

„DWA SKRZYDŁA, NA KTÓRYCH DUCH LUDZKI UNOSI SIĘ KU KONTEMPLACJI PRAWDY”

(Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, wstęp)

Już Sobór Watykański I poświęcił osobny dokument (pierwszą z dwóch uchwalonych Konstytucji dogmatycznych) problematyce Objawienia, omawiając przy tym w sposób niezwykle wnikliwy relacje zachodzące między rozumem i wiarą¹. Idąc po linii prastarej tradycji katolickiej, podkreślono wówczas rozumność aktu wiary i wiary jako takiej, co trzy wieki wcześniej musiał już uwypuklić Sobór Trydencki, przeciwstawiając się błędnemu pojmowaniu wiary przez Lutra, który akcentował w niej moment ufności (tzw. *fides fiducialis*) z wyraźnym uszczerbkiem dla jej rozumności (jej wymiaru rozumowego). Skoro jednak pojawiły się w XIX wieku nowe błędy w postaci fideizmu i tradycjonalizmu (oba te nurty wyakcentowały rolę wiary w życiu ludzkim na niekorzyść rozumu, albo nawet z wyraźnym niedocenieniem, jeśli nie przekreśleniem, rozumu jako takiego, negując tym samym rozumność wiary), Sobór Watykański I uznał za swój podstawowy obowiązek zająć się w pierwszym rzędzie tą problematyką, do czego skłaniał go jeszcze fakt, że niektórzy myśliciele — także katolicy — polemizując z tymi błędami, popadli w drugą skrajność i akcentowali rolę rozumu ludzkiego na niekorzyść wiary. Zwłaszcza czwarty rozdział wspomnianej Konstytucji jest bardzo wymowny i zasługuje na przytoczenie przynajmniej niektórych jego zdań w całości:

Kościół Katolicki zawsze zgodnie utrzymywał i utrzymuje, że istnieje podwójny porządek poznania, różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym wypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary Boskiej. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu; nie można ich poznać bez Objawienia Bożego. (...)

Jakkolwiek prawdą jest, że wiara przewyższa rozum, jednak nie może zaistnieć rzeczywista niezgodność między wiarą a rozumem. Ten sam bowiem Bóg, który objawia tajemnice i wszczepia

¹ Por. BF I, 42 nn.

wiarę, obdarzył duszę ludzką światłem rozumu, Bóg zaś nie może przeczyć samemu sobie (...).

Wiara i rozum nie tylko nie mogą różnić się między sobą, ale owszem służą sobie wzajemną pomocą. Prawidłowy bowiem sposób myślenia wyjaśnia podstawy wiary, a umysł oświecony światłem wiary oddaje się wiedzy o rzeczach Boskich. Wiara zaś uwalnia i strzeże umysł przed błędami oraz wyposaża wielorakim poznaniem. Dlatego Kościół daleki jest od tego, by miał przeszkadzać rozwojowi wiedzy ludzkiej i osiągnięciom cywilizacji. Owszem, popiera je wieloma sposobami i przyczynia się do ich rozwoju. (...) ².

W związku z tak jasnymi stwierdzeniami poprzedniego Soboru nasuwa się pytanie, czy konieczna (niezbędna) była ostatnia encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, podpisana 14 września 1998 roku? A może chodzi w niej jedynie o współczesne, nowe odczytanie tej dawnej, podanej przez Sobór jako „tradycyjna”, nauki Kościoła?

1. Nie tak dawne przeakcentowywanie roli rozumu w życiu i poznaniu ludzkim

Kiedy u progu lat dziewięćdziesiątych przedstawiciele francuskiej redakcji *Communio* zaproponowali poświęcić osobny zeszyt naszego pisma „obronie rozumu”, nie spotkali się bynajmniej ze zrozumieniem kolegów z innych wersji językowych. W rzeczy samej bowiem nie za bardzo wiadano, o co chodzi tym dosyć młodym jeszcze, a więc pełnym młodzieńczych zapałów i entuzjazmu, świeckim profesorom (i wykładowcom) filozofii. Wielu starszych członków innych redakcji krajowych, głównie teologów, miało przecież żywą świadomość nadmiernego, jak dotąd, akcentowania roli rozumu ludzkiego — także w teologii.

To przecież u progu naszego stulecia, w wyniku interwencji Stolicy Apostolskiej ³ i papieża Piusa X, który encykliką *Pascendi* potępił modernizm ⁴, rozwinął się w teologii tzw. intelektualizm

² Tamże, nr 60-64.

³ Chodzi zwłaszcza o wydany w 1901 roku przez Św. Oficjum dekret *Lamentabili*; BF I, 71-77.

⁴ Zob. BF I, 78-84. W podanej przez tegoż papieża w r. 1910 tzw. *Przysiędze antymodernistycznej* (BF I, 85-95) broni się m.in. także rozumności aktu wiary: „z wszelką pewnością utrzymuję i szczerze wyznaję, że wiara nie jest ślepym uczuciem religijnym, wyłaniającym się z głębin podświadomości pod wpływem serca i pod działaniem dobrze usposobionej woli, lecz prawdziwym rozumowym uznaniem prawdy przyjętej z zewnątrz ze słuchania, mocą którego wszystko to, co powiedział, zaświadczył i objawił Bóg osobowy, Stwórca i Pan nasz, uznajemy za prawdę dla powagi Boga najbardziej prawdomównego” (tamże, 90).

srowadzający całą niemal teologię (i wiarę) do rozumu ludzkiego. Jego początki odmalowuje znakomicie M.-D. Chenu w swych wspomnieniach z lat studiów teologicznych, jakie odbywał w tym okresie w Rzymie⁵. Również z nie małym bólem i przykrością wspomina takie podejście do teologii o kilka lat młodszy od niego, jeden z największych teologów naszego stulecia, Y. Congar⁶. Teologia bowiem się stawała — w wykonaniu tzw. intelektualistów — swego rodzaju logiką (a nawet logistyką) wiary (lub Objawienia): istotne jej twierdzenia można było sprowadzić (i faktycznie sprowadzono) do równań matematycznych, pozbawionych siłą rzeczy choćby odrobiny ducha (serca i uczuć). Typowym przedstawicielem intelektualistycznego podejścia do Objawienia i teologii był na Zachodzie (obok kilku innych) Ch. Boyer SJ, który twierdził krótko i zdecydowanie: „Treść Objawienia pokrywa się dokładnie z treścią zdań, które tworzą właśnie słowo Boga, skierowane do ludzi”⁷. W Polsce natomiast stanowisko to podtrzymywał nieugięcie ks. I. Różycki, który w swym jedynym (wydanym) tomie *Dogmatyki* sprowadzał całe Objawienie do zdań, wyjaśniając, że „w każdym zdaniu obecne są trzy składniki: 1° s ł o w a, z których to zdanie jest zbudowane; 2° s ą d umysłu o rzeczach, który jest tymi słowami oznaczony; — i wreszcie, 3° s t o s u n e k p r e d m i o t o w y, o którym dane zdanie wypowiadamy”⁸. A ponieważ „i ł o ś ć p r a w d, czyli ściślej, stosunków przedmiotowych, objawionych przez Boga (!) jest zamknięta i skończona, i wzrastać nie może. Publiczne Objawienie Boże podaje bowiem ludziom pewną s u m ę p r a w d, czyli stosunków przedmiotowych”⁹, to tzw. rozwój dogmatów może polegać jedynie na zestawianiu tych zdań (objawionych!?) ze sobą i wydobywaniu, na podstawie logicznego wnioskowania, twierdzeń zawartych w nich choćby tylko *implicite*. Godnym uwagi i szczególnego podkreślenia jest przy tym fakt, że w wydanych już po Soborze Watykańskim II (który zwłaszcza w Konstytucji *Dei Verbum* — o Bożym Objawieniu zmienił radykalnie¹⁰ dotychczas-

⁵ Por. J. Duquesne, *O wolność poszukiwań teologicznych. Rozmowy z O. M.-D. Chenu*, Warszawa 1977, zwł. s. 24 nn.

⁶ Por. J. Puyo, *Zycie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, Warszawa 1982, *passim*.

⁷ Ch. Boyer, *Relazione tra il progresso filosofico, teologico, dogmatico*, Gregorianum 33 (1952) 170 (168—182). Podobnie wypowiada się w tymże samym numerze tegoż pisma G. Filograssi SI, *Tradizione Divino-Apostolica e Magistero della Chiesa* (ss. 135-167).

⁸ Ks. I. Różycki, *Dogmatyka*, t. I (księga I: *Metodologia teologii dogmatycznej*), Kraków 1947, s. 81.

⁹ Tamże, s. 86.

¹⁰ Niektórzy mówili np., że o 180 stopni w stosunku do przygotowanego

sowe podejście do tych zagadnień) *Podstawach sakramentologii* ¹¹ ks. I. Różycki podtrzymuje w dalszym ciągu swoje stanowisko, podbudowując je, lub na swój sposób „ubogacając”, wybranymi (odpowiednio) tekstami soborowymi. Skoro bowiem treścią katolickiej nauki wiary (teologii) jest — jak pisze — „uporządkowany zbiór metodycznych i odznaczających się oczywistością wynikania odpowiedzi na pytania rozumu dotyczące treści katolickiej wiary” ¹², a więc zbiór zdań, czyli stosunków przedmiotowych, stu-procentowo pewnych, bo udowodnionych naukowo ¹³, zawartych w Piśmie św. i Tradycji, to nie może żadną miarą się pojawić jakieś nowe zdanie (stosunek przedmiotowy), które nie wynikałoby — jako równoważnie objawione ¹⁴ — ze zdań już znanych, co logicznie prowadzi do wniosku, że *nihil novi sub sole Divinae Revelationis*, czyli — mówiąc bardziej dosadnie — żadna wypowiedź Magisterium Kościoła (ostatniego Soboru) nie może w niczym naruszać intelektualistycznego, jak najbardziej zwartego i stu-procentowo rozumowego, systemu ks. I. Różyckiego. Istnieje bowiem w tym przypadku „ponadnaukowa pewność teologiczna”, która „odznacza się tym, że jest zawsze większa (sic!) od naukowej teologicznej pewności argumentów dowodowych” ¹⁵.

U cytowanego autora, podobnie zresztą jak u wielu jego kolegów intelektualistów, widać nieprzeparte wprost dążenie do naukowego, czyli (w ich ujęciu) jak najbardziej logicznego, uzasadnienia naukowego charakteru samej teologii. Skoro bowiem racjonalizm

na Sobór schematu, inni zaś nazywali nawet tę zmianę „przewrotem kopernikańskim” w podejściu do wiary, Objawienia i teologii. — Szerzej omawiałem tę kwestię m. in. w artykułach: *Rola i funkcja dogmatu jako środka rozumienia rzeczywistości objawionej*, *Ateneum* Kapł. 79 (1972) 130-141; *Profetyczny charakter teologii*, *Ateneum* Kapł. 82 (1974) 52-68.

¹¹ Kraków 1970.

¹² *Podstawy sakramentologii*, s. 16.

¹³ „...dowieść w dogmatyce katolickiej znaczy związać treść dowodzonego twierdzenia z treścią katolickiej nauki wiary stosunkiem oczywistego wynikania w taki sposób, że inna możliwość jest wykluczona”. Tamże, s. 27. A ponieważ „katolicka dogmatyka dąży do sprowadzenia treści katolickiej nauki wiary, jako skutku, do swego właściwego źródła, tj. do treści Pisma św. i Tradycji. Dlatego dowieść w katolickiej dogmatyce znaczy również związać treść dowodzonego twierdzenia z treścią nauki Pisma św. i Tradycji stosunkiem oczywistego wynikania, w taki sposób, że inne twierdzenie jest wykluczone”. Tamże, s. 27-28. O ile jednak „dowody nauk ścisłych, oparte na przesłankach rozumowych czyli oczywistych, nazywają się *dowodami rozumowymi*, dowody oparte na przesłankach objawionych przez Boga (!!) nazywają się *dowodami teologicznymi*”. Tamże, s. 28. „Teologicznie udowodnione jest zatem twierdzeniem wówczas, jeśli jest rzeczą oczywistą, że posiada tę samą treść co nauka Pisma św. i Tradycji”. Tamże, s. 29.

¹⁴ Por. tamże, s. 32 n.

¹⁵ Tamże, s. 38.

Oświecenia i Wielkiej Rewolucji Francuskiej, który osiągnął swoje apogeum u schyłku XIX wieku, negował zdecydowanie naukowość teologii (wyrzucanej wtedy z uniwersyteów europejskich, chociaż to ona właśnie leżała u samych podstaw ich powstawania) teologowie tamtej doby uważali poniekąd za swój osobisty obowiązek i swe pierwszoplanowe zadanie dowodzić naukowości uprawianej przez siebie dyscypliny. Traktowana jako „metodycznie uporządkowany zbiór twierdzeń powiązanych nawzajem ze sobą i logicznie wpływających ze siebie”, teologia miała mieć wcale nie gorszy status od wszystkich innych nauk humanistycznych. Wypada w związku z tym zauważyć, że to właśnie Y. Congar, w wydanym tuż przed Soborem swym wprowadzeniu do teologii¹⁶, wznosząc się poniekąd ponad tę problematykę (albo też ją lekceważąc), ukazuje teologię i ją nazywa — w ślad za św. Tomaszem z Akwinu — prawdziwą *mądrością*, albowiem poznaje ona w świetle Najwyższej Przyczyny zasady całego porządku dziejów i świata, żyje przekazanym jej planem i Mądrością samego Boga, dzięki czemu może wszystko ogarnąć i podawać nawet ostateczne oceny, czy też wyznaczać nieprzekraczalne granice dla innych dziedzin wiedzy¹⁷. „Do kompetencji teologii należy mówić o ostatecznym znaczeniu rzeczy, o ich celowości i wartości. Teologia jest wówczas prawdziwą mądrością, gdy nie próbuje podawać sumy wiadomości dotyczących natury rzeczy, ale jest żywotna we właściwym jej porządku religijnym”¹⁸.

W tym samym mniej więcej czasie, gdy Y. Congar przygotowywał do druku wzmiankowane wyżej tak nowatorskie wprowadzenie do teologii, że nie musiał w nim faktycznie niczego zmieniać po Soborze Watykańskim II¹⁹, w Lublinie pracował nad

¹⁶ *La Foi et la Théologie*, Paris 1962; przekład polski: *Wiara i Teologia*, w: *Tajemnica Boga*, Poznań etc. 1965, s. 1-213.

¹⁷ Por. tamże, s. 148.

¹⁸ Tamże, s. 149. W dalszym ciągu swych rozważań Congar ukazuje teologię jako „kulturę umysłową właściwą kapłanowi — studze Ewangelii”. Tamże, s. 153 n.

¹⁹ Czemu dał wprost wyraz w słowie wstępnym, skierowanym do czytelnika polskiego. Zob. Y.M.J. Congar, *Po Soborze*, w *Tajemnica Boga*, s. XXXIII-XXXVI, gdzie stwierdza m. in. „Teologia, o ile jest żywa, tzn. o ile kształtuje się przez kontakt z problematyką ludzką, wzbudza wszędzie duże zainteresowanie. Widzi się w niej co najmniej jedną z form ludzkiej refleksji, właściwą tym ludziom mimo wszystko ciekawym, jakimi są prawdziwi chrześcijanie. Ze swej strony więcej niż kiedykolwiek mamy zaufanie do teologii jako formy służenia Bogu i ludziom (!). Nie przeżyła się ona z pewnością, choć musi przyjąć stawiane jej wymagania i zadania. Teologia zawsze była i zawsze będzie refleksją nad treścią wiary, albo lepiej powiedziawszy, nad tajemnicami”. S. XXXV. A ponieważ „nowe problemy domagają się dziś rozwiązania. Teologia nie może ich pomijać, gdyż inaczej

pierwszym tomem swej wielkiej *Dogmatyki* ks. W. Granat, który w prowadzonych równolegle wykładach uniwersyteckich — dobrze pamiętam — jak dziecko się cieszył z faktu, że udało mu się zamieścić w tomie I osobny paragraf (§ 3) poświęcony „możliwości naturalnej intuicji w poznaniu istnienia Boga”²⁰. Wiedział on przecież, że nie tak dawno jeszcze (bo w r. 1942) Kongregacja św. Officium umieściła na indeksie publikacje dwóch wybitnych teologów: N. Charliera i M.-D. Chenu, ze względu na zawarte w nich nowe, antyintelektualistyczne tendencje. Mimo to, prawdopodobnie także pod wpływem swego seminaryjnego i uniwersyteckiego kolegi, ks. W. Sedlaka, który — jak sam mawiał — największych swych odkryć naukowych dokonywał właśnie dzięki intuicji, którą dopiero potem starał się uzasadnić naukowo²¹, ale również idąc za głosem swego integralnie pojmowanego człowieczeństwa, ks. Granat był święcie przekonany, że nie można człowieka ograniczać do samego tylko rozumu, ale trzeba ujmować go całościowo²². Człowiek nie jest bowiem samym tylko rozumem, ale ma także wolę i serce, jest istotą niesłychanie złożoną, przewyższającą niemal nieskończenie wszelkie inne byty stworzone. I dlatego „teologia, podsuwając ogólne wskazówki przy szukaniu opisu człowieka, musi za wszelką cenę zachować szerokość spojrzenia, to znaczy powinna włączyć w swój system, albo przynajmniej pozytywnie ocenić wyniki innych metod. Teologiczna metoda, wychodząc ze swych istotnych założeń, musi być integralna, najpierw co do stosowanych metod, a następnie i co do treści pojęcia: człowiek. Teolog katolicki, patrząc na człowieka oczyma Boga, zachowa perspektywę głębi i uniknie w ten sposób wszelkich spłyceń²³ prowadzących w rezultacie do zniekształcenia przedmiotu badań”²⁴. Oświecenie wewnętrzne, iluminacja, o ja-

znajdzie się poza nurtem życia, poza ogólnoludzką kulturą, a nawet nie będzie mogła służyć ludowi Bożemu dążącemu wciąż naprzód w dziejach świata. Nowe zaś problemy, względnie nowe formy problemów odwiecznych, dotyczą rzeczywistości, a nawet samej wiary, w ich odniesieniu do człowieka”. S. XXXIV.

²⁰ Zob. ks. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, s. 45-76.

²¹ Jak np. że w Górach Świętokrzyskich są złoża krzemu, albo też jak mogły pracować przed wiekami znajdujące się u ich podnóża pradawne dymarki.

²² Por. ks. W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie — człowiek*, Lublin 1961, s. 209 nn; tenże, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961; tenże, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976; tenże, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

²³ Jakże często ks. Granat określał wszystkich naukowców ograniczających całą wiedzę o człowieku wyłącznie do reprezentowanej przez samych siebie dyscypliny naukowej wiele mówiącym mianem „spłyciarzy”!

²⁴ Ks. W. Granat, *Bóg Stwórca...*, s. 231.

kiej mówił św. Augustyn (a jego słowa posłużyły K. Zanussiemu za motto filmu pod tym właśnie tytułem), może stanowić dla człowieka także odpowiedni punkt wyjścia na jego drodze dążenia do prawdy.

Dla całości obrazu należy dodać w tym miejscu, że ani Y. Congarowi, ani ks. W. Granatowi, ani innym antyintelektualistom, nie chodziło w żadnym razie o wyakcentowanie serca, uczuć, intuicji, na niekorzyść ludzkiego rozumu, lecz jedynie o uwypuklenie faktu, że chociaż człowiek jest z natury swej istotą myślącą i rozumną, to nie można go przecież żadną miarą sprowadzać do samego tylko rozumu stanowiącego ważną, ale nie jedyną, właściwość specyfikującą człowieka jako takiego. Po wielu latach wykrzywionego przez intelektualizm patrzenia na człowieka jako na podmiot zajmujący się teologią nadszedł już chyba najwyższy czas naprawienia tych błędów i wypaczeń. Dlaczego więc w dobie naprawiania tej sytuacji, kiedy jeszcze — jak się wydaje — dużo jest do zrobienia w dziedzinie całościowego patrzenia na człowieka, tym młodym filozofom francuskim, o których wspomniałem na początku tego punktu, przyszło na myśl, że trzeba zająć się na serio obroną rozumu ludzkiego? Przed kim lub przed czym należy go bronić?

2. Problem obrony rozumu

Skoro postulaty wysuwane przez francuską redakcję *Communio* nie znajdowały oddźwięku ani zrozumienia u kolegów z innych wersji językowych, zdecydowali się oni na wydanie własnego, jubileuszowego, setnego, podwójnego numeru (2-3, 1992) poświęconego w całości sprawie obrony rozumu (*Sauver la raison*). W artykule wstępnym zastępca redaktora naczelnego wersji francuskiej, V. Carraud²⁵ wyjaśnia, że zajęcie się rozumem ludzkim nie jest prowokacją ani jakimś paradoksem, albowiem wiara chrześcijańska wyznaje odwieczne Słowo (*Logos*) Ojca, które stało się człowiekiem. I dlatego rozum (*logos, ratio*) jest właściwym powołaniem chrześcijaństwa, którego podstawowym zadaniem jest myślenie. Objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie (*teo-fania*) nie tylko dostarcza nam przedmiotu do oglądania (*estetyka*), ale — jak podkreśla to H. U. von Balthasar — jest z istoty swej *teo-logią*, lub *teo-logiką*²⁶, albowiem Chrystus jest Rozumem w Osobie. Należy zatem się pytać, co oznacza *logos*, aby rozum-

²⁵ *Garder la raison*, *Communio* 17 (1992) nr 2-3, s. 7-11.

²⁶ Jedną z trzech części wielkiej trylogii H. U. von Balthasara nosi właśnie tytuł: *Theologik*, Einsiedeln 1985 nn. Dwie inne to *Herrlichkeit* i *Theodramatik*, Einsiedeln 1969 nn.

ność teologiczna była nie tylko czymś możliwym, ale i nieodzownym — jako specyficzne znamię chrześcijaństwa. Z drugiej zaś strony trzeba także badać, co chrześcijaństwo mówi o rozumie, a to najpierw dlatego, że skoro to pojęcie nie jest nieodzowne (czyli z samej swej natury) pojęciem pierwszym, to od jego ukształtowania zależy punkt wyjścia w całej refleksji o rozumie i wierze, a następnie z tej racji, że *Logos* Wcielony odkryje, być może, przed człowiekiem naturę *logosu* ludzkiego, zanim jeszcze ten ostatni zdoła w sposób racjonalny spojrzeć na *Logos boski* ²⁷.

W dalszym ciągu swej refleksji V. Carraud stwierdza, że chrześcijaństwo z samej swej natury jest rozwinięciem, wyjaśnieniem. Chociaż bowiem Boża odpowiedź dana w Jezusie Chrystusie jest jedyna i niepowtarzalna jako wypowiedziana raz na zawsze, to przecież nie wyklucza ona żadną miarą coraz to nowych pytań ludzkich. Jawi się tym samym paradoks konstytuujący chrześcijaństwo: ludzie wierzący są racjonalistami, albowiem Bóg, który się objawił, jest *Logosem*; niemniej jednak Rozum będący Bogiem, chociaż już się nam objawił, jest nieuchwytny, absolutny, niewyraźalny żadną ograniczoną, ze swej natury, wypowiedzią ludzką. Innymi słowy, zadanie chrześcijan polega na wypowiadaniu (wyrażaniu) tego jedyne *Logosu* za pomocą naszych wielu *logoi*, czyli na mówieniu o tym jedynym Słowie Wcielonym za pośrednictwem naszych słów ludzkich. Wielość jest tu niezbędna do wyrażenia tej boskiej Jedyności i Niepowtarzalności. Różnorodność punktów patrzenia jest bowiem nieodzowna do rozważania tego jedyne Centrum, przy którym wszystko nabiera *sensu* ²⁸. Rozum zostaje nam przeto ofiarowany — przede wszystkim naszym pytaniom i problemom, które słusznie (racjonalnie) mnożymy — a nie odebrany. I ten właśnie wymóg racjonalności, czyli rozumienia, potwierdza cała tradycja, traktując go jako zgoła naturalny związek poznania (rozumienia) z wiarą. Rozumność człowieka jest bowiem konstytutywnie wpisana w jego akt wiary. Można by jednak wyrazić to odwrotnie: dążenie do zrozumienia dopełnia (konstytutywnie) człowieczeństwo człowieka. Można by nawet powiedzieć, że rozum jako zdolność (*mens, ratio, intellectus, animus*) świadczy istotnie o podobieństwie (obrazie) człowieka do *Logosu* i że — z drugiej strony — to wszystko, co wypływa

²⁷ Szerzej tym zagadnieniem zajął się redaktor naczelny francuskiej wersji *Communio*, O. Boulnois w podanym niżej swoim artykule. Por. także G. Chantraine, *Le Logos est-il théologique?*, *Communio* 17 (1992) nr 2-3, s. 51-72.

²⁸ Szerzej to zagadnienie omawia J. Greisch, *La raison au pluriel*, *Communio* 17 (1992) nr 2-3, s. 99-123.

z rozumu (*logosu*), wskazuje na Chrystusa, który się nam objawił, stał się ciałem, rozumem, duszą. Badanie rozumu jako właściwości człowieka i jego funkcjonowania jako celu i czci oddawanej Stwórcy staje się przeto czymś tak naturalnym i oczywistym, że podnoszony tak często problem przeciwieństwa między wiarą i rozumem oraz pomiędzy tym, co rozumowe i co religijne, traci w ogóle rację bytu. Wystarczy tylko uświadomić sobie tak wielki racjonalizm całej tradycji chrześcijańskiej, nie wyłączając jej nurtu „mistycznego”, aby się nie ośmieszać stawianiem tak płytkich i bezsensownych zgoła zarzutów.

Jeżeli zatem podejmuje się obecnie na nowo kwestię rozumu, to przede wszystkim dlatego, że od dwóch stuleci żyjemy w sytuacji opisanej przez W. Hegla w jego *Fenomenologii ducha*, a polegającej na rozejściu się rozumu świeckiego i świadomości wiary: rozum zagubił wiarę i stąd właśnie płyną tak mocne żądania świeckości, czyli laickości, całego życia publicznego, wierze zaś zaczęło brakować tu i ówdzie rozumu i dlatego daje się ona wówczas analizować jako jakiś rozum sfrustrowany. Jeżeli bowiem wierze wystarcza sam czczy subiektywizm, to taka wiara nie tylko ubożeje, ale po prostu neguje samą siebie, tracąc swój sens i swe nadprzyrodzone pochodzenie²⁹. Jeżeli zatem ludzie, a zwłaszcza chrześcijanie, uwewnętrzniają zbyt mocno swą wiarę, a wraz z nią także to wszystko, co winno być dla nich zdecydowanie zewnętrzne, przestają wierzyć autentycznie i stają się — jak to dosadnie ujmuje J. Basteire³⁰ — kretynami, którym brakuje zwykłego zdrowego rozsądku. Można by w związku z tym postawić jak najbardziej zasadne obecnie pytanie o sens tych wszystkich sekt³¹, gnostycyzmów³² i pseudo-wierzeń, jakie się cieszą tak wielkim powodzeniem w świecie zachodnim: czy nie są one uderzającym wprost przejawem wiary bezrozumnej, względnie braku rozumności (roztropności³³) w wierze? I czy przypadkiem brak rozumu w wierze nie prowadzi wciąż ludzi do jednego z poważniejszych błędów (grzechów) religijnych, jakim jest właśnie bałwochwalstwo³⁴?

²⁹ Por. V. Carraud, art. cyt., s. 8 n.

³⁰ *Chréties ou crétins?*, *Communio* 17 (1992) nr 2-3, s. 143-151.

³¹ Problem poruszany m.in. w *Communio* 11 (1991) nr 3: *Sekty w Kościele*.

³² Kwestia poruszana przez kilku autorów w *Communio* 18 (1998) nr 4: *Gnoza*.

³³ Por. *Communio* 18 (1998) nr 5: *Roztropność*.

³⁴ Problematyce bałwochwalstwa polska redakcja *Communio* poświęciła celowo osobny numer: 1 z 1995 roku, zamieszczając w nim m.in. artykuł C. Hubera SI, *Rozumność wiary w Boga* (s. 134-147).

Nie tylko bowiem nie istnieje jakakolwiek kolizja między wiarą a rozumem, lecz autentyczna, prawdziwa wiara wymaga rozumności: musi być wiarą jak najbardziej rozumną. Co więcej, to właśnie wiara jest w stanie uzasadnić różne racje rozumowe, poplątane między sobą i zagubione gdzieś w świecie sprzecznych nierzadko między sobą ujęć³⁵. I dlatego świeckość (laickość) można by pozytywnie określić jako podpórkę, którą sam rozum sobie tworzy, aby uniknąć dzięki niej swych nierozumnych roszczeń do poznania wszystkiego lub do ogarnięcia całości. Z tego też punktu widzenia, laickość nie byłaby obroną rozumu przed jakimś całkowicie wyimaginowanym zagrożeniem ze strony religii, lecz jedynie samo-obroną rozumności (racjonalności). I w tym właśnie znaczeniu — jak to ujmuje J.-R. Armogathe³⁶ — chrześcijaństwo są orędownikami laickości przeciw imperialistycznym zapędom takiej czy innej gałęzi wiedzy, która chciałaby zdominować wszystkie inne (a przynajmniej niektóre z nich). Postępują tu zresztą podobnie, jak wówczas, gdy bronią rozumności (rozumu) przeciw przeróżnym irracjonalizmom religijnym. Tak pojęta laickość opiera się bowiem na wielości racji, czyli — inaczej się wyrażając — na wielkim bogactwie poszczególnych rozumów ludzkich. Dopuszcza też liczne i częste konflikty, w pełni uzasadnione, pomiędzy tymi a innymi racjami. Laickości tej jednak, warunkującej wzajemny szacunek oraz możliwość prowadzenia dyskusji i debat, nie można żadną miarą mieszać z jej konkretnymi formami historycznymi, zwłaszcza tymi, jakie przyjmowała ona po Rewolucji Francuskiej, stając się poniekąd czymś w rodzaju „religii państwowej”. Czymś zdecydowanie innym jest bowiem autentyczny szacunek do człowieka, zakładający siłą rzeczy poszanowanie jego mniej lub bardziej uzasadnionych racji i przekonań (chyba że są one wyraźnie sprzeczne z dobrem wspólnym, publicznym, są wywrotowe, anarchiczne itd.), a czymś zgoła innym (i nawet sprzecznym samym w sobie) jest narzucanie ludziom określonych postaw i zachowań — w imię ich (nieograniczonej?) wolności³⁷.

³⁵ Szerzej zajął się tą problematyką P. Cormier w artykule: *Apologie contre le nouvel insensé* Communio 17 (1992) nr 2-3, s. 73-82.

³⁶ *La laïcité: une question d'Église*, Communio 17 (1992) nr 2-3, s. 168-174.

³⁷ Jak można bowiem *logicznie* pod hasłem: „Wolność, równość i braterstwo”, odmawiać ludziom *równości* i *wolności* w wyznawaniu swego światopoglądu religijnego? Jakie mogą być uzasadnione (a więc rozumne, racjonalne) podstawy państwa bezwyznaniowego (laickiego)? Czy sama obawa przed ewentualnością sporów (batalii, wojen?) światopoglądowych może tu wystarczać? Szerzej zob. J.-B. d'Onorio, *Les fondements juridiques de la laïcité en France*, Communio 17 (1992) nr 2-3, s. 152-167; J.-L. Archambault, *La communion dans la raison*, Communio 17 (1992) nr 2-3, s. 175-194; J. Duchesne, *Version américaine*, Communio 17 (1992) nr 2-3, s. 195-203.

Skoro zatem wierni świeccy są faktycznie Kościołem Jezusa Chrystusa, obecnym i aktywnym w świecie (por. KK 33), ich zaś szczególnym zadaniem „jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela” (KK 31), to również oni powinni „się pilnie starać o głębsze poznawanie (rozumienie) prawdy objawionej i usilnie błagać Boga o dar mądrości” (KK 35). Przecież to chrześcijanie świeccy, jako ludzie żyjący w świecie i uświęcający ten świat „na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako” (KK 31), „wszędzie mają głosić świadectwo o Chrystusie, a tym, którzy się tego domagają, zdawać sprawę z nadziei życia wiecznego, która jest w nich” (KK 10). Właśnie to apostołstwo, o jakim mówi tak jasno i wyraźnie Sobór Watykański II, traktując je jako prawo, a zarazem bardzo wzniosłe i szlachetne zadanie wszystkich wiernych świeckich, niezależnie od miejsca i roli, jakie każdy z nich zajmuje i pełni w świecie, i uznając je za niezwykle „cenną działalność mającą na celu ewangelizację świata” (KK 35), wymaga od nich wszystkich i każdego z nich z osobna właściwego rozeznania spraw Bożych, wiedzy i rozsądku (roztropności), o ile mają sprostać tak szczytnemu swemu powołaniu. Prawdziwej mądrości życiowej w tej, jak i każdej innej, dziedzinie nie zdobywa się natomiast bezmyślnym zgoła powtarzaniem raz wyuczonych na pamięć zdań i formułek, lecz jedynie konfrontowaniem wiedzy rozumowej z życiem, jej konkretnym doświadczeniem³⁸, które pozwala dzielić się przeżywaną prawdą z innymi, dawać jej żywe, autentyczne świadectwo, jakiego wymaga Sobór powszechny, głosić światu Ewangelię, czyli Dobrą Nowinę o zbawieniu dokonanym i ofiarowanym nam w Chrystusie i przez Niego. Ta właśnie „ewangelizacja, to znaczy głoszenie Chrystusa, dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem, nabiera swoistego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się (w przypadku wiernych świeckich) w zwykłych warunkach właściwych światu” (KK 35).

Można by w związku z tym, w ślad za kilkoma autorami francuskimi (V. Carraud³⁹, O. Boulnois⁴⁰, a zwłaszcza J.-L. Marion⁴¹), stwierdzić, że samą istotą chrześcijaństwa jest eksponowanie siebie, przedkładanie siebie innym (= misja ewangelizacyjna), po-

³⁸ Problematyce tej poświęciliśmy osobny numer *Communio* 16 (1996) nr 5: *Doświadczenie chrześcijańskie*.

³⁹ Art. cyt., s. 7 n i 10.

⁴⁰ Artykuł w niniejszym numerze *Communio*.

⁴¹ *Apologie de l'argument*, *Communio* 17 (1992) nr 2-3, s. 12-33.

dawanie racji (rozumowych na pierwszym miejscu) przemawiających za nim, czyli je uzasadniających (także w praktycznym, konkretnym jego wykonaniu). Współczesny kryzys wartości, brak (solidnych) podstaw dla różnych, sprzecznych, wykluczających się niekiedy nawzajem systemów czy ideologii, jak też sama celowość norm odziedziczonych przez chrześcijan przemawiają za nową apologią (obroną) chrześcijaństwa jako takiego. W sytuacji nihilistycznego indywidualizmu, związanego w znacznym stopniu z dominującymi obecnie w świecie systemami demokratycznymi, chrześcijanie nie mają praktycznie nic do stracenia, kiedy się włączają w debatę (dyskusję) czysto rozumową, kierującą się formalnymi regułami wzorca komunikacyjnego, tzn. kiedy się starają wyłuszczyć jawnie i publicznie racje, jakimi się kierują, i uzasadnić w ten sposób racjonalnie (rozumowo) swoje najgłębsze przekonania. Jeżeli bowiem wierzymy w Rozum (Słowo, *Logos*) Wcielony, to musimy mieć także pełne zaufanie do rozumu. Jeżeli zaś głosiemy słowem i czynem, że miłość jest także „po Bożemu” rozumna, to nie zwalnia nas to z istotnego wciąż dla nas obowiązku wyjaśniania umysłem nastawionym na kalkulacje i matematykę tej olśniewającej prawdy, iż właśnie *Logos* jest Miłością⁴².

3. Nieodzowne wypośrodkowanie

Kiedy się ukazał przedstawiony w bardzo wielkim skrócie jubileuszowy numer francuskiej wersji *Communio*, inne redakcje krajowe zaczęły dostrzegać w poruszanej w nim problematyce jakiś sens i problem. Kilka redakcji (hiszpańska, niemiecka, północnoamerykańska i portugalska) zdecydowało się nawet poświęcić osobny zeszyt (6 w roku 1993) tej kwestii. Redakcja hiszpańska jednak, chociaż przejęła sam tytuł numeru od redakcji francuskiej (*Salvar la razon*⁴³), nie uznała chyba za stosowne przekazać swoim czytelnikom choćby jedno tylko opracowanie swych sąsiadów z północy, traktując problem po swojemu. Owszem, autor artykułu wprowadzającego, C. G. Andrade dostrzega wyraźnie pozostałości myślenia oświeceniowego w dobie obecnej w postaci wyakcentowywania „rozumu pozytywnego”, traktowanego jako jedyny obiektywny, w którym pokłada się nadal wszelkie nadzieje ludzkości, co prowadzi jednak nieuchronnie do relatywizmu sceptycznego, typowego dla „myśli debilnej”, która rezygnuje już z wszelkiej racjonalności wraz z jej dążeniem

⁴² Myśli te rozwija zwłaszcza Ph. Cormier we wzmiankowanym wyżej (w przyp. 35) artykule.

⁴³ *Communio* 15 (1993) nr 6.

do prawdy i dobra, porzuca wszelkie wysiłki rozumu, godząc się małodusznie na myślenie fragmentaryczne, bezowocne, pozbawione wszelkich dyskusji i planów, całkowicie bierne. Nic więc dziwnego, przy takiej rezygnacji z rozumu narasta obecnie egzaltowanie się uczuciowością, subiektywnym doświadczeniem, a nierzadko — pod wpływem współczesnego hedonizmu i konsumizmu — aprobeuje się nawet w pełni postawy nieludzkie, nieodpowiedzialne, niegodne po prostu człowieka⁴⁴. Postmodernizm⁴⁵ święci obecnie swoje triumfy. I dlatego właśnie wysuwa się obecnie na plan pierwszy, jako niezwykle ważne zadanie, obrona (uratowanie) rozumu ludzkiego. Wobec wielkiej degrengolady świata współczesnego jedynie Kościół jest w stanie stanąć na wysokości zadania i podjąć się dzieła obrony rozumu ludzkiego przed wszystkimi jego subiektywistycznymi (i pozytywistycznymi) wypaczeniami⁴⁶.

Znamienne i godne i szczególnego podkreślenia jest to, że pierwszy merytoryczny artykuł napisany przez profesora logiki w Madrycie, Pablo Domíngueza: *Logika, Prawda i Wolność*⁴⁷, opiera się w znacznej mierze w swej treści na wypowiedziach twórców i przedstawicieli polskiej, lwowsko-warszawskiej Szkoły logicznej: J. Łukasiewicza⁴⁸, S. Leśniewskiego⁴⁹, S. Jaskowskiego⁵⁰, Z. Zawirskiego⁵¹, nie pomijając nawet pewnych sugestii o. J. Bocheńskiego⁵². Nie potrzeba chyba dodawać, że myślą przewodnią tych rozważań jest relacja zachodząca pomiędzy prawdą a wolnością. Wniosek wynikający z tych tak wnikliwych rozważań jest natomiast następujący: „Z tej koncepcji Logiki, jaką wyłożyliśmy, wynika jasno, że Odwieczny Rozum oświeca nasze rozumienie, które — ze swej strony — zdolne jest odkryć w różnych «sferach (zakresach) rzeczywistości» jej wewnętrzne odniesienie (które objawia jej udział w Byciu). Dlatego też racjonalność

⁴⁴ Por. C. G. Andrade, *La segunda secularización*, *Communio* 15 (1993) 470 n.

⁴⁵ Zob. osobny numer *Communio* 14 (1994) nr 6: *Postmodernizm*.

⁴⁶ Por. C. G. Andrade, art. cyt., s. 473 nn.

⁴⁷ *Lógica, Verdad y Libertad*, *Communio* 15 (1993) 477-487.

⁴⁸ *Logika dwuwartościowa*, *Ruch Filozoficzny* 23 (1920); *Logística y Filosofía*, w: *Estudios de Lógica Filosofía*, Madrid 1975, s. 123 nn, 460 nn.

⁴⁹ *O podstawach matematyki*, *Przegląd Filozoficzny* 32 (1929) 60-101.

⁵⁰ *Rachunek zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych*, *Studia Societatis Scientiarum Torunensis, Sec. A.* 1 (1948) 57-77 (przekład angielski w: *Studia Logica* 24 (1969) 143-157).

⁵¹ *W sprawie indeterminizmu fizyki kwantowej*, w: *Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, Lwów 1931, s. 456-483 (artykuł ten omawiany autor musiał czytać w oryginale, gdyż nie podaje żadnej innej jego wersji językowej!).

⁵² *Lógica Y Ontología*, Valencia 1977.

logiczna jest odblaskiem Prawdy w tym wszystkim, co istnieje... Rozum ludzki nie jest w stanie «wymyśleć» swej logiki... lecz jedynie stwierdzić, że istnieje Logika: Logika jednej jedynej Prawdy. Prawda natomiast, ze swej strony, stanowi przestrzeń umożliwiającą wolność osoby ludzkiej. *Blask Prawdy jaśnieje we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególny zaś sposób w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga: prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana*”⁵³.

Skoro P. Domínguez podprowadził wprost tym ostatnim zdaniem do encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*, to w pełni logiczne i uzasadnione wydaje się umieszczenie tuż za nim obszernej refleksji G. del Pozo na temat relacji zachodzącej pomiędzy wolnością, prawdą i dobrem, stanowiącej myśl przewodnią tejże encykliki⁵⁴. W rzeczy samej jednak problem rozumu schodzi w tej refleksji niejako na plan dalszy i dlatego nie będziemy jej tutaj szczegółowo omawiać. Natomiast trzeci, a zarazem ostatni artykuł poświęcony problematyce rozumu, pióra A. Carrasco przekazujący w całości polskiemu Czytelnikowi niniejszego numeru *Communio*.

Redakcja niemiecka z kolei zachowała tytuł pierwotny⁵⁵ i zamieściła nawet w swym numerze artykuł O. Boulnois⁵⁶, podając jednak na pierwszym miejscu refleksje na temat *Boskiego Logosu i rozumu ludzkiego u filozofa i męczennika Justyna*, których autorem jest M. Figura⁵⁷, by zaraz potem omówić piórem P. Henrici’ego SJ *człowieka duchowego i jego rozum* w myśli św. Ignacego Loyoli⁵⁸. Trzeci z kolei artykuł, autorstwa teologa słoweńskiego A. Struckelj’a, przedstawia w wielkim skrócie *Theologikę (Logikę Boga)* H. U. von Balthasara⁵⁹. Również następne opracowanie entuzjasty Balthasara, twórcy i redaktora naczelnego ame-

⁵³ P. Domínguez, art. cyt., s. 487. Ostatnie zdanie jest cytatem zaczerpniętym z samego wstępu encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*.

⁵⁴ Por. G. del Pozo, *La relación de la libertad con la verdad y el bien: tema central de la «Veritas splendor»*, *Communio* 15 (1993) 488-532.

⁵⁵ Por. *Communio* 22 (1993) nr 6: *Rettet die Vernunft!*

⁵⁶ *Die bloße Vernunft innerhalb der Grenzen der Religion*, tamże, s. 532-545.

⁵⁷ *Der göttliche Logos und die menschliche Vernunft beim Philosophen und Märtyrer Justin*, tamże, s. 486-493.

⁵⁸ Por. P. Henrici SJ, *Der geistliche Mensch und seine Vernunft. Eine Betrachtung im Anschluß an die geistliche Lehre des Ignatius von Loyola*, tamże, s. 494-509.

⁵⁹ *Die «Theologik» von Hans Urs von Balthasar*, tamże, s. 507-512. Warto dodać w tym miejscu, że A. Struckelj, wielki entuzjasta Balthasara, często powraca w swoich refleksjach do myśli tego wielkiego teologa XX wieku, twórcy i opiekuna duchowego *Communio*.

rykańskiej wersji *Communio*, Davida L. Schindlera (człowieka świeckiego, profesora filozofii na uniwersytecie Notre Dame, a obecnie w Waszyngtonie) poświęcone jest w swej istocie myśli tegoż teologa na temat świętości niezbędnej w życiu intelektualnym⁶⁰. Dział ten kończą rozważania na temat etyki i prawa, autorstwa S. Cotta⁶¹.

Gdy się porówna ten numer niemiecki z tzw. „zimowym” zeszytem *Communio* w wersji północnoamerykańskiej, od razu rzucają się w oczy wielkie podobieństwa. Zmieniono wprawdzie tytuł na *Integralność Rozumu*⁶², ale trzy zasadnicze artykuły (A. Strukelj⁶³, P. Henrici⁶⁴ i D. L. Schindler⁶⁵) są te same. Uzupełniono je ponadto dość obszernym tekstem H. U. von Balthasara, zaczerpniętym ze wstępu do jego *Teologiki*⁶⁶, a w formie wprowadzenia do tematyki James P. Kow omówił istotne rozróżnienie chrześcijańskie, zagubione niemal całkowicie w myśleniu postmodernistycznym, wyrażające się w pojęciach: różnica i inność, odrębność⁶⁷. Bóg jest całkowicie Inny od człowieka i wszelkich stworzeń rozumnych, stąd też nasze mówienie o Bogu jest zawsze tylko analogiczne⁶⁸; posługując się jednak poprawnie analogią proporcjonalności właściwej, możemy mieć uzasadnioną całkowicie pewność, że poznajemy i wypowiadamy poprawnie coś z tej inności Boga, i że dzięki temu (analogicznemu) podobieństwu rzeczy niepodobnych, względnie niepodobieństwu rzeczy podobnych, możemy zupełnie sensownie wypowiadać się pozytywnie (a nie tylko negatywnie!) o Bogu. Również numer amerykański, podobnie jak niemiecki, kończą refleksje o charakterze moralnym⁶⁹.

Portugalczyki natomiast złagodzili, podobnie jak Amerykanie,

⁶⁰ Por. David L. Schindler, *Heiligkeit und intellektuelles Leben*, tamże, s. 513-531.

⁶¹ *Ethik und Recht. Grundsätzliche Erwägungen*, tamże, s. 546-552.

⁶² Por. *Communio* 20 (1993) Winter: *The Integrity of Reason*.

⁶³ *The Theo-Logic of Hans Urs von Balthasar*, tamże, s. 616-622.

⁶⁴ *The spiritual dimension and its form of reason*, tamże, s. 638-651.

⁶⁵ *Sanctity and the intellectual life*, tamże, s. 652-672.

⁶⁶ Por. H. U. von Balthasar, *Theo-Logic: On the work as a whole*, tamże, s. 623-637. Jest to przekład: *Theologik, I: Wahrheit der Welt, Einsiedeln* 1985, s. VII-XXII.

⁶⁷ Por. James P. Kow, *The Christian Distinction: The Others*, tamże, s. 603-615.

⁶⁸ Na terenie Polski obszernie to zagadnienie rozwijał ks. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, dz. cyt., s. 97 nn, opierając się w swych wywodach na: M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.

⁶⁹ J. Melina omawia *Moral conscience and „communio”*: *Toward a response to the challenge of ethical pluralism* (tamże, s. 673-686), a Aleksander I. Solzhenitsyn: *Ethic and politics on the eve of the twenty-first century* (tamże, s. 687-697).

sam tytuł numeru na *Racjonalność i Chrześcijaństwo* ⁷⁰, zamieszczając w nim dwa opracowania francuskie: *Apologię argumentu* J.-L. Mariona ⁷¹ i *Rozum w liczbie mnogiej* J. Greischa ⁷². W słowie wstępnym redaktor naczelny i patrolog zarazem, H. Noronha Galvão, stwierdza, że od pierwszych wieków istnienia Kościoła chrześcijanie dobrze o tym wiedzieli, iż nie można mieć autentycznej, pogłębionej wiary bez rzetelnej troski o to, aby znać możliwie wszystko, co rzeczywiste i prawdziwe. Stąd też wypływa konstytutywne dla całej historii chrześcijaństwa przymierze między wiarą i poznaniem; stąd mamy także w chrześcijaństwie to wielkie zainteresowanie *filo-sofią* (= umiłowanie mądrości) — właśnie z miłości do wiedzy i mądrości — widoczne już w ostatnich księgach Starego Testamentu, nazywanych *mądrościowymi*. To zainteresowanie towarzyszy wciąż chrześcijaństwu od chwili, gdy się ono zaczęło rozprzestrzeniać w świecie o kulturze hellenistycznej. Dzięki takiej swej postawie to właśnie Kościół, a nie kto inny, zachował i przekazał światu i cywilizacji zrodzonej w chrześcijańskiej Europie całe bogactwo kultury antycznej. Nie oznacza to, oczywiście, że nie było nigdy napięć wynikających najczęściej z braku dialogu; dialogu, który powinien się zaczynać najpierw w łonie samej filozofii i być prowadzony zwłaszcza pomiędzy uczonym wierzącym i niewierzącym, albowiem taki właśnie dialog zapewnia poznanie prawdy i prawdziwą mądrość. Z myślą o takim dialogu redakcja portugalska przedkłada swoim czytelnikom ten właśnie numer dotyczący rozumności i chrześcijaństwa ⁷³.

Numer rozpoczyna się artykułem poświęconym *Wierze, rozumowi i retoryce*, pióra J. Cardozo Duarte ⁷⁴, a jego przedmiotem jest rozumność autentycznych wypowiedzi wiary. Natomiast J. Carreira das Neves podejmuje problem *Rozumności i fundamentalizmu w interpretowaniu Biblii* ⁷⁵, opowiadając się — po omówieniu różnych rodzajów interpretacji, a zwłaszcza alegorycznej i współczesnej — za racjonalnością (rozumnością) wyjaśniania Pisma świętego — wbrew racjonalizmowi i fundamentalizmowi. Własny wkład redakcji portugalskiej w omawiany problem kończy arty-

⁷⁰ Zob. *Communio* 10 (1993) nr 6: *Racionalidade e Cristianismo*.

⁷¹ *Apologia do argumento*, tamże, s. 526-540.

⁷² *A Razão no plural*, tamże, s. 567-583.

⁷³ Por. tamże, s. 499.

⁷⁴ *Fé, Razão e Retórica*, tamże, s. 501-509.

⁷⁵ *Racionalidade e fundamentalismo na Interpretação da Bíblia*, tamże, s. 514-525.

kuł J. J. F. de Fariasa, poświęcony problematyce mówienia o Bogu człowiekowi dzisiejszemu ⁷⁶.

Przedstawiając te różnorodne ujęcia tego samego tematu przez różne redakcje krajowe, chciałem — z jednej strony — ukazać, choć na tym jednym przykładzie, pracę całego gremium *Communio*. Zasadniczo chodziło mi jednak o rzecz o wiele ważniejszą: Dostrzegam mianowicie w tych zmaganiach o rozum i racjonalność, podejmowanych najpierw przez pewien krąg młodych, świeckich profesorów francuskich, zaprzyjaźnionych z kard. J.-M. Lustigerem, a także z kard. P. Poupardem, kierującym Papieską Radą d.s. Kultury, popartych następnie przez ich kolegów, zwłaszcza niemieckich i amerykańskich, utrzymujących stałe kontakty z kard. J. Ratzingerem, pewien impuls do zajęcia się tą właśnie, na pozór już przebrzmiałą i nieaktualną, kwestią przez Jana Pawła II i poświęcenia jej osobnej, ostatnio wydanej, Encykliki. Czy i na ile Jan Paweł II podjął problemy poruszane w różnych wersjach językowych *Communio*, niech to łaskawie osądzi sam Czytelnik, czytając wnikliwie encyklikę *Fides et ratio*.

⁷⁶ *Falar de Deus ao homem de hoje*, tamże, s. 556-566.