

\* \* \*

**Richard HEINZMANN, *Christlicher Glaube und der Anspruch des Denkens. Beiträge aus der Sicht christlicher Philosophie*, Verlag: Kohlhammer, Stuttgart 1998, 151 ss., ISBN 3-17-015631-4**

Prezentację sygnalizowanej publikacji wypada zacząć od przedstawienia jej Autora. Richard Heinzmann jest historykiem filozofii, profesorem uniwersytetu w Monachium, dyrektorem słynnego Instytutu Grabmanna — placówki zajmującej się badaniem średniowiecznej myśli filozoficznej i teologicznej. Polskiemu czytelnikowi jest on znany przede wszystkim z wydanej przed rokiem *Filozofii średniowiecza* (tł. P. DOMAŃSKI, Kęty 1999). W jego dorobku naukowym znajduje się szereg bardzo wnikliwych, kompetentnych i powszechnie cenionych opracowań z historii myśli średniowiecznej, dotyczących m.in. problematyki antropologicznej i zagadnień związanych z kształtowaniem się metody scholastycznej. Na szczególną uwagę zasługują teksty poświęcone filozofii TOMASZA Z AKWINU, w tym znakomite wprowadzenie do myśli wielkiego klasyka: *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken* (Stuttgart 1994).

W świetle powyższych informacji na temat profilu zainteresowań badawczych i twórczości naukowej prof. Heinzmanna *Christlicher Glaube und der Anspruch des Denkens* (*Wiara chrześcijańska a wymóg myślenia*) jawi się jako pozycja nietypowa. Jest to bowiem rzecz z zakresu szeroko pojętej filozofii religii bądź „teo-

logii filozoficznej”, jeśli tę ostatnią rozumieć w kategoriach dyscypliny zajmującej się analizą filozoficznych założeń myślenia religijnego i teologicznego. Nietypowa jest także forma publikacji. Książka jest zbiorem wybranych wykładów, które autor przygotował na zamówienie kościelnej sekcji Radia Bawarskiego i które wygłosił w latach 1982–1997. Zgodnie z pierwotną intencją przedsięwzięcia — a było nią dotarcie do szerszego kręgu odbiorców — wykłady te zostały opublikowane w takiej postaci, w jakiej je wygłoszono. W związku z powyższym nie mają one charakteru typowych opracowań czy artykułów naukowych, posiadających właściwą dla tych form strukturę i opatrzone odpowiednim „aparatem naukowym”. Z drugiej strony Autor sugeruje, że mają one być czymś więcej niż tylko zwykłą próbą popularyzacji filozoficznej wiedzy o religii; czymś więcej, to znaczy zapisem pogłębionej, usystematyzowanej i historycznie wiarygodnej refleksji filozoficzno-teologicznej, dostarczającej zrozumiałych odpowiedzi na aktualne pytania człowieka wierzącego. Wykłady, o których mowa, dotyczą bardzo różnych zagadnień, są jednak ze sobą powiązane poprzez pewien aspekt formalny. Jest nim dążenie do uwyrażnienia słusznych roszczeń rozumu (myśli ludzkiej) wobec prawd i przekonań wiary oraz próba wykazania, że myślenie otwarte na horyzont ostatecznych pytań człowieka właściwą odpowiedzi na te pytania znajduje w objawieniu chrześcijańskim. Autor książki chce uzasadnić wewnętrzną komplementarność i korelację rozumu i wiary. Chodzi mu także o to, by potwierdzić antropologiczne znaczenie tej komplementarności i korelacji.

Zamieszczone w książce wykłady (eseje) podzielone są na cztery grupy, stanowiące samodzielne, tematycznie odrębne części bądź „rozdziały”. Część pierwsza nosi tytuł *Wiara i myślenie*. W jej skład wchodzi następujące wykłady: (1) *Pozegnanie fałszywej alternatywy — o relacji między wiarą a myśleniem*; (2) *Wiara jako akt i treść — podmiotowy i obiektywny wymiar wiary*; (3) *Trudności przekazu wiary — modele myślowe czasów minionych*; (4) *Fundamentalizm — pokusa wiary*; (5) *Protest jako lojalność — przeciwko rezygnacji w Kościele*; (6) *Wolność religijna — podstawowy wymóg wiary chrześcijańskiej*; (7) *Chrześcijańskie źródła praw człowieka*.

Zasadniczym tematem pierwszej części publikacji jest kwestia stosunku między wiarą a myśleniem. Autor szkicuje historyczny kontekst tej kwestii, przedstawia niektóre sposoby jej rozwiązania, omawia możliwe w tym wypadku nieporozumienia i błędy, wreszcie wskazuje istotne elementy konstrukcji, którą uważa za rozwiązanie poprawne i najlepiej uzasadnione. W przebiegu jego rozważań widoczne są dwa etapy. Pierwszy ma charakter bardziej teoretyczny — jest to etap analizy poznawczo-logicznych założeń stosunku między wiarą a myśleniem (wykłady 1–2). Drugi etap związany jest z próbą zastosowania rezultatów tej analizy w badaniu konkretnych zagadnień (wykłady 3–7).

Zdaniem Autora od początku epoki nowożytnej rozumienie wiary (i jej relacji do rozumu) — wiary jako ogólnej „postawy poznawczej”, polegającej na uznaniu pewnych prawd bez możliwości całkowitego ich uzasadnienia — było wyraźnie

związane z pojęciem wiedzy ukształtowanym przez empiryczne nauki przyrodnicze. To, co nie odpowiadało temu pojęciu, zaliczano do obszaru wiary, a więc do dziedziny przednaukowych sądów i przekonań. Wiara była co najwyżej pewnym etapem na drodze od niewiedzy do pełnego (naukowego) wglądu i rozumienia. Stosunek między wiarą a wiedzą wyrażała zasada odwrotnej proporcjonalności: „[...] im więcej wiary, tym mniej wiedzy” (s. 10). Dlatego wiarę pojmowano jako stan, który należy przezwyciężyć. Już na długo przed okresem oświecenia ten — ogólnie biorąc, neutralny — model struktury poznawczej stał się podłożem napięć i faktycznego konfliktu między naukami przyrodniczymi a wiarą chrześcijańską. Przyczyną sporu było przekroczenie kompetencji po jednej i drugiej stronie. Wiara religijna wchodziła w obszar empirycznej wiedzy o świecie, rezerwując sobie prawo do oceny teorii naukowych, natomiast nauki przyrodnicze nierzadko formułowały twierdzenia dotyczące rzeczywistości pozaempirycznej, wypowiadając się m.in. na temat istnienia bądź nieistnienia Boga, i tym samym podważały poznawcze roszczenia wiary (s. 11).

Podobny konflikt świadczy o niewłaściwym rozumieniu wiary. Wyjaśniając na czym polega nieporozumienie, Autor książki stara się najpierw pokazać czym jest wiara pojmowana jako wielkość samodzielna, niezależna od przedzałożeń naukowego modelu wiedzy. Sugerowana niezależność nie ma nic wspólnego z izolacją wiary od rozumu i poznawczej aktywności człowieka. Przeciwnie, także w tym ujęciu podkreśla się, że istnieje naturalny, wewnętrzny związek wiary i myślenia. Niemniej w odróżnieniu od czysto przedmiotowych struktur poznania naukowego, wiara jest najpierw złożoną relacją międzyosobową, relacją natury noetyczno-aksjologicznej i egzystencjalnej (s. 13). Dopiero na „drugim planie” akt wiary odnosi się do określonego „stanu rzeczy” i polega na afirmacji konkretnych prawd bądź przekonań. Przy takim spojrzeniu wiara implikuje moment wolnego wyboru i decyzji człowieka. Jednocześnie — jako akt w pełni osobowy — ujawnia ona swój wymiar poznawczy. Wiara jest zawsze formą rozumiejącego odniesienia i działania podmiotu, co więcej, otwiera nowy horyzont rzeczywistości, prawdy i sensu — horyzont całkowicie zamknięty dla poznania naukowego.

Ten ogólny (filozoficzno-antropologiczny) model wiary zachowuje swoją ważność w dziedzinie religijnej, w zakresie naszych przekonań o Bogu. Również w tym kontekście wiara pozostaje w ścisłym związku z intelektualną aktywnością podmiotu i osoby ludzkiej. Zdaniem Autora książki, w aktach swego poznania i wolności człowiek otwiera się na nieskończony horyzont bytu i prawdy i w tym doświadczeniu transcendencji dochodzi do atematycznej wiedzy o Bogu. Wiedza ta stanowi aprioryczno-podmiotowy warunek możliwości wiary religijnej. W każdym razie wiara w realne istnienie Boga już w samym punkcie wyjścia zakłada aktywny udział myśli ludzkiej. Ta ostatnia generuje określone pytania metafizyczne i egzystencjalne, a na odpowiednim etapie umożliwia podjęcie rozumnej i odpowiedzialnej decyzji, która współtworzy akt (i postawę) wiary (s. 14). Związek z myślą i rozumem

jest także wewnętrznym elementem wiary religijnej w specyficznie chrześcijańskim jej rozumieniu. Już samo przyjęcie prawd objawionych wymaga postawy intelektualnego zaangażowania ze strony człowieka. Przesłanie Ewangelii pobudza do refleksji, wyzwala naturalną potrzebę rozumienia i interpretacji wydarzeń zbawczych, w tym także potrzebę wykazania ich wiarygodności. W sposób szczególny ów związek wiary z myślą ludzką jest widoczny na poziomie badań teologicznych. W tym wypadku analiza prawd wiary dokonuje się przy stałej współpracy z naukami poza-religijnymi, zwłaszcza z filozofią. Teologia korzysta z pojęć filozoficznych, z filozoficznej wiedzy o świecie i o człowieku, wreszcie z metod argumentacji filozoficznej. Podsumowując tę część rozważań, Autor formułuje dwa wnioski końcowe. W pierwszym raz jeszcze stwierdza, że zarówno z filozoficznego, jak i z teologicznego punktu widzenia myślenie jest konstytutywnym elementem wiary. W drugim wniosku podkreśla, że m.in. z uwagi na swój wymiar poznawczy wiara jest najwyższą możliwością i formą samourzeczywistnienia człowieka (s. 16–17).

Po omówieniu wskazanych aspektów relacji między wiarą a myśleniem Autor objaśnia bliżej subiektywny i obiektywny wymiar wiary, odwołując się do klasycznych kategorii *fides qua creditur* i *fides quae creditur*. W pierwszym przypadku zwraca uwagę na podmiotową stronę aktu i decyzji wiary, w drugim — na pośredniczącą rolę języka w komunikacji prawd objawionych. Od tych kwestii przechodzi do zagadnień związanych z epistemologią i metodologią tradycji wiary. Przekaz prawd i przekonań wiary nie jest bynajmniej procesem bezproblemowym. Przeciwnie, wiążą się z nim liczne trudności, zwłaszcza natury semantyczno-hermeneutycznej. Zastanawiając się nad istotą chrześcijańskiej tradycji religijnej, należy najpierw zauważyć fakt historycznego uwarunkowania zarówno samej recepcji prawd objawionych, jak i dalszego przekazu wiary. Objawienie jest dostępne w konkretnych strukturach ludzkiego myślenia i ludzkiej mowy i tylko za pośrednictwem tych struktur komunikuje człowiekowi treść słowa Bożego. Struktury te wyrażają pewien ogólny sposób pojmowania rzeczywistości, a ich funkcja polega na tym, że tworzą one historyczno-kulturowy horyzont rozumienia prawd objawionych. Zdaniem Autora taki stan rzeczy potwierdzają już teksty biblijne, w których spotykamy ogromne bogactwo różnorodnych form intelektualnych, kategorii językowych i gatunków literackich. Potwierdza go również późniejsza tradycja chrześcijańska, ukazująca ścisły związek przekazywanych prawd i przekonań wiary z typowymi dla danej epoki „modelami myślowymi” (s. 35–37). Sygnalizowane trudności przekazu wiary wynikają z niezrozumienia natury tego związku. Problem polega na tym, że niektóre modele myślowe traktuje się w sposób ahistoryczny: zapomina się o ich czasowym uwarunkowaniu, więc także o tym, że wymagają one odpowiedniej weryfikacji. Modele niezrozumiałe, pochodzące z innej epoki, stanowią przeszkodę dla procesu tradycji, dlatego należy je zastąpić nowymi. Zadaniem teologii chrześcijańskiej jest krytyczno-hermeneutyczna aktualizacja prawd wiary. Nie można tego wysiłku postrzegać wyłącznie w kategoriach negatywnej relatywizacji objawienia. W dobrze pojętym uwspółcześnieniu wiary nie chodzi o głoszenie innej Ewangelii, przeciw-

nie, chodzi o zachowanie pełnej identyczności i ponadczasowej prawdy słowa Bożego w zmieniających się warunkach kultury i egzystencji człowieka (s. 37).

Jedną z konsekwencji niezrozumienia historycznych uwarunkowań tradycji religijnej jest fundamentalizm. Heinzmann przedstawia najpierw interesującą interpretację filozoficzno-antropologicznych założeń tego rodzaju postawy. Następnie omawia niektóre formy chrześcijańskiego fundamentalizmu (m.in. fundamentalizm biblijny, tradycjonalizm i rygoryzm moralny). Chrześcijaństwo stwierdza i podkreśla fakt absolutnej ważności objawienia. Absolutny charakter prawd objawionych oznacza bądź przynajmniej sugeruje, że nie mogą być one przedmiotem jakiegokolwiek relatywizacji. Chodzi tu o absolutny i ostateczny fundament wiary, gwarantujący tożsamość prawdy Bożej i określający trwałą podstawą ludzkiej egzystencji. Otóż — jak twierdzi Autor książki — niewłaściwe rozumienie owych roszczeń do absolutności może prowadzić do fundamentalizmu. Na pierwszy rzut oka każdy fundamentalizm — religijny nie wyłączając — ma w sobie coś fascynującego, proponuje bowiem proste i jednoznaczne rozwiązania, dające człowiekowi poczucie pewności i egzystencjalnego bezpieczeństwa. W gruncie rzeczy jednak jest to postawa skrajnego dogmatyzmu, odrzucająca szereg istotnych norm poznawczych, chociażby takich, jak wymóg racjonalnego uzasadnienia głoszonych twierdzeń i przekonań, postulat krytycznej dyskusji czy gotowość do dialogu z rzecznikami odmiennych opcji i poglądów. Tego rodzaju postawą jest także fundamentalizm chrześcijański. Wysuwając roszczenie do „posiadania” absolutnej prawdy, nie uwzględnia on ani antropologicznych warunków przyjęcia objawienia, ani historycznego horyzontu tradycji wiary (s. 42–43). Tymczasem wiadomo, że ludzka forma komunikacji słowa Bożego przesądza o tym, iż człowiek nie ma możliwości absolutnego ujęcia prawdy zbawczej. Ta ostatnia dotyczy rzeczywistości transcendentnej, nie dającej się przedstawić w postaci systemu jednoznacznych pojęć i ponadczasowych twierdzeń. Jest to ponadto prawda (i rzeczywistość) natury osobowej, więc także z tego powodu trudno ją wyrazić w przedmiotowych kategoriach ludzkiego języka. To sprawia, że poznawcze ujęcie tej prawdy ma zawsze charakter analogiczny i jest możliwe tylko i wyłącznie za pośrednictwem historycznie uwarunkowanych struktur naszego doświadczenia i rozumienia. Wynikająca stąd konieczność odpowiedniej reinterpretacji tych struktur nie oznacza ani zmiany treści, ani osłabienia uniwersalnej ważności prawd objawionych. W każdym razie fundamentalizm jest sprzeczny nie tylko z naturą wiary chrześcijańskiej, lecz także z naturą chrześcijańskiej egzystencji. W tym drugim przypadku dlatego, że nie uwzględnia antropologicznych warunków doświadczenia religijnego.

Dwa kolejne wykłady dotyczą kwestii związanych z antyfundamentalistycznym nastawieniem wiary i dyskursu religijnego. W pierwszym Autor stara się wykazać, że normą autentycznej odpowiedzialności i lojalności chrześcijańskiej jest nie tylko aktywny udział w „pozytywnej” misji Kościoła, lecz także postawa krytycznego sprzeciwu wobec wszelkich form fałszywego rozumienia wiary i świadomości eklezjalnej

(s. 60–61). Za nielojalną należy uznać postawę rezygnacji w obliczu narastających trudności i problemów. Drugi wykład poświęcony jest zagadnieniu wolności religijnej, którą Autor uważa za podstawowy imperatyw wiary chrześcijańskiej. Przedstawione rozważania nawiązują do wybranych dokumentów kościelnych, zwłaszcza do soborowej *Deklaracji o wolności religijnej*, i stanowią interesującą próbę filozoficzno-teologicznej analizy zawartego w nich nauczania. W argumentacji za wolnością religijną Heinzmann odróżnia racje antropologiczne, filozoficzno-religijne i teologiczne. Po ich omówieniu, podsumowując swe uwagi stwierdza, że wolność religijna jest oczywistą konsekwencją moralnego obowiązku poszukiwania prawdy, dlatego teologia katolicka musi na nowo przemyśleć sprawę roszczeń Kościoła do „posiadania” absolutnej prawdy (s. 72). Dopełnieniem tych rozważań jest ostatni esej omawianego rozdziału, dotyczący chrześcijańskich korzeni praw człowieka.

Drugi „rozdział” książki, opatrzony tytułem *Nadzieja człowieka*, obejmuje tylko dwa wykłady. W pierwszym Autor omawia zagadnienie nieśmiertelności duszy. Swoje rozważania zaczyna od analizy terminologicznej, następnie szkicu historyczno-filozoficzny kontekst poruszanej problematyki, zaś w ostatniej części przedstawia najważniejsze elementy chrześcijańskiej interpretacji tytułowego zagadnienia. Zarówno pojęcie duszy, jak i pojęcie nieśmiertelności nie należą do jednoznacznych kategorii naszego języka, niemniej są w nim od dawna zadomowione i odnoszą się do rzeczywistości, co do której człowiek zawsze posiadał wyjątkowo silne przekonania natury poznawczej i egzystencjalnej. Dzieje myśli europejskiej pokazują, że są to pojęcia wyrażające pierwotną świadomość tożsamości i ontycznej odrębności człowieka (podmiotu i osoby ludzkiej) oraz właściwą mu nadzieję nieprzemijającego istnienia. Historycznie biorąc, należy wskazać dwie wielkie tradycje myślowe dotyczące sygnalizowanej kwestii. Są to: wywodząca się filozofii greckiej nauka o nieśmiertelności duszy oraz chrześcijańska doktryna o zmartwychwstaniu umarłych.

Pierwsza tradycja ma swoje korzenie w antropologii orfickiej, a dojrzały wyraz znajduje w filozofii PLATONA. Wielki klasyk myśli starożytnej głosi pogląd o radykalnej różnicy między duszą a ciałem. Dusza jest doskonalsza od ciała, co więcej, podobnie jak prawda posiada przymioty boskiej natury, a to oznacza, że jest nieśmiertelna. Konsekwencją platońskiego dualizmu antropologicznego była ontyczna i moralna dewaluacja ciała (i sfery materialnej w ogóle). Stanowisko dualistyczne, w czasach nowożytnych na nowo ugruntowane przez KARTEZJUSZA, zdominowało myśl zachodnią aż do XIX w. Dopiero współczesne nauki antropologiczne zakwestionowały pogląd redukujący byt ludzki do istoty duchowej, której związek z ciałem (i ze światem) ma wymiar ontycznego paradoksu. Nauki te wykazują, że fundamentalną zasadą bytowej struktury człowieka jest zasada jedności ducha i materii. W świetle współczesnej wiedzy naukowej dualizm antropologiczny z jego koncepcją nieśmiertelnej duszy jest — zdaniem Autora książki — wyraźnym anachronizmem (s. 94).

Tymczasem tradycja judeochrześcijańska — przynajmniej gdy mowa o jej źródłach — nie zna pojęcia „duszy nieśmiertelnej”. W księgach biblijnych, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, człowiek jest jednością psychofizyczną i w tej formie bytowej został przez Boga powołany do istnienia. Tego typu antropologia — z jej koncepcją korelacji i równowagi między duszą a ciałem — prowadzi do określonych następstw; m.in. pozwala ona uznać, że świat stanowi konieczny i zasadniczo pozytywny kontekst samourzeczywistnienia człowieka. Oznacza to w konsekwencji, że zbawienie, o którym mówi chrześcijaństwo, nie jest wyzwoleniem duszy z ciała czy z egzystencji w świecie, lecz wyzwoleniem człowieka i świata. Otóż w takiej konfiguracji — jak twierdzi Autor książki — mimo wyraźnego oddziaływania opcji dualistycznej na chrześcijańską wizję człowieka, chrześcijańska nauka o zmartwychwstaniu umarłych jest rodzajem właściwej korekty filozoficznego poglądu o nieśmiertelności duszy. Zgodnie z tą nauką obietnica życia wiecznego dotyczy nie samej duszy, lecz całego człowieka — bytu osobowego z wszystkimi wymiarami jego natury i egzystencji. Dlatego z perspektywy antropologii chrześcijańskiej mówienie o „nieśmiertelnej duszy” wydaje się nieusprawiedliwione (s. 96). Tym bardziej, że myśl chrześcijańska dysponuje pojęciem duszy zachowującym zasadę wewnętrznej jedności bytu ludzkiego, a więc pojęciem odpowiadającym założeniom chrześcijańskiej nauki o zmartwychwstaniu umarłych. Chodzi o pojęcie duszy przedstawione przez Tomasza z Akwinu. W duchu Tomaszowej antropologii chrześcijańskie przekonanie o zmartwychwstaniu umarłych nie jest wiarą w nieśmiertelność duszy, lecz zrodzoną z wiary nadzieją życia wiecznego (s. 96–97).

Drugi esej omawianego rozdziału to zbiór przemyśleń na temat „rzeczy ostatecznych”. Przedmiotem uwagi Autora są dwie koncepcje eschatologiczne: chrześcijańska nauka o życiu wiecznym oraz teoria reinkarnacji. Punktem wyjścia wszelkiej, niekoniecznie religijnej, eschatologii jest doświadczenie granicy życia ludzkiego i wyrastające z tego doświadczenia pytanie o to, czy śmierć jest absolutnym końcem egzystencji, czy też granicą, poza którą istnieje nowa rzeczywistość, rozumiana w kategoriach pełni bytu, prawdy i sensu. Zdaniem Autora książki już w samej zdolności postawienia takiego pytania należy widzieć wyraz pierwotnej wiary w to, że podobna rzeczywistość istnieje (s. 99–100). Ponieważ nadzieja życia „pozadozobnego” jest w istocie odpowiedzią na pytanie o człowieka — o jego przeznaczenie i o ostateczny sens jego egzystencji — mamy do czynienia z różnymi opcjami eschatologicznymi, w zależności od przyjętego modelu antropologii. Jedną z tych opcji jest koncepcja wędrówki dusz. Heinzmann przedstawia jej założenia i główne tezy, po czym zatrzymuje uwagę na związanych z nią problemach. Za odrzuceniem tej koncepcji przemawia implikowana w niej, z gruntu fałszywa teoria człowieka (i ludzkiej duszy). Ponadto reinkarnacja nie gwarantuje soteriologicznej sprawiedliwości. Rozwiązaniem alternatywnym jest chrześcijańska eschatologia, odwołująca się do zasady ontycznej jedności człowieka i uzasadniająca nadzieję życia wiecznego, które dotyczy całej osoby ludzkiej. W wizji chrześcijańskiej człowiek nie jest

„nieśmiertelny z natury” (s. 106). Przeciwnie, ma świadomość nieuchronnej śmierci, ale żyje i umiera z przeświadczeniem, że Bóg powołał go do egzystencji wiecznej. Tego typu wiary nie można udowodnić, można jednak wskazać szereg racji przemawiających na jej korzyść.

Kolejny „rozdział” książki, noszący tytuł *Myśliciele wiary — teologowie, którzy tworzą historię*, ukazuje sylwetki trzech wybitnych uczonych: TOMASZA Z AKWINU, Michaela SCHMAUSA i Eugena BISERA. Charakteryzując postać i dzieło św. Tomasza, Autor przedstawia najpierw kontekst ideowy, w którym kształtowały się poglądy wielkiego klasyka myśli średniowiecznej, a następnie w zwięzły sposób omawia wybrane zagadnienia jego filozofii i teologii. Stwierdza przy tym, że jedną z podstawowych zasad proponowanej przez Tomasza syntezy filozoficzno-teologicznej jest zasada autonomii rozumu ludzkiego. Prawa ludzkiej myśli, odzwierciedlające racjonalny porządek bytu, obowiązują także w dziedzinie wiary religijnej. Ta ostatnia ukazuje treści transcendentne względem rozumu ludzkiego, nie przynosi jednak nowych praw logicznych, przy pomocy których należy te treści przemyśleć i przedstawić. Zarówno wiara, jak i teologia zakładają odpowiedni udział naturalnej, autonomicznej w swoim porządku, myśli (i wiedzy) ludzkiej. Według Tomasza w naturalnym poznaniu rzeczywistości człowiek odkrywa horyzont transcendencji, stwierdzając realne istnienie Boga. W takim układzie wiara jest ostatecznym spełnieniem naturalnego poznania ludzkiego. Synteza rozumu i wiary polega tu na tym, że racjonalna postawa człowieka jest koniecznym warunkiem możliwości recepcji i rozumienia prawd objawionych.

Z nieco inną koncepcją racjonalności wiary mamy do czynienia w twórczości M. Schmausa (1897–1993) i E. Bisera (ur. 1918). Obydwaj teologowie zaliczani są do grupy najbardziej znaczących i wpływowych myślicieli chrześcijańskich mijającego stulecia, a łączy ich antropologiczne podejście do wiary i poznania teologicznego. Autor książki stara się uwyraźnić istotę tego podejścia. Według Schmausa w każdej wypowiedzi teologicznej należy odróżnić historycznie uwarunkowaną formę komunikacji oraz uniwersalnie ważną treść prawd religijnych. Forma przekazu wiary jest zależna od kontekstu kulturowego, więc także od filozofii, która kształtuje intelektualny klimat danej epoki. W dwudziestym wieku wyrazem i rezultatem tej zależności jest m.in. bardzo widoczny zwrot od przedmiotowo zorientowanej teologii neoscholastycznej do teologii, która pod wpływem myśli współczesnej eksponuje podmiotowo-osobowy charakter doświadczenia wiary (s. 125–126). Autor książki omawia bliżej strukturę wskazanej przez Schmausa „relacji osobowej”, podkreślając wkład tego teologa do rozwoju personalizmu chrześcijańskiego.

O personalizm w rozumieniu wiary i w myśleniu religijnym apeluje również Biser. W swojej teologii fundamentalnej zastanawia się on nie tyle nad „istotą chrześcijaństwa”, ile raczej nad warunkami korelacji świadomości wiary i procesu samorzeczywistnienia osoby ludzkiej. W jego przekonaniu użyteczną metodą budowania personalizmu chrześcijańskiego jest metoda szeroko pojętej analizy egzystencjalnej.



Pytając o warunki możliwości przyjęcia i rozumienia prawd objawionych, o motywy i racje wiary, wreszcie o normatywny sposób życia, teolog nie może nie uwzględnić egzystencjalnej sytuacji człowieka. Autor książki charakteryzuje filozoficzny rodowód i kontekst proponowanych przez Bisera typów analizy egzystencjalnej, przytacza konkretne przykłady jej zastosowania, podkreśla jej wartość i znaczenie.

Ostatni „rozdział” publikacji to (jeden tylko) esej na temat Wielkanocy. Autor zastanawia się nad tym, jak należy rozumieć biblijne wypowiedzi o zmartwychwstaniu Jezusa i w jaki sposób mówić o tajemnicy paschalnej. Odwołując się do ustaleń współczesnej teologii fundamentalnej stwierdza on, że zmartwychwstanie Jezusa jest „faktem religijno-teologicznym”, transcendującym empiryczne kategorie ludzkiego poznania i weryfikacji (s. 143). Istota tego faktu tkwi w nadprzyrodzonym działaniu Boga — w działaniu, które wkracza w historię świata i człowieka, i zarazem już do tej historii nie należy, nie mieści się w jej porządku. Nie ma świadków zmartwychwstania Jezusa: wiara paschalna odwołuje się do świadectwa tych, którzy doświadczyli realnej obecności Zmartwychwstałego. Z wiary w to, że Jezus żyje, rodzi się ludzka nadzieja życia wiecznego. Według Heinzmanna „dyskurs paschalny” jest wyrazem przeświadczenia, że tylko Bóg — źródło wszelkiego życia i Ten, który wskrzesza umarłych — może dać człowiekowi obietnicę absolutnej przyszłości, gwarantując tym samym ostateczny sens świata i ludzkiej egzystencji (s. 144–145). Kończąc swoje rozważania, Autor podkreśla osobowo-egzystencjalny charakter wiary paschalnej oraz rolę Kościoła, który ma być wiarygodnym świadkiem Zmartwychwstałego w każdej epoce historycznej.

W słowie wstępnym Autor książki sygnalizuje, że zebrane w niej wykłady łączy wspólny „przedmiot formalny”: każdy odczyt przedstawia określoną próbę uwyrażenia komplementarności wiary i rozumu, próbę wykazania, że wiara i rozum wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Jeżeli powyższa uwaga wyraża zamierzenie związane z edycją tego zbioru jako całości — a wydaje się, że właśnie taka jest jej intencja — to należy stwierdzić, że książka spełnia swój cel. Problem relacji między wiarą religijną a rozumem ma swoją długą historię, sięgającą samych początków myśli chrześcijańskiej, ma też swoją „teraźniejszość”: jest to problem wciąż aktualny, obecny zarówno w dociekaniach współczesnej filozofii religii — w różnych jej nurtach i kierunkach — jak i w najnowszej epistemologii teologicznej. Na dzisiejszą świadomość tego problemu w sposób zasadniczy wpłynęła encyklika JANA PAWŁA II *Fides et ratio*. Zawarte w niej przesłanie potwierdza konieczny związek wiary i rozumu ludzkiego, ale jest ona także próbą obrachunku z pewnymi błędami w tej dziedzinie i jednocześnie stanowczym przypomnieniem podstawowych zasad uracjonalnienia wiary. W tym kontekście książkę Heinzmanna (opublikowaną w tym samym roku) można potraktować jako przyczynek do toczącej się obecnie — i inspirowanej treścią papieskiego dokumentu — dyskusji na temat stosunku między wiarą a rozumem. Wystarczy w tym miejscu powiedzieć, że tezy i poglądy, które znajdujemy w *Christlicher Glaube und der Anspruch des Denkens* są całkowicie zgodne z nauką encykliki.

W książce Heinzmanna dominują trzy kluczowe motywy, podporządkowane głównemu celowi rozważań. Pierwszy motyw dotyczy wprost samej relacji „wiara – rozum”. Zwracając się do czytelnika, którego mentalność została ukształtowana w warunkach „kultury scjentyistycznej”, Autor stara się wykazać, że wiedza naukowa, oparta wyłącznie na empirycznym poznaniu świata, mimo zdumiewających osiągnięć i stałego postępu nie jest w stanie dostarczyć ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości. Podczas lektury raz po raz natrafiamy na „podręcznikowy” katalog pytań, w przypadku których udzielenie odpowiedzi wyraźnie przekracza możliwości i kompetencje nauk szczegółowych. Są to pytania natury filozoficznej, a dotyczą one pierwszej przyczyny świata, absolutnej podstawy tego, że raczej jest coś niż nic, ostatecznej racji panującego w świecie porządku, wreszcie sensu całej rzeczywistości, w tym zwłaszcza sensu i celu życia ludzkiego. Pytania te są w istocie apriorycznym założeniem i warunkiem możliwości jakiegokolwiek — zatem także naukowej — wiedzy o świecie. Jednocześnie ujawnia się w nich swoiste doświadczenie „granicy ontologicznej” — granicy tego, co daje się zrozumieć i wyjaśnić. Wraz z tym doświadczeniem człowiek odkrywa uzasadnioną możliwość wiary w to, że poza tą granicą rozciąga się obszar absolutnej prawdy, nadającej ostateczny sens całej rzeczywistości. W ten sposób, jak twierdzi Heinzmann, kształtuje się naturalny (ontologiczny) fundament wiary w istnienie Boga i w prawdziwość możliwego objawienia. Wiara ma charakter rozumny, ponieważ człowiek na ogół rozważa wspomnianą możliwość afirmacji absolutnej prawdy i ostatecznego sensu i dopiero po przemyśleniu tej możliwości dokonuje stosownego wyboru (wiary bądź niewiary). W każdym razie wnioski, do jakich Autor dochodzi, są jednoznaczne: po pierwsze, ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości jest możliwe tylko w ramach refleksji towarzyszącej doświadczeniu, w którym naturalny horyzont wiary w ostateczny sens wszystkiego, co istnieje, przechodzi w horyzont wiary religijnej; po drugie, także wiara religijna, będąca aktem fundamentalnej decyzji człowieka, zakłada konieczny współdziałanie rozumu i myśli ludzkiej; wreszcie po trzecie, chrześcijańska wiara w Boga i w objawienie Boże zawiera wewnętrzny wymóg racjonalnego uzasadnienia swych podstaw i racjonalnej interpretacji wchodzących w jej zakres prawd i przekonań.

Drugi, bardzo widoczny w rozważaniach całego zbioru, motyw to wyraźna akceptacja personalizmu wiary chrześcijańskiej i związany z tym postulat antropologicznego ukierunkowania teologii. Autor wielokrotnie i z naciskiem podkreśla, że w chrześcijańskim (bądź szerzej — biblijnym) rozumieniu wiara jest postawą (decyzją) człowieka angażującą wszystkie sfery duchowej aktywności podmiotu i osoby ludzkiej. Z noetycznego punktu widzenia akt wiary polega na uznaniu określonych prawd bądź wypowiedzi. Wiara jest jednak przede wszystkim „fenomenem antropologicznym”, a to oznacza, że ma ona związek z wewnętrznym doświadczeniem człowieka, że opiera się na dynamicznej relacji międzyosobowej, zakładającej udział czynników wolitywnych i emocjonalnych. Jako odniesienie jednej osoby do drugiej, wiara implikuje moment bezwzględnej zaufania i miłości. Jednocześnie ma ona zasadniczy wpływ na życie i postępowanie człowieka, posiada więc wymiar egzys-

tencjalno-społeczny. Omawiając założenia i istotę personalizmu chrześcijańskiego, Autor książki przeciwstawia dwa historyczne paradygmaty myślenia: przedmiotowo-metafizyczny, związany z dziedzictwem filozofii greckiej, i osobowo-egzystencjalny, wywodzący się z nowożytnej filozofii podmiotu. Zgodnie z pierwszym paradygmatem, który zdominował średniowieczną scholastykę, a następnie wywarł zasadniczy wpływ na całą tradycję teologii neoscholastycznej, najważniejsze były pytania dotyczące przedmiotowych struktur bytu, pytania o istotę i prawdę rzeczy „samych w sobie”; pomijano natomiast aspekt znaczenia tych struktur i samej prawdy dla człowieka. Teologia neoscholastyczna zajmowała się przedmiotowo-pojęciową eksplikacją natury Boga, Chrystusa, człowieka, łaski i sakramentów, nie dostrzegając ani podmiotowych warunków wiary i poznania religijnego, ani związku już ustalonych prawd religijnych z warunkami ludzkiej egzystencji. Drugi paradygmat autor charakteryzuje na przykładzie konkretnych poglądów współczesnych teologów. Stwierdza przy tym, że uwzględnienie osobowych kategorii i egzystencjalno-społecznego kontekstu zarówno samej wiary, jak i refleksji nad treścią przekonań religijnych jest warunkiem autentyczności teologii. W związku z powyższym metodyczny zwrot do człowieka należy uznać za podstawowy imperatyw poznania i myślenia teologicznego. Sprawą ważną jest tutaj to, że antropologiczna wiarygodność badanych (bądź głoszonych) prawd i przekonań stanowi dzisiaj istotny argument za racjonalnością wiary chrześcijańskiej.

Trzeci motyw dotyczy „świadomości historycznej” i historycznego horyzontu refleksji. Heinzmann jest historykiem — zajmuje się badaniem dziejów myśli filozoficznej i teologicznej — co wystarczająco tłumaczy jego zainteresowania przeszłością. W publikacji znajdujemy liczne dowody rzetelnej analizy historycznej. Rzecz jednak w tym, że publikacja ta jest przede wszystkim zbiorem tekstów będących zapisem systematycznej refleksji nad różnymi aspektami stosunku między wiarą a rozumem. Łatwo więc z tego wywnioskować, że według jej Autora znajomość kontekstu historycznego danej problematyki jest istotnym warunkiem powodzenia badań systematycznych. Jednocześnie przedstawiony w *Christlicher Glaube und der Anspruch des Denkens* model relacji między wiarą a rozumem implikuje teorio-poznawcze pojęcie świadomości historycznej. Heinzmann bardzo często odwołuje się do powszechnie uznawanej tezy o historyczności (o historycznym uwarunkowaniu) ludzkiego poznania i rozumienia. Teza ta dotyczy poznania ludzkiego w ogóle, jednak w sposób szczególny odnosi się do poznania humanistycznego (z religijnym włącznie). Zgodnie z wyrażonym w niej stanowiskiem rozumienie prawd i przekonań dotyczących przeszłości dokonuje się zawsze w określonej sytuacji poznawczej, co więcej, w istocie rzeczy jest ono możliwe tylko z perspektywy aktualnych pytań i problemów, które współtworzą właściwy w danym wypadku horyzont interpretacji. Autor książki jest przekonany o tym, że tak pojęta świadomość historyczna stanowi warunek racjonalności wiary religijnej.

Książka Heinzmanna nie jest wyczerpującą monografią tytułowego zagadnienia, z całą pewnością jednak można ją uznać za dobre, kompetentne wprowadzenie do

złożonej problematyki stosunku między wiarą a rozumem. Obok niepodważalnej wartości merytorycznej, związanej z realizacją jej przedmiotowego celu poznawczego, posiada ona szereg zalet formalnych, ułatwiających lekturę i właściwe rozumienie tekstu. Do zalet tych należą m.in.: rzeczowy charakter wykładu, przejrzystość argumentacji oraz jasny, komunikatywny język rozważań. Z metodycznego punktu widzenia trafnym zabiegiem Autora jest umiejętne połączenie refleksji teoretycznej z analizą konkretnych zagadnień dotyczących szeroko pojętej relacji między wiarą a rozumem (takich jak problem fundamentalizmu religijnego, kwestia wolności religijnej czy zagadnienie krytyki pewnych postaw i przekonań religijnych). Dzięki temu zabiegowi czytelnik nie tylko uświadamia sobie praktyczno-egzystencjalne znaczenie komplementarności wiary religijnej i myśli ludzkiej — co już jest wartością poznawczą samą w sobie — lecz także uzyskuje głębszy wgląd w podstawową strukturę racjonalności wiary. Ze względu na formę wykładu książka jest niewątpliwie przykładem dobrze pojętej, to znaczy intelektualnie pogłębionej popularyzacji naukowej wiedzy filozoficzno-teologicznej. W zamierzeniu Autora jest ona przeznaczona dla szerszego kręgu odbiorców. Wypada tu jednak dodać, że mamy do czynienia z tekstem mimo wszystko wymagającym pewnego przygotowania. Nawet jeżeli uwzględnimy to, że Autor precyzyjnie objaśnia trudniejsze terminy języka filozoficznego i teologicznego, to bez uprzedniej, przynajmniej ogólnej znajomości określonych pojęć, poglądów i teorii z zakresu jednej i drugiej dyscypliny lektura może okazać się zbyt trudna. W każdym razie książkę należy polecić wszystkim zainteresowanym problematyką relacji między wiarą a rozumem. Wydaje się, że może ona być także pożyteczną lekturą dla studiujących teologię. W tym wypadku przedstawione w niej wykłady stanowiłyby pewne uzupełnienie podręcznikowej wiedzy z zakresu teorii poznania religijnego oraz teologii fundamentalnej.

Ks. Jan Cichoń

\* \* \*