

MAREK PEPLIŃSKI
Akademia Bydgoska
Wydział Humanistyczny

Cele teologii naturalnej i filozoficznej a preferowane wartości poznawcze

Filozofia nowożytna i współczesna odmawiała, i nadal odmawia, wartości poznaniu filozoficznemu zwanemu zazwyczaj teologią naturalną¹. Za pomocą tego terminu filozofowie odnoszą się do tradycji filozoficznych dociekań nad Aktem Czystym, Pierwszą Przyczyną, Stwórcą Świata czy Absolutem, który przez wierzących bywa identyfikowany jako Bóg czczony w danej religii. Aby nie zbaczać z tematu, pomijam kwestię, czy możemy w sposób prawomocny przypisywać filozofom starożytnym lub średniowiecznym rozwijanie, czy choćby projekt takiej dyscypliny filozoficznej, jaką dziś uprawia się pod tym mianem². Faktem jest, że we wspomnianych okresach filozoficzne poznanie Boga cieszyło się wśród filozofów większym uznaniem niż w nadchodzącej nowożytności. Ostatecznie, znaczna część ważnych dla XX wieku myślicieli uważa, że rezultaty tego poznania, o ile w ogóle mogą być uznane za sensowne, są pozbawione znaczenia poznawczego (kognitywnego), nieuzasadnione, nieracjonalne, a także niezyciowe, skostniałe i nieprzydatne osobie religijnej. Należy jednak dodać, że nie tylko filozofowie patrzą dziś niechętnie na tego rodzaju dociekania. W negacji teologii naturalnej znajdują sprzymierzeńców wśród teologów i wierzących, którzy nie są ani filozofami, ani teologami. Przyczyny tego stanu rzeczy są rozmaite. W znacznej mierze przypadków

¹ Inne nazwy, których używa się dla określenia tej dyscypliny, to spopularyzowana w XIX wieku „teodycea” czy używany w ostatnich kilkudziesięciu latach, dwuznaczny syntaktycznie, termin „filozofia Boga”. Termin „teodycea” powinien jednak być zarezerwowany dla tego rodzaju problematyki, którą w dziele pod tym tytułem poruszał G. Leibniz, natomiast wadą terminu „filozofia Boga” jest nie tylko jego oksymoroniczny, przy niewłaściwym znaczeniu, charakter, lecz także jego niewielka funkcja informacyjna, jeżeli chodzi o naturę problematyki tej dyscypliny. Zob. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 9-12; G. Smith, *Natural Theology. Metaphysics II*, New York 1957, s. 17-19; J. Owens, *Theodicy, Natural Theology, and Metaphysics*, „Modern Schoolman”, 1950-51, vol. 28, s. 126-37.

² Niektórzy współcześni filozofowie nieco pochopnie traktują jako tożsame dociekania filozoficzne dotyczące Boga, przynależące faktycznie do różnych tradycji myślowych, różnych metodologii, koncepcji filozofii i jej relacji do wiary. Przykładem może być tu ujęcie teologii naturalnej zawarte w artykule A. Plantingi, *The Reformed Objection to Natural Theology*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, 1980, No. 54, s. 49-50. Kwestia ta nie ma istotnego znaczenia dla przedstawionej w niniejszym artykule argumentacji, ze względu na aspekt, który się w niej bierze pod uwagę i który wyznacza zakres przypadków, do których ta argumentacja ma zastosowanie.

uważa się, że poszczególne argumenty teologii naturalnej są niepoprawne materialnie lub formalnie, innym powodem jest uznanie, że zasadnicze ograniczenia naszych zdolności poznawczych czy samego ludzkiego języka uniemożliwiają osiągnięcie filozoficznego poznania Boga. W przypadku teologów najczęściej spotyka się opinię o nieprzydatności lub szkodliwości takiego poznania dla wiary czy teologii. W większości przypadków opinie te wypływają z, przynajmniej milczącej, akceptacji założeń, które mają niszczące konsekwencje dla metafizyki realistycznej. Czasami ich źródłem jest absolutyzowanie pewnej koncepcji filozofii i niedostrzeganie możliwości innych sposobów jej uprawiania. Nie jest moim celem wymienienie wszystkich, czy nawet najważniejszych krytyk, ani też przeprowadzenie badania skutkującego ich akceptacją albo odrzuceniem. Sądzę, że niektóre z tych krytyk są słuszne, inne nie, niektóre zaś jedynie przesadnie akcentują słabości filozoficznego poznania Boga, na które jest ono narażone z racji transcendencji swojego przedmiotu. W niniejszym artykule chcę w sposób skrótowy zwrócić uwagę na niektóre z przyczyn, które, jak się wydaje, prowadzą ostatecznie do popularnej obecnie niechęci wobec teologii naturalnej.

Dlaczego teologia naturalna jest dziś uznawana za ciekawą i ważną dyscyplinę prawie wyłącznie przez teologów naturalnych? Nie jest zaskoczeniem, że na tak sformułowane pytanie odpowiada się często kolejnym. Dla kogo jednak miałyby ona być interesująca poza filozofami uprawiającymi tego typu dociekania? Pierwszym adresatem, który przychodzi na myśl po filozofie, jest wierny, należący do poszczególnej tradycji religijnej: chrześcijanin, muzułmanin czy wyznawca judaizmu. Odpowiedź na pytanie, dlaczego metafizyczne poznanie Boga nie budzi jego zainteresowania, jest prosta i nieomal banalna. Jest tak zazwyczaj dlatego, że wierzący nie widzi związku między „niezyciowymi”, „akademickimi” i „abstrakcyjnymi” spekulacjami filozofa a własną tradycją religijną i jej praktyką oraz dlatego, że nie potrafi pogodzić rezultatów tych spekulacji czy współczesnej ich oceny z punktu widzenia epistemologii z własnymi przekonaniem. Bardzo często w tym kontekście pojawia się niezbyt fortunne, choć w niektórych przypadkach z podstawą w rzeczy, przeciwstawienie Boga filozofów Bogu religii. Zrozumiałym jest, że teologia naturalna, która idzie „pod prąd” teologii objawionej lub jest z nią sprzeczna, nie jest interesująca dla wierzącego. Te własności omawianego przedsięwzięcia filozoficznego nie muszą bynajmniej być oczywiste, narzucać się czy jawić w sposób bezpośredni. Wystarczy, że refleksja filozoficzna przyzna sobie rolę kierowniczą w stosunku do wiary czy religii, a następnie zostanie obalone przeświadczenie o jej możliwości wypełniania tej funkcji. Ten wielowymiarowy, i w swej całej złożoności niekorzystny splot, jest dostrzegany przez wierzącego, lub teologa, za szkodliwy, a winą obarczana jest teologia naturalna. Wynika z tego, że refleksja filozoficzna nad Bogiem, która nie wypływa z „serca” wiary i praktyki religijnej oraz która uzależnia od swojej realizacji sensowność i racjonalność owej wiary i praktyki, nie tylko że nie wydaje się wierzącemu interesująca, lecz jawi mu się jako niezgodna z autentyczną postawą religijną i niekorzystna. Szczególnie często sprzeciw wobec teologii naturalnej wyrażali teolodzy protestanccy, czy to należący do tradycji ewangelickiej, czerpiącej z dziedzictwa luterkańskiej krytyki chrześcijaństwa metafizycznego, czy też mieszczący się w nurcie myślenia teologicznego wspólnot religijnych

kontynuujących dzieło Jana Kalwina³. W ostatnich dwudziestu pięciu latach sporo uwagi poświęcono epistemologicznej krytyce teologii naturalnej, przeprowadzonej przez przedstawicieli tzw. epistemologii zreformowanej, stanowiska rozwijanego przez grupę filozofów chrześcijańskich, czerpiących z myśli teologów i filozofów tradycji kalwinistycznej⁴. Sprzeciw wobec teologii naturalnej wyrażony przez takich myślicieli, jak Kalwin czy Herman Bavinck jest niekiedy interpretowany jako milczące odrzucenie zakładanych przez nią, sprzecznych z chrześcijaństwem, teorii epistemologicznych⁵. W XX wieku do krytyków metafizycznej teologii naturalnej dołączyli także niektórzy teologowie katolicy, którzy dzięki swojej negatywnej postawie względem takiej filozofii stanowią chlubny wyjątek wśród tłumu innych teologów przyczyniających się swoim „milczeniem metafizycznym” nieomal do zniknięcia tego typu refleksji wewnątrz myśli teologicznej. Wydaje się zatem, że najczęstszym powodem niechęci wierzących wobec metafizyki Boga jest przyjmowanie przez teologów naturalnych założeń, które, zdaniem wyznawców pewnej religii, są nie do pogodzenia z wiarą lub przynajmniej – wydaje się – prowadzą do przyjęcia postawy, którą trudno jest z tą wiarą pogodzić.

O jakich założeniach teologii naturalnej jest tu mowa? Myślę tu przede wszystkim o ograniczeniu jej problematyki do zagadnienia istnienia Boga, co polega na postawieniu przed nią celu wypracowania dowodu lub wielu dowodów istnienia Boga. Najczęściej wymieniane, za Kantem, typy dowodów to tzw. dowody kosmologiczne, ontologiczne i teleologiczne, do których między innymi pod wpływem inspiracji myślą filozofa z Królewca dodaje się dowód z moralności. W podręcznikach teologii naturalnej spotyka się jednak także mnogość innych argumentów, która czasem rodzi pytanie o sensowność takiej zwielokrotnionej argumentacji. Pytanie to staje się tym bardziej zasadne, gdy uwzględni się kontekst funkcji, jaką te dowody mają pełnić. Funkcja ta ma raczej charakter praktyczny niż czysto teoretyczny. Dowody mają stanowić narzędzie w sporze między wierzącymi i niewierzącymi, służąc do przekonywania niewierzących lub do obrony przed zarzutem irracjonalności

³ Tego rodzaju uogólnienia należy jednak traktować jako pewnego rodzaju aproksymacje. Zwłaszcza tradycja kalwińska charakteryzuje się napięciem między zwolennikami i przeciwnikami filozoficznej spekulatywnej refleksji nad Bogiem. Zob. J. Platt, *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden 1982; E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, A. Więckowski (tłum.), Warszawa 1988, s. 28-48; M. Sudduth, *The Prospects for „Mediate” Natural Theology in John Calvin*, „Religious Studies”, 1995, No. 31, s. 53-68.

⁴ Chodzi tu zwłaszcza o Alвина Plantinga i Nicholasa Wolterstorffa. William Alston, który jest trzecią czołową postacią tej grupy, zajmuje względem teologii naturalnej bardziej przychylnie stanowisko. Prócz wspomnianych, grupa liczy kilkunastu innych filozofów o mniejszym oddziaływaniu. W języku angielskim przystępne opracowanie stanowisk epistemologicznych bronionych przez tę grupę filozofów zawiera A. Plantinga, *Reformed Epistemology*, w: *A Companion to Philosophy of Religion*, Ph.L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), Cambridge – Oxford 1997, s. 383-9 oraz N. Wolterstorff, *Reformed Epistemology*, w: *Philosophy of Religion in the 21st Century*, D.Z. Phillips, T. Tessin (red.), s. 39-63. Pomimo że niektóre tezy ostatniego artykułu są kontrowersyjne, nieco ahistorycznie interpretujące rozwój epistemologii Plantinga, może on stanowić przydatny wstęp do tej problematyki. W języku polskim hasłowo opracowanie tego stanowiska zawarte jest w M. Pepliński, *Epistemologia zreformowana*, „Filosofija”, 2003, No. 3, s. 249-54.

⁵ Zob. A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, A. Plantinga, N. Wolterstorff (red.), Notre Dame 1983, s. 71-3. Chodzi tu głównie o klasyczny fundamentalizm epistemologiczny i związany z nim ewidencjalizm w teorii poznania religijnego.

lub fideizmu wierzącego. W takim stawianiu sprawy przejawia się багаż historii, sięgającej sporów filozoficznych i ideologicznych z XVIII, XIX i początków XX wieku. Ten ostatni sposób determinowania zadań teologii naturalnej jest popularny zwłaszcza wśród przedstawicieli filozofii analitycznej. Przykładem może być tutaj Alvin Plantinga, który jakkolwiek nie jest głównym promotorem tej dyscypliny wśród analityków, to definiuje ją właśnie przez funkcje apologetyczne⁶. Nie jest oczywiście prawdą, że dociekania teologów naturalnych ograniczają się do zagadnienia istnienia Boga. Jeżeli jednak porównamy proporcje poświęcane istnieniu Boga i jego naturze w podręcznikach tego przedmiotu, to w wielu przypadkach będą one odwrotne, niż miało to miejsce u myślicieli średniowiecznych, przykładowo w sumach św. Tomasza z Akwinu, który uchodzi za wzorcowego przedstawiciela tej dyscypliny. Właśnie akcent położony na funkcje apologetyczne, na zadania obrony racjonalności wiary przed trybunałem rozumu, prowadzącego często do sceptycyzmu i agnostycyzmu, wyjaśnia tak wielkie znaczenie, jakie przypisuje się dowodom na istnienie Boga, zarówno wśród ich zwolenników, jak i wśród ich krytyków.

Dodatkową przyczyną, dla której problematykę istnienia Boga uważa się za kluczową dla teologii naturalnej, jest dążenie, aby rezultaty tej dyscypliny miały charakter naukowy, były wiedzą, a wiedza, jak się to tradycyjnie mniema, wymaga dowodu. To starożytne, wywodzące się od Arystotelesa wymaganie, które w dziełach św. Tomasza z Akwinu przyjęło postać dążenia do *scientia*, przejawiającej się także, choć nie wyłącznie, w pięciu drogach, zostaje przeniesione w nowożytność, gdzie znajdzie się w nowym, oświeceniowym kontekście⁷. Jak słusznie zauważa Plantinga, koncepcja wiedzy używana w teologii naturalnej nawiązuje jeszcze do wymagań, jakie Arystoteles stawiał nauce doskonałej. Rezultaty teologii naturalnej powinny charakteryzować się koniecznością, nieobalalnością i apodyktycznością⁸. Powinny być akceptowalne przez każdą racjonalną osobę, a zwłaszcza przez sceptyka w sprawach wiary. Stawiającym to wymaganie nie przeszkadza i nie daje do myślenia fakt, że trudno jest znaleźć rezultaty poznania filozoficznego charakteryzujące się tego rodzaju własnościami. Takie stawianie sprawy ma jednak swoje źródło nie tyle we wpływie średniowiecznych inspiracji *Analitykami Drugimi* na współczesnych myślicieli, ile raczej w oświeceniowych wymaganiach stawianych przez filozofów przesądnym wierzącym. Stawianie racjonalistycznego warunku, aby

⁶ Zob. A. Plantinga, *The Reformed Objection to Natural Theology*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, 1980, No. 53, s. 49-50. W późniejszych pismach z ostatniego z trzech okresów charakteryzujących epistemologię religii tego filozofa, zmienia on swój stosunek do teologii naturalnej. W artykule *The Prospects for Natural Theology*, „Philosophical Perspectives”, 1993, No. 5, s. 287-315 określa ją jako przedsięwzięcie polegające na, upraszczając, transformacji wiary religijnej w wiedzę, przypisując projekt tak pojętej teologii naturalnej św. Tomaszowi z Akwinu.

⁷ Zob. N. Wolterstorff, *The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics*, w: *Rationality, religious Belief, and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, R. Audi, W.J. Wainwright (red.), Ithaca – London 1986, s. 38-81.

⁸ Niektórzy, jak Scott McDonald, rozróżniają pomiędzy teologią naturalną w ścisłym sensie a teologią naturalną w sensie szerszym, gdzie szerokość tego drugiego ujęcia wyznaczona jest przez klasę argumentów należących do zakresu dyscypliny, wśród których mieszczą się rozumowania nieniezawodne, a także rozumowania wychodzące z przesłanek, dla których akceptacji wystarcza, aby była uzasadniona, one same nie muszą być oczywiste. Zob. *Natural Theology*, w: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (red.), London 1998, vol. 6, s. 707-713.

wąsko pojęty rozum, niejako z góry, bez dyskusji i rozeznania regulował wiarę w taki sposób, że przystosuje się ona do jego wymogów albo będzie uznana za bezwartościową, doprowadziło do poważnego zubożenia problematyki teologii naturalnej. Wypchnęło ją to ze sfery kontemplacji *Księgi Natury* i pomocnicy w zrozumieniu Słowa na drogę ideologicznych sporów i apologetyki opartej na wątpliwych pewnościach. Stanowisko takie wypływa częściowo z akceptowanego, także przez broniących się ludzi wierzących, fundamentalizmu filozoficznego, który często posiłkuje się nowożytnym fundamentalizmem epistemologicznym⁹. Wymaganie, aby wiara religijna była ugruntowana w poznaniu filozoficznym, charakteryzującym się wspomnianymi cechami, znajdujemy u deistów, kwestionujących tradycyjne wierzenia i usiłujących zastąpić religię objawioną religią naturalną, rozumową. Znajdujemy je u Johna Locke'a, ojca nowożytnego ewidencjalizmu, możemy je odkryć także u takich obrońców religii, jak Christian Wolff i jego katolicycy kontynuatorzy. Dowody prowadzące do apodyktycznej wiedzy mają gwarantować racjonalność i, co za tym idzie, dopuszczalność poznania religijnego. Ich brak świadczy o intelektualnej irracjonalności wiary. Teologia naturalna broniąca tej racjonalności zaczyna pełnić w nowożytności, i czasach współczesnych, w coraz wyższym stopniu funkcje apologetyczne. To z kolei, w oczach myślicieli takich jak Bertrand Russell i wierzących, takich jak Karl Barth, dyskredytuje ją kompletnie, choć z odmiennych powodów.

Czy istnieją jakieś drogi wyjścia z zaistniałej sytuacji? W pierwszym rzędzie niezbędne jest uświadomienie sobie, że niektóre postulaty stawiane poznaniu Boga lub uzasadnieniu tych postulatów wywodzą się z teorii filozoficznych, które wydają się aktualnie trudne do utrzymania. Mam tu na myśli przede wszystkim ograniczanie wiedzy filozoficznej do poznania metafizycznego, charakteryzującego się koniecznością *de re*. Wiedza takiego rodzaju jest niewątpliwie cenna i trudna do zdobycia, w żadnym wypadku nie wyczerpuje ona jednak zakresu poznania filozoficznego. Kolejnym założeniem jest stosowanie podwójnych standardów, nakładanie mocnych wymagań na argumenty teistyczne przy jednoczesnej pobłażliwości wobec alternatywnych metafizyk i wspierających je argumentacji. Po trzecie wreszcie chodzi tu o kierowanie się programem fundamentalizmu filozoficznego, wedle którego filozof nie tyle współtworzy kulturę i wspiera ją swoją refleksją i wiedzą, ile raczej nią zarządza i dyskwalifikuje jej przejawy jako niespełniające jego arbitralnych lub zabsolutyzowanych, aplikowanych bez uwzględnienia odpowiedniego kontekstu, norm. W przeciwieństwie do tego należy poszukiwać rozumowań zarówno niezawodnych, jak i „nieniezawodnych”, wglądów w istotę, jak i jedynie prawdopodobnych hipotez. Badanie filozoficzne powinno cechować się z jednej strony, skrupulatnością myślenia, z drugiej także jego otwartością, nie zamykać się na żadne możliwe, w świetle posiadanych informacji, poznawczo stanowisko. Taka postawa chroni przed tanią apologetyką filozoficzną i uwikłaniem w spory ideologiczne w dawnym racjonalistycznym stylu, zabezpiecza jednocześnie przed popadnięciem w błąd stosowania podwójnego standardu. Wreszcie pewnego rodzaju skromność i pokora

⁹ Rozróżnienie między fundamentalizmem epistemologicznym i filozoficznym zawarte jest w A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 148-58. Odnośnie do różnych postaci fundamentalizmu epistemologicznego, zob. A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, cyt. wyd., s. 47-59; E. Stiffler, *A Definition of Foundationalism*, „*Metaphilosophy*”, 1984, No. 15, s. 16-25.

poznawcza filozofa pozwalają mu zająć raczej rolę doradcy niż króla. Ta ostatnia rola źle się zazwyczaj odbija na jakości filozofowania. Jako zwolennik pluralizmu projektów filozoficznych, jako środka w dochodzeniu do prawdy, nie proponuję tu porzucenia zamysłu budowania teologii naturalnej w krytykowanym przeze mnie duchu. Raczej chcę zaproponować uzupełnienie jej o inny, bynajmniej niewykluczający się z poprzednim projekt, który potrafi w znacznej części włączyć rezultaty dotychczasowej, racjonalistycznej teologii naturalnej i jej krytyki, jednocześnie będąc w mniejszym stopniu narażonym na wspomniane już zagrożenia.

W celu prezentacji tego modelu przydatne będzie wprowadzenie paru dystynkcji. Pierwszą będzie rozróżnienie między celami pewnego dociekania filozoficznego a zadaniami, jakie stawia się przed tym przedsięwzięciem. Cel jest tutaj pojęty na sposób arystotelesowski, jako coś, co w naturalny sposób jest przedmiotem danego działania. Przy takim ujęciu celem dociekania filozoficznego staje się jego rezultat, pojęty jako pewnego rodzaju doskonałość poznającego. Takie ujęcie poznania uwzględnia jego „praktyczny” charakter, tym razem nie w sensie arystotelesowskiej praktyczności poznania teoretycznego, lecz w sensie praktyczności jaką charakteryzuje się dobro. Poznanie samo jest dobrem specjalnego rodzaju i nośnikiem wartości istotnie związanych z jego poznawczą naturą. Poznawczo cenne rezultaty czynności poznawania mogą mieć charakter wiedzy, charakteryzującej się apodyktycznością lub jedynie prawdopodobieństwem. Mogą one polegać także na wiedzy, której zasadnicza wartość leży w rzucaniu nowego światła na dotychczas zdobyte poznanie, niekoniecznie należące do teologii naturalnej. Celem takim może być tzw. poznanie mądrościowe, dotyczące ostatecznych i najważniejszych przyczyn rzeczywistości i człowieka, lub po prostu poznanie, w którym ujmujemy ważne dla człowieka prawdy, nawet jeżeli nie charakteryzuje się ono pewnością i nie przekonuje sceptyka. Natomiast „zadaniem” określam funkcje, jakie, tak pojęte poznanie, może pełnić. Zgodnie z tym, celem teologii naturalnej może być wiedza o istnieniu Boga, o stworzeniu świata i o kierowaniu światem przez Boską Opatrzność, natomiast zadaniem, jakie się przed tym poznaniem stawia, jest ewentualne przekonanie sceptyka, obrona przed zarzutem irracjonalności czy pomoc, jaką może ono spełnić dla osoby mającej wątpliwości względem swojego światopoglądu religijnego. O ile cel konstituuje pewne dociekanie, realizowane przez nie zadania są dla niego przygodne i nie determinują jego natury.

Proponuję w związku z tym, aby sformułować definicję regulującą termin teologia naturalna i ograniczyć stosowanie tego terminu do takiej filozofii, której celem jest udowodnienie istnienia Boga w sposób apodyktyczny lub nieapodyktyczny, lecz głównie dla realizacji zadania przekonania sceptyka oraz wykazania racjonalności wierzącego. Tak pojęta teologia naturalna charakteryzuje się wymiarem apologetycznym w większym stopniu i w inny sposób niż odmienna dyscyplina filozoficzna, którą proponuję nazwać teologią filozoficzną. Ta ostatnia nie byłaby zainteresowana, przynajmniej w pierwszym rzędzie, wartościami racjonalności czy bycia przekonywającym dla sceptyka, a tym bardziej zadaniem nawracania niewierzących. Jako taka charakteryzowałaby się ona nieco inną metodą niż teologia naturalna. Przede wszystkim jej zainteresowania kierowałoby się w większym stopniu w stronę poznania natury Boga i Jego relacji do świata. Celem tych dociekań byłoby rozumienie i kontemplacja oraz osiągnięcie poznania mądrościowego, dotyczącego

tego, co ostateczne. Jako taka, bardziej niż aktualna teologia naturalna, upodabniałaby się ona do tego nurtu filozofowania, który nigdy nie odrzucił postrzegania filozofii jako sposobu życia, istotnie związanego z poszukiwaniem specyficznego rodzaju poznania. W przeciwnieństwie do teologii naturalnej dopuszczałaby ona także w swoich argumentach takie przesłanki, które nie są pewne i apodyktyczne czy zaakceptowane przez wszystkie racjonalne podmioty poznające. Otwiera to szansę na zbliżenie tak pojętej teologii filozoficznej do teologii objawionej, która mogłaby korzystać z jej rezultatów w większym stopniu niż ma to miejsce aktualnie. Związane to byłoby z traktowaniem doktryn pochodzących z różnych tradycji religijnych, jako danych do zbadania, co mogłoby się odbywać przez budowanie modeli dla tych doktryn. Natomiast te modele byłyby sprawdzane w aspekcie ich zdolności eksplanacyjnych, tak w teologii filozoficznej, jak i w innych dyscyplinach filozoficznych, jak metafizyka, antropologia filozoficzna czy epistemologia i etyka. Sprawdzane byłyby także w aspekcie ich koherencji i spójności z dotychczasowym poznaniem. Tak opracowane modele mogłyby być następnie wykorzystywane w dociekaniach teologicznych przez teologów będących na bieżąco z aktualnym stanem wiedzy filozoficznej.

Jakie są zalety tak pojętej teologii filozoficznej? Po pierwsze, problematyka teologii filozoficznej znacznie się poszerza w stosunku do teologii naturalnej. Nie jest ona ograniczona do problemu istnienia Boga czy racjonalności wiary w Boga. Kwestie natury bożej nie zamykają się w kręgu wszechmocy, wszechwiedzy, dobroci i prostoty, te zaś nie są badane głównie ze względu na ich wewnętrzną niesprzeczność. Byt Boga badany jest w aspekcie Jego konieczności, czasowości lub wieczności, niecielesności, niecierpięliwości lub podlegania cierpieniu. Podejmuje się tu kwestie wszechobecności Boga, Jego sposobów działania w świecie, możliwości współdziałania z człowiekiem w podejmowaniu wolnych wyborów, lub zagadnienie, czy wszechwiedza wyklucza tak czy inaczej pojętą wolność. Zagadnienie działania w świecie odsyła do kwestii stworzenia i działania Boga, co z kolei prowadzi do kwestii relacji między Bogiem a światem oraz związanych z tym kwestii dotyczących zmienności czy niezmienności Boga. W efekcie prowadzi to ponownie do problematyki prostoty Boga i Jego wieczności. Zagadnienie wszechmocy nie wyczerpuje się w rozmaitych paradoksach, lecz wiąże się z problematyką teodycealną, zbliżając się w ten sposób do spekulacji nad artykułami *Credo*, podejmowanymi przez scholastyków czy nawet ojców i pisarzy wczesnochrześcijańskich, których bardziej od paradoksów logicznych zajmowała kwestia, czy Bóg rządzi światem widzialnym i niewidzialnym, czy tylko tym pierwszym. Sama teodycea, stanowiąc w tym ujęciu część problematyki teologii filozoficznej, znacznie się rozbudowuje i różnicuje, wykształcając złożoną problematykę, która nie tylko nie ogranicza się do kwestii, czy istnienie zła jest sprzeczne z istnieniem Boga, lecz zaczyna także poruszać problematykę eschatologiczną¹⁰. Nawet przy takim pobieżnym przedstawieniu problematyki teologii filozoficznej widać, że charakteryzuje się ona zakresem problematyki rzadko spotykanym w tradycyjnych podręcznikach „filozofii Boga”. To bogactwo kwestii może stać się przyczyną ponownego otwarcia się na dociekania filozoficzne teologii spekulatywnej. W ten sposób stopniowo, i przynajmniej w części, moż-

¹⁰ Odnośnie do różnych koncepcji i funkcji teodycei zob. T. Gadacz, M. Pepliński, *Teodycea*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, T. Gadacz, B. Milerski (red.), t. 9, Warszawa 2003, s. 241-247.

na by starać się zasypać rów, jaki powstał w czasach nowożytnych między teologią a naukami świeckimi, powodujący, że sama teologia objawiona jest interesującym hobby jedynie dla teologów akademickich i osób duchownych uzyskujących kolejne stopnie naukowe. Tego rodzaju teologia filozoficzna mogłaby się włączyć w ważne dziś dyskusje dotyczące pluralizmu religijnego. Z drugiej strony mogłaby ona przez swoje rezultaty okazać się interesująca także dla filozofów, którzy nie podzielają zaangażowań religijnych niektórych swoich kolegów. Prawdopodobne jest, że taka teologia filozoficzna, odpowiednio przedstawiona, byłaby bliższa życiu religijnemu i duchowemu oraz poszukiwaniom intelektualnym nieprofesjonalistów.

Proponowane przeze mnie rozróżnienie między funkcjami teologii filozoficznej i teologii naturalnej, ustalenie hierarchii zadań, jakie się przed tymi dyscyplinami stawia, rezygnacja lub poważne ograniczenie funkcji apologetycznych na rzecz poznania dla niego samego, związane jest w sposób oczywisty ze zmianą preferencji wartości poznawczych charakteryzujących rezultaty, czyli cele teologii filozoficznej. Jest to tym bardziej aktualne, że, z jednej strony, Kościół dostrzega potrzebę takiej refleksji, czego wyrazem może być chociażby encyklika *Fides et ratio*, z drugiej jednak, w epistemologii coraz częściej odzywają się głosy domagające się uwzględnienia innych wartości poznawczych niż tylko wiedza czy racjonalność. Aktualnie epistemolodzy analityczni, zwłaszcza ci, których horyzonty myślowe nie są wyznaczone przez paradygmaty myśli pozytywistycznej i naturalistycznej, biorą pod uwagę, obok tradycyjnych zagadnień prawdy, wiedzy i uzasadnienia, takie problemy, jak mądrość, rozumienie czy doniosłość wiedzy. Teologia filozoficzna może i powinna skorzystać z rezultatów epistemologii analitycznej, jakie wypracowano w ostatnich trzydziestu latach, co pozwoliłoby uwzględnić inne wartości poznawcze niż dotychczas i w ten sposób przywrócić filozofii jej sens poznania mądrościowego, którego rezultaty są ciekawe w zasadzie dla każdego człowieka. Dzięki temu pośrednio przyczyniłaby się do obogacenia kultury ludzkiej, przywracając myśleniu europejskiemu wątki, które na trwałe weszły do jego dziedzictwa, choć od dłuższego czasu były zaniedbywane.

Zaproponowane przeze mnie rozróżnienie na teologię naturalną i teologię filozoficzną jest już w pewnej mierze obecne w dzisiejszej analitycznej filozofii religii, która od kilkudziesięciu lat przestaje być zdominowana przez problematykę oświeceniową i pozytywistyczną. Jakkolwiek nie znajdziemy tam powszechnej akceptacji wyraźnego przeciwstawienia, w rodzaju zaprezentowanego powyżej, to można znaleźć licznych filozofów, którzy w teorii lub praktyce podzielają to rozróżnienie, a co ważniejsze, filozofują w tym duchu, przyczyniając się przez to do realizacji właściwie pojętej **filozofii wieczystej**¹¹.

¹¹ Zob. Przykładowo badania filozoficzne zawarte w pracach *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, M. Beaty (red.), Notre Dame 1990; *Christian Theism and Moral Philosophy*, M. Beaty, C. Fisher, M. Nelson (red.), Macon 1998; N. Kretzmann, *Faith Seeks, Understanding Finds: Augustine's Charter for Christian Philosophy*, w: *Christian Philosophy*, T. Flint (red.), Notre Dame 1990, s. 1-36; A. Moore, *Philosophy of Religion or Philosophical Theology?*, „International Journal of Systematic Theology”, 2001, No. 3, s. 309-328; E. Stump, N. Kretzmann, *Thomas Aquinas*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (red.), vol. 1, London 1998, s. 341-44; E. Stump, *Philosophy of Religion*, w: tamże, vol. 8, s. 248-250.

Marek Pepliński – AIMS OF NATURAL AND PHILOSOPHICAL THEOLOGY AND THE PREFERRED COGNITIVE VALUES

In philosophic literature terms: „natural theology” (or „rational theology”) and „philosophical theology” are used as exchangeable. It's referred to the view that, natural and philosophic theology are different philosophic disciplines. The author of this article shares the opinion, that one is possible to point out a philosophic theology, altering from natural theology, which aims are not only supposed to show that God exists and to unificate religious faith and its tasks are not primary apologetic. Author considers that, the aims of these disciplines are binded with the preferetion of cognitive values such as certainty, rationality and being able to use one's rationality to convince your oponent. It is obvious that, preferetion of one of this cognitive values and rejecting the others led to impoverishment of the philosophic reflection over God and religious cognition. In the end of this article author introduces a scetch of method of philosophic theology, which could overcome onesided views and lead not only to a more adequate analysis of the researched reality but also to the development of other philosophic and nonphilosophic disciplines.