



STANISŁAW JUDYCKI

Uniwersytet Gdański, Polska | Instytut Filozofii

ORCID: 0000-0003-3586-846X

Miejsce teologii w całości wiedzy ludzkiej

THE PLACE OF THEOLOGY IN THE WHOLE OF HUMAN KNOWLEDGE

Summary

The article seeks to justify the thesis that the fundamental understanding of theology is as a theory of the most perfect being. A secondary aim is to demonstrate how theology, conceived in this way, can serve as a foundation for various disciplines of human knowledge—formal, natural, and humanistic. The author argues against the notion of theological relativism and clarifies the meaning of the so-called absoluteness of Christianity.

Keywords: theology, perfect being theology, grounding, absoluteness of Christianity

1. Teologia: teoria Boga jako bytu najdoskonalszego

Rozważenie kwestii miejsca i roli teologii w całości wiedzy ludzkiej wymaga wstępnego określenia, czym jest teologia. Jako podstawę do dalszych rozważań chciałbym przyjąć, że teologia jest teorią Boga jako bytu najdoskonalszego. Współcześnie określenie to funkcjonuje w filozofii i w teologii jako nawiązujące do rozważań św. Anzelm z Canterbury (1033–1109) i do jego argumentu na rzecz istnienia Boga, wychodzącego od intuicji, że Bóg jest takim bytem, od którego większy nie da się pomyśleć, czyli że Bóg jest bytem najdoskonalszym, do którego istoty należy istnienie¹. Zanim jednak będzie można przejść do dalszych rozważań,

¹ W *Proslogionie* Anzelm stwierdza, że „Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak być z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane,

chciałbym zwrócić uwagę na dwie kwestie dotyczące dziejów ludzkości oraz na jedną kwestię czysto rzeczową.

Po pierwsze, mimo że, jak wszystkie pojęcia naukowe, filozoficzne i teologiczne, również pojęcie Boga jako bytu najdoskonalszego zostało osiągnięte w dziejach ludzkiego myślenia, to jednak należy sądzić, że takie rozumienie Boga nigdy już nie opuści ludzkości, a więc że teologia jako teoria bytu najdoskonalszego pozostanie na zawsze elementem teoretyzowania na temat świata, miejsca człowieka w świecie oraz statusu poznawczego różnego rodzaju nauk. Decydującą rolę odegrali w czasach starożytnych Platon i Arystoteles, którzy wysunęli argumenty nakazujące przekroczyć politeizm religii greckiej w kierunku poglądu monoteistycznego. Arystoteles (384–322) najwyższą naukę teoretyczną określał mianem teologii, potem jednak jego następcy tej najwyższej nauce teoretycznej przydali nazwę metafizyki:

Jasne jest więc, że istnieją trzy rodzaje nauk teoretycznych: fizyka, matematyka i teologia. Rodzaj nauk teoretycznych jest najpożyteczniejszy, a wśród wymienionych nauk ostatnia jest najpożyteczniejsza, zajmuje się bowiem najwyższym Bytem, a każda nauka nazywana jest lepszą lub gorszą w zależności od swego właściwego przedmiotu².

Albert Wielki (1193/1205–1280) i Tomasz z Akwinu (1225–1274) dążyli do przeciwstawienia się z jednej strony neoplatońsko-augustyńskiemu zmieszaniu wiary i wiedzy, z drugiej jednak arystotelesowsko-awerroistycznemu rozdzieleniu tych dziedzin; to rozdzielenie mogą ilustrować poglądy Sigera z Brabancji (1240–1280) i Boecjusza z Dacji (XIII w.).

Albert i Tomasz, wykorzystując arystotelesowskie rozumienie wiedzy, chcieli na nowo przyporządkować do siebie obie te dziedziny. Chociaż teologia, jako *sacra doctrina*, swoją ostateczną podstawę ma w historycznym objawieniu Pisma i chociaż jest ukierunkowana na ponadnaturalny cel ludzkości, to jednak Tomasz włącza ją w arystotelesowski schemat wiedzy. Według niego przedmiotem teologii jest sam Bóg, a swoją jedność czerpie stąd, że wszystko rozważa w relacji do Boga (*sub ratione Dei*). Tomasz jednak o tyle kontynuuje neoplatońsko-augustyńską interpretację, o ile teologię określa jako wiedzę spekulatywną, która jednak jednocześnie zmierza do celów praktycznych w ten sposób, że poprzez wizję Boga dąży do mądrości (*sapientia*)³.

istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości” (Anzelm z Canterbury, *Monologion*, *Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa Wydawnictwo Naukowe PWN 1992, s. 145–146).

² Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, 1064 b, s. 284–285.

³ Por. O. Bayer, A. Peters, *Theologie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 10, red. von J. Ritter, K. Gründer, Schwabe Verlag, Darmstadt 1998, kol. 1080–1095.

Po pierwsze, jak należy sądzić, monoteizm rozwinięty przez filozofię średnio-wieczną do postaci pojęcia Boga jako bytu najdoskonalszego pozostanie na zawsze z ludzkością – aż do skończenia się jej dziejów – gdyż nie istnieje pojęcie o większym zasięgu, o większych konsekwencjach poznawczych i o bardziej doniosłych konsekwencjach egzystencjalnych dla osób ludzkich. Tak pozostanie już na zawsze mimo scjentystycznie motywowanych prób eliminacji pojęcia Boga, odwołujących się do poznania naukowego (np. spór pomiędzy ewolucjonizmem a kreacjonizmem) i mimo różnych prób wyrugowania pojęcia Boga ze świadomości szerszej publiczności, które dziś obserwujemy, a przyczyną jest dążenie do marginalizacji moralności chrześcijańskiej za pomocą różnorodnych przedsięwzięć z dziedziny inżynierii społecznej, zmierzających do zastąpienia dawnej ‘mitologii’ religijnej całkowicie innym obrazem świata. To się z pewnością nie uda, gdyż tej zdobyczy ludzkości, którą jest pojęcie Boga jako istoty najdoskonalszej, nie da się wymazać ani z pamięci naukowej i kulturowej, ani z pamięci sumienia ludzkości. Chciałoby się wręcz powiedzieć: ‘daremny trud, bezsilne złorzeczenia’.

Po drugie, można zapytać, czy jesteśmy zdolni wyobrazić sobie rozwój filozofii i różnego rodzaju nauk na Zachodzie bez wykształcenia się idei Boga jako bytu najdoskonalszego, czyli że byłoby tak, jak jest dzisiaj, jeśli chodzi o filozofię i stan nauk, a jednocześnie nie istniałoby żadne myślenie na temat Boga w tym właśnie sensie. Otóż, sądzę, że nie jest to możliwe, a ponadto Bóg jako byt najdoskonalszy ciągle jest obecny w dyskursach naukowych, choćby tylko jako tzw. eksperyment myślowy na temat takiej osoby, która wiedziała, jak skonstruować świat nam znany, choć od dawna i w wyniku różnorodnych wysiłków w naukach przyrodniczych staramy się odkryć, w jaki sposób działają tylko fragmenty tej gigantycznej konstrukcji, którą nazywamy kosmosem. Co więcej, wydaje się, że tylko dlatego nauki przyrodnicze mogą ciągle poszukiwać podstawowego ‘rusztowania’ świata, ponieważ *implicite* przyjmują, że świat jest racjonalną konstrukcją, a nie niedającą się pojąć ‘kluchą’, zawieszoną w pustce otaczającej ją nicości.

Po trzecie, abstrahując od kontekstu historycznego, należy zapytać, czy Bóg rozumiany jako byt najdoskonalszy rzeczywiście, ‘faktycznie’ istnieje. Poruszenie pytania o istnienie Boga jako bytu najdoskonalszego w tym punkcie rozważań może oczywiście być tylko zdawkowe, gdyż, jak wiadomo, dyskusja na ten temat trwa w obrębie filozofii Zachodu od jej początków do dziś, ale, jak sądzę, należy wskazać na następujący stan rzeczy: istnieje wiele racji przemawiających za tym, że Bóg jako byt najdoskonalszy istnieje, a nawet że musi On istnieć, gdy weźmiemy pod uwagę istnienie świata. Argumenty lub racje na rzecz istnienia Boga w pewien sposób dzisiaj stają się jeszcze bardziej przekonujące niż to było dawniej – w wyniku

postępu naukowego, odkrywającego racjonalną i ‘misterną’ konstrukcję świata⁴. Teoretycznie wykazać, że Bóg jako byt najdoskonalszy nie istnieje, nie da się, lecz można przeciw Jego istnieniu wysuwać argument praktyczny, który wynika z istnienia zła w świecie: świat jako pochodny od Boga jako bytu najdoskonalszego powinien być najlepszym z możliwych światów, tak rozumował G.W. Leibniz (1646–1716), lecz istnienie różnych postaci zła w świecie wydaje się temu zaprzeczać. Jednakowoż należy odpowiedzieć, że świat, jaki znamy, jest najlepszym z możliwych światów ze względu na cel, dla którego został powołany do istnienia – podczas gdy najlepszym z możliwych światów jest Królestwo Boże – życie, w którym wielu ma nadzieję.

Teologia jako teoria bytu najdoskonalszego może jednak ‘zejść z celownika’ argumentów przeciw istnieniu Boga w ten sposób, że odwoła się do pojęcia możliwości tak, że będziemy twierdzić, iż jest możliwe, że Bóg jako byt najdoskonalszy istnieje rzeczywiście, ‘faktycznie’ – i to będzie wystarczające, ponieważ skoro nie możemy wykluczyć Jego istnienia, to jednak należy się z Jego istnieniem poważnie liczyć. Szczególnie doniosłe w tym sporze jest samo pojęcie możliwości istnienia Boga, które można rozumieć jako dobrze uzasadnioną hipotezę⁵. W praktyce życia poszczególnych ludzi, a także w praktyce życia społeczeństw hipoteza tego rodzaju ma swoistą doniosłość, a można ją dojrzeć w takiej oto maksymie: ‘postępuj tak, jak ci nakazuje twoje sumienie, pamiętając, że to Bóg jako byt najdoskonalszy ujawnia się w sumieniu’.

2. Teologia jako dyscyplina wiedzy ludzkiej

W odniesieniu do powyżej przedstawionego ułożenia sytuacji problemowej można by wysunąć zarzut, że gdy dotąd mowa była o teologii jako teorii bytu najdoskonalszego, to chodziło o tzw. teologię naturalną lub teologię filozoficzną, a jeśli filozofię uznamy za dyscyplinę wiedzy ludzkiej, to automatycznie musimy przyjąć, że również teologia, jako właśnie teologia naturalna lub filozoficzna, jest dyscypliną wiedzy. Problem więc wydaje się dwuskładnikowy: po pierwsze: czy filozofia i teologia filozoficzna są dyscyplinami wiedzy ludzkiej oraz po drugie: czy teologie

4 Por. E. Feser, *Five Proofs for the Existence of God*, Ignatius Press, San Francisco 2017; J.L. Walls, T. Dougherty (red.), *Two Dozen (or so) Arguments for God*, Oxford University Press, Oxford 2018.

5 R. Swinburne (ur. 1934) jest głównym współczesnym reprezentantem probabilistycznego podejścia do kwestii istnienia Boga. Według Swinburne’a hipoteza, że istnieje Bóg Stwórca świata jest najlepszą możliwą hipotezą wyjaśniającą, gdy weźmiemy pod uwagę istnienie świata i jego racjonalną (‘misterną’) konstrukcję; por. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford 2004.

związane z poszczególnymi systemami religijnymi, zastanymi w dziejach ludzkości, są dyscyplinami wiedzy, a więc na przykład, czy dyscypliną wiedzy jest teologia chrześcijańska z takimi jej działami jak teologia dogmatyczna czy moralna, czy za dyscypliny wiedzy należy uznać judaistyczną lub islamską teorię Boga itd.

W związku z takim stanem rzeczy należy uwzględnić pojęcie teologii opartej nie tylko na rozumowaniach teologii filozoficznej lub naturalnej, lecz wspierającej się na jakiegoś rodzaju objawieniu, na tekstach uznawanych za natchnione przez Boga, na wypowiedziach ludzi uznawanych za proroków. Należy wszystko to włączyć i zapytać, jak te 'dane' mają się do teologii naturalnej lub filozoficznej i czy całość powstająca w wyniku za każdym razem swoistej ich syntezy może zasługiwać na miano dyscypliny wiedzy ludzkiej? Czy – ujmując rzecz wprost – teologia odwołująca się do zdarzeń i tekstów traktowanych jako objawione przez Boga może być uznana za dyscyplinę wiedzy ludzkiej, za wiedzę naukową? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba jakoś ogólnie wyjaśnić pojęcie wiedzy naukowej.

Patrząc od strony czynnościowej (psychologicznej), wiedza naukowa jest rezultatem dwóch procesów: (a) procesu doświadczania świata, przedmiotów w świecie, przy czym chodzi tu zarówno o doświadczenie zewnętrzne (zmysłowe), jak i doświadczenie wewnętrzne, oraz (b) procesu myślenia⁶. Myślenie z kolei można określić jako 'ruch' duchowy (psychiczny) od jednego przedmiotu do drugiego. Należy także zauważyć, że wiedza naukowa jest wytworem: (a) myślenia poważnego, czyli myślenia różniącego się od tylko przypominania sobie wielu rzeczy, od kojarzenia itp., oraz (b) wytworem myślenia teoretycznego. Myślenie teoretyczne to takie myślenie, którego celem jest poznanie prawdy ze względu na nią samą, natomiast celem myślenia praktycznego jest wytwarzanie czegoś, używanie czegoś, manipulowanie czymś itp. Te dwa rodzaje myślenia nie są od siebie ściśle oddzielone, gdyż myślenie praktyczne zawiera elementy teoretyczne, natomiast efekty myślenia teoretycznego mogą mieć skutki praktyczne.

Nauka widziana jako efekt doświadczenia zewnętrznego (zmysłowego) i doświadczenia wewnętrznego oraz jako rezultat myślenia teoretycznego jest zatem uporządkowanym systemem prawdziwych zdań, dotyczących różnych dziedzin przedmiotowych. Nauki w stadium w pełni rozwiniętym charakteryzują się specyficznymi dla siebie metodami, dobrze zdefiniowanym przedmiotem i muszą zawierać twierdzenia, które są: (a) doniosłe poznawczo, (b) intersubiektywnie komunikowalne i intersubiektywnie sprawdzalne.

6 Por. J.M. Bocheński (1902–1995), *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, W drodze, Poznań 1992, s. 13–25.

Z pewnością powyższe wymagania, a przynajmniej część z nich, spełnione są przez nauki tradycyjnie zaliczane do kanonu wiedzy naukowej, do dyscyplin akademickich, a więc przez nauki przyrodnicze, nauki formalne i nauki humanistyczne, te ostatnie rozumiane jako nauki o wytworach ducha ludzkiego (*Geisteswissenschaften*)⁷. Należy też sądzić, że wymagania te spełnia także filozofia jako dyscyplina akademicka, a w tym też teologia filozoficzna lub naturalna jako dyskurs wychodzący od danych dotyczących świata i zmierzający do rozstrzygnięcia pytania, czy świat materialny jest czymś pochodnym, czy czymś pierwotnym, a więc czymś niemającym żadnej przyczyny poza sobą. Niewątpliwe jest to, że twierdzenia teologii naturalnej lub filozoficznej są doniosłe poznawczo, że są intersubiektywnie komunikowalne i intersubiektywnie sprawdzalne, przy czym przez intersubiektywną sprawdzalność należy rozumieć nie sprawdzalność empiryczną, lecz sprawdzalność w sensie możliwości dokonania takich samych rozumowań, które są przedstawione przez kogoś rozważającego zagadnienie istnienia i natury Boga. Wszystkie te uświadczenia poznawcze prowadzą w oczywisty sposób do prawdy i dążą do jakiegoś rodzaju uprządkowania przyjmowanych tez. W tym też aspekcie teologia naturalna (filozoficzna) jest bez wątpienia dyscypliną wiedzy ludzkiej.

W tak zarysowanym kontekście rzeczowym można teraz wziąć pod uwagę kwestię partykularnych teologii, a więc tych systemów myślowych, które odwołują się albo do danych uznawanych za objawione, albo do tekstów akceptowanych jako natchnione, albo do działalności określonych osób traktowanych jako prorocy i można postawić pytanie, czy teologie partykularne, a w tym teologia chrześcijańska, mogą być rozpatrywane jako dyscypliny wiedzy ludzkiej, czy raczej jest tak, że mamy tu do czynienia z akceptacją pewnych treści, uznanych za objawione,

⁷ Można tu wskazać, że w naukach przyrodniczych istotą rolę odgrywają takie elementy jak: (a) obserwacja i eksperyment (powtarzalność), (b) typologia i klasyfikacja, (c) prawa (stała nauki przyrodnicze nazywane są naukami nomotetycznymi) o różnym stopniu ogólności, (d) wnioskowanie indukcyjne, (e) hipotezy i ich potwierdzanie lub odrzucanie za pomocą doświadczenia; natomiast najważniejszymi elementami charakteryzującymi nauki humanistyczne są: (a) opis i próby typologii, (b) odniesienie się do tego, co indywidualne (nauki idiograficzne), (c) wartościowanie, (d) rozumienie i wczucie; w naukach formalnych istotnymi elementami są: (a) terminy pierwotne i aksjomaty, (b) definicje, (c) idealizacja, (d) wnioskowanie dedukcyjne, (e) nauki formalne, które można określić jako teorie abstrakcyjnych struktur; do tego należy dodać nauki stosowane, np. medycyna lub agronomia, oraz metanauki (metalogika, metamatematyka). Powyższy podział uwidacznia odrębność filozofii i teologii od innych nauk. Przedmiotem zainteresowania filozofii jest większa liczba zagadnień, niż to ma miejsce w wypadku teologii, tym przedmiotem nie jest wyłącznie Bóg jako byt najdoskonalszy, lecz świat i wytwory działających w nim osób ludzkich, ale też tzw. przedmioty abstrakcyjne, do których odnoszą się logika i matematyka.

natchnione czy prorocze, akceptacją wykraczającą poza takie czynności jak myślenie, analiza, uzasadnianie itd. Czy zatem nie musi się tu pojawić coś, co nosi etykietę ‘skoku wiary’, a więc najpierw – pozaracjonalnie – należałoby stać się teologiem, zaakceptować pewne treści i w sposób pozaracjonalny niejako ‘przyłgnąć’ do nich i nigdy nie obawiać się możliwości, że w tym przyłgnięciu pobłądziło się.

Wbrew takiemu obrazowi teologii przyjmuję jednak twierdzenie, że poszczególne teologie, odwołujące się do specjalnych treści traktowanych jako treści objawione, także są efektami myślenia poważnego, zmierzającego do prawdy, dążącego do intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności, a więc że najpierw mamy do czynienia z myśleniem i analizą, a potem z akceptacją. Teologia chrześcijańska, czy bardziej partykularnie – katolicka, prawosławna lub protestancka wypływają więc i muszą wypływać z myślenia i analizy. Nie może być inaczej, gdyż najpierw trzeba analizować – biorąc pod uwagę samo pojęcie Boga – czy zdarzenia i treści opisane w Nowym Testamencie zgadzają się z naszymi intuicjami dotyczącymi Boga jako istoty najdoskonalszej. Tak zresztą dokonywało się to w przypadku pierwszych uczniów Jezusa z Nazaretu, którzy powoli ‘testowali’ nauczanie i czyny swojego Nauczyciela w świetle pojęcia Boga jako Stwórcy świata, Stwórcy dla którego nic nie jest niemożliwe, a więc w świetle pojęcia Boga jako bytu najdoskonalszego. Wolno jest zatem wprost stwierdzić, że teologia zaangażowana w dane uznawane za dane objawione jest także myśleniem, myśleniem dążącym do prawdy i do systematyczności, myśleniem i analizą, myśleniem, które swoje efekty stara się wyrazić w sposób intersubiektywny. W takim oto sensie teologia pochodzi od myślenia i nie wymaga jakiegś wstępnej pozaracjonalnej akceptacji określonych treści.

Można jednak zapytać: jeśli tak jest, to na czym polega sama wiara religijna, związana z określoną teologią jako rezultatem procesu myślowego. Czy możliwa jest postać niewierzącego teologa? Tak, jak sądzę, taka postać jest możliwa, gdyż do wiary, modelowo patrząc, potrzebne jest nie tylko przemyślenie określonych treści, lecz wiara wymaga miłości do dobra, a jeśli takiej miłości nie ma, to Bóg rozumu staje się tylko jeszcze jednym z elementów ostatecznego (metafizycznego) ‘umeblowania’ tego, co istnieje. Jeśli jednak teolog-teoretyk nie tylko, niejako ‘na zimno’, rozumie, że Bóg jako byt najdoskonalszy jest najwyższym dobrem, lecz także ma miłość do dobra, to wtedy z teoretyka ostatecznej wizji świata staje się wierzącym teologiem⁸.

8 Na temat pojęcia wiary religijnej por. S. Judycki, *Książeczka o człowieku wierzącym*, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2014.

3. Teologia i teologie

Przedstawionym dotąd rozumowaniom na temat teologii będących teoriami Boga jako bytu najdoskonalszego można postawić zarzut, że nie uwzględnia się w nich istnienia wielu teologii należących do religii monoteistycznych, a więc teologii chrześcijańskiej wraz z jej odmianami, teologii judaistycznej czy islamskiej. Podniesienie tej kwestii może prowadzić do tezy o istnieniu swoistej względności – ktoś może stwierdzić, że przypuszczalnie jest możliwa teologia jako teoria bytu najdoskonalszego, lecz faktycznie mamy do czynienia z wieloma teologiami i musielibyśmy dysponować jakimś neutralnym kryterium rozstrzygania, który z obrazów Boga, poza tym, że jest On bytem najdoskonalszym, jest adekwatny. Ujawnia się tu problem jeszcze bardziej doniosły niż kwestia różnych teologii, a mianowicie, czy istnieje jakiś rodzaj dyskursywnego przejścia od teologii będącej teorią Boga jako bytu najdoskonalszego do którejś z rzeczywiście istniejących teologii monoteistycznych.

Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, to można wysunąć następujące porównanie: nie przyjmujemy, że matematyka hinduska, babilońska, egipska, wczesne etapy matematyki w starożytnej Grecji i w czasach średniowiecznych znajdują się na tym samym poziomie rozwoju, co matematyka nam współczesna. Tak samo nie istnieją powody, aby przyjmować, że wszystkie teologie prezentują równorzędnie różne aspekty natury Boga, mimo że je do pewnego stopnia odzwierciedlają. Nie jest więc konieczny żaden relatywizm równorzędnych teologii, gdyż nie jest wykluczone, że któraś z tych teologii prezentuje naturę Boga najpełniej. Stąd zaś możliwa jest całkowicie racjonalna dyskusja, posługująca się kryteriami metafizycznymi i antropologicznymi, której celem jest stwierdzenie, czy chrześcijaństwo jest religią najbardziej adekwatnie prezentującą naturę Boga jako bytu najdoskonalszego, a więc, czy w tym sensie chrześcijaństwo jest religią absolutną.

Pojęcie absolutności chrześcijaństwa ma swoje źródło w niemieckim idealizmie⁹. Chodzi tu o problem, czy chrześcijaństwo jest najwyższą dającą się pomyśleć religią i czy to właśnie chrześcijaństwo dysponuje najwyższym dającym się pomyśleć spekulatywnym pojęciem Boga, a świadczyć o tym mogą takie składniki chrześcijaństwa jak: pojęcie Boga osobowego, Jego wcielenie, Jego bliskość z każdym stworzeniem, Jego uniżenie się w postaci śmierci zadanej przez ludzi, ale także idea indywidualnego

⁹ Pojęcie 'absolutności chrześcijaństwa' (*Absolutheit des Christentums*) powstało inspirowane pewnymi sformułowaniami F.W.J. Schellinga (1775–1854), ale trwałe miejsce w słowniku pojęć filozoficznych i teologicznych uzyskało poprzez publikacje E. Troeltscha (1865–1923); por. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1901/1902) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen*, red. von T. Rendtorff, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1998; por. R. Schäfer, *Absolutheit des Christentums*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1, red. von J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel–Stuttgart 1971, kol. 31–32.

zbawienia osób ludzkich, idea życia wiecznego, które polegać ma na niekończącym się poznawaniu i działaniu w obrębie nieskończonej stwórczej mocy Boga.

Drugi problem łączy się z pierwszym w ten sposób, że możemy próbować wykazać, że do samej idei Boga i do Jego rzeczywistego istnienia należy idea wcielenia oraz na czym może polegać to wcielenie. Ta możliwość jest dostępna tylko dla teologii chrześcijańskiej, gdyż to ona uznaje, że w osobie Jezusa z Nazaretu urzeczywistniło się Wcielenie Boga. Jeśli wykazemy, że do idei Boga i do Jego rzeczywistości należy wcielenie w określonym sensie, to można będzie zapytać, czy dane, którymi dysponujemy na temat życia i nauczania Jezusa z Nazaretu, realizują ideę wcielenia Boga¹⁰.

Nawet gdyby jednak okazało się, że życie i nauczanie Jezusa z Nazaretu realizowałyby ideę wcielenia Boga, to nadal można by sformułować cały zbiór wątpliwości. Czy do wcielenia Boga nie mogłoby dojść na inne sposoby, w innych okolicznościach i w innych miejscach 'kosmosu metafizycznego', a więc innych 'miejscach' wszystkiego, co istnieje? Czy wcielenie nie mogłoby być czymś, czego dopiero należałoby oczekiwać? W wypadku tego rodzaju wątpliwości należy się odwołać do atrybutu monolitycznej dobroci Boga i wynikającego z niego atrybutu prawdomówności: jeśli mianowicie do idei Boga należy wcielenie, to z atrybutu prawdomówności Boga wynika koniecznie, że nie mógłby On dopuścić, abyśmy byli w błędzie, co do tego, co uważamy za rzeczywiste Jego Wcielenie w osobie Jezusa z Nazaretu¹¹.

10 Tomasz z Akwinu stwierdza, że: „Chociaż prawda wiary chrześcijańskiej przewyższa siły rozumu, to jednak prawdy, które rozum posiada z natury, nie mogą być sprzeczne z tą prawdą. Wiadomo bowiem, że co jest rozumowi wszczepione z natury, jest najprawdziwsze – do tego stopnia, że nie można nawet pomyśleć, by było fałszywe. Również prawd wiary nie godzi się uważać za fałszywe, skoro Bóg w tak widoczny sposób je potwierdził” (św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, W. Drodze, Poznań 2003, I, 7, s. 31). Tomasz z Akwinu wprawdzie nigdzie nie twierdził, że do idei Boga należy idea wcielenia, lecz cytując powyższy wyrażenie wskazuje, że życie, nauczanie, a szczególnie Zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu traktował jako coś w rodzaju 'podpisu Boga' potwierdzającego treść wiary chrześcijańskiej. Wyrażenia 'podpis Boga' używa R. Swinburne, gdy pisze: „I shall argue, if the Resurrection of Jesus occurred in anything like the way described in the New Testament, it was God's signature on the life and teaching of Jesus” (R. Swinburne, *Was Jesus God?*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 87). W tym samym duchu wypowiada się J. Wojtyś: „Skoro Bóg stwórca poprzez siły przyrody oraz jej długotrwałe i złożone procesy daje nam pokaram, zdrowie i życie, to tym bardziej Bóg wcielony może – dla potwierdzenia swej misji i dla przybliżenia miłości Boga danej w stworzeniu – dać nam je bezpośrednio i natychmiastowo (lub w 'przyspieszeniu') poprzez rozmnożenie, uzdrowienie i wskrzeszenie” (J. Wojtyś, *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023, s. 152).

11 W kwestii argumentacji na rzecz boskości Jezusa z Nazaretu por. S. Judycki, *Epistemologia*, Wydawnictwo W. Drodze, Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2020, t. 2, rozdz. 16 *Wiedza i wiara*, s. 1041–1151.

4. Teologia jako teoria bytu najdoskonalszego a nauki formalne i przyrodnicze

W dość powszechnym mniemaniu słowo ‘teologia’ jest kojarzone z dyscypliną całkowicie odległą od poszczególnych nauk, czyli od tzw. nauk szczegółowych, oraz z dyscypliną, której status poznawczy jest przynajmniej nieokreślony lub szacowany negatywnie. Tutaj chciałbym jednakże twierdzić, że teologia jako teoria bytu najdoskonalszego spełnia fundamentalną funkcję w kwestii ugruntowania naszych ludzkich roszczeń do prawdy i wiedzy. Ideę ostatecznego uprawomocnienia ludzkich roszczeń do wiedzy przez odwołanie się do Boga jako bytu najdoskonalszego bardzo wyraziście w czasach nowożytnych sformułował R. Descartes (1596–1650), gdy stwierdził, że wszelka pewność i prawda jakiejkolwiek nauki zależą od stwierdzenia istnienia Boga, to znaczy od ustalenia, że istnieje Bóg, którego dobroć i wynikająca z niej prawdomówność gwarantują zasadniczą prawdę ludzkiego poznawania świata:

Tak więc widzę jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga, tak dalece, że nie mogłem o żadnej innej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego¹².

Często diagnozowane zerwanie przez Kartezjusza z filozofią poprzedzających go czasów nie było zatem aż tak radykalne, wszak i dla Tomasza z Akwinu to Bóg, a dokładniej pochodzenie świata od Jego rozumu oraz pochodność rozumu ludzkiego od Stwórcy gwarantowały prawdę poznania, choć Akwinata nie zaczynał filozofowania od umieszczenia rozważań epistemologicznych na pierwszym logicznie miejscu w konstruowaniu swojej filozofii i teologii. Należy też zwrócić uwagę, że analogiczne założenie było *implicite* akceptowane przez filozofów starożytnych. W tym wypadku gwarancją prawdy poznania było istnienie wiecznego porządku kosmicznego, którego jednym ze składników jest rozum ludzki. Dopiero filozofia współczesna, poczynając od I. Kanta (1724–1804), zaczęła poszukiwać albo rzeczywiście wyłącznie immanentnego ugruntowania ludzkiego poznania w ten sposób, że żadna wieczna instancja nie wchodziła w rachubę, albo zadowalała się stwierdzeniem, że żadne ugruntowanie poznania nie jest możliwe lub potrzebne.

W takim oto kontekście historycznym i problemowym można postawić pytanie, czy da się jakoś znaleźć podstawę dla naszego ludzkiego głębokiego przekonania, że nauki formalne są rzetelnym źródłem prawdy i wiedzy. Inaczej mówiąc,

¹² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi Autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, Medytacja V, s. 75.

czy rozum odkrywający matematyczne struktury da się jakoś uprawomocnić lub ugruntować i co może być takim ugruntowaniem. Należy w tym miejscu wprowadzić pojęcie uniwersaliów i to uniwersaliów dwojakiego rodzaju: matematycznych i pozamatematycznych. I tak na przykład, emblematyczne dla praw natury równanie A. Einsteina (1879–1955), stwierdzające, że $E = mc^2$ wyraża relację między pozamatematycznymi uniwersaliami, jakimi są energia, masa i światło, i do wyrażenia tego stanu rzeczy używa uniwersaliów matematycznych. To, co nazywamy naturą, byłoby więc inkarnowanymi uniwersaliami.

Jeśli zatem jest prawdą, że natura jest inkarnowaną częścią być może nieskończonego zbioru uniwersaliów, to z pewnością fałszywy jest czysty materializm filozoficzny, uniwersalia bowiem nie są czymś materialnym. Aby sprostać temu problemowi, współcześni materialści odwołują się do tzw. teorii tropów, czyli do pewnej wersji nominalizmu¹³. Gdyby jednak mieli rację, to zupełnie nie dałoby się zrozumieć, w jaki sposób działa nasza natura, a więc co powoduje, że jest tak regularna, jak faktycznie jest oraz co powoduje, że pewne jej aspekty dają się ujmować matematycznie. Dużą wadą takiego rozwiązania jest to, że w ramach stanowiska zarazem materialistycznego i nominalistycznego teorii ewolucji kosmicznej i biologicznej nie mogą kandydować do roli całkowitego wyjaśnienia działania natury, gdyż ani ewolucja kosmiczna, ani biologiczna nie wytwarzają uniwersaliów, a wręcz przeciwnie, potrzebują ich, aby mogły się w ogóle dokonywać.

Według stanowiska zarazem materialistycznego i nominalistycznego natura jest czystym, używając angielskiego terminu, *blobem*, a przekładając to na język polski, natura jest 'kluchą' złożoną z tropów, czyli z całkowicie indywidualnych własności, które z niedających się pojąć przyczyn nie tylko istnieją, lecz także działają w regularny sposób, natomiast według czystego platonizmu natura też jest 'kluchą', która istnieje i działa, jest tą 'kluchą', gdyż nie wiadomo, jaki czynnik spowodował przeprowadzenie pewnej części uniwersaliów do postaci istnienia czasowego i przestrzennego. Wreszcie zaś według teizmu platońskiego to Bóg, Bóg-Stwórca wybrał z nieskończonej ilości uniwersaliów pewien ich podzbiór i ten podzbiór inkarnował do postaci, którą znamy i której sposób działania staramy się zgadnąć. Stwórca zrobił to w jakimś znanym sobie celu, a w związku z tym, że zna On wszystkie cele, nasza natura nie jest żadnym *blobem*, żadną zawieszoną w nieskończoności czasu i przestrzeni 'kluchą', lecz jest po coś.

¹³ Na temat teorii tropów por. R.C. Koons, T. Pickavance, *The Atlas of Reality. A Comprehensive Guide to Metaphysics*, Wiley Blackwell, Oxford 2017, s. 147–169.

Gdyby wziąć pod uwagę same tylko uniwersalia matematyczne, jak można to nazwać 'logos formalny', to ktoś mógłby twierdzić, że matematyczne uniwersalia nie potrzebują żadnego ugruntowania lub uprawomocnienia, gdyż wyrażają konieczne stany rzeczy i jako wyrażające tego typu stany rzeczy mają ugruntowanie niejako same w sobie. W tym właśnie momencie potrzebna jest teologia jako teoria bytu najdoskonalszego (teoria Boga), gdyż chociaż uniwersalia matematyczne wyrażają konieczne stany rzeczy, które 'możolnie' odkrywamy w dyscyplinach formalnych, to jednak wyjaśnienie potrzebne jest w odniesieniu do przynajmniej trzech kwestii: (a) takiej a nie innej określoności tych koniecznych stanów rzeczy, (b) ich zasięgu oraz (c) faktu, że nasz świat fizyczny 'przeniknięty' jest uniwersaliami matematycznymi, czyli 'logosem formalnym'.

Refleksja teologiczna może wskazać na to, że taka a nie inna określoność matematycznych stanów rzeczy bierze się stąd, że Bóg ma w swoim umyśle nieskończoność 'formalnego logosu', którego wyłącznie fragmenty rozum ludzki 'możolnie' odkrywa. Zasięg 'formalnego logosu' byłby zatem nieograniczony. W wypadku świata fizycznego, przenikniętego 'logosem formalnym', teologia daje ogromne spekulatywne perspektywy, które można tu tylko zasugerować następującymi pytaniami: czy możliwe są światy, 'logos materialny', które nie byłyby 'poddane' jakiemuś rodzajowi 'logosu formalnego'? Czy możliwe są światy wprowadzie 'opanowane' przez pewien typ 'logosu formalnego', lecz jakościowo całkowicie różne od naszego świata? Czy możliwe jest istnienie podmiotów poznających, które całkowicie nie byłyby odniesione do jakiegoś rodzaju 'logosu materialnego', lecz mimo to byłyby to istoty poznające, np. poznające całkowicie pozazmysłowo przedmioty należące do sfery 'logosu formalnego'? Tego rodzaju pytań jest więcej i to one należą do kompetencji teologii, teologii jako ludzkiej dyscypliny wiedzy, odnoszącej się zarówno do idei Boga, jak i do Jego rzeczywistości jako bytu najdoskonalszego.

5. Teologia chrześcijańska a nauki humanistyczne:

Boży Logos i ludzka egzystencja

Teologia jako teoria bytu najdoskonalszego nie tylko stanowi ostateczną podstawę wiedzy ludzkiej odnoszącej się do uniwersaliów matematycznych i pozamatematycznych, lecz także jest tego rodzaju podstawą dla nauk humanistycznych, opisujących i analizujących wytwory działalności ducha ludzkiego w świecie. Przez wyrażenie 'Boży logos' rozumiem tutaj fakt, że cała twórczość, do której zdolny jest duch ludzki, możliwa jest tylko dlatego, iż duch ten – bardzo częściowo – przez cały czas swego istnienia partycypuje w semantycznej sferze znaczeń (sensów),

istniejących w umyśle Boga. Na tej podstawie, i tylko na tej podstawie, możliwe jest zrozumienie ludzkiej twórczości, a także, w jaki sposób możliwa jest systematyczna refleksja dotycząca tej twórczości, refleksja, którą nazywamy naukami humanistycznymi (*humaniora*).

W tym oto miejscu należy zaznaczyć punkt przejścia pomiędzy teologią jako teorią bytu najdoskonalszego (teologią naturalną lub filozoficzną) a teologią chrześcijańską. Jak można usprawiedliwić takie przejście? Można tego dokonać poprzez wskazanie, że teologia chrześcijańska dysponuje narzędziem pojęciowym, które dotyczy z jednej strony ludzkiej twórczości, z drugiej zaś odnosi się do kwestii duchowych i egzystencjalnych. Teologia ta akceptując, że nieskończony co do mocy Bóg objawił się w osobie Jezusa z Nazaretu, w Jego postawie, działalności i w Jego nauczaniu, daje narzędzie myślowe dotyczące nie tylko pochodzenia człowieka i statusu 'logosu formalnego' oraz 'logosu materialnego', lecz także dostarcza środków do rozważania ludzkiej twórczości oraz wzięcia pod uwagę losów ludzkości, a faktycznie losów poszczególnych ludzi. Cała ta kwestia zawiera mnóstwo splecionych ze sobą aspektów, z których tutaj zasygnalizować można tylko niektóre.

Po pierwsze, jeśli – jak to akceptują chrześcijanie – Bóg jest osobą monolitycznie dobrą oraz osobą dysponującą wszechmocą i wszechwiedzą; osobą, która była w stanie ujawnić dla naszych umysłów nie tylko 'kosmos materialny', lecz także formalny, to z pewnością należy przyjąć, że nic, co się dzieje w ludzkim świecie, nie jest przypadkowe, że dla każdej osoby ludzkiej przypisane są właściwe dla niej losy i przypisany jest cel jej życia. Dotyczy to nie tylko wielkich twórców, filozofów, naukowców, artystów, lecz każdej, nawet najmniej znaczącej, osoby, poczynając od nienarodzonych dzieci aż do niedającej się objąć wielości osób, które istniały, istnieją i będą istniały w 'przepaści dziejów'. Światowe losy wszystkich osób podlegają Bożej Opatrzności, a wśród nich są też osoby, którym zostały udzielone szczególne zdolności twórcze i które dzięki tym zdolnościom miały jakiś wpływ na bieg dziejów. Teologia daje fundament naukom humanistycznym do szukania sensu życia każdej osoby, a w tym do odgadywania sensu życia tych osób, które przez swoją działalność lub twórczość istotnie oddziaływały na wielu innych ludzi.

Weźmy pod uwagę choćby panujący w Polsce kult Jadwigi Andegaweńskiej (*Hedvigis Dei gratia regina Poloniae*), zmarłej 17 lipca 1399 roku, która jako królowa Polski z pewnością wywarła wpływ na wielu ludzi jej współczesnych, jak również – ze względu na rolę życiową, jaką otrzymała od Bożej Opatrzności – na całe pokolenia ludzi żyjących po niej. Nauki historyczne mogą zajmować się życiem

Jadwigi i znaczeniem jej dokonań, dlatego że przyjmujemy, iż to Opatrzność Boża wyznaczyła jej rolę, którą faktycznie spełniła. Gdy tego nie przyjmujemy, otrzymujemy całkowity 'chaos' przypadkowych osób oddziałujących na inne osoby, bądź w bezpośrednim kręgu, bądź w następnych pokoleniach, zupełny 'chaos' biegu dziejów i ludzkich losów.

Diagnoza powyższa dotyczy również twórców różnego rodzaju, a ostatecznie wszystkich osób, które wywarły jakiś wpływ na inne osoby. Ci, którym taki wpływ nie był dany, nienarodzone bądź wcześniej zmarłe dzieci, osoby o bardzo niskim poziomie rozwoju umysłowego uzyskują tę szansę w obrębie innej 'otchłani doświadczeń' niż znany nam świat, a która to 'otchłań' w teologii chrześcijańskiej nazywana jest czyścem. Dzieje ludzkości na Ziemi nie są więc dziwaczną mieszaniną przypadkowych zdarzeń i wpływów, lecz dzięki ciągłemu działaniu Boga podtrzymującego istnienie ludzi, możemy starać się doszukiwać sensu i celu ich życia, z tym jednak zastrzeżeniem, że ten sens lub cel nigdy nie mają prowadzić do wytworzenia jakiejś ponadindywidualnej całości (idealnego państwa, ustroju lub idealnego prawa itd.), lecz zawsze odnoszą się wyłącznie do poszczególnych osób. Można też dodać, że podobnie jest z psychologią jako nauką humanistyczną, i tu bowiem widać, że teologia daje jej ostateczną podstawę: jaki bowiem sens miałyby próby poznawania psychiki ludzkiej (ludzkiej duszy), usiłowania odkrywania jej prawidłowości, gdyby ta psychika (dusza) nie miała 'teologicznej głębi', a więc gdyby nie była powołana do istnienia przez Boga.

Po drugie, teologia chrześcijańska stanowi ugruntowanie dla nauk humanistycznych również i z tego powodu, że wynosi człowieka i wytwory działalności jego ducha (duszy) maksymalnie wysoko w hierarchii stworzonych przez Boga jestestw. O ludziach, jako o dzieciach Bożych, św. Paweł głosił: „Jeżeli zaś jesteście dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale”¹⁴. Jeśli więc człowiek pochodzi od nieskończonego co do mocy Boga, Boga monolitycznie dobrego, i jeśli ma zostać dziedzicem tej dobroci i mocy stwórczej, to refleksja teologiczna daje ostateczną wizję przeznaczenia człowieka. Chrześcijanie uznają, że przeznaczeniem człowieka jest szczęśliwe życie z Bogiem, należy jednak podkreślić, że to wieczne i szczęśliwe życie z Bogiem ma być podwyższoną (w stosunku do aktualnej) partycypacją w Jego stwórczej mocy, a więc podwyższoną zdolnością do twórczości we wszystkich dziedzinach nauk i sztuk nam znanych,

14 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1971, Rz 8, 14–17.

ale też – być może – w obszarach, których teraz całkowicie nie znamy. Teologia chrześcijańska ukazuje zatem nie tylko podstawę ludzkiej twórczości i refleksji nad tą twórczością w naukach humanistycznych, lecz także formułuje wizję niekończącej się przyszłości dla twórczego działania ducha ludzkiego i dla refleksji nad tą twórczością.

Po trzecie, jak to już zostało stwierdzone wyżej, nauki humanistyczne wykorzystują i muszą wykorzystywać takie narzędzie poznawcze, jakim jest wartościowanie. Nie ma ludzkiego działania, które nie odnosiłoby się do jakichś wartości i wypływających z nich norm, nie istnieje też refleksja nad ludzkim działaniem w dziejach, nad ludzką psychiką i różnego rodzaju twórczością, która by mogła się obyć bez uwzględnienia wartości i norm motywujących działanie ludzi. 'Narzędziem', którym jest wartościowanie, posługują się wszystkie nauki humanistyczne i muszą się nim posługiwać, gdyż człowiek jako istota rozumna i samoświadoma czerpie motywację do jakiegokolwiek działania z odniesienia się do sfery aksjologicznej (do 'kosmosu aksjologicznego'). Jeśli tak jest, to teologia chrześcijańska stanowi również ostateczne ugruntowanie wszelkiego ludzkiego działania, gdyż to ona głosi, że Bóg wcielony dał ludziom przykład, według jakiej hierarchii wartości należy działać w świecie. Nie jest to jednakże tylko jakiś narzucony z góry wzorzec, gdyż Bóg jako stwórca ludzkich osób objawia się w ich sumieniach. Bez tej epifanii w sumieniach, bez bezpośredniego czucia tego, co wartościowe i antywartościowe wszelkie nakazy i zakazy byłby tylko czystym przymusem, a ich spełnianie byłoby oparte wyłącznie na lęku przed karą. Bóg jako byt najdoskonalszy, który ujawnił się bezpośrednio w osobie Jezusa z Nazaretu, w Jego nauce i w Jego radykalnym poświęceniu, na zawsze pozostanie miarą wszelkiego wartościowania, wszelkiej humanistycznej refleksji nad działaniem człowieka i nad wytworami tego działania i nic już tego stanu rzeczy nie zmieni do końca dziejów ludzkości¹⁵.

15 Powyższe rozważania zmierzały do zasadniczego i systematycznego usytuowania teologii wśród dyscyplin wiedzy ludzkiej, stąd też został pominięty obraz dziejów teologii poprzez wieki na Zachodzie, a szczególnie dyskusje dotyczące teologii chrześcijańskiej w wiekach XX i XXI, por. na ten temat *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, D.F. Ford, R. Muers (red.), Blackwell, Oxford 2005.

Bibliografia

- Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Bayer O., Peters A., *Theologie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 10, red. von J. Ritter, K. Gründer, Schwabe Verlag, Darmstadt 1998, kol. 1080–1095.
- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, W drodze, Poznań 1992.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi Autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Feser E., *Five Proofs for the Existence of God*, Ignatius Press, San Francisco 2017.
- Ford D.F., Muers R. (red.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, Blackwell, Oxford 2005.
- Koons R.C., Pickavance T., *The Atlas of Reality. A Comprehensive Guide to Metaphysics*, Wiley Blackwell, Oxford 2017.
- Judycki S., *Książeczka o człowieku wierzącym*, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2014.
- Judycki S., *Epistemologia*, t. 2, Wydawnictwo W drodze, Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2020.
- Schäfer R., *Absolutheit des Christentums*, w: J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1, Schwabe Verlag, Basel/Stuttgart 1971, kol. 31–32.
- Swinburne R., *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Swinburne R., *Was Jesus God?*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2003.
- Troeltsch E., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1901/1902) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen*, red. T. Rendtorff, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1998.
- Walls J.L., Dougherty T., (red.), *Two Dozen (or so) Arguments for God*, Oxford: Oxford University Press 2018.
- Wojtysiak J., *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023.

MIEJSCE TEOLOGII W CAŁOŚCI WIEDZY LUDZKIEJ

Streszczenie

Artykuł jest próbą uzasadnienia tezy, że fundamentalnym rozumieniem teologii jest to, iż jest ona teorią bytu najdoskonalszego. Drugim celem tekstu jest ukazanie, w jaki sposób teologia jako teoria bytu najdoskonalszego może być uznana za podstawę różnych dyscyplin wiedzy ludzkiej: nauki formalne, przyrodnicze i humanistyczne. Autor tekstu broni tezy, że nie istnieje żaden relatywizm wielu teologii i pokazuje, na czym polega tzw. absolutność chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: teologia, teologia bytu najdoskonalszego, ugruntowanie, absolutność chrześcijaństwa

Nota autorska

Stanisław Judycki – profesor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, kierownik Zakładu Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego. Adres: ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk. E-mail: s.judycki@ug.edu.pl.

Cytowanie

Judycki S., *Miejsce teologii w całości wiedzy ludzkiej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 9–25. DOI: 10.18276/cto.2025.41-01.