ACTA ELBINGENSIA
KWARTALNIK NAUKOWY ELBLĄSKIEJ UCZELNI HUMANISTYCZNO-EKONOMICZNEJ
Nauki Społeczne z. 17 2021, t. XLVIII, nr 2

Krzysztof Kalka*

FILOZOFIA A TEOLOGIA – WZAJEMNOŚĆ I OBUSTRONNA ZALEŻNOŚĆ

Streszczenie

Artykuł dotyczy relacji między teologią a filozofią. Autor podjął się próby przedstawienia genezy wpływu teologii na filozofię i odwrotnie. W celu analizy wzajemnej i obustronnej zależności między filozofią a teologią opisano m.in. tendencje na temat przydatności filozofii w teologii wg teologów, m.in. zdanie na ten temat św. Tomasza z Akwinu. Ponadto pochylono się także nad myślą Piotra Damiani, że „filozofia jest sługą teologii" oraz zagadnieniem filozofii chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, Arystoteles, filozofia, teologia, filozofia chrześcijańska.

Summary

The article deals with the relationship between theology and philosophy. The author made an attempt to present the genesis of the influence of theology on philosophy and vice versa.

In order to analyze the mutual and reciprocal relationship between philosophy and theology, the trends concerning the usefulness of philosophy in theology according to theologians, and the opinion of Saint Thomas Aquinas on this subject were described. Moreover, attention was also paid to the thought of Piotr Damiani that "Philosophy is a servant of theology" and what Christian philosophy is all about.

Keywords: Thomas Aquinas, Aristotle, philosophy, theology, christian philosophy.

* Dr hab., prof. EUH-E, Elbląska Uczelnia Humanistyczno-Ekonomiczna, Wydział Administracji i Nauk Społecznych.

Wstęp

Wydaje się rzeczą oczywistą, że filozofię i teologię łączą swego rodzaju więzi pokrewieństwa. Obie te nauki czy dziedziny stawiają sobie podobne, a niekiedy nawet te same pytania: miejsce człowieka w świecie, problem dobra i zła, problem śmierci, na czym polega szczęście, jaki jest sens istnienia, problem Boga, i tak dalej... A poza tym, niektórzy teologowie zapożyczają nawet koncepty filozoficzne, jak również formy rozumowania filozofów. Jednym z najbardziej jaskrawych przykładów jest Tomasz z Akwinu i jego powiązania z Arystotelesem.

Człowiek może być jednocześnie filozofem i teologiem, ale musi uznać różnicę miedzy tymi dwiema dyscyplinami, bo każda z nich ma specyficzny charakter, przedmiot, język i metodę[1].

Filozofia zrodziła się ze zdziwienia. Ale jej celem jest wędrować w poszukiwaniu wyjaśnienia wszystkiego co istnieje, aby odnaleźć prawdę. Chce pojąć wszystko – to znaczy całą rzeczywistość, a nie tylko jej część. Chce, by to wyjaśnienie było czysto racjonalne. Jak powiada Arystoteles, jej początkiem jest zdziwienie wobec nieznanego i stanowi ona wysiłek wyzwalania się z niewiedzy.

Teologia jest nauką, która bada Boga. Rodzi się ze zdziwienia wierzącego, który odkrywa, że jest zdolny wierzyć w Boże objawienie. Jest inicjatywą wiary, która wyrusza na poszukiwanie rozumu. Jest także racjonalnym wysiłkiem człowieka, który rodzi się z relacji między wiarą a ludzką myślą.

Przeplatanie się filozofii z teologią

Jest rzeczą ogromnie ważną i konieczną przy zajmowaniu się teologią używać oczu rozumu, aby móc lepiej zrozumieć objawienie Boże za pośrednictwem Bożego słowa. Podobnie trzeba używać oczu wiary w filozofii, aby

[1] Niektórzy uważają dzisiaj, że rozróżnienie między tymi dwiema dyscyplinami jest niedawne i czasem mało zasadne: „Rozróżnienie między filozofią a teologią, znane nam obecnie, jest świeżej daty: popełniamy anachronizm, wskazując na nie przed XVI wiekiem, a z drugiej strony, podtrzymując je, narażamy się co najmniej na ryzyko odtworzenia, a nawet przemieszczenia impasów, do których prowadzi. Studiować stosunek między filozofią a teologią, nawet tylko w ramach dyskursu teologicznego, graniczy z niemożliwością. Trzeba by mówić o filozofiach i o teologiach w liczbie mnogiej" (P. Royannais, *Penser philosophiquement la théologie* [Myśleć filozoficznie o teologii], „Recherches de Science Religieuse" 2010, nr 1, s. 11).

nasze rozumowania były oparte na solidnych fundamentach. Jak rozumieć tę wzajemność i obustronną zależność między filozofią a teologią?

Jest to pytanie stawiane od początków chrześcijaństwa, gdy przeniknęło do greckiego świata i napotkało filozofię na swojej drodze. Kiedy św. Paweł przybył do Aten, zetknął się tam z epikurejczykami i stoikami (*Dzieje Apostolskie* 17, 1–34), a niewątpliwie również platonikami i innymi myślicielami. Do tych ateńczyków – „ludzi niemal zbyt religijnych" – próbuje dołączyć, by razem z nimi zadawać pytania, głównie natury filozoficznej. Ewangelie zostały napisane po grecku, przyjęły zatem język Greków. Przenikając do greckiego świata, myśl chrześcijańska kształtowała się stopniowo, wchłaniając pojęcia właściwe kulturze greckiej. Kontakt filozofii z chrześcijaństwem był tak nieprzerwany w toku historii, że Adolf von Harnack (1851–1930), niemiecki teolog ewangelicki, a zarazem wielki historyk dogmatów, mógł powiedzieć: „Dogmaty są dziełem umysłu greckiego na obszarze Ewangelii".

Wśród teologów można wyróżnić dwie tendencje. Jedni traktują filozofię jako wroga, dla innych jest sprzymierzeńcem. Pierwsze nastawienie osiąga największe nasilenie u Lutra, który odrzucał filozofię w imię *sola scrpitura* (jedynie Pismo). „Co do mnie – powiadał – uważam, że jestem winien Panu ujadanie przeciw filozofii i wzywanie do sięgnięcia po Pismo Święte". Drugie nastawienie jest mniej jednoznaczne. O ile jego adepci zwalczają niektóre prądy filozoficzne, ponieważ nie są zgodne z wiarą chrześcijańską i sprzeciwiają się jej, o tyle inne prądy przyjmują, jako użyteczne dla wyrażenia wiary. Ta druga tendencja osiąga punkt kulminacyjny u Tomasza z Akwinu. Filozofia staje się wówczas „sługą teologii" – to znaczy teologia używa jej dla swych własnych korzyści.

Z chronologicznego punktu widzenia Wielką Deklarację Teologiczną zawdzięczamy św. Augustynowi, który zawarł ją w swoim traktacie o Trójcy Świętej (*De Trinitate XIV*). Pokazał on znaczenie *intellectus fidei*, to znaczy rozumienia wiary, bowiem wiara musi być wzmacniana, karmiona i powiększana wiedzą, którą człowiek otrzymuje od Boga. Teologia, poszukiwanie wiedzy boskiej, odgrywa właśnie szlachetną rolę „wzbudzania, karmienia i umacniania" wiary, a nawet jej bronienia. A to prowadzi do zbawienia, bowiem wiara zbawia i prowadzi do prawdziwego, doskonałego Szczęścia. Nic nie jest pozbawione znaczenia w tym procesie, który prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Prawdziwym teologiem jest ten, który się modli – mówili Ojcowie pustyni: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz się modlił prawdziwie, a jeśli modlisz

się prawdziwie, jesteś teologiem" (Ewagriusz z Pontu, *Traktat o modlitwie*)[2]. Celem teologii jest więc prawdziwe, doskonałe Szczęście.

Święty Augustyn powiada, że pewna liczba wiernych nie posiada tej nauki teologicznej, ale nie ma to znaczenia indywidualnie, bowiem nie decyduje o sile ich wiary, ich woli wnikania w Boże tajemnice. Bowiem czym innym jest wiedzieć w co człowiek powinien wierzyć, aby osiągnąć życie błogosławione – i to jest najważniejsze, gdyż prowadzi do życia wiecznego – a czym innym wiedzieć jak wiara się wyraża – „stanowi to wielkie wsparcie dla innych wiernych" – a także, w jaki sposób powinna być broniona przed tymi, którzy ją negują i których nazywamy niewiernymi. Rozumiemy zatem doskonale, że nie wszyscy potrzebują teologii. Pozostaje jednak faktem, że jest ona użyteczna dla wspólnego dobra wszystkich członków Kościoła. Właśnie z tego punktu widzenia można dostrzec użyteczność teologii dla rozwijania zdolności bycia filarem, bycia wsparciem dla innych wiernych, a zatem czymś w rodzaju pośrednika, a po trzecie bronienia wiary przeciw atakom.

Bez wiary ta teologiczna wiedza byłaby bezużyteczna. I przeciwnie, wiara jest niemożliwa bez myśli. Teologia wychodzi z wiary i musi do wiary prowadzić. Ci, którzy uprawiają teologię bez tego pierwszego i ostatniego etapu, tracą czas: trzeba być bardzo jednoznacznym w tej kwestii. Święty Anzelm z Canterbury wyraża to bardzo dobrze: „Nie usiłuję, Panie, przeniknąć twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumiem"[3].

Filozofia pozwala na położenie fundamentów pod poznanie Boga, a nawet pozwala osiągnąć to poznanie. Nawet jeśli ludzki umysł jest ograniczony, skłonny do błędów i osłabiony przez grzech, to II Sobór Watykański jasno wypowiedział się na temat zdolności człowieka do poznania Boga. jak czytamy w soborowej Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*: „Boga będącego początkiem i końcem wszystkich rzeczy można poznać z pewnością przy naturalnym świetle rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych" (KO 6), zgodnie z nauczaniem św. Pawła (*List do Rzymian* 1,20) i (*Księgi Mądrości* 13,8).

---

[2] P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, Kraków 1996, s. 18.

[3] Św. Anzelm z Cantenbury, *Proslogion*, https://sady.up.krakow.pl/fil.anzelm.proslogion.htm [dostęp: 1.07.2021].

Święty Tomasz z Akwinu

Święty Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że filozofia pozwala zaufać naturze, w którą Bóg nas wyposażył – tej ludzkiej naturze, która pozwala za pośrednictwem różnych elementów stworzenia wznieść się do Boga i osiągnąć pewną naturalną wiedzę o Nim. Jak wspomniałem, Sobór Watykański II nie wahał się stwierdzić: „że Bóg – zasada i cel wszystkich rzeczy – może zostać poznany z pewnością w naturalnym świetle ludzkiego rozumu, dzięki rzeczom stworzonym". Prawdę tę ojcowie soborowi wywiedli m.in. z Listu do Rzymian, w którym św. Paweł pisze, że: „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy" (Rz 1, 20) i na *Księdze Mądrości*, której autor pisze, że „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę" (Mdr 13, 5).

Istnieje zatem taki rodzaj wysiłku rozumu ludzkiego, który pozwala poznać Boga na podstawie Jego stworzeń, bo z racji swego pochodzenia, noszą one w sobie jakieś podobieństwo do Stwórcy – zwłaszcza człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26). Równocześnie trzeba pamiętać, że Bóg, jako istota doskonała, przewyższa wszystkie stworzenia, więc mówiąc o Bogu, łatwiej określić, kim On nie jest, niż kim jest. Zgodnie z nauczaniem św. Tomasza, niepodobieństwo między Bogiem a stworzeniami okazuje się zawsze większe od podobieństwa[4]. Tomasz twierdził, że „każda nazwa (...) może być orzekana o Bogu tylko przez podobieństwo i za pomocą przenośni, przez którą coś, co należy do jednej rzeczy, zwykło się stosować do drugiej"[5].

Ten rodzaj wysiłku umysłu jest oczywiście bardzo trudny, ale pozwala krok po kroku dotrzeć do „Początku Wszystkiego", jak to lubią dziś określać filozofowie, czyli do Tego, który dla nas jest Bogiem objawionym, a którego filozofia odkrywa poprzez analogię i przyczynowość.

Święty Tomasz z Akwinu uaktualnił, w domenie filozofii, zasady i pojęcia, na których opiera się metafizyka, podstawowe reguły, którą nią rządzą i które pozwalają na przejście od realiów tego świata do Tego, który jest Pięknem, Dobrem i Prawdą, samym Bytem:

---

[4] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* [Prawda wiary chrześcijańskiej], t. 1, Poznań 2003, s. 98.

[5] Ibidem.

1) „Każdy działający ma jakiś cel" – to podstawowa zasada. Działając, chcemy zawsze osiągnąć jakiś zamiar. Analizując ten proces, docieramy do celu ostatecznego, którym jest Bóg;

2) „Każdy działający działa o tyle, o ile posiada jakąś postać" (uwarunkowanie) – oznacza to, że posiadamy pewne uwarunkowania, które wynikają z naszej natury, a w szczególności z naszej natury wolnej i obdarzonej wolą. I tak na przykład, nasza natura, która jest określona przez ciało, ale także przez duszę, może mieć wolę zwrócenia się ku rzeczom duchowym, a nie tylko cielesnym;

3) „Każdy działający działa w sposób, który go przypomina", słowem, działając wywołujemy pewne skutki i te skutki w swoich konsekwencjach odsyłają w pewnym stopniu do nas samych. Bóg, w sposób bardziej wzniosły stwarza rzeczy bardziej lub mniej na swoje podobieństwo. Człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boga" w sposób całkiem wyraźny;

4) „Każdy działający działa, zakładając istnienie pierwszego działającego". Ten aksjomat odnosi się do skuteczności. Nie mogąc bez końca cofać się w porządku przyczyn, inteligencja może drogą przyczynowości dotrzeć do pierwszego działającego, którym jest Bóg;

5) „Każdy działający działa w sposób, w jaki jest zdolny do działania" – zatem w sposób zależny od rzeczywistości, która stanowi przedmiot. Jest to „akt działania" odnoszący się do materialnej przyczyny za pośrednictwem przedmiotu, odsyłający aż do Tego, który jest w nas „sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą" (*List do Filipian* 2, 13);

6) „Każdy działający działa będąc w akcie" – czyli w sposób zależny od rzeczywistości, która konstytuuje podmiot. Jest to działanie w stosunku do przyczyny materialnej poprzez podmiot odsyłający aż do Tego, który sprawia w nas „wolę i działanie" (por. Flp 2, 13)[6];

Święty Tomasz z Akwinu, rozwijając te metafizyczne aksjomaty, pomaga człowiekowi przejść od stworzenia do Boga. Pomaga także za pomocą analogii, bowiem Bóg przerasta nas nieskończenie. U św. Tomasza rozróżniamy cztery wielkie typy analogii: 1) analogię atrybucji wewnętrznej/istotowej – najważniejszą dla teologii; 2) analogię atrybucji metaforycznej;

[6] Zob. É. Divry, *Hypothèse sur les cinq voies: recours à la causalité* [Hipoteza o pięciu drogach: zwrot ku kauzalności], „Revue Philosophique de Louvain" sierpień 2012, nr 110/3, s. 447–470.

3) analogię proporcji istotowej oraz 4) analogię proporcji metaforycznej[7], a wszystkie one pomagają przejść od tego, co jest interesujące, piękne, dobre, prawdziwe i co jest bytem tutaj, na ziemi, ku Temu, który jest ponad wszelką użytecznością, w czystej dowolności, Bytem w sobie, Dobrem w sobie, Prawdą w sobie, Pięknem w sobie. Pomagają w ten sposób przejść od tego, co widzialne do tego, co niewidzialne.

Święty Tomasz z Akwinu bardzo dobrze zrozumiał filozofię starożytną, filozofię Platona, filozofię Arystotelesa, a nawet filozofię neoplatońską, które pomagają nam na poziomie uczestnictwa lepiej zrozumieć tę skuteczną przyczynowość wspomnianą powyżej.

Filozofia jako „sługa teologii"

Nie trzeba dowodzić, że filozofia jest w pełni i doskonale niezależna, ale może być także rozumiana jako „sługa teologii". Może być tak rozumiana w trzech znaczeniach: 1) jako wyjaśniająca podstawy wiary, 2) jako narzędzie jej obrony, 3) jako sposób jej wyjaśnienia i uczynienia zrozumiałą.

Filozofia oczywiście służy teologii, ale trzeba podkreślić, że filozofia jest autonomiczna. Ma własne założenia, własne zasady, które nie wywodzą się z Objawienia: pochodzą po prostu z kontaktu z rzeczywistością, od wrażeń zmysłowych, aż po pojęcia i prawdziwą odpowiedniość między rzeczą postrzeganą a intelektem, który ją postrzega. Filozofia cieszy się autonomią, ale kiedy wierzący otrzymuje Objawienie, to Objawienie stanowi naukę wyższą. Istnieje „architektonika" nauk i teologia jest nauką wyższą niż filozofia.

Filozofia staje się pomocniczką teologii, gdy wkraczamy w obszar wiary. Tylko zatem dla wierzącego filozofia odgrywa tę podrzędną rolę. Święty Piotr Damiani wypowiedział tę piękną myśl: „filozofia jest sługą teologii (*philosophia ancilla theologiae*), uważając, że filozofia powinna służyć teologii tak, jak służebnica służy swej pani[8]. Święty Tomasz z Akwinu nie powtórzył tego stwierdzenia, ale działał zgodnie z nim, pokazując nieustannie, że wszystko, co przejął z filozofii greckiej, łacińskiej, arystotelesowskiej czy neoplatońskiej

[7] Zob. idem, *Grandes figures de la spiritualité chrétienne, Saint Thomas d'Aquin*, t. 17 [Wielkie postaci duchowości chrześcijańskiej], Presses de la Renaissance, Paryż 2017, s. 82–92.

[8] A. Kijewska, Historia filozofii starożytnej i średniowiecznej – wykład kursoryczny, http://www.kul.lublin.pl/files/57/wydzial/kijewska/kijewska_2008_w_kursoryczny.pdf [dostęp: 2.07.2021].

jest mu użyteczne. Oczywiście po wprowadzeniu pewnych korekt (w szczególności w tym co dotyczy pojęcia osoby i relacji między duszą a ciałem). Cała ta wiedza pozwala mu na pogłębienie wywodów filozoficznych, aby te wywody filozoficzne w większym stopniu służyły teologii.

Rozum może być użyteczny dla teologii na trzy sposoby:

1) Może przede wszystkim jako ćwiczenie inteligencji pozwolić na wzniesienie się ku Bogu. Człowiek jest *capax Dei*, „zdolny do zrozumienia Boga / zdolny pomieścić Boga", jak powiada św. Augustyn[9] – mówiliśmy już o tym poprzednio. Na tym poziomie można rozróżnić trzy etapy: a) droga afirmatywna, b) droga negatywna, c) wreszcie droga wzniesienia. Na przykład, widząc, że rzeczy są dobre, przypisuję Bogu dobroć (droga afirmatywna). Potem zaprzeczam, by ta dobroć Boga dopuszczała taki sam *modus vivendi* w Bogu i w rzeczach (droga negatywna). Wreszcie przypisuję Bogu Dobroć samą w sobie i przez siebie, jedyną godną Boga (droga wnoszenia).

2) Może także sprzeciwić się ateizmowi, sofizmatom tych, którzy bronią ateizmu, którzy przeczą, jakoby człowiek był zdolny wznieść się do Boga. Rozum wydaje się przygotowaniem do wiary, obala bowiem zastrzeżenia, które mogą zostać sformułowane przez osoby, które nie akceptują *credibilia* – „tego, w co można wierzyć".

3) Wreszcie w łonie samej wiary rozum może zebrać wszystko, co zostało nam przekazane przez wieki – od Ojców Kościoła aż do ostatniego apostoła, który nauczał. Wszystko zostało nam dane w przeciągu wieków, a rozum pozwala zebrać, zsyntetyzować fragmenty, aby wyrazić całość w sposób bardziej adekwatny. Symbol wiary lub *credo*, które recytujemy każdego ranka, to właśnie ćwiczenia tego typu. Wiara skłania naszą inteligencję do prezentowania prawd wiary w pewnym porządku. *Zadaniem mędrca* – powiadał już Arystoteles – *jest organizowanie i sądzenie*, to znaczy mówienie rzeczy, które są zgodne z badaną rzeczywistością. Dla teologii badana rzeczywistość, przedmiot to sam Bóg.

Na tym poziomie *credibilia* (treści wiary) stają się *credenda* (prawdami wiary), na przykład Trójca, Wcielenie. Na poziomie tym należy jednak strzec się fideizmu, emocjonalnego charyzmatyzmu czy autorytaryzmu, do którego może prowadzić bezradność rozumu wobec ogromu tajemnicy. „Ważne jest, by ci, którzy szukają korzeni prawdy, opierali się na rozumowaniu i by starali się wykazać, w jaki sposób prawdziwe jest to, co utrzymują. Inaczej, jeśli mistrz rozwiązuje jakąś kwestię wyłącznie w oparciu o swój autorytet,

[9] Św. Augustyn, *De Trinitate XIV*, 4, 6; 8, 11.

słuchacz otrzyma wprawdzie świadectwo, ale nie zyska żadnej wiedzy czy zrozumienia i pozostanie pusty"[10]. Słuchacze mają prawo być doprowadzeni do zrozumienia prawdy, a czyjś autorytet nie może być jedynym powodem.

Rozum i wiara idą ramię w ramię: trzeba „wierzyć, żeby zrozumieć i rozumieć, żeby bardziej wierzyć" – postulował św. Augustyn. Wiara i rozum są, jak powiadał Jan Paweł II, „dwoma skrzydłami, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy"[11].

„Wiara zadaje pytania inteligencji *(fides quærens intellectum)*", jak powiadał św. Anzelm z Canterbury[12]. Domaga się od rozumu, by wyraził to, co wiara twierdzi: „opisał nadzieję", która już istnieje w wierzącym[13]. Jeśli wierzę, lepiej zrozumiem. Święty Augustyn przyznawał: „wierzę, żeby rozumieć" (*credo ut intelligam*), a potem – odwrotnie – „rozumiem, żeby wierzyć" (*Intellego ut credam*). Rozumiem, by na koniec ponowić akt rosnącej wiary. Ta praca rozumu jest tylko pośrednictwem: celem jest oczywiście lepiej wierzyć, być lepiej przygotowanym do zjednoczenia z Bogiem, i dzięki temu z pokorą otwierać się na ten wielki dar, którym dla każdego wiernego jest szczęście wieczne.

Rozum pokazuje przede wszystkim, że Bóg ma możliwość ujawniania się. Bóg nie jest samotnym bytem, który z wysokości niebios dawałby nam od czasu do czasu swego rodzaju emanację samego siebie, swoje Prawo (jak w islamie „Koran"); czy który, dokonawszy czynu, wycofałby się bezpowrotnie. Nie, ponieważ Bóg jest miłością, ponieważ jest nią w samym swoim bycie, może się bezinteresownie ukazywać człowiekowi, odsłaniać swój byt komunijny i sprawiać, że „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (*Dzieje Apostolskie* 17, 28), a „nawet chcemy i działamy" (por. List do Filipian 2, 13), nie opuszczając nas nigdy. Na Ziemi pojawili się świadkowie Boga, którym można wierzyć i którzy przekazali nam cenny i godny zaufania depozyt. Tam znajduje się duży obszar pracy dla rozumu, który może ukazać podstawy wiarygodności świadków i przekazów – pracy polegającej na szukaniu spójności ze światem zewnętrznym, możliwej do dostrzeżenia dla wszystkich.

Drugi poziom, bardzo ważny, to obrona przed światem, który może przedstawić argumentację przeciw doktrynie wiary – argumenty przeciw wierze. Dzięki racjom dostarczanym przez teologię fundamentalną, inteligencji

---

[10] Św. Tomasz z Akwinu, *Quodlibet* 4, 18.

[11] Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*.

[12] Św. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, II, 4.

[13] Por. 1 List św. Piotra 3, 15: „bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest".

udaje się wykazać, że nie są to prawdziwe argumenty, ale sofizmaty, czy, jak powiada św. Tomasz z Akwinu: „argumenty do odparcia"[14]. Argumenty można odeprzeć po prostu dlatego, że nie są solidne. Wynika to ze zdolności naszego rozumu do odkrycia prawdy i opowiedzenia się za nią.

Wreszcie trzecim zadaniem rozumu wierzącego jest powiązanie tajemnic między sobą: w szczególności dogmatów z konkluzjami. Można tu podać bardzo prosty przykład: jednym z dogmatów wiary jest to, że Jezus Chrystus zmartwychwstał. Jego zmartwychwstanie jest ostateczne. Dla natury ludzkiej wynika z niego, jako konsekwencja, zmartwychwstanie wszystkich ludzi, dobrych i złych – dobrych do życia wiecznego, złych do wiecznego potępienia.

Wiara i rozum nie tylko „nie mogą nigdy pozostawać w niezgodzie", ale jak stwierdził Sobór Watykański I: „ale się wzajemnie wspomagają, gdyż prawy rozum ukazuje podstawy wiary"[15].

Papież Benedykt XVI bardzo dobrze pokazał, że to wzajemne wsparcie przypomina współpracę między chorym a lekarzem. Wiara uzdrawia naturalny rozum, który jest dotknięty, w konsekwencji grzechu pierworodnego, chorobami endemicznymi, sofizmatami, błędami, ekstremami ideologicznymi (integryzmami, idealizmem, materializmem, relatywizmem itp.), i w drugą stronę, rozum naturalny, jeśli jest żywy i umocniony przez prawdziwy realizm, może pomóc wierze, która straciła orientację i skłania ludzi ku różnego rodzaju potwornościom (ofiary z ludzi, antropofagia, wszyscy fałszywi męczynnicy islamu bez wyjątku), bardzo poważnych błędów wykolejonej wiary, która zapomniała o prawie naturalnym i obowiązku powstrzymania się od czynienia innym tego, czego sami nie chcielibyśmy doświadczyć. Nie dotyczy to oczywiście wiary katolickiej, która jest zawsze prawdziwa, zawsze zgodna z Objawieniem. Istnieje zatem to wzajemne wsparcie: „prawy rozum ukazuje fundamenty wiary", jak powiada Sobór Watykański I (konstytucja *Dei Filius*): „a oświecony jej światłem oddaje się wiedzy w sprawach Bożych. Z kolei wiara uwalnia i chroni umysł przed błędami i naucza go różnorakiej wiedzy"[16]. Bardzo piękna jest w gruncie rzeczy ta wzajemna relacja między teologią a filozofią.

Podsumowując, można jako konkluzję przyjąć wspaniałą formułę Anielskiego Doktora: *święta doktryna* (Pismo Święte i Tradycja) posługuje się filozofią na trzy sposoby: 1) dla wykazania podstaw wiary (prawdy naturalne,

[14] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, 8.

[15] Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, 51.

[16] Ibidem, 51.

wzmacniane przez Objawienie), co stanowi znacznie więcej niż zwykłe przygotowanie ewangeliczne z zakresu zwykłego nastawienia[17]; 2) dla wyrażenia prawd wiary językiem analogii; 3) poprzez apologię: odpowiedź na argumenty przeciwko wierze:

> W doktrynie świętej możemy używać filozofii na trzy sposoby. Po pierwsze, dla wykazania podstaw wiary, które koniecznie trzeba znać dla samej wiary; chodzi o to, co jest wykazane w kwestii Boga poprzez racje naturalne, jak na przykład: że Bóg istnieje, że jest jeden i inne rzeczy tego rodzaju, dowiedzione przez filozofię, dotyczące albo Boga, albo stworzenia, a które wiara odgaduje. Po drugie, aby opisać poprzez analogię rozmaite prawdy wiary; czyni tak na przykład Augustyn, gdy w dziele *De Trinitate* używa licznych analogii zaczerpniętych z doktryn filozoficznych, by opisać Trójcę Świętą. Po trzecie, aby stawić czoło argumentom przeciw wierze, albo wykazując ich fałszywość, albo ich dowolność.

Zależność filozofii od teologii

Wiemy, że teologia nie może obejść się bez pomocy filozofii. Na marginesie tego co już zostało powiedziane, trzeba odpowiedzieć na następujące pytanie: dlaczego filozofia nie może się obejść bez studiowania teologii? Przede wszystkim z racji czysto hermeneutycznej: filozofia nie może się oddzielić od historii filozofii. Przykład niektórych współczesnych filozofów, którzy chcieli wykręcić się od tego obowiązku, potwierdza *a contrario*, że konsekwencje są katastrofalne. Ale z kolei historia filozofii nie może oddzielić się od historii teologii[18]. W rzeczy samej, pewna liczba debat filozoficznych nie może oderwać się od teologicznych korzeni problemów będących ich przedmiotem.

Kwestia druga: zawsze istniał stosunek krytyczny między filozofią a teologią. Problem polega na tym, żeby właściwie rozumieć ten krytyczny stosunek. W powszechnym przekonaniu instancją krytyczną jest filozofia, która nadzoru-

---

[17] Zob. G. Cottier, *Itinéraire vers la foi: la præparatio evangelica* et les *præambula fidei*, [Drogi ku wierze], „Nova et Vetera" 1999 n°74, (/3), s. 51–59. Nie będąc przygotowaniem dokonywanym przez Ewangelię (dopełniacz podmiotowy), *præparatio evangelica* nie jest integralną częścią Ewangelii, ale po prostu *præparatio Evangelii* (dopełniacz dopełniaczowy: przygotowanie do Ewangelii), czyli działaniem Opatrzności, przygotowującym ludzi do nieodrzucenia prawdy Ewangelii, niestawiania oporu jej przesłaniu. *Præambula fidei* należą z kolei do zasobów wiary poprzez prawdy filozoficzne potwierdzone przez Objawienie, jakkolwiek muszą zostać osiągnięte przez sam rozum.

[18] Zob. P. Capelle-Dumont (red.) *Angologia filozofia i teologia* (4 tomy), Editions du Cerf, Paryż 2011.

je teologię. Teologia natomiast musi odpierać ataki tej krytyki, rozumianej jako polemika – czy w znaczeniu kantowskim – ostatecznie nie ma to znaczenia.

Można się zastanawiać, czy jest tak naprawdę w realnym działaniu. Uważamy, że teologia także spełnia funkcję krytyczną[19]. Odnosi się to zwłaszcza do epoki kształtowania się dogmatów chrystologicznych i trynitarnych, czyli okresu patrystycznego (od IV do VII wieku). W jaki sposób zdefiniować herezję w odniesieniu do ortodoksji? Czy są jakieś zasady intelektualne, które pozwalałyby na takie rozróżnienie?

Jedna herezja wydaje się występować zawsze: herezja to zawsze dobra filozofia. Nie, nie uważamy, żeby filozofia była herezją, nie mamy takiej intencji. Chcemy tylko powiedzieć, że zastosowanie procedur charakterystycznych dla filozofii współczesnej, w takim czy innym momencie interpretacji *Credo* chrześcijan, prowadzi – poprzez zastosowanie rozwiązań prostych i zaakceptowanych przez filozofię współczesną – do herezji. Czym jest arianizm, jeśli nie prawie mechanicznym i całkiem logicznym przyłożeniem systemu emanacji do objawienia chrześcijańskiego? Czym jest modalizm czy monotelizm, jeśli nie dążeniem do uszanowania zasady tożsamości? Czym jest eschatologia marksistowska – czy konkretniej: czym jest wpływ marksizmu na eschatologię chrześcijańską – jeśli nie historyczną interpretacją eschatologii, zajmującą miejsce eschatologicznej interpretacji historii? Wynika z tego, że herezja to dobra filozofia zastosowana do rozwiązania problemów, których filozofia nie nie tylko nie może rozwiązać, ale nawet postawić.

Jakie są zatem cechy dobrej teologii, teologii ortodoksyjnej, w porównaniu z herezją? Stanowisko ortodoksyjne w zestawieniu z herezją – zważywszy na fatalne dla chrześcijańskiego życia konsekwencje i dalekosiężne implikacje zastosowania schematów filozoficznych wobec kwestii wywodzących się z Objawienia – polega zatem na problematyzowaniu, czyli na wprowadzaniu dodatkowych rozróżnień do schematów pochodzących z filozofii przed ich zastosowaniem w opisywaniu dogmatu. Trzeba problematyzować, za każdym razem, np. użycie kategorii. Bardzo dobry przykład podaje ojciec Sesboüé, w uczonych pracach dotyczących dziele Bazylego z Cezarei *Przeciw Eunomiuszowi*[20], pokazując – ale można to odnieść równie dobrze do innych herezji tamtego okresu – że zarówno Eunomoniusz, jak i wszyscy arianie, byli

[19] Zob. J-L Marion, *La relation philosophie-théologie hier et aujourd'hui* [Relacja filozofia-teologia wczoraj i dziś], „Revue des sciences religieuses" 2013, 87/1.

[20] Zob. B. Sesboüé, *Basile de Césarée: Contre Eunome* [Przeciw Eunomiuszowi], Paryż 1983.

wiernymi użytkownikami doktryny kategorii Arystotelesa i nie dopuszczali jakiegokolwiek odejścia od tej doktryny.

Filozofia jako objaśnienie ludzkiej egzystencji nie może być filozofią «czystą» inaczej, niż abstrahując od tego absolutnego otwarcia, którego człowiek jest podmiotem, i biorąc pod uwagę jedynie egzystencję «naturalną». Innymi słowy, o ile może abstrahować od historii objawienia jako wyraźnej tematyzacji, nie może jednak abstrahować od ogólnej historii objawienia czy historii zbawienia, bowiem to ostatnie stanowi horyzont absolutny i, jeśli można tak powiedzieć, fundamentalną duchową sytuację realnego człowieka[21].

Filozofia chrześcijańska

Na zakończenie wypada poruszyć temat filozofii chrześcijańskiej, tym bardziej że ma ona przeszłość bogatą i długą. Zrodziła się z intelektualnego i duchowego spotkania w epoce rzymskiej filozofii antycznej z monoteizmem chrześcijańskim. Używając terminów filozoficznych, wielka debata na temat możliwości filozofii chrześcijańskiej miała miejsce w Europie w latach trzydziestych XX wieku[22].

Wkroczenie Boga chrześcijańskiego do filozofii miało kilka kluczowych konsekwencji, takich jak:

- doktryna stworzenia *ex nihilo (stworzenie z niczego)*, która zastępuje wiarę w odwieczne istnienie świata;
- uznanie ludzkiej wolności i przekonanie, że zło jest niewłaściwym użyciem wolności;
- twierdzenie, że dusza ludzka jest stwarzana przez Boga w momencie poczęcia i zachowywana przez Niego na zawsze po naszej śmierci fizycznej.

Te trzy centralne punkty zmieniły głęboko teologię racjonalną, kosmologię i antropologię filozoficzną. Wprowadziły do filozofii pojęcie wszechmocy boskiej, ontoteologii, która opiera się na niejednoznaczności bytu (radykalnej zależności bytu stworzonego od Niestworzonego, odrębność porządku naturalnego i porządku nadnaturalnego), ale także wiarę w jedność osoby

[21] Zob. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Kessel Verlage 1963; zob. Idem, *Schriften zur Thologie*, t. V-VI, Benzinger-Einsiedeln 1967, .

[22] Filozofowie i teologowie często prowadzili dysputy. Wystarczy tu przywołać: Jacques'a Maritaina, Etienne'a Gilsona, Gabriela Marcela, Teilharda de Chardin, Karla Bartha, Balthasara, Rudolfa Bultmanna.

ludzkiej i jej odpowiedzialność, wynikającą z nadnaturalnego przeznaczenia. Jakkolwiek wszystkie te prawdy były uznawane stopniowo, tradycja chrześcijańska utrzymuje, że pozostawały teoretycznie dostępne rozumowi ludzkiemu (stąd ich filozoficzna prawowitość), ale że konkretnie, i zapewne z powodu zmazy grzechu pierworodnego, musieliśmy czekać na Objawienie, by zostały faktycznie przyjęte.

W początkach swojej historii chrześcijaństwo musi stawić czoła dwóm dopełniającym się zadaniom:

- pogłębić wiarę, uchwycić jej prawdę i głęboki sens, wyrazić ją w sposób jasny i precyzyjny w postaci doktryny,
- bronić nowej wiary przed atakami jej przeciwników.

W II wieku Tertulian potępia wszystkich filozofów, przeciwstawia Ateny Jerozolimie, Akademię Kościołowi. Filozofowie są patriarchami heretyków. Odrzucenie filozofii pociąga u niego za sobą paradoksalne konsekwencje. Śmierć Syna Bożego jest szczególnie godna wiary, ponieważ bezsensowna, zmartwychwstanie jest pewne, ponieważ niemożliwe itp. Te paradoksy stają się zrozumiałe, gdy bierzemy w rachubę strategię Tertuliana. Chodzi o przeciwstawienie Mądrości bożej mądrościom ludzkim, a można to uczynić tylko negując te ostatnie.

A jednak w tej samej epoce pojawiła się tendencja odwrotna. Justyn twierdził, że przybycie Mędrców przed narodzinami Chrystusa stanowiło już element Słowa Bożego. Zatem wszyscy ci, którzy żyli pośród barbarzyńców zgodnie z Logos, byli już chrześcijanami *avant la lettre* [przed Pismem, przed Słowem]. Dla Justyna Objawienie Pism było przedłużeniem objawienia naturalnego. Ta koncyliarna postawa zwyciężyła ostatecznie i zrodziła syntezę, syntezę myśli greckiej i ducha chrześcijańskiego. Ta synteza, którą można określić mianem filozofii chrześcijańskiej, doprowadziła do powstania pewnej formy religijnego humanizmu, zaszczepiła też humanizmowi zachodniemu chrześcijańskie wartości i duchowy horyzont.

W III wieku szkoła aleksandryjska odgrywa ważną rolę *w wypracowywaniu tej syntezy.* Według Klemensa Aleksandryjskiego „wiara jest szczepem na drzewie filozofii, a kiedy szczep jest doskonały, pączek wiary zastępuje pączki drzewa, rośnie w drzewie i sprawia, że to ostatnie przynosi owoce". Aby zrealizować ten projekt, Klemens postanawia posłużyć się pojęciami filozoficznymi dla interpretacji tekstów biblijnych. Filozofia grecka ma posłużyć zracjonalizowaniu metody hermeneutycznej. Umożliwia to przejście od wiary do wiedzy (stąd określenie „gnoza ortodoksyjna" nadawane doktrynie tej szkoły).

Ten właśnie projekt pogłębia Orygenes, który interpretuje tekst objawiony w jego trzech warstwach: cielesnej, psychicznej i duchowej. Metoda ta wykazuje bezpośredni związek z doktryną trójdzielności człowieka, składającego się z ciała, duszy i ducha, a także z dążeniem duszy do wzniesienia się ku Bogu, które charakteryzuje myśl chrześcijańską. Właściwą sobie drogą Orygenes wprowadza do serca chrześcijaństwa metodę alegoryczną, użytą już przez zhellenizowanych Żydów, a wcześniej przez stoików.

Orygenes, pozwalający sobie na dużą swobodę przy interpretacji Objawienia i bez wahania sięgający do filozofii w celu przekształcenia wiary w wiedzę, jest głównym sprawcą wprowadzenia metody filozoficznej w obręb chrześcijaństwa: używać zasobów rozumu dla sformułowania tego, co jeszcze nie jest dogmatem, eliminując, na ile to możliwe, subiektywizm i antropomorfizm filozofów pogańskich.

W wieku V, po Kapadocyjczykach, pisma Pseudo-Dionizego stanowią decydujący etap ostatecznej syntezy neoplatonizmu i chrystianizmu: pogłębienie i prymat teologii apofatycznej, sytuującej Boga poza bytem i esencją, dopełnianie się teologii pozytywnej i negatywnej, zastosowanie teorii emanacji Plotyna w celu stworzenia angelologii triadycznej i systemowej.

W świecie łacińskim decydujący etap kształtowania się prawdziwej filozofii chrześcijańskiej stanowi myśl św. Augustyna. Często mówiono, że augustynizm jest syntezą platonizmu i chrześcijaństwa. Można dodać, że aż do XII wieku ta synteza dominowała w filozofii chrześcijańskiej. Ale w XIII wieku, obok nadal silnego nurtu augustiańskiego, właśnie synteza arystotelizmu i Ojców Kościoła, dokonana przez Tomasza z Akwinu, zaczęła wywierać decydujący wpływ na losy filozofii chrześcijańskiej.

W XI i XII wieku najważniejszą debatą filozoficzną w łonie chrystianizmu była zawzięta debata między dialektykami i antydialektykami. Dialektycy to zwolennicy filozofii. Uważają, że jest możliwe wyjaśnianie i przedstawienie w racjonalny sposób tajemnic chrześcijaństwa. Największy z nich, Abelard, używa argumentów logicznych i dialektycznych, by w racjonalny sposób wyjaśnić tajemnicę Trójcy. Jest to być może pierwsza radykalna postać racjonalizmu chrześcijańskiego i średniowiecznego. Na przeciwnym biegunie antydialektycy (Bernard z Clairvaux) okazują nieufność wobec rozumu, który naraża chrześcijańskie tajemnice na roztopienie się w filozofii. Walka wynikła z tej różnicy zdań nie ma charakteru tylko intelektualnego: Abelard straci w niej jądra.

W tej obszernej debacie Anzelm z Canterbury zajmuje stanowisko specyficzne, w pół drogi między dwiema skrajnościami. To on właśnie formułuje

słynny dowód ontologiczny, będący w świecie chrześcijańskim najdawniejszym całkowicie racjonalnym dowodem na istnienie Boga. Jest uznawany za jednego z pierwszych scholastyków, ponieważ próbował „zracjonalizować" wiarę. Wprowadza zwłaszcza rozróżnienie na niezbędne i wystarczające powody wiary.

W tym drugim okresie myśl filozoficzna Arystotelesa oraz nauka i filozofia arabsko-muzułmańska zostają sprowadzone na Zachód, później zaś w wielkim okresie tłumaczeń pojawiają się przekłady z języka greckiego i arabskiego. W epoce tej liczne arabskie tłumaczenia dzieł greckich przetłumaczonych ponownie na łacinę inicjują potężny prąd, który doprowadzi do syntezy Arystotelesa i chrystianizmu, uosabianej przez Tomasza z Akwinu. Ta synteza zbiega się z apogeum scholastyki, określanym jako „wielka scholastyka" lub „złoty wiek scholastyki".

Filozofia Arystotelesa została wprowadzona na zachodnie uniwersytety, a zwłaszcza na uniwersytet paryski, przez Alberta Wielkiego, mistrza Tomasza z Akwinu. Do tego momentu filozofia chrześcijańska, głównie o zabarwieniu platońskim, nie podlegała wpływowi Arystotelesa przez zwykłą niewiedzę. Z jego dzieł znano jedynie *Analityki*, skomentowane przez Boecjusza. Pojawienie się dzieł zebranych Stagiryty w świecie chrześcijańskim zaowocowało wstrząsem, którego siłę trudno dziś precyzyjnie ocenić. W przeciwieństwie do platonizmu, którego idealizm i spirytualizm wydawał się wielu autorom chrześcijańskim (w tym Augustynowi) prawdziwą zapowiedzią chrystianizmu, myśl Arystotelesa stanowiła dzieło pogańskie, którego najistotniejsze punkty wydawały się nie do pogodzenia z doktryną chrześcijańską.

Zderzenie nie było jednak tak gwałtowne. Aby doktryna Arystotelesa mogła ukazać się w całej swojej sile, trzeba było przede wszystkim oczyścić ją z arabskich komentarzy, które ją zaciemniały. W rzeczy samej, perypatetyzm arabski opierał się na włączeniu kategorii Arystotelesa do wizji świata przemyślanej na nowo w kontekście neoplatonizmu. Tak też nurt łacińskiego awicennizmu szybko został wchłonięty przez platonizujący augustynizm. I dopiero kiedy, za sprawą Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, wpływ Awerroesa zaczyna się trwale zaznaczać, debata ponownie skupia się na Arystotelesie oczyszczonym z platonizmu. Kształtują się dwa obozy. Z jednej strony zwolennicy Arystotelesa przemyślanego przez Awerroesa wypracowują doktrynę podwójnej prawdy, której nie znajdujemy u Awerroesa, ale która przeciwstawia sobie wiarę i rozum. Autorzy ci są ważni, ponieważ to od nich pochodzi idea rozdziału władzy doczesnej i duchowej oraz postulat społeczeństwa laic-

kiego wolnego od nadzoru instytucji religijnych. Z drugiej strony zwolennicy Arystotelesa oczyszczonego z tez Awerroesa i awerroizmu (Tomasz z Akwinu i dominikanie) bronią zgodności między rozumem a Objawieniem. Jeśli filozofia i teologia opierają się na odmiennych podstawach (rozum i Objawienie), zgodność jednej prawdy z drugą była niezbędna. Efekty prawidłowego użycia rozumu są zgodne z objawieniem, które ma za źródło Boga. Ten jasny i bezkonfliktowy podział pozwala na odróżnienie teologii Objawienia, w ramach której rozum pokazuje jedynie, że dogmaty nie są absurdalne z racjonalnego punktu widzenia, oraz teologię naturalną, w której rozum własnymi siłami dociera do prawd wiary (argumentów na rzecz istnienia Boga).

O ile filozoficznym bilansem tomizmu jest ostateczne ustanowienie metafizyki jako ontoteologii oraz racjonalizacja przesłania chrześcijańskiego, synteza ta, z racji swojego racjonalizmu, była interpretowana jako tryumf pogaństwa nad Ewangelią. Celem Tomasza było jednak powiązanie prawdziwej filozofii Arystotelesa i filozofii chrześcijańskiej Ojców Kościoła. Stanowisko to wywołało gwałtowną reakcję głównych reprezentantów szkoły franciszkańskiej: Dunsa Szkota i Wilhelma Ockhama. Mimo sprzeciwów, które doprowadziły do tymczasowego zakazu w 1277 roku, tomizm zyskał licznych zwolenników i stał się oficjalną filozofią Kościoła katolickiego (1879).

Koniec XIX i początek XX wieku przyniósł liczne wielkie prądy filozoficzne inspirowane chrześcijaństwem:

- neotomizm: kardynał Désiré-Joseph Mercier, Jacques Maritain, Étienne Gilson itp.
- modernizm: Alfred Loisy, Marie-Joseph Lagrange, Ernest Renan, Adolf von Harnack;
- egzystencjalizm chrześcijański. Wspólną cechą przedstawicieli tego międzynarodowego nurtu (Gabriel Marcel, Lew Szestow, Bierdiajew) a także tych, którzy sytuują się w pobliżu (Jaspers, Scheler, Landsberg, Miguel Unamuno, personalizm Emmanuela Mounier, Buber) stanowi dramatyczna wizja ludzkiej egzystencji, znaczenie przyznawane ludzkiej osobie, stosunkowi do innego, pozytywnej roli intersubiektywności w konstytuowaniu się ja, wskazywanie źródeł alienacji osoby ludzkiej (obiektywizacja, kolektywizm).
- myśliciele niezależni: Simone Weil, Teilhard de Chardin, Louis Lavelle itp.
- teologowie: Rudolf Bultmann, Karl Barth, Balthasar, Paul Tillich – także interesują filozofię chrześcijańską, opierają się bowiem na analizach filozoficznych odświeżonych poprzez konfrontację z marksizmem, różne formy ateizmu i nihilizmu, psychoanalizą, egzystencjalizmem, myślą Heideggera (zob. Rudolf Bultmann).

Zakończenie

Niektórzy teologowie odnoszą się do współczesnej myśli z surowym krytycyzmem. I tak Henri de Lubac potępia ideologie[23] i postuluje powrót do źródeł: egzegezy i heremenutyki wedle czterech sensów Pisma[24]. Podobnie neotomizm krytykuje modernizm, materializm, marksizm itp.

Inni, jak Tillich, podkreślali pozytywny wkład socjologii marksistowskiej i uważali egzystencjalizm za antropologiczny klucz niezbędny dla zrozumienia głębokich źródeł relacji człowieka z Bogiem, jego potrzebę transcendencji itp. Dodatkowo Emmanuel Mounier podkreśla chrześcijańskie korzenie egzystencjalizmu. Obserwujemy także nowe prądy w dziedzinie etyki wraz z Paulem Ricoeurem, w dziedzinie historii filozofii z Henri Gouthierem i w dziedzinie chrystologii z Xavierem Tilliette.

W 1998 roku papież Jan Paweł II, ale także kardynał Ratzinger, pracowali nad encykliką, która definiuje podstawy filozofii chrześcijańskiej i jej relacje z teologią: *Fides et ratio*. Ta encyklika przypomina o nieustającej aktualności myśli św. Tomasza z Akwinu.

Bibliografia

Augustyn św., *O Trójcy Świętej* (*De Trinitate XIV*), Księgarnia św. Wojciecha 1963.

Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallottinum 2002.

Capelle-Dumont P. (red.), *Angologia filozofia i teologia*, Editions du Cerf, Paryż 2011.

Cottier G., *Itinéraire vers la foi: la præparatio evangelica* et les *præambula fidei*, „Nova et Vetera" 1999, nr 3 (74).

Divry É., *Grandes figures de la spiritualité chrétienne, Saint Thomas d'Aquin*, t. 17, Presses de la Renaissance, Paryż 2017.

Divry É., *Hypothèse sur les cinq voies: recours à la causalité*, „Revue Philosophique de Louvain" sierpień 2012, nr 3 (110).

Evdokimov P., *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996.

Lubac H. de, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Ecriture*, Aubier, Paryż 1959.

Lubac H. de, *Le drame de l'humanisme athée*, Éditions du Cerf, Paryż 1942.

Marion J.L., *La relation philosophie-théologie hier et aujourd'hui*, „Revue des sciences religieuses" 2013, nr 1 (87).

Rahner K., *Hörer des Wortes*, Kessel Verlage 1963.

Rahner K., *Schriften zur Thologie*, t. V–VI, Benzinger-Einsiedeln 1967.

---

[23] H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* [Dramat humanizmu ateistycznego], Éditions du Cerf, Paryż 1942.

[24] Idem, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Ecriture* [Egzegeza średniowieczna. Cztery sensy Pisma], Aubier, Paryż 1959.

Royannais P., *Penser philosophiquement la théologie*, „Recherches de Science Religieuse" 2010, nr 1.
Sesboüé B., *Basile de Césarée: Contre Eunome*, Paryż 1983.
Tomasz z Akwinu św., *Summa theologiae*, Londyn 1966.

Netografia
http://logos.usz.edu.pl/katedry/katedra-filozofii-chrzescijanskiej/.
https://sady.up.krakow.pl/fil.anzelm.proslogion.htm.
https://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentations0/Przes%c5%82anie.pdf.