

Ks. Marian RUSECKI
 Katolicki Uniwersytet Lubelski

ROZUM I WIARA Z PERSPEKTYWY TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ W ŚWIETLE ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO*

Encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* jest niejako adresowana wprost do teologów fundamentalnych. Owszem, trzeba przyznać, iż gdy mowa w niej o *ratio*, jego roli w poznawaniu i wyjaśnianiu bytu jako bytu, zwłaszcza bytu ludzkiego w perspektywie jego zaistnienia, sensu i celu egzystencji, jej adresatami mogą czuć się filozofowie. Gdy jednak podnosi kwestię *fides*, to jej szczególnymi odbiorcami czują się teologowie¹.

Czy słuszne jest twierdzenie, że encyklika idzie po linii zainteresowań teologii fundamentalnej, podczas gdy istnieją dyskusje co do jej historycznego początku jako samodzielnej dyscypliny naukowej? Problem relacji rozumu do wiary i wiary do rozumu zdecydowanie zaostrza się, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że nie jest on nowy, właściwie pojawił się wraz z powstaniem chrześcijaństwa jako religii w pełni objawionej, a więc nadprzyrodzonej. W kulturze greckiej za czasów Homera, zwłaszcza jednak w filozofii platońskiej i arystotelesowskiej przyjmowano istnienie tak zwanych religii naturalnych. Konsekwentnie przedmiot tych religii miał być poznawany albo w sposób czysto racjonalny, albo przez wiarę naturalną.

¹ M. A. Krąpiec, *Filozofia w teologii. Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, Lublin 1999; K. Ma del (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999; S. Pié-Ninot, *La encíclica „Fides et ratio” y la teología fundamental. Hacia una propuesta*, „Gregorianum” 80:1999 z. 4, s. 645–676; G. Witaszek (red.), *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Lublin 1999; „Znak” 51:1999 nr 4, s. 3–113; K. Kaucha, *Problematyka teologicznofundamentalna w encyklice Jana Pawła II „Fides et ratio”*, „Roczniki Teologiczne KUL” 47:2000 z. 9, s. 31–48; Z. J. Zdybicka, *Drogi poznania Boga według encykliki „Fides et ratio”*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 48–49:2000–2001 z. 2, s. 5–22; T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001; T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania: kim jestem*, Lublin 2001.

Z punktu widzenia współczesnej teologii chrześcijańskiej, głównie katolickiej, nie ma tak zwanych religii naturalnych, gdyż takie nie miałyby waloru zbawczego, a poznanie czysto racjonalne nie sięga nadprzyrodzonego przedmiotu religii, którym jest Bóg². Wyżej wymienione tendencje zmierzały do całkowitego zracjonalizowania religii i umieszczenia jej w płaszczyźnie poznania i wyjaśniania czysto rozumowego. Odnosiły się one także do religii chrześcijańskiej (do tej sprawy powróci się). W tej optyce wiara religijna, czyli wiara nadprzyrodzona związana z łaską, nie odgrywała żadnego znaczenia.

Z drugiej strony niemal wszystkie religie odwołują się do jakiegoś objawienia, które jest ich źródłem. Można tu wymienić choćby religie pierwotne, hinduizm, religie chińskie, wiele innych religii etnicznych, nadto islam, a także wiele współczesnych ruchów religijnych, a zwłaszcza sekt, które jednak religiami nie są. Rzecz charakterystyczna, że o ile rozbudowana jest w nich sfera roszczeniowa, o tyle prawie zupełnie nie dba się w nich o uzasadnienie ich wiarygodności, usprawiedliwienie wobec rozumu, podanie racjonalnych podstaw. Chodzi o to, by wiara w objawienie nie była ślepa, naiwna, bezpodstawna, a tym bardziej – sprzeczna z rozumem. Jest to dlatego ważne, że w wielu religiach występuje szereg elementów sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem, na przykład wierzenia politeistyczne, teogonie, małżeństwa bogów, poligamia, poliandria, ofiary z ludzi itp. Dostrzegamy tu postawy antyracjonalne, fideistyczne, głoszące absolutny prymat wiary oraz zbyteczność poznania i uzasadniania racjonalnego podstaw wiary.

Te dwa skrajne stanowiska były jednostronne i są nie do przyjęcia. Apologetyka katolicka, a potem teologia fundamentalna próbowała i próbuje przewyciężyć tę dychotomię gnozeologiczną i metodologiczną, chociaż – jak zobaczymy dalej – rodziło i rodzi to wiele problemów, o czym będzie mowa. Encyklika rzuca trochę nowego światła na to zagadnienie. Podejmuje ona problem nie tyle nowy, co ciągle aktualny, będący przedmiotem zainteresowań teologii fundamentalnej.

² E. Kopeć, *Co to jest religia?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1:1958 nr 1, s. 73–85; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977; M. Rusecki, *Chrześcijańska interpretacja genezy religii*, „Ateneum Kapłańskie” 108:1987 z. 468, s. 234–252; tenże, *Naturalistyczne i ewolucjonistyczne teorie genezy religii*, tamże, s. 214–233; tenże, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997; tenże, *Geneza religii*, [w:] H. Ziemoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2001, s. 71–88; Z. J. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, tamże, s. 53–69; też, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988; J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991.

Zgodnie z tematem tego opracowania najpierw określili się, czym jest teologia fundamentalna, następnie wskaże się podstawowe pojęcia wchodzące w zakres podjętego problemu, by w tym świetle zinterpretować naukę *Fides et ratio* zarówno w aspekcie historycznym, jak i te-
raźniejszym.

POJĘCIE TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Teologia fundamentalna jest różnie definiowana w literaturze teologicznej. Najogólniej mówiąc, jest to dyscyplina teologiczna, która uzasadnia wiarygodność Objawienia Bożego i buduje metodologiczne podstawy dla teologii³. Uzasadniając wiarygodność Objawienia Bożego skulminowanego w Jezusie Chrystusie, wykazuje tym samym, że chrześcijaństwo wywodzące się od Niego jest religią w pełni objawioną i zbawczą. Teologia, która jest nauką eksplikacją treści Objawienia, może zasadnie spełnić swoje eksplikatywne zadania jedynie wtedy, gdy przedmiot jej badań jest wiarygodny, czyli że Objawienie Boże rzeczywiście zaistniało w historii i trwa w Kościele Chrystusowym. To zadanie wobec teologii spełnia teologia fundamentalna.

Podchodząc do celu teologii fundamentalnej od strony wiary określa się ją jako dyscyplinę budującą podstawy wiary. Obydwa te podejścia nawzajem się implikują, gdyż przez uzasadnianie wiarygodności Objawienia buduje się podstawy wiary, szukając zaś podstaw wiary musi się dojść do argumentów świadczących o wiarygodności Bożego Objawienia⁴.

³ M. Rusecki, *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 22:1984 nr 1, s. 35–69; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985; K. H. Neufeld, *Fundamentaltheologie*, Bd. 1: *Jesus – Grund Christlichen Glaubens*, Stuttgart–Berlin–Köln 1992; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. T. 1: Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994; Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie*, München 1999; J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Frankfurt–Basel–Wien 2000; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001.

⁴ M. Rusecki, *Argumentacja prakseologiczna w teologii fundamentalnej*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 34:1987 z. 2, s. 111–139; tenże, *Typy argumentacji apologetycznej*, [w:] *Chrześcijaństwo a kultura polska*, Lublin 1988, s. 128–130; tenże, *Modele uzasadnień wiarygodności*, [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001*, Lublin 2001, s. 355–397; tenże, *Wiarygodność*, [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, I. S.

We wprowadzeniu do niniejszych rozważań wspomniano, że problem relacji rozumu do wiary i wiary do rozumu nie jest nowy, oraz iż jest to typowy problem teologiczno-fundamentalny. Jak to bliżej rozumieć, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę fakt, że trudno jest dokładnie określić czas, kiedy właściwie powstała teologia fundamentalna? Ta sprawa wymaga choćby krótkiego omówienia. Rozważania trzeba rozpocząć od zanalizowania nazwy apologia. Nazwa apologia wywodzi się z greckiego słowa ἀπολογία i oznacza obronę, uzasadnienie. Apologia chrześcijańska wywodzi się z autoapologii Jezusa Chrystusa⁵. Jezus uzasadniał swoje mesjańskie roszczenia oraz Boskie posłannictwo. Powoływał się na swoją preegzystencję, Boży plan zbawienia, według którego On miał spełnić rolę realizatora, definitywnego Objawiciela i zbawiciela ludzkości, powoływał się na proroctwa, dokonane przez siebie cuda i inne dzieła mesjańskie, wskazywał na wydarzenia paschalne jako cel swojej misji oraz na dzieje świata. Dał pełną interpretację woli Bożej, stanowił nowe Prawo i zasady życia religijnego. Jezus Chrystus chciał, aby wiara w Niego, Jego orędzie i dzieła była rozumna i godna człowieka, by nie była decyzją bezpodstawną, naiwną, nierozumną⁶.

Apostołowie również uzasadniali Boskie posłannictwo Jezusa Chrystusa, dzieło Objawienia i Zbawienia w Nim dokonane, co najwyraźniej widać w katechezach paschalnych, jakkolwiek wszystkie listy apostołskie, a nade wszystko, Dzieje apostołskie zawierają ów aspekt. W pismach nowotestamentalnych wyraźnie widać dążność do ukazania wielkości Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa oraz Jego znaczenia dla życia ludzkiego. Podawane przez autorów pism nowotestamentalnych racje są widziane w łączności i w perspektywie Osoby Jezusa Chrystusa, a przede wszystkim Zmartwychwstania, co wyraźnie widać w teologii ewangelistów. Piśmiennictwo pierwszych wieków chrześcijaństwa jest określane jako literatura apologetów. Do najwybitniejszych z nich zalicza się Atenagorasa, Tacjana, Justyna, Minucjusza Feliksa, Ireneusza, Orygenes. W okresie wielkiej patrystyki myśl apologetyczną dotyczącą czy to obrony poszczególnych prawd wiary, czy

Ledwoń, J. Mastey (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1328–1334.

⁵ W. Kwiatkowski, *Formalna budowa własnej apologii Jezusa z Nazaretu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 8:1970 z. 1, s. 79–139; W. Hładowki, *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980; Ł. Kamyski, *Dlaczego Chrystus?, dlaczego Kościół?*, Kraków 1992; K. Kaucha, *Autoapologia Jezusa*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, 132.

⁶ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 204–207.

też podstaw chrześcijaństwa w większym lub mniejszym stopniu rozwijali: Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Leon Wielki, Grzegorz Wielki, a przede wszystkim Augustyn⁷.

W zależności od tego, do kogo kierowali swoje apologie – czy do Żydów, czy też pogan – bronili chrześcijaństwo przed zarzutami pochodzącymi od filozofów, wyznawców religii pogańskich bądź judaistycznej, na czoło wysuwali stosowne argumenty, które rozwijali i pogłębiali. Pojawił się wtedy argument komparatystyczny, polegający na porównywaniu nauki objawionej z myślą filozoficzną i religiami pogańskimi, na mocy którego wykazywano wyższość nauki Chrystusowej nad nimi. Argumentacja apologijna na rzecz prawdziwości i nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa ubogacona została refleksją eklezjologiczną. Chodziło w niej głównie o wykazywanie Boskiej genezy Kościoła (chrześcijaństwa) na podstawie jego szybkiego rozwoju, wielości cudów w nim się dziejących, świętości wyznawców oraz świadectwa życia pierwszych męczenników.

Obok tego dokonywało się stałe pogłębianie rozumienia poszczególnych prawd objawionych (przyczyniały się do tego również herezje), oraz tworzenie syntez na podstawie różnych filozofii, które w dość szerokim stopniu zaczęto wykorzystywać do wykładni prawd teologicznych. Chodzi tu głównie o neoplatonizm i filozofię stoicką. Były to typowe apologie, co dobrze oddaje ogólna nazwa charakteryzująca okres II-III wieku – okres apologetów wczesnochrześcijańskich. W literaturze francuskiej zwykle uważa się, że już wtedy powstała apologetyka jako dyscyplina naukowa. Poglądy te podziela też część autorów niemieckiej strefy językowej.

Z metodologicznego punktu widzenia trudno jednak mówić, że już wtedy powstała apologetyka jako samodzielna dyscyplina naukowa.

⁷ S. Kalinkowski, *Wczesnochrześcijańska apologia grecka (II–V w.). Zarys rozwoju*, [w:] *Atenagoras z Aten, Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 5–23; R. M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988; E. Robillard, *Iustin: l'itinéraire philosophique*, Paris 1989; B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien*, Paris 1989; P. Pilhofer, *Presbyteron kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen 1990; M. Rizzi, *Ideologia e retorica negli „exordia” apologetici. Il problema dell'„altro” (II–III secolo)*, Milano 1993; C. Munier, *L'apologie de Saint Justin philosophe et martyr*, Fribourg 1994; A. Żurek, *Ewangelizacyjny charakter apologii wczesnochrześcijańskiej?*, [w:] F. Drączkowski, J. Pałucki (red.), *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1994; B. Pouderon, J. Doré (red.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998; M. Szram, *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 71–8.

Nie zostały bowiem określone podstawowe elementy naukotwórcze (cel, przedmiot, metoda), brak było metarefleksji nad apologią, chociaż refleksja nad poszczególnymi argumentami i ich wartością była daleko posunięta. Jednakże argumenty były stosowane *ad hoc* przy różnych okazjach. Nie były one dostatecznie sformalizowane. Nie stworzono też systemu argumentacyjnego. Dodać należy, że dopiero pod koniec średniowiecza z teologii ogólnej, uprawianej bardzo często łącznie z filozofią, zaczęły się wyodrębniać poszczególne dyscypliny teologiczne. Stało się to między innymi dzięki stosowaniu metafizyki i logiki arystotelesowskiej do eksplantacji prawd objawionych i dzięki rozwojowi refleksji metodologicznej.

Gdy idzie o czas powstania apologetyki, istnieją trzy grupy poglądów. Według niektórych badaczy apologetyka powstała pod koniec XV wieku. G. Savonarola miał wyodrębnić apologetykę z teologii tak pod względem przedmiotowym, jak i metodologicznym. Od tego czasu przedmiotem apologetyki stała się teza chrystologiczna i eklezjologiczna; te dwie tezy apologetyka badała, w przeciwieństwie do teologii, racjonalnie. Kładziono w niej nacisk na obronę chrześcijaństwa przed różnymi zarzutami pod jego adresem, dotyczącymi głównie nadprzyrodzonego charakteru i struktur Kościoła. W XVI i XVII wieku ukształtował się dość zwarty system apologetyczny, nastawiony głównie na polemikę z protestancką antyeklezjalnością i racjonalistycznym agnostycyzmem. Nadanie ówczesnej myśli apologetycznej polemicznego charakteru było uwarunkowane ówczesną sytuacją Kościoła, która wymagała stworzenia skutecznego narzędzia konfrontacji z przeciwnikami. Wtedy zasadniczo ukształtował się eklezjologiczny traktat apologetyki. Refleksja nad teoretycznymi zasadami apologetyki zeszła na plan dalszy.

Jednak pod wpływem H. Grotinsa, V. Pilchera, J. Hoore'a i M. Gerberta stopniowo dokonywała się refleksja nad teoretycznymi podstawami apologetyki, co prowadziło do dalszego usamodzielnienia się tej dyscypliny. W literaturze przedmiotu wyżej wymienieni autorzy uchodzą za tych, którzy przyczynili się do kształtowania się apologetyki jako dyscypliny samodzielnej, czyli wyodrębnionej z teologii.

Zdaniem niektórych badaczy o apologetyce jako dyscyplinie naukowej jasno określonej pod względem epistemologicznym i metodologicznym można dopiero mówić od J. S. Drey'a, współzałożyciela szkoły tybińskiej. Według niego, przedmiotem materialnym apologetyki jest fakt chrześcijaństwa jako historyczny fenomen, będący korelatem indywidualnej świadomości religijnej, przedmiotem formalnym zaś – specyficzny charakter chrześcijaństwa jako religii objawionej, który ją

odróżnia od wszystkich innych religii. Apologetyka ma się posługiwać metodą historyczno-filozoficzną. Ta koncepcja apologetyki nie była dostrzeżona w owym czasie. Z metodologicznego punktu widzenia była ona dość dojrzała, gdyż określała podstawowe elementy naukotwórcze, z epistemologicznego zaś punktu widzenia rodziło się pytanie, czy przy pomocy racji naturalnych można dojść do tez czysto teologicznych. Te go problemu nie podejmowano wprost ani przed nim, ani po nim, chociaż ubocznie już się jawił. Uwidoczniło się to w wieku XX, kiedy dysputy nad statusem epistemologicznym i metodologicznym będą bardzo ożywione⁸.

Pod wpływem soboru watykańskiego I, który określił akt wiary i jego genezę, pojęcie cudu i funkcję motywacyjną oraz rolę wiary w poznaniu religijnym, ukształtował się po części inny pogląd na metodologiczny status apologetyki; według niego należy ona do dyscyplin teologicznych, ale jest od nich odrębna ze względu na cel i metodę racjonalną, jaką się posługuje. Główne zadanie apologetyki to racjonalne uzasadnienie podstaw wiary i obrona depozytu Objawienia. Od tego czasu ten model apologetyki, wyrosły zresztą z wcześniejszych poszukiwań, zwykło się nazywać apologetyką tradycyjną.

Jeszcze inni badacze twierdzą, że apologetyka jako dyscyplina ściśle naukowa wywodzi się od A. Gardeila, idącego zresztą po linii apologetyki tradycyjnej. Według Gardeila, przedmiotem formalnym apologetyki jest racjonalne uzasadnienie (udowodnienie) podstawowego dogmatu chrześcijańskiego, który stanowi fakt zaistnienia w historii Objawienia chrześcijańskiego. Ponieważ wszystkie inne prawdy z niego się wywodzą, więc gdy ten podstawowy dogmat zostanie uzasadniony, to *ipso facto* – zostaną uzasadnione także wszystkie inne prawdy wiary. Powiązanie wiarygodności z celem apologetyki jest chyba największą zasługą Gardeila, aczkolwiek tradycja apologetyczna już o tym mówiła. Ten francuski apologetyk dbał o to, by apologetyka spełniała wszystkie wymogi naukowe, zwłaszcza by dysponowała logicznie zwartym systemem argumentacyjnym. Według niego apologe-

⁸ H. Fries, *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*, „Concilium” 6–10:1969, s. 31–39; A. Dulles, *A History of Apologetics*, London–Philadelphia–New York 1971; S. Nagy, *Apologetyka czy teologia fundamentalna?*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19:1972 z. 2, s. 111–130; J. Myśkó w, *Apologetyka stosowana w zarysie*, Warszawa 1973, s. 15–53; M. Rusecki, *Metody typu podmiotowego w apologetyce współczesnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22:1975 z. 2, s. 19–36; W. Hładowski, *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980, s. 11–25; M. Rusecki, *Współczesne teorie apologetyczne*, „Collectanea Theologica” 51:1981 nr 4, s. 5–42; I. S. Ledwoń, *Apologetyka*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 78–85.

tyka spełnia warunki naukowości. Wychodzi ona od faktów poznawalnych racjonalnie (cuda, prorocstwa), a we wnioskach stosuje prawa logiki i konieczne zasady metafizyczne. Wykorzystuje także metody ściśle naukowe.

Sądzę, że wywodzenie apologetyki naukowej od Dreya czy Gardeila nie ma ugruntowania w historii tej dziedziny. G. Ebeling pisze, że w teologii protestanckiej już w XVII, a zwłaszcza w XVIII wieku kształtowała się apologetyka jako samodzielna dyscyplina naukowa. Na tej podstawie należy przyjąć, że jej status kształtował się stopniowo, dopracowując podstawowe elementy naukotwórcze, a więc przedmiot materialny i formalny.

Obok nazwy apologetyka w XIX wieku funkcjonowały też inne określenia, takie jak: „wprowadzenie do teologii”, „teologia ogólna”, „encyklopedia teologiczna”, a przede wszystkim „teologia fundamentalna”, która w tym czasie była może częściej używana od nazwy apologetyka. Do jej upowszechnienia przyczynili się: J. N. Ehrlich, F. Hettinger, J. Ottiger, T. Sprecht, A. Michel, A. Tanquerey, R. Garrigou-Lagrange. Najczęściej nazwy apologetyka i teologia fundamentalna były używane zamiennie. Oznaczało to, że w gruncie rzeczy chodziło o tę samą dyscyplinę, różnie nazywaną. Oczywiście w szczegółach widziano różnice między dziedzinami oznaczonymi jedną czy drugą nazwą. Ogólnie jednak uznawano bez względu na nazwę, że jest to dyscyplina teologiczna, która posługuje się poznaniem wyłącznie rozumowym⁹.

Na początku XX w. powstały ożywione dyskusje nad statusem epistemologicznym i metodologicznym apologetyki. Dostrzeżono bowiem pewne niekonsekwencje w dotychczasowych rozwiązaniach. Jeśli apologetykę włączamy do teologii, to w teologii instrumentem poznawczym jest wiara, zatem tego typu poznanie winno mieć miejsce i w apologetyce, tym bardziej, że do tez teologicznych nie da się dojść wyłącznie przy pomocy argumentów i rozumowania czysto racjonalnego. W wyniku rozległych dyskusji część autorów (m. in. P. Rousselot, H. Holstein, R. Garrigou-Lagrange, S. Tromp, N. Dunas, F. Tuymence, A. Tanquerey) doszła do wniosku, że poznanie i uzasadnianie apologetyczne powinno się dokonywać w świetle wiary, ale argumentacja powinna pozostać racjonalna. To rozwiązanie, choć nie jest do końca

⁹ M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, szp. 764–772; tenże, *Fundamentalna teologia*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 415–416.

jasne, ma swoich zwolenników do dnia dzisiejszego. Jednak większość autorów, aby uniknąć wyżej wspomnianych trudności, próbowała wydzielić apologetykę z nauk teologicznych i nadać jej charakter poza-teologiczny, na przykład filozoficzny czy religioznawczy, jak to czyniła warszawska szkoła apologetyczna.

W moim przekonaniu rozwiązania te nie były satysfakcjonujące i całkowicie poprawne pod względem metodologicznym. Dlatego lubelska szkoła teologiczno-fundamentalna w świetle dotychczasowych poglądów daje nowe, syntetyzujące rozwiązanie, czyli łączy poznanie i uzasadnianie o charakterze racjonalnym z teologicznym. Takie rozwiązanie wynika ze współczesnego rozumienia przedmiotu teologii fundamentalnej i jej celu¹⁰. Przedmiotem właściwym teologii fundamentalnej jest fakt chrystologiczny, czyli że Objawienie Boże w sposób pełny i zbawczy zrealizowało się w Jezusie Chrystusie oraz eklezjologiczny, czyli że Chrystusowe objawienie trwa w Kościele przez Niego ustanowionym. Celem zaś jest wykazywanie, że rzeczywiście to Objawienie zrealizowało się w historii, że jest wiarygodne i jest aktualne w dziejach, a religia wywodząca się od Chrystusa ma charakter nadprzyrodzony, gdyż historyczny Objawiciel był wcielonym Synem Bożym, a Kościół ma też Bosko-ludzką naturę (szerzej o tym będzie mowa w następnym punkcie).

Lubelska szkoła teologiczno-fundamentalna, idąc po części za poglądami E. Masure'a i R. Latourelle'a, ujmuje przedmiot teologii fundamentalnej w kategoriach znaku i dopełnia go aspektem personalistycznym i historiozbowym. Punktem wyjścia jest pojęcie znaku. Ma on strukturę dwuwarstwową. Posiada element widzialny i niewidzialny. Pierwszy naprowadza na drugi, który jest ważniejszy, on decyduje o sensie znaku. Biorąc pod uwagę choćby to najbardziej elementarne znaczenie znaku można powiedzieć, że Objawienie Boże realizowało się w znakach epifanijnych, na przykład fakt stworzenia jest znakiem działania Bożego, cuda również. Jezusa Chrystusa też można uważać

¹⁰ *Notabene* od lat 70. XX wielu omawianą dyscyplinę określa się mianem teologii fundamentalnej, choć są autorzy, którzy dopuszczają istnienie odrębnych od siebie dziedzin: apologetyki i teologii fundamentalnej, ale oczywiście na innych zasadach metodologicznych (K. Rahner, H. Lais, J. B. Metz, M. Rusecki). Gdy idzie o nazwę: apologetyka czy teologia fundamentalna, to trzeba stwierdzić, że nie chodzi o to, iż termin 'teologia fundamentalna' bardziej uwypukla pozytywny aspekt tej dyscypliny, podczas gdy nazwa 'apologetyka' kojarzyła się w ostatnich czasach z jej charakterem defensywnym, czyli obrony swojego stanowiska za wszelką cenę, nieekumenicznością i brakiem dialogicznego nastawienia – co też odgrywa pewną rolę – ale decydujące są racje metodologiczne i epistemologiczne.

za objawieniowy Znak Boga (Bóg i Człowiek), a Kościół za znak Chrystusa¹¹.

Ze względu na dwuwymiarową strukturę znaków epifanijnych potrzebne są różne rodzaje ich poznania. Gdyby znaki epifanijne miały strukturę naturalną, wówczas do ich poznania wystarczyłoby poznanie naturalne, zmysłowo-racjonalne, ale te mają strukturę złożoną, historyczno-nadprzyrodzoną. W związku z tym do ich właściwego poznania potrzebne są różne władze poznawcze, a więc naturalne i ponadnaturalne, czyli wiara. W ten sposób teologia fundamentalna łączy *ratio et fides*. Biorąc pod uwagę najnowsze rozumienie teologii fundamentalnej, zwłaszcza jej przedmiot i metodę, można powiedzieć, że najnowsza encyklika Jana Pawła II idzie po linii myślenia teologiczno-fundamentalnego, a nawet, iż ma taki charakter. Jej korzeni trzeba się dopatrywać w historycznych relacjach między rozumem a wiarą, filozofią i teologią i ich odwrotnością, obfitujących często w dramatyczne napięcia, o czym wspomni się w ostatniej partii tych rozważań.

PODSTAWOWE DYSTYNKCJE

Encyklika mówi o *fides et ratio*, czyli na pierwszym miejscu stawia wiarę, a na drugim rozum. Dlaczego tak jest? W encyklice bowiem chodzi o religię chrześcijańską, która jest religią nadprzyrodzoną, czyli w pełni objawioną i zbawczą. Wiara jawi się więc jako podstawowe *instrumentarium* poznawcze, rozum zaś musi być z nią ściśle związany. Gdy mówimy o wierze w znaczeniu teologicznym, trzeba rozróżnić wiarę podmiotową, czyli kto ją wyznaje i jest jej „posiadaczem”, od przedmiotu wiary, czyli w co lub w kogo się wierzy. Mówiąc o wierze podmiotowej, trzeba dokonać kolejnej dystynkcji, czy chodzi o akt wiary czy jego genezę, czy też wiarę habitualną.

Rozważania należy rozpocząć od genezy aktu wiary, bo on decyduje o akcie wiary i trwaniu w wierze. Geneza aktu wiary jest złożona. Można ją rozpatrywać w dwóch aspektach, prakseologicznym i teore-

¹¹ M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28:1981 z. 2, s. 79–95; R. Fisichella, *La Révélation et sa crédibilité*, Paris–Montreal 1989; S. Pié-Ninot, *Tratado de Teología fundamental*, Salamanca 1989; A. J. Nowak, *Symbol, znak, sygnał*, Lublin 1994; M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, „Studia Paradayskie” 4:1994, s. 89–130; tenże, *O pojęciu znaku religijnego*, „Studia Semiotyczne” 19–20:1994, s. 257–279; tenże, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996; tenże, *Znak*, [w]: *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 1375–1378.

tycznym, analitycznym. Przy tych różnych ujęciach należy zawsze pamiętać, że wiara w prawdy Objawienia powstaje pod wpływem łaski, czyli Bożej pomocy; nie chodzi więc tu o wiarę naturalną. Wyznawana podczas sakramentu chrztu dzieci wiara w Trójcę Świętą jest wyznawaniem zastępczym przez rodziców i chrzestnych przekonanych, że ochrzczone dziecko będzie wychowywane w duchu chrześcijańskim i zaktualizuje tę decyzję na podstawie różnych racji (teologicznych, psychologicznych, społecznych, porównawczych czy innych).

W teoretycznym i analitycznym rozumieniu genezy aktu wiary (chrześcijańskiej) bierze udział cała osoba ludzka wraz ze wszystkimi jej władzami. Podstawową władzą poznawczą jest niewątpliwie rozum. Jednakże w poznaniu przedmiotu nadprzyrodzonego nie jest on w stanie osiągnąć dostatecznej pewności, by przyłgnąć do niego. Wola jednak postrzega go – pod wpływem rozumu – jako dobro. Podejmuje więc decyzję zawierzenia, wiary. Oczywiście przy podejmowaniu decyzji na wykonanie aktu wiary mogą się składać też i inne faktory, na przykład afekty, intuicja, które przy braku dostatecznie przekonujących argumentów mogą przyczyniać się i do niewiary.

Gdy zostanie podjęta pozytywna decyzja wykonania aktu wiary, wówczas ów akt przeradza się – lub powinien – w wiarę habitualną, stałą i trwałą (nie znaczy to, że człowiek nie może zmienić decyzji, ale zarówno akt wiary, jak i niewiary winien posiadać racje rzeczywiste, a nie iluzoryczne). W ramach wiary habitualnej możliwe są, a nawet konieczne, wzbudzenia aktów wiary, które ją aktualizują, dynamizują. Dla człowieka wierzącego stan wiary powinien być stałym i trwałym środkiem poznawczym i eksplikatywnym¹².

¹² J. Alfaro, *Wiara. Osobiste oddanie się człowieka Bogu i przyjęcie chrześcijańskiego posłannictwa*, „Concilium” 2–3:1966–1967 nr 1–10, s. 20–28; R. Łukaszyk, *Osobowy charakter wiary religijnej. Ewolucja interpretacji od Vaticanum I do Vaticanum II*, [w:] B. Bejze (red.), *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 187–202; H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1975; W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979; C. S. Bartnik, *Wiara Kościoła*, „Collectanea Theologica” 51:1981 z. 3, s. 41–52; R. Łukaszyk, *Eklezjalny i osobowy wymiar aktu wiary*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29:1982 z. 2, s. 97–109; tenże, *Wiara jako osobowa odpowiedź człowieka na wezwanie Boże w ujęciu biblijnym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31:1984 z. 2, s. 19–31; E. Kopeć, M. Nalepa, *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej*, [w:] C. S. Bartnik, W. Hryniewicz, S. C. Napiórkowski, A. Nossol, W. Słomka (red.), *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 201–219; Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*; tenże, *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże Objawienie*, [w:] M. Rusecki, E. Pudełko (red.), *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995, s. 43–54; I. S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle’a*, Lublin 1996; A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstoch-

Jak już mówiliśmy wiara jest stanem podmiotowym osoby ludzkiej, odnoszącym się do przedmiotu wiary. Wierzę w coś czy w kogoś? Przy omawianiu w pierwszym punkcie tych rozważań podkreśliliśmy dostatecznie jasno, że podmiotem i zarazem przedmiotem jest sam Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie. Objawienie więc to ujawnienie się Osoby Bożej w dziejach. Wiara jawi się zatem jako odpowiedź na Boże wyjście naprzeciw człowiekowi, odpowiedź na Boże wezwanie. Religia chrześcijańska (i nie tylko) to spotkanie, dialog międzyosobowy: Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Można zatem powiedzieć, że chrześcijaństwo ma strukturę interpersonalną. Prawdy zaś objawione należą do drugorzędного przedmiotu wiary. Należy tu zaznaczyć, że zarówno Osoby Boże, jak i osoby ludzkie pozostają nie do końca poznawalne. Stąd też wzrasta ranga wiary, co nie oznacza, że dzieje się to bez udziału rozumu.

Nadto trzeba odróżnić samo Objawienie jako rzeczywistość od jego przekazów. Objawienie zrealizowane w Jezusie Chrystusie jest rzeczywistością historiozabawczą, podczas gdy Ewangelie i Tradycja są tylko środkami przekazu. Wierzymy w Jezusa Chrystusa, Objawiciela Boga i Zbawiciela ludzkości, który jest głównym przedmiotem relacji ewangelijnych i Tradycji, ale te mogą być różnie interpretowane.

Z rozważań tych wynika, że wiara w poznaniu Objawienia i zasad życia, które – przy odpowiednich warunkach – prowadzą do zbawienia, potrzebuje także racjonalnych uzasadnień, co nader mocno podkreślono w punkcie pierwszym tych rozważań.

TEOLOGIA A FILOZOFIA

Jak już mówiono, głównym narzędziem poznawczym w religii jest wiara, w filozofii zaś – rozum. Wiara, leżąca u podstaw genezy religii, umożliwia poznanie prawdy objawionej. Ale potrzeba też poznania rozumowego do głębszego pojmowania wiary i budowania racjonalnych podstaw jej wiarygodności. Również rozum z różnych racji potrzebuje prawdy objawionej. Te różne formy poznania – jak zobaczymy dalej – wzajemnie się uzupełniają i dopełniają (nr 17–18 i inne). Można śmiało stwierdzić, że jest to podstawowa myśl przewodnia całej ency-

wa 1997; J. Guillet, *Jezus w wierze pierwszych uczniów*, Kraków 2000; J. Mastey, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001; tenże, *Problematyka wiary w deklaracji „Dominus Iesus”*, [w:] M. Rusecki (red.), *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, Lublin 2001, s. 169–186; J. Królikowski, *Uwarunkowania doktrynalne wiary*, Mielec 2002.

kliki, która przewija się przez wszystkie jej rozdziały. Jednakże, jak pokazuje Jan Paweł II, relacja tych dwóch dziedzin do siebie obfitowała w różnorakie napięcia na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa, zwłaszcza w kulturze europejskiej. Różnorodność poglądów na relacje wiary do rozumu (teologii do filozofii) i odwrotnie, i to niejednokrotnie skrajnych, cechowała poglądy niektórych myślicieli chrześcijańskich i filozofów oraz przyrodników bądź to związanych z religią, bądź areligijnych. Jan Paweł II podaje dzieje tej problematyki (zwłaszcza w rozdziałach: czwartym, piątym, a także w znacznym stopniu w szóstym) nie tylko dla ogólnej orientacji, ale też by wykazać jednostronność rozwiązań, które zantagonizowały tę wzajemną relację, absolutyzując własne stanowiska i odmawiając jakiegokolwiek racji innym. W encyklice czytamy, że w starożytnej filozoficznej myśli greckiej między filozofią a religią nie było żadnych konfliktów, albowiem te dwie dziedziny – poza nielicznymi wyjątkami, np. u atomistów – łączono ściśle ze sobą. Wszyscy byli jednoznacznie przekonani, że filozofia wywodzi się z religii, i że jako taka winna także rozważać problemy religijne. Była ona autonomiczna względem religii, lecz spełniała wobec niej rolę służebną: próbowała nie tylko racjonalnie uzasadnić istnienie Boga, ale także i naturę wielu prawd religijnych, np. naturę bóstwa, w czym doszła do wielu znaczących osiągnięć. Korzystała i korzysta z nich teologia chrześcijańska w wyjaśnianiu tychże prawd. O religii mówiono w ramach filozofii, ale nie traktowano jej jako części filozofii¹³. Jan Paweł II, idąc niejako po tej linii, ale ją przekraczając, stwierdza jednoznacznie, że filozofia ma odkrywać swoje korzenie w historii zbawienia (nr 6), tym bardziej, że Objawienie wpisało się w historię (nr 11), a Pismo Święte wyraźnie mówi o zgodności myśli objawionej i ludzkiej, zaś poznanie prawdy jest wspólne wszystkim ludziom, wierzącym i niewierzącym (nr 16).

Rozwiązania skrajne

Właściwie problem relacji między religią a filozofią pojawił się wraz z chrześcijaństwem. Niektórzy z apologetów wczesnochrześcijańskich pytali, czy chrześcijaństwo, jako religia objawiona, rzeczywiście potrzebuje filozoficznej myśli do wykładu prawd wiary? Jeśli tak, to czy tym samym nie poniża się? Taki pogląd reprezentowali między innymi: Tacjan, Teofil Antiocheński, Tertulian ze słynnym powiedze-

¹³ M. R u s e c k i, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 31–42.

niem: „Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima? A cóż Akademia i Kościół” (nr 41), w średniowieczu Piotr Damian, w czasach nowożytnych wielu teologów protestanckich (choć *Fides et ratio* ze względów eklezjologicznych o tym wprost nie mówi – por. nr 43, 45) przyjmujących, że wiara religijna jest aktem zaufania i nie potrzebuje ani racjonalnych uzasadnień, ani żadnych podbudówek ze strony filozofii. Przedstawiciele tego stanowiska uważali, że są to dwie dziedziny zupełnie odrębne i nie mające ze sobą nic wspólnego. Sama religia wystarcza dla rozwiązania wszystkich problemów. Znacznie dalej poszli przedstawiciele nowożytnego fideizmu i tradycjonalizmu utrzymujący, że religia wchłania filozofię, wszelkie bowiem poznanie prawd, nie tylko religijnych, ale i filozoficznych, a nawet naukowych, płynie z Objawienia Bożego¹⁴. Takie poglądy głosili między innymi: N. de Malebranche, R. Lammenais, L. de Bautain, R. de la Mannais, których encyklika nie wymienia *nominatim*). W tym nurcie myśli Pismo Święte nieśluszenie uważano za księgę, w której zawarte są wszystkie prawdy, także przyrodnicze, astronomiczne, historyczne. Jan Paweł II zauważa, że we współczesnej teologii odchodzi się niekiedy od filozofii, zwłaszcza metafizyki, co w konsekwencji prowadzi do fideizmu (nr 55). Niebezpieczny jest również rozwijający się w ostatnich dekadach biblicyzm, według którego egzegeza biblijna jest jedynym odniesieniem do poznania Objawienia i jego wartości zbawczych. Te roszczenia są absolutnie przesadne, gdyż sama egzegeza nie może określić sensu wydarzeń objawieniowo-zbawczych, a nawet Słowa Bożego, gdyż ostatecznie określa je Kościół (nr 55). Nadto, niektórzy z biblistów utrzymują, że egzegeza biblijna może badać jedynie tekst Pisma Świętego, nie wyrokując o historyczności wydarzeń, które są w nim zawarte. Nic dziwnego, że Kościół urzędowo wiele razy występował przeciwko deprecjacji rozumu i jego roli w religii, zwłaszcza gdy idzie o wykazywanie przezeń wiarygodności prawdy objawionej i możliwości jej pogłębionego rozumienia na drodze racjonalnej.

Jan Paweł II w wielu miejscach *Fides et ratio* wypowiada się na ten temat, a ponadto poświęca temu zagadnieniu cały piąty rozdział, w którym ustosunkowuje się do rozwiązań przeciwnych, o których będzie mowa. Kościół wiele razy krytykował fideizm i tradycjonalizm (nr 52). *Fides et ratio* przytacza wiele wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae*,

¹⁴ J. Majewski, *Dwa tradycjonalizmy a Kościół*, „Więź” 69:1998, s. 68–83; H. Waldenfels, *Mit zwei Flügeln. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio”*, Paderborn 2000; M. Rusecki, *Fideizm*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 397–399; tenże, *Tradycjonalizm*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 1271–1274.

które jednoznacznie świadczą o tym, że Kościół jest przeciw deprecjacji udziału rozumu w akcie wiary (*Dei Filius* soboru watykańskiego I, encykliki Piusa X, Leona XIII, dokumenty soboru watykańskiego II, zwłaszcza konstytucję *Gaudium et spes*). Mówią one wręcz o konieczności udziału rozumu w kwestiach wiary i filozofii w teologii. W tym kontekście encyklika z dezaprobatą wyraża się o teologach, którzy nie doceniają filozofii i nie podejmują kwestii metafizycznych. Teologia winna uwzględniać filozofię (nr 61). Encyklika stwierdza, że w studiach teologii w seminariach duchownych musi być uwzględniane studium filozofii, jak to zalecał już sobór laterański V (nr 62).

Obok stanowisk niedoceniających roli rozumu w poznaniu przez wiarę, *Fides et ratio* wymienia także rozwiązania przeciwnie. Już w starożytności chrześcijańskiej u gnostyków (por. nr 32) i neoplatonczyków, a w czasach nowożytnych u idealistów, filozofów Oświecenia i wielu filozofów marksistowskich występuje pogląd, że religia jest formą poznania niższą od filozoficznej i naukowej; stanowi co najwyżej rodzaj przedsionka filozofii. W czasach oświeceniowego racjonalizmu, i nie tylko, utrzymywano, że religia jest filozofią prostaków, prymitywną wiedzą cechującą niewykształconych i ubogich intelektualnie. W związku z tym mniemano, że nauka i filozofia zastąpią religię. Siłą rzeczy musi ona zniknąć, gdyż jako – rzekomo – najniższy rodzaj poznania zostanie zastąpiona przez poznanie wyższe, pewne i prawdziwe, jakie może jedynie dać nauka i filozofia. Takie poglądy głosiła również filozofia marksistowska¹⁵. Jan Paweł II krytycznie się odnosi zarówno do skrajnych filozofii racjonalistycznych, jak i idealizmu oraz materialistycznej i ateistycznej filozofii marksistowskiej (nr 54), gdyż są sprzeczne z doktryną objawioną; degradują religię, same nie dając rozwiązań satysfakcjonujących człowieka, nie rozwiązują bowiem żywotnych jego problemów (nr 50). W encyklice można znaleźć aluzje do agnostycyzmu Kanta oraz filozofii pozytywistycznej. Kantyzm i pozytywizm rozdziela rozum i wiarę, filozofię i teologię, a nawet przeciwstawia je sobie. I. Kant utrzymywał, że za pomocą rozumu nie można udowodnić ani poznać Boga, ani żadnych prawd religijnych. Stał on więc na stanowisku całkowitej niepoznawalności (agnostycyzmu) prawd religijnych (por. nr 54). Przyjmował jednak potrzebę religii w życiu, uważając jednakże, że jest ona poza zasięgiem rozumu i filozofii, że jest czymś irracjonalnym. Jan Paweł II nawiązał także do pozytywizmu (nr 88). Pozytywiści z A. Comte'em na czele reprezentowali agnostyczny pogląd na religię, co wpływało ze szczególnego pojmo-

¹⁵ M. R u s e c k i, *Istota i geneza religii...*, s. 108–115.

wania filozofii. Według nich jest ona uogólnieniem wyników nauk szczegółowych (taką koncepcję filozofii przyjmują też marksieści – filozofie tego typu nazywa się filozofiami scjentyistycznymi). Nauka zajmuje się szczegółami, badaniem konkretnych przedmiotów, zjawisk i procesów, gdy tymczasem religia obejmuje problemy natury ogólnej. Stąd też nie wchodzi ona w zakres zainteresowań filozofii i nic o niej nie można rozumnego powiedzieć.

Jan Paweł II krytycznie odnosi się też do historyzmu, który w znacznym stopniu ujawnił się w modernizmie. Podkreślał on aktualność prawd wiary i ich znaczenie dla dzisiejszego człowieka – podobnie jak egzystencjalna interpretacja Pisma Świętego, zapoczątkowana przez R. Bultmanna – bez odwołania się do faktów historycznych i Tradycji, przez co popadł w subiektywizm (nr 87). Nie ma więc możliwości obiektywnej weryfikacji.

W tekście encykliki wielkie niebezpieczeństwa dla *fides* wynikają ze scjentyzmu, pragmatyzmu i postmodernizmu (nr 88–91). Scjentyzm, podobnie jak empiryzm i pozytywizm, zawęził wszystko do poznania naukowego i możliwości jego empirycznej weryfikacji. Gdy tego brak, to wszelkie inne formy poznania tracą rację bytu. W ten sposób poznanie przez wiarę traci jakąkolwiek rację bytu. Niebezpieczeństwa płyną również ze strony pragmatyzmu uznającego za kryterium prawdy jedynie to, co jest użyteczne i praktyczne dla człowieka i społeczności. W encyklice czytamy, że prowadzi to do demokracji także w kwestiach moralnych, gdzie parlament decyduje o normach moralnych (nr 89). Groźny dla religii i człowieka jest także postmodernizm głoszący relatywizm prawdy i norm moralnych. Postawa taka prowadzi do zachwiania, a nawet zniszczenia systemu wartości i obiektywnego charakteru poznania. W wyniku tego powstaje relatywizm i pesymizm poznawczy (nr 5), postawy nihilistyczne, godzące w sens istnienia człowieka. Wymienione wyżej kierunki myślowe chcą dać rzekomo lepsze rozwiązania wszystkich problemów związanych z sensem i celem istnienia świata, a zwłaszcza człowieka, jakie daje religia chrześcijańska wyrosła z Objawienia Bożego. Kościół zawsze bronił roli rozumu, ale równocześnie ostrzegał przed przecenianiem jego możliwości poznawczych, czy tym bardziej przypisywaniem mu wyłączności poznawczej.

Encyklika *Fides et ratio*, idąca po linii nauczania Kościoła, stoi na stanowisku harmonijnego i komplementarnego współdziałania obydwu typów poznania, z tym że w kwestiach religijnych priorytet epistemologiczny należy do wiary, o czym świadczy sam tytuł encykliki.

Autonomiczność i twórcza kooperacja

Już z poprzednich analiz *Fides et ratio* wynikało, że omawiane dziedziny są samodzielne. Ich odrębność leży – jak to sugeruje encyklika – w innych zasadach, niż to miało miejsce w przeszłości, kiedy to wyraźna była pogarda ze strony religii dla filozofii lub odwrotnie, wskazywano na wątpliwą poznawalność rozumową niektórych prawd religijnych, albo też występowała na terenie filozofii tendencja do niedoceniań poznania przez wiarę.

W *Fides et ratio* da się łatwo zauważyć metodologiczne przesłanki świadczące o odrębności filozofii i teologii, oraz ich pełnej autonomii. Główną władzą poznawczą w filozofii jest rozum, który dąży do poznania wszelkiej prawdy. Oczywiście w każdym poznaniu bierze udział cały człowiek, jednak w poznaniu filozoficznym podstawową rolę powinien odgrywać rozum. Chodzi bowiem o to, by temu poznaniu zapewnić racjonalność, ścisłość, obiektywizm oraz by nie ulegał on władzom pozapoznawczym, np. woli, emocjom, nastrojom, uprzedzeniom czy innym zewnętrznym wpływom takich czynników, jak ideologia, określone założenia itp., które podważałyby zasadniczą wartość tego poznania. W poznaniu religijnym natomiast zaangażowany jest cały człowiek, ze wszystkimi swoimi władzami, a więc rozumem, wolą, uczuciami, ogólną postawą wobec przedmiotu poznawanego. Jan Paweł II podkreśla, iż poznanie przez wiarę jest bogatsze niż poznanie naukowe. Ma ono charakter interpersonalny, wprowadza w życie innej osoby wymiar egzystencjalny (nr 32). Dużą rolę odgrywa też wola, która jest głównym ośrodkiem decyzyjnym w akcie akcesu do Boga, gdyż brak jest oczywistego poznania rozumowego, choćby w kwestii istnienia Boga czy zaistnienia Objawienia Bożego. Ważne jest także ogólne nastawienie osoby na prawdę, obojętne skąd by ona pochodziła.

Przedmiotem zainteresowań filozofii (klasycznej) jest cała istniejąca rzeczywistość. Filozof jako filozof szuka jej ostatecznego wyjaśnienia i pyta, dlaczego istnieje to, co istnieje? Co jest tego przyczyną? Jaka jest racja zaistnienia wszystkiego, co istnieje? W filozofii nie chodzi więc o kwestie szczegółowe, lecz ogólne i ostateczne. W efekcie swych poszukiwań filozof może dojść do wniosku, że musi istnieć Pierwsza Przyczyna zaistnienia wszystkiego, gdyż nic nie powstaje samo z siebie, że musi istnieć Byt Konieczny warunkujący istnienie bytów niekoniecznych. Na terenie filozofii Byt ten zwie się Absolutem. Można powiedzieć, w pewnym sensie, że przedmiotem filozofii jest Absolut, zwany na terenie religii Bogiem. Filozofia bada także na płaszczyźnie poznania czysto racjonalnego naturę Absolutu, a więc docieka,

kim On jest i jaki jest? Ogólnie można powiedzieć, że przedmiot religii i filozofii częściowo jest ten sam. Jednakże w ścisłym tego słowa znaczeniu przedmiotem religii jest Bóg Objawienia, czyli Ten, który objawił się człowiekowi w historii. W świetle Objawienia jawi się On jako Osobowy Stwórca całej rzeczywistości, świata i człowieka, powołujący go do życia wiecznego, by uczynić go przybranym dzieckiem Bożym. To Bóg kochający i zbawiający. W świetle *Fides et ratio* widać więc, że religijne poznanie Boga w świetle Objawienia jest pełniejsze i o wiele bogatsze niż czysto filozoficzne, o czym już wspomniano¹⁶.

Pomimo tego, że przedmiot filozofii i teologii pod pewnym względem jest ten sam, to jednak różnica w jego pojmowaniu jest znaczna. Na marginesie należy zauważyć, że encyklika mówiąc o filozofii nie ma na uwadze konkretnego systemu filozoficznego, gdyż nie tylko dopuszcza pluralizm, ale go wręcz suponuje, uznając możliwość wielu systemów filozoficznych. *Fides et ratio* z naciskiem podkreśla jednak, że muszą to być filozofie podejmujące problemy metafizyczne, otwarte na całą rzeczywistość, a nie takie, które są zamknięte na transcendentę, co często wynika z przyjmowanych uprzednio założeń. Warto w tym miejscu podkreślić, że Jan Paweł II z predylekcją odnosi się do filozofii tomistycznej, która jest całkowicie otwarta na przyjęcie konkluzji, do jakich dochodzi, a więc uznania istnienia Absolutu, a nie wykluczająca Go u swych podstaw.

W świetle encykliki różnice pomiędzy filozofią a teologią widać jeszcze wyraźniej, gdy się zważy na to, iż filozofia interesuje się Absolutem pod kątem racji i podstaw całej rzeczywistości, czyli na ile stanowi On rację i podstawę istnienia wszystkiego. Filozofia ma więc cele czysto teoretyczne. W religii natomiast racją odnoszenia się człowieka do Boga jest zbawienie. Nadto religia mówi też o środkach prowadzących do osiągnięcia tego celu. Zatem racje odnoszenia się do Absolutu w filozofii i do Boga w religii są inne, choć Jan Paweł II nie przerysowuje zbyt mocno tych różnic, mocniej natomiast nalega na koniecznościową niemal współpracę tych dwóch dziedzin wiedzy, czyli ostatecznie rozumu i wiary.

O związkach omawianych dziedzin w *Fides et ratio* świadczy już choćby częściowa zbieżność przedmiotu filozofii i religii, co tak harmonijnie układało się w filozofii greckiej. Zresztą od samego początku chrześcijaństwa, z wyjątkiem wyżej wzmiankowanych poglądów, widziano wielką korzyść we wzajemnej współpracy teologii z filozofią. Taki pogląd prezentowali w większości apologeti wczesnochrześcijań-

¹⁶ M. R u s e c k i, *Istota i geneza religii...*, s. 130–135.

szy. Encyklika jako pioniera pogodzenia Objawienia z filozofią grecką wymienia św. Justyna, który utrzymywał, że ostatecznie w chrześcijaństwie znalazł niezawodną i przydatną filozofię, choć cenił wysoko filozofię grecką (nr 38). Klemens Aleksandryjski nazwał Ewangelię „prawdziwą filozofią”, filozofię natomiast uważał za przygotowanie do Ewangelii. Orygenes zaczął budować teologię na podstawie filozofii platońskiej. W procesie „chrystianizacji” myśli platońskiej i neoplatońskiej dużą rolę odegrali tutaj Ojcowie Kapadocy i Dionizy Areopagita. Św. Augustyn jako pierwszy stworzył wielką syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegły się różne nurty myślowe, greckie i łacińskie (nr 40). W teologii scholastycznej ranga poznania rozumowego nieporównywalnie wzrosła od czasów św. Anzelma. Pierwszeństwo wiary nie sprzeciwia się niezależnym poszukiwaniom rozumowym (nr 42).

Św. Tomasz, którego poglądom wiele miejsca poświęca Jan Paweł II, stworzył najgenialniejszą syntezę teologii i filozofii, rozumu i wiary. Światło rozumu i światło wiary pochodzą od Boga, więc nie może być pomiędzy nimi sprzeczności. Według św. Tomasza natura – właściwy przedmiot filozofii – może przyczyniać się do zrozumienia Objawienia (nr 43). Wiara – pisze także Jan Paweł II – nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy. Jak łaska – czytamy dalej – opiera się na naturze, tak wiara wspiera się na rozumie i go doskonali. Wiara oświeca rozum i uwalnia go od wielu ograniczeń. Rozum nie przeczy sobie, gdyż akceptuje prawdy wiary.

O konieczności współpracy filozofii i teologii jest przekonana większość teologów. Jan Paweł II wylicza całą plejadę wybitnych teologów, jak również filozofów na przestrzeni wieków, którzy w sposób fenomenalny łączyli poznanie przez wiarę z poznaniem racjonalnym (św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Augustyn, św. Anzelm, św. Bonawentura, św. Tomasz, H. Newmann, J. Maritain, E. Gilson, E. Stein oraz ze strony prawosławnej – W. Sołowjow, P. Florenski, P. Czadajew, W. Losy; nr 73).

Sumarycznie rzecz ujmując na koniecznościową kooperację wiary z rozumem i rozumu z wiarą wskazują według *Fides et ratio* następujące racje: sam rozum nie jest w stanie wyjaśnić i zrozumieć całej rzeczywistości, zwłaszcza misterium człowieka, sensu i celu jego istnienia, cierpienia, zła i śmierci. Tajemnice te rozświetla natomiast Objawienie. Z drugiej natomiast strony wiara bez podstaw rozumowych łatwo może się stać ideologią lub nawet mitologią (w teologii, zwłaszcza fundamentalnej mówi się o racjach i motywach wiary – nr 32, 67). Prawda jest jedna i pochodzi od Boga. Objawił ją Jezus Chry-

stus, który sam jest Prawdą. Tej prawdy Objawionej sam rozum nie pozna w pełni. Stąd też wynika, że te różne poznania nawzajem się uzupełniają i dopełniają¹⁷.

Tytułem rekapitulacji postawmy jeszcze pytania: po co potrzebna jest filozofii teologia, a teologii filozofia? Filozofia dostarcza teologii różnych pojęć, rozumowań, metod do głębszego i lepszego rozumienia prawd wiary, jaśniejszego ich ukazywania, systematycznego ich wykładu itp. Nadto filozofia daje teologii racjonalne argumenty przemawiające za istnieniem Boga, nieśmiertelnej duszy oraz podstawy do właściwego rozumienia świata, jego natury i człowieka. Wprawdzie teologia traktuje także w pewien sposób o tym, ale zbieżności danych objawienia i poznania rozumowego świadczą mocniej o ich wiarygodności, czyli że nie są one wytworem fantazji człowieka ani jego subiektywnych odczuć. Myślenie filozoficzne na gruncie teologii uwalnia ją od różnych naleciałości, np. mitologicznych, zabobonów, irracjonalizmu (por. rozdz. III „Intelligo ut credam” i inne). A czy filozofia potrzebuje religii i teologii, skoro obraca się w kręgu myślenia czysto racjonalnego? Encyklika wielokrotnie daje pozytywną odpowiedź na to pytanie, i to przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, jako sprawdzian negatywny Objawienie Boże może stanowić dla refleksji filozoficznej kryterium prawdziwości jej rozważań, czyli gdyby filozof w swych rozważaniach dochodził do wniosków jawnie sprzecznych z tym, co jest rzeczywiście objawione (np. że istnieje politeizm lub należy czynić zło), wówczas albo powinien zmodyfikować swe założenia, albo korygować błędy w swym rozumowaniu. Po drugie, Objawienie Boże może twórczo inspirować poszukiwania filozoficzne, gdyż ukazuje ono nowe pola badawcze, dotąd niezupełnie znane filozofii, a co najwyżej przeczuwane przez nią intuicyjnie (por. rozdz. „Credo ut intelligam” i inne).

Magisterium Ecclesiae zawsze stało na stanowisku współpracy rozumu i wiary. Jak pokazuje to *Fides et ratio*, w Piśmie Świętym występuje zagadnienie poznania rozumowego i poznania przez wiarę, myśli objawionej i ludzkiej (nr 16). Filozofia i teologia są więc odrębnymi dziedzinami, których nie można utożsamiać lub mniemać, że jedna z nich może zastąpić drugą, ale trzeba je widzieć w stosunku harmonijnej koordynacji pod warunkiem, że się je właściwie rozumie oraz że nie przekraczają swoich kompetencji.

¹⁷ K. Kaucha, *Fides et ratio*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 399–404.

**LA RAISON ET LA FOI DANS LA PERSPECTIVE DE LA THÉOLOGIE
FONDAMENTALE À LA LUMIÈRE DE L'ENCYCLIQUE *FIDES ET RATIO*****Résumé**

Dans cet article, l'auteur a abordé le sujet toujours important et actuel dans la théologie fondamentale – rapports entre la foi et la raison (comme les moyens de connaître toute la réalité) à la lumière de l'encyclique de Jean Paul II *Fides et ratio*. Dans la première partie de son étude, l'auteur démontre que l'apologétique et la théologie fondamentale se souciaient de construire des fondements rationnels pour la foi par le fait de prouver la vraisemblance de la Révélation et le caractère surnaturel de la chrétienté. L'encyclique est destinée non seulement aux théologiens fondamentaux, mais aussi aux théologiens en général et aux philosophes. Dans cette encyclique, Jean Paul II souligne la nécessité de la coopération harmonieuse entre la foi et la raison parce qu'elle prévient aussi bien l'irrationalisme (toujours dangereux pour la théologie et pour la foi) que le rationalisme radical capable de détruire et de rendre impossible la connaissance de la réalité surnaturelle.