

Teologie XX i XXI wieku

Teologie XX i XXI wieku

Andrzej Napiórkowski OSPPE

© Wydawnictwo WAM, 2016

© Andrzej Napiórkowski OSPPE, 2016

Publikacja dofinansowana z dotacji
na utrzymanie potencjału badawczego
przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
w roku 2015

Redakcja: Agnieszka Caba
Korekta: Dariusz Godoś
Projekt okładki: Studio Graficzne
Punkt Widzenia
Skład: Edycja

e-ISBN 978-83-277-0552-5

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIEGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260
e.wydawnictwowam.pl

Spis treści

Od autora	15
Wykaz skrótów	19
I. Neoscholastyka XIX/XX w.	21
1. Narodziny neoscholastyki i jej fazy	21
1.1. Początki ruchu	22
1.2. Salvatore Roselli	23
1.3. Vincenzo Buzzetti	23
1.4. Josef Kleutgen	24
2. Encyklika <i>Aeterni Patris</i> i jej oddziaływanie	25
2.1. Leon XIII i encyklika <i>Aeterni Patris</i>	25
2.2. Désiré Joseph Mercier i tomizm lowański	26
3. Od I wojny światowej do 1950 r.	28
3.1. Joseph Maréchal i tomizm transcendentalizujący	28
3.2. Jacques Maritain, Étienne Gilson i tomizm egzystencjalny	29
4. Polska szkoła filozofii klasycznej	30
4.1. Początki polskiej refleksji neotomistycznej	30
4.1.1. Marian I. Morawski	30
4.1.2. Franciszek Gabryl	31
5. Lubelska szkoła filozoficzna	31
5.1. Stanisław Kamiński	32
5.2. Stefan Swieżawski	32
5.3. Mieczysław A. Krąpiec	33
II. Nurty modernizmu XIX/XX w.	35
1. Ogólna charakterystyka	35
2. Główni przedstawiciele	36
2.1. Alfred Loisy	36
2.2. George Tyrrell	37
2.3. Maurice Blondel	38
2.4. Édouard Le Roy	39

3. Historia kryzysu modernistycznego w Kościele katolickim	40
3.1. Początki: modernizm francuski i niemiecki	40
3.2. Modernizm w Anglii	42
3.3. Modernizm włoski	43
4. Reakcja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła	44
III. Teologia narodu polskiego	46
1. Jedność Kościoła z państwem	46
2. Religijna wizja narodu Hieronima Kajsiewicza	48
3. August Hlond: duchowo-społeczne odrodzenie	49
4. Stefan Wyszyński: jedność Kościoła i narodu	50
5. Jan Paweł II: naród – kultura – ojczyzna	52
6. Czesław S. Bartnik: naród jako osoba	55
IV. Teologia hermeneutyczna	58
1. Geneza i pojęcie dwudziestowiecznej hermeneutyki	58
2. Historia tradycji interpretacyjnych	59
3. Hermeneutyka protestancka: od Schleiermachera, Diltheya, Heideggera i Gadamera do Fuchsa i Ebelinga	62
4. Hermeneutyka w teologii katolickiej	66
5. Hermeneutyki posoborowe: integrystyczna, ciągłości, zerwania i zmiany	67
V. Dialektische Theologie	70
1. Sprzeciw wobec liberalnego protestantyzmu	70
2. Powstanie teologii dialektycznej	71
3. Karl Barth i absolutna transcendencja Boga	73
4. Emil Brunner i personalizizm dialektyczny	74
5. Rudolf Bultmann i egzystencjalna interpretacja	75
6. Friedrich Gogarten i dziejowa rzeczywistość	77
VI. Ruch Liturgiczny	79
1. Benedyktyni francuscy	79
2. Lambert Beauduin	80

3. Klasztory: Beuron, Maria Laach, Innsbruck, Klosterneuburg.	80
4. Polskie ośrodki diecezjalne	81
5. Encykliki, instytuty i czasopisma	81
6. Romano Guardini.	83
7. Podstawy soborowej odnowy	83
VII. Historia w teologii	85
1. Jak rozumieć historię?	86
2. Karl Barth: historia nieautonomiczna.	87
3. Rudolf Bultmann: historyczne rozumienie egzystencji	89
4. Historyczność wiary chrześcijańskiej	90
4.1. Alfred N. Whitehead: filozofia i teologia procesu	90
4.2. Thomas Forsyth Torrance: postęp w religii.	91
4.3. John Macquarrie: filozoficzne tradycje teologicznej wiary	92
5. Oscar Cullmann: zbawienie jako dzieje.	93
6. Jean Daniélou: teologia – misterium historii	95
7. Drugi Sobór Watykański: historyczność Objawienia.	96
8. Wolfhart Pannenberg: Objawienie jako historia.	98
9. Walter Kasper: jedność historii i Tradycji.	99
10. Eberhard Jüngel: historyczność Bożej miłości	101
VIII. Nouvelle théologie	103
1. Szkoły teologiczne Saulchoir i Fourvière	103
2. Oddziaływanie nowej teologii	106
IX. Teologia nadziei.	109
1. U źródeł teologii nadziei	109
2. Filozofia nadziei Ernsta Blocha	110
3. Karl Jaspers: nadzieja poza religią.	112
4. Gabriel Marcel: próba w procesie nadziei.	113
5. Jürgena Moltmanna nadzieja eschatologiczna	114
6. Wacław Hryniewicz: paschalna nadzieja powszechnego zbawienia	116

7. Jan Paweł II i Benedykt XVI o nadziei życia wiecznego	117
8. Nadzieja luterkańskiej teologii krzyża: P. Tillich, C. Braaten, J. Moltmann, E. Jüngel.	120
X. Teologia procesu.	123
1. Podstawowe założenia. Ocena krytyczna	123
2. Alfred Whitehead: Bóg i przyroda w stawaniu się	125
3. Charles Hartshorne: teizm neoklasyczny	126
4. N. Pittenger, J. Cobb, Sch. M. Ogden, D. R. Griffin i inni	127
XI. Teologia transcendentálna Rahnera.	130
1. Karl Rahner i jego metoda transcendentálna	130
2. Antropologiczny przewrót	132
3. Podstawy chrześcijaństwa w świetle metody transcendentálnej. . .	134
3.1. Trójjedyny Bóg	134
3.2. Chrystologia: Wcielenie jako fenomen miłości.	135
3.3. Niestworzona łaska Boża: „nadprzyrodzony egzystencjał” . . .	137
4. Chrześcijaństwo anonimowe.	137
XII. Sobór Watykański II: wydarzenie, doktryna, przesłanie.	140
1. Zwołanie, przebieg i dokumenty.	140
2. Radykalna zmiana stosunku do świata	141
3. Reforma liturgiczna	143
4. Eklezjologia <i>communio</i>	144
5. Ekumenizm i dialog międzyreligijny.	147
6. Recepcja Soboru	149
7. Hermeneutyka soborowej litery i ducha.	152
XIII. Teologia ekumeniczna	155
1. Akatolickie dążenia jednościowe.	155
2. Kościół katolicki: dlaczego unionizm?	156
3. Od unionizmu do ekumenizmu.	158
4. Drugi Sobór Watykański: doktrynalne podstawy dialogu	160
4.1. Konstytucja dogmatyczna o Kościele	160
4.2. Dekret o ekumenizmie	161

5. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan	164
6. Katolickie dialogi dwustronne.	166
6.1. Dialog ze Starożytnymi Kościołami Wschodu.	167
6.2. Dialog z Kościołami prawosławnymi.	170
6.3. Dialog ze Wspólnotą Anglikańską	173
6.4. Dialog z luteranami.	175
7. Osiągnięcia, recepcja i granice ekumenizmu	176
XIV. Teologia Objawienia	180
1. Problematyka Objawienia	180
2. Cechy Objawienia w świetle <i>Vaticanum II</i>	182
2.1. Historyczne.	184
2.2. Trynitarne	186
2.3. Boskie i ludzkie	188
2.4. Chrystologiczne i chrystocentryczne	189
2.4.1. <i>Verba et opera</i>	190
2.4.2. <i>Signa et miracula</i>	191
2.5. Personalne i dialogowe.	195
2.6. Osobiste i wspólnotowe (komunijne)	197
2.7. Pneumatyczne.	198
2.8. Eschatyczne	199
3. Objawienie w teologii nowożytnej	199
4. Koncepcje według M. Ruseckiego, modele według A. Dullesa i kategorie Objawienia	203
XV. Teologia polityczna	207
1. Pojęcie i rodzaje teologii politycznej.	207
2. Filozofia polityczna Carla Schmitta.	209
3. Johann Baptist Metz: nowa teologia polityczna	211
3.1. Deprywatyizacja Ewangelii	212
3.2. Eschatologiczne panowanie Boga	213
3.3. Kościół jako społeczno-krytyczna instytucja wolności wiary	214
4. Jürgen Moltmann: społeczna nadzieja	216
5. Edward Schillebeeckx: poza światem nie ma zbawienia	217
6. Dorothee Sölle i Trutz Rendtorff.	219
7. Teologia polityczna w Kościele Wschodnim: Ch. Yannaras i D. Kisoudis	220

XVI. Latinoamerykańska teologia wyzwolenia	221
1. Kontekst geograficzny, historyczny i socjalny	221
2. Istota teologii wyzwolenia	223
3. <i>Consejo Episcopal Latinoamericano</i> i Jan Paweł II	226
4. Teologowie wyzwolenia.	228
XVII. Black theology	231
1. <i>Black Power</i> . Martin Luther King	231
2. Walka z apartheidem	232
3. Przedstawiciele.	234
XVIII. Personalizm	235
1. Definicja personalizmu	235
2. Personalizm amerykański	236
2.1. Borden Parker Bowne	236
2.2. Personalizm bostoński	237
2.2.1. Edgar Sheffield Brightman.	237
2.2.2 Albert Cornelius Knudson	239
2.3. Personalizm kalifornijski – Walter George Muelder	239
3. Personalizm francuski	240
3.1. Emmanuel Mounier	240
3.2. Pierre Teilhard de Chardin.	241
4. Personalizm niemiecki.	242
4.1. Rudolf Hermann Lotze.	242
4.2. William Stern	243
5. Personalizm polski	244
5.1. Wincenty Granat.	245
5.2. Czesław Stanisław Bartnik	246
5.3. Karol Wojtyła – Jan Paweł II	247
XIX. Polska teologia wolności	248
1. Uwarunkowania historyczno-ideologiczne	248
2. O jaką wolność chodzi?	249
3. Stefan kard. Wyszyński	250

4. Franciszek Blachnicki	252
4.1. Od wyzwolenia duchowego do społecznego i politycznego. . .	253
4.2. Elementy teologii wolności	253
5. Stefan Kisielewski, Czesław Miłosz, Zbigniew Herbert: literatura wolności	255
6. Józef Tischner: etyka solidarności.	256
7. Jerzy Popiełuszko: męczennik wolności.	259
8. Jan Paweł II: apostoł wolności.	260
9. NSZZ „Solidarność”	263
XX. Teologia doświadczenia	267
1. Metadoświadczenie. Rodzaje doświadczenia	267
2. Doświadczenie – nowe miejsce teologicznego poznania.	268
3. Bernard Lonergan i metoda transcendentálna: doświadczenie łaski i wolności	270
4. Edward Schillebeeckx: hermeneutyka doświadczenia i ortopraksji	271
5. Hans Küng: doświadczenie w metodologii.	274
6. David Tracy: pluralizm literackich doświadczeń	276
7. Jose de Mesa: inkulturacja i <i>real experience</i>	277
XXI. Teologia narracyjna (postliberalna)	279
1. Początki i podstawowe założenia	279
2. Narracja w biblijnej egzegezie	281
XXII. Pluralistyczna teologia religii.	282
1. Współczesny areopag idei religijnych	282
2. Główne założenia	284
3. Ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm	287
XXIII. Teologia piękna.	291
1. Estetyka teologiczna Hansa Ursa von Balthasara	291
2. Teologia dzieła sztuki w ujęciu Pawła Florenskiego	293
3. Teologia ikony Paula Evdokimova	295
4. Katolicka refleksja nad świętym obrazem Tadeusza D. Łukaszuka	296

5. Teurgiczna misja sztuki Tomáša Špidlíka	297
6. Teologia sztuki innych polskich teologów	299
XXIV. Teologia kultury	301
1. Czym jest teologia kultury?	301
2. José Ortega y Gasset: filozof kultury społecznej	302
3. Jacques Maritain: chrześcijaństwo i cywilizacja	302
4. Paul Tillich: łączność teologii i kultury w odnowionym języku religijnym	304
5. Richard Niebuhr: Chrystus i kultura	307
6. Sobór Watykański II: powiązanie orędzia Chrystusowego z kulturą ludzką	308
7. Paweł VI: Ewangelia i kultura	309
8. Jan Paweł II: wiara i kultura	310
9. J. Ratzinger / Benedykt XVI: korzenie kultury europejskiej	313
10. T. Špidlík, M. Rupnik: kultura – sposobem ewangelizacji	314
11. Współczesna sztuka: naturalizm i antyhumanizm	315
12. Polska teologia kultury i jej przedstawiciele	317
XXV. Teologia feministyczna	319
1. Czy tylko sprzeciw wobec androcentryzmu?	319
2. Feministyczna hermeneutyka biblijna	321
3. Odlamy teologii feministycznej	323
XXVI. Sekularyzm a teologia sekularyzacji	329
1. Uściślenie pojęć	329
2. Czas agresywnego sekularyzmu?	332
3. Narodziny protestanckiej teologii sekularyzacji	334
4. Katolickie wizje teologii sekularyzacji	340
5. Sekularyzacja i sekularyzm w Polsce	344
6. Wskazania Magisterium Kościoła	348
7. Ku nowej duchowości postnowoczesnej Europy?	349
8. Jak ocenić sekularyzm, a jak teologię sekularyzacji?	354

XXVII. Myśl prawosławna	357
1. Spór o onomatodoksję	358
2. Początki syntezy neopatrystycznej	360
2.1. Paweł Florenski	360
2.2. Sergiusz Bułgakow	361
2.3. Gieorgij Florowski	362
3. Neopalamizm	363
3.1. Włodzimierz Łoski	363
3.2. Paul Evdokimov	364
3.3. John Meyendorff	365
3.4. Olivier Clément	366
3.5. Metropolita Kallistos (Ware)	367
3.6. Dumitru Stăniloae	367
3.7. Metropolita Jan (Zizioulas)	368
3.8. Rościław Kozłowski	369
XXVIII. Teologie afrykańskie	371
1. Historyczne początki	371
2. Przewodnie tematy teologiczne	374
2.1. Afrykańskie dziedzictwo przedchrześcijańskie	376
2.2. Wymiary afrykańskiej wspólnotowości	377
2.2.1. Żyjący i ich wkład w pełną wspólnotę	377
2.2.2. Kontakt ze zmarłymi	377
2.2.3. Kontakt z „jeszcze nienarodzonymi”	378
2.3. Jezus Chrystus i kult przodków	378
2.4. Wyzwolenie polityczne i feminizm	380
2.5. Dialog i pokój	381
3. Synod Kościoła w Afryce wobec nowych wyzwań i inkulturacji	382
XXIX. Teologie azjatyckie	386
1. Azjatycka rzeczywistość	386
2. Odmienne koncepcje Boga, człowieka i Chrystusa	387
3. Wkład teologów nieazjatyckich	391
3.1. Jules Monchanin: nowa teologia misyjna	391
3.2. Henri Le Saux: mistyka Indii	392
3.3. Bede Griffiths: dialog między religiami	393

3.4. Raimon Panikkar: wizja kosmoteandryczna	394
3.5. Jacques Dupuis: trójkąt hermeneutyczny	395
4. Teologowie azjatyccy	397
4.1. Samuel Rayan: dekolonizacja teologii	397
4.2. Anthony de Mello: duchowa świadomość.	398
4.3. Michael Amaladoss: hinduski Chrystus	399
4.4. Aloysius Pieris: teologia wyzwolenia.	400
4.5. Stanley J. Samartha: tajemnica prawdy	401
4.6. Choan-Seng Song: Logos przyjmujący azjatyckie ciało	402
5. Jan Paweł II: adhortacja <i>Ecclesia in Asia</i>	403
5.1. Wyzwanie inkulturacji	403
5.2. Misja dialogu	404
5.2.1. Dialog ekumeniczny	405
5.2.2. Dialog międzyreligijny	406
5.3. Bycie z ubogimi	406
XXX. Ekoteologia.	408
1. Degradacja przyrody a ekoteologia	408
2. Nauczanie papieży	410
3. Nowa świadomość, odpowiedzialność, ekumeniczność	414
4. Ekologiczny papież Franciszek	416
Nowe drogi teologii	418
Bibliografia	422
Indeks osób	439

Od autora

To, co dokonało się w przestrzeni Kościoła i w teologii w XX w. oraz ma miejsce na początku XXI w., trudno nawet wprost ogarnąć i wypowiedzieć. Chodzi tu zarówno o treść tych zmian, jak i ich dalekosiężne skutki. Nawet relatywizując ten ogrom przemian i sięgając do dorobku i wpływów wielkich soborów przeszłości, jak np. Chalcedońskiego (451) czy Trydencckiego (1545-1563), i tak – dążąc do stosunkowo wyważonej opinii – należy stwierdzić, że Drugi Sobór Watykański (1962-1965) zmienił radykalnie tak sam Kościół, jak i jego stosunek do zewnętrznego świata. Zaowocowało to m.in. potężnym rozkwitem nauk teologicznych. Świadectwem jest cała plejada różnych nowych kierunków w teologii. Te nowe nurty teologiczne są aktualnie weryfikowane, pogłębiane bądź odrzucane. Niemniej jednak wszystkie są przejawem i próbą przybliżenia tych wspaniałych i ogromnych dóbr duchowych – zawartych w Kościele, a ofiarowanych przez Jezusa Chrystusa – współczesnemu człowiekowi i całej ludzkości wszystkich czasów i szerokości geograficznych.

Chrześcijaństwo staje się coraz mniej religią europejską, a coraz bardziej religią o prawdziwie światowym zasięgu. Jego związki z Europą, jakkolwiek w sposób niekwestionowany stanowią bardzo znaczący etap jego rozwoju, od drugiej połowy XX w. znacznie się rozluźniły. Bowiem mimo iż Stary Kontynent osadzony jest na chrześcijańskim fundamencie i wciąż kieruje się mentalnością chrześcijańską, to już od ponad dwóch wieków legislacyjnie i instytucjonalnie odrzuca ducha i wartości Jezusa z Nazaretu. Jednym z elementów poświadczających bardziej światowe oblicze chrześcijaństwa jest właśnie rozkwit teologii pozaeuropejskich. Wydaje się, że mamy do czynienia ze znaczącym przesunięciem Kościoła i tym samym teologii poza Stary Kontynent. Nadal wielu chrześcijan, w tym i teologów świata zachodniego XXI w., traktuje chrześcijaństwo w Ameryce Łacińskiej, Azji czy Afryce jako zjawisko wtórne, owoc kolonialnej i misjonarskiej działalności Europejczyków czy po części Amerykanów. Ostatnie pięćdziesiąt lat ujawniło niezwykle dynamiczny rozwój rodzimej wiary w Chrystusa w Azji, Afryce czy Ameryce Łacińskiej, w czym

istotnie pomaga ogromny wzrost liczby nowo ochrzczonych, ale i rodzime formy różnych teologii, próbujących wypowiedzieć Ewangelię we własnej kulturze i tradycji.

Oczywiście, w tej monografii zostało pominiętych sporo nowych prądów teologicznych, nie tylko z uwagi na jej ograniczone możliwości objętościowe, ale także i z tego powodu, że powstające kierunki są wciąż w trakcie opracowywania, jak np. teologia estetyczna, terapeutyczna, etyczna, pracy, pokoju, dialogu, języka, męczeństwa i inne. Na pewno na znacznie jeszcze więcej miejsca i uwagi zasługują teologie azjatyckie, afrykańskie czy latynoamerykańskie. Te kontynenty w interesujący sposób w wielu obszarach teologicznej refleksji przyczyniają się do jej rozwoju znacznie bardziej niż Europa.

Warto zauważyć, iż większość nowych nurtów w teologii XX i XXI w. wiąże się z (ponownym) odkryciem (nowych) miejsc teologicznego poznania, takich jak: Objawienie, liturgia, historia, świat, rzeczywistości ziemskie, osoba, naród, społeczeństwo, praca, wolność, wyzwolenie, ekumenizm, dialog, proces, eschatologia, męczeństwo, nadzieja, doświadczenie, estetyka, ekologia, kultura, piękno, feminizm, pokój. I tak powstały teologia historii, teologia rzeczywistości ziemskich, teologia polityczna, teologia wyzwolenia, teologia narodu, teologia feministyczna, ekumeniczna, procesu itd.

Nowe *loci theologici* stają się równocześnie zachętą do wypracowywania nowych metod, którymi są np. metoda transcendentálna B. Lonergana i K. Rahnera, narracyjna G. Lindbecka i H. W. Freia czy metoda personalistyczna.

Nawiązując do ostatniej uwagi, trzeba dodać, iż zmiany w obszarze teologii nie odnoszą się zatem tylko do jej merytoryki, ale w poważnym stopniu również do metodologii. Teologia ostatnich dziesiętków lat nabrała wyraźnego charakteru prakseologicznego. Wystarczy przejrzeć pod tym kątem ostatnie papieskie encykliki i adhortacje, aby odnotować przejście od rozważań statycznych i spekulatywnych do wezwań do aktywności i świadectwa. Reorientacja sposobu uprawiania teologii z akcentem na *praxis* dynamizuje i uwiarygodnia chrześcijańskie Objawienie, prowadząc do jego kontekstualizacji i uwspółcześnienia.

Wśród wielu czynników, które wygenerowały zmiany i rozwój teologii, jest z pewnością i filozofia, a raczej liczne jej kierunki, rozumiane nie tylko jako scholastyczne narzędzie teologii (*philosophia ancilla theologiae*) proponowane przez Piotra Damianiego w sensie rozumowego porządkowania i tłumaczenia prawd Objawienia, ale także jako kierowanie całkiem nowych

pytań w stronę Boga, człowieka i świata. Chodzi tu o filozofię, która rozstała się z myślą Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Odejdzie od obowiązującego przez wiele wieków hylemorficznego systemu arystotelesowsko-tomaszowego, a raczej od jego komentatorów, którzy nadmiernie wyakcentowali istotę i istnienie, dało podstawy do rewizji dotychczasowego stanowiska. Dzięki temu zaczęto poświęcać więcej uwagi możliwości i aktowi. W konsekwencji tych przesunięć w metafizyce można było próbować konstruować teologie zajmujące się już nie esencjonalizmem, statyką, ale raczej historią, procesem, polityką, społeczeństwem, osobą, płcią, dynamiką i egzystencjalizmem. I tak oto nieruchomy Stwórca (Bóg) i bierny odbiorca (człowiek) ożyli, weszli w napięcie i w spór wolności.

Niniejsza publikacja w minimalnym tylko stopniu uwzględnia poszczególne dyscypliny teologiczne jako takie, gdyż nowy prąd teologiczny najczęściej nie tyle oddziaływał na poszczególne gałęzie teologii i próbował wnieść do nich zmiany – zgodnie ze swoimi nowatorskimi założeniami metodologicznymi – ile wymuszał wręcz przebudowę całej teologii systematycznej. Jakkolwiek warto byłoby w tym świetle prześledzić znaczące zmiany, jakie dokonały się w obszarze jednostkowych dyscyplin teologicznych po Drugim Soborze Watykańskim. Autorowi chodziło bowiem bardziej o wychwycenie pewnych kierunków i ich integralnych wpływów niż o prezentację kolejnych odrębnych dziedzin teologii z ich ściśle określonym zasięgiem i merytoryką. Jest to przede wszystkim wyzwanie dla specjalistów prezentujących poszczególne traktaty teologii systematycznej. Na pewno należy zauważyć poważny rozwój nauk biblijnych, wykształcenie się odrębnej teologii fundamentalnej (w miejsce apologetyki i apologii), przemiany w chrystologii, w eklezjologii, dynamiczny rozkwit pneumatologii i eschatologii, nowe ujęcia sakramentologii, mariologii i prawa kanonicznego. Osobnej monografii domagają się także zarówno nauki pastoralne i katechetyczne, jak i teologia duchowości.

Mając świadomość wielu braków i potrzebę uzupełnień, proszę Czytelnika o wyrozumiałość przy lekturze niniejszej książki. Jej niedociągnięcia wynikają nie tylko z ograniczeń autora, ale także z leksykalnego jej charakteru i z jej możliwości objętościowych. Równocześnie chciałbym podziękować wszystkim, którzy wspierali mnie w tej wieloletniej pracy. Wspomnę tu o. dra Michała Handzla i prowadzone z nim filozoficzne dysputy. Słowa wdzięczności kieruję do ks. prof. Arkadiusza Barona, który jako dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie życzliwie towarzyszył powstawaniu tej publikacji. Pragnę podziękować

Marii i Henrykowi Rybakom z Bridgewater (New Jersey, USA) za ufundowanie naukowego grantu, co pozwoliło na badania poza krajem.

Niech się i na nas spełnią słowa Pawła Apostoła, które adresował on do wiernych mieszkających w Tesalonice: „Zawsze się radujcie, nieustannie się módlcie! W każdym położeniu dziękujcie, taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was. Ducha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie! Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie! Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła. Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5, 16-23).

Andrzej Napiórkowski OSPPE

Kraków, w św. Pawła Pierwszego Pustelnika, 2016 r.

Wykaz skrótów

- CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Watykan 1991.
- CV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Watykan 2009.
- DE – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (21 XI 1964).
- DI – Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Watykan 2000.
- DM – Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (18 XI 1965).
- DRN – Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (28 X 1965).
- DS – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitio-num et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona-Freiburg i. Br.-Rom (36)1976.
- DSP – Dokumenty Soborów Powszechnych, red. A. Baron, H. Pietras, t. I-IV, Kraków 2001-2004.
- EFP – *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. I-II, Lublin 2011.
- EiA – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, Watykan 2005.
- EiE – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
- EK – *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, t. I-XX, Lublin 1985-2014.
- EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975).
- EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, Watykan 1995.
- FR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 XII 1965).
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 XI 1964).
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

- KL – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o liturgii *Sacro-sanctum concilium* (4 XII 1963).
- KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (18 XI 1965).
- LTF – *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002.
- LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. W. Kasper, Bde I-XI, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1993-2001.
- LWT – *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. I – Warszawa 2003; t. II – Warszawa 2004; t. III – Warszawa 2006.
- MD – Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, Watykan 1947.
- PEF – *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. I-IX (t. X – Suplement), Lublin 2000-2009.
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*. O Odkupicielu człowieka, Watykan 1979.
- SS – Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*. O nadziei chrześcijańskiej, Watykan 2007.
- TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Watykan 1994.
- WTN – *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, red. J. Jezierski, K. Parzych, Olsztyn 2006.

I. Neoscholastyka XIX/XX w.

1. Narodziny neoscholastyki i jej fazy

Jednym z prądów umysłowych tworzących dziedzictwo cywilizacyjne Europy jest neoscholastyka. Samo to pojęcie powstało w Louvain i jako nazwa ogólna jest określeniem zasadniczo stosowanym do pewnego trendu myślowego, który powstał w XIX w. Jego cechą charakterystyczną był wówczas krytyczny stosunek do postulatów oświecenia¹ oraz próba nowego sposobu uprawiania refleksji teologicznej i filozoficznej, przy świadomym nawiązaniu do myśli średniowiecznej (pierwsza scholastyka) oraz drugiej scholastyki². Z tej też racji można mówić m.in. o neobonawenturizmie, neoskotyzmie czy neosuarézjanizmie, w zależności od przyjętej opcji filozoficznej. Jakkolwiek kierunki te są raczej czymś odoosobnionym i marginalnym w porównaniu z wielkim zasięgiem i wpływami neotomizmu, jako głównego nurtu coraz bardziej rozwijającej się neoscholastyki³.

Trzy podstawowe cechy, które – w różnej formie – występują w refleksji neoscholastycznej, to: 1. tak filozofia, jak i teologia uprawiane są w obrębie

¹ W okresie oświecenia – zasadniczo z racji krytyki religii i Kościoła – zarówno w teologii, jak i w filozofii starano się odejść od paradygmatu scholastycznego, próbując rozwijać wspomniane nauki w duchu swojej epoki; por. J. I. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 257-366.

² W historii myśli chrześcijańskiej wyróżnia się: 1. okres pierwszej scholastyki, czyli scholastyki średniowiecznej, której największe osiągnięcia miały miejsce w XIII w. i na początku wieku XIV, głównie dzięki Bonawenturze, Tomaszowi z Akwinu oraz Dunsowi Szkotowi; 2. okres drugiej scholastyki – czas XVI i XVII w., kiedy to po upadku pierwszej scholastyki rozwinęła swą działalność szkoła dominikanów w Salamance i jezuicka w Koimbrze (główni przedstawiciele tego okresu to m.in.: Tommaso de Vio zwany Kajetanem, oraz Franciszek Suárez); 3. trzecią scholastykę, czyli neoscholastykę, zwaną inaczej scholastyką współczesną, której odrodzenie przypada na wiek XIX; por. J. Wojtyśiak, *Scholastyka*, w: A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1955, s. 397; J. Herbut, *Scholastyka*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 472-473.

³ Por. Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne na twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Wrocław 2001, s. 16-17.

określonych szkół, przy czym każda z nich posiada własną terminologię oraz zajmuje się wyznaczonym zespołem zagadnień; 2. zarówno w teologii, jak i w filozofii należy opierać się na dorobku wybitnych poprzedników; 3. filozofia dla teologii jest niezbędnym narzędziem naukowym w myśl hasła: *fides quaerens intellectum, philosophia ancilla theologiae* (podobnie jak dla Arystotelesa nauki doświadczałne były „służkami filozofii pierwszej”)⁴.

Z punktu widzenia historii idei należy wyróżnić zasadniczo cztery fazy rozwoju neoscholastyki: 1. okres kształtowania się tego prądu myślowego przed ogłoszeniem encykliki *Aeterni Patris* w 1879 r. przez papieża Leona XIII; 2. okres rozwoju różnych koncepcji naukowych po ogłoszeniu wspomnianej encykliki do około 1920 r.⁵; 3. czas intensywnego rozwoju po I wojnie światowej do roku mniej więcej 1950; 4. okres formowania się i rozwoju lubelskiej szkoły filozoficznej⁶.

1.1. Początki ruchu

Jako samorzutny ruch, powstały w ramach Kościoła katolickiego, neoscholastyka narodziła się we Włoszech, gdzie podjęto starania o przyswojenie sobie na nowo dorobku dawnych mistrzów teologii i filozofii chrześcijańskiej, przy czym szczególny nacisk położono na myśl Tomasa z Akwinu. Zwolennicy tego prądu myślowego podkreślali możliwość skonstruowania teologii katolickiej oraz filozofii nawiązującej do tradycji (przede wszystkim do XIII w.), przeciwstawiając się w ten sposób filozofii nowożytnej jako pochodnej protestantyzmu. Choć u owego początku byli

⁴ Por. J. I. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia teologii*, s. 27-150; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 77; G. D’Onofrio, *Historia teologii. Epoka średniowiecza*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 319-493; R. E. Olson, *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwadzieścia wieków tradycji i reform*, tłum. K. Wiazowski, Warszawa 2003, s. 331-393; T. Pawlikowski, *Scholastyczna metoda*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. VIII, Lublin 2000, s. 966-968; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 397-401, 460-466.

⁵ Należy zauważyć, iż encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* nie tyle wywołała odrodzenie scholastyki, ile „sama została wywołana” przez dokonujące się już od kilkudziesięciu lat odrodzenie; por. B. Dembowski, *Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce*, w: tegoż, *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek 1997, s. 231; tenże, *Filozofia katolicka w Polsce w latach 1863-1914*, w: tegoż, *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek 1997, s. 201.

⁶ Por. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, *Historia teologii. Epoka nowożytna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 391-392; Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy...*, s. 14-15, 17-19; T. Pawlikowski, *Neoscholastyka*, w: EK, t. XIII, Lublin 2009, k. 922; T. Pawlikowski, *Scholastyka*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. VIII, Lublin 2000, s. 968-970.

m.in.: G. Cornoldi, M. Liberatore, G. Sanseverino, T. Zigliara oraz bracia S. i D. Sordi, to bez wątpienia za inicjatorów neoscholastyki należy uznać S. Rosellego i V. Buzzettiego. Rozpoczęte przez nich dzieło kontynuowano w Belgii, Francji, Hiszpanii i Niemczech. Wydaje się jednak, że największy wpływ na rozwój neoscholastyki miał tworzący w tym okresie niemiecki jezuita Josef Kleutgen (1811-1883).

1.2. Salvatore Roselli

Jakkolwiek w niektórych opracowaniach jako inicjatora neoscholastyki wymienia się osobę Vincenza Buzzettiego, to jednak najnowsze badania ukazują, iż należy przyjąć inny schemat interpretacyjny dostępnych nam danych historycznych. Faktem jest bowiem, iż już przed Buzzettim istniała tradycja tomistyczna, której przedstawicielem był m.in. Salvatore Roselli (1722-1784). Podejmując się reformy studiów w zakonie dominikańskim, napisał on *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*. Dzieło to – dość nowatorskie jak na owe czasy – odrzuca funkcjonujący wówczas eklektyzm, który próbował połączyć myśl św. Tomasza z Akwinu z kartezjanizmem, ontologizmem Malebranche’a, dynamizmem Leibniza i sensualizmem Locke’a-Condillaca czy też empiryzmem⁷. Zaproponowane *novum* Rosellego polegało na podjęciu decyzji, iż w swoim tekście będzie się on odwoływał bezpośrednio do dzieł doktora anielskiego. Efektem jego pracy było ukazanie zasadniczej różnicy, jaka istniała w ówczesnych opracowaniach pomiędzy myślą Akwinaty a tomizmem tradycyjnym⁸. Z tej też racji badania podjęte przez Rosellego należy uznać za istotny wkład do narodzin neoscholastyki w jej nurcie tomistycznym⁹.

1.3. Vincenzo Buzzetti

Vincenzo Buzzetti (1777-1824) był profesorem zwyczajnym w seminarium w Piacenzy i przez swoje dzieła wywarł decydujący wpływ na

⁷ Por. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, *Historia teologii. Epoka nowożytna*, s. 396.

⁸ Główne cechy tomizmu tradycyjnego to: 1. podręcznikowość – poznawano myśl św. Tomasza z podręczników, a nie z tekstów oryginalnych; 2. werbalizm – za tomistów uważano tych filozofów, którzy posługiwali się terminami „istota” i „istnienie”; 3. kompilacyjność – do opracowań włączano wszystkie twierdzenia, które w jakiejś filozofii uznano za prawdziwe; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008 s. 136.

⁹ Por. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, *Historia teologii. Epoka nowożytna*, s. 399-400.

rozwój neoscholastyki. Ustosunkowując się krytycznie do filozofii Johna Locke'a oraz pragnąc odeprzeć idealizm Étienne'a de Condillaca, napisał wiele dzieł, z których nie wszystkie zostały opublikowane za jego życia. Do najważniejszych należy *Institutiones sanae philosophiae iuxta Divi Thomae atque Aristotelis inconcussa dogmata comparatae*. Dzieło składające się z trzech tomów (*Logika i metafizyka ogólna*, *Psychologia*, *Kosmologia i etyka*) jest apologią podstawowych tez scholastycznych, takich jak rzeczywista różnica między istotą a istnieniem czy substancjalna jedność duszy z ciałem. Całość w pewien sposób jest krytyką myśli nowożytnej przez bezpośrednie odwołanie się do tekstów św. Tomasza z Akwinu i Arystotelesa, przy wyrażonym wyakcentowaniu ważności filozofii doktora anielskiego. Przemyślana w kontekście filozofii nowożytnej myśl tego średniowiecznego doktora Kościoła pozwoliła rozpocząć prace nad prawdziwą naturą jego doktryny, „ukrytą pod warstwami mułu osadzonymi na niej przez pięć minionych stuleci”¹⁰.

1.4. Josef Kleutgen

Josef Kleutgen (1811-1883) podczas studiów w Monachium, Münster oraz Paderborn zapoznał się z współczesnymi mu systemami filozoficznymi i ich aplikacjami do teologii (idealizm F. W. J. Schellinga, F. X von Baadera, G. Hermesa, A. Günthera). Ponieważ rozczarowały go ówczesne koncepcje teologiczne i filozoficzne, podjął indywidualne studium nad dziełami autorów uznanych w tradycji Kościoła. Po święceniach kapłańskich, które przyjął w zakonie jezuitów, brał m.in. udział w pracach Kongregacji ds. Indeksu Ksiąg, a później także Soboru Watykańskiego I. Prawdopodobnie przygotował pierwszy projekt encykliki *Aeterni Patris*.

Efektom jego pracy badawczej było dzieło *Die Theologie der Vorzeit*, w którym ukazał znaczenie myśli patrystycznej, polemizując ze współczesnymi sobie reformatorami (jak G. Hermes, A. Günther, J. Forchhammer), a także z poglądami niemieckich filozofów idealistycznych (zwłaszcza I. Kanta, G. W. F. Hegla i F. W. J. Schellinga). W *Die Philosophie der Vorzeit* pisał, iż zadaniem filozofii nie jest wcale odnalezienie, lecz uzasadnianie prawd, które podsuwa zdrowy rozsądek. Związane jest to z tym, iż podstawowe prawdy dotyczące Boga, świata i moralności są zaszczerpione intelektowi każdego człowieka i niemoralnie byłoby w nie wątpić. W zasadniczej dla tomistów kwestii realnej różnicy między istotą a istnieniem Kleutgen

¹⁰ É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer. *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 325.

starał się jednak nie wypowiadać, lecz ostrożnie powtórzył za Suárezem, iż między nimi zachodzi różnica co do rozumienia oraz że byt nie cieszy się istnieniem z samej swej istoty. Z tej też racji nie można Kleutgena zaliczyć do grona tomistów, chociaż był on niewątpliwie jednym z prekursorów odnowy neoscholastyki w XIX w.¹¹.

2. Encyklika *Aeterni Patris* i jej oddziaływanie

2.1. Leon XIII i encyklika *Aeterni Patris*

Dnia 4 sierpnia 1879 r. Leon XIII ogłosił encyklikę *Aeterni Patris*, której podtytuł po polsku brzmi: *O przywróceniu w szkołach katolickich chrześcijańskiej filozofii w duchu doktora anielskiego św. Tomasza z Akwinu*. Tekst tego dokumentu (34 paragrafy) wskazuje jednoznacznie na potrzebę odnowy filozofii chrześcijańskiej oraz kierunek tej odnowy. W pierwszej części papież ukazuje korzyści, jakie człowiekowi przynosi prawdziwa filozofia, która właściwie uprawiana jest „wprowadzeniem do wiary i jej wspomoczeniem”¹², zaznaczając jednocześnie, iż uległość rozumu względem Objawienia jest korzyścią dla filozofii¹³. Za wzór podaje tych (m.in. Justyna Męczennika, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa, Jana z Damaszku), którzy w historii myśli ludzkiej łączyli studium filozofii z poddaniem się wierze chrześcijańskiej, przy czym najwyższą pochwałę w encyklice otrzymał św. Tomasz z Akwinu, „który starożytnych doktorów miał w wielkiej czci i dlatego dane mu było posiąść w jakiś sposób zrozumienie ich wszystkich”¹⁴. Dlatego też Biskup Rzymu nawoływał wszystkich biskupów i filozofów katolickich, aby poszli w ślady pionierów odradzającej się filozofii scholastycznej, łącząc ją z osiągnięciami nauk przyrodniczych¹⁵.

Stanowisko Leona XIII związane było z jego osobistym przeświadczeniem, iż filozofię chrześcijańską należy uprawiać „w duchu” (*ad mentem*) św. Tomasza z Akwinu, przy jednoczesnym zapoznawaniu się z wynikami

¹¹ Por. T. Pawlikowski, *Kleutgen Joseph*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. V, Lublin 2004, s. 645-647.

¹² Leon XIII, *Aeterni Patris*, nr 4.

¹³ Por. Leon XIII, *Aeterni Patris*, nr 4-5, 8.

¹⁴ Leon XIII, *Aeterni Patris*, nr 17.

¹⁵ Por. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, *Historia teologii. Epoka nowożytna*, s. 441-456; É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, s. 331-337; Leon XIII, *Aeterni Patris*, nr 25-26, 29-31.

najnowszych nauk. Bez tych ostatnich bowiem wiedza jest niekompletna, a co za tym idzie, nie można mówić o pełnym spojrzeniu na prawdę. Natomiast korzystając z wszechstronnego wykształcenia, chrześcijanin ma nie tylko możliwość, ale i obowiązek ową prawdę poznawać, przy czym katolik „w tak szybkim postępie umysłu i tak powszechnym pożądaniu nauki” pośród innych ludzi w danym społeczeństwie winien przodować w ich znajomości i rozwoju¹⁶.

2.2. Désiré Joseph Mercier i tomizm łowański

Désiré Joseph Mercier (1851-1926) zapoznał się z myślą scholastyczną na Uniwersytecie w Louvain, dzięki czemu na dwa lata przed ukazaniem się encykliki *Aeterni Patris* mógł sformułować własny program jej odnowy, charakteryzujący się otwartością na współczesne kierunki filozoficzne i teorie nauk szczegółowych. W 1882 r. został kierownikiem nowo utworzonej katedry filozofii tomistycznej na Uniwersytecie Łowańskim. Prowadzone przez niego wykłady były otwarte dla wszystkich, a obowiązkowe dla studentów teologii oraz doktorantów filozofii, literatury, nauk politycznych i administracyjnych. W swojej refleksji filozoficznej Mercier interesował się głównie epistemologią, pytając: jak możliwa jest pewność intelektualna? W kilku redakcjach swojej *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude* wychodził od rozróżnienia porządku idealnego i realnego, kilkakrotnie zmieniając swoje stanowisko odnośnie do poruszanej problematyki. W 1885 r. uważał, że pewność jest zasadniczą właściwością porządku idealnego, a prawda polega na zgodności poznania z rzeczą. Z kolei w 1889 r. był zdania, iż prawdą jest zgodność myśli z przedstawieniem (nie ma tu mowy o rzeczy), zaś w 1906 r. uznał, że prawdą jest zgodność w myśli dwóch terminów z prawdą obiektywną. W kwestii istnienia świata zewnętrznego głosił realizm krytyczny pośredni, w ramach którego formułował dowody istnienia świata realnego na podstawie bezpośrednich danych świadomości i zasad przyczynowości¹⁷.

W 1889 r. Mercier utworzył w Louvain *Institut supérieur de philosophie*, zwany również Wyższym Instytutem Filozofii św. Tomasza. Celem

¹⁶ Por. P. Iwański, *Aeterni Patris (Unigenitus)*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. I, Lublin 2000, s. 78-79.

¹⁷ Por. M. Ciszewski, *Mercier Désiré Joseph*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. VII, Lublin 2006, s. 62-64; É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, brak nazwiska tłum., Warszawa 1968, s. 205-214; É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, s. 339-341.

Instytutu było prowadzenie niezależnych badań nad filozofią tomistyczną i szerzej – scholastyczną, bez zaniedbywania nauk szczegółowych. Z czasem przerodził się on w centrum systematycznej pracy badawczej, tworząc tzw. szkołę lowańską. Do jej programu należało unowocześnienie filozofii neoscholastycznej przez kontakt ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi i naukami szczegółowymi (czego podjęli się m.in.: L. Becken, M. de Wulf, A. Cauchie, L. Noël). Z tej też racji obok filozofii uprawiano w szkole lowańskiej również nauki przyrodnicze, matematyczne, społeczne, historyczne i prawne (wykładowcami byli m.in.: L. de Lautscheere, S. Deploige, M. Defourny, D. Nys, A. Thiéry, M. Ide, A. Meunier). Ważną kwestią dla przedstawicieli tej szkoły było uzasadnienie poglądu, iż rozum i wiara nie pozostają w sprzeczności ze sobą, zaś człowiek zajmujący się nauką może być człowiekiem wierzącym.

Głównym założeniem tomizmu lowańskiego było przekonanie, iż właściwe odczytanie myśli Tomasza z Akwinu wymaga bardzo dogłębnej znajomości jego dzieł, dotarcia do jego oryginalnych tekstów, a nie tylko posługiwania się komentarzami, jak to niestety dotychczas było w praktyce. Powyższy wymóg postulował również zbadanie niemal nieznanej wówczas całej myśli średniowiecznej. Z tej też racji tomiści lowańscy podejmowali solidne studia historyczne. Efektem ich pracy było nowe spojrzenie na ten szczególny okres w historii Europy. W świetle badań mediewistycznych w Niemczech (C. Baeumker, H. Denifle, F. Ehrle, M. Grabmann) i Francji (P. Mandonnet) dostrzeżono, iż rozpowszechniona w wielu środowiskach naukowych opinia o upadku filozofii, czy też nawet kultury, w wiekach średnich nie ma uzasadnienia w rzetelnej wiedzy historycznej. Na ich podstawie podjęto w Instytucie próbę odrodzenia filozofii tomistycznej, której przyświecała zasada, przyjęta przez Merciera w jego badaniach, iż nawet gdyby chodziło o autorytet Tomasza z Akwinu i jego zasługi dla filozofii, to należy iść za nim o tyle, o ile on sam idzie za prawdą, gdyż nie wolno „przyjmować niczego bez krytyki, a tylko to przyswajając sobie bez zastrzeżeń, co krytykę wytrzymuje”¹⁸. Dzięki temu szkoła lowańska posłużyła za pewien wzorzec podobnym instytucjom naukowym w Paryżu, Waszyngtonie, Fryburgu (Szwajcaria), Rzymie, Mediolanie i Kolonii. W Polsce przedstawicielami tego nurtu byli F. Gabryl i I. Radziszewski¹⁹.

¹⁸ I. Radziszewski, *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, Warszawa 1901, s. 473.

¹⁹ Por. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, *Historia teologii. Epoka nowożytna*, s. 459-474; É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, s. 214-226; Z. Pawlak, *Tomizm lowański*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. IX, Lublin 2008, s. 508-511.

3. Od I wojny światowej do 1950 r.

3.1. Joseph Maréchal i tomizm transcendentalizujący

Na fali odkrywania oryginalnej myśli scholastycznej próby odnowy tomizmu podjął się również profesor historii filozofii w Louvain Joseph Maréchal (1878-1944). Centralnym tematem jego zainteresowań był problem obiektywności poznania, czyli możliwości i wiarygodności wykroczenia podmiotu poza własną subiektywność w kierunku bytu. Na sposób rozwiązania przez niego wspomnianej kwestii decydujący wpływ wywarła myśl I. Kanta. Zajmując stanowisko agnostyka, niemiecki filozof orzekł, że racjonalne poznanie może być obiektywne jedynie w obszarze zjawiska, ponieważ tylko zjawisko jest dostępne człowiekowi w subiektywnym doświadczeniu, nieosiągalny natomiast pozostaje świat rzeczy samych w sobie. Próbując przezwyciężyć ów agnostycyzm, Maréchal podjął próbę syntezy kantyzmu i tomizmu. Punktem wyjścia do dalszych rozważań było uznanie, iż nieprzekraczalna przepaść ziejąca między przedmiotem (*noumen*) i jego percepcją przez dany podmiot (*fenomen*) jest właściwie do pokonania dzięki dostrzeżeniu ich istnienia, tzn. tego, że zarówno podmiot, jak i zjawisko i rzecz sama w sobie są bytem i przez to nie są sobie całkowicie obce. Z tej też racji przedmiot może być poznany przez człowieka na drodze abstrakcji, która mimo że nie jest naocznością intelektualną, to jednak do pewnego stopnia ją zastępuje²⁰.

Powyższa próba połączenia myśli filozofa z Królewca z myślą Akwinaty spotkała się z przychylnym przyjęciem przez teologów chrześcijańskich. Dopatrywali się oni wielu zbieżności tekstów objawionych dotyczących przeżyć duchowych z postulatami Kanta na temat apercepcyjnych warunków i form ludzkiego poznania. Tego typu spojrzenie, nazwane w historii idei tomizmem transcendentalizującym, reprezentowali J. Defever, E. Dirven, A. Grégoire, G. Isaye, J. Javaux, Ch. Lemaître, H. de Lubac, L. Malevez. Jednak najwybitniejszą postacią owego nurtu neoscholastyki okazał się Karl Rahner (1904-1984). Wprowadził on do refleksji filozoficznej apercepcyjne rozumienie bytu-bycia, twierdząc, iż „«bytem» nazywamy każdy możliwy do pomyślenia przedmiot poznania, coś, co nie jest niczym”²¹.

²⁰ Por. D. Oko, *Maréchal Joseph*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. VI, Lublin 2005, s. 830-832.

²¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 46.

Dzięki temu warunkiem poznania ludzkiego stało się beztreściowe pojęcie bytu, które samo w sobie jest niesprzeczne. Zabieg ten pozwolił dojść do wyakcentowania istnienia absolutnego bycia, absolutnej tajemnicy, na którą ukierunkowana jest transcendencja człowieka w każdym akcie poznania. Bytowanie jest podstawą nie tylko poznania, lecz również rzeczywistości każdego bytu – jest Bogiem.

Teologię opierającą się na tych ideach rozwijali m.in.: J. B. Metz, H. Vorgrimler, K. H. Weger, K. H. Neufeld, i K. Lehmann²².

3.2. Jacques Maritain, Étienne Gilson i tomizm egzystencjalny

Historycznie trzecią odmianą tomizmu jest tomizm egzystencjalny. Tak nazwany sposób rozumienia myśli św. Tomasza zapoczątkował Jacques Maritain (1882-1973). Stał on na stanowisku ciągłości myśli filozoficznej, jakkolwiek nie był tradycjonalistą. Za fundamentalną dyscyplinę filozoficzną do tego stopnia uznawał metafizykę, iż twierdził, że jej rozstrzygnięcie nie można pominąć w innych dyscyplinach filozoficznych. Metafizyka Maritaina jest zasadniczo metafizyką Akwinaty, przy czym przyjmował on zasady Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu nie dlatego, że pochodzą od wspomnianych myślicieli, ale dlatego, że są prawdziwe. Uważał, iż ta podstawowa dyscyplina filozoficzna jest wiedzą o bycie jako bycie i jako taka w aspekcie przedmiotu formalnego nakierowana jest na istnienie bytu, a nie na istotę²³. Tak rozumiana metafizyka ma charakter egzystencjalny (w przeciwieństwie do interpretacji esencjalnej) i różni się zasadniczo od interpretacji dziewiętnastowiecznych tomistów²⁴.

Podobnie jak Maritain, również Étienne Gilson (1884-1978) jeszcze przed II wojną światową, bo w latach 1932-1933, podkreślał rolę istnienia w bycie. Jako historyk filozofii uznawał naczelną rolę istnienia (*esse*) w Tomaszowej koncepcji bytu. *Esse* jest czymś najgłębszym, najszybszym (*magis intimum*) w bycie – czymś, czego nie można ująć w pojęcia, ale co łączy realną rzeczywistość z czystym Bytem (Bogiem). Z tej też racji uznał, iż jakkolwiek wielką pokusą dla filozofów jest „zapomnienie o istnieniu” (m.in. dlatego, iż istnienia nie da się upojęciwić) i skierowanie uwagi na

²² Por. M. A. Krapiec, *Tomizm transcendentalizujący*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. IX, Lublin 2008, s. 512-514; D. Oko, *Tomizm transcendentalizujący*, s. 514-516.

²³ Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 132-211.

²⁴ Por. E. Morawiec, *Maritain Jacques*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. VI, Lublin 2005, s. 844-848.

łatwo narzucający się porządek treści (porządek esencjalny), to jedynym sposobem zachowania prawdziwości refleksji filozoficznej, czyli uniknięcia izolacji istnienia, jest ustanowienie istnienia jako granicy filozofii²⁵.

Zaproponowana przez Gilsona interpretacja myśli św. Tomasza z Akwinu, w której właściwe rozumienie *esse* pełni funkcję kluczową, dała podstawę do rozwoju tomizmu egzystencjalnego – chyba jedynego dziś nurtu filozofii, który w ramach własnej refleksji opisuje realnie istniejący świat, nie poruszając się w obszarze przejawów, relacji czy marzeń²⁶.

Do najwybitniejszych przedstawicieli tej koncepcji zaliczyć można m.in. Josepha Owensa (1908-2005), Mieczysława A. Krąpca (1921-2008), Mieczysława Gogacza (ur. 1926), Johna F. X. Knasasa (ur. 1948) oraz Marie-Dominique’a Philippe’a (1912-2006), który jako jeden z pierwszych oprócz refleksji filozoficznej podjął się próby myślenia teologicznego, opartego na tomizmie egzystencjalnym²⁷.

4. Polska szkoła filozofii klasycznej

4.1. Początki polskiej refleksji neotomistycznej

Do II wojny światowej polscy neotomiści naśladowali styl filozofowania głównych europejskich ośrodków tomistycznych (*Angelicum*, *Gregorianum*, Louvain, Uniwersytet we Fryburgu szwajcarskim). Filozofia tomistyczna uprawiana była zasadniczo na wydziałach teologii (Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie) oraz w seminariach duchownych. Inicjatorami nowego spojrzenia na myśl scholastyczną stali się Marian I. Morawski oraz Franciszek Gabryl.

4.1.1. Marian I. Morawski

Pionierem polskiej myśli neotomistycznej był – związany z Lwowem i Krakowem – Marian Ignacy Morawski (1845-1901), który w książce *Fi-*

²⁵ Por. É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 2006, s. 61-91; tenże, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybała, Warszawa 1998, s. 41-120.

²⁶ Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. IX, Lublin 2002, s. 507-508; J. Sochoń, *Gilson Étienne*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. III, Lublin 2002, s. 785-791.

²⁷ Por. K. Kaczmarczyk, *Philippe Marie-Dominique*, w: PEF, A. Maryniarczyk, t. X, Lublin 2009, s. 327-330.