

Józef TISCHNER

WOKÓŁ SPRAW WIARY I ROZUMU

Ani filozofia, ani nawet teologia nie są w stanie stworzyć wiary religijnej, lecz mogą ją jedynie opisać i w jakimś stopniu wyjaśniać. Wiara religijna jest — jest jako rzeczywistość pierwotna, jako religijność ludu, jako część duszy człowieka, jako jego codzienne poświęcenie z miłości ku Bogu i ludziom. Teologia chrześcijańska głosi, że wiara jest łaską. To jeszcze bardziej podkreśla pierwotność religii wobec wszelkiego filozofowania nad religią i wszelkiego teologizowania w łonie religii. Błędnie sądzą ci, którzy widzą w filozofii religii jakby ojca a w teologii jakby matkę religii, z których może się zrodzić wiara religijna. Wiara albo jest, albo jej nie ma. Tam, gdzie istnieje jeszcze jakaś wiara, są szanse dla rozwoju teologii i filozofii religii, natomiast tam, gdzie nie ma wiary, filozofia religii i teologia są puste — są ułudą zasłaniającą brak tego, co najważniejsze.

Pierwszym zadaniem myśliciela postawionego wobec rzeczywistości wiary religijnej jest uznać jej istnienie i pochylić się z najgłębszym szacunkiem nad tajemniczymi regułami, którymi rządzi się jej rozwój. Nie chodzi więc o to, by coś nowego tutaj stwarzać, nie chodzi również o to, by coś istniejącego niszczyć. Chodzi raczej o to, by wiernie opisać. Myśliciel, który rzetelnie i przyjaźnie opisuje wiarę, pamięta, że jej rzeczywistość jest bogatsza niż opis, który jest w stanie rozwinać. Czym jest mapa gór i dolin w stosunku do owych gór i dolin? Czym jest fotografia krajobrazu wobec krajobrazu jako takiego? Tym właśnie bywa opis religii wobec samej religii. Mapy i fotografie pozwalają nam wprawdzie bardziej syntetycznie widzieć, ale nie pozwalają więcej przeżyć. Teoria religii nie jest jeszcze religią. Nawet jeśli jest to znakomita teoria religii.

Mimo to zawsze będą istnieć i zawsze będą sprzyjać lub pomagać religii rozmaite jej teorie, których istnienie będzie dowodzić, że człowiek chce nie tylko wierzyć, ale również widzieć i rozumieć swą wiarę. Problem stosunku

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

wiary i rozumu jest integralnym składnikiem tajemnicy człowieka — istoty, która nie może nie myśleć i nie może nie wykraczać jakąś formą wiary poza to, co widzi i rozumie jej myślenie.

Znamy zasadnicze, uznane za klasyczne, rozwiązanie zagadnienia stosunku wiary i rozumu przez myśl chrześcijańską. Rozum i wiara są darami Boga. Bóg nie może przeczyć samemu sobie. Nie może jeden dar prowadzić człowieka ku Bogu a drugi od Boga odwozić. Inspirowane przez chrześcijaństwo myślenie winno więc dążyć do syntezy wiary i rozumu, zgodnie z obiektywnym porządkiem darów.

To, że należy dążyć do syntezy, nie budziło wątpliwości klasycznej teologii chrześcijaństwa. Mniej oczywisty był jednak kierunek syntezy. W którą stronę winno zmierzać pojednanie dwóch bądź co bądź różnych rzeczywistości? Kto tak pytał, ten chciał czegoś więcej niż opisu — chciał zrozumienia, wyjaśnienia, zbliżenia jednego z drugim. Takie zbliżenie również nie było stwarzaniem wiary przez refleksję o wierze. Szło o pojednanie — o nic więcej. Wiara jest i rozum jest. Jedno i drugie jest w człowieku. Trzeba zapewnić człowiekowi tożsamość z samym sobą. Czy w tym celu należy rozum nagiąć do wymogów wiary, czy wiarę do wymogów rozumu. Tradycja chrześcijańska przekazała nam dwie formuły, które — jak się wydaje — w przeciwny sposób rozstrzygały sprawę kierunku pojednania. Jedni mówili: „wiara szuka zrozumienia” (*fides quaerens intellectum*), inni: „rozumienie szuka wiary” (*intellectum quaerens fidem*). Jedni sądzili, że wiara jest tym, co początkowe, a rozumienie rozumu przychodzi potem. Inni uznawali, że praca rozumu jest pierwszej a wiara tym, co dopiero rośnie na ziemi przygotowanej przez rozum. Kierunki pojednania były, jak widać — różne a nawet sobie przeciwne, niemniej przeświadczenie o tym, że harmonia wiary religijnej i rozumu jest możliwa, pozostawało wspólne.

To, co dotychczas powiedziałem, jest wstępem do rozważań nad współczesną sytuacją wiary religijnej i rozumu. Wiemy o tym, jak bardzo złożoną jest ta sytuacja. Tu i ówdzie dają się słyszeć głosy o kryzysie wiary a także o kryzysie rozumu wyzwolonego z wiary. Problem pojednania znów staje na ostrzu noża. Aby lepiej zrozumieć sens owego problemu, chciałbym się przyjrzeć bliżej dwom sprawom: syntezie wiary i rozumu proponowanej przez przytoczone wyżej formuły oraz obrazowi sporu między wiarą a rozumem, którego początki sięgają początków europejskiej nowożytności a pogłosy wciąż jeszcze są wśród nas słyszalne. Co to znaczy, że wiara szuka rozumienia? Jak się to dzieje, że wiara nie wystarcza samej sobie, lecz doprasza się światła rozumu? I dalej: co to znaczy, że rozum szuka wiary? Jak się to

dzieje, że z kolei rozum nie wystarcza samemu sobie lecz szuka pojednania z wiarą? I wreszcie: jak się to dzieje, że w czasach nowożytnych nie ma już mowy o jakimś szukaniu, lecz wciąż powraca problem sporu, sprzeczności, głębokiego przeciwieństwa?

Chcę jednak, by mnie dobrze zrozumiano. Nie chodzi mi o historyczną rejestrację wydarzeń oraz dokumentalny opis idei, które się pojawiały. Chodzi mi o hermeneutyczną interpretację zjawiska pojednania i sporu, a więc o znaczenie, które spór i pojednanie mają dla nas, patrzących z naszej perspektywy na przeszłość i rozważających ją poprzez pryzmat naszych potrzeb. Sprawy historii są tu tylko pretekstem do tego, by powiedzieć coś o tym, co dzieje się dziś.

O SZUKAJĄCEJ WIERZE

Formuła „wiera szuka rozumienia” pochodzi z kręgu myśli augustyńskiej, o której wiemy, że została zainspirowana przez Platona. Różne były efekty owej inspiracji, jednym z nich okazał się szczególnie, dialogiczny charakter augustyńskiej filozofii. Formą podstawową owej filozofii jest dialog. Doświadczenie człowieka jako partnera aktualnego lub możliwego dialogu stało się zasadniczym źródłem owej myśli. U św. Augustyna, podobnie jak u Platona, wszystkie wielkie odkrycia filozoficzne są zapośredniczone przez dialog z drugim. Doświadczenia świata zewnętrznego, czyli „obiektywnego” stanowią stosunkowo wąski wycinek tej filozofii: Drugi człowiek, człowiek wchodzący w dialog ze mną, jest przed rzeczą, doświadczenie jego istnienia jest przed doświadczeniem istnienia rzeczy. Najpierw słyszę jego głos, on słyszy mój głos, stawiam mu pytania, on stawia pytania, ostrzegam go, czegoś mu życzę, jestem mu ciekaw lub zamykam się na niego — a dopiero potem wyłania się przed moimi oczyma ten lub ów przedmiot jako owoc wspólnego doświadczenia i wzajemnego porozumienia. Logika rzeczy jest logiką poprzedzoną przez logikę międzyludzkiego dialogu.

W formule: „wiera szuka rozumienia” znajdujemy słowo „fides” — „fides quaerens intellectum”. Słowo „fides” pozostaje w ścisłym związku znaczeniowym ze słowem „fidelitas”, które należy oddać przez polskie „wierność”. „Fides” jest to zatem ten rodzaj „wiary”, dzięki której możliwa staje się wierność człowieka wobec innego człowieka. Nie jest to zatem „wiera w coś”, lecz raczej „wiera w kogoś”. Wierzyć komuś znaczy: zawierzyć mu. Zawierzenie jest szczególną formą stosunku człowieka do człowieka, ściślej — szczególnym sposobem doświadczenia człowieka. W doświadczeniu tym inny człowiek odsłania mi się jako ktoś absolutnie godny zaufania. W pew-

nym sensie drugorzędne jest to, co drugi mówi, albo co chce powiedzieć, ważna jest jego uczciwość, jego autentyczność, jego wiarygodność. Dzięki niej może on się stać partnerem nie jakiejś banalnej rozmowy, w której dodajemy słowo do słowa i zdanie do zdania według obowiązującej konwencji, ale dialogu egzystencjalnego, w którym każda wypowiedź jest przejawem postawy odpowiedzialności za człowieka. Zawierzyć drugiemu to ostatecznie powierzyć mu swą nadzieję. Akt takiego powiernictwa jest jednak jedynie odpowiedzią na gest wcześniejszy, w którym drugi człowiek powierza się nam.

Św. Augustyn pisze: „...pewność wiary jakoś zapoczątkowuje poznanie” (O Trójcy św., 277–278). I nieco wcześniej: „wiara ma w sobie moc, aby nas doprowadzić do poznania” (s. 275). Rysuje się zatem obraz prosty: wiara (fides) jest czymś pierwszym, czymś bardziej podstawowym a rozum i jego poznanie czymś wtórnym. Pierwszeństwo wiary ma najpierw charakter czasowy: wiara przychodzi jako dziedzictwo po pokoleniach poprzedzających. Najpierw była wiara apostołów, potem wiara ich uczniów a na samym końcu nasza wiara. Ale związek czasowy nie jest tu najważniejszy. Bardziej cenny jest związek logiczny. Wiara także logicznie poprzedza rozumienia. Najpierw apostołowie zawierzyli Chrystusowi, potem powoli rosło w nich „rozumienie”. Dwaj uczniowie Jezusa dopiero na drodze do Emaus, w rozmowie z nieznanym, który im „oczy otwierał”, pojęli treść świętych Pism. „Fidelitas” jest tu racją poznania, a nie poznanie racją „fidelitas”. Gdyby ktoś chciał postąpić odwrotnie, gdyby najpierw chciał „sprawdzać doświadczalnie”, czy Jezus ma rację, nigdy by nie zaufał Jezusowi. Nie ma przejścia od zdania: „masz rację w tym, co mówisz”, do zdania: „ufam, że mnie nie zawiedziesz”. Natomiast kierunek odwrotny jest codzienną drogą człowieka.

Wiara pojęta jako „fidelitas” rośnie według swoistych dla niej reguł. Zazwyczaj dzieje się tak, że im większy dystans czasowy dzieli człowieka od jakiegoś wydarzenia, tym mniej pewny staje się obraz owego wydarzenia, przechowywany w indywidualnej lub społecznej pamięci. Czas niesie niepamięć. W przypadku „fidelitas” jest jednak inaczej. Czas jest czasem wciąż rosnących świadectw. Oto Chrystus wciąż ma swych wiernych wyznawców. Wspólnota tych, którzy zawierzyli Chrystusowi i tych którzy zawierzyli tym, którzy zawierzyli — powiększa się. Dzieje nie są barierą pewności, dzieje są jej źródłem, racją jego wzrostu. Rzeka dopiero przy ujściu objawia swą potęgę. Rzeką jest „kościół” — wspólnota, której spoiwem jest nie tyle wspólna formuła ideologiczna, ile egzystencjalna, międzyludzka „fidelitas”.

Co to znaczy, że wiara-fides szuka zrozumienia? Czy szukając zrozumienia, wiara nie zapiera się samej siebie?

Szukamy w gruncie rzeczy jedynie tego, co już jest jakoś naszym udziałem. Jeśli wiara-fides poszukuje zrozumienia, widocznie rozum jest już jej udziałem. Co to znaczy? Znaczy to: zawierzenie człowiekowi innemu człowiekowi jest rozumne samo w sobie, zanim zdoła to pojąć rozum refleksyjny. Rozum nie jest czymś obcym i sztucznym wobec wiary, lecz jest jej wewnętrzną, ukrytą rzeczywistością. Wiara sama ze siebie doprasza się rozumienia. Przyciąga rozum tak, jak swój przyciąga swego. Rozum, który wkracza w głąb „fidelitas”, jest zaskoczony, bo to, co wydawało mu się pierwotnie obce a nawet wrogie, okazuje się... nim samym. Zasadą zawierzenia innemu człowiekowi jest własna zasada rozumu.

Kierunki owego „szukania rozumu w żywiole wiary” mogą być rozmaite. Najpierw rysuje się kierunek pogłębienia ściśle dialogicznego wymiaru „fidelitas”. Fidelitas szuka dla siebie usprawiedliwienia. Odkrywa: „ten, któremu zawierzyłem, umarł za swe przekonania”. Usprawiedliwieniem zawierzenia jako takiego jest heroizm męczeństwa. Nie można przechodzić obojętnie obok świadectwa męczenników. Inny kierunek wiedzie w stronę tego, o czym mówi męczennik, w stronę treści jego nauki, jego doktryny. Rozum, który szuka w żywiole wiary, widzi: „to jest prawda, za którą umarł męczennik”. Pytamy: co to znaczy? Jak ją należy rozumieć? Jak ją należy nazwać? Co jest jądrem tej prawdy a co treścią uboczną? Pytania takie także są wyrazem wierności, ale nie chodzi o wierność formule, lecz wierność zasadniczej intencji. W tym przypadku można się spierać z męczennikami o formę i o sens, nie przecząc ich świadectwu i nie rezygnując z zawierzenia. I jeszcze jeden kierunek: można brać od męczennika najpierw i przede wszystkim hierarchię wartości prawd, do których należy dążyć, pomijając lub spierając się z męczennikiem co do ich treści. Wiem: najpierw mam szukać Królestwa Bożego a potem całej reszty; najpierw badać prawdę o Królestwie Bożym a dopiero potem prawdę z tego świata. Można mówić: „moje zawierzenie męczennikowi to przede wszystkim moje uczestniczenie w jego hierarchii wartości”. Tak w każdym z tych kierunków rozum zatopiony w żywiole wiary odnajdzie sam siebie. Wiara przypina skrzydła rozumowi. Otwiera przed nim horyzonty takiej nadziei, dzięki której rozum może się stać sobą. W ten sposób myśl augustyńska rozwiązuje dylemat wiary i rozumu; wiara to przede wszystkim nadzieja, która umieszcza rozum w przestrzeni najbardziej mu właściwej.

WIARA JAKO NADBUDOWA

Formuła „rozum poszukuje wiary” pochodzi z kręgu myśli arystotelesowskiej a szczególnie tomistycznej. Formuła kładzie nacisk na rozum. To rozum szuka, rozum nie wystarcza samemu sobie, to rozum wdycha do tego, by się zwieńczyć wiarą. W głębi rozumu tkwi zarodek wiary. Rozum postąpi zgodnie ze swą naturą, gdy w pewnym momencie upokorzy się przed wiarą. Cóż to za rozum, który pragnie takiego upokorzenia? Cóż to za pokora, która nie wyrzeka się rozumu?

Rozum filozofii arystotelesowskiej to taki rozum, który na własną odpowiedzialność poznaje świat — świat rozumiany jako całość samoistnych bytów. Tematem jego zainteresowań jest najpierw byt jako konkret złożony z wielu jakości, a następnie byt wzięty wyłącznie w aspektach ilościowych aż wreszcie byt jako byt. Poznanie rozumowe świata owocuje różnymi naukami: fizyką, biologią, polityką, etyką i na samym końcu ontologią, czyli metafizyką. W tych i tym podobnych naukach winna się zawrzeć cała wiedza o rzeczywistości. Wiedza ta nie ma charakteru dialogicznego, *rsp.* dialektycznego, lecz zdecydowanie monologiczny. Wprawdzie powstaje ona przy współudziale wielu uczonych, ale nie polega na akcie zawierzenia, ponieważ jej podstawą jest doświadczenie wspólne każdemu człowiekowi. Poznanie realnego świata obchodzi się bez pośrednictwa świadków. Po co mi świadek, by wiedzieć, że część jest mniejsza od całości, skoro sam mogę to widzieć? W sferze naukowego poznania świata rzeczy każdy jest świadkiem dla siebie. Ja mogę obserwować, ty możesz obserwować, możemy sprawdzać wzajemną prawdopodobność. Każdy może przeprowadzać rozumowania, które w ostatecznym rozrachunku od istnienia świata prowadzą do istnienia Boga. Zawierzenie jest tu zbędne. Może być i może go nie być. Jest bez znaczenia. Taka rozumność jest rozumnością wzorcową, ponieważ dostarcza pewności wspólnej wszystkim.

Ale czy taki rozum może szukać wiary? Czy słowo „szukanie” nie jest tu co najmniej nie na miejscu?

Aby zrozumieć sens owego słowa, trzeba uwzględnić ogólny kontekst myśli arystotelesowskiej. Kontekst ów ukazują pierwsze partie jego słynnej „Metafizyki”. Czytamy tam, że „z podziwu wobec otaczającego nas świata zrodziła się ta nauka”. Żywiołem całej myśli Arystotelesa był podziw dla świata. Podziwiać świat znaczy odkrywać, że jest w nim wcielona jakaś doskonałość. Dla rozumu, który wszędzie szuka siebie, szczytem doskonałości jest oczywiście „rozumność”. Świat jest doskonały, bo jest rozumny.

Widzimy to na każdym kroku: materia rozumnie łączy się z formą, przyczyna sprawcza ze skutkiem, przyczyna celowa ze środkami do celu, istota z istnieniem, akt z możliwością, widzimy jak rozmaitość bytów wskazuje na jedność Boga. I to jest najbardziej godne podziwu. Arystoteles od początku do końca myśli w żywiole podziwu. Podziw jest początkiem jego myślenia i podziw jest tego myślenia zwieńczeniem.

Ale, co to jest podziw? Podziw kryje w sobie moment pokory. Podziwiać znaczy uginać się przed ogromną wspaniałością świata. Tylko umysł zdolny do pokory jest zdolny do wiary. Dlatego podziw jest prawdziwym przygotowaniem aktu wiary. Przygotowanie to jest pozytywne, jest jak torowanie drogi wśród gąszczu drzew. Nie chodzi jedynie o otwarcie możliwości dla wiary, chodzi o coś więcej: pokora rozumu ma stać się w wierze jeszcze głębszą pokorą, ponieważ dzięki wierze możliwy jest jeszcze głębszy podziw. Wiara religijna to ostatnie tchnienie metafizycznego podziwu.

Rozum szuka wiary. Czym jest to szukanie? Jest nadzieją, która przenika wszelki podziw, nadzieją zwieńczenia działań rozumu aktem ostatecznego zachwytu. Zachwyt taki nie jest nieprzyjacielem rozumu, ponieważ prawdziwy rozum jest rozumem pokornym. Pokora łączy Arystotelesa z Tomaszem — pokora, która mówi, że im szerzej i głębiej poznajemy świat, tym mniejsi w nim jesteśmy. Ale nasze umniejszenie nie jest naszą śmiercią, lecz następstwem ogarniającego nas podziwu. Wiara rozumna to w tej perspektywie nic innego jak podziw wszelkich podziwów. Podziw wszelkich podziwów daje się osiągnąć bez pośrednictwa świadectw. Skoro go jednak już osiągniemy, możemy nim objąć również świadków wiary. Świadkiem wiary staje się w tym kontekście nie ten, komu możemy zawierzyć, ale ten, kogo możemy podziwiać — podziwiać za jego męczeństwo.

JESZCZE JEDEN KROK

Na początku wydawało się nam, że między dwoma przytoczonymi wyżej zasadami syntezy wiary i rozumu zachodzi sprzeczność lub co najmniej przeciwieństwo. Teraz okazuje się, że tak nie jest a w każdym razie tak być nie musi. Obydwie zasady dotyczą bowiem czegoś zasadniczo innego. Formuła augustyńska mówi o stosunku człowieka do innych ludzi, w szczególności nosicieli tej samej tradycji. W tej sferze wiara musi być pierwsza a rozumienie wtórne. Formuła tomistyczna mówi o stosunku człowieka do realnego świata. W tej sferze najpierw jest praca rozumu a wiara potem. Inne są również pojęcia wiary użyte w obydwu formułach. W pierwszym przypadku wiarą jest zawierzenie człowieka wiarygodnemu świadkowi, w drugim uzna-

wanie za prawdę sądu, który nie jest oczywisty. Również rozum nie jest tym samym. Pierwszy rozum to rozum zagłębiający się w świadomość drugiego człowieka i dopiero poprzez tę świadomość usiłujący poznać świat. Drugi rozum to rozum gromadzący oczywistości o otaczającym go świecie. Formuły mają więc różną treść i dotyczą czegoś innego. Niemniej jedno przeświadczenie jest wspólne: ani rozum nie przeciwstawia się wierze, ani wiara nie jest sprzeczna z rozumem. Szukanie wiary i szukanie rozumu nie są tu żadnymi metaforami. Wiara nie może tu nie szukać rozumu a rozum nie może nie szukać wiary.

Postąpmy jeszcze jeden krok dalej. Wspomniałem, że inna logika jest logiką zasady augustyńskiej a inna logika logiką zasady tomistycznej. W łonie zasady augustyńskiej znajdujemy logikę dialogiczną, *rsp.* dialektyczną, w łonie zasady tomistycznej mamy zasady logiki rzeczowej, monologicznej.

Logika dialogiczna (dialektyczna) włada tam, gdzie nie może włączyć logika rzeczy — w obszarze stosunku człowieka do człowieka. Stosunek człowieka do człowieka ma charakter dramatyczny. Człowiek uczestniczy w jakimś dramacie z drugim. Coś ludzi łączy, coś dzieli, coś się między nimi dzieje, coś się zawiązuje i rozwiązuje. Człowiek żyje w dialogu z drugim człowiekiem, a nawet więcej, żyje w dialogu z nim. Wydarzenia łączą się tutaj z innymi wydarzeniami na zasadzie, która jest przeciwieństwem zasady konieczności. Panuje tu jakaś wolność. Inny człowiek nie musi odpowiadać na moje pytanie, nie musi brać poważnie moich ostrzeżeń, nie musi zgadywać moich życzeń. Zarazem jednak wiem: zastosowanie formuły twierdzącej po formule pytającej jest jedynie rozumną formą zachowania się w sytuacji, w której ktoś postawił mi pytanie albo ja postawiłem je komuś. Po życzeniach „powinno” przyjąć podziękowanie. Powinno, ale nie musi. Podziękowanie mimo to jest „logiczne”, „rozumiałe”, „rozsądne”. Dialog człowieka z człowiekiem nie przestaje być rozumny, mimo że sąd z sądem, zdanie ze zdaniem, nie wiążą się w sposób konieczny i jednoznacznie wyznaczony. Jeśli wszyscy ludzie są śmiertelni, Sokrates musi być śmiertelny. Gdy ja pytam drugiego, ile ma lat, drugi nie musi odpowiedzieć. Drugi w ogóle niczego nie musi. Niemniej cokolwiek uczyni, będzie jakoś rozumne. Podstawą mojego dialogu z drugim jest jakaś forma zawierzenia drugiemu. Już samo pytanie o to, która godzina, jest próbą zawierzenia drugiemu. Ufam, że drugi odpowie, że powie prawdę. Ale nie tylko on jest wolny, także ja mogę, lub nie, przyjąć jego odpowiedź. Nie muszę przyjmować żadnego świadectwa. Styk mojej i jego wolności tworzy kanwę dramatu. Jest w tym dramacie zarówno moment zaufania jak niepewności. Gdy niepewność maleje, rodzi

się „fides”. Gdy rośnie niepewność, znika również „fides”. Szczytem logiki dialogu jest akt zawierzenia. Stąd rodzi się wiara chrześcijańska. Nie jest ona w tym przypadku podziwem podziwów, lecz zawierzeniem wszelkich zawierzeń. Łańcuch zawierzeń stanowi dzieje chrześcijaństwa. Apostołowie zawierzyli Chrystusowi, pierwsi uczniowie zawierzyli apostołom i tak trwa wiara w Boga — Ojca Jezusa Chrystusa, poświadczona świadectwem męczenników.

Bóg Jezusa Chrystusa objawia się na gruncie dziejów zawierzenia. Bez doświadczenia drugiego człowieka, bez zaufania do niego, bez wiążącej ludzi logiki dialektycznej — objawienie to nie byłoby możliwe.

Inny charakter posiada logika monologiczna, logika poprzez którą ujawnia się rozumność świata rzeczy. Jeśli relacja człowieka do człowieka jest relacją typu dramatycznego, to należy powiedzieć, że stosunek człowieka do świata rzeczy jest taki, jaki jest stosunek aktora dramatycznego do sceny dramatu. Świat jest sceną mojego dramatu z drugim. Widzę scenę; dotykam jej, słyszę jej dźwięki. Poprzez rozmaite rodzaje i stopnie abstrakcji dochodzę do coraz bardziej podstawowych prawd o naturze sceny. Prawdy te łączą się w całość na zasadzie logiki konieczności. Wiem: jeżeli A to B; albo A albo B; ta sama przyczyna w tych samych warunkach daje te same skutki. Gdy zdarzy się, że w jakiejś dziedzinie zamiast konieczności zjawi się przypadek, scena zaczyna mi się chwiać pod nogami. Nie rezygnuję wtedy z idei konieczności, ale usiłuję łagodzić jej sens. Logika ta nie potrzebuje świadectwa drugiego człowieka. Jest ważna dla wszystkich i dla nikogo, jest ważna „sama w sobie”. Oznacza to, że nie ma w niej miejsca dla idei wolności. Logika sceny jest nieubłagalna. Ale to właśnie sprzyja wierze. Jej nieubłagalność jest jej rozumnością. Kto zobaczy, że byt sceny ma charakter przygodny, ten myśli o Bogu jako koniecznej Podstawie sceny. Kto zobaczy rozumność sceny, ten myśli o Rozumie, który się w niej odbija.

Bóg tradycji augustyńskiej i Bóg tradycji tomistycznej nie był takim samym Bogiem. Nie znaczy to jednak, że między dwoma obrazami Boga zachodziła sprzeczność. Można było powiedzieć: są to tylko dwa oblicza Boga, wyznaczone przez drogę, którą człowiek zbliżył się ku Bogu. Podobnie było z wiarą. Jeden rodzaj wiary wyłaniał się z przeżycia spotkania z innym człowiekiem — świadkiem wiary. Drugi rodzaj wiary wyrastał z obcowania ze sceną. Pierwsza wiara była aktem zawierzenia — była zawierzeniem wszelkich zawierzeń. Druga wiara była aktem podziwu — podziwem wszelkich podziwów. Jedno nie było sprzeczne z drugim, tym bardziej, że po obydwu

stronach żył duch nadziei, w imię której wiara szukała rozumienia a rozumienie wiary.

DEZINTEGRACJA I SZUKANIE

W czasach nowożytnych sprawy rozumu i wiary wyraźnie się komplikują. Następuje ogromny rozwój nauk pozytywnych i techniki, które wypierają ze sfery myślenia o świecie i człowieku religię oraz dawną metafizykę. Bóg przestaje być potrzebny do zrozumienia świata. Religia nie jest już powszechną formą życia człowieka, jest natomiast coraz częściej przedmiotem naukowych dociekań. Odkrywa się w niej jakby „drugie dno”, przysłonięte przez całokształt idei i wartości, uznanych powszechnie za istotę religii. Marks widzi w ideach religijnych przejaw konfliktu klasowego i narzędzie ucisku społecznego, Nietzsche dopatruje się w nich przejawu resentymentu słabych wobec ich zwycięzców, Freud domyśla się mrocznych mocy libido. Krytyka religii staje się ważnym składnikiem nowożytnej myśli. Augustyńska filozofia religii wyraźnie traci na znaczeniu, jej miejsce stara się zająć tomizm w rozmaitych swoich odmianach. To przede wszystkim filozofia i teologia tomistyczna są teraz odpowiedzialne za przechowanie na poziomie filozofii autentycznego obrazu myśli i wiary chrześcijańskiej. To tomizm ma bronić idei szukania. Czy potrafi on nakłonić nowożytny rozum do tego, by czuł potrzebę wiary i szukał jej?

RZUĆMY WPIERW OKIEM NA KRYZYS AUGUSTYNIZMU

Augustynizm nie wytrzymuje konfrontacji z ideałem naukowego obiektywizmu, narzuconym nowożytnemu myśleniu przez matematyczne przyrodoznawstwo. Znakomite analizy stanów duszy człowieka, jego zwątpień i jego nadziei, rozpacz i miłości, odkrycia tego, co w człowieku intymne i najbardziej własne — to wszystko nie ma znaczenia dla „poznania obiektywnego”. Augustyńska hermeneutyka biblijna, pozostawiająca tyle miejsca dla alegorii, symbolu i metafory — nie panuje nad interpretacyjną fantazją komentatorów Pisma. Myśl św. Augustyna staje się głównym źródłem inspiracji dla skrajnie indywidualistycznych postaw religijnych. Ale nie tylko to — w czasach nowożytnych podważone zostały podstawy logiki dialogicznej jako jednego ze sposobów dochodzenia do prawdy. Ciosem w tę logikę była nie tyle nauka, co praktyka. Następuje rozkład pierwotnej wspólnoty religijnej. Wojny religijne zadają śmiertelny cios relacji zawierzenia i zaufania, z jakim chrześcijanin zwracał się do innego chrześcijanina. Nadeszły

czasy, w których znów odżyła pogańska teoria „wojny wszystkich przeciw wszystkim” jako naturalnego stanu ludzkości. Czy w takich czasach „fidelitas” mogła jeszcze być żywiołem religijnego myślenia? Czy można było ufać komukolwiek — biskupowi, papieżowi, świadkowi? Czy nie nastał czas obowiązkowego sprawdzania wszelkich świadectw ze świadectwem apostołów łącznie?

Tomizm zmierzał w innym kierunku. Był przede wszystkim ontologią, a więc rozbudowaną teorią „sceny”. Wydawało się, że w ten sposób nawiąże on dialog z matematycznym przyrodoznawstwem, które także było teorią „sceny”. Nie wchodźmy w tej chwili w historię owego dialogu, poprzestaśmy przy sprawie religii. Religia chrześcijańska stanowiła odkrycie dziejów człowieka, ukazywała Boga jako Istotę zaangażowaną w dzieje a człowieka jako ich współtwórcę. Ale tomizm nie zna dziejowego wymiaru istnienia ludzkiego, jest myśleniem oczyszczonym z wszelkiej wrażliwości na wpływ historii, na jej niszczące i twórcze moce. Jest ślepy na wszystko, co się nie pozwala ontologizować, a więc na cały dramatyczny wymiar życia ludzkiego. Nie wie on naprawdę, co to jest rozpacz, zwątpienie, zdrada, czym jest nadzieja, potępienie, ocalenie. Tomizmowi wymyka się cała subiektywność i cała intymność ludzkiej osoby. Przede wszystkim jednak jest on ślepy na to, co kwestionuje jego podstawowy podziw dla świata. Wciąż broni wiary jako podziwu wszelkich podziwów. Tylko że w czasach nowożytnych człowiek ma coraz mniej powodów do podziwiania świata. Czy może podziwiać wspaniałość świata więzień Oświęcimia? Tomista chodzi po scenie świata, jak dziecko po cmentarzu, ciesząc się, że wśród krematoriów rosną kwiaty. Filozofom wybaczają się czasami ich błędy, ale nie wybaczają im naiwności.

Być może czasy nowożytne nie są tak bardzo klęską samego chrześcijaństwa jako religii, ale są klęską myślenia o chrześcijaństwie jako religii, reprezentowanego nie tylko przez jej wrogów, ale również przez jej przyjaciół. Wiara w Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, nie zginęła. Wiara ta jest. Ale wymknęła się schematom, które chciały ją bliżej opisać.

PROBLEMEM KRZYŻOWYM STAŁO SIĘ SZUKANIE

Kiedyś można się było spierać o to, kto szuka: rozum czy wiara. Dzisiaj trzeba się spierać o to, czy szuka. W oparciu o „najnowsze osiągnięcia metodologii nauk” mówi się mniej więcej tak: należy najpierw i przede wszystkim i to za wszelką cenę unikać konfliktów między wiarą a rozumem i w tym celu należy każdej ze stron przyznać autonomię. Niechaj rozum pozostanie przy

swoich sprawach a wiara przy swoich. Po co rozumowi tęsknić za wiarą, czyż nie wystarczy on sam sobie? Po co wierze tęsknić za rozumem, czyż nie wie więcej niż on? Wiara niechaj śpiewa swoją pieśń a rozum swoją. Niechaj śpiewają w takiej odległości, by pieśni te się nie pomieszały. Co ma jednak czynić człowiek, który śpiewa owe pieśni? Oczywiście, nie powinien ich śpiewać na raz. Jako człowiek religijny, może on wierzyć w Boga. Jako człowiek rozumu naukowego powinien on milczeć o Bogu. Wszystko rozstrzyga się dzięki słówku „jako”. Kto potrafi płynnie przechodzić od jednego „jako” do drugiego „jako”, ten ma problem rozwiązany.

Ale, co począć z tym, kto nie potrafi? Kto chce być sobą? Co robią z szukającymi?

PYTANIE ESENCJALNE

Odwaga myślenia bierze się z odwagi patrzenia. Trzeba mieć odwagę spojrzenia w oczy sytuacji, w której się znajdujemy. Sytuację tę stanowi ateistyczna i pozytywistyczna krytyka religii. Stanowi ją również schyłek chrześcijaństwa augustyńskiego i schyłek chrześcijaństwa tomistycznego, pojętego jako augustyński i tomistyczny styl myślenia o rzeczywistości wiary. Stanowi ją jednak również fakt przeciwny, o którym mówiłem kilkakrotnie na innych miejscach: jeszcze nigdy filozofia — nie będąca formalnie ani augustynizmem ani tomizmem — nie była tak głęboko zainspirowana pierwiastkami idei i wartości ewangelicznych, jak filozofia współczesna; chrześcijaństwo żyje w jej łonie, jak jakaś sól w ziemi. I wreszcie trzeci czynnik naszej sytuacji: wiara jest, wiara żyje pośród nas, Oświęcim nie zabił naszej wiary. Ten trzeci czynnik jest decydujący.

Ani filozofia religii, ani teologia nie są w stanie same z siebie urodzić wiary w duszy człowieka. Wiara rodzi się sama, zgodnie z jej tylko znanymi prawami. Wiara jest pierwsza, natomiast myślenie o wierze jest wtórne. Filozofia i teologia mogą jednak opisać wiarę. Są w stanie pokazać, w jakim punkcie wiara jest czymś o wiele więcej niż wszelka teoria wiary. Ale, aby to było możliwe, trzeba jedno wiedzieć: że wiara szuka i rozum szuka. Szukanie jest spoiwem wiary i rozumu, rozumu i wiary. Myślenie o wierze musi dziś bronić owego spoiwa w sposób szczególnie mocny. Dlaczego? Bo w tej obronie jest zawarta zarazem obrona wewnętrznej tożsamości współczesnego człowieka.