Zeszyty Naukowe KUL, R.17:1974 nr 4 (68)

ZOFIA J. ZDYBICKA

CZY U ŚW. TOMASZA ISTNIEJĄ DWIE KONCEPCJE RELIGII?

Opinie na temat koncepcji religii u Tomasza z Akwinu, a tym bardziej jego filozofii religii są najczęściej pejoratywne, a nawet wręcz negatywne. Twierdzi się, że mówi on na ten temat niezmiernie mało, że zacieśnił religię do cnoty sprawiedliwości, że w prezentowanym przez niego typie poznania filozofia religii w ogóle nie jest możliwa. Przeciwstawia się w tej dziedzinie Tomaszowi nurt augustyński, do którego często nawiązują przedstawiciele współczesnej filozofii religii, zwłaszcza w jej wydaniu fenomenologicznym [1].

Niniejszy artykuł, którego treść czerpię z analizy tekstów Tomasza, interpretowanych na tle jego wizji rzeczywistości oraz zgodnie z przyjętym przez niego stylem myślenia — mam nadzieję — podważy słuszność takiego stanowiska.

Zasadniczy problem będzie rozważany zarówno przedmiotowo, jak i metateoretycznie. Chodzi więc o odpowiedź na następujące pytania:

1° Jak Tomasz rozumie religię, czy rzeczywiście zacieśnia ją do jednej z cnót moralnych, czy też istnieje w jego pismach inne, szersze rozumienie religii? A jeśli tak — w jakim pozostają do siebie stosunku?

2° Czy można mówić o Tomaszowej filozofii religii, a przynajmniej o jej zarysie? W przypadku pozytywnej odpowiedzi chodzi o wskazanie, jakie nowe elementy wnosi ona do obecnych ujęć tej, bardzo zresztą różnie rozumianej i uprawianej, dyscypliny filozoficznej.

Gdy chodzi o sprawę ostatnią, to wiemy, że żadna część dzieła Tomasza nie jest oznaczona tym tytułem. Formalnie biorąc, nie ma u niego filozofii religii. Ale ewentualna filozofia religii nie byłaby w sytuacji wyjątkowej. Podobnie przecież nie ma u Tomasza ani wydzielonej epistemologii, ani etyki czy nawet metafizyki, choć przecież znajdują się tam ich zasadnicze elementy, które potem zostały uformowane w odrębne dyscypliny filozoficzne.

Chodzi więc obecnie o to, by rozważyć, czy nie ma również takich elementów filozofii religii, dzięki którym można by zrekonstruować Tomaszową filozofię religii.

Jeśli przyjmie się, że religia jest zjawiskiem swoistym, nieredukowalnym do innych faktów z dwu, zresztą korelatywnych w stosunku do siebie, punktów widzenia: z punktu widzenia przedmiotu i z punktu widzenia podmiotu, i oznacza postawę człowieka intencjonalnie oryginalną oraz korelatywnie ujmuje przedmioty w aspekcie specyficznym, to ukazanie tej swoistości zjawiska

---

[1] Por. na ten temat np. J. Hessen. *Religionsphilosophie.* T. 1. München 1955² s. 27: „Für die Aufstellung einer besonderen Disziplin, genannt »Religionsphilosophie» lag demnach für Thomas und die ihm folgende Richtung kein sachlicher Grund vor. Es ist deshalb auch ganz konsequent, wenn die von Neuscholastikern verfassten Lehrbücher der Philosophie auf »aristotelischscholasticher Grundlage« formell keine Religionsphilosophie bieten. Die wesentlichste Aufgabe der Religionsphilosophie löst hier eben die «natürliche Theologie»".

religijnego i jego przedmiotów stanowi podstawowe zadanie i cel filozofii religii. Tego właśnie będziemy szukać w pismach Tomasza.

I. TOMASZOWE POJĘCIE RELIGII

1. Posługując się sformułowaniami starożytnych, konkretnie Cycerona i Augustyna, Tomasz określa religię jako usprawnienie moralne (virtus) w dziedzinie oddawania przez człowieka należnej Bogu czci [2]. Jest to usprawnienie skłaniające człowieka do uznania, że w stosunku do Boga pozostaje w relacji zobowiązania, i to takiego, że właściwie nigdy nie jest w stanie go zlikwidować [3]. Religijność jest odrębną sprawnością, ponieważ dzięki niej człowiek może osiągnąć określone dobro: oddać Bogu należną Mu chwałę. W wyodrębnionej spośród innych usprawnień cnocie religijności człowiek ustawia się wobec Boga w pozycji spełniającego powinność uznania Go jako ontycznego początku siebie (bytu przygodnego) i początku wszystkich innych rzeczy [4]. Cnota religijności polega na oddawaniu Bogu czci Jemu tylko należnej. Dzięki niej człowiek tę cześć oddaje jak należy, kiedy i gdzie należy [5].

Przyjąwszy znany w starożytności chrześcijańskiej i rozpowszechniony w średniowieczu schemat cnót, wyodrębniający cnoty teologiczne, intelektualne i moralne, Tomasz umieszcza religię pośród cnót moralnych. Stanowi ona w jego ujęciu część potencjalną sprawiedliwości (pars potentialis iustitiae). Nie będąc cnotą teologiczną, religia w tym rozumieniu nie dotyczy aktów, przez które człowiek bezpośrednio wiąże się z Bogiem jako ich przedmiotem, ale tylko aktów swoich, ludzkich (wewnętrznych i zewnętrznych), o ile przez nie człowiek oddaje należną Bogu cześć, a więc obejmuje przede wszystkim akty kultu.

Sprawność religijności uważa Tomasz za najdoskonalszą spośród wszystkich cnót moralnych, bo wprawdzie wszelkie cnoty w jakiś sposób kierują człowieka do Boga jako celu, żadna jednak z nich nie zbliża do Niego w taki sposób, jak ta, która polega na uczczeniu Go najwyższym kultem [6].

W tradycji szkoły tomistycznej przyjęło się przekonanie o, wydawałoby się, wąskim i o zabarwieniu interesownym, rozumieniu religii, redukującym relacje między człowiekiem a Bogiem do związków typu sprawiedliwości (obejmujących relacje: do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias). Wy-

---

[2] „Religio est virtus, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, caeremoniam, cultumque arfert". S. Th. II-II 81, 1. Tomasz szeroko uzasadnia, dlaczego określa religię jako cnotę (virtus): „Virtus est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; et ideo necesse est dicere, omnem actum bonum ad virtutem pertinere: manifestum est autem, quod reddere debitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum, ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species [...] cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est, quod religio virtus est". Tamże 81, 2.

[3] Por. S. Th. II-II 80, 1.

[4] „Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem: inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum". S. Th. II-II 81, 3. Por. także C. G. III, 119.

[5] Por. S. Th. II-II 81, 4.

[6] Wprawdzie człowiek niewiele może uczynić, aby uczcić Boga, i nie osiąga tu równości, o którą chodzi w cnocie sprawiedliwości, ale zasługa każdej cnoty opiera się na zamiarze woli i dlatego cnota religijności przewyższa inne cnoty moralne. S. Th. II-II 81, 6 ad 1.

razem takiego przekonania jest fakt, że filozoficzny problem religii w tomizmie nie stał się przedmiotem szczególniejszego zainteresowania, nie został on ani postawiony ani też rozwiązany. Zwykle tomiści ograniczają się do krótkiego wykładu na temat cnoty religijności, zamieszczanego w podręcznikach teologii czy filozofii moralności. Dyskusje, jakie toczą się wokół religii, dotyczą także spraw drugorzędnych, takich jak np. czy religia jest cnotą moralną czy teologiczną, jaki zachodzi stosunek między moralną cnotą religii a cnotami teologicznymi itp.[7] Jest symptomatyczne i to, że na tegorocznym Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym i Teologicznym, zorganizowanym w Rzymie z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza, wśród setek referatów na najrozmaitsze tematy niewiele z nich dotyczyło zagadnień religii, podobnie zabrakło osobnej sekcji poruszającej ten problem, który w myśli współczesnej jest przedmiotem wzmożonego zainteresowania [8].

Nie oddaje to jednak rzeczywistego stanu myśli Tomasza. Wyrwanie jego definicji religii, jako sprawności moralnej, z naturalnego dla niej i szerokiego kontekstu wizji człowieka, świata i Boga, rzeczywiście spłyca i ogranicza religię do aktów kultu, sprawiając wrażenie, jakby to Bogu zależało na tej chwale i po spełnieniu tej powinności człowiek może spokojnie wycofać się do normalnego życia. Gdyby taka interpretacja była słuszna, a teksty Tomasza jedynie taką dopuszczały, odpowiedź na postawione w punkcie wyjścia pytanie o Tomaszową filozofię religii musiałaby być negatywna.

2. Uważna analiza zarówno tekstów Tomasza, jak i uwzględnienie całego jego systemu jako kontekstu wskazuje jednak na inne, szerokie i wydaje się słuszne rozumienie religii jako realnej relacji interpersonalnej istniejącej między człowiekiem i Bogiem, będącym źródłem ludzkiego istnienia i działania oraz ostatecznym, świadomie przez człowieka wybranym, celem ludzkiego życia. Religię wyznaczają dwa fakty: uznanie przez człowieka Boga za źródło swego życia oraz to, że Bóg, będąc najdoskonalszym bytem jest równocześnie obiektywnie istniejącym najwyższym dobrem i osobistą najwyższą wartością, która jedynie w pełni może usensownić życie ludzkie. Człowiek — podmiot rozumnego i wolnego działania, zdolny do wyboru przedmiotów swojej miłości (celów), a więc byt autonomiczny, musi także w sposób świadomy uznać w Bogu najwyższą wartość i dokonać jej wyboru. Związek między człowiekiem a Bogiem, sięgający podstaw ludzkiego bytu i jego ostatecznych wymiarów, ogarniający całe osobowe życie człowieka, aktualizuje się w płaszczyźnie osobowej, a więc świadomego i wolnego działania, które z konieczności jest działaniem moralnym.

Religia jest więc sposobem osobowego życia człowieka, którego kierunek wyznaczają dwa krańce: Bóg — dawca życia i Bóg — cel ludzkiego życia, zawsze najwyższa wartość. Fakt, iż Bóg jest źródłem istnienia, jest niezależny od człowieka, który w wyniku refleksji może ten fakt dostrzec, natomiast uznanie, iż Bóg jest najwyższą wartością, i ukierunkowanie całego życia na jej realizację wymaga dużego wysiłku, trwającego całe życie. Taki sposób istnienia jest człowiekowi dany w naturalnych dyspozycjach (potencjalnie), dla jego

---

[7] Por. na ten temat E. Gilson. *Tomizm.* Tłum. J. Rybałt. Warszawa 1960 s. 458-483.

[8] Problemowi religii były poświęcone jedynie dwa odczyty: M. J. Charleswortha *St. Thomas and Problem of Religious Langage: Aquinas and Wittgenstein* oraz V. Miano. *La religione e le religioni nel pensiero tomistico.* W: *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario. Ongresso internazionale, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, Programma.* Roma 1974.

realizacji muszą zaistnieć odpowiednie warunki i ze strony człowieka i ze strony Boga. Możność bycia człowiekiem religijnym musi być nieustannie aktualizowana, doskonalona (modus tendendi ad Deum in via perficitur).

Takie rozumienie religii wynika z całego systemu Tomasza, jest zresztą wyrażone wprost w tych kwestiach *Sumy teologicznej*, które poświęcone są omówieniu religii jako sprawności moralnej. Powinność oddawania Bogu czci, a także obowiązek kultu wynika u Tomasza z uświadomienia sobie związków człowieka z Bogiem i dostrzeżenia Go jako wartości najwyższej. Tomasz wyraźnie określa religię jako „związek człowieka z Bogiem" i podaje racje takiego związku: „tylko Bogu możemy oddawać cześć jako doskonałej zasadzie, do której nasz ponawiany wybór powinien się odnosić jako do najwyższego (ostatecznego) celu" [9]. To określenie religii, zawarte w tym samym artykule, co definicja religii jako sprawności moralnej, zawiera wszystkie istotne elementy stosunku religijnego: uznanie Boga jako źródła swego istnienia (uznanie swojej niewystarczalności bytowej) i wolny, tzn. świadomy i ponawiany nieustannie Jego wybór jako najwyższej wartości, która usensownia życie ludzkie.

Na takie szerokie rozumienie religii przez Tomasza obok wielu tekstów — podobnie jak wyżej przytoczony — mówiący o tym wprost, wskazuje także układ najważniejszego i najbardziej dojrzałego dzieła Tomasza — *Sumy teologicznej*, która — jak zaznacza w prologu — zawiera wykład „religii chrześcijańskiej" [10]. Trzeba tutaj dokonać pewnych sprostowań. Rozpowszechniło się bowiem przekonanie, że doktryna Tomasza ma charakter teoretyczno-spekulatywny, a dotyczy przede wszystkim Boga, mało natomiast zawiera wiedzy dotyczącej praktycznego życia człowieka. Faktycznie natomiast zawarta doktryna nie tyle dotyczy Boga samego w sobie, ile Boga jako zasady i celu wszystkich rzeczy, a zwłaszcza bytu rozumnego — człowieka i ma nachylenie praktyczne, antropologiczno-religijne.

Pod wpływem najprawdopodobniej neoplatonizmu Tomasz przyjął taki układ *Sumy teologicznej*, który odpowiada schematowi relacji religijnej w ogóle. Oczywiście, nie jest tu ważny tylko układ materiału czy jego forma literacka, lecz przede wszystkim treść zawartej w tych schematach doktryny, niemniej i on posiada niebagatelną wymowę. Swoje fundamentalne dzieło rozpoczyna Tomasz od omówienia istnienia i natury Bytu Pierwszego — Boga, będącego osobą, od której w drodze wolnego stwarzania (w przeciwieństwie do neoplatonizmu przyjmującego naturalną emanację) pochodzi wszystko inne, a więc świat duchów [11], świat materialny [12], i wreszcie świat ludzki — człowiek [13], jako byt osobowy, syntetyzujący w swej strukturze świat materii i ducha, będący jakby bytem-granicą tych dwu światów (mikrokosmos).

Pierwsza zatem część *Sumy* dotyczy głównie związków ontycznych człowieka i wszelkich innych bytów z Bogiem. Tomasz analizuje tu ontyczną strukturę bytów stworzonych oraz charakter ich działania, w którym przejawia się ich natura i ich przeznaczenie. Najwięcej uwagi poświęca bytowej struk-

---

[9] „Religio proprie importat ordinem ad Deum, ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio, ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem, quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo, et fidem protestando recuparare debemus". S.Th. II-II 81, 1.

[10] „Ea quae ad christianam religionem pertinent". S.Th. I, prolog.

[11] Problemy te rozważa Tomasz w kwestiach od 28 do 44.

[12] Por. kwestie od 46 do 71.

[13] Por. kwestie od 75 do 102.

turze człowieka i analizie jego działania, ukazując człowieka jako podmiot swojego działania, posiadający zdolność jego autodeterminacji (wolność) oraz władzę nad swoim działaniem, a więc kierujący nim i za nie odpowiedzialny [14]. Człowiek przez swoje działanie: poznanie intelektualne, miłość i wolność w wyborze jej przedmiotu (dobra) przekracza świat natury, jest bytem w stosunku do niej autonomicznym, podmiotem świadomego, wolnego i odpowiedzialnego działania.

Taki charakter bytowy człowieka uzdalnia go do bycia partnerem w realnym i usensawniającym życie dialogu z Bogiem, co konstytuuje relację religijną, opartą na pochodności i celowym, osobowym przeznaczeniu człowieka. U podstaw religii leży wolność człowieka, możność wyboru przedmiotu miłości [15].

Dalsze części *Sumy teologicznej* ukazują realizację dialogu człowieka z Bogiem, rozumianego jakby jako „powrót" człowieka do swego Pierwszego źródła, z którym świadomy i dobrowolny związek stanowi cel-kres ludzkiego życia, zapewnia mu spełnienie wszelkich możliwości, pełną satysfakcję w zakresie poznania i miłości, słowem — pełne szczęście rozumiane jako najpełniejsza aktualizacja potencjalności osoby ludzkiej [16].

Ów „powrót" posiada więc zupełnie inny charakter niż pochodność. Możliwy jest jedynie na drodze psychicznej, duchowej, o charakterze moralnym a więc świadomym i wolnym. Dokonuje się — jakby powiedział św. Augustyn — „gressus amini" — krokami duszy. Temu zagadnieniu, a więc dokładnemu omówieniu relacji religijnej, poświęca Tomasz najwięcej miejsca. Prima Secundae i Secunda Secundae zawierają właśnie szczegółowe analizy moralnej drogi człowieka do Boga, obejmującej całe życie ludzkie. W toku dociekań okazuje się niewystarczalność człowieka w dziedzinie moralnej i konieczność pomocy ze strony samego Boga, który jakby po ludzku, bo przez wcielenie i sakramenty pomaga w umoralnieniu człowieka i jego powrocie do Prapoczątku, który ma stać się ostatecznym szczęściem człowieka. Ostateczny cel człowieka jest realny i możliwy do osiągnięcia przez Chrystusa, działającego w swoich sakramentach [17].

Powrót człowieka do Boga, jako swego celu ostatecznego, dokonuje się więc w nieustannym, bo trwającym całe życie, realnym, znajdującym wyraz w konkretnych faktach, osobowym związku człowieka z Bogiem, związku realnie zapoczątkowanym przez Boga w postaci stworzenia, kontynuowanym w udzielaniu się wewnętrznym i odkupieniu oraz świadomej odpowiedzi człowieka. Polega ona na uznaniu Boga za źródło swego życia i odkupienia, uznaniu Jego nieustannej obecności w człowieku oraz świadomym dążeniu do zjednoczenia z Nim jako najwyższym dobrem w najdoskonalszym akcie ludzkim — w miłości:

„Celem rozumnego człowieka jest złączyć się z Bogiem, na tym polega szczęście" [18]. Z Bogiem najsilniej człowiek łączy się przez miłość „[...] Z tym,

---

[14] Zarysowując plan wykładu o działaniu człowieka, Tomasz dokonuje jego charakterystyki: „De homine secundum quod et ipse est suorum operum principium quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem". S.Th. II-II, prolog.

[15] „Sed natura dedet ei (homini) liberum arbitrium, quod possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum". S. Th. I-II 5, 5 ad 1.

[16] Tomasz posiada dynamiczną koncepcję szczęścia. Polega ono na pełnej aktualizacji możności bytu ludzkiego. Toteż szczęście utożsamia się z doskonałością.

[17] Problemy te omawia Tomasz w III części *Sumy teologicznej*.

[18] C. G. III, 115.

z czym człowiek łączy się przez miłość, łączy się dla tego samego. A zatem złączenie się z Bogiem przez miłość jest najwyższym sposobem złączenia się z Nim" [19].

Analiza bytu ludzkiego doprowadziła Tomasza do przyjęcia tezy, że „widzenie Boga" a więc osobowy z Nim kontakt przez poznanie i miłość jest „pragnieniem natury człowieka" (desiderium naturale), czego spełnienie jest równoznaczne z pełną realizacją osoby ludzkiej. Jest to nie tylko możność, ale jakby zapoczątkowanie pozytywne, domagające się dla swej realizacji wyjścia naprzeciw drugiego członu relacji (naturalna możność ulegania — potentia oboedientialis). Osiągnięcie ostatecznego celu, wyznaczonego przez osobową strukturę człowieka, przekracza jego naturalne możliwości, nie może dokonać się na drodze natury. W konsekwencji powrót człowieka do Boga realizowany w religii (tzn. przez wiarę, nadzieję i miłość) jest możliwy tylko za pomocą łaski, czyli specjalnej interwencji ze strony Boga, będącego, jako sprawca natury, inicjatorem religijnego dialogu [20].

Wyznacza to charakter związku religijnego człowieka z Bogiem. Człowiek jako osoba, a więc jako byt w pewnej mierze autonomiczny, podmiot wolnego działania tworzy siebie poprzez poznanie a przede wszystkim poprzez akty decyzji, będące wynikiem owego poznania. Wiąże się to w całej pełni z religią. Przeżycie religijne kończy się zawsze — jeśli jest pełne — sądem praktycznym, wyrażającym decyzję. Poprzez akty miłości, usprawnionej przez cnoty, człowiek dąży do Boga, czyli tworzy się jako osoba w perspektywie „Ty" transcendentnego. Akty decyzyjne są tu tym ważniejsze i tym trudniejsze, że wyboru trzeba dokonywać w wierze, nie widząc wprost przedmiotu miłości. Z tym właśnie związana jest potrzeba specjalnej pomocy i specjalnych usprawnień.

Nie jest rzeczą przypadku, że zagadnienie religii Tomasz umieścił właśnie w tej części *Sumy*, która jest poświęcona życiu moralnemu człowieka. Tylko człowiek jako osoba — byt rozumny i wolny — jest bytem moralnym i tylko jako taki może być bytem religijnym. Religia, mając podstawy naturalne, nie jest naturalnym związkiem z Bogiem, realizującym się na mocy praw natury, pojętej jako całkowicie zdeterminowane źródło działania. Rozgrywa się w płaszczyźnie osobowego, moralnego życia człowieka. Tylko na mocy osobowych decyzji może człowiek zdążać do Boga, łączyć się z Nim w swoim życiu duchowo-moralnym.

Tomasz konsekwentnie więc umieszcza zagadnienie religii na polu przeżyć moralnych jako przeżyć specyficznie ludzkich. Ma to głębokie uzasadnienie w całej jego wizji antropologicznej, implikującej metafizykę i rzutującej na teologię. Życie moralne okazuje się wewnętrzną drogą powrotu człowieka do Boga i dlatego akty religii są koniecznie związane z dziedziną moralności do tego stopnia, że wszelkie próby rozdzielenia tych dwu aspektów uczyniłyby z przeżyć religijnych przeżycie nieludzkie, nieczłowiecze [21].

---

[19] C. G. III, 116.

[20] „Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem non tamen naturaliter potest illum consequi, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam illus finis". *In Boeth. de Trinit.* VI, 4 ad 5.

[21] Przeżycia religijne i akty religijne należą do dziedziny moralności w podwójnym sensie: 1° ponieważ są aktami osoby, a więc są świadome i dobrowolne (są czynami ludzkimi) oraz 2° ponieważ przedmiot religii — Bóg — jest ostatecznym uzasadnieniem ontycznym także porządku moralnego. Nie przeszkadza to jednak temu, że religia ma swój przedmiot i swoją wartość (świętość), podczas gdy moralność — dobro.

W wizji Tomasza Bóg jest tym, który sprawia istnienie, jest najwyższą wartością dla człowieka i tym, który w drodze do Boga — w ludzkim czynie i w ludzkiej świadomej egzystencji jest nieustannie obecny i wzmacnia ją swoją mocą [22]. W tej perspektywie religijność nie tylko nie znosi moralności ani nie ukazuje Boga w jakiejś wertykalnej abstrakcji, lecz koegzystującego w transcendencji horyzontalnej, obecnego w osobowym życiu ludzkim, nadającego mu perspektywy ostateczne, nieskończone.

Wprawdzie według Tomasza religia należy do moralności, ale do niej się nie redukuje, jak to jest u Kanta i jego kontynuatorów. W wyniku reakcji na kantyzm powstała tendencja rozdzielania (zbyt daleko posuniętego) dziedziny moralnej i religijnej. Tymczasem religia, mając własne aspekty ontologiczne i właściwe sobie przeżycia psychiczne związane ze zrozumieniem, że Bóg stanowi najwyższą wartość uszczęśliwiającą człowieka jako konkretną osobę, wartość możliwą do osiągnięcia, dynamizuje moralność, nadając jej egzystencjalny wymiar i zabarwienie bardziej ludzkie. Bez kontekstu religijnego moralność byłaby jakąś formalnie ujętą zgodnością czy niezgodnością czynu ludzkiego z prawem moralnym, a nie osobową afirmacją dobra osobowego.

Jeśli moralność wyraża się w uzgodnieniu ewentualnie nieuzgodnieniu decyzyjnego sądu praktycznego z normą moralności, uświadomioną sobie przez człowieka w teoretycznym sądzie o rzeczach i osobach, to dziedzina religii wskazuje na najgłębszą rację bytu naszych aktów decyzji. Bez wymiaru religijnego same ludzkie decyzje w perspektywie osób drugich (czy siebie jako przedmiotu działania moralnego) byłyby pozbawione ostatecznego uzasadnienia osobowego, posiadałyby jedynie uzasadnienie w relacjach rzeczowych czy zachodzących między osobami przygodnymi, które nie są w stanie w pełni i adekwatnie usprawiedliwić życie ludzkie. Osoba druga, przygodna, chociaż jest motywem koniecznym, to jednak nie wystarczającym dla aktów decyzyjnych, zwłaszcza dla jakichś aktów wyjątkowych, heroicznych, które jednak niekiedy obowiązują człowieka.

Religia, należąca do dziedziny moralnego życia człowieka, może wyrażać się bądź w aktach miłości skierowanych do osób drugich, bądź w aktach specyficznie religijnych, o ile dotyczą one wprost „Ty" transcendentnego, jako źródła istnienia i ostatecznego celu ludzkiego działania — osoby obecnej i jakby współprzeżywającej z człowiekiem ludzką dolę.

Po przedstawieniu tych dwu pojęć religii u Tomasza, powstaje pytanie: w jakim pozostają do siebie stosunku koncepcja religii jako usprawnienia moralnego w zakresie sprawiedliwości zamiennej i koncepcja religii jako osobowego związku człowieka z osobowym Bogiem, związku ukonstytuowanego przez miłość, u podstaw którego znajduje się zrozumienie, że Bóg jest sprawcą ludzkiego życia i jego najwyższym celem? Wydaje się, że zakresowo i treściowo to ostatnie rozumienie religii jest szersze i podstawowe i zawiera poprzednie. Skoro sprawiedliwość jest relacją interpersonalną, charakteryzującą się „debitum", to religia, przebiegająca w płaszczyźnie związków międzyosobowych uwzględnia — poza innymi aspektami — i owo debitum sprawiedliwości. Religia, jako usprawnienie moralne, obejmuje więc jeden z aspektów życia religijnego, nie jest adekwatnym wyrazem stosunków łączących osobę ludzką z osobą Boską. Prezentowane przez Tomasza ujęcia religii wzajemnie dopełniają się, nie można więc żadnego z nich absolutyzować.

[22] „Offert autem se mens nostra Deo quasi creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis finis". C.G. III, 120.

II. TOMASZOWA FILOZOFIA RELIGII

Nie ulega wątpliwości, że przedmiotem refleksji Tomasza jest religia chrześcijańska, a więc nadprzyrodzona, pozytywna, historyczna. On sam był teologiem i *Suma* stanowi dzieło z zakresu teologii, a więc poznania implikującego wiarę, która opiera się na objawieniu, związanym z Magisterium Kościoła. Można jednak, grupując dane, zwłaszcza z dwu pierwszych części *Sumy teologicznej*, wydobyć zawarte tam strukturalne elementy filozoficzne refleksji nad faktem religii i zrekonstruować zarys filozofii religii.

Zgodnie z myślą Tomasza filozofia religii jest możliwa i usprawiedliwiona, bo rozum, będąc otwarty na wszelką rzeczywistość, może zainteresować się również postawą religijną i jej przedmiotem. Tomasz w niektórych partiach swego teologicznego dzieła wyraźnie rozważa religię w aspekcie filozoficznym, abstrahując od danych wiary [23]. Poza tym znamy jego gorliwość w dziedzinie racjonalizacji prawd religijnych, posuniętą do granic możliwości. W ten sposób przecież powstała cała filozofia Tomasza. Dotyczy to także filozofii religii. Tomasz, rozważając prawdy wprawdzie objawione, ale takie, które przy pewnym wysiłku intelektualnym człowiek może poznać własnym rozumem, rozważa i uzasadnia prawdy dotyczące faktu religii, jej istoty, jej ostatecznych, naturalnych podstaw [24].

Jest to niewątpliwie tylko zarys, ale obejmujący prawdy niezwykle ważne dla ustalenia charakteru dialogu między człowiekiem i Bogiem i jego ostatecznego, ontycznego uzasadnienia. Zarys ten można łatwo dopełnić przez omówienie moralnego statusu człowieka, jego obciążenia winą i potrzeby odkupienia, a więc wzbogacić o te momenty, które stanowią konstytutywne elementy każdej religii. Poza tym wykład o charakterze metafizycznym (problem istnienia osobowego Boga) i antropologicznym (status ontyczny bytu ludzkiego) można poszerzyć o to wszystko, co Tomasz mówi wprost na temat religii i jej aktów [25], a co swoją dokładnością i subtelnością nie ustępuje wnikliwym i szczegółowym analizom współczesnych fenomenologów religii.

Byłaby to filozofia religii w ścisłym sensie, a nie teologia religii czy apologia religii chrześcijańskiej, bo obejmowałaby jedynie te prawdy dotyczące dialogu religijnego i jego podstaw, które są rezultatem racjonalnej analizy rzeczywistości, bez odwoływania się do wiary i objawienia. Jej twierdzenia, chociaż u Tomasza faktycznie ograniczały się do religii chrześcijańskiej, ujmują religię w ogóle, o ile wypływa ona z szeroko rozumianej osobowej natury ludzkiej. Jest to możliwe dzięki temu, że religia chrześcijańska afirmuje w pełni wszel-

---

[23] Dotyczy to rozważań zawartych w S.Th. II-II 81-100.

[24] Problem możliwości filozofii religii opartej na zasadniczych koncepcjach Tomasza z Akwinu szeroko rozważa ostatnio G. van Riet w studium: *Y a-t-il chez saint Thomas une philosophie de la religion?* W: *Philosophie et religion*. Louvain-Paris 1970 s. 65-105. Odpowiedź van Rieta jest pozytywna.

Zgodność co do samej możliwości zbudowania filozofii religii w ramach systemu filozofii Tomaszowej nie wyklucza różnic co do jej koncepcji. Van Riet uważa, że ewentualna filozofia religii dotyczyłaby określonej religii, w naszym przypadku religii chrześcijańskiej i że ujęcia Tomaszowe należałoby poszerzyć o rozwiązania współczesne tego rodzaju, które np. proponuje H. Duméry. Proponowana w artykule koncepcja filozofii religii wiązałaby się z wypracowywaną w naszym środowisku koncepcją poszczególnych dyscyplin filozoficznych, które są zawsze wskazywaniem ontycznych racji ostatecznych dla danego w doświadczeniu faktu. W przypadku filozofii religii — byłoby to ostatecznym wyjaśnieniem ontycznym faktu religijnego.

[25] Najwięcej materiału z tej dziedziny zawarte jest w kwestiach II-II 81-100.

kie naturalne inklinacje człowieka. Z racjonalnej analizy faktu religii wynika jednak, że jest ona ze swej natury otwarta na interwencję strony przeciwnej, zapoczątkowującej dialog pozanaturalny, chciałoby się powiedzieć nadprzyrodzony. Skoro istotą religii jest jednoczyć człowieka z Bogiem przez własne akty, w których uczestniczy Bóg, to specyfika religii wyraża się w tym, że zmierza ona do kontaktu z osobą Absolutu, nieograniczonego naturalnym biegiem praw rzeczywistości, a więc osobą nadnaturalną, nadprzyrodzoną. Ujawnia się to właściwie w każdej religii i dlatego nadprzyrodzoność, jako obcowanie z Bogiem sprawcą natury i sprawcą osobowego „ja" ludzkiego, nie wiąże się koniecznie z objawieniem pozytywnym, historycznym. Konkludując, można powiedzieć, że z punktu widzenia filozoficznego religia jest nadprzyrodzona, choć to nie musi być historycznie wzięta religia pozytywna [26].

Niewątpliwie, w religii chrześcijańskiej ujętej w jej wymiarze pozytywnym i historycznym istnieją prawdy objawione, których człowiek nie jest w stanie w pełni zrozumieć a tym bardziej racjonalnie uzasadnić. To są tajemnice wiary w ścisłym sensie, które poznaje się dzięki objawieniu, a afirmuje się w akcie wiary. Jest to domena teologii.

Filozofia religii, jako wyjaśnienie rozumowe faktu religii, obejmuje poznanie struktur koniecznych dotyczących stosunków między człowiekiem i Bogiem. Może wyjaśniać fakty dane w przeżyciu religijnym, np. strukturę aktu wiary. Nie jest jednak zdolna uzasadnić asercji treści wiary, a więc nie może wkroczyć w dziedzinę dostępną jedynie teologii. W studium określonej religii takiej właśnie jak religia chrześcijańska, filozofia napotyka na granice. Prawda jako korelat postawy wiary objawia inny porządek, który wymyka się rozumowi. W filozofii dla afirmacji twierdzenia potrzebna jest oczywistość przedmiotowa lub uzasadnienie dyskursywne. Nieoczywiste i niedające się uzasadnić racjonalnie twierdzenia wiary nie mogą zyskać afirmacji filozoficznej.

Filozofia, rozważając religię z punktu widzenia rozumu, abstrahuje od wiary. Tym samym nie neguje jednak tego, co w swojej analizie pomija, a więc tego, co dla rozumu jest niepojęte. Jeśli w odróżnieniu od takiego stanowiska wiele filozofii religii w swojej analizie deformuje chrystianizm, dzieje się tak nie dlatego, że rozpatrują go z punktu widzenia rozumu, ale dlatego, że redukują go do tego co zdolni rozumem pojąć. Wpadają w racjonalizm, identyfikując rzeczywistość i jej poznawcze ujęcie.

Tomaszowa filozofia religii, jak wszelka jego filozofia, stanowi specyficzny typ poznania, polegający na ujęciu faktu religii w jego aspekcie ogólnoegzystencjalnym i wyjaśnieniu go przez wskazanie ontycznych racji ostatecznych. Jest powiązana z metafizyką i antropologią filozoficzną i kontynuuje typ myślenia właściwy dla niej.

W zakresie treści tak rozumianej filozofii religii znajdujemy u Tomasza ogromnie dużo, natomiast jego wyjaśnienia metodologiczne dotyczące wszelkich dyscyplin, a więc i interesującej nas filozofii religii, są niezwykle skąpe. To powiązanie z metafizyką oraz brak refleksji metodologicznej myli wielu współczesnych interesujących się zagadnieniem religii co do prawdziwej zawartości i wartości wykładu. Istnieje więc potrzeba dopełnienia i rozbudowa-

[26] Pojęcie religii naturalnej jest tworem racjonalizmu. Istnieją naturalne podstawy religii, lecz nie jest ona dziełem natury, skoro dotyczy relacji osobowych, spontanicznych, niezdeterminowanych całkowicie prawami natury.

nia Tomaszowej syntezy metafizycznej przez rozważania typu epistemologicznego i metodologicznego. Stanowi to chyba nieodzowny warunek jej zrozumienia i akceptacji w naszej współczesności. Sprawy te zaczyna się dostrzegać[27].

Jeśli się tego dokona, będzie mogła spełnić ważną funkcję w myśli współczesnej, w której filozofia religii została ukształtowana po Humie, Comcie, Kancie i Heglu, a więc w całkowitym oderwaniu od realistycznej teorii bytu. Toteż wnikliwym, bogatym analizom i rozważaniom (bardzo zresztą interesującym i poszerzającym wiedzę o podmiocie przeżyć religijnych) współczesnych filozofów religii towarzyszy całkowite zagubienie co do ontycznych podstaw religii — charakteru sacrum, czyli przedmiotu relacji religijnej człowieka. Czy jest to wytwór psychiki, archetyp nie-świadomości zbiorowej, czy jakaś nieokreślona siła i moc?

Filozofia religii, której zarys podstaw znajdujemy u Tomasza, posiada te same cechy i może być ceniona z tych samych względów, co inne działy jego filozofii, z których jako najważniejsze trzeba wymienić realizm i obiektywizm.

Właśnie ten typ filozofii religii autonomicznej w stosunku do wiary i w stosunku do szczegółowej wiedzy o religii, opartej na podstawach realistycznej filozofii, dążącej do ostatecznego ontycznie wyjaśnienia (filozofia nie tylko uogólniająca) zapełnia ogromną lukę w mozaice różnorodnych ujęć współczesnej filozofii religii. Dosięga tych wymiarów rzeczywistości, które nie są dostępne ani innym typom poznania, ani innym typom filozofii. Dotyka i rozwiązuje przede wszystkim problem realności przedmiotu religijnego i rozstrzyga zagadnienie prawdy religijnej, najtrudniejszego i najbardziej zawikłanego problemu we współczesnej wiedzy o religii.

Co więcej zrekonstruowana filozofia religii Tomasza z Akwinu stanowi ostateczne ukoronowanie metafizyki, ponieważ posługuje się pojęciem bytu wymodelowanego na osobie, a nie na rzeczy. Jeśli w metafizyce ogólnej, posługującej się analogicznym i transcendentalnym pojęciem bytu, zatraca się jakby jego osobowy wyraz lub przynajmniej osobowej postaci bytu (jako podmiotu istniejącego w sobie i dla siebie) nie docenia się, to w filozofii religii, uwzględniającej metafizykę i analogiczne pojęcie bytu, posługujemy się przede wszystkim pojęciem bytu osobowego, a więc bytu w jego szczytowej formacji.

Byt taki jest nam poznawczo dostępny poprzez nasze realne, ludzkie przeżycia, teoretycznie opracowany w antropologii filozoficznej (podmiot aktów świadomych i dobrowolnych), staje się podstawą konstrukcji pojęcia bytu osobowego — Absolutu, ku któremu w wewnętrznym dialogu osoba ludzka zmierza, pojmując Boga jako „Ty" o nieskończonych wymiarach osobowości.

Słowem filozofia religii posługuje się zasadniczo pojęciem bytu nie jako rzeczy (zespołu cech, które jakoś istnieją), ale pojęciem bytu-osoby, podmiotu swoich działań, które oznacza bądź osobę ludzką, bądź podmiot, który jest radykalną nieskończoną inteligencją i radykalną, nieskończoną wolnością, ponieważ jest istnieniem samym przez się — Boga.

---

[27] O charakterze i funkcji ewentualnej filozofii religii zbudowanej w systemie Tomasza piszą ostatnio G. van Riet (jw.) oraz E. Heck (*Der Begriff „religio" bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutige Verständnis von Religion.* Paderborn 1971).

ARE THERE TWO CONCEPTIONS OF RELIGION IN ST. THOMAS?

Summary

The author on the basis of Thomas's texts raises the following question: is religion really confined to the virtue of justice, or is there a wider understanding of religion in his system.

The article shows that in the thomistic system there exists a possibility to understand religion as an actual interpersonal relationship between man and God who is a source of human existence and human action and who is the ultimate and consciuosly chosen purpose of human life. Such an interpretation of religion is more consistent with th whole of Thomas's system than one which reduces religion to the moral virtue.

Such a wider interpretation of religion makes it also possible to discuss philosophy of religion. Philosophical reflexion upon religion gives a perspective enriching the contents of metaphysics. The object of interest of philosophy of religion is being as person while general metaphysics using an analogical and transcendantal conception of being modelled after things loses a personal form of being.