

Ks. Piotr Roszak*

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Uniwersytet Nawarry w Pampelunie

DWIE PRĘDKOŚCI TEOLOGII? O CELU, METODZIE I PERSPEKTYWACH TEOLOGII ANALITYCZNEJ

Od kilku lat można zaobserwować wzmożone zainteresowanie klasyczną tematyką teologiczną przez analitycznych filozofów religii, a równocześnie zwrócenie się wielu teologów w stronę narzędzi analitycznych, w których dawniej dostrzegano jedynie gry językowe, a dziś docenia się ich przydatność (przynajmniej w jakiejś mierze). To sprawia, że wydawać się może, iż współczesna teologia rozwija się w dwóch prędkościach – jako syntetyczne obejmowanie całości rzeczywistości i analityczne poszukiwanie spójności. To rezultat długiego procesu, który wyznacza pokonanie paradygmatu logiki pozytywistycznej i stworzenie programu tzw. teologii analitycznej. W programowej publikacji z 2009 roku zostały sformułowane podstawowe zadania tej teologii, która kontynuuje drogę teologii filozoficznej. Z jednej strony jej postulaty dotyczą troski o klarowność i skupiają się na analizach zdań związanych z kwestiami teologicznymi, a z drugiej – niektórzy przedstawiciele teologii analitycznej dostrzegają w niej duchowy potencjał: teoretyczne rozumowanie służy również chrześcijańskiej drodze cnót (zarówno moralnych, jak i intelektualnych). Śledząc najnowszą literaturę tematu, artykuł wskazuje również na słabe i mocne strony teologii analitycznej oraz wyzwania, jakie rodzi pojawienie się jej na teologicznej scenie w XXI wieku.

Przyzwyczajiliśmy się do teologii z przymiotnikami, które precyzują aspekt badawczy podejmowany w jej ramach (moralna, dogmatyczna, fundamentalna itd.) albo podkreślają specyfikę stosowanej w dociekaniach metody (dialektyczna, historyczna, metaforyczna) lub dotyczą światła rzucanego „z wysoka” na takie dziedziny życia, jak nauka czy historia (teologia nauki)¹. W pejzażu tym nie dzi-

* Ks. Piotr Roszak, adiunkt Katedry Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu; profesor stowarzyszony Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (Hiszpania); e-mail: piotroszak@umk.pl.

¹ J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006; por. także cykl artykułów na temat „teologii nauki” w: J. Mączka, P. Urbańczyk, *Teologia nauki*, Kraków 2015.

wi pojawienie się nowych określeń i doprecyzowań, choć niekiedy ich waga jest dużo większa niż czysta terminologiczna zmiana. Nieraz wyznacza nowy program uprawiania danej dziedziny, który pragnie przekroczyć zastane podziały. Do takich właśnie należy termin „teologia analityczna” (dalej jako TA), który pojawił się stosunkowo niedawno, w 2009 roku, w tytule programowej książki pod redakcją dwóch profesorów, Oliviera Crispa i Michaela Rei (ten ostatni uchodzi za twórcę samego określenia TA), pt. *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, wydanej przez Oxford University Press.

Teologia analityczna, jak każde nowe zjawisko na intelektualnej scenie, nie zrodziła się nagle i niespodziewanie, można bowiem wskazać na wiele procesów i postaci, które torowały jej drogę². Nie ucieka uwadze wielu obserwatorów znamienny fakt, że w ciągu ostatnich kilku dekad analityczni filozofowie religii śmiało wchodzą na coraz głębsze teologiczne wody. Bliższa analiza pokazuje, że na teologiczno-filozoficzną scenę ponownie wkraczają zagadnienia, które od dawna – jak wydawało się przynajmniej niektórym – znajdowały się na teologicznym cmentarzu, jako relikwiny przeszłości i przedmiot zainteresowania jedynie historyków czy „archeologów” idei. A jednak, „wyciągnięte z szafy”, stają się okazją do twórczych rozważań o sprawach najważniejszych, inspiracją do pytań, które niczym sprężyna startują z średniowiecznego wzorca, ale pragną podjąć dalszą drogę, nie zatrzymując się na antykwarycznej teologii o silnym gorcecie historycznym³. Kto by się spodziewał, że wróci do filozofów temat wiedzy i wolności aniołów, łaski współdziałającej (*gratia cooperans*), działania Trójcy *ad extra*, cudów, zagadnienie statusu epistemologicznego duszy oddzielonej, a tymczasem to krąg takich zagadnień jest dziś przedmiotem wielu ciekawych studiów, w których spotykają się dwa światy i dwie wrażliwości – precyzja logiki i systematyczny wykład doktryny chrześcijańskiej.

Środowisko teologii analitycznej skupia się obecnie wokół czasopisma „Journal of Analytic Theology”, które zostało założone w 2013 roku. Co ciekawe, w dużej mierze zespół współpracowników stanowią filozofowie i to nie pozostaje bez znaczenia dla kierunków, w jakich rozwija się aktualnie teologia analityczna. Dzięki środkom Fundacji Templetona i Center for Philosophy of Religion z Uniwersytetu Notre Dame w USA zrealizowano projekt implementacji teologii analitycznej w kilku ośrodkach uniwersyteckich na świecie poprzez organizację całorocznych spotkań filozofów i teologów w ramach tzw. *cluster group* (w Nowym Jorku, Pam-

² Por. G. Gasser, *Toward Analytic Theology: An Itinerary*, „Scientia et Fides” 2 (2015), s. 23–55.

³ A. Cordovilla, *En defensa de la teología*, Salamanca 2014. Trudno nie doszukiwać się w tym podejściu kontynuacji kierunku wyznaczonego już przez Tomasza z Akwinu, który przypominał, że studiowanie filozofii nie polega na tym, aby wiedzieć, co myśleli poszczególni filozofowie, ale jaka jest prawda. Wydaje się, że sprzeciw TA nie dotyczy chęci oderwania się od dziedzictwa przeszłości, ale twórczego budowania całościowej odpowiedzi, jakby zostawiając na boku postmodernistyczne umiłowanie fragmentaryczności i słabej myśli.

pelunie, Montevideo i Toruniu)⁴. Jednocześnie dynamiczny rozwój TA nie uchodzi uwadze innych filozofów i teologów, przyglądających się niekiedy z podejrzliwością działaniom grupy konserwatywnych filozofów religii, którzy swoją metodą analityczną sprawiają, że Bóg staje się idolem, traktowany jak jedna z wielu rzeczy na tym świecie. Tak formułowany zarzut onto-teologizowania pojawia się choćby u Johna Milbanka, przedstawiciela ruchu Radykalnej Ortodoksji, krytyka analitycznej filozofii religii w wydaniu Richarda Swinburne'a⁵. Podobną krytykę przeprowadził Paul Moser, zwłaszcza w książce *Severity of God*, która spotkała się z energiczną odpowiedzią przedstawicieli teologii analitycznej, rozwijając długą polemikę, pozwalającą wybrzmieć różnicom między tradycyjnymi konceptami teologicznymi a podejściem analityków⁶.

Niniejszy artykuł to próba zrozumienia fenomenu, który zatacza coraz szersze kręgi i rości sobie pretensje nie tyle do wyczerpującego opisu i całościowej oceny, ile sygnalizuje pewne powiązania i perspektywy. Chodzi o nakreślenie horyzontu, na którym pojawia się we współczesnej teologii pewna „szansa” i „wyzwanie”, co wyzwala skumulowaną energię, drzemącą w teologii jako dyscyplinie uniwersyteckiej, i skłania do refleksji nad jej naturą i przyszłością⁷. To pytanie o charakter racjonalności wiary, z którym chrześcijaństwo zmierza się od początku, od czasu dialogu z filozofią grecką (by przywołać słynne zarzuty Celsusa i odpowiedzi Orygenesusa), przez scholastyczny projekt harmonii wiary i rozumu, mający w Tomaszu z Akwinu swego wybitnego przedstawiciela, po encyklikę *Fides et ratio*, z jej postulatem racjonalności otwartej. Pobrzmiwa w tym przekonanie istotne dla teologii fundamentalnej, że przy zgłębianiu *essentialia fidei* jest możliwe zawsze lepsze ujęcie, że osiągnana równowaga jest dynamiczna, a nigdy nie jest „zabetonowana”.

DWIE PRĘDKOŚCI WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII?

Można zaobserwować we współczesnej teologii dwa zasadnicze kierunki rozwoju – z jednej strony to badania nad fundamentami, a więc niejako „w głąb”,

⁴ <http://philreligion.nd.edu/research-initiatives/analytic-theology/cluster-group-grants/2011-2012-recipients/> [dostęp: 10 XI 2015].

⁵ J. Milbank, *The Future of Love: Essays in Political Theology*, London 2009, s. 320.

⁶ P.K. Moser, *The Severity of God: Religion and Philosophy Reconciled*, Cambridge 2013. Opierając się przede wszystkim na ewangelicznym opisie modlitwy Jezusa w Getsemani, Moser wyprowadza model agapeistycznej epistemologii (*agape-oriented epistemology*), w której odkrywanie Boga nie dokonuje się poprzez cuda, lecz moc Boża ujawnia się w przyjęciu jej pierwszeństwa na wzór Chrystusa, prowadzącej do „boskiej wzajemności naprawczej” (*divine corrective reciprocity*), w której zostaje ocalona wolna wola. Odpowiedzi analityków punktuujące tezy Mosera, zakorzenione w paradygmacie teologii protestanckiej, były zamieszczone również w programowym „Journal of Analytic Theology”.

⁷ Por. J. Perszon, *Teologia w świecie nauk*, „Scientia et Fides” 1 (2013), s. 151–182.

oraz ku nowym wyzwaniom, a więc „naprzód”. Pierwsza perspektywa czasem wyprzedza drugą: gdyby spojrzeć na wiek XX i jego ambitne projekty związane z nazwiskami de Lubaca i Daniélou. Czasem jednak bywa odwrotnie i potrzebny jest powrót *ad fontes*. Bez wątplenia jednak upragnionym modelem byłoby ich wspólne zmierzanie ku nowym wyzwaniom, tak aby fundamenty oświetlały współczesne aporie w duchu prawdziwej *paradosis*. Ostatnie lata przynoszą znaczące ożywienie – zwłaszcza na wydziałach filozoficznych w USA i Europie – tzw. teologii filozoficznej i w konsekwencji zmagania o jej status. Od czasów pełnej pasji scholastyki średniowiecznej nie było tak ożywionej dyskusji na tematy „klasyczne” w teologii, które potwierdzają pewien „zapał” w odkrywaniu inspiracji drzemających głęboko pod znanymi twierdzeniami: można powiedzieć, że dokonuje się rozładowywanie ich potencjalności⁸. To już nie renesans teologii naturalnej z połowy XX wieku, ale znaczący krok dalej i pewnie z najmniejszej oczekiwanej strony.

Teologia jako dyscyplina przeżywa dziś okres intensywnej refleksji nad jej kształtem i zadaniami. Z jednej strony wydobywa się jej krytyczno-konstruktywny dynamizm, który daje o sobie znać w uprawianiu teologii, gdy łączy się aspekty analityczny, troski o racjonalność twierdzeń, z syntetyzującym, stawiającym na tworzenie modelu adekwatnie wyjaśniającego rzeczywistość transcendentną⁹. W teologii chodzi przecież nie tylko o organizowanie danych przyjętych z Objawienia, ich porządkowanie wedle nowych kryteriów – tak jak sprzątanie w szufladach – ale przede wszystkim o wewnętrzny dynamizm wierzącej myśli, zmierzającej do rozumienia i zbliżania się do Boga przez wysiłek intelektualny, przez „dobre myślenie” (por. Mdr 1,1: „Myślcie o Panu właściwie”)¹⁰. W tę stronę zmierzało pytanie średniowiecznych teologów, czy *sacra doctrina* jest teoretyczną, czy praktyczną dyscypliną, wyrażając to znamienne napięcie, właściwe dla tej nauki. Teologii się nie czyta, lecz „uprawia” w znaczeniu egzystencjalnego dynamizmu, a jeśli czyta, szukając genealogii myśli, to po to, aby ją uprawiać i poszukiwać odpowiedzi prawdziwej, która w pełni odczyta *logos* rzeczywistości¹¹.

Teologii analitycznej towarzyszy podobna idea zbliżania się do Boga poprzez dobre myślenie, jak podkreślają jej zwolennicy w programowych artykułach, a to

⁸ Wydaje się, że ten *ressourcement* wpisuje się w powrót metafizyki do teologii i filozofii, obserwowany przez jednych z obawą, a przez innych z nadzieją. Otwarte pozostaje oczywiście pytanie, czy w ogóle możliwe było wcześniej filozofowanie bez metafizyki i co znaczy uprawiać teologię w epoce przez niektórych określanej jako postmetafizyczna. Por. cykl esejów w książce *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008; K. Hart, *Theology without metaphysics?*, w: *Groundless Gods. The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*, eds. E. Hall, H. von Sass, Cambridge 2014, s. 41–58; por. także M. Szulakiewicz, *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014, s. 149–159.

⁹ O. González de Cardedal, *El quehacer de teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca 2008.

¹⁰ Por. P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość. Teologia wiary Tomasza z Akwinu a współczesność*, Kraków 2013.

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 63 i n.

przekłada się na swoisty kanon analitycznych „cnót”, takich jak: uwaga, przejrzystość, jasność i spójność argumentacyjna, utożsamienie z inaczej myślącym i przyjmowanie jego punktu widzenia. Ta alternatywność rozwiązań okazuje się przydatna zwłaszcza w szeroko rozumianym dialogu ze światem. Tak zarysowana metoda oznacza jednak, że w swoich dociekaniach posuwa się powoli, drobiazgowo wnikając w szczegóły zdań i twierdzeń religijnych. Nie można jednak stracić z pola widzenia również tego, że ojcowie założyciele filozofii analitycznej stali często na stanowiskach ateistycznych, głosząc niekompatybilność twierdzeń nauki i wiary chrześcijańskiej. Była to, jak twierdzi Ch. Pidgen, „niezdrowa obsesja” na tle troski o sensowność zdań, która doprowadziła do pewnego rodzaju ateizmu, wykluczającego teistyczne twierdzenia jako nieposiadające poznawczej treści. Dziś wielu z reprezentantów tej tradycji utrzymuje ateizm w starym wydaniu, który twierdzi, że zdania o Bogu są nie tyle pozbawione sensu, ile po prostu fałszywe¹².

Wśród reprezentantów teologii analitycznej toczy się również debata nad charakterem wzajemnych powiązań ideowych między członkami ruchu i próba odpowiedzi na zasadnicze pytanie: na czym polega „istota” teologii analitycznej?¹³. Z jednej strony Sara Coakley, sprzeciwiając się formie budowania swoistej mentalności „klubowej”, skłania się ku wittgensteinowskiej kategorii „podobieństwa rodzinnego”, która podziela wiele celów i spraw¹⁴. Wykształceni w tradycji analitycznej i jej cnotach, nie chcą jednak na nich poprzestać i pragną przekroczyć proste podziały na filozofów analitycznych i kontynentalnych, wcale nie tak głęboko zakorzenionych, jak się wydaje, wracając do wspólnych korzeni „rodziny”. Dlatego dostrzega się u wielu z nich pragnienie wzbogacenia postulatów propozycyjnej przejrzystości przez odwołanie do nowych źródeł, ściśle teologicznych, prowadzących do Objawienia. Otwarcie tych źródeł to zasób nowego powietrza i otwarcie perspektyw dla dalszych poszukiwań. S. Coakley porównuje to do próby językowego odnalezienia się w nowych okolicznościach dwóch gałęzi rodzinnych, które mają przejściowe problemy z porozumieniem, ponieważ długo żyły z daleka od siebie, ale wiedzą, że wiele je łączy. W tym sensie projekt teologii analitycznej to poszukiwanie adekwatnego modelu metodologicznego, wzajemnej rozmowy w rodzinie filozofów religii.

Z drugiej strony William Wood pragnie zwrócić uwagę na duchowe pokłady praktyki teologii analitycznej, wpisując się w nurt tych entuzjastów TA, którzy

¹² Ch. Pidgen, *Analytic Philosophy*, w: S. Bullivant, M. Ruse, *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford 2013, s. 318. Być może wiele również tłumaczy to, że jak wynika z ostatnich ankiet wśród filozofów religii w Stanach Zjednoczonych zdecydowaną większość stanowią osoby uznające się za ateistów.

¹³ Analizie wzajemnych relacji, a zwłaszcza argumentów wysuwanych ze strony tradycyjnej teologii chrześcijańskiej wobec filozofii analitycznej i jej metod poświęcony jest artykuł J. McMartina *Analytic Philosophy and Christian Theology* („Religion Compass” 7 (2013), s. 361–71).

¹⁴ Por. S. Coakley, *On Why Analytic Theology Is Not a Club*, „Journal of the American Academy of Religion” 3 (2013), s. 603 i nn.

podkreślają wątki systematyczne i duchowe w praktyce analitycznej¹⁵. Pokazuje bowiem nie tylko dedukcyjne, analityczne argumenty, ale to, że może być odczytywana również jako *itinerarium* duchowego wzrostu. Dobre myślenie o Bogu, jak to pokazywał już Akwinata, jest drogą przybliżającą do Boga, czy to przez usuwanie wątpliwości i trudności, ujawnianie wiarygodnej treści Objawienia, czy oferując modele, które lepiej oddają spójność chrześcijańskich twierdzeń¹⁶.

We wspomianej publikacji programowej Rei i Crispa z 2009 roku opublikowano pięć „przykazań” teologii analitycznej, które wskazują na priorytety i podstawowe założenia metodologiczne. Warto je przytoczyć, aby później stały się przedmiotem szczegółowej refleksji w kolejnych częściach tego artykułu:

- 1) Pisz tak, aby filozoficzne stanowiska i konkluzje mogły być adekwatnie sformułowane w zdaniach, które z kolei mogłyby zostać sformalizowane i logicznie przekształcane.
- 2) Stawiaj na precyzję, jasność i logiczną spójność.
- 4) Unikaj substancjalnego (niedekoracyjnego) stosowania metafory i innych tropów, których zawartość semantyczna przewyższa ich propozycjonalną treść.
- 5) Pracuj jak tylko można najwięcej z dobrze zrozumiałymi, podstawowymi pojęciami oraz pojęciami, które mogą być analizowane pod ich względem.
- 6) Traktuj analizę konceptualną (jak dalece to możliwe) jako źródło dowodowe¹⁷.

Wymienione tu „cnoty analityczne” podkreślają kilka specyficznych cech, które kreślą program teologii analitycznej. Skrajnie precyzyjny styl tekstów analitycznych, sformalizowany, przekładany na język podatny na operacje logiczne, wypływa z kardynalnych przekonań ruchu. Już Eleone Stump zwracała uwagę, że są sprawy, które mogą być lepiej poznane przez narrację niż przez metodę analityczną, zwłaszcza gdy dotyczą cierpienia, zła czy tragedii¹⁸. Niemniej jednak warto podkreślić, że naczelną inspiracją teologii analitycznej staje się wymóg „wyjaśnienia”: nacisk zostaje położony przede wszystkim na głębsze rozumienie,

¹⁵ Por. W. Wood, *Analytic Theology as a Way of Life*, „Journal of Analytic Theology” 2 (2014), s. 47.

¹⁶ A. Broadie, *Aquinas’s philosophical theology*, „British Journal for the History of Philosophy” 2 (1999), s. 353–358.

¹⁷ *Analytic Theology*, s. 5–6: „Write as if philosophical positions and conclusions can be adequately formulated in sentences that can be formalized and logically manipulated. 2. Prioritize precision, clarity, and logical coherence. 3. Avoid substantive (non-decorative) use of metaphor and other tropes whose semantic content outstrips their propositional content. 4. Work as much as possible with well-understood primitive concepts, and concepts that can be analyzed in terms of those. 5. Treat conceptual analysis (insofar as it is possible) as a source of evidence”. Ciekawy komentarz do tych postulatów dotyczących analitycznego stylu w teologii analitycznej zawiera artykuł W. Wood *Philosophical Theology in the Religious Studies Academy: Some Questions for Analytic Theologians* („Journal of the American Academy of Religion” 3 [2013], s. 594 i nn.).

¹⁸ E. Stump, *The Problem of Evil: Analytic Philosophy and Narrative*, w: *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, eds. O. Crisp, M. Rea, Oxford 2009, s. 255.

systematyzowanie sensu niż „udowadnianie”, tak kojarzone z teologią naturalną¹⁹. Dlatego w analitycznym podejściu kluczowym zamiarem jest przekonanie, że chodzi nie tyle o poszerzenie obecnego stanu wiedzy, ile raczej o jego pogłębienie. A więc u podstaw stoi hermeneutyka, będąca kluczową dziedziną, w której ważne jest wydobywanie na jaw tego, co drzemie w każdym z analizowanych pojęć.

POTRZEBA „PRO-TEOLOGICZNEJ” FILOZOFII

Relacja filozofii i teologii nie zawsze była prezentowana w historii w kluczu konfliktu czy nieuniknionej rywalizacji, lecz dla średniowiecznych mistrzów ideałem była równowaga, a jeszcze bardziej chyba znamienne jest to, że opisywali ją za pomocą obrazu „uczty”. Taki wydzźwięk ma przecież słynne porównanie Tomasa z Akwinu, który mówił o konieczności filozofii w teologicznym dyskursie jako przemianie wody w wino (a więc w kontekście uczty weselnej, nawiązując tym samym do opisu wesela z Kany Galilejskiej w J 2,1–12), ale także w jednym ze swoich kazań akademickich wprost do tego się odnosi²⁰. Nowożytność stawia już na autonomię (często w duchu wyznaczania linii demarkacyjnych i okopywania się) filozofii i teologii, a program nowego powiązania wyznacza termin „wzajemność”, który pojawia się na kartach encykliki *Fides et ratio*. Jest on zachętą do kultywowania wzajemnego krążenia, swoistego krwioobiegu obu dyscyplin. W tym duchu wypowiadał się już Hans Urs von Balthasar, który stwierdził we wstępie do swej słynnej *Teologii*, że bez filozofii nie ma teologii („Ohne Philosophie keine Theologie”), ze względu na to, iż ta pierwsza nosi w sobie *logos*²¹. Już głęboką intuicją scholastyki było to, że teologia nie zaczyna się tam, gdzie rozum upada czy ponosi klęskę, lecz tam, gdzie triumfuje i osiąga niejako maksimum swoich możliwości. Ale nie jest to relacja jednostronna, lecz charakteryzuje ją dwukierunkowość: teologia ofiaruje filozofii rzeczywistość Boga jako „fundament”, „paradoks” i „nadmiar” (A Cordovilla).

Teologia filozoficzna, która rodzi się z tego sprzężenia zwrotnego, okazuje się pomagać i jednej, i drugiej stronie: teologii, aby nie zamykała się w sztywnym

¹⁹ Por. A. McGrath, *Nauka i religia*, Kraków 2009, s. 173–182.

²⁰ Tomasz z Akwinu w swoim kazaniu uniwersyteckim *Homo quidam*, nawiązując do Łk 14, 16–24 i przypowieści o uczcie, z której po kolei wymawiają się wszyscy zaproszeni, traktuje o relacji filozofii i teologii w kluczu analogii dwóch posiłków w ciągu dnia: „In ista refeccione inuenitur prandium et cena. Prandium consistit in doctrinaphilosophorum, quod significatum est in dAbacuc, ubi dicitur quod messoribus ferebat cibum in agrum. Messores sunt philosophi qui colligunt segetes ex agro, id est ueritates ex creatura, unde Rom. I: *inuisibilia Dei*, etc. Cena est refeccio sacre scripture, unde in Apocal.: *si quis aperuerit michi, intrabo ad eum et cenabo cum illo*” (cyt. za: *Corpus Thomisticum*, ed. E. Alarcon).

²¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, s. VII. Szeroki komentarz do tych słów przedstawia: A. Cordovilla, *En defensa de la teologia*, s. 77nn.

systemie zabetonowanej prawdy, a filozofię pobudza, aby w swych poszukiwaniach nie zatrzymywała się na przedostatnim etapie: aby za szybko się nie zamykała na horyzont choćby ledwie widoczny. Teologia – co zdają się sugerować teologowie analityczni – pokazuje filozofii, aby nie abdykowała w obliczu trudności i światom wybierała drogę sapiencjalną.

Współcześnie na potrzebę ponownego nastrojenia filozofii w stronę teologicznych zainteresowań zwróciła uwagę Lidia Schumacher w książce *Racjonalność jako cnota*²². Dotyka ona jednego z najważniejszych wątków analitycznych debat, które poświęcone są racjonalności twierdzeń religijnych. Redefinicja racjonalności, której się podejmuje, prowadzi ją przez analizy ontologiczne z zakresu teorii wiedzy i etyki do właściwego opisu racjonalnego życia człowieka, którego sedno polega na osobistym przyłgnięciu do tego, co jest rozpoznane jako najwyższe dobro. Pokazując rolę cnót intelektualnych oraz etycznego umocowania racjonalności, formułuje postulat rozwoju tego, co nazywa „pro-teologiczną filozofią” (*pro-theology philosophy*), rozumiejąc przez nią filozofię, która z samej swej natury prowadzi ku racjonalności twierdzeń wiary. Chodzi o wpływ, jaki wiara wywiera również na rozumowanie człowieka: jeśli racjonalność polega na realizacji cnoty intelektualnej w kontekście cnót moralnych (zwłaszcza kardynalnych), będąc orientacją na najwyższe dobro, a wiara w Boga to najlepsza „pozycja”, która wyjaśnia tę orientację, to nietrudno zrozumieć, że to w tym kryje się największe zadanie teologii filozoficznej. To otwarcie pod najszerszym z możliwych kątów na tajemnicę Boga.

TEOLOGIA ANALITYCZNA I JEJ MIEJSCE NA TEOLOGICZNEJ SCENIE

Wydaje się, że teologia analityczna niczym w soczewce skupia oczekiwania współczesności wobec epistemologii religijnej i jest świadkiem przemian, jakie towarzyszyły XX-wiecznej analitycznej filozofii religii, której początki związane są z przeszczepieniem na jej grunt neopozytywistycznej krytyki metafizycznej. Wzbudziło to dyskusję na temat znaczenia i poznawczego sensu języka religijnego, przechodzącego wiele etapów, od przekonania o nonsensowności języka religijnego po znamienne otwarcie, które niektórzy definiują wprost jako „zwrot metafizyczny” (*metaphysical turn*) i utożsamiają z dekadą lat siedemdziesiątych XX wieku²³. Sporo uprzedzeń ze strony teologii – jak zaznacza Kevin Timpe – polega właśnie na tym, że wielu zatrzymało się w postrzeganiu filozofii analitycznej przed tym okresem. Tymczasem ten zwrotny punkt spowodował dwie

²² L. Schumacher, *Rationality as Virtue. Towards a Theological Philosophy*, Burlington 2015.

²³ Por. M. Pepliński, *Analityczna epistemologia religii ostatnich pięciu dekad*, „Filo-sofia” 4 (2011), s. 923.

konsekwencje: odejście od zainteresowania jedynie funkcjami języka religijnego i skupienie się na doktrynie chrześcijańskiej, ale także wzmagającą się z każdą dekadą próbę pokonywania granic między dyscyplinami dawniej traktowanymi jako odległe i bez punktów stykowych²⁴.

Pojawienie się teologii analitycznej, zdaniem Wolterstorffa²⁵, autora jednego z ważnych rozdziałów w programowej publikacji Crispa i Rei, to rezultat zmiany epistemologicznej, która zakwestionowała klasyczne fundacjonistyczne podejście, opierające się na pewności i priorytecie jednej teorii nad drugą, a konkretnie oczywistości, dostrzegając jego brak spójności, samo-odniesienie dla oceny tego, co racjonalne. Nie można więc odrzucić poglądów religijnych i uznać je za irracjonalne „domyślnie”, bo nie ma dominacji jednej teorii epistemologicznej, na podstawie której moglibyśmy tego dokonać. Ten rozwijany w samej tradycji analitycznej wątek metaepistemologiczny, uwzględniający alternatywne drogi do zyskania prawdziwej wiedzy, otworzył nowe możliwości: sprawił, że przy stole filozoficznych debat zrobiło się miejsce również dla analitycznych teologów filozoficznych.

Wszystko to prowadzi do przekonania, że z jednej strony korzeni teologii analitycznej należy szukać w tradycji filozofii analitycznej i dokonujących się na jej tle przemianach. Za ojca filozofii analitycznej uważany jest Gottlob Frege i jego *Begriffsschrift* z 1879 wraz z publikacją dotyczącą logiki matematycznej, która pozwoliła na głębsze zrozumienie ogólnej struktury zdań i wypływających z niej sądów²⁶. Z pewnością w kontekście kontynentalnym inspiracji do podejścia analitycznego można szukać w pracach Edmunda Husserla. Kolejne etapy rozwoju „tradycji analitycznej”, związane z pozytywizmem logicznym (Koło Wiedeńskie) i filozofią języka, sprawiły, że metafizyka klasyczna zaczęła tracić grunt pod nogami jako nieposiadająca znaczenia lub posługująca się terminami, które dalekie były od codziennego doświadczenia językowego i jego kontekstu. Od połowy XX wieku następuje jednak proces wyjścia z paradygmatu pozytywizmu logicznego, w opinii którego metafizyka, religia czy etyka były obszarami zakazanymi, niezawierającymi treści podatnych na badania. Tymczasem obecnie jesteśmy świadkami gwałtownego rozwoju metafizycznych wątków w ramach filozofii analitycznej, choć nie jest to metafizyka, która przypominałaby swoją odpowiedniczkę z czasów średniowiecznych, i bardziej wydaje się, że staje po stronie Leibniza niż Kanta. Dla niektórych takim progiem, wpuszczającym metafizykę do tradycji analitycznej, była myśl Davida Lewisa i jego teoria „realizmu modalnego”. Wraca w niej do klasycznej idei światów możliwych, choć

²⁴ Por. K. Timpe, *On Analytic Theology*, s. 11.

²⁵ Por. N. Wolterstorff, *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Philosophical Tradition*, w: *Analytic Theology*, s. 155.

²⁶ M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. i noty M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa 2010, s. 2.

w przeciwieństwie do Leibniza, dla którego były to nieaktualne idee w Bogu, zawsze realizującego najlepsze z możliwych, dla Lewisa wszystkie są aktualne²⁷. Wszystko to sprawiło, że zostało otwartych wiele filozoficznych dróg: w jakimś sensie „odczarowano” metafizykę dla ważnej części/gałęzi współczesnej filozofii, choć jak słusznie zauważają analitycy, nigdy ich tradycja nie była rozumiana jako *metaphysics-free zone*. Te zarysowane zmiany owocują w konsekwencji powrotem do tekstów Akwinaty i obecnością, dla wielu zapewne zaskakującą, fragmentów choćby Katechizmu Kościoła katolickiego w publikacji teologów analitycznych²⁸. Jest to zwrócenie się do Akwinaty jako strażnika pewnej tradycji, ale jednocześnie jako posiadającego ważne intuicje epistemologiczne.

Na scenie rodzącej się „teologii analitycznej” pojawiają się kolejne postaci, wnosząc wkład w rozwój dyscypliny. W 1983 roku Alvin Plantinga wygłosił okolicznościowy wykład zatytułowany „Rady dla chrześcijańskich filozofów”, w którym przypomniał „prawo i obowiązek” filozofów do prowadzenia niezależnych badań filozoficznych wypływających z chrześcijańskiej wiary²⁹. Wprost sugerował, aby nie skupiać się tylko i wyłącznie na kwestii uzasadniania istnienia Boga, ale by „wychodzić” od wiary w Boga, zakładać ją i rozwijać dalej refleksje. Chodzi o implikacje teizmu chrześcijańskiego dla wszystkich gałęzi filozofii. Bez wątplenia Plantinga, obok Swinburne’a, jest jedną z postaci, która wywarła wielki wpływ na kierunek rozwoju TA i jej konsolidację.

Teologowie analityczni w swej większości są na gruncie epistemologicznym „realistami”, a więc przyjmują wypowiedane sądy za przejaw realnej, obiektywnej teologicznej prawdy (nie jako jedynie wytworu umysłu i istniejącego w jego ramach), a badają tę prawdę przy zastosowaniu narzędzi analitycznych. Jak mówi Crisp: „Jest coś takiego jak prawda, a człowiek jest zdolny do zrozumienia, czym jest prawda”. Już w tym krótkim zdaniu można zauważyć czytelną opozycję względem postmodernistycznego modelu i powrót do idei „wiary szukającej zrozumienia” (*fides quaerens intellectum*), co wprost zresztą przywołuje w swoich tekstach Crisp. Zmiana, którą wnosi teologia analityczna to przywrócenie wartości rozważań metafizycznych, które jednak nie są już badaniem nad bytem, ale poszukiwaniem ostatecznego uzasadnienia rzeczywistości oraz relacji zachodzących między tymi „konstytuentami” rzeczywistości. Znowu jesteśmy świadkami poszukiwań teorii

²⁷ T. Williamson, *How did we get here from there? The transformation of analytic philosophy*, „Belgrade Philosophical Annual”, forthcoming (s. 3).

²⁸ Dobrym przykładem może być znakomita książka K. Timpe *Free will in Philosophical Theology*, w której pada następujące stwierdzenie: „I have chosen to engage the *Catechism of the Catholic Church* throughout the coming chapters, though not because I think it is the best or most correct theology. Rather, it is one of the most philosophically worked out theologies that I am aware of”.

²⁹ P. MacDonald Jr, *Analytic Theology: A Summary, Evaluation and Defense*, „Modern Theology” 1 (2014), s. 36 i nn.

całościowych, które byłyby w stanie wyjaśnić fenomeny „lokalne” – przyczynowanie, złożenia itd.

NOWOŻYTNE „ROZHERMETYZOWANIE” TEOLOGII?

W jednej z trafnych diagnoz współczesnej sytuacji teologicznej Grzegorz Strzelczyk zwracał uwagę na problem rozumu „spuszczanego z łańcucha *auctoritas*” oraz dominującego nominalizmu we współczesnej kulturze filozoficzno-teologicznej³⁰. Z innej perspektywy stawiał diagnozy Jean-Pierre Torrell OP, który zwracał uwagę na segmentyzację teologii i utratę wewnętrznego krwioobiegu, zachęcając do odzyskania wewnętrznej spójności. Zapewne poszukiwania „równowagi” między *fides et ratio* wyznaczają od stuleci program i kierunek rozwoju poszukiwań teologicznych. Nieraz obawa przed skrajnym racjonalizmem rzucała ją w objęcie apofatyki, ale przecież poznawcze obejmowanie tajemnicy Boga, a nawet podkreślanie „inności” Boga nie zwalnia teologicznego myślenia z precyzji. Spotkanie z Bogiem to nowa dawka światła, które dotyka również precyzji procesów myślowych.

Czy to nie jest powrót do średniowiecznego poszukiwania „spójności”, kiedy filozof szukał wpisania siebie w większą część, ontologiczną jedność, która musi tłumaczyć wszystko? Chodzi o stawianie wielkich pytań, które choć kształtowało wcześniejsze modele nauki, to jednak „rozfragmentyzowało” się u progu nowożytności i to na wielu szczeblach. Czy teologia analityczna próbuje zebrać w całość te rozczłonkowane doświadczenia? A może jest to próba wlewania na siłę nowych treści w stare formy?

Podkreślałem fakt prowadzący do powstania TA, a mianowicie zwrócenie się filozofii analitycznej w stronę teologii. Ale jest jeszcze ruch w drugą stronę, można bowiem zaobserwować także i to, że teologia skierowała się w stronę narzędzi analitycznych. Niektórzy twierdzą, że to wypływa z natury samej teologii, która nie wiąże się z jednym jedynym nurtem, więc to „wypadek, który musiał się zdarzyć”. Przecież od samego początku – Tomasz z Akwinu jest tego dobrym przykładem – dominowała troska o to, aby mówić *proprie* o Bogu, co zaowocowało rozróżnieniami, aby pokazać, co może być literalnie czy metaforycznie powiedziane o Bogu³¹. Ale być może to przede wszystkim dostrzeżenie tzw. wartości analitycznych: precyzji, jasności, rygoru argumentacyjnego i logicznego, oszczędności ekspresyjnej (odtrutka na „rozgadana teologię”?) – to wszystko może

³⁰ Por. G. Strzelczyk, *Po co zbawienie? Po co Kościół?*, w: *Wielkie tematy teologii*, Warszawa 2015, s. 16 i n., „Biblioteka Więzi” 309.

³¹ Oczywiście rozumienie literalności u Swinburne’a jest inne niż u Tomasza. Szerzej na temat hermeneutyki biblijnej Akwinaty w: *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, eds. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout 2015.

lepiej pomóc wyrazić tajemnice chrześcijańskiej wiary. Jednocześnie teologowie mogą pomóc filozofom analitycznym w rozważaniach np. o Trójcy Świętej, aby doktryna o Trójcy nie stała się jedynie układanką zdań, logicznych „puzzli”. Chodzi więc nie tyle o czynienie z filozofów analitycznych – teologów, ile o trenowanie teologii w „cnotach analitycznych”. To, co czyni z teologów analitycznych „teologów”, to nie tylko podejmowanie tematów chrześcijańskiej doktryny, ale podjęcie metanarracji, rozumianej w kluczu prawdy, a nie ekspresji uczuć czy „agapeistycznej” drogi życia. Chodzi o metanarrację, która widzi więcej niż zbiór dyslokacji jednostkowych, bo zwraca uwagę na jedność intelektualną, w mocnym sensie tego słowa. Trzeba szczebel za szczeblem, poziom za poziomem wznosić się nad tę przepaść – wyzwanie więc polega przede wszystkim na próbie zrozumienia, fundamentalnym *intellectus* całości.

COŚ WIĘCEJ NIŻ „KROJENIE” NA CZĘŚCI PIERWSZE

William Wood w wielu swoich esejach podejmował formułowany niekiedy wobec teologii analitycznej zarzut, że jest jedynie „logiczną sieczką”, ćwiczeniami językowymi na teologicznych twierdzeniach, które równie dobrze mogłyby dotyczyć innych tematów³². W gruncie rzeczy chodzi jednak chyba o coś bardziej znaczącego: o budowanie pewnej kultury racjonalności³³. Bez wątplenia sedno teologowania analitycznego zasadza się na sile argumentacji, wraz z całą kwestią jej uzasadnienia. Dla wielu opiera się ona przede wszystkim na eksperymentach myślowych (dla których idealnym tłem są rozważania nad wzrostem cnót w raju, teoretycznymi modelami wielości inkarnacji, wiedzy aniołów itd.), a z historii filozofii wiadomo, że tego rodzaju eksperymenty kształtowały już starożytne paradoksy. Ale to nie jedyna droga, którą kroczy TA, gdyż w swoich analizach opiera się także na intuicjach, które kontrastuje się z ukształtowanym już stanowiskiem teologicznym. Bez wątplenia to model, który swoje inspiracje czerpie z sokratejskiego modusu filozoficznego.

Warto zwrócić przy tym uwagę na jeszcze jeden aspekt sprawy: wykorzystywanie historii w teologii analitycznej jako jedynie rezerwuaru tematów, bez uwzględniania kontekstu historycznego czy kulturowego, jakby często zapominając, że koncepty intelektualne mają swoje dzieje i odczytywanie ich przez pryzmat późniejszych pojęć czy doświadczeń zaciemnia rozumienie ich drogi. A przecież tak rozumiana troska o dotarcie do „genealogii” to dla tradycji kontynentalnej jeden z ważnych elementów jej metody, z której tak często korzysta klasyczna teologia. Brak tego właśnie wymiaru to jeden z zarzutów często przywoływanych wobec TA, która ze swej strony nie uznaje wydarzeń historycznych za determinujące

³² *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, eds. Th. Flint, M. Rea, Oxford 2009.

³³ M. Miłkowski, *O rzekomym zmierzchu filozofii analitycznej*, „Diametros” 6 (2015), s. 250.

prawdę twierdzeń religijnych. W ich rozumieniu historia formowania się dogmatu nie jest istotna dla stwierdzenia tego, czy coś jest prawdziwe, czy nie. Tu następuje zdecydowane zderzenie z mentalnością klasycznie uprawianej teologii i otwiera się przestrzeń do przyszłych debat.

AKWINATA I JEGO ZNACZENIE DLA TEOLOGII ANALITYCZNEJ

Nowym zjawiskiem istotnym dla rozwijającej się teologii analitycznej było powstanie tzw. tomizmu analitycznego, który choć zaczął się rozwijać, począwszy od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, to jednak dopiero na lata dziewięćdziesiąte XX wieku przypadł czas jego dynamicznego rozwoju, który doprowadził do powstania, zdaniem niektórych, nawet czterech odłamów tomizmu analitycznego³⁴. Samo określenie ukuł John Haldane w 1992 roku (w ten sposób zatytułował swoje dwa wykłady na Uniwersytecie Notre Dame), gdy zwrócił uwagę, że refleksje Akwinaty nad intencjonalnością i inteligibilnością mogą wnieść wiele światła w rozwiązanie problemów dotyczących relacji między myśleniem a światem³⁵. Nie może więc dziwić obserwowany od lat trend do porównywania ze sobą filozofii Wittgensteina (i całej wczesnej filozofii analitycznej) i Akwinaty, skoro obaj myśliciele stoją w opozycji do paradygmatu kartezjańskiego, eksponującego walor indywidualnej świadomości³⁶. Tomizm analityczny będzie próbą poszukiwania, wedle słów samego Haldane'a, „komplementarności w różnorodności”: analityka wnosi do tomizmu dorobek filozofii języka i logiki, przez co stare koncepty scholastyczne zyskują na jasności³⁷. Tym, co tomizm może wnieść do filozofii analitycznej, są pewne idee należące do różnych sfer (teologicznej, etycznej), które mogłyby pomóc przezwyciężyć trudności, jakie napotkała³⁸. Podsumowując, tomizm wnosiłby więc koncepty, podczas gdy analityka metodę i styl. Nie może to jednak doprowadzić do wrażenia, jakoby spotkanie obu tradycji było kwestią jedynie ostatniego czasu: jak przekonuje Kerr, wpływ tomizmu na rozwój filozofii analitycznej jest dużo

³⁴ Szeroko omawia każdy z odłamów tego typu tomizmu: C. Michon, *Les thomismes analytiques. Un cas de scolastique médiévale et contemporaine*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 1 (2013), s. 77–94.

³⁵ F. Kerr, ¿Un tomismo analítico?, „Civilizar” 12 (2012), s. 149–158; por. także M.M. Icheletti, *Il tomismo analítico. Una breve introduzione storica*, „Iride” 43 (2004), s. 593–602.

³⁶ Por. J. Japola, *Tomizm analityczny*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (2003), s. 321–347. Przykładem niech będzie choćby niedawny artykuł P. Oomen *Language about God in Whitehead's Philosophy. Dissimilarities and Similarities between Aquinas and Whitehead* („Open Theology” 1 (2015), s. 342–353).

³⁷ C. Paterson, M.S. Pugh (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Hampshire–Burlington 2006.

³⁸ M. Pérez de Laborda, *Tomismo Analítico*, F. Fernández Labastida, J.A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL, http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/tomismo_analitico/Tomismo_Analitico.html [dostęp: 10 XI 2015].

wcześniejszy, związany choćby z Brentanem (i pojęciem intencjonalności zaczerpniętym od Tomasza) czy krytyką abstrakcjonizmu u Geacha³⁹.

Wśród teologów analitycznych szybko dostrzeżemy szczególną predylekcję dla Anzelma i Akwinaty, choć przecież ich styl uprawiania teologii jest odmienny – dla pierwszego związany z dialogiem czy medytacją, dla drugiego ze scholastyczną formą *disputatio*. Wynika to z jednej strony z ugruntowanej pozycji Tomasza w chrześcijańskiej teologii, w której uchodzi za mistrza syntezy i analizy. *Sacra doctrina* stosuje rozumowanie filozoficzne i posługuje się argumentacją, aby przekonać do przyjęcia pewnych propozycyjalnych twierdzeń. Z drugiej – zaważyła tu także jego programowa skłonność do jasnego artykułowania prawd wiary, troski o porządek myślenia i spójność, dzięki której wiara nie jest narażona na drwiny niewierzących (*irrisio infidelium*). Refleksje Akwinaty poświęcone atrybutom Boga stały się inspirującą lekturą dla filozofów analitycznych i punktem wyjścia ich rozważań, które szczegółowo analizowały sposób rozumowania Akwinaty. Czerpali oni od Tomasza jego teorię wiedzy i poznania, a dzięki temu bogactwo operacji intelektualnych, które nie ograniczają się jedynie do tego, co zmysłowe. Nawet komentarze biblijne są na wskroś przeniknięte kontrolą jakości prezentowanych na podstawie Pisma Świętego argumentów niż alegoryczna egzegeza jego czasów. Nie może więc dziwić, że William Wood stwierdza jednoznacznie: „to nie przypadek, ani nic bez powodu, że współcześni teologowie analityczni patrzą na Akwinatę jako swego prekursora (*forerunner*)”⁴⁰.

Warto zwrócić uwagę, że ta świadomość istnienia obszaru wiedzy, który dziś nazywamy teologią filozoficzną, jest obecna na kartach *Sumy teologii*, ale nie tylko. W jednym z dzieł Akwinaty pojawia się co prawda określenie *philosophus etiam theologicus*⁴¹, ale jak zauważa w jednym ze swoich wystąpień wybitny znawca tekstów Akwinaty, o. Paweł Krupa OP, mamy tu najprawdopodobniej do czynienia z błędem kopisty. W komentarzu do Ewangelii św. Jana, interpretując napis, który Piłat umieścił nad krzyżem Jezusa w języku hebrajskim, greckim i łacińskim („Jezus Nazarejczyk Król Żydowski”; J 19,19), Akwinata proponuje znamienne wykładnię. Z jednej strony w owej tablicy nad krzyżem zostaje ukazany uniwersalizm wiary w Chrystusa ukrzyżowanego, do którego mają dostęp ludzie religijni i pobożni (na których wskazuje jęz. hebrajski), mądrzy (jęz. grecki) oraz posiadający władzę (jęz. łaciński). Ale z perspektywy naszego tematu wydaje się ciekawe inne wyjaśnienie zamieszczone przez Tomasza:

Język hebrajski oznacza, że Chrystus powinien panować nad filozofią teologiczną. Symbolizuje to język hebrajski, bo w nim objawiona została wiedza o rzeczach boskich. Język zaś grecki oznacza filozofię naturalną i filozoficzną. Grecy bowiem trudzili się

³⁹ F. Kerr, *Aquinas and Analytic Philosophy: Natural Allies?*, „Modern Theology” 1 (2004), s. 123–39.

⁴⁰ W. Wood, *Analytic Theology as a Way of Life*, s. 50.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *Sermo Coelum et terra*, 1.

w spekulacjach nad naturą. Język łaciński wreszcie oznacza filozofię praktyczną, jako że w Rzymie największe znaczenie miała nauka o moralności. W ten sposób wszelki intelekt zostaje wzięty w niewolę na służbę Chrystusowi, jak powiedziano w 2 Kor 10,5⁴².

Filozofia teologiczna będzie oznaczała w tym kontekście zaprzęgnięcie do poznania wiary (*in obsequium fidei*) wszystkich dostępnych metod i środków, wysiłek rozumienia, który wsłuchuje się we wszystkie argumenty i je dokładnie analizuje⁴³. Chodzi w gruncie rzeczy o świadomość, że „mamy argumenty, aby wierzyć, choć nie wierzymy z powodu argumentów”.

PODSUMOWANIE: STARE WINO W NOWYCH BUKŁAKACH?

Znana jest przestroga Chrystusa z Ewangelii św. Marka, że nie wlewa się nowego wina do starych bukłaków, bo rozerwą je i wino zostanie utracone (por. Mk 2,22). Czy w przypadku teologii analitycznej nie jest właśnie odwrotnie, skoro wydaje się, że wino jest raczej „stare”, dobrze znane tematy teologiczne podejmowane w ciągu długiej tradycji, a jedynie bukłak, opakowanie czy forma, są nowe?

Kevin Timpe porównał zachodzące spotkanie między teologią a tradycją analityczną do dwóch wcześniejszych recepcji, jakie miały miejsce w historii – augustyńskiej (w której przyjęto do teologii neoplatonizm) i tomistycznej (w której przyjęto dziedzictwo Arystotelesa)⁴⁴. Z tej perspektywy teologia analityczna to kolejne otwarcie teologii i próba zbudowania przekazu doktrynalnego na podstawie osiągnięć tradycji analitycznej. Ale to wąskie ujęcie teologii analitycznej nie może przysłonić tego, że mamy do czynienia – przynajmniej w opinii jej zwolenników – z szerszym projektem, który otwiera ciekawe perspektywy również przed tradycyjnym uprawianiem teologii i jest podjęciem rękawicy wobec prób – obserwowanego w świecie anglosaskim – dyskredytowania teologii⁴⁵. Teologia analityczna nie jest jednolitym ruchem, który łatwo dałby się sklasyfikować: uprawienie tej teologii dokonuje się przecież przy wykorzystaniu różnorodnych metod: od wykorzystywania narracji po *stricte* analityczne procedury oparte na zdaniach, choć szczególnym rysem TA wydaje się wspólnotowe jej uprawianie.

⁴² Tomasz z Akwinu, *In Ioan.*, cap. XIX, lect. 4.

⁴³ Tomasz z Akwinu, *In 1 Cor.*, cap. I, lect. 3: „Utitur autem sapientia verbi, qui suppositis verae fidei fundamentis, si qua vera in doctrinis philosophorum inveniatur, in obsequium fidei assumit. Unde Augustinus icit in secundo de doctrina Christiana, quod si qua philosophi dixerunt fidei nostrae accommodata, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam ab iniustus possessoribus in usum nostrum vindicanda”.

⁴⁴ K. Timpe, *On Analytic Theology*, „Scientia et Fides” 2 (2015), s. 19.

⁴⁵ Ch.J. Amor, *Analytic Theology – Über Grosse und Grenze eines (neuen) Paradigmas*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 3–4 (2011), s. 452. W tym sensie wydaje się uzasadnione, przynajmniej na tym etapie, mówienie o „słabej” i „mocnej” wersji TA.

Jednocześnie TA wygenerowało i skupia pod swoimi skrzydłami zarówno ortodoksyjne doktryny chrześcijańskie, jak i znacznie odbiegające od tradycyjnych wizji, jak choćby „otwarty teizm”. W tym również w jakimś sensie można zauważyć znamienne powrót do średniowiecznej tradycji, w której było miejsce na spór często radykalnie odrębnych ujęć.

W czasach, gdy Benedykt XVI swego czasu wzywał teologów (zwłaszcza fundamentalnych) do refleksji nad *preambula fidei*, wydaje się, że tworzenie takiej przestrzeni intelektualnego spotkania jest potrzebą chwili⁴⁶. Teologia filozoficzna spełnia to zadanie jako dyscyplina pogranicza, której ambicją jest poszukiwanie najlepszego kąta widzenia wszystkich spraw, co niektórym może przypominać „wiercenie się” dziecka, niespokojnie szukającego wygodnej pozycji do obserwacji tego, co dzieje się na świecie. Czy nie było to udziałem wszystkich wielkich tradycji teologicznych, które jak Tomasz rozumiały, że droga od *auditus* do *intellectus* wiary musi uwzględniać również alternatywne odczytywania?⁴⁷

Od początku chrześcijaństwo pragnęło być zrozumiałe w swych roszczeniach dotyczących prawdy o Bogu i człowieku⁴⁸. Szukało sojuszy wszędzie tam, gdzie dorobek ludzkiej myśli (filozofia) ofiarował największe możliwości wyjaśniania. Pojawiają się jednak kwestie o zasadniczej wadze dla rozumienia teologii, która przecież nie ma tylko charakteru intelektualnego namysłu, lecz pozostaje w ożywczym krwiobiegu praktyki życia, prowadząc ku miłości. Do tego dochodzi wyzwanie *stricte* teologicznego ujęcia rozumu, które weźmie pod uwagę epistemologiczne konsekwencje grzechu („rany”, o których mówi tradycyjna teologia) oraz charakter działania łaski. A nade wszystko potrzeba dokonania odniesienia jednej tradycji teologicznej do drugiej, wskazując na różnice i możliwe przyczółki wzajemnego spotkania obu teologii, choć dziś trudne są jeszcze być może do uchwycenia. Sformalizowany, analityczny język zdań o Chrystusie i metafizycznie zorientowana klasyczna refleksja nie są skazane na rozcieńczanie różnic, ale na poszukiwanie głębi⁴⁹. To jedno z wyzwań, jakie stoją przed teologią analityczną, która wciąż pozostaje projektem niedokończonym⁵⁰.

⁴⁶ Por. J.R. Villar, „*Praeparatio evangelica*”, czyli o *propedeutyce wiary we współczesnych czasach*, „Teologia i Człowiek” 3 (2013), s. 77–89.

⁴⁷ W podobnym duchu należy odczytywać Tomaszowe komentarze biblijne, w których dostrzec można wiele alternatywnych odczytań tekstów biblijnych, co zdradza jego rozumienie Objawienia nie w kluczu deistycznym, jako raz przekazanego i zakończonego, lecz jako dynamiczne objawiania się Boga również przez odczytujących tekst. Por. E. Stump, *Revelation and Biblical Exegesis: Augustine, Aquinas and Swinburne*, w: *Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne*, ed. A. Padgett, Oxford 1994, s. 161–197.

⁴⁸ S. Fernandez, *El encuentro entre filosofía y revelación en el „De Principiis” de Origenes*, „Revista Philosophica” I–II (2013), s. 126 i n.

⁴⁹ Por. J. Dadaczyński, *What Kind of Logic Does Contemporary Theology Need?*, w: *Logic in Theology*, eds. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Kraków 2013, s. 39–60.

⁵⁰ Pierwotna wersja niniejszego artykułu była przedstawiona podczas seminariów organizowanych na Wydziale Teologicznym UMK pt. „Jak działa Bóg?”, będących realizacją tzw. *clu-*

BIBLIOGRAFIA

- Amor Ch.J., *Analytic Theology – Über Grosse und Grenze eines (neuen) Paradigmas*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 3–4 (2011), s. 442–464.
- Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, eds. O. Crisp, M. Rea, Oxford 2009.
- Balthasar H.U., *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985.
- Broadie A., *Aquinas’s philosophical theology*, „British Journal for the History of Philosophy” 2 (1999), s. 353–358.
- Coakley S., *On Why Analytic Theology Is Not a Club*, „Journal of the American Academy of Religion” 3 (2013), s. 601–608.
- Cordovilla A., *En defensa de la teología*, Salamanca 2014.
- Dadaczyński J., *What Kind of Logic Does Contemporary Theology Need?*, w: *Logic in Theology*, eds. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Kraków 2013, s. 39–60.
- Dummett M., *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. i noty M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa 2010.
- Fernández S., *El encuentro entre filosofía y revelación en el „De Principiis” de Orígenes*, „Revista Philosophica” I–II (2013), s. 121–136.
- Gasser G., *Toward Analytic Theology: An Itinerary*, „Scientia et Fides” 2 (2015), s. 23–55.
- González de Cardedal O., *El quehacer de teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca 2008.
- Hart K., *Theology without metaphysics?*, w: *Groundless Gods. The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*, eds. E. Hall, H. von Sass, Cambridge 2014, s. 41–58.
- Icheletti M., *Il tomismo analitico. Una breve introduzione storica*, „Iride” 43 (2004), s. 593–602.
- Japola J. *Tomizm analityczny*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (2003), s. 321–347.
- Kerr F., *Aquinas and Analytic Philosophy: Natural Allies?*, „Modern Theology” 1 (2004), s. 123–139.
- Kerr F., *¿Un tomismo analítico?*, „Civilizar” 12 (2012), s. 149–158.
- MacDonald Jr. P., *Analytic Theology: A Summary, Evaluation and Defense*, „Modern Theology” 1 (2014), s. 32–65.
- Mączka J., Urbańczyk P., *Teologia nauki*, Kraków 2015.
- McGrath A., *Nauka i religia*, Kraków 2009.
- McMartin J., *Analytic Philosophy and Christian Theology*, „Religion Compass” 7 (2013), s. 361–71.
- Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008.

ster group z teologii analitycznej, finansowanego przez Center for Philosophy of Religion, Notre Dame University (USA). Chciałbym serdecznie podziękować uczestnikom tych spotkań, a zwłaszcza dr. Marcinowi Iwanickiemu oraz dr. Michałowi Zembrzuskiemu za komentarze i sugestie odnośnie do niniejszego tekstu.

- Michon C., *Les thomismes analytiques. Un cas de scolastique médiévale et contemporaine*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 1 (2013), s. 77–94.
- Miłkowski M., *O rzekomym zmierzchu filozofii analitycznej*, „Diametros” 6 (2015), s. 249–254.
- Moser P.K., *The Severity of God: Religion and Philosophy Reconceived*, Cambridge 2013.
- Oomen P., *Language about God in Whitehead's Philosophy. Dissimilarities and Similarities between Aquinas and Whitehead*, „Open Theology” 1 (2015), s. 342–353.
- The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, eds. Th. Flint, M. Rea, Oxford 2009.
- Paterson C., Pugh M.S. (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Hampshire–Burlington 2006.
- Pepliński M., *Analityczna epistemologia religii ostatnich pięciu dekad*, „Filosofia” 4 (2011), s. 919–938.
- Perszon J., *Teologia w świecie nauk*, „Scientia et Fides” 1 (2013), s. 151–182.
- Pidgen Ch., *Analytic Philosophy*, w: S. Bullivant, M. Ruse, *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford 2013, s. 307–319.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.
- Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, eds. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout 2015.
- Rozzak P., *Wiarygodność i tożsamość. Teologia wiary Tomasza z Akwinu a współczesność*, Kraków 2013.
- Schumacher L., *Rationality as Virtue. Towards a Theological Philosophy*, Burlington 2015.
- Strzelczyk G., *Po co zbawienie? Po co Kościół?*, w: *Wielkie tematy teologii*, Warszawa 2015, s. 15–29, „Biblioteka Więzi” 309.
- Stump E., *Revelation and Biblical Exegesis: Augustine, Aquinas and Swinburne*, w: *Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne*, ed. A. Padgett, Oxford 1994, s. 161–197.
- Stump E., *The Problem of Evil: Analytic Philosophy and Narrative*, w: *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, eds. O. Crisp, M. Rea, Oxford 2009, s. 251–264.
- Szulakiewicz M., *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014.
- Timpe K., *Free will in Philosophical Theology*, New York 2014.
- Timpe K., *On Analytic Theology*, „Scientia et Fides” 2 (2015), s. 9–22.
- Villar J.R., „*Praeparatio evangelica*”, czyli o propedeutyce wiary we współczesnych czasach, „Teologia i Człowiek” 3 (2013), s. 77–89.
- Wolterstorff N., *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Philosophical Tradition*, w: *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, eds. O. Crisp, M. Rea Oxford 2009, s. 155–168.
- Wood W., *Philosophical Theology in the Religious Studies Academy: Some Questions for Analytic Theologians*, „Journal of the American Academy of Religion” 3 (2013), s. 592–600.
- Wood W., *Analytic Theology as a Way of Life*, „Journal of Analytic Theology” 2 (2014), s. 43–60.

THEOLOGY OF TWO SPEEDS? THE PURPOSE, METHOD AND PERSPECTIVES OF ANALYTIC THEOLOGY

Summary

Recently there has been an increased interest in classical theological matters by philosophers of religion and at the same time the positive attitude of theologians towards analytical tools which have been previously regarded as some kind of “language games”. It seems that contemporary theology develops at two speeds, namely as an attempt to synthetically embracing of the whole reality but also as analytical search for consistency and coherence. This is the result of a long process which overcomes the paradigm of positivist logic and creates a program of the so-called analytic theology. The main text of this movement, published in 2009, formulated the basic tasks of analytical theology which is the continuation of philosophical theology. On the one hand it voices concern for conceptual clarity and focuses on the analysis of sentences with clear theological meanings. On the other hand, some representatives of analytic theology perceive its spiritual potential. Theoretical reasoning also serves the Christian way of virtues, both moral and intellectual. Following the latest literature of the subject, the article emphasises the strengths and weaknesses of analytic theology and the challenges which arise with its presence at the theological scene of the 21st century.

Keywords: Analytic theology, rationality, logical positivism, epistemology of religion, philosophical theology, Thomas Aquinas, analytical Thomism

Słowa kluczowe: teologia analityczna, racjonalność, pozytywizm logiczny, epistemologia religii, teologia filozoficzna, Tomasz z Akwinu, tomizm analityczny