

m y ś l t e o l o g i c z n a

KS. PIOTR ROSZAK

WIARYGODNOŚĆ I TOŻSAMOŚĆ

„TEOLOGIA WIARY” ŚW. TOMASZA Z AKWINU
I WSPÓŁCZESNOŚĆ



Wydawnictwo WAM
Kraków 2013

„Myśl Teologiczna”

seria założona przez ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ
od 70 tomu pod redakcją ks. Arkadiusza Barona, ks. Henryka Pietrasa SJ
i ks. Roberta Woźniaka

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch.A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998
20. M. O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, 1998
21. St. Głaz, *Doświadczenie religijne*, 1998
22. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, 1998
23. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 1999
24. E. Piotrowski, *Teodramat*, 1999
25. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 1999
26. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, 2000
27. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, 2000
28. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2000
29. A. Dalbesio, *Duch Święty w NT*, w *Kościele, w życiu chrześcijańskim*, 2001
30. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, 2001
31. F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, 2001
32. J.E. Vercruyse SJ, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, 2001
33. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, 2001
34. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, 2002
35. M.R. Jurado SJ, *Rozeznawanie duchowe*, 2002
36. J. Maier, *Między Starym i Nowym Testamentem*, 2002
37. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. I, 2002
38. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. II, 2002
39. J. Daniélou SJ, *Teologia judeochrześcijańska*, 2002
40. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, 2003
41. A. Jankowski OSB, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, 2003
42. Ks. B. Nadolski TChr, *Wprowadzenie do Liturgii*, 2003
43. A. Jankowski OSB, *Bliżej Bogarodzicy*, 2004
44. Z.J. Kijas OFMConv, *Początki świata i człowieka*, 2004
45. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, 2004
46. A. Jankowski OSB, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 2005
47. Ks. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, 2005

48. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, 2005
49. R. Miggelbrink, *Gniew Boży*, 2005
50. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, 2005
51. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, 2005
52. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, 2005
53. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Misterium communionis*, 2006
54. A. Jankowski OSB, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 2007
55. H. Pietras SJ, *Eschatologia pierwszych czterech wieków*, 2007
56. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, 2007
57. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2007
58. H. Wagner, *Dogmatyka*, 2007
59. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, 2007
60. J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, 2008
61. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, 2008
62. R.J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia*, 2008
63. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, 2009
64. W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle Listów Pawłowych*, 2009
65. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Bosko-ludzka wspólnota*, 2009
66. P.M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, 2010
67. Fergus Kerr, *Teolodzy XX wieku. Od neoscholastycyzmu do mistyki obłubieńczej*, 2010
68. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, 2010
69. F. Zeilinger, *Wiara w Zmartwychwstanie w Biblii*, 2011
70. J. Bolewski SJ, *Misterium Mądrości*, 2012
71. A. Napiórkowski OSPPE, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, 2012
72. Marek Kita, *Logos większy niż ratio*, 2012
73. P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość*, 2013

„Źródła Myśli Teologicznej”

Serię redagują:

Arkadiusz Baron, Henryk Pietras

1. Orygenes, *O zasadach*, 1996
2. Atanazy, *Listy do Serapiona*, 1996
3. Pamfil, *Obrona Orygenesesa*, Rufin, *O sfałszowaniu pism Orygenesesa*, 1996
4. Trójca Święta. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, 1997
5. Teodeoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian*, 1997
6. Orygenes, *Korespondencja*, 1997
7. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, 1997
8. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 1998
9. Teodoret z Cyru, *Komentarz do I i II Listu do Koryntian*, 1998
10. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, cz. 1, 1998
11. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa na cześć Orygenesesa*, 1998
12. Grzech pierworodny. Augustyn, *Proces Pelagiusza*, 1999
13. Mariusz Wiktoryn, *Dziela egzegetyczne*, 1999
14. Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów do Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, 1999
15. Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 1999
16. Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, 2000
17. Demonologia w nauce Ojców Kościoła. Hipolit, *O antychryście*, 2000
18. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, (cz. 1; hom. 1-40), 2000
19. Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 2000
20. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów do Tes., Tym., Tyt., Filem. i Hebr.*, 2001
21. Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, 2001
22. Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, 2001
23. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, (cz. 2; hom. 41-90), 2001
24. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom I, 2001
25. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* (cz. 2), 2002
26. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom II, 2002
27. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, 2003
28. Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu do Tytusa*, 2003
29. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, 2003
30. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom III, 2003
31. Ambroży, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, 2004
32. Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, 2004
33. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV, 2004
34. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, 2005
35. Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, 2005
36. *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, 2005
37. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku. (Synody i Kolekcje Praw, tom I)*, 2006
38. Augustyn z Hippony, *O chrzcie*, 2006
39. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 2006
40. Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieniec męczeńskie*, 2006
41. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom, Żydom i Hellenom*, 2007
42. *Konstytucje apostoelskie. (Synody i Kolekcje Praw, tom II)*, 2007
43. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, 2007
44. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, 2007
45. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju (seria pierwsza: Rdz 1-3)*, 2008
46. Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, 2008
47. Jan Chryzostom, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, 2008

48. Juniliusz Afrykańczyk, *Zasady Prawa Bożego*, 2008
49. *Kanony Ojców Greckich (Synody i Kolekcje Praw, tom III)*, 2009
50. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, 2009
51. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesa*, 2009
52. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku, (Synody i Kolekcje Praw, tom IV)*, 2010
53. Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, 2010
54. Hieronim ze Strydonu, *Listy I (1-50)*, 2010
55. Hieronim ze Strydonu, *Listy II (51-79)*, 2010
56. Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom*, 2011
57. Św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1-80)*, 2011
58. *Księgi pokutne, (Synody i Kolekcje Praw, tom V)*, 2011
59. Jan Damasceński, *Dialektyka albo Rozdziały filozoficzne. O herezjach*, 2011
60. Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, 2011
61. Hieronim ze Strydonu, *Listy III (80-115)*, 2011
62. *Dokumenty synodów od 432 do 505 roku, (Synody i Kolekcje Praw, tom VI)*, 2011
63. Hieronim ze Strydonu, *Listy IV (116-130)*, 2011
64. Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, 2012
65. Filon Aleksandryjski, *Flakkus. Pierwszy pogrom Żydów w Aleksandrii*, 2012
66. Izydor z Sewilli, *Sentencje*, 2012

© Piotr Roszak, 2013

© Wydawnictwo WAM, Kraków 2013

Recenzent

ks. prof. dr hab. Jan Perszon

Konsultacja merytoryczna

ks. dr Robert J. Woźniak

Redakcja i korekta

Mirosława Buczyńska

Projekt okładki

Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7767-800-8

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447

faks 12 62 93 261

e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

DLACZEGO O WIARYGODNOŚCI?	7
Kilka słów wstępu	7
Rozdział I	
TEOLOGIA JAKO „POSŁUGA SENSU”	15
1. Wiara i sens	16
1.1. Wiarygodne myślenie o Bogu	27
1.2. Apologetyka jako „posługa sensu”	29
1.3. Współczesne refleksje nad wiarygodnością	32
2. Teologiczne okulary	36
3. W stronę racjonalności „otwartej”	48
4. Być teologiem w „późnej nowoczesności”	51
5. Dekonstrukcja „pozytywna”?	55
Rozdział II	
WIARYGODNOŚĆ W TEOLOGII	61
1. Biblijna nauka o wiarygodności	62
2. Idea wiarygodności w myśli św. Tomasza	66
2.1. Wiarygodność jako <i>convenientia</i>	68
2.2. Wiarygodność jako „autentyczność”	77
2.3. Wiarygodność a rozczarowanie	79
2.4. Wiarygodność a „dowody” na istnienie Boga	80
3. Fenomen wiarygodności	83
3.1. Nowa chrześcijańska wyobraźnia: C.S. Lewis i F. O'Connor	84
3.2. Wiarygodność jako <i>provocatio</i>	88
4. Integralność i spójność	97
5. W trosce o <i>significativitá</i>	104
6. Tomizm „rozszerzony”	110
7. Wiarygodna (nie)zmiennność	113
Rozdział III	
ABY BYĆ WIARYGODNYM	117
1. Trzy portrety	119
1.1. Człowiek „późnej nowoczesności”:	119

1.2. „Pobożny ateista”	124
1.3. Mentalność postświecka: świadomość, że „czegoś brakuje”	128
2. Na zakrętach myśli: „nowy ateizm”	130
3. Warianty powrotu religii i teologiczne „zawiasy”	134
4. Teologiczne przyczółki: chrześcijaństwo jako <i>much better story</i>	139
5. Dlaczego warto?.	145
Rozdział IV	
TOMASZ Z AKWINU W PONOWOCZESNYM KRAJOBRAZIE	147
1. Jak czytać św. Tomasza dziś?	148
2. „Nowy Tomasz” w krajobrazie postnihilizmu.	151
2.1. Akwinata w pułapce ontoteologii?.	156
2.2. Tomasz z Akwinu – poeta teologiczny? .	163
3. Tomasz <i>receptor</i> czy <i>receptus</i> ?	165
3.1. <i>Receptor</i> .	166
3.2. <i>Receptus</i> .	167
4. <i>Homo inspirans</i>	171
5. Eschatologiczny horyzont Akwinaty	182
ZAKOŃCZENIE	187
1. Wiarygodność – w służbie sensu	188
2. Drogi wiarygodnej teologii	190
EKSKURS	199
Hipokryzja – wróg wiarygodności	199
Kazanie św. Tomasza z Akwinu <i>Attendite a falsis</i> (tłum. P. Roszak)	203
BIBLIOGRAFIA .	223
WYKAZ SKRÓTÓW DZIEŁ ŚW. TOMASZA Z AKWINU	247
INDEKS OSOBOWY .	249

DLACZEGO O WIARYGODNOŚCI?

KILKA SŁÓW WSTĘPU

Myślcie o Panu właściwie

(Mdr 1, 1)

Paradoksalnie, książka, którą czytelnik trzyma w ręce, rodzi się z przekonania, że warto posłuchać mądrych rad. Jedna z nich jest zapisana w Bibliotece Głównej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika i została – choć pewnie trudno określić, w jakim kontekście, znawcy to wiedzą – wypowiedziana przez Zbigniewa Herberta: *nie wszystko należy napisać*. Przystroga poety dotyczy niedawania specjalnych praw sprawom błahym, które przemijają szybko, nie pozostawiając po sobie istotnego śladu. Trzeba skupić się na podstawach, na zasadniczych zagadnieniach, które wpływają na kształt życia i przyczyniają się do podejmowania refleksji. Skupić się na tych wydarzeniach i przesłaniach, które mają siłę przekonać człowieka. O nich warto pisać, choćby nie udało się ogarnąć całości zagadnień, choćby trzeba było poprzestać jedynie na kilku taktach teologicznej refleksji czy intuicji.

Jednym z autorów, który wywarł niezwykle piętno na teologii XX wieku, był Hans Urs von Balthasar. Zasadniczym zadaniem, które stawiał przed teologią współczesną, była pomoc w odpowiedzi na pytanie, „co” jest najbardziej wiarygodne w chrześcijaństwie, co najbardziej przekonuje, co może sprawić, że człowiek pooświeceniowy będzie w stanie – używając języka Newmana – złożyć „przyświadczenie wiary”¹. Chodzi, innymi słowy, jak sugeruje Verweyen², o pokazanie Objawienia jako sensownego i możliwego do przyjęcia przez rozum i w ten sposób jego ostatecznego uzasadnienia (*Letzbegründung*).

¹ J.H. NEWMAN, *Logika wiary*, Pax, Warszawa 1989.

² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Pustet, Regensburg 2002.

Nie pytać o wiarygodność chrześcijańskiego przesłania, to być ślepym na okoliczności, w których przychodzi głosić światu Ewangelię. To niejako głuchym zachwalać piękno symfonii Beethovena. Odpowiedzią von Balthasara, wyrażaną w tytule jego ciekawej i ważnej książki, było przekonanie, że „wiarygodna jest tylko miłość”. Ona przekonuje, bo miłość kryje w sobie apologetyczną siłę³.

W czasach, w których często nagłówki prasowe informują nas o utracie albo zyskiwaniu czy ratowaniu przez rząd wiarygodności, o wiarygodnych kontrahentach, źródłach informacji, ostrzegają przed kataklizmami, o wiarygodnej pozycji państwa we wspólnocie międzynarodowej i wśród sojuszników, mówią o wiarygodności kredytowej, ratingowej czy o procesach PR-owskich zmierzających do podnoszenia wiarygodności firmy czy instytucji, a także spektakularnych często próbach sprawdzania „czyjejs” wiarygodności, pragniemy pytać o nią w kontekście teologii. Czy jest ona godna wiary? Dlaczego możemy jej zaufać i powierzyć kierunek naszego życia? Co powinna zrobić, aby wobec świata ukształtowanego w dużej mierze przez „mistrzów podejrzeń” – jak sam Jacques Maritain w swej słynnej książce *Trzej reformatorzy* określił Marcina Lutra (1483-1546), Jana Jakuba Rousseau (1712-1778) i Zygmunta Freuda (1856-1939), a więc myślicieli, którzy budowali swe antropologie, opierając się na głębokich podejrzeniach wobec człowieka⁴ – okazać się „wiarygodną” propozycją dla człowieka?

Niniejsza książka nie stanowi zbioru konkretnych recept ani wskazówek, jak Kościół i teologia powinny dziś dbać o swój wizerunek i wiarygodność, lecz pokazuje, że jest to temat ze wszech miar istotny i aktualny w każdej epoce, a przy tym godny poważnej, teologicznej refleksji⁵. Jest też swoistym manifestem każdego, kto rozpoczyna swoją przygodę z teologią, idąc za przykładem szacownych średniowiecznych uniwersytetów, zachęcających i wymagających od *magistri in Sacra Pagina* konkretnego, teologicznego „bilansu otwarcia”: nakreślenia podstawowych perspektyw pracy, akcentów hermeneutycznych oraz wyrażenia podstawowych przekonań o tym, co najważniejsze w pracy teologa.

Na pokładzie samolotu zmierzającego do Wielkiej Brytanii w 2010 roku papież Benedykt XVI udzielił znamienego wywiadu. Zapytany, co Kościół zamierza uczynić, aby w sondażach opinii publicznej budzić więcej zaufania i wiarygodności (zewsząd padały wówczas rady, jak budować „kulturę

³ H. URS VON BALTHASAR, *Wiarygodna jest tylko miłość*, WAM, Kraków 1997.

⁴ J. MARITAIN, *Trzej reformatorzy*, Fronda, Warszawa 2005.

⁵ Por. K. KAUCHA, *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

wiarygodności i zaufania”), odpowiedział, że nie jest zadaniem Kościoła budowanie wiarygodności opartej na socjotechnice, powoływanie sztabu specjalistów od „wizerunku”, lecz troska o jasny i wierny przekaz prawdy. Kościół będzie „rozliczony” z tego, czy miał odwagę, jak w wielu momentach historycznych to czynił, przeciwstawić się tyranii bezmyślności i dyktaturze koniunkturalnej prawomyślności. Ojciec Święty mówił o tym już w Szwajcarii w 2006 roku, gdy przytoczył słowa św. Ignacego Antiocheńskiego, czytając je własnymi: „chrześcijaństwo nie jest dziełem perswazji, ale wielkości” i dlatego priorytetowym zadaniem jest kultywowanie relacji z Bogiem, który objawił się w Jezusie Chrystusie. Dlatego teologia, wiara szukająca zrozumienia, podąża śladami świętych: tymi, którzy dali się „sprowokować” Bożej wspaniałości i stali się ikonami „Bożego oblicza” w świecie⁶.

W poszukiwaniach podstaw wiarygodności, które czynią z chrześcijaństwa „sensowną propozycję” dla człowieka współczesnego, za przewodnika obieramy św. Tomasza z Akwinu. Nieprzypadkowo wybór padł na myśliciela średniowiecza⁷, który zasłynął jeszcze w swojej epoce jako Doktor Powszechny, *Doctor Communis*. Na temat znaczenia jego nauki dla teologii i filozofii chrześcijańskiej napisano już bardzo wiele książek. Ale chyba „mocna” strona Tomasza leży nie w konkretnych rozwiązaniach zawitych kwestii. Być może, rozpoczynając lekturę jego tekstów, nie napotkamy tych samych problemów, które stały przed jego słuchaczami, a których my, ukąszeni heglizmem, postmodernizmem a wieloma innymi „-izmami”, nie dostrzegamy. Dystans między jego i naszymi problemami jest w jakiejś mierze zbawienny: pokazuje, że chrześcijaństwo nie zaczyna się wraz z narodzinami filozofii nowożytnej, ale odsłania fakt, że choć podstawowe odpowiedzi chrześcijaństwa przyjmują w różnych epokach dziejów odmienne formy ekspresji, to jednak pozostają wierne swym założeniom. Akwinata mówi do nas swoim, XIII-wiecznym językiem, pełnym skomplikowanych terminów zapożyczonych z filozofii arystotelesowskiej. Przed wszystkim jednak

⁶ Por. A. ARANDA, *La teología y la experiencia espiritual de los santos. En torno a la enseñanza de san Josémaría Escrivá*, „Scripta Theologica” 1 (2011), 31-58.

⁷ Uciekając tym samym od negatywnych konotacji ze średniowieczem, które przez wieki było krzywdząco określane jako zacofane i obskurancie. Rehabilitacja średniowiecza dokonuje się na naszych oczach, a okres życia św. Tomasza z Akwinu przypada na szczególny okres średniowiecza. Tak pisał o tym renesansie wieków średnich M. Bierdiajew w *Nowym Średniowieczu*: „Dusza średniowieczna, chrześcijańska zbudziła się pod wpływem woli twórczenia. Przebudzenie to ujawniło swoje oblicze w XII i XIII wieku. Objawiło się wspaniałym rozkwitem świętości, która wzniosła twórczość ludzką na najwyższe dla ludzkiego ducha wyżyny [...] *Trecento* jest najwspanialszą epoką w historii europejskiej, jest punktem kulminacyjnym”.

mówi o sprawach, które dzięki światłu Ewangelii mogą znaleźć swoje rozwiązanie⁸. Jak każdy mistrz z przeszłości przemawia do nas już nie bezpośrednio, jak do swoich uczniów z konkretnej epoki i miejsca, ale porusza swoją intelektualną wrażliwością, szerokością perspektyw.

Wiadomo, jak bardzo intelektualne wyzwania są sprawą trudną, dlatego przewodnictwo mistrzów jest czymś ważnym. To luksus, który został nam подарowany, nadobfity skarbiec, którego nie można utracić skupiwszy się na ilości materiału⁹. Jak zwracał uwagę Y. Congar, Akwinatę cechuje nade wszystko intelektualna uczciwość i rygor w pracy badawczej, ów instynkt realności, który nie daje się zwieść powierzchowności ujęć, dlatego też największą jego zasługą jest usytuowanie najważniejszych aspektów ludzkich i chrześcijańskich¹⁰. Powstała dzięki temu szczególna „rezerwa taktyczna” dla teologicznego wmyślenia się w świat: zawsze można odnieść się do niego jako mistrza sztuki myślenia, aby uporządkować i ustrukturyzować swoje przemyślenia.

Teologia tak uprawiana domaga się ze swej istoty przebywania w cieniu mistrzów, długiego i dokładnego okresu uczniostwa, który pozwala czerpać ze źródła tam, gdzie ono wypływa: w dziełach mistrza i jego kontekście historycznym, a nie zamieniać go na choćby najgenialniejszy, ale zawsze względny system pojęciowy, przypominający gry logiczne. Być może właśnie tu kryje się sekret wyschniętych źródeł pewnych „tomizmów” w ciągu dziejów: tomizmy przemijają, Tomasz pozostaje. Dlatego trzeba go stawiać w dialogu nie tylko z historycznym odczytaniem szanującym perspektywę jego własnej epoki (by nie uprawiać jedynie swoistej „archeologii teologicznej”), ale z współczesnymi ideami i przemyśleniami. W ten sposób pozostanie „źródłem”, a nie jedynie „formułą”¹¹.

Święty Tomasz, będąc na różne sposoby interpretowany przez czołowych myślicieli nowożytności, zasługuje jednak na ponowne odkrycie jako

⁸ O.H. PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1995, 27. W innym artykule o. Pesch stara się przekrojowo pokazać stan zainteresowania myślą Akwinaty w XX wieku, tuż po alarmującym spostrzeżeniu Karla Rahnera, wygłoszonym na antenie Radia Bawarskiego, że zaczyna królować „milczenie” wokół Tomasza. O tym, „jaki” Tomasz i „w jakim” czasie budził zainteresowanie wśród badaczy – por. O.H. PESCH, *Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, w: P. VAN GEEST, H. GORRIS (red.), *Aquinas as authority: a collections of studies*, Thomas Institute, Utrecht 2002, 123-164.

⁹ Por. J.L. LORDA, *Santo Tomás, maestro?*, „Scripta Theologica” 29 (1997), 564.

¹⁰ Y. CONGAR, *La fe y teología*, Herder, Barcelona 1970, 317n.; TENZE, *Situación y tareas de la teología hoy*, Sigueme, Salamanca 1970, 3.

¹¹ J.L. LORDA, *Santo Tomás, maestro?*, 567.

teolog zanurzony w interpretacji Pisma Świętego¹². Uchodzi bowiem za jednego z najwybitniejszych egzegetów doby średniowiecza, jest ceniony i odkrywany na nowo przez współczesnych biblistów z różnych tradycji chrześcijańskich (zarówno w katolicyzmie, jak i protestantyzmie). Egzegeza Doktora Anielskiego jest uznawana za jeden z najbardziej reprezentatywnych przejawów egzegezy uniwersyteckiej, w której łączy się harmonijnie zarówno egzegeza doktrynalna, duchowa, jak również eklezjalna.

Jak przypomina amerykański badacz myśli Akwinaty, Matthew Levering, trzeba na nowo odkryć kluczowe dla Tomasza odniesienie tradycji biblijnej i metafizyki, co wyraża program komplementarności języka teologii zdolnego do wyrażenia w sposób zrozumiały i wierny Słowu Bożemu, niezgłębione tajemnice wiary¹³. Rodzący się w ten sposób „tomizm biblijny”, przypominając istotny wymiar aktywności akademickiej św. Tomasza polegający na komentowaniu Pisma Świętego, jest w stanie skutecznie zapobiec niebezpieczeństwu atomizacji teologii Akwinaty, rozpadu jego syntezy na szereg mniejszych bloków, spoza których trudno dostrzec całość. Jak każdy z wielkich teologów Kościoła, św. Tomasz ucieka przed pokusą współczesnych badaczy łatwego zaszeregowania go do grona dogmatyków, moralistów, filozofów, chociażby ze względu na to, że interesuje się on zawsze całością „świętej nauki” (*sacra doctrina*) i proponuje odczytanie jej *sub ratione Dei*.

Dlatego, idąc za intuicjami św. Tomasza z Akwinu, nie chodzi o skupianie uwagi Kościoła na samym sobie (Akwinata oddaje to piękną i głęboką metaforą Kościoła jako *mysterium lunae*, odbijającego światło Chrystusa)¹⁴, lecz na prawdzie i niezłomnym – często wbrew statystykom i interesom partykularnym – „nastawianiu w porę i nie w porę” (por. 2 Tm 4, 2) z przekazem Ewangelii. W ten sposób Kościół przypomina o swej wiarygodno-

¹² Por. P. ROSZAK, *Biblia i metafizyka: ku tomizmowi biblijnemu*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan*, tłum. I. Mikołajczyk, P. Roszak, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, 9-22.

¹³ Por. M. LEVERING, *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Blackwell Publ., Oxford 2004. Por. także: M. LEVERING, *Aquinas*, w: S. WESTERHOLM (red.), *The Blackwell companion to Paul*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, 361-374.

¹⁴ Por. P. ROSZAK, *Kościół jako Misterium Lunae. U źródeł intuicji eklezjologicznych św. Tomasza z Akwinu*, w: Cz. RYCHLIICKI, I. WERBIŃSKI (red.), *Veritas cum caritate – Intellegentia cum amore*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, 455-473; T. PRÜGL, *Patristische Fundamente der Ekklesiologie des Thomas von Aquin*, w: J. ARNOLD (red.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, Schöningh, Paderborn 2004, 745-769.

ści, którą buduje nie jeden sondaż, lecz cała jego historia i oparcie się na Jezusie jako świadku wiarygodnym, Alfie i Omedze całej historii, *universale concretum*¹⁵.

* * *

Rozważania nad wiarygodnością zawarte w tej książce dzielą się na cztery części. W pierwszej z nich – zatytułowanej *Teologia jako „posługa sensu”* – refleksje będą krążyć wokół pytania: w jaki sposób teologia może stać się intelektualną i życiową propozycją godną zaufania dla człowieka, który podejrzliwie patrzy na systemy roszczące sobie prawo do tłumaczenia świata w jego integralności. Świat w ponowoczesnym paradygmacie rozpadł się na kawałki i niczym olbrzymie puzzle nie daje się złożyć w ponowną całość – podobnie jak wątki ludzkiego życia, którym zabrakło wspólnego mianownika, myśli przewodniej, wokół której można zorientować całą egzystencję. Dlatego tak skonfigurowany kontekst ponowoczesny wzbudza u chrześcijanina potrzebę pogłębionego spojrzenia na naturę aktu wiary, która jest w stanie podarować ów wątek przewodni. Ponowne odkrycie wiary w ponowoczesnym krajobrazie domaga się również uważnej obserwacji przemian, które następują wokół pojęcia racjonalności (skoro wiara i rozum to dwa skrzydła, a latanie z jednym, podłamanym skrzydłem do łatwych nie należy!), zwłaszcza ciekawych propozycji związanych z pojawieniem się ruchu *Radykalnej Ortodoksji*. W konsekwencji oznacza to wnikliwą analizę samego konceptu „teologii” począwszy od jej wizji jako *sacra doctrina*, obecnej u św. Tomasza z Akwinu, po inspiracje, które otwierają dla współczesnej myśli teologicznej przemyślenia Maurice’a Blondela, Karla Rahnera czy Hansa Ursa von Balthasara poświęcone wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego.

Ten kierunek wmyślenia się w Objawienie kontynuują refleksje zgromadzone w drugiej części, które stawiają w centrum uwagi czytelnika pojęcie *wiarygodności* postrzegane w szerokim, filozoficznym układzie odniesień. Chodzi bowiem o wypisanie na współrzędnych kulturowych naszego czasu głębokiego przesłania chrześcijańskiej prawdy o Bogu i człowieku. Oznacza to w gruncie rzeczy wezwanie do dialogu z myślą ponowoczesną, której próby są dziś dostrzegalne w wielu wymiarach, przy tym nie bez

¹⁵ J. PERSZON, *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, w: G. DZIEWULSKI (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce, Łódź-Kraków 2007, 115-127.

pewnej dwuznaczności. Nie pozostaje to bez skutku dla języka teologicznego, który broni swojej wiarygodności nie w izolacjonistycznej ucieczce, ale dialogu i roztropnym rozpoznawaniu „znaków czasu”, w odnowionym rozumieniu relacji natury i łaski. To także impuls dla nowego rozumienia apologetyki, która nie ogranicza się do sylogistycznej poprawności wnioskowania, lecz staje się „posługą sensu”, odwołującą się do szerokiego horyzontu hermeneutycznego, w którym istotne miejsce zaczyna odgrywać wyobraźnia i zaproponowany przez Rino Fisichellę koncept „znaczeniowości” (*significatività*).

Rozważania nad wiarygodnością nie ograniczają się jedynie do opisu uniwersalnych procesów myślowych, lecz pytają o „tu i teraz” człowieka w jego dynamizmie stawania się wiarygodnym świadkiem. To dlatego nie można uciekać od choćby próby naszkicowania współczesnej sytuacji kulturowej, na którą wskazują zamieszczone w książce trzy ideowe „porterty”: człowieka ponowoczesnego, pobożnego ateisty oraz reprezentującego mentalność postświecką. Głoszenie wiarygodnego chrześcijańskiego orędzia zawsze jest bowiem wpisane w konkretny kontekst czasu i miejsca i jest niejako „brzemienne” w wymóg dialogu.

Ostatnia część książki stanowi krytyczne nawiązanie do ciekawych przemian intelektualnych, które dokonują się współcześnie, a jako wspólny mianownik posiadają odwołanie do myśli św. Tomasza z Akwinu. Zostaje on niejako „na nowo odczytany”, by posłużyć się tytułem książki S. Swieżawskiego¹⁶, ale tym razem w krajobrazie ponowoczesnym. Dlaczego średniowieczny teolog może być atrakcyjnym myślicielem dla *Radykalnych Ortodoksów* i pośród debaty wokół ontoteologii przeżywa swoją nową popularność, kulturowaną – co ciekawe – na wiele różnych sposobów? Na czym polega wiarygodność św. Tomasza jako teologa, który, jak pokazuje historia, tyle razy stawał się *homo inspirans* dla kolejnych pokoleń? Co sprawia, że ciągle ma tak wiele do powiedzenia?

Książka, ze względu na swą objętość, nie ma aspiracji do wyczerpania tematu, lecz zawarte w niej refleksje, zwłaszcza w czwartej części, odsłaniają mapę współczesnego tomizmu i nowe sposoby odczytywania jego myśli, które Jan Paweł II w *Fides et ratio* krótko, ale jakże znacząco, określił jako „nieprzemijającą nowość”.

* * *

¹⁶ S. SWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz z Akwinu na nowo odczytany*, W drodze, Poznań 1995.

Pragnę podziękować wszystkim osobom, bez których pomocy ta książka nie ukazałaby się. Słowa wdzięczności kieruję do ks. prof. dr. hab. Jana Perszona (UMK) za cierpliwą lekturę tekstu i krytyczne uwagi, które pozwoliły mi rozwinąć i pogłębić wiele z podejmowanych tematów. Serdeczne podziękowania składam ks. dr. Robertowi J. Woźniakowi (UPJP2), który swoimi wnikliwymi uwagami przyczynił się do nadania książce obecnego kształtu. Dziękuję red. Mirosławie Buczyńskiej (UMK) za jej uważną pracę redakcyjną nad tą książką i pełne zaangażowanie.

Przede wszystkim podziękowania należą się całemu zespołowi redakcyjnemu Wydawnictwa WAM za okazane zaufanie i przyjęcie mojej rozprawy do opublikowania w swej prestiżowej serii „Myśl Teologiczna”. Dziękuję.

Rozdział I

TEOLOGIA JAKO „POSŁUGA SENSU”

Omnis suavitas mentis a Spiritu Sancto est.

(Tomasz z Akwinu, *In Psalmum* 44, n. 5)

Gdy św. Paweł pojawia się na Areopagu, jak przekazują to Dzieje Apostolskie (Dz 17, 16-34), pragnie przekonać zaprawionych w filozoficznych zmaganiach Greków, że przesłanie Ewangelii, a więc w konsekwencji także teologia chrześcijańska, jest godna wiary. Zasługuje na „ryzyko” zaufania jej w najważniejszych sprawach egzystencji. Nie jest słowem wypowiedzianym na próżno, ale „przekonuje” i zachęca, aby pójść drogą jej wskazań. Odpowiedź Ateńczyków – „Posłuchamy cię innym razem” – mogłaby wskazywać na fiasko misji Apostoła, gdyby nie krótka wzmianka na zakończenie perykopy biblijnej, pełna nadziei i brzemienna w skutkach, o nawróceniu grupki osób¹. Wśród nich Dionizego Areopagity (jednego z nielicznych Ateńczyków wymienionych z imienia w opisie Dziejów Apostolskich), z którego imieniem wiąże się jedna z najbardziej wpływowych postaci całego średniowiecza².

¹ Ciekawą refleksję na temat natury teologii chrześcijańskiej spotykamy u nawarskiego profesora: J. SANCHEZ-CAÑIZARES, *Filosofía griega y revelación cristiana. La recepción patristica del Discurso del Areópago*, „Scripta Theologica” 39 (2007/1), 185-201; TENŽE, *La revelación de Dios en la creación: las referencias patristicas a Hch 17,16-34*, „Collana Dissertationes”, Series Theologica – XIX, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006 oraz I. MANRESA, *San Pablo en el Areópago*, „Toletana” 20 (2009), 25-42.

² W czasach Akwinaty nie powątpiewano w autentyczność pism Dionizego, określanego jako *beatus Dionysium*, podważanie ich autentyczności dokonało się w renesansie, a pierwszym, który wyraził wątpliwość, czy postać opisywana w Dz 17 to autor *Corpus Dionysiacum*, był Laurencjusz Walla (w dziele *Uwagi o Nowym Testamencie*), którego poglądy w tym zakresie spopularyzował Erazm z Rotterdamu. Por. T. STĘPIEŃ, *Pseudo-Dionizy Areopagita, chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31)*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, 13-17. Warto jeszcze wspomnieć, że z imieniem Dionizego wiążą się dwie inne postaci: uczeń św. Pawła, który zostaje w Efezie i jest świadkiem śmierci Maryi, oraz apostoł Galii, patron Paryża.

1. WIARA I SENS

Mówi się, że znany arabski filozof średniowiecza, Awerroes (1126-1198)³, był niezwykle zapalonym naukowcem. Jak sam opowiadał, tylko dwóch nocy w swoim życiu nie mógł przeznaczyć na studiowanie: nocy poślubnej i nocy, w której umarł jego ojciec. Ta pasja poszukiwania prawdy w każdej dziedzinie i dotarcia do „pewności”, której nic już nie będzie w stanie zachwiać, nie straciła nic ze swej aktualności również w naszych czasach. Staje się wręcz wymogiem chwili: w potoku spraw nieistotnych, zalania banalnością, potrzebujemy odnaleźć niezachwiany fundament tego, co najważniejsze, co ostatecznie i autentycznie przekona człowieka do wiary. To również poszukiwanie „właściwego myślenia”, które nie wyprowadzi na manowce, lecz odsłoni rzeczywistość taką, jaką jest naprawdę.

Dążenie do odkrycia autentyczności cechuje wysiłek filozoficzny od samego początku i również dlatego teologia jako „myśląca wiara”, przedstawiając działanie Boga w świecie (Objawienie), pokazuje je jako autentyczne, zasługujące na wiarę. Zasługuje na akceptację, bo choć jest „niepojęte” (Bóg zaskakuje człowieka nie pierwszy i nie jedyny raz), to jednak posiada wewnętrzną logikę, do której kluczem pozostaje wiara. Ma się wrażenie, że nagle wszystkie drzwi zostają otwarte, że tematy, nad którymi unosila się mgła enigmatyczności, otrzymały niezwykley prezent w postaci światła, a zakurzone okulary wreszcie pozwalają uchwycić w całej pełni panoramę tego działania.

Aby odpowiedzieć na towarzyszące nam pytanie: w jaki sposób teologia powinna być wiarygodna i wypełniać swą „posługę sensu” – warto sięgnąć do intuicji św. Tomasza z Akwinu dotyczących samej teologii, którą w czasach Akwinaty określano znamienym terminem *sacra doctrina*⁴. Pytanie bowiem o cel, przedmiot i naukowy charakter teologii dominowało epokę bezpośrednio poprzedzającą samego Doktora Anielskiego: od Hugona od św. Wiktora (*Didaskalion*), przez dzieła Alana z Lille (*Regulae theologiae*), Mikołaja z Amiens (*Ars catholicae fidei*), aż po jego własne środowisko paryskie, zarówno Piotra Lombarda, jak i Bonawenturę (*De reductione atrium*

³ Por. M. OZCODI, *Ciencia y religión en Averroes*, „Ciudad de Dios” 2 (2011), 373-397. Na marginesie warto zwrócić uwagę na zamiar autorki artykułu, pragnącej pokazać Awerroesa, który wbrew obiegowym opiniom w podręcznikach historii filozofii jednak nigdy nie odwrócił się plecami do religii, pozostając do końca świadomym ograniczeń rozumu.

⁴ Por. A.W. KEATY, *The Demands of Sacred Doctrine on Beginners*, „New Blackfriars” 84 (2003), 500-509; G. CELADA LUENGO, *El aprecio de santo Tomás por la „Sagrada doctrina” como ciencia*, „Ciencia Tomista” 441 (2010), 33-62.

ad theologiam). Również Tomasz już na kartach komentarza do Sentencji próbuje zmierzyć się z tym tematem, który nadaje bez wątpienia zasadniczy kształt jego późniejszej aktywności teologicznej⁵.

Podkreślając wielką godność teologii jako nauki – w sensie arystotelesowskim – Tomasz przytacza dwa argumenty na jej „wiarygodność”. Pierwszym z nich jest przekonanie, że teologia buduje swoją wiarygodność na pewności, z którą opowiada o swoim... podmiocie!⁶ Otwierając *Sumę teologii*, już w pierwszej kwestii Akwinata stawia pytanie właśnie o przedmiot teologii i zdaje sobie sprawę, że bardziej niż o przedmiocie powinniśmy mówić o podmiocie: Bóg bowiem sam mówi o sobie, nie tyle więc teologia jest „słowem o Bogu”, co „słowem Boga przyjętym przez człowieka”⁷. To właśnie tu rodzi się jej zasadnicza i fundamentalna „wiarygodność”: opiera się na wiarygodności samego podmiotu teologii, Bogu, i dlatego jest nauką inspirowaną wiarą⁸. Teologia opiera się na Bogu jako Tym, który się objawia na sposób nieobcy człowiekowi⁹.

Nie chodzi o to, że teologia bardziej niż wszystkie inne nauki mówi o Bogu albo że „procentowo” poświęca najwięcej uwagi Stwórcy, lecz

⁵ Por. J. STÖHR, *Die Theozentrik der theologischen Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Diskussion bei neuzeitlichen Kommentatoren*, w: A. ZIMMERMANN (red.), *Miscellanea Mediaevalia*, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, Bd. 19, Berlin-New York 1988, 484-498.

⁶ Por. S. DEL CURA ELENA, *Dios como „sujeto” de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular*, „Burgense” 49 (2008), 464-478. Por. również: M. GELABERT BALLESTER, *Dios y el ser humano. Una mutua iluminación*, „Ciencia Tomista” 443 (2010), 487-507.

⁷ Warto podkreślić tę scholastyczną terminologię, która różni się od współczesnego rozumienia „podmiotu” i „przedmiotu”. Dla Tomasza podmiotem nauki jest rzeczywistość znana w nauce, podczas gdy przedmiotem jest *terminus* naszej intelektualnej aktywności. W teologii Bóg jest „podmiotem”, ponieważ jest rzeczywistością, którą chce się coraz głębiej poznać i ku której wszystko zmierza, stając się uporządkowane; natomiast rzeczy, które wypowiadamy o Bogu są „przedmiotem”. Jest więc inaczej niż we współczesnej terminologii, w której podmiot utożsamia się z poznającym, przedmiot zaś z treścią zewnętrzną wobec poznającego, która ma zostać poznana. Por. W. WALLACE, *The Role of Demonstration in Moral Theology: A Study of Methodology in ST. Thomas Aquinas*, The Thomist Press, Washington 1962, 23-35.

⁸ Zwracał na to uwagę Akwinata już w komentarzu do Księgi Sentencji Piotra Lombarda, a więc u progu swej pracy dydaktycznej: *In I Sent.*, q. 1, a. 4c: *Unde, quia ista scientia principaliter est ad cognitionem Dei, posuerunt Deum esse subjectum ejus. Tertia comparatio est, quod per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis; quia scantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 de anima: et secundum hanc considerationem, posuerunt quidam, credibile esse subjectum hujus scientiae. Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit.*

⁹ Zgodnie z Tomaszowym adagium: *quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis*. Por. *S. Th.*, I, q. 75, a. 5.

wszystko, o czym mowa w teologii, należy do niej na mocy relacji do Boga. Stąd Akwinata będzie podkreślał, że wszystko w teologii jest rozważane *sub ratione Dei*. Nie chodzi przy tym jedynie o dedukowanie nowych prawd o Bogu, jak stanowczo przypominał Jean-Pierre Torrell, ale pełne duchowej treści zadanie „poznania go”. Dlatego teologia i duchowość idą razem i Tomasz należy traktować przede wszystkim jako „mistrza duchowego”¹⁰.

Warto poświęcić więcej uwagi tym zasadniczym przemyśleniom św. Tomasza dotyczącym natury teologii. Obserwujemy w ostatnich latach zwiększone zainteresowanie tym, w jaki sposób Akwinata określa status tej nauki, która w jego czasach była określana jako *sacra doctrina*¹¹. Teologia bowiem nie zajmuje się analizą tego, co człowiek myśli o Bogu, lecz przeciwnie: szuka potwierdzenia tego, co Bóg chciał przekazać człowiekowi odnośnie do samego siebie, aby nie być kimś nieznanym¹². Na tym polega zasadnicza różnica między średniowieczną *sacra doctrina* a starożytną *theologia*: pierwsza nauka jest przyjmowaniem tego, co Bóg pragnie objawić o sobie (a co znamienne, dokonuje tego udzielania się człowiekowi na sposób *doctrina*, a więc dając siebie, naucza¹³), druga zaś jest ludzkim wysiłkiem intelektualnego osiągnięcia absolutu¹⁴. W praktyce św. Tomasza oznaczało to skupienie się na słowach Chrystusa, Wcielonego Boga, a te znajdujemy przede wszystkim w Ewangelii i *credo* nicejskim jako manifestacji wiary Kościoła. To właśnie ma na myśli Akwinata, gdy rozważa sens *sacra doctrina*, a weryfikuje się to w jego praktyce dnia codziennego, w godzinach spędzanych na medytowaniu sensu Pisma Świętego, „duszy teologii”.

Potwierdza to jego akademicka droga naukowa. Nauczał *sacra doctrina* w Paryżu dwukrotnie, między 1256 a 1259 r., a potem w latach 1268-1272, a swój wykład inauguracyjny oparł na znamienych słowach Ps 103, 13: *Rigans montes de superioribus*. Tomasz wykorzystuje w nim schemat Pseudo-Dionizego i opisuje drogi mądrości, która dociera do człowieka za pomocą wielu pośredników. Z tej perspektywy z naciskiem podkreśla, że to Bóg przede wszystkim naucza. Ale jego przesłanie streszcza się w dwóch

¹⁰ Por. J.-P. TORRELL, *Le savoir théologique chez saint Thomas*, „Revue Thomiste” 96 (1996), 381.

¹¹ Por. A. OLIVA, *Doctrina et sacra doctrina chez Thomas d'Aquin*, w: PH. BÜTTGEN (red.), *Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte ders Lehre von Augustinus bis Descartes. L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, 35-61.

¹² Por. P. ROSZAK, *Bóg, który stawia na człowieka. Ku odkryciu św. Tomasza z Akwinu jako teologa*, „Wokół Słowa”, Kołobrzeg 2007, 64-71.

¹³ Por. R. FRANCIS, *Sacra doctrina and the authority of its Sacra Scriptura in St. Thomas Aquinas*, „Pro Ecclesia” 1 (2001), 84-102.

¹⁴ B. DAVIES, *Aquinas and Catholic Universities*, „New Blackfriars” 86 (2005), 282.

radach, które sprawiają, że *sacra doctrina* staje się wiarygodna: poszukuje „mostów”, połączeń, oraz zdaje sobie sprawę z etycznego wymiaru wiedzy¹⁵. Wiarygodność jego projektu teologicznego – wpisanego w sam plan *Sumy teologii*, mającej uporządkować ten obszar wiedzy – polega nie na tworzeniu „getta”, lecz nieustannym podejmowaniu dialogu i wykorzystywaniu dorobku intelektualnego wszystkich – najczęściej przecież cytuje na kartach swoich dzieł niewierzącego Arystotelesa – na drodze ku lepszemu poznaniu Stwórcy. Wiarygodność to system otwarty, który wchodzi w relacje z innymi, świadomy tego, że wiara szuka zrozumienia, coraz lepszej formy wyrazu swej treści, a może również – mówiąc w duchu Tomasza z Akwinu – swej nadziei¹⁶.

Swoją wiarygodność teologia buduje – to drugi z argumentów św. Tomasza – także na świętości, która jest jednym z jej konstytutywnych przejawów¹⁷. Nie chodzi w tym stwierdzeniu jedynie o przypomnienie źródłowej świętości Boga jako przedmiotu/podmiotu teologii (teologia zajmuje się tym, co święte), ale także pokazanie, że troska o wiarygodność obejmuje „sposób” jej uprawiania (a więc aspekty formalne), który wedle stwierdzenia pochodzącego jeszcze z komentarza do *Sentencji* ma prowadzić do kontemplacji pierwszej prawdy w niebie¹⁸. Nieustanne nastawianie teologii na te tory prowadzące ku tak ambitnemu celowi – to zadanie szeregu cnót, począwszy od *studiositas* czy *docilitas* po pielęgnowanie światła wiary, warunku *sine qua non* dla teologii, skoro przyjęcie Objawienia dokonuje się właśnie w wierze¹⁹. Świętość jest niezbędna dla teologii również z racji daru wiedzy, który powinien prowadzić teologiczne rozumowanie, aby widzieć konkluzje teologii na sposób boski, udzielając szerszego dostępu do odkrywanej i przyjmowanej rzeczywistości. Ale ta świętość, którą Tomasz widzi jako niezbędną dla teologa, to także *pius credulitas affectus*, dostrzegając w ten sposób całą sferę uczuciową człowieka.

* * *

¹⁵ TAMŻE, 285.

¹⁶ M. OLSZEWSKI, *Teologia jako nauka według Tomasza z Akwinu jak też o pożytkach płynących z czytania średniowiecznych tomistów*, w: B. KOCHANIEWICZ (red.), *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, WT UAM, Poznań 2010, 137-150.

¹⁷ H. URS VON BALTHASAR, *Teologia i świętość*, w: L. BALTER (red.), *Podstawy wiary – teologia*, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1991, 424-432.

¹⁸ Por. *In I Sent.*, q. 1, a. 3, sol. 1. Por także: J.-P. TORRELL, *Théologie et sainteté*, „Revue Thomiste” 71 (1971), 205-221.

¹⁹ Por. G.F. LANAVE, *Why Holiness Is Necessary for Theology: Some Thomistic Distinctions*, „The Thomist” 74 (2010), 437-459.

Teologia jest pracą wiary i rozumu, a jej uprawianie nie może być rozumiane jedynie jako dyscyplina akademicka, lecz powinno być uzupełnione ukazywaniem jej wymiaru sakramentalnego i uświęcającego²⁰. To „uświęcenie”, o które chodzi w teologii, nie polega na pozostawianiu rozumu przed drzwiami kościoła, lecz wpisanie intelektu i jego pracy we wzrastanie człowieka jako obrazu Bożego. Na tym właśnie polega, według św. Tomasa, szczęście człowieka: na działaniu najwyższych władz, a więc intelektu, który idzie za odkrytym, najwyższym dobrem²¹. Dlatego teologia jest działaniem uszczęśliwiającym człowieka i sytuuje się w służbie wzrastania „pewności wiary”²².

Dlatego jednym z ważnych zadań teologii – tak jak to postrzega Akwinata – jest rozpoznawanie „stosowności” Bożej aktywności i „zbieranie” wielu aspektów działania Boga, o których dowiadujemy się dzięki filozofii²³. Tak wyznaczone zadania dla teologii – rozumianej jako *sacra doctrina* – oznaczają niezgodę na redukcyjne rozwiązywanie aporii za pomocą jednej tylko teorii, ale zaproszenie do odkrywania głębi stosowanej argumentacji. W wysiłku teologa chodzi przecież o „zbawienie rozumu”²⁴.

Teologia to metodologiczne „trzymanie się” przedmiotu/podmiotu niczym satelita, który krąży wokół planety, kontemplując go niejako z każdej strony. Dlatego kluczem do pełnego rozumienia będzie dynamizm miłości, która pragnie poznawać coraz lepiej kochaną osobę i odpowiadać w sobie właściwy sposób na jej miłość. Wszystko to sprawia, że wbrew podnoszonym w różnych okresach historii zarzutom teologię wyróżnia „żywotność konceptualna” – nie jest zbiorem „starych” i „nieużywanych” formuł, lecz językiem nasyconym „wyrażalnością”, aspirującym do najściślejszego przybliżenia się do Ukochanego. Tak wyjaśnia to św. Tomasz w *Sumie teologii*:

²⁰ Por. F. RYAN, *Formation in Holiness. Thomas Aquinas on Sacra doctrina*, Peeters, Leuven-Dudley/MA 2007. Por. także: Cz. RYCHLIKI, *Miejsce i rola teologii w formacji chrześcijańskiej*, „Teologia i Człowiek” 1 (2003), 105-122.

²¹ B. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1992, 332.

²² Por. J.A. BARAD, *Aquinas on Faith and the Consent/Assent Distinction*, „Journal of the History of Philosophy” 24 (1986), 311-321.

²³ Por. A. JOHNSON, *A Fuller Account: The Role of 'Fittingness' in Thomas Aquinas' Development of the Doctrine of the Atonement*, „International Journal of Systematic Theology” 3 (2010), 306.

²⁴ Por. F. BAUERSCHMIDT, *Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, Brazos, Grand Rapids 2005, 163.

Działanie rozumu może być następstwem woli wierzącego. Gdy człowiek ma skora wolę do uwierzenia, lubuje się w prawdzie uwierzonej, miłośnicie ją obejmuje i rozmyśla nad nią, szukając jej rozumowego uzasadnienia²⁵.

Kto uprawia teologię – twierdzi Tomasz – nie może utrzymywać bezpiecznego, intelektualnego dystansu do misteriów wiary. Jest on raczej tym, kto duchowo klęka przed Tajemnicą²⁶. Rola rozumu w odniesieniu do wiary nie ogranicza się bowiem do „logicznej ścisłości”, lecz zawsze angażuje całą osobę. Dlatego choć może to nas wprawiać w zakłopotanie i dziwić, dla Akwinaty dobrym teologiem (*bonus theologus*) jest św. Tomasz Apostoł, zwany *Didymos* (w naszym potocznym języku funkcjonujący jako „nie-wierny Tomasz”), który wyznaje zarówno boskość, jak i człowieczeństwo Zbawiciela, gdy przed ukazującym mu się Zmartwychwstałym wypowiada słowa: *Pan mój i Bóg mój*²⁷.

W komentarzu zaś do Listu do Hebrajczyków Tomasz zauważa, że teologia jako nauka różni się od innych nauk swoim odwołaniem do racji intelektualnych, ale i uczuć (serca) – musi zostać *approbata per affectum*²⁸. Jest to cenny przyczynek do spojrzenia na teologię jako „wiarygodną” naukę. W słownictwie Tomaszowym słowo *affectum* odnosi nas do „doświadczenia”, które jednak w późniejszej tradycji scholastycznej nie znalazło godnego miejsca²⁹. Nad rolą „doświadczenia” w myśli Akwinaty trwają zresztą ciekawe dyskusje między badaczami: dla jednych pozostaje synonimem bardziej intelektualnych aktywności, podczas gdy dla drugich uczuciowych³⁰. Przekłada się to na kontrowersje wokół charakteru teologii, która w opinii niektórych współczesnych Tomaszowi była czynnością „teoretyczną”, podczas gdy inni widzieli w niej aktywność określaną jako „praktyczna”³¹. Zdaniem J.-P. Torrella, słowo to opisuje nie tylko pewną formą wiedzy, której charakter jest spekulatywny, lecz *quodammodo experimentalis*³².

²⁵ S. *Th.*, II-II, q. 2, a. 10c.

²⁶ P. MURRAY, *Aquinas at prayer. The interior life of „mystic on Campus”*, „Logos” 14 (2011), 38-65.

²⁷ *In Ioan.*, cap. XX, lect. 6.

²⁸ *In Haebr.*, cap. V, lect. 2.

²⁹ TH. O’MEARA, *Thomas Aquinas and Today’s Theology*, „Theology Today” 1 (1998), 46nn.

³⁰ F. ELIZONDO, *Conocer por experiencia: Un estudio de sus modos y valoración en la Summa Theologica de Tomás de Aquino*, „Revista española de teología” 1 (1992), 5-50.

³¹ POR. O. BELTRÁN, *Teología y ciencia en la obra de santo Tomás de Aquino*, „Teología” 99 (2009), 281-299.

³² POR. M. BARKER, *Experience and Experimentation: the meaning of Experimentum in Aquinas*, „The Thomist” 76 (2012), 37-71.

Stąd teologia, chcąc być wiarygodną, to ponadczasowe zaproszenie do dawania świadectwa, które posiada głęboki, wewnętrzny wymiar antropologiczny: obejmuje cały świat osoby, jej słowa, czyny i całe życie jako człowieka nowego. Pozostaje jednak nie tyle na usługach ludzkiej pomyślności i twórczości, ile staje się odpowiedzią na wcześniejsze świadectwo samego Boga. Dzięki swemu dbającemu o ścisłość językowi teologicznemu (odróżniającemu *habitus* od *habitus operativus*) św. Tomasz precyzuje, że świadectwo nie jest w ścisłym sensie „czynem”, ale „zajęciem postawy”. W ten sposób samo dawanie świadectwa prowadzi do pogłębiania życia chrześcijańskiego, które dokonuje się niejako dwutorowo: to podwójne wzbogacanie życia zarówno treściowo, jak i egzystencjalnie³³.

W służbie tego programu nieustanne ubogacania życia chrześcijańskiego należy odczytywać imperatyw Akwinaty, czytelny dla każdego, kto sięga po jego dzieła, aby na drogach teologii nie porzucać filozofii jako mądrości naturalnej³⁴. Jej obecność w *sacra doctrina* wynika z głębokiej znajomości ludzkiej natury, która pewniej się czuje prowadzona do nadprzyrodzoności przez poznanie oparte na mądrości naturalnej. Otwiera to przed naszymi rozważaniami nad „wiarygodną teologią” kwestię statusu „pewności” wiary i teologii. Teologia jest wówczas wiarygodna, jeśli jest w stanie dostarczyć „pewności” nie tylko egzystencjalnej, solidnego osadzenia życia na fundamencie „sensu”, który przekracza doraźne potrzeby, lecz również intelektualnej, że znajduję się na właściwej ścieżce ku Bogu; że nie pogubiłem dróg i trzymam się w życiu takiej intelektualnej „marszruty”, która odpowie na głębokie pragnienia ludzkiego serca. Ona daje gwarancję, że nie podejmuję się wysiłku na próżno.

Jaką pewność ofiaruje teologia? Czy dla Akwinaty *sacra doctrina* jest tak pewna jak pozostałe nauki? O jakiej pewności wiary możemy mówić na ziemi?

Warto jednak przyrzeć się krótko samej filozoficznej historii refleksji nad pewnością, która rozpoczyna się wraz z odrzuceniem przez neoakademików (Arkezylaos z Pitany, Karneades z Syreny) stoickiej koncepcji przedstawienia całościowego³⁵. Zasadniczym punktem tego przedstawienia był moment przyzwolenia (*assensus*), który dokonywał się częściowo w sposób

³³ J. PRADES, *Notas para la recepción teológica de la enseñanza magisterial sobre el testimonio*, „Revista española de teología” 1-2 (2010), 73-92.

³⁴ G. ROCCA, *Speaking the incomprehensible God: Thomas Aquinas on the interplay of positive and negative theology*, Catholic University of America Press, Washington 2004.

³⁵ B. PAŹ, *Pewność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. MARYNIARCZYK (red. nac.), t. 8, Lublin 2007, 157.

„wymuszony” i dotyczył uznania tego, co jest postrzegane. Dla stoików był to moment wolności uznania bądź nie tego, co jest postrzegane. Dopiero postawiwszy na „uznanie”, może narodzić się rozumienie (*katalepsis*). Tej optyce sprzeciwiali się sceptycy, którzy zakwestionowali obiektywność tego momentu i zwracali uwagę na jego arbitralność.

To jednak dopiero scholastycy dokonują systematycznego ujęcia koncepcji pewności, którą opierają na pojęciu oczywistości. Tą drogą podąża także św. Tomasz, gdy wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje pewności: pewność poznania (*certitudo cognitionis*) oraz pewność płynącą z porządku (*certitudo ordinis*), wskazując jednocześnie na ich obiektywistyczny fundament. W *De Veritate* stwierdza, że pewność poznania bierze się stąd, że poznanie nie odbiega od tego, co znajduje się w rzeczy, natomiast w drugim przypadku podstawą pewności jest przyczynowe poznanie rzeczy³⁶.

W pierwszym ze swoich systematycznych dzieł, jakim był komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda, Akwinata przytacza definicję pewności, która jest niezwykle istotna dla naszej refleksji nad wiarygodnością: pewność to *determinatio intellectus ad unum*³⁷. Ta pewność wzrasta, im mocniejsza jest przyczyna, która sprawia to zdeterminowanie intelektu³⁸. W przypadku nauki to jej konkluzje sprawiają owo zdeterminowanie przez rozwiązania oczywiste same przez się albo wynikające z przesłanek. Natomiast w przypadku aktu wiary jego pewność rodzi się nie w ramach procedury intelektualnej, lecz związana jest z „przyłgnięciem” woli³⁹. Tym, co przekonuje wolę, aby się opowiedzieć za treścią wiary, jest pierwsza prawda, czyli sam Bóg, który posiada większą moc od ludzkiego intelektu i z którego rodzą się wszystkie zasady albo rozum człowieka, który rozwiązuje rodzące się

³⁶ Por. *De Veritate*, q. 6, a. 3c; por. B. PAŹ, *Pewność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, 159: „W tradycji scholastycznej zwykło się odróżniać 3 typy pewności, wśród których znajduje się pewność metafizyczna, zorientowana na tego rodzaju obiekt, którego opozycja czy negacja jest absolutnie niemożliwa, jak np. sąd, że «całość jest większa od części», ponadto pewność fizyczna i moralna – pierwsza dotyczy obiektów i stanów rzeczy, których opozycja jest tak długo pewna, jak długo prawa natury są zachowane, druga dotyczy sytuacji, których przeciwieństwa są możliwe same przez się, jednak prawie się nie zdarzają”.

³⁷ *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 3c.

³⁸ T. DUBAY, *Faith and certitude*, Ignatius Press, San Francisco 1985, 62.

³⁹ *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 3c: *certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur. In his ergo quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, ut dictum est, est ipsa veritas prima, sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus: quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentitur.*

dylematy w świetle pierwszych zasad⁴⁰. Dlatego zdaniem św. Tomasza, wiara ma większą pewność w odniesieniu do stopnia przyłgnięcia niż nauka czy opinia, natomiast przedmiotowo – w odniesieniu do samych treści – większa pewność jest po stronie nauki⁴¹.

Warto jednak pamiętać, jak niezwykle bogatą jest rzeczywistość wiary, która nie wyczerpuje się w jednej kategorii czy opisie. Z tego powodu św. Tomasz zastanawia się nad wiarą nie tylko jako cnotą wlaną, ale również jako *opinio firmata rationibus*⁴² (a więc nie może być traktowana jako zwykła opinia na każdy temat, *habitus opinativus*⁴³, tak jakby można było – co niektórzy czynią w złej wierze – porównywać ją z „wiarą” w potwora z Loch Ness), a więc wspartą rozumem, ku którego wnioskom przechyla się wola. Droga do wiary wiedzie więc nie tylko przez wolę („chcieć uwierzyć”, co w Tomaszowym języku wyraża się w *ex imperio voluntatis*⁴⁴), ale zakłada również pracę rozumu. Dlatego w wierze mogą pojawić się wątpliwości⁴⁵. Z drugiej strony potwierdza to zasadnicze określenie wiary, które Tomasz przejmuje od św. Augustyna, a wyrażające się w słynnym adagium *fides est cum assensione cogitare*⁴⁶. Oznacza ono, że wiara polega na „myśleniu z przekonaniem”, w wyjątkowej dynamice przyzwolenia/przyświadczenia i nieustannego pogłębiania znajomości przedmiotu wiary, jakby ciągle „niezaspokojonego” tym, co już osiągnął⁴⁷. Kryje w sobie – zgodnie z etymologią, *cum-agito* – ideę wprawiania w ruch, roztrząsania spraw: nie bez powodu Cyceron właśnie przez pryzmat *cogitare* definiuje życie człowieka (*homo cui vivere est cogitare*)⁴⁸. Jak zauważa J. Pieper, augustyńskie *cogitare* oznacza „badanie dociekające, rozważanie poszukujące, bycie-na-tropie,

⁴⁰ M.V. DOUGHERTY, *Aquinas on the self-evidence of the articles of faith*, „Heythrop Journal” 2 (2005), 167-180.

⁴¹ Por. B. PAŻ, *Pewność*, 155-165 (o poglądach św. Tomasza tamże, 158-159).

⁴² *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 3, ad 1.

⁴³ *De Veritate*, q. 18, a.6c.

⁴⁴ Por. T. ENRIQUEZ, *De la decisión a la acción: estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2011.

⁴⁵ *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 3, ad 2: *Ad secundum dicendum, quod credenti accidit aliquis motus dubitationis ex hoc quod intellectus ejus non est secundum se terminatus in sui intelligibilis visione, sicut est in scientia et intellectu, sed solum ex imperio voluntatis; et ideo sciens quantum ad id non recedit a dubietate magis quam credens; sed credens secundum firmitatem adhaesionis magis recedit quam sciens secundum illa duo.*

⁴⁶ Por. S. Th., II-II, q. 2, a. 1c.

⁴⁷ Por. ciekawe rozważania wokół augustyńskiej definicji wiary, pochodzącej z *De prae-destinatione sanctorum*, lib. 2, cap. 5 prowadzone w kontekście myśli J.H. Newmana oraz Hegla – S. THERON, *Faith as Thinking with Assent*, „New Blackfriars” 86 (2005), 101-113.

⁴⁸ Cyceron, *Tusc.*, 5, 111.

myślące dążenie do czegoś jeszcze nieodnaniezonego”⁴⁹. Owe „przekonanie” stanowi jednocześnie najgłębszy rys wiary dla Akwinaty i posiada zarówno wymiar zewnętrzny, jak i wewnętrzny:

Jeśli chodzi o uznanie przez człowieka za prawdę tego, co mu się podaje, to tu można dopatrzeć się podwójnej przyczyny: pierwsza z zewnątrz naprowadzająca, czyli dostrzeżony *cud*, względnie *perswazja ludzka* do wiary nakłaniająca; ale ani jedno, ani drugie nie jest skuteczną przyczyną; przecież spośród patrzących na jeden i ten sam cud i przysłuchujących się temu samemu kazaniu, jedni wierzą, inni nie. Dlatego musimy przyjąć inną przyczynę, wewnętrzną, która od wewnątrz pobudza człowieka do uznania za prawdę tego, co do wiary należy. [...] człowiek, uznając za prawdę to, co należy do zakresu wiary, wzbija się ponad swoją naturę, dlatego musi to w nas pochodzić od źródła nadprzyrodzonego, działającego wewnątrz, a tym jest Bóg. **Dlatego w swym głównym akcie, jakim jest uznanie za prawdę (przekonanie), wiara pochodzi od Boga, pobudzającego łaskę od wewnątrz** [pogrub. – P.R.]⁵⁰.

Spojrzenie na wiarę przez przymat *cogitare* oznacza dla Tomasza kulturowanie pewnej sztuki „nienasycecia”, niezadowolenia z tego, co się osiągnęło, niepokoju, który prowadzi do niepoprzestawiania w pogłębianiu wiedzy⁵¹. Wiara ujmowana jako *cogitare* pokazuje nieustanne przybliżanie się do pełni. Dokonuje się ono w duchu *fides quaerens intellectum* i jasno pokazuje możliwości „rozwoju” wiary, która nigdy nie traci z pola widzenia kontaktu z wydarzeniem fundacyjnym, które – jak podkreślał John H. Newman – przyzywa istnienie Kościoła. Relacja między pewnością wiary a dyskursem wokół jej treści jest dialektyczna. Wiara jako „posłuszeństwo racjonalne” (*rationabile obsequium*) posiada element dyskursywny i jego się nie wypiera. Konsekwencją tego augustyńskiego spojrzenia, przejętego przez Akwinatę, będzie uznanie wiary za najbardziej „naturalną” aktywność ludzkiego podmiotu⁵².

Tomasz rozwija psychologiczne analizy aktu wiary, relacji woli i intelektu, ale istotne jest dla niego kształtowanie tego, co określa jako *recta fides*, a co niezwykle głęboko oddaje ewangeliczna scena rozmowy Jezusa

⁴⁹ J. PIEPER, *O miłości, nadziei i wierze*, W drodze, Poznań 2000, 227.

⁵⁰ S.Th., II-II, q. 6, a. 1c: *fides quantum ad assensum qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam*.

⁵¹ Por. D. HERCSIK, *Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes*, Echter, Würzburg 2007, 67.

⁵² M. MRÓZ, *Cnota wiary a godność i tożsamość człowieka. Na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o sprawnościach w*: Cz. RYCHLIKI, I. WERBIŃSKI (red.), *Veritas cum caritate – Intellectus cum amore*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, 317-346.

z Samarytanką opisana w czwartym rozdziale Ewangelii wg św. Jana. Wiara staje się słuszną, dobrze ukształtowaną *recta*, na drodze pewnego procesu analogicznego do tego, którego doświadczyły kobiety z Samarii: przechodząc od wiary w Jezusa na podstawie świadectwa Samarytanki do wiary na podstawie tego, co same zobaczyły i widziały. Jeśli bowiem ku wierze prowadzi rozum naturalny i jego osąd świata, świadectwo Starego Testamentu i przepowiadanie apostoelskie, to jednak najważniejsze jest dojście do wiary „ani dla naturalnego rozumu, ani dla świadectwa prawa, ani głoszenia innych, lecz dla samej tylko prawdy”⁵³, a czego paradygmatycznym przykładem jest dla Tomasza wiara Abrahama. Na tej kanwie staje się jasna idea pewności wiary, która pozwala na pojmowanie jej również w kategoriach *scientia fidei*:

wiara powinna być też pewna, ponieważ ten, kto wątpi w wierze jest niewiernym, Jk 1, 6: *Niech zaś prosi z wiarą, a nie wątpi o niczym!* Ich zaś wiara była pewna, ponieważ powiedzieli *I wiemy*. Mówi się niekiedy o kimś, kto wierzy, że wie tak jak w tym przypadku: wiedzę bowiem i wiarę łączy pewność. Tak, jak pewna jest wiedza, tak też i wiara, owszem, o wiele bardziej, ponieważ pewność wiedzy wypływa z ludzkiego umysłu, który może się mylić, natomiast pewność wiary wypływa z umysłu boskiego, któremu nie sposób przeciwstawić czegośkolwiek. Różnią się jednak w sposobie. Wiara bowiem posiada pewność dzięki włanemu boskiemu światłu, wiedza zaś dzięki światłu naturalnemu. I jak pewność wiedzy osiągnana jest dzięki pierwszym zasadom poznawanym naturalnie, tak też zasady wiary poznawane są dzięki włanemu boskiemu światłu, Ef 2, 8: *Łaską jesteście zbawieni przez wiarę, a to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga*⁵⁴.

Zostawiając nieco na boku analizy „pewności” wiary⁵⁵, dużo jednak mówiące o drogach prowadzących do uwierzenia, a więc istotnych dla

⁵³ *In Ioan.*, cap. IV, lect. 5.

⁵⁴ *In Ioan.*, cap. IV, lect. 5: *debet fides esse certa, quia qui dubitat in fide, infidelis est; Iac. I, 6: postulet autem in fide nihil haesitans. Et ideo istorum fides certa erat, unde dicunt et scimus. Aliquando enim ipsum credere dicitur scire, sicut hic patet: quia scientia et fides conveniunt in certitudine. Nam sicut scientia est certa, ita et fides: immo multo magis, quia certitudo scientiae innititur rationi humanae, quae falli potest, certitudo vero fidei innititur rationi divinae, cui contrariari non potest. Differunt tamen in modo: quia fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus, scientia vero ex lumine naturali. Nam sicut certitudo scientiae habetur per prima principia naturaliter cognita, ita et principia fidei cognoscuntur ex lumine infuso divinitus; Eph. II, 8: gratia salvati estis per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est [tłum. T. Bartoś].*

⁵⁵ Por. M. STEPINOVA, *The Certitude of Faith According to St. Thomas Aquinas*, „Studia Theologica” 2 (2009), 1-10.

poszukiwania „sensu” oraz „wiedzy wiary”⁵⁶, powróćmy do zasadniczego nurtu naszych rozważań: wiarygodnej teologii. Ta bowiem pozostaje żywotnie powiązana z „pewnością”, a właściwie wzrasta w jej cieniu.

Apologetyka tradycyjna opierała się na logice argumentacyjnej w formie demostracyjnej⁵⁷. Owe trzy *demonstratio* (religijna, chrześcijańska, katolicka) miały prowadzić do *rationabile obsequium* czy wiary, która polegałaby na uznaniu wiarygodności Objawienia⁵⁸; natomiast *assensus fidei*, a więc wiara nadprzyrodzona, pozostawiana była kwestii łaski Bożej. To zakładało sojusz wiary i rozumu, który zakwestionował jednak modernizm: dlatego apologetyka chciała „homologować” model epistemologiczny, broniąc pierwiastka rozumowego w wierze, lokując w konsekwencji samą wiarę na granicy, a może nawet niejako obrzeżach rozumu. W obliczu modernistycznej krytyki wiary jako defektu racjonalności, Sobór Watykański II zmienia perspektywę refleksji nad drogami prowadzącymi do wiary i pokazuje w punkcie wyjścia Objawienie, a wiarę jako „odповідź” człowieka⁵⁹.

⁵⁶ R. VELDE, *Understanding the „scientia” of Faith: Reason and Faith in Aquinas’s „Summa Theologiae”*, w: F. KERR (red.), *Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation*, SCM, London 2003, 55–74.

⁵⁷ D. D’ALESSIO, *Teologia fondamentale*, „Scuola Cattolica” 139 (2011), 166–178.

⁵⁸ Por. P. MOSKAŁ, *Apologia religii katolickiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012 (zwl. rozdział 2: „Racjonalność wiary w Objawienie Boże”).

⁵⁹ Por. M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, TW KUL, Lublin 2010.

⁶⁰ Szczególnie upodobał sobie ten cytat św. Tomasz z Akwinu, który często go przytacza w swoich refleksjach na temat mądrości, zwłaszcza w swoich komentarzach biblijnych – por. *In Col.*, cap. I, lect. 3.