

EDWARD SIENKIEWICZ

Kołobrzeg

Poznawczy charakter ludzkiego aktu wiary

The Cognitive Character of the Human Act of Faith

W jednym ze swoich tekstów (*Bóg i ludzkie pytania*) A. Frossard odnotował dość ciekawe spostrzeżenie. Otóż omawiając świadomość współczesnych myślicieli zauważył, że większość z nich charakteryzuje się dość swoistym rozumieniem ludzkiego aktu wiary. Zdając sobie sprawę z ograniczeń ludzkiego umysłu i konsekwentnie uwalniając się od złudzeń, że człowiek przy pomocy swojej wiedzy rozwiąże wszystkie nękające go problemy i wyjaśni wszystkie zagadki, poddają się oni coraz bardziej powszechnemu wątpieniu. Przy czym nie polega ono na podważaniu czy też deprecjonowaniu własnych osiągnięć. W roztrząsanych przez siebie zagadnieniach czują się oni dość pewnie, podobnie jak niektórzy biolodzy i fizycy w swoich laboratoriach. Chodzi raczej – jak ukazuje to A. Frossard – o przeniesienie wyników ich badań i analiz w ten wymiar, który dotyczy fundamentów ludzkiej egzystencji. Chodzi także o pewną próbę uzgodnienia własnych wniosków z elementarnym, ludzkim doświadczeniem.

Niestety próby te kończą się najczęściej szybkim „wycofywaniem się” lub „rezygnacją” z podejmowania trudnych pytań, czego Frossard tak wyraźnie nie akcentuje. Zauważa natomiast, że o wiele łatwiej jest im pogodzić się z istnieniem nieprzekraczalnego, choć bardzo intrygującego człowieka, wymiaru tajemnicy. Może nawet zaakceptować milcząco działanie (co ciekawe rzadziej istnienie) wyższej mocy, o której nic sensownego nie można powiedzieć. I wówczas – jak pisze A. Frossard – owa intelektualna rezygnacja wyraża się w stwierdzeniu: *Aby w to wierzyć, trzeba naprawdę mieć wiarę*¹. Innymi słowy, aby uwierzyć i w taki właśnie sposób wejść w kontakt z rzeczywistością, która się narzuca, niepokoi, ale którą trudno ująć w dobrze sprawdzonych pojęciach i schematach, trzeba po prostu uciszyć

¹ A. Frossard, *Bóg i ludzkie pytania*, Kielce 1991, s. 11.

swój rozum, pogodzić się z jego ograniczeniami. Problem jednak w tym, że wielu nie chce się z tym pogodzić, co wcale nie znaczy, że łatwiej im wierzyć.

Refleksja Frossarda ma dość osobisty charakter i najprawdopodobniej nie pretenduje do wyartykułowania bardziej ogólnych zasad. Niemniej uświadamia nam dość istotny problem. Chodzi tu o pozytywistyczną koncepcję poznania – podobno dawno przebrzmiała – i poświeceniowe dziedzictwo, polegające na przeciwstawieniu sobie, a przynajmniej radykalnym rozbiciu wiary i rozumu. W myśl jej zwolenników i kontynuatorów poznanie rozumowe musi wypierać i podważać sens ludzkiej wiary, którą przy tym określa się jako „nierozumną”, czy też znajdującą się gdzieś na peryferiach ludzkiego poznania, znamionującego dążenie do prawdy. Jak się jednak okazuje owo „dawno przebrzmiałe” nie wszędzie zostało dostatecznie przezwyciężone, przez co problem „bardzo stary”, jest nadal aktualny.

I. WIARA A LUDZKIE DĄŻENIE DO PRAWDY

W najogólniejszym sensie wiara to przyjęcie w sposób dobrowolny i uznanie za prawdziwą czyjąś wypowiedź, ze względu na zaufanie, którym obdarzamy daną osobę, ponieważ uznajemy ją za wiarygodną. Trudno zatem oddzielić wiarę, także w jej najbardziej potocznym rozumieniu, od zaufania. Nie sposób także wyeliminować jej z naszego codziennego życia, czy też poradzić sobie bez niej. I tak, kiedy wsiadam do tramwaju i wierzę, że dojadę do celu, to mam zaufanie do motorniczego oraz wierzę, że będzie on prawidłowo wykonywał swoją pracę. Ten sam swoisty „mechanizm” dotyczy każdej dziedziny naszego życia, gdzie przed podjęciem jakiejś decyzji, czy też rozpoczęciem czynności, rzadko kiedy możemy sprawdzić wszystkie możliwości, zweryfikować wszystkie dowody, doświadczenia i informacje, które do nas docierają i które przyjmujemy jako pewnik. Dzięki temu łatwo dostrzegamy różnicę, jaka zachodzi między wiarą, a np. wiedzą, którą zdobywamy na podstawie zaplanowanych i całkowicie kontrolowanych czynności (np. eksperymenty w laboratorium). Choć planowanie i sprawdzalność, opracowanie i stosowanie jakiejś metody, pozwalającej nam osiągać zamierzone cele, nie jest właściwe tylko naukom empirycznym. Wiara różni się również od „ślepego zaufania”, kiedy to świadomie zamykamy się przed wszelkimi informacjami, które pozwoliłyby nam podjąć decyzję lub je ignorujemy. Różni się także od loterii, wiążącej się z ryzykiem.

Chodzi więc o pewien akt, który jest od człowieka nieodłączny. Co więcej, z powyższego obrazu – a sytuacje można by mnożyć – widać, że mówiąc o wierze mamy na myśli relację, jaka zachodzi między osobami, np. zaufanie, którym obdarzamy drugą osobę. Zdobywamy je na podstawie wiedzy, jako skutek procesu poznawczego, prowadzącego do zawierzenia, powierzenia siebie drugiej osobie. Przy czym nie koniecznie w każdej takiej sytuacji musimy uwzględnić i realizować jakiś rozpowszechniony, podręcznikowy model poznawczy, czy też na każdym kroku weryfikować tego rodzaju poznanie z jakąś wyczerpującą teorią².

² Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 296.

Obraz ten, służący lepszemu zrozumieniu problemu, możemy przenieść na teren teologii, ale z pewnym zastrzeżeniem. Otóż wszędzie tam, gdzie mamy na myśli wiarę religijną lub po prostu – jak mówimy – wierzymy w Boga, dające się wyodrębnić z zarysowanego powyżej procesu elementy, możemy zastosować w sposób analogiczny. Chociaż swego czasu znaczącą karierę zrobiło powiedzenie J. Tischnera, o *bardzo zagrożonej wierze w Boga, kiedy podcięta została wiara w człowieka*.

Kiedy mówimy o wierze w Boga mamy na myśli naszą relację do Tego, który sam objawia się człowiekowi. Wchodzi w relację z nami dzięki Objawieniu, a więc inaczej niż to ma miejsce między wszystkimi innymi osobami. Tu godny wiary jest sam Bóg, który nie może człowieka wprowadzać w błąd i nie może się mylić. Objawiając się człowiekowi Bóg nie informuje o sobie, zwracając się jedynie do naszego intelektu, tak, jakbyśmy mieli do czynienia z jakąkolwiek informacją, do której możemy wyrobić sobie pewien dystans. Innymi słowy Bóg nie objawia nam tylko jakiejś prawdy o sobie, ale objawia się sam, udziela się stworzeniu i dlatego angażuje wszystkie wymiary ludzkiego życia, nie tylko intelekt. Z tego samego powodu domaga się nie tylko przyjęcia pewnej informacji, „zapoznania się”, ale całkowitego powierzenia się człowiekowi Bogu³. Jak zauważył H. Seweryniak w swoim wykładzie podczas Kongresu Teologów Polskich w Lublinie, w Objawieniu chodzi nie tyle o informację (nieдоступne rozumowi prawdy, które Bóg autorytatywnie podaje do wierzenia) ile raczej o komunikację (tak zaczęto ujmować Objawienie w teologii posoborowej). Chodzi o komuniję w miłości, przez którą Bóg staje się ostatecznym celem człowieka, wprowadzając go w światło prawdy⁴. Trzeba także zauważyć, że Bóg niejednokrotnie nie objawia się jednostce bezpośrednio, ale posługuje się świadkami wiary.

Przy czym, kiedy mówimy: *credo*, mamy na myśli również szereg prawd zawartych w chrześcijańskim depozycie wiary. Tak rozumianą wiarę określa się jako „wiarę przedmiotową”. W odróżnieniu od tego ujęcia, w teologii mówi się także o wolnym, ludzkim akcie wiary, co określane jest jako „wiara podmiotowa”. Na ile zatem, w jakiej mierze, ten ludzki akt, będący wyrazem relacji, jaka zachodzi między objawiającym się Bogiem a człowiekiem, możemy rozumieć w kategoriach poznawczych? Mówiąc o zaistnieniu relacji, a nawet samego kontaktu, stajemy w wyrażonej opozycji do „oświeceniowego dogmatu”, wyrażającego się w alternatywie: poznanie albo wiara, ponieważ już z tytułu samej relacji czy też kontaktu, poznania wykluczyć nie możemy. Chodzi nam więc o ukazanie poznawczego charakteru wiary, nawet jeśli jako akt teologiczny przekracza ona możliwości ludzkiego umysłu i tym samym nie pozwala się zamknąć oraz do końca wyjaśnić jedynie przy pomocy ludzkiego intelektu.

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II zauważa, że w ludzkim sercu zostało zaszczerpione pragnienie poznania prawdy i potrzeba odkrycia sensu ludzkiego istnienia⁵. Wyrazem tego są trudne pytania egzystencjalne, które stawiał sobie człowiek wszystkich czasów, ciągle wierząc, że możliwe jest poznanie pełnej prawdy, choć ona

³ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 533-534.

⁴ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 154-156.

nieustannie się wymyka, poznawana jest częściowo i niejednokrotnie zahacza o niepokojący, ale też stanowiący szczególne wyzwanie, wymiar tajemnicy. Wszystko to ukazuje prawdę jako wartość na wskroś obiektywną, tzn. nigdy przez człowieka niezawłaszczoną⁶. Podmiot nie tylko skłania się ku prawdzie, ale przez wejście z nią w bliską relację dąży do swojej pełni, choć samej prawdy nigdy nie może nazwać swoją własnością. Dlatego też prawda domaga się analiz znacznie przekraczających ramy jednej tylko dyscypliny, choćby zasługiwała ona na miano „umiłowania mądrości”. Tej ludzkiej wierze w możliwość dotarcia do pełnej prawdy wychodzi naprzeciw zanotowane przez św. Jana zdanie Jezusa: *Jeśli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8,31-32). Niestety wiara ta jest nieustannie wystawiana na wielką próbę, co dostrzegł ten sam Jan Apostoł w retorycznym pytaniu Poncjusza Piłata: *Cóż to jest prawda?* (J 18,38), które – jak się wydaje – w intencji samego autora tego pytania wyklucza jednoznaczną i zarazem wszystkich zadawalającą odpowiedź.

Tymczasem wątplenie, zakładające relatywizm poznawczy, jest nadal kontynuowane i rozpowszechnione w pozytywistycznej metodzie epistemologicznej, nie zajmującej się w zasadzie obiektywnym charakterem prawdy. Przy czym nie można dziś nie zdawać sobie sprawy, szczególnie w kontekście ekspansji reklamy, z bardzo niebezpiecznego mechanizmu „urynkowania” prawdy i traktowania jej jako jednego z towarów. Inny, nie ułatwiający nam zadania, problem, to daleko idące wyspecjalizowanie w dziedzinie poznawczej i brak uzgodnienia wyników badań między poszczególnymi dyscyplinami, co daje obraz bardzo pokawałkowanej i niejednoznacznej rzeczywistości.

Stąd uwzględniając różne metody i dziedziny wiedzy, jakie ukształtowały się w procesie dążenia człowieka do prawdy, możemy mówić o ujmowaniu jej filozoficznie, biblijnie i teologicznie. Nie znaczy to, że chodzi o „prawdę” właściwą filozofii, Biblii, czy refleksji wiary, ale o różne ujęcia tej samej rzeczywistości. Dla pełnego obrazu trzeba jeszcze wspomnieć o zagadnieniu prawdy w naukach szczegółowych i empirycznych, gdzie brak zainteresowania jej obiektywnym charakterem i pogłębiająca ten brak specjalizacja, są dziś szczególnie widoczne. Ponieważ nauka w dzisiejszym jej rozumieniu oderwała się faktycznie od filozofii, ta zaś od samego początku posiadała odniesienie do teologii, dlatego jest rzeczą zupełnie słuszną przypominać o bardzo ważnych związkach teologii z filozofią, podobnie jak teologii z nauką.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 29.

⁶ Warto o tym pamiętać zwłaszcza dzisiaj, kiedy bardzo często dochodzi do pomieszania prawdy i wiedzy o prawdzie, gdzie poznający podmiot bezkrytycznie przerzuca to, co wie na temat danej rzeczy, na przedmiot, który poznaje, czyli na prawdę. I choć problem ten jest dość dobrze znany epistemologii, nadal wielu ludzi nie chce zrozumieć, że poznawana przez nich rzeczywistość nie odbija się w naszym umyśle jak w lustrze.

II. DIALOG WIARY I ROZUMU NA DRODZE DO PRAWDY W FILOZOFII

Grecki mędrzec przy pomocy rozumu usiłował przeniknąć przez obserwowaną zmienność świata i dotrzeć do wiecznej idei, gdzie wszystko jest uporządkowane i zawsze takie samo. Niestety tę grecką ideę porządku zakłóca hellenistyczna gnoza ze swoim kosmologicznym dualizmem, gdzie prawda nie jest już wszystko porządkującą siłą, a kosmos jawi się jako ograniczoność i przez to swego rodzaju więzienie, z którego można się wydostać tylko przez kontakt z pozaświatową ojczyzną. Dlatego też, według np. A. M. Komornickiej, starożytni Grecy nie wypracowali jednoznacznego określenia prawdy i pod tym względem charakteryzują się pewnym pesymizmem⁷. Podstawowy, odnoszący się do prawdy termin: *aletheia* oznacza u nich nie tyle istotę rzeczy, jej obiektywizację, ile raczej „odstąpienie”, czy nawet „nie zasłonięcie”, jako przeciwieństwo milczenia. Z kolei w eposejach starożytnej Grecji pojawia się prawda zmieszana z fałszem, co można interpretować jako przejaw wdzierającego się gnostyckiego i kosmologicznego dualizmu⁸.

Autorem jednej z pierwszych prób wyjaśnienia teoretycznej prawdy przez rozum jest Platon († 347 przed Chr. [Dialog *Nomoi*]), który ukazuje wyobrażenie bytu i istoty Boga, jako dobra, sprawiedliwości i świętości, stanowiących zarazem założenie tzw. *theologia naturalis*. Trudno tylko przez to nazwać tego Ateńczyka teologiem⁹. Niemniej jego „filozoficzna mowa o Bogu” zdaje się wpisywać w nurt, dostrzeżony między innymi przez C. S. Bartnika, kiedy w swojej dwutomowej *Dogmatyce*, mówiąc o „Bogu filozofów”, wskazuje on na refleksję filozoficzną, która we wszystkich kulturach, poza żydowską, chrześcijańską i islamską, przyczyniła się do znacznie doskonalszego wyobrażenia Boga niż niejedna religia¹⁰.

Nie zmienia to faktu, że język religijny, mówiący o Bogu, był w starożytnej Grecji dość prymitywny, naturalistyczny i mocno związany z mitologią, w przeciwieństwie do języka filozoficznego, również usiłującego ująć tę rzeczywistość, ale w sposób, który w owym czasie należało uważać za naukowy. Powstaniu teologii naturalnej sprzyjał szczególnie rozwój metafizyki platońskiej, arystotelesowskiej i stoickiej, wpływając później także na wschodnio-chrześcijańską naukę o Bogu. W starożytnej myśli greckiej idea Boga, emanującego z siebie wcielający się w rzeczywistość materialną i duchową Logos, była podstawą wszelkiej myśli systemowej, gdzie Bóg utożsamiał się z *arche*, jako zasada i początek wszystkiego, co się dzieje¹¹.

⁷ Por. A. M. Komornicka, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak” (1992), nr 1, s. 35.

⁸ Por. Z. Cackowski, M. Hetmański, (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, Kraków 1992, s. 23-24.

⁹ Por. K. Gózdź, *Dialog wiary i rozumu [w:]* I. Dec, (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 184.

¹⁰ Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I., Lublin 1999, s. 75.

¹¹ Por. tamże, s. 76-77.

Słowo „teologia” pochodzi z języka greckiego i oznacza mówienie o Bogu. Wspomniany Platon rozumie teologię jako mity, opowiadania i dzieje bogów poddane filozoficzno-krytycznemu osądowi, czyli odmitologizowane i zinterpretowane według wymogów obywatelskiego wychowania. W ten sposób teologia oznacz drogę od mitu do logosu¹². Krytycznie przyjęty i zinterpretowany mit nie usuwa jednak pytania o Boga. Wręcz przeciwnie czyni je jeszcze bardziej natarczywym, podobnie jak poszukiwanie Boga. Stąd już u Platona teologia jest „mową Boga”. Arystoteles słowa teologia używa w podwójnym znaczeniu. Wprawdzie nazywa, podobnie jak Platon, teologami poetów opowiadających mity, tym niemniej „prawdziwa teologia” jest dla niego najwyższą, po matematyce i fizyce, nauką teoretyczną, zajmującą się tym co wieczne i niezmienne¹³. Można zatem powiedzieć, że szczególne miejsce filozofii w późniejszej zachodniej teologii wynika ze stosunku greckich filozofów do teologii¹⁴. Zanim jednak dojdzie do sformułowania przez św. Augustyna w *Soliloquiach* zdania: *Chcę poznać Boga i duszę...*, co w rozumieniu Biskupa Hippony oznacza, że wobec blasku tej prawdy wszystko inne po prostu błędnie i nic poza Bogiem nie jest już w stanie zatrzymać wzroku¹⁵, „obecność” teologii i filozofii w tradycji chrześcijańskiej poprzedzi długa i wyboista droga.

Pozostawione przez św. Pawła krytyczne zdanie na temat filozofii (1 Kor 1,18-20)¹⁶, choć miał na myśli jej nurt synkretyczno-sceptyczny, mocno zaważyło na pierwotnym chrześcijaństwie, które do wysiłków i zdobyczy filozofów odnosiło się dość krytycznie. Filozofię krytykował min. apologeta Tacjan (II wiek), a także Tertulian († 220) – *Cóż wspólnego mają Ateny i Jerozolima?*¹⁷. Podobnie zresztą było z samym terminem „teologia”, którego we wczesnym Kościele nie używano z obawy przed pomieszaniem, czy też identyfikowaniem chrześcijańskiej doktryny wiary z problematyką właściwą starożytnym Grekom. Sytuacja zaczęła się zmieniać, kiedy członkami Kościoła stawali się ludzie wykształceni i dobrze znający grecką filozofię. Przełom rozpoczął się na Wschodzie od Klemensa Aleksandryjskiego († 212) i Orygenesza († 254). To właśnie Orygenesowi przypisuje się porównanie, zgodnie z którym, tak jak Izraelici, wychodząc z Egiptu zabrali ze sobą złote i srebrne naczynia, wiara wierzących w Chrystusa powinna przyodziać się w wiedzę świata i filozofię. Chrześcijaństwo do filozofii zbliżyło także zaangażowanie Ojców Kapadockich: Grzegorza z Nazjanzu († 390), Bazylego Wielkiego († 379) i Grzegorza z Nyssy († 395), którzy sięgali po filozofię greką w praktycznym wykładzie Chrystusowego Orędzia¹⁸.

¹² Por. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg/München 1973, s. 33.

¹³ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁴ Por. P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, München 1980, s. 46-53.

¹⁵ Por. A. Augustyn, *Soliloquia*, tłum A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 13-21.

¹⁶ *Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia. Napisane jest bowiem: Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę. Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczoney? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?*

¹⁷ Por. S. Kowalczyk, *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej* [w:] I. Dec, (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu...*, dz. cyt., s. 129; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 41.

¹⁸ Por. K. Góźdz, *Dialog wiary i rozumu*, dz. cyt., s. 184.

Szczególny wyraz połączenia wiary i rozumu znajdujemy u św. Augustyna († 430), umiejętnie posługującego się filozofią, aby przy jej pomocy wyjaśnić treść wiary, od której oczekiwał, że poprowadzi ona rozum, aby ten mógł lepiej poznawać i więcej rozumieć. Dobrze wyraża to słynna maksyma augustyńska: *Intellige ut credas, crede ut intelligas – Zrozum, abys uwierzył, wierz, abys zrozumiał*¹⁹. Nie znaczy to, że formuła ta położyła kres wszystkim sporom i problemom związanym z zagadnieniem odmienności pomiędzy wiarą a rozumem. W tym kontekście wyjątkowego znaczenia nabiera ogromna praca Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, skoncentrowana na potwierdzeniu harmonii między wiarą i wiedzą. I rzeczywiście idea znaczenia rozumu, a tym samym poznania w teologii, czy też w szerszej perspektywie, w wierze, choć wywodzi się ze starożytności, dopiero w średniowieczu znalazła swoje pełne urzeczywistnienie. Nie można nie wspomnieć tu jeszcze o Eriugenie († 877), neoplatoniku, który przez swoje stwierdzenie, że *prawdziwa filozofia jest religią, a prawdziwa religia jest filozofią*, bardzo szeroko otwierał drogę tej ostatniej do scholastyki²⁰.

Z kolei św. Anzelm z Aosty, arcybiskup Canterbury († 1109), idąc za augustyńskim *credo ut intelligam*, stara się przedstawić wszystkie, dotychczasowe pozytywne związki wiary i rozumu, uzasadniając je także argumentami z Biblii (Iz 7,9 – *Jeżeli nie uwierzycie, nie ostaniecie się*). O ile jednak Augustyn bardziej koncentrował się na *meditatio*, Anzelm mocniej akcentował *rationes necessariae*, czyli poszukiwanie „koniecznych podstaw” rozumowych dla wiary. Tak rozumianą racjonalność wiary wyraził w dwu tezach: *fides quaerens intellectum* i *credo ut intelligam*, czego podstawą było przekonanie, że również wtedy, gdy wiara dochodzi do głosu przed rozumem, jej treść jest racjonalna. Oznacza to pewien priorytet wiary względem rozumu, przy jednoczesnym podkreśleniu pełnej racjonalności wiary. Anzelm był także świadomy ograniczeń rozumu. Mimo to, chcąc przewyciężyć skrajne postawy, podjął próbę udowodnienia istnienia Boga odwołując się w dziele *Monologium* jedynie do rozumu, a w *Proslogium* posługując się swą metodologiczną zasadą *fides quaerens intellectum*²¹.

Problemem relacji wiary i rozumu zajmowali się również filozofowie pochodzenia arabskiego: Avicenna († 1037), Algazel († 1111) i Averroes († 1198), zainteresowani recepcją arystotelizmu. Ich poglądy można streścić w sentencji: *Filozofia nie chce wyprzeć religii, gdyż obie szukają jednej prawdy, tylko że każda na swój sposób*²².

I wreszcie św. Tomasz z Akwinu († 1274), uznawany za najwybitniejszego realizatora idei wiązania wiary z rozumem. Jako środek do umocnienia i rozwoju teologii

¹⁹ S. K o w a ł c z y k, *Problematyka prawdy a zagadnienie istnienia Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XIX, (1972), z. 2, s. 247 i 248.

²⁰ Por. M. T o m a s z e w s k i, *Rozum i wiara w chrześcijańskim średniowieczu* [w:] K. Mądeła, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999, s. 130-131.

²¹ Por. K. G ó ł d ź, *Dialog wiary i rozumu*, dz. cyt., s. 185-186.

²² Por. tamże, s. 187.

chrześcijańskiej Akwinata zastosował filozofię Arystotelesa²³. Na wzór systematycznie do siebie odniesionych założeń arystotelesowskich wyłożył całą teologię w duchu pewnej racjonalności i wyraził tym samym nowe wartościowanie wiedzy naturalnej wobec wiary, gdzie wiedza nie jest zwykłym środkiem pomocniczym dla teologii, lecz czymś oczywistym i posiadającym własne prawa. Każdy człowiek żądny jest wiedzy z natury, a nie „z przydziału” Kościoła, przez co Tomasz jasno daje do zrozumienia, że obok „naturalnego światła” (*lumen rationis*) jest też „światło nadprzyrodzone”, czyli Objawienie (*lumen fidei*)²⁴. Warto zauważyć, że Tomasz, tak bardzo wiążący wiarę z rozumem, dobitnie rozgraniczył filozofię i teologię, wyróżniając dwie komplementarne formy mądrości: filozoficzną i teologiczną²⁵. Przy czym Tomasz był przede wszystkim teologiem i jego filozoficzne rozważania najczęściej znajdują się na marginesie analiz teologicznych. W tej perspektywie na uwagę zasługują jego rozumowe argumenty za istnieniem Boga, które ułożył w „pięć dróg” (*Quinque viae*). To właśnie św. Tomasz, korzystając z formuły Izaaka ben Salomona Israe’li, sformułował klasyczną definicję prawdy, zwaną arystotelesowską: *Veritas est adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est – Myśl jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy stwierdza, że jest tak a tak i tak rzeczywiście jest*²⁶.

Syntetyczną relacją wiary i wiedzy zajęła się w średniowieczu także tradycja augustyńska, która rozwijana była głównie w Szkole Franciszkańskiej. Święty Bonawentura († 1274) próbował przedstawić naukę Augustyna w terminologii arystotelesowskiej. Za Augustynem stawiał człowiekowi do osiągnięcia ideał mądrości, nie przekreślając przy tym nauki. Wiedza, dzięki pomocy Objawienia, jest łączona przez filozofię i teologię w jeden system „świętej wiedzy”. O najwyższym dobru dusza uzyskuje pewną wiedzę dzięki wierze, która jest punktem wyjścia również poznania filozoficznego. Wychodzi się jednak po to, aby dojść do widzenia mistycznego, które w celu lepszego zrozumienia może być wspierane przez rozum. Bonawentura wyraźnie oddziela teologię od filozofii, która, tak jak dla wszystkich scholastyków, oznacza dla niego poznanie osiągnięte wyłącznie przy pomocy rozumu. Nie zgadzał się jednak na praktyczne odseparowanie teologii od filozofii, będącej – jego zdaniem – światłem Boskiego pochodzenia, co nie pozwala jej wprowadzać człowieka w błąd. Światło rozumu zostało jednak przyćmione przez grzech i dlatego, aby uniknąć błędu potrzebuje pomocy Boga. Przewodnikiem rozumu zawsze musi być wiara, a filozofia nie jest dyscypliną samą dla siebie, ale drogą do Boga, przez co Bonawentura sprowadzał wszelkie poznanie do mistycznej drogi zjednoczenia z Bogiem²⁷. Inny

²³ Por. S. Kowalczyk, *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*, dz. cyt., s. 135.

²⁴ Por. M. Tomaszewski, *Rozum i wiara w chrześcijańskim średniowieczu*, [w:] K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 144-145.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 43-44.

²⁶ Por. Por. K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Warszawa 1985, s. 11-13; Z. Cackowski, M. Hetmański, (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, dz. cyt., s. 287-288.

²⁷ Por. M. Tomaszewski, *Rozum i wiara w chrześcijańskim średniowieczu*, [w:] K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 142-143.

franciszkanin, Duns Szkot († 1308) urodzony w Oxfordzie uważał, że wiedza filozoficzna o Bogu jest ograniczona, stąd ważniejszych informacji należy oczekiwać od wiary. Wiedza naturalna jest pewna jedynie tam – dowodził Szkot – gdzie istnieje możliwość jej zmysłowego sprawdzenia. Dlatego dla rozumu naturalnego zakryte jest np. poznanie istoty samego Boga. Może on określić Boga jako Najwyższy, Pierwszy czy Nieskończony Byt. Bóg jest w rzeczywistości Kimś większym, wszechmogącym i wszechwiedzącym, a to jest dostępne tylko dla wiary²⁸.

Interesujący nas problem podejmowany był przez wielu myślicieli także w epoce nowożytnej, przy czym począwszy od XVI w. głównym wątkiem treściowym i metodologicznym stawała się antropologia. Trzeba tu wymienić min. Kartezjusza († 1650), dla którego Bóg z punktu widzenia człowieka jest Najbardziej Doskonały (*Ens Summe Perfectum*), czyli Nieskończona Substancja Wszechmocna; niepojęta do końca, ale w ogólności poznawalna i podpadająca pod prawa logiki, dzięki czemu człowiek może przyjąć ideę Boga i zgłębić ją logicznie oraz duchowo²⁹. Koncepcję Kartezjusza pod pewnymi względami uzupełniał Baruch Spinoza († 1677). Rozumiał on Boga jako byt nieskończony bezwzględnie; substancję składającą się z nieskończenie wielu atrybutów – Bogiem jest cała natura jako samoistna i substancjalna. Gottfried Wilhelm Leibnitz († 1716) wyobrażał sobie Boga jako „Samojednię” (monadę). Między człowiekiem jako małą monadą a Bogiem – Wielką Monadą zachodzi analogia strukturalna w zakresie rozumności, wolności i działania. A Dawid Hume († 1776) – agnostyk i przeciwnik pryncypiów filozofii klasycznej – uznał, że Bóg jest jedynie konstrukcją umysłu ludzkiego na podobieństwo „hipotezy religijnej”. W sprawie argumentacji za istnieniem Boga szedł za nim Emanuel Kant († 1804), który poruszył problem metafizyki i zaprzeczył możliwości dokonywanej przez nią argumentacji. Przejmując skrajny empiryzm Hume’a Kant odrzucił realne istnienie substancji i przyczynowości sprawczej – jeżeli czegoś nie doświadczamy zmysłami, tego pojąć nie możemy. Umysł czysty, tzn. pozbawiony doświadczenia zmysłowego Boga, nie może udowodnić Jego istnienia. Stąd „drogi” proponowane przez św. Tomasza i argument św. Anzelmą stawia on na jednej płaszczyźnie, uznając oba dowody za twory myślowe i aprioryczne³⁰.

Nowe etapy w sporze „nauka a wiara” wyznaczają dwie rewolucje: „mechanistyczna” w XVII i XVIII wieku oraz głębokie przemiany w nauce na przełomie XIX i XX w. Do spórów, jakie pojawiały się między niektórymi wynikami nauki a pewnymi stwierdzeniami religijnymi, doszło jeszcze zakwestionowanie przez filozofię neopozytywistyczną religii i teologii, odmawiając sensu wszelkim jej wypowiedziom. Dla neopozytywistów wyłącznym kryterium sensu jakiegokolwiek wypowiedzi jest

²⁸ Por. K. Góźdz, *Dialog wiary i rozumu*, dz. cyt., s. 187-188.

²⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 162; Z. Cackowski, M. Hetmański, (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, dz. cyt., s. 107-111.

³⁰ Por. S. Ziemiański, *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, [w:] K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 65.

empiryczna sprawdzalność³¹. Z czasem okazało się, że nadmierny radykalizm neopozytywistów trafił w nich samych. Jeśli do neopozytywistycznej doktryny zastosować jej własne kryteria, okazuje się, że jest ona metafizyką pozbawioną sensu. Jednak neopozytywizm w swojej skrajnej postaci, uznawany dziś za przewyżczony w kręgach filozofów-profesjonalistów – co zauważone zostało na wstępie tego artykułu – w zwulgaryzowanej postaci ciągle jeszcze żyje i daje o sobie znać w szerokich kręgach filozofów. Toteż dość często spotykamy się z opiniami zapowiadającymi głęboki i nieuchronny kryzys współczesnej filozofii, postrzeganej jako zbyt mocno pochłoniętą analizą procesów poznawczych i problemów języka. Poprzez brak równowagi w zainteresowaniu sposobami poznania i prawdą, do której powinno się dążyć, staje się ona kontynuacją racjonalistycznych pomysłów, z należącymi do nich, radykalnymi nurtami, takimi jak ateistyczny komunizm i agresywny, nihilistyczny liberalizm oraz postmodernizm. I rzeczywiście, choć samo słowo kryzys jest dziś niejednokrotnie nadużywane, a sceptycyzm i pewien katastrofizm dość powszechny, swoistego kryzysu w filozofii nie da się ukryć³². Przynajmniej jeśli chodzi o kategorię obiektywnej prawdy, realizowanie rzeczywistego dobra i zachwyt pięknem. Poza tym dość demonstracyjnie oddziela się dziś wiarę od rozumu, ponieważ najmocniejszym horyzontem, ustalającym sposoby myślenia, stał się obecnie pluralizm i przez utratę zaufania do ludzkiego umysłu, agnostycyzm oraz relatywizm. Każdy może żyć w „pięknym teraz” i wybierać „sвій świat”, nie odnoszący się zupełnie do innych światów, przez co pojęcia jedności i całości tracą jakikolwiek sens, nie mówiąc już o wspólnocie. Wysilek intelektu obliczony na skuteczność w działaniu czyni ludzki rozum narzędziem służącym do osiągnięcia celów typowo pragmatycznych.

Niemniej i obecnie usiłuje się wznosić teologię na nowoczesnych prądach oraz systemach filozoficznych. Niektóre z tych prób są udane (teologie dopełniaczkowe – *Genetivtheologien*). Inne, radykalnie odchodzące od filozofii klasycznej i pomijające problem zakorzenienia człowieka w kulturze i tradycji, prowadziły do groźnych konfliktów, doktrynalnych sporów, a nawet balansowania na pograniczu schizmy (np. niektóre, bardzo radykalne nurty teologii wyzwolenia z ich bezkrytyczną recepcją tez marksistowskich)³³.

Filozofia musi odzyskać swój charakter mądrościowy i dążyć do odpowiedzi na pytanie o pełny sens ludzkiego życia, co jest bardzo trudne, a nawet niemożliwe, kiedy filozofia zadawała się ujęciami fragmentarycznymi i nie stara się dotrzeć do obiektywnej prawdy. Niestety nie każdy kierunek filozofii dysponuje odpowiednimi do tego celu ujęciami. Mimo to Hans Waldenfels twierdzi, że Bóg nie przestał być pewną oczywistością w filozofii, choć nie jest jedynym jej przedmiotem i – jak było przez długie wieki – przedmiotem najważniejszym. I dodaje: *Filozofia nie jest po*

³¹ Por. M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, Kraków 1994, s. 97.

³² Por. J. Życiński, *Metafizyczny fundament teologii*, [w:] G. Witaszek, (red.), *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Lublin 1999, s. 19.

³³ Por. J. Krucina, *Między entuzjazmem wiary o odwagą rozumu*, [w:] I. Dec, (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu...*, dz. cyt., s. 157.

prostu teologią, jakkolwiek jej wpływ jest aż do dzisiaj bardzo widoczny. Oznacza to zarazem sytuację odwrotną: teologia nie jest po prostu filozofią, jakkolwiek teologia nie może zrezygnować z filozofii. Filozofię i teologię bowiem łączy ta sama troska o podstawowe pytania człowieka. Filozofia stara się je sformułować i ukazać w sposób możliwie dostępny, a teologia zabiega o stosowną w każdym czasie odpowiedź³⁴.

III. BIBLIJNE ROZUMIENIE WIARY W JEJ RELACJI DO PRAWDY

Potoczne rozumienie prawdy, zresztą bardzo bliskie stanowisku wypracowanemu w filozofii klasycznej (myśli, mowa, czy też poznanie zgodne z rzeczywistością), różni się nieco od biblijnego, gdzie opiera się ono na religijnym przeżyciu spotkania człowieka z Bogiem³⁵.

1. Stary Testament

Występujące w Starym Testamencie słowo *'aman*, od którego pochodzi rzeczownik *emet* oznacza przede wszystkim być mocnym, pewnym, godnym zaufania, oznacza kogoś na kim można się oprzeć (Jer 14,13 i Iz 6,5). Droga prawdy (Rdz 24,48) to droga, która prowadzi do celu. W odniesieniu do Boga i do ludzi słowo to oznacza wierność, ponieważ ostatecznie to ona skłania nas do obdarowania drugiej osoby zaufaniem. Dlatego też konsekwentnie w ST i późnym judaizmie słowo *'aman* nie było używane do nadania znaczenia, potwierdzenia własnych słów, ale oznaczało zgodę na słowa kogoś drugiego, potwierdzenie, że słowo wypowiedziane przez kogoś innego ma wartość również dla niego samego³⁶.

Obok zasygnalizowanego pojęcia pewności, solidności i wierności, przedziwnie koresponduje ono ze słowami: „nie zakryte”, „odkrywać”, „objawiać”, gdzie Bóg odkryje całą prawdę, niczego ze swych planów i swojego chcenia nie ukrywając (Tb 12,11). Objawienie to miałyby dotyczyć *tajemnicy*, jak to ma miejsce w tradycji apokaliptycznej i mądrościowej (Dn 10,21 i Mdr 3,9). Poprzez zbawcze czyny Boga człowiek przekonuje się, że tylko w łaskawym słowie Boga znajduje trwałe istnienie: *Posłał swe słowo, aby ich uleczyć i wyrwać z zagłady ich życie* (Ps 107,20). Nie chodzi zatem jedynie o to, aby człowiek przy pomocy Bożego słowa rozpoznał i docenił swoje możliwości, duchowe właściwości – jak przewijało się to w poprzedniej części tego artykułu, poświęconej zagadnieniu prawdy w filozofii – ale przede wszystkim o to, aby zdawał sobie sprawę z niedostępnego dla człowieka sposobu zwracania się do niego Boga³⁷. Jahwe ingerując w historię działa zawsze dla dobra

³⁴ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele...*, dz. cyt., s. 64.

³⁵ Por. X. L. Dufour, (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań-Warszawa 1985, s. 763.

³⁶ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj...*, dz. cyt., s. 288.

³⁷ Por. A. Grabner-Haider, (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 1035.

swego ludu, jest Bogiem wiernym (Pp 7,9; 32,4; Ps 31,6; Iz 49,7), co można zrozumieć tylko w kontekście Przymierza, któremu Bóg zawsze pozostaje wierny (Wj 34,6nn., Rdz 24,27; 2 Sm 2,6). Z kolei mówiąc o prawdzie u ludzi, Stary Testament ukazuje ich przede wszystkim jako wiernych Przymierzu i Prawu Bożemu. Żyć w prawdzie to wiernie zachowywać Prawo Pana (Tb 3,5), wcielać w życie sprawiedliwość (Prz 29,14) i zachowywać absolutną szczerość w słowach (Prz 12,19)³⁸. Chodzi więc o postawę wierności (Oz 4,2) i zaufania (Wj 18,21; Neh 7,2). Człowiek nie rozporządza dowolnie swoją prawdą, ale o tyle żyje w prawdzie o ile „pozwala Bogu być prawdą”, o ile przestrzega Jego przykazań, co staje się wyznaniem wiary w Boga i wiernością budującą wspólnotę³⁹. Zatem człowiek Starego Testamentu – jak ujmie to Jan Paweł II – poznaje dzięki pewnemu odniesieniu do Boga, do narodu i do bliźniego⁴⁰.

Stąd dzieje Starego Przymierza są dziejami wiary w jedyne Boga, Stwórcę i Pana wszystkich ludów, który wybrał sobie jeden naród i związał się z nim przymierzem, czyniąc w ten sposób z Izraela świadka swoich wielkich dzieł i Bożych planów wobec wszystkich narodów (Iz 43,21)⁴¹. Zanim jednak dojdzie do odkrycia i rozwinięcia w dziejach narodu wizji uniwersalistycznej, wiara oznacza osobową relację Boga do ojców wiary: Abrama, ze względu na głos Boga posłusznie wyruszającego z Charanu (Rdz 12,1-5; 15,6), Mojżesza, wychodzącego z Egiptu i przechodzącego wraz z narodem przez Morze Sitowia (Wj 14,31), a także Izajasza, składającego w Bogu całą swoją nadzieję (Iz 8,17). Najczęściej używanym na oznaczenie tych sytuacji wyrażeniem jest termin: „zaufać”, „zawierzyć”, „być mocno przekonany”⁴². Za każdym jednak razem jest to odpowiedź człowieka, całego narodu i każdej jednostki, na wierność Boga Przymierza. Izraelita odpowiadał Bogu swoim zaufaniem, zawierzeniem i głębokim przekonaniem, ponieważ Bóg w różnych sytuacjach historii narodu dotrzymywał swoich obietnic, dokonując przy tym znaków i cudów, dzięki którym usuwał wszelkie przeszkody.

Dla całych pokoleń Izraela ideałem i punktem odniesienia pozostaje wiara Abrahama, nazwanego przez św. Pawła *Ojcem wierzących* (Rz 4,11). Warto może w tym miejscu wspomnieć, że wiara Abrahama wyróżnia się na tle starotestamentalnego rozumienia i znaczenia wiary tym zwłaszcza, że w odróżnieniu od wiary wszystkich powołujących się lub pamiętających o Abrahamie, w jego wierze nie ma żadnego odniesienia, czy też odwołania się do przeszłości, która mogłaby stanowić gwarancję lub uzasadnienie zaufania Bogu. Za wiarą zatem Abrahama nie przemawia żaden uprzedni cud, ani historyczne wydarzenie, ale tylko słowo Jahwe. Jego przygoda z Bogiem rozpoczyna się gdy ma 75 lat, a więc dość późno. Tym bardziej, iż dopiero w wieku 100 lat doczeka się potomka. W starożytności im człowiek był

³⁸ Por. X. L. Dufour, (red.), *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 764.

³⁹ Por. A. Grabner-Haider, (red), *Praktyczny Słownik...*, dz. cyt., s. 1036.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 21.

⁴¹ Por. A. Zuberbier, (red.), *Słownik teologiczny*, t. II, Katowice 1989, 356.

⁴² Por. K. Rahnert, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 534.

starszy, tym większym cieszył się autorytetem. Tu jednak sędziwy wiek Abrahama, w kontekście otrzymanych obietnic i jego historii, stanowi dodatkową trudność, zwłaszcza kiedy przychodzą kryzysy i zwątpienia. Już samo powołanie podeszłego w latach Abrahama (Rdz 12,1), dodatkowo bezpłodność Sary, domaga się od Patriarchy głębokiej wiary. Tym bardziej, że brak było jakichkolwiek racjonalnych przesłanek, przemawiających za spełnieniem się Bożych obietnic⁴³. Wiara rozumiana jako zaufanie Abrahama słowom Boga osiągnie swój szczytowy moment wówczas, kiedy Bóg zażąda od niego złożenia w ofierze jedynego syna Izaaka, który miał się stać dziedzicem złożonej przez Jahwe obietnicy (Rdz 22). Interesujące jest zwłaszcza stwierdzenie zawarte w 6 wierszu: *co Bóg policzył mu (zostało mu policzone) za sprawiedliwość*. Innymi słowy „sprawiedliwym w oczach Boga” czyni człowieka (Abrahama) złożenie w Bogu wszelkich nadziei, szczególnie, kiedy ich przedmiot wydawał się mało realny. Ten akt wiary Abrahama rozpoczyna nowe dzieje i nową relację człowieka z Bogiem, wyraźnie nawiązując do sytuacji, kiedy brak zaufania Bogu (Rdz 3) stał się przyczyną bolesnych następstw i oddalenia się człowieka od Niego. Odtąd wiara Abrahama będzie niosła błogosławieństwo nie tylko jemu samemu i jego biologicznym potomkom, ale wszystkim tym, którzy będą wierzyć jak on; dla których będzie on „ojcem wiary”⁴⁴. Sam zaś Abraham będzie pojawiał się w dziejach narodu wszędzie tam, gdzie trzeba będzie wyjaśniać czym w zasadzie jest wiara (Pwt 26,5)⁴⁵. Wiara Abrahama nie jest łatwa; nie można jej również rozumieć jako chwilowy poryw serca, ale jako wiele wymagający od patriarchy proces⁴⁶.

Nowa sytuacja, ale tej samej wiary, jako podstawowego odniesienia człowieka do Boga, pojawia się wraz z Mojżeszem, którego życie i powołanie należy rozpatrywać w kontekście niewoli, w jakiej znaleźli się jego rodacy. W perspektywie wyjścia z Egiptu i wydarzeń na Synaju jest to wiara w Boga wyzwoliciela i Boga przymierza, który towarzyszy swojemu ludowi w drodze ku przyszłości, ku ziemi obiecanej, związanej z dawnymi obietnicami, ale i dawną wiarą. Podobnie jak wiara Abrahama, w późniejszej, poddanej wielu próbom relacji do Boga, wzorcową i stanowiącą punkt odniesienia, jest także wiara Mojżesza⁴⁷.

Kolejną próbą i zarazem nową sytuacją wiary w Boga przymierza jest sytuacja narodu w okresie wygnania, który również posiada swoich „ojców wiary”. Są nimi prorocy, którzy dzięki swojemu zaufaniu Bogu i wyjątkowej z Nim relacji, uczą naród nowego przeżywania Bożej obecności, nie pozwalającej ograniczyć się do Jeruzolimy i zburzonej w niej w 586 r. świątyni. Potrzebny był w tym celu nowy proces wychowawczy, ale i nowy aspekt wiary. Wiary świadomej głębokiego kryzysu, jako przyczyny utraty ziemi i błogosławieństwa, stanowiących przez pokolenia rękojmię

⁴³ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 141.

⁴⁴ Por. J. Lemański, *Dlaczego Abraham uwierzył Bogu (Rdz 15,6)?*, „*Verbum Vitae*” (2004), t. 5, s. 33.

⁴⁵ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 289.

⁴⁶ Por. H. Witczyk, *Wiara – naprawdę konieczna*, „*Verbum Vitae*” (2004), t. 5, s. 10.

⁴⁷ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 290-291.

zaufania Bogu⁴⁸. Podobnie Psalmi, zawierające modlitwy pochwalne i dziękczynne, nie pozbawione opisów trudnych dla narodu okresów, pełnych ucisku i udręki, ukazują Boga jako skałę i opokę, na której trzeba się oprzeć, ponieważ jest on wierny i prawdomówny (Ps 18,2nn; 18,32.47; 19,15; 28,1; 31,4; 62,3.7nn; 71,3; 78,35; 89,27nn)⁴⁹.

Problematyka wiary obecna jest także w literaturze mądrościowej. Wspólnym niejako mianownikiem, kierowanego do Boga wołania przez Koheleta i Hioba jest pytanie: Gdzie się skierować, kiedy człowieka nie prowadzi światło rozumu i kiedy jego dotychczasowe doświadczenia okazują się niewystarczające dla rozwiązania podstawowych problemów? W Księdze Hioba centralnym problemem jest cierpienie⁵⁰. Najbliższym kontekstem dotkniętego cierpieniem Hioba są jego przyjaciele, którzy doskonale znają mechanizm retribucji⁵¹. Otóż według nich, skoro Hiob cierpi, musiał popełnić zło, nawet jeśli o tym nie pamięta i sobie tego w tej chwili nie uświadamia. Nie może być inaczej skoro cierpi, gdyż taki jest porządek, w którym Bóg wydaje się być ślepym wykonawcą „odgórnie ustanowionych”, zasad sprawiedliwości⁵². Jednak racjonalne zasady okazują się niewystarczające. Ludzka wiedza i ludzkie doświadczenie okazują się zbyt słabe, a człowiek nie jest w stanie o własnych siłach przeniknąć mądrości Boga i pojąć jej wyroków. Dlatego też musi się zdobyć na „nieracjonalny”, tzn. nie wynikający tylko z ludzkich możliwości i ludzkiej zdolności poznania, akt wiary. Ostatecznie Hiob odnajduje spokój w uznaniu „nieracjonalności” Boga, czyli niemożności sklasyfikowania i oceny Jego działania według kanonów ludzkich⁵³.

Przy uwzględnieniu różnicy, jaką jest u Koheleta, w porównaniu z Hiobem, brak buntu, czy nawet skargi kierowanej przez niego w stronę Boga, trzeba też zauważyć pewne podobieństwo. Kohelet podobnie jak Hiob wyznaje, że człowiek nie może podążać śladem Boga i rozumieć wszystkich Jego wyroków (6,10; 11,9). Stąd jego księga jest bolesną rezygnacją i wyrazem pogodzenia się z tragiczną egzystencją, polegającą na nieodłącznym od ludzkiego życia trudzie. Zarówno u Hioba jak i u Koheleta mądrość okazuje się zawodna, a człowiekowi pozostaje wiara⁵⁴. O ile na poziomie wiedzy i mądrości Izrael pozostawał daleko z tyłu np. za grecką filozofią, to w dziedzinie wiary i ufności Bogu sięgał horyzontów, które dla greckiego mędrca były zupełnie zakryte.

⁴⁸ Por. tamże, s. 291.

⁴⁹ Por. tamże, s. 288.

⁵⁰ Por. W. Popielewski, *Zawierzyć życie Bogu – wiara Hioba i Koheleta*, „*Verbum Vitae*” (2004), t. 5, s. 56.

⁵¹ Por. V. M. Asensio, *Libri sapienziali e altri scritti*, Brescia 1997, s. 136-137.

⁵² Por. J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, Atlanta 1981, s. 118.

⁵³ Por. J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino*, Brescia 1987, 478-479.

⁵⁴ Por. G. von Rad, *Teologia...*, dz. cyt., s. 359.

2. Nowy Testament

Niewystarczalność greckiej filozofii, która okazuje się bezradną wobec wymiaru tajemnicy osłaniającej Bożą prawdę, jeszcze dobitniej wyrażona została w Nowym Testamencie (1 Kor 1,20). Objawienie Boga dokonuje się bowiem przez to, co jest „szaleństwem” według ludzkiego rozumu, czyli przez krzyż. Jednak gorszący Żydów i będący głupstwem dla Greków, krzyż, staje się najbardziej wymownym potwierdzeniem spełniających się Bożych obietnic.

Apostołowie mają głosić dobrą nowinę o zbawieniu, które dokonało się przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Ewangelia nie jest jednak zwykłą informacją. Jeszcze jedną koncepcją wśród wielu innych, które można przyjąć lub odrzucić bez większego wpływu na ludzkie życie, a tym bardziej na ostateczny cel tego życia. Ten ostatni okazuje się ściśle związany; zależny od wiary w Jezusa Chrystusa, którą apostołowie mają budzić swoim nauczaniem. *Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16,16)⁵⁵. Tej samej wiary domaga się Jezus Chrystus wskazując na siebie i swoje cuda, które mają potwierdzić rozpoczynające się dzięki Jego dziełu królestwo Boże⁵⁶. Zmiana perspektywy dokonuje się zatem w podwójnym sensie. Po pierwsze odtąd Jezus jest skałą (Pwt 32,2; 32,18. 31. 37) i coraz wyraźniej odnoszony jest do człowieka, który wierzy, tak aby wiara Jego uczniów była trwałym miejscem objawienia się Boga w świecie. Dlatego do pełnego zrozumienia czym jest wiara w rozumieniu Jezusa i Jego uczniów nie wystarczy przeanalizowanie historii pojęcia. Związek między starotestamentalnym *'aman*, a motywem skały odnoszonym do Jezusa wskazuje na konieczność włączenia do naszych analiz także doświadczenia ludzi, którzy skonkretyzowali wiarę w Jezusa w swoim życiu⁵⁷. W tym kontekście warto może przypomnieć zakończenie metafory proroka Izajasza o kamieniu położonym na Syjonie: *Kto wierzy nie zachwieje się* (Iz 28,16). Chodzi o kamień rozumiany jako fundament pewności i trwałości działania Bożego, które stanowi gwarancję dla niewzruszonej wiary⁵⁸. I po wtóre, z wyjątkiem wiary Abrahama, Izraelici opierali swoją wiarę na wydarzeniach oraz znakach, jakich dokonał Bóg w dziejach narodu wybranego. Tymczasem Jezus najpierw domaga się wiary i w ten sposób jakby przestawia kolejność, niejednokrotnie krytykując sobie współczesne elity religijne za domaganie się znaków.

Całkowicie zgodna z tą opinią pozostaje relacja św. Marka, według którego wiara przy wszystkich cudach odgrywa fundamentalne znaczenie, ale nie jest ona przypisywana cudotwórcy. Wystarczy wspomnieć wiarę tych, którzy spuszczają paralityka na łożu z dachu (Mk 2,1-10), uzdrowioną z krwotoku kobietę, której Jezus mówi, że to jej wiara ją ocaliła (5,34), słyszącego podobne zapewnienie niewidomego pod

⁵⁵ Por. A. Zuberbier, (red.), *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 357.

⁵⁶ Por. K. Rahnner, H. Vorgrimler, *Maty słownik...*, dz. cyt., s. 535.

⁵⁷ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 289.

⁵⁸ Por. A. Malina, „*Wszystko możliwe dla wierzącego*” (Mk 9,23), „*Verbum Vitae*” (2004), t. 5, s. 101.

Jerychem (10,52) i przełożonego synagogi Jaira, którego Jezus zachęca do wytrwania w wierze (5,36). Natomiast brak wiary u adresatów działania Jezusa przekreśla możliwość dokonania cudu, jak dzieje się np. z mieszkańcami Nazaretu (6,6)⁵⁹. Wiara Jezusa staje się więc Jego podstawowym darem, rozstrzygającym o pewności ludzkiej egzystencji, ponieważ jest ona pewnością Jezusa i wyrazem Jego posłuszeństwa Ojcu, dzięki czemu Syn jest fundamentem i źródłem naszej wiary w Boga⁶⁰.

Od Soboru Watykańskiego II w teologii zwraca się szczególną uwagę na wiarę Maryi. To właśnie wiara Bogurodzicy, jej posłuszeństwo Bożemu Słowu, którego czasem do końca nie rozumie, ale któremu pozostaje wierna, staje się powodem i podstawą jej wyniesienia i czci, jaką cieszy się w Kościele. A Słowo to jest do niej kierowane w różny sposób: przez słowa Pisma (Łk 1,46-55; 2,22-24.27), głos anioła (1,26-38), świadectwa natchnionych przez Ducha Świętego ludzi (1,42-45; 2,16-19; 2,34nn) oraz czyny i słowa samego Jezusa (2,48-52; Dz 1,4.14). Maryja zawsze odpowiada rozumnie (Łk 2,19.51), z pełnym zaufaniem, odwagą, zaangażowaniem i poświęceniem, stając się dzięki swojej wierze błogosławioną przez wszystkie pokolenia (Łk 1,48) i, przynajmniej w scenie Nawiedzenia, „nowym Abrahamem”, czyli wzorem wiary dla wszystkich uczniów Chrystusa⁶¹.

Tak więc wiara nie może być ograniczona tylko do zaufania (Rz 4,24nn), czy też nadziei (Ga 5,5nn). Wiara to także trwanie przy prawdzie (Dz 6,7; Ga 5,7; Rz 1,5; 10,16nn) i jej wyznawanie (Rz 10,9nn). Słowo „wiara” oznacza również treść przepowiadania (Ga 3,2.5; Rz 12,6nn). Zwartą i dogłębną teologię wiary rozwinęli w NT zwłaszcza Paweł i Jan⁶².

Wierzyć w Jezusa, to według św. Jana Apostoła wypełniać przykazania. Przede wszystkim przykazanie miłości bliźniego. Kto nie miłuje bliźniego, nawet gdyby twierdził, że wierzy, daleki jest od prawdy (1 J 2,4)⁶³. A prawda dla św. Jana to Słowo, które Bóg kieruje przez Chrystusa do ludzi. Słowo to ma nas doprowadzić do wiary w Syna (J 8,31), który zna Ojca, który przyszedł objawić Ojca i dlatego jest pełen prawdy (J 1,14). Święty Jan ukazuje Ducha Pocieszyciela jako tego, który daje świadectwo o Chrystusie i ma doprowadzić do pełnej prawdy (J 16,13).

Przy powierzchownym jedynie spojrzeniu na Ewangelię wg św. Jana można odnieść wrażenie, że jej centralnym tematem jest miłość. I rzeczywiście wielu tak sądzi, nie koniecznie utrzymując przy tym, że Ewangelią św. Jana zainteresowali się tylko powierzchownie. Okazuje się jednak, że rzeczownik miłość (gr. *agape*) występuje w tekście 7 razy, a czasownik „kochać” (gr. *agapao*) 36 razy, podczas gdy czasownik wierzyć (*pisteuein*) występuje aż 98 razy. Po dodaniu Listów Janowych moż-

⁵⁹ Por. tamże, s. 100.

⁶⁰ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 295; A. Malina, „*Wszystko możliwe...*”, dz. cyt., s. 104.

⁶¹ Por. B. Adamczewski, *Szczęśliwa, która uwierzyła (Łk 1,45)*, „*Verbum Vitae*” (2004), t. 5, s. 76. 86-87.

⁶² Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik...*, dz. cyt., s. 535.

⁶³ Por. A. Zuberbier, (red.), *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 357.

na powiedzieć, że prawie połowa spośród wszystkich zastosowań czasownika „wierzyc” w NT przypada na pisma św. Jana. Stąd nie odosobnione są opinie, że Czwarta Ewangelia jest Ewangelią wiary⁶⁴.

Jak Jezus wyjaśnia Żydom po rozmnożeniu chleba, dzieło Boga polega na tym, aby ludzie uwierzyli w Tego, którego On posłał (J 6,29). Odrzucenie Jezusa jako światłości i jako prawdy Jezus uważa za działanie samego diabła – ojca kłamstwa (J 8,44). Dlatego Jan mówi, że fundamentalnym grzechem jest niewiara (9,31-41; 12,35). Godne uwagi jest zapewne to, że Jan w odróżnieniu od Synoptyków i od Pawła nie używa rzeczownika „wiara” (gr. *pistis*), który może niejednokrotnie mieć wydźwięk nieco abstrakcyjny. W jego tekstach pojawia się za to czasownik (gr. *pi-steuein*), który dla Jana oznacza postawę bardzo konkretną, zaangażowaną, witalną i egzystencjalną. U Jana dochodzi także do najbardziej wyraźnego przecięcia się (spotkania) biblijnego rozumienia prawdy i wiary. W konfrontacji z Jezusem – Prawdą ludzie dzielą się na dwie grupy: tych, którzy Go nie przyjęli (J 1,10-11) i tych, którzy uwierzyli w Jego imię (J 3,19-20)⁶⁵. Poza tym Jan rozwija swoją teologię wiary w relacji do teologii nowego życia (J 3,16; 5,24; 6,29.40.47; 8,51; 11,25nn; 20,31nn.). Dlatego też wiara w jego rozumieniu okazuje się jedyną w swoim rodzaju relacją zarówno do Boga, sprawcy nowego życia, jak i do braci w wierze (J 13,34nn; 17,26; 1 J 3,23). Wiara bowiem przekazywana jest przez świadków (J 5,31-47; 10,38nn)⁶⁶.

Do świadectwa i tradycji Kościoła pierwotnego, odwołuje się także Paweł (1 Kor 11,23; 15,3nn), ponieważ jak podkreśla „wiara pochodzi ze słyszenia” (Rz 10,17). Teologię wiary Paweł ujmuje w kontekście żydowskiego rozumienia drogi zbawienia, wykazując, że jedyną drogą do sprawiedliwości, jakiej żąda Bóg, jest – jak pokazuje to przykład Abrahama (Rz 4) – wiara, która jest darem Bożym, ofiarowanym przez Boga w Jego łaskawości i przez to skierowana do wszystkich ludzi⁶⁷.

Święty Paweł używając wieloznacznego terminu *aletheia*, interpretuje go najpierw w świetle Bożych obietnic ze Starego Testamentu, ukazując jednocześnie, że ostatecznie odnoszą się one do Jezusa Chrystusa. Stąd dzięki Pawłowi idea prawdy ukazuje się jako proces przechodzenia – na tle mądrościowym, apokaliptycznym i eschatologicznym – od koncepcji judaistycznej do chrześcijańskiej. Z czasem formuła: „dojść do poznania prawdy”, stanie się zwrotem oznaczającym przyłgnięcie do Ewangelii, przynależność, wejście do chrześcijaństwa. Chrześcijanie są tymi, którzy znają prawdę (1 Tym 4,3). Kościół Jezusa Chrystusa pozostaje „kolumną oraz podporą głoszenia prawdy” (1 Tym 3,15), zwłaszcza przeciw nauczycielom kłamstwa i siewcom błędu (1 Tym 4,2). Paweł ukazuje przede wszystkim złudne przeświadczenie „posiadania” przez Żydów prawdy, zawartej w przepisach Prawa (Rz 2,20). Zdaniem św. Pawła „prawda prawa” została raz na zawsze zastąpiona prawdą Ewan-

⁶⁴ Por. I. de la Potterie, *Wiara w Pismach Janowych*, „Verbum Vitae” (2004), t. 5, s. 107.

⁶⁵ Por. tamże, s. 108-111.

⁶⁶ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik...*, dz. cyt., s. 535.

⁶⁷ Por. tamże.

geli (Ga 2,5.14). A tu droga do poznania prawdy jest nawrócenie. Natomiast jej afirmacją wiara (2 Tes 2,13).

IV. CORAZ BARDZIEJ WIERZYĆ I CORAZ WIĘCEJ ROZUMIEĆ

Relacja jaka zachodzi między wiarą a prawdą w Piśmie Świętym, w sposób naturalny przywołuje zagadnienie poznawalności Boga. Przy czym użyty przez nas termin „naturalny” może mieć jeszcze inne znaczenie. Chodzi o naturalną poznawalność Boga, którą poświadcza zarówno Stary jak i Nowy Testament. W Księdze Mądrości (13,1-9) znajduje się tekst, który wydaje się być odzwierciedleniem poglądów późnego, czy też – jak zauważa C. Bartnik – „wyższego” okresu rozwojowego Izraela, według których Bóg może być poznany przez człowieka bez Objawienia. Człowiek dostrzegający piękno dzieła stworzenia, ukrytą w nim prawdę, dobro i prawa rządzące całym kosmosem, może odkryć Stwórcę bez dodatkowego kontekstu religijnego i bez światła łaski⁶⁸. Podobną myśl wyraża także św. Paweł w Liście do Rzymian (2,10), czyniąc wyraźny wyrzut poganom, którzy nie poznali prawdziwego Boga, choć mieli taką sposobność.

Wzajemne przyporządkowanie prawdy i wiary oraz zachodzący proces poznawczy, przywołują odwieczny problem możliwości dotarcia do absolutnej prawdy, który nie stracił nic ze swojej aktualności, ponieważ i dziś często powraca pytanie: Czy możliwe jest dotarcie do prawdy uniwersalnej? Z pytaniem tym nie może nie liczyć się także teolog, najczęściej dobrze zdający sobie sprawę z konsekwencji wycinkowości ludzkiej wiedzy i wynikającej z tego „fragmentaryzacji sensu”, co bardzo utrudnia współczesnemu człowiekowi osiągnięcie wewnętrznej jedności. Dlatego dziś tak bardzo potrzebna jest współpraca nie tylko filozofów i teologów, ale też tych uczonych, którzy w swoich zainteresowaniach człowiekiem z premedytacją omijają najważniejsze pytania egzystencjalne, a wśród nich pytanie o sens ludzkiego istnienia⁶⁹. Cała tradycja chrześcijańska, nie wyłączając chrześcijańskich filozofów, dokonujących recepcji osiągnięć filozofii w kontekście Objawienia, podejmowała nieustanny wysiłek w celu wykazania obecności jednej absolutnej prawdy, zawartej we wszystkich prawdach cząstkowych, będących pewnym odniesieniem do Boga⁷⁰.

Najbardziej wymownym i zarazem najbardziej wzorcowym odniesieniem tego dążenia – układającego się w dość złożony proces – jest Jezus Chrystus. W Jezusie Chrystusie bowiem, który mówiąc o prawdzie i wskazując na siebie (J 14,6) domaga się wiary, najpełniej objawia się Ojciec w swojej niezgłębionej tajemnicy. W tej perspektywie wiara w Syna Bożego staje się fundamentem i zarazem kryterium wszel-

⁶⁸ Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 98-99.

⁶⁹ Por. J. Nagórny, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej* [w:] G. Witaszek, (red.), *Wiara i rozum...*, dz. cyt., s. 58-59.

⁷⁰ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984, s. 11; K. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, dz. cyt., s. 355; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 24-27.34.

kiej prawdziwości oraz dążenia człowieka do poznania i spełnienia zarazem. W Nim też odnajduje swoją podstawę prawda ontyczna i najgłębsza zasada chrześcijańskiego rozumienia prawdy⁷¹, a wszelkie ludzkie dążenie do pełnej prawdy musi odtać być zweryfikowane z Jezusem Chrystusem⁷².

Stąd także w kwestii poznania (Boga) mamy do czynienia z dwoma porządkami: przyrodzonym – objawionym przez Boga jako Stwórcę, w powszechnym prawie naturalnym i nadprzyrodzonym – kiedy Bóg komunikuje się z nami, jako łaskawy Objawiciel, przez swoje Słowo. Chrześcijańska teologia, na czele ze św. Tomaszem z Akwinu, nigdy w zasadzie nie stawiała na stanowisku rozdzielania tych dwóch porządków czy też dróg poznania ludzkiego. Wręcz przeciwnie, postulowała ich „unię” i wynikające z tego wzajemne dopełnienie⁷³. Wszelkie zatem przeciwstawianie wiary i wiedzy, łaski i rozumu, należy uznać za nieporozumienie, obce dziedzictwu chrześcijańskiemu (*Fides quaerens intellectum*). Tak rozumiana wiara nie tylko nie wyklucza, ale zakłada pracę rozumu, pozwalającą w ramach przeświadczenia o prawdziwości Objawienia, zrozumieć lepiej i więcej.

Jak bardzo ważną sprawą w chrześcijańskiej tradycji jest wyznanie wiary, świadczy chociażby częstotliwość występowania słowa: „amen”. Termin ten, tłumaczony jako stwierdzenie: „tak właśnie jest” lub życzenie: „tak niechaj będzie”, poprzez swoje pochodzenie, wiąże nasze wyznanie wiary ze środowiskiem, w którym żył i działał Jezus z Nazaretu. Dlatego też rozumienie przez nas wiary tkwi w starotestamentalno-żydowskim podłożu, gdzie – zgodnie z etymologią tego terminu – ten kto mówi „amen” nie używa go na potwierdzenie własnych słów, ale chce wyrazić zgodę na słowa kogoś innego⁷⁴.

Katechizm Kościoła Katolickiego mówiąc na temat chrześcijańskiego aktu wiary, którą określa jako „osobowe przyłgnięcie człowieka do Boga”, wskazuje także na różnice jakie zachodzą między nią a wiarą w osobę ludzką. Jeśli bowiem wierzymy człowiekowi i na podstawie tej wiary powierzamy mu nasze problemy, nasze bezpieczeństwo, a nawet życie, to Bóg, który objawia się człowiekowi, zasługuje na naszą wiarę – jak to określa watykański dokument – w „sposób absolutny”. Dotyczy to również całej prawdy, którą Bóg objawia⁷⁵. Poza tym, utrzymując, że tak rozumiana wiara chrześcijańska jest możliwa tylko dzięki łasce Bożej i wewnętrznej pomocy Ducha Świętego⁷⁶, *Katechizm* wskazuje na jej charakter ludzki, czyli na zaangażowanie ludzkiej woli i rozumu. Nawet jeśli ludzki rozum wspomagany jest przez światło Objawienia, a wola poruszana łaską Boga⁷⁷, nie znosi to, ani się nie sprzeci-

⁷¹ Por. P. Tillich, *Co to jest prawda?*, „W Drodze” (1987), nr 1, s. 30-31; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 144

⁷² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* – „*Lumen gentium*”, p. 22.

⁷³ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, p. 37 i 39.

⁷⁴ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 287-288.

⁷⁵ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., p. 150. 154.

⁷⁶ Por. tamże, p. 154.

⁷⁷ Por. tamże, p. 155.

wia naturalnym zdolnościom poznawczym człowieka, które równie mocno potrzebują zewnętrznych argumentów, jak połączonej z nimi, wewnętrznej pomocy Ducha Świętego. Wszystko po to, aby posłuszeństwo naszej wiary było zgodne z naszym rozumem⁷⁸. I choć *Katechizm* zaznacza, iż wiara jest pewniejsza niż jakiegokolwiek ludzkie poznanie, ponieważ opiera się na samym autorytecie Boga, który nie może kłamać i wprowadzać człowieka w błąd⁷⁹, podkreśla także, że *człowiek nieustannie szuka zrozumienia, lepszego poznania Tego, w którym złożył swoją wiarę*⁸⁰. W ten sposób poznanie pozwala coraz bardziej pogłębiać wiarę, a wiara pozwala coraz więcej rozumieć (św. Augustyn). Stąd też narzuca się swoista relacja między wiarą a nauką, w której to relacji, żadna, zdobyta przez człowieka w sposób metodyczny wiedza, nie może się sprzeciwiać Bogu, od którego pochodzi Objawienie i Który stoi u początku całej, badanej przez człowieka rzeczywistości⁸¹.

Watykański dokument ujmuje w sposób bardzo syntetyczny te wszystkie zagadnienia, które muszą być przedmiotem wnikliwej analizy, jeśli mamy rozstrzygnąć problem poznania w akcie wiary. Dlatego też ludzkie dążenia do prawdy omówiliśmy najpierw na gruncie filozofii, gdzie z czasem wykształciły się sposoby ujmowania wielu trudnych zagadnień i możliwości wnikania w wymiar tajemnicy, który również dla filozofa, poznającego przez naturalne światło rozumu, stanowi swoisty horyzont. Niestety bez otwarcia się poznającego bytu osobowego na transcendencję wymiar ten jest bardzo trudno uchwytny, niemniej realny i – jak pokazuje historia filozofii – ciągle powracający jako natarczywe pytanie, ponieważ, także na gruncie filozofii, ludzkie poznanie przenika do obszarów bardziej właściwych dla ludzkiej wiary. W kolejnym, drugim etapie naszych rozważań, zatrzymaliśmy się przy biblijnym rozumieniu wiary, ukształtowanym w kontekście dziejów narodu wybranego (ST), a także w perspektywie roszczenia Jezusa (NT). W tym miejscu pozostaje nam zająć się wiarą jako aktem angażującym ludzki rozum i ludzkie poznanie, a także jej relacją do nauk szczegółowych i ludzkiej wiedzy.

Sięgając do historii łatwo zauważyć, że oficjalne nauczanie Kościoła na temat wiary formułowane było najczęściej w odpowiedzi na jej błędne rozumienie. Wypada zatem przynajmniej wspomnieć II Synod w Orange (529 r.), Sobór Trydencki (*Dekret o usprawiedliwieniu* z 1547 r.), Sobór Watykański I (*Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej* z 1870 r.) i Sobór Watykański II (*Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* z 1965 r.)⁸².

I tak Synod w Orange skierowany był przeciw poglądom szerzonym sto lat wcześniej przez Pelagiusza i podtrzymywanym w złagodzonej formie przez niektóre środowiska zakonne (semipelagianizm). Według nich człowiek sam z siebie, czyli

⁷⁸ Por. tamże, p. 156.

⁷⁹ Por. tamże, p. 157.

⁸⁰ Por. tamże, p. 158.

⁸¹ Por. tamże, p. 159.

⁸² Por. A. Zuberbier, (red.), *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 357.

bez Bożej łaski, zdolny jest uwierzyć w Boga. Tymczasem Synod ogłosił, iż wiara jest darem Bożym (DS. 345).

Z kolei Sobór Trydencki skierowany był przeciw poglądom reformatorów, którzy w kontekście usprawiedliwienia chcieli rozumieć wiarę *jako ufność i pewność otrzymania odpuszczenia grzechów* (DS. 1533). Ojcowie soborowi nauczali, że wiara, będąca *podstawą i korzeniem usprawiedliwienia*, jest dobrowolnym *zwróceniem się człowieka do Boga* i uznaniem, że *prawdą jest to wszystko, co Bóg objawił i przyobiecwał* (DS. 1526).

Znacznie więcej miejsca poświęcił zagadnieniu wiary Sobór Watykański I. Najpierw jednak, wbrew szerzącemu się w XIX w. ateizmowi i materializmowi, sobór nauczał, że rozum ludzki może dojść do przekonania o istnieniu Boga na podstawie poznania stworzonego przez Boga świata, bez uciekania się do Objawienia. O wierze sobór wypowiedział się natomiast ze względu na semiracjonalizm, będący pewną konsekwencją XVIII i XIX wiecznego racjonalizmu, pojmującego objawione prawdy Boże jako rozumowo poznawalną oczywistość, z czego miałyby wynikać równie oczywiste ich przyjęcie (G. Hermes, A. Günter, J. Frohschammer). Wiara – jak głosi Sobór Watykański I – jest uznaniem Objawienia Bożego nie ze względu na jego oczywistość lecz ze względu na powagę objawiającego Boga, który *ani się mylić, ani w błąd wprowadzać nie może*. Akt wiary, opierający się nie na oczywistości Objawienia, ale na powadze Boga, nie jest więc tylko aktem intelektu, ale również aktem ludzkiej woli, poruszonej łaską. Poza tym sobór mówi o współdziałaniu woli i intelektu w akcie wiary, przez co wiara staje się aktem całej osoby⁸³.

Jako akt całej osoby ludzkiej, oddającej się osobowemu Bogu, określa wiarę także Sobór Watykański II. Człowiek cały powierza się z wolnej woli objawiającemu się Bogu, przez co okazuje mu posłuszeństwo wiary i uległość woli oraz rozumu. Aby taki akt był możliwy – zaznacza Vaticanum II – potrzebna jest uprzedzająca i wspomagająca łaska Boża oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego⁸⁴. Soborowa konstytucja mówi także o stałym rozwoju wiary i jej ciągłym doskonaleniu pod wpływem Ducha Świętego. W akcie wiary człowiek kładzie więc na szalę umysł, wolę i serce⁸⁵, a Duch Święty, który uprzedza człowieka, towarzyszy mu swą pomocą, porusza, nakłania i otwiera. Sobór Watykański II wskazuje również na chrystocentryczny charakter aktu wiary, co przyczynia się do ukazania współczesnego kształtu chrześcijańskiej wiary, opisywanego najczęściej w dwóch kierunkach. Chodzi po pierwsze o rozumienie wiary jako fundamentalnej postawy człowieka, widocznej zwłaszcza tam, gdzie poszukuje on sensu swojego istnienia. I po drugie o dostrzeganie w tym akcie pewnego „skoku”, fundamentalnej decyzji, którą podjął np. św. Piotr słuchający Jezusa i decydujący się na połów ryb, mimo bezowocnego, całonocnego

⁸³ Por. tamże, s. 358.

⁸⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, p. 5.

⁸⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Liebe*; G. Muschalek, *Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen. Empfangen und Tätigsein als Fähigkeit christlichen Glaubens*, Freiburg 1974.

trudu – „na Twoje słowo” (Łk 5,5)⁸⁶, co wykracza poza dotychczasowe ludzkie doświadczenia, czy też ponad ograniczenia doczesnej egzystencji⁸⁷.

V. DECYZJA, KTÓRA ANGAŻUJE CAŁEGO CZŁOWIEKA

Jak łatwo wywnioskować z tej krótkiej charakterystyki, począwszy od Soboru Trydenckiego, Urząd Nauczycielski Kościoła coraz więcej uwagi poświęcał znaczeniu rozumu w akcie wiary, co przyczyniło się do większego zainteresowania teologii fundamentalnej zagadnieniem *praeambula fidei*, a zwłaszcza możliwością naturalnego poznania, wszędzie tam, gdzie mówimy o pewnych „przedpolach wiary”. Chodzi zatem o ludzką zdolność odkrycia i przyjęcia dokonującego się w dziejach Objawienia. Tomasz Węclawski wskazuje w tym względzie na dwie drogi lub dwa nurty, bardzo ściśle ze sobą powiązane: filozoficzny – jako naturalne przygotowanie człowieka (odkrycie i uznanie własnego odniesienia do Boga) oraz religijny – teologiczny (doświadczenie przekraczające rzeczy w tym świecie naturalnie oczekiwane i wprowadzające człowieka w tajemnicę obecności w nim Boga). Oba nurty zdaniem T. Węclawskiego należy rozpatrywać w perspektywie nawrócenia, które „uwalnia człowieka do zgody” na to, że z nim samym i z jego światem może być inaczej, tzn. lepiej, niż każe mu sądzić dotychczasowy bieg rzeczy⁸⁸.

Warto przy tym pamiętać, że wiara, choć jest aktem ludzkim, jest aktem nadprzyrodzonym, tzn. możliwym tylko dzięki nadprzyrodzonej, wewnętrznej łasce, nazywanej w tradycji katolickiej „światłem wiary”. Światło to jednak jest tak bardzo zespolone z sądem rozumu, odnoszącym się do wiarygodności faktów Objawienia i z decyzją ludzkiej woli, która na podstawie sądu rozumu „przynagla” niejako do uwierzenia, że rozróżnienie, a tym bardziej jakieś czasowe wyszczególnienie w akcie wiary poszczególnych elementów jest bardzo trudne, o ile w ogóle możliwe. Tym bardziej, że akt wiary jest aktem całego człowieka, decyzją osoby, w której trudno jest schematycznie wyodrębniać i wydzielać poszczególne wymiary⁸⁹.

⁸⁶ Na początku nowego tysiąclecia, gdy kończy się rok Wielkiego Jubileuszu, w którym świętowaliśmy uroczyste dwutysięczną rocznicę narodzin Chrystusa, i gdy przed Kościołem otwiera się nowy etap drogi, rozbrzmiewa w naszych sercach echo słów, jakimi pewnego dnia Jezus, skończywszy przemawiać do tłumów z łodzi Szymona, wezwał Apostoła, aby «wypłynął na głębiej» na połów ryb: *Duc in altum* (Łk 5, 4). Piotr i jego pierwsi towarzysze zaufali słowu Chrystusa i zarzucili sieci. «Skoro to uczynili, zagarnęli (...) wielkie mnóstwo ryb» (Łk 5, 6). *Duc in altum!* Dzisiaj te słowa skierowane zostają do nas i wzywają nas, byśmy z wdzięcznością wspominali przeszłość, całym sercem przeżywali teraźniejszość i ufnie otwierali się na przyszłość: «Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki» (Hbr 13, 8). Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, p. 1, „L'Osservatore Romano” 2 (2001), s. 4.

⁸⁷ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 299-300.

⁸⁸ Por. T. Węclawski, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2003, s. 219-220.

⁸⁹ Por. K. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, dz. cyt., s. 538.

Akt wiary, który angażuje całego człowieka, wszystkie jego władze duchowe, wpływa także na ludzkie życie psychiczno-zmysłowe i na postępowanie człowieka, na dokonywane przez niego wybory. Stąd wypowiedane świadomie słowo: „wierzę” we właściwym mu kontekście religijnym, może się jawić jako akt bardzo prosty i nie wymagający tłumaczenia. Z drugiej jednak strony – jako akt człowieka – jest złożony, podobnie jak złożony jest byt ludzki, co staje się podstawą wielu, nawet bardzo szczegółowych i gruntownych analiz. Dlatego też Kościół przez całe wieki naucza nie tylko właściwego rozumienia Objawienia, ale także właściwego rozumienia i interpretacji aktu wiary⁹⁰. Wypada jednak zaznaczyć, że mamy tu na myśli analizy teologiczne, które nie mogą być sprowadzane do swoistego mechanizmu, właściwego naukom empirycznym (także tylko do psychologicznej analizy aktu ludzkiej wiary).

Otóż, zgodnie z wielowiekową tradycją, teologia przyjmuje uprzedni charakter objawienia Bożego, które nie tylko znajduje się na drodze ludzkiego poznania jako wartość – przedmiotowo ujmowana przez ludzki umysł prawda – ale także porusza ludzkie serce i ludzki umysł⁹¹. W żadnym razie nie zawiesza to ani na moment działania ludzkiego rozumu, który naturalnie skierowany w stronę poznania prawdy (ważne jest dopowiedzenie, że chodzi tu o prawdę w znaczeniu absolutnym, a nie tylko poszczególne wycinki rzeczywistości), poszukuje argumentów, które umożliwiłyby, czy też ułatwiły decyzję, sąd⁹². Dlatego też nadprzyrodzoność aktu wiary w niczym nie zmienia i nie umniejsza jego charakteru umysłowego, intelektualnego. Wielu autorów podkreślając i niekiedy wyraźnie dowartościowując ten aspekt, stara się zasadniczo bronić aktu wiary przed ograniczaniem go jedynie do uczuć religijnych lub płytkiego sentymentalizmu⁹³. Należy jednak pamiętać, aby przez zbyt mocne podkreślanie intelektualnego charakteru aktu wiary, nie tracić z oczu jego charakteru wolitywnego, co również mogłoby się spotkać z zarzutem okrojzenia i wyeliminowania w tym akcie innych, ważnych i angażowanych w ludzkiej aktywności, warstw ludzkiej psychiki.

Podobnie więc jak nie można aktu wiary sprowadzać tylko do sfery uczuciowej, zawieszając w ten sposób, czy też ograniczając działanie rozumu, nie można wiary postrzegać jedynie jako działalności intelektualnej, gdzie oczekiwałoby się, że akt ludzkiego intelektu całkowicie wyczerpie i wytłumaczy decyzję wiary⁹⁴. Wiara jest bowiem decyzją egzystencjalną, angażującą i przenikającą całego człowieka⁹⁵. Ma również charakter zbawczy i jest włączeniem człowieka w dzieło zbawienia, ponieważ człowiek przyjmując treści objawione cały powierza się Bogu⁹⁶. Ów charakter

⁹⁰ Por. A. Zuberbier, (red), *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 356.

⁹¹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, p. 5; H. Waldenfels, *O Bogu Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 298.

⁹² Por. W. Granat, *Teologiczna wiara nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 47-49.

⁹³ Por. tamże, s. 67.

⁹⁴ Por. A. Zuberbier, (red), *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 360.

⁹⁵ Por. M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 127.

⁹⁶ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 252-253.

egzystencjalny i zbawczy wiary ludzkiej, a także jej wymiar naturalny i nadprzyrodzony, znajduje swoje żywe i osobowe wcielenie w Jezusie Chrystusie i dlatego powinien być odczytywany chrystocentrycznie. W Nim bowiem najlepiej ukazuje się prawda, że Bóg stwórca jest także Bogiem zbawicielem. Jako żywa pamięć o Chrystusie wiara staje się szczególnym dialogiem, komunią między wierzącym a Jezusem – Drogą, Prawdą i Życiem (J 14,6), prowadząc do aktu zaufania, zawierzenia i pozwalając żyć tak, jak żył Jezus (Ga 2,20), przez co zostaje podkreślony moralny wymiar aktu wiary oraz potrzeba świadectwa⁹⁷. Przy czym świadek powinien być przede wszystkim wiarygodny. Przekonywującą wiarygodnością odznaczali się np. prorocy, występujący w imieniu Boga. Wiarygodnym, i to ponad wszystkich innych, był dla swoich uczniów Jezus z Nazaretu i wiarygodni byli Apostołowie, jako świadkowie Jego życia, śmierci oraz zmartwychwstania. Wiarygodności oczekuje się także od Kościoła, który jest przekazicielem apostołskiego świadectwa⁹⁸.

Stąd wiara, jako łaska i dar Ducha Świętego, nie może sobie rościć pretensji do całkowitej sprawdzalności oraz orzekania o prawdziwości rzeczywistości, do której się odnosi. Źródłem pewności w wierze jest bezpośrednie poznanie osobowe, odnoszące się do osobowego Boga, którego zawsze okrywa wymiar tajemnicy, ponieważ jej sprawcą jest sam Bóg, przyjmujący człowieka i wprowadzający go w tajemnicę swojego wewnętrznego życia. Pewność jaką otrzymujemy, czy też zdobywamy w wierze, nie wynika z panowania nad poznawaną rzeczywistością. Nie wyklucza zatem wątpliwości, trudności i rozwoju naszej wiary. Ostatecznie jednak możemy stawić temu czoła⁹⁹. Przekonania religijne nie są wynikiem chłodnych kalkulacji, prawdą znajdującą się w pewnym sensie na zewnątrz podmiotu i nie wypełniającą całkowicie sfery jego przekonań, przez co człowiek łatwo mógłby się z niej wyizolować. Wiara jako źródło prawdy nie pozwala mieć na myśli tylko prawdę zewnętrznie poznawaną, ale przede wszystkim prawdę wewnętrzną doświadczaną i przynaglającą do dokonania zmian dotyczących ludzkiego wnętrza¹⁰⁰, do odnowy wewnętrznej i do uświęcenia¹⁰¹. Trudność z jaką mamy tu do czynienia, to mimo wszystko racjonalny charakter wiary, z którego nigdy nie można zrezygnować, a rozumowanie zawsze powinno poprzedzać nasze zaangażowanie¹⁰². Naturalnie można, a nawet trzeba powiedzieć, że wiara w całości jest dziełem łaski, ponieważ działanie Ducha Świętego, które nie jest skutkiem wiary, a jej przyczyną, nie ogranicza się tylko do poszczególnych etapów w wierze, czy też aktów; nie tylko zapoczątkowuje poznanie prawdy, ale wspiera je i podtrzymuje w całej rozciągłości. Mimo to wiara, która w całości jest darem Boga, nie zastępuje, ani nie ogranicza niczego, co jest w niej

⁹⁷ Por. J. Nagórny, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej*, [w:] G. Witaszek, (red.), *Wiara i rozum...*, dz. cyt., s. 43-47.

⁹⁸ Por. A. Zuberbier, (red), *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 360.

⁹⁹ Por. T. Węclawski, *Królowanie Boga...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁰⁰ Por. J. Nagórny, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej*, w: G. Witaszek, (red.), *Wiara i rozum...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 221.

¹⁰² Por. M. Heller, *Wszeczeńświat...*, dz. cyt., s. 187.

ludzkie. Jak powie T. Węćławski, *to człowiek wierzy, a nie Bóg wierzy w człowieka*, a łaska umożliwiłaby bycie w pełni człowiekiem, przede wszystkim w zbawczym akcie wiary¹⁰³. Bóg jest „nadracjonalny”, tzn. przewyższając nieskończenie nasze wyobrażenia o Nim, nie ma w sobie nic absurdalnego czy irracjonalnego. Również tajemnica, z którą spotykamy się poznając Go, nie może być rozumiana jako „totalna” niepoznawalność, ale raczej jako otwarta sytuacja człowieka poznającego, także w tym sensie, że człowiek zanurzając się w nią i znajdując się w jej wymiarze, nie doświadcza poczucia absurdu. Wręcz przeciwnie, uwalnia się od tego ciężaru¹⁰⁴. Stąd całkiem zrozumiałą rzeczą jest zastosowanie w stosunku do własnej wiary tzw. zmysłu krytycznego, czyli zastosowaniu do wiary nie mniejszych rygorów, niż te, które stosujemy do innych przekonań, opartych na zaufaniu do pewnego autorytetu. Tym bardziej, że owocem wiary jest także uzdolnienie człowieka do poznawania prawdy o sobie i świecie, czyli wprowadzenie go w ten nowy i ostateczny porządek stworzenia, którego źródłem jest Pascha Jezusa¹⁰⁵.

Tak rozumiane zaangażowanie ludzkiego intelektu w akcie wiary, zmierzające do pewnej harmonii, niemniej bardzo wymagające, narażone było i jest na pokusę drogi „na skróty”. Dlatego też w historii często pojawiły się błędy charakteryzujące się dość jednostronnym i przez to bardzo skrajnym sposobem rozwiązywania tego problemu. Chodzi tu o zbyt radykalne przesunięcie akcentu w stronę racjonalizmu i bazowanie na nadmiernym zaufaniu do zdolności ludzkiego rozumu (rozum wyrzekający się wiary), albo o całkowite podważanie jego możliwości, a nawet głoszenie, że intelektualne zaangażowanie człowieka w akcie wiary jest najprostszą drogą do błędu (wiara wyrzekająca się rozumu). Pierwszy z kierunków reprezentowany był np. przez tzw. wolnomyślicieli (*freethinkers*), którzy pojawili się w Anglii pod koniec XVII w. i głosili racjonalizm religijny. Byli oni poprzednikami libertynów francuskich i tzw. *liberi pensatori* w Italii. Szczególny klimat bezkrytycznego zaufania do ludzkiego rozumu wytworzył się w okresie oświecenia, gdzie z premedytacją odrzucano wszelkie autorytety i tradycję, a ceniono różnego rodzaju eksperymenty fizyczne i chemiczne, czemu sprzyjały liczne odkrycia, wynalazki oraz powstawanie nowych dziedzin nauki. Przeciwnie do racjonalizmu poglądy głosił fideizm i pokrewny mu tradycjonalizm, charakteryzujące się równie dużymi tendencjami do skrajności, co poprzedni nurt, charakteryzujący się nadmiernym zaufaniem do racjonalizmu. Oba kierunki miały swoich poprzedników i przedstawicieli w przeszłości, co było przedmiotem zainteresowania i krytyki, jaką w wielu dokumentach przedstawiał UNK. Oba również, choć w złagodzonej lub szczątkowej formie, pojawiają się także we współczesnej dyskusji na temat poznawczego charakteru ludzkiej wiary¹⁰⁶.

¹⁰³ Por. T. Węćławski, *Królowanie Boga...*, dz. cyt., s. 224-226. 228.

¹⁰⁴ Por. J. Sochoń, *Wierzę, ufam – czy to wystarcza?*, [w:] I. Dec, (red.), *Na skrzydłach wiary...*, dz. cyt., s. 210.

¹⁰⁵ Por. T. Węćławski, *Królowanie Boga...*, dz. cyt., s. 20.

¹⁰⁶ Por. S. Ziemiański, *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, [w:] K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 58-62.

VI. „PARADOKSALNY” ZWIĄZEK NAUKI I WIARY

W kontekście wspomnianej harmonijności i pojawiających się błędów, pozostają jeszcze do omówienia różnice jakie zachodzą między wiarą a wiedzą naukową, którą niejednokrotnie rozumie się i definiuje przy zastosowaniu bardzo zawężonej metodologii, odpowiadającej empirycznym naukom szczegółowym. Tu jednak pojawia się kilka problemów. Po pierwsze problem metodologii i rozwoju poszczególnych dziedzin ludzkiej wiedzy, z uwzględnieniem wielkiej rodziny nauk humanistycznych, a wśród nich filozofii, antropologii i teologii. Warto przy tym zauważyć, że w tym procesie rozwoju, który bynajmniej nie został zakończony, filozofia zajmuje szczególne miejsce. Od samego bowiem początku uważano ją za *episteme – scientia*, czyli naukę. Obecnie odgrywa ona wielką rolę jako *cognitio ex principiis* (umożliwia rozwój zasad, które poznane i weryfikowane są właśnie w refleksji filozoficznej)¹⁰⁷. Innymi słowy, nawet wówczas kiedy Comte odmawiał naukowości filozofii, ograniczając ją do analizy języka naukowego, to czynił to z punktu widzenia myślenia filozoficznego. Stąd wskazania Soboru Watykańskiego II, dotyczące właściwej formacji filozoficznej przyszłych teologów, która to formacja w niektórych miejscach i okresach została nieco zaniedbana, wydają się być jak najbardziej uzasadnione¹⁰⁸.

Kolejny problem to naukowy charakter teologii, który raz po raz bywa żywo dyskutowany i w tym kontekście ukazanie różnic, ale i podobieństw tudzież konieczności wypracowania właściwej relacji teologii do innych nauk i przynajmniej ogólnych zasad współpracy. Jakkolwiek można sobie wyobrazić filozofię bez teologii (trudniej bez problematyki interesującej teologię), to już gorzej z teologią bez filozofii¹⁰⁹. Naukowy charakter teologii można rozpatrywać w różny sposób, ale nie można zapominać, że religia i teologia uczestniczyły w procesie wykształcania się krytycznego zmysłu, dochodzącego do głosu we współczesnych teoriach naukowych, co właściwe było także zainteresowaniom filozofów¹¹⁰. Dlatego też wracając do ciągle trwającego procesu rozwoju nauk, choć różnie się mówi o teologii na obecnym jego etapie, nie można nie widzieć jej znaczenia w przeszłości. Trwający rozwój będzie oddziaływał też na teologię i jej relację do innych nauk. Mniej wprawdzie mówi się dziś o oddziaływaniu samej teologii, ale tylko z tego powodu nie można pozbawić jej statusu naukowości, podobnie jak nie można, za cenę utraty jej najgłębszego zadania, sprowadzać do którejkolwiek wąskiej koncepcji czy definicji tego, co niektórzy współcześni metodolodowie uważają za naukowe. Rozwojowi nauk, dzięki czemu sama nauka okrzepła i stała się bardziej krytyczna wobec siebie samej, zawdzięcza też wiele teologia, choćby „samooczyszczenie” z różnych pseudoproblemów¹¹¹.

¹⁰⁷ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 66.

¹⁰⁸ Por. J. Nagórny, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej* [w:] G. Witaszek, (red.), *Wiara i rozum...*, dz. cyt., s. 37.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 54.

¹¹⁰ Por. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg/München 1973, s. 77-79.

¹¹¹ Por. M. Heller, *Wszelchświat...*, dz. cyt., s. 51.

Natomiast w perspektywie tak często dziś podkreślanych różnic w poznawczym akcie wiary, gdzie kładzie się duży nacisk na autorytet i świadectwo, i w poznaniu o jakim się mówi w naukach szczegółowych, bazujących na eksperymencie, dobrze jest zdać sobie sprawę z pewnych, niewzruszonych zasad. Może się bowiem okazać, że ewentualne różnice, które nie muszą zaraz rzutować na brak porozumienia, nie są większe niż podobieństwa. W poznaniu wiary duże znaczenie odgrywa świadectwo. Jednak nie każda osoba może złożyć wiarygodne świadectwo. Do tego potrzeba autorytetu. Tu jednak pojawiają się pewne problemy. Chodzi zwłaszcza o mentalność człowieka ukształtowanego przez idee oświeceniowe, gdzie autorytet jest postrzegany jako instancja przeciwstawiana ludzkiej wolności i niezależnej pracy ludzkiego rozumu. Ale roszczeniawy sobie pretensje do dyskredytowania wszelkich przesądów duch oświeceniowy, w tym miejscu (choć nie tylko), wydaje się wpadać we własną pułapkę¹¹². Autorytet nie musi bowiem sprzeciwiać się rozumowi i nie musi znosić własnego sądu, przy pomocy którego podmiot może uznać, że jego poznanie jest mniej wnikliwe i pewne niż kogoś innego, którego z tej samej racji dobrze byłoby posłuchać.

Poza tym każda nauka – jak zauważa np. J. Houghton – rozwija się dzięki połączeniu dwóch elementów: istniejącego stanu wiedzy i postawy bezkompromisowej, krytycznej, wszystko kwestionującej. W ramach tych zasad na gruncie każdej nauki pojawia się konieczność składania i dopasowywania do siebie nowych elementów. Przy czym tego procesu nigdy nie rozpoczyna się zupełnie od zera, ponieważ pewne fragmenty są w nim już dawno ustalone i niekwestionowane. Inne elementy, choćby ze względu na pojawiające się, nowe odkrycia, wymagają przebudowy. Jak się okazuje podstawą sukcesu jest umiejętne stosowanie „dogmatu” i „wątpienia”, a sami naukowcy są przekonani, że teorie pozwalające łączyć w naukach poszczególne, przylegające do siebie oraz uzupełniające się elementy, wiele wyjaśniają i są prawdziwe. Podobnie chrześcijanie są przekonani, że objawienie Boga Stwórcy, podtrzymującego wszystko w istnieniu i Boga Zbawiciela jest wystarczająco przekonujące, aby uznać je za prawdziwe, choć nie wszystko musi być tu jasne i do końca spenetrowane. W nauce chodzi o prawdę. Dlatego też w sporze i pojawiającym się w jego tle wątpieniu, co do naukowości niektórych dziedzin ludzkiej wiedzy i ludzkiego doświadczenia¹¹³, ostrze krytyki można, a może nawet trzeba odwrócić. Mamy bowiem dziś wiele dyscyplin, których naukowości nikt nie kwestionuje, mimo że poznanie prawdy zostało w nich znacznie przysłonięte przez dyskusję i dążenie do jak największych możliwości technicznych oraz do zewnętrznego, skutecznego i bardzo szybkiego działania, w kontekście czego religia wydaje się bezsilna i słaba. Podobnie ludzka wiara odnosząca się do wymiaru duchowego. Ale może to nie przypadek,

¹¹² Por. H. G. G a d a m e r, *Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1972, s. 261-269.

¹¹³ Zastosowanie eksperymentu, empirycznie rozumianego, nie przynosi zadawalających wyników nie tylko w teologii, ale we wszystkich naukach humanistycznych. Czy zatem z tego tylko powodu, jak podpowiadali kiedyś pozytywiści, całą tę rodzinę należy pozbawić statusu naukowości?

że właśnie chrześcijanie są inicjatorami budowy szpitali, instytucji opiekuńczych i głębokich reform, pociągających za sobą skutki w wielu dziedzinach oraz wymiarach życia społecznego, w których to wymiarach człowiek mówiąc *credo* dokonuje bardzo konkretnych i ważnych wyborów (Mt 22,37-39)¹¹⁴.

I nie chodzi tu tylko o jedność, czy też harmonijność w poznaniu. Chodzi także o obraz świata nie podzielonego, czyli nie rozbitego na to co świeckie i na to co dotyczy sacrum, z którego wiara zaczyna się coraz bardziej wycofywać¹¹⁵. Rozdarcie to pogłębia jeszcze odczucie wrogości, a przynajmniej obcości, pojawiającej się między nauką a wiarą¹¹⁶. Pokonywanie jej jest zadaniem teologii. Podobnie jak nawiązanie współpracy z tymi dyscyplinami i dziedzinami wiedzy, od których dotąd wiarę skutecznie separowano¹¹⁷. Może to ułatwić choćby świadomość, jak wiele w swoim rozwoju zawdzięczają teologii inne nauki i jak wiele teologia zawdzięcza naukom¹¹⁸. Tym bardziej, że nauki, także te szczegółowe i empiryczne, nie bronią się dziś już tak mocno przed pewnym szacunkiem dla tajemnicy, co otwiera drogę doświadczeniu religijnemu i teologii¹¹⁹. Niestety tego rodzaju optymizm i nadzieje studzą wyniki, prowadzonych przez niektóre ośrodki badań statystycznych. Otóż wielu wybitnych biologów i fizyków nie wychyla się poza ten wycinek rzeczywistości, który pozwala się badać dzięki dobrze opanowanym przez nich metodom. Otwarcie jednak przyznają, że w swoich poszukiwaniach nie natrafili na problem Boga, wobec Którego deklarują swoją obojętność. A najbardziej smutne wydaje się być to, że to właśnie oni decydują o klimacie światopoglądowym największych uniwersytetów¹²⁰.

W tej perspektywie przed teologią wyłaniają się nowe zadania. Warto może w tym miejscu przypomnieć, że samo słowo „teologia” wprowadzane było z dużymi oporami. Nazwy tej nie używali jeszcze Ojcowie Apostolscy, obawiając się aby nie doszło do pomieszania doktryny chrześcijańskiej wiary z problematyką, którą zajmowali się greccy filozofowie, wśród których termin ten był dość rozpowszechniony. Sytuacja zmieniła się wraz z rozprzestrzenianiem się chrześcijaństwa i jego rozszerzeniem jako orędziem skierowanym do wszystkich ludzi. Wówczas teologia, jako refleksyjne opracowanie rozumienia wiary, szczególnie wobec coraz liczniej wstę-

¹¹⁴ Por. J. Houghton, *Poszukiwanie Boga. Czy nauka może pomóc?*, tłum. A. Wójcik, Poznań 2000, s. 192-194.

¹¹⁵ Por. B. Lisia k, *Nauka i religia: konflikt czy dialog?* [w:] K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 73-79.

¹¹⁶ Por. M. Heller, *Wszec hświat i Słowo*, dz. cyt., s. 52.

¹¹⁷ Wystarczy w tym kontekście wspomnieć A. Eisteina i jego powiedzenie: *Religia bez nauki byłaby ślepa, nauka bez religii byłaby kulawa*, ukazujące nie tylko możliwość, ale i potrzebę współpracy nauki i wiary. Por. A. Frossard, *Bóg i ludzkie pytania*, dz. cyt., s. 56-57.

¹¹⁸ Brytyjski matematyk i filozof Alfred N. Whitehead porównał siłę oddziaływania nauki w historii do religii, uznając obie za „dwie najpotężniejsze siły wywierające wpływ na ludzi” (*Nauka i świat nowożytny*, Kraków 1987, s. 245). Por. B. Lisia k, *Nauka i religia...*, dz. cyt., s. 73.

¹¹⁹ Por. M. Heller, *Wszec hświat i Słowo*, dz. cyt., s. 190.

¹²⁰ Por. P. Lenartowicz, J. Koszte yn, *Ku harmonii poznania racjonalnego i zaufania Bogu* [w:] K. Mądela (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 101-103.

pujących do Kościoła ludzi z wykształceniem filozoficznym, stała się nieunikniona¹²¹. To właśnie dzięki niej orędzie ciągłe jest przekładane na powszechnie zrozumiały język, w różnych epokach, kulturach i językach. Dlatego też teologia jest nie tylko zainteresowana poznaniem prawdy, ale i takim nawiązywaniem do współczesności, także do współczesnych nauk, aby umożliwić pełniejszą znajomość wiary¹²². Za tym jednak muszą iść kolejne kroki. I tak, teologia nie może się zwolnić z nieustannego odnawiania swojej metodologii, aby była lepiej poznawana i bardziej rozumiana¹²³. Przy czym wszelkie zmiany, także te dotyczące metodologii, muszą pozwolić zachować teologii jej specyfikę¹²⁴, wynikającą z podwójnego odniesienia teologii. Po pierwsze jest to odniesienie do wiary, która ze swej natury dąży do coraz głębszego zrozumienia, wskazując człowiekowi prawdę o jego przeznaczeniu i drogę do jego osiągnięcia. Na wezwanie prawdy odpowiada również teologia, poszukująca, z kolei, zrozumienia wiary. Utrata tego odniesienia przez teologię, równałaby się utracie jej tożsamości. Teologia nie może również zrezygnować ze swojego naukowego charakteru, ponieważ wówczas stałby się jedynie kerygmą i nie mogłaby wypełnić swojego zadania; w zasadzie nieodwracalnego od chwili właściwego chrześcijaństwu roszczenia co do swojej powszechności i werytatywności.

Związek nauki z wiarą może sprawiać wrażenie pewnego paradoksu, ale właśnie z tego paradoksu rodzi się teologia (J. Ratzinger). Wszelkie natomiast próby zniesienia lub ominięcia tego paradoksu muszą się równać z utratą możliwości uprawiania teologii. Stąd zainteresowanie teologii naukami szczegółowymi, skądinąd bardzo wskazane, a nawet konieczne, powinno iść w parze z wielką dyscypliną w kwestii metodologicznej, zwłaszcza przy bardzo sprzyjającym obecnie klimacie dla wszelkiego rodzaju ujęć interdyscyplinarnych. Poza tym zainteresowanie to nie powinno odbywać się kosztem filozofii¹²⁵.

VII. SPECYFIKA POZNANIA TEOLOGICZNEGO

Mówiąc o poznawczym charakterze aktu wiary nie wystarczy tylko znaleźć w nim miejsca dla działalności intelektualnej człowieka. Trzeba również zastanowić się nad samym procesem poznawczym, który bynajmniej nie jest jednoznacznie rozumiany. Poprzez analizowanie go przez różne koncepcje poznania, wiążące się z różnymi koncepcjami bytu ludzkiego, proces ten bywa postrzegany bardzo różnie. Od przyznawania poznaniu ludzkiemu wprost nieograniczonych możliwości, aż po dość sceptyczne spojrzenie na zdolności poznawcze człowieka. Ograniczenia, a na-

¹²¹ Por. A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1978, s. 589nn.

¹²² Por. J. Nagórny, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej* [w:] G. Witaszek, (red.), *Wiara i rozum...*, dz. cyt., s. 37.

¹²³ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 92.

¹²⁴ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 26.

¹²⁵ Por. tamże, s. 52-53 i 55-56.

wet słabość ludzkiego poznania dostrzegają min. św. Tomasz, który przypisywał je ranie jaką ludzkiemu poznaniu zadał grzech Adama. Ten sam jednak Tomasz wskazuje na dążenie umysłu ludzkiego do prawdy i możliwość odkrycia praw tłumaczących najważniejsze zasady bytu, także istnienie Bytu najdoskonalszego¹²⁶. Wspomniany obraz, czy też koncepcja człowieka, w kontekście poznania, okazuje się mieć ogromne znaczenie, ponieważ z niej wynika stopień większej lub mniejszej aktywności podmiotu w procesie poznawczym. I tak, według jednych, poznający podmiot jest tak bardzo aktywny, iż w pewnym sensie kształtuje poznawaną przez siebie rzeczywistość; w zasadzie poznaje ją tylko dlatego, że ją kształtuje. Według innych znowu, ogranicza się jedynie do biernego kontaktu, przez co poznawana rzeczywistość odbija się w nim jak w lustrze.

Zawsze jednak poznanie dotyczy podmiotu – jest dziełem podmiotu – który wchodzi w kontakt z poznawanym przedmiotem, przez co powstaje pewne napięcie. Od podmiotu zatem pochodzi zainteresowanie przedmiotem, które może być wielokrotnie np. przez pewne cechy przedmiotu¹²⁷. Poza tym podmiot musi być świadomy, że poznając uczestniczy w procesie historycznym i jego poznanie jest historycznie uwarunkowane. Chodzi tu o aktualny stan wiedzy ludzkiej, możliwości języka i preferowany aktualnie nurt w danej metodologii. Mamy tu na myśli np. zastosowanie metafizyki, wagę jaką się przywiązuje do dowodów, czy też ściśle określanego w procesie poznawczym doświadczenia człowieka. Poznanie teologiczne ma swoją własną metodologię, gdzie częściej mówi się o nawróceniu moralnym i intelektualnym, a akcent zostaje przesunięty na problematykę oceny, wartościowania, wyboru i decyzji¹²⁸.

Nawiązując do wspomnianego procesu historycznego i związanych z tym uwarunkowań, wypada wspomnieć, że w epoce nowożytnej, z określonych przyczyn (rozwoj racjonalizmu), poznanie w akcie wiary przesuwało bardzo mocno w kierunku wiedzy. Sobór Watykański II stara się przywrócić pewną równowagę posługując się określeniem „posłuszeństwo wiary”¹²⁹. Określenie to wymaga jednak pewnego wyjaśnienia. Otóż niejednokrotnie bywa ono źle rozumiane, a wielu autorów widzi w nim zagrożenie dla własnej, nieskrępowanej pracy naukowej. Posłuszeństwo w tym duchu interpretowane jest jako swoisty nacisk, „ślepe posłuszeństwo”, brak odwagi, aby zawierzyć własnemu rozumowi czy też jako całkowite uzależnienie od autorytetu. Praca teologów powinna zatem zmierzać do nadania pierwotnego znaczenia temu określeniu, czyli dobrowolnego okazania posłuszeństwa Temu, który ma coś ważnego do powiedzenia; Bogu, który pojawił się na drodze człowieka i pragnie ludzkiemu życiu nadać najgłębszy sens¹³⁰. W tym wysiłku teologów pomocne okazuje się rozróżnienie wiary na: *fides qua* (akt wiary) i *fides quae* (treść wiary). Otóż

¹²⁶ Por. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958, s. 63.

¹²⁷ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 405.

¹²⁸ Por. B. J. F. Lonergan, *Method in Theology*, New York 1979, s. 149.

¹²⁹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, p. 5.

¹³⁰ Por. A. Szostek, *Słowo wstępne* [w:] G. Witaszek, (red.), *Wiara i rozum...*, dz. cyt., s. 8.

wiara nie może być tylko życiowym procesem i podjętą, z pobudek znanych jedynie podmiotowi, decyzją. Innymi słowy wiara nie może być niema. Wiara, która przemawia i pozwala w świetle Ewangelii lepiej rozumieć historię oraz naszą rzeczywistość, jako decyzja i jako roszczenie, powinna być możliwa do zinterpretowania i do wyrażenia w ściśle określonym języku¹³¹.

Niestety na poziomie języka dochodzi do wielu nieporozumień i nie jest to tylko problem języka religijnego. Poznanie ludzkie jest bowiem strefowe i na poziomie ściśle określonej strefy jest kształtowany język, który jeśli mechanicznie i bezkrytycznie zostanie przeniesiony do innej strefy, to nie tylko niewiele znaczy, ale może się okazać bardzo mylący. Prawdopodobnie ta dotyczy także języka religii i teologii, który wprawdzie rozwinął się z języka potocznego, ale nieustannie wykracza poza świat materii i nie pozwala się łatwo przełożyć na nasze codzienne doświadczenia, co w porównaniu ze znaczeniem języka w innych dziedzinach ludzkiej wiedzy wydaje się jeszcze komplikować sprawę. Bez tej świadomości nie da się więc rozwiązać wielu nieporozumień zachodzących np. między wiarą a naukami szczegółowymi. Potrzebne są wnikliwe badania dotyczące języka religijnego, którego istotą jest jego symboliczność. Chodzi naturalnie o takie znaczenie symbolu, jakim posługuje się współczesna filozofia (np. P. Ricoeur) i teologia. Jedynie bowiem przez symbole można w jakimkolwiek języku spróbować wyrazić to, co jest po prostu niewyraźne, ponieważ osnute tajemnicą¹³².

I wreszcie poznanie teologiczne posługuje się własnymi metodami, odrębnymi od tych, jakie znalazły zastosowanie w naukach empirycznych, a nawet w filozofii. Metoda teologiczna oparta jest bowiem na Objawieniu, które swój szczyt osiąga w Jezusie Chrystusie. Patrzenie na świat i na człowieka z tej perspektywy jest nieco inne niż w przypadku spojrzenia wznoszonego na podstawie dedukcji, dokładnej obserwacji, powtarzalnych doświadczeń czy też widocznych i sprawdzalnych przesłanek. Toteż teolog musi pamiętać, że nawet jeśli dzięki stosowanej przez siebie metodzie wkracza w wymiar tajemnicy, to nie może sobie rościć pretensji do wyjaśnienia wszystkich tajemnic, ponieważ niektóre z nich mogą być bardziej właściwe dla nauk szczegółowych i bardziej otwarte na stosowane przez nie metody badawcze¹³³.

Jedną ze stosowanych w teologii metod, obok naturalnego zdobywania wiadomości na podstawie pracy zmysłów oraz umysłu i poznania za pomocą nadprzyrodzonej wiary, opartej o Bożą nieomyślność oraz wiedzę, jest metoda intuicji. Jej zasadą jest to, że przekonanie o istnieniu Boga łączy się z całą osobowością człowieka. Jak powie M. Scheler, chodzi tu o „możliwość objawienia Boga w konkretnej osobie”. O istnieniu Boga jest tu przekonany cały człowiek, nie tylko ludzki rozum, który staje się narzędziem w zdobywaniu umiłowanej prawdy. Tak rozumianej prawdy o Bogu nie pomaga zdobyć człowiekowi żaden ludzki czyn, nie przynosi jej także jedynie ludzka myśl. Chodzi o najbardziej bytowy związek jaki zachodzi między osobowym Stwórcą

¹³¹ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie...*, dz. cyt., s. 411.

¹³² Por. M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 161-163.

¹³³ Por. W. Granał, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 153-154.

z osobowością stworzonego, rozumnego człowieka¹³⁴. O intuicji duchowej, intelektualnej i empatycznej, wspomina także, mówiący o pozarozumowej poznawalności istnienia Boga, C. Bartnik. Przy czym wymienia jeszcze miłość kognitywną, uczucia wyższe, sumienie oraz inne sposoby aprioryczne. *Nie jest to poznanie pośrednie, sylogistyczne i abstrakcyjne, a więc nie zachodzi w nim proces myślowy indukcyjny, dedukcyjny ani redukcyjny, nie ma też ważenia racji, analiz, wnioskowań, porównań, uzasadnień, choć odgrywają swoją rolę warunki poprawnej intuicji i wszelkiej percepcji, jak czystość intelektu, autonomia intuicji, motywacja agatyczna, etyczność percepcji, bezstronność, przejrzystość intencji oraz szczerłość sumienia. Od strony pozytywnej poznanie pozarozumowe jest na ogół poznaniem skróconym, oglądowym, konkretnym i duchowym, gdzie osoba ludzka odnajduje fakt Boga we własnej głębi, a siebie w fakcie Boga*¹³⁵. To bezpośrednie poznanie Boga jest zazwyczaj silniejsze i bardziej angażujące osobę ludzką niż np. poznanie pośrednie. Jest ono również mniej powszechne od poznania pośredniego i mniej od niego wyraźne, trudne do zdefiniowania i wyraźnego oddzielenia od innych treści percepcji.

Innym sposobem wejścia w relację z objawiającym się człowiekowi Bogiem jest doświadczenie mistyczne, zwane w teologii uszczęśliwiającym widzeniem. Chodzi o doświadczenie Bożej istoty, która bezpośrednio łączy się z władzami poznawczymi, stając się dla nich źródłem nowego rodzaju wiedzy. Mistycy w taki sposób starają się opisywać to niezwykle poznanie, aby nie wykluczało ono wiary, lecz było ponad jej przymiotami. Jan od Krzyża uczy, że dusza powinna tak się zachować, aby złączyło się *poznanie z poznaniem i miłość z miłością*. I dalej: *dusza za jednym spojrzeniem widzi, czym Bóg jest w sobie i w swych stworzeniach. Sam zaś Bóg usuwa niektóre z licznych zasłon, jakie się rozciągały przed duszą, by mogła ujrzeć, jakim On jest*. Święty Jan mówi o widzeniu „prawd nagich”, chociaż dusza nie znajduje słów, aby mogła wypowiedzieć te przeżycia¹³⁶. Podobnie jak Jan od Krzyża wielu mistyków dochodzi do wniosku, że doświadczana kontemplacja pochodzi z miłości, jest z nią nieodłącznie powiązana, a nawet jest poznaniem przez miłość¹³⁷.

ZAKOŃCZENIE

A może właśnie tylko w miłości wyjaśnia się i tłumaczy ten – jak powiedział K. Rahner – paradoks, który zachodzi między wiarą a nauką; ludzkim wiem, rozumem, a naszym tyle razy, wspólnie wypowiedanym *Credo*?

Na pewno jednak ani decyzja zmierzenia się z tym paradoksem, ani ucieczki od niego, nie jest czymś łatwym. Choćby dlatego, że zawsze brzemieniem w daleko idące konsekwencje. Najprawdopodobniej z tych właśnie powodów, w wielkiej tradycji prawosławnej tak chętnie przyjmowano istnienie Boga jako dane z góry, bez

¹³⁴ Por. tamże, s. 230-231.

¹³⁵ C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 113.

¹³⁶ Por. tamże, s. 279-280.

¹³⁷ Por. tamże, s. 286.

specjalnego zaangażowania poznającego umysłu. Z kolei w protestantyzmie częściej mówiono o istnieniu Boga danym człowiekowi spoza obszaru jego umysłu, z decyzji zaufania i dramatyczności egzystencji¹³⁸. Tak więc nieustanne rozważanie istnienia Boga, przemawiających za nim racji, dowodów, czy tylko śladów, a także potykanie się o liczne wątpliwości, kryzysy i pokonywanie ich, musiało wiele kosztować. Tradycja katolicka, świadoma ceny, jaką czasami trzeba było za to zapłacić, stoi więc na stanowisku, że ludzki umysł (*logos, nous, ratio, intellectus*) może odkryć istnienie Boga, nawet bez pomocy transcendentnej. Potrzebne jest do tego jednak rzetelne poznawanie i poszanowanie otaczającego nas świata, spotkanie drugiego człowieka – osoby i wreszcie popatrzenie w siebie, wsłuchanie się w ten głos, który zaczyna mówić w człowieku, kiedy człowiek przestaje wołać i mówi po to, abyśmy mieli o czym opowiedzieć.

Dlatego też nie umniejszając znaczenia ludzkich możliwości intelektualnych w akcie wiary i nie tracąc z oczu zadań, jakie w tymże akcie musi podjąć ludzki rozum, trzeba jeszcze raz wyraźnie zaznaczyć, że wiara opiera się na świadectwie i autorytecie. Stąd nauczanie Kościoła przez całe wieki ukazuje swoisty pomost. Rozciąga się on między ciągłą potrzebą uzasadniania podstaw wiary, a otwarciem człowieka na wewnętrzne doświadczenie, związane z obecnością w nim Ducha Świętego. Oznacza to konieczny trud tworzenia i rozwoju nauk teologicznych, w każdym czasie tłumaczących ludzką wiarę, z jednej strony, a z drugiej, posłuszeństwo Bożemu objawieniu, które chroni przed błędami, pozwalając docierać do prawdy nieustannie wymykającej się czystej, intelektualnej spekulacji¹³⁹.

Jakże intrygujące jest w tej perspektywie, tak natarczywe wołanie Chrystusa Pana o wiarę i tak częste wyrzucanie braku wiary tym (Żydom), którzy nie mieli wątpliwości, że Bóg istnieje. Podobnie Jego zachwyt wszędzie tam, gdzie spotykał się z postawą wiary, jakby była ona czymś nadzwyczajnym, nawet dla Niego. Może więc nie chodzi tylko o świadomość, a nawet przekonanie, że Bóg istnieje. O co więc może chodzić?

Kiedy po śmierci Jezusa Apostołowie wrócili do Galilei i poszli łowić ryby, i nic im nie wychodziło, ponieważ już nie potrafili być takimi samymi ludźmi, jak wówczas, zanim Go spotkali, przyszedł do nich (J 21,1-19). W rozmowie z Piotrem, tym który trzykrotnie się Go wyparł, trzy razy zapytał: Piotrze czy mnie miłujesz? Czy ty mnie kochasz? A może w rozumieniu Chrystusa wiara powinna być odpowiedzią na to właśnie, najważniejsze pytanie. Wiara, rozumiana jako trudny do wytłumaczenia fenomen wzajemnego przyciągania między ukrytym Bogiem i starającym się zrozumieć siebie człowiekiem.

¹³⁸ Por. tamże, s. 96-97.

¹³⁹ Por. W. Granał, *Personalizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 237-239.