

Mariano DELGADO, Guido VERGAUWEN (red.), *Glaube und Vernunft — Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg (Schweiz) 2003 — 247 ss., ISBN 3-7278-1455-1

Encyklika JANA PAWŁA II *Fides et ratio* (1998) stała się początkiem szeroko zakrojonej debaty na temat relacji między wiarą a rozumem. W pierwszym okresie, bezpośrednio po publikacji papieskiego dokumentu, najbardziej rozpowszechnioną formą owej debaty były liczne sympozja i konferencje naukowe oraz „wykłady otwarte”, organizowane przez środowiska akademickie. W roku akademickim 1999/2000 serię wykładów otwartych, związanych z tematyką encykliki, zorganizował Uniwersytet we Fryburgu Szwajcarskim. Książka *Glaube und Vernunft — Theologie und Philosophie* jest zbiorem tekstów będących zapisem tych wykładów. Redaktorzy tomu zrezygnowali z formalnego podziału owych tekstów (artykułów), niemniej łatwo zauważyć, że tworzą one trzy odrębne grupy. Pierwsza „grupa” to zbiór jednoelementowy, zawierający artykuł, który umownie można nazwać „wstępnym”; artykuł ten ma charakter systematycznego wprowadzenia do poruszanej w książce problematyki (wyznacza „horyzont problemowy” wszystkich pozostałych opracowań). Do drugiej grupy należą teksty przedstawiające historyczne typy (modele, sposoby ujęcia) relacji między wiarą a rozumem. Trzecia grupa to zbiór opracowań ukazujących „religijno-wyznaniowy” kontekst tej relacji.

Artykuł wstępny: *Die Freimütigkeit des Glaubens und die Kühnheit der Vernunft* (s. 9–21), jest rekonstrukcją (i systematyzacją) kluczowych tez encykliki *Fides et ratio*. Jego autor, Guido Vergauwen, analizuje trzy konteksty problemowe encykliki; pierwszy kontekst związany jest z kwestią prawdy, drugi — z pytaniem o mądrość, trzeci — z problematyką wzajemnego odniesienia między teologią a filozofią. Zagadnienie prawdy, jak wiadomo, stanowi punkt wyjścia rozważań encykliki. Autor artykułu wyjaśnia, na czym ten punkt wyjścia polega. Nawiązując do wypowiedzi dokumentu, podkreśla on trzy istotne fakty: (1) człowiek, poruszony tajemnicą bytu i własnej egzystencji, nie ustaje w poszukiwaniu prawdy i sensu; (2) nauczanie Kościoła ukazuje pewien „konkretny model” pełnej i ostatecznej prawdy o świecie i o człowieku; (3) wyróżnikiem współczesnej kultury jest rezygnacja z poszukiwań prawdy fundamentalnej i zarazem ostatecznej, rozumianej jako „prawda bytu” — na rzecz prawd prowizorycznych i częściowych. Ostatni fakt wskazuje na głęboki kryzys prawdy. Sygnalizując drogi wyjścia z tego kryzysu, Jan Paweł II na pierwszy plan wysuwa postulat przywrócenia właściwej relacji między rozumem a wiarą, postulat syntezy rozumu i wiary — przy zachowaniu ich odrębności i autonomii. Vergauwen komentuje i rozwija przedstawione w encyklice uzasadnienie tego postulatu. Ze szczególną uwagą analizuje potencjalne i faktyczne skutki rozdziału rozumu i wiary (rozum odrzucający możliwość współpracy z wiarą pozostaje zamknięty na „nowe” horyzonty bytu i myśli, na radykalny wymiar rzeczywistości, prawdy i sensu; z kolei wiara bez wsparcia ze strony rozumu nie jest w stanie zagwarantować ważności swych przekonań). Kluczową rolę w jego argumentacji odgrywa (przejęta

z encykliki) kategoria odwagi: w ramach postulowanej syntezy niezbędna jest wzajemna odwaga rozumu i wiary; ze strony rozumu jest to odwaga myślenia metafizycznego i odwaga akceptacji prawd objawionych, ze strony wiary — odwaga twórczej współpracy z rozumem, w tym także otwartość na racjonalną krytykę własnych roszczeń.

Omawiając zarysowaną w *Fides et ratio* koncepcję mądrości, autor stara się doprecyzować odpowiedź na pytanie: Czym w swej istocie jest mądrość i jaką rolę pełni ona w odniesieniu do relacji między rozumem a wiarą? Według encykliki (biblijne) pojęcie mądrości wyraża najgłębszą i nierozłączną jedność rozumu i wiary; mądrość jest owocem i świadectwem tej jedności, potwierdza jej możliwość i wartość. Vergauwen rekonstruuje przyjęty w *Fides et ratio* sposób uzasadnienia tej zależności. Podkreśla przy tym jej dialektyczny charakter: z jednej strony rzeczą istotną jest „mądrościowe użycie rozumu”; ma ono miejsce wówczas, gdy rozum jest otwarty na wymiar tajemnicy oraz gdy człowiek, poszukując prawdy i sensu, szuka również „osoby”, której mógłby bez reszty zaufać, zawierzyć swoje życie; przy takim podejściu mądrość to także otwartość rozumu na Boga, na objawienie Boże i na religijny horyzont „prawdy uosobionej”; z drugiej strony konieczna jest również „mądrość wiary”, polegająca na tym, że wiara sama szuka zrozumienia swej treści i usprawiedliwienia swych roszczeń. Powyższe rozumienie mądrości spotykamy u klasyków myśli chrześcijańskiej; autor komentuje bliżej dwa przykłady podane w encyklice: stanowisko ANZELMA i koncepcję TOMASZA Z AKWINU.

W ostatniej części artykułu autor zajmuje się kwestią relacji między teologią a filozofią. Swoje rozważania zaczyna od wyjaśnień dotyczących miejsca i roli filozofii w poznaniu teologicznym. Stanowisko encykliki w tej materii jest jasne: ścisły związek wiary z rozumem przesądza o tym, że krytyczna refleksja nad wiarą z „natury rzeczy” zakłada obecność i udział filozofii, stanowiącej najbardziej właściwy w tym wypadku typ racjonalności; teologia korzysta z filozoficznej wiedzy o świecie i o człowieku, z kategorii języka filozoficznego i z wypracowanych w filozofii metod argumentacji. Vergauwen referuje stosowne tezy encykliki, opatrując je własnym komentarzem, objaśniającym konkretne aspekty współpracy teologii z filozofią. Następnie analizuje wskazane w *Fides et ratio* typy (modele) odniesienia filozofii do wiary (i do teologii). Końcowy fragment artykułu to szczegółowe omówienie wymogów, jakie teologia formułuje pod adresem (współczesnej) filozofii. W encyklice na pierwszy plan wysuwa się postulat filozofii integrującej badania hermeneutyczno-językowe z refleksją metafizyczną, wzorowaną na koncepcji św. Tomasza. Autor artykułu ukazuje szerszy kontekst i znaczenie tego postulatu.

Artykuł Vergauwena to rzeczowa i klarowna, choć nazbyt schematyczna rekonstrukcja tez i postulatów encykliki *Fides et ratio*. Autor obiektywnie i starannie referuje treść kolejnych rozdziałów papieskiego dokumentu, wnikliwie objaśnia sens najważniejszych twierdzeń, formułuje trafne spostrzeżenia i wnioski. Parokrotnie, przedstawiając stanowisko encykliki, polemizuje z poglądami włoskiego filozofa

G. VATTIMO, głoszącego radykalną niezależność rozumu od wiary i od jakiegokolwiek metafizyki; na użytek tej polemiki przywołuje stosowne wypowiedzi kard. J. RATZINGERA, akcentując ich spójność z doktryną *Fides et ratio*. Owa polemika „ożywia” nieco dyskurs przedstawionego tekstu. Cały artykuł ma jednak charakter przede wszystkim sprawozdawczy. Można sądzić, że takie było założenie autora; szkoda tylko, że czytelnik nie został o tym poinformowany (uprzedzony) w ramach wprowadzenia do artykułu.

Druga grupa tekstów omawianego tomu to, przypomnijmy, zbiór opracowań ukazujących konkretne modele relacji między wiarą a rozumem. Lektura dziewięciu artykułów pozwala poznać historyczno-kulturowy kontekst rozumienia owej relacji — od średniowiecza aż do początków epoki współczesnej. Oto krótka prezentacja poszczególnych opracowań tej grupy. (1) *Glaube und Vernunft an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert* (s. 23–44) to artykuł poświęcony zagadnieniu średniowiecznych kontrowersji wokół tytułowej relacji. Jego autor, Francois-Xavier PUTALLAZ, wykazuje, że „propagowany” przez św. Tomasza model harmonii rozumu i wiary nie był tak jednoznaczny, jak sugeruje to encyklika *Fides et ratio*; nie był to również model powszechnie akceptowany; świadczą o tym trzynastowieczne debaty teoretyczne i konflikty instytucjonalne, związane z interpretacją konkretnych prawd wiary. Autor analizuje przebieg tych debat i konfliktów (pokazując stosowne przykłady średniowiecznego racjonalizmu i fideizmu). Słuszności swojej tezy dowodzi w ramach wnikliwej analizy tekstów źródłowych. (2) Volker LEPPIN, w opracowaniu *Die spätmittelalterlichen moderni. Ein erster Emanzipationsversuch der Philosophie von der Theologie* (s. 45–60), omawia późnośredniowieczne próby uniezależnienia filozofii od teologii. Główna teza artykułu brzmi następująco: w toczącej się w XIV w. dyskusji nad epistemologiczną odmiennością filozofii i teologii (przy wciąż akceptowanym założeniu, że pierwsza służy drugiej) do głosu dochodzi wyraźna świadomość autonomii poznania i dyskursu filozoficznego; potwierdzeniem tej autonomii są dwa fakty: rozwój samodzielnej (niezależnej od teologii) filozofii języka oraz rewaloryzacja doświadczenia jako niezależnego źródła wiedzy. Leppin sugeruje, że tak pojętej autonomii filozofii nie należy postrzegać w kategoriach negatywnego rozdziału rozumu i wiary. (3) Artykuł Ady NESCHKE: *Marsilius Ficinus «De christiana religione»*. *Wissen und Glauben im Lichte des Platonismus der Renaissance* (s. 61–84), jest analizą opracowanej przez FICINO teorii syntezy rozumu i wiary. Autorka objaśnia trzy składniki tej teorii. Są to: (a) filozofia dziejów, ukazująca ostateczny sens historii ludzkiej w poznaniu Boga, ujmująca ów sens jako rezultat wzajemnego oddziaływania wiedzy i wiary; (b) „filozofia wiary”, pokazująca, że wiara, jako integralny akt ludzki, implikuje trwałą obecność rozumu; (c) nauka o poznaniu, zgodnie z którą poznanie to rekonstrukcja aktu stworzenia (Bóg jest koniecznym warunkiem i ostatecznym celem poznania ludzkiego). Neschke podkreśla platoński kontekst poglądów Ficino. (4) Mariano DELGADO, w opracowaniu zatytułowanym *Wie Leuchter und Leuchte. Verstand/Vernunft und Glaube nach Johannes vom Kreuz* (s. 85–103),

wykazuje, że św. JANA OD KRZYŻA koncepcja doświadczenia mistycznego stanowi przykład „dobrze pojętej” – odpowiednio wyważonej – syntezy wiary i rozumu. Według św. Jana „zasadniczym, bliższym i pewnym” źródłem „wiedzy” o Bogu jest wiara; nie jest to jednak źródło „samodzielne”; wiara potrzebuje wsparcia ze strony rozumu, bowiem zarówno w jej „standardowym” modelu, jak i w doświadczeniu mistycznym należy ustalić i uporządkować określone treści poznawcze, ocenić ich spójność i wartość, rozważyć ukryte w nich znaczenie; chodzi tylko o to, by zachować stosowny dystans do możliwości rozumu, by nie pomniejszyć roli wiary. Delgado, analizując stosowne wypowiedzi mistyka, omawia i objaśnia konkretne zasady postulowanej równowagi między rozumem a wiarą. (5) Artykuł Annemarie PIEPER: *Descartes, Spinoza, Kant. Zweiter Emanzipationsversuch der Philosophie von der Theologie* (s. 105–116), to drugi tekst na temat emancypacji filozofii; tym razem punktem odniesienia są poglądy KARTEZJUSZA, SPINOZY i KANTA. W wyniku swoich badań autorka dochodzi do wniosku, że w przypadku wszystkich trzech filozofów postulat niezależności ich dyscypliny od teologii jest (już) funkcją przyjętych założeń i zamierzonych celów argumentacji filozoficznej; najdobitniej świadczy o tym (odpowiedni) kontekst idei Boga. Według Pieper wszyscy trzej klasycy myśli nowożytnej przyjmowali czysto filozoficzne rozumienie tej idei, traktując ją jako niezbędny element systemu filozoficznego, a nie jako składnik świadomości religijnej. Zdaniem autorki dla Kartezjusza, Spinozy i Kanta rozłączność Boga rozumu i Boga wiary była nie tylko wyrazem emancypacyjnych dążeń filozofii, lecz także potwierdzeniem już istniejącej autonomii tej dyscypliny. Pieper konstatuje, że ów rozdział rozumu i wiary utrudnił interdyscyplinarny dyskurs o Bogu. (6) Francesco BERETTA, w opracowaniu *Katholische Kirche und moderne Naturwissenschaft von Galilei bis Darwin. Die Voraussetzungen einer konfliktgeladenen Begegnung* (s. 117–133), podejmuje wysiłek rekonstrukcji „założeń” (przyczyn) konfliktu między Kościołem a nowożytnymi naukami przyrodniczymi. W jego ocenie największą rolę w ramach owego konfliktu odegrały dwa „założenia”: niewłaściwa hermeneutyka wypowiedzi biblijnych oraz przeświadczenie o potrzebie teologicznej kontroli hipotez i teorii przyrodniczych. Autor bardzo szczegółowo omawia jedno i drugie. W zakończeniu swoich rozważań przywołuje powszechnie znane twierdzenie, że ów konflikt w żadnym wypadku nie był wyrazem sprzeczności rozumu i wiary, lecz historycznie i kulturowo uwarunkowanym „konfliktem interpretacji”. (7) Kolejny artykuł: *Pascal — Wittgenstein. Ein Vergleich* (s. 135–144), jest zapisem interesującej analizy komparatystycznej. Jego autor, Philibert SECRETAN, porównuje dwa (pochodzące z różnych epok i zdawałoby się dość odmienne) sposoby ujęcia relacji między wiarą a rozumem, wykazując ich faktyczną zbieżność. W toku swoich rozważań na pierwszy plan wysuwa on dwa argumenty na rzecz analogii łączącej stanowisko PASCALA i ujęcie proponowane przez WITTGENSTEINA. Po pierwsze, obydwaj filozofowie odwołują się do intuicji intelektualnej oraz do racji poznawczych o charakterze osobowo-egzystencjalnym, konstytuujących „wewnętrzną” pewność przekonań; obydwaj akcep-

tują kognitywną wartość wiary. Po drugie, obydwaj podkreślają znaczenie językowej ekspresji przekonań, w tym także przekonań wiary religijnej, oraz istnienie odpowiedniej „gramatyki wiary”, gwarantującej intersubiektywną ważność wypowiedzi religijnych. Lektura artykułu pozwala odkryć istotny wymiar syntezy rozumu i wiary. (8) Heinrich M. SCHMIDINGER, w szkicu *Zur Geschichte einer Aufklärung. Ausgangspunkte heutiger Religionskritik* (s. 145–159), zajmuje się kwestią założeń współczesnej krytyki religii. W wyniku swoich badań dochodzi on do wniosku, że dzisiejsza krytyka religii nie jest już związana z krytyką metafizyki, nie chodzi w niej o problem Boga i nie ma ona już wyraźnych (tradycyjnie pojętych) motywów antropologicznych; w ramach krytyki współczesnej, uwarunkowanej przez takie czynniki, jak utylitaryzm i powszechny relatywizm, dominują raczej motywy konkretne, częściowe i doraźne, mające pokazać pragmatyczno-sytuacyjną „nieważność” postaw i przekonań religijnych. Autor artykułu stwierdza, że podobna zmiana założeń i motywów powinna dotyczyć także apologii religii. Zwraca on uwagę, że encyklika *Fides et ratio* nie uwzględnia tego faktu. (9) Ostatni artykuł tej grupy: *Glaubenserfahrung und Vernunft im Schatten des Modernismus* (s. 161–178), jest próbą nowego (bardziej pozytywnego) spojrzenia na istotę i znaczenie modernizmu (chodzi o „ruch” intelektualno-religijny — i teologiczny — z początku XX w.). Jego autor, Peter NEUNER, omawia najpierw „urzędową” interpretację tego „ruchu”, wskazując na jej powierzchowność i jednostronność. W dalszej kolejności sam rekonstruuje kluczowe elementy „postawy modernistycznej” i objaśnia je na przykładzie analizy poglądów wybranych zwolenników tej postawy. Z jego rozważań wynika, że istotą modernizmu jest zwrot do podmiotu doświadczenia religijnego, do podmiotowych warunków, motywów i założeń wiary i egzystencji chrześcijańskiej; według teologów modernistycznych ludzkie doświadczenie religijne określa właściwy kontekst wiary chrześcijańskiej, która tylko wtedy jest autentyczna, gdy stanowi „empirycznie zapośredniczoną” odpowiedź na najważniejsze (przede wszystkim egzystencjalne) pytania człowieka. Autor artykułu wykazuje, że powyższa teza jest dzisiaj powszechnie akceptowaną normą poznania teologicznego (normą odzwierciedlającą właściwy model syntezy rozumu i wiary).

Merytoryczna wartość opracowań „drugiej grupy” polega na tym, że ukazują one, wspomniany już, historyczno-kulturowy (przede wszystkim filozoficzny) kontekst ujęcia, opisu i uzasadnienia relacji między wiarą a rozumem (należy dopowiedzieć, że jest to kontekst, w którym relacja wiary i rozumu określa kształt świadomości religijnej i wyznacza porządek myślenia religijnego). Rekonstrukcja tego kontekstu umożliwia wgląd w różne formy i sposoby dostosowania owej relacji do zmieniających się warunków kulturowych (intelektualno-poznawczych, religijnych i egzystencjalnych) i tym samym (z tej perspektywy) pozwala lepiej poznać jej naturę. Okazuje się bowiem, że związek wiary i rozumu jest zawsze kombinacją elementów stałych i zmiennych; lektura omówionych opracowań historycznych dostarcza rzetelnej — i aktualnie ważnej — wiedzy, przy pomocy której można te elementy

odróżnić i zdefiniować. W ostatecznym rozrachunku lektura owych opracowań prowadzi do kilku istotnych wniosków. Po pierwsze, dzieje zachodniej myśli filozoficznej i religijnej (religijno-teologicznej) potwierdzają zarówno teoretyczną, jak i egzystencjalną możliwość (i zasadność) ścisłej korelacji (syntezy) wiary i rozumu; pokazują też jej (teoretyczne i egzystencjalne) znaczenie (choć trudno nie zauważyć, że są również świadectwem istnienia opcji przeciwnej). Po drugie, perspektywa historyczna potwierdza złożoność i dynamikę — i tym samym swoistą „niejednoznaczność” i „nieostateczność” — powiązań zachodzących między wiarą a rozumem; charakter tych powiązań w dużym stopniu zależy od przyjętych (w obrębie konkretnego „paradygmatu”) założeń epistemologicznych; taki stan rzeczy sprawia, że trudno mówić o jednym, uniwersalnym (ponadczasowym i powszechnie obowiązującym) modelu syntezy wiary i rozumu (jak również o ich pełnej i trwałej harmonii); należy raczej uznać wartość (w porządku synchronicznym — przyjąć współistnienie) różnych — w ostatecznym rozrachunku komplementarnych — ujęć, proponujących odmienne, ale uzupełniające się sposoby rozumienia struktury, zakresu i funkcji owej syntezy. Jednocześnie badania historyczne pokazują, że na ogół, także w przypadku koncepcji uchodzących za „wzorcowe” (bliskie pełnej jedności), harmonia wiary i rozumu łączy się z elementami dysharmonii i dysproporcji, z nie dającą się usprawiedliwić asymetrią, z brakiem całkowitej (i ostatecznej) równowagi; to znaczy, że niezbędna jest stała troska o zachowanie owej harmonii. Po trzecie, już w toku badań historycznych można wyodrębnić konkretne „czynniki mediatywne” w relacji między wiarą a rozumem; relacja ta nie jest związkiem „samego” („czystego”) rozumu i „samej” („czystej”, abstrakcyjnie pojętej) wiary; jest to zawsze relacja obustronnie zapośredniczona: w doświadczeniu (ontologiczno-egzystencjalnym i religijnym), w strukturach (i regułach) języka, wreszcie w aktach rozumienia i interpretacji.

Wszystkie opracowania „drugiej grupy” zachowują tematyczny związek z encykliką *Fides et ratio*, choć tylko niektóre nawiązują do niej wprost. Każdy tekst jest interesującą, systematyczno-naukową próbą analizy konkretnego fragmentu ogólnie tylko zarysowanych w encyklice „dziejów relacji między wiarą a rozumem”. Dodajmy, że w swej całości jest to próba udana. Poszczególne artykuły przynoszą kompetentną odpowiedź na szereg ważnych pytań, nasuwających się w związku z lekturą papieskiego dokumentu, sygnalizując zarazem nowe problemy i potrzebę dalszych badań. W każdym przypadku mamy do czynienia z rzetelną, dobrze udokumentowaną analizą historyczną i z umiejętnym połączeniem tej analizy z systematyczną refleksją nad relacją wiary i rozumu. Teksty tej grupy poszerzają zarysowany w *Fides et ratio* horyzont historyczny, potwierdzając zarazem obiektywność i trafność jego rekonstrukcji. Trzy z nich sygnalizują przy tym potrzebę rewizji niektórych elementów „papieskiej historii idei”; w dwóch przypadkach [(1) i (8)] chodzi o postulat bardziej krytycznego podejścia do kwestii historycznych uwarunkowań relacji między wiarą a rozumem; w jednym opracowaniu (9) widoczna jest sugestia dotycząca nieco innej (nie aż tak negatywnej) oceny pewnych konkretnych nurtów i tendencji filozoficzno-religijnych.

Do „trzeciej grupy” należą cztery opracowania. Pierwszym z nich jest artykuł *Glaube und Vernunft. Eine katholische Position* (s. 179–190). Jego autor, Hansjürgen Verweyen, unika bezpośrednich (deklaratywnych) odniesień do kwestii konfesyjnego charakteru (konfesyjnej specyfiki) relacji między wiarą a rozumem, niemniej stanowisko, za którym się opowiada, można określić mianem „pozycji (opcji) katolickiej”. Wprowadzeniem do artykułu jest krótki opis „sytuacji duchowej”, określającej kontekst ideowy encykliki *Fides et ratio*. Za najbardziej istotny wyznacznik tej sytuacji Verweyen uważa „kryzys rozumu”, przejawiający się w takich zjawiskach, jak: sytuacjonizm i relatywizm poznawczy, zgoda na wyłącznie hipotetyczny charakter wszelkich prawd i przekonań czy subiektywizacja wartości. Zdaniem autora to oczywiste, że rozum „osłabiony”, z założenia rezygnujący z pytań o rzeczywistość nieuwarunkowaną i ostateczną, jest niezdolny do tego, by uzasadnić racjonalność (sensowność, spójność i ogólną ważność) wiary religijnej. W toku dalszych rozważań Verweyen dowodzi słuszności tej tezy, analizując kryzys „rozumu religijnego” widoczny w życiu religijno-kulturowym trzech społeczeństw: francuskiego, amerykańskiego (USA) i niemieckiego. Analiza ta potwierdza obecność negatywnych zjawisk religijnych (i religijno-etycznych), takich jak: „powierzchowny pluralizm”, relatywizm, fundamentalizm czy agnostycyzm. Autor konstatuje, że w podobnej sytuacji „racjonalną odpowiedzialność wiary” może zagwarantować wyłącznie myślenie odwołujące się do odpowiednio pojętej „filozofii pierwszej”: do filozofii zainteresowanej problematyką pytań ostatecznych i jednocześnie uwzględniającej dorobek współczesnej kultury intelektualnej. W jego przekonaniu warunki te spełnia synteza obejmująca elementy transcendentalnej filozofii podmiotu (z jej teorią poznawczą i osobowej samotranscendencji człowieka) i hermeneutyki filozoficznej (z jej teorią rozumiejącej rekonstrukcji sensu); nie spełnia ich natomiast metafizyka uprawiana w duchu św. Tomasza, do której nawołuje JAN PAWEŁ II w *Fides et ratio*. Stanowisko Verweyena łączy dwie ważne rzeczy. Z jednej strony jest ono jednoznaczne (i przekonująca) apologią tradycyjnej opcji katolickiej, zakładającej możliwość ostatecznego (filozoficznego) uzasadnienia wiary. Z drugiej strony zawiera ono projekt odważnej, twórczej modyfikacji założeń i struktury tego uzasadnienia.

Odmienne podejście do tej samej kwestii znajdujemy w opracowaniu *Die Vernunft des Glaubens. Eine evangelische Position* (s. 191–214). Autor tego tekstu, Ingolf U. DALFERTH, przedstawia własne stanowisko na temat relacji wiary i rozumu, traktując je jako reprezentatywne dla „opcji protestanckiej”. Swoje tezy formułuje on (i objaśnia) w ramach polemiki z poglądami Verweyena oraz na tle krytycznej oceny encykliki *Fides et ratio*. Oto zestaw twierdzeń, które Dalferth uznaje za podstawowe i konieczne dla deskrypcji powiązań zachodzących między wiarą a rozumem. (1) Wiara jest integralnym „aktem” (postawą) osoby ludzkiej, wyrażającym przekonanie o trwałej obecności Boga w życiu człowieka; implikuje ona udział rozumu, ponieważ jest świadomym i rozumiejącym doświadczeniem Boga; jednocześnie, wyznaczając określony sposób egzystencji, konstytuuje ona (również) określony sposób użycia rozumu (taki, przy którym życie religijne jawi się jako racjonalne); wiara

z natury swojej jest aktem rozumnym, wewnątrznie racjonalnym; w swej całości jest ona aktem (formą) egzystencji (a nie aktem poznawczym, wiedzotwórczym). (2) Rozum — jako centralny akt ludzkiego życia — jest zawsze rozumem „usytuowanym”, włączonym w kontekst egzystencji, w tym także w kontekst wiary bądź niewiary; w powiązaniu z wiarą (*Vernunft des Glaubens*) określa on racjonalność właśnie tej formy egzystencji. (3) Korelacja wiary i rozumu ma charakter wewnętrzny, konieczny i dialektyczny; nie ma wiary bez rozumu, nie ma też rozumu poza horyzontem wiary bądź niewiary (poza „alternatywą wiary i niewiary”; dualizm rozumu i wiary oraz rozumu i niewiary nie ma racji bytu). (4) Przejście od niewiary do wiary nie zależy od ważności kryteriów i argumentów rozumu filozoficznego — jest ono rezultatem działania łaski Bożej; argumenty rozumu nie tworzą samodzielnego pomostu między niewiarą a wiarą — są one co najwyżej racjonalnym potwierdzeniem (weryfikacją) określonego (związanego z wiarą) sposobu życia. Usprawiedliwienie wiary nie polega na poszukiwaniu uniwersalnych, epistemicznych podstaw świadomości religijnej — jest ono funkcją argumentacji teologicznej, uwzględniającej konkretne warunki i pytania, rozwijającej wewnętrzną (własną) rozumność wiary i wykazującej praktyczno-egzystencjalną pewność jej przekonań (chodzi zatem nie o zewnętrzne dowody prawdziwości wiary, lecz o legitymizację związanego z nią sposobu życia).

Stanowisko Dalfertha to ujęcie godne uwagi, dające do myślenia. Jest ono przede wszystkim systematyczną — współczesną — interpretacją „opcji protestanckiej”, ale jako takie stwarza zarazem możliwość pogłębionego spojrzenia na kształt i charakter „opcji katolickiej”. Zasługą autora artykułu jest to, że ukazuje on bardzo ważne — w katolickim ujęciu być może nie zawsze dostatecznie widoczne — aspekty wiary i rozumu (i zachodzącej między nimi relacji). Uznać i docenić należy trafną krytykę epistemicznego modelu wiary (i epistemicznego modelu syntezy wiary i rozumu) oraz argumenty przemawiające za tym, że rolą filozofii nie jest tworzenie (niezależnych) podstaw wiary i teologii. Wartością samą w sobie jest wreszcie wyrażenie prymatu, tożsamości i autonomii wiary. Wydaje się jednak, że autor przesadnie akcentuje odmiennność opcji protestanckiej i katolickiej, sugerując wręcz ich alternatywny charakter. Tymczasem dzisiejsze ujęcie katolickie, dalekie od neoscholastycznego dualizmu rozumu i wiary, respektuje większość podnoszonych przez Dalfertha tez i postulatów; dotyczy to takich kwestii, jak: wewnętrzna racjonalność i praktyczno-egzystencjalna pewność wiary, znaczenie konkretnych uwarunkowań życia i myślenia religijnego czy „towarzysząca” (a nie aprioryczno-fundamentalna) obecność filozofii w argumentacji teologicznej. Można więc mówić o „zasadniczej” zgodności obydwu opcji. Należy też (w odniesieniu do tego, co je różni) przyjąć ich komplementarność; konstruktywny (konstruktywno-korygujący) wkład opcji katolickiej przejawia się, między innymi, w widocznym zrównoważeniu teoretycznej (teoretyczno-filozoficznej) i praktyczno-egzystencjalnej weryfikacji wiary (w teologii protestanckiej dominuje drugi sposób weryfikacji).

Artykuł ukazujący prawosławny punkt widzenia: *Russische Religionsphilosophie im Lichte der Enzyklika «Fides et ratio»*. Eine orthodoxe Position (s. 215–236), jest

analizą koncepcji czterech rosyjskich filozofów religii (XIX i XX w.), przywołanych w encyklice Jana Pawła II. Filozofami tymi są: V. SOŁOWIEW, P. FLORENSKI, P. CZADAJEW i V. LOSSKY. Autor artykułu, Vladimir IVANOW, bada głoszone przez nich poglądy, poszukując odpowiedzi na pytanie o te cechy („niezależnej”) rosyjskiej myśli religijnej, które tłumaczą współczesny, prawosławny kontekst relacji wiary i rozumu. W jego ocenie do podstawowej grupy tych cech należy zaliczyć następujące: twórczy związek z nowożytną i współczesną filozofią zachodnią, krytyczny stosunek do tradycyjnej, kościelnej myśli prawosławnej, dążenie do odnowy teologii jako krytycznej refleksji nad doświadczeniem wiary, w tym także do odnowy (i pogłębienia) teologii mistycznej, próby dialogu z kulturą świecką oraz dążenie do większej integracji wiary z życiem społecznym. Z lektury artykułu wynika, że rosyjscy filozofowie religii nawołują do przemyślenia idei i wartości związanych z historycznym dziedzictwem prawosławia; chodzi im przy tym o to, by uwydatnić specyficzny, duchowy profil ortodoksji i jednocześnie oczyścić ją z „negatywnych” — w tym także irracjonalnych — elementów kultury wschodniej. Autor — słusznie, jak się wydaje — sugeruje, że główną intencją tego typu postawy jest ugruntowanie trwałej syntezy wiary i rozumu, co zbliża myśl prawosławną do zachodniej myśli chrześcijańskiej. Wypada jednak zauważyć, że w niewielkim tylko stopniu tłumaczy on, na czym polega ów specyficzny, duchowy profil ortodoksji.

Religion und Vernunft im Judentum. Eine jüdische Position (s. 237–246) to ostatni tekst omawianej „grupy” (i całego tomu). Jego autor, Ernst L. EHRLICH, zaczyna od rozważań dotyczących biblijnego „fenomenu” mądrości oraz teologii Talmudu; w jednym i drugim przypadku dostrzega „właściwy” model syntezy wiary i rozumu. W drugiej części artykułu analizuje stosowne poglądy MAJMONIDESA (1135–1204) i H. COHENA (1842–1918). Zasadą średniowiecznego filozofa jest opracowanie zasad racjonalnej hermeneutyki biblijnej: hermeneutyki pozwalającej wykazać jedność „profetycznego i filozoficznego sposobu myślenia”. Autor artykułu podkreśla trwałe znaczenie propozycji i ustaleń Majmonidesa. Z kolei w toku analizy poglądów Cohena eksponuje pewien konkretny kierunek ich ewolucji: od (właściwego dla etycznej interpretacji religii) antropocentryzmu do teocentryzmu, od religijnego subiektywizmu do koncepcji zakładającej obiektywny charakter objawienia Bożego i osobowy dialog między Bogiem a człowiekiem; antropocentryzm był równoznaczny z „religią rozumu”, z praktyczną eliminacją wiary, teocentryzm oznaczał powrót do pierwotnej syntezy wiary i rozumu. Autor uważa, że taki właśnie kierunek ewolucji poglądów Cohena określił charakter głównego nurtu współczesnej, żydowskiej filozofii religii. Poglądy takich filozofów, jak F. ROSENZWEIG, M. BUBER czy E. LEVINAS zdają się potwierdzać trafność podobnej hipotezy.

Wszystkie cztery teksty trzeciej „grupy” są przykładem solidnej, systematycznej i kompetentnej refleksji naukowej. Rzeczowe podejście do tematu, dogłębna analiza zagadnień, czytelna ekspozycja tez i wniosków — to tylko niektóre zalety przedstawionego w nich dyskursu. Każdy z czterech artykułów ukazuje i wyjaśnia stosowny, religijno-wyznaniowy kontekst relacji między wiarą a rozumem. Ich autorzy koncen-

trują się na rekonstrukcji jednego kontekstu, nie nawiązując do pozostałych (wyjątkiem jest tutaj artykuł Dalfertha), niemniej formułowane przez nich wnioski pozwalają na przyjęcie „hipotezy ekumenicznej”; głosi ona, że i w teologii trzech wyznań chrześcijańskich, i w teologii judaizmu obecne jest stałe dążenie do korelacji wiary i rozumu, religii i kultury, teologii i filozofii. Z lektury czterech opracowań wynika, że można mówić o (międzywyznaniowej i judeochrześcijańskiej) zgodności założeń i intencji tego dążenia; różne są tylko ujawniające się w nim (historycznie uwarunkowane) horyzonty problemowe i metody jego realizacji; przy czym zróżnicowanie oznacza tutaj komplementarność dróg prowadzących do „dobrze pojętej” syntezy wiary i rozumu.

Przesłanie encykliki *Fides et ratio* można odczytać (również) w kategoriach zachęty do dalszych badań, do refleksji filozoficzno-teologicznej, pogłębiającej właściwe rozumienie syntezy wiary i rozumu. Książka *Glaube und Vernunft — Theologie und Philosophie* jest odpowiedzią na ten rodzaj zachęty. Autorzy zamieszczonych w niej opracowań podjęli wysiłek wszechstronnej i gruntownej analizy warunków możliwości, założeń i struktury owej syntezy. W toku swoich rozważań ukazali nowe argumenty, przemawiające za jednością rozumu i wiary. Ujawnili też nowe pytania i problemy. Okazuje się, że obecnie duże kontrowersje budzi, między innymi, kwestia możliwości (i potrzeby) „ostatecznego” (racjonalno-filozoficznego) uzasadnienia wiary. Przedmiotem sporu jest także dobór stosownej filozofii, użytecznej w refleksji nad wiarą. Przemyślenia autorów analizujących zarówno historyczny, jak i religijno-wyznaniowy kontekst relacji wiary i rozumu mogą być (i z pewnością są) ważną inspiracją w poszukiwaniu właściwych rozwiązań jednej i drugiej kwestii. W swej całości przedstawione w książce wyniki badań stanowią cenny wkład do współczesnej debaty na temat racjonalności wiary i myślenia religijnego.

Ks. Jan Cichoń

* * *