tomiści. Heidegger mówił o filozofii chrześcijańskiej jako o „drewnianym żelazie” (*hölzernes Eisen*), widząc w tym pojęciu fundamentalną sprzeczność. Z kolei Karl Jaspers powiadał, że cała filozofia europejska wyrasta z ducha biblijnego: „Biblia i religia biblijna to podstawa naszego filozofowania, stały drogowskaz i źródło niezastąpionych treści. Na Zachodzie filozofuje się – czy się ktoś z tym zgodzi czy nie – zawsze z Biblią, nawet wtedy, gdy się ją zwalcza”²². Uwaga ta niekoniecznie jest afirmacją filozofii chrześcijańskiej, ale w kontekście naszego zagadnienia wskazuje na coś bardzo ważnego.

W czasach nowożytnych dochodzi jednak do coraz silniejszej sekularyzacji filozofii i zrywania relacji z teologią. Zróznicowanie wprowadzone w XIII wieku ewoluowało w stronę przeciwstawiania, co najpierw, w XVI wieku, wyraziło się w niechęci protestantyzmu do filozofii (dla Lutera filozofia była swoistą zdradą wiary chrześcijańskiej), a w wieku XVIII wręcz we wrogości filozofii wobec teologii. W czasach oświecenia francuskiego stało się poniekąd regułą, że za filozofa

²⁰ Por. K. Stachewicz, *O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i futurologicznej*, „Logos i Ethos” 23 (2013), nr 2, s. 219–234.

²¹ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 38–39.

²² K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner i in., Toruń: Wydawnictwo Comer 1995, s. 67–68.

uznawano myśliciela, którego poglądy były sprzeczne z chrześcijaństwem, później proces poszedł w kierunku afirmacji niezależności poglądów filozoficznych od jakichkolwiek prawd religijnych. W zasadzie taki pogląd przetrwał do czasów współczesnych. Nie oznacza to oczywiście, że reguła ta była powszechnie przestrzegana. Wystarczy wskazać na solidne wykształcenie teologiczne wielu myślicieli czasów nowożytnych (np. Spinoza, Pascal, Schelling, Hegel) czy współczesnych (np. Kierkegaard, Heidegger, Blumenberg) i obfite korzystanie przez nich z tradycji teologicznej na gruncie własnych systemów filozoficznych. Przykładowo, Kierkegaard operował kategoriami religijnymi w rdzeniu swej filozofii: wieczność – czas, nieskończoność – skończoność, autentyczność egzystencji chrześcijańskiej etc. Wczesny Heidegger, z kolei, rozwijał fenomenologię życia chrześcijańskiego: poprzez analizę pewnych wątków z teologii św. Pawła czy św. Augustyna i średnio-wiecznej mistyki wypracowywał kategorie sytuacji, doświadczenia faktyczności, historyczności, przeżycia²³, co miało wpływ na jego ontologię fundamentalną, którą przedstawił później w swoim przełomowym dziele zatytułowanym *Sein und Zeit*. Myśliciel ten wielokrotnie rozważał relację fenomenologii do teologii²⁴. Niezależnie zatem od procesów „sekularyzacji” myślenia filozoficznego, które w czasach nowożytnych i współczesnych nabrało – chyba jednak z inspiracji Tomasza, choć wbrew jego intencjom – ogromnego impetu, przepływ idei teologicznych stanowi continuum, zdaje się, że nieprzerwane od starożytności chrześcijańskiej. Oczywiście zmieniał się i zmienia charakter tego przepływu i wzajemnych oddziaływań. Ta kwestia jeszcze nam powróci.

W historii jest tyle twórczych oddziaływań idei, pojęć i intuicji teologicznych na filozofię, że ich syntetyczne omówienie zasługuje na monografię. Tu tylko kilka sygnalizujących zagadnienie przykładów. Wypracowane w toku sporów trynitarnych, pojęcie „osoba”, które stało się główną kategorią opisu Trójcy Świętej, okazało się bardzo pomocne w filozoficznej teorii człowieka. Narodziny i rozwój personalizmu bazują na tej teologicznie opracowanej koncepcji Osób Boskich. Klasyczna metafizyka egzystencjalna natomiast źródłowo tkwi w Księdze Wyjścia, w której Bóg, objawiając Mojżeszowi swe imię, używa określenia: „Jestem, który Jestem” (Wj 3,14). Gilson nie bez racji uważa, że jest to fundament ujęcia bytu w aspekcie *esse*, a szczególnie Bytu Koniecznego jako Istnienia Samoistnego w metafizyce tomistycznej²⁵. Warto też pamiętać, że podejście hermeneutyczne w filozofii bazuje na wypracowanej w teologii technice interpretacji tekstu biblijnego. Później od Friedricha Schleiermachera poprzez Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura aż do Gianniego Vattimo czy Johna Davida Caputo przeszliśmy od hermeneutyki biblijnej

²³ Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak 2002.

²⁴ Najbardziej systematycznie w: M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, J. Mizera, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa: Aletheia 1999, s. 45–71.

²⁵ Por. Z. Kunicki, *Metafizyka Księgi Wyjścia. Studium teologii filozoficznej Etienne Gilsona*, Olsztyn: Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 1996.

do hermeneutyki filozoficznej. Dużym potencjałem filozoficznym wykazała się też idea *creatio ex nihilo*, a także teologiczna idea stworzenia świata jako *creatio continua*. Pojęcie „wolna wola” też jest proveniencji teologicznej; generalnie ta kategoria, jakże fundamentalna dla antropologii i etyki, a dziś szeroko dyskutowana w kontekście neuronauk, nie istniała w filozofii greckiej i pojawiła się dopiero (to m.in. ustalenia Hannah Arendt) w myśli św. Augustyna. Osobną kwestią jest rozwijany i teologicznie eksplikowany *ethos* chrześcijański, który twórczo wpłynął na wiele ujęć moralności w ramach etyki filozoficznej, a jego wpływów trudno nie zauważyć także w pewnych wariantach tzw. etyki niezależnej, by wspomnieć z naszej rodzimej tradycji choćby etykę spolegliwego opiekuna, wypracowaną przez Tadeusza Kotarbińskiego, czy etykę chrześcijańską dla niewierzących autorstwa Mariana Przełęckiego.

4. FILOZOF WOBEC TEOLOGII DZIŚ

Współczesna teologia sporo mówi o filozofii, ale wzajemności nie widać. Prawie żaden leksykon *stricte* filozoficzny nie zawiera nawet hasła „teologia”. Możemy zatem mówić o swoistej asymetrii odniesień. Jakie są źródła tej asymetrii? Z jednej strony niewątpliwie procesy ogólnego zeświecczenia oraz zaniku wpływów instytucjonalnych Kościołów czynią z teologii naukę niszową. Z drugiej strony nie widać chyba jakichś oryginalnych propozycji teologicznych, których nadmiar pojawiał się w drugiej połowie XX wieku, a od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia dynamizm ich rozwoju wyraźnie zahamował. Wszystko to powoduje dystans filozofów wobec teologii, rodząc raczej postawy ignorancji, obojętności niż fascynacji czy choćby zainteresowania. Problem Boga staje się we współczesnej filozofii problemem obojętnym, spory o Boga wystudziły się, a zjawisko tzw. nowego ateizmu (Dennett, Hitchens i Dawkins) nie znajduje wśród filozofów akademickich wielkiego zainteresowania i nie generuje wielkich sporów i dyskusji. W sferze zainteresowań filozofów leży natomiast religia, wiara religijna traktowana jako rezerwuuar rozmaitych idei, sensów, kategorii i pojęć filozoficznych czy nawet ogólnohumanistycznych. Przejmowanie przez dyskurs filozoficzny pewnych idei teologicznych prowadzi jednak do ich desakralizacji, sekularyzacji, ujmowania poza naturalnym dla nich środowiskiem wiary, przez co dochodzi do ich funkcjonowania w nowych kontekstach, nierzadko obcych im i wrogich. Przestają być ideami powiązаныmi z żywą wiarą, stają się raczej martwymi relikdami zamierającej tradycji religijnej.

Teologia zazwyczaj znajduje się w przestrzeni ignorancji współczesnego filozofa, choć problemy teologiczne już niekoniecznie. Swoistym symbolem twórczych spotkań i dyskusji między filozofami a teologami w czasach najnowszych było

spotkanie Jürgena Habermasa z Josephem Ratzingerem w auli Akademii Katolickiej w Monachium w styczniu 2004 roku. Habermas to wybitny przedstawiciel szkoły frankfurckiej, ateista, który w ramach dyskusji z wielkim niemieckim teologiem Ratzingerem uznał religię za sporą szansę dla zlaicyzowanego społeczeństwa liberalnego. Przyszły papież Benedykt XVI podkreślił zaś kwestię etosu światowego (zapewne nie bez wpływu idei *Weltethos* Hansa Künga), wypracowywanego w dialogu ze wszystkimi kulturami i religiami zarówno laickiej, jak i chrześcijańskiej części Europy. Owość dialogu potwierdzili obaj rozmówcy, a po 2004 roku w myśleniu Habermasa o roli religii w funkcjonowaniu społeczeństwa europejskiego da się dostrzec znaczące zmiany.

Wiele kwestii zdaje się w sposób szczególny nadawać się do wzajemnych dyskusji między filozofami a teologami. Wspomnieć można interdyscyplinarne spotkania dotyczące wzajemnych odniesień teologii, filozofii i nauk przyrodniczych, organizowane od lat przez uniwersytety amerykańskie, a także europejskie. Polskim przykładem było środowisko skupione wokół Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie, zainicjowanego przez ks. Michała Hellera i ks. Józefa Życińskiego, a dzisiaj także wokół Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych UJ. Prace teologów brytyjskich Artura Peacocke'a czy Johna Polkinghorne'a wykazują ogromny potencjał inspirujący ujęcia filozoficzne. Na szczególną uwagę zasługuje propozycja Iana Barboura, by na prawdy filozoficzne i teologiczne patrzeć przez pryzmat modeli²⁶. Przykładów na tego typu wymianę myśli i inspiracji jest wiele i długo można by je wymieniać. Nieco gorzej przedstawia się problem dialogu teologii z naukami humanistycznymi i społecznymi, co może stanowić zapowiedź przyszłych konfliktów, diametralnie różnych od oswojonego już problemu nauka – wiara w odniesieniu do nauk ścisłych. To jednak odrębny temat, tu tylko wspomniany, a to ze względu na widoczny brak oddziaływań myśli teologicznej na współczesną – szeroko rozumianą – humanistykę.

Interesującym dla filozofa zagadnieniem teologicznym jest też problem języka, nierzadko w dyskursie teologicznym „ekstremizowanego”, dochodzącego do swych granic, występującego w „niecodziennych” dla niego funkcjach, by wspomnieć na przykład język modlitwy i wybitną monografię Richarda Schaefflera pt. *O języku modlitwy*²⁷. Kolejne interdyscyplinarne zagadnienie to problem wiary – czym jest, jakie pełni funkcje poznawcze i życiowe. Czy fraza „poznanie z wiary”, „roszczenie wiary do rozumu” to wyłącznie konstrukt teologiczny czy sensowna idea także w perspektywach namysłów filozoficznych? Na czym zasadza się pewność wiary religijnej, jaką ma legitymizację racjonalną i intersubiektywną? Ważną przestrzenią dla wspólnych namysłów jest oczywiście problem człowieka – jego tożsamości,

²⁶ Por. I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków: Znak 1984. Używane w niniejszym tekście pojęcia „model” i „paradygmat” są rozumiane generalnie w duchu ustaleń Iana G. Barboura.

²⁷ R. Schaeffler, *O języku modlitwy*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Znak 2007.

wymiarów duchowych czy wolności. Na osobną uwagę zasługuje fundamentalne pojęcie „godność człowieka”, pochodzące wszak z chrześcijańskiej koncepcji człowieka, a dziś domagające się uzasadnienia i szerokiej eksplikacji jego etycznych sensów. Dzięki temu współczesne dyskusje bioetyczne mogą przebiegać w kontekście godności człowieka, a nie tylko w przestrzeniach czysto utylitarne rachunku szczęścia. Dyskusja o nadziei jako fundamentalnym egzystencjalnie człowieka nie może nie brać pod uwagę klasycznych już dzieł poświęconych temu zagadnieniu przez protestanckiego teologa Jürgena Moltmanna (*Theologie der Hoffnung*), wypracowanych zresztą w dyskusji z filozofią nadziei stworzoną na gruncie marksistowskim przez Ernsta Blocha. Z kolei monografia Moltmanna poświęcona ekologicznej teorii stworzenia (*Gott in der Schöpfung*) bywa często przywoływana w modnej dziś etyce ochrony środowiska naturalnego – kolejnym istotnym obszarze do dyskusji filozofów z teologami. Warto też zwrócić uwagę na rozwijane obecnie w filozofii, ale i psychologii czy pedagogice różne warianty świeckiej soteryki, bazujące na takich kategoriach, jak: samospelnienie, samorealizacja, bycie sobą, autentyczność etc. Być może paralelna dyskusja z soteriologią teologiczną może rzucić na te modele nowe światła, pogłębić analizy, ukazać konteksty ukrywane i niewidoczne w dyskursach nauk humanistycznych i społecznych. Problem celu życia człowieka i jego spełnienia stanowi wszak fundamentalne zagadnienie egzystencjalne, niezależnie od egzorcyzmowania go w kulturze postmodernistycznej.

Czy czasy nowożytne dokonały desakralizacji pojęć i teorii teologicznych, czyniąc fundacyjne zapożyczenie, jak chce jedna z tradycji interpretujących przez pryzmat religijny czasy nowoczesne (np. Agata Bielik-Robson), czy też raczej ma Hans Blumenberg, odrzucający taką perspektywę interpretacyjną? Niemiecki filozof uważał, że nowożytność stanowi autonomiczną formację intelektualną, wytworzoną nie na drodze zeświecczenia kategorii teologicznych, ale powstała w silnej opozycji do religii chrześcijańskiej, stąd jest epoką prawowitą, w żaden sposób niezadłużoną w kulturze religijnej średniowiecza, a samougruntowanie epoki nowożytnej „nastąpiło z niczego”²⁸. Zauważyć jednak wypada fakt, że Blumenberg nieustannie nawiązywał w swej filozofii do wątków teologicznych, przepracowując i oryginalnie reinterpretując wiele idei *stricte* teologicznych, właściwie na przestrzeni całego swego filozoficznego żywota²⁹. Radykalne odcięcie się od teologii nie jest zatem sprawą łatwą, a może nawet jest rzeczą niemożliwą.

Nietrudno zlokalizować w sensie tak ogólnym, jak i szczegółowym wspólne płaszczyzny badawcze filozofii i teologii poprzez wskazanie przedmiotu zainteresowań, sekwencji idei, a nawet metod postępowania naukowego. Rysuje się w tych

²⁸ Por. H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, Warszawa: PWN 2019.

²⁹ Por. H. Blumenberg, *Dwuznaczność nieba*, tłum. T. Zatorski, „Znak” 71 (2019), nr 10, s. 32–37; R. Pawlik, *Czego Hans Blumenberg może nauczyć teologa o Kościele?*, „Znak” 68 (2016), nr 6, s. 58–63; T. Zatorski, *Między ironią a lojalnością*, „Znak” 68 (2016), nr 6, s. 64–69; M. Jędrzejek, *Hans Blumenberg, niewidzialny filozof*, „Znak” 72 (2020), nr 7–8, s. 4–12.

obszarach głównie spór, agoniczność spotkań, choć i wspólnota doświadczeń ludzkich. Ważną przestrzenią łączącą obie dziedziny wiedzy jest odwoływanie się do doświadczenia. Styk wiara/teologia – doświadczenie bywał w dziejach dość ambiwalentny i generował wiele problemów, by z czasów współczesnych wspomnieć kryzys modernistyczny. Dopiero Sobór Watykański II w pełni otworzył możliwości powrotu do kategorii doświadczenia na gruncie teologii, kończąc okres podejrzliwości, choć w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* nadal tego pojęcia nie znajdziemy. Generalnie jednak „w opinii zdecydowanej większości teologów, zarówno katolickich, jak i protestanckich, nie sposób obejść się bez kategorii doświadczenia”³⁰. Skąd taka popularność doświadczenia na gruncie teologii? Prawdopodobnie wiąże się to z nadzieją na przejście od abstrakcyjnej nierzadko narracji teologicznej do konkretnego ludzkiego życia przeżywanego w kontekście religijnym. Podkreśla się też, że Objawienie jest udzielane w doświadczeniu, co teologia biblijna zdaje się jednoznacznie potwierdzać. Z kolei doświadczenie w filozofii – rozmaicie rozumiane, począwszy od sensualnych sensów empiryzmu, zradykalizowanych przez neopozytywizm, po szerokie ujęcia fenomenologiczno-hermeneutyczne – przynajmniej od Arystotelesa zdaje się stanowić fundamentalną kategorię epistemologiczną. Zresztą kategoria ta – choć przeżywa dziś rozliczne kryzysy – jest ważnym pojęciem w całej humanistyce, a także w naukach społecznych. Teologia odwołująca się do doświadczenia staje się zatem bliska filozofowi, czego przykładem może być myśl Karla Rahnera, Hansa Künga czy Gerarda Ebelinga. Z drugiej strony sama kategoria doświadczenia, w całej swej fundamentalności, może uzyskać interesujące naświetlenia i ujaśnienia w kontekście dyskusji teologiczno-filozoficznej.

5. JAKIEJ TEOLOGII POTRZEBUJE WSPÓŁCZESNA FILOZOFIA?

Pierwsza konstatacja, która wynika z wielu powyższych przykładów i refleksji, wskazuje na zwrotność relacji: teologia korzystająca odpowiedzialnie i twórczo z filozofii zwrotnie bywa dla filozofa interesująca, przykładem myśl Rahnera, Balthasara, Ratzingera czy teologia procesu (John Van der Veken, James Tracy, Bernard Lee, Benedict Ashley). Idee przejmowane przez teologa z filozofii, a następnie przerabiane przez pryzmat wiary bywają interesujące dla filozofa. Mechanizm ten zdaje się działać dość niezawodnie, choć istnieją przykłady – a teologia Bartha jest tu wyjątkowo mocnym argumentem – uprawiania teologii poza filozofią przy zachowaniu dużej atrakcyjności. Na uwagę, potwierdzającą powyższą konstatację o atrakcyjności wtórnych idei teologicznych, zasługują między innymi prace

³⁰ K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin: RW KUL 2003, s. 36.

teologiczne amerykańskiego autora Roberta Sokolowskiego, by wspomnieć tu także jego książki, jak *Obecność eucharystyczna: studium z teologii fenomenologicznej* czy *Bóg wiary i rozumu: podstawy chrześcijańskiej teologii*. Przejęcie przez niego ważnych dla współczesnej filozofii idei wziętych z fenomenologii i ich twórcze zastosowanie w teologii czyni z jego prac interesujące dla filozofa propozycje.

Niewątpliwie atrakcyjna i inspirująca dla filozofa może być teologia wyczulona na apofazę, tajemnicę, stawiająca pytania, a unikająca zbyt oczywistych odpowiedzi, ostatecznie rozstrzygających i zabijających pytania. Pisał Joseph Ratzinger: „stawianie pytań ponosi klęskę, gdy wraz z udzieleniem odpowiedzi sprawa traci perspektywę. Wiara słyszy odpowiedź, bo podtrzymuje pytanie”³¹. Zatem odpowiedzi, które oferuje wiara religijna, nie muszą – wbrew intuicjom Heideggera czy Jaspersa – zabijać filozoficznego ducha pytań, lecz mogą pytaniom nadawać większą głębię, otwierać przed nimi nowe perspektywy zapytywania, otwierać na momenty niewypowiadalne, niewyraźne. Bo przecież „znajomość wielkiej odpowiedzi, jak ją przekazuje wiara, stanowi raczej bodziec niż przeszkodę dla prawdziwego stawiania pytań”³². Dzieje się tak o tyle, o ile teologia potrafi „podtrzymać pytanie” (Ratzinger) i nie ulega pokusie szybkich, łatwych i zamykających myślenie odpowiedzi. To jeden z najbardziej fundamentalnych warunków atrakcyjności teologii dla filozofii i możliwości ich partnerskiego spotkania. Takie działy teologii, jak: teologia naturalna (bardziej filozofia niż teologia, zwana kiedyś apologetyką), teologia biblijna czy moralna zdają się w sposób szczególnie stanowić przestrzenie graniczne z analizami filozoficznymi, mogące stanowić wyzwanie, inspirację, zapraszać do współmyślenia, budzić sprzeczności, budować wspólnotę poszukiwań badawczych. Oczywiście, różne typy refleksji teologicznej mogą być inspirujące dla określonych typów badań filozoficznych. Teologia analityczna będzie mogła być partnerem dla filozofów analitycznych, a nastawiona bardziej hermeneutycznie dla filozofów analogicznego nurtu. Generalnie cechy myślenia filozoficznego znamionujące mądrość to – za Arystotelesem – rzetelność i uczciwość, gruntowność i precyzja myślenia, „wyjaśniający namysł”. Chyba tego samego filozof oczekuje od teologii. Jeśli te warunki są spełnione, to droga do twórczego spotkania i dialogu jest otwarta.

Pewne typy teologii zdają się nie stanowić dla filozofa żadnej twórczej inspiracji. Które? John Henry Newman charakteryzował „jałową teologię” poprzez takie jej cechy, jak: przesadne systematyzowanie, fantazjowanie, dogmatyzm, bigoteria i sofistyczne mędrkowanie³³. Można też zwrócić uwagę na nietwórczą, a czasem skrajnie się objawiającą autoreferencyjność teologii, zainteresowanej wyłącznie sobą i wszystkie problemy odnoszącą do siebie. Brak zainteresowania

³¹ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 25.

³² J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 17.

³³ Por. J. Pieper, *Możliwa przyszłość filozofii*, w: J. Pieper, *O trudnościach wiary – dzisiaj. Rozprawy i mowy*, tłum. P. Waszchenko, Warszawa: IW Pax 1994, s. 214.

teologa współczesną kulturą, naukami czy rozwojem techniki skutkować musi wzajemnością, czyli ignorancją wobec teologii ze strony dzisiejszej kultury. Nie-twórcze jest myślenie teologiczne zatrzymujące się w radykalizmie pytań, reputujące znane rozwiązania, lękliwe wobec nowych perspektyw heurystycznych, kurczowo trzymające się określonych twierdzeń niczym aksjomatów w naukach dedukcyjnych, niewolniczo podążające za współczesnymi trendami w filozofii czy naukach humanistyczno-społecznych. Teologia tracąca swą tożsamość nie jest partnerem twórczych spotkań, stara się konformistycznie udawać naukę, dla której wiara i Objawienie stanowią raczej margines niż istotę. Jeśli teolog chrześcijański ma być partnerem istotnego spotkania z filozofem, to najbardziej fundamentalnym warunkiem zdaje się tu jego tożsamość, zakorzenienie we właściwym dla myśli teologicznej *ethosie*. Przykład myśli Ratzingera jest tu bardzo na miejscu.

Teologia cechująca się odkrywczością, będąca generatorem twórczych, oryginalnych i nowych idei niewątpliwie może stanowić interesujący kontrpunkt dla myślenia *stricto* filozoficznego. Oczywiście, jawi się pytanie, czy to się dzieje we współczesnej teologii. Odnosi się czasem wrażenie, że nie i że teologia jest interesująca dla filozofa bardziej w swych klasycznych już formach, nierzadko scholastycznych kształtach niż myśl teologiczna aktualnie rozwijana, która nie potrafi często wyjść poza repetycje z jednej strony sformułowań pochodzących z dokumentów kościelnych, a z drugiej dzieł wielkich teologów XX wieku. Może to konstatacja krzywdząca i zbyt generalizująca. Mamy choćby ruch Radykalnej Ortodoksji (Radical Orthodoxy), zrodzony w późnych latach dziewięćdziesiątych minionego wieku, wywołujący sporo dyskusji w świecie nie tylko teologów, ale i filozofów³⁴. Kilka podobnych przykładów jeszcze można by znaleźć, ale pozostaje wrażenie, że to jednak wyjątki od zasady ogólnego zastoju współczesnej myśli teologicznej i jej niewielkiej generalnie atrakcyjności dla filozofii.

Można nie bez elementu przekory zapytać, czy zmierzamy współcześnie ku modelowi *theologia ancilla philosophiae*. „Z punktu widzenia tego spełnienia [rozumu – K.S.] będzie prawdopodobne, że w całej dziedzinie dyskusji filozoficznej teologia ma coś do powiedzenia filozofii, ta zaś w dialogu z teologią zyskuje na głębi i wzbogaca się”³⁵. Teologia może wskazywać poznaniu filozoficznemu na pewne ograniczenia, otwierać na własne możliwości, przypominać o zdolności rozumu do transcendencji, o priorytecie ducha w stosunku do materii, roli sumienia, godności osoby. „Filozofia wrażliwa na zagrożenia i jednostronności będzie potrzebować dialogu z doradcą tak konstruktywnym jak teologia”³⁶.

³⁴ Por. C. Pickstock, *After Writing*, New Jersey: John Wiley & Sons 1997; J. Milbank, *Theology and Social Theory*, New Jersey: John Wiley & Sons 2005.

³⁵ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006, s. 316.

³⁶ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, s. 317.

Poruszone w artykule zagadnienie jest ważne i istotne, gdyż „ostatecznie żadna ze stron nie może całkowicie obejść się bez drugiej”³⁷. Chyba, że za cenę rezygnacji ze swych poznawczych i mądrościowych aspiracji. Wydaje się, że na skutek wielu przyczyn współczesna myśl teologiczna staje się dla filozofa dziedziną dociekań coraz bardziej obojętną i nieistotną. Można jednak mieć niebezpieczną nadzieję, że ten stan rzeczy będzie się zmieniał, a obie nauki, które tak wiele łączy, wejdą ze sobą w twórcze dialogi. Historia jednoznacznie wskazuje na owocność takich spotkań, a tym samym na ich potrzebę. Dzięki nim ostateczny sens świata rozumianego jako całość/wszystko i ludzkiej egzystencji może być bardziej adekwatnie uchwycony i wyjaśniony.

KILKA REFLEKSJI O WSPÓŁCZESNYCH ODNIESIENIACH FILOZOFII DO TEOLOGII. MIĘDZY INSPIRACJĄ A OBOJĘTNOŚCIĄ

Streszczenie

Problem wzajemnych odniesień filozofii i teologii stanowi wyzwanie, począwszy od starożytności chrześcijańskiej i sporów o rolę filozofii pogańskiej w namysłach teologicznych. W średniowieczu wypracowano model twórczej współpracy obu nauk, ale w czasach nowożytnych na skutek postępujących procesów sekularyzacji filozofię zaczęto przeciwstawiać teologii. W czasach współczesnych odniesienia nauk filozoficznych do teologii nie należą do łatwych i wymykają się jednoznaczności. W artykule podjęto namysł nad współczesnym stosunkiem filozofii do teologii i postawiono pytanie, jakie warunki muszą być spełnione, by dochodziło do twórczego dialogu obu nauk. Kiedy teologia staje się dla filozofa interesująca, a kiedy stanowi dla niego reliktdawnej świetności, dziś niemający jej nic do zaoferowania? Podjęte w artykule analizy stanowią przyczynek do tytułowego problemu, ważnego tak z punktu widzenia współczesnej teologii, jak i kultury humanistycznej.

Słowa kluczowe: teologia, filozofia, dialog, twórcze spotkania, wzajemne relacje.

A FEW REFLECTIONS ON CONTEMPORARY RELATIONSHIP OF PHILOSOPHY TO THEOLOGY. BETWEEN INSPIRATION AND INDEPENDENCE

Summary

The problem of mutual relations between philosophy and theology has been a challenge since Christian antiquity and disputes about the role of pagan philosophy in theological deliberations. In the Middle Ages, a model of creative cooperation between the two sciences was developed, but in modern times, as a result of the progressing processes of secularization,

³⁷ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 25.

philosophy began to oppose theology. In contemporary times, the references of philosophical sciences to theology are not easy and escape unambiguousness. The article reflects on the contemporary relationship between philosophy and theology and asks what conditions must be met for a creative dialogue between the two sciences to take place. When does theology become interesting for a philosopher, and when is it a relic of its former glory, with nothing to offer it today? The analysis undertaken in the article contributes to the title problem, important both from the point of view of contemporary theology and humanistic culture.

Keywords: theology, philosophy, dialogue, creative meetings, mutual relations.

EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZU ZEITGENÖSSISCHEN BEZÜGEN
DER PHILOSOPHIE ZUR THEOLOGIE.
ZWISCHEN INSPIRATION UND GLEICHGÜLTIGKEIT

Zusammenfassung

Das Problem der gegenseitigen Bezüge von Philosophie und Theologie ist seit der christlichen Antike und den Auseinandersetzungen um die Rolle der heidnischen Philosophie in der theologischen Reflexion eine Herausforderung. Während im Mittelalter ein Modell der schöpferischen Zusammenarbeit zwischen den beiden Wissenschaften erarbeitet wurde, begann die Philosophie in der Neuzeit, als Folge fortschreitender Säkularisierungsprozesse, der Theologie gegenübergestellt zu werden. In der heutigen Zeit sind Bezüge der philosophischen Wissenschaften zur Theologie nicht einfach und entziehen sich einer eindeutigen Beurteilung. Der Autor des Artikels reflektiert das gegenwärtige Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie und fragt, welche Bedingungen für einen kreativen Dialog zwischen den beiden Wissenschaften erfüllt sein müssen. Wann wird die Theologie für einen Philosophen interessant, und wann wird sie zu einem Relikt ihres früheren Glanzes, das heute nichts mehr zu bieten hat? Die in diesem Artikel vorgenommenen Analysen sind ein Beitrag zum Titelproblem, der sowohl aus der Sicht der zeitgenössischen Theologie als auch der humanistischen Kultur wichtig ist.

Schlüsselwörter: Theologie, Philosophie, Dialog, kreative Begegnungen, gegenseitige Beziehungen.

BIBLIOGRAFIA

- Barbour I.G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków: Znak 1984.
- Blumenberg H., *Dwuznaczność nieba*, tłum. T. Zatorski, „Znak” 71 (2019), nr 10, s. 32–37.
- Blumenberg H., *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, Warszawa: PWN 2019.

- Feuerbach L., *Zasady filozofii przyszłości*, tłum. M. Skwieciński, w: L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. II, Warszawa: PWN 1988, s. 3–90.
- Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa: IW Pax 1988.
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa: IW Pax 1958.
- Gilson E., *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa: IW Pax 1968.
- Grygiel S., *Życie znaczy filozofować*, Warszawa: Mt 5,14 | Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego 2020.
- Heidegger M., *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, J. Mizera, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa: Aletheia 1999, s. 45–71.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Znak 2002.
- Henry M., *L'essence de la manifestation*, Paris: PUF 1963.
- Henry M., *Paroles de Christ*, Paris: Éditions du Seuil 2002.
- Henry M., *Phénoménologie de la vie*, t. I–IV, Paris: PUF 2003–2004.
- Herbut J., *Problemy teologii pojętej jako rewelacjonalizacja naturalnej wiedzy o życiu chrześcijańskim*, „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987), z. 1, s. 293–307.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner i in., Toruń: Wydawnictwo Comer 1995.
- Jędrzejek M., *Hans Blumenberg, niewidzialny filozof*, „Znak” 72 (2020), nr 7–8, s. 4–12.
- Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TN KUL 1992.
- Kamiński S., *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, oprac. M. Walczak, A. Bronk, Lublin: TN KUL 1998.
- Kamiński S., Herbut J., *Teologia*, w: J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin: TN KUL 1997, s. 507–510.
- Kazmierczak-Kucharska A., *Mnich i filozof. Elementy życia filozoficznego w monastycyzmie wczesnochrześcijańskim od jego początków do VI w.*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2021.
- Kerr F., *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków: WAM 2011.
- Kowalik K., *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin: RW KUL 2003.
- Kunicki Z., *Metafizyka Księgi Wyjścia. Studium teologii filozoficznej Etienne Gilsona*, Olsztyn: Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 1996.
- Lacoste J.-Y., *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris: PUF 1994.
- Lacoste J.-Y., *Etre en danger*, Paris: CERF 2011.
- Lambert D., *Sciences et théologie – Les figures d'un dialogue*, Bruxelles: Éditions Lessius 1999.
- Milbank J., *Theology and Social Theory*, New Jersey: John Wiley & Sons 2005.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław: Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej 1991.
- Pawlik R., *Czego Hans Blumenberg może nauczyć teologa o Kościele?*, „Znak” 68 (2016), nr 6, s. 58–63.
- Pickstock C., *After Writing*, New Jersey: John Wiley & Sons 1997.
- Pieper J., *Możliwa przyszłość filozofii*, w: J. Pieper, *O trudnościach wiary – dzisiaj. Rozprawy i mowy*, tłum. P. Waszchenko, Warszawa: IW Pax 1994, s. 209–217.

- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: IW Pax 1987.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo M 2001.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006.
- Stachewicz K., *O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i futurologicznej*, „Logos i Ethos” 23 (2013), nr 2, s. 219–234.
- Stróżewski W., *Racjonalizm i metaracjonalizm*, w: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków: Znak 1994.
- Tischner J., *Myślenie religijne*, w: J. Tischner, *Myślenie wobec wartości*, Kraków: Znak 1982, s. 339–360.
- Wszolek S., *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków: WAM 2004.
- Zatorski T., *Między ironią a lojalnością*, „Znak” 68 (2016), nr 6, s. 64–69.

Krzysztof Stachewicz – profesor nauk humanistycznych, filozof, historyk, teolog; kierownik Zakładu Filozofii i Dialogu na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu, redaktor naczelny rocznika naukowego „Filozofia Chrześcijańska”, autor 8 książek oraz ponad 150 artykułów i rozpraw. Główne pola zainteresowań: etyka, metaetyka, filozofia losu, filozofia mistyki, filozofia religii. W ostatnich latach wydał publikacje: *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej* (2012), *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności* (2013), *Myśleć prawdę i dobro. W kręgu filozofii, religii i etyki* (2016) oraz dwutomową monografię *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki* (2019–2020). Adres do korespondencji: stachew@amu.edu.pl.