

**Wiara w świetle absolutnej prawdy
– refleksja na kanwie encykliki papieża Franciszka
*Lumen fidei***

Co dziś znajduje się w głębszym kryzysie: wiara czy prawda? Jednej i drugiej bowiem w naszym świecie bardzo wiele różnych czynników nie sprzyja i wprost zagraża. Jedną i drugą usiłuje się zmarginalizować, usunąć, przewyciężyć, uznając za zbędną, a nawet szkodliwą. Czy choćby z tego tytułu nie zachodzi między nimi jakiś przedziwny, odwieczny związek? Znane nam dotąd, bardziej rozwinięte kultury, których osiągnięcia podziwiamy ze względu na ich intelektualny dorobek, zdają się ten związek tylko potwierdzać. Czy chodzi o jakąś właściwą człowiekowi i trudną do zwerbalizowania intuicję czy raczej o – równie często spotykaną – prawidłowość, pojawiającą się wszędzie tam, gdzie byt ludzki chce poznawać i spotyka się z trudnym, wymagającym wymiarem tajemnicy? Swego czasu J. Ratzinger, broniąc racjonalności wiary i prawdziwości religii chrześcijańskiej, jej objawionego charakteru, wskazał na wartość obiektywnej prawdy. W jednej i drugiej kwestii stanowiącej – jego zdaniem – najpoważniejszy argument¹.

Echo tych rozterek znajdujemy w encyklice papieża Franciszka *Lumen fidei*. I to już w drugim punkcie, gdzie mowa jest o nowożytnej epoce, która światło wiary uznaje za zbędne, ponieważ – jak się sądzi – przeszkadza ona w zdobywaniu wiedzy. Może warto zwrócić uwagę na to, że w tym miejscu nie przeciwstawia się jej wprost prawdzie, tylko „zdobywaniu wiedzy”. Mogą być

¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2007, s. 77-78; tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 92-205.

tego – jak się wydaje – przynajmniej dwa powody. Po pierwsze, nagromadzenie dziś wielkiej ilości informacji, których usystematyzowanie oraz opanowanie jest niemożliwe, nie musi mieć wiele wspólnego z prawdą. I po drugie – co jest jeszcze bardziej niepokojące – to wyraz współczesnego, aby nie powiedzieć postmodernistycznego, „uporania” się z problemem prawdy². Zwłaszcza tam, gdzie mówi się o ludzkiej wiedzy, a także o nauce. Nieco szerzej omawia ten proces papież Franciszek w 25 punkcie swojej encykliki, pisząc o przeżywanym obecnie „kryzysie prawdy”, którą ogranicza się tylko do technicznych umiejętności i związanych z nimi obliczeń. Biskup Rzymu przywołuje w tym kontekście fragment listu F. Nietzschego do jego siostry Elżbiety³, „niby” przeciwstawiającego wiarę człowieka prawdzie. „Niby”, ponieważ sam Nietzsche dokonał już reinterpretacji klasycznego rozumienia prawdy, jako pretendującej do wyjaśnienia podstaw ludzkiej egzystencji, zachęcając jedynie do „badania” i chcąc takowe zasadniczo odróżnić od powyższego, zbyt ambitnego dążenia. W końcu – jak zauważa papież – „skojarzono wiarę z ciemnością”. Ale i tu spotykamy się raczej z wielkim nieporozumieniem niż „wielkim” – jak się niestety w wielu ośrodkach wciąż sądzi – osiągnięciem. Chodzi o tajemnicę, którą bez problemu prawdy i wiary można już tylko nazwać „ciemnością”. Jej wymiar – czy to się podoba współczesnym uczonym, czy nie – okrywa zarówno wiarę, jak i prawdę. Naturalnie tę pretendującą do obiektywnej, absolutnej.

„Ja przyszedłem na świat jako światłość, aby nikt, kto we mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności” (J 12,46). Powołując się na to zdanie z Ewangelii według św. Jana, papież Franciszek przypomina, że tradycja Kościoła wielki dar przyniesiony przez Jezusa nazwała „światłem wiary”⁴. Chodzi zatem przede wszystkim o Jezusa, który w pierwszym rzędzie i bardziej niż wszystko inne, co jest z Nim związane, jest Darem. W tym sensie jest także Prawdą, co ten sam

² A.L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności*, w: Z. Sareło (red.), *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Warszawa 1996, s. 25; H. Schnädelbach, *Wandel des Vernunftbegriffs*, w: *Ethic, Vernunft und Rationalität. Beiträge zur 33. Jahrestagung der Societas Ethica in Luzern, Schweiz 1996*, Münster 1997, s. 39; M. Heller, *Wszecławiat i Słowo*, Kraków 1994, s. 74-77; L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1989, s. 120; J. Bremer, *Poznać prawdę a prawda was wyzwoli*, w: K. Mađela (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999, s. 42-43; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, p. 85; W.J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 44; Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 6; Z. Bauman, *Socjologiczna teoria postmoderny*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Warszawa 1991, s. 7; M. Dąbrowski, *Postmodernizm: myśl i tekst*, Kraków 2000, s. 29-30.

³ Franciszek, *Lumen fidei*, Rzym 2013, 2.

⁴ Tamże, 1.

Jan podkreśla wielokrotnie, choćby wskazując na słowa Jezusa o sobie: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). Tych trzech określeń nie sposób rozumieć i rozpatrywać osobno. Podobnie jak wiary, nadziei i miłości. Najgłębszy bowiem ich sens odkrywamy właśnie przez odnoszenie ich do siebie, co encyklika nie tylko wzmiankuje, potwierdza, ale w wielu miejscach również omawia i wyjaśnia⁵. Zanim jednak zajmiemy się tym szerzej, postawmy pytanie, które zadano prawie osiemnaście stuleci wcześniej.

1. Cóż [jednak] mają wspólnego Ateny z Jerozolimą?

Przejmujący, a przynajmniej intrygujący, okazuje się obraz kamieni poukładanych na żydowskich kirkutach. Szczególnie w kontraście, jaki rodzi się po wyjściu z naszych cmentarzy, gdzie nagrobki toną w kwiatach. Jedno i drugie zdaje się jakoś ocierać o granicę życia i śmierci; wyrażając przy tym symbolicznie ludzką bezsilność w spotkaniu z wielką tajemnicą. Obecnie przy przenikaniu się kultur i te zwyczaje się przenikają. Czy prawda może być „zamknięta” w kamieniu (naturalnie w znaczeniu symbolicznym)? Skąd w ogóle taki pomysł? Czy nie jest czymś przede wszystkim dalekim od jakiegokolwiek skamieliny; właśnie czymś żywym, dynamicznym, nieogarniętym, a więc wykraczającym poza wszelki materialny kształt, a tym bardziej gład, jak chciał na przykład Platon w swojej idealistycznej koncepcji?

Od wieków wręcz, nie tylko od dziesięcioleci, panuje takie przeświadczenie, że tradycja starogreckiej myśli – filozofii, została już w pełni wykorzystana, „skonsumowana”, zwłaszcza w chrześcijańskiej teologii. Dokonywano tego w starożytności (ojcowie Kościoła) i w średniowieczu (np. św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu), a także później. Wszystkie ważniejsze problemy – jak się wydaje – zostały wiele razy szczegółowo omówione i raz na zawsze usystematyzowane. Czy aby na pewno? Czy myśl, kultura helleńska, nie ma nam już nic do powiedzenia; w naszym coraz mniej dumnym i pewnym siebie XXI wieku; w naszym zmaganiu się z głębokim kryzysem prawdy i wiary? Stawiamy zatem w tym miejscu taki właśnie problem, powtarzając pytanie Tertuliana (Cóż [jednak] mają wspólnego Ateny z Jerozolimą?), choćby z tego tytułu, że encyklika *Lumen fidei* przynajmniej kilkakrotnie nawiązuje do myśli starogreckiej, choć tego problemu, w kwestii prawdy i wiary, szerzej nie omawia.

Raczej trudno mówić w tym wypadku o jakiejś głębszej inspiracji, bardziej o subkulturowym wydarzeniu, niemniej wiążącym się z naszym tematem. Przywołujemy je także w celu ożywienia złożonych i dość teoretycznych kwestii, jakimi się tu zajmujemy. Otóż w filmie Ridleya Scotta pt. *Adwokat* – nieszczególnie

⁵ Tamże, 7. 9.

ambitnym, ale w dobrej obsadzie – pojawia się długi i interesujący wywód na temat diamentów. Dlaczego ludzie wydają na te kamienie fortunę? Ponieważ są one tylko trochę młodsze od ziemi. Chodzi między innymi – dla niektórych przede wszystkim – przynajmniej o otarcie się o długowieczność, może w jakimś sensie o nieśmiertelność. W tym samym banalnym filmie i to na samym początku pada również jedno krótkie zdanie: „Prawda nie ma temperatury”. Wniosek jest prosty: nie można się przy niej ogrzać! Ale jaki to ma związek z naszym tematem?

Jezus pod Cezareą Filipową, a więc w drodze do Jerozolimy (Mk 8,27)⁶, mówi do Piotra: „Ty jesteś Piotr [czyli Skala] i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18). Piotr ma być skałą, fundamentem. Jezus, posługując się językiem aramejskim, mówi: *Kepha*. A wielu poważnych egzegetów przestrzega przed uleganiem złudzeniu; nadinterpretacją obrazu, jaki rysuje się u podnóża skały, gdzie Jezus wypowiada te słowa⁷. *Kepha* to po aramejsku kamień szlachetny, ale i skała⁸, co tylko potwierdza symbolikę trwałości, solidności, słowem: fundamentu. Okazuje się, że kamień – skała w równym stopniu może być – zarówno symbolem, jak i zaledwie kontrastującym tłem, tak dla wiary, jak i prawdy, o czym wiele mówi encyklika *Lumen fidei*. Może trzeba też pokazać różnicę? W każdym razie człowiek od najdawniejszych czasów poszukiwał, nie tylko pojemnego w treść, plastycznego obrazu, ale i trwałego – skały, kamienia, aby wyrazić wartość i wielkość prawdy oraz wiary, także ich stałość i niewzruszoność. Jak się okazuje, nie tylko pod Cezareą Filipową. Gdzie jeszcze? Na przykład na Akropolu.

Otóż krocząc po Akropolu, w porze dnia, która pozwala na głębszą refleksję, jeśli ktoś zdobywa się na taką, musi odczuwać pewien dysonans, nawet niepokój. Ludzie żyjący tak bardzo dawno i potrafiący tak wiele (na gruncie tej tradycji powstała przecież pierwsza w dziejach teoria naukowa, sformułowana przez Platona, aby wszystkiego nie ograniczać tylko do kamieni) budują święte miasto bóstwom. W obróbce kamienia i znajomości praw fizyki wykazują się geniuszem, który niejako składają w ofierze; poświęcają – jak się uważa – prymitywnym wyobrażeniom. To jakaś trudna do zrozumienia niezgodność i dysproporcja. Tak wielka, że wprost nieprawdopodobna! Zwłaszcza, że z Akropolu, jeszcze lepiej niż z Areopagu, widać małą basztę więzienną, w której według tradycji miał wypić cykutę Sokrates – mistrz wspomnianego Platona. A ten – jak wiemy – „zamknął”

⁶ Po dłuższym okresie nauczania w Galilei, Jezus przechodził przez wioski pod Cezareą Filipową, kierując się w stronę Jerozolimy, gdzie czekał Go proces i śmierć na krzyżu. C.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 193-194.

⁷ Cezareą Filipową wybudował Herod Wielki jako sanktuarium Pana, położone nad brzegiem Jordanu, gdzie nad wodą wznosiła się wysoka skała.

⁸ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 241-242.

prawdę w idei, a więc w „czymś” dalece różnym od skamieliny, materii. W czym jednak problem? W symbolice! W spotkaniu, związku wiary i prawdy. Jak się wydaje, kamień starożytnym Ateńczykom posłużył tylko do wyrażenia ich niepokodzenia się ze śmiercią i zarazem ich bezradności, bezsilności w spotkaniu z tajemnicą. Tudzież z odziedziczonym rozdarciem między skamieliną, o którą się potykali, a nieuchwytną, abstrakcyjną ideą. Starali się zachować, uwiecznić coś – w ich przekonaniu nieśmiertelnego, bardzo ulotnego i znali tylko taki sposób. Nawiasem mówiąc, bardzo naruszający ich podstawowy obraz świata – dualistyczny; materialny i duchowy; dobry i zły. Skoro jednak z materii, przy użyciu kamienia, próbuje się przedstawić pozamaterialną rzeczywistość, mogą powstać tylko prymitywne wyobrażenia. Chyba że pojawi się mogąca – jako jedyna – przewyciężyć je rzeczywistość Wcielenia. Trudna – jak się okazało – do przyjęcia także przez Żydów posiadających swoje własne problemy ze skałą – górą i z duchem – *Ruah Jahwe*, niemniej idący nieco inną drogą niż Grecy. Te drogi jednak mogą się schodzić, nawet krzyżować, przecinać, czego dowodem jest choćby dzieło św. Augustyna, mistrza syntezy, możliwej dzięki ukazaniu płaszczyzny, na której mogły się spotkać tradycja biblijna i helleńska⁹. To właśnie biskup Hippony tak pięknie odkrywał – dzięki spotkaniu z neoplatoncykami¹⁰ – paradygmat zstępującego z wysoka światła, podkreślając jednocześnie, że wszystkie rzeczy mogą odzwierciedlać dobroć Boga i nie muszą – jak chcieli manichejczycy – nieustannie walczyć ze sobą, mieszając się i rozmazując bez wyraźnych granic¹¹.

2. Uwierzyć, aby „zrozumieć” i „ostać się” (Iz 7,9)

Wróćmy jednak do tekstu encykliki papieża Franciszka i sposobu rozwiązywania w niej problemu wiary i prawdy, a także do obecnych w tym tekście,

⁹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, VIII, 10; Tenże, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, I, 1; tenże, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, XI, 6. 10; tenże, *Państwo Boże*, XIV, 13; Tenże, *Przeciw Akademikom*, tłum. K. Augustyniak, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, III, 17; XIX, 42; tenże, *Państwo Boże*, VIII, 4; tenże, *Wyznania*, III, 4; VII, 20; VIII, 2; VIII, 7; tenże, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, I, 4; S. Kowalczyk, *Bóg jako Najwyższe Dobro według św. Augustyna*, w: B. Bejze (red.), *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi” 3(1980), s. 40; W. Eborowicz, *Wprowadzenie*, w: św. Augustyn, *O nauczycielu*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, s. 429; W. Dawidowski, *Święty Augustyn*, Kraków 2005, s. 28-29.

¹⁰ A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, s. 80.

¹¹ Franciszek, *Lumen fidei*, 33.

choć – jak to już zasygnalizowaliśmy – nieco zdawkowych, ale przenikających się, elementów właściwych biblijnemu i starogreckiemu sposobowi myślenia. Charakteryzując interesujący nas problem relacji wiary do prawdy, biskup Rzymu pisze: „Wiara bez prawdy nie zbawia, nie daje pewności naszym krokom. Pozostaje piękną baśnią, projekcją naszych pragnień szczęścia, czymś, co nas zadowala jedynie w takiej mierze, w jakiej chcemy ulegać iluzji. Albo sprowadza się do pięknego uczucia, które daje pociechę i zagrzewa, ale uzależnione jest od zmienności naszego ducha, zmienności czasów, niezdolne podtrzymywać na stałej drodze w życiu”¹². W dalszej części dokumentu papież Franciszek nie rezygnuje z podkreślania znaczenia tego fundamentalnego wymiaru w życiu człowieka, jakim jest prawda, wskazując na jej trwałość, niewzruszoność, stabilność, ale nie przedstawia już tego w tak wyraźnej relacji wiary do prawdy, ujmując cały problem pod pojęciem wiary. Wskazuje naturalnie jej nadprzyrodzony charakter, ale również ludzki, uwypuklając jej racjonalność. Powołuje się na bogatą tradycję teologiczną Kościoła w tym względzie, niemniej dokonuje pewnej redukcji polegającej na potraktowaniu wiary i prawdy jako synonimów. Redukcji, trzeba zaznaczyć, uprawnionej, ponieważ nawiązując do historii Abrahama, ukazuje wiarę przyjmującą Słowo jak „mocną skałę”, na której można budować niczym na solidnych fundamentach¹³. Napisane wielką literą „Słowo” przez papieża i dalsza refleksja dotycząca drogi rozwoju oraz rozumienia wiary, jako odpowiedzi objawiającemu się Bogu, nawiązują wprost do Słowa, które jako jedyne może utożsamiać się z absolutną Prawdą, co wyjaśnimy bardziej szczegółowo poniżej.

Ojciec święty nie redukuje natomiast w żadnym sensie i nie pomija w tym kontekście elementów biblijnej i starogreckiej tradycji. I tak w punkcie 23 *Lumen fidei* nawiązuje do proroka Izajasza kierującego słowo do króla Achaza, który usiłuje ratować królestwo przez wątpliwe sojusze, kalkulacje, a nie przez zaufanie Bogu Przymierza. Prorok mówi do króla: „Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (7,9), gdzie problem poznania prawdy został postawiony w centrum wiary. Z kolei według tekstu hebrajskiego, którym papież nieco koryguje tłumaczenie Septuaginy, wiara w Boga jest zobrazowana przez „prawdziwą skałę”, na której ma polegać prorok: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się”. Chodzi o wiarę w Boga-Amen, jak Go nazwie dalej Księga Izajasza (65,16); niewzruszony fundament wierności Przymierzu¹⁴. Tłumaczenie greckie jest ukazane w kontekście pewnego niuansu – nawiasem mówiąc bardzo istotnego, ponieważ umożliwiającego takie spotkanie tradycji biblijnej z helleńską, które pozwala uzupełniać pewną jednostronność. Mamy tu na myśli słowo: „zawierzyć” (hebr.) i „zrozumieć” (gr.).

¹² Tamże, 24.

¹³ Tamże, 10.

¹⁴ Tamże, 23.

Jak pokazuje dalej papież w swoim dokumencie na przykładzie św. Augustyna (niestrudzonego poszukiwacza zrozumienia swojej wiary), zawierzenie nie tylko nie zwalnia ze zrozumienia, ale wręcz zobowiązuje. I nie chodzi tu o dowolne pojmowanie rozumienia, ale takie, które Augustyn określa jako „okrzepnięcie” i „umocnienie się” w Bożej prawdzie¹⁵.

Wracając do króla Achaza, wspomniane rozróżnienie w tłumaczeniu między Biblią hebrajską a Septuagintą nie ma na celu wydobywania „ukrytego” pod warstwą terminologiczną sporu. Podobnie jak wspomniana korekta. Taki bowiem nie istnieje. Achaz – w jednej i drugiej wersji językowej – opierając się na wierze związanej z prawdą, może jej spokojnie zawierzyć los Jerozolimy i narodu, ponieważ przewyższa ona wszelkie kalkulacje. A „zrozumieć” i „ostać się” to – w nawiązaniu do postawionego powyżej pytania o to, cóż wspólnego mają ze sobą Ateny i Jerozolima – możliwość dopełnienia; domknięcia obrazu, przez nieunikanie doświadczenia. „Wyznając tę samą wiarę opieramy się na tej samej skale, jesteśmy przemienieni przez tego samego Ducha miłości, promieniujemy jednym światłem i mamy jedno spojrzenie, by przeniknąć rzeczywistość”¹⁶. Słowo Boże bowiem, które jest wyzwaniem dla naszej wiary, nie jest czymś odległym od naszego doświadczenia¹⁷. Chodzi jednak o doświadczenie szeroko rozumiane, tzn. niezakrojone, w myśl współczesnych wyobrażeń, do zjawiska, którego już dawno nie rozpatruje się przez trud Husserlowskiej redukcji fenomenologicznej, poprzestając na tym tylko, co ona akurat w pierwszym rzędzie chciała odrzucać, czyli warstwę fenomenu zatrzymującą się na zmysłowości¹⁸. Chodzi przede wszystkim o doświadczenie zjednoczenia z Chrystusem – prawdą, aby wierzyć¹⁹.

W nawiązaniu do wcześniejszych naszych rozważań, o ile Piotr został przez Jezusa nazwany Skalą, to Jezus jest Prawdą (J 14,6). Przyszedł On po to – jak sam podkreśla – aby dać świadectwo Prawdzie. Kto jest z prawdy, słucha Jego głosu. W najwyższym stopniu Jezus daje świadectwo Ojcu; Jego miłosierdziu i zarazem mówi: Ja i Ojciec jedno jesteśmy. W tym samym sensie trzeba mówić o Jego świadectwie i relacji do Prawdy. To bez wątpienia jeden z najważniejszych argumentów przemawiających za Platońską intuicją dotyczącą bytowego charakteru prawdy. „Wierzymy w Jezusa, gdy przyjmujemy Go osobiście w naszym życiu, przyłączając się do Niego w miłości oraz idąc za Nim w naszej drodze” (J 2,11; 6,47; 12,44)²⁰.

¹⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, XXX, 40.

¹⁶ Franciszek, *Lumen fidei*, 47.

¹⁷ Tamże, 11.

¹⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 405.

¹⁹ Franciszek, *Lumen fidei*, 18.

²⁰ Tamże.

3. Aby dać świadectwo prawdzie

Pojawia się jednak kolejne pytanie, którego na tym etapie nie można pominąć: Czy kwestia absolutnej prawdy jest na wskroś zdobyczą chrześcijańską czy też w chrześcijaństwie znajduje swoją – niemożliwą dotąd i gdzie indziej – konkretyzację? Inny problem to kwestia wiary w jej relacji do absolutnej prawdy. I tu właśnie musimy wrócić do zasygnalizowanego powyżej wydarzenia Jezusa Chrystusa i Jego roszczenia. Ale i tym razem spróbujemy poprzedzić je nieco wcześniej dokonanymi rozstrzygnięciami. Choćby z tego tytułu, że pierwsi chrześcijanie znaleźli w łaknącym prawdy greckim świecie bardzo pouczającego partnera dialogu²¹.

Kultura helleńska postawiła problem prawdy w sposób, który innym kulturom był obcy – nieosiągalny. Dokonało się to w jej sposobie umiłowania mądrości, z czego wynika np. pierwsza teoria naukowa Platona. Platon, rozstrzygając tymczasem kwestię prawdy, jej bytowy – jak utrzymywał – charakter, znajdował się pod wielkim wpływem religii orfickich. Czy to przypadek? Rozstrzygnięcie tego wykracza naturalnie poza ramy niniejszego artykułu. Tym niemniej można powiedzieć, że rozpatrując akurat te kwestie, z punktu widzenia właściwego nam sporu o obiektywny charakter prawdy – sporu zawłaszczanego przez różne naukowe dyscypliny i kierunki – Platon myślał raczej jako teolog²², a nie filozof. Pamiętając przy tym, że przed św. Tomaszem rozróżnienie takie nie miało w zasadzie większego znaczenia. Nie bez związku z tym pozostaje greckie rozumienie dialektyki, jako pewna konsekwencja i obraz właściwego Grekom rozumienia świata – złożonego z odwiecznych elementów ducha oraz materii, niesprowadzanych do siebie i będących próbą wyjaśnienia, znajdujących się w wymiarze tajemnicy, walki dobra ze złem.

Warto może zauważyć, że Jezus nie powiedział: „Ja prawdy nauczam”, ale „Ja jestem prawdą”. Tak, jak powiedział, że jest życiem, i drogą (J 14,6). A zatem tam, gdzie nie szanuje się prawdy, nie szanuje się również życia. Nie można wówczas mówić o drodze, która wiedzie do celu, ale o bezdrożach, po których można się tylko błąkać. Uwaga ta jest bardzo ważna, ponieważ pytanie o prawdę zadano Jezusowi na pretorium Piłata, tuż przed wysłaniem Go na śmierć krzyżową²³. Ten kontekst nie jest obojętny ani dla samej prawdy, ani dla naszego jej rozumienia. Podobnie jak dla naszej wiary i chrześcijańskiego świadectwa. Na pretorium Piłata dokonało się bowiem coś wyjątkowego, przełomowego,

²¹ Tamże, 32.

²² Naturalnie w pogańskim tego słowa znaczeniu, z którym przez dłuższy czas zmagali się pierwsi pisarze chrześcijańscy.

²³ L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesu nel suo significato teologico a cura di Jürgen Roloff*, v. 1, Brescia 1982, s. 299.

na miarę historii człowieka i świata. Od tego momentu prawdy nie można już ograniczyć tylko do teoretycznych sporów uczonych, którzy mają prawo mieć na ten temat swoje zdanie, ponieważ w swoich laboratoriach prowadzą „własne”, często innym niedostępne i przez wielu nierozumiane, badania²⁴. Prawda w Jezusie Chrystusie przestaje być „skarbem” tylko helleńskich mędrców, na wiele wieków przed Chrystusem usiłujących zrozumieć porządek otaczającego nas świata. Tym bardziej nie może być sprowadzona do wartości li tylko subiektywnej, czego ceną jest odarcie jej z wymiaru obiektywnego. Prawda staje się dobrem, którego wartość, cena, jest niewyobrażalnie wysoka, ponieważ jest nią śmierć Bożego Syna. Odtąd wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób chcieliby ograniczyć, wyeliminować prawdę, muszą – chcą czy nie chcą – uporać się też z Jezusem i z chrześcijaństwem; po prostu z religią i z wiarą²⁵. I z drugiej strony, jeśli chcemy zachować naszą wiarę i mówić – pisać na temat wiary, jak choćby papież Franciszek w swojej encyklice, musimy poznawać prawdę; jaka ona jest, kto nią jest, co oczywiście nie jest tożsame ze zniesieniem wymiaru tajemnicy.

Filozoficzna koncepcja prawdy nie wytrzymuje tu próby i trzeba ją określić jako niewystarczającą. Dotyczy to tej klasycznej koncepcji i najbardziej rozpowszechnionej, będącej owocem rozstrzygnięcia dokonanego przez Arystotelesa, u którego prawda staje się zgodnością poznającego podmiotu z tym, co jest rzeczywiste: „zgodność, adekwatność treści sądu z rzeczywistym stanem rzeczy, którego ten sąd dotyczy”²⁶.

W relacji wiary do Prawdy – jej absolutnego charakteru – potrzebne jest epokowe przewartościowanie, o którym nie możemy jednak powiedzieć, że nie miało żadnych prób, także na gruncie filozofii. Mamy tu na myśli św. Tomasza, który sformułował klasyczną definicję prawdy, nazywaną również arystotelesowską: *Veritas est adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est*. Jednak to arystotelesowsko-tomistyczne rozumienie prawdy zdaje się pomijać jej charakter bytowy, zatrzymując się na pewnej wielkości wypadkowej między podmiotem a przedmiotem; mną i poznawaną przeze mnie

²⁴ Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, tłum. L. Balter, w: *Kościół – ekumenizm – polityka*, „Communio” – kolekcja 5, Poznań 1990, s. 263; A.D. Sacharow, *Mein Land und die Welt*, Wien 1972, s. 82.

²⁵ P. Nitecki, *Quod est veritas. Spotkanie z Jezusem w pretorium Pilata*, „Życie i Myśl” 25(2009), s. 74.

²⁶ Do najbardziej rozpowszechnionego, klasycznego rozumienia prawdy należy niewątpliwie to odwołujące się do rozstrzygnięcia Arystotelesa, u którego prawda staje się zgodnością poznającego podmiotu z tym, co jest rzeczywiste: *zgodność, adekwatność treści sądu z rzeczywistym stanem rzeczy, którego ten sąd dotyczy*. Prawda w: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1967, s. 395; Z. Cackowski, M. Hetmański (red.), *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, Kraków 1992, s. 33-34.

rzeczą. Prawda w znaczeniu chrześcijańskim jest czymś więcej niż jakąkolwiek wypadkową, relacją. Nie pozostawia takiej wątpliwości przede wszystkim Jezus w rozmowie z Piłatem, pokazując, że usiłowanie odebrania prawdzie niezależności, trwałej wielkości oraz niewzruszoności, wiąże się z zamachem na czyjeś życie. Nie można prawdy zabrać. Trzeba jej przeciwstawić nieprawdę, kłamstwo, czyli można spróbować prawdę zabić²⁷. Chętnie jednak posługujemy się powyższym – arystotelesowsko-tomistycznym rozstrzygnięciem, ponieważ daje nam ono poczucie przewyższonej jednostronności, zarówno tej idealistycznej, jak i tej empirycznej²⁸.

Prawda bowiem obiektywna – absolutna; taka prawda, która musi być wyznacznikiem i kryterium uprawiania nauki, w której chodzi przecież o prawdę, potrzebuje tego horyzontu, jaki możliwy jest do określenia i uświadomienia sobie tylko przy uwzględnieniu religii. W kontekście oświeceniowych zdobywczy, usiłujących w imię wiedzy i nauki oddzielić ją skutecznie od wiary człowieka, musi to brzmieć bardzo archaicznie. Tyle tylko, że ten „archaizm”, o ile chcemy spierać się o naukę, poznanie ludzkie, nie może być rozumiany inaczej, jak fundamentalny, zarówno dla naszego współczesnego obrazu wiedzy, jak i dla naszej cywilizacji.

Kiedy ludzkość zdobyła się na obiektywność – powszechne zobowiązanie wobec tego, co uznano za niezienne wartości, rozpoczął się postęp – powstały podwaliny naszej cywilizacji (nie tylko jakiejś jednej, nawet bardzo wysokiej kultury). Kiedy uda się społeczeństwu uwolnić od obiektywności – powszechnie obowiązujących i szanowanych zasad, rozpocznie się proces odwrotny – „zjazd po równi pochyłej”. „Wyzwalanie człowieka od obiektywności jest najlepszą drogą do zniewolenia. Jeśli bowiem nie ma natury, nie ma również obiektywnych miar, nie ma obiektywnych hierarchii, rozróżnień i standardów”²⁹. W nawiązaniu do postawionego powyżej problemu, ciągłej aktualności czy też nie, starogreckiej myśli i ewentualnych w związku z tym także naszych osiągnięć, trzeba powiedzieć, że starogrecka filozofia może nas pouczyć choćby o bytowym – ontycznym charakterze prawdy, dowartościowując ją o Platońskie ujęcie „domykające” niejako to Arystotelesowskie, relacyjne.

Czy jednak przez sugestie tego rodzaju przewartościowań nie wchodzimy w spór z samym papieżem Franciszkiem, który w 38 punkcie swojej encykliki

²⁷ J. Didier, *Słownik filozofii*, Katowice 1992, s. 273.

²⁸ S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: A. Bronk (red.), *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 249; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 238; M.A. Krapiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: T. Styczeń (red.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 225-226; M.A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 32-33; W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1983, s. 6.

²⁹ *Genderyzm jak łysenkizm*, z prof. Ryszardem Legutką rozmawia Tomasz Terlikowski, „Do Rzeczy” 6/054 3-9 lutego 2014, s. 56.

wyraźnie pisze o „relacyjnym charakterze prawdy”? Biskupowi Rzymu nie chodzi o relację, jaka zachodzi między przedmiotem a podmiotem, ale o relację między podmiotami. Poznanie prawdy nie może być ograniczone do możliwości i historii jednostki. Życie człowieka staje się większe, bogatsze w spotkaniu z innymi, drugimi³⁰. W ten sam sposób wzrasta i rozwija się nasza wiara.

4. Poznać, aby uwierzyć, i wierzyć, aby lepiej poznać

Żaden jednak myśliciel nie dorównuje w tej kwestii Jezusowi, który nie tyle głosi prawdę, wskazuje na jej wartość, ile raczej utożsamia się z prawdą. Nie jest bowiem mędrcem, filozofem, choć gromadzi wokół siebie uczniów. Jest przede wszystkim zapowiadany przez proroków Odkupicielem. Odkupienie tymczasem trudno sobie wyobrazić bez poznania prawdy. Prawda bowiem – najgłębsza prawda, prawda bytowa – poznawalna jest tylko wtedy, kiedy poznawalny jest Bóg, który poznawany jest zarazem najbardziej bliski człowiekowi³¹. Ponieważ w Jezusie ani Piłat, ani religijni przywódcy Izraela, nie rozpoznali Boga, minęli się też z prawdą. Jak się wydaje, problem można nieco odwrócić. Nie szukali oni prawdy i nie byli nią specjalnie zainteresowani, dlatego nie poznali Jezusa i skazali Go na śmierć. W tej zależności polaryzuje się także problem wiary. Nie można uwierzyć w Jezusa, którego się nie zna, co tak bardzo wyraźnie podkreśla św. Paweł w Liście do Rzymian (Rz 10,14). Nie można poznać, kiedy się nie szuka. Polaryzuje się również problem teologii, która jako bodajże jedyna dziś dyscyplina nie zrezygnowała z problemu absolutnej prawdy. Oczywiście bardzo trudno, także dziś, wyobrazić sobie teologię bez problemu prawdy. Ale jeszcze kilka dosłownie pokoleń wcześniej, nie wyobrażano sobie jakiegokolwiek nauki bez tego problemu. I jeśli dziś odmawia się teologii miejsca pośród innych dyscyplin, to także z tego powodu, że te inne dyscypliny wcześniej uporały się z problemem prawdy, odmawiając jej miejsca w ramach swoich zainteresowań.

Teologię trudno sobie wyobrazić także bez wiary. Wiara nie jest przyjęciem zespołu prawd abstrakcyjnych. Zmierza ku pełnej komunii z Bogiem żywym, do zagłębienia się – wejścia w wymiar tajemnicy. Powierzenia się czemuś, co człowieka ogarnia, przemienia, jednoczy³². Komuś, kto prowadzi, wyzwala, zbawia: „Ja jestem Pan, Bóg twój, który cię wyprowadził z domu niewoli” (Wj 20,2). Z tej perspektywy Dekalog nie może być rozumiany jako zbiór zakazów i nakazów, ale jako zawierający konkretne wskazania, jak wyjść z różnego rodzaju zniewolenia,

³⁰ Franciszek, *Lumen fidei*, 38.

³¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 209.

³² Franciszek, *Lumen fidei*, 45.

ograniczenia³³. Tyle sama encyklika. Św. Paweł napisze: „gdzie Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17), co można uzupełnić słowami Jezusa zapisanymi przez św. Jana: „...poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Zarówno u św. Pawła, jak i u św. Jana nie chodzi o jakąkolwiek korektę Prawa. Chodzi natomiast o korektę jego niewłaściwego rozumienia – przesadny legalizm, który zawsze rozwija się kosztem prawdy – tej zasadniczej, że nie chodzi o sprawiedliwość na podstawie własnych uczynków, ale tę pochodzącą od Boga i będącą darem. W encyklice stwierdzono: „Dekalog znajduje swoją najgłębszą prawdę w słowach wprowadzających w dziesięcioro przykazań”³⁴ – zacytowanych powyżej. Ale ta właśnie prawda w ten sposób odkryta, najlepiej została opisana w słowach kończących przykazania: „Będziesz miłował Pana Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą (...) Będziesz miłował swego bliźniego, jak siebie samego” (Mk 12,29-31). „Prawdziwa miłość, na miarę miłości Bożej, wymaga prawdy i przez wspólne postrzeganie prawdy, którą jest Jezus Chrystus, staje się trwała i głęboka”³⁵. Tymczasem bodajże najbardziej trudna jest dziś – nawet do wyobrażenia – jedność w prawdzie. Wydaje się, że taka jedność sprzeciwia się autonomii jednostki i wolności myśli. Idąc tym tropem, próbuje się budować jedność za cenę prawdy. Ale taka jedność, budowana poza prawdą, nie jest trwała. Nie jest także z wyboru, ponieważ nie ma jak wybierać – między czym, kiedy nie wiadomo, co jest prawdziwe. Taka jedność jest z przymusu lub ze względu na koniunkturę. Odrzucając prawdę, człowiek może próbować budować jedność, ale nie będzie to jedność ani trwała, ani szanująca wolność, którą w taki właśnie sposób chce się obronić.

W takim sensie wszystkie obawy przed obiektywną prawdą, o czym pisze papież Franciszek w swojej encyklice, nie mają sensu. Wynikają bowiem z wielkiego i szkodliwego nieporozumienia. Jest taka zasada, że o zmarłych i nieobecnych źle się nie mówi. Można bowiem o nich powiedzieć, co się podoba, byle zgodnie z wszystkimi, którzy biorą udział w takiej rozmowie; wówczas nikt ich nie będzie bronił, a oni sami przecież nie mogą. Podobnie jest z nieobecną prawdą. Kiedy już udało się jej pozbyć, wykluczyć z różnych sporów, to można już o niej powiedzieć, co się chce, nawet największą bzdurę. Okazuje się, że po takim zabiegu nie tylko totalitaryzm staje się bardziej bezkarnym, możliwym, ale samą prawdę można uznać za totalitarną, choć właśnie ona totalitaryzmowi najbardziej się sprzeciwia i przed nim zabezpiecza. Prawda wcale nie nadyma, nie wbija w pychę i nie jest – jako poznana – przyczyną arogancji; nie może być. Franciszek pisze: „Cechą teologii jest pokora (...) uznaje ona swoje ograniczenia

³³ Tamże, 46.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, 47.

w obliczu Tajemnicy³⁶. To nie my „posiadamy”, zawłaszczamy prawdę, ale to ona bierze nas w posiadanie³⁷.

E. Alexander, światowej sławy neurochirurg głoszący teorię, że świadomość „produkowana” – wydzielana jest przez ludzki mózg, napisał książkę pt. *Dowód*. Opisał w niej swoje doświadczenia podczas dziewięciodniowej śpiączki, w którą zapadł, zarażony mutującym się szczepem e-coli. Dowodzi w tej książce, że to nie mózg wytwarza świadomość, która jest czymś znacznie większym, nawet ponadkomicznym, ale ją filtruje w poszczególne, indywidualne świadome istnienie. Niczym skrzela ryby powietrze. Zdaniem E. Alexandra, kiedy obumierają ludzkie ciało i mózg, ludzka świadomość się wzbogaca i trwa, ponieważ jest wieczna, a wszystkie świadomości ludzkie są jednością, stanowiąc część „wiecznej duszy”. Neoplatonizm, w jakimkolwiek wydaniu, nie jest na pewno dla nas jakimś wyjątkowym zaskoczeniem. Podobnie panteizm. Różne mogą być także drogi, które do nich prowadzą i większość z nich składa się z dość dobrze nam znanych odcinków. Ale intuicja odwołująca się do doświadczenia posługującego się najbardziej nowoczesnymi narzędziami biologa, przy spojrzeniu na nią w nieco szerszej perspektywie, niż ta proponowana przez neoplatonizm czy panteizm, może okazać się przełomowa.

Jak się okazuje, F. Nietzsche nie miał racji. Nie tylko można wierzyć, poznając – badając, ale wręcz trzeba, ponieważ w taki tylko sposób badanie uzyskuje kryterium, którego samo w sobie nie posiada i samo z siebie nie potrafi wyłonić. Dopiero w wierze, takiej, która odnosi się i zakłada niewzruszoną, obiektywną prawdę, każde badanie uzyskuje swój sens. Poza tym może być sprawdzone, ile jest warte i czy cokolwiek jest warte.

Summary

FAITH IN THE LIGHT OF ABSOLUTE TRUTH – REFLECTION ON POPE FRANCIS'S ENCYCLICAL, *LUMEN FIDEI*

Pope Francis's encyclical, *Lumen Fidei* takes up one of the most important problems of both the Modern and Post-Modern Age i.e the dichotomy between faith and truth. The aforementioned juxtaposition has resulted in a profound crisis of civilisation where truth ceased to be a problem and faith is no longer a value. This critical situation can be overcome by a return to the classical thought which comprises both the Hellenistic and Jewish concept of truth. Although these traditions follow two different paths, they come together in the Incarnation of the Word which provides them with a major boost and uncovers the truth – by referring to the symbolism of permanence and unchangeability – as the ultimate criterion of human knowledge and morality. This also leads to a better cognition – coupled with belief, thanks to which cognition does not evade the dimension of mystery.

³⁶ Tamże, 36.

³⁷ Tamże, 34.