

Ks. JAN CICHON  
Opole, UO

## JOSEPHA RATZINGERA UZASADNIENIE SYNTEZY WIARY I ROZUMU

1. Biblijny kontekst argumentacji – 2. Związek biblijnej idei Boga z ideą bytu – 3. Związek biblijnej idei Boga z rozumieniem świata i człowieka – 4. Uniwersalizm biblijnej idei Boga – 5. Argumentacja historyczna – 6. Wczesnochrześcijański model syntezy wiary i rozumu – 7. Krytyka nowożytnej opozycji wiary i rozumu – 8. Argumentacja systematyczna – 9. Normatywny model relacji między wiarą a rozumem – 10. Konieczne racje syntezy wiary i rozumu

W rozważaniach Josepha Ratzingera poświęconych zagadnieniu noetycznej struktury aktu wiary ważne miejsce zajmuje opis relacji między wiarą a rozumem, połączony z odpowiednim uzasadnieniem syntezy wiary i rozumu. W szerszym ujęciu rolę tego uzasadnienia pełni już sama koncepcja (teoretyczna interpretacja) wspomnianej struktury<sup>1</sup>. Wszystkie trzy wyróżnione w niej kategorie: doświadczenie, rozumienie i poznanie prawdy, to czynności, które współtworzą normatywny model struktury poznawczej i jednocześnie wykazują trwały związek z rozumem; rozum stymuluje każdą z tych czynności, wyznacza porządek ich realizacji, stanowi narzędzie wewnętrznej kontroli. Mowa zatem o kategoriach i czynnościach określających standardowo pojętą racjonalność poznania ludzkiego; poznanie racjonalne to poznanie oparte na doświadczeniu, zapośredniczone w aktach rozumiejącego wglądu i nastawione na ujęcie obiektywnej prawdy. W ramach takiej perspektywy przedstawiony przez Ratzingera model noetycznej struktury aktu wiary sam w sobie ukazuje i usprawiedliwia racjonalność tego aktu. Ale w pismach Ratzingera znajdujemy także konkretne argumenty na rzecz syntezy wiary i rozumu.

---

<sup>1</sup> Zob. J. RATZINGER, *Glaube als Erkenntnis und als Praxis — die Grundoption des christlichen Credo*, w: TENŻE, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 69–78; TENŻE, *Glaube und Erfahrung*, w: tamże, s. 359–372; TENŻE, *Glaube und Wissen*, w: TENŻE, *Glaube und Zukunft*, München 1970, s. 13–35; TENŻE, *Wiara w dzisiejszym świecie*, w: TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowa, Kraków 1996, s. 31–70; TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, w: TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 168–183; por. J. CICHON, *Wiara i poznanie. Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (I–II)*, RTSO 29 (2009), s. 53–91; RTSO 30 (2010), s. 47–80.

Można przy tym odróżnić trzy konteksty argumentacji: biblijny (egzegetyczny), historyczny i systematyczny; w ramach pierwszego Ratzinger wykazuje racjonalność biblijnej wiary w Boga; w ramach drugiego omawia i analizuje konkretne — znane z późniejszych dziejów myśli chrześcijańskiej — przykłady syntezy i rozdziału wiary i rozumu; w ramach trzeciego wskazuje normatywny model i konieczne racje syntezy wiary i rozumu. Poniższe opracowanie jest próbą rekonstrukcji wymienionych kontekstów uzasadnienia tej syntezy.

## 1. Biblijny kontekst argumentacji

Podjmując zadanie uzasadnienia racjonalnego charakteru biblijnej wiary w Boga, Ratzinger koncentruje uwagę na samej idei Boga. Kluczowy motyw jego rozważań można przedstawić w postaci następującego pytania: w jakim znaczeniu biblijna idea Boga, zarówno w ramach swej wewnętrznej struktury, jak i w ramach struktury (semantycznej) wyznaczonej przez reguły dyskursu biblijnego, jest świadectwem syntezy wiary i rozumu? Szukając odpowiedzi na to pytanie, Ratzinger analizuje sposób rozumienia owej idei (jej przedmiotowe i podmiotowe znaczenie), charakter współtworzących ją wyobrażeń i form poznawczych oraz sposób jej weryfikacji. Podkreśla przy tym fakt ewolucji biblijnej idei Boga i wskazuje podstawowe etapy (i konteksty) tej ewolucji; są to (1) wiara Abrahama, (2) wiara Mojżesza, (3) wiara Izraela na wygnaniu, (4) wiara przedstawiona w literaturze mądrościowej oraz (5) wiara chrześcijańska<sup>2</sup>. Rezultatem analizy biblijnej idei Boga jest rekonstrukcja konkretnych (rzeczowych i formalnych) elementów i cech tej idei (w tym także wyobrażeń i form poznawczych ujmujących ontyczne i operatywne przymioty Boga). Najważniejsze z nich, przedstawione w porządku uwzględniającym wskazane etapy (konteksty), to: (ad 1) transcendencja i świętość Boga, odniesienie do całej rzeczywistości, osobowe, niezwiązane z miejscem i czasem, naznaczone autentyczną troską odniesienie do człowieka, przyszłość jako horyzont i obietnica jako właściwa kategoria działania Boga; (ad 2) wymiar tajemnicy (Bóg jest rzeczywistością nieskończoną i niepojętą), jedyność Boga, proegzystencja i wierność Boga, związek (idei Boga) z ideą bytu; (ad 3) nieograniczony zakres odniesień i działań Boga (Bóg Izraela jest, jednocześnie, Bogiem wszystkich ludów); (ad 4) nieskończona, stwórcza mądrość Boga, związek (idei Boga) z rozumieniem świata, jednoznaczny monoteizm; (ad 5) jedność boskiej i ludzkiej natury w osobie Jezusa, pełny uniwersalizm (idei Boga i prawdy o Bogu), radykalna proegzysten-

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, w: TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 116–125.

cja Boga (bycie w nieograniczonej miłości z człowiekiem)<sup>3</sup> Wymienione elementy i cechy biblijnej idei Boga (i stosowne przymioty Boga) nie zostały określone w systematycznej refleksji o Bogu; ukształtowały się one (i uwybraźniły) w narracji przedstawiającej konkretne (stwórcze i zbawcze) działanie Boga, będącej ekspresją wiary w Boga i w objawienie Boże (osobowo-egzystencjalnego doświadczenia wiary). Ale wszystkie wskazują na związek wiary z rozumem; wszystkie ukształtowały się (i uwybraźniły) w korelacji objawienia Bożego i ludzkich poszukiwań prawdziwej natury Boga, w polu odniesień między objawieniem i wiarą w Boga z jednej strony a rozumieniem świata i samorozumieniem człowieka z drugiej, wreszcie w ramach krytyki fałszywych wyobrażeń religijnych, w ramach świadomie podjętej, przemyślanej i skutecznej próby przewyciężenia ograniczeń i sprzeczności mitologicznych przedstawień Boga<sup>4</sup>. W ostatecznym rozrachunku wszystkie współtworzą prawdziwy, wewnętrznie spójny i czytelny obraz Boga: obraz oparty na danych objawienia i (jednocześnie) uformowany w rozumiejącym (intelektualnie zaangażowanym) doświadczeniu wiary, w uruchomionej przez to doświadczenie spontanicznej myśli o Bogu. Można więc powiedzieć, że biblijny obraz Boga jest świadectwem syntezy wiary i rozumu. Tylko w porządku tej syntezy — w połączeniu wiary z określoną wizją (interpretacją) świata (natury i dziejów), z ideą całej rzeczywistości — możliwy był sensowny i zrozumiały przekaz prawdy o Bogu transcendentnym, jedynym i „uniwersalnym”: o Bogu, który (w odróżnieniu od bóstw innych religii) radykalnie przekracza skończony porządek bytowy i jednocześnie wszystko ogarnia, wszystko określa i nad wszystkim panuje, o Bogu powołującym wszystko do istnienia i podtrzymującym wszystko w istnieniu, o Bogu obecnym w świecie i w historii. Tylko w porządku owej syntezy — w połączeniu wiary z określoną interpretacją człowieka — możliwy był sensowny i zrozumiały przekaz prawdy o osobowej relacji między Bogiem a człowiekiem: prawdy o Bogu udzielającym się człowiekowi, dającym mu trwałe oparcie w życiu, gwarantującym ostateczne spełnienie. Jednym słowem: tylko w ramach współtworzącej biblijny dyskurs o Bogu syntezy wiary i rozumu możliwe było ukazanie całkowitej inności Boga (zarówno w stosunku do skończonego porządku bytowego, jak i w stosunku do bóstw innych religii) z jednej strony i dynamicznej relacji Boga do świata i do człowieka z drugiej; zatem tylko w ramach owej syntezy możliwe było ukazanie prawdziwej natury Boga. W swoim uzasadnieniu syntezy wiary i rozumu uwzględ-

<sup>3</sup> Tamże; J. RATZINGER, *Biblijna wiara w Boga*, w: TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 105–125; por. A. DEISSLER, *Der Gott des Alten Testaments*, w: J. RATZINGER (red.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1973, s. 45–58; W. THÜSING, *Das Gottesbild des Neuen Testaments*, w: tamże, s. 59–86.

<sup>4</sup> Zob. RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 123–125; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, w: TENŻE, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006, s. 17–20.

niającym biblijny kontekst argumentacji Ratzinger odwołuje się do trzech szczególnych świadectw racjonalności biblijnej idei Boga.

## 2. Związek biblijnej idei Boga z ideą bytu

Pierwszym — wyróżnionym przez Ratzingera — świadectwem racjonalności biblijnej idei Boga jest związek tej idei z ideą bytu. Źródłem tej zależności należy szukać w opowiadaniu o płonącym krzewie: w relacji z dialogu między Bogiem a Mojżeszem (Wj 3,13-15). Chodzi o tekst wprowadzający imię Jahwe jako normatywne imię Boga. Imię to implikuje historiozbawczy sens i historiozbawcze uzasadnienie: Jahwe, Bóg obiecujący wyzwolenie z niewoli egipskiej, to Bóg tożsamy z Bogiem ojców (z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba), z Bogiem przymierza; jest to Bóg spełniający swoje obietnice, dochowujący wierności przymierzu, realizujący to przymierze w porządku konkretnych wydarzeń. Ale istotne jest także filologiczne znaczenie nadane imieniu Jahwe; współokreśla je słowo „być” („jestem”). Sugeruje to, że biblijne imię Boga ma określony związek z ideą bytu<sup>5</sup> Uwyrażenie tego związku umożliwił grecki przekład Księgi Wyjścia, w którym pojawiło się pojęcie istnienia: „Jestem, który jestem” zostało przetłumaczone na „Jestem tym, który istnieje”. Grecka formuła nawiązuje do filozoficznej idei bytu; eksponuje istnienie Boga; sugeruje, że istnienie jest ontyczną istotą Boga; w jej świetle Bóg jest bytem realnie istniejącym i zarazem bytem absolutnym, pełnią bycia<sup>6</sup>. Podobne pojęcie Boga było obecne w greckiej myśli filozoficznej; było to pojęcie utworzone w porządku ontologiczno-metafizycznej refleksji nad światem<sup>7</sup> W ten sposób, za sprawą greckiego przekładu, biblijne imię Boga otrzymało filozoficzną (ontologiczno-metafizyczną) interpretację; stanowiła ona ważny składnik teologii wczesnochrześcijańskiej, teologii średniowiecznej i nowożytnej teologii katolickiej; najpełniejszą jej formą było Tomaszowe pojęcie Boga jako „bytu koniecznego” (*ipsum esse subsistens*)<sup>8</sup>. W obrębie współczesnej egzegezy i współczesnej teologii przyjmuje się, że formuła biblijna ustanawiająca imię Jahwe ma przede wszystkim sens historio-

<sup>5</sup> RATZINGER, *Biblijna wiara w Boga*, s. 105–107.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 107–109; J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, München – Zürich 1960, s. 16–18.

<sup>7</sup> Zob. E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, s. 25–40, 43–68; O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983, s. 13–26; W. WEISCHEDEL, *Die Philosophische Theologie in der Antike*, w: TENZE, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. I, Darmstadt 1998, s. 39–69; J. MÖLLER, *Die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte*, w: HFTh<sup>2</sup> 1, s. 47–49.

<sup>8</sup> CORETH, *dz. cyt.*, s. 106–107; W. BREUNING, *Nauka o Bogu*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 92–94.

zbawczy (i osobowo-egzystencjalny); podkreśla się, że słowo „jestem” wyraża przede wszystkim obecność (i bliskość) Boga; znaczy ono „jestem tutaj”, „jestem dla was”; objaśniając swoje imię, Bóg nie ukazuje swojej istoty, nie tłumaczy swojej struktury bytowej, lecz zapewnia o swojej bliskości, oferuje swoją pomoc, potwierdza swoje bycie dla człowieka<sup>9</sup>. Eksponując powyższe ujęcie, wielu współczesnych egzegetów i teologów przeciwstawia je interpretacji ontologiczno-metafizycznej; bardzo często oznacza to całkowite odrzucenie tej interpretacji (jako obcej objawieniu) i tym samym przyjęcie koncepcji wykluczającej obecność ontologiczno-metafizycznych momentów w biblijnej idei Boga<sup>10</sup>. Ratzinger krytykuje takie stanowisko i przedstawia własne wyjaśnienie tej kwestii. Powołując się na przepowiedanie Deuteroizajasza (Iz 40,6-8; 41,4; 44,6; 48,12), wykazuje, że imię Jahwe (utworzone przy pomocy słowa „jestem”) oznacza obecność Boga rozumianą (także) jako „trwanie”; wszystkie rzeczy (i sprawy) tego świata przemijają, są z natury nietrwałe; tylko Bóg „jest zawsze”, „trwa na wieki”; rysuje się tutaj oczywista zależność: tylko tak pojęty Bóg może być dla człowieka rękojmnią, trwałym oparciem w życiu; tylko Bóg, który „jest” i trwa („ponad wszelką nietrwałością”), któremu przysługuje trwałe, nieprzemijające istnienie, może być Bogiem bliskim, przychodzącym człowiekowi z pomocą w konkretnej sytuacji egzystencjalnej, przynoszącym rzeczywiste zbawienie (spełniającym zbawcze obietnice)<sup>11</sup>. „Trwanie” Boga ma swój ontologiczny wymiar; wskazuje na obiektywne istnienie — na obiektywną rzeczywistość — Boga, na to, że Bóg objawienia i wiary jest „bytem w sobie”; tylko to, co posiada status „bytu w sobie”, trwa. To znaczy, że trwanie Boga, o jakim mówi imię Jahwe, wskazuje na wewnętrzny i zarazem konieczny związek idei Boga z ideą bytu. Ratzinger uważa ten związek za fundamentalny. Jego argumentacja jest apologią, w tym także weryfikacją, ontologicznego momentu biblijnej idei Boga. W integralnym ujęciu tej idei należy uwzględnić dwa (współtworzące ją) momenty: osobowo-egzystencjalny, związany z historiozbawczym działaniem Boga, i ontologiczny, związany z bytową naturą Boga. Pierwszy jest z pewnością bardziej widoczny, występuje bowiem w pierwszym planie biblijnej narracji o Bogu; jest to moment obejmujący to wszystko, co określa i wyraża imię Boga: ono usta-

<sup>9</sup> Zob. RATZINGER, *Biblijna wiara w Boga*, s. 117–118; por. A. DEISSLER, *Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*, MySal 2, s. 246–247; H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988, s. 96–97; J. WERBICK, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg 2007, s. 33–35; CH. DUQUOC, *Gott gibt sein Wort*, w: P. EICHER (red.), *Neue Summe Theologie*, t. I: *Der lebendige Gott*, Freiburg 1988, s. 42–47.

<sup>10</sup> Zob. A. LA COCQUE, *Objawienie objawień*, w: A. LA COCQUE, P. RICOEUR, *Mysleć biblijnie*, tł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 309–338; P. RICOEUR, *Od interpretacji do przekładu*, w: *tamże*, s. 339–376; TENŽE, *Gott nennen*, w: B. CASPER (red.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg 1981, s. 65–66.

<sup>11</sup> RATZINGER, *Biblijna wiara w Boga*, s. 118–120.

nawia osobowo-egzystencjalną relację między Bogiem a człowiekiem i nadaje stosowny charakter biblijnej historii zbawienia<sup>12</sup>. Natomiast moment ontologiczny występuje w warstwie ukrytych założeń biblijnej wiary w Boga i biblijnych wypowiedzi o Bogu; obejmuje on to wszystko, co dotyczy istoty Boga jako bytu w sobie, jako Tego, któremu przysługuje obiektywne, niezależne i trwałe istnienie, który „jest zawsze” (i tym różni się nie tylko od rzeczy i od człowieka, lecz także od przemijających bogów innych religii), który wszystko określa (powołując wszystko do istnienia i podtrzymując wszystko w istnieniu). Obydwa momenty stanowią komplementarne i wzajemnie uwarunkowane składniki biblijnej idei Boga; tworzą one rodzaj wewnętrznej syntezy, można więc mówić o ich jedności; pokazuje to (i potwierdza) struktura semantyczna imienia Jahwe: już samo imię Boga, będące kategorią osobowo-egzystencjalną i historiozbawczą, implikuje ontologiczne znaczenie<sup>13</sup>

Związek z ideą bytu jest podstawą racjonalności biblijnej idei Boga (i tym samym biblijnej wiary w Boga); przynajmniej w tym znaczeniu, że wskazując na obiektywne i trwałe istnienie Boga, wskazuje zarazem na przedmiotową ważność tej idei (w szerszej perspektywie — na przedmiotową ważność wszelkich biblijnych wypowiedzi o Bogu) i umożliwia jej przekształcenie w spójne (racjonalne) pojęcie Boga. Związek ten ustanawia pewien rodzaj koniecznej struktury ontologicznej, określającej i porządkującej rzeczywistość dostępną w objawieniu i w aktach wiary, i w ten sposób umożliwia obiektywny, sensowny i spójny (a więc racjonalny) dyskurs o Bogu objawienia i wiary: o nadprzyrodzonym, osobowym życiu Boga, o Jego stwórczym i zbawczym działaniu, o Jego osobowym odniesieniu do człowieka. Chodzi o dyskurs zasadniczo narratywny, ale wykazujący także obecność stosownej refleksji; odniesienie do idei bytu umożliwia — widoczne w Biblii — próby bliższej (rozumiejącej) determinacji istoty oraz ontycznych i operatywnych przymiotów Boga, jak również próby uprawomocnienia prawdy o realnym istnieniu Boga.

Zatem — w argumentacji rozwijanej przez Ratzingera — ontologia biblijnej wiary w Boga i biblijnej mowy o Bogu jest właściwym kontekstem uzasadnienia biblijnej syntezy wiary i rozumu; ontologiczne momenty konstytuują racjonalność biblijnej idei Boga. Świadectwem tej racjonalności jest (występujący w Biblii) rzeczowy, sensowny i spójny dyskurs o Bogu objawienia i wiary; semantyczne ka-

<sup>12</sup> Tamże, s. 122–124; por. WERBICK, *dz. cyt.*, 33–35; DUQUOC, *art. cyt.*, s. 42–47.

<sup>13</sup> RATZINGER, *Biblijna wiara w Boga*, s. 124–125; por. DUQUOC, *art. cyt.*, s. 47–55; M. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, s. 218–219; M. BUBER, *Dwa typy wiary*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 83; R. SCHAEFFLER, *Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe*, w: G. WIELAND (red.), *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn 1997, s. 197–217; TENZE, *Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Freiburg 2006, s. 23–60.

tegorie tego dyskursu umożliwiają krytykę fałszywych wyobrażeń Boga i jednocześnie pozwalają w poprawny i zrozumiały sposób opisać bytową naturę Boga oraz Jego osobowe życie i zbawcze działanie; w ramach owego dyskursu pierwotnie mało precyzyjny, nie zawsze jednoznaczny obraz Boga przechodzi w rzeczowe i spójne pojęcie Boga. Ratzinger wykazuje, że te logiczno-poznawcze i logiczno-językowe kryteria racjonalności biblijnej idei Boga mają ontologiczny fundament. Odstaniający się w ewolucji biblijnej idei Boga związek tej idei z ideą bytu oznacza, że Bóg wiary biblijnej ma określony status ontyczny: jest bytem realnie istniejącym, któremu przysługuje obiektywne i trwałe istnienie, posiada określoną naturę bytową, działa proporcjonalnie do swej istoty; wiara w Boga (w biblijnym ujęciu) jest określoną postawą człowieka wobec rzeczywistości (postawą, w porządku której rzeczywistość skończoną postrzega się w koniecznej, najpierw ontycznej relacji do rzeczywistości nieskończonej). I nie ulega wątpliwości, że tylko na bazie takich (a więc ontologicznych) założeń możliwy jest rzeczowy, sensowny i spójny dyskurs o Bogu objawienia i wiary; tylko dyskurs o Bogu określającym całą rzeczywistość (powołującym wszystko do istnienia i podtrzymującym wszystko w istnieniu, ustanawiającym logiczny i aksjologiczny porządek świata — natury i dziejów — i egzystencji ludzkiej), o Bogu nieskończonym i wiecznym, który „(...) stoi ponad przestrzenią i czasem, którego nic nie wiąże, a który wszystko wiąże w sobie”<sup>14</sup>, może być rzeczowym, sensownym i spójnym dyskursem o Bogu Stwórcy, o Bogu ukazującym swoje nadprzyrodzone życie, objawiającym się w konkretnej historii zbawienia, udzielającym się człowiekowi w porządku osobowej relacji. Na obecność założeń ontologicznych wyraźnie wskazują wypowiedzi biblijne nawiązujące do opowiadania o płonącym krzewie (do imienia Jahwe); chodzi o wypowiedzi, w których „jestem” Boga zostało przeciwstawione „(...) przemijaniu świata i jego bogów”<sup>15</sup>; chodzi o wypowiedzi, w których Bóg Izraela, przeciwstawiony bożkom partykularnym, został uznany za Boga wszystkich ludów i narodów. Obiektywne i trwałe istnienie oraz uniwersalizm Boga to w tym wypadku kluczowe momenty, mające charakter ontologicznych założeń biblijnego teizmu; określają one racjonalność biblijnej idei Boga oraz, tym samym, biblijnej wiary w Boga i biblijnej mowy o Bogu; w tym znaczeniu są podstawą biblijnej syntezy wiary i rozumu<sup>16</sup>

<sup>14</sup> RATZINGER, *Biblijna wiara w Boga*, s. 124.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 119–120.

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 124–125; RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 119–123; TENŻE, *Fides et ratio*, w: T. STYCZEŃ, W. CHUDY (red.), *Jan Paweł II. Fides et ratio. Tekst i komentarze*, Lublin 2003, s. 97–98; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 17–20. Należy w tym miejscu odnotować, że w koncepcji Ratzingera rozwinięciem tezy o wewnętrznym i trwałym związku biblijnej idei Boga z ideą bytu jest stanowisko eksponujące ontologiczny kontekst biblijnej idei historii zbawienia; zob. J. RATZINGER, *Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie*, w: TENŻE, *Theologische Prinzipienlehre*, s. 180–199.

Do wniosku mówiącego, że racjonalność biblijnej wiary w Boga jest funkcją stosownych założeń ontologicznych, dochodzą także inni autorzy, najczęściej w ramach bezpośredniej analizy ontologicznych implikacji dyskursu biblijnego. Do grupy tych autorów należą m.in.: P. TILlich, F. COPLESTON, W. PANNENBERG, C. TRESMONTANT, L. SCHEFFCZYK i K. LEHMANN<sup>17</sup>. Wszyscy oni zwracają uwagę, że z biblijną ideą Boga wiążą się pewne terminy i kategorie ontologiczne, takie jak: byt, istnienie, natura, duch, moc, jedność, nieskończoność, wieczność i czas; mają one swój udział w biblijnej narracji o Bogu; pełnią w niej funkcję heurystyczną, deskryptywną, hermeneutyczną i weryfikatywną. Za szczególnie wymowne w tej materii, także z uwagi na wyraźną (rzeczową) zbieżność ze stanowiskiem Ratzingera, można uznać poglądy Coplestona. Autor ten zajmuje się rekonstrukcją i analizą ontologicznych implikacji języka religijnego „pierwszego rzędu”; takim językiem, przynajmniej w swej zasadniczej warstwie, jest również biblijny dyskurs o Bogu<sup>18</sup>. Wystarczy w tym miejscu powiedzieć, że język religijny pierwszego rzędu to język spontanicznej ekspresji doświadczenia religijnego (w odróżnieniu od języka systematycznej refleksji nad doświadczeniem religijnym). Język ten przedstawia Boga w działaniu, ujmuje Go jako podmiot osobowych aktów i osobowych relacji; bardzo wyraźnie pokazuje to dyskurs biblijny; Bóg wiary biblijnej powołuje do istnienia, nawiązuje dialog z człowiekiem, słucha modlitw i przyjmuje ofiary, zawiera przymierze ze swoim ludem, uwalnia swój lud od wrogów, udziela pomocy, przynosi zbawienie. Z perspektywy podmiotu wiary język religijny pierwszego rzędu, z biblijnym włącznie, jest bezpośrednim wyrazem konkretnych postaw i zachowań człowieka, konkretnych aktów religijnych (takich jak wyznanie wiary czy modlitwa). Język ten jest częścią religijnej egzystencji człowieka; nie zawiera teoretycznych (ani, tym bardziej, filozoficznych) twierdzeń o Bogu (występują w nim, co najwyżej, pewne pojęcia o filozoficznym wydźwięku). Ale — jak się okazuje — nie jest to język wolny od pewnych — obecnych w nim *implicite* — założeń ontologicznych. Podstawowym założeniem jest w tym wypadku samo przekonanie o realnym istnieniu Boga. Oczywiście język wiary, w tym także biblijny dyskurs o Bogu, zakłada także odpowiednie rozumienie istoty Boga, a więc pewne (przynajmniej przybliżone) pojęcie Boga; należy dodać, że język ten zawsze implikuje i wyraża pewną wizję rzeczywistości. Z obecnością i funkcją podobnych założeń wiąże się pewna

<sup>17</sup> Zob. P. TILlich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 74–132; F. COPLESTON, *Teologia chrześcijańska i metafizyka*, w: TENŻE, *Religia i filozofia*, tł. B. Stanosz, Warszawa 1978, s. 42–58; W. PANNENBERG, *Religion und Metaphysik*, w: TENŻE, *Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie*, t. I, Göttingen 1999, s. 45–57; C. TRESMONTANT, *Esej o myśli hebrajskiej*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1996; L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, s. 286–290; K. LEHMANN, *Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild*, w: RATZINGER (red.), *Die Frage nach Gott*, s. 128–140.

<sup>18</sup> COPLESTON, *art. cyt.*, s. 51–54.

pierwotna, wewnętrzna racjonalność religijnej idei Boga (i religijnej wiary w Boga). W świetle owych (ontologicznych) założeń religijna idea Boga, biblijnej nie wyłączając, sama ukazuje (i w pewnym stopniu już potwierdza) swoją obiektywność, swoją sensowność i swoją spójność (a więc swoją racjonalność). Copleston podkreśla, że zadaniem teologii, jako systematycznej refleksji nad wiarą w Boga, jest rekonstrukcja owych założeń; wpisuje się ona w porządek czynności związanych z weryfikacją religijnej idei Boga i religijnej wiary w Boga<sup>19</sup>. W każdym razie między stanowiskiem Coplestona a stanowiskiem Ratzingera istnieje rzeczowa zbieżność. Stanowisko Coplestona można uznać za trafny (pomocniczy) kontekst rozumienia poglądów Ratzingera.

### 3. Związek biblijnej idei Boga z rozumieniem świata i człowieka

Drugi (wskazany przez Ratzingera) szczegółowy argument na rzecz racjonalności biblijnej idei Boga jest rozwinięciem tezy o związku tej idei z rozumieniem świata i człowieka. Związek ten, w mniejszym lub większym stopniu widoczny także w innych kontekstach biblijnej narracji o Bogu, szczególnie wyraźną postać uzyskuje w przesłaniu zawartym w księgach mądrościowych. Jak wiadomo, księgi te przynoszą pogłębioną interpretację „prawa” i „proroków”, pogłębione spojrzenie na najważniejsze elementy wiary (i tradycji religijnej) Izraela. Odnajdujemy w nich także pogłębione ujęcie samej idei Boga. Trzeba w tym miejscu odnotować, że ważną „okolicznością” współtworzącą semantyczny kontekst tradycji mądrościowej było spotkanie wiary Izraela (wiary i myśli biblijnej) z kulturą — przede wszystkim filozofią — grecką<sup>20</sup>. Ta ostatnia od samego początku łączyła pojęcie Boga i myślenie o Bogu (poszukiwanie prawdziwej natury tego, co boskie) z racjonalną interpretacją świata; głównym składnikiem filozoficznego teizmu była koncepcja Boga jako sprawczej i wzorczej przyczyny świata — jako ostatecznej racji istnienia świata i jako ostatecznej podstawy kosmicznego ładu i kosmicznej harmonii<sup>21</sup>; należy dodać, że w obrębie filozoficznego teizmu widoczny był nurt, w którym krytyka fałszywych wyobrażeń i przekonań religijnych (dotyczących tego, co boskie) była połączona z poszukiwaniem prawdziwej i autentycznej religii<sup>22</sup>. Filozoficzny sposób myślenia o Bogu znalazł odbicie w księgach mądrościowych Starego Testamentu. Na czym polega biblijna specyfika tego sposobu myśle-

<sup>19</sup> Tamże, s. 53–58.

<sup>20</sup> RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 120–123; TENZE, *Fides et ratio*, s. 96–98; TENZE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 177–178; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 19–20.

<sup>21</sup> RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, s. 19–27.

<sup>22</sup> TENZE, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 123.

nia? Kluczową kategorią jest tutaj pojęcie mądrości. Ono pośredniczy (stanowi logiczno-hermeneutyczny łącznik) między ideą Boga a racjonalną interpretacją świata. Biblijne pojęcie mądrości odnosi się najpierw do samego Boga (dopiero w drugim planie do człowieka i jego egzystencji): wyraża istotną własność natury Boga i właściwy sposób działania Boga i występuje w korelacji z prawdą o stworzeniu świata. Stanowi wówczas element następującej konstrukcji myślowej; porządek i harmonia świata wskazują na jego racjonalność; racjonalność ta posiada oczywiste (jedyne możliwe) uzasadnienie: jest odbłaskiem „stwórczej mądrości”, od której pochodzi, w której ma swoje źródło i swój fundament; chodzi oczywiście o mądrość Boga, pojętego jako nieskończony, stwórczy Logos<sup>23</sup>. Na tym polega związek między ideą Boga a racjonalną interpretacją świata; z perspektywy idei Boga, obejmującej (także) ten moment, jakim jest nieskończona mądrość Stwórcy, świat jawi się jako pochodzący od Boga i przez Boga określony (Bogu zawdzięczający swą racjonalność); z drugiej strony racjonalność świata determinuje stosowne rozumienie Boga (wskazuje na nieskończoną mądrość Stwórcy)<sup>24</sup>. Trudno nie zauważyć, że podobne stanowisko odbiega od ujęć proponowanych przez współczesną myśl naukową i filozoficzną. W myśli współczesnej rozpowszechniony jest pogląd głoszący, że nie ma dostatecznych podstaw, by sądzić, iż poza horyzontem „porządkujących struktur świata” istnieje świadomość, od której te struktury pochodzą<sup>25</sup>. Pogląd ten oznacza, że to, co racjonalne, pochodzi od tego, co nieracjonalne. Taka „hipoteza” budzi poważne wątpliwości; trudno ją pogodzić z postawą respektującą zdroworozsądkowe podejście do świata oraz ważność pierwszych zasad logiczno-bytowych. Natomiast ujęcie biblijne (przedstawione w księgach mądrościowych) można — i należy — uznać za sensowne i spójne wyjaśnienie racjonalnej struktury świata; dodajmy, że jest to także ujęcie (i wyjaśnienie) zbieżne z określoną interpretacją filozoficzną.

<sup>23</sup> Tamże, s. 120–121; J. RATZINGER, *Schöpfung*, LThK<sup>2</sup> 9, k. 460–461; TENŻE, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 2000, s. 97–98; TENŻE, *Wiara, filozofia, teologia*, w: TENŻE, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 25–26; TENŻE, *Wyznanie wiary w Boga dzisiaj*, w: TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 140–146; TENŻE, *Co znaczy wierzyć*, w: TENŻE, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 122–123; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 18–19; TENŻE, *Wir glauben an Gott*, w: TENŻE, *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg 2007, s. 120–121; por. E. BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Wuppertal 2007, s. 338–350; C. TRESMONTANT, *Die Vernunft des Glaubens*, Düsseldorf 1964, s. 31–46; K. TARNOWSKI, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, Znak 46 (1994), nr 1, s. 20–21.

<sup>24</sup> Ratzinger opisuje to bliżej (i objaśnia) w kategoriach Hegłowskiej nauki o duchu; w jej świetle filozoficznym odpowiednikiem biblijnej prawdy o stwórczej mądrości Boga, o prymacie Logosu, kształtującego racjonalną strukturę świata, jest przekonanie, że „duch obiektywny”, określający porządek bytowy natury i dziejów, jest odbiciem i wyrazem „Ducha Subiektywnego” (*Wyznanie wiary w Boga dzisiaj*, s. 143).

<sup>25</sup> RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 120.

Wyjaśnienie, o którym mowa, odnosi się także do człowieka. I nie chodzi tu tylko o to, że Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i na swoje podobieństwo, stworzył go jako byt rozumny, zdolny do racjonalnego poznania; nie chodzi o samą zależność między stwórczą mądrością Boga a poznawczą racjonalnością człowieka. W biblijnym ujęciu mądrość, która kształtuje świat, która wprowadza przedmiotowy porządek ontyczny, jest jednocześnie mądrością określającą duchowy — przede wszystkim moralny — porządek ludzkiej egzystencji. Istotna jest tutaj relacja między mądrością a Prawem; przypomnijmy: księgi mądrościowe ukazują pogłębioną interpretację Prawa; przedstawiają one Prawo jako „samowrażenie się” mądrości, jako jej „przekład” na język konkretnych — porządkujących życie i działanie człowieka — norm i wskazań moralnych. Prawo jest aplikacją mądrości do życia. Pochodzi ono od Boga, wyznaczającego sensowny (racjonalny) porządek ludzkiej egzystencji: porządek zgodny z naturą i powołaniem człowieka, umożliwiający człowiekowi duchowy rozwój i bytowe samourzeczywistnienie, respektujący jego dobro i godność<sup>26</sup>; w tym aspekcie biblijne pojęcie mądrości wskazuje także na mądrość rozumianą jako własność człowieka; miarą (i jednocześnie świadectwem) ludzkiej mądrości jest życie zgodne z prawem Bożym. Zatem w biblijnym pojęciu (w ramach biblijnej koncepcji) mądrości idea Boga implikuje stosowne odniesienie do świata i do człowieka; ma ona związek i z rozumieniem świata, i z rozumieniem człowieka. Obydwa konteksty wskazują na jej racjonalność, obydwie potwierdzają związek biblijnej wiary w Boga z rozumem. W tym wypadku wyrazem i świadectwem owej racjonalności jest przekonanie o racjonalnym działaniu Boga, przekonanie o tym, że odwieczna, nieskończona mądrość Stwórcy jest podstawą racjonalnej struktury świata i racjonalnego porządku ludzkiej egzystencji.

Rozumowanie wiążące racjonalność świata z Bogiem jest częścią składową stosownego argumentu za istnieniem Boga. Chodzi o tradycyjny (integralnie pojęty) argument z przygodności świata. Argument ten jest konstrukcją myślową, pozwalającą wykazać istnienie Boga jako bytu koniecznego, będącego sprawcą i wzorcą przyczyną (racją istnienia i tym, co określa istotę) wszystkich bytów przygodnych; byt konieczny to byt niezależny w istnieniu (istnienie należy do jego istoty, jest z nią tożsame); jest to zarazem byt rozumny, kierujący się racjonalnym poznaniem; natomiast byt przygodny to byt zależny w istnieniu, określony przez swą przyczynę. Interesującą nas część argumentu z przygodności można przedstawić w postaci następującego schematu<sup>27</sup>: (1) każdy konkretny (realnie istniejący) byt przygodny

<sup>26</sup> Tamże, s. 121–122; RATZINGER, *Gott und die Welt*, s. 119–120; TENŹE, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, w: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, s. 39–60.

<sup>27</sup> Zob. P. MOSKAL, *Spór o racje religii*, Lublin 2000, s. 198–201; TENŹE, *Filozofia Boga i epistemologia przekonań teistycznych*, Kraków 2008, s. 72–74; por. Z.J. ZDYBICKA, *Rozum i wiara w poznaniu Boga*, w: P. MOSKAL (red.), *Religia – natura – taska. Filozofować w kontekście teologii*, Lublin 2003, s. 43–46; BRUNNER, *dz. cyt.*, s. 372–373.

posiada określoną treść, określoną istotę i określoną strukturę; byty samodzielne wykazują określone — proporcjonalne do swej istoty — działania; między poszczególnymi bytami zachodzą określone relacje, ustanawiające spójne układy i całości, w ostatecznej perspektywie — spójną całość wszechświata; można więc powiedzieć, że świat jest racjonalny; (2) podstawą racjonalnej struktury świata jest Bóg, będący racją istnienia bytów przygodnych; (3) Bóg konstytuuje i określa racjonalną strukturę świata poprzez stwórcze poznanie, poprzez stwórczą mądrość, wyznaczającą rozumny projekt rzeczywistości; w tym sensie jest i sprawczą, i wzorcą przyczyną świata.

Teistyczne wyjaśnienie racjonalności świata może również przyjąć (i faktycznie przyjmuje) postać samodzielnego argumentu za istnieniem Boga; tym razem chodzi o argument z celowości. Przyjmuje się w nim, że celowość, rozumiana jako czynnik określający samo działanie bytów, jest przejawem racjonalności świata; w bliższym ujęciu celowość to wewnętrzna sensowność, spójność i odpowiednie ukierunkowanie konkretnych działań oraz zachodzących w świecie procesów i zdarzeń. Argument teleologiczny jest rozumowaniem wykazującym istnienie Boga jako ostatecznej racji celowości<sup>28</sup>. Bóg jest wówczas pojęty jako nieskończony rozum stwórczy, ustanawiający celowy porządek świata.

W jednym i drugim ujęciu argument „z racjonalnej struktury świata” jest oparty na rozumowaniu wykazującym zbieżność z biblijną prawdą o stwórczej mądrości Boga. Oczywiście dyskurs biblijny (także w tym wypadku) jest myśleniem wyrastającym z doświadczenia wiary; to doświadczenie określa kontekst, w którym idea Boga łączy się z rozumieniem świata i dzięki temu otrzymuje pełniejszą interpretację w ramach prawdy o tym, że racjonalność świata jest odbłaskiem nieskończonej mądrości Stwórcy. Natomiast filozoficzny argument z racjonalnej struktury świata (w jednym i drugim ujęciu) bazuje na niezależnym — neutralnym względem wiary religijnej — doświadczeniu świata; w takiej postaci był on formułowany już w starożytnej filozofii greckiej; później stanowił ważny składnik chrześcijańskiej filozofii Boga. Mimo istotnej różnicy w punkcie wyjścia i mimo zasadniczej autonomii obydwu dyskursów, można mówić nie tylko o ich podobieństwie, wynikającym z tego, że obydwa odwołują się do związku idei Boga z rozumieniem świata, lecz także o ich wzajemnej zbieżności. Z jednej strony biblijny, oparty na doświadczeniu wiary, przekaz prawdy o Bogu powołującym wszystko do istnienia i określającym porządek wszystkich rzeczy zakłada (i zawiera) stosowne rozumie-

---

<sup>28</sup> Zob. J. WERBICK, *Glaube und Vernunft*, w: TENZE, *Den Glauben Verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2000, s. 191–192; J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, tł. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 43–45; N. FISCHER, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, tł. J. Świerkosz, Poznań 2004, s. 231–236; J. SCHMIDT, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, s. 167–187; BRUNNER, *dz. cyt.*, s. 376–378.

nie świata i jego struktury; przekaz ten wpisuje się w kontekst naturalnych pytań rozumu ludzkiego, dotyczących ostatecznej podstawy świata i istniejącego w nim porządku; w tym sensie jest on spójny z filozoficznym argumentem z racjonalnej struktury świata; można nawet zaryzykować twierdzenie, że biblijny dyskurs o stworczej mądrości Boga implikuje podobny argument (przynajmniej w tym stopniu, w jakim zakłada wspomniany horyzont pytań rozumu ludzkiego)<sup>29</sup>. Z drugiej strony filozoficzny argument z racjonalnej struktury świata jest otwarty na możliwość religijnej aplikacji; w tej perspektywie jest on użyteczny w refleksji nad wiarą w Boga pojętego jako rozumny stwórca świata (w weryfikacji tej wiary). Tak pojęta zbieżność (obydwu dyskursów) potwierdza racjonalność biblijnej idei Boga i tym samym jest świadectwem biblijnej syntezy wiary i rozumu, o której mówi Ratzinger.

Ważną rolę w tej części przedstawionego przez Ratzingera uzasadnienia racjonalności biblijnej idei Boga pełni koncepcja analogii; jej przedmiotem jest analogiczny dyskurs o Bogu; chodzi o dyskurs, który kształtują określone aspekty relacji między Bogiem a światem i człowiekiem. Związek biblijnej idei Boga z rozumieniem świata i człowieka wskazuje, że pewna analogia — w swej prostej, najbardziej ogólnej postaci, jako proporcjonalne podobieństwo (odpowiedniość) określonych struktur ontycznych, określonych aktów poznawczych, określonych zdarzeń osobowo-egzystencjalnych i określonych kategorii językowych — stanowi milcząco przyjęte założenie biblijnego myślenia i mówienia o Bogu; założenie to wskazuje na odpowiedniość zachodzącą między stworzeniem a Stwórcą, między wierzącym człowiekiem a objawiającym się Bogiem, między wiarą a objawieniem (między strukturą wiary a strukturą objawienia), między słowem (i myślą) człowieka a słowem Boga, między stworzonym rozumem ludzkim a nieskończonym rozumem Bożym; na bazie i w ramach tej odpowiedniości kształtuje się analogiczny dyskurs o Bogu<sup>30</sup>. W Biblii analogia odgrywa istotną rolę w poznaniu istnienia i natury Boga oraz w faktycznej — rzeczowej, spójnej i zrozumiałej — narracji o Bogu. W tym sensie jest ona czynnikiem konstytuującym stosowną racjonalność biblijnego teizmu. „Analogia biblijna” to analogia „stosowana”, której nie towarzyszy teoretyczna refleksja nad naturą analogicznego myślenia i dyskursu. Jest ona niewyraźnym elementem narracji biblijnej. Można ją jednak (w porządku odpowiedniej refleksji) zrekonstruować. W najnowszej teologii znajdujemy liczne

<sup>29</sup> Zob. R. SWINBURNE, *Czy istnieje Bóg?*, tł. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 52.

<sup>30</sup> BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 21–22; RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, s. 24–27; por. E. DIRSCHERL, *Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Analogie und Korrelationalität als Ermöglichung von Beziehung*, w: CH. DOHMEN (red.), *Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, s. 27–37.

próby i przykłady takiej rekonstrukcji; na ogół są one połączone z szerszą analizą struktury objawienia, wiary i języka religijnego<sup>31</sup>.

Poznanie istnienia Boga to w biblijnym ujęciu poznanie dokonujące się w aktach wiary w pozytywne objawienie Boże; jest to poznanie na podstawie „analogii wiary”. Analogia wiary to odpowiedniość między człowiekiem — podmiotem aktu wiary — a objawiającym się Bogiem, między strukturą aktu wiary a strukturą objawienia Bożego. Odpowiedniość ta ma źródło w samym objawieniu; objawiając się, udzielając się człowiekowi, Bóg sam ustanawia pewien rodzaj analogii między Sobą a człowiekiem i w ten sposób umożliwia przyjęcie objawienia<sup>32</sup>. Podstawą tej analogii jest łaska Boża, stanowiąca warunek możliwości wiary, wspierająca (połączone z wiarą) poznawcze działanie człowieka; pojęcie łaski Bożej, udzielonej człowiekowi, jest pojęciem analogicznym (według analogii proporcjonalności właściwej). Analogia wiary określa właściwy, nadprzyrodzony kontekst poznania Boga. Ale dyskurs biblijny ujawnia także obecność analogii „ontyczno-stwórczej” i zarazem „naturalnej”, wyznaczającej również taki kontekst owego poznania; ten rodzaj analogii to proporcjonalne, ontyczne podobieństwo między stworzeniem a Stwórcą, między porządkiem bytowym właściwym dla rzeczy stworzonych a Bogiem powołującym wszystko do istnienia. Podobieństwo to ujawnia się w doświadczeniu, w którym świadomość ontycznej zależności świata wzbudza myśl o Bogu pojętym jako ontyczny fundament wszystkiego, co istnieje. Czynnikiem ustanawiającym proporcjonalne podobieństwo między światem a Bogiem jest tutaj wspólne — choć zasadniczo odmienne — istnienie; w tym wypadku pojęcie bytu jest pojęciem analogicznym (według analogii proporcjonalności właściwej)<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Zob. TILICH, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 116–132; TENŻE, *Istota języka religijnego*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 135–147; TENŻE, *Symbole wiary*, w: TENŻE, *Dynamika wiary*, tł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 62–67; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1984, s. 79–81; A. BRUNNER, *Offenbarung und Glaube. Eine phänomenologische Untersuchung*, München 1985, s. 84–86; W. PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen 2007; G. SÖHNGEN, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Freiburg 1962; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 2001, s. 357–408; F. VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991, s. 74–85; M.A. KRAPIEC, *Filozofia w teologii. Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, Lublin 1999, s. 101–126; TENŻE, *Rola analogii w teologii*, w: W. GRANAT (red.), *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin 1965, s. 163–178; J.M. BOCHEŃSKI, *Logika religii*, Warszawa 1990, s. 87–90.

<sup>32</sup> Takie pojęcie analogii wiary przyjmował K. Barth (w zakresie swojej nauki o poznaniu Boga); zob. W. PANNENBERG, *Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth*, ThLZ 78 (1953), s. 17–24; G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1987, s. 106–109. W przedmiotowym znaczeniu analogia wiary to spójność konkretnych prawd wiary z całokształtem wiary; zob. *Analogia fidei*, w: K. RAHNER, H. VORGRIMLER (red.), *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, k. 11.

<sup>33</sup> Zob. P. SCHOONENBERG, *Auf Gott hin Denken*, Wien 1986, s. 74–76; E. CORETH, *Analogia entis*, LThK<sup>2</sup> 1, k. 468–470; W. PANNENBERG, *Analogie*, RGG<sup>3</sup> 1, k. 350–353; E. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung*

Należy zatem (w ramach biblijnego dyskursu) odróżnić dwa typy analogii (pierwszy typ to analogia wiary, drugi to analogia ontyczno-stwórcza, dająca się określić jako pewien rodzaj ogólnej „analogii bytu”) oraz, odpowiednio, dwa konteksty poznania Boga; kontekst wiary w pozytywne objawienie Boże konstytuuje poznanie na podstawie analogii wiary, kontekst prawdy o stworzeniu — oparte na analogii bytu poznanie „z rzeczy stworzonych”. W biblijnym ujęciu obydwa sposoby poznania (podobnie jak obydwa typy analogii) uzupełniają się wzajemnie. Wykazują one także określoną zbieżność. Oparte na analogii bytu poznanie Boga z rzeczy stworzonych zakłada stwórcze samoobjawienie się Boga i tym samym (w ujęciu zakładającym jedność obydwu porządków objawienia) „wskazuje” na poznanie oparte na historiozbawczym samoobjawieniu się Boga. Natomiast poznanie na podstawie analogii wiary, zakładające historiozbawcze samoobjawienie się Boga w świecie i w człowieku, zakłada jednocześnie świadomość ontycznej zależności świata i człowieka od Boga oraz otwartość rozumu ludzkiego na rzeczywistość nieskończoną, pojętą jako fundament przygodnego porządku bytowego, i zarazem przedujęcie tej rzeczywistości; w tym sensie implikuje ono poznanie oparte na stwórczym samoobjawieniu się Boga. W ramach takiego układu obydwa sposoby poznania (podobnie jak obydwa typy analogii) tworzą pewną całość; są to raczej dwa konteksty jednej (wewnętrznie zintegrowanej) struktury poznawczej; mowa o poznaniu na podstawie analogii wiary, zakładającym i zawierającym w sobie poznanie na podstawie analogii bytu<sup>34</sup>. W biblijnym modelu poznania Boga integralnie pojęta analogia wiary pełni rolę podstawowej struktury heurystycznej i konstytuuje faktyczną jedność obydwu porządków poznawczych. W tym znaczeniu (wiążąc poznanie Boga z rozumieniem świata i człowieka) określa ona racjonalność biblijnej idei Boga.

Analogia określa również występujący w Biblii sposób ujęcia i opisu natury Boga. Podstawą (i właściwym kontekstem) biblijnej narracji o Bogu jest działanie Boga, znajdujące wyraz w konkretnych czynach, zdarzeniach i sposobach „postępowania”; w opisywanym w Biblii działaniu Boga ujawniają się charakterystyczne cechy (przymioty) Jego natury; są one orzekane o Nim spontanicznie, na ogół w porządku bezpośredniej ekspresji przeżyć towarzyszących doświadczeniu wiary, ale jednocześnie w taki sposób, który suponuje obecność pewnego rodzaju analogii. Egzegeza i teologia biblijna wskazują następujące przymioty Boga: świętość, chwała, moc, światło, mądrość, piękno, miłość, wierność; ich rekonstrukcja pozwala ustalić formalne elementy biblijnej idei Boga; są to: jedyność, transcendencja (ontyczna, poznawcza i moralna), wieczność, wszechmoc, odniesienie do świata i do

---

*und Theologie*, Mainz 1965, s. 241–250; B. BEJZE, *Analogia. Zastosowanie analogii w filozoficznym poznaniu Boga*, w: J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 42–43.

<sup>34</sup> G. SÖHNGEN, *Analogia entis oder analogia fidei?*, w: TENŽE, *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, s. 238–247; TENŽE, *Analogie*, HThG 1, s. 83–84.

człowieka oraz osobowy charakter. Jakiego rodzaju analogia określa poznanie i sposób orzekania tych przymiotów? Z całą pewnością jest to, najpierw, obecna w całym zakresie biblijnego dyskursu analogia wiary; umożliwia ona doświadczenie Boga będące jednocześnie poznaniem Jego istnienia i ujęciem określonych przymiotów Jego natury. Analogia wiary (jako proporcjonalne podobieństwo między strukturą aktu wiary a strukturą objawienia Bożego) implikuje stosowną odpowiedniość między człowiekiem a Bogiem, między osobową naturą i działaniem człowieka a osobową naturą i działaniem Boga, między ludzkim językiem a słowem Bożym. W ten sposób umożliwia także poznanie natury Boga; pozwala przypisać Bogu określone przymioty (i tytuły, takie jak: Stwórca, Zbawca, Sędzia, Król i Ojciec). W ramach tej dyspozycji biblijna analogia wiary „przechodzi” w analogiczne orzekanie o Bogu. Jest to orzekanie oparte na analogii metaforycznej<sup>35</sup>

Podstawą analogii metaforycznej jest ukonstytuowane w akcie poznawczym proporcjonalne podobieństwo między dynamicznymi jakościami rzeczy. „Metaforę tworzymy na tej podstawie, że zauważamy podobne działania w dwóch przedmiotach, ale tylko w jednym z nich są one wzięte w sensie właściwym, a w drugim w sensie przenośnym”<sup>36</sup>; następuje wówczas (z zachowaniem należytych proporcji) przeniesienie nazwy z jednej rzeczy na drugą. W biblijnej narracji o Bogu polega to na tym, że nazwy o ustalonym znaczeniu i treści, odnoszące się do rzeczy i do człowieka, odnoszą się jednocześnie do Boga; są to m.in. następujące nazwy: Król, Ojciec, Sędzia, mądrość, światło, piękno, dobro, miłość, sprawiedliwość; w każdym przypadku treść weryfikująca się w naturalnym porządku rzeczy weryfikuje się także w odniesieniu do Boga<sup>37</sup>; jednocześnie, co istotne, wymienione nazwy stymulują wolitywno-emocjonalne nastawienie człowieka<sup>38</sup>. Tak więc w biblijnej narracji o Bogu analogia metaforyczna pełni stosowną funkcję poznawczą i ma psychologiczne (psychologiczno-egzystencjalne) znaczenie. Pozostaje ona w ścisłym związku z analogią wiary, o czym była już mowa, i jednocześnie zakłada ontyczne podobieństwo między stworzeniem a Stwórcą; przypomnijmy: to (proporcjonalne) podobieństwo, będące konsekwencją ontycznej zależności rzeczy stwo-

<sup>35</sup> Zob. P. RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, w: P. RICOEUR, E. JÜNGEL (red.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, s. 45–70; E. JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, w: tamże, s. 110–122; R. SWINBURNE, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Oxford 1992; J. WERBICK, *Die Sprache des Glaubens*, w: TENZE, *Den Glauben verantworten*, s. 420–423;

<sup>36</sup> M.A. KRAPIEC, *Analogia. Teoria analogii*, w: HERBUT (red.), *dz. cyt.*, s. 42.

<sup>37</sup> TENZE, *Rola analogii w teologii*, s. 176–177; TENZE, *Filozofia w teologii*, s. 104–106; G. EBELING, *Reden über Gott*, w: TENZE, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, t. I, Tübingen 1979, s. 160–161; JÜNGEL, *art. cyt.*, s. 110–119; I.U. DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, s. 626–668. Na temat filozoficznej determinacji natury Boga zob. m.in.: BEJZE, *art. cyt.*, s. 43–44; J. HERBUT, *O analogicznym orzekaniu filozoficznych predykatów o Bogu*, RF 50 (2002), nr 1, s. 185–191.

<sup>38</sup> KRAPIEC, *Rola analogii w teologii*, s. 177.

rzonych od Stwórcy, pozwala przypisać Bogu przymioty (i tytuły) mające pewne „odzworowanie” w rzeczach stworzonych (w tym także w osobowej egzystencji człowieka); ono stanowi przedmiotowy warunek możliwości metaforycznej narracji o Bogu (i jednocześnie wyznacza jej ramy).

Przypomnijmy: w toku swoich rozważań dotyczących racjonalności biblijnej idei Boga Ratzinger odwołuje się do związku tej idei z rozumieniem świata i człowieka. Otóż występujący w Biblii metaforyczny dyskurs o Bogu jest pewną naturalną formą konkretyzacji podobnej zależności. Dyskurs ten zakłada ów związek, aktualizuje go, rozwija zawarte w nim możliwości poznawcze i językowe. Dlatego można stwierdzić, że koncepcja analogii metaforycznej stanowi ważny punkt odniesienia dla argumentacji, w której związek idei Boga z rozumieniem świata i człowieka pełni rolę (jest przedmiotem) kluczowej przesłanki. Uwyrażnienie owego punktu odniesienia pozwala nie tylko lepiej zrozumieć sam przebieg argumentacji, lecz także poszerzyć jej ramy i zwiększyć jej efektywność.

W jakim znaczeniu analogia określa racjonalność biblijnej idei Boga? O tym, że pełni ona taką rolę, świadczy jej udział w poznaniu Boga i w narracji o Bogu. W charakterystycznym dla wiary biblijnej poznaniu istnienia Boga analogia określa konieczne warunki aktu poznawczego (aktu wiary); są to: noetyczna, osobowa i egzystencjalna otwartość człowieka na rzeczywistość Boga i na objawienie Boże, zdolność przyjęcia, zrozumienia i aplikacji słowa Bożego oraz naturalne doświadczenie ontycznej zależności świata od Boga. Można tu mówić o heurystycznej funkcji analogii; pełniąc tę funkcję, determinując wskazane warunki, analogia wiąże akt wiary (doświadczenie Boga) z rozumem; w tym znaczeniu jest świadectwem syntezy wiary i rozumu. Na fakt tej syntezy wskazuje także biblijna narracja o Bogu (biblijny opis natury Boga). W tym wypadku analogia — w swej metaforycznej postaci — jest czynnikiem współokreślającym sensowność i zrozumiałość biblijnych wypowiedzi o Bogu. Zresztą taką rolę — występując w różnych swoich odmianach — pełni ona w odniesieniu do wszelkiej mowy o Bogu. Przypomnijmy w tym miejscu, że dwudziestowieczny neopozytywizm głosił, iż religijne i metafizyczne wypowiedzi o Bogu są bezsensowne, ponieważ nie spełniają wymogu empirycznej weryfikacji. Otóż wbrew temu stanowisku należy stwierdzić, że analogia jest tym narzędziem, które umożliwia sensowny dyskurs o Bogu. Ona bowiem, wychodząc od tego, co empirycznie dane, od doświadczenia świata i człowieka, realizuje postulat empirycznej weryfikacji<sup>39</sup> Za sprawą analogii, poprzez odpowiednie powiązanie idei Boga z rozumieniem naturalnego porządku bytowego, dyskurs o Bogu, z biblijnym włącznie, jest sensowny i ogólnie zrozumiały, choć nieściśły; nieściśłość ta jest skutkiem relatywizacji znaczeń tych wyrażen, które

---

<sup>39</sup> RATZINGER, *Glaube und Erfahrung*, s. 360–362; por. G. KRAUS, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt 1994, s. 69.

analogia (metaforyczna) przenosi z porządku naturalnego na Boga. Za sprawą analogii dyskurs o Bogu, z biblijnym włącznie, z jednej strony unika agnostycyzmu, jako rezultatu orzekania wieloznacznego, zachowując przy tym stosowny wymiar apofatyczny, zaś z drugiej strony unika skrajnego antropomorfizmu, jako rezultatu orzekania jednoznacznego, korzystając przy tym z pewnych (nieuchronnych i zarazem niezbędnych) kategorii antropomorficznych. Owszem, w metaforycznej narracji biblijnej, w niektórych kontekstach zbyt łatwo przesuwającej się w stronę antropomorfizmu, ten stan równowagi jest zagrożony, ale w ostatecznym rozrachunku utrzymuje się, pozostając trwałą normą biblijnego orzekania. W każdym razie na podstawie powyższych uwag można stwierdzić, że występująca w Biblii analogia metaforyczna rzeczywiście współokreśla sensowność i zrozumiałość — i tym samym stosowną racjonalność — biblijnych wypowiedzi o Bogu.

#### 4. Uniwersalizm biblijnej idei Boga

W przedstawionej w toku dotychczasowych rozważań argumentacji Ratzingera za racjonalnością biblijnej idei Boga nie ma odniesień do Nowego Testamentu. Argumentacja ta dotyczy zasadniczo idei Boga właściwej dla wiary Izraela. Ale zarówno jej struktura, jak i rezultat zachowują ważność także w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej. Ta ostatnia jest kontynuacją i spełnieniem wiary Izraela; występująca tu ciągłość obejmuje także stosowne elementy i cechy samej idei Boga, z jej racjonalnością włącznie. Dlatego można stwierdzić, że wspomniana argumentacja ma szerszy zasięg: odnosząc się do wiary Izraela, ukazuje ona jednocześnie podstawy racjonalności chrześcijańskiej idei Boga (momenty charakterystyczne także dla chrześcijańskiej syntezy wiary i rozumu). Ratzinger podkreśla ważność i znaczenie owej (ogólnej) „zasady ciągłości”, ale przedstawia także pewien „autonomiczny” (konkretny) argument za racjonalnością chrześcijańskiej idei Boga. Jest to argument z uniwersalnego wymiaru owej idei. Opiera się on na tym, co specyficznie chrześcijańskie w idei Boga (na tym, co w niej dopiero na gruncie chrześcijańskiej wiary uzyskuje pełną postać), choć jednocześnie odnosi się do treści obecnych już w księgach Starego Testamentu. W religii Izraela już w czasach Salomona dokonało się spontaniczne utożsamienie „Boga Ojców” z „Bogiem wszystkiego”, ze Stwórcą, uznawanym także w innych religiach<sup>40</sup> Ta pierwotna myśl o Bogu uniwersalnym w niewielkim tylko stopniu przebiła się do ogólnej świadomości wiary. Z głębszym zrozumieniem spotkała się znacznie później, w okresie niewoli babilońskiej; na wygnaniu ukształtowało się (i utrwaliło) przekonanie, że jedyny i prawdziwy Bóg panuje nad całym światem i nad całą historią, że nie jest

<sup>40</sup> RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 118–119.

On własnością jednego narodu, lecz Bogiem wszystkich ludów i narodów<sup>41</sup>. Wiara w tak pojętego Boga była siłą umożliwiającą przetrwanie i źródłem nadziei na przyszłość. Ale uniwersalizm religii Izraela nie był wolny od ograniczeń; „uniwersalny Bóg” był mimo wszystko związany z konkretnym narodem; „uniwersalna moralność” połączona była z partykularnymi formami życia; kult był nadal związany z rytuałami świątyni<sup>42</sup>. Pełną, całkowitą uniwersalność uniemożliwiała ograniczona przynależność do religijnej wspólnoty; jej warunkiem była przynależność do wspólnoty narodowej. To ograniczenie zniosła dopiero wiara chrześcijańska. Zgodnie z jej przesłaniem związek z Chrystusem umożliwia i konstytuuje pełną (i uniwersalną) przynależność; mocą tego związku każdy człowiek może należeć do wspólnoty Ludu Bożego. „Nie obowiązują już partykularne nakazy prawne i moralne; są one jedynie historycznym preludium, ponieważ w osobie Jezusa Chrystusa wszystko się łączy, a kto z Nim podąża, nosi w sobie i wypełnia całą istotę Prawa. Stary kult upadł i został zniesiony w samoofiarowaniu się Jezusa Bogu i ludziom (...)”<sup>43</sup> W świetle tych słów kluczową rolę w argumentacji Ratzingera pełni następujące rozumowanie: dostępny dla każdego człowieka związek z Chrystusem jest tym, co określa uniwersalizm chrześcijańskiej wiary w Boga; ponieważ istotą tego związku jest miłość, ona jest także zasadą owego uniwersalizmu; Chrystus jest uosobieniem nieskończonej i uniwersalnej — wszechobejmującej — miłości Boga; w Nim stwórcza mądrość Boga, która ukształtowała świat, objawiła się jako miłość<sup>44</sup>; to połączenie mądrości Boga z miłością wskazuje i oznacza „większą racjonalność”; w tym ujęciu jest ono specyficznym chrześcijańskim świadectwem racjonalności religijnej idei Boga, specyficznym chrześcijańskim świadectwem syntezy wiary i rozumu.

Strukturę powyższego argumentu wyznaczają dwa motywy. Z jednej strony uniwersalizm wiary chrześcijańskiej stanowi świadectwo racjonalności biblijnej idei Boga już w tym (ogólnym i niespecyficznym) znaczeniu, że jest (także) rezultatem długiego procesu wewnątrzbiblijnej krytyki ujęć partykularnych, sprzecznych z podstawowym założeniem objawionej prawdy o Bogu; w tej perspektywie uniwersalizm religijnej idei Boga „sam w sobie” (z natury rzeczy) jest świadectwem syntezy wiary i rozumu. Natomiast z drugiej strony połączenie uniwersalizmu wiary chrześcijańskiej z miłością wskazuje zupełnie nowy, specyficzny kontekst racjonalności religijnej idei Boga; chodzi bowiem o racjonalność obejmującą także osobowo-egzystencjalny wymiar syntezy wiary i rozumu; w tej perspektywie wyz-

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 120–123; RATZINGER, *Fides et ratio*, s. 97; TENŻE, *Biblijna wiara w Boga*, s. 111–115.

<sup>42</sup> TENŻE, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 124.

<sup>43</sup> *Tamże*, por. RATZINGER, *Fides et ratio*, s. 97–98; TENŻE, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 26–27; TENŻE, *Biblijna wiara w Boga*, s. 115–125.

<sup>44</sup> TENŻE, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 124–125; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 21–22; TENŻE, *Wir glauben an Gott*, s. 121; TENŻE, *Deus Caritas est*, nr 9, 12.

nacznikiem owej racjonalności jest powszechna możliwość takiego sposobu egzystencji — osobowej i egzystencjalnej samorealizacji — w którym nadrzędną wartością i podstawową normą jest miłość; inaczej mówiąc: miłość, ugruntowana w doświadczeniu wiary w Boga zapośredniczonym w doświadczeniu wiary w Jezusa, jest tutaj zasadą porządkującą życie człowieka i źródłem ostatecznego sensu egzystencji; pełniąc taką rolę, potwierdza ona racjonalność chrześcijańskiej idei Boga i tym samym racjonalność wiary chrześcijańskiej (jako takiej)<sup>45</sup>

W podsumowaniu rozważań dotyczących biblijnego kontekstu uzasadnienia syntezy wiary i rozumu można sformułować następujące uwagi. Po pierwsze, Ratzinger eksponuje przedmiotowy aspekt argumentacji; stosownie do biblijnego ujęcia, koncentruje uwagę na samej idei Boga, pokazując jej „wewnętrzną” racjonalność; odniesienia do struktury aktu wiary są w tej argumentacji częścią refleksji o Bogu. Po drugie, istotnym (przedmiotowym) punktem odniesienia dla argumentacji Ratzingera jest ewolucja biblijnej idei Boga; jest ona ukazana jako proces obejmujący krytykę mitologicznych wyobrażeń i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o prawdziwą naturę tego, co boskie; w ramach owej ewolucji prawdziwy obraz Boga określiły stosownie — orzekane o Nim — przymioty; na podstawowym poziomie ewolucja ta była procesem kształtowania się czystego monoteizmu oraz, jednocześnie, procesem prowadzącym od wyobrażeń skupionych wokół idei Boga związanego z konkretnym miejscem do wyobrażeń przedstawiających Boga jako byt osobowy i wszechobecny, niezwiązany z żadnym konkretnym miejscem; istotne znaczenie miała również świadomość transcendencji Boga, połączona z przekonaniem o Jego obecności w świecie (w porządku natury i dziejów) i o Jego bliskiej więzi z człowiekiem; przede wszystkim te przymioty (orzekane o Bogu) wskazywały na „podstawową” racjonalność biblijnej idei Boga. Po trzecie, wspólnym mianownikiem trzech wyróżnionych przez Ratzingera argumentów za racjonalnością biblijnej idei Boga jest ich ontologiczny wymiar; wszystkie trzy argumenty są rezultatem refleksji połączonej z rekonstrukcją ontologicznych założeń biblijnej idei Boga: jej związku z ideą bytu i z rozumieniem świata i człowieka oraz jej uniwersalnego charakteru; można tu mówić o „ontologicznej racjonalności” biblijnej idei Boga (bądź o ontologicznych podstawach tej racjonalności). Po czwarte, argumentacja Ratzingera jest spójnym połączeniem (syntezą) momentów egzegetycznych

<sup>45</sup> Uzupełnieniem powyższej argumentacji może być argument z ontologicznego wymiaru chrześcijańskiej idei Boga. W Ewangelii św. Jana jest obecny kontekst, w którym usprawiedliwienie wiary w Jezusa jest oparte na związku idei Boga z ideą bytu. Nawijając do Deuteroizajasza, Jan używa formuły „ja jestem”, wskazującej na obiektywne i trwałe istnienie Boga; przy jej pomocy wyraża boską tożsamość Jezusa, Jego identyczność z Bogiem Izraela. Zob. RATZINGER, *Biblijna wiara w Boga*, s. 120–122; J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. I, tł. W. Szymona, Kraków 2011, s. 300–304. W tym wypadku świadomość ontologicznych założeń (i ontologicznego wymiaru) chrześcijańskiej wiary w Boga jest świadectwem syntezy wiary i rozumu.

i „apologetycznych”; ma ona postać refleksji pokazującej integralnie pojętą wiarygodność — w tym także racjonalność — biblijnej idei Boga; w tym sensie jest to argumentacja na rzecz syntezy wiary i rozumu.

## 5. Argumentacja historyczna

Ważną rolę w konstruowanym przez Ratzingera uzasadnieniu syntezy wiary i rozumu pełni argumentacja historyczna, nawiązująca do dziejów zachodniej myśli chrześcijańskiej. W swej istocie jest ona próbą potwierdzenia religijnej i poznawczej wartości syntezy wiary i rozumu w ramach analizy konkretnych świadectw tej syntezy oraz konkretnych przykładów jej destrukcji; w pierwszym przypadku potwierdzenie to dokonuje się poprzez ukazanie prawdziwych założeń i pozytywnej roli (pozytywnego znaczenia) owej syntezy, w drugim — poprzez ujawnienie i krytykę fałszywych założeń i negatywnych konsekwencji rozdziału wiary i rozumu. Należy zatem — w tym wypadku — odróżnić dwa typy argumentacji (historycznej). Istotę pierwszego najlepiej ukazują (i oddają) rozważania, w których Ratzinger analizuje wczesnochrześcijański model syntezy wiary i rozumu. Drugi typ jest związany z krytyczną analizą nowożytnej opozycji między wiarą a rozumem.

## 6. Wczesnochrześcijański model syntezy wiary i rozumu

Teologowie pierwszych wieków byli przekonani o tym, że wiara chrześcijańska zawiera w swym przesłaniu odpowiedzi na najważniejsze pytania człowieka — rozumu ludzkiego — i już w tym znaczeniu jest rozumna — pozostaje w istotnym związku z rozumem ludzkim. Rzeczą oczywistą było dla nich również to, że przyjęcie (przyswojenie) prawd wiary wiąże się z naturalną potrzebą ich rozumienia; potrzeba ta realizuje się już w samym doświadczeniu wiary; na poziomie refleksji daje ona początek teologii: systematycznej interpretacji przekonań wiary. W ujęciu wczesnochrześcijańskim związek z rozumem to pierwotna i naturalna dyspozycja wiary<sup>46</sup>; umożliwia on poznanie sensu i obiektywnej prawdy przekonań wiary; stanowi także konieczny warunek skutecznej i poprawnej aplikacji wiary do życia.

---

<sup>46</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Die Rolle der Ratio im Glauben und in Theologie*, w: TENZE (red.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Freiburg 1989, s. 382–385; E. JÜNGEL, *Glaube. Theologiegeschichtlich*, RGG<sup>4</sup> 3, k. 955–958; M. FIEDROWICZ, *Wir dienen dem Logos. Die Vernünftigkeit des Glaubens in der Argumentation frühchristlicher Theologen*, w: T. KANTMANN, TH. SCHÄRTL (red.), *Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens*, Münster 2006, s. 1–24; K. MECH, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, s. 73–143.

Istotnym elementem wczesnochrześcijańskiego modelu syntezy wiary i rozumu było odniesienie do rozumu filozoficznego, do greckiej myśli filozoficznej<sup>47</sup>; znajdowało ono wyraz w recepcji stosownych pojęć, argumentów i poglądów filozoficznych. W opinii Ratzingera „spotkanie” wiary chrześcijańskiej z filozofią grecką było faktem historyczno-kulturowym o uniwersalnym znaczeniu. Zapoczątkowany w tym spotkaniu dialog wiary i filozofii potwierdzał możliwość, pierwotny i naturalny charakter oraz wartość i znaczenie syntezy wiary i rozumu; był on konkretną egzemplifikacją tej syntezy i zarazem określał jej trwałą, paradygmatyczną postać, trwałą, paradygmatyczny sposób jej samorealizacji. Wypada zatem nieco bliżej opisać i objaśnić ten filozoficzny aspekt wczesnochrześcijańskiego modelu syntezy wiary i rozumu. Okazuje się przy tym, że spotkanie wiary chrześcijańskiej z filozofią grecką miało swój „wyprzedzający” (aprioryczny) etap; najważniejszym wydarzeniem tego etapu był grecki przekład Starego Testamentu<sup>48</sup>; jak wiadomo, Pięcioksiąg Mojżesza został przetłumaczony już w III w. przed Chrystusem; od tego czasu aż do I w. kształtował się grecki kanon Starego Testamentu, który chrześcijanie przyjęli jako własny. Przekład Starego Testamentu na język grecki był świadectwem spotkania wiary (religii) Izraela z filozofią (i kulturą) grecką. Za sprawą tego przekładu język wiary biblijnej został wzbogacony o pojęcia i kategorie związane z racjonalną koncepcją Boga i z rozumieniem świata i człowieka. Był to ważny moment potwierdzający zbieżność wiary i rozumu.

Spotkanie wiary i kultury Izraela z kulturą i filozofią grecką było możliwe dzięki temu, co Ratzinger nazywa „samoprzekroczeniem” jednej i drugiej kultury. W przypadku religii Izraela świadectwem jej samotranscendencji (świadectwem samoprzekroczenia własnej kultury) była postępująca uniwersalizacja idei Boga; oznaczała ona włączenie się w proces poszukiwań uniwersalnej prawdy o Bogu: prawdy wspólnej dla wszystkich<sup>49</sup>. Podobne samoprzekroczenie miało miejsce w obrębie kultury i filozofii greckiej; szczególnie wyraz znalazło ono w tych nurtach, w których filozoficzna krytyka religii greckiej (z założenia skupiona na poszukiwaniu prawdziwej natury tego, co boskie) była połączona z poszukiwaniem prawdziwej religii, w których filozoficzny teizm był otwarty na religijne poznanie Boga (bądź przynajmniej

<sup>47</sup> RATZINGER, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 11–14; por. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*, nr 36–41; M. RUSECKI, *Wiara i rozum w świetle encykliki Fides et ratio*, w: M. SŁOMKA (red.), *Nauka – wiara. Rola filozofii*, Lublin 2009, s. 122–123.

<sup>48</sup> RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 122; TENŻE, *Rozważania na temat wiary, religii i kultury*, w: TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 75–76; TENŻE, *Fides et ratio*, s. 97–98; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 19–20; por. H. VERWEYEN, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt 2005, s. 101.

<sup>49</sup> RATZINGER, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 25–26; TENŻE, *Wiara, prawda i kultura — refleksje w związku z encykliką „Fides et ratio”*, w: TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 158–161; TENŻE, *Fides et ratio*, s. 97–98.

sugerował możliwość takiego poznania)<sup>50</sup>. Ta podwójna samotranscendencja kulturowa wyznaczyła horyzont zbieżności wiary Izraela i myśli greckiej. Zbieżność ta przyjęła postać korelacji, w porządku której wiara Izraela, oparta na religijnym doświadczeniu Boga i na osobowo-egzystencjalnej więzi między Bogiem a człowiekiem, będąca odmianą uniwersalnego monoteizmu, integrująca własne pojęcie Boga z rozumieniem świata i człowieka, jawiła się jako interesująca odpowiedź na pytania rozumu filozoficznego (o początek i cel wszystkich rzeczy, o prawdziwą naturę tego, co boskie), jako spełnienie dążeń myśli greckiej<sup>51</sup>

Spotkanie religii Izraela z filozofią grecką wyznaczyło aprioryczny horyzont późniejszego spotkania wiary chrześcijańskiej i filozofii greckiej. Dialog z filozofią podjęty przez apologetów i ojców Kościoła był w istocie kontynuacją procesu mającego swój początek w przełożonych na język grecki (bądź powstałych w tym języku) księgach Starego Testamentu; szczególnym etapem (i kontekstem) tego procesu był oczywiście Nowy Testament<sup>52</sup>. Teologowie wczesnochrześcijańscy dostrzegali wzajemną (rzeczową i logiczną) zbieżność wiary biblijnej (judeochrześcijańskiej) i myśli greckiej, i na jej podstawie (w świetle wyznaczonych przez nią założeń i kryteriów) podejmowali twórczy dialog z filozofią grecką. I w przepowiadaniu wiary, i w refleksji nad wiarą od samego początku odwoływano się do filozofii, a nie do religii antycznych i ich kulturowych form wyrazu. Bezpośrednie odniesienie do innych religii było niemożliwe ze względu na obecny w nich nieprawdziwy (sprzeczny nie tylko z objawieniem, lecz także z rozumem, z racjonalnym ujęciem natury tego, co boskie) obraz Boga<sup>53</sup>. Chodziło także o to, by nie absolutyzować określonej kultury — i jej partykularnych idei, norm i wartości — lecz szukać w niej świadectw ogólnie ważnego sensu i ogólnie ważnej prawdy.

Zapytajmy wobec tego, w jaki sposób i w jakim porządku to odniesienie wiary i myśli (teologii) chrześcijańskiej do filozofii greckiej było realizowane i jak je tłumaczono. W swej podstawowej formie miało ono postać bezpośredniego dialogu i było oparte na recepcji konkretnych elementów myśli (wiedzy) filozoficznej.

---

<sup>50</sup> *Tamże*. Przykładem takiego nurtu była „myśl sokratejska”; podejmowano w niej (m.in.) rozważania o prawdziwej pobożności (RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 176).

<sup>51</sup> RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 122–123.

<sup>52</sup> Zob. BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 19–20, 28; por. JAN PAWEŁ II, *dz. cyt.*, nr 16–24; H. URS VON BALTHASAR, *Evangelium und Philosophie*, FZPhTh 23 (1976), s. 3–12; G. EBELING, *Glaube und Denken*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 141–143; VERWEYEN, *dz. cyt.*, s. 109–127; J. WERBICK, *Griechischer Geist und biblischer Glaube*, w: E. DIRSCHERL, CH. DOHMEN (red.), *Glaube und Vernunft*, Freiburg 2008, s. 86–106; J. ROHLS, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002, s. 102–110.

<sup>53</sup> RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, s. 19–23; TENŻE, *Miejsce wiary chrześcijańskiej w historii religii*, w: TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 14–37; TENŻE, *Rozważania na temat wiary, religii i kultury*, s. 83–89; TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 173–183; TENŻE, *Fides et ratio*, s. 98.

Teologowie wczesnochrześcijańscy przejmowali określone pojęcia, metody i teorie (bądź hipotezy) filozoficzne, stosując je w interpretacji wyobrażeń i przekonań wiary, przede wszystkim w zakresie samej nauki o Bogu i w chrystologii<sup>54</sup>. Dialog z filozofią pozwalał na racjonalne opracowanie prawd wiary, na uzasadnienie ogólnej ważności chrześcijańskiego orędzia; w tym sensie był egzemplifikacją syntezy wiary i rozumu. Również w tym wypadku podstawą dialogu była wzajemna (rzeczowa i logiczna) zbieżność wiary i filozofii; orędzie wiary chrześcijańskiej przedstawiano jako ostateczną odpowiedź na najważniejsze pytania filozoficzne, na pytania, na które filozofia nie była w stanie w wiążący sposób i w zadowalającym stopniu odpowiedzieć. W ramach takiej interpretacji pojawiła się — m.in. w pismach JUSTYNA MĘCZENNIKA, KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO i św. AUGUSTYNA — formuła określająca chrześcijaństwo mianem „prawdziwej filozofii”. Do tej formuły odwołuje się w toku swojej argumentacji nasz autor<sup>55</sup>. Poszerzając kontekst jego rozważań, spróbujmy wyjaśnić sens owej formuły w powiązaniu z inną, obecną w myśli wczesnochrześcijańskiej, przypisującą filozofii rolę *praeparatio evangelica*<sup>56</sup>; są to w istocie formuły komplementarne; uzupełniając się, tworząc spójną, semantyczną całość, ukazując one rzeczywistą zbieżność wiary chrześcijańskiej i filozofii. Dla sporej grupy apologetów i ojców Kościoła rzeczą oczywistą było to, że orędzie wiary chrześcijańskiej, przyjmujące postać określonej doktryny o Bogu i o zbawieniu świata i człowieka (o stwórczym i zbawczym działaniu Boga), implikuje pytania podobne do pytań filozoficznych lub wręcz identyczne z nimi; chodzi m.in. o następujące pytania: o początek i cel wszystkich rzeczy, o sens i ostateczne przeznaczenie ludzkiej egzystencji, o naturę dobra i zła, o normatywny porządek życia, o miłość i szczęście. W filozofii greckiej pytanie o początek i cel wszystkich rzeczy było pytaniem o rzeczywistość absolutną, pytanie o ostateczne przeznaczenie

<sup>54</sup> TENZE, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 11–14; TENZE, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, s. 24–29; por. H. URS VON BALTHASAR, *Philosophie, Christentum, Mönchtum*, w: TENZE, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1961, s. 349–352; LEHMANN, *art. cyt.*, s. 126–128; W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsame Geschichte*, Göttingen 1996, s. 23–26, 37–80, 90–102; TENZE, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, w: TENZE, *Grundfragen systematischer Theologie*, t. I, Göttingen 1967, s. 296–346; G. EBELING, *Theologie und Philosophie*, RGG<sup>3</sup> 6, k. 792–799; E. BISER, *Philosophie als Schlüssel zu den Dimensionen des Glaubens*, SdZ 113 (1988), s. 555–557; VERWEYEN, *dz. cyt.*, s. 128–136, 143–149, 159–172; F. RICKEN, *Der christliche Glaube als Herausforderung an die Philosophie*, w: TENZE, *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007, s. 157–160; A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Christian Faith and Greek Philosophy*, London 1960.

<sup>55</sup> RATZINGER, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 13–14; BENEDIKT XVI., *Kann der Mensch die Wahrheit kennen?*, w: TENZE, *Gott und die Vernunft*, s. 30–32.

<sup>56</sup> Zob. V. POSSENTI, *Filozofia jako praeparatio evangelica*, w: STYCZEŃ, CHUDY (red.), *dz. cyt.*, s. 193–196; TH. KOBUSCH, *Christliche Philosophie: Das Christentum als Vollendung der antiken Philosophie*, w: TH. KOBUSCH, M. ERLER (red.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München 2002, s. 239–259; ROHLS, *dz. cyt.*, s. 139–140, 151.

człowieka — pytaniem o śmierć i o możliwość jej przewyciężenia, a więc pytaniem o życie wieczne, pytanie o dobro, o normatywny porządek życia oraz o miłość i szczęście — pytaniem o zbawienie. Filozofia oferowała stosowne odpowiedzi na te pytania, ale w ocenie ojców Kościoła były to odpowiedzi cząstkowe i hipotetyczne, a więc niepełne i nieostateczne, niekiedy także obciążone poważnymi błędami; odsłaniając część prawdy o rzeczywistości, w tym także o Bogu, o relacji między Bogiem a światem i o życiu człowieka, jednocześnie ukazywały one granice filozoficznego rozumu. Zdaniem ojców Kościoła poprzez te pytania i odpowiedzi, poprzez otwartość pierwszych i ograniczony charakter drugich, filozofia grecka określiła pewien wyprzedzający horyzont wiary chrześcijańskiej; była ona swoistym przygotowaniem (i wprowadzeniem) do wiary, do przyjęcia Ewangelii. Bardzo wyraźnie o takiej funkcji filozofii pisał Klemens Aleksandryjski; twierdził on, że była to funkcja analogiczna do tej, jaką w odniesieniu do wiary Izraela pełniło prawo<sup>57</sup>. W każdym razie w ujęciu, w którym filozofii przypisywano rolę *praeparatio evangelica*, wiara chrześcijańska, zawierająca w swym przesłaniu pełną i ostateczną odpowiedź na pytania zbliżone do pytań rozumu filozoficznego bądź identyczne z nimi, została uznana za „prawdziwą filozofię”. Na ogół rzecznikom takiego stanowiska nie chodziło ani o przeciwstawienie wiary i filozofii, ani o „zniesienie” filozofii przez wiarę; nie twierdzili oni, że dotychczasowa filozofia w swej całości jest zbiorem fałszywych przekonań poznawczych i dlatego należy ją zastąpić wiarą (nową, prawdziwą filozofią); uważali jedynie, że można i należy mówić o zbieżności wiary i filozofii<sup>58</sup>. Chodziło zatem o układ, w ramach którego w odniesieniu do filozofii dostrzegano ograniczoność jej roszczeń i twierdzeń z jednej strony oraz trafność formułowanych w niej pytań, właściwy kierunek poszukiwania odpowiedzi, poprawność metod badawczych i prawdziwość określonych tez i poglądów z drugiej, a w odniesieniu do wiary — to, że wpisuje się ona w horyzont pytań filozoficznych, przekraczając go jednocześnie, przynosząc pełne i ostateczne odpowiedzi na owe pytania. Zbieżność wiary i filozofii, o której tu mowa, miała charakter heurystycznej i hermeneutycznej korelacji; była układem, w którym pytania (i hipotezy) filozoficzne ułatwiały rozpoznanie i rozumienie prawd wiary (zawierających pełne i ostateczne odpowiedzi na owe pytania). To przesądzało o epistemologiczno-metodologicznym znaczeniu przedstawionej koncepcji; stanowiła ona podstawę programu badawczego, pozwalającego korzystać z filozofii w refleksji nad wiarą. W obydwu wyróżnionych wyżej aspektach koncepcja ta była egzemplifikacją syntezy wiary i rozumu. Warto odnotować, że miała ona także „wewnątrzteologiczne” uzasadnienie; niektórzy ojcowie Kościoła, m.in. Klemens Aleksandryjski i EUZE-

<sup>57</sup> PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 25.

<sup>58</sup> RATZINGER, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 13–14; TENŽE, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, s. 27–29.

BIUSZ Z CEZAREI, głosili, że i historyczne spotkanie, i faktyczna (rzeczowa i poznawcza) zbieżność wiary chrześcijańskiej i filozofii greckiej to dzieło opatrności Bożej, świadectwo nadprzyrodzonej pedagogii objawienia<sup>59</sup>

Swoje objaśnienie formuły określającej chrześcijaństwo mianem prawdziwej filozofii Ratzinger ilustruje sugestywnym „przykładem” z zakresu starożytnej sztuki chrześcijańskiej. Odwołuje się do przedstawień plastycznych znajdujących się na sarkofagach z III w.<sup>60</sup> Kanon tych przedstawień obejmuje trzy figury: pasterza, orantkę i filozofa; odnoszą się one do właściwej postawy chrześcijanina wobec śmierci; dwie pierwsze wskazują na oczywiste źródło chrześcijańskiej nadziei w obliczu śmierci. Jak natomiast należy rozumieć obecność trzeciej? Filozof, bo o nim mowa, występuje w postaci wędrownego nauczyciela, który problem śmierci traktuje jako zagadnienie egzystencjalne, jako pytanie o normatywny sposób życia; chodzi o sposób, który pozwoli przewyciężyć śmierć. Filozof ten reprezentuje dotychczasową tradycję filozoficznych rozważań o życiu i śmierci, ale jednocześnie wprowadza do tych rozważań nowy element — Ewangelię, którą trzyma w dłoniach. Jest to zatem filozof, dla którego prawdziwą odpowiedzią na najważniejsze pytanie człowieka i zarazem na najważniejsze pytanie filozofii (rozumu filozoficznego) jest Ewangelia, a dokładniej — sam Chrystus. W tym ujęciu postać filozofa jest obrazem samego Chrystusa. „Chrystus ukazuje się (...) w szacie tego, który Go wzywał”<sup>61</sup>. W odniesieniu do tajemnicy śmierci osoba, wydarzenie i nauka Chrystusa stanowią prawdziwą filozofię: ukazują pełną i ostateczną odpowiedź na pytanie o życie i przeznaczenie człowieka. Powyższy przykład bardzo dobrze oddaje istotę wczesnochrześcijańskiego modelu korelacji wiary i filozofii (istotę koncepcji przypisującej filozofii rolę *praeparatio evangelica* i utożsamiającej chrześcijaństwo z prawdziwą filozofią). Filozoficzne pytanie o śmierć, będące jednocześnie pytaniem o sens ludzkiego życia i ostateczne przeznaczenie człowieka, pytaniem o samo życie, o normatywny porządek egzystencji, pobudza rozum do poszukiwań, które przynoszą sporo interesujących i cennych odpowiedzi, niemniej w granicach samego rozumu filozoficznego pozostaje otwarte. Pełnej i ostatecznej odpowiedzi na to pytanie może udzielić „(...) tylko ten, kto sam zna śmierć”<sup>62</sup>. Źródłem takiej odpowiedzi jest wiara w Jezusa Chrystusa. Przy czym, co istotne, owa odpowiedź wiary wymaga intelektualnego zaangażowania, postawy, w ramach której akceptacja prawdy o życiu wiecznym (o zmartwychwstaniu umarłych) łączy się z rozumieniem człowieka i jego egzystencji, z poznaniem obiektywnej prawdy bytu ludzkiego.

<sup>59</sup> TENZE, *Rozważania na temat wiary, religii i kultury*, s. 78; por. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 25; ROHLS, *dz. cyt.*, s. 139.

<sup>60</sup> RATZINGER, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 11–14.

<sup>61</sup> *Tamże*, s. 13.

<sup>62</sup> *Tamże*, s. 24.

W tym sensie przywołany przez naszego autora przykład potwierdza wczesnochrześcijańską świadomość syntezy wiary i rozumu.

Tak więc ojcowie Kościoła dokonali ważnego wyboru: opowiedzieli się za dialogiem wiary i filozofii; dialog ten był egzemplifikacją syntezy wiary i rozumu. W rozważaniach Ratzingera dotyczących kontekstu (uwarunkowań i założeń) owego wyboru ważne miejsce zajmuje wyjaśnienie stosunku wczesnego chrześcijaństwa do innych religii. Jak już wiadomo (była o tym mowa wcześniej), pierwotne chrześcijaństwo nie nawiązało dialogu z antycznymi religiami. I to również był świadomy, przemyślany wybór. Wynikał on z przeświadczenia, że religie świata starożytnego zawierają z gruntu nieprawdziwy obraz Boga i proponują irracjonalną (sprzeczną z rozumem) pobożność. W religiach tych idea Boga, ujęta w formie mitycznych wyobrażeń, została oddzielona od rozumu i prawdy, od racjonalnej interpretacji rzeczywistości; Bóg wiary został oddzielony od Boga filozofii; kryterium prawdy zostało wyparte przez kryterium tradycji (zwyczaju) i praktyczno-społecznej (także politycznej) użyteczności; religia była traktowana jako postawa życiowa, ale nie miała związku z obiektywną prawdą bytu ludzkiego; uważano ją za formę obrzędową, której można nadać dowolny sens. Jednym słowem: powszechną cechą religii świata starożytnego było rozdzielenie mitu i logosu, wiary i rozumu. To spowodowało, że wczesne chrześcijaństwo, opowiadając się za syntezą wiary i rozumu, odrzuciło możliwość dialogu z antycznymi religiami i skierowało się w stronę myśli filozoficznej<sup>63</sup>. Zwrot ku filozofii usprawiedliwiała wewnętrzna logika rozwoju biblijnej idei Boga; przypomnijmy: ostatni etap tego rozwoju (od ksiąg mądrościowych, poprzez grecki przekład Starego Testamentu, aż do pism nowotestamentalnych z Ewangelią św. Jana na pierwszym miejscu) uwyraźnił związek biblijnej idei Boga z rozumieniem świata i człowieka oraz jej uniwersalizm; etap ten określił stanowisko chrześcijaństwa w świecie hellenistycznym, w tym także pozytywny stosunek wiary i myśli chrześcijańskiej do filozofii. Dialog z filozofią umożliwiał podobne — oparte na idei bytu absolutnego, pojętego jako początek i cel wszystkich rzeczy — rozumienie Boga; dla ojców Kościoła rzeczą oczywistą było to, że mimo „różnicy semantycznej”, mimo treściowej asymetrii jednego i drugiego dyskursu, wiara chrześcijańska i filozofia mówią o tym samym Bogu, a terminy i pojęcia filozoficzne są użyteczne w religijnej deskrypcji Boga (i w teologicznej refleksji o Bogu)<sup>64</sup>. Oczywiście przyswojenie filozoficznej idei Boga musiało się wiązać z próbą jej dostosowania do założeń religijnych i tym samym z odpowiednią modyfikacją jej struktury. W pierwotnym chrześcijaństwie dokonał się proces, który nasz autor nazywa „przeobrażeniem Boga filozofów”; proces ten miał dwa (komplementarne) aspekty; polegał on na „wyłączeniu” z idei Boga momen-

<sup>63</sup> J. RATZINGER, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, w: TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 126–131.

<sup>64</sup> *Tamże*, s. 126–136.

tów skrajnie przedmiotowych, statycznych, abstrakcyjnych — na relatywizacji znaczeń filozoficznych — oraz na ukazaniu jej otwartości na horyzont znaczeń religijnych, pochodzących z doświadczenia wiary<sup>65</sup>. Za sprawą owego procesu wiara chrześcijańska przekroczyła granice filozoficznego myślenia o Bogu; przekroczenie to było odpowiednią rewizją i korektą filozoficznej idei Boga, przy zachowaniu tych jej elementów, które również na gruncie wiary zostały uznane za konieczne (i ogólnie ważne). Tylko w takim porządku możliwa była recepcja stosownych kategorii filozoficznego teizmu; tylko w takim porządku chrześcijański dyskurs o Bogu objawienia i wiary mógł być dyskursem wykorzystującym filozoficzne pojęcie Boga.

W przedstawionej przez Ratzingera rekonstrukcji owej przemiany filozoficznej idei Boga na uwagę zasługuje argument nawiązujący do wewnętrznej dialektyki ludzkiego myślenia o Bogu. Argument ten odnosi się do zjawisk, jakie wystąpiły w obrębie wczesnego chrześcijaństwa, ale ma on także pewien uniwersalny wymiar i dotyczy idei Boga jako takiej. Spróbujmy zatem zbadać jego strukturę i ustalić, na czym polega wspomniana dialektyka myślenia o Bogu. W ramach „klasycznego teizmu” Bóg zawsze był (i wciąż jest) pojmowany jako „istota najwyższa”, jako „duch nieogarniony”, obejmujący całość bytu, jako rzeczywistość absolutna i ostateczna, jako byt transcendentny i wieczny, jako nieskończony rozum, określający trwałe i powszechny porządek świata. Ujęcie dokonujące się przy pomocy podobnych kategorii oddaje konieczne cechy Boga i w tym sensie jest poprawne, ale rodzi też określone trudności. Przede wszystkim wydaje się, że jest rzeczą niemożliwą, by tak pojęty Bóg odnosił się do „rzeczy małych” i nieistotnych, zajmował się konkretnym człowiekiem i jego sprawami, nawiązywał osobowo-egzystencjalną relację do człowieka, okazując mu stosowne uczucia i dając trwałe oparcie w życiu; wydaje się, że ontyczna wielkość Boga wyklucza Jego odniesienie do tego, co małe, jednostkowe i zmienne, w tym także osobowe odniesienie do człowieka<sup>66</sup>. Otóż taki sposób myślenia o Bogu należy uznać za ciasny i jednostronny; oznacza on myślenie formalno-abstrakcyjne i niedialektyczne, pomijające wewnętrzne zróżnicowanie w obrębie struktury idei Boga, w tym także dynamiczną współzależność stosownych elementów tej idei. Takiemu sposobowi myślenia przeciwstawia się chrześcijański obraz Boga: obraz oparty na objawieniu, ale dookreślony przy pomocy tych (odpowiednio zrelatywizowanych) kategorii języka filozoficznego, które okazały się spójne z objawieniem i wiarą. Chrześcijański obraz Boga jest dialektyczną syntezą znaczeń określających to, co w Bogu nieogarnione, niezmiennie i ogólne, i znaczeń określających konkretne — historyczne, osobowe i egzystencjalne — odniesienie Boga do człowieka; zgodnie z tym obrazem (i jego wewnętrzną dialektyką)

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 132–136.

<sup>66</sup> *Tamże*, s. 134–135.

osobowe życie Boga jest dialektyczną syntezą myśli (poznania) i miłości. W niedialektycznym ujęciu duch absolutny jest czystą myślą; myślenie jest istotą tego, co boskie; w takim ujęciu duch absolutny nie może być uczuciem ani namiętnością — myśl jest większa niż miłość. Natomiast w chrześcijańskim — dialektycznym — ujęciu myśl (myślenie) i miłość tworzą spójną całość; myślenie Boga jest tożsame z miłością (w Bogu myślenie i miłość — jako akty w pełni urzeczywistnione — są czymś jednym); uwzględniając specyfikę Ewangelii, należy dopowiedzieć, że miłość jest w ramach tej dialektycznej syntezy wielkością nadrzędną<sup>67</sup>. Właściwy charakter dialektycznego ujęcia dobrze oddają cytowane przez Ratzingera słowa HÖLDERLINA z przedmowy do *Hyperiona*: *non coarcerimaximo, contineritamena minimo, divinumest*<sup>68</sup>; słowa te określają istotę tego, co boskie: z jednej strony Boga nie obejmuje to, co największe, a z drugiej strony daje się On objąć temu, co najmniejsze; Bóg przekracza to, co największe, i jednocześnie przenika do tego, co najmniejsze; w ramach tej dialektyki dokonuje się przewartościowanie *maximum* i *minimum*: dla Boga to, co największe, staje się małe, a to, co najmniejsze, staje się wielkie; w takiej perspektywie miłość — kochające serce jednego człowieka — jest czymś więcej niż — tożsamy z czystą myślą — uniwersalny porządek wszechświata.

Dostosowanie filozoficznej idei Boga do założeń religijnych było koniecznym warunkiem i jednocześnie wewnętrznym elementem wczesnochrześcijańskiego dialogu wiary i filozofii. Dialog ten miał na celu rozumiejące i systematyczne ujęcie religijnej idei Boga przy pomocy kategorii wypracowanych w filozofii. Obejmował zatem dwa składniki: przemianę filozoficznej idei Boga pod wpływem objawienia i wiary oraz interpretację religijnej idei Boga przy pomocy pojęć filozoficznych. Dopiero w ramach podobnego dialogu wiara, przekraczająca granice filozoficznego myślenia, mogła w pełni ukazać obraz Boga bliskiego człowiekowi, a filozofia, włączona w religijne myślenie, mogła być czynnikiem współokreślającym spójne pojęcie Boga wiary. Sam proces przemiany filozoficznej idei Boga był widoczny już w pismach Nowego Testamentu. Przykładem, do którego odwołuje się Ratzinger, jest przypowieść o zaginionej owcy i o zagubionej drachmie (Łk 15,1-10); ukazany w niej obraz Boga nie zawiera elementów teoretyczno-filozoficznych; ma on antropomorficzny charakter; Bóg przedstawiony w tej przypowieści „(...) posiada namiętności jak człowiek, cieszy się, szuka, czeka, wychodzi naprzeciw”<sup>69</sup>; jest to Bóg mający serce, Bóg który kocha i pragnie miłości, a nie Bóg pojęty jako czysta myśl czy neutralna sprawiedliwość, stojąca ponad sprawami człowieka. Komentując znaczenie tego przykładu, należy podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze,

<sup>67</sup> *Tamże*, s. 135–136.

<sup>68</sup> *Tamże*, s. 134–135.

<sup>69</sup> *Tamże*, s. 133–134.

antropomorficzny dyskurs jest w tym wypadku usprawiedliwionym narzędziem (usprawiedliwioną formą) przekazu prawdy o bliskiej, osobowej relacji Boga do człowieka, a nie dowodem fałszywej wizji Boga<sup>70</sup>. Po drugie, przywołana przypowieść jest świadectwem przemiany filozoficznej idei Boga pod wpływem objawienia i wiary, świadectwem relatywizacji znaczeń typowych dla filozoficznego teizmu, ale proces ten nie wiąże się jeszcze z interpretacją religijnej idei Boga przy pomocy pojęć filozoficznych. To znaczy, że podany przykład ukazuje tylko pierwszy etap dialogu wiary i filozofii. Na drugim etapie dialog ten oznacza systematyczny udział filozofii w refleksji o Bogu objawienia i wiary. W pewnym stopniu także w tej formie jest on widoczny już w niektórych pismach Nowego Testamentu, np. w Ewangelii św. Jana i w listach Pawłowych<sup>71</sup>, ale pełną postać otrzymuje dopiero w teologii wczesnochrześcijańskiej (w zakresie nauki o poznaniu istnienia i natury Boga oraz w wyjaśnieniu relacji między Bogiem a światem i człowiekiem)<sup>72</sup>.

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Egzemplifikacją i świadectwem wczesnochrześcijańskiej syntezy wiary i rozumu był dialog wiary i filozofii. W ramach tego dialogu wiara chrześcijańska potwierdziła swój pierwotny związek z rozumem, swoją wewnętrzną racjonalność. Dialog ten stworzył możliwość racjonalnej interpretacji prawd wiary, możliwość racjonalnego usprawiedliwienia ogólnej ważności chrześcijańskiego orędzia o Bogu i o zbawieniu świata i człowieka. Określił także trwałą, paradygmatyczną postać syntezy wiary i rozumu. W ujęciu przedstawionym przez Ratzingera uzasadnienie wczesnochrześcijańskiego modelu tej syntezy współtworzą następujące argumenty: argument z rozumiejącej (intelektualnie zaangażowanej) recepcji objawienia, argument z korelacji prawd wiary i pytań filozoficznych, argument z krytycznej oceny religii świata starożytnego oraz argument z dialektycznej zbieżności religijnej i filozoficznej idei Boga. Na szczególną uwagę zasługuje ostatni argument. Ukazuje on dialektyczny charakter chrześcijańskiej idei Boga i w ten sposób potwierdza jej racjonalność; dialektyka oznacza tutaj komplementarność i wzajemne uwarunkowanie (współzależność) uniwersalnych i konkretnych momentów idei Boga. To dialektyczne ujęcie ukazuje rzeczy-

<sup>70</sup> Zob. J.B. METZ, *Anthropomorphismus. III. Theologisch*, LThK<sup>2</sup> 1, k. 629–630; JÜNGEL, *dz. cyt.*, s. 405–408; KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, s. 171–174; A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes — oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg 2006, s. 117–119.

<sup>71</sup> RATZINGER, *Biblijna wiara w Boga*, s. 120–122; TENŽE, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 26; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 18; por. R. SCHAEFFLER, *Philosophie und christlicher Glaube*, SM 3, k. 1176–1181; VERWEYEN, *dz. cyt.*, s. 109–127; ROHLS, *dz. cyt.*, s. 102–110; M. THEOBALD, *Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief*, ThQ 169 (1983), s. 287–301.

<sup>72</sup> RATZINGER, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, s. 126–136; por. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger — Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, s. 29–30; S. WIEDENHOFER, *Joseph Ratzinger — „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis“*, w: M. DELGADO (red.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2000, s. 176–177; H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 2002, s. 80–88.

wistą zbieżność religijnej (chrześcijańskiej) i filozoficznej idei Boga i umożliwia spójne myślenie o Bogu. W tym znaczeniu jest świadectwem syntezy wiary i rozumu.

## 7. Krytyka nowożytnej opozycji wiary i rozumu

Przypomnijmy: drugi typ rozwijanej przez Ratzingera argumentacji historycznej wiąże się z analizą i krytyką konkretnych przykładów opozycji między wiarą a rozumem; chodzi tu o pewien rodzaj argumentacji „nie wprost”: o próbę uzasadnienia syntezy wiary i rozumu poprzez ujawnienie i krytykę fałszywych założeń i negatywnych konsekwencji ich rozdziału. Ratzinger zwraca uwagę, że pierwsze symptomy tego rozdziału uwidoczniły się w późnym średniowieczu. Były one związane z krytyką niektórych (teoriopoznawczych) założeń scholastyki (z próbą ograniczenia roli rozumu w poznaniu religijnym). Scholastycznej (wypracowanej przez ANZELMA i TOMASZA Z AKWINU) koncepcji syntezy wiary i rozumu<sup>73</sup> zarzucono racjonalizm, pojęty jako podporządkowanie wiary rozumowi. Krytyka „scholastycznego racjonalizmu” stworzyła kontekst, w którym usprawiedliwienie wiary polegało przede wszystkim na obronie jej autonomii względem rozumu, w radykalnym podejściu — na osłabieniu jej relacji z rozumem. Konsekwencją takiej strategii był postępujący rozdział wiary i rozumu. Zaznaczył się on już w poglądach DUNSA SZKOTA oraz — wyraźniej — w filozofii OCKHAMA. Ratzinger odnosi się wprost do myśli Dunsza Szkota, dokładniej — do przedstawionej przez tego filozofa koncepcji Boga, zwracając uwagę na obecny w niej woluntaryzm<sup>74</sup>. W świetle założeń przyjętych przez Dunsza Szkota nieskończoność Boga to także nieograniczony zakres Bożej woli; Bóg może absolutnie wszystko; może On także (mógłby) podjąć działania dla nas całkowicie niezrozumiałe, a nawet niezgodne z rozumem (ludzkim); niczym nieograniczone możliwości Boga, stanowiące „ontologiczne tło” Jego faktycznych działań, są dla nas niedostępne<sup>75</sup>. W powyższym ujęciu między Bogiem a człowiekiem — między wolą Bożą a rozumem ludzkim — istnieje nieprzewyciężony dystans. Niespójność tego stanowiska z chrześcijańską wizją Boga i z chrześcijańską koncepcją objawienia i wiary jest aż nadto widoczna. W chrześcijańskim ujęciu między Bogiem a człowiekiem — między Stwórcą i Jego duchowym działaniem a stworzonym rozumem ludzkim istnieje rzeczywista analogia; także na jej podstawie przyjmuje się, że wyznacznikiem prawdziwej natury Boga jest logos; prawdziwym Bogiem jest Bóg objawiający się, działający jako Logos;

<sup>73</sup> BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft*, w: TENŻE, *Gott und die Vernunft*, s. 8–10; por. JAN PAWEŁ II, *dz. cyt.*, nr 42–44.

<sup>74</sup> BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 20–21.

<sup>75</sup> *Tamże*, s. 21.

a to oznacza, że Bóg w rozumny sposób, zgodnie z własną, nieskończoną mądrością i zarazem z normami ludzkiej racjonalności, realizuje zamiary swojej woli, podejmując i wykonując działania, których motywem jest miłość<sup>76</sup> To prawda, że miłość Boża przewyższa poznanie ludzkie, możliwości rozumu ludzkiego. Ale ponieważ jest to miłość Boga będącego Logosem, a więc miłość urzeczywistniająca się w rozumnym działaniu Boga, odpowiedź, jakiej udzielamy Bogu, będąca połączeniem wiary i służby Bożej, też musi mieć rozumny charakter<sup>77</sup>

Woluntaryzm (w omawianej tutaj wersji) to stanowisko będące czytelnym przykładem rozdziału wiary i rozumu. Spróbujmy ustalić założenia i wskazać konsekwencje tego stanowiska. Podstawowym założeniem jest w tym wypadku hipoteza głosząca, że istotą Boga jest wola (a nie rozum); ona stanowi pierwotny i samodzielny (niezależny od rozumu) element duchowej natury Boga. Drugim założeniem jest hipoteza radykalnej transcendencji Boga; przejawem tej transcendencji jest nieskończony dystans między Bogiem a światem i człowiekiem. Obydwa założenia należy uznać za nieuzasadnione, niezgodne z objawieniem i wiarą (i dominującym nurtem zachodniej myśli o Bogu). Ich akceptacja prowadzi do negatywnych konsekwencji. Wykluczenie analogii między Bogiem a człowiekiem oznacza, że rozum ludzki, poszukujący prawdy, dobra i sensu, nie jest odbiciem natury Boga<sup>78</sup>. Natomiast przypisana Bogu możliwość działań niezależnych od rozumu, a nawet sprzecznych z rozumem, oznacza sprzeczność w samej idei Boga (nierozumne działanie jest sprzeczne z istotą Boga)<sup>79</sup> Woluntaryzm wprowadza nieprawdziwy obraz Boga: obraz Boga działającego całkowicie arbitralnie i apodyktycznie (narzucającego swoją wolę), pomijającego w swym działaniu odniesienie do uniwersalnego porządku prawdy, dobra i sensu. Ujawnienie i krytykę tego stanowiska można potraktować jako rodzaj — sformułowanej nie wprost — argumentacji na rzecz koncepcji Boga respektującej biblijne pojęcie logosu, na rzecz syntezy wiary i rozumu.

Szczególnym — omawianym przez Ratzingera — przykładem (i świadectwem) rozdziału wiary i rozumu jest tzw. dehellenizacja chrześcijaństwa<sup>80</sup>. Chodzi o program postulujący oczyszczenie doktryny chrześcijańskiej z elementów będących dziedzictwem kultury — przede wszystkim filozofii — greckiej. W przekonaniu dawnych i współczesnych zwolenników dehellenizacji chrześcijaństwo od samego początku nie było — i także dzisiaj nie jest — „chrześcijaństwem biblijnym”, a więc prawdziwym i autentycznym, ponieważ ukształtowało się poprzez zespolenie wiary biblijnej z filozofią grecką (i prawem rzymskim). W XIX w. proces (i rezultat)

<sup>76</sup> *Tamże*, s. 22.

<sup>77</sup> *Tamże*; BENEDIKT XVI., *Wir glauben an Gott*, s. 121; RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 124–125; TENŽE, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 29–30.

<sup>78</sup> BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 21.

<sup>79</sup> *Tamże*.

<sup>80</sup> *Tamże*, s. 23–29.

owego zespolenia nazwano hellenizacją chrześcijaństwa. Ogólny sens tej nazwy można przedstawić w sposób następujący: Biblia stanowi zapis źródłowego doświadczenia wiary chrześcijańskiej i ukazuje autentyczny model chrześcijańskiej egzystencji; pierwotny Kościół, ulegając wpływom kultury greckiej, połączył „biblijne chrześcijaństwo” z filozoficzną wiedzą o Bogu i z filozoficzną interpretacją świata i człowieka; w ramach tego procesu ukształtowała się tzw. „literalna ortodoksja”, której wyrazem były — sformułowane przy pomocy języka filozoficznego — dogmatyczne orzeczenia wiary<sup>81</sup>. Zdaniem krytyków tak pojętej hellenizacji kategorii filozoficzne obecne w strukturze orzeczeń dogmatycznych deformują pierwotny sens wiary; dlatego konieczna jest dehellenizacja chrześcijaństwa.

W wykładzie ratyzbońskim Benedykt XVI wskazuje trzy historyczne konteksty dehellenizacji. Pierwszy kontekst wyznaczyła reformacja. W teologii reformacyjnej uwyraźnił się sprzeciw wobec systematyzacji wiary przy pomocy narzędzi filozoficznych; uznano, że jest to sposób z gruntu niewłaściwy, ponieważ wykorzystuje się w nim środki nieadekwatne do przedmiotu wiary, całkowicie obce jej duchowi; ujęta w system filozoficzny, wiara traci swój właściwy charakter i swoją niezależność. W związku z powyższym, celem reformatorów była rekonstrukcja pierwotnej — biblijnej — postaci wiary; podejmując tego typu zadanie, dążyli oni do oczyszczenia doktryny chrześcijańskiej z wprowadzonych do niej później (w okresie patrystycznym i w okresie średniowiecznej scholastyki) i zniekształcających ją elementów filozoficznych<sup>82</sup>. Drugi kontekst dehellenizacji wyznaczyła teologia liberalna XIX i XX w.; w jej ramach czołowym teoretykiem interesującego nas „projektu” był A. HARNACK. Teolog ten postulował powrót do historycznej postaci Jezusa — do człowieka Jezusa i do Jego rzeczywistej egzystencji — oraz do pierwotnej i zarazem prostej formy Ewangelii; inaczej mówiąc — do tej formy życia i nauki Jezusa, która wyprzedza wszelkie interpretacje teologiczne, w tym także ujęcia konstruowane przy pomocy narzędzi filozoficznych; pierwotne i proste przesłanie Ewangelii określa najwyższy poziom religijnego rozwoju ludzkości; podstawowym (i nadrzędnym) składnikiem Ewangelii jest nauka moralna: Jezus ustanowił pewien prosty, przyjazny człowiekowi porządek moralny; chrześcijaństwo jest proklamacją i uzasadnieniem tego porządku; pozamoralne (dogmatyczno-filozoficzne) elementy doktryny chrześcijańskiej, związane, np. z opisem boskiej natury Chrystusa czy trynitar-

---

<sup>81</sup> RATZINGER, *Rozważania na temat wiary, religii i kultury*, s. 74–75; por. J. HESSEN, *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, München 1962; L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982; A. GRILMEIER, *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuterprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, w: TENZE, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, s. 423–488; M. LUTZ-BACHMANN, *Hellenisierung des Christentums?*, w: C. COLPE (red.), *Spätantike und Christentum*, Berlin 1992, s. 77–98.

<sup>82</sup> BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 23–24.

nej natury Boga, należy odrzucić jako obce i nieadekwatne do pierwotnych znaczeń Ewangelii<sup>83</sup> Według Harnacka teologia to nauka typu historycznego; jej podstawą (i zarazem normatywną strukturą) jest historyczno-krytyczna egzegeza Nowego Testamentu, a nie dogmatyczno-filozoficzna nauka o Bogu. Trzeci (współczesny) kontekst dehellenizacji wiąże się z teorią pluralizmu kulturowego, dokładniej — z postulowaną w tej teorii relatywizacją wszelkich konkretnych odniesień międzykulturowych; relatywizacja ta dotyczy też syntezy wiary chrześcijańskiej i kultury greckiej. Zwolennicy podobnej opcji utrzymują, że zespolenie wiary chrześcijańskiej z kulturą grecką, jakie dokonało się w czasach pierwotnego Kościoła, było po prostu pierwszą formą inkulturacji chrześcijaństwa; nie należy tej formy absolutyzować, nie należy przenosić związanych z nią (charakterystycznych tylko dla niej) norm i wzorców (i konkretnych ujęć) na odniesienie do innych kultur (nie należy nadawać jej uniwersalnego znaczenia); w spotkaniu chrześcijaństwa z innymi kulturami niezbędna jest (za każdym razem) nowa inkulturacja; jej przedmiotem powinno być chrześcijaństwo w swej pierwotnej (czystej) postaci; dlatego potrzebna jest dehellenizacja tej religii (jej tradycyjnego modelu i doktryny)<sup>84</sup>

Jakie założenia tkwiły u podstaw programu dehellenizacji? Założeniem podstawowym, widocznym we wszystkich trzech kontekstach, była hipoteza głosząca, że spotkanie chrześcijaństwa z kulturą grecką dokonało się dopiero w czasach pierwotnego Kościoła; przyjęcie tej hipotezy oznaczało (bądź przynajmniej sugerowało), że biblijne świadectwa objawienia i wiary są wolne od wpływów kultury greckiej. Drugim (również wspólnym) założeniem była supozycja, w myśl której udział filozofii w formułowaniu orzeczeń doktrynalnych oraz w wyjaśnianiu i systematyzacji wiary zawsze (w każdym przypadku) powoduje, że wiara traci swój pierwotny i właściwy charakter i swoją niezależność. Ponadto program dehellenizacji określony w teologii liberalnej zakładał utożsamienie Ewangelii z doktryną moralną oraz odrzucenie przedmiotowo-teoretycznej wiedzy o Bogu; było to związane z akceptacją KANTOWSKIEJ krytyki rozumu, z supozycją, że usprawiedliwienie wiary jest możliwe wyłącznie w granicach rozumu praktycznego (w refleksji nad doświadczeniem etycznym, a nie w dogmatyczno-filozoficznej refleksji o Bogu). Z kolei w ramach teorii pluralizmu kulturowego dehellenizacja suponuje, że spotkanie chrześcijaństwa z kulturą grecką było zjawiskiem konkretnego kontekstu kulturowego, więc nie mogło być podstawą uniwersalnych norm i wzorców (paradygmatem o uniwersalnym znaczeniu).

Powyższe założenia, owszem, zawierają pewne trafne spostrzeżenia, dotyczące wiary, ujawniają też pewne rzeczywiste problemy religijne i teologiczne, ale, jak

<sup>83</sup> *Tamże*, s. 24–26.

<sup>84</sup> *Tamże*, s. 28–29.

wykazuje Ratzinger, biorąc pod uwagę ich zasadniczą treść, trudno je uznać za prawdziwe<sup>85</sup>. I tak, po pierwsze, nie jest prawdą, że spotkanie wiary chrześcijańskiej z kulturą (w tym także filozofią) grecką dokonało się dopiero w okresie patrystycznym; jak już wiadomo, była o tym mowa wcześniej, dokonało się ono już na „etapie biblijnym”, począwszy od dialogu między religią Izraela a kulturą grecką, poprzez grecki przekład Starego Testamentu, aż do nowotestamentalnych świadectw obecności motywów hellenistycznych; podział na chrześcijaństwo biblijne i historyczne okazał się fałszywy; pierwotny Kościół po prostu kontynuował dialog religijno-kulturowy, zapoczątkowany w biblijnym modelu wiary. Po drugie, owszem, udział filozofii w wyjaśnianiu wiary mógł prowadzić — i w niektórych przypadkach rzeczywiście prowadził — do deformacji jej pierwotnych znaczeń, do osłabienia jej autonomii, ale nieprawdziwa jest teza mówiąca, że było tak w każdym przypadku; przeciwnie, dzieje zachodniej teologii chrześcijańskiej wyraźnie pokazują, że krytyczny dialog z filozofią umożliwiał racjonalną rekonstrukcję i systematyczne przedstawienie rzeczywistego sensu i obiektywnej prawdy przekonań wiary; był on narzędziem pozwalającym wykazać realizm i ogólną ważność owych przekonań. Po trzecie, nieusprawiedliwione było utożsamienie Ewangelii z doktryną moralną; biblijny zapis wyraźnie pokazuje, że w swej istocie Ewangelia jest trwałą syntezą nauki moralnej, określającej praktyczny porządek ludzkiej egzystencji, i obiektywnej prawdy o Bogu, będącej podstawą owej nauki. Wreszcie po czwarte, owszem, nie wszystkie elementy wczesnochrześcijańskiej syntezy wiary i kultury greckiej muszą być przeniesione do innych kultur; niemniej określone elementy owej syntezy mają znaczenie uniwersalne i są normatywne w odniesieniu do każdej kultury; chodzi o elementy, które przynależą do istoty wiary, a które w spotkaniu z kulturą grecką ujawniły swoją powszechną ważność; przykładem może być związek idei Boga — i wiary jako takiej — z rozumieniem świata i człowieka czy teza o racjonalnym działaniu Boga.

Oparta na tak problematycznych lub wręcz nieprawdziwych założeniach, dehellenizacja musiała prowadzić do negatywnych konsekwencji. Najważniejsze z nich

---

<sup>85</sup> Tamże, s. 23–29; RATZINGER, *Rozważania na temat wiary, religii i kultury*, s. 75–78; TENZE, *Fides et ratio*, s. 97–98; TENZE, *Glaube im Kontext heutiger Philosophie*, ComD 31 (2002), s. 273; por. W. KASPER, *Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.*, w: K. WENZEL (red.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg 2007, s. 75–76; B. WELTE, *Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer „Enthellenisierung“ des Christentums*, w: K. KREMER (red.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, s. 76–91; P. STOCKMEIER, *Hellenismus und Christentum*, SM 2, k. 665–676; P. NEUNER, *Die Hellenisierung des Christentums als Modell der Inkulturation*, SdZ 213 (1995), s. 363–376; TENZE, *Glaubenserfahrung und Vernunft im Schatten des Modernismus*, w: M. DELGADO, G. VERGAUWEN (red.), *Glaube und Vernunft — Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg (Schweiz) 2003, s. 161–178.

to: oderwanie idei Boga oraz wiary od doświadczenia i rozumienia rzeczywistości (od pytań dotyczących obiektywnej struktury bytu), od racjonalnej interpretacji świata i człowieka; odrzucenie przedmiotowej i ogólnie ważnej prawdy o Bogu, akceptacja wyłącznie subiektywnych i praktyczno-egzystencjalnych znaczeń wiary; relatywizm doktrynalny, związany z zasadą historyczno-kulturowej względności orzeczeń dogmatycznych; etyczna redukcja wiary (i życia religijnego); redukcja egzegezy biblijnej i systematycznej refleksji nad wiarą do poszukiwań typu historycznego i praktycznego, wykluczenie teoretyczno-filozoficznych rozważań o Bogu. Wspólnym mianownikiem tych konsekwencji jest oddzielenie wiary i rozumu, religijnego sensu i racjonalnej interpretacji rzeczywistości; oznacza ono zwrot do wiary irracjonalnej, sprzecznej zarówno z biblijnym ujęciem, jak i z naturą duchowych aktów człowieka<sup>86</sup>. Można zatem powiedzieć, że ujawnienie i krytyka fałszywych założeń i negatywnych konsekwencji dehellenizacji stanowią dyskurs będący — formułowaną nie wprost — argumentacją na rzecz syntezy wiary i rozumu. W tej perspektywie spotkanie wiary chrześcijańskiej i kultury (filozofii) greckiej było wyrazem i świadectwem owej syntezy (i w tym znaczeniu — faktem ze wszech miar pozytywnym). Doktrynalne orzeczenie dawnych soborów, formułowane przy pomocy kategorii zapożyczonych z języka filozoficznego, nie przekształcały wiary w teorię filozoficzną, nie deformowały jej pierwotnego sensu; przeciwnie, były rzeczowo usprawiedliwioną i formalnie poprawną (choć nie zawsze adekwatną i z pewnością nieostateczną) próbą jej zdefiniowania; istotną funkcją tych orzeczeń była obrona realizmu i racjonalności wiary, obrona przed interpretacją subiektywno-symboliczną, odrywającą sens religijny od pytań rozumu ludzkiego i od obiektywnej prawdy o rzeczywistości<sup>87</sup>.

Uzasadniając pozytywne znaczenie zespolenia wiary chrześcijańskiej i kultury (filozofii) greckiej, Ratzinger odwołuje się do przykładu, jakim jest obecność terminu *homoousios* w wyznaniu wiary; w ramach stosownej analizy semantycznej pokazuje, że jest to termin izomorficzny w stosunku do występującej w Biblii nazwy „Syn Boży”. Nazwa ta występowała również w innych religiach starożytnych; była w nich wyrażeniem metaforycznym, stanowiącym element mitologicznego dyskursu o bogach; nie miała zatem odniesienia do obiektywnej rzeczywistości<sup>88</sup>. Jak przedstawia się struktura semantyczna biblijnej nazwy „Syn Boży” (będącej kluczowym tytułem chrystologicznym Nowego Testamentu)? Czy biblijny (i chrześcijański) sposób użycia tej nazwy ma charakter czysto metaforyczny, czy też jest to sposób implikujący odniesienie do obiektywnej sfery bytu? Grecki termin *homo-*

<sup>86</sup> BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 23–32.

<sup>87</sup> *Tamże*, s. 29–32; RATZINGER, *Rozważania na temat wiary, religii i kultury*, s. 76–78; TENŻE, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 120–125; TENŻE, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 25–27.

<sup>88</sup> TENŻE, *Rozważania na temat wiary, religii i kultury*, s. 77.

*ousios*, zastosowany do opisu relacji zachodzącej między Jezusem a Bogiem, między Synem Bożym a Ojcem, jest odpowiedzią na te pytania. Wskazuje on na realistyczne rozumienie nazwy „Syn Boży”: zjednoczony istotowo (współistotny) z Ojcem, Jezus jest rzeczywiście Synem Bożym<sup>89</sup>. Można więc powiedzieć, że termin *homoousios* jest wyrażeniem pokazującym i potwierdzającym obiektywny charakter — i tym samym realizm — wiary w Jezusa. Jest to termin semantycznie spójny z podstawowym przesłaniem biblijnej chrystologii; pozwala on łatwiej dostrzec i lepiej zrozumieć ten moment biblijnej wiary w Jezusa, jakim jest jej wewnętrzne odniesienie do prawdy — to, że w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, odsłania się obiektywna i wiążąca prawda (o Bogu, o świecie i o człowieku)<sup>90</sup>. A to oznacza, że ów termin jest świadectwem syntezy wiary i rozumu. W każdym razie powyższy przykład ukazuje prawdziwy charakter i pozytywne znaczenie spotkania (i zespolenia) religii chrześcijańskiej z kulturą, w tym także filozofią, grecką. Raz jeszcze wypada powtórzyć, że spotkanie to nie było inkulturacją deformującą pierwotny sens wyobrażeń i przekonań wiary (poprzez ich ufilozoficznienie) i absolutyzującą związek wiary z jedną kulturą (i z jedną tradycją filozoficzną); przeciwnie, stworzyło ono kontekst umożliwiający ujęcie obiektywnego sensu i obiektywnej prawdy wyobrażeń i przekonań wiary. Jednocześnie wczesnochrześcijański dialog wiary i filozofii był czymś więcej niż tylko prosta (czysto zewnętrzna) recepcja pojęć, poglądów i argumentów należących do jednej tradycji kulturowej; przypomnijmy: w korelacji z filozofią grecką ujawniły się pewne pierwotne, wewnętrzne i ogólnie ważne cechy aktu i przedmiotu wiary, takie jak: racjonalność samej idei Boga, związek z rozumieniem świata i człowieka czy ukierunkowanie na horyzont obiektywnej prawdy; w swej zasadniczej formie dialog z filozofią grecką był wyrażeniem i aktualizacją tych cech i dyspozycji wiary, egzemplifikacją pierwotnej, wewnętrznej i trwałej syntezy wiary i rozumu; w tym sensie można mówić o jego paradygmatycznym i uniwersalnym znaczeniu.

W argumentacji związanej z analizą i krytyką koncepcji sankcjonujących rozdział wiary i rozumu Ratzinger odwołuje się również do poglądów F. SCHLEIERMACHERA i K. BARTHA. W jednym i drugim przypadku chodzi o poglądy, których akceptacja prowadzi do problematycznych konsekwencji lub wręcz do nieprzezwycięzalnych trudności. W jednym i drugim przypadku krytyczna ocena owych poglądów prowadzi do wniosku, że jedynym usprawiedliwionym stanowiskiem w omawianej kwestii jest opcja na rzecz syntezy wiary i rozumu. Spróbujmy za-

<sup>89</sup> *Tamże*, s. 77–78.

<sup>90</sup> *Tamże*; J. RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi*, München 1976, s. 70–76; TENZE, *Das Credo von Nikaia und Konstantinopel: Geschichte, Struktur und Gehalt*, w: TENZE, *Theologische Prinzipienlehre*, s. 118–120; RATZINGER–BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. I, s. 280, 307; por. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Freiburg 2008, s. 294–298; R. GUARDINI, *Glaubenserkenntnis*, Freiburg 1983, s. 132–135.

tem, przynajmniej w zarysie, zrekonstruować przedmiotowy punkt odniesienia oraz główne motywy i zasadniczy kierunek argumentacji nawiązującej do poglądów Schleiermachera i Bartha.

Koncepcja Schleiermachera była odpowiedzią (reakcją) na oświeceniowy projekt „religii w obrębie samego rozumu”; została ona pomyślana jako próba nowego usprawiedliwienia religii. Fundament tej koncepcji określają założenia natury antropologicznej. Według Schleiermachera struktura ducha ludzkiego obejmuje różne — niezależne, niesprowadzalne do siebie — formy odniesienia do rzeczywistości; formy podstawowe to: rozum, wola i uczucia; rozumowi odpowiada poznanie naukowe, woli — świadomość moralna, uczuciom — doświadczenie religijne. Religia to „poczucie” zależności od tego, co nieskończone; jest ona subiektywnym doświadczeniem rzeczywistości nieskończonej, pochodną związanych z tym doświadczeniem przeżyć osobowych; zajmuje własne, autonomiczne, zastrzeżone tylko dla niej miejsce w obrębie struktury ducha ludzkiego; pełni właściwe tylko dla niej funkcje; jest całkowicie niezależna od rozumu; właściwym kontekstem jej samorealizacji są konkretne — historyczne — religie<sup>91</sup>. Taka koncepcja zawiera pewne trafne spostrzeżenia dotyczące specyfiki religii, ale w swej całości jest koncepcją jednostronną i tym samym problematyczną. W ujęciu, w którym istotą religii jest uczucie, subiektywne, niedające się opisać (czysto emocjonalne) przeżycie rzeczywistości nieskończonej, przedmiotowe treści religijne są tylko formami pobożności, nieskutecznymi próbami ekspresji tego, co z natury swojej pozostaje niewypowiedziane; treści te nie mają autonomicznego znaczenia; są wtórnym składnikiem świadomości religijnej. W podobnym ujęciu pobożność zajmuje miejsce przedmiotowo określonych prawd wiary, subiektywne przeżycie religijne znosi obiektywną stronę religii, świadomość religijna nie ma odniesienia do rzeczywistości. Oznacza to całkowitą subiektywizację religii (świadomości religijnej i życia religijnego)<sup>92</sup>. Dalszą konsekwencją takiej koncepcji jest relatywizm, związany z utratą (zagubieniem) tego, co specyficzne dla konkretnej religii (dla konkretnej formy objawienia i wiary), także tego, co specyficznie chrześcijańskie<sup>93</sup> Wpraw-

<sup>91</sup> Zob. F. SCHLEIERMACHER, *Mowy o religii*, tł. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 67–117; por. M. HEIDEGGER, *Fenomenologia życia religijnego*, tł. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 315–318, 325–327; PANENBERG, *Theologie und Philosophie*, s. 240–244; TENŹE, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 239–247; TENŹE, *Glaube und Vernunft*, w: TENŹE, *Grundfragen systematischer Theologie*, t. I, Göttingen 1971, s. 242–243; G. EBELING, *Zum Religionsbegriff Schleiermachers*, w: TENŹE, *Wort und Glaube*, t. IV, Tübingen 1995, s. 55–75; H. THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*, Tübingen 1983, s. 199–246; I.U. DALFERTH, *Subjektivität und Glaube*, NZSThR 36 (1994), s. 35–43.

<sup>92</sup> RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 114–116; TENŹE, *Glaube und Philosophie*, w: TENŹE, *Glaube und Zukunft*, s. 69–72; TENŹE, *Drogi wiary wobec przelomu współczesności*, w: TENŹE, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 96–99; TENŹE, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, s. 10–11.

<sup>93</sup> *Tamże*.

dzie Schleiermacher utrzymywał, że chrześcijaństwo jest wyjątkową i zarazem najwyższą formą świadomości religijnej, ale w ramach przedstawionej przez niego koncepcji teza ta nie znajduje potwierdzenia.

Koncepcja Schleiermachera była kontrpropozycją w stosunku do Kantowskiego projektu „religii w obrębie samego rozumu” i, jednocześnie, koncepcją wpisującą się w Kantowski rozdział religii (wiary religijnej) i rozumu teoretycznego, w paradygmat, w którym wiara religijna jest wyłącznie domeną praktycznego rozumu („praktyczną” postawą człowieka). W jakim znaczeniu krytyczna analiza tej koncepcji jest już — formułowaną nie wprost — argumentacją na rzecz syntezy wiary i rozumu? Analiza ta pokazuje, że świadomość religijną, owszem, należy odróżnić od wiedzy, od aktów i funkcji rozumu, ale odróżnienie to nie może prowadzić do całkowitego oddzielenia jednej i drugiej sfery, do opozycji między wiarą a rozumem, do redukcji wiary do pobożności. Przeciwnie, dobrze pojęta (autentyczna) religia „chce” być siłą integrującą duchowe życie człowieka; istnieje ona po to, by wzajemnie powiązać uczucia, rozum i wolę, afektywny i intelektualny wymiar osoby ludzkiej, subiektywną pobożność i obiektywne prawdy wiary; jej celem jest przedstawienie odpowiedzi wyjaśniającej obiektywną i całą rzeczywistość — ukazującej początek i cel wszystkich rzeczy, oferującej spójne i ostateczne rozumienie świata i człowieka, natury, dziejów i egzystencji ludzkiej; chodzi o wiążącą odpowiedź na pytanie o byt, prawdę i dobro, o życie i śmierć człowieka; taka odpowiedź jest możliwa tylko w ramach trwałej syntezy wiary i rozumu<sup>94</sup>

Koncepcja, którą w pierwszej połowie ubiegłego wieku rozwijał Barth, była wyrazem sprzeciwu wobec poglądów Schleiermachera, ale i ona sankcjonowała rozdział wiary i rozumu. Według Bartha wiara nie ma żadnego „punktu zaczepienia” w obrębie struktury podmiotu ludzkiego. Podstawowe elementy tej struktury, takie jak doświadczenie, rozum i uczucia, kształtują horyzont naszego odniesienia do świata i do drugiego człowieka, ale nie mogą określać wyprzedzającego horyzontu wiary. W szczególności sposób restrykcja ta dotyczy rozumu. Wiara nie jest aktem rozumu ludzkiego. Jest ona autonomicznym — „bezzałożeniowym” — działaniem Boga w człowieku; nie można jej uzasadnić, odwołując się do racji bądź dyspozycji rozumu ludzkiego. Jako działanie Boga, które bez naszego udziału i wbrew naszym „rachunkom” (kalkulacjom rozumu) poddaje nas nadprzyrodzonej mocy, jest ona „czystą sprzecznością” — paradoksem<sup>95</sup>. Należy ją przy tym odróżnić od religii. Religia to działanie człowieka, który w doświadczeniu świata i własnej egzystencji — w granicach naturalnego rozumu — szuka drogi ku Bogu. Ale naturalne poznanie Boga jest niemożliwe. Jediną, dostępną człowiekowi drogą prowadzącą ku Bogu jest droga wiary; określa ją objawienie, słowo Boże, które ostateczną

<sup>94</sup> *Tamże*.

<sup>95</sup> RATZINGER, *Glaube und Philosophie*, s. 72–77.

konkretyzację znajduje w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Z perspektywy objawienia i wiary religia (obejmująca naturalne poznanie Boga, akty kultu i określony porządek moralny) jest samousprawiedliwieniem człowieka<sup>96</sup>.

Celem Bartha była obrona obiektywnej struktury, wyjątkowego charakteru i autonomii wiary chrześcijańskiej. Ale w realizacji tego celu teolog ten odwołał się do problematycznych założeń. Kluczowym założeniem była hipoteza radykalnego dystansu między Bogiem a światem i człowiekiem, między objawieniem Bożym a poznaniem i działaniem ludzkim. Jej przyjęcie musiało prowadzić do opozycji między wiarą a noetyczną strukturą człowieka, do rozdziału wiary i rozumu, do przeciwstawienia wiary i religii. Koncepcja Bartha implikuje irracjonalny model wiary; w świetle jej założeń wiara (będąca paradoksem) jest czymś, co funkcjonuje poza kontekstem rozumu; nie ma ona związku z doświadczeniem ludzkim, z rozumieniem świata i człowieka, z poszukiwaniem uniwersalnej i ostatecznej prawdy bytu<sup>97</sup>. Oznacza to poważne trudności natury poznawczej i praktyczno-egzystencjalnej. Bez odniesienia do stosownych pytań ontologicznych i antropologicznych oraz do stosownej wiedzy o świecie i o człowieku nie jest możliwa ani weryfikacja roszczeń wiary, ani hermeneutyka jej wyobrażeń i przekonań. Stanowisko Bartha trudno pogodzić z biblijną koncepcją objawienia i wiary. W biblijnym ujęciu, rozwiniętym później w teologii systematycznej, objawienie zakłada poznawczą, afektywną i egzystencjalną otwartość człowieka — podmiotu wiary — na rzeczywistość Boga i na słowo Boże oraz możliwość stosownej — religijnej — odpowiedzi; wiara, będąca podstawą tej odpowiedzi, jest aktem dokonującym się w wewnętrznej i trwałej korelacji z rozumem, który umożliwia rozpoznanie i rozumiejące przyjęcie objawienia oraz potwierdzenie jego wiarygodności. Ratzinger trafnie zauważa, iż oddzielenie wiary od rozumu i od religii jest równoznaczne z jej destrukcją; bez pomocy rozumu wiara nie może uprawomocnić swoich roszczeń i przekonań; bez pośrednictwa religii nie jest możliwa praktyczno-egzystencjalna aplikacja jej idei, znaczeń i wartości. W każdym razie również krytyka koncepcji Bartha jest przykładem — formułowanej nie wprost — argumentacji na rzecz syntezy wiary i rozumu.

W podsumowaniu rozważań będących rekonstrukcją argumentacji związanej z krytyką nowożytnej opozycji między wiarą a rozumem można sformułować następujące uwagi. Po pierwsze, przedstawiona przez Ratzingera charakterystyka owej opozycji jest oparta na trafnie dobranych przykładach; nasz autor odwołuje się do stanowisk i koncepcji wyraźnie (wyjątkowo czytelnie) pokazujących przyczyny, porządek i zakres rozdziału wiary i rozumu. Po drugie, w każdym przypadku

<sup>96</sup> *Tamże*.

<sup>97</sup> *Tamże*; por. H. BOUILLARD, *Logik des Glaubens*, Freiburg 1966, s. 76–85, 88–96; W. PANNENBERG, *Dialektische Theologie*, RGG<sup>3</sup> 3, k. 168–174; W. WEISCHEDL, *Barths Auseinandersetzung mit der Philosophischen Theologie*, w: TENŽE, *dz. cyt.*, t. II, s. 11–16; THIELICKE, *dz. cyt.*, s. 431–440.

wskazuje przedmiotowy i podmiotowy kontekst owego rozdziału; kontekst przedmiotowy to struktura samej idei Boga oraz ujęcie relacji między Bogiem a światem i człowiekiem; kontekst podmiotowy to struktura aktu wiary. Po trzecie, Ratzinger trafnie odczytuje problematyczne założenia omawianych stanowisk i koncepcji; w podobny sposób pokazuje ich negatywne konsekwencje (poznawcze i praktyczno-egzystencjalne). Po czwarte, rzetelne poznanie i krytyczna ocena stanowisk i koncepcji sankcjonujących rozdział między wiarą a rozumem to istotne warunki refleksji mającej na celu systematyczne uzasadnienie syntezy wiary i rozumu.

W wydaniu Ratzingera argumentacja historyczna stanowi pewną całość; jest ona spójnym połączeniem dwóch komplementarnych typów argumentacji. Przypomnijmy: pierwszy typ jest związany z rekonstrukcją wczesnochrześcijańskiego modelu syntezy wiary i rozumu, drugi — z krytyczną analizą nowożytnej opozycji między wiarą a rozumem. Niezależnie od czysto logicznych walorów argumentacji oraz od jej teologicznego znaczenia, to połączenie należy uznać za wartość samą w sobie. Dopiero w perspektywie wyznaczonej przez obydwie typy argumentacji możliwe było integralne uzasadnienie syntezy wiary i rozumu. W swej całości argumentacja historyczna zajmuje ważne miejsce w tym uzasadnieniu; jest ona dopełnieniem argumentacji biblijnej i jednocześnie stanowi pewien układ odniesienia dla argumentacji systematycznej.

## **8. Argumentacja systematyczna**

Obecna w pismach Ratzingera systematyczna argumentacja na rzecz syntezy wiary i rozumu wpisuje się w kontekst refleksji podyktowanej pytaniem o normalny układ odniesień między wiarą a rozumem; jej celem jest ustalenie koniecznych — i tym samym ogólnie ważnych — założeń wspomnianej syntezy.

## **9. Normatywny model relacji między wiarą a rozumem**

Ratzinger wskazuje pewien normatywny model relacji między wiarą a rozumem. W ramach tego modelu wzajemne odniesienie między wiarą a rozumem współokreślają dwa momenty; są to: komplementarność i wewnętrzna zbieżność. Zachowując swoją odrębność i niezależność, wiara i rozum uzupełniają się wzajemnie, stanowią dwie różne, ale zasadniczo komplementarne formy ludzkiej intencjonalności; jednocześnie można — i należy — mówić o ich wzajemnym uwarunkowaniu, o tym, że występuje między nimi wewnętrzna zbieżność, pewien rodzaj dialektycznej korelacji. Podstawą komplementarności wiary i rozumu jest pewien wspólny horyzont odniesienia; w jednym i drugim przypadku chodzi o odniesienie do rzeczywis-

tości, otwierające horyzont obiektywnej i ogólnie ważnej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku<sup>98</sup> Natomiast podstawą wewnętrznego korelacji wiary i rozumu jest zintegrowana i zarazem dynamiczna struktura ludzkiej świadomości; w tym wypadku chodzi o wzajemne uwarunkowanie i o wzajemne powiązanie afektywnej i intelektualnej sfery podmiotu, o współzależność aktów charakterystycznych dla wiary, takich jak zaufanie, miłość i nadzieja, i aktów charakterystycznych dla rozumu, takich jak determinacja doświadczenia, rozumienie i poznanie prawdy<sup>99</sup>

Zatem, jak utrzymuje Ratzinger, wiara i rozum to dwa komplementarne i wzajemnie uwarunkowane sposoby odniesienia człowieka do rzeczywistości. Z jednej strony rozum, otwarty na całą rzeczywistość i zarazem świadomy swoich ograniczeń, dostrzega nieskończony horyzont bytu i wartości, horyzont nieskończonej tajemnicy, obejmujący rzeczywistość Boga i możliwe objawienie Boże; to znaczy, że rozpoznaje on możliwość wiary religijnej; z tego punktu widzenia wiara religijna stanowi „dopełnienie” rozumu. Z drugiej strony wiara, wiążąca całą świadomość człowieka, angażująca wszystkie sfery życia osobowego, zakłada rozum jako ważny czynnik swojej samorealizacji. Analizując stosownie wypowiedzi Ratzingera i odwołując się do opracowań innych autorów, zajmujących się tą problematyką, można wskazać trzy konteksty korelacji wiary i rozumu; w ramach każdego z nich rozum pełni określone funkcje na rzecz wiary. Pierwszy kontekst można umownie nazwać kontekstem odkrycia; wiara posiada określony wymiar poznawczy; ponieważ w swej istocie jest ona „ufnym, dającym trwałe oparcie w życiu, powierzeniem się Bogu”, towarzyszące jej poznanie ma specyficzny, osobowo-egzystencjalny charakter; ważną — także heurystyczną — rolę odgrywają w nim momenty afektywne; ale poznanie to jest doświadczeniem i afirmacją Boga oraz recepcją prawd objawionych; czynności te zakładają udział intelektu, rozumu ludzkiego; stymulując je, wiążąc je z doświadczeniem samotranscendencji świata i człowieka, rozum współokreśla poznawczą otwartość wiary<sup>100</sup>; można w tym wypadku mówić o heurystycznej funkcji rozumu. Kontekst odkrycia przechodzi w kontekst rozumienia; intelekt podejmuje wysiłek rozumiejącego poznania odkrytych w doświadczeniu wiary idei, znaczeń i wartości, wysiłek spontanicznej interpretacji wyobrażeń i przekonań religijnych (poznanie rozumiejące jest rekonstrukcją sensu owych wyobra-

<sup>98</sup> Zob. RATZINGER, *Fides et ratio*, s. 93–96, 100–101.

<sup>99</sup> TENZE, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 114–115; TENZE, *Wiara w dzisiejszym świecie*, s. 59–70; BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft*, s. 9; por. M. MEYER-BLANCK, *Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Eine protestantische Lektüre der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.*, w: G.K. HASSELHOFF, M. MEYER-BLANCK (red.), *Religion und Rationalität*, Würzburg 2008, s. 43–47.

<sup>100</sup> RATZINGER, *Glaube als Erkenntnis und als Praxis*, s. 71–77; TENZE, *Glaube und Erfahrung*, s. 360–365.

żeń i przekonań)<sup>101</sup>; w tym wypadku można mówić o hermeneutycznej funkcji rozumu. Kontekst rozumienia przechodzi w kontekst weryfikacji; w gruncie rzeczy już krytyczne rozumienie wiary zawiera w sobie elementy myślenia potwierdzającego jej prawdziwość; w rozwiniętej formie myślenie to stanowi odrębną czynność poznawczą; polega ono na poszukiwaniu koniecznych i ogólnie ważnych — przedmiotowych i podmiotowych — racji prawdziwości twierdzeń wiary<sup>102</sup>; w tym wypadku można mówić o weryfikatywnej funkcji rozumu.

Korelacja wiary i rozumu ujawnia swoistą dialektykę racjonalnego i ponadracjonalnego momentu wiary; specyficzną cechą wiary jest to, że zakładając obecność i udział rozumu, pozostaje ona doświadczeniem nieskończonej i niepojętej tajemnicy; w tym sensie przekracza rozum<sup>103</sup>. Istnieje zatem pewne (dialektyczne) napięcie między racjonalnym i ponadracjonalnym momentem wiary; jest ono stanem naturalnym i trwałym; nie może być jednostronnie zniesione; wiara jest jednocześnie racjonalna i ponadracjonalna; uznając jej racjonalność, odrzucamy irracjonalizm i fideizm; wskazując na ponadracjonalny horyzont jej odniesienia, wykluczamy racjonalizm; z jednej strony nie sposób zgodzić się, na przykład, z koncepcją BARTHA, opisującą wiarę w kategoriach czystego paradoksu; z drugiej strony trudno zaakceptować, na przykład, zgłoszony przez HEGLA postulat przekładu wyobrażeń religijnych na język pojęć filozoficznych czy neoscholastyczny program czysto racjonalnego uzasadnienia wiary. Krytykując neoscholastyczny racjonalizm, Ratzinger opowiada się za wewnętrzną racjonalnością wiary. W neoscholastycznym ujęciu rozum, konstruujący uzasadnienie wiary, zarówno w logicznym, jak i czasowym porządku „wyprzedzał” wiarę; istotą wspomnianego uzasadnienia były czysto racjonalne — utworzone bez związku z wiarą — argumenty za istnieniem Boga; stanowiły one niezależny fundament epistemologiczny wiary. Ratzinger odrzuca taki model relacji między wiarą a rozumem; podkreśla, że rozum należy do wewnętrznej struktury aktu wiary i tylko w trwałym związku z wiarą może być narzędziem jej weryfikacji<sup>104</sup>; ujmując rzeczywistość, której poznanie przekracza możliwości rozumu, wiara, owszem, dopełnia rozum, ale nie jest czymś w rodzaju „nadbudowy”

---

<sup>101</sup> TENŻE, *Wiara w dzisiejszym świecie*, s. 65–68; por. CICHÓN, *Wiara i poznanie. Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (II)*, RTSO 30 (2010), s. 47–59; E. BISER, *Die Verstehensstruktur des Glaubensaktes*, w: TENŻE, *Glaubensvollzug*, Einsiedeln 1967, s. 33–52; W. KASPER, *Glaube, der nach seinem Verstehen fragt*, SdZ 134 (2009), s. 507–519; H. FRIES, *Glauben und Verstehen*, w: TENŻE, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, s. 110–114; CZ.S. BARTNIK, *Intellectusfidei*, w: TENŻE, *Poznanie teologiczne*, Lublin 1998, s. 191–193.

<sup>102</sup> RATZINGER, *Glaube als Erkenntnis und als Praxis*, s. 69–75.

<sup>103</sup> TENŻE, *Glaube und Erfahrung*, s. 362–363; TENŻE, *Wiara w dzisiejszym świecie*, s. 42–44.

<sup>104</sup> TENŻE, *O współczesnej sytuacji wiary i teologii*, w: TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 109–110; por. W. HUBER, *Glaube und Vernunft. Ein Plädoyer für ihre Verbindung in evangelischer Perspektive*, w: WENZEL (red.), *dz. cyt.*, s. 60–61; S. WSOŁEK, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 81–83.

w stosunku do wiedzy o Bogu zdobytej przy pomocy naturalnego rozumu ludzkiego; wiara nie jest dopełnieniem wiedzy racjonalnej; jest autonomiczną (niezależną od wiedzy) postawą człowieka i w ramach swej autonomicznej struktury korzysta z rozumu i jego możliwości<sup>105</sup>

Wskazany przez Ratzingera model relacji między wiarą a rozumem jest modelem syntezy wiary i rozumu. Znajduje on uzasadnienie tylko na gruncie określonej koncepcji wiary i określonej koncepcji rozumu. Jeżeli chodzi o pierwszy warunek, to wystarczy stwierdzić, że mowa o koncepcji respektującej poznawczy wymiar i tym samym wewnętrzną racjonalność aktu wiary; warunkowi tego nie spełniają, na przykład, te ujęcia, w których akt wiary jest zdominowany przez momenty afektywne; należy jednak odnotować, że w zdecydowanej większości współczesnych ujęć racjonalność wiary uznaje się za rzecz oczywistą; cechą tych ujęć jest także troska o zachowanie należytych proporcji między poznawczą a pozapoznawczą stroną aktu wiary<sup>106</sup>. Bardziej złożona jest kwestia drugiego warunku. Jak pojęty rozum może być elementem syntezy wiary i rozumu? W ramach jakiej koncepcji rozumu możliwe jest uzasadnienie tej syntezy? Najogólniej rzecz ujmując, tylko w ramach koncepcji, w której akceptuje się samą możliwość wiary religijnej, i jednocześnie tylko w ramach koncepcji spójnej z normatywną koncepcją struktury aktu wiary (z koncepcją uznającą wewnętrzną racjonalność tego aktu). To znaczy, że mowa o koncepcji, w której przyjmuje się zasadniczą otwartość rozumu na nieskończony horyzont bytu, prawdy i dobra, więc także na rzeczywistość Boga i na objawienie Boże; chodzi o otwartość wyznaczającą perspektywę, w której racjonalna interpretacja rzeczywistości wykazuje ukierunkowanie na religijny horyzont sensu i prawdy. Tak określonego warunku nie spełniają te ujęcia epistemologiczne, w których zakres możliwości rozumu jest ograniczony do interpretacji zjawisk i zdarzeń, do formalnej analizy języka, do rekonstrukcji skutecznych metod badawczych; na ogół ograniczenie to wiąże się z rezygnacją z klasycznej koncepcji praw-

<sup>105</sup> RATZINGER, *Glaube und Wissen*, s. 30–35; TENZE, *Wiara w dzisiejszym świecie*, s. 59–64; por. CICHON, *Wiara i poznanie. Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (I)*, RTSO 29 (2009), s. 55–65.

<sup>106</sup>Zob. PANNENBERG, *Glaube und Vernunft*, s. 237–251; K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, w: STh 12, s. 85–107; P. TILICH, *Wiara a rozum*, w: TENZE, *Dynamika wiary*, s. 87–91; L. SCHEFFCZYK, *Vernunft und Glaube im Gegenwartsaspekt*, w: TENZE, *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, s. 34–50; H. WALDENFELS, *Kritische Vernunft und religiöser Glaube*, SdZ 108 (1983), s. 845–856; H. FRIES, *Der Glaube als Anwalt der Vernunft*, w: M. KESSLER, W. PANNENBERG, H.J. POTTMEYER (red.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, s. 393–404; R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford 1981; R. TRIGG, *Does Faith Need Reason?*, w: TENZE, *Rationality and Religion*, Oxford 1998, s. 175–195; E. JÜNGEL, *Glaube und Vernunft*, w: G. AUGUSTIN, K. KRÄMER (red.), *Gott denken und bezeugen*, Freiburg 2008, s. 15–32; H. VERWEYEN, *Glaube und Vernunft — Eine katholische Position*, w: DELGADO, VERGAUWEN (red.), *dz. cyt.*, s. 179–190; I.U. DALFERTH, *Die Vernunft des Glaubens — Eine evangelische Position*, w: *tamże*, s. 191–214.

dy jako zgodności myśli z rzeczywistością i z wyborem koncepcji nieklasycznych: koherencyjnej, hermeneutycznej i pragmatycznej.

W pismach Ratzingera znajdujemy krytykę sygnalizowanych wyżej — reduktywnych — ujęć rozumu (i nieklasycznych koncepcji prawdy). Jest to krytyka stanowisk i programów teoriopoznawczych związanych z takimi nurtami, jak pozytywistyczny i neopozytywistyczny empiryzm, filozofia podmiotu (w wersji KANTA i w różnych odmianach neokantyzmu), krytyczny racjonalizm oraz niektóre odmiany filozofii języka i hermeneutyki filozoficznej<sup>107</sup>. Wspólnym mianownikiem owych stanowisk (i programów) jest założenie mówiące, iż rozum nie sięga tej sfery rzeczywistości, jaką jest „byt sam w sobie”; to oznacza, że nie ujmuje on najbardziej podstawowych i zarazem ostatecznych racji bytu. W ramach koncepcji zakładającej takie ograniczenie rozumu celem dążeń poznawczych nie jest obiektywna i ogólnie ważna prawda; wystarczy wykazanie spójności formułowanych twierdzeń, możliwość ich empirycznego uprawomocnienia, odkrycie aktualnie ważnego sensu wypowiedzi językowych, ustalenie praktycznej użyteczności zdobytej wiedzy. Zdaniem Ratzingera podobna opcja epistemologiczna jest dzisiaj opcją dominującą zarówno w filozofii, jak i w naukach szczegółowych. W filozofii jej przejawem jest (szeroko rozpowszechnione) nastawienie antymetafizyczne<sup>108</sup>. Oznacza ono, że filozofia programowo rezygnuje z pytań o absolutny fundament i ostateczny sens rzeczywistości; podejmowana w niej refleksja o świecie i o człowieku sprowadza się do spekulatywno-uogólniającej (niemetafizycznej) interpretacji wiedzy uzyskanej w naukach szczegółowych; etyka przyjmuje postać opisowej bądź normatywnej teorii zachowań — nie uwzględnia się w niej metafizycznych podstaw świadomości moralnej; miejsce tradycyjnej nauki o poznaniu, w tym także tradycyjnej metafizyki poznania, zajmuje filozofia umysłu, pozostająca pod dużym wpływem nauk szczegółowych; filozofia nauki jest po prostu epistemologią i metodologią nauk empirycznych — na ogół nie podejmuje się w niej analizy metafizycznych założeń poznania naukowego (i wiedzy naukowej). W samym sposobie refleksji filozoficznej widoczne są następujące momenty: podejście funkcjonalno-pragmatyczne, rezygnacja z klasycznej (korespondencyjnej) koncepcji prawdy, odrzucenie uniwersalnych zasad logiczno-bytowych oraz zgoda na wielość konku-

<sup>107</sup> RATZINGER, *O współczesnej sytuacji wiary i teologii*, s. 106–110; TENŻE, *Wiara, prawda i kultura — refleksje w związku z encykliką „Fides et ratio”*, s. 148–154; TENŻE, *Wiara w dzisiejszym świecie*, s. 49–59; TENŻE, *Glaube und Philosophie*, w: TENŻE, *Glaube und Zukunft*, s. 67–91; TENŻE, *Glaube im Kontext heutiger Philosophie*, s. 267–273; TENŻE, *Fides et ratio*, s. 99–101; BENEDIKT XVI., *Die wichtigste-kulturelle Herausforderung unserer Zeit*, w: TENŻE, *Gott und die Vernunft*, s. 13–18; TENŻE, *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 29–32.

<sup>108</sup> RATZINGER, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 20–23; BENEDIKT XVI., *Kann der Mensch die Wahrheit erkennen?*, s. 37–38; por. J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1992; V. POSSENTI, *Filozofia i wiara*, tł. K. Kubis, Kraków 2004, s. 35–38, 71–74.

rujących z sobą wyjaśnień. W odniesieniu do nauk humanistycznych wystarczy powiedzieć, że w świetle omawianej opcji kluczową rolę w ich epistemologii odgrywają dwie procedury; są to: rekonstrukcja historyczno-kulturowego kontekstu genezy i ewolucji odkrywanych idei, znaczeń i wartości oraz analiza warunków i założeń aktualnej interpretacji zdarzeń, faktów i wypowiedzi; rezultatem poznania humanistycznego nie jest obiektywna i ogólnie ważna prawda; można w tym wypadku mówić o zastąpieniu tak pojętej prawdy hipotetycznymi (konkurującymi ze sobą) projektami sensu<sup>109</sup> W naukach przyrodniczych omawiana opcja epistemologiczna znajduje wyraz w swoistym połączeniu platonizmu i empiryzmu; w przyrodniczym poznaniu istotne są dwa założenia; pierwsze dotyczy „matematycznej” struktury (i tym samym wewnętrznej racjonalności) materii; jest to element platoński w epistemologii nauk przyrodniczych; drugie założenie wiąże się z możliwością empiryczno-rozumiejącego wglądu w porządek natury, z możliwością hipotetyczno-racjonalnego wyjaśnienia tego porządku, z możliwością empiryczno-eksperymentalnej weryfikacji bądź falsyfikacji proponowanych teorii, wreszcie z możliwością praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy; również w tym wypadku celem dążeń poznawczych nie jest prawda (w klasycznym jej rozumieniu); celem tym jest wartość epistemiczna będąca pochodną korelacji matematycznej struktury świata i empirycznego poznania, kombinacją takich momentów, jak: obiektywność doświadczenia, metodologiczna poprawność procedur badawczych, rzeczowa i logiczna spójność hipotez (i teorii), empiryczna sprawdzalność twierdzeń oraz użyteczność zdobytej wiedzy<sup>110</sup>

Do jakich konsekwencji prowadzi znajdujące wyraz w opisanej opcji epistemologicznej ograniczenie rozumu? Analizując stosownie wypowiedzi Ratzingera, można wskazać cztery konteksty owych konsekwencji: ontologiczno-metafizyczny, teoriopoznawczy, antropologiczny i religijny. W pierwszym przypadku zasadniczą konsekwencją jest wykluczenie poznania metafizycznego; w ramach koncepcji, w której rozum nie ujmuje fundamentalnych i zarazem koniecznych racji bytu, nie można sformułować — mających metafizyczny charakter — pytań ostatecznych: o początek i cel wszystkich rzeczy, o podstawę istniejącego w świecie porządku, o naturę dobra i zła, o sens życia i ostateczne przeznaczenie człowieka; to znaczy, że nie jest możliwe ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości<sup>111</sup>. Jeżeli chodzi o drugi

<sup>109</sup> RATZINGER, *Wiara, prawda i kultura — refleksje w związku z encykliką „Fides et ratio”*, s. 148–151.

<sup>110</sup> TENŻE, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 125–128; TENŻE, *Glaube und Erfahrung*, s. 364–366; TENŻE, *Wiara w dzisiejszym świecie*, s. 56–57; BENEDIKT XVI. *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 25–26.

<sup>111</sup> RATZINGER, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 20–22; TENŻE, *Wiara, prawda i kultura — refleksje w związku z encykliką „Fides et ratio”*, s. 165–167; BENEDIKT XVI., *Die wichtigste kulturelle Herausforderung unserer Zeit*, s. 14–18; por. F. VON KUTSCHERA, *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*, Berlin 2000; M. REMBIERZ, *Rozum otwarty i jego wrogowie? Logos i rozum w argumentacji*

kontekst, to nieuchronną konsekwencją postawy, w ramach której kwestionuje się możliwość ujęcia obiektywnej i ogólnie ważnej prawdy, jest relatywizm poznawczy<sup>112</sup>. Antropologiczną konsekwencją (obok relatywizmu w zakresie teoretycznej wiedzy o człowieku) jest relatywizm przejawiający się w różnych sferach praktycznej egzystencji człowieka; wiąże się on z absolutyzacją konkretnych i uwarunkowanych (a więc „przygodnych”, niemających powszechnej ważności) zasad i norm egzystencjalno-społecznych, w tym także z absolutyzacją roszczeń instytucji, które nie są uprawnione do tego, by rozstrzygać o najważniejszych sprawach ludzkiej egzystencji; niekiedy tego rodzaju relatywizm jest równoznaczny z akceptacją zasad i norm niezgodnych z naturą człowieka, z obiektywną i uniwersalną prawdą bytu ludzkiego; w takim przypadku można (i należy) mówić o postawie naruszającej godność człowieka<sup>113</sup>. Istnieje wreszcie religijny kontekst konsekwencji, do jakich prowadzi wskazane ograniczenie rozumu; w opcji wykluczającej możliwość poznania metafizycznego nie pojawia się pytanie o nieskończony horyzont bytu, prawdy i dobra, o rzeczywistość nieskończoną; a to oznacza, że nie pojawia się w niej także pytanie o Boga: o Jego istnienie, naturę bytową i relację do świata i do człowieka, w tym także o możliwość objawienia; chodzi o pytanie teoretycznego rozumu; opcja wykluczająca jego otwartość na rzeczywistość Boga i na objawienie Boże wyklucza noetyczną możliwość wiary religijnej; jeżeli natomiast uznaje się inny, na przykład etyczny bądź czysto emocjonalny kontekst możliwości wiary, to w ramach owej opcji nie jest możliwa rekonstrukcja koniecznych (i przedmiotowych, i podmiotowych) założeń tego podstawowego aktu świadomości religijnej; w dalszej konsekwencji nie jest też możliwa ani ogólnie ważna hermeneutyka, ani ogólnie ważna weryfikacja przekonań wiary<sup>114</sup>.

W ocenie Ratzingera rozum zamknięty na metafizyczne poznanie i tym samym niepodjmujący ostatecznych pytań człowieka, rozum akceptujący relatywizm poznawczy i moralny, wreszcie rozum wykluczający noetyczną możliwość wiary jest rozumem „okaleczonym”<sup>115</sup>; jest to rozum jednostronny, dopuszczający tylko jeden typ racjonalności: racjonalność określoną w epistemologii nauk empirycznych; przejawia się to (m.in.) w hipertrofii wiedzy praktyczno-technicznej i w ogra-

---

*Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, w: K. WOLSZA (red.), *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Opole 2008, s. 223–225.

<sup>112</sup> RATZINGER, *O współczesnej sytuacji wiary i teologii*, s. 94–96.

<sup>113</sup> TENŻE, *Wiara, prawda i kultura — refleksje w związku z encykliką „Fides et ratio”*, s. 152–154; TENŻE, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 126–127; TENŻE, *Was die Welt zusammenhält*, s. 49–52; BENEDIKT XVI., *Kann der Mensch die Wahrheit erkennen?*, s. 32–33.

<sup>114</sup> RATZINGER, *Wiara w dzisiejszym świecie*, s. 44–59; TENŻE, *Fides et ratio*, s. 98–101; TENŻE, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 16–22; BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft*, s. 9–10; TENŻE, *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 25–31; por. A. ANDERWALD, *Apologia rozumności wiary. Głosa do wykładu papieża Benedykta XVI w Ratyzbonie*, RTSO 28 (2008), s. 80–81.

<sup>115</sup> RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 126–127.

niczeniu znaczenia wiedzy oferującej ogólne rozumienie rzeczywistości, dotyczącej podstawowych spraw ludzkiej egzystencji (wiedzy o charakterze mądrościowym). „Okaleczenie” rozumu jest przyczyną dezintegracji człowieka i źródłem patologii w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności. Jedną z tych dziedzin jest sama nauka; przykładem patologii są projekty badawcze ignorujące obiektywne i ogólnie ważny porządek moralny, projekty lekceważące człowieka, naruszające godność osoby ludzkiej<sup>116</sup>. Skutkiem wskazanych ograniczeń rozumu jest także patologia religii; wiąże się ona z oddzieleniem religii od rozumu, z faktycznym zwolnieniem wiary religijnej z odpowiedzialności przed rozumem; w niektórych religiach miejsce obiektywnej i ogólnie ważnej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku zajmuje obietnica zaspokojenia subiektywnych i doraźnych potrzeb ludzkich; do głosu dochodzą elementy irracjonalne, zabobonne i magiczne; „grozi nam powrót do archaiczno-destrukcyjnych form obchodzenia się z ukrytymi mocami”<sup>117</sup>.

Wniosek, nasuwający się z powyższych rozważań, jest oczywisty: rozum „okaleczony”, rozum kwestionujący noetyczną możliwość (i tym samym noetyczny wymiar) wiary religijnej i będący źródłem patologicznych form religii, wyklucza możliwość syntezy wiary i rozumu; w ramach przedstawionej opcji epistemologicznej możliwe są zasadniczo tylko dwa typy relacji między wiarą a rozumem: całkowite odrzucenie wiary przez rozum bądź całkowity rozdział wiary i rozumu. Nie mniej oczywisty jest także drugi wniosek: podstawą syntezy wiary i rozumu może być tylko rozum „integralny”, obejmujący (i integrujący) różne formy intencjonalności człowieka, rozum ujmujący obiektywne i konieczne struktury bytu, rozum otwarty na całą rzeczywistość i na jej nieskończony horyzont, rozum formułujący pytania ostateczne i poszukujący obiektywnej i ogólnie ważnej prawdy, rozum respektujący uniwersalne normy i prawa, i odrzucający każdą możliwą formę manipulacji; bowiem tylko tak pojęty rozum konstytuuje noetyczną możliwość i wewnętrzną racjonalność wiary. Poszerzając powyższy kontekst uzasadnienia, Ratzinger przekonuje, że tak pojęty rozum jest podstawą wszelkiej racjonalności; konstytuuje on racjonalność poznawczą i egzystencjalną, racjonalność wiedzy naukowej i filozoficznej, racjonalność teoretycznych przekonań i praktycznych postaw człowieka<sup>118</sup>. Taki (poszerzony) kontekst uzasadnienia syntezy wiary i rozumu znajdujemy również u P. TILLICHA i K. RAHNERA; dla obydwu tych autorów kluczowe znaczenie ma idea „racjonalności ontologicznej”, pojętej jako pierwotna otwartość rozumu na całą rzeczywistość i na nieograniczony horyzont sensu, prawdy i dobra;

<sup>116</sup> *Tamże*.

<sup>117</sup> *Tamże*, s. 115, 126–127; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 27–28; TENŽE, *Auf der Suche nach dem Frieden. Gegenerkrankte Vernunft und missbrauchte Religion*, w: TENŽE, *Gott und die Vernunft*, s. 59–67.

<sup>118</sup> RATZINGER, *Co znaczy wierzyć*, s. 112–114; TENŽE, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 25–26.

otwartość ta jest koniecznym warunkiem intencjonalnych aktów ludzkich; jest ona wpisana w aprioryczną strukturę tych aktów; umożliwiając je, konstytuuje zarazem ich racjonalność; w tym sensie, jako warunek wszelkich aktów podmiotu i osoby ludzkiej, stanowi także aprioryczny warunek możliwości wiary religijnej; współtworząc konieczny (podmiotowy) horyzont wiary, konstytuuje zarazem jej racjonalność; jest podstawą trwałej syntezy wiary i rozumu<sup>119</sup>. Stanowisko Ratzingera to oryginalna (zwłaszcza ze względu na kontekst i sposób argumentacji) wersja podobnego ujęcia.

## 10. Konieczne racje syntezy wiary i rozumu

W koncepcji rozwijanej przez Ratzingera synteza wiary i rozumu ma swoje podstawy w obrębie wewnętrznej struktury wiary i rozumu. Spróbujmy zatem, odwołując się do dotychczasowych ustaleń, określić bliżej konieczne racje tej syntezy. Zaczniemy od racji występujących po stronie rozumu. Nie ulega wątpliwości, że racją podstawową jest w tym wypadku samotranscendencja rozumu ludzkiego. Chodzi o własność (dyspozycję) polegającą na tym, że rozum przekracza skończony horyzont swoich konkretnych odniesień i aktów i otwiera się na całą rzeczywistość, w tym także na nieskończony horyzont bytu i prawdy. Można więc powiedzieć, że owa samotranscendencja jest pierwotną i zarazem trwałą otwartością rozumu na rzeczywistość nieskończoną; ale jest ona również, jednocześnie, przedudęciem i afirmacją tej rzeczywistości; w dynamicznym ruchu swej samotranscendencji rozum dostrzega i zarazem ujmuje rzeczywistość nieskończoną; poznaje także, przynajmniej w określonym stopniu, ontyczny status i ontyczną naturę tego, co nieskończone; istotne są tutaj dwa momenty: rozum pojmuje rzeczywistość nieskończoną jako ontyczny fundament rzeczywistości skończonej (przygodnej, niesamodzielnej w istnieniu) i jednocześnie jako rzeczywistość rozumną, określającą racjonalny porządek świata i racjonalność człowieka<sup>120</sup>. W perspektywie przyjętej przez Ratzingera tak pojęta samotranscendencja rozumu jest momentem ogólnej samotrans-

---

<sup>119</sup> Zob. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, s. 85–107; J. RATZINGER, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, ThRv 74 (1978), nr 3, k. 177–186; TILlich, *Wiara a rozum*, s. 87–91; por. J. CICHON, *Dialektyczna struktura aktu wiary. Omówienie i analiza koncepcji Karla Rahnera*, RTSO 26 (2006), s. 211–214; TENZE, *Racjonalność wiary. Omówienie koncepcji Paula Tillicha*, w: P. JASKÓŁA, R. PORADA (red.), *Ad plenam unitatem*, Opole 2002, s. 470–476.

<sup>120</sup> RATZINGER, *Wiara w dzisiejszym świecie*, s. 65–68; TENZE, *Wyznanie wiary w Boga dzisiaj*, s. 140–146; TENZE, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 126–129; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 17–20, 29–32; TENZE, *Wir glauben an Gott*, s. 120; por. M. SCHULZ, *Kreatürliche Vernunft. Zum Vernunftverständnis von Papst Benedikt XVI.*, w: HASSELHOFF, MEYER-BLANK (red.), *dz. cyt.*, s. 16–18.

condencji człowieka; należy ona do koniecznej struktury ducha ludzkiego; stanowi aprioryczny warunek wszelkich intencjonalnych aktów człowieka, ukierunkowanych na nieskończony horyzont bytu, prawdy i dobra; jako własność (dyspozycja) osobowego podmiotu, jest otwartością na rzeczywistość nieskończoną pojętą w kategoriach bytu osobowej natury. Można (i należy) mówić o noetycznej i osobowo-egzystencjalnej (aksjologicznej) samotranscendencji rozumu ludzkiego; w pierwszym przypadku chodzi o otwartość rozumu ujawniającą się w aktach poznawczych, o ukierunkowanie rozumu na nieskończony horyzont sensu i prawdy, w drugim — o otwartość rozumu ujawniającą się w realizacji wartości pozapoznawczych, o ukierunkowanie rozumu na nieskończony horyzont dobra i szczęścia.

Samotranscendencja rozumu ma swój przedmiotowy kontekst genezy. Dla samotranscendencji noetycznej kontekstem tym jest samotranscendencja świata, obiektywnej sfery bytu; świat sam ujawnia swoją zależność ontyczną i swój porządek<sup>121</sup>; w tych dwóch aspektach przekracza swój skończony horyzont bytowy, wskazując na rzeczywistość nieskończoną (pojętą jako ontyczny fundament wszystkich rzeczy i jako racja istniejącego w świecie porządku). Natomiast dla aksjologicznej samotranscendencji rozumu właściwym kontekstem genezy jest samotranscendencja egzystencjalna, polegająca na tym, że samo życie człowieka, zarówno w codziennych, jak i nadzwyczajnych (przełomowych, granicznych) sytuacjach i zdarzeniach, przekracza swój skończony porządek, wskazując na (osobowo pojętą) rzeczywistość nieskończoną, na horyzont nieskończonych (osobowo-egzystencjalnych) wartości<sup>122</sup>. Ważnym kontekstem aksjologicznej samotranscendencji rozumu jest także samotranscendencja kultury. W swoich rozważaniach na ten temat Ratzinger odwołuje się do encykliki JANA PAWŁA II *Fides et ratio*; analizuje przedstawione w tym dokumencie ontologiczno-metafizyczne wyjaśnienie genezy i sensu kultury<sup>123</sup>. Istotę jego argumentacji oddaje następujące rozumowanie: naturalnym i oczywistym stanem rzeczy jest pluralizm kulturowy, związany z naturalną i oczywistą — wewnętrzną i zewnętrzną — dynamiką kultur; dominującą dzisiaj interpretacją pluralizmu kulturowego jest relatywizm, głoszący całkowitą względność wszelkich wzorców, norm i wartości, wykluczający możliwość ontologiczno-metafizycznego uzasadnienia kultury; tymczasem (przekonuje Ratzinger) wszelkie kultury mają swoje źródło w niezmiennej naturze ludzkiej; jako wyraz istoty człowieka, podsta-

<sup>121</sup> RATZINGER, *Glaube und Erfahrung*, s. 361–362.

<sup>122</sup> *Tamże*, s. 361–362, 366–368; RATZINGER, *Wiara w dzisiejszym świecie*, s. 69–70; TENŻE, *Wyznanie wiary w Boga dzisiaj*, s. 146–149; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 21–22; TENŻE, *Wir glauben an Gott*, s. 121.

<sup>123</sup> RATZINGER, *Fides et ratio*, s. 95–99; TENŻE, *Wiara, prawda i kultura — refleksje w związku z encykliką „Fides et ratio”*, s. 154–160; por. TENŻE, *Wiara, religia i kultura*, w: TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 49–59; BENEDIKT XVI., *Europa in der Krise der Kulturen*, w: TENŻE, *Gott und die Vernunft*, s. 68–84.

wowych i powszechnych dążeń ducha ludzkiego, są one naznaczone jego dynamiką i właściwą mu samotranscendencją: otwartością i ukierunkowaniem na wymiar uniwersalny i nieskończony, na horyzont wartości poszukiwanych przez każdego człowieka i jednocześnie absolutnych, będących ostatecznym spełnieniem ludzkich dążeń<sup>124</sup>; w tym sensie, jako wewnętrzna otwartość i dynamiczne ukierunkowanie kultury na rzeczywistość nieskończoną, samotranscendencja kultury potwierdza samotranscendencję człowieka i jego rozumu i jednocześnie ją stymuluje.

Zarysowane w pismach Ratzingera uzasadnienie samotranscendencji rozumu można poszerzyć o jeszcze jeden aspekt. Chodzi o wewnątrzpodmiotowy moment owej samotranscendencji; polega on na tym, że rozum, otwarty (ukierunkowany) na obiektywną rzeczywistość, przekracza również zakres swoich „standardowych” odniesień i funkcji, włączając do swej struktury heurystycznej pewne czynniki pozapoznawcze; takim czynnikiem jest m.in. zaufanie; rozum implikuje pierwotne zaufanie do rzeczywistości; wyraża się ono w milcząco przyjętym założeniu, mówiącym, że rzeczywistość jest sensowna i tym samym zrozumiała, że można ją w racjonalny sposób wyjaśnić; tego rodzaju zaufanie wiąże się z przedujęciem rzeczywistości nieskończonej, pojętej jako ontyczny fundament świata i jego racjonalnej struktury<sup>125</sup>

Przypomnijmy: w koncepcji rozwijanej przez Ratzingera samotranscendencja rozumu jest jedną z racji syntezy wiary i rozumu; obecne rozważania są próbą analizy istoty i charakteru owej racji. Jako otwartość i ukierunkowanie na rzeczywistość nieskończoną oraz przedujęcie tej rzeczywistości, samotranscendencja rozumu jest aktem, który można nazwać „wiarą naturalną”. W pismach Ratzingera wyrażenie „wiara naturalna” występuje w nieco innym (węższym) znaczeniu; odnosi się ono do relacji międzyludzkich, opartych na wzajemnym zaufaniu, urzeczywistniających się poprzez udział w doświadczeniu i wiedzy innych; tak pojęta wiara naturalna jest podstawowym aktem ludzkiej egzystencji: nasze życie codzienne polega na tym, że ufamy innym, korzystamy z ich doświadczeń i wiedzy, opieramy się na tym, co zostało nam „ofiarowane”<sup>126</sup>. Zatem w powyższym rozumieniu wiara naturalna to oparte na zaufaniu odniesienie do drugiego człowieka; określa ona kontekst afirmacji pewnych idei, znaczeń i wartości. Natomiast w proponowanym tutaj ujęciu wiara naturalna jest (przede wszystkim) otwartością i ukierunkowaniem rozumu na rzeczywistość nieskończoną oraz doświadczeniem i afirmacją tej rzeczy-

<sup>124</sup> Tamże.

<sup>125</sup> Zob. SCHEFFCZYK, *Vernunft und Glaube im Gegenwartsaspekt*, s. 38–43; PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, s. 220–227; H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, s. 524–528.

<sup>126</sup> RATZINGER, *Co znaczy wierzyć*, s. 100–103, 127–128; por. J. PIEPER, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, Einsiedeln 2010, s. 49–58; B. WELTE, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tł. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 46–70; K. TARNOWSKI, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 48–50.

wistości; chodzi o rzeczywistość transcendentną, pojętą jako ontyczny fundament i źródło ostatecznego sensu wszystkich rzeczy<sup>127</sup>. Również w tym ujęciu wiara naturalna ma zarówno poznawcze, jak i egzystencjalne znaczenie: pozwala w określony sposób rozumieć świat i daje człowiekowi trwałe oparcie w życiu. Sama idea tak rozumianej wiary jest obecna w zachodniej myśli religijnej i filozoficznej od czasów najdawniejszych; spotykamy ją (m.in.) u ORYGENESA, AUGUSTYNA i TOMASZA, później także u KANTA i HEGLA. Występuje ona również we współczesnej filozofii, w nurtach (i stanowiskach) o antypozytywistycznym nastawieniu. Oto niektóre przykłady<sup>128</sup>. L. WITTGENSTEIN pisze o naturalnym doświadczeniu mistycznym, ujmującym rzeczywistość nieskończoną i niewypowiedzianą; doświadczenie to leży u podstaw wszelkiego poznania i wszelkiego dyskursu. K. POPPER wprowadza pojęcie wiary metafizycznej, łączącej przeświadczenie o racjonalnym porządku świata z intuicyjną afirmacją koniecznych i ogólnie ważnych idei teoretycznych i podobnych zasad poznania i myślenia; bez tego rodzaju wiary poznanie (także naukowe) byłoby niemożliwe. P. BERGER utrzymuje, iż empiryczne poznanie świata i codzienne życie człowieka ujawniają pewien wymiar poza(ponad)empiryczny: rzeczywistość transcendentną, która wszystko ogarnia i porządkuje, określając sens rzeczy i sens ludzkiej egzystencji; samo ujęcie tej rzeczywistości Berger nazywa wiarą indukcyjną, natomiast spontaniczne rozumienie świata i człowieka w świetle wiedzy o rzeczywistości transcendentnej określa mianem wiary dedukcyjnej. Wreszcie K. JASPERS wprowadza pojęcie wiary filozoficznej, definiując ją jako naturalne (niezależne od objawienia nadprzyrodzonego) poznanie rzeczywistości absolutnej.

Wiara naturalna (w powyższym ujęciu) to ogólna intuicja rzeczywistości nieskończonej. Nie jest to „jeszcze” wiara religijna, wiara oparta na religijnym doświadczeniu Boga i konstytuująca wyraźnie określoną świadomość religijną. Z oczywistych powodów należy ją odróżnić od wiary w nadprzyrodzone objawienie Boże. Niemniej istnieje pewna zbieżność między wiarą naturalną a wiarą religijną, w tym także między wiarą naturalną a wiarą w nadprzyrodzone objawienie Boże; mówią o niej m.in.: R. GUARDINI, K. RAHNER, P. TILlich, E. SCHILLEBEECKX, W. PANNENBERG, A. DULLES i E. BISER. Na czym ta zbieżność polega? Przyjmuje się, że wiara naturalna, pojęta jako otwartość rozumu na rzeczywistość nieskończoną i jako przedujęcie rzeczywistości nieskończonej, i wiara nadprzyrodzona, pojęta jako odpowiedź człowieka na pozytywne objawienie Boże, stanowią spójną, dialektyczną całość; wiara naturalna wskazuje przynajmniej teoretyczną możliwość wiary nadprzyrodzonej: możliwość konkretyzacji swoich roszczeń i dążeń, jak również możliwość ich ostatecznego spełnienia; w tym sensie implikuje wymiar

<sup>127</sup> Na określenie tego rodzaju wiary Ratzinger używa tradycyjnej formuły „naturalne poznanie Boga” (*Co znaczy wierzyć*, s. 115–123).

<sup>128</sup> Zob. SCHEFFCZYK, *Vernunft und Glaube im Gegenwartsaspekt*, s. 41–43.

nadprzyrodzony; natomiast wiara nadprzyrodzona zakłada otwartość rozumu ludzkiego na rzeczywistość Boga i na pozytywne objawienie Boże; otwartość ta jest wewnętrznym momentem wiary nadprzyrodzonej, wewnętrznym warunkiem jej możliwości; w tym sensie wiara nadprzyrodzona zawiera (w sobie) wiarę naturalną<sup>129</sup>. Okazuje się zatem, że wspomniana zbieżność jest czymś więcej niż zwykła analogia i komplementarność; w swej istocie jest ona syntezą jednego i drugiego rodzaju wiary — i tym samym syntezą wiary i rozumu; samotranscendencja rozumu (przyjmująca postać wiary naturalnej) stanowi jedną z racji tej syntezy.

Jakie racje syntezy wiary i rozumu występują po stronie wiary w nadprzyrodzone objawienie Boże? Podstawową — ogólnie pojętą — racją jest wewnętrzna racjonalność wiary. Analizując jej konkretne przejawy, można wskazać racje szczegółowe. Pierwszą z nich jest racjonalność samej idei Boga. Przypomnijmy: uzasadniając racjonalność idei Boga, Ratzinger odwołuje się do argumentów egzegetycznych i historyczno-religijnych; na nich opiera argumentację systematyczną. W tej ostatniej istotne są trzy motywy. Po pierwsze, akt wiary implikuje poznanie istnienia Boga; poznanie to jest oparte na objawieniu i zawiera momenty afektywne, ale angażuje ono także rozum: łączy się z rozumiejącym doświadczeniem rzeczywistości, przede wszystkim z doświadczeniem przygodnego charakteru i racjonalnej struktury świata, i tym samym z pytaniem o ontyczny fundament i ostateczny sens wszystkich rzeczy i o źródło istniejącego w świecie porządku<sup>130</sup>; takie poznanie wskazuje na racjonalność religijnej idei Boga i religijnej wiary w Boga; konstytuuje ono także możliwość racjonalnej weryfikacji (potwierdzenia przedmiotowej ważności) religijnej idei Boga i religijnej wiary w Boga. Po drugie, wiara przypisuje Bogu określoną naturę bytową. Przedmiotowym źródłem wiedzy dotyczącej natury Boga jest objawienie — ono wyznacza obiektywne i zarazem ostateczne kryteria religijnej prawdy o Bogu; ale w rekonstrukcji tej prawdy niezbędny jest udział rozumu. Rozum ludzki w granicach własnych kompetencji — w filozoficznym poznaniu rzeczywistości — tworzy spójne i ogólnie ważne — racjonalne — pojęcie Boga; w świetle rozumu (filozoficznego) Bóg jest bytem absolutnym (nieuwarunkowanym, nieskończonym), transcendentnym (względem świata i człowieka) i jedynym; ma duchową naturę; jest nieskończonym rozumem, absolutną prawdą i najwyższym dobrem. Jak już wiadomo, religijna idea Boga przekracza ramy filozoficznego teizmu; ale jednocześnie zakłada racjonalne pojęcie Boga — ono sta-

<sup>129</sup> Tamże, s. 43–50; por. R. GUARDINI, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, w: TENZE, *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz 1963, s. 308–336; E. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, w: CGG 25, s. 76–83, 86–91, 103–114; W. PANNENBERG, *Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube*, w: TENZE, *Philosophie, Religion, Offenbarung*, s. 132–144; TENZE, *Glaube und Vernunft*, s. 244–247; A. DULLES, *The Cognitive Basis of Faith*, „Philosophy and Theology” 10 (1997), s. 21–22, 28–31.

<sup>130</sup> RATZINGER, *Co znaczy wierzyć*, s. 112–123; por. M. HALLER, *Glaube und Vernunft. Evangelische Überlegungen anlässlich der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI.*, KuD 55 (2009), s. 104–108.

nowi kontekst jej interpretacji; tylko Bóg posiadający wskazane wyżej przymioty ontyczne jest prawdziwym (i poprawnie rozumianym) Bogiem; tylko tak pojęty Bóg może być stwórcą i zbawcą świata i człowieka, Bogiem obecnym i działającym w historii, Bogiem wszystkich ludzi, Bogiem udzielającym się człowiekowi, nawiązującym osobowy dialog z człowiekiem, przyjmującym ludzką naturę; tylko Bóg „spełniający kryteria rozumu” może być stwórczą mądrością i zarazem uosobieniem nieskończonej miłości<sup>131</sup>. Także w powyższym znaczeniu można (i należy) mówić o racjonalności religijnej idei Boga (i religijnej wiary w Boga). Po trzecie, ważnym elementem wiary jest przeświadczenie o racjonalnym działaniu Boga. Chodzi o działanie zgodne z uniwersalnymi zasadami rozumu; zasady te znamy z analizy rozumu ludzkiego, ale ostateczne źródło mają one w Bogu, który jest nieskończonym rozumem i stwórcą rozumnej natury człowieka<sup>132</sup>. Można więc powiedzieć, że Bóg i człowiek respektują te same (ogólnie ważne) normy racjonalności. Przekonanie o racjonalnym działaniu Boga wiąże się z odpowiednim rozumieniem przypisywanej Bogu transcendencji; przypomnijmy: zgodnie z chrześcijańską doktryną nie jest to transcendencja absolutna, pojęta w ten sposób, że wola Boża przekracza (i „znosi”) każdą możliwą racjonalność, że między wolą Bożą a rozumem ludzkim nie ma żadnej analogii; jak już wiadomo, przyjęcie tezy o absolutnej transcendencji Boga byłoby równoznaczne z akceptacją woluntaryzmu, głoszącego, że Bóg może podjąć działania dla nas całkowicie niepojęte i niezrozumiałe, irracjonalne; chrześcijaństwo odrzuca absolutną transcendencję i przyjmuje, że między Bogiem a człowiekiem — między rozumnym stwórcą a stworzonym rozumem ludzkim — istnieje rzeczywista analogia; oznacza to, że Bóg — stosownie do swej istoty — działa zawsze w sposób rozumny<sup>133</sup>; również w tym wyraża się racjonalność religijnej idei Boga (i religijnej wiary w Boga).

Racjonalność idei Boga to przedmiotowa racja syntezy wiary i rozumu, występująca po stronie wiary. Analizując przebieg argumentacji Ratzingera, można wskazać także trzy podmiotowe racje tej syntezy, związane z wiarą. Pierwszą z nich jest otwartość podmiotu wiary na rzeczywistość Boga i na objawienie Boże; otwartość ta należy do immanentnej i zarazem koniecznej struktury aktu wiary; jako religijna dyspozycja podmiotu, ma ona osobowo-egzystencjalny charakter, ale implikuje również wymiar poznawczy, w tym także otwartość i zaangażowanie rozumu; cho-

<sup>131</sup> RATZINGER, *Glaube als Erkenntnis und als Praxis*, s. 71–78; TENŻE, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 25–30; TENŻE, *Wyznanie wiary w Boga dzisiaj*, s. 140–149; TENŻE, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 120–125; TENŻE, *Der heutige Mensch vor der Gottesfrage*, w: TENŻE, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 95–98; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 16–22; TENŻE, *Wir glauben an Gott*, s. 120–121.

<sup>132</sup> *Tamże*; por. K. WENZEL, *Vernünftiger Glaube. Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikt XVI.*, w: TENŻE (red.), *dz. cyt.*, s. 103–106.

<sup>133</sup> BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 16–22.

dzi o dyspozycję analogiczną do samotranscendencji rozumu, ale stanowiącą wewnętrzną moment wiary religijnej (z wiarą w nadprzyrodzone objawienie Boże włącznie)<sup>134</sup>. Dodajmy, że owej integralnie pojętej otwartości podmiotu wiary odpowiada podmiotowa integralność struktury aktu wiary; struktura ta obejmuje nie tylko momenty wolitywno-emocjonalne, afektywne, lecz także racjonalne, związane z doświadczeniem i afirmacją Boga i z rozumiejącym przyjęciem prawd objawionych; wiara angażuje wszystkie sfery życia osobowego; jest aktem integrującym to życie, odnoszącym się do całej egzystencji człowieka<sup>135</sup>. W każdym razie integralnie pojęta otwartość podmiotu wiary i podmiotowa integralność struktury aktu wiary współtworzą fundament syntezy wiary i rozumu. Drugą (występującą po stronie wiary) podmiotową racją tej syntezy jest — „wpisana” w wewnętrzną strukturę aktu wiary — potrzeba krytycznej refleksji nad doświadczeniem Boga i nad treścią konkretnych prawd objawionych; towarzyszy jej potrzeba weryfikacji stosownych twierdzeń i przekonań; realizacja obydwu tych potrzeb zakłada udział rozumu; w jednym i drugim przypadku refleksja nad wiarą łączy się z racjonalną interpretacją świata i człowieka<sup>136</sup>. Można więc powiedzieć, że owa podwójna potrzeba jest ważną racją syntezy wiary i rozumu. Wreszcie trzecią (występującą po stronie wiary) podmiotową racją tej syntezy jest związek wiary z zaufaniem do drugiego człowieka. Przypomnijmy: Ratzinger nazywa to zaufanie wiarą naturalną; chodzi o zakładającą udział w doświadczeniu i wiedzy innych i występującą w codziennym życiu akceptację prawd i przekonań, których sami nie jesteśmy w stanie udowodnić czy sprawdzić<sup>137</sup>. Tak pojęta wiara jest ze wszech miar rozumną (racjonalną) postawą człowieka. Okazuje się, że jest ona koniecznym składnikiem wiary religijnej, z wiarą nadprzyrodzoną włącznie; jej istotą jest — konstytuujące osobowy fundament tradycji religijnej — zaufanie do pierwszych i do późniejszych świadków wiary; w przypadku wiary chrześcijańskiej oznacza ono najpierw i przede wszystkim udział w widzeniu Jezusa, a następnie — udział w doświadczeniu i wiedzy świętych; przekonanie o tym, że Ewangelia Jezusa odpowiada wewnętrznemu oczekiwaniu ludzkiego umysłu i serca, oraz życie wiarą (praktyczno-egzystencjalne znaczenie wiary) potwierdzają rozumny charakter owego zaufania<sup>138</sup>. W tym

<sup>134</sup> RATZINGER, *Fides et ratio*, s. 97–101; TENŻE, *Glaube als Erkenntnis und als Praxis*, s. 70–78; TENŻE, *Glaube und Erfahrung*, s. 360–362, 365–370; BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft*, s. 8–9.

<sup>135</sup> RATZINGER, *Wiara między rozumem a uczuciem*, s. 114–115.

<sup>136</sup> TENŻE, *Wiara, filozofia, teologia*, s. 22–32; TENŻE, *O współczesnej sytuacji wiary i teologii*, s. 105–110; TENŻE, *Wiara w dzisiejszym świecie*, s. 67–68; TENŻE, *Katholische Theologie*, RGG<sup>3</sup> 6, k. 775–778; TENŻE, *Czym jest teologia?*, „Ethos” 12 (1999), nr 1–2, s. 19–23; BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*, s. 30–31; por. J. SZYMIK, *Theologia Benedicta*, t. I, Katowice 2010, s. 44–45, 47–50, 120–124.

<sup>137</sup> RATZINGER, *Co znaczy wierzyć*, s. 99–103.

<sup>138</sup> *Tamże*, s. 125–141.

sensie związek wiary z zaufaniem do drugiego człowieka jest racją syntezy wiary i rozumu.

W pismach Ratzingera mamy do czynienia z rzeczową i wszechstronną ekspozycją racji syntezy wiary i rozumu. Bliższa analiza struktury uzasadnienia tej syntezy pozwala ustalić konkretne racje występujące po jednej i po drugiej stronie; najważniejsze z nich to: samotranscendencja rozumu, racjonalność religijnej idei Boga oraz noetyczne i osobowo-egzystencjalne zaangażowanie podmiotu wiary. W toku swojej argumentacji Ratzinger odwołuje się do stosownych założeń metafizycznych, teoriopoznawczych i antropologicznych, do obiektywnej i ogólnie ważnej wiedzy o Bogu, o świecie i o człowieku; w tej perspektywie wskazuje konieczne racje syntezy wiary i rozumu. Wyróżnikiem (i szczególną wartością) przedstawionego uzasadnienia jest teza o dialektycznym związku racji występujących po stronie rozumu i racji występujących po stronie wiary; samotranscendencja rozumu przyjmuje postać wiary naturalnej: dyspozycji zakładającej otwartość rozumu na rzeczywistość Boga i na możliwe objawienie Boże, natomiast otwartość i zaangażowanie podmiotu wiary oraz racjonalność religijnej idei Boga implikują samotranscendencję rozumu. Odnosząc się do całego zakresu tej części rozważań, można sformułować następujący wniosek: w wydaniu Ratzingera systematyczne uzasadnienie syntezy wiary i rozumu jest twórczym rozwinięciem, „systematyczną rekonstrukcją” argumentacji biblijnej i patrystycznej; ważnym kontekstem tego uzasadnienia jest krytyczny osąd koncepcji, które doprowadziły do rozdziału wiary i rozumu, z jednej strony i krytyczna analiza współczesnej sytuacji (kulturowej i egzystencjalnej) z drugiej; w ramach takiej — zintegrowanej — perspektywy Ratzinger określa normatywny model wzajemnego odniesienia między wiarą a rozumem i wskazuje konieczne racje syntezy wiary i rozumu.

Przedstawione przez Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu ma wszechstronny i wyczerpujący charakter; przesądza o tym komplementarność uwzględnionych kontekstów argumentacyjnych, tworzących integralny i zarazem spójny horyzont uzasadnienia; Ratzinger umiejętnie łączy myślenie będące rekonstrukcją biblijnego dyskursu z refleksją historyczną i systematyczną, pokazuje, w jakim zakresie i w jaki sposób te trzy perspektywy uzupełniają się wzajemnie. W każdym z wyróżnionych kontekstów znaczącą rolę odgrywają filozoficzne elementy; Ratzinger dostrzega i trafnie odczytuje motywy i kategorie filozoficzne obecne w biblijnym rozumieniu wiary, uważnie bada filozoficzne założenia wczesnochrześcijańskiego modelu syntezy wiary i rozumu i nowożytnej opozycji między wiarą a rozumem, w przemyślany sposób korzysta z narzędzi filozoficznych w systematycznej weryfikacji syntezy wiary i rozumu; konkluzja, do jakiej prowadzi analiza filozoficznych aspektów jego argumentacji, ma postać następującego sądu: uzasadnienie syntezy wiary i rozumu jest możliwe tylko w ramach dyskursu uwzględniającego metafizyczną interpretację rzeczywistości, gwarantującego ujęcie obiektywnej i uniwer-

salnej (ogólnie ważnej) prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku. Takie stanowisko wykazuje całkowitą zbieżność z przesłaniem encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*; jest ono wyrazem krytycznej postawy wobec antymetafizycznego nastawienia współczesnej kultury i współczesnej myśli chrześcijańskiej. Przy czym, co istotne, w koncepcji Ratzingera metafizycznie ugruntowana racjonalność wiary jest racjonalnością dynamiczną, otwartą na inne wymiary, w tym także na wymiar egzystencjalny; wewnętrzny i trwały związek wiary z rozumem znajduje potwierdzenie także w porządku egzystencjalnej aplikacji przekonań religijnych, w życiu spójnym z wiarą, pokazującym jej wartość i znaczenie (i tym samym będącym świadectwem jej racjonalności).

Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu jest apologią integralności wiary i rozumu. Przypomnijmy: podstawą owej syntezy może być tylko rozum integrujący różne formy intencjonalności, rozum otwarty na całą rzeczywistość i na jej nieskończony horyzont; te cechy należą do natury rozumu ludzkiego; można więc powiedzieć, że w korelacji z wiarą — dopiero i tylko w korelacji z wiarą — rozum ukazuje pełny zakres swoich możliwości i funkcji, i tym samym swoją prawdziwą naturę; w tej perspektywie wiara jest „rzecznikiem” rozumu. Ale istnieje tutaj również zależność odwrotna; można bowiem powiedzieć, że wiara swoją integralność — i tym samym swoją prawdziwą naturę — ukazuje w trwałej, wewnętrznej korelacji z rozumem — dopiero i tylko w korelacji z rozumem; za sprawą rozumu akt wiary łączy osobowe doświadczenie Boga z rozumiejącą i krytyczną akceptacją stosownych przekonań; rozum pełni istotną rolę w weryfikacji prawdy o istnieniu Boga, w determinacji natury Boga, w interpretacji konkretnych prawd objawionych, w formułowaniu ogólnie ważnych twierdzeń wiary, w weryfikacji tych twierdzeń, w refleksji mającej na celu ustalenie egzystencjalnej i społecznej odpowiedzialności wiary, wreszcie w dialogu międzyreligijnym; w tej perspektywie rozum jest koniecznym warunkiem samourzeczywistnienia wiary. Zasługą Ratzingera jest rzeczowe i spójne uzasadnienie tej dwustronnej zależności, ukazującej integralność wiary i rozumu.

## **Joseph Ratzingers Begründung der Synthese des Glaubens und der Vernunft**

### Zusammenfassung

In den Überlegungen Joseph Ratzingers, die dem Thema der noetischen Struktur des Glaubensaktes gewidmet sind, nimmt die Beschreibung der Verhältnisse zwischen dem Glauben und der Vernunft einen wichtigen Platz ein, die mit entsprechender Begründung der Synthese des Glaubens und der Vernunft verbunden ist. Aus einer breiteren Perspektive wird die Rolle dieser Begründung selbst von der Konzeption (theoretische Interpretation) der er-

wähnten Struktur erfüllt, die das Erfahren, Verstehen und Erkennen der Wahrheit (Handlungen, die das normative Modell der Erkenntnisstruktur gemeinsam erschaffen und einen festen Zusammenhang mit der Vernunft zeigen) in eine kohärente Ganzheit verbindet. Doch in den Schriften Ratzingers finden wir auch konkrete Argumente für die Synthese des Glaubens und der Vernunft. Der geschilderte Beitrag stellt einen Versuch deren Rekonstruktion dar. Der Autor analysiert hier drei Kontexte der Argumentation: den biblischen (exegetischen), den historischen und den systematischen. Der erste Kontext umfasst Argumente, die für die Rationalität des biblischen Glaubens an Gott sprechen; die wichtigsten darunter sind: der Zusammenhang der biblischen Idee des Gottes mit der Idee des Seins und dem Verstehen der Welt (und des Menschen) sowie ihr Universalismus. Den zweiten Kontext legen die aus späterer Geschichte des christlichen Denkens bekannten Beispiele (Zeugnisse) der Synthese und der Trennung des Glaubens und der Vernunft fest; das Zeugnis der Synthese ist das frühchristliche Modell der Relation zwischen dem Glauben und der Vernunft, den Zeugnis der Trennung bilden u.a.: der voluntaristische Standpunkt von Scotus, das protestantische Programm der Enthellenisierung des Christentums und die Konzeptionen von F. Schleiermacher und K. Barth (die von Ratzinger dargestellte Kritik dieser Standpunkte und Konzeptionen ist eine — nicht direkt formulierte — Argumentation für die Synthese des Glaubens und der Vernunft). Der dritte Kontext zeigt ein normatives Modell und die notwendigen (allgemein wichtigen) Gründe der Synthese des Glaubens und der Vernunft.