

KS. ANDRZEJ ANDERWALD  
Opole, UO

## **APOLOGIA ROZUMNOŚCI WIARY**

### **Glosa do wykładu papieża Benedykta XVI w Ratyzbonie**

1. Relacja między rozumem a wiarą – 2. Zagrożenia dla rozumności wiary –
3. Wiara w dialogu z rozumem – 4. Zadania dla teologii fundamentalnej

Na wstępie konieczne jest poczynienie kilku uwag co do źródła inspiracji tak sformułowanego tematu. Podczas pielgrzymki do rodzinnej Bawarii papież Benedykt XVI wygłosił 12 września 2006 r. w auli *Maximum* Uniwersytetu w Ratyzbonie wykład pt. *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje*. Papieskie wystąpienie wywołało nieoczekiwane, burzliwe reakcje, szczególnie po stronie wyznawców islamu. Ich źródłem stał się wykorzystany przez papieża, we wstępnej części wykładu, cytat pochodzący z zapisków rozmowy cesarza bizantyjskiego MANUELA II PALEOLOGA z uczonym Persem na temat chrześcijaństwa, islamu i prawdy obydwu religii, która miała miejsce w 1391 r. Dokładnie chodziło o jedno zdanie przytoczone przez papieża, w którym cesarz pyta swojego rozmówcę: „Pokaż mi to, co przyniósł Mahomet, co byłoby nowe, o odkryjesz tylko rzeczy złe i nieludzkie, takie jak jego nakaz zaprowadzania mieczem wiary, którą głosił”<sup>1</sup>. Jednak istotą papieskiego wykładu, co dobrze wyraża już sam jego tytuł, nie jest kwestia dialogu międzyreligijnego, którą mógłby zapowiadać powyższy cytat, i cała dyskusja z nim związana, lecz główna kwestia dotyczy relacji między wiarą a rozumem, którą papież podejmuje w kontekście pytania o naukowy charakter teologii i jej miejsca na uniwersytecie.

Relacja między rozumem i wiarą stanowi ważny przedmiot w refleksji teologii fundamentalnej, w której rozważaniach dokonuje się współprzenikanie prawdy objawionej przez Boga i myśli ludzkiej, poznania teologicznego i filozoficznego.

---

<sup>1</sup> BENEDIKT XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje*, s. 19. Wszystkie cytaty z wykładu Benedykta XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje*, pochodzą z tłumaczenia Macieja Górnickiego zamieszczonego w: P. SŁABEK, *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog*, Kraków 2006, s. 17–32. Oryginalny tekst wykładu zob. BENEDIKT XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, w: TENŻE, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg–Basel–Wien 2006, s. 11–32.

Ważność tej relacji dla refleksji teologicznofundamentalnej dobrze wyrażają słowa JANA PAWŁA II skierowane do uczestników II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej w Lublinie (2001):

Teologia fundamentalna jest niezmiernie ważną dziedziną myśli ludzkiej. Jest bowiem niejako strażniczką tożsamości chrześcijaństwa. Z jednej strony określa podstawy wiary, wykazując w oparciu o rozumowe argumenty wiarygodność Objawienia Bożego, które realizuje się w Jezusie Chrystusie. Czyni przez to starania, aby wiara chrześcijańska była przeżywana w sposób rozumny, godny osoby ludzkiej. Z drugiej strony wychodzi naprzeciw oczekiwaniom człowieka, który w zależności od okoliczności miejsca i czasu stawia wciąż nowe pytania, wątpi czy nawet wysuwa zastrzeżenia wobec prawd wiary. Szukając na nie adekwatnej odpowiedzi, teologia fundamentalna stara się przeprowadzić skuteczną apologię prawd objawionych<sup>2</sup>.

Celem podjętych rozważań jest przedstawienie papieskiego ujęcia obrony rozumności wiary w kontekście jego wykładu w Ratyźbonie. Rozważania będziemy prowadzić w perspektywie kluczowej dla badań teologicznofundamentalnych relacji między rozumem i wiarą. Dlatego najpierw zostanie omówiona relacja między rozumem a wiarą, stanowiąca dalsze tło dla treści papieskiego wykładu. Następnie poddamy analizie przytoczone przez papieża zagrożenia dla rozumności wiary oraz papieską odpowiedź na nie przez wskazanie na dialog wiary z rozumem. W formie wniosków końcowych zostaną sformułowane zadania dla teologii fundamentalnej, których realizacja czyni z tej dyscypliny rzeczniczkę rozumu i obrończynię rozumności wiary.

## 1. Relacja między rozumem a wiarą

Wprawdzie wykład Benedykta XVI nie jest oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła, to jednak jego treść wpisuje się mocno w nauczanie Kościoła na temat relacji między wiarą a rozumem. Można powiedzieć, iż z historią chrześcijaństwa niejako „genetycznie” pozostaje związana relacja między wiarą a rozumem. Relacja ta była i jest przedmiotem refleksji Magisterium Kościoła. Do ważniejszych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła podejmujących problematykę (w różnym stopniu) relacji między *fides* a *ratio* należy zaliczyć: encykliki papieża GRZEGORZA XVI *Mirari vos* (1823) i PIUSA IX *Qui pluribus* (1846); Konstytucję dogmatyczną o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870); encyklikę LEONA XIII *Aeterni Patris* (1879); przysięgę antymodernistyczną (1910); encyklikę PIUSA XII *Humani generis* (1950); Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965) oraz encyklikę JANA PAWŁA II *Fides et ratio* (1998).

<sup>2</sup> JAN PAWEŁ II, *List do uczestników II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej (2001)*, w: M. RUSECKI, K. KAUCHA, I.S. LEDWOŃ, J. MASTEJ (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 11.

Szczególnie ostatni dokument dostarcza przejrzystej syntezy relacji między wiarą a rozumem. Na jej podstawie możemy wskazać kilka istotnych jej etapów, wyznaczających równocześnie punkty wzajemnego współprzenikania się *fides* i *ratio* w poznawaniu prawdy. Są nimi (w porządku chronologicznym występowania): etap uzgodnienia, niezależności, integracji oraz odrębności w dwóch formach: rozdziału albo konfliktu.

Etap uzgodnienia obejmuje czasy apostołskie i poapostołskie. W okresie tym brak jest wprost bezpośredniego zainteresowania istniejącymi w świecie pogańskim szkołami filozoficznymi. Naczelnym zadaniem dla pierwotnego chrześcijaństwa pozostaje głoszenie prawdy o zmartwychwstałym Panu i Jego Dobrej Nowinie. Pierwsi wyznawcy Chrystusa w spotkaniu z Ewangelią znajdują odpowiedź na pytanie o sens życia, tak „że uczęszczanie do szkół filozofów wydawało im się praktyką jakby oderwaną od rzeczywistości i pod pewnymi względami przestarzałą” (nr 38). Nie oznacza to jednak, jakoby pierwsi chrześcijanie *a priori* odrzucali poznanie filozoficzne, a przykładem jest tu postawa św. PAWŁA, w tym szczególnie jego mowa na Areopagu (por. Dz 17, 16-34). Pierwszymi, którzy zaczęli się opowiadać za dialogiem chrześcijaństwa z filozofią, wskazując na brak zachodzenia sprzeczności między religią a filozofią (nauką), byli pisarze chrześcijańscy z II w.: św. JUSTYN (II w.), ATENAGORAS i KLEMENS ALEKSANDRYJSKI (II/III w.). Filozofię traktowali oni przede wszystkim jako *praeparatio evangelica*, wykluczając tym samym możliwość zachodzenia konfliktu między wiarą a filozofią, opowiadali się za harmonią między ówczesną filozofią a Bożym Objawieniem. Spotkanie chrześcijaństwa z filozofią, dążenie do pełniejszej syntezy Bożego Objawienia z myślą filozoficzną nie było wolne od krytycznych pytań o granice czy w ogóle możliwości owej syntezy. Dlatego w poglądach wczesnych apologetów (TACJAN, TEOFIL ANTIOCHEŃSKI, TERTULIAN) jest obecny również etap niezależności między Bożym Objawieniem a filozofią. Myśliciele ci wskazują na pełną niezależność teologii od filozofii, a nawet pewnego rodzaju wyższość teologii, wyrażającą się w możliwości jej uprawiania bez korzystania z pomocy filozofii. Wyrazem nie ulegania bezkrytycznego ówczesnym systemom filozoficznym jest znane pytanie Tertuliana: „Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima? A cóż Akademia i Kościół?” (nr 41). Etap ten możemy określić również, parafrazując powiedzenie Tertuliana, jako etap odrębności między Akademią a Kościołem. Obok tego etapu odrębności jest już widoczny w poglądach ojców kapadockich (GRZEGORZA Z NYSSY, BAZYLEGO WIELKIEGO, GRZEGORZA Z NAZJANZU) również etap integracji, będący niejako kontynuacją dialogu zapoczątkowanego przez pisarzy wczesnochrześcijańskich z II w. Ich poglądy charakteryzują się krytycznym przyswajaniem sobie elementów filozofii greckiej celem interpretowania prawd wiary. Szczególną rolę odegrał tu św. AUGUSTYN, wskazując, iż „owa wielka jedność wiedzy, która ma fundament w myśli biblijnej, została potwierdzona i umocniona przez głębię myśli spekulatywnej” (nr 40). Ten Doktor Kościoła zachodniego zdołał stworzyć pierwszą wiel-

ką syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, scalającej dwa różne nurty myśli greckiej i łacińskiej. Obecne w tym okresie współprzenikanie się *fides et ratio* ujawniało się szczególnie w korzystaniu z dorobku filozofii w wykładni prawd wiary i odwrotnie — w inspirowaniu refleksji filozoficznej prawdami Bożego objawienia. Kolejnym ważnym etapem na drodze wskazującej na możliwość tworzenia syntezy między wiarą i rozumem było wypracowanie w XI w. przez arcybiskupa Canterbury św. ANZELMA zasady *intellego ut credam, credo ut intellegam*, stanowiących motto dla teologii scholastycznej. Pogląd św. Anzelma wskazywał wyraźnie na możliwość zachodzenia harmonii między poznaniem filozoficznym a teologicznym: „wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest, to co ukazuje wiara” (nr 42). Kontynuację myśli św. Anzelma znajdujemy w poglądach świętych ALBERTA WIELKIEGO i TOMASZA Z AKWINU. Obok wyraźnie obecnej w poglądach obydwu świętych dominikańskich tendencji unifikacji wiary i rozumu, myśliciele ci jako jedni z pierwszych wyraźnie zaznaczają, że „filozofia i różne dyscypliny nauki potrzebują autonomii, aby mogły prowadzić owocne badania w swoich dziedzinach” (nr 45). To słuszne rozróżnienie między porządkiem wiary a rozumem stanie się jednak, poczynawszy od późnego średniowiecza, przyczyną pogłębiającego się rozdziału między wiarą a rozumem (nr 45). Etap ten zaczął narastać wraz z rozwojem autonomicznych nauk szczegółowych, w tym szczególnie nauk przyrodniczych, osiągając swoje apogeum w poglądach filozoficznych XIX i początku XX w. Przesadny racjonalizm, tworząca się na bazie nauk przyrodniczych mentalność pozytywistyczna doprowadziły do wyizolowania się badań naukowych od wszelkich odniesień do transcendencji i moralności (nr 46). I tak np. charakterystyczną dla I poł. XX w. logiczną teorię nauki, która wykluczała jakąkolwiek możliwość syntezy między wiarą (objawieniem chrześcijańskim) a rozumem (myślą filozoficzną), stworzyło założone w 1922 r. tzw. Koło Wiedeńskie (R. CARNAP, M. SCHLICK, H. FEIGEL, V. KRAFT), zwane też neopozytywizmem lub logikalnym empiryzmem. W późniejszym okresie idee Koła były kontynuowane przez krytyczny racjonalizm KARLA POPPERA oraz przedstawicielei tzw. szkoły frankfurckiej (M. HORKHEIMER, H. MARCUSE, T. ADORNO i J. HABERMAS).

Świadomy tych tendencji, mających swe implikacje i w czasach współczesnych, Jan Paweł II zamyka swoje rozważania na temat dziejów relacji między wiarą a rozumem optymistycznym apelem, „aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię” (nr 48). Od tego momentu w refleksji nad relacją między rozumem a wiarą wychodzi Benedykt XVI w swym wykładzie z Ratyźbony. Papież rozpoczyna od wspomnienia o swoich profesorskich początkach na uniwersytecie w Bonn, na którym istniał uczelniany zwyczaj organizowania raz na semestr *dies academicus*. Dochodziło wówczas do spotkań profesorów różnych wydziałów, specjalności ze studentami całego uniwersytetu.

To umożliwiło prawdziwe doświadczenie *universitas*: rzeczywistości, w której, pomimo naszej specjalizacji, utrudniającej czasem wzajemną komunikację, składaliśmy się na całość, pracując we wszystkim na podstawach jednej racjonalności z jej różnymi aspektami i współdzieląc odpowiedzialność za właściwe posługiwanie się rozumem<sup>3</sup>.

W tę całość wpisywała się również praca dwóch fakultetów, tzn. teologii katolickiej i ewangelickiej, jakie były na uniwersytecie w Bonn: „(...) dociekając racjonalności wiary, wykonywały one także pracę, która z konieczności jest częścią «całości» *universitas scientiarum*”<sup>4</sup>. Papież wspomina również pewną anegdotę, która dotyczy wypowiedzi jednego z profesorów, który miał stwierdzić, że dzieje się coś dziwnego na uniwersytecie w Bonn, bo istnieją tam dwa wydziały, które to zajmują się czymś, co nie istnieje — Bogiem. Postawę taką nazywa radykalnym sceptycyzmem. Ale nawet wobec takiej postawy, jak zaznacza papież, „pozostaje konieczne i rozsądne podnoszenie kwestii Boga poprzez posługiwanie się rozumem i czynienie tego w kontekście tradycji wiary chrześcijańskiej”<sup>5</sup>. Chodzi tu o przekonanie, że teologia, której zadaniem jest prowadzenie refleksji nad racjonalnym wymiarem wiary, opartej na określonej tradycji wiary, jest nauką i jako taka ma uzasadnione i niewątpliwe miejsce na uniwersytecie pośród innych nauk.

## 2. Zagrożenia dla rozumności wiary

Sprawa miejsca teologii na uniwersytecie, u podstaw której znajduje się przekonanie o możliwości syntezy rozumu z wiarą, a tym samym mówienia o rozumności wiary, zostaje postawiona pod znakiem zapytania czy wręcz zakwestionowana, gdy dochodzi do niebezpiecznego oderwania rozumu od wiary. Jak zauważa Benedykt XVI w drugiej części swego wykładu:

Teza zakładająca, że krytycznie oczyszczone dziedzictwo greckie tworzy integralną część wiary chrześcijańskiej, została odrzucona przez wezwanie do dehellenizacji chrześcijaństwa — wezwanie, które coraz bardziej dominuje w dyskusjach teologicznych od początków czasów współczesnych<sup>6</sup>.

Dlatego nim przejdziemy do pozytywnych wskazań papieża na temat konieczności obrony rozumności wiary pragniemy zwrócić uwagę na jego krytyczne uwagi — nazwane mianem dehellenizacji chrześcijaństwa. Proces ten postrzega on jako zagrożenie dla chrześcijaństwa, w tym sensie, iż dochodzi do uwolnienia chrześcijaństwa od elementu rozumowego, do rozdzielania wiary od rozumu. Benedykt XVI wskazuje na trzy fale dehellenizacji, omawiając je w perspektywie historycznej. Fale te choć powiązane ze sobą wzajemnie, wyraźnie różnią się co do motywacji i celów podejmowania dehellenizacji w danym okresie.

<sup>3</sup> BENEDYKT XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje*, s. 18.

<sup>4</sup> *Tamże*.

<sup>5</sup> *Tamże*.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 24.

Pierwsza jest związana z postulatami reformy protestanckiej w XVI w. W średniowieczu teologia, opierając się na filozofii ARYSTOTELESA, była uznawana za naukę — *sacra doctrina*. Takiego rozumienia teologii nie negują jej reformatorzy z XVI w., lecz twierdzą, że metafizyka arystotelesowska, na której opierała się średniowieczna teologia, jest źródłem obcym wierze chrześcijańskiej. Dlatego postulują uwolnienie wiary od filozofii (metafizyki), aby mogła odnaleźć swoją pierwotną biblijną formę. Wzorem staje się protestancka *sola scriptura*, która poszukuje czystej, pierwotnej formy wiary, tak jak jest ona obecna na początku w słowie Biblii<sup>7</sup> Takie rozumienie wiary sprawia, że metafizyka jawi się jako zbyteczna, a wręcz szkodliwa, bo stojąca na przeszkodzie usamodzielnienia się wiary.

Druga fala dehellenizacji, której papież w swoim wykładzie poświęca najwięcej uwagi, jest związana z ideami teologii liberalnej, a dokładniej — z nowożytną koncepcją rozumu i próbą dostosowania do niej wiary chrześcijańskiej. Dokonała się ona na przełomie XIX i XX w. Czołowy jej przedstawiciel, ADOLF VON HARNACK (1851–1930), i jego zwolennicy dążyli do uwolnienia wiary od wszelkich teologizacji, a zatem także i hellenizacji, które zaciemniają prostotę, pierwotny kształt wiary. I tak np. w odniesieniu do osoby Jezusa oznacza to powrót do zwykłego człowieka Jezusa i Jego orędzia. Proponowany sposób ujęcia ma prowadzić do uwolnienia wiary chrześcijańskiej „od pozornie filozoficznych i teologicznych elementów, takich jak wiara w Bóstwo Chrystusa i w Trójjedynego Boga”<sup>8</sup>. A. Harnack wspiera i posługuje się w swych wywodach metodą historyczno-krytycznej egzegezy. Zastosowanie tej metody w badaniach egzegetycznych sprzyja, zdaniem Benedykta XVI, umieszczeniu teologii wśród *scientia universarum*. Fakt ten należy odnotować jako coś pozytywnego, choć całościowo w takim sposobie uprawiania teologii papież dostrzega pierwsze symptomy nowożytnego samoograniczenia rozumu. Sytuacja taka ma miejsce wtedy, gdy dochodzi do prób dostosowania chrześcijaństwa do tego, co rozum nowożytny uznaje za racjonalne i naukowe. Przyczyną takiego stanu jest redukcjonistyczna koncepcja samego rozumu oraz powiązane z nią ujęcie nauki. Jak podkreśla Benedykt XVI: „Nowoczesna koncepcja rozumu opiera się, mówiąc w skrócie, na syntezie między platonizmem a empiryzmem, syntezie potwierdzonej sukcesem technologii”<sup>9</sup> Taka jednak koncepcja prowadzi do odrzucenia klasycznie rozumianej teologii jako nauki, gdyż zgodnie z proponowaną koncepcją rozumu dochodzi do ukształtowania się nowego kryterium pewności. Ma to istotne znaczenie nie tylko dla teologii jako nauki, ale przede wszystkim w kwestii uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa, rozumności wiary. Jeśli jakaś dyscyplina wiedzy rości sobie prawo do uznania jako nauka, musi

<sup>7</sup> Tamże, s. 25.

<sup>8</sup> Tamże, s. 26; zob. K. NOWAKI I N. (red.), *Adolf von Harnack: Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft. Wissenschaftliches Symposium aus Anlass 150. Geburtstages*, Göttingen 2003.

<sup>9</sup> BENEDYKT XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje*, s. 27.

zachować kryterium pewności pochodzące z synergii matematyki i empirii. Przyjęcie takiego kryterium i związanej z nim metodyki badań sprawia, że wyklucza się z badań problem Boga, uznając ten problem za nienaukowy lub przednaukowy. Tym samym dochodzi do redukcji pola badań naukowych i aktywności rozumu. W świetle takiej perspektywy, jak zauważa papież, w próbie zachowania dla teologii charakteru dyscypliny naukowej z chrześcijaństwa pozostałby jedynie ubogi fragment<sup>10</sup>. W takiej sytuacji teologia chrześcijańska jako nauka, zgodnie zresztą z sugestią A. Harnacka, zostałaby zredukowana np. do egzegezy historyczno-krytycznej Pisma Świętego oraz historii doktryny chrześcijańskiej<sup>11</sup>. Przy zachowaniu powyższego kryterium dochodzi do redukcji nie tylko nauki (szczególnie nauk humanistycznych), ale i sam człowiek doświadcza poprzez to redukcji. Dzieje się tak, gdyż, jak czytamy w wykładzie,

specyficznym ludzkim pytaniem o nasze pochodzenie i przeznaczenie, pytania stawiane przez religię i etykę, nie mają już miejsca w zasięgu zbiorczego rozumu zdefiniowanego przez „naukę”, tak więc muszą być odesłane do dziedziny subiektywizmu. Podmiot decyduje, na podstawie swojego doświadczenia, co uznaje za możliwe do utrzymania w sprawach religijnych i subiektywne „sumienie” staje się jedynym sędzią tego, co etyczne. W ten sposób jednak etyka i religia tracą siłę tworzenia społeczności i stają się sprawą całkowicie osobistą. To jest niebezpieczny dla ludzkości stan rzeczy, jak widzimy po niepokojących patologjach religii i rozumu, które z konieczności wybuchają, gdy rozum jest tak zredukowany, że pytania religii i etyki już go nie dotyczą. Próby konstruowania etyki z reguł ewolucji lub z psychologii i socjologii okazują się być po prostu nieadekwatne<sup>12</sup>.

Trzecia fala dehellenizacji, której aktualnie doświadczamy, jest przez Benedykta XVI łączona ze spotkaniem chrześcijaństwa z innymi kulturami i religiami. Tak, jak można przyjąć, iż synteza hellenizmu dokonana w Kościele starożytnym, była pierwszą inkulturacją, tak i dziś może się dokonywać inkulturacja, lecz nie może ona *a priori* abstrahować od właściwego dla chrześcijaństwa związku wiary z poszukiwaniem rozumu ludzkiego:

Nowy Testament został spisany po grecku i nosi odcisk greckiego ducha, który doszedł już do dojrzałości, gdy rozwijał się Stary Testament. To prawda, istnieją elementy w ewolucji wczesnego Kościoła, które nie muszą być zintegrowane we wszystkich kulturach. Niemniej jednak zasadnicze decyzje podjęte odnośnie do relacji między wiarą a wykorzystaniem ludzkiego rozumu są częścią samej wiary; są elementami rozwoju współbrzmiającymi z samą naturą wiary<sup>13</sup>.

Omawiana faza dehellenizacji dotyczy wszelkich prób podejmowania dziś inkulturacji z pominięciem wspomnianego związku.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 28; zob. P. MAZANKA, *Źródła sekularyzacji w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 238–234.

<sup>11</sup> Szerzej w tej kwestii BENEDYKT XVI wypowiada się we wstępie do swej książki: TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 9–11.

<sup>12</sup> BENEDYKT XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje*, s. 28.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 29.

Podsumowując ten etap rozważań, można powiedzieć, iż papieskie myśli wyraźnie wskazują na zagrożenia niebezpieczne dla chrześcijaństwa (teologii chrześcijańskiej), związane z oderwaniem wiary od rozumu oraz z samoograniczeniem rozumu, jego apriorycznym zamykaniem na pierwiastek Boski. Dla teologa papieskie wskazania powinny oznaczać przede wszystkim uświadomienie sobie niebezpieczeństw związanych z uprawianiem teologii niezainteresowanej obroną rozumności wiary czy właściwej dla chrześcijaństwa syntezy między *fides* i *ratio*.

### 3. Wiara w dialogu z rozumem

Patrząc z perspektywy teologa, wskazanie na fale dehellenizacji, a szczególnie zwrócenie uwagi na zależność między redukcją pojęcia nauki a redukcją człowieka, nie musi oznaczać ucieczki w negatywną krytykę rozumu. Więcej chodzi tu o oczyszczenie i usunięcie dawnych, choć i dziś obecnych, patologii i przeszkód w prowadzeniu dialogu wiary z rozumem. Z jednej strony chodzi tu zarówno o przekraczanie wspomnianych w punkcie drugim ograniczeń rozumu (albo nowożytnych — jak mówi papież — samoograniczeń rozumu), jak również panujących w zachodnim świecie opinii, że tylko rozum pozytywistyczny i formy filozofii z niego się wywodzące mają charakter uniwersalny. Z drugiej strony chodzi o przyjęcie, że uniwersalność rozumu oznacza również jego otwarcie na rzeczywistość Boską. Dlatego sugerowana przez papieża linia budowania korelacji rozumu i wiary zmierza w dwóch kierunkach: uwolnienia koncepcji rozumu z ograniczeń oraz wskazania na jego uniwersalność. Podkreślając wielkość ludzkiego rozumu, Benedykt XVI domaga się równocześnie uznania przez nowoczesny rozum właściwy dla nauk przyrodniczych (tzw. rozum przyrodniczy) swoich granic poznawczych<sup>14</sup>. To oznacza z konieczności przekazanie przez nauki przyrodnicze pytania o przyczynę racjonalnej struktury materii w obszar badań nauk filozoficznych i teologicznych. Natomiast odrzucenie przez rozum (przyrodniczy) *a priori* pytania o przyczynę racjonalnej struktury rzeczywistości oznacza redukcję ludzkiego poznania. Jak czytamy w papieskim wykładzie:

(...) wówczas specyficznie ludzkie pytania o nasze pochodzenie i przeznaczenie, pytania stawiane przez religię i etykę, nie mają już miejsca w zasięgu zbiorczego rozumu zdefiniowanego „nauką”, tak więc muszą być przeniesione do dziedziny subiektywności<sup>15</sup>.

Wprawdzie wielość różnych teorii bytu może wzbudzać niechęć do podejmowania owego pytania, to jednak niechęć do stawiania fundamentalnych pytań, o co oskarża papież Zachód, prowadzi do wielkiej szkody — redukcji ludzkiego poznania i samego człowieka<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> BENEDYKT XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje*, s. 28, 31.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 28.

<sup>16</sup> Podobną tezę postawił również JAN PAWEŁ II w encyklice *Fides et ratio* (por. nr 87–91).



Natomiast głoszona przez Benedykta XVI teza o uniwersalności rozumu oznacza dla teologii większe otwarcie na metafizykę czy w ogóle na myślenie filozoficzne. Obrana przez papieża droga, zmierzająca do oczyszczenia rozumu, wiedzie przez konfrontację z instrumentalnym samorozumieniem rozumu oraz rozumieniem nauki, uznającej jedynie kryterium empirycznej weryfikacji i falsyfikacji. Benedykt XVI zarzuca współczesnym naukom, iż nie są w stanie, przy wąskim ich samorozumieniu, dać człowiekowi koniecznej orientacji. Rozum, który rozstał się ze swoją metafizyczną otwartością, który samoogranicza się do praktycznego rozumu albo w ogóle redukuje swoje zainteresowania do tego, co technicznie wykonalne, ostatecznie nie dopuszcza pytania o Boga i staje się głuchy na to, co boskie. Można tu mówić o pewnej *implicite* zachęcie ze strony papieża do dialogu teologii nie tylko z filozofią, ale i z innymi naukami. Zachęta do dialogu interdyscyplinarnego zdaje się wynikać nie tylko z troski o naukowy charakter teologii, ale przede wszystkim z troski o człowieka. Benedykt XVI wyraźnie opowiada się za pozytywnym określeniem relacji między Kościołem a światem, zgodnie zresztą ze wskazaniem konstytucji *Gaudium et spes* (por. nr 36), domagającej się uznania i poszanowania autonomii właściwych im porządków poznania. Poprzez nawoływanie do dialogu wiary z rozumem papież, uznając i szanując właściwe czasom współczesnym rozgraniczenie obszaru religijnego od światowego, próbuje przełożyć patrystyczną syntezę między rozumem a wiarą w kontekst czasów nowożytnych. Benedykt XVI nie pragnie pozostać tylko na owym rozgraniczeniu czy neutralności, ale idzie dalej, poza oba obszary, i zachęca ku nowemu dialogowi między wiarą i wiedzą. Jedną z dyscyplin teologicznych zainteresowanych *par excellence* pielęgnowaniem i rozwijaniem owego dialogu jest teologia fundamentalna.

#### 4. Zadania dla teologii fundamentalnej

Biblijna podstawa teologii fundamentalnej, zawarta w Pierwszym Liście św. Piotra: „Pana zaś Chrystusa uznajcie w sercach waszych za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15), wskazuje nie tylko na potrzebę apologii wiary w Jezusa Chrystusa, ale również określa sposób jej przeprowadzenia — przez uzasadnianie. Wskazanie to wyznacza cel teologii fundamentalnej, którym jest uzasadnianie wiarygodności chrześcijańskiego objawienia. Inaczej jeszcze formułując, teologia fundamentalna dąży do uzasadnienia wiarygodności objawienia Bożego i buduje podstawy metodologiczne dla teologii. Obydwa te podejścia się wzajemnie implikują, gdyż przez uzasadnianie wiarygodności objawienia buduje się podstawy wiary, szukając zaś podstaw wiary musi się dojść do argumentów świadczących o wiarygodności Bożego objawienia<sup>17</sup> Tak ujęty cel teologii fundamen-

<sup>17</sup> Por. M. RUSECKI, *Fundamentalna teologia*, w: TENŻE I IN. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 415–426.

talnej jest realizowany również w wykładzie Benedykta XVI, który stwierdza wprost, że „teologia prawdziwa i właściwa, tzn. jako refleksja nad rozumem wiary powinna mieć swoje miejsce na uniwersytecie i w szerokim dialogu nauk”<sup>18</sup>. Cały wykład papieża, podjęta w nim obrona naukowości teologii, stanowcze „tak” wobec dialogu rozumu z wiarą — służą uzasadnianiu rozumności wiary.

Jak zatem papieskie rozważania możemy odnieść do badań prowadzonych w teologii fundamentalnej? Jak dalece dokonywane przez papieża w wykładzie odniesienia do dyscyplin pozateologicznych można rozumieć jako pomocne w obronie rozumności wiary? Jakie konkretnie kwestie teologiczne mogą przysłużyć się wykazywaniu rozumności wiary, a zarazem obronie miejsca teologii na uniwersytecie? Czy zamierzeniem papieskiego wykładu jest tylko i wyłącznie obrona rozumności wiary? Wydaje się, że inspirowane treścią wykładu pytania wchodzą w zakres badań teologii fundamentalnej, dyscypliny teologicznej, w której rozważaniach dokonuje się współprzenikanie wiary i rozumu, prawdy objawionej przez Boga i myśli ludzkiej, poznania teologicznego i filozoficznego.

Wskazując na aktualne wyzwania czy zadania, których realizacja jest zawsze szukaniem odpowiedzi na powyższe pytania, możemy na pierwszym miejscu wymienić potrzebę dialogu. Postulowane przez papieża Benedykta XVI otwarcie na dialog „z obecnymi czasami” może oznaczać konkretnie dla teologa fundamentalnego zaangażowanie w trojakiemu rodzaju dialogi: z filozofią, naukami przyrodniczymi oraz innymi kulturami i religiami. Teologia fundamentalna jako dyscyplina pogranicza zdaje się być szczególnie predysponowana do tego rodzaju dialogów, które mogą być prowadzone na różnych poziomach i w różnych kontekstach.

W dialogu z filozofią (metafizyką) chodzi o podejmowanie współpracy między teologią a filozofią w otwarciu na nowe prądy filozoficzne. Wprawdzie wielość różnych teorii bytu może wzbudzać niechęć do podejmowania owej współpracy, to jednak niechęć do stawiania fundamentalnych pytań prowadzi do wielkiej szkody — redukcji ludzkiego poznania i samego człowieka. Uzasadnienie dla takiej współpracy teolog fundamentalny może odnaleźć również, w szczególnie chętnie komentowanym przez filozofów, nr. 74 encykliki *Fides et ratio*. JAN PAWEŁ II wskazuje w nim wprost na myślicieli, którzy w dociekaniach filozoficznych nie uciekali od konfrontacji z prawdami wiary (np. JOHN HENRY NEWMAN, EDYTA STEIN, JACQUES MARITAIN, ETIENNE GILSON WŁADIMIR S. SOŁOWIOW i in.). Podobnie Benedykt XVI w swoim wykładzie, mówiąc o potrzebie obrony rozumności wiary, kładzie wyraźny akcent na potrzebę współpracy teologii z filozofią. Z tym wiąże się konkretne zadanie właściwego kształtowania korelacji między prawdą objawioną i myślą ludzką, czyli między poznaniem teologicznym i filozoficznym. Przykładów realizowania tego zadania dostarczają prowadzone w teo-

<sup>18</sup> BENEDYKT XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje*, s. 30.

logii fundamentalnej badania m.in., takich autorów, jak: THOMAS PRÖPPER<sup>19</sup> czy HANSJÜRGEN VERWEYEN<sup>20</sup>, jak również ich uczniów (np. MAGNUS STRIET<sup>21</sup>).

W dialogu z naukami przyrodniczymi możemy rozpatrywać dwa przypadki: spojrzenia na nauki przyrodnicze (wiedzę przyrodniczą) jako *locus theologicus* oraz o badanie odniesień do wiedzy przyrodniczej na przykładzie konkretnych zagadnień teologicznych (np. problematyki cudu). W pierwszym przypadku chodziłoby o znaną w teologii, zwłaszcza fundamentalnej, naukę o miejscach teologicznych, określaną jako topika teologiczna (*loci theologici*). Chodzi tu o takie „miejsca”, z których teologia czerpie materiał do argumentacji i w których zawarte są dane istotne dla jej poznania. Teologia wyróżnia dwa rodzaje topiki, określające miejsca własne teologii: *loci proprii – auctoritas*, oparte na Boskim autorytecie (Pismo Święte, Tradycja, Magisterium Kościoła, teksty liturgiczne, dzieła ojców i pisarzy Kościoła), i *loci alieni – ratio*, oparte wyłącznie na ludzkim autorytecie (poznanie rozumowe, filozofia, historia). Posoborowa teologia poszerza i pogłębia zakres topiki teologicznej, włączając do nich: sztukę i literaturę piękną jako źródło inspiracji teologicznej, człowieka, wiarę i znaki czasu<sup>22</sup>. Wprawdzie są to miejsca o charakterze pomocniczym, zewnętrznym i prawdopodobnym, ale poszerzającym warsztat i pole badań dla teologii. Zainteresowanie, jakie wzbudzają dokonywane w naukach przyrodniczych odkrycia, czy wręcz związana z nimi swoistego rodzaju wiara w możliwości ludzkiego umysłu, są wyrazem pewnego znaku czasu, w którym uwidaczniają się oczekiwania, potrzeby i roszczenia ludzi danej epoki. Dlatego nauki przyrodnicze, związane z nimi poznanie, przyrodniczy obraz świata, można uznać jako ważne nowe miejsca teologiczne (*locus theologicus*)<sup>23</sup>. Natomiast drugi przypadek dotyczy określania miejsca wiedzy przyrodniczej w konkretnych kwestiach teologicznych. Np. badania teologiczne nad zdarzeniem cudownym, którego zaistnienie zostało historycznie potwierdzone, przewidują odniesienie się do nauk przyrodniczych. Nauki te przy pomocy właściwych sobie metod badawczych dążą do wyjaśnienia faktu niezwykłego na płaszczyźnie naturalnej. Badając fakt uchodzący za niezwykły, przyrodnik pragnie odpowiedzieć na pytanie: Czy zaistnienie tego faktu jest możliwe do wytłumaczenia jedynie na bazie działających w przy-

<sup>19</sup> Por. T. POPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001.

<sup>20</sup> Por. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss einer Fundamentaltheologie*, Regensburg 2002<sup>4</sup>.

<sup>21</sup> Por. M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003; TENZE (red.), *Wiederkehr des Atheismus: Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg 2008.

<sup>22</sup> Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002<sup>3</sup>, s. 132–133, 150–151; H.J. SANDER, *Die Vernunft — ein Locus Theologicus Alienus. Das moderne Differenzprinzip der Dogmatik und seine Bedeutung im Lehramt der Kirche*, w: A. ANDERWALD (red.), *Rozum i wiara* (Colloquia Theologica 2), Opole 2001, s. 194–196.

<sup>23</sup> Por. M. HELLER, S. BUDZIK, S. WSZOŁEK, *Nauki jako locus theologicus — próba wniosków*, w: M. HELLER, S. BUDZIK, S. WSZOŁEK (red.), *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 253–259.

rodzie naturalnych przyczyn (praw przyrody)? Ze względu na niepowtarzalność, jednorazowość zjawisk niezwykłych, tworzą one wprawdzie niełatwy dla nauk przyrodniczych przedmiot badań, nie można jednak zanegować udziału tych nauk w procesie rozpoznania cudu. Przyrodnik, podobnie jak historyk, nie dokonuje eksplikacji cudu jako takiego, ale bada jedynie jego element materialny, empiryczny, który jest dostępny jego metodom badawczym<sup>24</sup>. Samo uwzględnienie wiedzy przyrodniczej w naukowym procesie rozpoznania cudu jest ważnym elementem w rozważaniach teologicznych nad cudem.

Natomiast gdy chodzi o dialog z innymi kulturami i religiami należy zauważyć, iż Kościół katolicki odgrywa istotną rolę w kształtowaniu kultury. Coraz większa obecność i kontakty z przedstawicielami innych religii wraz z potrzebą pogłębienia wiedzy o tożsamości i oryginalności chrześcijaństwa, jego odniesień do innych religii i ich teologiczne uzasadnienie domagają się kompetentnych i wiarygodnych wyjaśnień i rozstrzygnięć. Uzasadniania te należą do zadań teologii fundamentalnej i są podejmowane w traktacie religiologicznym (*demonstratio religiosa*). Dyscyplinie tej przypada zadanie określania uwarunkowań do prowadzenia dialogu z innymi religiami, jak również kwestii związanych z teologią religii, szczególnie chodzi tu o krytyczną ocenę żądań wysuwanych przez pluralistyczną teologię religii. Oczywiście współcześnie zakres działania w ramach tej kwestii jest poszerzany o zainteresowanie teologii również innymi kulturami. Podejmowanie tego rodzaju wyzwań nie jest obce przedstawicielom teologii fundamentalnej<sup>25</sup>.

Należy zauważyć, iż zachęta Benedykta XVI do dialogu interdyscyplinarnego zdaje się wynikać nie tylko z troski o naukowy charakter teologii, ale przede wszystkim z troski o człowieka, o postęp myśli ludzkiej, dokonujący się również w dopełnianiu się różnych dziedzin poznania ludzkiego i kultur. Dla teologa fundamentalnego papieskie wskazanie jest jasne. Teologia fundamentalna ma wskazywać podstawę refleksji nad głównymi przestrzeniami dialogu interdyscyplinarnego i to nie tylko w wymienionych przez papieża w wykładzie obszarach, ale również chodzi o pogranicze z antropologią, naukami społecznymi, z teorią sztuki i semiotyki<sup>26</sup>.

Oprócz wymienionych zdań, których realizacja służy usprawiedliwieniu wiary chrześcijańskiej w kontekście czasów współczesnych, papież postuluje odwagę otwierania się na wielkość rozumu. Dla teologa teza o wielkości — uniwersalności rozumu oznacza podejmowanie i realizowanie wspomnianych już wyzwań o charakterze interdyscyplinarnym, ale również troskę o oczyszczenie rozumu z narzuconych mu samoograniczeń (np. przez zawężone rozumienie nauki względnie re-

<sup>24</sup> Por. A. ANDERWALD, *Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznania cudu*, Opole 1997, s. 204–209.

<sup>25</sup> Por. G. DZIEWULSKI (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia* (Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2), Łódź–Kraków 2007; T. LARBIG, S. WIEDENHOFER (red.), *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse*, Münster 2005.

<sup>26</sup> Por. K. WENZEL, *In Achtung vor den Menschen. Die Fundamentaltheologie in der Struktur ihrer gegenwärtigen Aufgaben*, „Herder Korrespondenz Spezial” (2008), nr 2, s. 34–35.

dukcję do rozumu pozytywistycznego, przyrodniczego czy historycznego). Wydaje się, iż można tu sformułować pewnego rodzaju zadanie o wymiarze metateoretycznym w stosunku do wcześniejszych, a mianowicie chodzi o pełnienie przez teologię fundamentalną zadania rzeczniczki rozumu i nauki. Tak sformułowane zadanie znajduje swoje uzasadnienie nie tylko w rozważaniach Benedykta XVI nad tzw. drugą falą dehellenizacji, ale również w nauczaniu jego poprzednika — Jana Pawła II. W przemówieniu skierowanym do ludzi nauki w katedrze kolońskiej (1980) Jan Paweł II zwrócił uwagę na fakt, iż jeszcze krzewiciele nowożytnej nauki występowali przeciw Kościołowi w imię rozumu, wolności i postępu. Obecnie jednak, w obliczu kryzysu wiarygodności nauki, wielu zagrożeń jej wolności i wątpliwości w jej postęp, fronty walki zostały odwrócone: „Kościół występuje dzisiaj w obronie rozumu i nauki, przyznając jej zdolność do poznania prawdy, zdolność, która uwiarygodnia ją jako doskonałość ludzką”<sup>27</sup>

\* \* \*

Podsumowując możemy stwierdzić, iż papież Benedykt XVI nie pozostaje tylko na przedstawieniu zagrożeń dla rozumności wiary i ich krytyce, ale wskazuje również na sposoby ich przezwyciężenia. Proponuje on własną, opartą na tradycji Kościoła, koncepcję rozumu i korzystania z niego, która wyraża się w trosce o uniwersalność rozumu i stanowi swoistego rodzaju odpowiedź na przedstawione zagrożenia. Propozycja ta zmierza w kierunku budowania syntezy rozumu z wiarą, która dokonuje się na drodze dialogu wiary z rozumem. Dialog taki stanowi wyzwanie dla teologii fundamentalnej, która *ex professo* jest zainteresowana obroną rozumności wiary i budowaniem harmonii między ludzkim rozumem a wiarą. Konkretnie zadania dla teologii fundamentalnej, jako dyscypliny pogranicza, wynikają z jej zaangażowania w dialog z filozofią, naukami przyrodniczymi oraz innymi kulturami i religiami.

**Apologie der Vernünftigkeit des Glaubens  
Eine Glosse zur Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.  
aus der Perspektive der Fundamentaltheologie**

Zusammenfassung

Die Vorlesung, die Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 im Auditorium Maximum der Universität Regensburg gehalten hat, rief bekanntlich besonders von muslimischer Seite heftige Reaktionen hervor. Ein Zitat aus den Aufzeichnungen des byzantinischen Kaisers über seinen Dialog mit persischen Gelehrten zum Christentum und Islam war Stein des

---

<sup>27</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do ludzi nauki (1980)*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 316.

Anstoßes. Die zentrale Aussage der Vorlesung des Papstes liegt allerdings darin, das Verhältnis von Glaube und Vernunft abzuwägen. In diesem Kontext fragt der Papst nach der Vernunft des Glaubens, sowie nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie.

Das Ziel dieses Aufsatzes ist die Darstellung der päpstlichen Gedanken zur Verteidigung und zum Schutz der Vernünftigkeit des Glaubens. Das Verfahren besteht aus vier Schritten. (1) Zunächst wird das Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube abgewogen, das den Hintergrund für die päpstliche Rede darstellt. (2) Dann folgt die Analyse der Gefährdungen für die Vernünftigkeit des Glaubens und (3) die Antwort des Papstes auf diese Gefährdungen mit dem Hinweis zum Dialog zwischen Glaube und Vernunft. (4) Danach werden als Schlussfolgerungen die gegenwärtigen Aufgaben der Fundamentaltheologie genannt.