

CZYSTY ROZUM W GRANICACH RELIGII

Zdarza się niekiedy, że rozum — wychodzący od swych podstaw i zamknięty w swych własnych granicach — opisuje fenomen chrześcijaństwa jako coś, co jest zewnętrzne wobec niego, lub uważa je za coś, co wydaje się mu dopuszczalne „w obrębie samego rozumu” (J. Kant). Czy takie podejście jest wystarczające? Czy respektuje ono samą naturę opisywanego fenomenu? Czy nie należałoby najpierw zwrócić swej uwagi na omawiany fenomen i posłuchać, co on sam mówi o sobie?

1. Logos

Religia chrześcijańska umieszcza rozum w swoim centrum. Z pewnością nie można powiedzieć, że ma ona tylko wymiar racjonalny, lub chcieć ją sprowadzić wyłącznie do racjonalnego wymiaru. Religia jako taka jest ogółem obrzędów, praktyk, które tłumaczą poczucie świętości (lub obecności Świętego) oraz przynależność do wspólnoty („więź” — *religio*). Ale nie jest rzeczą pewną, czy grecka koncepcja „świętości” lub łaciński termin „religia” wystarczą do scharakteryzowania chrześcijaństwa. Z tymi niezaprzeczalnymi cechami łączy się bowiem co najmniej jedna specyficzna różnica, która nadaje chrześcijaństwu wyjątkowe oblicze i nie pozwala na przedwczesne uogólnienia w kwestii różnych „religii” traktowanych jednakowo; w odróżnieniu od innych postaw religijnych, chrześcijaństwo ma *także*, a być może *najpierw*, wymiar religijny.

1. W teologii chrześcijańskiej sam *Bóg* jest Bytem rozumnym. On jest samą Mądrością (*Logos*) osobową. „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). *Logos*, ukazany w ten sposób, jest Słowem żywym i istniejącym, osobową, wieczną i twórczą inteligencją samego Boga. Jest racją prawdziwą i skuteczną, w której wszystko ma życie (Iz 40, 21-31).

2. *Świat* i stworzenia są rozumne¹. Rozumność samego Boga

* Olivier Boulnois, urodzony w 1961 r., jest wykładowcą filozofii średniowiecznej na Uniwersytecie w Paryżu X-Nanterre i w Instytucie Katolickim w Paryżu. Publikacje: *Jean Duns Skot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris 1988.

¹ Por. J. R. Armogathe i J. L. Archambault, *Le cosmos et son créateur*, *Communio* 13 (1988) 3: *Cosmos et création*, s. 4-8.

wyraża się w rozumności kosmosu (Ps 19, 2). Bóg nie stworzył świata przez pomyłkę lub przez nieunikniony upadek (gnoza), ani dlatego, że został pokonany przez byt wyższy (manicheizm), ani wreszcie dla zwykłego żartu (według mojego rozeznania, jedynie Lewiatan był stworzony przez Boga dla zmanifestowania swojego poczucia humoru: Ps 104, 26). Lecz stworzył On świat przez mądrość, w tej Mądrości osobowej, która była u Niego od początku, zanim ziemia powstała (Ps 27, 31). I tutaj pochodzenie od Boskiej mądrości nie oznacza jej opuszczenia: świat nadal jeszcze w niej się znajduje. W niej byty żyją, poruszają się i istnieją (Dz 17, 28: wiemy, że Spinoza uczynił wielką kwestię z tego tekstu). Tę stwórczą Mądrość Nowy Testament utożsamia z Osobą *Logosu*, w którym wszystko zostało stworzone (J 1, 3). Czyni Go Synem przedwiecznym (Kol 1, 15-16). Bogactwo stworzenia tłumaczy udzielaniem się życia Bożego: ponieważ u Boga jest *Logos*, udziela się On całej naturze i nadaje jej swoją spójność. Porządek i piękno natury stanowią najlepszy znak i najdoskonalszy wyraz Tego, od którego pochodzą: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego obwieszcza nieboskłon” (Ps 19, 2).

3. Ale nawet *historia* ma jakiś sens. Mądrość Boża nie wyczerpuje się w dziele stworzenia: prawdziwa dobroć Boga manifestuje się w zbawieniu, którego chce On udzielić ludziom. Słowo Boże wkracza w historię i przychodzi nawiedzić ludzi na ziemi. „Podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich: nie wraca do Mnie bezowocne” (Iz 55, 10-11).

Logos jest *posiany*: Jego zadaniem jest żywić ludzi i przynieść owoce ich własnych *logosów*. Bóg odsłania się przed ludźmi przez akt „objawienia”, który stanowi akt udzielenia im Bożego *Logosu*. To Objawienie nie jest więc obce rozumności, lecz wręcz przeciwnie — jest ono rozsiewaniem Rozumu w ludziach, którzy jako jedyni są zdolni do myślenia racjonalnego. Wyraża się ono w historii rozwijającej się linearnie, która charakteryzuje judaizm od czytujący w niej nadzieję obietnicy, a nie w cyklicznych systemach uprzywilejowujących wieczny powrót (od presokratejczyków do stoików), czy też nawet progresywną dekadencję sensu w odniesieniu do wyższej przyczyny (Arystoteles).

Powołując lud, który wybiera w takim właśnie celu, Boże Słowo przyjmuje ludzkie pośrednictwo: „Obwieścił swoje słowo Jakubowi, Izraelowi ustawy swe i wyroki; żadnemu narodowi tak nie uczynił: o swoich wyrokach ich nie pouczał” (Ps 147, 19-20).

Logos nie występuje przeciw wolności ludzi, manipulując nią, lecz działa za ich pośrednictwem. Lud święty, prorocy, autorzy Pism nie są ślepyimi narzędziami: to właśnie przez ich rozumność i wolność Bóg wypowiada się w historii. Ich spotkanie przeobraża się w burzliwe i dramatyczne przymierze między dwoma partnerami, które zna upadek, zniewagę i nieporozumienia.

4. Człowiek został stworzony jako byt rozumny, aby w sobie samym posiadał zdolność dojścia do Boga, bez której Objawienie byłoby nagłym, gwałtownym i arbitralnym wtargnięciem w jego naturę. A stało się to w tym celu, aby ludzie „szukali Boga, czy Go nie znajdą niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas” (Dz 17, 27). A nade wszystko to właśnie w Człowieku i przez Człowieka obdarzonego rozumem (przez Jezusa Chrystusa) dokonało się Boże zbawienie.

W ten sposób, w ogólnym planie zbawienia ludzi, *logos* ludzki ma status wtórny, ale i istotny w stosunku do *Logosu* boskiego: zostaje on bowiem całkowicie przejęty przez Boga, który zbawia, z tym, że bez niego nic nie byłoby przejęte i nic nie dostąpiłoby zbawienia. Obydwa logosy jednoczą się w paradoksalnej *logice*: *Logos* absolutny, jedyny i doskonały, zgadza się przejść przez *logos* ludzki, osobliwy, wieloraki i rozmaity, aby go obdarzyć absolutną godnością. I za jednym zamachem, w tej „komunikacji idiomów”, wielorakość dostępuje zbawienia i nie musi się rozplątać w uniwersalności. W wydarzeniu Pięćdziesiątnicy różnorodność słów (*logoi*) staje się *bezpośrednio* rozumiała: każdy słyszy słowo Boże w swym własnym języku ².

W ten sposób staje się rozumiała, że rozum nie może żadną miarą wchodzić w sprzeczność z Objawieniem. Nie jest to afirmacja pretensjonalna czy „integrystyczna”; jest to po prostu spostrzeżenie metodologiczne: dla chrześcijaństwa, sens Objawienia Bożego przebiega przez ludzką rozumność. Rozum nie mógłby być w sprzeczności z samym sobą. Historia pokazała na przykład, że wielkie kryzysy kosmologii galileuszowskiej lub egzegezy historyczno-krytycznej nie były nieprzezwyciężalne: wystarczyło w jednym i drugim przypadku uwypuklić ludzki charakter człowieka współpracującego przy interpretacji Pisma świętego, aby wydobyć ich głębszy sens. **Mówiąc krótko, należy odszukać rozumność Objawienia, stwierdzając, że musiało ono przejść przez kanały i filtry rozumu (odnosi się to zarówno do kosmologii arystotelesowskiej,**

² Por. analizę modelu komunikacji w czasie Pięćdziesiątnicy, V. Carraud, *De la communication à la liturgie*, *Communio* 12 (1987) 6: *Foi et communication*, s. 4-11.

jak też do gatunków literackich Starego Testamentu). W imię samego rozumu model bardziej racjonalny zastąpił model poprzedni.

Widać tu także, co odróżnia chrześcijaństwo od dwóch innych wielkich religii monoteistycznych:

1. Status *logosu* nie jest w nim ten sam, co w islamie. Wiara chrześcijańska nie jest na pierwszym miejscu posłuszeństwem (islam) wobec prawa; jest ona przyłgnięciem rozumu do prawdy: prawdy tego, co zostało wypowiedziane, i prawdy Tego, który ją wypowiada (osoby Chrystusa), a który jest samą Prawdą — *Logosem* Wcielonym. W islamie, wprost przeciwnie, objawienie pochodzi z pewnością z objawionego słowa Bożego, lecz bez żadnego pośrednictwa: słowem Boga jest tekst, *Koran*, który jest niestworzony (przedwieczny). Trzeba go więc w całości zaakceptować, i to w jego języku oryginalnym (arabskim)³, bez możliwości interpretacji zawartych w nim sprzeczności.

2. Status *logosu* w chrześcijaństwie różni się od jego statusu w judaizmie. Dla chrześcijanina, Słowo stało się ciałem, zjednoczyło się z rozumem ludzkim i stało się tłumaczem Ojca w osobie Chrystusa („egzegetą” Ojca: *exegesato*, J 1, 18). Nie pozostało *Logosem* niestworzonym, ani też czystym przedmiotem obietnicy. Obecność realna i widziana zastępuje ukrytą działalność proroków, która miała znaczenie przygotowawcze. Wydarzenie Chrystusa wyznacza przyjście nowej ery: rozum ludzki jest *logosem* zbawionym przez *Logos* boski. Rozum nie jest zatem tylko przyszłością świata, lecz jego tajemnym sercem, które zaczyna bić już w chwili obecnej.

Można tu jeszcze dodać, że chrześcijaństwo potrafiło wytworzyć zupełnie nową formę rozumnego myślenia, a mianowicie *teologię*. Oczywiście, mówi się często o „teologii hebrajskiej” czy „teologii muzułmańskiej”. I jest godne uwagi to, że te dwie tradycje religijne potrafiły rozwijać swoje własne metody egzegezy i prawoznawstwa, aby dostosować do aktualnych okoliczności to, co było dla nich Objawieniem i Prawem. Ale ani *kalam*, ani egzegeza rabinacka, nie są rozumowymi analizami treści dogmatycznej. Zarówno w myśli arabskiej, jak i żydowskiej, Awerroes i Majmonides, autorzy, którzy najbardziej poświęcili się spekulacji filozoficznej, są na marginesie instytucji i ortodoksji. I jeśli istniał konflikt między filozofią a teologią w Toledo czy w Kordobie, to działo się tak dlatego, że nie potrafiono tam wyobrazić sobie teologii racjonalnej⁴. Chrześcijaństwo nie ogranicza się do inter-

³ Por. P. Cormier, *O odwiecznym Koranie*, *Communio* 12 (1992) 4: *Islam*, s. 82-88.

⁴ Ibn Ruschd (Awerroes), *L'accord de la religion et de la philosophie (Traité décisif)*, Paris 1988, przeciwstawia sobie nawzajem człowieka wie-

pretacji Objawienia, czy aktualizacji Prawa; ono ma za zadanie interpretować *logos*. To dlatego właśnie powoływano ciągle coraz to nowe centra racjonalnej spekulacji, w których zadanie intelektualne stykało się z samym sercem instytucji eklezjalnej: szkoła katechetyczna w Aleksandrii, klasztory benedyktyńskie i uniwersytety średniowieczne są w jego łonie kilkoma znaczącymi przykładami. Jeśli nauczanie dialektyki, nauk świeckich i filozofii zajmowało w nim miejsce szczególne, to nie przez zwykły przypadek historii: jest to raczej realizacja programu zapisanego w samym sercu chrześcijańskiej teologii.

2. Rozum i Objawienie

Tak więc rozum ludzki jest ze wszechmiar w stanie dokonać refleksji nad prawdą (i to nie tylko nad prawdą Bożą). Staje się to możliwe dzięki właściwej mu naturze, niezależnie od subiektywnej możliwości przyjęcia lub nieprzyjęcia wiary chrześcijańskiej przez taką czy inną jednostkę. Pierwsi apologety, tacy jak filozof Justyn, nie przestają twierdzić, wbrew wszelkim pozorom, że wielcy filozofowie greccy (Platon, Sokrates) byli „chrześcijanami”. „Chrystus jest pierwotnym Synem Boga i równocześnie Jego Logosem, w którym uczestniczy cały rodzaj ludzki. Otóż ci, co wiedli życie ze Słowem zgodne, są chrześcijanami, chociażby uchodzili za ateistów, jak na przykład Sokrates wśród Greków (...), a pośród barbarzyńców Abraham (...). Ci, których życie było i jest zgodne ze Słowem, są chrześcijanami”⁵. Nie jest konieczne wyznawanie wiary, aby mieć udział w rozumnej naturze chrześcijańskiego *Logosu*. Justyn może więc pisać do rzymskich senatorów (pogan): „jesteście takimi, jak i my, ludźmi i naszymi brać-

rzącego i filozofa: człowiek wierzący musi wierzyć, bez rozumienia, w literalny sens *Koranu*, filozof zaś musi zrozumieć jego sens ukryty, ale wtedy nie potrzebuje już w niego wierzyć. Obydwa te sensy są ze sobą zgodne, jednakże „pod warunkiem, że nie głoszą sensu racjonalnego”, którego błąd doprowadzałby do konfliktu między przeciwstawnymi zdaniami. „Taki jest stan tego, który interpretacje Bożego Prawa odkrywa przed społeczeństwem i tymi, którzy nie są do tego zdolni: niszczy przez to Prawo i przekreśla jego znaczenie; a ten, kto przekreśla znaczenie Bożego Prawa, jest niewiernym” (s. 47). Prawda jest więc zasadą ezoteryczną. Na temat ezoteryzmu Majmonidesa, por. L. Strauss, *Maimonide*, Paris 1988; tenże, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris 1989, s. 75-144: „Le caractère littéraire du *Guide des Egarés*”.

⁵ Św. Justyn, *Apologia I*, 46, 3-4, w: św. Justyn, *Apologja. Dialog z żydem Tryfonem* (tłum. polski: A. Lisiecki), POK IV, Poznań 1926, 53-54 (ze względu na archaiczny język tłumaczenia dokonano w nim kilku poprawek stylistycznych i ortograficznych).

mi, chociaż wy tego nie uznajecie i nie pragniecie”⁶. A jest tak dlatego, że Wcielony Logos odsłania naturę ludzkiego *logosu*: *logika* aktu racjonalnego jest strukturalnie identyczna z *logiką* chrześcijańskiego Logosu. Innymi słowy, każdy akt myślowy ma w sobie coś z Chrystusa — Logosu.

Oto dlaczego filozofia Chrystusa jest filozofią w ścisłym tego słowa znaczeniu⁷. Dzięki filozoficznym poszukiwaniom ludzie odkrywają prawdy, które Logos zasiewa w sercu ludzi, „ziarna Słowa” (*spermata tou logou*). „Pisarze mogli widzieć prawdę, aczkolwiek niewyraźnie, dzięki nasieniu Słowa, które w nich już z natury leżało złożone”⁸. Zdolność myślenia ma w sobie coś z Bożego rozumu. I odwrotnie, uczestnictwo i naśladowanie Bożego Logosu jest przepelnione łaską Tego, który pobudza ludzki rozum i wszystkie jego aktywności. Wszystko to, co rozum filozoficzny przypisuje *logosowi* i jego dążeniom, jest więc mocą doskonałą na miarę człowieka, który uczestniczy w *Logosie* absolutnym, bezpośrednio danym wierzącemu.

Czy trzeba widzieć w tej tezie rodzaj chrześcijańskiej oferty kupna—sprzedaży w odniesieniu do filozofii? A w konsekwencji zdradę religijnego (a nie racjonalnego) charakteru chrześcijańskiej wiary? (wiemy, że takie właśnie dwa zastrzeżenia formułowali niegdyś Heidegger⁹ i Bultmann).

Zostawmy jednak na boku anachronizm kwestii: judaizm był rzeczywiście mocno zhellenizowany w epoce Chrystusa, jak o tym świadczą dzieła Filona z Aleksandrii. Jest wszakże rzeczą jasną, że *Apologie* nie są tylko niezręczną próbą pojednania helleńskiego *logosu* z żydowskim objawieniem. Wręcz przeciwnie, profetyzm hebrajski i kultura pogańska znajdują swoje wypełnienie w mi-

⁶ Tenże, *Apologia II*, 1, 1, w: tamże, s. 80.

⁷ Por. tenże, *Dialog z żydem Tryfonem* 8, 2 (w: tamże, s. 109): „doszedłem do przekonania, że to jest filozofia jedynie pewna i pożyteczna. Takim więc sposobem i z tych powodów jestem filozofem”. Istnieje nawet pewna tradycja (średniowieczna), według której Chrystus nie jest już tylko Mądrością (poszukiwaną przez *philosophia* = proste pragnienie mądrości), lecz Filozofią osobową! Por. H. Rochais, *Ipsa philosophia Christus*, *Mediaeval Studies* 1951, s. 244-247.

⁸ Św. Justyn, *Apologia II*, 13, 5, w: tamże, s. 93.

⁹ Pisze on np. „*Filozofia* jest grecka w swej istocie”. (Lecz w jej sytuacji postchrześcijańskiej pochodzenie to zostało zdradzone...): „Oryginalnie grecka istota filozofii (...) jest kierowana i zdominowana przez istotne wyobrażenia chrześcijaństwa” (*Qu'est-ce que philosophie? Questions II*, Paris 1968, s. 15). Jak zauważył J. Derrida (*L'autre cap*, Paris 1991), z takich spostrzeżeń powstaje bądź najpospolitsza banalność (filozofia rozpoczęła się w Grecji), bądź nadmierny etnocentryzm (ci, którzy nie są bezpośrednimi spadkobiercami Grecji — żydzi i chrześcijanie pod względem religijnym, niegermanie pod względem lingwistycznym — nie są filozofami).

sterium Chrystusa¹⁰, ponieważ Wcielenie służy jako wzór do adopcji wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie. Był człowiekiem, to znaczy jego racjonalność, zasadza się na *Logosie*, który go stworzył racjonalnym. Nie ma więc tu żadnej zmiany w pojęciu *rozumu*: rozum, który jest ujęty w swojej własnej naturze, niezależnie od swoich form i zastosowań, jest tym samym rozumem, jakim cieszą się cesarz i pogańscy senatorowie.

To dlatego również wszelkie próby ukazania, jakich nowych pojęć dostarczył okres chrześcijański dla ludzkiej racjonalności, są skazane na niepowodzenie. Kończą się one zawsze odnalezieniem greckich korzeni filozoficznych dla rzekomych chrześcijańskich innowacji. Przytoczmy na przykład określenie Boga mianem „Bytu samoistnego”: E. Gilson zinterpretował je jako imię Boga, charakterystyczne dla „filozofii chrześcijańskiej”, ponieważ kryje się w nim „metafizyczna” refleksja nad tekstem Wj 3, 14 („Jestem, który jestem”). Można oczywiście odnaleźć jego poprzedników neoplatońskich¹¹... Można by mnożyć historyczne przykłady, które w całości sprowadzają się do tego samego błędu metodycznego: Chrystus „uczynił wszystko nowe”¹² w *Słowie Wcielonym*, ale *nie wymyślił* niczego nowego, ani nie zaproponował nowych odpowiedzi na starożytnie pytania! On zbawił rozum ludzki właśnie po to, aby jemu pozostawić to zadanie...

3. Racjonalność filozoficzna a rozum teologiczny, lub mistrzyni służebna

Zmieńmy teraz punkt widzenia i opuśćmy teologiczny racjonalizm, aby powrócić do filozofii. To wszystko jest bardzo ładne — może nam zarzucić filozof — ale jest ironią graniczącą z hipokryzją. Nawet jeśli, z tytułu prawa, racjonalność i Objawienie nie są sobie sprzeczne, to nie da się zaprzeczyć, że w swej istocie ciągle stoją naprzeciw siebie. Trzeba więc zakończyć konflikt i ustalić solidne i wieczne podstawy pokoju, na który obie strony się zgadzają w ramach własnych kompetencji.

¹⁰ Por. D. Bourgeois, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe*, Paris 1981. Jest to pozycja, która mnie inspirowała do napisania tego artykułu.

¹¹ Por. P. Hadot, *Marius Victorinus, Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971; tenże, *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris 1978. Nie pomniejsza on w niczym zasług Gilsona, który zwrócił uwagę na tę koncepcję: jest tak dlatego, że określenie to ma sens samo w sobie, niezależnie od Objawienia, i że taka teza może służyć jako fundament „*philosophia christiana*”.

¹² Ireneusz z Lyonu, *Adv. haer.* IV, 34, 1: Pan „wniósł całkowitą nowość, wprowadzając swoją własną osobę wcześniej zapowiedzianą”.

W książce *Religia w obrębie samego rozumu* I. Kant wychodzi (rozpoczyna) od hipotezy, że istnieje konflikt między ludzkim myśleniem o Bogu (teologia filozoficzna) a Bożym Objawieniem (teologia biblijna). Trzeba więc — według niego — nakreślić ich wzajemne granice, w obrębie których każda ze stron będzie istniała bez wdzierania się na teren innej: „Na polu nauki w opozycji do teologii, opartej tylko na Biblii, pozostaje filozoficzna teologia (...). Jeżeli tylko pozostaje ona w granicach samego rozumu, (...) musi się ona cieszyć pełną wolnością rozszerzania się tak dalece, jak pozwala na to jej naukowość”¹³. W ten sposób „wykorzystuje historię, języki, książki wszystkich narodów, a nawet Biblię, ale czyni to tylko dla siebie, bez wprowadzania swoich twierdzeń do teologii opartej na Biblii”. Innymi słowy, filozofia nie ogranicza się do pojęcia religii, które znajduje *a priori* w sobie samej. Nie odmawia też korzystania z tradycji i wiedzy religijnej wspólnej dla ludzkości. „Filozof to, co zapożyczył z teologii, wykorzystuje w znaczeniu odpowiadającym czystemu rozumowi, ale niemiłym teologii”¹⁴. Z pewnością filozofia nie zamierza stwarzać tu nieporządku, ponieważ nie chce wprowadzać do teologii żadnych nowych teorii, lecz usiłuje dokonać, trzymając się swych wewnętrznych granic, oceny jej danych. Jednakże, traktując coś zewnętrznego w stosunku do siebie jako *daną*, która odpowiada rozumowi, uznaje za rzecz możliwą podniesienie tego na płaszczyznę racjonalności, skoro nad tym się zastanawia.

Rozum konstytuuje racjonalny system religii, tworzy prawdziwe miejsce Objawienia, na zewnątrz którego nie ma zbawienia (racjonalnego). W takiej perspektywie irracjonalne jest to wszystko, co nie wypływa z dedukcji czystego rozumu. Gdy na pierwszym miejscu podkreśla się autonomiczność rozumu, wówczas prosty fakt historyczny, nie będący owocem dedukcji, pozostaje na zewnątrz jego kompetencji.

Innymi słowy, granice czystego rozumu są niejako ścianą porowatą w jednym kierunku. Mają one zdolność nieskończonej absorpcji danych historycznych, lecz gdyby teologia biblijna zabroniła rozumowi korzystania z treści religijnych, byłoby to niesłuszną *cenzurą*: wprowadziłaby tym samym prawdziwy *nieporządek*, poważniejszy jeszcze od innych, gdyż zagrażałaby wolności i autonomii rozumu. Teologia biblijna przeczyłaby autorytetowi rozumu i otwierałaby drogę do despotyzmu, starając się uginać myśl przed *faktem*. Tak więc nawet teolog jest zobowiązany do

¹³ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu* (przekł. polski: A. Bobko), Kraków 1993, s. 29.

¹⁴ Tamże, s. 30.

tego, by na początku zwrócić się do rozumu: jest on od niego zależny z tego samego tytułu, co każdy człowiek, i nie może się obyć bez niego. Granica rozumu jest więc zarówno szańcem, jak i koniem trojańskim: niepokonalnym szańcem przeciw atakom religii, a koniem trojańskim dlatego, że pozostawia go samemu sobie, co dla religii oznacza w krótkim czasie poddanie się jego osądowi. Krótko mówiąc, autonomia musi pozwolić rozstrzygnąć ów konflikt po linii rozumu. Kant przenosi więc fakt religijny poza granice rozumu. Wszakże racjonalizm Kanta wywołuje natychmiast jego zaprzeczenie, którym jest irracjonalizm. Nie chodzi tu o brak rozumu czy o głupotę (które są wieczne), ale o konieczność wierności historycznemu charakterowi całego Objawienia, by *przeciwstawić się rozumowi*. W ten sposób Kant podtrzymuje konflikt, który chciał zakończyć (o ile sam go nie wywołał!). Nie jest on więc *wystarczającym racjonalistą*.

Czy trzeba odwrócić dialektykę i zakończyć konflikt, idąc raczej po linii teologii? W takim przypadku poszlibyśmy za św. Tomaszem z Akwinu, który uważa za błąd: „zamknąć przedmiot wiary w granicach (*sub metis*) filozofii oznacza chcieć wierzyć tylko w to, co może być zdobyte przez filozofię”. Twierdzenie, że wiara musi być zredukowana do granic dających się udowodnić filozoficznie, trzymanie się racjonalnych przekonań byłoby błędem. „Wprost przeciwnie, to raczej filozofia musi być przyprowadzona do granic wiary (*ad metas fidei*), jak pisze Apostoł: *wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi*”¹⁵. Tomasz nie mówi wyraźnie, że rozum jest ograniczony przez wiarę (jak gdyby te rzeczywistości były zewnętrzne wobec siebie), lecz że rozum musi wejść w obręby wiary, ponieważ obie te rzeczywistości są skończone i ich zakresy się pokrywają.

Aby wykazać tę zbieżność, św. Tomasz sięga do starożytnej tradycji, według której filozofia jest na usługach mądrości¹⁶ i jest utożsamiana, w ślad za całą tradycją filozoficzną (arystotelesowską), z nauką teologiczną. „Nauka ta panuje nad wszystkimi innymi naukami, (...) korzysta posłusznie ze wszystkich innych nauk, uważając je za służebne (...). W ten sposób, ponieważ cel całej

¹⁵ *In Boethium de Trinitate* q. 2, a. 3 (wyd. Decker, s. 94-95). Św. Tomasz w tym tekście cytuje 2 Kor 10, 5.

¹⁶ Por. Piotr Damian, *De omnipotentia divina*, SC 191, r. 3 nr 7, 1. 58. Tradycja ta pochodzi od Klemensa Aleksandryjskiego (*Stromata* 1, 5, 30, 1: filozofia jest przyporządkowana mądrości, którą naśladuje i której służy) oraz od Orygenesza, *Filokalia* 13, nr 1 (SC 148): podobnie jak z materiałów zdobytych na Egipcjanach zbudowano Arkę Przymierza, tak doktryna chrześcijańska może być budowana z mądrości pogańskiej: por. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, s. 144-157.

filozofii nie dorównuje celowi teologii, a jest przyporządkowany temu celowi, teologia musi zarządzać wszystkimi innymi naukami i korzystać z tego, co one przekazują”¹⁷. Istnieje pewna hierarchia nauk, na szczycie której znajduje się teologia. Jest to hierarchia, która przyjmuje zasadniczą zgodność między filozofią a teologią oraz automatyczną regulację przez odniesienie do teologii. Jeśli zachodzi oczywista sprzeczność pomiędzy słowami filozofów a wiarą, to pojawia się ona nie z winy filozofii (prawdziwej), ale z błędu filozofii, z braku racjonalności. „Z tej przyczyny, wychodząc z założeń filozoficznych, można przewyciężyć tego rodzaju błąd, albo pokazując, że (teza) jest absolutnie niemożliwa, albo też wskazując na to, że nie jest ona niezbędna”¹⁸.

Lecz czy ta królowa nauk jest nią sama z siebie? Czyż nie powinna ona służyć, aby być tym, czym jest? W takim zaś przypadku filozofia dawałaby teologii możliwość dominacji i przyznawałaby jej status, co oznaczałoby, że teologii potrzebna jest filozofia nie tylko po to, aby miała nad czymś królować, ale po to, by mogła być sobą. Najbardziej ogólna prezentacja teologii pozwala nam nakreślić pewien jej obraz. Św. Tomasz z Akwinu stawia pytanie: „Czy poza filozofią konieczna jest jeszcze inna nauka?”¹⁹. I odpowiada na nie w dwóch punktach:

1. Zbawienie człowieka wymaga, by w *kwestiach przekraczających rozum ludzki* pewne prawdy zostały mu odsłonięte przez Boże Objawienie. W rzeczy samej, widzenie Boga jest naturalnym celem człowieka. Ponieważ jednak ten cel przekracza jego rozum, Objawienie, które umożliwia to widzenie, jest konieczne.
2. *Także w kwestiach, które są dostępne dla rozumu ludzkiego*, było rzeczą konieczną, aby człowiek został pouczony przez Boże Objawienie. Bez tego bowiem prawda o Bogu, zdobyta wysiłkiem rozumu, byłaby osiągalna tylko dla małej garstki ludzi, po długim czasie szukania, i to z domieszką wielu błędów²⁰. „Aby więc zbawienie, które na Bogu polega, stało otworem dla wszystkich ludzi, (...) trzeba było koniecznie Objawienia Bożego”.

Istnieje więc zbawienie rozumowe, do którego pewni ludzie (filozofowie) dochodzą u kresu życia wypełnionego dociekaniem naukowymi. Ale w celu usunięcia przepaści istniejącej między

¹⁷ *In Sent.*, Prolog a. 1.

¹⁸ *In Boethium de Trinitate* q. 2, a. 3, s. 94.

¹⁹ *Summa theologiae* 1, q. 1, a. 1.

²⁰ Jak stwierdził sam św. Tomasz (*Summa Contra Gentiles* 1, 4, nr 23, 24, 25), te trzy motywy zaczerpnął on od Majmonidesa, *Guide des egares* 1, 34, który wyjaśnia, z jakiej przyczyny „zakazane jest kształcenie mas według prawdziwej metody spekulatywnej”.

środkami ludzkimi a ostatecznym celem człowieka, aby to zbawienie docierało do ludzi w sposób bardziej dostępny i pewny, było konieczne Objawienie nadprzyrodzone. Ideał filozoficzny dokładnie się pokrywa z ideałem teologicznym, ale do każdego z nich dochodzi się różnymi drogami. Te dwie ścieżki prowadzą do jednego i jedyne go ostatecznego celu człowieka, jakim jest zbawienie. Nie ma więc dwóch Tomaszów z Akwinu: Tomasz-filozof i Tomasz-teolog to jeden i ten sam człowiek. Myśl ludzka i Objawienie Boże mają ten sam cel, który ma charakter rozumny. Nie ma więc schizofrenii w sposobach dochodzenia do niego. Sens Objawienia jest zrozumiały, a rozum ludzki otwiera się na sens zbawienia, zamiast zamykać się w samym sobie. Innymi słowy: *filozofia Tomasza jest ewidentnie teologiczna, a jego teologia jest ewidentnie filozoficzna*.

Mówiąc, że Tomasz nie był schizofrenikiem, nie chcemy utrzymywać, jakoby on wszystko ze sobą pomieszał. Wprost przeciwnie, rozróżnia on dwie różne dziedziny: 1) Objawienie Boże, które przekracza rozum i pozostaje zewnątrz ścisłego racjonalizmu. 2) Zbawienie osiągalne jedynie rozumem²¹. Celem Objawienia jest zatem podniesienie podmiotu na poziom rozumu, aby uzupełnić osobiste braki jednostek przygodnych, efemerycznych, rzadkich i omylnych. Tam, gdzie rozum „osiada na mieliźnie”, uzupełnia ono jego braki, aby mógł osiągnąć ostateczny cel, który jest (również) rozumny. W ten sposób może ono zjawiać się jako pewien „wybieg” w służbie filozofii, jako narzędzie służące całemu rozumowi.

Zachodzi tu więc odwrócenie relacji służebnej: służebnica staje się królową. W konsekwencji dwie formy racjonalności (teologiczna i filozoficzna) wchodzi w nieuchronną dialektykę: po przejściu jednej w drugą, obie zwracają się przeciw sobie. Odkąd teologia stała się narzędziem rozumu, ten narzuca jej swoje własne cele i staje się celem teologii. Teologia zaś staje się początkiem imperialistycznej i nieskończonej ekspansji rozumu poszukującego swego celu. Ale właśnie wtedy rozum uznaje istnienie (na zewnątrz

²¹ Odnośnie do tego średniowiecznego ideału zbawienia filozoficznego, inspirowanego przez Awerroesa, zob. A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris 1991. Można się zapytać, czy opozycja między *theologia* a *philosophia*, która dała o sobie znać na Uniwersytecie Paryskim około roku 1270, nie jest transpozycją (niesłuszną, lecz przeniesioną przez tłumaczenia Awerroesa) problematyki arabsko-islamskiej (która całkowicie separuje *kalam* i *fasala*). Podczas gdy w krajach arabskich filozofia i *kalam* („teologia”) są zupełnie odmiennymi od siebie dziedzinami, na łacińskim Zachodzie spotykają się, a nawet pokrywają się ze sobą na uniwersytecie: w obrębie tego samego instytutu ich przedmiot i wykładający je profesorowie mieszają się ze sobą.

siebie) teologii „nieracjonalnej”. Innymi słowy, konflikt między dwiema formami racjonalności jest wpisany w samą strukturę teologii. Tomistyczna postać teologii jako nauki obraca się ostatecznie w postać kantowskiej teologii racjonalnej. Filozofia, służebnica teologii, staje się jej królową.

Ten dialektyczny ruch odbywa się oczywiście na antypodach „syntezy tomistycznej”. Okazuje się przy tym, że taka synteza była bardzo krucha. Od momentu, kiedy jej pryncypium zostało zniszczone (kiedy Kajetan stwierdził, że naturalny cel człowieka nie był tożsamy z celem nadprzyrodzonym), elementy, które się na nią składały, odrywały się stopniowo od siebie, aby ostatecznie uformować konfliktowy *patchwork*: w czasach nowożytnych teologia naturalna stała się czystą teodyceą filozoficzną (Suarez), a teologia objawiona — superstrukturą ponadnaturalną (Melchior Cano). Dialektyka kończy się wraz z Kantem, kiedy to cel racjonalny góruje nad celem nadnaturalnym i mu się przeciwstawia.

W ten sposób, wbrew rozpowszechnionemu frazesowi, konfliktu pomiędzy racjonalnością teologiczną a racjonalnością filozoficzną nie pochodzą z rzekomo irracjonalnego charakteru wiary chrześcijańskiej, lecz wręcz przeciwnie: z przepojenia jej formą ekstremalnego racjonalizmu (z ideą teologii jako *nauki*), racjonalizmu, który ona podjęła w punkcie rozdzielenia się na dwa przeciwne wymiary, które odnajdujemy w racjonalizmie kantowskim. To, co stwierdziliśmy w odniesieniu do kosmologii czy egzegezy, można nawet rozciągnąć na modele epistemologiczne: wielkie kryzysy chrześcijaństwa nie są kryzysami wiary, lecz kryzysami naukowej racjonalności, która ją podtrzymuje (lub która przestaje ją podtrzymywać) w danej epoce.

Powyższa analiza prowadzi nas do następujących wniosków:

1. Pojęcie teologii nie jest zewnętrzne w stosunku do rozumu, lecz stanowi wyższy poziom jego wcielenia. W średniowieczu teologia *w sobie* jest najwyższą manifestacją racjonalności filozoficznej, momentem, w którym ontologia i teologia osiągają punkt kulminacyjny i łączą się ze sobą, aby utożsamić się z myślą Bożą. Pozwala ona dojść do centrum, w którym Bóg zamysła w sobie wszystkie rzeczy. W tym więc, co nazywano „teologią Bożą”, ujawnia się żar Boskiego *logosu*: absolutna wiedza o absolutie (to, co Hegel rozwija pod nazwą Rozumu). Objawienie w samym sobie, dokonane dla ludzi, jest doskonałym uczestnictwem: w nim Bóg odsłania swoją własną racjonalność, komunikując ją w sposób wolny ludzkiemu rozumowi. Teologia jako „nauka ludzka” jest więc po prostu rozumieniem, jakie człowiek ma o tej zrozumiałości nadprzyrodzonej.

2. Istnieje wielość form rozumu. I jeśli dwie postaci racjonalności, filozoficzna i teologiczna, stają naprzeciw siebie i starają się zdominować jedna drugą, wywołują konflikt, który każdą z nich pozbawia istotnej formy zrozumiałości. Porównując ze sobą Kanta i Tomasza z Akwinu, należy stwierdzić, iż największym racjonalistą nie jest ten, o którym tak właśnie się sądzi. „Rozum”, w ścisłym znaczeniu naukowym, pozostawia na zewnątrz siebie prawdę historyczną, którą jedynie rozum spekulatywny może uchwycić i pomyśleć.

3. Jednakże z tego właśnie rozróżnienia między dwoma formami racjonalności (rozróżnienia ustalonego już w teologii średniowiecznej) wyłania się rozum w sensie nowożytnym, rozumiany jako zdolność autonomiczna, subiektywna i ujawniona zwłaszcza w filozofii.

4. Czy Logos może ocalić rozum?

Złudny jest bez wątpienia zamiar wyciągania lekcji z historii i z pewnością bezskuteczna będzie próba przywrócenia prymatu teologii jako nauki: pozostając daleko od utrzymywania idyllicznej harmonii, zauważyliśmy, że istnieje ukryty konflikt, prowadzący do zgubnych dla samego rozumu dysocjacji: rozumu wtłoczonego w zbyt wąski model, wywołujący przeciwstawny irracjonalizm. Wszakże można będzie przywrócić dialog i nadać mu pewną równowagę, jeśli dwie strony, filozofia i teologia, zrzekną się swoich roszczeń co do naukowego statusu.

Nasze pytanie jest więc prostsze i bardziej aktualne: co teologiczny *logos* może dać rozumowi?

1. Model uniwersalności.

Dla chrześcijaństwa nie ma już Greków, pogan, Żydów. Żadna forma racjonalności nie jest uprzywilejowana. Justyn wyciągnął z tego narzucające się same przez się konsekwencje: udział chrześcijan w *Logosie* nie jest skoncentrowany na jakiejś kulturze, języku lub szczególnej mowie, lecz każdy Go słyszy w swoim własnym języku (por. Dz 2, 8). Uniwersalnością jest również to, co jest najbliższe i najbardziej intymne dla każdego. Jeśli rzeczywiście *logos* miał oryginalnie charakter grecki (Heidegger), to dzięki chrześcijaństwu może on również się wpisać w konkretną sytuację i dać się poznać, aby uzyskać prawo do uniwersalności.

2. Zasada autonomii.

Dając rozumowi status teologiczny, chrześcijaństwo wyzwala go z niewystarczających celowości: nie podporządkowuje go ze-

wnętrznemu celowi. Z jednej strony bowiem nawet wiara nie narzuca rozumowi obcego celu, ponieważ jej głównym przedmiotem jest prawda. Z drugiej zaś strony, obiektywna struktura rozumu ma wartość sama w sobie bez wymagania subiektywnego przyłgnięcia do wiary. Wolna racjonalność człowieka została przejęta przez *Logos boski*, który otwiera przed nim wszystkie możliwości, łącznie z ateizmem.

3. Reguła pluralizmu.

Kiedy mówimy, że *logos* ludzki i *Logos* boski mają ten sam status racjonalności, korzystamy z wielorakiego sensu tego terminu *logos*, który stosujemy w odniesieniu zarówno do stworzenia, jak też do rzeczywistości niestworzonej. Rozum ujawnia charakter bardziej giętki: jest terminem *analogicznym*²². W ten sposób rozum otwiera się na zewnątrz, różnicuje się, rozszerza; przestaje być rozumem zamkniętym na system zasad (na pierwszym miejscu: „zasada rozumu”) i przedstawia modele bardziej zróżnicowane i szersze znaczenia. Natomiast dążenie rozumu do samowystarczalności przerzuca *ipso facto* na płaszczyznę irracjonalności całe Objawienie historyczne. W ten sposób wiara ocala rozum, podtrzymując jego pluralizm. Jednoczy ściślej to, co lepiej różni. I widzi się w tym gmachu wyodrębnianie się poszczególnych części: racjonalność teologiczna, filozoficzna i naukowa, różnicują się, dialogują i konfrontują ze sobą, co jest bez wątpienia bardziej zbawienne, niż monolityczna jedność.

4. Instancja krytyczna.

W rzeczy samej, przeciwnie do tego, co twierdził Kant („nauki tylko skorzystają na wzajemnej separacji”²³), nauki racjonalne się rozwijają tylko przez wzajemną konfrontację ze sobą. Konflikt pomiędzy nimi nie jest tylko „czasowym” kryzysem, który zostałby zażegnany przez zwycięstwo jednej ze stron. Zachodzi on nawet w łonie rozumu, który musi wystąpić przeciwko sobie samemu, aby lepiej pogodzić różnorodność. Nie tylko zatem daremną jest rzeczą oczekiwanie definitywnego rozwiązania jakichś sporów (ponieważ są one wywoływane przez samą naturę racjonalności), ale nawet jawi się potrzeba, by konflikty te pozostały możliwe jak najdłużej otwarte.

tłum. ks. Mirosław Mejzner SAC

²² Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 5. Analogia jest tutaj pewną formą dwuznaczności, co zmusza do refleksji zwolenników jedynej logiki, łączącej w jedno wszystkie rzeczy. Ogólnie rzecz biorąc, zakłada ona (w sensie matematycznym) rozdwojenie umysłu (równość dwóch „umysłów” lub dwóch odniesień). ²³ Dz. cyt., s. 31.