

RACJONALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Fides et ratio – te dwa połączone spójnikami słowa, rozpoczynające encyklikę Jana Pawła II „o relacjach między wiarą a rozumem”¹, wyznaczają cały szereg zagadnień, które na przestrzeni wieków były podnoszone i rozważane, ukazując bogactwo zarówno wiary religijnej, jak i rozumu. Zdanie sobie z tego sprawy pozwala z większą precyzją rozwiązywać problemy, jakie rodzą się w obszarze wiary i rozumu, i usuwać pozorne sprzeczności między nimi. Sprawą podstawową dla całego *spectrum* zagadnień, kryjących się za wyrażeniem *fides et ratio*, jest racjonalność wiary chrześcijańskiej i chrześcijaństwa w ogóle. Nie chodzi przy tym o stan faktyczny (ten na przestrzeni dwóch tysięcy lat nie jest i nie może być jednorodny), lecz o istotną właściwość chrześcijaństwa, która pozwala mu zachować aktualność w ciągle zmieniających się dziejach ludzkości.

1. Racjonalność dzieła Jezusa Chrystusa

Podjmując problem racjonalności chrześcijaństwa trzeba najpierw i przede wszystkim przypatrzeć się Jezusowi Chrystusowi i jego dziełu. Pamiętamy znane powiedzenie Jana Pawła II, że nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa. Tym bardziej należy stwierdzić, że bez Chrystusa nie można zrozumieć chrześcijaństwa. Dla chrześcijaństwa bowiem, i dla chrześcijanina, życie i nauczanie Jezusa Chrystusa ma charakter normatywny – wyznacza model, który w różnym miejscu i czasie jest urzeczywistniany w życiu chrześcijan i poprzez nich, zawsze jednakże niedoskonale.

Próbując odsłonić ów model, trzeba zdawać sobie sprawę, że przebogata treść wspólnoty wierzących, gromadzonej przez Jezusa Chrystusa, nie da się zamknąć w

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem.

prosty i zwięzły sformułowaniu. Dlatego Sobór Watykański II, chcąc oddać istotę Kościoła, odwołał się do biblijnych figur: owczarni, uprawnej roli, budowli, górnego Jeruzalem, Matki, oblubienicy Baranka, Mistycznego Ciała². Oprócz nich przez cały Nowy Testament przebija się obraz Kościoła jako szkoły. I może właśnie dlatego, że obecny w całym ewangelijnym nauczaniu, bywa często przeoczony, mimo że świadectwa biblijne mocno za nim przemawiają. Obraz szkoły zaś łączy się ściśle z nauczaniem, a to zakłada jego rozumność, i dlatego obraz ten ma kluczowe znaczenie dla zagadnienia racjonalności chrześcijaństwa.

O Kościele jako szkole można mówić po pierwsze dlatego, że Jezusa Chrystusa nazywano nauczycielem. Tak zwracał się do Niego uczony w Piśmie, gotowy pójść za Chrystusem (Mt 8, 19), i ojciec, proszący o uzdrowienie syna (Mk 9, 17). Tak Go nazywali niechętni Mu faryzeusze w rozmowie z Jego uczniami (Mt 9, 11) i gdy zwracali się do Niego, by podchwycić Go na słowie (Mt 22, 16n). Tak zwracali się doń jego własni uczniowie (J 1, 36; Mk 4, 38; 9, 38) i towarzyszące Mu niewiasty (J 11, 28; 20,16). Tak wreszcie Chrystus określał sam siebie (Mt 26, 17; J 13, 13).

Po wtóre, uczniami byli nazywani ci, którzy gromadzili się wokół Chrystusa. Nim po raz pierwszy ok. 43 roku w Antiochii (Dz 11,26) określono ich nazwą chrześcijan (*christianoī*), nazywano ich różnie. Najwcześniej pojawiła się właśnie nazwa „uczniowie Chrystusa” (*mathetai, discipuli* – Dz 6, 1-2.7; 9,26), która znikła w okresie poapostolskim, choć nie znikło jej znaczenie, ukryte w końcówce, przejętej z łaciny, a wskazującej na przynależność do jakiejś osoby, grupy czy stronnictwa: *christianus* bowiem to ktoś przynależący do Pomazańca Pańskiego (*Christos*), jego zwolennik i sługa, uczeń Chrystusa, mający udział w Jego namaszczeniu³.

Po trzecie – relacja Chrystusa-Nauczyciela do swych uczniów ma charakter edukacyjny w jego źródłowym sensie (*e-ducere*). Chrystus naucza, tzn. przekazuje uczniom to, co jest Jego wiedzą i mądrością, i wychowuje, tzn. rozwija określone sprawności praktyczne. Racjonalność nauki Chrystusa ujawnia się m.in. w argumentacji, uzasadniającej głoszoną prawdę. Argumentacja ta ma różny charakter,

² Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 6.

³ Por. L. Małunowiczówna, *Chrześcijaństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, k. 378-379.

zawsze jednak wskazuje na błąd w myśleniu, jaki popełniają ci, którzy daną prawdę odrzucają. Niekiedy jest to wskazanie na błędne rozumienie Pisma, czy wręcz na jego nieznaną, innym razem na błąd rozumowania, jeszcze innym - na niedostrzeżenie rzeczywistości. Przykłady można by mnożyć. Zawiera je *Kazanie na górze*, w którym Nauczyciel, wskazując na ptaki powietrzne i lilie polne, karze dostrzegać rzeczywistość taką, jaką ona jest, i uzasadnia właściwą hierarchię dóbr (por. Mt 6, 19-7, 29). W rozmowie z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, a także saduceuszami wykazuje, że ich zasady postępowania uchylają Boże przykazania na rzecz ludzkiej tradycji (por. Mt 15, 2-6; Łk 11, 37-54), że zasady te są niezgodne ze zdrowym rozsądkiem i rzetelnym oglądem świata (por. Mt 12, 11n), że jego adwersarze, broniąc swego stanowiska, wikłają się w sprzecznościach (por. Mt 12, 24-26; Mk 3, 22-27; Łk 11, 14-20). Za racjonalnością nauki Chrystusa przemawiają także przypowieści, które mają pomóc w zrozumieniu tajemnic Bożych. Jak ujął to Y. Congar, przypowieści, będąc swoistym rodzajem literackim: „pół-ciemną a pół-jasną formą, w jakiej przedstawia się prawda”, coś obiektywnie głoszą lub podsuwają, a mianowicie - „mówią one o Bogu i o nas, dążą do wyjaśnienia prawdziwego stosunku, jaki ma się ustalić między Bogiem a nami, na podstawie tego, czym Bóg jest dla nas i czym chce, żebyśmy byli dla Niego”⁴.

Teologicznym, lecz i kulturowym argumentem za racjonalnością chrześcijaństwa jest Janowy *Prolog*, w którym przychodzący na świat Syn Boży jest nazwany Słowem (*Logos*). Tym samym św. Jan odwołał się do myśli i kultury greckiej, w której *logos*, mimo mnogości znaczeń i ich przemian, zachowuje odniesienie do rozumu i poznania⁵. Termin ten pojawił się w *Septuagincie*, greckim tłumaczeniu Starego Testamentu, zastępując równie pojemny termin hebrajski *dabar*. Zastosowany w *Prologu* wpisuje się w tradycję judaizmu hellenistycznego, w którym „Słowo” uważano za objawienie Boga. Mając na uwadze takie rozumienie tego terminu, św. Ignacy Antiocheński w *Liście do Magnezjan* (8, 2) Jezusa Chrystusa nazwie „Logosem wychodzącego z milczenia Boga”. W Słowie bowiem i poprzez Słowo, którym jest Chrystus, Bóg, który dotychczas choć działał, lecz milczał,

⁴ Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, 97, 86.

⁵ Por. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.

przemówił, odsłaniając prawdę o sobie. Stał się przez to nie mniej tajemniczy, a przecież bardziej znany, zrozumiały i dostępny⁶.

2. Chrześcijaństwo w spotkaniu z filozofią grecką

Wpisująca się w istotę chrześcijaństwa racjonalność, będąca koniecznym warunkiem wszelkiego dialogu, pozwoliła mu wyjść poza własny krąg kulturowy i podjąć twórczy dialog m.in. z filozofią grecką. Można powiedzieć, że ciągle konfrontowanie Bożego Objawienia z obcymi kulturami i obcymi systemami myślenia jest jednym z głównych tematów całego Pisma Świętego, co widoczne jest już w Starym Testamencie. Nowy Testament wskazuje, że i pierwsi chrześcijanie stanęli wobec konieczności konfrontowania Dobrej Nowiny o Chrystusie zmartwychwstałym z ówczesną filozofią i kulturą grecką.

W Piśmie świętym terminy „filozof” i „filozofia” występują bardzo rzadko, chyba tylko po jednym razie w Nowym Testamencie. O filozofach jest mowa w Dziejach Apostolskich. Apostoł Paweł, jak czytamy w rozdz. 17, 16-21, oburzony na widok miasta, oddanego bałwochwalstwu, jakim były Ateny, w „synagodze dyskutował z Żydami i «bojącymi się Boga», a na rynku codziennie z tymi, których tam spotkał. Dochodziło też do wymiany słów między nim, a niektórymi filozofami epikurejskimi i stoickimi” (Dz 17, 17-18)⁷. Św. Łukasz notuje też ich reakcje na przepowiadanie św. Pawła. Píše: „Jedni mówili: «Co ten gaduła chce nam powiedzieć?» Drudzy zaś: «Może on jest wysłannikiem obcych bogów?»” (Dz 17,18)⁸. I dalej píše św. Łukasz, że Paweł Apostoł został zabrany (zapewne przez owych filozofów) na areopag, gdzie wygłosił słynną mowę, czyniąc zadość ciekawości Ateńczyków, pragnących się dowiedzieć, „na czym polega ta nowa

⁶ Por. J. Jeremias, *Słowo objawiające*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, 301-315.

⁷ Epikureizm i stoicyzm były systemami materialistycznymi, lecz nie ateistycznymi. Pierwszy był deizmem, a panteizmem drugi.

⁸ Tak w Biblii Poznańskiej tłumaczą ten fragment R. Andrzejewski i F. Józwiak (por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Nowy Testament*, Poznań 1975). W tłumaczeniu M. Kiedzika w przekładzie ekumenicznym Pisma Świętego tekst ten brzmi następująco: „Niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich ścierali się z nim. Jedni mówili: Co chce powiedzieć ten nowinkarz? Inni natomiast: Zdaje się, że jest zwiastunem obcych bóstw” (Por. *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi, Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa, br.).

nauka” (Dz 17, 19), którą głosił. Przekaz z Dziejów Apostolskich konstatuje zatem pewien fakt, który ma głębsze znaczenie dla naszego tematu.

W Liście do Kolosan (2,8), a zatem znowu w kręgu kultury greckiej, św. Paweł przestrzega tamtejszych chrześcijan, „świętych i wiernych w Chrystusie braci” (Kol 1,2), przed filozofią. Píše mianowicie: „Uważajcie, aby ktoś z was nie został zwabiony w niewolę błędu przez filozofię lub chytry podstęp, wywodzące się z ludzkich podań o siłach kosmicznych, a nie z Chrystusa” (Kol 2, 8). I dodaje: „W Nim bowiem, w Jego ciele mieszka cała Pełnia Bóstwa” (Kol 2,9)⁹. Nie wnikając w problemy egzegetyczne, łatwo zauważyć, że Pawłowi nie chodzi w tym wypadku o odrzucenie czy dyskredytację filozofii, lecz o zachowanie wierności Chrystusowi i Jego słowu przez Kościół w Kolosach, o uświadomienie, że Jemu zawierzyli i na Nim mają budować swoje życie oraz że nikt i nic Jego nie zastąpi, nawet rzetelna filozofia. A zatem – jak się zdaje – przestrzega nie przed filozofią w ogóle, lecz przed filozofią błędną, a nawet więcej – podstępną, która ma swe źródło w ludzkich mniemaniach.

Trzeba pamiętać, że w starożytności, a zwłaszcza w okresie hellenistycznym, filozofia nie była sprawą czysto teoretycznego poznania. Nie ograniczała się do metodycznego poznania rzeczywistości, ale miała też swój wymiar egzystencjalny: miała określony wymiar etyczny, zakładała dokładnie określoną postawę moralną i pewien styl życia, które uznawali za istotne zarówno sami starożytni filozofowie, jak i im współcześni¹⁰. Istniał w niej także istotny element religii filozoficznej. Można ją było spotkać – w różnym stopniu – w każdym z systemów filozofii greckiej: w platonizmie, stoicyzmie, a nawet epikureizmie. Wiemy, że sam Arystoteles uważał rozważania na temat Boga za szczytowy etap rozwoju filozofii na przestrzeni dziejów¹¹. Szczególnie zaś w pierwszych wiekach po Chrystusie jest widoczne ukierunkowanie filozofii na dociekania dotyczące Boga i świata nadprzyrodzonego. U niektórych myślicieli, np. u Plotyna, cele filozofii były bardzo bliskie celom religii.

⁹ Jest to przekład Biblii Poznańskiej J. Pytela. W cytowanym przekładzie ekumenicznym R. Lipiński fragment ten przełożył następująco: „Uważajcie, żeby was ktoś nie zniewolił filozofią i próżnym zwodzeniem, opartym na przekazie ludzkim, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie. W Nim bowiem mieszka cieleśnie cała pełnia boskości”.

¹⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993, 485n.

¹¹ Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, 36-37.

Jak pisze Markus, „od filozofii oczekiwano systemu wyjaśniającego świat, człowieka i Boga. Starając się spełnić to pragnienie, filozofia coraz bardziej zaczęła oznaczać poszukiwanie Boga. Jej działalność mogła zakończyć się zjednoczeniem czy wizją, którą mielibyśmy ochotę nazwać «mistyczną»”¹². Do tak rozumianej filozofii odnoszą się zatem słowa św. Pawła, co czyni je bardziej zrozumiałymi.

Niemniej faktem jest, że dzieje chrześcijaństwa mimo przestrogi Pawłowej silnie związane są z filozofią czy z dziejami filozofii. Znaczyłoby to, że wielcy chrześcijanie, jakimi są święci ojcowie i doktorzy Kościoła, nie odczytywali przestrogi św. Pawła jako nakazu odrzucenia czy zdystansowania się do filozofii greckiej. Raczej z niej czerpali, ją modyfikowali, a także inspirowali jej rozwój poprzez konieczność zrozumienia wiary chrześcijańskiej.

Pierwszym, któremu zwykle się przypisywać miano filozofa chrześcijańskiego, był Justyn Męczennik (zm. ok. 165 r.)¹³. Do filozofii odniósł się w sposób pozytywny i sam uważał się za filozofa, choć za jedyną i właściwą filozofię uznał chrześcijaństwo. Dostrzegał bowiem, że ci, którzy pretendują do miana filozofów, nie zawsze zajmują się problemem Boga, często źle rozumieją jego opatrność, bądź głoszą nauki niegodne Stwórcy, a także nie postępują w sposób godny filozofa: „niczego się nie boją, a w swych słowach i czynach pozwalają sobie na wszystko, czynią i mówią, co się im podoba”. Tymczasem, jak podkreślał: „Filozofia jest niewątpliwie dobrem bardzo wielkim i cennym w oczach bożych, bo ona jedna prowadzi nas do Boga, a ci, co w filozofii cały swój umysł zagłębili, to

¹² R.A. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, tłum. R. Turzyński, Warszawa 1978, 29.

¹³ Jan Paweł II w Encyklice *Fides et ratio* (n. 38) nazwał Justyna pionierem „konstruktywnego dialogu z myślą filozoficzną, nacechowanego co prawda ostrożnością i rozwagą”. Justyn bowiem, „choć zachował (...) wielkie uznanie dla filozofii greckiej nawet po nawróceniu, twierdził stanowczo i jednoznacznie, że znalazł w chrześcijaństwie «jedyną niezawodną i przydatną filozofię»”. (Jan Paweł II powołuje się tu na *Dialog z Żydem Tryfonem* 8, 1). Natomiast Benedykt XVI w katechezie o św. Justynie podczas audiencji generalnej 21 marca 2007 r. powiedział: „W postaci i dziele Justyna wyraziła się zdecydowana opcja starożytnego Kościoła na rzecz filozofii i rozumu, a nie religii pogan. Pierwsi chrześcijanie odrzucili bowiem stanowczo wszelki kompromis z pogaństwem. Uważali je za bałwochwalstwo [...]. Filozofia była natomiast uprzywilejowaną sferą, w której dochodzi do spotkania pogaństwa, judaizmu i chrześcijaństwa właśnie na płaszczyźnie krytyki religii pogańskiej i jej fałszywych mitów”.
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_21032007.html. W tekście powołuję się na następujący przekład pism Justyna: *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, uwspółcześniając pisownię w cytatach, oraz *1 Apologia* i *2 Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetycy greccy*, opr. J. Naumowicz, Kraków 2004, 206-283.

ludzie naprawdę święci”¹⁴. Uznając chrześcijaństwo za najdoskonalszą filozofię, gdyż udziela ono odpowiedzi na wszystkie pytania filozofii pogańskich oraz potrafi wykazać się posiadaniem wiedzy pełnej i prawdziwej, opartej na autorytecie samego Boga, a więc będąc tym samym teologiem, Justyn nie uważał, że chrześcijaństwo ma wyłączność na prawdę. Wskazywał zarówno, że zarodki prawdy (*spermata*) jak nasiona rozsiane są w świecie i wszczepione przez Logos w duszę każdego człowieka¹⁵, jak i – że wszystko, co prawdziwego zostało kiedykolwiek powiedziane, z tej właśnie racji stało się własnością chrześcijan¹⁶. Stwierdzał także, że jeśli chrześcijanie domagają się uznania dla swojej nauki, to nie dlatego, że mówią to samo, co filozofowie, lecz że głoszą prawdę¹⁷.

Koncepcja Justyna, zrównująca chrześcijaństwo z filozofią, zarówno do pewnego stopnia gubiła jego osobliwość, jak i czyniła zbędnym interesowanie się systemami filozoficznymi. Takie konsekwencje z doktryny Justyna wyciągnął jego uczeń, Tacjan, który odrzucił całą filozofię jako zbędną i niedorzeczną¹⁸. Jeśli więc relacja chrześcijaństwa i filozofii nie miała pozostać jedynie pełną dystansu wzajemną tolerancją, trzeba było wypracować inne podejście do tej ostatniej. Widzimy je u Orygenesusa (zm. 253/4), który w swej szkole w Aleksandrii, a potem w Cezarei Palestyńskiej, zalecał gruntowne studium filozofii, widząc w nim ważny element wykształcenia ogólnego oraz pomoc w lepszym zrozumieniu Pisma Świętego. Tak ukształtowany program szkoły mógł na etapie podstawowym służyć zarówno chrześcijanom, jak i poganom, którzy zresztą tłumnie się do niej garnęli, i dopomóc tym ostatnim w podjęciu decyzji o przyjęciu chrztu¹⁹. Sam Orygenes wykorzystywał filozofię w komentowaniu Pisma Świętego i w pracach teologicznych. W jego oczach filozofia stała się nie tylko ludzką wiedzą na temat świata, czy współpracownicą w dziele wychowania człowieka, lecz także obszarem, który można i trzeba ochrzcić. Do filozofów greckich odnosił się z rezerwą, a

¹⁴ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 1, 5; 2, 1. Por. tenże, *Apologia I*, 4, 8-9.

¹⁵ Tenże, *Apologia II*, 10, 1-5; 13, 1-6.

¹⁶ Tamże, II, 13, 4.

¹⁷ Tamże, I, 23, 1.

¹⁸ Por. Tacjan, *Mowa do Greków*, 2, 1-3; 3, 1-7; 25, 1-5; 26, 1-8; 31, 1-6; 32, 1-7, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologety greccy*, dz. cyt.

¹⁹ Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, 70n.

przecież w konieczności pogłębiania wiary przez powołany do tego rozum dostrzegał istotę mądrości chrześcijańskiej. W jego przekonaniu wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa czysto racjonalistyczna filozofia jako niezależna dyscyplina straciła rację bytu. Odtąd winna mieć ona odniesienie do Boga i zmierzać do poznania Bożych prawd, a przez to służyć człowiekowi i chrześcijaninowi²⁰. W ten sposób zrodziła się koncepcja teologii jako racjonalnego namysłu nad Objawieniem.

Szczególne znaczenie dla zagadnienia racjonalności wiary chrześcijańskiej ma dzieło św. Augustyna (354-430). W chrześcijaństwie łacińskim wyróżnia się on zarówno jako teolog, jak i jako filozof. Jego dokonania nie tylko zdominowały myśl Zachodu po wiek XIII, lecz nigdy nie straciły swego blasku, nawet na tle arystotelizmu św. Tomasza z Akwinu i jego szkoły, zwłaszcza że nie pomniejszał on znaczenia Augustyna, a więcej – wiele z niego czerpał²¹. Augustynowi zawdzięczamy lapidarne określenie wzajemnej relacji rozumu i wiary, zawierające się w słowach: „*intellege ut credas, crede ut intellegas*”²². Odwołując się wprost do tych słów i je swoiście interpretując, Jan Paweł II Liście Apostolskim *Augustinum Hipponensem* napisał, że ten wielki Ojciec Kościoła „[w]szystkim [...] mówił: «wierz, byś mógł zrozumieć», ale też powtarzał: «zrozum, byś mógł uwierzyć». [...] uczył, że wiara jest [...] niezwykłą mocą broniącą wszystkich, zwłaszcza słabych od błędu, swego rodzaju [...] skróconą drogą, która pozwala szybko bezpiecznie i bezbłędnie poznać prawdy, prowadzące do mądrości. Jednakże stwierdzał równocześnie, że wiara nigdy nie może obejść się bez rozumu, ponieważ właśnie rozum pokazuje, «komu należy wierzyć». «Wiara bowiem posiada swoje oczy, którymi w jakiś sposób widzi, że coś jest prawdą, której jeszcze nie widzi». «Z tej racji: nikt w coś nie wierzy, o ile wcześniej nie pomyśli, że należy wierzyć, ponieważ wierzyć jest niczym innym, jak myśleć z przyzwoleniem... Nie ma wiary, jeśli ktoś

²⁰ Por. M. Szram, *Orygenes*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, 863; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, 290.

²¹ W XX wieku na wzór neotomizmu ukształtował się neoaugustynizm, w którego kręgu spotykamy tak znakomitego teologa jakim był Henri de Lubac, przyjmujący intuicyjne poznanie Boga na podstawie danej człowiekowi idei i afirmacji Boga, która to intuicja poprzedza wszelką aktywność intelektualną. Por. J. Pastuszka, *Augustynizm filozoficzny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, k. 1119-1122.

²² S. Aurelii Augustinii, *Sermo* 43, 9; J. Migne, *Patrologia latina* 38, 258.

nie myśli»²³. Podobnie i Benedykt XVI, podkreśliwszy, że w formule „*intellege ut credas, crede ut intellegas*” wyrażona jest spójna synteza wiary i rozumu, wyjaśnia, że wiara otwiera drogę do bram prawdy, ale również i nieodłącznie, by znaleźć Boga i uwierzyć, trzeba zgłębiać prawdę²⁴. Augustyn był myślicielem, który podejmując jakiś problem, rozważał go wielostronnie, nie rozdzielając dyskursu filozoficznego od teologicznego. „[M]ądrość chrześcijańską traktował jako jedną całość”, próbując wiarę chrześcijańską przeniknąć rozumem, a na świat i życie ludzkie patrzeć w świetle chrześcijańskiej mądrości²⁵. Augustyński prymat wiary nie jest ani fideizmem, ani sentymentalizmem, gdyż wiara, będąca przyzwoleniem intelektu na prawdę, podaną przez osoby godne zaufania, domaga się racjonalnych motywów ich wiarygodności, a następnie – głębszego zrozumienia tego, co w wierze i dzięki wierze zostało przyjęte. I w tym sensie, że wiara musi poprzedzać zrozumienie tajemnic Bożych, mając na uwadze prawdę wiary, w komentarzu do Ewangelii św. Jana Augustyn napisze: „*credimus ut cognoscamus, non cognoscamus ut credimus*”²⁶.

3. Dwie tradycje w pojmowaniu wiary

Racjonalny charakter wiary chrześcijańskiej, mający swe biblijne podstawy, nie jest oczywistością. Nie był on oczywistością także dla pierwszych chrześcijan, a postawy fideistyczne przez wieki towarzyszą racjonalnemu spojrzeniu i przeżywaniu chrześcijaństwa.

W historii myśli chrześcijańskiej spotykamy zasadniczo dwa podejścia do wiary i jej depozytu. Pierwsze z nich oddaje *adagium: credo, quia absurdum* (wierzę, ponieważ to jest absurdalne), przypisywane Tertulianowi. Faktycznie użył on innego sformułowania, choć bliskoznacznego, oddawanego skrótowo następująco: *credo quia*

²³ Jan Paweł II, List Apostolski *Augustinum Hipponensem* w 1600 rocznicę nawrócenia św. Augustyna biskupa i Doktora Kościoła, „*Vox Patrum*” 8 (1988) 14, s. 18. W cytowanym tu tekście Ojciec Święty wprost przywołuje teksty Augustyna. Trzy ostatnie cytaty pochodzą kolejno z: *De vera religione* 24,45, PL 34, 141; *Epistola* 120, 2, 8, PL 33, 456; *De praedestinatione sanctorum* 2, 5, PL 44, 962-963.

²⁴ Benedykt XVI w katechezie o św. Augustynie podczas audiencji generalnej 30 stycznia 2008 r., http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_30012008.html

²⁵ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, 58.

²⁶ S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, tr. 40, 9; J. Migne, *Patrologia latina* 35, 1690.

ineptum (wierzę, ponieważ jest to niedorzeczne). Występuje ono w piątym rozdziale jego traktatu *De carne Christi* w szerszym kontekście, który warto przytoczyć. Czytamy tam: „Syn Boże został ukrzyżowany – nie wstydzę się tego właśnie dlatego, że to wstyd przynosi. Syn Boży umarł – jest to godne wiary dlatego, że jest niedorzeczne. Pogrzebany zmartwychwstał – to jest pewne, ponieważ jest niemożliwe”²⁷. Czy jednak „wstydlive”, „niedorzeczne” czy „niemożliwe” można po prostu sprowadzić do „absurdalne”? Wątpliwości miał E. Gilson, dostrzegając, że Tertulianowe powiedzenie być może znaczyć jedynie to, iż „wiara jest pewniejsza niż ludzki rozum, a także to – skoro tylko to może być przedmiotem wiary, co jest niezrozumiałe dla rozumu – iż ukrzyżowany Bóg jest absolutnie pewny (przez wiarę) dzięki samej swej niezrozumiałości”²⁸. Nie znaczy to jednak, że następcy Tertuliana na pewno się mylili, gdy interpretując jego wypowiedź, przypisali mu głośne *credo, quia absurdum*. Podobną wątpliwość zasygnalizował A. Kasia. Nie rozwiewając jej, szkicował drogi, jakimi chadzał irracjonalizm chrześcijański, widzący właśnie w Tertulianie co najmniej swego prominentnego przedstawiciela²⁹. Pozostawiając patrologom i historykom filozofii do przebadania sprawę irracjonalizmu Tertuliana, warto zdać sobie sprawę, że był on prawdziwym mistrzem języka łacińskiego. Jego pisma charakteryzuje niezwykła zwięzłość stylu i lapidarność wyrażań, która nie zawsze dobrze służy ich jasności i przejrzystości. Czy taką nie jest wypowiedź, której interpretacją (być może – powierzchowną) jest interesujące nas tu *adagium*? Tertulian jest przecież autorem pism apologetycznych i polemicznych, które zakładają racjonalność dyskursu, a także łacińskiej terminologii teologicznej (m.in. tak istotnych terminów jak: *trinitas, persona, substantia, liberum arbitrium*), która służyła nie czemuś innemu, jak lepszemu zrozumieniu ścisłych tajemnic wiary, w tym tajemnic Trójcy Świętej oraz bóstwa i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa³⁰. Irracjonalizm Tertuliana należałoby zatem co najmniej osłabić, o ile nie

²⁷ „Crucifixus est Dei filius – non pudet, quia pudendum est. Et mortus est Dei filius – credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit – certum est, quia impossibile”. Cyt. za: A. Kasia, *Wiara i rozum. Szkice o Ojcach Kościoła*, Warszawa 1999², 9.

²⁸ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1996, 48.

²⁹ Por. A. Kasia, dz. cyt., 9-70.

³⁰ Por. S. Pieszczoł, *Patrologia. Wprowadzenie w Studium Ojców Kościoła*, Gniezno 1998³, 44-47.

uchylić, gdyż – jak pisze Gilson – „trudno się zgodzić, iż kiedykolwiek zamierzał [on] traktować absurdalność jako kryterium prawdy”³¹. Gilson podziela stanowisko A. d’Alèsa, który mówi o „racjonalnym charakterze wiary chrześcijańskiej” w doktrynie Tertuliana, co nie kłóci się z jego krytyką filozofii zrównanej z herezją³².

Niezależnie od tego, jakie faktycznie było stanowisko Tertuliana odnośnie do wiary chrześcijańskiej, formuła *credo, quia absurdum* nie tylko nie określa ducha teologii chrześcijańskiej, lecz jest – jak stwierdził Gilson – jego zaprzeczeniem³³. W swym ortodoksyjnym nurcie podąża ona za *adagium: fides quaerens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia). Formułę tę zawdzięczamy Anzelmowi z Canterbury, którą ten – co do słów – zaczerpnął od Augustyna. Zawarta jest w niej myśl o możliwości wyjaśnienia prawd wiary oraz ich wzajemnych powiązań przy pomocy spekulacji metafizycznej i uczynienia ich zrozumiałymi przez ukazanie ich koniecznych racji lub ich rozumowych podstaw. To, że wiara poszukuje zrozumienia, oznacza, iż szuka ona wglądu w swoje podstawy. Punktem wyjścia jest jednak sama wiara³⁴. Zasadę tę uzupełnia inna sentencja Anzelma: *credo ut intelligam*, wskazująca na pierwszeństwo wiary przed jej zrozumieniem³⁵ i to w podwójnym sensie: chronologicznym (uwierzenie poprzedza zrozumienie wiary) i uzdalniającym (wiara oczyszcza nasz „wzrok” duchowy dla poszukiwania koniecznych racji wiary). Mimo zbytniego optymizmu co do możliwości poznawczych ludzkiego rozumu Anzelm poprzez odniesienie rozumu do wiary

³¹ E. Gilson, *Historia*, dz. cyt., 48.

³² Tamże, 559 (przypis 47). Gilson powołuje się na pracę A. d’Alèsa, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, 33-36.

³³ E. Gilson, *Historia*, dz. cyt., 48.

³⁴ Zasada o wierze poszukującej zrozumienia znalazła zastosowanie w *Proslogionie* Anzelma z Canterbury i stała się podstawą jego ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Dowód ten został przeprowadzony na podłożu wiary, a nie tylko samego rozumu. Por. W. Łydka, *Fides quaerens intellectum*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, 170n.

³⁵ „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam, nam et hoc credo – quia nisi credidero, non intelligam” – tak brzmi pełne zdanie Anzelma z *Proslogionu*. Anzelm nawiązuje tu do Iz 7,9 i do wyznań Augustyna, jednakże modyfikuje stanowisko Augustyna, który rozumowe wnikanie w prawdy wiary uznawał za mądrość, czyli poznanie o charakterze ascetyczno-mistycznym. Dla Anzelma wiara nie jest uwarunkowana uprzednim zrozumieniem jej treści, ale stanowi niezbędną podstawę i konieczny punkt wyjścia rozumowego wnikania w tajemnice Boże. Wnikanie w treści wiary jest wiedzą rozumową. Por. W. Łydka, *Credo ut intelligam*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, 627n.

uczynił możliwą teologię jako naukę, której przedmiotem jest depozyt wiary, a narzędziem – naturalne władze poznawcze człowieka, obdarzonego łaską wiary.

4. Teologia jako racjonalizacja wiary

Za formułą anzelmiańską w swym spojrzeniu na wiarę i teologię podążył Tomasz z Akwinu, choć znacznie ją zmodyfikował, wprowadzając np. przeciwstawienie między racjami konieczności i stosowności. W racjach, jakie poszukuje się dla zrozumienia wiary, widział prostą *convenientia* (zgodność, harmonię) a nie – jak Anzelm – *rationes necessariae* (racje konieczne). Niemniej pozwoliło mu to wpisać teologię w gmach wiedzy czy nauki pojmowanej po arystotelesowsku, pozostając po dziś dzień – jak chce Sobór Watykański II – nauczycielem w głębszym rozumowym wnikaniu w prawdy objawione³⁶, a także – jak to za Pawłem VI określił Jan Paweł II – „apostołem prawdy”, dostrzegającym komplementarność „mądrości filozoficznej, która opiera się na zdolnościach rozumu do badania rzeczywistości w granicach wyznaczonych przez naturę; oraz mądrości teologicznej, która opiera się na Objawieniu i bada treści wiary, docierając do tajemnicy samego Boga”³⁷.

Swoje rozumienie teologii Tomasz przedstawił przede wszystkim na początku *Summy teologii*³⁸. Wskazuje tam na konieczność teologii (*sacra doctrina*) obok filozofii. Nauki opartej na objawieniu Bożym domaga się bowiem zbawienie człowieka, czemu nie mogą sprostać dyscypliny filozoficzne, opierające się wyłącznie na dociekaniach rozumowych, a to dlatego, iż istnieją prawdy konieczne do osiągnięcia zbawienia, które przekraczają zdolności poznawcze rozumu (*qui comprehensionem rationis excedit*), lub takie, które co prawda są dostępne rozumowi ludzkiemu (*quae de Deo ratione humana investigari possunt*), lecz jedynie niektórym osobom, po żmudnym

³⁶ Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatum totius*, 16.

³⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 44.

³⁸ Inne teksty Tomasza, ważne dla jego koncepcji teologii, to: *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, I, Prol. a. 1-5; *Summa contra gentiles*, I, 3-5. 9; II, 4; *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 14, a. 9-10 (cyt. jako: *De verit.*).

poszukiwaniu i z domieszką błędu³⁹. Według Tomasza teologię i filozofię łączy wspólny przedmiot: byt (*ens*). Akwinata zgadza się ze stanowiskiem, że przedmiotem jakiegokolwiek nauki może być tylko byt⁴⁰. Uznaje też, iż filozofia zajmuje się także Bogiem, o czym świadczy i to, że Arystoteles filozofię pierwszą jako naukę o Pierwszej Przyczynie nazywa teologią⁴¹. Stąd Tomasz nie widzi przeszkody, by tymi samymi rzeczami, które poznaje filozofia przy pomocy światła naturalnego rozumu, inna nauka (teologia nadprzyrodzona) poznawała przy pomocy światła Objawienia Bożego⁴². Nie zgadza się natomiast na to, by uznać wystarczalność filozofii w sprawach Bożych.

Podstawą dla rozróżnienia teologii od filozofii jest ich odmienny punkt wyjścia. Tomasz wskazuje, że w dziedzinie poznania odmienny punkt wyjścia (*diversa ratio cognoscibilis*) prowadzi do powstania odmiennej gałęzi wiedzy. Choć zatem filozofia i teologia, będąc wiedzą (*scientia*), opierają się na zasadach poznawczych *per se notis*⁴³, to pierwsza z nich wychodzi z zasad poznawczych zdobytych przez samą siebie przyrodzonym światłem rozumu, druga zaś – z zasad zaczerpniętych z wiedzy nadrzędnej, jaką jest wiedza Boga i niebian⁴⁴. Konsekwencją takiego pojmowania teologii jest przypisanie jej szczególnej godności (*dignitas*). Tomasz wyjaśnia, że teologia, będąc zarówno nauką teoretyczną, jak i praktyczną (*speculativa et practica*)⁴⁵, góruje ważnością nad wszelką wiedzą spekulatywną i praktyczną⁴⁶. Jako spekulatywna góruje nad innymi

³⁹ Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, c (cyt. jako: *S.th.*). Na tym stwierdzeniu zasadza się rozróżnienie między *revelata* i *revelabile*.

⁴⁰ „[...] doctrina non potest esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo [...]”. *S.th.* I, q. 1, a. 1, 2.

⁴¹ Por. Thomas Aquinatis, *Sententia libri Metaphysicae*, lb. 4, lc. 1-2.

⁴² *S.th.* I, q. 1, a. 1, ad 2.

⁴³ Zasady te są określane także jako *notis immediate et non mediante ratiocinio* – zasady bezpośrednie i nie zapośredniczone przez rozumowanie.

⁴⁴ *S.th.* I, q. 1, a. 2, c. Tomasz powie, że wiara tak ma się do wlanej mądrości (*ad sapientiam infusam*), jak sprawność pierwszych zasad (*intellectus principiorum naturaliter cognitorum*) do naturalnej mądrości lub wiedzy, oraz że wiara dla teologii jest niejako sprawnością zasad (*quasi habitus principiorum theologiae*). Por. *De verit.*, q. 28, a. 4, ad 8; *S.th.*, I, q. 1, a. 8, c.

⁴⁵ Temu zagadnieniu poświęcony jest *S.th.* I, q. 1, a. 4.

⁴⁶ *S.th.* I, q. 1, a. 5, c.

spekulatywnymi z racji pewności⁴⁷ (wszystkie pozostałe opierają swą pewność o przyrodzone światło ludzkiego rozumu, który może błędzić, zaś teologia czerpie swą pewność ze światła wiedzy Bożej, do której błąd nie może się zakraść) oraz ważności przedmiotu (teologia zajmuje się tym, co swoją głębią przekracza siły rozumu, gdy pozostałe nauki zajmują się tylko tym, co jest dla rozumu dostępne). Natomiast jako wiedza praktyczna teologia góruje nad innymi naukami praktycznymi z tej racji, iż zmierza do najwyższego celu, jakim jest wieczna szczęśliwość⁴⁸.

W artykule 5. pierwszej części *Summary* Tomasz zbliża się do stwierdzenia, że *philosophia est ancilla theologiae*⁴⁹ i wyjaśnia, że choć teologia może obejść się bez filozofii, to jednak posługuje się jej osiągnięciami dla lepszego uprzyśtępnienia przedstawianych zagadnień. Czyni zaś tak nie z własnej niewystarczalności, lecz dlatego, że nasz intelekt daje się łatwiej prowadzić do poznania tego, co przewyższa jego siły, a czym właśnie zajmuje się nauka święta, wychodząc od tego, co poznaje swym naturalnym światłem⁵⁰. Ta służebna rola filozofii uwidacznia się – zdaniem Tomasza – w argumentacji teologicznej i w wyprowadzaniu wniosków z prawd wiary⁵¹. Filozofia w teologii nie jest jednakże ciałem obcym. Chenu, mając na uwadze uszczęśliwiające widzenie Boga, którego teologia jest ziemskim zaczątkiem, powie, że „jak w każdym spotkaniu przedmiotu i podmiotu – w tym wypadku Boga-przedmiotu i człowieka-podmiotu – również tutaj będą działać wszystkie odnoszące się do poznania prawa, jakie filozofowie rozpoznają w takiej czynności duchowej jak akt poznawczy”⁵². Sam Tomasz w poszukiwaniu rozumowego uzasadnienia wiary dostrzega dopełnienie umiłowania prawd wiary⁵³. Uzasadnienie wiary jest dla Akwinaty równoznaczne z poszukiwaniem racji, do których drogę otwiera pytanie *propter quid*. A jest to – jak wiemy z pism Arystotelesa – jedyne pytanie w ścisłym tego słowa naukowe, które nieuchronnie prowadzi do Absolutu jako praźródła

⁴⁷ Tomasz wyjaśnia, iż chodzi mu o pewność płynącą z natury danej wiedzy, nie zaś z przypadłości poznającego. *S.th.* I, q. 1, a. 5, ad 1.

⁴⁸ *S.th.* I, q. 1, a. 5.

⁴⁹ Por. *S.th.* I, q. 1, a. 5, sc.

⁵⁰ *S.th.* I, q. 1, a. 5, ad 2.

⁵¹ *S.th.* I, q. 1, a. 8.

⁵² M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, 40.

wszelkiej prawdy i praźródła wszelkiego bytu, w którym to metafizyka spotyka się z teologią⁵⁴. Dlatego też – jak powie Gilson – „Doktor teologii musi [...] nieuchronnie całą swą wiedzę o swym właściwym przedmiocie, którym jest słowo Boże, budować na podłożu naukowej i filozoficznej znajomości świata”⁵⁵.

Dzięki Tomaszowi z Akwinu teologia zyskała status dyscypliny typu naukowego, poprzez określenie jej osobliwości metodologicznej⁵⁶. Zachowując formalną strukturę każdej wiedzy naukowej, różni się punktem wyjścia, jakim jest wiara nadprzyrodzona. Tym samym wskazuje, że to, co stanowi jej przedmiot, poddaje się racjonalnemu poznaniu i wyjaśnianiu. I choć następne wieki aż po czasy współczesne przyniosły rozrost i rozwój różnych dyscyplin teologicznych oraz metod badawczych, wypracowana przez Tomasza koncepcja teologii jako racjonalnego i metodycznego namysłu nad depozytem wiary, pozostaje w mocy. Potwierdzają to współczesne określenia teologii jako wiedzy czy nauki, „za pomocą której rozum chrześcijanina, wzmocniony i oświecony wiarą, usiłuje pojąć poprzez rozumowanie to, w co wierzy, tzn. tajemnice objawione wraz z ich konsekwencjami” (Y. Congar), jako metodycznej i systematycznej refleksji nad treścią wiary (E. Schillebeeckx), jako „świadomie podjęte wsłuchiwanie się człowieka wierzącego we właściwe, historyczne, ogłoszone Słowo Objawienia Bożego oraz naukowe i metodyczne zabiegi o jego poznanie i reflektujące rozwinięcie przedmiotu poznania” (K. Rahner, H. Vorgrimler), czy jako „[w]nikanie przez wierzącego w treść swej wiary podanej w Objawieniu Bożym” (A. Zuberbier)⁵⁷.

5. Racjonalność chrześcijańskiej wiary

Dla racjonalności chrześcijaństwa kluczową sprawą jest racjonalność chrześcijańskiej wiary. Utrzymując, że jest ona racjonalna, żadną miarą nie

⁵³ *S.th.*, II-II, q. 2, a. 10, c.

⁵⁴ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, 29-31.

⁵⁵ Tamże, 16.

⁵⁶ Por. S. Kamiński, *Teologia a filozofia*, w: tenże: *Światopogląd, religia, teologia*, red. M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998, 158.

⁵⁷ Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, 77-79.

twierdzimy, że jest racjonalistyczna, tzn. że całą rzeczywistość wiary da się sprowadzić do wymiaru rozumowego. Twierdzimy jedynie, że nie jest ona sprzeczna rozumowi, że nie sprzeciwia się rzetelnemu poznaniu naturalnemu, że jest dla człowieka zrozumiała, że w zakresie, określonym przez jej istotę, posiada rzeczowe uzasadnienie, że jej treści są intersubiektywnie komunikowalne i kontrolowalne. Innymi słowy, wiara chrześcijańska nie jest absurdalna, zarówno jako akt zawierzenia, jak i treść tego aktu.

Gdy Jan Paweł II podczas śródowych audiencji ogólnych podjął 5 grudnia 1984 r. systematyczną katechezę na temat chrześcijańskiego *Credo*, zatrzymując się na słowie „wierzę”, zauważył, że już w potocznym użyciu tego słowa uwydatniają się pewne istotne elementy wiary. „«Wierzyć» – nauczał – to znaczy przyjmować i uznawać za prawdziwe i odpowiadające rzeczywistości to, co jest treścią wypowiedzi, czyli słów drugiej osoby (czy też osób), ze względu na jej (ich) wiarygodność. Wiarygodność ta stanowi w danym wypadku o szczególnym autorytecie osoby. Jest to autorytet prawdy. Tak więc mówiąc «wierzę», wyrażamy równocześnie dwoiste odniesienie: do osoby i do prawdy – do prawdy ze względu na osobę, która cieszy się autorytetem prawdomówności”⁵⁸. Tak zarysowana istota wiary naturalnej realizuje się w wierze nadprzyrodzonej. Gdy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”⁵⁹, odkrywamy w tej formule te wszystkie istotne elementy wiary naturalnej, o której mówił Jan Paweł II. Ze względu na swą wewnętrzną strukturę, wspólną z wiarą naturalną, wiara nadprzyrodzona nie jest czymś wyjątkowym, przekraczającym możliwości ludzkiego zrozumienia. W tym sensie jest więc czymś racjonalnym. Jej wyjątkowość wynika z wyjątkowości Tego, któremu zawierzamy, i z wyjątkowości prawd, głoszonych przez Niego, które uznajemy. Dla chrześcijanina tą osobą jest Jezus Chrystus. Jak czytamy w *Katechizmie*: „[d]la chrześcijanina wiara w

⁵⁸ Jan Paweł II, *Co to znaczy „wierzyć”?* [katecheza z 13 marca 1985 r.], w: tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, 38.

⁵⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 150; wyd. Poznań 1994.

Boga jest nieodłączna od wiary w Tego, którego On posłał, «Jego umiłowanego Syna», w którym całkowicie sobie upodobał; Bóg polecił nam, aby Go słuchać»⁶⁰.

Analizując wiarę, zarówno przyrodzoną, jak i nadprzyrodzoną, czyli próbując uchwycić jej istotę, należy zauważyć, że jest ona koniecznym elementem ludzkiego życia osobowego. Kard. J. Ratzinger w jednej z konferencji, wygłoszonej do kapłanów z ruchu „Comunione e liberazione” zauważył, że wiara przyrodzona, „wiara dnia powszedniego” jest podstawą życia człowieka. Korzystając z dorobku naukowego i cywilizacyjnego, nie znamy i nie jesteśmy w stanie poznać i opanować własnym rozumem teoretycznych podstaw licznych wynalazków. „Żyjemy – jak zauważa – «w sieci rzeczy w zasadzie nie znanych, na które «zdajemy się» wszakże, kierując się właściwie pozytywnym przekonaniem o ich niezawodności”. Czynimy tak, „ponieważ wśród nas są tacy, którzy rzeczy te zbadali i poznali”. Dlatego – konkluduje – „niewiara jest sprzeczna z istotą człowieka”⁶¹. Rozumne postępowanie człowieka w życiu codziennym domaga się zatem wiary, która z jednej strony wskazuje na jego własną ograniczoność i niewystarczalność w poznaniu i rozumieniu świata oraz różnorakie kompetencje innych, z drugiej – na konieczność rozumnego zaufania drugiemu. Tym samym wiara odgrywa istotną rolę w kształtowaniu życia społecznego w ogóle oraz umożliwia interpersonalizację procesu poznawczego. Wiara jest zatem w swej istocie racjonalnym zachowaniem się człowieka, zdającego sobie sprawę z własnych możliwości poznawczych i nieogarnionej prawdy rzeczywistości oraz kompetencji innych ludzi w jej poznawaniu.

W przeciwieństwie do wiedzy, którą co prawda jedynie w bardzo ograniczonym zakresie można osiągnąć samodzielnie, solipsystycznie, wiara ze swej natury domaga się drugiej osoby, która coś wie i chce się swą wiedzą podzielić. Jeśli wiara ma być racjonalnym odniesieniem się do drugiej osoby, która coś więcej wie, osoba ta musi się uwiarygodnić jako kompetentna w dziedzinie głoszonej przez

⁶⁰ Tamże, 151.

⁶¹ J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa. Ćwiczenia w wierze, nadziei, miłości*, tłum. W. Kaiser, Warszawa 1991, 8-9. W konkluzji kard. Ratzinger powołuje się na Tomasza z Akwinu, który podejmując problem grzechu niewiary, wyjaśnia, że niewiara jest sprzeczna z naturą człowieka, jeśli ludzki umysł stawia opór wewnętrznym natchnieniom i zewnętrznemu głoszeniu prawdy. Por. *S.th.* II-II, q. 10, a. 1, ad. 1.

siebie prawdy. Niezależnie od tego, czy uwiarygodnienie to jest bezpośrednio, czy jedynie pośrednio, na podstawie świadectwa danego przez inny, większy autorytet, ostatecznym uwiarygodnieniem jest własna nauka osoby uwiarygodnianej w zakresie, w jakim ta nauka może być zweryfikowana, oraz kwalifikacja moralna tej osoby.

W przypadku wiary chrześcijańskiej u jej podstaw leży wiarygodność Jezusa Chrystusa, która obejmuje zarówno Jego kwalifikacje moralne, jak i kompetencje poznawcze. Czytając Nowy Testament, a zwłaszcza Ewangelie, znajdujemy cały szereg argumentów, przemawiających za Jego świętością i prawdomównością, jak i próby dyskredytowania Go w oczach współczesnych. Rozważając racjonalność wiary chrześcijańskiej, trzeba stwierdzić, że zasadza się ona na świętości życia Jezusa Chrystusa oraz na prawdziwości tych elementów Jego nauczania, które są dostępne naturalnemu poznaniu człowieka. W tradycji teologicznej zwykło się je nazywać *praeambula fidei*, czyli przesłankami, które poprzedzają akt wiary. Wśród nich na pierwsze miejsce wysuwa się przeświadczenie, uzyskane na drodze naturalnego poznania potocznego czy filozoficznego, że istnieje lub musi istnieć Absolut, będący racją istnienia tak czy inaczej pojmowanego świata. Niemniej ważne są przekonania o słuszności ewangelicznych zasad moralnych, które swoje wystarczające rzeczowe uzasadnienie posiadają poza wiarą. Choć zwykło się z prawem naturalnym utożsamiać drugą tablicę *Dekalogu*, to przecież analizując pierwsze trzy przykazania zauważamy, że ich obowiązywalność zasadza się na racjach rozumowych. Przykładem niech będzie pierwsze przykazanie, które nie nakazuje uznania istnienia Boga, lecz zakazuje stawiania czegokolwiek, co Bogiem nie jest, w Jego miejsce. *Praeambula fidei* pełnią podwójną funkcję w przyjęciu wiary: uwiarygodniają Osobę Jezusa Chrystusa jako pierwszego i podstawowego głosiciela Ewangelii, weryfikując część Jego nauczania w świetle złożonego naturalnego doświadczenia, oraz uzdalniają do przyjęcia całości tego nauczania jako prawdziwego wraz ze ścisłymi tajemnicami wiary. Jak bowiem przypomniał Jan Paweł II, „akt zawierzenia Bogu był zawsze rozumiany przez Kościół jako moment fundamentalnego wyboru, który angażuje całą osobę. Rozum i wola wyrażają tu w najwyższym stopniu swą naturę duchową, aby pozwolić człowiekowi na dokonanie aktu, w którym realizuje się w

pełni jego osobowa wolność”⁶². Ta zaś, aby była w pełni wolnością ludzką, a nie samowolą, potrzebuje kierownictwa rozumu. Dla aktu wiary funkcję tę spełniają *praeambula fidei*. One to poprzedzając logicznie, choć niekoniecznie czasowo przyzwolenie wiary, racjonalizują ów fundamentalny wybór. *Praeambula fidei* ujawniają także racjonalność samego chrześcijańskiego Objawienia jako takiego i je umożliwiają. Objawienie bowiem, aby przyciągnęło uwagę konkretnego człowieka, posiadającego określone doświadczenia i żywiącego określone sądy o świecie, i go przekonało, że jest słowem Boga, musi sytuować człowieka w wymiarze jego metafizycznego i historycznego doświadczenia, które logicznie i moralnie uwiarygodnia Objawienie chrześcijańskie⁶³.

Najtrudniejszym dla zagadnienie racjonalności wiary chrześcijańskiej jest problem tajemnicy, w tym tzw. ścisłych tajemnic wiary, jak prawda o Trójcy Świętej, Wcieleniu Syna Bożego i Jego Zmartwychwstaniu, Łasce jako sposobie udzielania się Boga człowiekowi, jak cały szereg prawd maryjnych i eschatologicznych. Są to prawdy, „których możliwa i faktyczna treść może być obecnie poznana jedynie dzięki objawieniu Bożemu i które na innej drodze nie są dostępne żadnemu stworzonemu intelektowi”⁶⁴. Choć przez człowieka mogą być przyjęte jedynie w posłuszeństwie wiary, same nie są czymś absurdalnym. Nie są także czymś niepoznawalnym i całkowicie nieznanym, choć nie są w pełni poznane, a głębia ich własnego sensu jest nieprzenikniona dla rozumu ludzkiego. Racjonalność ścisłych tajemnic wiary uwidacznia się w dostrzeżeniu przez ludzki intelekt swych granic oraz – równocześnie – bezgranicznej wielkości Boga, który zarówno sam w sobie, jak i w swoim działaniu jest nieprzenikniony dla ludzkiego poznania⁶⁵.

Tak ujawniająca się racjonalność wiary chrześcijańskiej prowadzi nas na powrót do racjonalności dzieła Jezusa Chrystusa, które jest usprawiedliwieniem racjonalności wiary. Dzięki pracy teologa, który treść Objawienia poddaje racjonalnemu namysłowi, „Boża Prawda, «ukazana nam w Piśmie Świętym i

⁶² Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 13.

⁶³ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Praeambula fidei*, w: tychże, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, k. 352-354.

⁶⁴ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Tajemnica*, w: tychże, *Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., k. 462.

⁶⁵ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 137-140.

właściwie tłumaczona przez nauczanie Kościoła», jest – jak powie Jan Paweł II w *Fides et ratio* – sama w sobie zrozumiała, odznacza się bowiem taką logiczną spójnością, że jawi się jako autentyczna dziedzina wiedzy”⁶⁶.

6. Uwagi końcowe

Wiara chrześcijańska, jeśli ma być autentycznym poznaniem Boga i przyłgnięciem do Niego, musi być wiarą rozumną. Inaczej będzie tylko zwyczajem, sentymentem, zabobonem. Jej rozumność jest koniecznym warunkiem uczestniczenia chrześcijaństwa w dialogu międzykulturowym i uczestniczenia w odpowiedzialnym kształtowaniu „oblicza ziemi”. Broniąc racjonalności wiary chrześcijańskiej i chrześcijaństwa w ogóle oraz wykazując jej zasadność, trzeba pamiętać, że jest to racjonalność proporcjonalna do jej nośnika. Nie istnieje bowiem jeden typ racjonalności, lecz zależna jest ona m.in. od rodzajów przedmiotów, o których jest orzekana⁶⁷. Racjonalność wiary chrześcijańskiej zasadniczo różni się przede wszystkim od racjonalności właściwej naukom. O ile ta ostatnia jest wyłącznie racjonalnością teoretyczną i epistemiczną, racjonalność wiary jest także racjonalnością praktyczną. Ostatecznie bowiem wiara chrześcijańska nie służy zaspokojeniu poznawczej ciekawości człowieka, lecz jest sposobem jego bycia, zmierzającym do osiągnięcia eschatycznej pełni.

Rozum wiary nie zastąpi. Racjonalizacja wiary nieuchronnie wiedzie do jej utraty. Ale do jej utraty wiedzie także pozbawienie wiary racjonalności, gdyż wiara irracjonalna jest po prostu nieludzka i jako taka musi być przez człowieka odrzucona. Dlatego nie *credo, quia absurdum*, lecz *credo ut intelligam*, dopełnione przez *fides quaerens intellectum* wskazuje odpowiadającą naturze człowieka sposób bycia wierzącego chrześcijanina.

⁶⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 66.

⁶⁷ Szerzej na ten temat zob. M. Bombik, *Typy racjonalności (I)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” (2001) 1, 5-42; M. Walczak, *Racjonalność nauki. Problemy, koncepcje, argumenty*, Lublin 2006, 32-86.