

O. MAKSYM ADAM KOPIEC OFM

Pontifical University Antonianum, Italy

maksymk@libero.it.

ORCID: 0000-0002-1055-6251

DOI: 10.48224/COM-205-2019-80

Communio 39(2019)1, s. 80-105

**FUNDAMENTALNE ASPEKTY
ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO* JANA
PAWŁA II W AKTUALNYM KONTEKŚCIE
HISTORYCZNYM I TEOLOGICZNYM**

**FUNDAMENTAL ASPECTS OF THE ENCYCLICAL
FIDES ET RATIO OF JOHN PAUL II**

**IN THE CURRENT HISTORICAL
AND THEOLOGICAL CONTEXT**

Abstract

The article presents the fundamental aspects of the encyclical *Fides et ratio* of John Paul II in relation to the historical and theological context of contemporary culture. It points to current problems in the harmonious functioning of societies operating according to paradigms contrary to the absolute truth constituting the theological subject. The errors resulting from modernism (subjective rationalism, cognitive negation of faith) and postmodernism (relativization of truth, atheism and antitheism, reductionism of faith) are discussed here. The existential value of religious faith as showing the correlation of sense and truth was explained. Thus, doing the apology of rational nature of the faith. The truth as a gift contained in God's revelation, necessary for making sensible of human reality was emphasized.

Keywords: truth, faith, cognition, search for truth, sense, rationality of faith.

Streszczenie

Artykuł przedstawia fundamentalne aspekty encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II, w odniesieniu do kontekstu historycznego i teologicznego współczesnej kultury. Wskazuje na aktualne problemy w harmonijnym funkcjonowaniu społeczeństw funkcjonujących według paradygmatów sprzecznych z prawdą absolutną stanowiącą przedmiot teologiczny. Omówione są tu błędy wynikające z modernizmu (subiektywny racjonalizm, poznawcza negacja wiary), postmodernizmu (relatywizacja prawdy, ateizm i antyteizm, redukcjonizm wiary). Wyjaśniono wartość egzystencjalną wiary religijnej, jako ukazującej korelację sensu i prawdy. W ten sposób dokonując apologii racjonalnego charakteru wiary. Wyakcentowano prawdę jako dar zawarty w Bożym Objawieniu, niezbędny do usensowienia ludzkiej rzeczywistości.

Słowa kluczowe: Prawda, wiara, poznanie, poszukiwanie prawdy, sens, racjonalność wiary.

Wprowadzenie

W roku 2018 mija 20 lat od ukazania się encykliki *Fides et ratio*, traktującej o relacjach pomiędzy rozumem a wiarą w rozwoju myśli chrześcijańskiej, a także w życiu chrześcijan których powołaniem jest pogłębienie relacji z Bogiem oraz poznanie siebie, swej natury i ostatecznego przeznaczenia.

Wiara i rozum (Fides et ratio) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dorzeć także do pełnej prawdy o sobie (por. Wj 33, 18; Ps 27).

Kontemplacja prawdy to możliwość dotknięcia Tajemnicy bytu i doświadczenie podziwu oraz zachwyty nad bytem. Dla wyrażenia relacji między wiarą a rozumem uderzające są znajdujące się już na wstępie dokumentu takie określenia jak „diakonia prawdy”, „zadziwienie”, „zdolność abstrakcyjnego myślenia” Temat re-

lacji w niniejszym opracowaniu zostanie ujęty w swoim ścisłym związku z kwestią antropologiczną, w świetle której człowiek, będąc „zadany samemu sobie”, stanowi wobec siebie tajemnicę, której nie jest w stanie w pełni uchwycić bez Prawdy – która poprzez samoudzielenie objawia się jemu i jego rozumowi pobudzając go do świadomego, wolnego i odpowiedzialnego aktu wiary.

Niewątpliwie główne przesłanie encykliki z okazji 20-lecia jej promulgacji zasługuje na ukazanie jej aktualności, co więcej swego rodzaju wyprzedzenia tego, co człowiek naszych czasów, świat i Kościół przeżywają i z czym się zmagają, dla obrony tak elementarnej wartości jaką jest prawda, będąca pierwszą formą miłości.

Nie sposób w jednym artykule omówić wszystkich wątków i kwestii zawartych w dokumencie magisterialnym, dlatego zostaną podjęte te, które mają istotne znaczenie dla formowania sumienia współczesnych wierzących katolików. Są one związane z problemem Prawdy (zresztą już na początku *Fides et ratio* przywołuje i wpisuje się w kontynuację treści wyrażonych wcześniej w *Veritatis splendor*), kryzysem współczesnej filozofii, z tajemnicą człowieka, z kwestią sensu oraz z tematem Objawienia.

1. Prawda w teologii

Zarówno w dziejach Wschodu, jak i Zachodu można dostrzec, że człowiek w ciągu stuleci przebył pewną drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią. Proces ten dokonał się nie mogło bowiem być inaczej w sferze osobowego samopoznania: im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia – «poznaj samego siebie», wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako «człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie».

W świetle słów zawartych na początku encykliki *Fides et ratio* św. Jana Pawła II, terminy „wiara” i „rozum” posiadają swoje znacznie i celowość w odniesieniu do Prawdy. Z perspektywy życia i nauki chrześcijańskiej, prawda to fundamentalny aspekt miłości. Nie tyle chodzi o mówienie prawdy w dyskusjach lub wymianach zdań pomiędzy osobami. Chodzi o Prawdę w znaczeniu determinującym i określającym byt, rzeczywistość, tajemnicę człowieka, zdolność rozpoznania i rozróżnienia zła od dobra. Prawda przedstawiona w encyklice, nie ma charakteru abstrakcyjnego lub teoretycznego, ale odnosi się do słów Chrystusa: „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14,6). Kto pozwoli się ogarnąć i objąć przez prawdę, pozwala Bogu na dokonanie w nim, w człowieku zbawienia, które już raz na zawsze wypełniło się w Chrystusie.

Istnieje jednak jeszcze inny tok traktowania każdej osoby w perspektywie relacji z Bogiem i w odniesieniu do prawdy i zbawienia. Kardynał Gerhard Ludwig Müller¹, podkreśla istotny i wpisany w naturę człowieka element: to pragnienie poszukiwania prawdy absolutnej i ostatecznej. Stąd zdroworozsądkowe jest nie tylko sformułowanie *homo capax Dei*, lecz również *homo capax veritatis*, które z perspektywy filozoficznej, antropologicznej i teologicznej – komplementarne i nieoddzielne – wyraża pełną naturę człowieka.

Szczególnie znaczącym sposobem dawania świadectwa będzie wola dawania siebie innym przez gotowość cierpliwego i naznaczonego szacunkiem angażowania się w ich pytania i wątpliwości, na drodze poszukiwania prawdy i sensu ludzkiego istnienia².

Nauczanie i właściwą interpretację nauczania zawartego w *Fides et ratio* podejmował wielokrotnie papież emeryt Benedykt XVI, który, jako hasło swego pontyfikatu przyjął słowa: „Współpracownicy prawdy” (*Cooperatores veritatis*). Pochodzą one z *Trzeciego Listu św. Jana Apostoła* (3J 8). Do św. Jana dotarły wieści, że chrześcijanin imieniem Gajus okazuje gościnność wędrownym misjonarzom. Gajus otrzymuje w liście wyrazy

¹ W wywiadzie udzielonym portalowi: <http://info.wiara.pl/doc/3811580>. Benedykt-XVI-wielki-papiez-teolog

² https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html.

wdzięczności, które są zarazem zachętą do kontynuacji takiej postawy. Św. Jan pisze:

Oni to zaświadczyli o twej miłości wobec Kościoła; dobrze uczynisz, zaopatrując ich na drogę, zgodnie z wolą Boga. Przecież wyruszyli w drogę dla imienia Jego, nie przyjmując niczego od pogan. Powinniśmy zatem gościć takich ludzi, aby wspólnie z nimi pracować dla prawdy.

Hasło „współpracownicy prawdy”, które towarzyszyło już biskupiemu posługiwaniu Josepha Ratzingera, wyraża pragnienie służby dla wartości, która z jednej strony jest w dzisiejszym świecie tak często deptana, a z drugiej strony stanowi przedmiot pragnień wielu ludzkich serc. Odpowiadając na pytanie dziennikarza dotyczące hasła biskupiego, kard. Joseph Ratzinger stwierdził: „Oczywiście jestem, jak przystoi, gorliwym czytelnikiem Pisma Świętego, a na sformułowanie, które od razu mnie zafascynowało, natrafiłem w *Trzecim Liście św. Jana Apostoła*. (...) W warunkach kryzysu epoki – w której toczy się żywa wymiana myśli, jeśli chodzi o prawdę przyrodoznawczą, ale dominuje subiektywność, jeśli chodzi o istotne pytania ludzkie – poszukiwanie prawdy i odwaga przyjęcia prawdy znów stały się naszą potrzebą”.

Poszukiwanie prawdy przez współczesnego człowieka nie jest podyktowane jedynie czystą ciekawością. Jakże często pytanie o prawdę przybiera formę rozpaczliwego krzyku kogoś, kto poszukuje sensu życia. W takiej sytuacji znalezienie odpowiedzi na pytanie o prawdę staje się sprawą „być albo nie być” człowieka.

Człowiek jest na ziemi jedyną istotą, która może poszukiwać prawdy. Każdy, kto czystym sercem i umysłem szczerze poszukuje prawdy – jest już na dobrej drodze. Warto przytoczyć słowa św. Teresy Benedykty od Krzyża – Edyty Stein³. Ta pochodząca z Wrocławia, urodzona w żydowskiej rodzinie uczona – współpracownica Edmunda Husserla poświęciła całe swoje życie poszukiwaniom prawdy. Poszukiwania te doprowadziły ją do odkrycia Chrystusa. Idąc konsekwentnie za poznaną prawdą przyjęła chrzest, wstąpiła do karmelu, a potem umarła męczeńską śmiercią

³ Jej postać i filozoficzno-teologiczna synteza antropologii katolickiej jest przedstawiona przeze mnie w artykule: *La sintesi filosofico-teologica nell'antropologia cristiana di Edith Stein*, „Forum Teologiczne” t. 19, 2018, s. 217-234.

w obozie koncentracyjnym Auschwitz Birkenau. Odwołując się do własnych doświadczeń, Edyta Stein stwierdziła: „Bóg jest prawdą. Kto szuka prawdy, szuka Boga, choćby o tym nie wiedział”⁴. Nie wszyscy ludzie, sami wyruszają na poszukiwanie prawdy, tak jak to czyniła na przykład Edyta Stein. Wzruszającym wyrazem troski papieża Benedykta o tych, których nie stać na poszukiwanie prawdy było nakreślenie obrazu zagubionej owcy w homilii inauguracyjnej jego pontyfikatu: „Pierwszym znakiem jest paliusz, utkany z czystej wełny, który został nałożony na moje ramiona. To starożytne insygnium, używane przez biskupów Rzymu od IV w., można uznać za symbol jarzma Chrystusowego, jakie biskup tego miasta, sługa sług Bożych, bierze na swoje barki. (...) W rzeczywistości symbolika paliusza jest jeszcze bardziej konkretna: wełna jagnięcia ma przedstawiać zagubioną owcę, a także chorą lub słabą, którą pasterz bierze na ramiona i niesie do źródła żywej wody. (...) Pasterza powinien przenikać święty niepokój Chrystusa: nie jest mu obojętne to, że tak wielu ludzi żyje na pustyni. A jest tak wiele rodzajów pustyni. Istnieje pustynia ubóstwa, pustynia głodu i pragnienia, pustynia opuszczenia, samotności, zniszczonej miłości. Jest pustynia mroku, który kryje Boga, spustoszenia umysłów, które zatraciły świadomość godności i drogi człowieka. Na świecie jest coraz więcej takich zewnętrznych pustyń, ponieważ pustynie wewnętrzne stały się tak rozległe”

Słowa te świadczą o tym, że Benedykt XVI pojmuje swoją misję jako docieranie także do tych, którzy ze względu na swoją słabość, przeżyte doświadczenia czy po prostu brak dobrej woli już nie mogą albo nie chcą szukać prawdy. Każdy namiestnik Chrystusa na ziemi pragnie, tak jak sam Chrystus, pamiętać o zagubionych owcach – także o tych, które zagubiły się w poszukiwaniu prawdy. W kontekście słów św. Jana Pawła II o tym, iż największym ubóstwem człowieka jest nieznanomość Chrystusa, można odnieść się *per analogiam* do przesłania Papieża emeryta: największym ubóstwem człowieka jest nieznanomość, albo niechęć w dążeniu do prawdy. W tym kontekście wyłania się ewangeliczna koncepcja „ubóstwa” oraz misja Kościoła ubogacania

⁴ Maria Amata Neyer, *Edyta Stein. Życie świętej Teresy Benedykty od Krzyża w dokumentacji i fotografiach*, Kraków 2014, s. 71.

ludzkości Chrystusem i wyzwania człowieka z tegoż ubóstwa, które zamyka na 'bogatę' spotkanie z Bogiem Jezusa Chrystusa. To założenie implikuje różne rodzaje ubóstwa oraz ich hierarchię. Czy Kościół dzisiejszy spełnia zgodnie z wolą Chrystusa tę wpisaną w jego naturę misję?⁵

Chrześcijanin ma świadomość sensu życia. Światło poznanej prawdy może rozświetlić nawet najciemniejsze chwile jego egzystencji. Radość i wdzięczność za dar poznania prawdy powinny go zmobilizować, aby dzielił się powierzona mu prawdą z innymi jego braćmi, stając się, podobnie jak papież Benedykt XVI, jej współpracownikami.

W aktualnym kontekście społecznym, kulturowym, ideologicznym czy religijnym, problem poszukiwania prawdy napotyka na wiele trudności.

2. Aktualny kontekst filozoficzno-antropologiczny

Papież od początku swojego dyskursu wskazuje na zagrożenie płynące z relatywizmu filozoficznego od momentu, gdy odmówi się rozumowi refleksji metafizycznej i sapiencjalnej. Specyficzne formy redukujące ludzkie myślenie i poszukiwanie prawdy są wymienione w części końcowej, gdy mówi o kryzysie sensu, eklektyzmie, historyzmie scjentyzmie, pragmatyzmie⁶.

2.1. Modernizm

Jak widzieliśmy, wraz z nastaniem epoki nowożytnej, której wieloaspektowy i rozciągliwy w historii program określa się ogólnie pojęciem modernizmu, problem wiary i rozumu na płaszczyźnie epistemologicznej, stał się o wiele bardziej złożony i wymagał odpowiedzi na wiele nowych wezwań.

a) Subiektywistyczny racjonalizm

Myślenie nowożytne znalazło swój szczególny wyraz w oświeceniowym zawołaniu *Sapere aude* – „Miej odwagę po-

⁵ Por. M.A. Kopiec, *Evangelizzazione nel recente magistero dei papi. Tra le sfide, il mandato e la carità*, Terni, 2016.

⁶ Por. FR 86-90.

służyć się własnym rozumem”⁷ W ten sposób filozofia i jej nowa teoria nauki wysunęła aksjomat „odwołania się do faktów”⁸, aby ukazać ewidentność oraz jasność w ujmowaniu przedmiotu, którym rozum miał się zajmować. Coś zatem jest poznawalne tylko w takiej mierze w jakiej poddane może być rozumowi i obiektywnemu doświadczeniu. Poznanie w swym nowym rozumieniu domaga się autonomii. *Ratio et experimentum* stanowią nowe kryteria poznania. Poznanie, które posługiwałoby się odwołaniem do jakiegokolwiek formy autorytetu nie może być przyjęte bezkrytycznie.

W swym wymiarze kulturowym myślenie nowożytne dążyło do uznania rozumu ludzkiego, jako koniecznego i definitywnego punktu wyjścia, kryterium i rodzaju trybunału, na mocy którego orzekanoby poprawność tego, co zostaje poznane w odniesieniu do jakiegokolwiek przedmiotu badań. Rozum afirmuje swą wiarę we własne możliwości oraz w to, iż – niezależnie od jakiegokolwiek innego źródła poznania – jest on samowystarczalny, aby móc wy tłumaczyć rzeczywistość, nie tylko w jej wymiarze funkcjonalnym, ale też ontologicznym – istnienie świata i obecność życia, istota bytu oraz człowieka dają się wytłumaczyć w sposób autonomiczny, bez konieczności odwoływania się do metafizyki⁹ W konsekwencji osłabiona zostaje wartość epistemologiczna klasycznej filozofii oraz teologii.

b) Poznawcza negacja wiary

Nowożytność, zakładając rozłam pomiędzy poznaniem rozumowym a poznaniem z wiary, bezkrytycznie przyjęła przekonanie, że *wierzyć* oznacza *nie wiedzieć*, albo co najwyżej wiedzieć w sposób *niesprawdzalny, niepewny, niewiarygodny* lub *nieuzasadniony*. Na takim arbitralnym osądzie opiera się pozytywistyczne założenie, że jedynie nauka w sesie naturalnym gwarantuje

⁷ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, w: id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino 1965, s. 141-149.

⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, Heidelberg 1922, s. 6; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga 1960, s. 27.

⁹ Por. G. Colombo, *Intelligenza umana e grazia della conoscenza del soprannaturale come realtà storica*, „Salesianum”, 27 (1965), s. 326-341.

pewne poznanie, ponieważ opiera się na badaniu, doświadczeniu, weryfikacji oraz empirycznym dowodzeniu¹⁰. Wiara i jej przedmiot, nie dysponując na płaszczyźnie gnozeologicznej zasadami klarowności, ewidencji, weryfikacji i intelektualnej pewności¹¹, nie należą do obszaru obiektywnego poznania. Co najwyżej, jak twierdzi Emmanuel Kant¹², wiara byłaby niższą i zależną formą poznania, wiedzą drugiego stopnia, niedoskonałą, obecną i użyteczną jedynie w prywatnym, indywidualnym i etycznym sektorze życia człowieka¹³.

2.1. Postmodernizm

a) Rozum i prawda

Wykreowane wraz z epoką nowożytną zasady epistemologiczne, w naszych czasach przyjęły postać postmodernizmu. O ile w modernizmie mamy do czynienia z „mocnym rozumem”, o tyle w postmodernizmie rozum jawi się jako „słaby”, tzn. niezdolny do tego, aby móc się konfrontować z prawdą w jej wymiarze całościowym i definitywnym¹⁴. Postmodernizm czyni jeszcze bardziej trudną i skomplikowaną relację pomiędzy wiarą a rozumem w procesie docierania do prawdy. Wypływa to z faktu, iż sam postmodernizm nie jest zdolny jednoznacznie określić własnej tożsamości¹⁵. Jest trendem niejednorodnym i bardzo często sprzecznym w sobie samym. Postmodernizm to nie ściśle okre-

¹⁰ Por. H. Fries, *Fede e sapere scientifico*, w: ed. K. Rahner, *Sacramentum Mundi* III, Brescia 1975, s. 758.

¹¹ Por. W. Kasper, *Oltre la conoscenza*, Brescia 1989, s. 20-22.

¹² Por. P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo, epistemologia e metodologia teologica*, Roma 1997, s. 144-145.

¹³ Por. W. Kasper, *Oltre la conoscenza*, s. 21.

¹⁴ Por. B. Mondin, *La metafisica, possibilità della ragione, esigenza della fede*, „Per la filosofia”, 45 (1999), s. 40-50.

¹⁵ To, że termin „postmodernizm” nie jest jednoznaczny, świadczą nawet rozbieżności w postrzeganiu prekursorów, autorów, wykładni ich poglądów, a przede wszystkim problem języka i możliwości komunikacji uniwersalnej. Można zaryzykować stwierdzenie iż charakterystyką postmodernizmu jest brak jednolitości, brak definicji, brak wspólnego języka i możliwości wspólnej komunikacji. Por. A. Bronk, *Postmodernizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, ed. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, s. 929-935.

ślony system filozoficzny ani światopogląd zawierający konkretne założenia lub stwierdzenia, lecz raczej specyficzny styl albo sposób rozumowania, w którym nadrzędną instancją jest jednostka odwołująca się do wolności¹⁶, co bardzo często prowadzi do relatywizmu. Podstawowe elementy postmodernizmu wyrażają się w dekonstrukcjonizmie (J. Derrida)¹⁷, który odrzuca rolę autorytetu w procesie poznania; antyobiektywizmie (H. Putnam, R. Rorty), który

odrzuca wiarę w autonomiczny podmiot poznania i przedmiotowo istniejący świat sam w sobie, czekający poniekąd na poznający podmiot, by mu się ukazać i pozwolić na utworzenie mentalnej o nim interpretacji. Nie istnieje żadna podstawa (w Bogu, świecie, człowieku) i żaden neutralny punkt widzenia, pozwalający na osiągnięcie obiektywnej, pewnej i ostatecznej prawdy¹⁸.

W tym sensie, w odróżnieniu od modernizmu, w którym przyjmowano jeszcze pojęcie prawdy jako jednej, uniwersalnej i obiektywnej, niezależnej od subiektywnych decyzji, a przede wszystkim osiągalnej dla rozumu, postmodernizm definiuje prawdę jako naukowo i technologicznie „wytwarzaną i produkowaną”, politycznie i kulturowo uwarunkowaną¹⁹. W neopozytywistycznym ujęciu, prawda wydaje się być bardziej konstruowana niż przyjęta albo odczytywana, co nieuchronnie prowadzi do agnostycyzmu, implikującego, że żadna forma wiedzy nie może rościć sobie prawa posiadania prerogatyw poznawczych i światopoglądowych w sensie kompletnym i definitywnym²⁰, ponieważ

¹⁶ Por. F. Testaferri, *Fede e ragione*, s. 16.

¹⁷ Por. J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino 1971; id., *Margini della filosofia*, Torino 1997.

¹⁸ A. Bronk, *Postmodernizm*, s. 931.

¹⁹ Por. S. D'Agostino, *Scienza e religione: per una nuova alleanza*, s. 113-114.

²⁰ W tym kontekście należy rozumieć pojęcia „ragione debole” (rozumu słabego) G. Vattimo, „disfattismo della ragione” J. Habermasa, czy „restringimento della ragione” von Wraighta. Por. S. D'Agostino, *Scienza e religione: per una nuova alleanza*, s. 108. 118; por. także J. Habermas, *La coscienza di ciò che manca. Su fede e ragione e il disfattismo della ragione moderna*, w: ed. K. Wenzel, *Le religioni e la ragione*, s. 57-69.

jej obiektywność polega na zgodzie wspólnoty badaczy (*scientific community*) do uznania pewnej wiedzy za naukową²¹.

W wymiarze epistemologicznym, metodologiczne wątplenie stanie się zasadą poznania w falibilistycznej koncepcji K. Poppera, który kontynuując w pewnym stopniu idee Kanta – rozróżnienie pomiędzy *noumenon* (istota rzeczy) i *fenomenon* (zjawiskowy wymiar przedmiotu) – utrzymuje, że poznawcze, naukowe, a zarazem prawdziwe teorie to wyłącznie te, które zakładają możliwość ich zanegowania i w konsekwencji obalenia. Odrzucona więc zostaje możliwość istnienia, bądź dotarcia do prawdy obiektywnej, pewnej i trwałej. Falsyfikalność stanie się zatem kryterium tego, co poznawalne i w efekcie naukowe. O ile w obszarze wiedzy naturalnej i empirycznej taka definicja nauki może być przyjęta, o tyle na płaszczyźnie metafizycznej, religijnej lub etycznej, nie wydaje się słuszne jej zastosowanie²².

W konsekwencji postmodernizm cechuje się sektorialnością poznania, fragmentaryzacją sensu/prawdy i antymetaficyzmem, odrzucając możliwość ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości jako takiej, w jej całości i wykluczając istnienie dwóch porządków: „myśli i odwzorowywanej rzeczywistości, wiedzy o świecie i samego świata, języka, którym mówi się o świecie i «czystej» rzeczywistości poza kategoriami językowymi, radykalnie różnych od podmiotu i przedmiotu poznania”²³. Postmodernizm rezygnuje z poszukiwania fundamentu rzeczywistości w sensie jego konstytutywnej przyczynowości i tego, co jest jego racją²⁴, ograniczając obszar poznania i prawdy do wymiaru immanentnego.

b) Bóg a człowiek

To jednak, co szczególnie wyróżnia postmodernizm, to antyteizm, który w przeciwieństwie do a-teizmu, nie tylko rezygnuje z pojęcia Boga jako Bytu Absolutnego, lecz proklamuje negację

²¹ Por. A. Bronk, *Postmodernizm*, s. 932.

²² Por. M. Artigas, *Popper, Karl Raimund*, w: *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, t. 2, ed. G. Tanzella-Nitti, A. Strumia, Roma 2002, s. 2055-2065.

²³ A. Bronk, *Postmodernizm*, s. 933.

²⁴ Por. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002, s. 8.

Boga, w imię autonomii człowieka: byt ludzki zachowuje własną tożsamość przy wykluczeniu Boga. Bóg jest powodem alienacji człowieka²⁵. W tym celu antyteizm staje się wspólną ideologią Feuerbacha, Marxa, Freuda, Nietzschego, którzy w imię wolności i ludzkiej niezależności odrzucają Boga, wiarę i rozum w ich wzajemnej relacji oraz pojęcie sensu w wymiarze transcendentnym. Nowy humanizm nie tylko neguje Boga, ale również istnienie niezmiennej, obiektywnej i ujętej metafizycznie natury człowieka²⁶.

Teraz może on być rozpatrywany przede wszystkim w swym wymiarze immanentnym w oparciu o dane naukowe, a zatem jako rezultat biologicznej ewolucji; jego mentalny i afektywny świat, jako emergencja procesów neurologicznych; jego duchowa sfera, jako epifenomen materii i jej złożonych mechanizmów. I choć nie można nie uwzględnić pozytywnego wymiaru empirycznych i naturalnych odkryć oraz naukowego rozumienia natury człowieka, to jednak, gdy staje się ono decydującym sposobem wyjaśnienia istoty człowieka, będzie to prowadzić do redukcjonizmu i do faktycznej alienacji jego bytu.

c) Konsekwencje dla wiary

Krytyczne ujęcie aktualnego kontekstu, nie ma na celu odrzucenia nowych dróg poznania, ani też zanegowania postępu naukowego i technicznego, lecz podkreślenie że, tak pojętemu rozwojowi, błędnie, nadano wartość absolutną lub wykluczającą inne formy poznania oraz inne, integralne aspekty ludzkiego rozwoju. Kreując wizję świata zamkniętego w sobie, sztucznego, będącego wytworem produkcji i którego wartość mierzona jest w oparciu o kryterium użyteczności, doprowadzono do zredukowanego pojęcia bytu i prawdy²⁷. Być może w tym świetle należałoby odczytać dzisiejszą kondycję społeczno-kulturową naznaczoną po-

²⁵ Por. H. Waldenfels, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Cinisello Balsamo 1988, s. 42-49; por. także H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1981.

²⁶ Por. R. Guardini, *Mondo e Persona*, w: id., *Scritti filosofici*, Milano 1964, t. 2, s. 3-133.

²⁷ Por. L. Oviedo, *Alle prese col naturalismo e il riduzionismo. Un resoconto della recente discussione*, „Antoniano”, 84 (2009), s. 377-396.

ważnym kryzysem sensu²⁸, znajdującym swój dramatyczny wyraz w głębokim nihilizmie²⁹.

Redukcjonizm w definiowaniu rzeczywistości oraz procesie poznania stanowi element dzisiejszej kultury, która w swym materialnym ujęciu rzeczywistości różni się od wizji świata opartej na pryncypiach metafizyki oraz otwartej na horyzont transcendentny³⁰. Dominuje zsekularyzowany obraz rzeczywistości, w którym chrześcijańska forma przepowiadania Boga stała się dzisiaj językiem obcym, niezrozumiałym i abstrakcyjnym. Problem nie dotyczy tylko takiej czy innej prawdy wiary, ale samej możliwości wierzenia. Wraz z utratą wymiaru wiary, zanika także wymiar tajemnicy. W takim kontekście teologia, bardziej niż kiedykolwiek, odczuwa potrzebę pogłębionej refleksji nad wiarą, a przede wszystkim nad jej założeniami, nad tym, co gwarantuje jej rację bytu, co ją uzasadnia i motywuje³¹. Wiara potrzebuje rozumu, który w swym głębokim sceptycyzmie, nie odmawia samemu sobie zdolności uchwycenia sensu, lecz rozumu otwartego na prawdę w jej aspekcie metafizycznym, rozumu, który nie ogranicza się do rozpoznania *fenomenu*, ale jest zdolny uchwycić *fundament* rzeczywistości³².

Jest to jedno z najbardziej pilnych wyzwań, wobec których staje współczesna teologia; uzasadnienie wiary jest zadaniem, jakie integralnie przynależy jej samej, gdyż teologia to nauka oparta na wierze. Teologia zatem nie może nigdy zrezygnować z obowiązku szukania odpowiedzi na fundamentalne dla niej pytania o motyw i zasadność wiary.

²⁸ Por. FR 80-81; A. Touraine, *Critica della modernità*, Milano 1993, s. 222; A. Sabetta, *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, w: ed. G. Lorzio, *Teologia fondamentale. Contesti*, t. 3, Roma 2005, s. 132.

²⁹ Por. E. Scognamiglio, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*, Cinisello Balsamo 2006, s. 41; G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Heidegger e Nietzsche*, Milano 1980; id., *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea*, Milano 1985, s. 170-175; I. Prigogine, *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, Torino 1997; V. Posenti, *Il nichilismo teoretico e la „morte della metafisica”*, Roma 1995; id., *Terza navigazione: nichilismo e metafisica*, Roma 1998; *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, ed. I. Sanna, Roma 2005.

³⁰ Por. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1997, s. 20.

³¹ Por. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, s. 98.

³² Por. FR 83.

Paradoksalnie także ten kto nie wierzy, staje wobec obowiązku uzasadnienia własnego wyboru, w tym wypadku odrzucenia wiary³³, gdyż nieuchronnie wiąże się on z osobistą odpowiedzialnością określenia definitywnego sensu własnej historii.

3. Wiara i rozum wobec kwestii antropologicznej

3.1. Wiara w warunkach ludzkiej egzystencji (wiara naturalna)

Problem wiary i jej natury nie może być przedmiotem czysto intelektualnych spekulacji ani empirycznych badań. Wiara wymaga szerszego ujęcia, obejmującego horyzont antropologiczny. Tylko w tej perspektywie wiara ujawnia swą właściwą naturę i wartość. Jednym z jej istotnych aspektów to fakt, iż nie odnosi się w pierwszym rzędzie do rzeczywistości przedmiotowej, ale do świata osób i ich wzajemnych relacji. Dlatego należy ją rozumieć jako osobisty akt zaufania kreujący podstawowe i niezbędne więzi międzyludzkie³⁴. Powszechne doświadczenie ukazuje, że w życiu każdego człowieka, w sytuacjach wymagających podejmowania decyzji fundamentalnych nie odwołuje się on do wiedzy empirycznej osiągananej na drodze dowodzenia lub eksperymentu, lecz opiera się raczej na wierności, zaufaniu, koniecznej relacji. Trudno wyobrazić sobie, aby życie społeczne mogło być budowane bez wzajemnej ufności, elementarnego aktu wpisanego w naturę ludzkiego życia: człowiek pragnie i potrzebuje wierzyć³⁵.

Wiara jest tym, co warunkuje doświadczenie, tak w wymiarze indywidualnym jak i wspólnotowym. W tej postawie wyrażają się akty uniwersalne i właściwe naturze człowieka, bez których niemożliwe byłoby stworzenie jakiegokolwiek komunikacji ani zorga-

³³ Z przyczyn obiektywnych pomijamy w tym miejscu całą szeroką tematykę współczesnych nurtów myśli (zostało to ujęte syntetycznie w punkcie 2 niniejszego studium), które, negując transcendentny fundament bytu, nie rezygnują jednak z próby znalezienia sensownej racji dla wy tłumaczenia ludzkiej egzystencji w jej wymiarze wyłącznie immanentnym (materializm), albo też upatrują wielkość człowieka w jego odwadze przyjęcia życia nawet jeśli byłoby pozbawione sensu (egzystencjalizm), albo też usiłują wykazać nie-racjonalność bądź kontyngentność pytania o sens (agnostycyzm, sceptycyzm).

³⁴ Por. H. Fries, *Teologia fondamentale*, Brescia 1987, s. 18.

³⁵ Por. W. Kasper, *Introduzione alla fede*, s. 88.

nizowanego życia społecznego. W praktyce, bez wiary i wzajemnego zaufania nie byłoby możliwe wykreowanie pewnych wspólnych zasad wychowania, formacji intelektualnej, przekazu informacji, komunikacji, zgodnego działania i powszechnego uznania fundamentalnych wartości. Nikt nie jest zdolny do tego, by poszukiwać prawdy w pojedynkę ‘od początku/od zera’, zdobywać wiedzę i moc samemu wszystko bezpośrednio zweryfikować. Odwrotnie, człowiek kształtuje i zdobywa wiedzę, doświadczenie religijne, kulturę, poznaje system wartości itp., poprzez pierwotny akt wiary, przyjmując jako własne, wspólne i wcześniejsze ‘dziedzictwo’ innych, rozwijając je oraz wnosząc osobisty wkład. W tym sensie, z antropologicznego punktu widzenia, wiara osobista jest nieodzownym i zdroworozsądkowo przyjętym warunkiem konstruowania jakiegokolwiek cywilizacji.

3.2. *Problem sensu*

a) Sens i prawda

Jak zaznaczyliśmy poprzednio, w kontekście modernizmu i postmodernizmu istnieje ogólna tendencja definiowania przedmiotu *wiedzy* oraz idei *prawdy* według założeń poznania pozytywnego odnoszącego się jedynie do przedmiotów naturalnych obiektywnie uchwytnych, dających się zweryfikować przy pomocy rozumu naturalnego i doświadczenia. Prawda³⁶ i poznanie zostają zawężone do fragmentu, do wizji rzeczywistości obiektywnie uchwytniej i negującej potrzebę metafizycznego wyjaśnienia. Taki rodzaj monizmu epistemologicznego neguje różnorodność płaszczyzn autentycznego i racjonalnego poznania³⁷

³⁶ Dzisiejszy rozwój myśli mówi o „prawdzie” na różnych płaszczyznach: ontologicznej, teorio-poznawczej, etycznej, pozytywno-empirycznej, semantycznej, estetycznej, ecc. Wówczas może ona przyjąć formę manifestacji (*alétheia*), adekwatności (*adaequatio*), ścisłości albo poprawności logiczno-syntaktycznej (*orthótes*); a także zgodności, spójności, koherencji, przydatności, harmonii, dobra i piękna. Por. C. Scilironi, *Verità*, w: Aa.Vv., *Teologia, I Dizionari*, Cini-sello Balsamo 2002, s. 1871-1908.

³⁷ Por. R. Pascual, *Scienza e religione nel dibattito intorno all'evoluzione e il 'progetto intelligente'*, w: ed. R. Pisano, R. Pascual, *Scienze e religioni. Il ruolo delle scienze naturali*, s. 203-204.

W rezultacie zagadnienia, na które nie można dać pewnej i jasnej odpowiedzi trzeba pomijać. Jak podkreśla L. Wittgenstein: „O sprawach o których nie można mówić, należy milczeć”³⁸. Problemy naukowo nierozwiązywalne, pozbawione ewidencji, nie-poddawalne weryfikacji rozumu naturalnego jak te przynależące do religii, wiary czy metafizyki, nie powinny być przedmiotem obiektywnego poznania³⁹. Tak zacieśniona koncepcja prawdy okazuje się od-personalizowana⁴⁰, szczególnie gdy rozum stawia sobie pytanie o osobę, o człowieka jako takiego, o sens jego istnienia⁴¹. Tłumienie w człowieku pragnienia prawdy lub odma-wianie możliwości dotarcia do niej, naraża go na utratę tego, co najbardziej właściwe jego naturze, i w konsekwencji prowadzi do pewnej formy alienacji⁴².

Czy zatem postmodernistyczna rezygnacja z filozoficznego i teologicznego poszukiwania prawdy może być intelektualnie uczciwa? Czy można pominąć lub wykluczyć z obszaru ludzkiej i racjonalnej refleksji problemy kluczowe dotyczące *sensu* istnienia, jako prawdy o wartości, znaczeniu i celowości bytu?⁴³ Nawet gdyby wszystkie kwestie naukowe znalazły swe rozwiązanie i swą odpowiedź, to w istocie najgłębsze i najbardziej egzystencjalne problemy człowieka nie zostałyby nawet dotknięte⁴⁴. Dlatego też warto przytoczyć wypowiedź Jana Pawła II dotyczącą „nowego” porządku poznania opartego na Objawieniu.

³⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico – philosophicus*, Torino 1964, s. 82 (tłumaczenie własne).

³⁹ Por. G. Colombo, *Grazia e libertà nell'atto di fede*, w: ed. R. Fisichella, *Noi crediamo*, s. 43; por. także P. Neuner, *La fede principio soggettivo della conoscenza teologica*, w: ed. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, *Corso di Teologia Fondamentale (=CDTF) IV*, Brescia 1990, s. 54.

⁴⁰ Por. G. Colombo, *Grazia e libertà nell'atto di fede*, s. 47.

⁴¹ Por. M. Serretti, «Sulla teologia del pluralismo religioso», w: id, *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Cinisello Balsamo 2001, s. 161-162; por. także C. Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999.

⁴² Por. FR 29.

⁴³ Por. W. Kasper, *Introduzione alla fede*, s. 37; H. Fries, *Teologia fondamentale*, s. 30-43.

⁴⁴ Por. R. Fisichella, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003, s. 18.

Objawienie wprowadza w historię pewien punkt odniesienia, którego człowiek nie może ignorować, jeśli chce pojąć tajemnicę swojego istnienia; z drugiej strony jednak to poznanie odsyła nieustannie do tajemnicy Boga, której umysł nie jest w stanie wyczerpać, lecz może jedynie przyjąć wiarą. Te dwa momenty wyznaczają obszar działalności właściwej rozumowi, na którym może on prowadzić swoje dociekania i szukać zrozumienia nie napotyając na żadne ograniczenia poza swoją własną skończonością w obliczu nieskończonej tajemnicy Boga⁴⁵.

W porządku poznania, człowiek, poza tym że pyta o przedmiot takiej bądź innej dziedziny wiedzy, stawia również pytanie, które poprzedza wszystkie inne – to, dotyczące jego samego i jego tożsamości. B. Pascal twierdził, że sam człowiek jest dla siebie największą tajemnicą jaka istnieje w naturze. Człowiek bowiem nie tylko „m a ” wiele pytań jakie stawia, ale sam „j e s t ” dla siebie pytaniem, na które ostatecznie nie jest w stanie odpowiedzieć⁴⁶. Są to pytania fundamentalne, które inspirują rozum i ludzką myśl do nieustannego poszukiwania odpowiedzi na głęboko antropologiczne zagadnienia dotyczące najistotniejszych warstw jego bytu⁴⁷

Odkrywanie sensu to nie tyle twórcza inwencja podmiotu, co stopniowe zmierzanie do prawdy. Pojęcie *prawdy* musi być zatem obecne również na płaszczyźnie filozoficzno-antropologicznej, gdzie obejmuje problem *sensu, wartości, znaczenia, celowości, natury* i wychodzi poza to, co częściowe i fragmentaryczne, zawarte w wydzielonym i ściśle określonym wymiarze rzeczywistości⁴⁸. Zdolność wychodzenia poza własne ograniczenia poznawcze Jan Paweł II wyraża słowami:

W pierwszym rozdziale Listu do Rzymian św. Paweł pomaga nam wyraźniej dostrzec, jak wnikliwa jest refleksja

⁴⁵ FR 14.

⁴⁶ Por. W. Kasper, *Geheimnis Mensch*, w: id., *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978, s. 42-56.

⁴⁷ Por. R. Guardini, *La vita della fede*, Brescia 1965; J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, s. 9-66.

⁴⁸ Por. W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1992, s. 67.

podjęta w Księgach mądrościowych. Postępując się językiem potocznym, Apostoł przeprowadza filozoficzny wywód, w którym wyraża głęboką prawdę: obserwacja «oczyma umysłu» rzeczywistości stworzonej może doprowadzić do poznania Boga. Poprzez stworzenia daje On bowiem rozumowi wyobrażenie o swojej «potędze» i «Boskości» (por. Rz 1, 20). Wyraża się w tym uznanie, że rozum ludzki posiada zdolność, która zdaje się nieledwie przekraczać jego własne naturalne ograniczenia: nie tylko nie jest zamknięta w sferze poznania zmysłowego, potrafi bowiem poddać je krytycznej refleksji, ale analizując dane zmysłowe może też dotrzeć do przyczyny, z której bierze początek wszelka postrzegalna rzeczywistość⁴⁹

Ta forma poznania jest swego rodzaju „hermeneutyką bytu”, wyjaśniając rzeczywistość, przy zastosowaniu pytania ‘dlaczego?’, w odróżnieniu od tego jakie stawiają sobie nauki empiryczne pytające, ‘jak?’ funkcjonuje świat⁵⁰. Perspektywa filozoficzno-antropologiczna stwarza warunki do konstruowania szerszej koncepcji racjonalności oraz zasad epistemologii⁵¹.

b) Sens jako prawda będąca apelem ku wolności osobowej

W efekcie prawda nie jawi się już tylko jako określone stwierdzenie ujęte w konkretną intelektualnie precyzyjną formułę, lecz przyjmuje znaczenie o wiele głębsze, gdyż staje się apelem zwróconym do ludzkiej wolności. Stąd pełne pojęcie prawdy implikuje temat wolności. Inaczej aniżeli w przypadku prawd określanych przez nauki naturalne, *prawda w swym wymiarze definitywnym* przyjmuje charakter propozycji skierowanej do podmiotu wolnego jakim jest każda osoba. Jako propozycja, staje się apelem zwróconym do człowieka, aby rozpoznał w sobie obecność ta-

⁴⁹ FR 22.

⁵⁰ Por. P. Neuner, *La fede principio soggettivo della conoscenza teologica*, s. 55-56.

⁵¹ Por. A. Strumia, *Aspetti epistemologici del dialogo scienza-fede*, „XXI secolo scienza e tecnologia” 1 (2005), s. 34; por. także R. Pisano, *Si può formalizzare la relazione scienze-religioni?*, w: ed. R. Pisano, R. Pascual, *Scienze e religioni. Il ruolo delle scienze naturali*, s. 213-214.

jemnicy⁵², a także prowokuje go do podjęcia decyzji. Prawda nie tylko zostaje poznana, ale również dobrowolnie przyjęta. Tego wyboru człowiek dokonuje przy pełnym udziale rozumu i wolności.

Prawda nie jest problemem teoretycznym, przynależącym jedynie do sfery intelektualnej, ale nabiera wartości praktycznej i egzystencjalnej. Ten rodzaj prawdy umożliwia człowiekowi osiągnięcie pewności moralnej (można ją też nazwać egzystencjalną albo interpersonalną), która, choć różni się od prawdy naukowej dającej się zweryfikować, to jednak jest nie mniej konieczna: bez niej człowiek nie byłby zdolny podejmować decyzji w kwestiach fundamentalnych dla jego życia.

Taki rodzaj poznania implikuje wszystkie istotne wymiary ludzkiego bytu: inteligencja, pamięć, wola, uczucia, zmysły, ciało, świat wartości duchowych i etycznych. *Prawda* jest więc pojmowana, jako interpretacja bytu, jako odczytanie sensu wszystkiego co istnieje, poprzez rozumny akt przyjęcia jej jako informacji-komunikatu zawartego w samym bycie. Można w tym miejscu dopatrzeć się związku pomiędzy pytaniem o sens a tematem wiary, która ma początek w apelu skierowanym do wolności i urzeczywistnionej w konkretnym akcie przyjęcia tego apelu, który ze swej natury oferuje się jako 'odpowiedź' w formie 'propozycji'⁵³.

4. Prawda jako dar zawarty w Objawieniu Bożym

4.1. *Sens a problem Boga*

W tradycji filozoficzno-teologicznej rodzaj poznania, polegający na poszukiwaniu sensu, ma na celu odnaleźć i wskazać definitywny fundament rzeczywistości i jej istnienia⁵⁴.

Rozwój myśli (metafizyka, teodycea, kosmologia) docierał na tej drodze do idei Boga⁵⁵. Stwierdzenie, że Bóg istnieje i ist-

⁵² Wymiar tajemnicy nie jest czymś ubocznym, drugorzędnym, o charakterze irracjonalnym, lecz właśnie przeciwnie, jest tym co zakłada racjonalność. Por. W. Kasper, *Geheimnis Mensch*, s. 42-56.

⁵³ Por. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, s. 44-45.

⁵⁴ Por. W. Kasper, *Possibilità dell'esperienza di Dio, oggi*, w: id., *Fede e storia*, Brescia 1993, s. 129-135.

⁵⁵ Por. W. Kasper, *Introduzione alla fede*, s. 39.

nieje jako przyczyna i cel bytu nie może być traktowane, jako ewidentne – ale ewidentne jest stwierdzenie, iż czymś słusznym, usprawiedliwionym i sensownym jest wierzyć/przyjąć to, że On istnieje i objawia się, jako definitywny sens rzeczywistości⁵⁶.

Ponieważ Bóg nie jest zwykłym przedmiotem podpadającym ludzkiej obserwacji, zmysłom, nie stanowi elementu rzeczywistości immanentnej, zatem Jego byt nie może być jedynie racjonalnie wydedukowany albo empirycznie wyprowadzony, tym bardziej nie może stać się postulatem rozumu, który domaga się Boga, aby wypełnić obszary własnej niewiedzy (*God of the Gaps*).

Odrzucenie zatem *a priori* możliwości istnienia Boga jako prawdy absolutnej, bądź też jej poznania zdaje się zaprzeczać naukowej uczciwości⁵⁷. Podobnie zresztą jak próba wyprowadzania takich wniosków *a posteriori*, za pomocą metody naukowo-empirycznej.

Koncepcja sensu zakłada formę poznania, która jest wynikiem nie tyle intelektualnej, emocjonalnej lub religijnej kreatywności, ile komunikacji udzielonej przez Boga. Stąd problem sensu oraz idea Boga przywołują pojęcie Objawienia. Podobnie jak samo życie, również prawdy o samym życiu nie da się samemu ustanowić ani ustalić, lecz zostaje dana i zaproponowana jako dar, który pochodzi od Boga i wypływa ze źródła tajemnicy Jego bytu⁵⁸.

4.2. Prawda i Objawienie

Temat racjonalności wiary znajduje swoje pełne wy tłumaczenie w perspektywie teologicznej i w swoim ścisłym związku z nadprzyrodzoną autokomunikacją Boga. Prawda jest nie tylko poznana i przyjęta w wolności przez człowieka, jako apel właściwy relacji międzyosobowej, ale przede wszystkim jest zaofiarowana w sposób osobowy, jako dar dobrowolnego samo-udzielenia się. Prawda jest objawiona, tzn. udzielona i darowana⁵⁹ Praw-

⁵⁶ Por. F. Lambiasi, *Senso e significato del credere*, w: ed. R. Fisichella, *Noi crediamo*, s. 173.

⁵⁷ Por. M. Bordoni, *La cristologia odierna di fronte alla questione della verità*, w: ed. M. Serretti, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, s. 77.

⁵⁸ Por. R. Fisichella, *La via della verità*, s. 25.

⁵⁹ Por. DV 2. 4. To właśnie wymiar zbawczy objawienia nadaje pojęciu *sens* odpowiedni i istotny ciężar gatunkowy. Poszukiwanie sensu pokrywa się bowiem z ludzkim poszukiwaniem zbawienia.

da to nie tylko informacja lub wiedza, ale to Osoba⁶⁰. „Rozum i wola wyrażają tu w najwyższym stopniu swą naturę duchową, aby pozwolić człowiekowi na dokonanie aktu, w którym realizuje się w pełni jego osobowa wolność”⁶¹.

Jeśli przyjmie się, że Bóg istnieje, i jeśli uzna się bóstwo Boga, to nie sposób nie przyjąć i nie założyć Jego wolności w procesie samo-udzielenia się człowiekowi, co warunkuje nasze poznanie Boga. To, kim Bóg jest i że jest („Jestem który Jestem”), może nam powiedzieć jedynie On⁶². W konsekwencji mamy do czynienia z takim rodzajem poznania, które ma charakter epifaniczny. W tym znaczeniu podmiotem i przedmiotem objawienia jest zawsze Bóg. Bóg więc może być poznany, ponieważ On sam tego chce i pragnie na bazie interpersonalnej relacji z człowiekiem⁶³. Objawienie – to podstawowe źródło poznania Prawdy dostępne w relacji dialogicznej pomiędzy wolnymi podmiotami.

Objawienie to właściwa forma poznania zachodząca w świecie osób. W relacji Bóg – człowiek, sam Bóg ujawnia własną tożsamość jako Osobowa Tajemnica, która przekracza granice świata dającego się uchwycić tylko naturalnymi zdolnościami recepcji⁶⁴. Przedmiot poznania pozostaje nieustannie podmiotem dającym się poznać. Objawienie, więcej niż zespół informacji, jest wydarzeniem, w którym dokonuje się spotkanie⁶⁵.

Objawienie, poza tym że jest przedmiotem poznania teologicznego, jest koniecznym warunkiem dostępu do *prawdy*. Objawienie zawiera ostateczny i definitywny sens całej rzeczywistości, jest perspektywą, wewnątrz której wszystko co istnieje otrzymuje prawdziwe znaczenie i wartość⁶⁶. Jest to możliwe, ponieważ

⁶⁰ Por. V. Bortolin, *Verità e pratica della religione*, „Studia Patavina” 46 (1999) 3, s. 89.

⁶¹ FR 13.

⁶² Por. R. Guardini, *Fede, religione, esperienza. Saggi Teologici*, Brescia 1984, s. 195-196.

⁶³ Por. W. Kasper, *Introduzione alla fede*, s. 33.

⁶⁴ Por. G. L. Müller, *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, w: ed. M. Serretti, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, s. 57-61.

⁶⁵ Por. R. Fisichella, *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1997, s. 53-54.

⁶⁶ Por. G. Gäde, *Cristo nelle religioni. La fede cristiana e la verità delle religioni*, Roma 2004, s. 90.

Prawda i sens to nie tylko teoria, wiedza, informacja, idea, odpowiedź, itd., ale to przede wszystkim Ktoś, Osoba.

Objawienie jest warunkiem pewności wiary, która ma swoje ostateczne uzasadnienie w Bogu, jako Prawdzie Osobowej⁶⁷. Wobec *prawdy*, pojętej jako Boże Objawienie, funkcja poznawcza rozumu nie polega jedynie na ustaleniu albo wydedukowaniu treści prawdy, lecz na rozumnym jej przyjęciu, na odczytaniu z wiarą i nieustannym jej krytycznym pogłębianiu (stąd historia dogmatu i rozwój myśli teologicznej)⁶⁸. Stąd też akt wiary i przyjęcia prawdy objawionej rodzi specyficzną formę poznania. „Wierzyć” wskazuje na konkretną postawę, w której dochodzi do spotkania międzyosobowego⁶⁹ i obejmuje takie formy działania osobowego jak: poznać, doświadczyć, przeżyć, zobaczyć, słuchać, spotkać, osądzić, ufać, kochać⁷⁰.

Zakończenie

W tym studium podjęto próbę ukazania głębokiego i wewnętrznego związku wiary z rozumem podejmując nauczanie encykliki *Fides et ratio* św. Jana Pawła II, starając się ukazać jego prorocze znaczenie w dzisiejszym kontekście historycznym. Wskazano przede wszystkim na kondycję bytu ludzkiego jako ukierunkowanego ku poszukiwaniu *prawdy* dotyczącej *sensu*. Tym samym w perspektywie antropologicznej starano się dostrzec rodzaj harmonii i wzajemnej relacji pomiędzy kwestią sensu życia ludzkiego i całej rzeczywistości i jego rozumowego poszukiwania z jednej strony, a możliwością wiary, z drugiej. Dokładniej mówiąc, problematyka *prawdy*, *sensu* i *kwestie antropologiczno-filozoficzne* stanowią jedną z dróg ukazania nierozdzielnej więzi pomiędzy rozumem a wiarą.

⁶⁷ Por. DF 3, w: DS 3008: „...nie może się mylić, ani wprowadzić w błąd...”

⁶⁸ Por. M. Bordoni, *La cristologia odierna di fronte alla questione della verità*, s. 83.

⁶⁹ Por. E. Kunz, *Conoscenza della credibilità e fede (analisi fidei)*, w: CDTF IV, s. 526-527.

⁷⁰ Por. R. Fisichella, *La Rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985, s. 188.

Ostatecznie epistemologiczny fundament wiary należy rozpatrywać w perspektywie teologicznej. Racjonalna wiara jest warunkiem teologii. Teologia, w porządku poznania, jako forma wiedzy oparta na wierze, jest najbardziej adekwatną drogą do zrozumienia czym jest wiara i na czym się opiera.

Gdyby, w myśl założeń modernistycznych i postmodernistycznych, chcieć wykluczyć wiarę jako fundament epistemologiczny teologii, ona sama utraciłaby swój poznawczy, racjonalny i humanistyczny status. Przyjęłaby co najwyżej formę swoistej filozofii Boga, historii wierzeń i mitów, fenomenologii religii, itp. Nie byłaby natomiast systematyczną refleksją nad wydarzeniem Objawienia i zbawienia, postrzeganymi, jako takie tylko i wyłącznie w perspektywie wiary. W teologii wiara jest konieczna, aby móc poznać.

Gdyby chcieć założyć poznawalność Boga i intelektualny dostęp do Niego tylko albo przede wszystkim, na tym co sprawdzalne, dowodliwe, poddane eksperymentalnej weryfikacji, wówczas wiara straciłaby interpersonalny charakter, jako wydarzenie dokonujące się między osobami; Bóg i zbawienie byłoby zarezerwowane dla „illuminatów” i naukowców (współczesna forma gnozy).

W rzeczywistości wiara i jej racjonalny charakter opiera się na uniwersalnym Objawieniu jako absolutnie wolnym i osobowym akcie Boga, który wyraża siebie, co definitywnie dokonuje się w wydarzeniu Chrystusa. W Nim, Słowie–Logosie, Bóg wypowiada definitywnie i uniwersalnie, w Osobie i w formie historycznej, samego Siebie, w nim zawiera pełnię poznania oraz źródło wszelkiej racjonalności, *principium* harmonii i komplemენტarności w świecie rzeczy poznawalnych, na którym zakładają się wiara i teologia.

Nota o Autorze: o. Maksym Adam Kopiec, urodzony 4 sierpnia 1971 roku w Cieszynie, prezbiter prowincji Wniebowzięcia NMP Braci Mniejszych w Polsce. Po studiach doktoranckich na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie zakończonych w 2005 specjalizacją w teologii fundamentalnej został natomiast zatrudniony na Papieskim Uniwersytecie Antonianum, na którym aktualnie pracuje.

Bibliografia

- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna „Dei Verbum”*, 1965
w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – dekrety deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum 2002, 350-363.
- Alfaro J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986
- Artigas M., *Popper, Karl Raimund*, w: *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, t. 2, pod redakcją G. Tanzella-Nitti, A. Strumia, Roma 2002, s. 2055-2065.
- Bordoni M., *La cristologia odierna di fronte alla questione della verità*, w: ed. M. Serretti, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, s. 65-111.
- Bortolin V., *Verità e pratica della religione*, „*Studia Patavina*” 46 (1999) 3, 617-622 89.
- Bronk A., *Postmodernizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, pod redakcją M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, s. 929-935.
- Coda P., *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo, epistemologia e metodologia teologica*, Roma 1997.
- Colombo G., *Grazia e libertà nell'atto di fede*, pod redakcją R. Fisichella, *Noi crediamo*, s. 39-57.
- Colombo G., *Intelligenza umana e grazia della conoscenza del soprannaturale come realtà storica*, „*Salesianum*”, 27 (1965), s. 326-341.
- D'Agostino S., *Scienza e religione: per una nuova alleanza*, s. 113-114.
- Derrida J., *La scrittura e la differenza*, Torino 1971.
- Derrida J., *Margini della filosofia*, Torino 1997.
- Dotolo C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999.
- Fisichella R., *La Rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985, s. 188.
- Fisichella R., *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003.
- Fisichella R., *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1997.
- Fries H., *Teologia fondamentale*, Brescia 1987.
- Gäde G., *Cristo nelle religioni. La fede cristiana e la verità delle religioni*, Roma 2004.
- Guardini R., *Fede, religione, esperienza. Saggi Teologici*, Brescia 1984.
- Guardini R., *La vita della fede*, Brescia 1965.
- Guardini R., *Mondo e Persona*, w: id., *Scritti filosofici*, Milano 1964, t. 2, s. 3-133.
- Habermas J., *La coscienza di ciò che manca. Su fede e ragione e il disfattismo della ragione moderna*, pod redakcją K. Wenzel, *Le religioni e la ragione*, s. 57-69.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tubinga 1960.

- Husserl H., *Logische Untersuchungen II*, Heidelberg 1922
- Kant I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, w: id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino 1965.
- Kasper W., *Geheimmis Mensch*, w: id., *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978, s. 42-56.
- Kasper W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1997.
- Kasper W., *Introduzione alla fede*, Brescia 1994.
- Kasper W., *Oltre la conoscenza*, Brescia 1989.
- Kasper W., *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1992.
- Kasper W., *Possibilità dell'esperienza di Dio, oggi*, w: id., *Fede e storia*, Brescia 1993, s. 129-135.
- Kopiec M.A., *Evangelizzazione nel recente magistero dei papi. Tra le sfide, il mandato e la carità*, Terni, 2016.
- Kopiec M.A., *La sintesi filosofico-teologica nell'antropologia cristiana di Edith Stein*, „Forum Teologiczne” t. 19, 2018, s. 217-234.
- Kunz E., *Conoscenza della credibilità e fede (analisi fidei)*, pod redakcją W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, *Corso di Teologia Fondamentale (=CDTF) IV*, Brescia 1990, CDTF IV, s. 493-536.
- Lambiasi F., *Senso e significato del credere*, w: ed. R. Fisichella, *Noi crediamo*, s. 157-175.
- Lubac de H., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1981.
- Maria Amata Neyer, *Edyta Stein. Życie świętej Teresy Benedykty od Krzyża w dokumentach i fotografiach*, Kraków 2014.
- Mondin B., *La metafisica, possibilità della ragione, esigenza della fede*, „Per la filosofia”, 45 (1999), s. 40-50.
- Müller G. L., *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, pod redakcją M. Serretti, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, s. 35-64.
- Neuner P., *La fede principio soggettivo della conoscenza teologica*, w CDTF IV s 47-67.
- Oviedo L., *Alle prese col naturalismo e il riduzionismo. Un resoconto della recente discussione*, „Antonianum”, 84 (2009), s. 377-396.
- Pascual R., *Scienza e religione nel dibattito intorno all'evoluzione e il 'progetto intelligente'*, pod redakcją R. Pisano, Pascual R., *Scienze e religioni. Il ruolo delle scienze naturali*, w http://www.academia.edu/7517405/Scienze_e_Religioni._Il_ruolo_delle_scienze_naturali_ipotesi_di_studio_e_prospettive
- Posenti V., *Il nichilismo teoretico e la „morte della metafisica”*, Roma 1995.
- Posenti V., *Terza navigazione: nichilismo e metafisica*, Roma 1998
- Prigogine I., *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, Torino 1997.

- Ratzinger J., *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969.
- Sabetta A., *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, pod redakcją G. Lorizio, *Teologia fondamentale. Contesti*, t. 3, Roma 2005, s. 127-170.
- Scilironi C., *Verità*, w: Aa.Vv., *Teologia, I Dizionari*, Cinisello Balsamo 2002, s. 1871-1908.
- Scognamiglio E., *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*, Cinisello Balsamo 2006.
- Serretti M., «Sulla teologia del pluralismo religioso», w: id, *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Cinisello Balsamo 2001, s. 149-186.
- Strumia A., *Aspetti epistemologici del dialogo scienza-fede*, „XXI secolo scienza e tecnologia” 1 (2005), s. 34.
- Testaferri F., *Fede e ragione*, s. 16.
- Touraine A., *Critica della modernità*, Milano 1993.
- Vattimo G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002.
- Vattimo G., *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea*, Milano 1985.
- Vattimo G., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Heidegger e Nietzsche*, Milano 1980
- Waldenfels H., *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Cinisello Balsamo 1988.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico – philosophicus*, Torino 1964.