

RACJONALNOŚĆ WIARY

Świat hellenistyczny od początku traktował chrześcijaństwo jako „głupstwo” (por. 1 Kor 1,23). W takim duchu o nowej religii wypowiadali się potem m.in. Celsus (II w.) i Porfiriusz z Tyru (zm. ok. 305). Ten pierwszy pisał o chrześcijanach: „Takie są ich nauki: niechaj nikt wykształcony, mądry, roztropny nie zbliża się do nas (cechy takie bowiem uważamy za złe), lecz jeśli znajdzie się jakiś nieuk, szaleniec, nieokrzesaniec, głupiec, to taki niechaj śmiało przychodzi do nas. Głosząc, że tacy ludzie są godni ich Boga, sami przyznają, że chcą i mogą zjednywać sobie wyłącznie głupców, prostaków, szaleńców, niewolników, proste kobiety i małe dzieci”¹. Ten drugi zaś dodawał: „Ewangeliści byli twórcami, nie historykami wydarzeń i czynów dotyczących Jezusa”². „Tak wielka niejasność Ewangelii może być tolerowana w gronie starych i prostych kobiet, a nie pomiędzy mężczyznami. Gdybyśmy bowiem chcieli szczegółowo zbadać tego rodzaju stwierdzenia, znaleźlibyśmy niezliczone podobne opowieści bez znaczenia”³. „Tego rodzaju dziecinne bajki pozwalają nam zrozumieć, że Ewangelie są teatralnymi wymysłami”⁴.

W niniejszym artykule zaprezentuję w dwóch etapach zagadnienie racjonalności wiary chrześcijańskiej: najpierw ukażę zwięźle, jak w samej historii teologii pojmowano relację między wiarą i rozumem, a potem naszkicuję moją własną syntezę tej relacji w formie trzech konstruktywnych wniosków.

¹ Cytat zawarty w: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, III,44; wydanie: Warszawa 1986, s. 164.

² Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, II, logos 23; wydanie: Kraków 2006, s. 67.

³ Tamże, II, logos 26; s. 73.

⁴ Tamże, III, logos 60; s. 91.

1. W starożytności

Pierwsi apologetyci starali się, z jednej strony, ukazywać ograniczoną rozumowanie greckich filozofów, a z drugiej zarówno racjonalność wiary chrześcijańskiej, jak i wyższość tej wiary nad rozumem. Św. Justyn (zm. ok. 165 r.) odwoływał się do kategorii *Logos spermatikos* (*Logos rozsiany*). „*Logos* – pisał on, mając na myśli Syna Bożego – zaszczerpił swoje nasienie całemu rodzajowi ludzkiemu”⁵. „Wszystko bowiem, co kiedykolwiek filozofowie i prawodawcy dobrego odkryli lub wypowiedzieli, uczynili to dzięki temu, co częściowo znaleźli lub ujrzeli właśnie w *Logosie*. Ale ponieważ nie znali wszystkiego, co dotyczy *Logosu*, to jest Chrystusa, często głosili poglądy pomiędzy sobą sprzeczne”⁶. I nieco dalej apologeta dodaje: „Wyznam, że modłę się i ogromnie pragnę, aby uznano mnie za chrześcijanina. Nie dlatego bynajmniej, że nauka Platona jest całkowicie różna od nauki Chrystusa, lecz dlatego właśnie, że nie jest z nią identyczna, podobnie zresztą jak również nauka innych: stoików, poetów i pisarzy. Każdy bowiem z nich widział z rozsianego Boskiego *Logosu* tylko część dla niego zrozumiałą (...). Ponieważ jednak w punktach zasadniczych głosili oni poglądy wzajemnie sprzeczne, wynika z tego jasno, iż nie posiadali wiedzy pewnej ani właściwego poznania. Wszystko więc, co prawdziwie zostało wyrażone w ich poglądach, przynależy do nas chrześcijan. My bowiem zaraz po Bogu oddajemy cześć i miłujemy *Logos* pochodzący od Boga niezrodzonego i niewysłowionego, gdyż dla nas On stał się człowiekiem, by mieć udział w naszych cierpieniach i je uleczyć. Wszyscy zaś pisarze (...) mogli co prawda oglądać rzeczywistość, ale tylko w sposób niewyraźny. Czym innym jest przecież nasienie czy podobieństwo rzeczywistości udzielone na miarę możliwości poznania, a czym innym sama rzeczywistość, w której samemu się uczestniczy lub naśladuje dzięki łasce Bożej”⁷.

Nie ulega więc wątpliwości, że wiara chrześcijańska traktowana była od samego początku jako zgodna z rozumem. W kon-

⁵ Justyn Męczennik, *2 Apologia*, 8,1; wydanie: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 96.

⁶ Tamże, 10,2-3; s. 97.

⁷ Tamże, 13,1-6; s. 99.

sekwencji, św. Klemens Aleksandryjski (zm. ok. 215 r.), twierdził, że „czymś więcej jeszcze od wiary jest poznanie”⁸. Natomiast Orygenes (zm. 253/4 r.) zarzucał Celsusowi, że „nie potrafi przeprowadzić rozsądnej krytyki Pisma”⁹, „przecież wystarczające dowody tkwią w faktach”¹⁰. Orygenes zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że wiara jest przede wszystkim owocem łaski: „Szczęśliwy, kto czytając rozprawę Celsusa, nie potrzebuje żadnej apologii, lecz bez wahania nim pogardzi. Tak właśnie postąpi każdy, kto wierzy w Chrystusa, a to dzięki Duchowi, który w nim mieszka”¹¹. Orygenes nie chciał zatem „zaciemnić blasku mocy Jezusowej, która powinna być oczywista dla każdego”¹². Następnie, zwracał on jednak uwagę na racjonalność wiary: „Człowiek wykształcony w naukach greckich, który zetknie się z naszą nauką, nie tylko może uznać ją za prawdziwą, lecz również stosując ją w praktyce może potwierdzić prawdziwość chrześcijaństwa przez podanie pewnych uzupełnień, aby nasze argumenty harmonizowały z greckim sposobem dowodzenia. Trzeba wszakże w tym miejscu podkreślić, że nauka nasza posiada swoje własne dowody, napełnione mocą Bożą bardziej niż argumenty wywodzące się z zasad dialektyki greckiej. Ten boski sposób dowodzenia Apostoł nazywa «ukazaniem Ducha i mocy» (1 Kor 2,4). Ducha – przez prorocтва, które potrafią utwierdzić w wierze każdego czytelnika, zwłaszcza w wierze, która dotyczy Chrystusa; mocy – za pomocą cudów, których istnienia można dowieść różnymi sposobami, ale przede wszystkim na podstawie tego, iż ich ślady przetrwały do naszych czasów w ludziach, którzy żyją zgodnie z nakazami nauki”¹³.

Najbardziej harmonijne rozwiązanie problemu relacji między wiarą i rozumem przedstawił w starożytności niewątpliwie św. Augustyn (zm. 430 r.), twierdząc, że aby w pełni zrozumieć, trzeba najpierw uwierzyć: „dlatego właśnie wydaje się rzeczą ro-

⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VI,109,2; wydanie: Warszawa 1994, t. II, s. 177.

⁹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II,32; s. 111.

¹⁰ Tamże, *Przedmowa*, 1; s. 33.

¹¹ Tamże, *Przedmowa*, 6; s. 36.

¹² Tamże, *Przedmowa*, 3; s. 34.

¹³ Tamże, I, 1; s. 37-38.

zumną, by wiara wyprzedzała rozum”¹⁴. Św. Augustyn zdaje się wiązać niedoskonałości rozumu nie tyle z faktem stworzoności, ile raczej z grzechem ludzi; skażony w ten sposób rozum potrzebuje wiary, za którą stoi łaska Boga, przyciąganie przez Jego miłość. Jednocześnie jednak wielki teolog starożytności pragnie zrozumieć otrzymaną wiarę. W dziele *Soliloquia* przedstawia to pragnienie w formie dialogu między nim (A) i rozumem (R): „A. [Augustyn] Oto modliłem się do Boga. R. [Rozum] Co chcesz zatem poznać? A. To wszystko, o co się modliłem. R. Streść krótko swoje życzenia. A. Chcę poznać Boga i duszę. R. Czy nic więcej? A. Nic zgoła. R. A więc zacznij szukać”¹⁵. Dlatego, jak pouczał papież Benedykt XVI, „słuszną sławą cieszą się dwie formuły augustyńskie (*Sermones* 43,9), wyrażające tę spójną syntezę wiary i rozumu: *crede ut intelligas* («uwierz, abyś zrozumiał») – wiara otwiera drogę do bram prawdy; ale również i nieodłączne *intellige ut credas* («zrozum, abyś uwierzył») – zgłębiaj prawdę, byś mógł znaleźć Boga i uwierzyć”¹⁶.

Patrystyka skończyła się wtedy, gdy na Wschodzie i Zachodzie osiągnięto zasadniczą zgodność w rozumieniu wiary; odtąd można było tak rozumianej wiary, czyli naukowej teologii, uczyć w szkołach i na uniwersytetach (scholastyka).

2. W średniowieczu

Jednakże niektórzy teologowie wczesnośredniowieczni dostrzegali także niebezpieczeństwo związane z nadmierną racjonalizacją wiary. Św. Piotr Damiani (zm. 1072 r.; od 1057 roku kardynał i biskup Ostii, doradca wielu reformatorskich papieży) sprzeciwiał się rozwijającemu się coraz mocniej aroganckiemu zaciekawieniu teologicznemu, urągającemu rzekomo Bożej wszechmocy. W swym najważniejszym dziele, zatytułowanym właśnie *O wszechmocy Bożej*, pisał: „Prawideł wywiedzionych z argumen-

¹⁴ Św. Augustyn, *List* 120,3; wydanie: red. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 267.

¹⁵ Św. Augustyn, *Solilokwia*, księga I, II-7, wydanie: *Solilokwia i inne dialogi o duszy*, Warszawa 2010, s. 19.

¹⁶ Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 227-228.

tacji dialektyków i retorów nie należy pochopnie stosować wobec tajemnicy Bożej mocy; to, co zostało wymyślone jako pomoc w układaniu sylogizmów lub wniosków wypowiedzi, nie może narzucać się uparcie świętym prawom i sprzeciwiać Bożej potędze koniecznością swych wniosków. Jeśli jednak wiedza ludzka jest czasem używana do objaśniania słów Pisma Świętego, to nie powinna zuchwale uzurpować sobie prawa do bycia nauczycielką, lecz jak niewolnica służyć z należnym posłuszeństwem swej pani, aby, krocząc przodem, nie zbłądziła i, zwiedziona wnioskami z powierzchownego znaczenia słów, nie zgubiła światła wewnętrznej cnoty oraz prostej drogi prawdy” (r. 7)¹⁷. W ten sposób upowszechniała się koncepcja, że rozum, szczególnie filozoficzny, jest sługą teologii, swej pani.

Najwybitniejszym przedstawicielem teologii prescholastycznej, a tym samym „ojcem scholastyki”, pozostaje św. Anzelm z Aosty (zm. 1109 r.), arcybiskup Canterbury (od 1093). Jego metoda teologiczna polega na podjęciu takiego rozumienia, które nie osądza wiary, lecz odsłania jej inteligibilność; prawda to prawda, prawidłowość (*rectitudo*) umysłu. W dziele *Monologion*, mającym charakter dialogu z samym sobą, św. Anzelm wyjaśnia: „Niektórzy bracia często mnie prosili, a nawet nalegali, bym napisał dla nich, jako wzorzec dla ich rozmyślań to, co posługując się prostym językiem, wykladałem im o istocie Boga i innych zagadnieniach związanych z tym tematem. A mając na względzie bardziej swe pragnienia niż trudność tematu czy moje możliwości, zalecili mi taką metodę rozważań, aby nic nie było potwierdzone autorytetem Pisma, lecz aby wnioski poszczególnych analiz były wyprowadzane za pomocą argumentów zrozumiałych dla wszystkich, tak aby konieczność rozumowania była od razu uchwytana, aby wykład całości był jasny i prosty, ażeby wyraźnie ujawniła się jasność prawdy. Chcieli również, bym nie pominął odpowiedzi na obiekcje, które mogą się pojawić, nawet gdyby były najprostsze i wyraźnie głupie. (...) Wielokrotnie przeglądałem moją pracę i nie znajdowałem w niej niczego, co nie zgadzałoby się z pismami ojców katolickich, a zwłaszcza świętego Augustyna. Toteż gdyby się komuś wydawało, że w tym dziełku powiedziałem coś zbyt nowego albo przeciwnego wierze, proszę go, aby nie ogłaszał

¹⁷ Wydanie: Warszawa 2010, s. 77.

mnie zaraz zarozumiałym głosicielem nowości czy rzecznikiem fałszu (...)” (Prolog)¹⁸.

Z kolei inne dzieło św. Anzelma, mianowicie *Proslogion*, napisane ok. 1077/78 roku, które przybiera formę modlitwy, ujawnia już problem relacji między wiarą i rozumem w całej pełni, charakterystycznej dla scholastyków: „Nie porywam się, Panie, by zgłębić Ciebie, bo nawet w przybliżeniu nie mogę porównywać mego intelektu do Twojej wielkości; pragnę tylko pojąć przynajmniej do pewnego stopnia Twą prawdę, którą serce moje kocha i w nią wierzy. Nie zamierzam bowiem pojąć, by wierzyć, ale wierzę, by zrozumieć. Gdyż wierzę też w to, że «jeśli nie uwierzę, nie będę mógł zrozumieć» (Iz 7,9)”¹⁹.

Pierwszym formalnym scholastykiem był niewątpliwie Piotr Abelard (zm. 1142 r.), posługujący się wyraźnie dialektyczno-filozoficzną metodą konstruowania myśli teologicznej. Nauczał w wielu miejscach, wzbudzając podziw i kontrowersje; te ostatnie łączyły się także z tragiczną historią jego miłości do Heloizy (późniejszej żony). W traktacie *Sic et non (Tak i nie)* z 1127 r., czyli „zbiorze sentencji wybranych z ksiąg kanonicznych i z pism Ojców Kościoła” (łącznie dzieło obejmuje 158 takich kwestii), postawił znak zapytania przy jednomyślności Tradycji, zapraszając swoich czytelników do dialektycznego przewycięzania napotkanych kontrastów, czyli wypowiedzi na „tak” i wypowiedzi na „nie”: „Chcę (...) zebrać różne wypowiedzi (...) i ułożyć w takim porządku, jak przyjdą mi na myśl. Wydaje mi się, że są w nich jakieś sprzeczności, które budzą wątpliwości. Ale ten właśnie dyskusyjny element powinien zachęcić młodych czytelników i być dla nich bodźcem do intensywnego ćwiczenia w poszukiwaniu prawdy, a przez poszukiwanie – zaostrzyć w nich bystrość i krytycyzm myślenia. Najważniejszym kluczem do przybytku mądrości jest ciągłe, to znaczy częste, stawianie pytań”²⁰. Po latach, w *Apologii, czyli wyznaniu wiary*, sam przyznał: „Nie przeczę, że o wielu rzeczach pisałem, być może, błędnie, że o nich nie należało w ogóle pisać, ale też Boga wzywam na świadka i sędziego

¹⁸ Wydanie: *Monologion. Proslogion*, Kęty 2007, s. 21-23.

¹⁹ Tamże, s. 199.

²⁰ Piotr Abelard, *Rozprawy*, Warszawa 2001, s. 286.

mej duszy, że w tym wszystkim (...) nie pozwoliłem sobie na jakąkolwiek przewrotność lub pychę²¹.

Święty Bernard z Clairvaux (zm. 1153 r.), sprzeciwiając się metodzie teologicznej Piotra Abelarda, podkreślał, że prawdę teologiczną odkrywa się nie na mocy dialektyki, lecz miłości Boga, która wynosi ducha ludzkiego ku Nieskończonej Tajemnicy. Miłość oznacza inteligencję, przekształcającą teologię w mądrość serca: „Przyczyną miłości Boga jest sam Bóg. Przyczyną sprawczą i celową. Sam wywołuje to pragnienie, rozpala uczucia, uwieńcza dążenia. Czyni tak, że może być kochany. On staje się przedmiotem naszej miłości, aby uniesienia naszych serc nie były daremne. Miłość Jego uprzedza nas i nagradza. Uprzedza, ponieważ jest najłaskawszy, nagradza, gdyż jest najsprawiedliwszy, jest pełen słodyczy i pozwala nam to odczuć. Ma wiele dóbr dla wszystkich, którzy Go wzywają, lecz nie może dać nic lepszego niż siebie. Siebie daje, by zdobyć miłość, siebie zachowuje w nagrodę za naszą miłość, sam staje się pokarmem dusz świętych i odkupieniem uciśnionych. «Dobry jesteś, Panie, dla duszy szukającej Ciebie» (Lm 3,25). (...) Chcesz być znaleziony, abyś był szukany – i szukany, abyś był znaleziony” (*O miłowaniu Boga*, p. 22)²². A na zakończenie dzieła *De consideratione* (*O rozważaniu*) św. Bernard dodał jakby w formie sentencji: „Bardziej niż dociekanie rozumowe zbliża nas do Niego modlitwa” (V,32)²³.

Scholastyka osiągnęła swój punkt kulminacyjny w działalności uniwersyteckiej św. Tomasza z Akwinu (zm. 1274 r.), który w dziele *Summa contra gentiles* przyznawał: „Odważywszy się zatem, ufni w dobroć Bożą, wziąć na siebie obowiązki mędrca, chociaż przekraczają one nasze siły, zamierzamy na miarę naszych możliwości ukazać prawdę, którą wyznaje wiara chrześcijańska, usuwając przeciwne błędy (...)”²⁴. Nieco dalej Akwinata wyjaśniał jeszcze: „Spróbujemy najpierw ukazać tę prawdę, którą wyznaje wiara i bada rozum, wprowadzając dowody ścisłe i racje prawdopodobne. Niektóre z nich zbieramy z ksiąg filozofów i świętych.

²¹ Wydanie: Piotr Abelard, *Pisma teologiczne*, Warszawa 1970, s. 667

²² Wydanie: *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, Poznań 2000, s. 42-43.

²³ Wydanie: Kraków 1992, s. 147.

²⁴ Wydanie: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, Poznań 2003, t. 1, s. 20.

Posłużą one do potwierdzenia prawdy i przekonania przeciwnika. Następnie, żeby przejść od rzeczy bardziej jasnych do mniej jasnych, przystąpimy do ukazania tej prawdy, która przewyższa rozum, zwalczając argumenty przeciwników oraz objaśniając, na ile Bóg pozwoli, prawdy wiary argumentami prawdopodobnymi i autorytatywnymi wypowiedziami”²⁵.

Obok teologii propagowanej przez dominikanów istniał w średniowieczu inny typ teologii scholastycznej, upowszechniany przez franciszkanów, którego najwybitniejszym przedstawicielem był św. Bonawentura z Bagnoregio (od 1273 roku kardynał i biskup Albano, zm. 1274 r.). J. Ratzinger w swojej rozprawie habilitacyjnej (1957) stwierdził, że św. Bonawentura dokonuje zmiany wewnątrz scholastycznego systemu myślenia; teologia spekulatywna, wciąż jeszcze uprawniona, ma charakter przejściowy i zostanie ostatecznie zastąpiona przez teologię opartą na autorytecie²⁶. W *Collationes in Hexaëmeron* św. Bonawentura wyjaśnia: „Kształt mądrości jest godny podziwu, gdyż raz jest jednokształtny, raz jest wielokształtny, raz wszechkształtny, raz bezkształtny. Przyobleka się w czterokształtne światło. Ukazuje się jednokształtna w regułach praw Bożych, wielokształtna w misteriach Pisma Świętego, wszechkształtna w śladach dzieł Bożych, bezkształtna w porywach Bożych uniesień” (II,8, redakcja B)²⁷.

„Mądrość jednokształtna” to podstawowe zasady wszelkiego poznania. „Mądrość wielokształtna” oznacza z kolei hermeneutykę Biblii. „Mądrość wszechkształtna” utożsamia się z rzetelną filozofią. Wreszcie „mądrość bezkształtna” odnosi się do więzi mistycznej, kiedy człowiek w milczeniu dotknięty zostaje przez tajemnicę wiecznego Boga. W *Drodze duszy do Boga* św. Bonawentura dodaje: „Człowiek swoim umysłem musi przekroczyć samego siebie; musi wznieść się ponad ten świat, który zmysły jeszcze poznawczo ujmują; co więcej, winien wznieść się ponad siebie. W tym przejściu czy przekroczeniu Chrystus jest drogą i bramą (por. J 14,6; 10,7), drabiną i pojazdem, jak gdyby przebła-

²⁵ Tamże, I, p. 9; s. 34.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, Lublin 2010, s. 223-224.

²⁷ Wydanie: *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, Kraków 2008, s. 75.

galnią umieszczoną nad arką przymierza (por. Wj 25,17-21) czy tajemniczym planem od wieków ukrytym w Bogu (por. Ef 3,9)” (VII,1)²⁸. Znakomitą ilustrację poznania mistycznego stanowi *scientia Christi*: „Dusza Chrystusa, ponieważ jest stworzeniem i przez to jest skończona, to choćby w dowolny sposób była zjednoczona ze Słowem, nie pojmuję nieskończoności, ponieważ nie równa się z nią i nie wykracza poza nią. Dlatego właśnie nie chwyta pod każdym względem, ale raczej jest chwyтана i przez to nie wznosi się do nieskończoności pojmowaniem, ale raczej wykraczaniem. Poznaniem wykraczającym nazywam nie to, w którym podmiot wykracza ponad przedmiot, ale to, w którym podmiot wznosi się do przedmiotu, wykraczając w pewien sposób, mianowicie wydobywając się ponad samego siebie”²⁹.

3. W czasach nowożytnych

Scholastykę zamyka dość „brutalnie” Wilhelm Ockham (zm. ok. 1350 r.), angielski franciszkanin, który uznał, że teologia nie ma charakteru naukowego, lecz należy do porządku mądrościowego. W *Summa logicae* potwierdził on, że „logika jest najbardziej sprawnym narzędziem spośród wszystkich sztuk i bez niej nie można w sposób doskonały zapoznać się z żadną nauką” (*Wstęp*)³⁰, ale jednocześnie uznał, że prawdy teologiczne nie wywodzą się w sposób konieczny z zasad logicznych, lecz z Objawienia przyjmowanego w wierze. W *Dialogu* W. Ockham ukazuje, że prawdy teologiczne wywodzą się z Pisma Świętego, Tradycji Ojców i „nowego Bożego objawienia bądź natchnienia” (II,27)³¹. Jeśli chodzi o to ostatnie sformułowanie, W. Ockham ma na myśli papieża i sobór powszechny, ale doprecyzowuje: „nie wystarczy tylko zapewnienie, że prawda im się objawiła lub że zostali natchnieni, ale jest konieczne, by umocowali takie objawienie lub natchnienie wyraźnym działaniem cudu”³². W tym kontekście teolog franciszkański odnosi się także do sytuacji, w której wszyscy chrześcijanie bez wyjątku uznaliby jakąś prawdę za katolicką, chociaż nie

²⁸ Wydanie: *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań 2001, s. 68-69.

²⁹ Wydanie: *O wiedzy Chrystusa. O tajemnicy Trójcy*, Kęty 2006, s. 129.

³⁰ Wydanie: *Suma logiczna*, Warszawa 2010, s. 16.

³¹ Wydanie: Warszawa 2010, s. 163.

³² Tamże, s. 163-164.

mogliby jej wywieść z Biblii i wcześniejszej tradycji Kościoła: „wówczas taka prawda winna być uznana za katolicką, ponieważ powszechna zgoda wszystkich chrześcijan bez wyjątku nie może odnośnie do twierdzenia tego rodzaju zdarzyć się bez cudu”³³.

Bez wątpienia, najwybitniejszym teologiem w okresie przejściowym między średniowieczem i czasami nowożytnymi pozostaje kardynał Mikołaj z Kuzy (Nikolaus Krebs von Kues; zm. 1464 r.), który nie posługuje się już *quaestio* i *disputatio*, aby następnie dialektycznie przewyciężyć napotkane trudności, lecz z całą odwagą ujawnia wielowymiarowość rzeczywistości, pełnej przeciwieństw, a nawet sprzeczności. W dialogu *De Deo abscondito* (*O Bogu ukrytym*) pisał on, „że ani nie można o Bogu orzekać, ani nie orzekać, ani orzekać i nie orzekać razem, że tedy nic z tego, co by o Nim można orzec rozłącznie i łącznie w oparciu o jakąś zgodność lub sprzeczność, nie stosuje się do Niego na skutek Jego nieskończonej doskonałości”³⁴. W głównym swoim dziele, *De docta ignorantia* (1440), Mikołaj stwierdza, że skoro Bóg jest Nieskończony, „nie inaczej zdolni jesteśmy [Go] pojąć, jak tylko w sposób niepojmowalny”³⁵. Bóg zatem jest „poza wszelkimi opozycjami”³⁶; tylko ludzki dyskurs respektuje zasadę niesprzeczności, bazę teologii scholastycznej, natomiast w nieskończoności schodzą się przeciwności. Mikołaj z Kuzy postuluje zatem koncepcję „teologii negatywnej”: zasadniczo możemy o Bogu mówić „poprzez odsunięcie i negację”³⁷. „To właśnie jest owa oświecona niewiedza (...). Dzięki niej, i stosownie do osiągniętego jej stopnia, możemy (...) ze wszystkich naszych sił, i zawsze, słać Go za to właśnie, iż ukazuje się nam niepojęcie”³⁸.

Blaise Pascal (zm. 1662 r.), starając się powstrzymać nadejście nowożytnego racjonalizmu, rugującego wiarę, twierdził, że człowiek jest „trzcina myśląca”³⁹, która kieruje się także „racjami serca”: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”⁴⁰. Świadomy,

³³ Tamże, s. 164.

³⁴ Wydanie: „Znak” 491/1996, s. 63.

³⁵ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. s. 52.

³⁶ Tamże, s. 53.

³⁷ Tamże, s. 109.

³⁸ Tamże, s. 111.

³⁹ B. Pascal, *Myśli*, n. 264; wydanie: Warszawa 1996, s. 119.

⁴⁰ Tamże, n. 477; s. 208.

że czysto intelektualne podejście do obrony wiary nie jest wystarczające, zaplanował on napisanie *Apologii religii chrześcijańskiej*, aczkolwiek w chwili śmierci gotowe były dopiero jego „myśli”, które niedługo potem zaczęto wydawać pod takim właśnie tytułem. Stanowią one wyraz przede wszystkim wspomnianych „racji serca”: „Poznaj tedy, pyszałku, jakim bezsensem jesteś dla samego siebie. Ukorz się, bezsilny rozumie; umilknij, głupia naturo; dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka i usłysz od swego Pana o swym prawdziwym stanie, którego nie znasz. Słuchaj Boga. Ostatecznie bowiem, gdyby człowiek nigdy nie uległ skażeniu, cieszyłby się w swojej niewinności i prawdą, i szczęściem bez niepokoju; a gdyby człowiek zawsze był tylko skażony, nie miałby żadnego pojęcia ani o prawdzie, ani o szczęśliwości. Ale oto my nieszczęśliwi – bardziej niż gdyby stan nasz był zgoła pozbawiony wielkości – mamy pojęcie szczęścia, a nie możemy go osiągnąć; przeczuwamy obraz prawdy, a posiadamy jeno kłamstwo; niezdolni do zupełnej niewiedzy i do pewnego poznania (...)”⁴¹. Paradoksalny charakter bytu ludzkiego wpływa na ujęcie religii: „Nasza religia jest mądra i szalona. Mądra, bo jest najbardziej uczona i najbardziej opatrzona w cudy, prorocstwa itd. Szalona, bo nie to wszystko sprawia, że ją wyznajemy. (...) Wierzyć każe (...) jeno Krzyż”⁴².

Najbardziej charakterystyczny składnik czasów nowożytnych stanowi oświecenie, przypadające głównie na wiek XVIII („wiek światła”), tkwiące jednak swymi korzeniami w końcowej fazie XVII stulecia. Oddziaływało ono jeszcze znacznie na myśl XIX wieku (mimo dominacji romantyzmu i pozytywizmu), a nawet wykrywalne jest w kulturze aż do dzisiaj. Oświecenie uznało – jak zauważył G.W.F. Hegel (zm. 1831 r.) – że „ostatecznym szczytem życia wewnętrznego jest myślenie”⁴³. I. Kant (zm. 1804 r.) stworzył bodaj najśłynniejszą definicję oświecenia: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. Sa-

⁴¹ Tamże, s. 188-189.

⁴² Tamże, s. 368.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 2011, s. 491.

pere aude! Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia⁴⁴. Z wielkim optymizmem pisał J. Locke (zm. 1704 r.): „Każdy krok popełniony przez umysł w swym postępie ku poznaniu jest pewnym odkryciem, które nie tylko jest nowe, lecz i najdoskonalsze, przynajmniej na pewien czas”⁴⁵. Kiedy Ch. Darwin (zm. 1882 r.), angielski przyrodnik, opublikował *On the Origin of Species* (1859), z trudem już znajdował dla Boga miejsce (nie we wszystkich wydaniach tego dzieła!), mianowicie jedynie u początku procesu ewolucji, zdominowanej przez „walkę o byt” i „dobór naturalny”: „Wzniosły zaiste jest to pogląd, że Stwórca natchnął życiem kilka form, lub jedną tylko, i że gdy planeta nasza, podlegając ścisłym prawom ciężenia dokonywała swych obrotów, z tak prostego początku zdołał się rozwinąć i wciąż się jeszcze rozwija, nieskończony szereg form najpiękniejszych i najbardziej godnych podziwu”⁴⁶. Upowszechnia się deizm, proponujący w miejsce religii objawionej zredukowaną formę religii naturalnej, rzekomo jedynie „rozumnej” (Herbert z Cherbury, zm. 1648 r.; J. Toland, zm. 1772 r.; M. Tindal, zm. 1733 r.).

Deizm z Anglii przedostaje się do Francji, znajdując już pewien grunt w postaci filozofii R. Descartesa (zm. 1650 r.), zbudowanej na przewyciężeniu metodycznego sceptycyzmu (a więc na idei konstruowania wszystkiego od nowa, podług nowych zasad, czyli idei znamionującej zmianę epoki). Wolter (Voltaire; właściwie F.-M. Arouet; zm. 1778 r.) stanie się nieprzejednanym bojownikiem oświecenia, redukującym religię jedynie do etyki: „Przez religię naturalną rozumiem zasady moralności wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu”⁴⁷. Wreszcie A. Comte (zm. 1857 r.) zaproponuje „racjonalny pozytywizm” jako trzecią fazę rozwoju umysłu, po fazie teologicznej i fazie metafizycznej, poszukując realności (a nie urojenia), użyteczności (a nie jałowości), pewności (a nie chwiejności), ścisłości (a nie mglistości) i organizacji (a nie destrukcji)⁴⁸.

⁴⁴ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, Toruń 1995, s. 53.

⁴⁵ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 2011, s. 7.

⁴⁶ Ch. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, t. II, Warszawa 2010, s. 345.

⁴⁷ Wolter, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 2010, s. 36.

⁴⁸ Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 2009, s. 76-77.

Oświecenie w końcu dotarło na tereny Niemiec, ukazując swoje jeszcze groźniejsze oblicze. W Niemczech zaczęto niezwykle mocno negować biblijny obraz Jezusa Chrystusa (od czasów H. S. Reimarus), a potem także egzystencję Boga w ogóle; w końcu odmówiono Jezusowi nawet historycznego istnienia. L. Feuerbach (zm. 1872 r.), ojciec nowożytnego ateizmu, utożsamia nieskończoność z istotą człowieka, zauważając, że religia obiektywizuje ludzkość (gatunek ludzki) jako rzeczywistość boską (psychologiczny mechanizm projekcji); jego zdaniem, religia jest jedynie „snem ludzkiego ducha”⁴⁹.

Niezwykle istotnym wydarzeniem odnoszącym się do relacji między wiarą i rozumem w kontekście niebezpiecznej mentalności oświeceniowej okazało się stanowisko Soboru Watykańskiego I (1869-1870), a konkretnie Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870), w której czytamy: „Wiara, będąca początkiem zbawienia ludzkiego, jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą wierzymy, pod wpływem natchnienia i z pomocą łaski Bożej, że prawdą jest to, co Bóg objawił. Wierzymy zaś tak nie z powodu wewnętrznej prawdziwości tych rzeczy, którą moglibyśmy poznać za sprawą naturalnego światła rozumu, ale wierzymy uznając autorytet objawiającego Boga, który nie może się mylić, ani wprowadzać w błąd” (p. 29). „Niemniej jednak, aby posłuszeństwo naszej wiary pozostawało w zgodzie z rozumem, dla poparcia swego Objawienia Bóg raczył połączyć z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego zewnętrzne argumenty, którymi są dzieła Boże, przede wszystkim cuda i prorocтва, które – choć wybitnie pokazują wszechmoc i nieskończoną wiedzę Boga – są najpewniejszymi znakami Bożego Objawienia i odpowiadają zdolności rozumienia wszystkich [ludzi]” (p. 30). „Nawet Kościół sam przez się jest swego rodzaju wielkim i stałym motywem wiarygodności oraz nieodpartym świadectwem swego Boskiego posłannictwa, ponieważ [odznacza się] wspaniałym wzrostem, wielką świętością, niewyczerpaną płodnością we wszelkich dobrach, katolicką jednością i niezwyciężoną trwałością” (p. 38)⁵⁰.

⁴⁹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 27.

⁵⁰ Wydanie: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, s. 897-901.

Wyrosły z inspiracji Soboru Watykańskiego II (1962-1965) *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992)⁵¹ streszcza długie wieki nauczania Kościoła i teologów na temat wiary: „Być posłusznym (*ob-audire*) w wierze – wyjaśnia *Katechizm Kościoła Katolickiego* – oznacza poddać się w sposób wolny usłyszанemu słowu, ponieważ jego prawda została zagwarantowana przez Boga, który jest samą Prawdą” (n. 144). „Wiara jest najpierw *osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga*; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona *dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił*” (n. 150). „Wiara jest darem Bożym, cnotą nadprzyrodzoną własną przez Niego” (n. 153). „Wiara jest możliwa tylko dzięki łasce Bożej i wewnętrznej pomocy Ducha Świętego. Niemniej jednak jest prawdą, że wiara jest aktem autentycznie ludzkim. Okazanie zaufania Bogu i przyłgnięcie do prawd objawionych przez Niego nie jest przeciwne ani wolności, ani rozumowi ludzkiemu” (n. 154). „*Racją wiary nie jest fakt, że prawdy objawione okazują się prawdziwe i zrozumiałe w świetle naszego rozumu naturalnego. Wierzymy z powodu «autorytetu samego objawiającego się Boga, który nie może ani sam się mylić, ani nas mylić». «Aby jednak posłuszeństwo naszej wiary było zgodne z rozumem, Bóg zechciał, by z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego były połączone także argumenty zewnętrzne Jego Objawienia», (...) «racje wiarygodności», które pokazują, że «przyzwolenie wiary żadną miarą nie jest ślepym dążeniem ducha»*” (n. 156). Oznacza to, że wiara, nie przestając być darem łaski, jest racjonalna.

Papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (1998) jakby komentuje to ostatnie orzeczenie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, uznając wiarę i rozum za „dwa skrzydła”, „na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (Wprowadzenie)⁵². „Niech nie wyda się niestosowne moje głośne i zdecydowane wezwanie – zaznacza Ojciec święty – aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu” (nr 48)⁵³.

⁵¹ Wydanie polskie: Poznań 1994; 2002.

⁵² Wydanie: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. I: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 675.

⁵³ Tamże, s. 704.

Papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei* (2013), napisanej nieformalnie wspólnie z emerytowanym papieżem Benedyktem XVI⁵⁴, bazuje na metaforze wiary jako światła. „Kiedy mówimy o tym świetle wiary – wyjaśnia Ojciec święty – możemy spotkać się z zastrzeżeniem ze strony współczesnych nam ludzi. W nowożytnej epoce uznano, że takie światło mogło wystarczyć starożytnym społeczeństwom, ale nie jest potrzebne w nowych czasach, kiedy człowiek stał się dojrzały, szczyli się swoim rozumem, pragnie w nowy sposób badać przyszłość. W tym sensie wiara jawiła się jako światło iluzoryczne, przeszkadzające człowiekowi w odważnym zdobywaniu wiedzy”⁵⁵.

Relację między wiarą i rozumem papież Franciszek podejmuje w numerach 32-34 swojej encykliki. Najpierw zwraca uwagę na to, że wiara chrześcijańska dotycząca „prawdy o pełnej miłości Boga”, „dociera do najgłębszego sedna doświadczenia każdego człowieka”⁵⁶. W ten sposób poszukiwanie, które realizuje ludzki rozum, zyskuje – dzięki właśnie swemu włączeniu w horyzont wiary – „nowe zrozumienie”⁵⁷. Nie znaczy to wcale, że wierzący jest „zdolny osiągnąć całe światło, które zawsze będzie niewyczerpane, ale (...), że cały wejdzie w światło”⁵⁸. W ten sposób „wiara wywiera dobroczynny wpływ na spojrzenie nauki: zaprasza ona uczonego, by pozostał otwarty na rzeczywistość z całym jej niewyczerpanym bogactwem. Wiara pobudza zmysł krytyczny, ponieważ nie pozwala, by badania zadowalały się swymi formułami, i pomaga im zrozumieć, że natura jest zawsze większa. Zachęcając do zdumienia wobec tajemnicy stworzenia, wiara poszerza horyzonty rozumu, by lepiej oświecić świat odślaniający się przed badaniami naukowymi”⁵⁹.

⁵⁴ „Prawie skończył on [Benedykt XVI] pracę nad pierwszym szkicem encykliki o wierze. Jestem mu za to głęboko wdzięczny i w duchu Chrystusowego braterstwa przejmuję jego cenne dzieło, dodając do tekstu kilka przemyśleń”; Papież Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* o wierze, nr 7; Kraków 2013.

⁵⁵ Tamże, nr 2.

⁵⁶ Tamże, nr 32.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, nr 33.

⁵⁹ Tamże, nr 34.

4. Ku syntezie

Nietrudno zauważyć, że zagadnienie racjonalności wiary obejmuje jakby trzy wzajemnie warunkujące się płaszczyzny.

Po pierwsze, wiara harmonizuje z pytaniami, które formułuje filozofia (czysty rozum); te pytania mają charakter nieusuwalny z obszaru ludzkiego myślenia, ale na gruncie filozoficznym nie znajdują satysfakcjonujących odpowiedzi. L. Kołakowski (zm. 2009 r.) używał sformułowania *horror metaphisicus*, aby wyrazić podejmowany przez człowieka, czasami w sposób desperacki, wysiłek odkrycia tego, co ostateczne⁶⁰. I chociaż zgodnie z nauczaniem Kościoła, wyrażonym na Soborze Watykańskim I w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870), „Boga, początek i cel wszystkich rzeczy, na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego” (r. II, p. 20)⁶¹, to jednak „Bóg filozofów” jest „Bogiem milczącym”. W ogóle – jak pisał K. Rahner (zm. 1984 r.) – samo imię Bóg stanowi „ostatnie słowo poprzedzające całkowite milczenie”⁶². Ale filozofia – kontynuował teolog niemiecki w słynnym dziele *Hörer des Wortes (Słuchacz Słowa)* – ukazuje człowieka jako byt znajdujący się w postawie gotowości, aby usłyszeć głos Boga, to znaczy doświadczyć Jego Objawienia: „Człowiek jest wsłuchującym się w swą historię, aby usłyszeć słowo wolnego Boga”⁶³. Uczciwy rozum (filozoficzny) z samej swej natury otwiera się na Objawienie Boże, czyli jednocześnie i na na wiarę, uwarunkowaną Bożą łaską.

Po drugie, rozum pragnie zbadać wiarę, wykrywając jej racjonalność. Chodzi tu o wykazanie faktyczności, wiarygodności oraz znaczenia Bożego Objawienia dla świata i człowieka. W tej refleksji, o charakterze wyraźnie już teologicznym, trzeba utrzymać „owocne napięcie” między doświadczeniem wiary i jej naukowym rozumieniem. „Głos teologii – stwierdza J. Wicks (ur. 1929 r.) – waha się między uważnym słuchaniem a czynnym

⁶⁰ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphisicus*, Warszawa 1988, s. 143-144.

⁶¹ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 895.

⁶² K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 44.

⁶³ K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, Kęty 2007, s. 137.

i konstruktywnym opracowaniem treści tego, co ktoś usłyszał. (...). Faza uważnego słuchania prowadzi w sposób naturalny – jak kołyszące się wahadło – do bardziej twórczych prób wejrzenia w świadectwa same i ich znaczenie dla ludzkiego życia oraz dla czasu i miejsca, w których teolog pracuje”⁶⁴. Amerykański jezuita wyjaśnia dalej: „Słuchanie jako pierwsza czynność teologiczna jest w rzeczywistości przedłużeniem podstawowego *auditus fidei*, dzięki któremu człowiek przyjmuje orędzie i wezwanie chrześcijańskie (...). Teologia poszerza *intellectus fidei*, jakie człowiek otrzymuje w wyznaniu wiary, przez to, że kładzie nacisk na podstawy orędzia, czyli aktu wiary i wyznawania wiary we własnym świecie. Teologia zmierza ku rozwiązywaniu problemów, które się wyłaniają, jeżeli człowiek krytycznie spogląda na treść otrzymaną w wierze. Teologia szuka nowego klucza, według którego kształtuje się systematyczna jedność, w powadze świadectw dawanych wierze. A przede wszystkim teologia pracuje nieustannie nad tym, by wnieść swój wkład w to, co orędzie i jego powiązania mogą sprawić w każdej epoce na rzecz głębszej jedności z Bogiem i na rzecz zdrowego, pełnego świętości i konstruktywnego życia w społeczeństwie. Tak więc teologia jest uważnym słuchaniem świadectw i krytycznym spojrzeniem na Słowo objawione”⁶⁵. Skoro Objawienie Boże dosięga człowieka, rozum ludzki jest kompetentny do badania rzeczywistości nadprzyrodzonej; taki rozum przekształcił się już w rozum teologiczny.

I wreszcie po trzecie, rozum oświecony wiarą staje się bardziej przenikliwy, jakby uwolniony z ograniczeń. Z punktu widzenia „całości”, do której sięga wiara, można mieć pewność odnośnie do prawd „częstkowych”, odkrywanych przez nauki szczegółowe, czyli „świecki” rozum. „Nie ma prawdy fragmentarycznej – uważał L. Kołakowski – bez prawdy wszechobejmującej; ta zaś zakłada nieskończony, wszechwiedzący intelekt. (...) To właśnie wyrażają metafizycy chrześcijańscy, powiadając, że Bóg, ściśle mówiąc, nie tyle zna prawdę, co jest prawdą”⁶⁶. J. Ratzinger (ur. 1927 r.) z kolei w książce *Wesen und Auftrag der Theologie* wyjaśniał: „Wiara jest podarowanym nam nowym początkiem

⁶⁴ J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, Kraków 1995, s. 35-36.

⁶⁵ Tamże, s. 36-37.

⁶⁶ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych smartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010, s. 83.

myślenia, którego my o własnych siłach nie moglibyśmy podjąć. Ale równocześnie założenie to mówi, że owa prawda rozjaśnia wówczas cały nasz byt, a więc angażuje też nasz intelekt (...)”⁶⁷. Wreszcie, M. Heller (ur. 1936 r.), prezbiter tarnowski, jakby dopowiada: „Transcendencja nie jest naukową hipotezą, lecz poznawczym horyzontem, rzucającym wyzwanie zamyśleniu nad nauką i jej granicami”⁶⁸. Nic więc dziwnego, że A. Anderwald (ur. 1964 r.), kapłan opolski, wzywa teologię do „permanentnego szukania kontaktu z naukami szczegółowymi”⁶⁹, to znaczy ze wszystkimi naukami, a nie tylko z filozofią, dotyczącymi doświadczalnego świata. Rozum teologiczny przekształca się tym razem jakby w nieodzowną podstawę samej skuteczności badań prowadzonych przez nauki szczegółowe.

Kończąc, należy zatem podkreślić, że między wiarą i rozumem istnieje współdziałanie, dążenie do harmonii, wzajemne przyciąganie się (wiara i rozum funkcjonują jako dwa punkty ogniskowe jednej i tej samej „elipsy” hermeneutycznej). Wiara oczywiście nie bierze się z rozumu, ale jednocześnie nie może się bez niego obyć. Rozum z kolei, odkrywając swoje granice, tym samym otwiera się na tajemnicę całości bytu, zapraszając do aktywności na tym polu wiarę. Wiara nie wyrzeka się wówczas rozumu, ale poprzez niego wyraża samą siebie i tę całość bytu. Dzięki temu rozum, oświecony wiarą, staje się bardziej uniwersalny, zyskuje szerszy horyzont i staje się skuteczniejszy w zgłębianiu poszczególnych komponentów rzeczywistości.

Streszczenie

Artykuł stanowi spojrzenie na relację między wiarą i rozumem z perspektywy historycznej. Różni teologowie w patrystyce, średniowieczu i czasach nowożytnych wyrażali swoje przekonania o racjonalności wiary chrześcijańskiej. Wiara i rozum wzmacniają się nawzajem. Rozum, szczególnie rozum filozoficzny, który pyta o ostateczne przeznaczenie świata, otwiera się na wiarę. Wiara

⁶⁷ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, s. 63.

⁶⁸ M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 2011, s. 114.

⁶⁹ A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*, Opole 2007, s. 244.

z kolei oświeca rozum, by to światło mogło dać nam jakieś głębsze zrozumienie całej egzystencji. W ten sposób teologia ukazuje, że Boże Objawienie jest wiarygodne, godne ludzi jako bytów rozumnych.

Summary

The article is an insight into the relationship between faith and reason from a historical perspective. Different theologians in the Patristic Era, the Middle Ages and the Modern Times have expressed their convictions about rationality of Christian faith. Faith and reason strengthen one another. Reason, in particular that philosophical one, which asks about ultimate destination of the world, opens itself to faith. Faith in turn enlightens reason so that the light may give us a new understanding of the whole existence. In this way theology shows that God's revelation is credible, worthy of people as rational beings.