

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Wydział Teologiczny
Zakład Teologii Fundamentalnej i Religiologii

Maciej Burkiewicz

nr albumu: 226656

Praca magisterska
na kierunku Teologia

Między „słowem” a „oglądem”.
Racjonalność aktu wiary w świetle
Sumy teologii (II-II, qq. 1-16)
św. Tomasza z Akwinu

Praca wykonana pod kierunkiem
ks. dra Piotra Roszaka
Wydział Teologiczny

Toruń 2013

Pracę przyjmuję i akceptuję

Potwierdzam złożenie pracy dyplomowej

.....
data i podpis opiekuna pracy

.....
data i podpis pracownika dziekanatu

„Wiara i rozum są jak dwa skrzydła,
na których duch ludzki wznosi się
ku kontemplacji prawdy.”

(Jan Paweł II, *Fides et ratio*, wprowadzenie)

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów.....	4
Wstęp.....	5
Rozdział I Człowiek jako <i>capax fidei</i>: podstawy antropologiczne aktu wiary	13
I.1. Ukierunkowanie człowieka na cel ostateczny	15
I.2. Ograniczoność ludzkiego poznania umysłowego w kontekście epistemologii aktu wiary	22
I.3. <i>Cum ratione</i> : wiara między <i>opinio</i> a <i>scientia</i>	30
Rozdział II <i>Ratio fidei</i>: wiara a „próg zrozumiałości”	37
II.1. Harmonia woli i rozumu a teologalna cnota wiary	39
II.2. Natura <i>lumen fidei</i>	49
II.3. Wiara jako „dar sensu”: między <i>veritas fidei</i> a <i>ratio naturalis</i>	56
Rozdział III <i>Motus fidei</i> a „zgoda” na wiarę. Szkic gramatyki wiary według św. Tomasza z Akwinu	63
III.1. Człowiek na drodze do <i>assensus fidei</i>	65
III.2. <i>Certitudo fidei</i> a ryzyko wiary. Wiara jako „poręka” i gwarancja	74
III.3. <i>Corruptio fidei</i> : deformacje drogi wiary i ich geneza	81
Zakończenie	87
Bibliografia	91

WYKAZ SKRÓTÓW

De verit. - *Quaestiones disputatae de veritate*

DV – Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*

FR – Encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*

KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego

PF – List apostolski Benedykta XVI *Porta fidei*

ScG – *Summa contra Gentiles*

SS – Encyklika Benedykta XVI *Spe salvi*

S. Th. – *Summa Theologiae*

Super Trin. – *Super Boethium De Trinitate*

Super Sent. – *Scriptum super Sententiis*

Super Rom. – *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*

Super Hebr. – *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura*

Super I Tim. - *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*

Super Io. - *Super Evangelium S. Ioannis lectura*

VS – Encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor*

co. – corpus

s.c. – sed contra

cap. – caput

lect. – lectio

Skróty ksiąg biblijnych według wykazu ujętego w: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000, s. 14-15.

WSTĘP

Przeżywany obecnie Rok Wiary zachęca do zgłębiania jednej z podstawowych tajemnic życia chrześcijańskiego. Rzeczywistość wiary, tak bogata w swych antropologicznych implikacjach, towarzyszy każdemu człowiekowi, domagając się konkretnej odpowiedzi z jego strony. Ten powszechny i uniwersalny wymiar *fides* podkreśla Benedykt XVI w liście apostolskim *Porta fidei*: „«Podwoje wiary» są dla nas zawsze otwarte”¹. To proste zdanie otwierające List ogłaszający Rok Wiary ma w sobie ogromne przesłanie. Przedstawia wiarę jako dar i zadanie, do podjęcia których zaproszony zostaje każdy człowiek, nawet jeśli zaproszenie to zdążył już odrzucić. Niemniej jednak, nie można zapomnieć, że pozytywna odpowiedź stanowi dopiero początek drogi wiary przemierzanej przez całe życie ludzkie², drogi budowania relacji z Bogiem i poznawania Go.

Tymczasem współczesna kultura, przesyciona mentalnością postmodernistyczną, zdaje się afirmować człowieka jedynie w jego wymiarze przyrodzonym. Rozum postuluje swoją autonomiczność i pragnie pogłębiania wiedzy, uświadamiając sobie, w przypadku rzetelnych poszukiwań naukowych, własną ograniczoność i skończoność. Mentalność oświeceniowa, rozmiłowana w rozumie i jego zdolnościach, postulując irracjonalność aktu wiary (ujmując wiarę jako akt czysto woluntarystyczny), zestawia wiarę i rozum w opozycji do siebie. Wbrew powyższym założeniom, kształtującym klimat intelektualny naszych czasów, Jan Paweł II z naciskiem przypominał, że rozum i wiara to „jakby dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”³. Jego przekonanie bazuje na owocach wnikliwych poszukiwań podejmowanych już w starożytności chrześcijańskiej i średniowieczu, kiedy zagadnienie działania rozumu w akcie wiary było bardzo często analizowane.

¹ PF, 1.

² Zob. PF, 1.

³ FR, wprowadzenie.

Pytanie o racjonalność aktu wiary, stawiane w niniejszej pracy, zyskuje na aktualności także w kontekście postulatów ruchu „nowego ateizmu”. Główni przedstawiciele tegoż ruchu (R. Dawkins, C. Hitchens, S. Harris i D. Dennett) religijność i wiarę uważają za przejaw „niebezpiecznego przesądu”. Twierdzą, że osoba wierząc musi wręcz „nienawidzić rozum”⁴. Taka radykalna opozycja, ujmowanie wiary jako znoszącej działanie rozumu, to fundament nowego ateizmu, czyli kolejny milowy krok pogłębiający postmodernistyczny dysonans między rozumem a wiarą.

W świetle powyższej refleksji pojawia się przynaglające i bardzo istotne zadanie dla teologii fundamentalnej właściwego ukazywania rzeczywistości wiary. Jak pośród wielu opinii na temat wiary, obrazów deformujących *fides*, ukazać wiarę taką, jaka jest w swej istocie?

Temat niniejszej pracy stanowi przede wszystkim wynik refleksji nad trzema fundamentalnymi zależnościami. Po pierwsze, chociaż wiara jako cnota teologalna pozostaje zakorzeniona w łasce i jej darmowości, to jednak obejmuje także świat przyrodzony człowieka. Wydaje się zatem pożytecznym rozpatrywać wiarę nie jako rzeczywistość samą w sobie, lecz w odniesieniu do konkretnego człowieka, który jest zdolny do czynienia aktu wiary. Wiara, będąc darem Bożym, nie przestaje być jednocześnie głęboko ludzkim dynamizmem egzystencjalnym. Ponadto, u podstaw namysłu etycznego leży obserwacja, że czyn ludzki stanowi konsekwencję działania wolnej woli i rozumu. Akt pozbawiony uprzedniego poznania przedmiotu czynu nosi miano aktu irracjonalnego. Dlatego też prezentując akt wiary jako akt ludzki, przede wszystkim należy ukazać go jako konsekwencję działania wolnej woli i rozumu. Tym samym niniejsza praca będzie próbą przedstawienia wiary jako aktu w pełni racjonalnego.

Postulaty nowego ateizmu w swej istocie przypominają XIII-wieczne awerroistyczne zapatrywania na dwie różne drogi: drogę wiary i drogę rozumu, które u swego kresu prezentują dwie odmienne prawdy. W kontekście tez awerroistów

⁴ Szerzej zob. P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 7-45.

łacińskich, zyskujących znaczną popularność w środowiskach akademickich, intelektualne zmagania podjął, św. Tomasz z Akwinu (1225-1274). Choć minęło już niemal osiemset lat od czasów Mistrza z Akwinu, to jednak wnikliwość jego umysłu i wyniki analiz spisane w obszernych dziełach sprawiają, że również dziś jego refleksje zasługują na uwagę. Nieoceniony jest również wkład św. Tomasza we właściwe odczytywanie rzeczywistych relacji między wiarą a rozumem. Afirmacja rozumu jako daru od Stwórcy, od Boga, to koronny argument św. Tomasza na istnienie jednej drogi poznania Prawdy, którą wytycza wiara przy współpracy z rozumem. Dlatego też kolejną inspiracją do podjęcia zagadnienia racjonalności aktu wiary była osoba i twórczość Akwinaty. Ponadto, cała praca będzie odwoływać się do myśli św. Tomasza i stanowić próbę ich odczytania w realiach współczesności.

Argumentem skłaniającym do podjęcia badań w obszarze racjonalności aktu wiary jest także, jak się wydaje, nieznaczna liczba polskojęzycznych opracowań czy analiz dotyczących racjonalności aktu wiary w doktrynie św. Tomasza z Akwinu.

Nasze analizy będą bazowały na „Traktacie o wierze” znajdującym się w *Secunda Secundae* „Sumy teologii” św. Tomasza z Akwinu. Za wyborem „Sumy teologii” jako źródła podstawowego przemawia głównie dojrzałość tegoż dzieła i fakt wkomponowania go w szerszy projekt teologiczny. Ponadto, jak zauważa H. Majkrzak, „po Biblii i zbiorze dokumentów oficjalnego nauczania Kościoła jest to najważniejsze dzieło teologiczne”⁵. Wnikliwe przedstawienie wszystkich podstawowych zagadnień teologicznych w ramach jednego obszernego dyskursu, a za taki uchodzi przecież „Suma teologii”, pozwala na integralne ujęcie zagadnienia racjonalności aktu wiary. Tomaszowa refleksja nad cnotą wiary została usytuowana w części poświęconej cnotom teologalnym (II-II, qq. 1-16), a szerzej, w części opisującej dążenie stworzenia rozumnego do Boga (I-II i II-II). Kontekst, w jakim św. Tomasz ujmuje zagadnienie wiary, wskazuje na liczne konotacje antropologiczne. Mianowicie, człowiek zostaje wyposażony w odpowiednie narzędzia, które pozwalają mu dążyć do celu ostatecznego. Św. Tomasz, pisząc o cnotach teologalnych, używa

⁵ H. Majkrzak, *Doktor doktorów. Święty Tomasz z Akwinu*, Kęty 2012, s. 219.

wyrażenia „siły nadprzyrodzone”⁶. Ukierunkowanie człowieka na Boga, dokonujące się dzięki cnotom, wskazuje na pewien dynamizm cnót⁷, w który wpisuje się również akt wiary.

W samym „Traktacie o wierze”, składającym się z szesnastu kwestii, najważniejszymi dla podejmowanego tematu pracy okażą się pierwsze cztery zagadnienia („O wierze”, „O akcie wiary”, „O zewnętrznym akcie wiary”, „O cnocie wiary samej w sobie”), ale również zagadnienie „O skutkach wiary”, „O darze pojętności” i „O darze wiedzy”. Aby problem racjonalności aktu wiary przedstawić w sposób możliwie najpełniejszy, w pracy zostanie również ukazany temat niewiary, w oparciu o kwestie „O niewierze w ogólności”, „O herezji” i „O odstępstwie”.

W pracy badawczej wystąpią odwołania także do fragmentów innych dzieł Akwinaty. Przede wszystkim cenne źródło stanowią będą niektóre rozdziały „Sumy przeciw poganom”, kilka artykułów „Komentarza do Sentencji” oraz kilka istotnych tekstów zapisanych w komentarzu Akwinaty do „O Trójcy” Boecjusza. Nieocenioną pomocą w dostępie do tekstów św. Tomasza stanowić będzie internetowa baza „Corpus thomisticum”, zawierająca wszystkie dzieła oraz prosty system wyszukiwania hasłowego. Korzystanie z tej bazy ułatwi niezmiernie pracę z tekstem źródłowym w języku łacińskim, który lepiej niż tekst przekładu ukazuje istotę myśli św. Tomasza.

Ponadto, do pracy badawczej zostaną wykorzystane liczne współczesne opracowania nawiązujące do postrzegania rzeczywistości wiary przez św. Tomasza. Temat wiary był już wielokrotnie podejmowany przez wybitnych tomistów na świecie, którzy odkrywali różne aspekty aktu wiary. M. D. Chenu w książce pt. „Święty Tomasz z Akwinu i teologia” podkreśla, że wiara wprowadza w uczestniczenie w boskiej naturze⁸, zakłada racjonalne poszukiwanie⁹, a także „daje początek

⁶ Zob. *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1, co.

⁷ Szerzej zob. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.

⁸ Zob. M. D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 39.

⁹ Zob. tamże, s. 41.

nienasyconemu i gorącemu poszukiwaniu, zmierzającemu do rozpoznania i (...) posiadania wiedzy o Bogu (...) i o Jego ekonomii”¹⁰.

W podobnym duchu o wierze pisze S. T. Pinckaers, zauważając, że wiara leży u podstaw specyficznej postawy poszukiwania prawdy¹¹. Akt wiary zawiera akt rozumu, nazywany przez S. T. Pinkaersa rozumieniem, dającym typ wiedzy zwanej mądrością¹². Wiarę nazywa drogą pewną, która „przewyższa rozum ludzki, (...) przekracza jego logikę”¹³. Na inne kwestie w Tomaszowej refleksji zwraca uwagę G. Verbeke. Zaznacza, że Akwinata „stara się iść możliwie jak najdalej na drodze «racjonalizacji»”¹⁴. Tym samym wiara według niego wymaga stawiania pytań dotyczących uzasadnienia i udowodnienia jej¹⁵.

J. Ratzinger, nawiązując częściej do myśli św. Augustyna i św. Bonawentury, wskazuje, podobnie jak św. Tomasz z Akwinu, że poznanie właściwe wierze korzysta także z danych dostarczanych przez poznanie zmysłowe¹⁶. Z kolei J. Pieper w książce „O miłości, nadziei i wierze” zauważa dwa główne aspekty w wierze: choć obejmuje się nią rzeczywistość niewidzialną, akceptuje się ją bez zastrzeżeń jako prawdziwą i rzeczywistą¹⁷. Ponadto, wiara wypływa z wolności człowieka, stanowi wiarę „w kogoś” i nie oznacza tylko posiadania wiedzy Boga, lecz także zakłada udział w boskiej rzeczywistości¹⁸. Na podobne aspekty zwraca uwagę J. P. Torrell, zauważając, że „wiara jest w nas tą nadwyżką zdolności, której potrzebuje ludzki umysł, aby «dorosnąć» do Boskiej rzeczywistości”¹⁹. Podkreśla także, że wiara stanowi nową formę łaski w umyśle człowieka²⁰.

¹⁰ Tamże, s. 40.

¹¹ Zob. S. T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, w: *Podręczniki teologii katolickiej*, t. 17, tłum. Aldona Fabiś, Poznań 1998, s. 153.

¹² Zob. tamże, s. 151-152.

¹³ Tamże, s. 157.

¹⁴ G. Verbeke, *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu według św. Tomasza*, „Roczniki filozoficzne” 23 (1975), z. 1, s. 77.

¹⁵ Zob., tamże, s. 79.

¹⁶ Zob. J. Ratzinger, *Doświadczenie a wiara. Uwagi teologiczne na temat podstaw katechezy*, „W drodze” 9 (1980), s. 5.

¹⁷ Zob. J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000, s. 195.

¹⁸ Zob. tamże, s. 196-197.

¹⁹ J. P. Torrell, *Św. Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań-Warszawa 2003, s. 15.

²⁰ Zob. tamże, s. 27-28.

Z kolei G. Vergauwen wiarę pojmuję jako oświecenie rozumu, jako osobistą zgodę, akceptację prawdy pierwszej, posługuje się terminem „egzystencjalnej logiki wiary” w odróżnieniu od „pojęciowej logiki teologii”²¹. W. Giertych w „Fides et actio” uwypukla porządek teologalny, opisując wiarę jako dar Boży, zakładający pokorną dyspozycję umysłu ludzkiego²². M. Mróz w książce „Człowiek w dynamizmie cnoty” ukazuje, że adresatem wiary jest człowiek poszukujący Boga za pomocą intelektu i wolnej woli²³. Zauważa, że „wiara jest niejako skokiem w ciemność, poza granice mądrości i wiedzy ludzkiej, aby przyjąć mądrość i wiedzę Boga, ukrytą w Jezusie Chrystusie”²⁴.

Wspomniani autorzy, do których w niniejszej pracy będziemy się często odwoływać, zgodnie uwypuklają rozumność wiary i zasadność poszukiwania racji na rzecz wiary. Tym samym ich spostrzeżenia okażą się niezwykle pomocne w analizowaniu myśli św. Tomasza z Akwinu na temat racjonalności aktu wiary.

Wspomniano już, że każdy racjonalny akt ludzki stanowi konsekwencję działania wolnej woli i rozumu człowieka. Można więc mówić o racjonalnych aktach człowieka. Podobna zależność istnieje w akcie wiary. Czy jednak racjonalność aktu wiary i racjonalność każdego innego aktu człowieka są tożsame ze sobą? Jeśli nie, należałoby zapytać o specyfikę racjonalności znamionującej akt wiary. Czym ta racjonalność różni się od racjonalności innych czynów?

Problemem badawczym niniejszej pracy będzie zatem rozumienie i specyfika racjonalności aktu wiary w świetle myśli św. Tomasza z Akwinu. W pracy zostanie zastosowana metodologia i cele teologii fundamentalnej. Ponadto, specyfika tej dyscypliny teologii pomoże w przeprowadzeniu logicznego dyskursu, starającego się przede wszystkim ukazać racjonalność aktu wiary na podstawie konkretnych przesłanek ukazanych przez św. Tomasza. Tym samym niektóre zagadnienia (dar wiary, dar pojętności, wiedzy i mądrości), niezwykle istotne z punktu widzenia

²¹ Zob. G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność. Racjonalność teologicznego dyskursu*, „Teofil” 2 (16), s. 25n.

²² Zob. W. Giertych, *Fides et actio*, Warszawa 2012, s. 20n.

²³ Zob. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*. ..., s. 514.

²⁴ Tamże, s. 514.

teologii moralnej, zostaną omówione jedynie pod kątem ich znaczenia dla zasadniczego tematu naszych rozważań – racjonalności aktu wiary.

W celu rozwiązania problemu badawczego, czerpiąc ze średniowiecznych dzieł św. Tomasza z Akwinu, posłuży metoda analityczna, pomocna we właściwej interpretacji tekstu źródłowego. Niemniej, podjęte zostaną także starania odczytywania myśli Akwinaty w szerszym kontekście, uwzględniającym kierunek hermeneutyki refleksyjnej zaproponowany przez P. Ricouera²⁵. Dokonane w wyniku analizy w formie hermeneutyki refleksyjnej obserwacje będą sukcesywnie poddawane systematyzacji i syntezie, owocując pewnymi wnioskami, ale też niejednokrotnie stawiając czytelnika przed problemem otwartym, zachęcającym do dalszych poszukiwań w ramach oddzielnej pracy naukowej.

Praca została ujęta w ramach trzech rozdziałów. W pierwszym z nich akt wiary zostanie ukazany jako akt wpisany w naturę człowieka, stanowiący pomoc we właściwym określeniu celu ostatecznego, dążeniu do niego i pokochaniu go. Św. Tomasz z Akwinu ukazuje, że do osiągnięcia celu ostatecznego człowiek potrzebuje specjalnej łaski, zwanej wiarą²⁶. Dążenie do tego celu to zadanie rozciągnięte w czasie na całe życie doczesne człowieka. Dlatego też wiara zostanie ukazana jako jedna z cnót teologalnych, permanentnie ukierunkowująca na tenże cel. Ponadto, zmierzanie do celu ostatecznego zakłada uprzednie poznanie go. Jednak ludzkie poznanie rozumowe jest aspektowe i bazuje na procesie abstrakcji, więc nie może poznać, bez pomocy wiary, niezłożonego metafizycznie celu ostatecznego. Jakkolwiek, wiara w procesie poznawczym nie wyklucza rozumu, lecz działa razem z nim, stanowiąc odrębny gatunkowo od wiedzy i opinii akt rozumu.

Definiowanie wiary jako aktu rozumu zyskuje uzasadnienie dzięki istnieniu pewnych racji, wskazujących na słuszość tego, w co się wierzy lub komu „daje się wiarę” (tzw. *ratio fidei*). Dlatego też drugi rozdział stanowić będzie analizę poszczególnych etapów na drodze wiary, znamionujących współdziałanie woli i rozumu. Wiara zostanie ukazana w powiązaniu z darami Ducha Świętego, których

²⁵ Szerzej zob. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 98-103.

²⁶ Zob. ScG III, 150.

owocem jest m.in. pewność wiary. Omówione zostanie również zagadnienie światła wiary, które według Akwinaty sprawia, że człowiek dostrzega konieczność wierzenia w prawdy objawione²⁷. Niemniej, światło wiary nie wyczerpuje poznania prawdy, dlatego też człowiek wierząc, dalej rozumuje, czyli poznaje więcej. Dlatego też wiara zostanie również ukazana jako „dar sensu”, oferujący zrozumienie otaczającej człowieka rzeczywistości, nie zatrzymując się na poznawanych treściach wiary, lecz dążąc do przedmiotu wiary: *Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*²⁸.

Trzeci rozdział będzie stanowić próbę analizy Tomaszowego opisu zgody człowieka na wiarę. Dlatego też przedmiotem badań będzie zagadnienie przyzwolenia na wiarę (łac. *assensus*), różniące się od przyzwolenia występującego w odniesieniu do wiedzy (łac. *consensus*). Na kanwie analizy tekstów z „Sumy teologii” przedstawiony zostanie temat pewności, ale również ryzyka wiary – dwóch skrajnych rzeczywistości współistniejących i towarzyszących człowiekowi dającemu przyzwolenie na wiarę, a także zjawisko niewiary i zepsucia wiary – dwóch postaw ludzkich, w których nie nastąpiło przyzwolenie dla wiary na skutek niewłaściwego (albo braku) osądu ze strony rozumu.

Zarysowane zagadnienia nie roszczą sobie pretensji do bycia wyczerpującym studium zagadnienia wiary u św. Tomasza, lecz niejako pierwszym odczytaniem otwartym na kolejne pogłębione badania, które wydobędą niezwykle aktualne i cenne refleksje Mistrza z Akwinu.

²⁷ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5, ad. 1.

²⁸ *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 2, ad. 2.

ROZDZIAŁ I

CZŁOWIEK JAKO *CAPAX FIDEI*: PODSTAWY ANTROPOLOGICZNE AKTU WIARY

Rozważania na temat racjonalności aktu wiary należy rozpocząć od analizy uwarunkowań antropologicznych, które czynią akt wiary racjonalnym. Dlatego w rozdziale pierwszym niniejszej pracy ukazane zostaną trzy podstawowe filary antropologii św. Tomasza z Akwinu. Uwypuklają one potrzebę wiary i ujawniają niezwykle inspirującą wizję człowieka jako bytu otwartego na wiarę (łac. *capax fidei*)²⁹: wiara bowiem bazuje (*supponit*) na naturze ludzkiej, w którą wpisane jest pragnienie prawdy, otwierające człowieka na nowe horyzonty poszukiwania.

Zagadnienie celu ostatecznego zajmuje wyjątkowe miejsce już w samej strukturze „Sumy teologii”: ku niemu bowiem zwraca się człowiek w dynamizmie swej egzystencji. Poprzez liczne argumentacje Akwinata ukazuje, że celem tym jest zawsze osoba Boga³⁰. By jednak osiągnąć cel ostateczny, człowiek potrzebuje daru wiary, która najpierw mu ten cel wskaże, przekona go o słuszności tego celu, da swego rodzaju gwarancję osiągnięcia go w przyszłości³¹ i pomoże w dążeniu do niego. Powyższe zagadnienia zostaną rozwinięte w paragrafie pierwszym.

Aby kierować się ku celowi ostatecznemu, należy najpierw możliwie najlepiej go poznać. Dlatego też w paragrafie drugim zostaną podjęte zagadnienia epistemologiczne, ze szczególnym wskazaniem na ograniczenia ludzkich zdolności poznawczych (zaciemnienie, zaślepienie, tępota, niemoc umysłu)³². Nie sposób tym samym nie wspomnieć o łasce daru wiary, która zapewnia człowiekowi

²⁹ Chociaż św. Tomasz ani razu w swoich dziełach nie zastosował terminu *capax fidei*, to jednak takie ujęcie istoty ludzkiej wynika wprost ze stosowanej przez niego antropologii. Współcześnie wartość takiego ujęcia człowieka uwypukla Katechizm Kościoła Katolickiego. Co prawda stosuje on termin *capax Dei* (człowiek zdolny przyjąć Boga), ale tym samym także zwraca uwagę na transcendencję człowieka i jego zdolność (a zarazem potrzebę) wiary (zob. KKK, 27-49).

³⁰ Zob. ScG III, 17.

³¹ Zob. Hbr 11, 1.

³² Zob. S. Th., II-II, q. 15, a. 2, co.; I, q. 93, a. 8, ad. 3; *In Symbolum Apostolorum*, a. 1, co.; *Catena in Matthaeum*, dedicatio.

tw. *manuductio*, czyli prowadzenie rozumu przez wiarę od rzeczy zmysłowych do nadprzyrodzonych³³.

Skoro rozum dzięki wierze poznaje pewne prawdy nadprzyrodzone, należy ukazać relacje między trzema podstawowymi aktami rozumu, czyli między wiedzą, wiarą i opinią³⁴. Główny czynnik odróżniający powyższe akty stanowi stopień pewności i zaangażowania rozumu. Wnikliwe ukazanie tych różnic, stanowiące główny problem paragrafu trzeciego, a także podjęcie aspektu pewności wiary, podkreślą konieczność opisu wiary jako aktu rozumu.

Tym samym, idąc śladami „Sumy teologii” św. Tomasza, rozważany będzie niezwykle istotny temat zasadności przyjęcia daru wiary. Rzeczywistość daru wiąże się jednak z właściwą wizją człowieka jako bytu, który na otrzymany dar się otwiera i dzięki któremu nie traci nic autentycznie ludzkiego, lecz wręcz przeciwnie, jego zdolności poznawcze doświadczają znaczącego poszerzenia. Tym samym akt wiary jawi się jako akt jak najbardziej ludzki, naturalny, dlatego że wiara daje człowiekowi pewność co do prawdziwości tego, w co wierzy³⁵; daje mu poznanie rzeczywistości nadprzyrodzonej, a także uczestniczenie w niej już w życiu doczesnym³⁶.

³³ Zob. *Rigans montes*; S. Th., II-II, q. 82, a. 3, ad. 2.; II-II, q. 81, a. 7, co.

³⁴ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 5.

³⁵ W świetle powyższych rozważań warto wspomnieć o istnieniu innych prób ukazywania wiary jako racjonalnej, jednak nie w pełni odzwierciedlających treść pojęcia „racjonalność”. Za przykład może posłużyć słynny „zakład Pascala”, według którego „racjonalność” aktu wiary postrzegana była bardziej w kategoriach pragmatycznych i probabilistycznych. („Stawiając na istnienie Boga, ryzykujemy niewiele, bo tylko jedno doczesne życie; jeśli zaś okaże się, iż mamy rację, to zyskamy – wieczne życie i szczęście.”, W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1995, s. 59.)

³⁶ Zob. S. Th., II-II, q. 4, a. 1, co. Św. Tomasz z Akwinu opisuje wiarę jako rzeczywistość zapoczątkowującą w człowieku życie wieczne: „Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhaeremus, ut patet per ea quae supra de felicitate dicta sunt. Podobną myśl przedstawia także Hbr 11, 1: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”. Zob. także J. Salij, *Co znaczy być człowiekiem wierzącym? Ujęcie problemu w świetle nauki świętego Tomasza z Akwinu*, „W drodze” 5 (1988), s. 70.

I.1. Ukierunkowanie człowieka na cel ostateczny

Przedmiotem rozważań poniższego podrozdziału będzie ukierunkowanie człowieka na cel ostateczny (łac. *finis ultimus*), które wiąże się z aktem wiary i współpracy z łaską. Warto zauważyć, że św. Tomasz cel ostateczny opisuje za pomocą różnych określeń. Akwinata podaje następujące definicje: cel ostateczny to pierwszy czynnik w dziedzinie zamierzenia³⁷; jest nim to, poza czym działający niczego nie szuka³⁸; to, w czym rzecz znajduje kres swego pożądania³⁹; to szczęście⁴⁰; to życie wieczne⁴¹; to upodobnienie się do Boga⁴²; to oglądanie Boga w Jego istocie⁴³; to jasne widzenie Pierwszej Prawdy w niej samej⁴⁴; to pierwsze dobro⁴⁵, czyli Bóg⁴⁶. Powyższe bogactwo określeń czy prób definicji może wywołać w czytelniku poczucie braku wewnętrznej jedności, gdyż nie dla każdego człowieka powyższe sformułowania wydają się oznaczać to samo. Jednak w Tomaszowym systemie filozoficznym terminy te są wzajemnie równoznaczne i pokazują, że cel ostateczny nie tylko człowieka, ale także każdego bytu stworzonego, stanowi sam Bóg⁴⁷. Jakkolwiek, należy podkreślić, że do każdego celu można dążyć na dwa różne sposoby. Pierwszy z nich przynależy wszystkim rzeczom stworzonym, które do Boga dążą ze względu na podmiot, w którym zawiera się istota celu ostatecznego⁴⁸. Istotą zaś tego celu stanowi upodobnienie się tej rzeczy do Boga (nabycie Jego dobroci), ale także pragnienie

³⁷ Zob., *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 4, co.

³⁸ Zob. *ScG* III, 2.

³⁹ Zob. tamże, 16.

⁴⁰ Św. Tomasz za Augustynem w: *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7, s.c.

⁴¹ Zob. *S. Th.*, III, q. 60 a. 3 co.

⁴² Zob. *ScG* III, 19.

⁴³ Tamże, 151.

⁴⁴ Tamże, 152.

⁴⁵ Zob. *S. Th.*, I-II, q.1, a. 4, ad. 1.

⁴⁶ Zob. *ScG* III, 17.

⁴⁷ Zob. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 8, co.

⁴⁸ Akwinata w „Sumie przeciw poganom” (III, 2, 16-17) podejmuje ciąg myślowy, w którym pokazuje, że rzeczywiście każdy byt kieruje się na cel ostateczny. Św. Tomasz wykazuje, że każdy czynnik działający działa ze względu na pewien cel i że musi istnieć cel ostateczny (III, 2), który stanowi dobro (III, 16), które to z kolei w sposób najdoskonalszy występuje tylko w Bogu (III, 17).

istnienia, którego źródłem jest sam Bóg⁴⁹. Widać zatem wyraźnie, że to ukierunkowanie na cel ostateczny w bytach nierozumnych dokonuje się mimowolnie.

Za pomocą drugiego sposobu dążyć mogą tylko stworzenia rozumne, które podejmują cel ze względu na osiągnięcie samej rzeczy. Jednak człowiek do dobrowolnego i zarazem świadomego ukierunkowania się na cel ostateczny potrzebuje pomocy, zwanej łaską⁵⁰. Św. Tomasz zauważa, że aby kierować się ku danemu przedmiotowi, najpierw trzeba go poznać. Gdy celem tym jest Bóg, poznanie Go musi być wsparte specjalną łaską⁵¹, gdyż w życiu doczesnym ludzie nie mają widzenia otwartego (pełnego)⁵². Tę specjalną łaską Akwinata nazywa wiarą, która wprowadza człowieka na wyższy rodzaj poznania. Co więcej, dzięki wierze ludzie mogą nie tylko poznawać cel ostateczny, ale także zmierzać ku niemu: w ten sposób wiara staje się podstawowym dynamizmem życia chrześcijańskiego⁵³. Owo zmierzanie wymaga jednak ciągłej asystencji łaski, aż do momentu osiągnięcia celu⁵⁴.

Przywołane definicje celu ostatecznego, choć wskazują na rzeczywistość ponadczasową, to jednak dla konkretnego człowieka w życiu doczesnym wiąże się z czasem, a konkretnie – z przyszłością. Zatem człowiek kieruje się nadzieją na osiągnięcie najwyższego dobra w życiu przyszłym, którym jest życie wieczne. Powyższe zaś stwierdzenie jest niemalże odwzorowaniem określenia wiary zawartego w Liście do Hebrajczyków: „wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”⁵⁵. Po dokonaniu

⁴⁹ ScG III, 19.

⁵⁰ Zob. ScG III, 152. Do nakierowania na cel wystarczy rozumne pożądanie (przyzwolenie woli). Jednak w przypadku celu ostatecznego poruszenie woli nie implikuje dążenia do celu ostatecznego (S. Th., I-II, q. 1, a. 2, co.), który przewyższa naturę ludzką (ScG III, 150).

⁵¹ Zob. ScG III, 150.

⁵² Zob. tamże, 48; 52.

⁵³ Zob. tamże, 150.

⁵⁴ Zob. tamże, 150.

⁵⁵ Hbr 11, 1. Podłożem licznych sporów w kwestii tłumaczenia powyższej definicji był brak zgodności co do jej obiektywnego charakteru. Egzegeza niemiecka przejęła od Lutra subiektywne rozumienie terminu „substancja”, co generowało rozumienie greckiego słowa „elenchos” (dowód, argument) jako wewnętrznego przekonania podmiotu. Tym samym w niemieckich przekładach protestanckich można znaleźć poniższe tłumaczenie: „wiara to mocno trwać przy tym, na co ma się nadzieję, być przekonanym o tym, czego się nie widzi” (SS, 7), czy też „wiara to silna nadzieja osiągnięcia tego, czego się spodziewamy, oraz przekonanie o rzeczach, których się nie widzi” (*List do Hebrajczyków*, oprac. St. Łach, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, red. E. Dąbrowski, t. 10, Poznań 1959, s. 248).

wnikliwej interpretacji powyższego sformułowania⁵⁶ widać wyraźnie, że wiara daje początek wszystkim dobrom wiecznym, ona zapoczątkowuje w człowieku życie wieczne, stanowi, jak określa św. Tomasz, *inchoatio rerum sperandarum*⁵⁷ (antycypację dóbr przyszłych). Z powyższymi wnioskami koreluje także określenie wiary stosowane przez Akwinatę: „wiara jest *habitus* (stałym nastawieniem, sprawnością duszy), dzięki któremu życie wieczne bierze w nas początek, a rozum jest skłonny przystać na to, czego nie widzi”⁵⁸.

Przyjmując definicję rzeczywistości wiary opisaną w Hbr 11, 1 i przejętą przez św. Tomasza, dochodzimy do przekonania, że przez wiarę w człowieku są już obecne rzeczy (jakby w zarodku), których się spodziewa, czyli życie prawdziwe. Z kolei fakt obecności czegoś (w tym przypadku celu ostatecznego) generuje w sposób konieczny pewność jego istnienia⁵⁹. Tym samym wiara ukierunkowuje na cel ostateczny, daje dostęp (prowadzi) do niego, ale przede wszystkim zapewnia o jego istnieniu.

W świetle ostatniego zdania może zrodzić się wątpliwość odnośnie do osób niewierzących. Skoro wiara stanowi rzeczywistość kierującą do celu ostatecznego, czy człowiek bez wiary (niewierzący) również dąży do tego celu? Należy przy tym zauważyć, że człowiek nieposiadający cnoty wiary, jak zaznacza św. Tomasz, może wydedukować istnienie celu ostatecznego, czyli Boga⁶⁰. Skoro jednak poznanie celu przez sam rozum jest narażone na różne niedogodności i przeszkody⁶¹, to także ukierunkowanie na ten cel i dążenie do niego bez wiary jest możliwe, ale wymaga

⁵⁶ Chcąc wykazać obiektywny charakter sformułowania należy przede wszystkim zauważyć, że z samej natury grecki termin *hypostasis*, tłumaczony na łacinę jako *substantia*, określa coś realnie istniejącego, konkretną rzeczywistość, nie zaś pewność, jaką posiada przedmiot o istnieniu tejże rzeczywistości. Tym samym, jeśli przyjąć subiektywne tłumaczenie terminu *elenchos* (łac. *argumentum* – dowód, przekonanie), czyli jako przekonanie podmiotu, wówczas paralelizm, stosowany w konstrukcjach zdaniowych, między pierwszą a drugą częścią zdania nie jest zachowany (zob. *List do Hebrajczyków*, oprac. St. Łach, ..., s. 248-250).

⁵⁷ S. Th., II-II, q. 4, a. 1, co.

⁵⁸ Zob. tamże.

⁵⁹ Zob. SS, 7.

⁶⁰ Zob. ScG I, 3.

⁶¹ Zob. tamże, 4. Św. Tomasz wykazuje, że bez Objawienia niewielu ludzi posiadałoby poznanie Boga (z powodu braku usposobienia do nauki, zabiegania o sprawy doczesne i lenistwa), zdobywanie tych prawd wymagałoby długiego czasu, a rozum ludzki przejawia słabość w tworzeniu sądów. Zob. także S. Th., II-II, q. 2, a. 4, co.

podjęcia większego trudu niż w przypadku osoby wierzącej. Wydaje się zatem, że to właśnie myśląc o osobach niewierzących Akwinata podjął kwestię odmiennego rozumienia celu ostatecznego u różnych ludzi⁶². Według św. Tomasza oczywistym jest, że każdy byt ukierunkowuje się na cel ostateczny⁶³, więc każdy byt rozumny świadomie do niego dąży. Pewne rozróżnienie pojawia się dopiero w kwestii subiektywnego (od strony podmiotu) rozumienia, co stanowi cel ostateczny. Św. Tomasz, powołując się na św. Augustyna, pokazuje, że wszyscy ludzie są zgodni co do celu ostatecznego – jest nim szczęście⁶⁴. Zatem zachodzi powszechna zgodność co do istoty celu. Jednak, jak zauważa dalej, brakuje zgodności w rozumieniu treści terminu „szczęście”. W konsekwencji, jedni celu ostatecznego wypatrują w bogactwach, inni w rozkoszach, pozostali w „innych rzeczach”⁶⁵. Akwinata nie stosuje prostego wnioskowania, ale wydaje się, że właśnie ludzie błędnie pojmujący cel ostateczny są pozbawieni wiary. Osoba niewierząca zatem nie obrała Boga za cel ostateczny. Potwierdza to św. Tomasz pisząc, że „prawidłowy pogląd na cel ostateczny ma ten, kto sądzi o nim bezbłędnie i łączy do niego, jako najlepszego, co zachodzi jedynie u człowieka łaską uświęcającą obdarzonego”⁶⁶.

Powyższe stwierdzenie Akwinaty pokazuje jeden z ważnych aspektów wiary – jej darmowość. Łaska nie zakłada zasługi, ale stanowi rzeczywistość bezwarunkowego obdarowania. To z kolei wykazuje, że cel ostateczny, do którego człowiek dąży przy nieustannym wsparciu wiary, nie jest zasługą (nagrodą) za ludzkie starania i wysiłki, lecz stanowi całkowity dar⁶⁷. Jednak, by człowiek skutecznie zmierzał do celu ostatecznego, istnieje potrzeba przyjęcia wiary sercem⁶⁸. Oznacza to, że wiara istnieje

⁶² Zob. J. Sochoń, *Rozmawiać z nie-wierzącym, ateistą, wyznawcą innych religii!*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 14 (2001), s. 213-214. Autor artykułu wskazuje, że fundamentem dla porozumienia chrześcijanina z nie-wierzącym lub innowiercą jest zgodność na poziomie „prawd racjonalnych, powszechnie zrozumiałych i przyjętych”. Doceniając zdolności poznawcze człowieka w zakresie celu ostatecznego, podkreśla także rolę drugiego człowieka, który w dialogu stara się znaleźć wspólną płaszczyznę porozumienia, m.in. w celu określenia jednakowego celu ostatecznego.

⁶³ ScG III, 17.

⁶⁴ Zob. S. Th., I-II, q. 1, a. 8, s.c.

⁶⁵ S. Th., I-II, q. 1, a. 7, co.

⁶⁶ S. Th., I-II, q. 8, a. 5, co.

⁶⁷ Zob. Rz 1, 17: „A sprawiedliwy żyć będzie dzięki wierze”. Zob. także: Ga 3, 11; Hbr 10, 38.

⁶⁸ Zob. Rz 10, 17.

po uprzednim przyzwoleniu ze strony woli⁶⁹. Jakkolwiek, wola nie pragnie danego przedmiotu, jeśli wcześniej nie zostanie on poznany przez rozum. Dlatego też cel ostateczny w porządku epistemologicznym musi najpierw zaistnieć w rozumie, by potem mógł poruszyć wolę. Ponadto, jak zauważa Akwinata, cel ostateczny występuje w rozumie w postaci cnoty wiary⁷⁰. Dlatego też racjonalność wiary niewątpliwie zakłada działanie ludzkiego rozumu, ale akt wiary wynika nie tyle z działania rozumu (*ex ratione*), ile współdziałania z rozumem (*cum ratione*), oświeconym darem wiary. Dopiero taka współpraca między wiarą a rozumem skutkuje poznaniem celu ostatecznego i ukierunkowaniem na niego.

Należy zaznaczyć, że człowiek dążący do celu ostatecznego przy wsparciu łaską wiary posiada przede wszystkim pewność co do poprawnego rozumienia treści pojęcia „cel ostateczny”. Tym samym, co już wspomniano, nie upatruje tego celu w rozkoszach, bogactwach, czy innych dobrach materialnych⁷¹. Po fazie rozpoznania celu ostatecznego wiara uzdalnia człowieka do ukierunkowania na cel ostateczny i osiągnięcia go. Skutek powyższego działania stanowi szczęście czy stan szczęśliwości. Zatem ukierunkowanie na cel ostateczny wspomagane przez wiarę, czyni człowieka przede wszystkim szczęśliwym. W związku z zasygnalizowaną powszechną zgodnością wśród ludzi, że każdy pragnie szczęścia, warto odwołać się do pojęcia oczywistości. J. Pieper, komentując myśl św. Tomasza, zauważa, że oczywistość stanu rzeczy oznacza jego „jawność, której po stronie podmiotu odpowiada jasne poznanie samego stanu rzeczy”⁷². Przedmiot wiary jest zatem oczywisty *in se* (łac. sam w sobie), ale nie *quad nos* (łac. dla nas, dla człowieka)⁷³. Niemniej pewne przesłanki rozumowe, racje na rzecz wiary, a także wspomniana powszechna zgodność pozwalają mówić o wierze jako akcie racjonalnym.

Z rozważań św. Tomasza można także wydedukować, że cel ostateczny w pewien sposób konstytuuje człowieka, czyli czyni człowieka człowiekiem.

⁶⁹ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 1, co.

⁷⁰ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 7, co.

⁷¹ Zob. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7, co.

⁷² J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, ..., s. 227.

⁷³ Zob. P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków 2013, s. 44-45.

Mianowicie, Akwinata zauważa, iż zróżnicowanie gatunkowe między bytami jest warunkowane właśnie poprzez cel ostateczny⁷⁴. Ponadto, właściwe ukierunkowanie na cel ostateczny (wspomagane wiarą) nie wyklucza dążenia do innych celów. Jak podkreśla Doktor Anielski, wtórne rzeczy pożądane poruszają się ze względu na pierwszy przedmiot pożądania, jakim jest cel ostateczny. Dlatego też nie jest koniecznym, by cały czas myśleć o celu ostatecznym. W konsekwencji jednak, obranie celu ostatecznego za kierunek podążania uniemożliwia pożądanie celu pośredniego, który nie byłby podporządkowany celowi ostatecznemu⁷⁵. Innymi słowy, człowiek dążący do celu ostatecznego jest niejako zdeterminowany do wyboru dobra, gdyż każdy cel pośredni, będący w opozycji do celu ostatecznego, ma za swój przedmiot jakieś zło.

Wspomniane dążenie do celu zakłada pewien rozciągnięty w czasie proces. Całe życie człowieka stanowi kierowanie się na cel ostateczny, którym dla człowieka wiary jest sam Bóg. To właśnie wiara za swój przedmiot obiera prawdę pierwszą, czyli Boga, zaś akt wiary motywowany jest osiągnięciem Boga⁷⁶. Pokazane wyżej wzajemne zazębianie się celu ostatecznego i wiary dowodzi ścisłej wzajemnej zależności tych dwóch rzeczywistości. Cnota wiary stanowi nieodzowne narzędzie w ukierunkowywaniu człowieka na cel ostateczny, nie tylko dlatego, że sama obiera za przedmiot cel ostateczny (Boga), ale także pozwala poznać ten cel i ukochać go.

Dopiero dzięki tym czynnościom może nastąpić pożądanie, skutkujące ukierunkowaniem się na cel. Ponadto, wiara rozumiana jako cnota, zakłada pewne stałe usposobienie, a nie jednorazowy akt zawierzenia. Ponieważ zaś człowiek do celu ostatecznego kieruje się przez całe życie (w sposób pełny osiągnie go dopiero w życiu wiecznym), co czyni go „będącym w drodze” (łac. *in statu viae*), tym samym potrzebuje pewnego permanentnie działającego „narzędzia”, które

⁷⁴ Zob. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 5, co.

⁷⁵ Zob. *ScG* III, 17.

⁷⁶ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 2, co.

przysposabiałoby go do stałego ukierunkowania na ten cel. Dlatego też cnota wiary stanowi najodpowiedniejsze „narzędzie” dla „człowieka w drodze”⁷⁷.

Istotnym poszerzeniem tej refleksji jest odniesienie św. Tomasza z Akwinu do zagadnienia *habitus fidei* (sprawność wiary). Zauważa, że „sprawność wiary skłania umysł człowieka do uznania tego, co przystoi prawdziwej wierze, a nie innym”⁷⁸. Pozbawia się tej sprawności osoba, która odrzuca choćby tylko jedną prawdę wiary, przyjmując pozostałe prawdy „według własnej woli i sądu”⁷⁹. W tym świetle niezwykle interesującym wydaje się spostrzeżenie Akwinaty, że do uznania prawdy pierwszej potrzeba sprawności wiary⁸⁰. Dlatego też posiadanie *habitus fidei* stanowi nieodzowny warunek poznania, ale także zmierzania do celu ostatecznego.

U początku rozważań zwrócono uwagę na szereg określeń, którymi posługuje się św. Tomasz, aby opisać naturę celu ostatecznego. Analizując teksty z „Traktatu o wierze” w „Sumie teologii” (II-II, qq. 1-16) oraz uzupełniając je rozważaniami Akwinaty z „Sumy przeciw poganom” pokazano, że cel ostateczny to sam Bóg i oglądanie Go w Jego istocie⁸¹. Wiąże się z tym konieczność otwarcia na rzeczywistość wiary przez człowieka, który ze swej natury zmierza do celu ostatecznego, a wiara staje się dla niego przewodnikiem na tej drodze. A skoro celem ostatecznym bytów posługujących się umysłem jest „poznanie Boga w sposób umysłowy”⁸², kolejny paragraf stanowić będzie próbę ukazania procesu poznawczego człowieka, w którym rodzi się miejsce dla wiary wspierającej człowieka w lepszym poznaniu Boga.

⁷⁷ Zob. M. Mróz, *Cnota wiary a godność i tożsamość człowieka. Na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o sprawnościach*, w: *Veritas cum caritate – intelligentia cum amore*, red. Cz. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 317: „W koncepcję cnoty (*virtus*), rozumianej przez św. Tomasza z Akwinu jako sprawność (*habitus*) do czynienia dobra, wpisana jest idea drogi”.

⁷⁸ *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 4, ad. 3.

⁷⁹ *S. Th.*, II-II, q. 5, a. 3, ad. 1.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Zob. *ScG* III, 151.

⁸² Tamże, 25.

I.2. Ograniczoność ludzkiego poznania umysłowego w kontekście epistemologii aktu wiary

Św. Tomasz z Akwinu poświęcił wiele miejsca problematyce epistemologicznej w swoich rozważaniach, pokazując jednocześnie ściśle powiązanie ludzkiego poznania umysłowego z potrzebą wiary. Ukazując ogromny potencjał poznawczy człowieka, dostrzega równocześnie niewystarczalność intelektu. Precyzyjna i szczegółowa analiza procesu poznawczego wydaje się być konieczna dla zagadnienia aktu wiary, gdyż bez niej nie sposób dostrzec potrzeby czy konieczności wiary.

Jak podkreślają badacze, teorie gnozeologiczne Akwinaty nie były prostym powtórzeniem dotychczasowych teorii, lecz wносиły istotne *novum* w panoramę ówczesnych poglądów⁸³. Tym, co przede wszystkim wyróżnia tezy św. Tomasza z Akwinu, jest opowiedzenie się za receptywnością poznania, czyli przyjmowaniem przez zmysły danych o badanym przedmiocie, a także łącznością poznania umysłowego ze zmysłowym⁸⁴. Aby ukazać tło antropologiczne aktu wiary, spotkanie łaski i natury, trzeba dokładniej zapoznać się z Tomaszową charakterystyką czynności poznawczej⁸⁵, która ukaze pewne braki poznania rozumowego. Akwinata w obrębie czynności poznawczej wyróżnia i poddaje szczegółowej analizie poznanie przysługujące zwierzętom, człowiekowi, aniołom i Bogu. Ze względu na tematykę pracy, która pyta o racjonalność aktu wiary w „Sumie teologii”, poniższe rozważania ograniczą się głównie do poznania ludzkiego, starając się wytropić potrzebę wiary u człowieka, która otworzy go na pełniejsze niż czysto rozumowe poznanie rzeczywistości.

⁸³ Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 180.

⁸⁴ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2011, s. 316. Przykładem autora polemizującego z jednostronnym (jedynie receptywnym) ujmowaniem teorii poznania Akwinaty jest T. Pawlikowski (w: *Czynność poznawcza według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum” 2 (2006), s. 183-203).

⁸⁵ Akwinata zdecydowanie nadaje sferze poznawczej pierwszeństwo przed sferą postępowania, co w filozofii nowożytnej i współczesnej było często negowane (zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, ..., s. 148).

Według większości komentatorów, poglądy św. Tomasza dotyczące procesu poznania ludzkiego wpisują się w kierunek realizmu poznawczego⁸⁶. Św. Tomasz przyjmuje za Arystotelesem, że każde ludzkie poznanie bierze początek w zmysłach⁸⁷. Stwierdzenie takie wynika z przyjętego wcześniej stanowiska antropologicznego, zakładającego, że człowiek *anima forma corporis est* („dusza jest «siłą formującą» ciała”⁸⁸); zachowuje jedność psychofizyczną, a złożoność z dwóch elementów odpowiada złożoności wszystkich bytów poza Bogiem z możności i aktu (urzeczywistnienia). Ciału odpowiada sfera możności, zaś duszy urzeczywistnienie możności⁸⁹. Z powyższego założenia wynika, że sfera duchowa nie posiada sama z siebie możności poznawania. Warunkiem koniecznym do zaistnienia poznania jest sfera cielesna (narząd cielesny), poprzez którą funkcjonują władze zmysłowe⁹⁰. Stąd wynika jednoznacznie, że fundamentem dla poznania umysłowego jest zawsze poznanie zmysłowe⁹¹. Ponieważ zaś poznanie rozumowe w sensie ścisłym stanowi jeden z etapów poznania umysłowego (etap rozumowania), nie można w żadnym wypadku mówić o jego bezpośredniości, co zostanie poniżej dokładnie ukazane.

Poznanie zmysłowe, które za swój przedmiot obiera jednostki, dokonuje się dzięki władzom zmysłowym, którym Akwinata przyporządkowuje zmysły właściwe, zwane zewnętrznymi, i zmysły wewnętrzne. Jakości zmysłowe, czyli materiał dostarczany przez zmysły zewnętrzne, gromadzone są w pierwszym ze zmysłów wewnętrznych, czyli w zmyśle wspólnym (łac. *sensus communis*), którego zadaniem jest, po pierwsze, dokonanie sądu rozróżniającego, by odróżnić i posegregować doznania oraz, po drugie, uświadomienie sobie samego faktu działania zmysłów⁹². Drugi ze zmysłów wewnętrznych stanowi pamięć bierna (łac. *imaginatio sive phantasia*), której celem jest gromadzenie wyobrażeń, wytworzonych uprzednio przez

⁸⁶ Zob. m.in. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, ..., s. 180-185.

⁸⁷ Zob. *De verit.* q. 2, a. 3, arg. 19: „nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu”.

⁸⁸ J. Ratzinger, *Doświadczenie a wiara*. ..., s. 4. Dwoma najczęściej przyjmowanymi skrajnymi teoriami wobec Tomaszowego hylemorfizmu jest redukcjonizm (człowieka konstytuuje tylko ciało albo tylko dusza) i dualizm (ciało ogranicza duszę; afirmacja pierwiastka duchowego).

⁸⁹ Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, ..., s. 150.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 151.

⁹¹ Zob. *S. Th.*, I, q. 85, a. 3, co.

⁹² Zob. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4, ad. 2.

zmysł wspólny, ale także łączenie w całość poznanych elementów danego przedmiotu. Jednak, by poczynione przez pamięć bierną wyobrażenia czy spostrzeżenia zostały przywołane lub zaktualizowane kiedyś w przyszłości, zachodzi potrzeba działania pamięci czynnej, którą Akwinata przypisuje zarówno zwierzętom, jak i ludziom⁹³. Kolejny zmysł wewnętrzny, jakim jest instynkt, dokonuje, podobnie jak zmysł wspólny, rodzaju sądu. Jednak celem działania instynktu jest nie tyle rozróżnianie doznań, co określenie pożyteczności (szkodliwości) doznań dla danego podmiotu. U zwierząt działanie instynktu (łac. *vis aestimativa*), ze względu na brak poznania umysłowego, jest w zasadzie bezbłędne. Powyższy fakt wykazuje pewne różnice poznawcze w naturze ludzkiej i zwierzęcej. Niemniej jednak, również u człowieka występuje instynkt w formie rozumu szczegółowego (łac. *ratio particularis*), umożliwiając tym samym poznawanie konkretnego bytu jednostkowego⁹⁴.

Poznanie umysłowe, które w przeciwieństwie do poznania zmysłowego, za swój przedmiot obiera powszechniki (łac. *universalia*)⁹⁵, dokonuje się na sposób nieorganiczny i pozostaje zależne od wyników poznania zmysłowego. Stanowi zarazem najdoskonalszy rodzaj poznania osiągalny w porządku przyrodzonym. Za akt poznawczy odpowiadają dwie władze poznawcze – intelekt możliwościowy (łac. *intellectus in potentia*) i intelekt urzeczywistniony (łac. *intellectus in actu*)⁹⁶.

⁹³ Różnica w jej funkcjonowaniu polega na tym, że człowiek, w przeciwieństwie do zwierzęcia, może się nią świadomie posłużyć. Co więcej, dzięki niej człowiek może z elementów „składowanych” w pamięci biernej „tworzyć różne zespoły”⁹³, działając tym samym wyobraźnią twórczą (łac. *phantasia*).

⁹⁴ T. Pawlikowski, *Czynność poznawcza...*, s. 184.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Niektórzy komentatorzy św. Tomasza piszą o intelekcie biernym i intelekcie czynnym, co jednak według S. Swieżawskiego nie ukazuje realnej różnicy tych dwóch władz poznawczych (zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany, ...*, s. 163-164).

Według Akwinaty, u początku życia umysłowego intelekt człowieka stanowi jakby czystą tablicę (łac. *tabula rasa*). Człowiek zatem nie posiada żadnych wrodzonych idei (pojęć), dzięki którym ludzkie poznawanie polegałoby jedynie na przypominaniu sobie tego, co już w intelekcie istnieje. Tym, co staje się dostępne intelektowi, są wyobrażenia powstałe w zmysłach wewnętrznych na podstawie materiału uprzednio dostarczonego przez zmysły zewnętrzne. „Żadnych gotowych pojęć, żadnych idei nie wnosimy na ten świat” (S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany, ...*, s. 165). Jednak w „Kwestiach dyskutowanych o prawdzie” Akwinata wzmiankuje o istnieniu w intelekcie dziecka tzw. *conceptiones univerales*, które są nie tyle ideami czy pojęciami wrodzonymi, ile ogólnymi schematami wrodzonymi, które zaczynają działać pod wpływem zgromadzonego materiału zmysłowego.

Pierwszy etap poznania umysłowego polega na wytworzeniu pojęcia. Wyobrażenia zmysłowe, które należy w odpowiedni sposób przeobrazić za pomocą światła intelektu czynnego, przejmuje intelekt możliwościowy. Przemiana ta jest konieczna ze względu na czasowo-przestrzenny charakter wyobrażeń z jednej strony, oraz nieorganiczność i niematerialność intelektu z drugiej strony. Wyobrażenia, nim zaczną podlegać władzy intelektualnej, muszą zostać odmaterializowane na drodze abstrakcji. Człowiek na tym etapie poznania „wykracza (...) poza materialność i jednostkowość ujmowanego przedmiotu, poznaje jego treść, cechy konieczne i abstrahuje od konkretnego kształtu czy barwy”⁹⁷. Uchwycenie wspólnej treści, istoty rzeczy, skutkuje wytworzeniem pojęcia.

Posiadając pewien zasób pojęć, intelekt zespala pojęcia ze sobą, tworząc sąd orzekający treść pozytywną (orzekanie, że coś jest takie) albo negatywną (orzekanie, że coś nie jest takie); lub sąd egzystencjalny, stwierdzający, że coś istnieje. Tym samym, myśl (sąd) nie stanowi prostej kopii poznawanego bytu, a struktura sądu nie jest prostym odwzorowaniem rzeczywistości⁹⁸. Zależność powyższa spowodowana jest różnicą między sposobem poznawania i sposobem bytowania rzeczy⁹⁹. Na tym etapie intelekt ludzki może dokonać fałszywego sądu, niemającego odpowiednika w rzeczywistości. Łączenie powstałych sądów stanowi najbardziej skomplikowane działanie umysłowe – rozumowanie. W procesie tym analizuje się poszczególne sądy (przesłanki), na podstawie których, opierając się na prawidłach logiki, generowane zostają nowe sądy i wnioski. Również ten etap, z powodu przeprowadzanego dyskursu, narażony jest na poważne uchybienia¹⁰⁰.

Przedstawiona powyżej droga ludzkiego poznawania stanowi skomplikowany i zawiły proces. Rozumność człowieka, jego zdolność poznawania umysłowego sprawia, że jest bytem z pogranicza (*in confinio*)¹⁰¹ świata duchowego i materialnego. To z kolei implikuje potencjał poznawczy, ogromny do tego stopnia, że byt ludzki

⁹⁷ B. Rydzewska-Friedrich, *Czy dualizm bytowej struktury człowieka? (Stanowisko św. Tomasza z Akwinu)*, „Roczniki filozoficzne”, 41 (1993), z. 1, s. 227.

⁹⁸ Zob. G. Verbeke, *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu...*, s. 66.

⁹⁹ Zob. T. Pawlikowski, *Czynność poznawcza...*, s. 190.

¹⁰⁰ Zob. tamże, s. 191.

¹⁰¹ Zob. S. Th., I, q. 77, a. 2.

można określić jako otwarty na nieskończoność¹⁰², gdyż pragnie poznać wszystko. W tym też kontekście Akwinata zauważa, że „intelekt jest w pewien sposób wszystkim”¹⁰³. Jednak ten sam teolog w odniesieniu do działania intelektu stosuje łaciński termin *obumbratio* (zaciemnienie, zamglenie). Powołując się na Augustyna, wskazuje, że obraz Boga tkwiący w umyśle człowieka nieposługującego się rozumem jest „zatarty, jakby zamglony”¹⁰⁴.

Pokrewnymi stanami owego *obumbratio* mogą być dwa inne stany, których kwestię Akwinata podejmuje w „Traktacie o wierze” w „Sumie teologii”: *hebes* (tępota) i *caecitas mentis* (zaślepienie umysłu)¹⁰⁵. O ile tępota stanowi jedynie słabość w poznawaniu dóbr duchowych, o tyle ślepota „umysłu oznacza całkowitą utratę [zdolności] ich poznawania”¹⁰⁶, będąc jednocześnie, wykluczając przypadek ułomności wrodzonej (kalectwa), poważnym zaniedbaniem, ujmowanym w kategoriach grzechu¹⁰⁷. Oczywiście do takiego uchybienia prowadzi szereg innych zaniedbań moralnych, wśród których wspomnieć można o lenistwie intelektualnym, braku zainteresowania sprawami duchowymi czy pysze.

Z reguły jednak człowiek wykazuje zainteresowanie otaczającym go światem, aspiruje do wnikliwego poznawania rzeczywistości, zarówno przyrodzonej, jak i nadprzyrodzonej. Jednocześnie pragnie poznawać całościowo, co w porządku przyrodzonym wydaje się niemożliwym ze względu na aspektowość ludzkiego postrzegania.

Ograniczoność poznania występuje nie tyle na etapie formułowania fałszywych sądów (etapie wtórnym), ile na etapie początkowym, gdy rozum ludzki za przedmiot badań obiera konkretny aspekt. Badając dany byt złożony, podmiot poznający skupia się na poszczególnych przypadłościach, cechach, stanowiących tylko wycinek informacji o nim. Analogicznie rzecz ma się w przypadku większego spektrum

¹⁰² Zob. T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 94.

¹⁰³ ScG III, 59.

¹⁰⁴ S. Th., I, q. 93, a. 8, ad. 3: „Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente, sive haec imago Dei ita sit obsoleta, quasi obumbrata, ut pene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis”.

¹⁰⁵ Zob. S. Th., II-II, q. 15, a. 2, co.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Zob. S. Th., II-II, q. 15, a. 1, ad. 1.

poznawczego. „Poznane przez umysł ludzki prawdy o świecie są cząstkowe i nie stanowią oglądu całości”¹⁰⁸. Poznawana rzeczywistość staje się poznana jedynie fragmentarycznie, wybiórczo, w jakimś konkretnym aspekcie, nigdy jednak całkowicie, komplementarnie. Dlatego też człowiek już na tym etapie jest w stanie dostrzec propozycję i potrzebę wiary, dzięki której może nie tyle sprawniej poznawać, ile mieć „niezachwianą pewność i czystą prawdę o rzeczach boskich”¹⁰⁹.

Pewne ograniczenia w poznaniu umysłowym uwiadcniają się także w zróżnicowaniu poszczególnych ludzi pod względem ich zdolności poznawczych. Przyczyna różnicy w umiejętnościach intelektualnych tkwi w samych podmiotach. Św. Tomasz wyróżnia dwie przyczyny takiego zróżnicowania – odmienny stopień doskonałości intelektu u różnych ludzi oraz różny poziom współdziałania intelektu „ze sprawnościami władz zmysłowych, takich jak wyobraźnia (łac. *virtus imaginativa*), rozum szczegółowy (łac. *cogitativa*) i pamięć (łac. *memorativa*)”¹¹⁰. Pomimo tego, że każdy człowiek posiada powyższe sprawności, nie u każdego w jednakowym stopniu są one przystosowane do współpracy z intelektem w procesie poznawczym¹¹¹. Ponadto, zdaniem Akwinaty, pewien wpływ na zdolności intelektualne wywiera stopień „przystosowania ciała”¹¹² konkretnego człowieka.

Jak wspomniano wyżej, rozum człowieka niedomaga w kwestii poznania Boga. Skoro wszelkie poznanie człowieka bierze początek w zmysłach badających materię, punktem wyjścia w poznaniu Boga muszą być również rzeczy materialne. Rzeczywiście, prawdę tę potwierdzają dwa znane fragmenty Pisma Świętego (Mdr 13, 5; Rz 1, 20)¹¹³. Mistrz z Akwinu, świadomy ograniczoności ludzkiego rozumu, stosuje w swoich rozprawach termin *manuductio* na określenie procesu przeprowadzania rozumu (prowadzenia za rękę) od rzeczy zmysłowych do

¹⁰⁸ T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż*. ..., s. 158.

¹⁰⁹ ScG I, 4.

¹¹⁰ T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż*. ..., s. 193.

¹¹¹ Zob. S. Th., I, q. 85, a. 7, co.

¹¹² Tamże. Św. Tomasz, powołując się na tezę Arystotelesa („Ludzie mający delikatne, wrażliwe ciało wykazują większe zdolności umysłowe”), pokazuje pewne zależności między cielesnością a zdolnościami umysłowymi człowieka, które będą przedmiotem rozważań kolejnego paragrafu.

¹¹³ Mdr 13, 5: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę”; Rz 1, 20: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy”.

rzeczywistości ponadmysłowych czy nadprzyrodzonych¹¹⁴. Nietrudno zauważyć, że owo prowadzenie rozumu za rękę otwiera człowieka na wiarę, co więcej, jest już początkiem wiary, gdyż stanowi wyraz oddania się rozumowi różnej od siebie władzy.

Niemniej jednak, jeśli wykluczyć element wiary, sam fakt badania bytu całkowicie prostego (Boga) za pomocą bytów złożonych (stworzonych) i będących jedynie podobnymi w sposób niedoskonały do swego Stwórcy oraz nieumiejętność, ze względu na *imbecillitas intellectus* (niemoc intelektu)¹¹⁵, odczytywania zawartych w tych bytach informacji o Bogu, generuje niedoskonałość poznania Absolutu¹¹⁶. Aby lepiej dostrzec ułomność poznania ludzkiego, wystarczy odwołać się do kilku wypowiedzi Akwinaty o charakterze apofatycznym¹¹⁷. W świetle tych sformułowań: człowiek może wiedzieć o Bogu tylko to, czym nie jest¹¹⁸; wśród trzech stopni wiedzy o Bogu, najdoskonalszym jest poznanie Go jako nieznanego¹¹⁹, mając świadomość, że Boga człowiek nie zna¹²⁰. Ponadto, Mistrz z Akwinu wspomina o „filozofach, których wysiłki na polu poznania nie doprowadziły do wyjaśnienia bytu nawet jednego komara”¹²¹.

W świetle powyższej apofatycznej perspektywy poznawania Boga, św. Tomasz w „Sumie teologii”¹²² wprawdzie wyjaśnia, że nie tyle Absolut jest niepoznawalny, ile ograniczenie występujące u stworzeń uniemożliwia całkowite poznanie Boga, a dopiero w drugiej kolejności stawia problem sposobu orzekania o Absolucie. W odpowiedzi na postawione pytanie stwierdza, że Boga nie opisują ani pojęcia jednoznaczne (zawierające jedno znaczenie), ani wieloznaczne (różnoznaczne), lecz tylko analogiczne. Te zaś pojęcia, „orzekając o wielu rzeczach, wyrażają różne proporcje, czyli odnoszenia tychże rzeczy do jakiejś jednej”¹²³. Ludzkie mówienie

¹¹⁴ Zob. *Rigans montes*, cap. 1; *S. Th.*, II-II, q. 82, a. 3, ad. 2.; q. 81, a. 7, co.

¹¹⁵ Zob. *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a. 1; *Catena in Matthaeum*, dedicatio.

¹¹⁶ J. Pieper, *Prawda i niepoznawalność. Element negatywny w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Znak” (1961) 89, s. 1511.

¹¹⁷ Zob. T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż*. ..., s. 248-249; 265.

¹¹⁸ Zob. *S. Th.*, prooemium.

¹¹⁹ Zob. *Super Trin.*, I, 2, ad. 1.

¹²⁰ Zob. *De verit.*, 7, 5, ad. 14.

¹²¹ J. Pieper, *Prawda i niepoznawalność*. ..., s. 1510.

¹²² *S. Th.*, I, q. 12.

¹²³ *S. Th.*, I, q. 13, a. 5, co.

o Bogu nie będzie zatem nigdy doskonałe. W jakiejś mierze pozwala ujmować istotę Boga, ale nie pozwala na precyzyjne mówienie o Bogu, o którym można sformułować sądy za pomocą trzech dróg: afirmacji, negacji i przewyższenia. Jednak żadna z nich nie jest w stanie doprowadzić podmiot do istoty Boga¹²⁴. Ludzka mowa o Bogu narażona jest na słabość. Czy zatem należy zaniechać procesu poznawania Absolutu? Czy są jakieś inne sposoby dotarcia do natury Boga?

Św. Tomasz z Akwinu zauważa, że można, posługując się *via eminentiae* (drogą przewyższenia), odkrywać przymioty Boga¹²⁵. Jakkolwiek, lepszy sposób poznania dostarcza rzeczywistość łaski, dzięki której w umyśle mogą powstawać „wyobrażenia lepiej oddające sprawy Boże, niż wyobrażenia otrzymywane od zmysłów ze świata zjawiskowego w sposób naturalny”¹²⁶. Łaskę stanowi samo Objawienie, które mówi wiele o samym Bogu. Ono podaje człowiekowi gotowe prawdy dotyczące dzieł Boga, ale także sięgające samych tajemnic Boga, do poznania których rozum człowieka nie ma wystarczających zdolności¹²⁷.

Jednak by wejść w spektrum tajemnic Boga, człowiek jako stworzenie musi wpięrcw uświadcwić sobie własne ograniczenia poznawcze i brak niezawodnych narzędzi poznawczych w porządku przyrodzonym, a w konsekwencji także brak samowystarczalności i kruchość egzystencjalną. Dopiero taki człowiek może przyjąć postawę pokory, otwarcia się na transcendencję, na sprawy dotyczące wiary i na samą wiarę (człowiek jako *capax fidei*), która poszerza horyzont poznawczy, pozwala widzieć więcej i lepiej¹²⁸ oraz nie poprzestaje na formułach słownych, ale prowadzi do *res*, do samej tajemnicy Boga¹²⁹.

¹²⁴ Zob. *S. Th.*, I, q. 12.

¹²⁵ Zob. *S. Th.*, I, q. 12, a. 12, co.

¹²⁶ *S. Th.*, I, q. 12, a. 13, co.

¹²⁷ Zob. *ScG* I, 5.

¹²⁸ Zob. *S. Th.*, I, q. 12, a. 13, ad. 1.

¹²⁹ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 2, ad. 2: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide”.

I.3. *Cum ratione*: wiara między *opinio* a *scientia*

W poprzednim paragrafie wspomniano o jednym z ważnych czynników wpływających na proces poznawczy człowieka, czyli o uwarunkowaniach moralnych. Ponieważ jakość ludzkiego poznawania zależy także w dużej mierze od dojrzałości rozumowania, w poniższym podrozdziale omówione zostaną relacje między trzema aktami rozumu człowieka – wiarą, opinią i wiedzą – konstytuowanymi głównie przez stopień zaangażowania rozumu, a także stopień pewności co do prawdziwości sądów.

Akwinata w „Sumie teologii” podaje kilka poważnych uchybień, wywierających destrukcyjny wpływ na czynności poznawcze człowieka. Wśród nich można wymienić pychę, lenistwo intelektualne czy po prostu brak zainteresowania sprawami duchowymi¹³⁰. Jednak zagrożenie dla wnikliwego poznania intelektualnego stanowią także grzechy cielesne, a wśród nich przede wszystkim obżarstwo, powodujące tępotę umysłu, i rozpusta, skutkująca ślepotą umysłu¹³¹. Wspomniane przewinienia moralne niekoniecznie muszą pozbawiać możliwości wnikliwego zgłębiania spraw przyrodzonych, choć najczęściej skutecznie utrudniają poszukiwania prawdy¹³². Jakkolwiek, w przypadku spraw nadprzyrodzonych rozum człowieka dotkniętego grzechem (nie tylko którymś z tych wyżej wymienionych) bez pomocy wiary jest pozbawiony pewności co do słuszności tego, co wie lub w co wierzy.

W związku z powyższym należy bliżej przyjrzeć się zagadnieniu pewności wiary (łac. *certitudo fidei*). Pewność ta oczywiście nie ma charakteru pewności występującej w naukach ścisłych, możliwej do udowodnienia za pomocą konkretnego toku rozumowania. Swoje źródło czerpie z powagi samego Boga, o którego

¹³⁰ Zob. T. Halik, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 109. Autor zwraca uwagę, że „dziś najbardziej rozpowszechnionym i jednocześnie najniebezpieczniejszym przeciwnikiem wiary nie jest wojujący ateizm, lecz ateizm masowy, konsumpcyjny, bezmyślny, „oczywisty”, syta, leniwa, ospała bezbożność religijnej obojętności”.

¹³¹ Zob. S. Th., II-II, q. 15, a. 3, co.

¹³² Zob. S. Th., II-II, q. 15, a. 3, ad. 1.

objawieniu się świadczą Pismo Święte i Tradycja Kościoła¹³³. Człowiek osiąga ją głównie poprzez dar pojętności¹³⁴. Jednak droga do uzyskania jej jest bardziej złożona. Dar pojętności, skutkujący doskonałym pojmowaniem, zakłada w swej istocie uprzednie istnienie w człowieku cnoty wiary. Tak ukształtowana przez dar pojętności cnota wiary owocuje *certitudo fidei*¹³⁵. Co ciekawe, św. Tomasz, gdy pisze o pewności w kontekście owocu przyporządkowanego darowi mądrości, pojętności i wiedzy, utożsamia niejako owoc pewności z samą wiarą¹³⁶. Ukazuje tym samym wzajemną nierozłączność dwóch kategorii: *fides* i *certitudo*. Rzeczywiście, jak zauważa Akwinata, bez czegoś „pierwszego przez się pewnego, co by dawało pewność wierze”¹³⁷ zgoda wiary byłaby pozbawiona podstaw. Dlatego też człowiek został wyposażony w bezpośrednie świadectwo apostołów i proroków, a także bezpośrednie widzenie prawdy¹³⁸. Dzięki temu wiara, oprócz pewności, zyskuje drugi przymiot, jakim jest wiarygodność (łac. *credibilitas*). Rzeczy, prawdy wiary, mają miano wiarygodnych, czyli są godnymi, by człowiek przyjął je za prawdziwe i pewne z uwagi na powagę samego Boga, ale również ze względu na oczywistość znaków potwierdzających te prawdy¹³⁹. W uznaniu tej wiarygodności pomocnym okazuje się być światło wiary, które daje możliwość zobaczenia tego, w co się wierzy¹⁴⁰. Tym samym podmiot poznawczy „widzi” konieczność uwierzenia w to, co „ogłada”¹⁴¹. Jaki jednak sposób oglądania ma na myśli Akwinata, skoro nieco wcześniej zaznacza, że nie można równocześnie wierzyć i widzieć?¹⁴²

Człowiek wierzący nie może w życiu doczesnym posiadać *visio beatifica* (widzenie uszczęśliwiające), które św. Tomasz opisuje następująco: „szczęśliwcy

¹³³ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 5, ad. 2. Współcześnie w podobny sposób powyższe dwa depozyty wiary postrzega Sobór Watykański II, który określa je jakby zwierciadłem, w którym „Kościół (...) kontempluje Boga” (DV, 7).

¹³⁴ Zob. S. Th., II-II, q. 8, a. 8, ad. 1.

¹³⁵ Zob. S. Th., II-II, q. 8, a. 8, ad. 2.

¹³⁶ Zob. S. Th., II-II, q. 8, a. 8, ad. 3.

¹³⁷ ScG III, 40. Akwinata powyższą tezę uzasadnia w następujący sposób. Wiara w jakąś prawdę (informację) ma miejsce z powodu przekonania o lepszym stopniu poznania przez nadawcę tej informacji niż jej odbiorcę. Jednak taki ciąg przekazywania nie może przebiegać w nieskończoność. Zachodzi więc konieczność pierwszego ogniwa, które daje pewność co do przekazywanej prawdy.

¹³⁸ Zob. ScG III, 40. Bezpośrednie widzenie prawdy nie przynależy człowiekowi w życiu doczesnym.

¹³⁹ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 4, ad. 2.

¹⁴⁰ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 4, ad. 3.

¹⁴¹ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 4, ad. 2.

¹⁴² Zob. tamże, ad. 2; S. Th., I-II, q. 67, a. 3, co.

znajdują owo potrójne szczęście w Bogu, bo i widzą Go; widząc posiadają Go; trwają w Jego obecności i są w stanie widzenia Go zawsze; a posiadając, rozkoszują się Nim jako swoim ostatecznym celem całkowicie wypełniającym ich pragnienia¹⁴³. Z kolei w doczesności człowiek posiada tzw. *visio fidei*, które również, choć w analogiczny i niedoskonały sposób, pozwala mu dostępować Boga i rozkoszować się nim. Ponadto, mnogość terminologii związanej z zagadnieniem widzenia ukazuje „Thomas-Lexikon”, podając w sumie 51 odmian *visio* występujących w dziełach Akwinaty¹⁴⁴.

Widzenie tego, w co wierzy, człowiek zawdzięcza światłu wiary. Jednak światło to do swego działania angażuje także rozum. Zarówno światło wiary, jak i rozum stanowią konsekwencję uprzednio działającej cnoty (sprawności) wiary, gdyż jej owocem jest *donum intellecti* (dar pojętności, dar rozumu)¹⁴⁵. Daje on „większe zrozumienie i przenikliwość, tak by człowiek mógł oglądać rzeczy z pewnością właściwą rozumowi oświeconemu”¹⁴⁶. Ponadto, pozwala na zgłębianie tajemnic Bożych, na wnikanie w najgłębsze znaczenie prawd wiary, na uznanie przez człowieka tych prawd za wiarygodne¹⁴⁷. Co więcej, uzdalnia człowieka do przyłgnięcia do poznanych prawd całą osobą, z jednoczesnym uznaniem ważności (cennieści) tych prawd dla drugiego człowieka¹⁴⁸. Dlatego też „dar rozumu nie ogranicza się do sfery spekulatywnej, ale (...) dotyczy także sfery działania określonego mianem świadectwa”¹⁴⁹. Związany jest także, na co wskazuje już sama nazwa tego daru, z działaniem rozumu. Tym samym również dar pojętności skłania człowieka do aktu wiary pod wpływem tworzenia pewnego stopnia oglądu prawdy¹⁵⁰, nie redukując jednocześnie aktu wiary do rzeczywistości wiedzy¹⁵¹.

¹⁴³ S. Th., II-II, q. 12, a. 7, ad. 1.

¹⁴⁴ Zob. hasło *visio* w: L. Schütz, *Thomas-Lexikon*, w: *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/tl.html>.

¹⁴⁵ Zob. tamże, S. Th., II-II, q. 8, a. 8, ad. 2.

¹⁴⁶ M. Mróz, *Cnota wiary...*, s. 332.

¹⁴⁷ Zob. tamże, s. 332.

¹⁴⁸ Zob. tamże, s. 332-333.

¹⁴⁹ Tamże, s. 333.

¹⁵⁰ Za słusznością tej hipotezy przemawia także interpretacja M. Mroza, wedle której istnieje działanie doskonalszego od światła wiary światła chwały. „Pozostajemy (...) ciągle jeszcze pod znakiem pewnej zasłony, która przesuwana jest przez światło wiary ku światłu przyszłej chwały”. (*Poznanie Boga a zrozumienie tajemnicy światła. Kilka uwag na kanwie myśli św. Tomasza z Akwinu*, ... s. 97).

Św. Tomasz, rozważając problematykę wiary i wiedzy, wskazuje na podstawowe kryterium rozróżnienia. Mianowicie, wiara, w przeciwieństwie do wiedzy, nie posiada umysłowego oglądu prawdy¹⁵². Ponadto zauważa, że wiedza przewyższa wiarę pod względem jasności poznawania danej prawdy, gdyż opiera się ona na zasadach samych z siebie oczywistych¹⁵³. Dlatego „wiedza odznacza się pewnością, wypływającą ze zrozumienia zasad”¹⁵⁴. Nie przewyższa jednak rzeczywistości wiary pod względem pewności tkwienia przy prawdzie¹⁵⁵. Zależność ta wynika z faktu, że pewność daru wiedzy stanowi dopiero konsekwencję pewności wiary, bazującej na pewności słowa Bożego¹⁵⁶ i będącą wynikiem darmowej łaski¹⁵⁷. Z drugiej jednak strony, wiedza w porządku przyrodzonym ma doskonalszy sposób poznania od wiary¹⁵⁸. Co więcej, prawdy dowiedzione rozumowo (składowe wiedzy) stanowią niejako „wymóg poprzedzający całość wiary”¹⁵⁹, a sama wiedza w formie zewnętrznego przekonywania wręcz przyczynia się do powstania i wzrostu wiary¹⁶⁰. Istnieją zatem wzajemne relacje pomiędzy wiedzą i wiarą, przyczyniające się do doskonalenia obydwu rzeczywistości i wpływające ze wspólnego źródła, jakim jest rozum.

Powyższe rzeczywistości, wiarę i wiedzę, charakteryzuje (znamionuje) przymiot pewności. Tymczasem w ramach procesu poznawczego człowieka mogą być formowane sądy w formie opinii (łac. *opinio*). Ten rodzaj aktu rozumu powstaje w wyniku wyboru jednej z dwóch opcji i uznaniu jej za prawdziwą na zasadzie

Dlatego też „światło chwały to doskonałe objawienie, to pełnia przebywania w Bożej światłości” (Tamże, s. 103).

¹⁵¹ Należy raczej przyznać rację wielkiemu znawcy myśli św. Tomasza, M.-D. Chenu, który wiarę postrzega jako dążącą ku wiedzy: „Mój akt wiary daje początek nienasyconemu i gorącemu poszukiwaniu, zmierzającemu do rozpoznania i osiągnięcia tej Przyczyny, wejścia w posiadanie (...) wiedzy o niej, wiedzy o Bogu jako takim i o Jego ekonomii.” (*Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 40).

¹⁵² Zob. *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 3, co.

¹⁵³ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5, co.

¹⁵⁴ *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 3, co.

¹⁵⁵ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 8, ad 3.

¹⁵⁶ Zob. tamże.

¹⁵⁷ Zob. *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 4, ad 2.

¹⁵⁸ Zob. *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 3, ad 1.

¹⁵⁹ *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5, ad 3.

¹⁶⁰ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 6, a. 1, ad 1. Akwinata jednak wyraźnie sygnalizuje w następnym zdaniu, że „głównym i właściwym sprawcą wiary jest to, co do uznania za prawdę pobudza od wewnątrz”.

założenia, bez konkretnych przesłanek. Opinia charakteryzuje się tym samym niepewnością wyboru, gdyż do dokonania go brakuje argumentów. Dlatego też brakuje jej „mocnego uznania”, czyli pewności, która towarzyszy zarówno wiedzy, jak i wierze¹⁶¹. Brak fundamentu, jaki stanowi pewność, generuje powątpiewanie co do słuszności wyboru i lęk przed niewłaściwym wyborem¹⁶². Wiara co prawda, na podobieństwo opinii, jest również konsekwencją wyboru między dwiema opcjami¹⁶³, jednak ze swej natury pozbawiona jest lęku przed inną opcją, gdyż wybór dokonywany przez wiarę znamionuje pewność¹⁶⁴. Ponadto, akt wiary to „mocne przyłgnięcie do jednej strony”¹⁶⁵, nie zaś „przechylenie się” ku jednej opcji „w oparciu o lichą podstawę dowodową”¹⁶⁶. Właśnie ze względu na podstawę dowodową św. Tomasz przypisuje wiedzy poznanie najpewniejsze. Kolejne miejsce w hierarchii zajmuje wiara, zaś u dołu hierarchii znajduje się akt opiniowania, w obrębie którego Akwinata wyróżnia powątpiewanie, podejrzewanie i przypuszczanie.

W kontekście powyższych zależności zrozumiałe stają się spostrzeżenia św. Tomasza zawarte w „Sumie teologii”¹⁶⁷. Mianowicie, u danego człowieka nie może wystąpić wiara i wiedza jednocześnie o tym samym przedmiocie pod tym samym względem¹⁶⁸. Prawo to wynika z założenia, że wiara zaczyna się tam, gdzie podmiot poznający przestaje widzieć, czyli *de facto* tam, gdzie swój kres osiągają kompetencje wiedzy. Nie przeczy to jednak możliwości, by niektóre prawdy stanowiły dla jednego podmiotu przedmiot wiary, dla drugiego zaś przedmiot wiedzy. Wspomniana pewność wiedzy i wiary jednoznacznie neguje możliwość, by było inaczej, niż to, co się wie lub w co się wierzy. Tym bardziej zatem nie może o tej samej rzeczy, pod tym samym względem, u tego samego podmiotu poznawczego wystąpić naraz

¹⁶¹ Zob. *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 3, co.

¹⁶² Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 4, co.

¹⁶³ Współczesna filozofia i teologia sytuacje najistotniejszych wyborów określa mianem opcji fundamentalnej lub wyboru fundamentalnego, w obrębie którego sytuowana jest także zgoda lub niezgoda na wiarę (Zob. H. Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 44-45; VS, 66).

¹⁶⁴ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 4, co.

¹⁶⁵ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, co.

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5, ad 4.

¹⁶⁸ Mogą wystąpić jednocześnie wiara i wiedza o tej samej rzeczy, ale pod dwoma różnymi względami. Św. Tomasz ilustruje tę tezę na przykładzie Boga: dany człowiek wie, że Bóg jest jeden, lecz wierzy w Tróję Świętą (Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5, ad 4).

opinia i wiara, gdyż ta pierwsza ze swej istoty nie wyklucza możliwości popełnienia błędu w momencie podejmowania wyboru.

Aby jednak w pełni ukazać relacje między wiarą i opinią, należy zauważyć, że obie te rzeczywistości rodzące się z wyboru między dwiema opcjami, w swym załączku (przed wyborem) są otwarte na obie opcje, zaś podczas całego procesu dojrzewania i kształtowania się ich (po wyborze) są otwarte na przeciwieństwo tego, co twierdzą. Spostrzeżenie to pozwala wnioskować, mimo wyraźnej istotowej różnicy między wiarą a opinią, o możliwości dwukierunkowego niejednokrotnego „przechodzenia” danego podmiotu poznawczego w kwestii danej prawdy pomiędzy rzeczywistością opiniowania a rzeczywistością wiary. Z reguły nie jest jednak możliwe takie „przechodzenie” między stanami wiary i opinii a stanem wiedzy¹⁶⁹. Taka możliwość wynika z faktu, że to, co przede wszystkim odróżnia te dwa akty rozumu, stanowi kryterium dojrzałości rozumowania¹⁷⁰. W obrębie podmiotów opiniujących Akwinata wyróżnia powątpiewających, którzy nie skłaniają się ku żadnej opcji¹⁷¹, podejrzewających, którzy „przechylają się raczej na jedną stronę, ale w oparciu o lichą podstawę dowodową”¹⁷², i przypuszczających, którzy skłaniają się ku jednej z opcji i towarzyszy im obawa przed stroną przeciwną¹⁷³. Tym samym, niedojrzałość rozumowania towarzysząca zarówno powątpiewającym, podejrzewającym, jak i przypuszczającym, przyczynia się do podejmowania wyboru bez pewności i z lękiem.

Człowiek wierzący zatem dzieli z opiniującymi tę samą płaszczyznę z powodu braku oczywistości widzenia prawdy (braku oglądu)¹⁷⁴. Poza tą płaszczyzną znajduje się wiedzący, którego poznanie jest doskonalsze dzięki widzeniu prawdy. Jednak

¹⁶⁹ Wyjątek może stanowić sytuacja, gdy człowiek uprzednio wierzył w istnienie Boga, co później dowiódł w wyniku myślenia spekulatywnego.

¹⁷⁰ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, co.

¹⁷¹ Zob. tamże.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Zob. tamże: „Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione, sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit, talis enim consideratio iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti”.

¹⁷⁴ Zob. tamże.

zarówno on, jak i wierzący, charakteryzują się aspektem rozumowania. Wynika to z przyjęcia przez Akwinatę określenia osoby wierzącej jako tej, która, choć jest przekonana (płaszczyzna styczna z opiniującym), dalej rozumuje (płaszczyzna styczna z wiedzącym)¹⁷⁵. Dlatego też aktowi wiary zawsze musi towarzyszyć działanie rozumu. Innymi słowy, według św. Tomasza, nawiązującym do spostrzeżenia św. Augustyna, działanie rozumu (rozumowanie) należy uznać za element konstytutywny aktu wiary: „cechą właściwą wierzącego jest to, by, choć jest przekonany, (dalej) rozumował”¹⁷⁶.

Z tego wynika, że wiara jako akt rozumu oscyluje pomiędzy sferą opinii a sferą wiedzy. Ukazane relacje i określenie osoby wierzącej dowodzą jednak braku możliwości zredukowania aktu wiary do rzeczywistości opinii lub wiedzy. Jak podkreśla św. Tomasz, „akt «wierzyć» odróżnia się od wszystkich aktów rozumu, które dotyczą prawdy i fałszu”¹⁷⁷. I choć akt wiary, który ze swej natury stanowi „przyłgnięcie do jednej opcji”¹⁷⁸, może wydawać się rodzajem aktu opiniowania, to jednak element rozumowania czyniący akt wiary racjonalnym, aspekt pewności, a także perspektywa eschatologiczna¹⁷⁹, przybliżają rzeczywistość wiary (choć nigdy w doczesności jej nie osiągnie) do rzeczywistości wiedzy.

¹⁷⁵ Zob. tamże. Należy jednak uwrażliwić przed niewłaściwą współczesną tendencją postrzegania aktu wiary jako wynik rozumowej kalkulacji dokonywanej przy podejmowaniu mniej istotnych decyzji (Zob. T. Halik, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, ..., s. 201).

¹⁷⁶ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, co.: „Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet, et per hoc distinguitur”.

¹⁷⁷ Tamże.

¹⁷⁸ Tamże.

¹⁷⁹ Wiara wygasa wraz ze śmiercią człowieka. W życiu wiecznym przedmiot naszej wiary (Bóg) będzie przedmiotem wiedzy, gdyż człowiek pozna Go doskonale.

ROZDZIAŁ II

RATIO FIDEI: WIARA A „PRÓG ZROZUMIAŁOŚCI”

Po ukazaniu w poprzednim rozdziale człowieka jako podmiotu otwartego na dar wiary, warto bliżej przyjrzeć się całej „drodze” przemierzanej przez człowieka zdążającego do wiary i wzrastającego we wierze. Rozdział drugi będzie stanowił próbę przedstawienia drogi wiary w formie możliwie najprostszych etapów, często niezauważalnych dla człowieka dokonującego aktu wiary. Wnikliwa analiza umożliwi przede wszystkim wskazanie pewnych prawideł, którym podlega dar wiary.

Z kolei analiza poszczególnych etapów pozwoli na dokładniejszą refleksję nad samą istotą wiary, jej znaczenia jako cnoty; na wykazanie odrębności cnoty wiary od daru Ducha Świętego. W pierwszym paragrafie tego rozdziału zostanie podjęta analiza zagadnienia harmonii istniejącej między wolą a rozumem. Współdziałanie wiary i rozumu staje się nieodzowne na drodze wiary ze względu na brak oczywistości prawdy o rzeczach nadprzyrodzonych. Niemniej jednak, w powiązaniu z dwiema innymi cnotami teologicznymi, wiara jako akt rozumu nie zostaje pozbawiona możliwości głębszego zrozumienia świata, a uwierzenie ze względu na brak oczywistości (w ujęciu *quad nos*) staje się zasługą.

Zdolność rozumienia świata wiara zawdzięcza przede wszystkim światłu wiary, którego natura stanowić będzie przedmiot badań paragrafu drugiego. Pomimo istnienia światła przyrodzonego (światła rozumu), człowiek pozostaje jednak „ograniczony” w pewnej przestrzeni poznawczej, do przekroczenia której, do spojrzenia „inaczej”, nieodzownym elementem staje się światło wiary.

Ostatni paragraf przedstawi działanie rozumu naturalnego, ukaże zależności i różnice pomiędzy prawdą wiary a prawdą rozumu pod względem przedmiotu i sposobu poznania. Ponadto, uwypukli zagadnienie prawd tzw. *revelabilia*, których zgłębianie drogą rozumową umożliwia osiągnięcie treści niektórych prawd wiary.

Cały rozdział ukaże zatem drogę wiary jako możliwość uzyskania przez człowieka lepszego, głębszego zrozumienia otaczającej go rzeczywistości, a także wskaże na zagadnienie tzw. *ratio fidei*, czyli pewnych konkretnych racji, które choć są niewyczerpujące, jednak przemawiają za wiarą i pozwalają osiągnąć „próg zrozumiałości”.

II.1. Harmonia woli i rozumu a teologalna cnota wiary

W „Sumie teologii” św. Tomasza można spotykać się z różnymi określeniami związanymi z rzeczywistością wiary. Wydaje się, że dość trudno wyraźnie wskazać granicę między wiarą a cnotą wiary, a tym samym ściśle kryteria, które pozwoliłyby zakwalifikować poszczególne przypadki jako przykłady wiary lub jako cnoty wiary. Niemniej jednak Akwinata wzmiankuje o pewnych różnicach, które uwidaczniają się w powiązaniu z nadzieją i miłością. Mianowicie, „wiara (...) w stosunku do tych rzeczy, które podlegają władzy człowieka, nie jest cnotą”¹⁸⁰. Jest nią dopiero wiara w odniesieniu do tych prawd, które przewyższają możliwości poznawcze ludzkiej natury¹⁸¹. Innymi słowy, cnotą nie jest wiara w oparciu o ludzkie rozumowanie, ale jest nią wiara w oparciu o Bożą prawdę¹⁸². Co więcej, wiara, podobnie jak nadzieja, może istnieć bez miłości, ale status cnoty zyskuje dopiero, gdy występuje wraz z nią, gdyż każda cnota zakłada nie tylko pełnienie dobrych uczynków (przedmiot), lecz również dobre wypełnianie tych uczynków (intencja)¹⁸³. Miłość z kolei ze swej natury kształtuje władze wolitywne. Dlatego też podmiotem doskonalonym przez nią jest wola, której to doskonałość stanowi czynnik wymagany do zaistnienia cnoty wiary¹⁸⁴. W przeciwnym wypadku, mówić należy o tzw. wierze nieożywionej, której nie można przypisać statusu cnoty teologalnej¹⁸⁵.

Wydaje się zatem, że wiarę należy badać przede wszystkim w perspektywie cnoty współpracującej także z darem pojętności. Dlatego też podejmując w całej pracy zagadnienie aktu wiary, nie sposób pominąć omówienie rzeczywistości daru pojętności i owocu wiary (pewności), które towarzyszą aktowi wiary, a które również znamionuje cecha racjonalności.

Podjmując próbę opisu wiary jako cnoty teologalnej należy przede wszystkim cnotę wyodrębnić od darów Ducha Świętego – daru pojętności i daru wiedzy. Kwestii

¹⁸⁰ S. Th., I-II, q. 62, a. 3, ad. 2.

¹⁸¹ Zob. tamże.

¹⁸² Zob. S. Th., II-II, q. 4, a. 5, ad. 2.

¹⁸³ Zob. S. Th., I-II, q. 65, a. 4, co., ad. 1.

¹⁸⁴ Zob. S. Th., II-II, q. 4, a. 5, co.

¹⁸⁵ Zob. S. Th., II-II, q. 4, a. 5, ad. 3.

tej Akwinata poświęca sporo uwagi, zwłaszcza w zagadnieniu ósmym i dziewiątym „Sumy teologii” *Secunda Secundae*¹⁸⁶. Warto już na początku tej analizy zaznaczyć, że św. Tomasz ukazuje wzajemne relacje pomiędzy cnotami teologalnymi i kardynalnymi a darami Ducha Świętego¹⁸⁷. Stopień wzajemnych uwarunkowań między powyższymi rzeczywistościami uwidacznia konieczność koherentnego podejścia do problematyki cnót i darów¹⁸⁸. Przekonuje o tym współcześnie S. T. Pinckaers zauważając, że „zdaniem św. Tomasza żadna cnota nie może dokonać doskonałego dzieła bez pomocy Ducha Świętego”¹⁸⁹.

Jak wyżej wspomniano, kwestii daru pojętności św. Tomasz poświęcił całe zagadnienie „Sumy teologii”¹⁹⁰. Odrębność istotową cnoty wiary i daru pojętności sugeruje pytanie postawione już w artykule drugim: „czy dar pojmowania może współistnieć z wiarą?”¹⁹¹. W następnym artykule Akwinata wskazuje, że dar pojmowania nie tylko odnosi się do wiary, ale także do tego, co jest z wiarą powiązane¹⁹². Tym samym dar pojętności obejmuje nie tylko sferę poznawczą, ale także sferę działania człowieka. Zauważa również, że „dar pojmowania i wiara nie mają tego samego przeznaczenia” (łac. *finis*)¹⁹³, gdyż wiara przyjmuje jako prawdę to, co zostaje podane do wierzenia, natomiast dar pojętności umożliwia pojmowanie (rozumienie) prawdy podanej do wierzenia¹⁹⁴. W kontekście powyższego rozróżnienia zrozumiałym staje się fakt, że „dar pojmowania oświeca umysł człowieka, by poznał

¹⁸⁶ Zob. także S. Th., I-II, q. 113; II-II, qq. 45-46.

¹⁸⁷ Zob. K. Samul, P. Roszak, *Siedem darów Ducha Świętego*, w: *Dary Ducha Świętego. Materiały z ćwiczeń. Teologia moralna*, red. M. Mróz, Toruń 2001, s. 54-60.

¹⁸⁸ Zob. S. T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina...*, s. 201: „Dla Doktora Anielskiego, cnoty i dary stanowią razem strukturę życia chrześcijańskiego. Jeśli chcemy mu być wierni, nie możemy oddzielać cnót i darów”.

¹⁸⁹ S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 406.

¹⁹⁰ Zob. S. Th., II-II, q. 8.

¹⁹¹ S. Th., II-II, q. 8, a. 2.

¹⁹² Zob. S. Th., II-II, q. 8, a. 3, co.: „Donum intellectus non solum se habet ad ea quae primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quae ad fidem ordinantur. Operationes autem bonae quendam ordinem ad fidem habent, nam fides per dilectionem operatur (...). Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur; sed inquantum in agendis regulamur rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis (...) inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur”.

¹⁹³ S. Th., II-II, q. 8, a. 5, ad 3: „Sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis, quae non potest esse circa finem nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de intellectu et fide”.

¹⁹⁴ Zob. tamże.

tę prawdę nadprzyrodzoną, ku której winna zmierzać wola poprawnie nastawiona”¹⁹⁵. Co więcej, dar pojętności ubogaca człowieka zdolnością wnikania w głębię prawd podanych do wierzenia¹⁹⁶. Dlatego też „do wiary (...) należy uznać prawdę, do daru zaś pojętności należy wnikać umysłem w uznane prawdy”¹⁹⁷. Św. Tomasz wyjaśnia, że wiara, przyjmuje to, co zostało podane do wierzenia, zaś dar pojętności przenika przyjęte treści intelektem, czyli je pojmuje. W związku z tym powiązuje dar pojętności z Jezusowymi słowami: „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”¹⁹⁸, co św. Tomasz uzasadnia krótką wypowiedzią: „pojmwanie przystoi czystym serca; oni to czystym okiem mogą oglądać to, czego oko nie widziało”¹⁹⁹.

Jeśli przyjmie się powyższe rozgraniczenie kompetencji pomiędzy aktem wiary a darem pojętności²⁰⁰, można wskazać na pewne podobieństwo do koncepcji wiary pojmowanej jako „skok w ciemność”²⁰¹. Okazuje się jednak, że kluczem do właściwego zrozumienia Tomaszowego systemu wiary jest rozróżnienie dwóch pojęć: pojmowania (pojętności) jako aktu rozumu i daru pojmowania jako nadprzyrodzonego światła będącego natchnieniem Bożym²⁰². Ściśle rzecz ujmując, wiara z reguły nie poprzedza czynności intelektu – pojmowania²⁰³. Najpierw rozum poznaje w pewnym niedoskonałym stopniu treści wiary, by następnie wolą przyłgnąć do prawdy w nich zawartych²⁰⁴. Jednakże, doskonałość pojmowania, za którą odpowiedzialny jest głównie dar pojętności, ale także dar mądrości i wiedzy²⁰⁵, w porządku chronologicznym występuje dopiero po wierze ujmowanej w kategorii cnoty²⁰⁶. Natomiast „darowi pojętności odpowiada, jako swój owoc, wiara, tj. pewność wiary; jako zaś owoc końcowy, dalszy owoc, odpowiada mu radość, która dotyczy woli”²⁰⁷.

¹⁹⁵ S. Th., II-II, q. 8, a. 4, co.

¹⁹⁶ Zob. S. Th., II-II, q. 8, a. 6, co.

¹⁹⁷ S. Th., II-II, q. 8, a. 6, ad. 2.

¹⁹⁸ Mt 5, 8.

¹⁹⁹ S. Th., II-II, q. 8, a. 7, s.c.

²⁰⁰ Zob. tamże, a. 8, ad. 1.

²⁰¹ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2011, s. 74.

²⁰² Zob. S. Th., I-II, q. 68, a. 2, co.

²⁰³ Zob. S. Th., II-II, q. 8, a. 8, ad. 2.

²⁰⁴ Zob. S. Th., II-II, q. 2, a. 1, co.

²⁰⁵ Zob. S. Th., II-II, q. 8, a. 8, ad. 3.

²⁰⁶ Zob. S. Th., II-II, q. 8, a. 8, ad. 2.

²⁰⁷ S. Th., II-II, q. 8, a. 8, co.

Powyższe ujęcie wzajemnych relacji cnoty wiary, daru pojętności oraz pewności wiary bardzo wyraźnie dowodzą racjonalności samego aktu wiary. Niemniej, należy wspomnieć o dwóch innych darach współpracujących z cnotą wiary, odpowiedzialnych za formowanie poprawnego sądu wskazującego na słusność przyjęcia danych prawd. *Donum scientiae* (dar umiejętności) przede wszystkim uzdalnia człowieka do należytego wyboru, co należy wiedzieć, a w co powinno się wierzyć²⁰⁸. Pomaga także w formowaniu sądów w odniesieniu do prawd objawionych²⁰⁹. Z kolei *donum sapientiae* (dar mądrości) „przeobraża cnotę wiary w przestrzeni kontemplacyjnego rozumowania, przepojony jest porywem miłości”²¹⁰. Pozwala także dostrzegać znaki Bożej miłości w otaczającej człowieka rzeczywistości oraz wzmacnia zdolność kochania, doskonali człowieka w miłości nadprzyrodzonej²¹¹.

W Tomaszowym ujęciu akt wiary nie wprost polega na pomocach rozumu, który jedynie w załączku daje człowiekowi pojęcie o prawdach przyjmowanych wiarą. Jednakże po tzw. zgodzie na wiarę (przyzwoleniu ze strony woli), po zaistnieniu cnoty teologalnej wiary²¹², otwiera się pole działania dla daru pojętności, którego owocem jest pewność wiary²¹³. Skoro zaś człowiekowi gwarantuje się zapewnienie o słusności danego aktu, akt ten zyskuje cechę racjonalności. Aplikując tę zasadę do przypadku aktu wiary, można mówić o racjonalnym aspekcie aktu wiary²¹⁴.

Aby posiadać właściwe pojęcie racjonalności warto odwołać się do „Thomas-Lexikon”, który wskazuje na sześć głównych grup znaczeniowych terminu *rationalis* (racjonalny)²¹⁵. Przede wszystkim Akwinata słowo „racjonalny” rozumie jako rozsądny, sensowny, będący rozsądną naturą; będący rozsądkiem, dotyczący rozsądku; rozpoznawalny rozsądkowo (możliwy do poznania rozsądkiem);

²⁰⁸ Zob. tamże, q. 9, a. 1, co.

²⁰⁹ Zob. M. Mróz, *Cnota wiary...*, s. 334.

²¹⁰ Tamże, s. 335.

²¹¹ Zob. tamże, s. 335.

²¹² Zob. S. Th., II-II, q. 19, a. 9, ad. 4. Św. Tomasz ujmuje cnoty teologalne jako źródła darów Ducha Świętego.

²¹³ Zob. S. Th., II-II, q. 8, a. 8, co.

²¹⁴ Zob. hasło *rationalis* w: L. Schütz, *Thomas-Lexikon*, w: *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/tl.html>.

²¹⁵ Zob. tamże.

rozpoznawalny rozsądkowo w dosłownym i węższym znaczeniu tego słowa; możliwy, nadprzyrodzenie wyobrażalny. Ponadto, by ukazać lepiej znaczenie racjonalności, warto odwołać się do rzeczownika *rationatio*, rozumianego w systemie Tomaszowym jako czynność rozsądku poznania naukowego, wnioskowania, dyskursu, wyciągania wniosków, naukowego poznania, ale także synonim kalkulacji, czy obliczeń²¹⁶.

Przywołana cecha konstytutywna aktu wiary uwidacznia się już w samym określeniu osoby wierzącej jako tej, która choć jest przekonana (przekonanie to akt rozumu, „nakłoniętego ku prawdzie przez wolę”²¹⁷), dalej rozumuje²¹⁸. Powyższa próba zdefiniowania rzeczywistości wiary, zaczerpnięta przez Akwinatę od św. Augustyna, ukazuje problem dwóch wzajemnie zależnych płaszczyzn – wiary i rozumu²¹⁹. Okazuje się, że mimo licznych starań ze strony filozofów i teologów starożytności i średniowiecza, pomimo znanej już w tym czasie średniowiecznej maksymy *fides quaerens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia), dopiero św. Tomasz w XIII w. podejmie zakończoną sukcesem próbę ukazania rzeczywistej harmonii między tymi dwiema sferami.

Akwinata, chcąc uwypuklić „symfonię” wiary i rozumu²²⁰, podaje jeden główny, ale w swej istocie bardzo ważny argument: powołuje się na źródło istnienia obydwu rzeczywistości, którym jest sam Bóg. Jan Paweł II, nawiązując do myśli św. Tomasza, zauważył, że „skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu

²¹⁶ Zob. tamże, hasło *rationatio*.

²¹⁷ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, ad. 3: „Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum”.

²¹⁸ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, co.: „Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet”.

²¹⁹ Na przestrzeni wieków wiele miejsca w dyskursie filozoficzno-teologicznym poświęcono zagadnieniu relacji między rozumem a wiarą człowieka. Wiele myślicieli nie potrafiło ukazać harmonii między tymi dwiema płaszczyznami, popadając nierzadko w skrajne przewartościowania. W konsekwencji wytworzyły się w teologii i filozofii dwa ogólne kierunki: fideizm (przewartościowanie roli wiary) i racjonalizm (przewartościowanie roli rozumu).

²²⁰ Temat symfonii także między wiarą a rozumem podejmuje H. U. Balthasar w *Prawda jest symfoniczna* (Poznań 1998): „To, że prawda chrześcijańska jest symfoniczna, jest zatem być może czymś najbardziej koniecznym, co należy dzisiaj głosić i wprowadzać w czyn. Symfonia nie oznacza bynajmniej ekliwej, pozbawionej napięć harmonii” (s. 11).

pochodzą od Boga (...) to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać”²²¹. Wnikliwą analizę tego problemu św. Tomasz podjął w „Sumie przeciw poganom” (I, 7 i 8).

Aby dotrzeć do źródeł wskazujących na „symfonię” wiary i rozumu, należy rozważyć pierwsze rozdziały „Sumy przeciw poganom”. Św. Tomasz w dwóch rozdziałach (I, 3-4) wskazuje, że istnieją pewne prawdy wiary, które można osiągnąć także rozumem przyrodzonym. Z tego faktu wynika, że przynajmniej w przypadku niektórych prawd wiary, których prawdziwość może zgłębić zarówno wiara, jak i rozum²²², wiara i dyskurs rozumowy owocują tymi samymi wnioskami – odkryciem prawdy. Oczywiście istnieją też takie „prawdy intelektualne o Bogu (...), które całkowicie przewyższają siły rozumu ludzkiego”²²³. Jednak już w przypadku pierwszej kategorii – prawd wiary odkrywanych przez rozum przyrodzony – bez pomocy wiary, jak zauważa Akwinata, niewielu ludzi poznałoby Boga. Co więcej, poznawanie to wymagałoby wiele czasu i byłoby narażone na liczne błędy²²⁴. Dlatego też słuszną zależnością jest współpraca rozumu i wiary, a dokładniej – pomoc wiary rozumowi, gdy ten uświadamia sobie ograniczoność własnych możliwości poznawczych.

Św. Tomasz jasno stwierdza, że „prawda wiary chrześcijańskiej przewyższa siły rozumu”²²⁵. Zastosowana w powyższym stwierdzeniu liczba pojedyncza przywołuje na myśl prawdę pierwszą, czyli samego Boga, który ze względu na swą metafizyczną prostotę przekracza zdolności poznawcze rozumu posługującego się poznawaniem aspektowym. Uwidacznia się zatem potrzeba wsparcia rozumu przez poznanie wiary. Dlatego też można mówić o pewnej harmonii wiary i rozumu. Z jednej strony, harmonię tę konstytuuje czynnik negatywny – niemożliwość istnienia sprzeczności między prawdą posiadaną przez rozum z samej jego natury, której twórcą jest Bóg²²⁶, a którą to prawdę znamionuje cecha „najprawdziwszej”²²⁷; a prawdą wiary

²²¹ FR, 43.

²²² Do tych prawd św. Tomasz zalicza m.in. fakt istnienia Boga Jedyne (zob. ScG I, 3).

²²³ ScG I, 3.

²²⁴ Zob. ScG I, 4.

²²⁵ ScG I, 7.

²²⁶ Zob. tamże.

²²⁷ Zob. tamże: „Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare”. Akwinata podaje także inne, dla poniższej pracy mniej istotne, argumenty wykluczające możliwość sprzeczności między prawdą rozumu a prawdą wiary.

zawartą w Objawieniu, czyli potwierdzoną przez samego Boga²²⁸. Z drugiej zaś strony, charakteryzuje ją aspekt pozytywny. Mianowicie, rozum ludzki, poznając rzeczywistość zmysłową, jest w stanie opracować pewne argumenty o charakterze dużego stopnia prawdopodobieństwa na potwierdzenie prawdy wiary²²⁹. „Chociaż (...) tego rodzaju argumenty są słabe, to jednak jest pożyteczne, by rozum ludzki w nich się ćwiczył”²³⁰. Tym samym słuszna wydaje się być analogia poczyniona przez Jana Pawła II komentującego św. Tomasza: podobnie jak łaska bazuje na naturze i ją udoskonala²³¹, „tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali”²³². Okazuje się zatem, że pomoc świadczona przez wiarę i rozum jest obustronna²³³. Obie te sfery wzajemnie się doskonalą i służą wsparciem. Dlatego też można przyjąć określenie wiary jako „czynności myśli”²³⁴.

Dopiero na kanwie rozważań na temat harmonii wiary i rozumu pojawia się z całą swą rozciągłością zagadnienie zasługi wiary (łac. *meritum fidei*). Skoro rozum okazuje się tak znaczną pomocą dla wiary, to na czym polega zasługa wiary?

Według Akwinaty każdy akt człowieka może być zasługujący, o ile akt ten podlegał wolnej woli i był skierowany ku Bogu²³⁵. Do takiego aktu można zaliczyć również akt wiary²³⁶. Dlatego też, gdyby człowiek posługiwał się jedynie rozumem w celu wykazania prawdziwości wiary za pomocą ścisłych dowodów, wówczas nie byłoby miejsca dla zasługi wiary²³⁷. Jako argument na poparcie swojego stanowiska św. Tomasz odwołuje się do definicji wiary jako przyświadczenia (do którego motywuje posłuszeństwo Bogu), temu, czego się nie widzi²³⁸. Zasługa wiary zaś

²²⁸ Zob. tamże.

²²⁹ Zob. ScG I, 9.

²³⁰ Tamże.

²³¹ Zob. S. Th., I, q. 1, a. 8, ad. 2.

²³² FR, 43.

²³³ Tamże: „Wiara zatem nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność”. W poprzednim akapicie wykazano, że także wiara służy pomocą rozumowi.

²³⁴ Tamże.

²³⁵ Zob. S. Th., II-II, q. 2, a. 9, co.

²³⁶ Akt wiary od innych aktów człowieka wyróżnia uprzednie poruszenie łaską Bożą (zob. S. Th., II-II, q. 2, a. 9, co.).

²³⁷ Zob. S. Th., I, q. 1, a. 8, ad. 2.

²³⁸ Zob. S. Th., III, q. 7, a. 3, ad. 2.

maleje wraz z zanikaniem istoty wiary²³⁹. W konsekwencji, wiara zostaje całkowicie pozbawiona zasługi dopiero wtedy, gdy człowiek zostaje „uposażony” w taki dowód, który o przedmiocie wiary daje wiedzę²⁴⁰. Dopóki człowiek nie ma do czynienia z wiedzą odnośnie do przedmiotu wiary, dopóty przynależy mu zasługa płynąca z wiary.

W celu doprecyzowania nauczania św. Tomasza w kwestii zasługi wiary należy jednak przede wszystkim odwołać się do „Traktatu o wierze” w „Sumie teologii”. Kluczowym wydaje się być stwierdzenie, że „akt wiary o tyle może być zasługujący, o ile zależy od woli nie tylko posługującej się [wszystkimi władzami], ale także wpływającej na samo przekonanie [rozum]”²⁴¹. Tym samym, jeśli rozum w swoim działaniu poprzedza wolę w taki sposób, że brakuje woli skorej do uwierzenia (akt wiary podjęty zostaje tylko pod wpływem rozumu), wówczas zasługa z uwierzenia zostaje pomniejszona²⁴². Powyższa zależność wydaje się być oczywista, gdyż człowiek winien przyjąć prawdy wiary dla powagi Boga²⁴³. Inaczej sytuacja przedstawia się w przypadku, gdy działanie rozumu stanowi następstwo woli. Wówczas rozum niejako w naturalny sposób po uwierzeniu w prawdę (mocą woli) rozmyśla nad nią. Istota wiary nie zostaje naruszona, więc zasługa z wiary nie pomniejsza się²⁴⁴. Podobnie dzieje się, gdy człowiek posiada co prawda dowód rozumowy odnośnie do danej prawdy wiary, ale i tak wierzy dla powagi samego Boga²⁴⁵. Jednak Akwinata stwierdza, że przeważnie racje popierające wiarę nie są dowodami w sensie ścisłym (pokazują jedynie, że to, w co się wierzy, nie jest niemożliwe)²⁴⁶, zaś pojedyncze racje ściśle dowodowe (tzw. wymagalniki poprzedzające wiarę) zacierają istotę wiary, ale nie pomniejszają miłości czyniącej

²³⁹ Zob. *S. Th.*, III, q. 36, a. 1, co.: „Bo gdyby narodzenie Chrystusa stało się jawne dla wszystkich poprzez widoczne znaki towarzyszące narodzonemu Chrystusowi, to zniknęłaby istota wiary, która (...), jest «przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych» (Hbr 11,1)”.

²⁴⁰ Zob. *S. Th.*, III, q. 55, a. 5, ad. 2.

²⁴¹ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 10, co.

²⁴² Zob. tamże.

²⁴³ Zob. tamże.

²⁴⁴ Zob. tamże.

²⁴⁵ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 10, ad. 1. Powyższa uwaga stanowi kolejny argument na rzeczywiste istnienie harmonii między wiarą a rozumem. Gdyby odkrycie prawd wiary za pomocą rozumu przyrodzonego automatycznie niwelowało zasługę płynącą z wiary, wówczas można byłoby mówić o dychotomii między sferą wiary i rozumem.

²⁴⁶ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 10, ad. 2.

wolę skora do uwierzenia w to, co nieoczywiste. W konsekwencji, również w tej sytuacji zasługa wiary nie maleje²⁴⁷.

Systematyzując spostrzeżenia Akwinaty na temat zasługi płynącej z wiary, należy powrócić do pytania o motywy, dla których człowiek czyni akt wiary. Św. Tomasz wyraźnie odpowiada, że w celu dostąpienia zasługi wiary trzeba uwierzyć dla powagi samego Boga²⁴⁸. Więc akt wiary dotyczy pewnych prawd wiary, ale pierwszorzędym jego przedmiotem nie są formuły, lecz rzecz (łac. *res*).

Rozważania tego paragrafu zostały rozpoczęte od próby określenia cnoty wiary. Wskazano, że ważnym kryterium warunkującym doskonałość cnoty wiary jest nie tylko dar łaski, ale także doskonałość ze strony woli człowieka²⁴⁹, zakładająca pewien wysiłek człowieka we wzrastaniu w cnocie wiary²⁵⁰. Podobny wniosek uzyskuje się z rozważań poświęconych zasłudze wiary. Również zasługa wiary wymaga wolnej woli człowieka. Dlatego warto bliżej przyjrzeć się teraz samemu zagadnieniu woli w kontekście aktu wiary, jej funkcji, a także relacjom z rozumem.

Na przestrzeni wieków różnie pojmowano znaczenie woli w cnocie wiary. Skrajne stanowisko prezentowali pelagianie, według których sama wolna wola powoduje początek wiary²⁵¹. Wbrew ich postulatom, w porządku ontologicznym należy uznać pierwszeństwo łaski przed działaniem wolnej woli. Czy jednak łaska i wola w akcie wiary wzajemnie się nie przeplatają, sięgając jednocześnie po pomoc ze strony rozumu?

Według Akwinaty na wiarę składają się dwa etapy, z których pierwszy dotyczy podania człowiekowi prawd wiary²⁵², a więc zakłada działanie rozumu. Ponieważ dopiero na drugim etapie człowiek uznaje za prawdę to, co podane mu zostało do wierzenia²⁵³ (działanie wolitywne, ale także intelektualne), zatem czynność rozumu nie tylko wyprzedza, lecz również towarzyszy woli. Cały zaś proces musi być

²⁴⁷ Zob. tamże.

²⁴⁸ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 10, ad. 1.

²⁴⁹ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 5, co.

²⁵⁰ Szerzej o wzroście w wierze zob. W. Giertych, *Rozruch wiary*, Pelplin 2012, s. 147-191.

²⁵¹ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 6, a. 1, ad. 2.

²⁵² Zob. *S. Th.*, II-II, q. 6, a. 1, co.

²⁵³ Zob. tamże.

zapoczątkowany, jak zauważa św. Tomasz, mocą pewnej przyczyny²⁵⁴. Wyszczególniając dwie kategorie przyczyn, wskazuje, że zewnętrznej przyczynie naprowadzającej na wiarę (np. cud, perswazja) brakuje skuteczności²⁵⁵. Skuteczność tę posiada natomiast wewnętrzna przyczyna, pobudzająca do wiary²⁵⁶, a którą jest łaska²⁵⁷. Tym samym, płaszczyzny łaski, rozumu i woli wzajemnie uczestniczą w tworzeniu wiary.

Chwili uwagi wymaga także doprecyzowanie momentu zaistnienia wiary. Wiara dla św. Tomasza z Akwinu to przede wszystkim dar łaski, który jednak w swej istocie zakłada odpowiedź ze strony człowieka – jego namysł i przechylenie jego woli. Dlatego też wolność, wyrażana przez działanie woli człowieka, stanowi nieodzowny warunek w akcie wiary²⁵⁸. Św. Tomasz raczej nie ocenia znaczenia poszczególnych czynników składających się na akt wiary. Niemniej jednak, wiarę nazywa aktem rozumu²⁵⁹, gdyż w swej istocie sięga prawdy. Owocem zaś prawdy jest głębsze zrozumienie Boga i świata przez Niego stworzonego. Paradoksalnie, poznanie wiary (prawdy) nie niweluje tajemnicy, lecz jeszcze bardziej ją eksponuje²⁶⁰. Niemniej, to właśnie świadomość własnej ograniczoności w sferze poznawczej daje człowiekowi lepsze zrozumienie samego siebie i otaczającego go świata. Pozwala mu zaakceptować pewne tajemnice, odnośnie do których zyskuje pewność poprzez akt wiary²⁶¹.

²⁵⁴ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 6, a. 1, ad. 2.

²⁵⁵ Zob. tamże.

²⁵⁶ Zob. tamże.

²⁵⁷ Tamże: „w swym głównym akcie (...) wiara pochodzi od Boga, pobudzającego łaskę od wewnątrz”.

²⁵⁸ Zob. FR, 13.

²⁵⁹ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, co. Akwinata zaznacza jednak, że akt wiary różni się od aktów rozumu dotyczących prawdy i fałszu.

²⁶⁰ Zob. FR, 13.

²⁶¹ Zob. tamże.

II.2. Natura *lumen fidei*

Św. Tomasz wielokrotnie w swoich rozważaniach zauważa, że wiara nie poprzestaje na formułach, lecz dąży do rzeczy (łac. *res*). Wiara zatem w rozumieniu Akwinaty osiąga przedmiot wiary, czyli samego Boga. Skoro „osiąga” ona „rzecz”, wydaje się słusznym przyjmowanie i uzasadnianie tezy o oglądaniu przedmiotu wiary. Cennym przyczynkiem w refleksji odsyłającej do analizy ważnych tekstów Tomaszowych może okazać się nauczanie Akwinaty o świetle, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia o świetle wiary (łac. *lumen fidei*).

Akwinata, poruszając problematykę światła na kartach różnych dzieł, nawiązuje do wielu autorów starożytnych i średniowiecznych, m.in. św. Augustyna, Pseudo-Dionizego czy Boecjusza²⁶². Jak zauważa w swoim ciekawym studium M. Mróz, zagadnienie światła u św. Tomasza obfituje w liczne inklinacje neoplatonickie, lecz obecne są w nim także wpływy arystotelesowskie²⁶³, co pokazuje choćby pojmowanie przez Akwinatę światła jako jakości²⁶⁴. Niezależnie jednak od autorów, do których nawiązywał św. Tomasz, należy podkreślić, że w systemie Akwinaty Światłem jest przede wszystkim sam Bóg²⁶⁵, a światło jedynie uczestniczy w „Świecie Pierwszym”²⁶⁶. Ponadto, Akwinata przyjmował podział na światło fizyczne²⁶⁷ (odpowiedzialne za poznawanie, docieranie do prawdy) i światło wewnętrzne, dzięki któremu dokonuje się kontakt z przedmiotem poznawczym, i którego potrzebuje światło fizyczne²⁶⁸. Aspekt epistemologiczny obydwu rodzajów światła uwypukla M. Mróz, pisząc, że „człowiek żyje światłem i ze światła, gdyż posiada możliwość poznania”²⁶⁹. Jakkolwiek, choć dzięki światłu człowiek może

²⁶² Zob. M. Mróz, *Poznanie Boga a zrozumienie tajemnicy światła. Kilka uwag na kanwie myśli św. Tomasza z Akwinu*, „Filozofia religii” 3 (2007), s. 86.

²⁶³ Zob. tamże, s. 87.

²⁶⁴ Zob. S. Th., I, q. 67, a. 3.

²⁶⁵ Zob. *Super Io.*, cap. 1, lect. 5.

²⁶⁶ Zob. *Super Io.*, cap. 1, lect. 3.; *Super Trin.*, I, q. 1, a. 3, ad. 1.

²⁶⁷ Ze względu na określony przedmiot zainteresowań zagadnienie światła fizycznego zostanie pominięte.

²⁶⁸ Zob. M. Mróz, *Poznanie Boga a zrozumienie tajemnicy światła. ...*, s. 87.

²⁶⁹ Tamże, s. 93.

poznać różne przedmioty, to przede wszystkim w swoich rozważaniach o świetle św. Tomasz koncentruje się na poznawaniu Boga i sprawach związanych z wiarą. Dlatego też mniej uwagi poświęca światłu fizycznemu, które w sprawach wiary wykazuje znacznie mniejsze zastosowanie niż światło wewnętrzne.

Należy podkreślić, że światło wewnętrzne zasadniczo dzieli się na światło rozumu (łac. *lumen rationale*), światło wiary (łac. *lumen fidei*) oraz światło chwały (łac. *lumen gloriae*)²⁷⁰. Te rodzaje światła odnoszą się odpowiednio do prawdy, dobra i piękna, które stanowią aspekt, poprzez który dokonuje się poznanie²⁷¹. Powyższe przyporządkowanie do rodzaju światła jednego z transcendentaliów stanie się bardziej zrozumiałe, gdy podjęta zostanie refleksja nad poszczególnymi kategoriami światła.

Wydaje się, że pomiędzy trzema rodzajami światła wewnętrznego nie występują ścisłe zależności. Niemniej, stopień doskonałości wzrasta od *lumen rationale*, poprzez *lumen fidei*²⁷², aż po *lumen gloriae*²⁷³. Powyższa reguła wynika przede wszystkim z faktu, że rozum ludzki potrzebuje udoskonalenia silniejszym światłem, które Akwinata nazywa światłem łaski, a w obrębie którego wymienia światło wiary i światło prorocze²⁷⁴. Sama nazwa „światło łaski” wskazuje na rzeczywistość, która wspomaga światło naturalne, czyli światło rozumu, gdyż rozum wymaga dodatkowego oświecenia w przypadku poznania przekraczającego porządek poznania naturalnego²⁷⁵. Z kolei, jak zauważa św. Tomasz, światło wiary „jest niedoskonałe w porównaniu do światła chwały”²⁷⁶. O ile jednak *lumen fidei* i *lumen rationale* znajdują zastosowanie w obrębie różnych przedmiotów poznawczych, o tyle obydwa aplikowane są do doczesnego życia człowieka. Odwrotny układ kształtuje się między *lumen fidei* i *lumen gloriae*. Te rzeczywistości dotyczą różnych etapów istnienia człowieka (światło wiary – życia doczesnego; światło chwały – życia eschatologicznego), ale odnoszą się do tego samego przedmiotu poznania – Boga. Tym samym z rzeczywistością *lumen fidei* należałoby powiązać tzw. *cognitio*,

²⁷⁰ Zob. tamże, s. 97. M. Mróz wyróżnia także *lumen sapientiae* (łac. światło mądrości).

²⁷¹ Zob. tamże, s. 105.

²⁷² Zob. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1, co.

²⁷³ Zob. *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 5, arg. 2.

²⁷⁴ Zob. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1, co.

²⁷⁵ Zob. tamże.

²⁷⁶ *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 5, arg. 2.

dotyczące poznania Boga, dostępne w trakcie życia człowieka²⁷⁷, zaś z *lumen gloriae* tzw. *visio* (widzenie, ogląd), tyczące się przyszłego poznania Boga, „które jako wizja i ogląd będzie udziałem człowieka w przyszłym życiu, w obietnicy przyszłej rzeczywistości”²⁷⁸. Czy jednak te jasno określone ramy czasowe (życie doczesne, życie przyszłe) oddzielające jednoznacznie *cognitio* od *visio* generują wyczerpujący podział na sposoby poznawania? Innymi słowy, czy *cognitio* i *visio* to jedyne sposoby poznawcze, w których uczestniczą światło wiary i światło chwały?

Zdaje się, że za odpowiedź może posłużyć sugestia M. Mroza, który zauważa, że płaszczyzny *visio* i *cognitio* łączy forma poznania wynikająca z rozumu przyrodzonego i kategorii światła²⁷⁹. Należy zatem zakładać, że z połączenia tych dwóch form tworzy się pewien rodzaj oglądu, pochodna *visio*, który przy pomocy światła wiary (światła łaski) umożliwia człowiekowi oglądanie prawdy wiary już w życiu doczesnym²⁸⁰. Przyjęcie wiarą prawdy Bożej daje człowiekowi nadzieję na szczęście wynikające z oglądania tej prawdy w życiu przyszłym. Tym samym *lumen fidei* nie tylko uzdrowia rozum jako taki i pragnie dalszego poznania (wykraczającego poza moc ludzkiego ducha)²⁸¹, ale to „dalsze poznanie” właśnie osiąga w pochodnej *visio*. Za potwierdzenie tej ostatniej funkcji mogą posłużyć słowa św. Tomasza z „Traktatu o wierze”: „światło wiary daje możliwość widzenia tego, w co się uwierzyło”²⁸². Ponieważ zaś światło wiary dotyczy doczesności, dlatego też widzenie, o którym wspomina Akwinata, może dzięki *lumen fidei* stanowić pewnego rodzaju *visio* w życiu doczesnym. Podobne zapatrywania św. Tomasz zapisuje w „Komentarzach do Sentencji”, w których stwierdza, że „światło wiary czyni

²⁷⁷ Zob. M. Mróz, *Poznanie Boga a zrozumienie tajemnicy światła*. ..., s. 91.

²⁷⁸ Tamże.

²⁷⁹ Zob. tamże.

²⁸⁰ Zob. S. Th., II-II, q. 4, a. 1, co.: „fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhaeremus”.

²⁸¹ Zob. M. Mróz, *Poznanie Boga a zrozumienie tajemnicy światła*. ..., s. 97.

²⁸² S. Th., II-II, q. 1, a. 4, ad. 3.

widzialnymi artykuły [wiary]”²⁸³, podkreślając jednocześnie, iż rozum nie może oglądać prawdy wiary²⁸⁴.

Należy również podkreślić, że światło wiary, w przeciwieństwie do światła naturalnego, nie stanowi rzeczywistości wrodzonej, lecz jest darem, czyli rzeczywistością nabytą (wlaną)²⁸⁵. Mimo ontologicznej różnicy między tymi dwoma rodzajami światła, zachodzi między nimi podobna relacja jak w przypadku wiary i rozumu. Przede wszystkim światło wiary „nie niszczy światła naturalnego rozumu danego nam we wspaniały sposób”²⁸⁶. Wręcz przeciwnie, u osób nieposiadających wiary to właśnie światło rozumu pozwala na odczytywanie głosu sumienia²⁸⁷, czyli dokonuje ważnej funkcji normatywnej w zakresie moralności. Nie mając jednak odpowiednich narzędzi do normowania w sprawach wiary oraz nie posiadając oglądu prawdy wiary²⁸⁸, rozum potrzebuje udoskonalenia ze strony światła wiary²⁸⁹. Co więcej, wsparcie ze strony światła wiary stanowi nieodzowny warunek do osiągnięcia doskonałego aktu wiary²⁹⁰. Ponieważ „zniekształcona wiara nie ma aktu doskonałego i dlatego nie może być cnotą”²⁹¹, zatem u danego podmiotu poznawczego cnota wiary nie zaistnieje bez uprzedniego działania światła wiary.

Warto zatem podjąć próbę ustalenia porządku czasowego między aktem wiary a światłem wiary. Akwinata w jednym miejscu zauważa, że niewierzący nie mają światła wiary²⁹², zaś w innym, iż światło wiary daje wiarę. Aby właściwie zinterpretować powyższe dwie przesłanki, należy odwołać się do „Traktatu o wierze”. Treści tam zapisane sugerują, że aktowi wiary towarzyszy działanie światła wiary, dzięki któremu człowiek „przyjmuje to, co dotyczy wiary, a nie inne”²⁹³. Potwierdzenie takiej zależności znajduje się w poniższym zapisie Akwinaty:

²⁸³ *Super Sent.*, III, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 1, arg. 2 (tłum. wł.).

²⁸⁴ Zob. *De verit.*, q. 14, a. 2, ad. 9.

²⁸⁵ Zob. *Super Sent.*, III, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 2, ad 2.

²⁸⁶ *Super Trin.*, I, q. 2, a. 3, co. 1 (tłum. wł.).

²⁸⁷ Zob. *Super Sent.*, II, d. 39, q. 3, a. 1, ad 3.

²⁸⁸ Zob. *De verit.*, q. 14 a. 2 ad 9.

²⁸⁹ Zob. *Super Sent.*, III, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 2, co.

²⁹⁰ Zob. tamże.

²⁹¹ Tamże (tłum. wł.).

²⁹² Zob. *Super Sent.*, I, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2.

²⁹³ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 3, ad. 2.

„wierzący zaś nabywają ich (prawd wiary) znajomości nie drogą rozumowego dowodzenia, lecz pod wpływem światła wiary widzą konieczność ich uwierzenia”²⁹⁴. Powyższy zacytowany fragment zawiera kluczową przesłankę w kwestii natury światła wiary. Sformułowanie „konieczność ich uwierzenia” może przywoływać na myśl zagadnienie zasługi wiary (łac. *meritum fidei*). W poprzednim podrozdziale zostało podkreślone, że zasługa z wiary płynie tylko wtedy, gdy podmiot w sposób wolny dokona aktu wiary. Aby zatem w sposób całościowy odczytywać myśl św. Tomasza, należałoby raczej uznać, że człowiek najpierw musi uwierzyć w poznane dzięki rozumowi i łasce prawdy wiary. Dopiero w wyniku uwierzenia podmiot ludzki zostaje obdarowany światłem łaski – światłem wiary, które sprawia, że człowiek może widzieć to, w co uprzednio uwierzył²⁹⁵. Wydaje się zatem, że sformułowanie „widzą konieczność ich uwierzenia” należałoby tłumaczyć: „widzą, że wierzyć (w te prawdy) jest rzeczą konieczną” i zawiera w sobie dodatkową informację: „oni już uwierzyli (w te prawdy)”.

M. Mróz, przedstawiając naturę *lumen fidei*, pisze o „kroczeniu” w świetle wiary²⁹⁶. Tym samym *lumen fidei* nie wyraża się poprzez jednorazowe działanie w życiu konkretnego człowieka, ale raczej wydaje się towarzyszyć mu w czasie całej drogi wiary. Przyjmując powyższy stan rzeczy, zrozumiałym staje się opisywanie światła wiary jako rzeczywistości jednorodnej, ciągłej i nierozzerwalnej²⁹⁷. Te trzy cechy rzutują na unikalną naturę światła, w tym również światła wiary. Dla podjętego tematu z pewnością istotnym aspektem będzie odwołanie się do światła jako fali, do zaistnienia której warunek konieczny stanowi źródło fali. Akwinata zauważa, że Bóg jest samym Światłem²⁹⁸. Innymi słowy, Bóg jest źródłem wszelkiego światła, On generuje promienie świetlne. Zatem samo istnienie światła wiary jest ściśle zależne od woli Bożej. To On decyduje o ewentualnym wysłaniu światła w kierunku człowieka.

²⁹⁴ S. Th., II-II, q. 1, a. 5, ad. 1. Oczywiście, ściśle rzecz ujmując, słowo „wierzący” zakłada przede wszystkim uprzednie dokonanie aktu wiary w Boga. Jednak taka interpretacja generowałaby konieczność założenia istnienia dwóch aktów wiary w danym podmiocie ludzkim: akt wiary w Boga i akt wiary we wszystkie pozostałe prawdy wiary.

²⁹⁵ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 4, ad. 3.

²⁹⁶ Zob. M. Mróz, *Poznanie Boga a zrozumienie tajemnicy światła*. ..., s. 97.

²⁹⁷ Zob. tamże, s. 97. Jakkolwiek, tymi samymi właściwościami wykazuje się każdy rodzaj światła fizycznego.

²⁹⁸ Zob. *Super Io.*, cap. 1, lect. 5.

Jednak, tak jak każda fala świetlna wymaga odbiorcy zdolnego dostrzec światło i je przyjąć, tak również światło wiary zakłada konkretnego człowieka, ukształtowanego w taki sposób, by mógł się tym światłem posłużyć. Choć niektóre fragmenty autorstwa św. Tomasza sugerować mogłyby, że światło wiary wymaga uprzedniego istnienia wiary²⁹⁹, to jednak wydaje się, że warunkiem koniecznym do odbioru światła wiary jest skłanianie się podmiotu ku wierze. Tym samym każdorazowe odchylenie się podmiotu od wiary skutkowałoby pozbawianiem się przez dany podmiot światła wiary. Z kolei promieniste rozchodzenie się fal świetlnych od źródła sugerować może obecność światła wiary na każdym z etapów procesu wiary (cecha jednorodności i ciągłości).

Powyższa próba stworzenia obrazu analogicznego do świata fizycznego znajduje zastosowanie, gdy w założeniu przyjmiemy się transcendentną koncepcję światła. Jeśli jednak wziąć pod uwagę koncepcję immanentną, za którą opowiada się m.in. znany komentator św. Tomasza J. Pieper, wówczas trudno obronić przedstawioną naturę światła wiary. W koncepcji immanentnej światło stanowi nie tyle falę wysłaną przez źródło do odbiorcy, ile część odbiorcy i źródła – człowieka i Boga³⁰⁰. Tomaszowe sugestie związane z immanentną koncepcją światła ukazuje jedno ze stwierdzeń Akwinaty: „rzecz ma w sobie tyle rzeczywistości, ile posiada światła”³⁰¹. Wydaje się zatem, że niezależnie od obieranej koncepcji (transcendentnej czy immanentnej), nie należy czynić znacznych analogii pomiędzy światłem wiary a pozostałymi rodzajami światła.

Rzeczywiście, warto pamiętać, że *lumen fidei* różni się od zwykłego światła, gdyż stanowi światło duszy³⁰², czyli rzeczywistość niewidzialną. Tym samym, skutkiem jego działania nie jest treść (jak w przypadku światła naturalnego), ale obecność przedmiotu³⁰³. Z kolei w świetle powyższej zależności zrozumieliśmy stąd się powiązanie światła naturalnego z kategorią prawdy (treść można ocenić w kategorii

²⁹⁹ Zob. *Super Sent.*, I, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2.

³⁰⁰ Zob. J. Pieper, *Prawda i niepoznawalność*. ..., s. 1507.

³⁰¹ *Super I Tim.*, cap. 6, lect. 4.

³⁰² Zob. M. Mróz, *Poznanie Boga a zrozumienie tajemnicy światła*. ..., s. 103.

³⁰³ Zob. tamże.

prawdy i fałszu), a światła wiary z kategorią dobra³⁰⁴ (obecność przedmiotu-Boga, czyli dobra prawdziwego, najwyższego).

³⁰⁴ Zob. tamże, s. 105.

II.3. Wiara jako „dar sensu”: między *veritas fidei* a *ratio naturalis*

Poznaniu rozumowemu, jakie dokonuje się głównie dzięki działaniu *ratio naturalis*, poświęcono wiele uwagi w rozdziale pierwszym. Wzajemne warunkowania między dwiema płaszczyznami – wiarą i rozumem – wymagają jednak jeszcze odpowiednich dopowiedzeń. Konieczność ta stanie się bardziej zrozumiała, gdy weźmie się pod uwagę wypowiedź analizującą myśli św. Tomasza: „Gdy w późniejszych wiekach, w wyniku przekonania o zrozumiałości świata, poczucie jego tajemniczości zostanie jakby zagubione – zapanuje ciasny racjonalizm, którego Tomaszowi, mimo jego ogromnego zaufania do rozumu ludzkiego, udało się uniknąć”³⁰⁵. Tym samym należałoby, mówiąc o racjonalności aktu wiary, w roztropny sposób dokonać odpowiednich przewartościowań we wzajemnych relacjach wiary i rozumu, tak, by nie zakończyć dyskursu na postawie fideistycznej czy racjonalistycznej („ciasnym racjonalizmie”).

Rozważania na temat relacji między *veritas fidei* (łac. prawda wiary) a *ratio naturalis* (łac. rozum naturalny, przyrodzony) warto byłoby rozpocząć od krótkiej analizy obydwu pojęć³⁰⁶. W „Traktacie o wierze” w „Sumie teologii” św. Tomasz terminem *ratio naturalis* posługuje się siedmiokrotnie³⁰⁷, przy czym aż trzy razy powiązuje go ściśle z zagadnieniem wiary. Refleksje Akwinaty ukazują jednoznacznie, że dociekanie rozumu przyrodzonego nie warunkuje zaistnienia wiary³⁰⁸. Co więcej, działanie rozumu naturalnego „nie wystarczy rodzajowi ludzkiemu do znajomości prawd religijnych”³⁰⁹.

³⁰⁵ M. Pieńkowski, *Czy Tomasz z Akwinu może nam pomóc w pogodzeniu wiary z rozumem?*, „W drodze” 3 (1980), s. 30.

³⁰⁶ Za punkt odniesienia posłużą tylko i wyłącznie treści z *S. Th.*, II-II, qq. 1-16.

³⁰⁷ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, ad. 1; q. 2, a. 3, ad. 3; q. 2, a. 4, ad. 1; q. 10, a. 4, ad. 2; q. 10, a. 4, ad. 3; q. 15, a. 1, co.

³⁰⁸ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, ad. 1: „fides non habet inquisitionem rationis naturalis”.

³⁰⁹ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 4, ad. 1: „investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum”.

Św. Tomasz zauważa, że „wiarą wnikamy w tajniki Boga wyższym sposobem i szerzej, niż to może uczynić rozum przyrodzony”³¹⁰. Co więcej, mając świadomość istnienia całego systemu prawd wiary możliwych i niemożliwych do odkrycia przez rozum ludzki, co przedstawił na pierwszych kartach „Sumy przeciw poganom”³¹¹, może wręcz dziwić enigmatyczne stwierdzenie, że „dociekanie rozumu przyrodzonego nie wystarczy rodzajowi ludzkiemu do znajomości prawd religijnych, nawet gdy dadzą się rozumem wykazać”³¹².

Do refleksji Akwinaty nawiązuje Jan Paweł II, który wiarę i rozum pojmuje jako dwa skrzydła, na których duch ludzki wznosi się ku kontemplacji prawdy³¹³. W powyższym ujęciu wiara i rozum mają wspólny przedmiot – prawdę pierwszą, czyli samego Boga. Czy jednak zawsze powyższy obraz znajduje swoje urzeczywistnienie w życiu konkretnego człowieka? Czy zawsze przedmiot wiary (prawda wiary) utożsamia się z przedmiotem poznania *ratio naturalis*, by wspólnie „wznosić się ku kontemplacji prawdy”?

Biorąc pod uwagę pewne wypowiedzi św. Tomasza, można zauważyć, że działaniu rozumu ludzkiego, jako jego rezultat, towarzyszy wiedza ludzka oparta na pewnych sądach o prawdzie³¹⁴. Wiedza ludzka bywa nazywana wiedzą przyrodzoną (filozoficzną czy naukową) w opozycji do wiedzy nadprzyrodzonej zdobywanej przez wiarę³¹⁵. Nietrudno jednak zauważyć, że mimo sporych różnic w przedmiocie zainteresowań między wiedzą a prawdą wiary, pewna płaszczyzna zagadnień pozostaje wspólna. Mianowicie, płaszczyznę tę generuje trafnie postawione pytanie: „czy *naturalis ratio* (...), nasza przyrodzona władza poznawcza, nieoświecona wiarą (...), przez obserwację świata, przez kontemplację (...), może dojść (...) do poznania rzeczy Bożych, spraw Boskich?”³¹⁶.

³¹⁰ S. Th., II-II, q. 2, a. 3, ad. 3.

³¹¹ Zob. ScG I, 3n.

³¹² S. Th., II-II, q. 2, a. 4, ad. 1.

³¹³ Zob. FR, wprowadzenie.

³¹⁴ Zob. S. Th., II-II, q. 9, a. 1, ad. 1.

³¹⁵ Zob. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, ..., s. 69. Biorąc pod uwagę spostrzeżenia z paragrafu „Cum ratione: wiara między *opinio* a *scientia*”, trafniejszym określeniem wydaje się być „prawda wiary”.

³¹⁶ Tamże, s. 71.

By odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należy doprecyzować jeszcze pojęcie „prawda wiary”. W „Traktacie o wierze” św. Tomasz, stosując termin *veritas fidei*, podobnie jak w przypadku określenia *ratio naturalis*, nie formułuje klasycznej definicji określającej istotę rzeczy, lecz poprzestaje na częściowym wskazywaniu na funkcje, jakie spełnia prawda wiary w życiu człowieka, a także na jej niektórych cechach konstytutywnych. Przede wszystkim Akwinata pokazuje, że tym, co w pełni wyjaśnia prawdę wiary jest nauka Chrystusa i Apostołów³¹⁷. To wydawać by się mogło niewiele wnoszące stwierdzenie, ujęte w artykule zatytułowanym „Czy układanie składu wiary należy do papieża?”, pokazuje pewną istotną zależność. Mimo że wiara zakłada dociekanie rozumowe w odniesieniu do swych treści³¹⁸, to jednak w kompetencjach rozumu naturalnego nigdy nie pozostanie tworzenie prawdy wiary. Człowiek zatem w akcie wiary jest podmiotem aktu, ale zawsze będzie pozostawał w relacji z Autorem prawdy wiary, z samym przedmiotem wiary, w roli obdarowywanego³¹⁹.

Podobnie jak każdy dar, tak wiara, jeśli nie jest zrozumiała sama z siebie, domaga się wyjawienia sensu swego istnienia. Ale poza tym wiara tłumaczy otaczającą rzeczywistość, pozwala na odkrywanie³²⁰, otwiera szerszą perspektywę, pozostając zawsze w obrębie racjonalności³²¹. Jaką zatem racjonalność miał na myśli św. Tomasz? J. Salij zauważa, że „uchwycenie prawdy wiary przekracza przyrodzone możliwości naszego rozumu, ale faktu tego dowodził Akwinata właśnie na drodze rozumowej”³²². Dwa rzeczowniki: zastosowany wyżej termin „uchwycenie” i stosowane przez św. Tomasza określenie „dociekanie”, wskazują na możliwość ciągłego zgłębiania w życiu doczesnym prawdy wiary („dociekania”) przez *ratio naturalis*, przy jednoczesnym niekorzystaniu z daru wiary, którym prawdę tę można „uchwycić” już w doczesności. Dlatego też wiara nie może być sprzeczna z rozumem, a jedynie może „przekraczać” rozum, dysponując pewną logiką i rozumnością.

³¹⁷ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 10, ad. 1.

³¹⁸ Zob. J. Wichrowicz, *Przymioty wiary chrześcijańskiej*, „W drodze” 3 (1980), s. 42.

³¹⁹ Zob. DV, 2n.

³²⁰ Zob. A. Gesché, *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2006, s. 139.

³²¹ Zob. tamże, s. 140.

³²² J. Salij, *Jak rozmawiać z niewierzącymi. Wskazówki św. Tomasza z Akwinu*, „W drodze” 3 (1980), s. 19.

Powyżej nakreślona sytuacja znajduje także zastosowanie w pierwszych rozdziałach „Sumy przeciw poganom”, w której św. Tomasz ukazuje możliwość poznania niektórych prawd wiary chrześcijańskiej dzięki rozumowi przyrodzonemu³²³. Taką kategorię prawd Akwinata określa łacińskim terminem *revelabilia*, oznaczającym prawdy, które powinny, ale nie muszą być objawionymi³²⁴. Istnieje jednak cały szereg prawd wiary, które przerastają możliwości poznawcze człowieka i jako takie muszą zostać człowiekowi objawione (*revelata*)³²⁵. Już na etapie powyższego rozgraniczenia na prawdy typu *revelabilia* i *revelata* zrozumiałą staje się potrzeba posiadania przez człowieka doskonalszego narzędzia pozwalającego mu na „objęcie” nieskończonego Boga³²⁶. Natomiast wszelkie próby udowadniania prawd wiary racjami koniecznymi, według Akwinaty pomniejszają „wzniosłość wiary, której prawda wykracza poza zdolności umysłowe nie tylko ludzi, ale nawet aniołów”³²⁷. Tym samym otwiera się nowe zagadnienie związane z problemem apologetyki, która przez wiele wieków bazowała głównie na racjach rozumowych.

Akwinata jasno wypowiada swoje stanowisko: „w sprawach wiary apologeta chrześcijański powinien więc zmierzać do tego, aby bronić wiary, a nie żeby udowadniać jej treść”³²⁸. Podziela tym samym znane zdanie z Pierwszego Listu św. Piotra mówiące o gotowości na uzasadnienie nadziei³²⁹. Dlatego też należałoby większą wagę poświęcić wykazywaniu, że nie ma żadnych argumentów, które mogłyby podważać prawdę wiary. W tym świetle ogromne znaczenie zyskuje zasada niesprzeczności³³⁰. M. Karas zauważa, że „nie istnieją żadne argumenty, które mogłyby udowodnić, że dogmaty wiary nie są prawdziwe”³³¹. Skoro coś nie jest sprzeczne z prawdą, nie może być z całą pewnością fałszywe. Oczywiście w teologicznej optyce pierwszorzędnym motywem wiarygodności prawdy wiary, jak

³²³ Zob. ScG I, 4.

³²⁴ Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany...*, s. 71.

³²⁵ Zob. ScG I, 5.

³²⁶ Zob. J. Salij, *Jak rozmawiać z niewierzącymi?* ..., s. 19.

³²⁷ *De rationibus fidei*, II.

³²⁸ Tamże.

³²⁹ Zob. 1 P 3, 15.

³³⁰ Zob. J. Salij, *Jak rozmawiać z niewierzącymi?* ..., s. 21.

³³¹ M. Karas, w: *Wstęp tłumacza do De rationibus fidei*, s. 12.

podkreślał św. Tomasz, jest powaga tego, który objawia tę prawdę – osoba Boga³³². Dlatego też w innym miejscu zapisał, że uważa za bezzasadne powoływanie się na autorytety religijne w dyskusji z ludźmi, którzy ich nie uznają³³³. Rzeczywiście, poszukiwanie argumentów filozoficznych stanowi jedynie bazę wyjściową w rozmowie z niewierzącymi. Opracowywaniu tychże argumentów sporo miejsca w „Sumie teologii” poświęcił również Akwinata. Błędem jednak byłoby upatrywanie w rozumie przyrodzonym ostatecznej instancji. Nawet jeśli *ratio naturalis* pozna prawdę wiary na drodze intelektualnego dyskursu (w przypadku prawdy typu *revelabilia*), poprzestanie na etapie poznania intelektualnego, gdyż stanowi narzędzie niedoskonałe, niezdolne do uchwycenia Boga³³⁴. Dlatego też fundacjonistyczne działanie rozumu generuje podstawę dla działania wiary, nie zatrzymując się na etapie poznania treści. Dopiero wiara, która kieruje się ku rzeczy, a nie treściom orzekającym o tejże rzeczy, pozwala skończonemu człowiekowi objąć nieskończonego Boga³³⁵.

Ponadto, dodatkową trudność nastęrcza niemożliwość precyzyjnego rozgraniczenia między *revelabilia* a *revelata*³³⁶. Rozdzielenie tych dwóch płaszczyzn „jest nieuniknione w analizie, ale nie można stosować go do rzeczywistości”³³⁷. Rzeczywiście, św. Tomasz dokonując analizy tych dwóch płaszczyzn – prawdy wiary i rozumu naturalnego – oddzielał je od siebie w celu znalezienia rzeczywistego połączenia między nimi. Co ciekawe, tej płaszczyzny połączenia poszukiwał nie w wierze ani w rozumie, lecz w głębszym źródle³³⁸, dostrzegając „w danych Objawienia jakąś wewnętrzną logikę, obiektywną hierarchię wartości i ich racji bytu”³³⁹. Rzeczywiście, owo „końcowe spotkanie” prawdy wiary i rozumu naturalnego potwierdzają komentatorzy św. Tomasza, zwracając uwagę na „duże zaufanie do

³³² Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 1, co., ad. 1.

³³³ Zob. *De rationibus fidei*, I.

³³⁴ Zob. J. Salij, *Jak rozmawiać z niewierzącymi?* ..., s. 19.

³³⁵ Zob. tamże, s. 19.

³³⁶ Przywołać warto słowa św. Tomasza, który zauważył, że niektóre prawdy wiary mogą stanowić dla jednego podmiotu poznawczego przedmiot wiedzy, a dla drugiego przedmiot wiary (Zob. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5, ad. 2)

³³⁷ M. Pieńkowski, *Czy Tomasz z Akwinu może nam pomóc...*, s. 29.

³³⁸ Zob. tamże, s. 29.

³³⁹ Tamże, s. 29.

ludzkiej inteligencji i do jej zdolności w dziedzinie filozofii i teologii³⁴⁰, oraz na powoływanie się przez Akwinatę na argumenty ściśle rozumowe³⁴¹. Nie dziwią więc liczne dysputy afirmujące połączenie płaszczyzny rozumu i wiary.

Uporządkowanie przedstawionej powyżej analizy zdaje się jednak burzyć porównanie E. Gilsona: „rozum wobec wiary jest jak dziecko, które rozumie to, o czym poucza je nauczyciel, ale czego samo nie potrafiłoby odkryć”³⁴². Jakkolwiek, jeśli dostrzeże się wysiłek św. Tomasza włożony w kroczenie jak najdalej na drodze «racjonalizacji», zrozumie się, iż całkowite «zracjonalizowanie» treści wiary jest niemożliwe do osiągnięcia³⁴³. Wówczas trudno będzie nie zgodzić się z A. Gesché, który akt wiary niewykluczający w dalszym porządku działania rozumu naturalnego postrzega jako akt „w najwyższym stopniu i epistemologicznie uzasadniony”³⁴⁴. Tym samym tak czyniony akt wiary nie może być uważany za ucieczkę w irracjonalność³⁴⁵. Jakkolwiek próbowano by pojmować racjonalność aktu wiary, należy podkreślić, że prawda wiary, mimo swej intelektualnej wewnętrznej zgodności, stanowi przede wszystkim «osobową zgodę na Bożą Prawdę»³⁴⁶. Skoro wymagana jest owa wewnętrzna osobowa zgoda na prawdę wiary, należy zapytać o motyw wiary: dlaczego podmiot ludzki chce wierzyć? Dlaczego przyjmuje wiarą to, co nieoczywiste?³⁴⁷

Zwięzłej odpowiedzi za pomocą sugestywnego obrazu udziela A. Gesché: „Wiara, jak gołębica Noego, nieulękła, lekka i pełna miłości, wzbija się do lotu o świcie na znak, którego nie sposób zweryfikować, ale wieczorem to właśnie ona przyniesie odpowiedź, szeroko otwierającą wszystkie zawory przyszłości”³⁴⁸. Wiara w powyższym ujęciu staje się zaproszeniem do wyruszenia w drogę. Uzasadniają ją pewne znaki, które na drodze rozumowej trudno objaśnić. Gdy jednak nastąpi akt

³⁴⁰ G. Verbeke, *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu*..., s. 78.

³⁴¹ Zob. M. Pieńkowski, *Czy Tomasz z Akwinu może nam pomóc*..., s. 28.

³⁴² Tamże, s. 27.

³⁴³ G. Verbeke, *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu*..., s. 77.

³⁴⁴ A. Gesché, *Przeznaczenie*..., s. 141.

³⁴⁵ Zob. tamże, s. 141.

³⁴⁶ Zob. G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność*. ..., s. 28.

³⁴⁷ Zob. S. Th., II-II.

³⁴⁸ A. Gesché, *Przeznaczenie*..., s. 140.

wiary (wzbiecie do lotu), po pokonaniu całego procesu wiary (wieczorem, ale zdaje się, że także przez cały dzień, od momentu wzbiecia do lotu) wiara jako łaska przychodzi nie z darem wiedzy, ale z darem zrozumienia, objaśnienia sensu. Wiara pozwala nie tylko na zobaczenie więcej, ale także ukazuje sens nowej rzeczywistości. Prawda wiary w nauczaniu Akwinaty nie stanowi jednej z prawd teoretycznych, lecz jest „prawdą angażującą całego człowieka i przemieniającą go wewnętrznie”³⁴⁹, czyli jednocześnie nadającą mu nowy sens, którego do tej pory nie znał. Swoim zakresem przekracza możliwości *ratio naturalis*³⁵⁰. Wprowadza w tajemnicę, po zetknięciu z którą „nie może już (...) odejść, może się jej co najwyżej zaprzeć”³⁵¹. Wydaje się zatem, że człowiek po doświadczeniu *veritas fidei* przy pomocy wiary, wszelkie racjonalne argumenty na rzecz prawdy wiary postrzega jako konieczne i pożyteczne dla celów apologetycznych, ale jednocześnie zubożone (w zestawieniu z poznaniem przez wiarę) w posiadaniu wymiaru hermeneutycznego, tłumaczącego rzeczywistość.

³⁴⁹ J. Salij, *Jak rozmawiać z niewierzącymi?* ..., s. 21.

³⁵⁰ Zob. M. Pieńkowski, *Czy Tomasz z Akwinu może nam pomóc* ..., s. 27.

³⁵¹ J. Salij, *Jak rozmawiać z niewierzącymi?* ..., s. 21.

ROZDZIAŁ III

MOTUS FIDEI A „ZGODA” NA WIARĘ.

SZKIC GRAMATYKI WIARY WEDŁUG

ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Nie zapominając o perspektywie daru, nieodzownym elementem w rzeczywistości wiary pozostaje wolna decyzja podmiotu ludzkiego. Bez zgody człowieka otrzymany dar wiary nie podlega jakiegokolwiek aktualizacji. Tym samym, jeden z ważniejszych momentów na drodze wiary stanowi decyzja człowieka, podejmowana przez wolę po uprzednim namyśle rozumu. Dlatego przedmiotem rozdziału trzeciego będzie zagadnienie przyzwolenia na wiarę jako odpowiedzi na dar wiary, albo bardziej inicjalnie, na pierwotny sygnał, impuls wiary wystosowany dzięki łasce Bożej w kierunku człowieka, generujący tzw. *motus fidei* (poruszenie wiary).

Droga do przyzwolenia na wiarę, podobnie jak droga wiary, stanowi także pewnego rodzaju proces. Od strony ludzkiego pojmowania niezbędny element tego procesu stanowią tzw. poprzedniki wiary, czyli najbardziej podstawowe prawdy wiary, których poznanie jest nieodzowne do zgody na wiarę. Niemniej jednak, wiarygodność i przekonanie, cechujące rzeczywistość wiary, przekonują podmiot poznawczy do decyzji na wiarę, do przyzwolenia na rzeczywistość tęsknie wyczekiwaną³⁵². Powyższe zagadnienia zostaną rozwinięte w paragrafie pierwszym.

Sygnalizowane wcześniej zagadnienie oczywistości prawd wiary wiąże się ściśle z pewnością wiary, która, jak zostanie ukazane w paragrafie drugim, stanowi specyficzny rodzaj pewności, niemającej wiele wspólnego z pewnością nauk przyrodniczych, bazującą na dowodach indukcyjnych bądź empirycznych. Dlatego też można mówić o „ryzyku wiary” jako pewnej rzeczywistości towarzyszącej drodze wiary. Podmiot zgadzający się na wiarę stawia wiele pytań, staje, z jego perspektywy,

³⁵² Zob. G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność*. ..., s. 35.

w obliczu wielu niewiadomych, znajdując przeważnie rozwiązanie dopiero po wyruszeniu w drogę wiary.

Jakkolwiek zdarza się, że powyższa subiektywna niepewność zniechęca człowieka, który nie daje przyzwolenia wierze lub wycofuje się z już podjętej drogi wiary, próbując zgłębiać rzeczywistość jedynie ludzkimi siłami przyrodzonymi. „Ryzyko wiary” stanowi jednak tylko jedną z bardzo wielu przyczyn niewiary, którym poświęcony zostanie ostatni paragraf rozdziału trzeciego.

III.1. Człowiek na drodze do *assensus fidei*

„By móc okazać (...) wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał «wszystkim słodczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie». Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie Objawienia, tenże Duch Święty darami swymi łaskę stale udoskonalał»³⁵³. Powyższy fragment, zaczerpnięty z Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, w syntetyczny sposób ujmuje myśl św. Tomasza na temat zgody na wiarę, czyli najbardziej pierwotnego momentu w całym procesie wiary. Już na samym wstępie rozważań należy zaznaczyć, że zjawisko *assensus fidei* (przyzwolenia na wiarę) rozpatruje się zasadniczo w dwóch aspektach. W pierwszym ujęciu wiara jawi się jako dar Boży, łaska, którą należy przyjąć. Drugi aspekt koncentruje się bardziej na ludzkim wysiłku w docieraniu do wiary. Podobnie jak w relacjach między wiarą a rozumem, tak również położenie odpowiednich akcentów w przedstawianiu drogi do *assensus fidei* niejednokrotnie przysparza wielu problemów³⁵⁴.

Odpowiednie proporcje między czynnikiem boskim i ludzkim w przyzwoleniu na wiarę ukazuje zacytowany powyżej fragment soborowej konstytucji. Jednak, aby podjąć temat drogi prowadzącej do *assensus fidei*, należy najpierw spróbować ukazać istotę przyzwolenia. W tym celu warto bliżej przyjrzeć się tłumaczeniu terminu *assensus* wraz z wyrazami o tym samym rdzeniu. Polskie wydanie „Sumy teologii” podaje różne propozycje, w zależności od kontekstu użycia. Dla zobrazowania mnogości sugerowanych interpretacji terminu *assensus fidei* niech posłużą kilka przykładów tłumaczeń: przyjmowanie (prawd wiary)³⁵⁵, obejmowanie³⁵⁶, przekonanie

³⁵³ DV, 5.

³⁵⁴ Różni teologowie najczęściej koncentrowali się na jednym z dwóch aspektów, przedstawiając tym samym jednostronnie zagadnienie docierania do *assensus fidei*.

³⁵⁵ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 1, co., ad. 1; q. 2, a. 2, co.; q. 4, a. 1, co.

³⁵⁶ Zob. t S. Th., II-II, q. 1, a. 1, co.

(wiary)³⁵⁷, skłonność do uznania³⁵⁸, uznanie za prawdę (prawdy)³⁵⁹, przyzwolenie³⁶⁰. „Thomas-Lexikon” proponuje podobne tłumaczenie: *assensus* jako zgoda z kimś/czymś, akceptacja, zaakceptowanie, przyznanie komuś racji, przyzwolenie na coś. Podobne znaczenie można przypisać łacińskiemu terminowi *consensus*, który w „Traktacie o wierze” występuje tylko dwukrotnie w stwierdzeniu Damascena cytowanym przez św. Tomasza: „wiera jest przekonaniem bez dociekania”³⁶¹. Już samo zatem stosowanie przez Akwinatę dwóch podobnych do siebie rdzeniowo i semantycznie wyrazów, ale jednak z konsekwentnym zachowaniem pewnych rozróżnień³⁶², świadczyć może o odmienności gatunkowej aktu przyzwolenia dokonującego się w *motus fidei* (poruszenie wiary). Jakkolwiek wydaje się, biorąc pod uwagę kontekst stosowania tego wyrażenia, a także interpretację współczesnych komentatorów myśli Akwinaty, że najwłaściwszym tłumaczeniem terminu *assensus* jest „przyzwolenie na wiarę” czy „zgoda na wiarę”³⁶³. Czym zatem różni się *assensus fidei* od przyzwolenia dawanego np. wiedzy?

Św. Tomasz na kartach Komentarza do „De Trinitate” Boecjusza wprost wyjaśnia, że „w treściach wiary potrzeba (...), by uznanie za prawdę wynikające z wiary poprzedzało rozumowanie”³⁶⁴. Odwrotny porządek ma natomiast miejsce w przypadku treści wiedzy. Powyższe jednoznaczne rozgraniczenie dwóch porządków i przeciwstawienie ich sobie na podstawie odmiennej chronologii nie rozwiązuje jednak kwestii rozróżnienia między *assensus* a *consensus*. Wystarczy odwołać się do „Traktatu o wierze”, by uzmysłwić sobie, że przekonanie (w odniesieniu do wiary),

³⁵⁷ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 4, co.; q. 2, a. 1, co., ad. 3; q. 4, a. 1, co.

³⁵⁸ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 4, ad. 3

³⁵⁹ Zob. S. Th., II-II, q. 2, a. 2, co.; q. 4, a. 2, ad. 1; q. 4, a. 5, co.

³⁶⁰ Zob. S. Th., II-II, q. 4, a. 2, ad. 2.

³⁶¹ S. Th., II-II q. 4, a. 1, co.: „fides est non inquisitus consensus”. Ponadto, czterokrotnie w „Traktacie o wierze” Akwinata posługuje się wyrazem *consentire*: q. 2, a. 1, arg. 3 (w zestawieniu ze słowem *assentire*), q. 10, a. 11, arg. 1 (w odniesieniu do przyzwolenia na grzech), q. 10, a. 12, co. („może też [dziecko], nawet wbrew woli rodziców, przystać na wiarę i dać się ochrzcić; nigdy jednak przed używaniem rozumu”). Jednokrotnie stosuje słowo *consentiunt* w q. 10, a. 11, arg. 1 w odniesieniu do przyzwolenia na grzech.

³⁶² Różnicę tę św. Tomasz ukazuje w S. Th., II-II, q. 2, a. 1, arg. 3: „Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut et consentire”.

³⁶³ Zob. G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność*. ..., s. 27.

³⁶⁴ *Super Trin.*, I, q. 2, a. 2, arg. 4.

choć dokonuje się pod wpływem woli, stanowi jednak akt rozumu³⁶⁵. Jak wskazuje św. Tomasz, „nie rozum lecz wola dokonuje przechylenia umysłu wierzącego w stronę prawdy; dlatego też wyrażamy się, że przekonanie jest aktem rozumu, nakłonionego ku prawdzie przez wolę”³⁶⁶. Rzeczywiste zatem rozgraniczenie istotowe między aktem woli a aktem rozumu wydaje się być w niektórych przypadkach trudne do zidentyfikowania. Sugeruje to wskazanie Akwinaty dotyczące dzieci pragnących przyjąć sakrament chrztu. Mianowicie, dzieci takie mogą być ochrzczone nawet wbrew woli rodziców, o ile posługują się już własnym rozumem³⁶⁷. Przedstawiona wyżej zasada ukazuje, że w rzeczywistości działanie woli i rozumu już na tym pierwszym etapie, dopiero przygotowującym do wiary, jest wzajemnie uwarunkowane i nie podlega prostemu rozgraniczeniu na sferę wolitywną (przed *assensus fidei*) i intelektualną/racjonalną (po *assensus fidei*), jak wynikałoby to z komentarza do „De Trinitate” Boecjusza. Okazuje się, że zarówno w przypadku *assensus*, jak i *consensus*, rozum potencjalnie jest w stanie zaakceptować to, co prawdziwe, jak i to, co nieprawdziwe³⁶⁸. Rozum zatem musi dokonać jakiegoś wyboru pomiędzy prawdą a fałszem, nie zawsze posiadając odpowiednie narzędzia pozwalające mu na wskazanie trafnego sądu. Co ciekawe, nawet w przypadku *consensus* rozum w wyniku namysłu nie zawsze posiada pewność umożliwiającą mu pełną akceptację treści³⁶⁹. „Wewnętrzne przyswojenie” (akceptacja) może być rezultatem aktu wglądu w prawdę danego twierdzenia³⁷⁰. Jednakże ten rodzaj akceptacji (jako konsekwencja aktu wglądu) nie leży u podstaw *assensus fidei*, gdyż oczywistość prawd wiary (prawd objawionych) nie sprawia automatycznie wiary w podmiocie poznawczym³⁷¹. By uwiarygodnić powyższą tezę, wystarczy odwołać się do definicji św. Tomasza – przedmiotem wiary w sensie ścisłym nie są formuły wiary, lecz sama rzecz

³⁶⁵ Zob. S. Th., II-II, q. 2, a. 1, ad. 3.

³⁶⁶ Tamże: „intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum”.

³⁶⁷ Zob. S. Th., II-II, q. 10, a. 12, co.

³⁶⁸ Zob. A. Zimmermann, *Czytanie Tomasza*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2011, s. 38.

³⁶⁹ Zob. tamże, s. 39.

³⁷⁰ Zob. tamże, s. 39.

³⁷¹ Zob. J. Salij, *Co znaczy być człowiekiem wierzącym? ...*, s. 73.

(przedmiot)³⁷². Tym samym ukierunkowanie jedynie na prawdy wiary nie czyni człowieka osobą wierzącą. Akwinata stwierdza, że „jeśli (...) ktoś wierzy, że jest Bóg, dzięki jakimś ludzkim argumentom i naturalnym znakom, nie powiemy jeszcze o nim, że ma wiarę”³⁷³. Można zatem wnioskować, że namysł nie wystarczy do zgody na wiarę. Jej przyczyną jest wola³⁷⁴, a dokładniej *consensus voluntatis* (przyzwolenie/rozkaz woli)³⁷⁵, które kieruje podmiot poznawczy do przedmiotu swego pożądanego, czyli ku rzeczywistości Bożej³⁷⁶. Czy zatem następuje rzeczywiste radykalne rozgraniczenie między *consensus voluntatis* a *assensus intellecti* na drodze do *assensus fidei*?

Pozytywną odpowiedź na powyższe pytanie zdaje się udzielać Akwinata, który konsekwentnie przyzwoleniu ze strony woli przypisuje termin *consensus voluntatis*, zaś rozumowi *assensus intellecti*³⁷⁷. Taką odpowiedź sugeruje również J. Salij, który zauważa, że współczesnemu człowiekowi potrzeba nie tyle wiary, co poznania Boga³⁷⁸. Najlepszym narzędziem ku temu jest wiara, która stanowi „początek tego przekraczającego wszelką wyobraźnię poznania Boga”³⁷⁹. Takie ujęcie jest bliskie rozgraniczeniu akceptacji wiary i badawczego namysłu, uznaniu ich za dwie niezależne od siebie płaszczyzny³⁸⁰. Zgoda na wiarę co prawda nie kończy namysłu, jednak intelekt nie znajduje w relacji do wiary spełnienia ze względu na brak całkowitego oglądu³⁸¹. Czy jednak należy tak jednoznacznie oddzielać zgodę na wiarę od namysłu, skoro wszelkie *consensus voluntatis* (którego składową jest pragnienie,

³⁷² Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 2, ad. 2: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide”.

³⁷³ *Super Rom.*, cap. 4, lect. 1: „Et ideo hic actus nondum attingit ad speciem fidei, quia si aliquis credat Deum esse per aliquas rationes humanas et naturalia signa, nondum dicitur fidem habere”.

³⁷⁴ Zob. A. Zimmermann, *Czytanie Tomasza*, ..., s. 39.

³⁷⁵ Zob. J. Salij, *Co znaczy być człowiekiem wierzącym?* ..., s. 71.

³⁷⁶ Zob. tamże.

³⁷⁷ Zob. S. Th., I-II, q. 15, a. 1, ad. 3: „assentire est quasi ad aliud sentire, et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est simul sentire, et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire, intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est, magis proprie dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.”.

³⁷⁸ Zob. J. Salij, *Co znaczy być człowiekiem wierzącym?* ..., s. 68.

³⁷⁹ Tamże, s. 70.

³⁸⁰ Zob. A. Zimmermann, *Czytanie Tomasza*, ..., s. 40.

³⁸¹ Zob. tamże.

pożądanie) zakłada choć częściowe poznanie upragnionego przedmiotu, a które to poznanie dokonuje się poprzez zmysły i rozum?

Poszukując odpowiedzi na postawione pytanie, warto odwołać się do jednego z artykułów J. Ratzingera, w którym nawiązuje do podejmowanego przez św. Tomasza z Akwinu tematu *assensus*³⁸². Późniejszy papież zauważa, że wszelkie prowadzenie ku wierze winno prowadzić przez zmysły. Podkreśla także znaczenie doświadczenia, w szczególności doświadczenia zmysłowego, któremu przypisuje posiadanie już wiary³⁸³. Zaznacza jednak, że *assensus* to także „zgoda na ustawienie siebie”³⁸⁴, prowadzenie siebie w pewien nowy sposób. W koncepcji J. Ratzingera aspekt wolitywny i epistemologiczny wzajemnie się zatem warunkują, razem zmierzając ku *assensus fidei*. Podobną koncepcję przedstawia św. Tomasz w „Traktacie o wierze”. W swoich dziełach św. Tomasz jednak nie zawęża terminu *assensus* do rzeczywistości wiary, ale wskazuje również na występowanie *assensus* (niedoskonałego) w opinii³⁸⁵, w wiedzy³⁸⁶ oraz w kontekście przyzwolenia bez uprzedniego poznania³⁸⁷.

W świetle powyższej uwagi zrozumiałą staje się wypowiedź św. Tomasza: „Nie rozum, lecz wola dokonuje przechylenia umysłu wierzącego w stronę prawdy, dlatego też wyrażamy się, że przekonanie jest aktem rozumu, naklonionego ku prawdzie przez wolę”³⁸⁸. Na uwagę zasługuje fakt, że o ile pierwsza część zdania dotyczy konkretnego czasu (podczas aktu wiary), o tyle druga fraza nie wskazuje na ograniczenie czasowe. Zatem zarówno na drodze dochodzenia do *assensus fidei*, jak i w całym procesie wiary czynniki epistemologiczne i wolitywne wzajemnie na siebie wpływają. Innymi słowy, akceptacja i namysł, z oczywistym poszanowaniem ich odrębności istotowej, pozostają jednak w pewnej relacji do siebie, nie tylko po zgodzie na wiarę, ale także

³⁸² Zob. J. Ratzinger, *Doświadczenie a wiara*. ..., s. 4.

³⁸³ Zob. tamże, s. 5.

³⁸⁴ Tamże, s. 10.

³⁸⁵ Zob. *Super Sent.*, lib. 3, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, co.

³⁸⁶ Zob. tamże.

³⁸⁷ Zob. tamże.

³⁸⁸ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, ad. 3: „intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum”.

przed nią. Tym samym, odwołując się do sugestii A. Zimmermanna o istnieniu wewnętrznego napięcia między intelektem a rzeczywistością wiary już przyjętej³⁸⁹, należy uznać istnienie takiego napięcia już na etapie poprzedzającym zgodę na wiarę. Słusznie zatem zauważa G. Vergauwen, że „egzystencjalna zgoda na wiarę nie dokonuje się w sposób bezrefleksyjny, lecz bazuje na intelektualnej, wewnętrznej zgodności”³⁹⁰. Niemniej jednak, ciągły namysł, jaki występuje także po zgodzie na wiarę, czyni intelekt „niespełnionym i niespokojnym”³⁹¹. Czy właśnie powyższe ujęcie nie wydaje się być zbieżne z myślą J. Ratzingera, który zgodę na wiarę nazywa zgodą na ustawienie siebie, na nowy sposób prowadzenia, wymagający potencjalnie akceptacji „doświadczenia braku doświadczenia”³⁹²? Jeśli tak, to nietrudno zgodzić się, że *assensus fidei* nie może być podjęte ludzkimi siłami, lecz musi stanowić wiarę nadprzyrodzoną, być łaską Bożą³⁹³.

Przy okazji tematu drogi do *assensus fidei* nie sposób nie odwołać się do terminu *praeambula fidei* (łac. poprzedniki wiary³⁹⁴, wiara „załączkowa”³⁹⁵). P. Belch za św. Tomaszem za podstawowe wymogi do przyjęcia wiary uważa uznanie prawdy o istnieniu Pana Boga, o Jego fundamentalnych przymiotach (sprawiedliwości, duchowości, jedyności), a także o istnieniu duszy i jej podstawowych cechach (nieśmiertelności, niematerialności, rozumności, wolności)³⁹⁶. Oczywiście istotną dla podejmowanego tematu nie jest dyskusja nad kryterium uznającym lub nie określoną prawdę wiary jako *praeambula fidei*, ale raczej fakt możliwości odkrycia tych prawd na drodze rozumowego (filozoficznego)³⁹⁷ dyskursu, o czym zapewnia Akwinata³⁹⁸.

³⁸⁹ Zob. A. Zimmermann, *Czytanie Tomasza*, ..., s. 40.

³⁹⁰ G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność*. ..., s. 33.

³⁹¹ A. Zimmermann, *Czytanie Tomasza*, ..., s. 40.

³⁹² J. Ratzinger, *Doświadczenie a wiara*. ..., s. 10.

³⁹³ Zob. P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość*. ..., s. 27.

³⁹⁴ Zob. P. Belch, *Objaśnienia tłumacza*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, Londyn 1965, s. 204.

³⁹⁵ Zob. E. Wolicka, *Lekcja świętego Tomasza*, „Znak” 4 (1994), s. 31.

³⁹⁶ Zob. P. Belch, *Objaśnienia tłumacza*, ..., s. 204. „P. Belch wskazuje także na pewne psychiczne wymagalniki przyjęcia wiary. „Do nich należą: wrażliwość duszy na dobro, piękno i wartości wyższe; szukanie prawdy i dobra; uduchowienie, polegające na głębi myśli, na pracy nad sobą, na wyższym poziomie moralnym, na przeżywaniu w sumieniu spraw dobra i zła, na pokorze serca i umysłu, itd.” (tamże, s. 204).

³⁹⁷ Zob. J. F. Wipfel, *Philosophy and the preambles of faith in Thomas Aquinas*, w: *The «preambula fidei» and the new apologetics*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Watykan 2008, s. 40.

Powyższa teza św. Tomasza czyni go otwartym na dyskusję filozoficzną, choć argumenty przez niego przedstawiane nie mają natury czysto filozoficznej³⁹⁹. Ponadto, argumentacja Akwinaty dotyczy tylko rudymentów poznania rozumowego, dlatego też nie należy na fundamencie opracowanych *praeambula fidei* uważać św. Tomasza za autora konkretnego systemu filozoficznego, lecz raczej dostrzec jego geniusz w tym, że opracowane zasady korespondują z każdym systemem filozoficznym⁴⁰⁰. Tym samym nie należy zgody na wiarę wyprowadzać z zasad rozumu⁴⁰¹, ale jedynie traktować prawdy fundamentalne jako intelektualne potwierdzenie, „że znajdują się na właściwej ścieżce ku Bogu”⁴⁰², i jako pomoc w przechyleniu woli ku wierze. Dlatego też poczucie intelektualnej wewnętrznej zgodności nie implikuje bezpośrednio osobowej zgody na prawdę Bożą⁴⁰³, a z kolei brak znajomości tych wymagalników nie dyskwalifikuje w uczynieniu aktu wiary⁴⁰⁴. Takie podejście do kwestii *praeambula fidei* wydaje się korespondować z Augustyńskim zawołaniem *crede ut intelligas*⁴⁰⁵ (uwierz po to, byś zrozumiał), a także do inspirującej (w kontekście podejmowanego tematu o racjonalności aktu wiary) perspektywy A. Gesché’go, który *assensus* rozumie jako „akt wiary w jedno «zwykłe» słowo (...) od aktu zaufania do «kerygmatu» (...), a który można by nazwać «głoszeniem bez dowodów»”⁴⁰⁶.

By jednak zrozumieć poprawność tak prostego przedstawienia drogi, jaką dochodzi się do *assensus fidei*, trzeba odwołać się do ujęcia wiary jako łaski od Boga.

³⁹⁸ Zob. S. Th., II-II, q. 1, a. 5; q. 2, a. 4.

³⁹⁹ Zob. A. Zimmermann, *Czytanie Tomasza*, ..., s. 55-56: „Argumenty te [prezentowane w ScG I, 7; przyp. wł.] wydadzą się sensowne tylko temu, kto – tak jak Tomasz – przyjmuje objawienie biblijne za prawdę. Ten, kto tego nie robi, nie przypisze im natomiast żadnej wagi. Dla niego nie istnieje jednak problem, nad którym zastanawia się Tomasz. Jeśli bowiem ktoś nie przyjmuje choćby elementarnych prawd doktryny chrześcijańskiej, to nie musi zastanawiać się nad możliwością pogodzenia tego objawienia z rozumem. Argumenty te nie są natury czysto filozoficznej również w tym sensie, że zawierają założenie, które nie jest dostępne poznaniu filozoficznemu, a mianowicie uznanie za prawdę tego, w co wierzą chrześcijanie. Mimo tego mają one doniosłe znaczenie również dla filozofii”.

⁴⁰⁰ Zob. tamże, s. 56.

⁴⁰¹ Zob. tamże, s. 58.

⁴⁰² P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość*. ..., s. 22.

⁴⁰³ Zob. G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność*. ..., s. 28.

⁴⁰⁴ Zob. J. F. Wippel, *Philosophy and the preambles of faith*..., s. 40-41.

⁴⁰⁵ Zob. E. Wolicka, *Lekcja świętego Tomasza*, ..., s. 31: „Trzeba, «aby także w tych [dziedzinach], które rozum potrafi przeniknąć, kierował się pouczeniem wiary», zwłaszcza gdy chodzi o zasady – pryncypia – rzeczywistości oraz istnienia i powołania człowieka, tu bowiem najbardziej jest narażony na dewiacje. Stwierdzenie to nie odbiega zbyt daleko od Augustyńskiego «credo ut intelligam»”.

⁴⁰⁶ A. Gesché, *Przeznaczenie*..., s. 139.

Okazuje się, człowiek o własnych siłach nie jest w stanie powiedzieć Bogu „tak”⁴⁰⁷, czyli zgodzić się na wiarę. Potwierdza to wyraźnie św. Tomasz sprzeciwiający się, podobnie jak św. Augustyn, pelagianizmowi, opowiadając się „za wszechobecnością Bożej inicjatywy w przygotowywaniu człowieka na przyjęcie łaski”⁴⁰⁸. Taki sposób ujmowania problemu docierania do *assensus fidei* zasugerował już św. Paweł, pisząc, że „wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi”⁴⁰⁹. Postawa posłuszeństwa może się przejawiać m.in. w przyjmowaniu światła łaski, które powoduje zgodę na wiarę⁴¹⁰; w przyjmowaniu tego, „co zostaje przedstawione”⁴¹¹, zamiast oczekiwać na cud motywujący do uwierzenia⁴¹².

Pomimo swojego nadprzyrodzonego charakteru, rzeczywistość wiary nie implikuje tego, że jest należna, automatyczna czy niezagrożona⁴¹³. Tym samym zgoda na wiarę u swych podstaw zakłada akt w pełni wolny, własny i ludzki⁴¹⁴. Wiara zatem, mimo swego boskiego pochodzenia (jest darem Bożym), stanowi dobrowolną decyzję⁴¹⁵. Bóg, zapraszając do *assensus fidei*, obdarza człowieka wolną wolą, która może zdecydować o osobistej zgodzie lub niezgodzie na wiarę⁴¹⁶.

Warto zauważyć, że na drodze do zgody na wiarę znajduje się wielu ludzi poszukujących, pragnących czy kochających⁴¹⁷. Należy domniemywać, że nie zabrakło im łaski Bożej, ale że raczej zabrakło z ich strony osobowego przyłgnięcia do Boga, owego *consensus voluntatis*⁴¹⁸, czyli woli posłusznej Panu Bogu. Z kategorią posłuszeństwa wiąże się ściśle zagadnienie relacji z osobą, której okazuje się posłuszeństwo, czyli relacji z autorytetem. Od osoby-autorytetu oczekuje się zazwyczaj ukazania pewnych motywów, dla których dany człowiek ma mu być posłusznym. Jeśliby zabrakło motywacji, jak zauważa św. Tomasz, „zgoda wiary

⁴⁰⁷ Zob. J. Wichrowicz, *Przymioty wiary chrześcijańskiej*..., s. 40.

⁴⁰⁸ E. Wolicka, *Lekcja świętego Tomasza*, ..., s. 34.

⁴⁰⁹ 2 Kor 10, 5.

⁴¹⁰ Zob. G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność*. ..., s. 33.

⁴¹¹ Tamże, s. 34.

⁴¹² Zob. J. Salij, *Jak rozmawiać z niewierzącymi?* ..., s. 20.

⁴¹³ Zob. W. Giertych, *Rozruch wiary*..., s. 29.

⁴¹⁴ Zob. tamże, s. 29.

⁴¹⁵ Zob. J. Wichrowicz, *Przymioty wiary chrześcijańskiej*..., s. 41-42.

⁴¹⁶ Zob. tamże, s. 42.

⁴¹⁷ Zob. Z. Górnicki, *Wiara – wymiar rozpoznany*, „W drodze” 3 (1980), s. 35.

⁴¹⁸ Zob. J. Salij, *Co znaczy być człowiekiem wierzącym?* ..., s. 74.

byłaby (...) bezpodstawną i pozbawioną pewności, ponieważ nie byłoby czegoś pierwszego przez się pewnego, co by dawało pewność wierze”⁴¹⁹. Jak widać w powyższej uwadze Akwinaty, zagadnienie posłuszeństwa i autorytetu wiąże się także nierozdzielnie z kwestią pewności wiary i ewentualnego ryzyka w przypadku braku takiej pewności. Dlatego też problem pewności wiary zostanie podjęty w kolejnym podrozdziale.

⁴¹⁹ ScG III, 40.

III.2. *Certitudo fidei* a ryzyko wiary. Wiara jako „poręka” i gwarancja

Dla chrześcijan punktem wyjścia do rozważań nad zagadnieniem pewności wiary jest fragment Listu do Hebrajczyków, stanowiący próbę definicji rzeczywistości wiary, kluczowy również dla Tomaszowej refleksji i często przez niego przytaczany: „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”⁴²⁰. Jak zostało już wspomniane, egzegeza katolicka, ale również współczesna protestancka, upatrują w powyższej definicji obiektywnego charakteru wiary⁴²¹. Rzeczywiście, termin „dowód” (gr. *elenchos*) posiada konotacje związane ze ściśle racjonalnym wykazaniem prawdziwości danej tezy. Tymczasem nietrudno zauważyć, że ów „dowód” w odniesieniu do wiary, daje jej znamię pewności, ale zarazem pewności „bardzo specyficznej”⁴²². Czy pewność ta zatem w jakiś sposób niedomaga? Jeśli tak, należałoby być może mówić o ryzyku wiary, związanej z pewnym rodzajem niepewności.

Już w pierwszym rozdziale zasygnalizowano problem odmienności pewności wiary i pewności wiedzy. Św. Tomasz z Akwinu zauważa, że pewność tej pierwszej pochodzi z woli, zaś pewność wiedzy bierze początek z umysłu. Biorąc jednak pod uwagę treści „Traktatu o wierze”, należałoby podkreślić, że gwarantem pewności wiary jest sam Bóg, jego autorytet i prawdomówność. W powyższym prostym schemacie przyczynowo skutkowym należy również uwzględnić działanie daru Ducha Świętego – daru pojętności – którego owoc daje człowiekowi pewność wiary⁴²³. Niemniej jednak, czy w dyskusji ze współczesnym człowiekiem niewierzącym jest racjonalnym powoływać się na pierwszorzędny motyw wiarygodności (pewności), którego wzięcie pod uwagę w zasadzie zakłada już przyzwolenie na wiarę, a przynajmniej świadomość istnienia Boga?

Św. Tomasz z Akwinu sądzi, że „przeciwników wiary można odeprzeć tylko argumentami”, puentując, że „w tym, co właściwe wierze, należy używać

⁴²⁰ Hbr 11, 1.

⁴²¹ Zob. SS, 7.

⁴²² Zob. A. Gesché, *Przeznaczenie...*, s. 139.

⁴²³ Zob. *Super Sent.*, III, d. 23, q. 8, a. 8, co.

argumentów⁴²⁴. Niemniej jednak, owe *argumenta fidei* (dowody/racje wiary) to według Akwinaty cuda (rozumiane jako zjawiska przekraczające naturę)⁴²⁵, artykuł o zmartwychwstaniu Chrystusa (jako największy dowód wiary)⁴²⁶, a także prorockie przepowiednie dotyczące przyszłości⁴²⁷. Zrozumiałym staje się zatem, że św. Tomasz z Akwinu zachęca, a nawet zauważa konieczność roztrząsania „za pomocą argumentów tego, co właściwe wierze”⁴²⁸. Należy jednak podkreślić odmiennność rodzajową pomiędzy przekonaniem wypracowanym ludzkimi siłami poprzez rozumowanie, dające jedynie wzrost prawdopodobieństwa prawdziwości prawd wiary i jednocześnie zmniejszające ryzyko wiary, a pewnością wiary jako owocu Ducha Świętego, wykluczającą jakikolwiek stopień prawdopodobieństwa, ale pozostawiającą człowieka mimo wszystko w obliczu wyboru, czyli pewnego rodzaju ryzyka⁴²⁹. Czy zatem pewność i ryzyko wzajemnie się nie wykluczają?

J. P. Torrell, pochylając się nad Tomaszową perspektywą roztropności, zauważa, że „roztropność jest (...) cnotą wyboru i decyzji, osobistej odpowiedzialności, świadomie podejmowanego ryzyka”⁴³⁰. Sygnalizuje zatem wyraźnie, że każdy wybór, także wybór dokonujący się w akcie wiary, choć opatrzony zostaje przymiotem pewności, wymaga zaangażowania cnoty roztropności, pozwalającej ocenić sytuację i podjąć ryzyko związane z pewnym stopniem niepewności⁴³¹.

Z kolei J. Pieper zasadność mówienia o współwystępowaniu pewności i niepewności jako rzeczywistości konstytutywnej dla wewnętrznej sytuacji wierzącego⁴³² argumentuje terminem *cogitatio*, występującym w określeniu wiary *cum assensione cogitare*, tłumacząc je jako „niepokój myśli”⁴³³. W swej analizie odwołuje się także do W. Bruggera, prezentując dwie definicje pewności. Pierwsza z nich

⁴²⁴ *Super Sent.*, I, q. 2, a. 1, s.c. 2.

⁴²⁵ Zob. *De potentia*, q. 6, a. 9, co.

⁴²⁶ Zob. *Super Hebr.*, cap. 11, lect. 4.

⁴²⁷ Zob. *ScG III*, 154.

⁴²⁸ *Super Sent.*, I, q. 2, a. 1, s.c. 1.

⁴²⁹ Zob. J. P. Torrell, *Św. Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, ..., s. 372.

⁴³⁰ Tamże, s. 372.

⁴³¹ *De verit.*, q. 14, a. 1, ad. 5: „Motus cogitationis in ipso [intellectu] remanet inquietus”.

⁴³² Zob. J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, ..., s. 227.

⁴³³ Zob. tamże, s. 227.

pewność rozumie jako „trwałą, tzn. ustawioną przy wykluczeniu wszelkiej wątpliwości ostateczną aprobatę”⁴³⁴. Z tego punktu widzenia wierze przynależałaby zupełna pewność⁴³⁵. Według drugiej koncepcji, pewność jest „trwałą aprobatą ugruntowaną w oczywistości stanu rzeczy”⁴³⁶. Owa oczywistość stanu rzeczy to, jak komentuje J. Pieper, „nic innego jak jego jawność, której po stronie podmiotu odpowiada jasne poznanie samego stanu rzeczy”⁴³⁷. To określenie pewności wskazuje na brak pewności wiary u człowieka, gdyż wierząc, akceptuje „jakiś stan rzeczy bez zastrzeżeń jako prawdziwy i rzeczywisty, mimo że nie jest on oczywisty”⁴³⁸. Na kanwie powyższej refleksji można wnioskować o współistnieniu ryzyka i pewności wiary.

Jakkolwiek, należy zaznaczyć, iż św. Tomasz z Akwinu w swoich dziełach ani razu nie używa łac. terminu *periculum fidei* w kontekście zagadnienia ryzyka wiary⁴³⁹. Jeśli jednak przyjąć za J. Pieperem rozumienie *cogitatio* jako „niepokój myśli”, wówczas otwiera się przed zgłębiającym myśl św. Tomasza cała perspektywa wiary wraz towarzyszącą jej pewnością i niepewnością⁴⁴⁰.

Z powyższą obserwacją koresponduje stanowisko Akwinaty, w którym zauważa, że niemożliwym jest zrozumienie i udowodnienie w sposób bezwzględnie pewny rzeczywistości wiary⁴⁴¹, gdyż „poznanie wiary nie zaspokaja pragnienia, ono je raczej roznieca”⁴⁴². Inną propozycję tłumaczenia aspektu „niepokoju myśli” sugeruje A. Gesché, który choć odbiega nieco od czynności poznawczych opisywanych przez św. Tomasza z Akwinu, zachęca do podjęcia ryzyka wiary bez uprzednich dowodów, bez widzenia przyszłości⁴⁴³. Zawiera w swej analizie myśli spokrewnione z zapatrywaniem Akwinaty, zauważając, że „dopiero przyszłość

⁴³⁴ W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, tłum. za: I. Gano, K. Michalski, Fryburg 1947, s. 132.

⁴³⁵ Zob. J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, ..., s. 226.

⁴³⁶ W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, ..., s. 132.

⁴³⁷ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, ..., s. 227.

⁴³⁸ Tamże, s. 227.

⁴³⁹ Ten termin Akwinata stosuje w odniesieniu do zagrożenia dla wiary (ataków na wiarę).

⁴⁴⁰ Zob. *De Verit.* q. 14, a. 1: „In fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo”; J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, ..., s. 228.

⁴⁴¹ Zob. J. Salij, *Jak rozmawiać z niewierzącymi?* ..., s. 19.

⁴⁴² ScG III, 40: „cognitio fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit”.

⁴⁴³ Zob. A. Gesché, *Przeznaczenie*..., s. 139.

przyniesie nam radość dowodu i pewności”, do zdobycia których „trzeba wprawdzie podjąć ryzyko”⁴⁴⁴. Takie ujęcie pewności koresponduje z wiarą wyrażającą się nie w oczywistościach i dowodzeniach, lecz znakach i obietnicach⁴⁴⁵, czyli zakładającą subiektywne doświadczenie ryzyka, ryzyka metafizycznych rozmiarów⁴⁴⁶.

Wspomniane wyżej oczywistości prawd wiary, które jednak nie wyrażają istoty wiary, towarzyszą człowiekowi i mogą go skłaniać do aktu wiary⁴⁴⁷. Niemniej, takie doświadczenie jasności znaków wiary towarzyszy, według św. Tomasza, również szatanowi, przymuszając go niejako do wiary⁴⁴⁸. Ponadto, również zjawisko odwrotne, czyli nieoczywistość prawd wiary, nie sprzeciwia się pewności⁴⁴⁹. Dlatego też, choć zagadnienia pewności wiary i oczywistości prawd wiary wzajemnie się przenikają, to jednak należy, uwzględniając temat ryzyka, podkreślić raczej boski aspekt pewności wiary, który, jak zauważa św. Tomasz z Akwinu, obdarowuje poznaniem Bożym „bez wątpienia i bez błędu”⁴⁵⁰. Jakkolwiek, powyższe poznanie ma charakter następczy względem zgody na wiarę, a tym samym względem działania cnoty roztropności, związanej ściśle z podejmowaniem ryzyka⁴⁵¹. Zatem pewność, którą niejako zapowiada brak wątpienia i brak błędu, nie wyklucza uprzednio zaistniałego ryzyka. Co więcej, nawet fakt pewności tkwienia przy prawdzie, o którym zapewnia św. Tomasz w „Traktacie o wierze”⁴⁵², nie sprawia ustania niepokoju myślenia (w pozytywnym tego słowa znaczeniu) aż do momentu ujżenia tej prawdy⁴⁵³. To dlatego właśnie wiara „przeciwstawia się każdej zamkniętej ideologii, broni niepokoju

⁴⁴⁴ Tamże, s. 140.

⁴⁴⁵ Zob. tamże, s. 141.

⁴⁴⁶ Zob. tamże, s. 138.

⁴⁴⁷ Obszerniej na temat oczywistości artykułów wiary (prawd objawionych) w myśli św. Tomasza z Akwinu w: M. V. Dougherty, *Aquinas on the self-evidence of the articles of faith*, „Heythrop Journal” 46 (2005), s. 167-180.

⁴⁴⁸ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 5, a. 4, ad. 2; ad. 3. Oczywiście Akwinata ma tutaj na myśli pierwszy z aktów wiary, niedoskonały, tzw. „credere Deo”.

⁴⁴⁹ Zob. J. Wichrowicz, *Przymioty wiary chrześcijańskiej...*, s. 43.

⁴⁵⁰ *ScG I*, 4.

⁴⁵¹ J. P. Torrell, *Św. Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy...*, s. 372.

⁴⁵² Zob. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 8, ad. 3.

⁴⁵³ Zob. G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność...*, s. 33.

myślenia, wprowadza na miejsce przestronne⁴⁵⁴, czyli zarazem nie przekreśla subiektywnej niepewności spowodowanej ograniczonością poznania ludzkiego.

Jakkolwiek, wydaje się, że ryzyko wiary można rozpatrywać zasadniczo w jeszcze jednym kontekście. J. Salij w jednym z artykułów przekonuje, że zgoda na wiarę czyni prawdy wiary do tego stopnia oczywistymi, sprawia głęboką zażyłość z Bogiem (wspólnota przyjaźni⁴⁵⁵), że człowiek pragnący zawrócić z drogi wiary, okazałby się wiarołomnym⁴⁵⁶. Sugeruje w ten sposób, że decyzja na wiarę stanowi poważny i wiążący moment w życiu każdego człowieka, a więc związany również z ryzykiem, wywołanym pytaniem konkretnej jednostki: a co, jeśli nie wytrwam w wierze? Już sama świadomość obowiązku i odpowiedzialności przyjmowanej w momencie zgody na wiarę rodzi w człowieku wrażenie ryzyka, wywołanego niebezpiecznymi znakami zapytania dotyczącymi przyszłości⁴⁵⁷.

W kwestii pewności wiary należy jednak jeszcze raz podkreślić za św. Tomaszem potrzebę rozumienia pewności nie tyle w odniesieniu do treści wiary, ale bardziej do osoby, której słowom daje się wiarę⁴⁵⁸. Tym samym, zgłębianie prawd wiary przechodzi na drugi plan, gdyż ufając danej osobie, bez większych wahań (ryzyka) wierzy się w to, co przekazuje. Oczywiście powyższą ogólną zasadę można również zastosować do zobrazowania wiary nadprzyrodzonej.

Pewność wiary wynika także z obiektywnego charakteru wiary, czego dowodzi przywołany na początku podrozdziału fragment Listu do Hebrajczyków, a także definicja św. Tomasza: „wiera jest *habitus* (stałym nastawieniem duszy), dzięki któremu życie wieczne bierze w nas początek, a rozum jest skłonny przystać na to, czego nie widzi”⁴⁵⁹. Na temat Hbr 11, 1 w minionych stuleciach podjęto wiele

⁴⁵⁴ Zob. tamże, s. 33.

⁴⁵⁵ Zob. tamże, s. 27.

⁴⁵⁶ Zob. J. Salij, *Jak rozmawiać z niewierzącymi?* ..., s. 21.

⁴⁵⁷ Zdaje się, że w podobnej sytuacji zapewnienia i ryzyka zostaje postawiony człowiek w momencie sakramentu święceń czy małżeństwa. Ma świadomość, że Bóg obdarza go wszelkimi potrzebnymi łaskami i darami, by właściwie podejmować zadania stanu i wytrwać w powołaniu, ale rodzi się, może nawet ledwo zauważalna, ale jednak niepewność, spowodowana ludzką ułomnością, a skutkująca wytworzeniem sytuacji ryzyka, którego świadome podjęcie w tej sytuacji jest równie potrzebne jak w akcie wiary (część tej myśli zawarta jest w: T. Halik, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, ..., s. 120-123).

⁴⁵⁸ Zob. S. Th., II-II, q. 11, a. 1.

⁴⁵⁹ S. Th., II-II, q. 4, a. 1.

dyskusji. Część teologów, głównie protestanckich, opowiadało się za subiektywistycznym tłumaczeniem i interpretowaniem w szczególności dwóch greckich terminów stanowiących dopełnienie bliższe w definicji wiary – *hypostasis* oraz *elenchos*⁴⁶⁰. Tymczasem w starożytnym i średniowiecznym Kościele słowo *hypostasis* tłumaczono jednoznacznie za pomocą łacińskiego terminu *substantia*⁴⁶¹. Pod wpływem definicji wiary wprowadzonej przez Akwinatę „pojęcie «substancji» zostało zmodyfikowane w takim sensie, że przez wiarę są w nas już obecne, na sposób inicjalny, (...) «w zarodku» – «substantia» – te rzeczy, których się spodziewamy – a więc wszystko, życie prawdziwe»⁴⁶². Tym samym Benedykt XVI, łącząc dwie próby definicji rzeczywistości wiary, wskazuje na potrzebę traktowania wiary i rzeczy przyszłych jako już obecnych. Skoro zaś coś jest obecne, to ma znamię także pewności⁴⁶³. Z kolei M. Luter opowiedział się za podejściem subiektywnym, tłumacząc greckie *hypostasis* jako *argumentum*, zdobywając poparcie nawet we współczesnym tłumaczeniu ekumenicznym Nowego Testamentu, wedle którego wierzyć to „mocno trwać przy tym, na co ma się nadzieję, być przekonanym o tym, czego się nie widzi»⁴⁶⁴. Powyższej koncepcji wiary bliższe wydaje się być zagadnienie ryzyka wiary. W świetle takiego podejścia należy domniemywać, że człowiek własnym wysiłkiem poszukuje na tyle mocnych i rzetelnych argumentów na rzecz prawdziwości wiary, by maksymalnie zwiększyć stopień prawdopodobieństwa prawdy, a tym samym pomniejszyć podejmowane ryzyko w zgodzie na wiarę, nie dostrzegając zapewne, że powyższa definicja nie zakłada pewności w ogóle, nawet tej subiektywnej, a jedynie oczekiwanie w nadziei.

Dokonana analiza ukazuje znaczny wkład myśli św. Tomasza z Akwinu w interpretację Hbr 11, 1 w nurcie obiektywistycznym. Akwinata zauważa, że werseł Listu do Hebrajczyków zawiera definicję wiary, ale jest ona nieco niejasna⁴⁶⁵. Cały

⁴⁶⁰ Zob. *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1489.

⁴⁶¹ Zob. SS, 7.

⁴⁶² Tamże.

⁴⁶³ Zob. tamże: „Właśnie dlatego, że ta rzecz jest już obecna, obecność tego, co ma nastąpić, nie jest jeszcze widoczna w świecie zewnętrznym (nie «jawi się»), ale z faktu, że jest w nas w zarodku jako rzeczywistość dynamiczna, już teraz rodzi się jakieś pojęcie o niej”.

⁴⁶⁴ Tamże.

⁴⁶⁵ Zob. *Super Hebr.*, cap. 11, lect. 1.

rozdział Hbr 11 przedstawia w obrębie trzech części pochwałę dla wiary: autor Listu opisuje wiarę, podaje różne przykłady życia wiary, a także przywołuje rzeczy związane z wiarą⁴⁶⁶. Akwinata stwierdza, że wiara to cnota teologalna, gdyż zarówno jej przedmiotem, jak i celem jest sam Bóg. Porusza także problem „rzeczywistości, których nie widzimy” i dóbr, „których się spodziewamy”, wskazując pośrednio na posiadanie do nich dostępu już w życiu doczesnym. Ukazuje, że choć jedno jest źródło wszelkiego szczęścia, to jednak udziela się ono rzeczom stworzonym, do których człowiek ma już dostęp⁴⁶⁷. Dlatego też, jeśli do aspektu pewności dołączona zostaje obecność „dóbr przyszłych”, nawet w formie załączkowej, realizacja gwarancji, do tej pory odłożona na bliżej nieokreślony moment w przyszłości, zaczyna dokonywać się pod wpływem obecności substancji, czyli istoty rzeczy, „tu i teraz”. W takim ujęciu wydaje się, że ryzyko od momentu krytycznego, jakim jest zgoda wiary, zaczyna sukcesywnie ustępować miejsca powoli dojrzewającej w człowieku obecności „dóbr przyszłych”, a wraz z nią pewności wiary.

⁴⁶⁶ Zob. tamże.

⁴⁶⁷ Tamże: „Dicendum est, quod beatitudo, quae in se essentialiter est una, quia consistit in Dei visione, quae in se est una, est principium et radix ex qua multa bona derivantur, quae sub ipsa continentur: sicut dotes corporis, societas sanctorum, et multa alia”.

III.3. *Corruptio fidei*: deformacje drogi wiary i ich geneza

W opisie dynamiki wiary św. Tomasz z Akwinu rozważa również zagadnienie tzw. *corruptio fidei*, któremu w „Sumie teologii” (II-II, qq. 1-16) poświęca uwagę w kwestii jedenastej i dwunastej. Akwinata, używając w „Traktacie o wierze” terminu *corruptio fidei*⁴⁶⁸, opisuje zjawisko szkody dla wiary⁴⁶⁹ lub burzenia wiary pod wpływem herezji⁴⁷⁰. Tym samym wskazuje na pewne przyczyny, które mogą leżeć u podstaw stanu niewiary, który analizuje w kwestii dziesiątej „Sumy teologii” *Secunda Secundae*.

Akwinata, badając wnikliwie zagadnienie niewiary (łac. *infidelitas*)⁴⁷¹, wskazuje, że właściwym przejawem stanu niewiary jest nieuznawanie czegoś za prawdę⁴⁷². Warto zwrócić uwagę, że ta definicja upatruje przyczyn niewiary w woli⁴⁷³. Jakkolwiek, sama niewiara „gnieździ się w rozumie”⁴⁷⁴, gdyż, podobnie jak wiara, tak i niewiara stanowi akt „rozumu pobudzonego przez wolę”⁴⁷⁵. Akwinata jednak wyraźnie odróżnia dwie sytuacje: człowieka nieposiadającego wiary i człowieka odmawiającego słuchania prawd wiary⁴⁷⁶. Dlatego też św. Tomasz zasygnalizuje, że „niewiara zawiera nieznajomość i sprzeciw wobec wiary”⁴⁷⁷. Spójnik „i” w powyższym sformułowaniu ma ogromne znaczenie, gdyż wyklucza przynależność ludzi, którzy nigdy nie słyszeli i nie mogli poznać Boga (jakby napisał Akwinata – są niewierzący w znaczeniu czystego braku⁴⁷⁸), do osób niewierzących w znaczeniu ścisłym. Jednak spostrzeżenie św. Tomasza z Akwinu, że „niewiara nie może (...) całkowicie stępić przyrodzonego rozumu niewierzących, by u nich nie

⁴⁶⁸ S. Th., II-II, q. 11, a. 2, co. (dwa razy), q. 11, a. 2, ad. 2 oraz q. 12, a. 2, co.

⁴⁶⁹ Zob. S. Th., II-II, q. 11, a. 2, ad. 2; q. 12, a. 2, co.

⁴⁷⁰ Zob. S. Th., II-II, q. 11, a. 2, co.

⁴⁷¹ Zob. S. Th., II-II, q. 10.

⁴⁷² Zob. S. Th., II-II, q. 10, a. 2, co.

⁴⁷³ Zob. S. Th., II-II, q. 10, a. 2, ad. 2

⁴⁷⁴ Tamże.

⁴⁷⁵ S. Th., II-II, q. 10, a. 2, co.

⁴⁷⁶ Zob. S. Th., II-II, q. 10, a. 1, co.

⁴⁷⁷ S. Th., II-II, q. 10, a. 3, ad. 2.

⁴⁷⁸ Zob. S. Th., II-II, q. 10, a. 1, ad. 2.

pozostała jakaś zdolność poznania prawdy⁴⁷⁹, a także wcześniejsze odniesienia biblijne dotyczące możliwości poznania Boga przez obserwację stworzeń⁴⁸⁰, zdają się ograniczać występowanie niewiary w sensie czystego braku.

Jeśli przyjąć odchodzenie od wiary albo wzbranianie się przed jej przyjęciem za pewien rozciągnięty w czasie proces, wówczas początków niewiary należy upatrywać w zrodzeniu się pytań intelektualno-egzystencjalnych wraz z różnymi wątpliwościami⁴⁸¹. Niemniej, ten moment wątpliwości i poszukiwań tylko niektórych prowadzi do niewiary, dlatego też niektórzy współcześni teologowie wyraźnie odróżniają wątplenie od przeżywania trudności w wierze, a w konsekwencji początku niewiary upatrują w dobrowolnym powątpiewaniu przed ewentualnym zawiedzeniem się na Bogu⁴⁸². Taka postawa już bardziej ukierunkowuje człowieka na sukcesywne odchodzenie od wiary.

Św. Tomasz z Akwinu podkreśla, że niewiara, podobnie jak wiara, choć jest w rozumie, to jednak jej przyczyn należy upatrywać w woli człowieka⁴⁸³. Z powyższej uwagi Akwinaty wynika, że nieudane próby rozumowego uchwycenia rzeczywistości wiary nie wykluczają bezpośrednio możliwości aktu wiary. Naturalną koniecznością wydaje się być jednak potrzeba uprzedniego „uzdrowienia rozumu” poprzez mądrość rozumianą jako „ukierunkowanie życia ludzkiego pod wpływem motywów Bożych, a nie tylko ludzkich”⁴⁸⁴, która daje „umiejętność pokonania trudności w poznaniu najgłębszych korzeni rzeczywistości”⁴⁸⁵. Dlatego też mądrość można uważać za pewną pomoc w przeciwstawianiu się stanowi niewiary. Spostrzeżenie to stanie się bardziej zrozumiałym, zważywszy na fakt, że w rozumieniu Akwinaty mądrość zostaje przeciwstawiona głupocie⁴⁸⁶.

Ponadto, wydaje się słusznym, by zagadnienie głupoty rozpatrzyć w odniesieniu do stanu niewiary. O ile dotychczasowe rozważania skupiały się na

⁴⁷⁹ S. Th., II-II, q. 10, a. 4, ad. 3.

⁴⁸⁰ Zob. Mdr 13, 5; Rdz 1, 20.

⁴⁸¹ Zob. J. Pałyga, *Wiara. Niewiara*, Poznań-Warszawa 1980, s. 39.

⁴⁸² Zob. J. Wichrowicz, *Przymioty wiary chrześcijańskiej...*, s. 44.

⁴⁸³ Zob. S. Th., II-II, q. 10, a. 2, co.

⁴⁸⁴ Tamże, q. 19, a. 7.

⁴⁸⁵ J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1998, s. 43.

⁴⁸⁶ Zob. tamże, s. 49.

analizie intelektualnych przesłanek skłaniających do niewiary, o tyle głupota zdaje się oddziaływać także na sferę wolitywną, czyli tę, w której należy upatrywać „siły pobudzającej” do niewiary⁴⁸⁷. Rzeczywiście, jeśli przyjmie się Tomaszowe rozumienie głupoty (łac. *stultitia*) jako osobowego i zawinionego „zamknięcia się na ostateczną przyczynę rzeczywistości”⁴⁸⁸, wówczas u źródeł niewiary należy szukać postanowień woli człowieka, niechającego mieć nic do czynienia z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Wobec czynnika wolitywnego wydają się tracić na znaczeniu wszelkie „dowody”, utwierdzające, jak zauważył M. Pieńkowski, niewierzących w ich niewierze⁴⁸⁹, ale także pozytywne próby zaradzenia intelektualnym rozterkom opisywanym przez J. Pałygę (np. poprzez lepiej „przeprowadzoną” mistagogię chrześcijańską czy katechezę).

Wiele światła na analizę wpływu głupoty na niewiarę daje odwołanie się do Tomaszowego upatrywania, za św. Izydorem, wspólnego źródłosłowa dla łacińskich terminów *stultitia* (głupota) i *stupor* (odrętwienie, zneruchomienie, paraliż)⁴⁹⁰. Głupotę zatem Akwinata postrzega jako paraliż duchowy, a także jako zamknięcie swoich sądów w ramach tego, co ziemskie⁴⁹¹. Do głównych źródeł głupoty należy m.in. rozpusta⁴⁹², co wskazywałoby na znaczne moralne uwarunkowania głupoty, skutkującej w dużej mierze decyzją na niewiarę. Rzeczywiście, nieuporządkowane myśli i działania zamykają w wymiarze ziemskim, z czasem postulując pozbawienie rzeczy ziemskich (w których upatrują celu ostatecznego, błędnie pojmowanego), godności stworzeń Bożych⁴⁹³. Oczywiście, zmiana ontycznego statusu rzeczy stworzonych jest poza zasięgiem człowieka, który z czasem, spostrzegłszy swą niemoc, niepostrzeżenie ogranicza swoje otoczenie do niedających mu szczęścia rzeczy ziemskich, do tego stopnia, że można przyznać rację G. Vergauwenowi, który niewiarę interpretuje nie tylko jako zaprzeczenie Boga, ale też jako

⁴⁸⁷ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 2, co.

⁴⁸⁸ J. Salij, *Eseje tomistyczne...*, s. 49.

⁴⁸⁹ Zob. M. Pieńkowski, *Czy Tomasz z Akwinu może nam pomóc...*, s. 28.

⁴⁹⁰ Zob. J. Salij, *Eseje tomistyczne...*, s. 49.

⁴⁹¹ Zob. *S. Th.*, II-II, q. 46, a. 1; a. 2.

⁴⁹² Zob. J. Salij, *Eseje tomistyczne...*, s. 50.

⁴⁹³ Zob. tamże, s. 50.

samo odrzucenie⁴⁹⁴, i odpowiedzieć, odwołując się do spostrzeżeń na temat głupoty, na jedno z jego kluczowych pytań: „W jaki sposób dzieje się to, że ludzie z wolnej woli wzbraniają się własnego szczęścia?”⁴⁹⁵.

Oczywiście, paradoks ten wiąże się z całym szeregiem omówionych dotąd zagadnień, takich jak specyficzna pewność wiary, subiektywne odczucie ryzyka przy decyzji na wiarę, trudność w rozumieniu prawd wiary, przeszkody natury moralnej. Gdyby jednak podjąć próbę spojrzenia na wszystkie czynniki warunkujące decyzję na niewiarę (również te niewymienione) i spróbować znaleźć wspólne podłoże dla nich wszystkich, tzw. korzeń niewiary, należałoby chyba odwołać się do filozofii kartezjańskiej wraz z jej zwrotem ku podmiotowi. Niemal cała epoka nowożytna była wręcz przesycona filozofią podmiotu. Owo zwrócenie ku człowiekowi i przesadna koncentracja na nim to pierwszy załamek do zamknięcia się w immanencji, obojętności wobec transcendencji, poznania cząstkowego, a tym samym do odrzucenia wiary lub wzbraniania się przed nią. Takiej postawie człowieka, związanej istotowo z głupotą, zaradzić może jedynie nawrócenie serca⁴⁹⁶.

Dotychczasowe rozważania ograniczały się tylko do jednego z rodzajów niewiary – całkowitego odrzucenia Boga. Tymczasem św. Tomasz z Akwinu w „Traktacie o wierze” wspomina także o niewierze polegającej na opieraniu się wierze chrześcijańskiej w formie figuralnej (np. żydzi, muzułmanie) oraz w formie uzewnętrzniania prawdy (np. heretycy)⁴⁹⁷. Ciekawe ujęcie niewiary proponuje W. Giertych, pisząc, że „niewiara może się wyrażać w zatrzymaniu się na określonym pojmowaniu wiary i niedopuszczaniu do tego, by człowiek sięgał głębiej w Bożą tajemnicę”⁴⁹⁸, a także, że „pierwotnie prawdziwa wiara może się zatrzymać w pewnym miejscu i wewnętrzne opory nie dopuszczają, aby dalej kierowała się ku Bożej tajemnicy”⁴⁹⁹. Powyższe określenia niewiary znajdują odzwierciedlenie w religii żydów i muzułmanów, którzy negują nowszą i głębszą rzeczywistość Nowego

⁴⁹⁴ Zob. G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność*. ..., s. 34.

⁴⁹⁵ Tamże, s. 34.

⁴⁹⁶ Zob. J. Salij, *Eseje tomistyczne*..., s. 51.

⁴⁹⁷ Zob. S. Th., II-II, q. 10, a. 5, co.

⁴⁹⁸ W. Giertych, *Rozruch wiary*..., s. 210-211.

⁴⁹⁹ Tamże, s. 215.

Testamentu. Ale może również zagnieździć się w życiu chrześcijanina, który nie zadbał o wzrost swojej wiary wraz z dojrzewaniem osobowościowym, co spowodowało „zatrzymanie się na określonym pojmowaniu wiary”⁵⁰⁰. Warto zwrócić uwagę na fakt początkowej prawdziwości wiary, która dopiero z czasem straciła swą istotę w wyniku woli człowieka, ale niekoniecznie musiała zdecydować o tym „świadomie zła wola”⁵⁰¹.

Drugą formę niewiary nieodrzucającej Boga, lecz błędzącej w pewnych aspektach, stanowi herezja. To właśnie prawie zawsze, a w „Traktacie o wierze” zawsze⁵⁰², w odniesieniu do niej św. Tomasza z Akwinu stosuje termin *corruptio fidei* (zepsucie). Ten rodzaj niewiary polega na świadomym negowaniu jednej lub kilku prawd wiary⁵⁰³. Z pozoru wydaje się być mało szkodliwą rzeczywistością, nienegującą wiary, wyrażającą wiarę jedynie „trochę zafałszowaną”. Jednak właśnie nawet najmniejszy błąd, sprzeciwiający się objawionym prawdom wiary, podanym do wierzenia za pośrednictwem Kościoła, świadczy o zignorowaniu lub podważeniu przez heretyka fundamentalnego założenia gwarantującego prawdziwość wiary, jakim jest prawdomówność Boga. Tym samym również herezja spełnia wszystkie trzy możliwe genezy niewierności, do których należy błędna treść wiary, niewłaściwy motyw wiary i wykolejone zmierzanie ku Bogu⁵⁰⁴, stawiając jednocześnie opór wierze⁵⁰⁵.

Termin „herezja” w kulturze współczesnej często wiązany jest z wielkimi sporami w starożytnym chrześcijaństwie. Tymczasem określenie „heretyka” przypomniane przez św. Tomasza z Akwinu – „za heretyka uważamy tego, kto wymyśla lub przyjmuje błędne lub nowe zdania”⁵⁰⁶ – wcale nie wyklucza popadnięcia w herezję przez dowolnego człowieka w dowolnym czasie, nawet bez oficjalnego potwierdzenia swojej herezji przez władze kościelne. Rzeczywiście, za przykład postawy heretyckiej (niewierności) mogą posłużyć współczesne tendencje

⁵⁰⁰ Tamże, s. 210.

⁵⁰¹ Tamże, s. 210.

⁵⁰² Zob. S. Th., II-II, q. 11, a. 2, co., ad. 2; q. 12, a. 2, co.

⁵⁰³ Zob. W. Giertych, *Rozruch wiary...*, s. 211.

⁵⁰⁴ Zob. tamże, s. 217.

⁵⁰⁵ Zob. tamże, s. 212.

⁵⁰⁶ S. Th., II-II, q. 11, a. 1, s.c.

synkretyzmu religijnego⁵⁰⁷, który przejawia się w selektywności prawd wiary, często z różnych religii, obierając za kryterium doboru upodobania konkretnego podmiotu.

Akwinata, dostrzegając potrzebę rozwinięcia tematu herezji już we współczesnych sobie czasach, poświęcił jej całą kwestię jedenastą „Traktatu o wierze”. Poczynił ważne rozróżnienie na cel bliższy i dalszy przyświecający heretykom. Mianowicie, celem bliższym (przedmiotowym) herezji, a zarazem materia do jej zaistnienia jest „trzymanie się błędnego własnego zdania”, zaś cel dalszy stanowi przyczynę, dla której powstaje fałszywe stwierdzenie, czyli pycha lub żądza człowieka⁵⁰⁸. Tym samym należy wskazać, że, o ile u źródeł błędu w kwestii danej prawdy wiary mogą leżeć błędne przesłanki rozumowe, o tyle w momencie zaistnienia herezji (czyli formalnego ogłoszenia/doprecyzowania nauki Kościoła w sprawie danej prawdy wiary)⁵⁰⁹ przyczyną pierwszorzędną niewierności stają się pobudki wolitywne.

W związku z Tomaszową analizą zagadnienia *corruptio fidei* warto zauważyć, że upór niewiary może być spowodowany „ciasnym stwardnieniem serca”, „pysznym pragnieniem wolności intelektualnej”, „obrażoną samodzielnością umysłu”, czy pychą „odrzucającą zależność wobec Boga”⁵¹⁰. Niemniej jednak, człowiek decydujący się na niewiarę, często zapewne nieświadomie podejmuje jednocześnie trud „metafizycznej samotności”⁵¹¹, zapominając, że „niewiara jest ostatecznie nie tylko zaprzeczeniem Boga, lecz także samo odrzuceniem”⁵¹².

⁵⁰⁷ Zob. W. Giertych, *Rozruch wiary...*, s. 211.

⁵⁰⁸ Zob. S. Th., II-II, q. 11, a. 1, ad. 2.

⁵⁰⁹ Zob. tamże, a. 2, ad. 3.

⁵¹⁰ W. Giertych, *Rozruch wiary...*, s. 210.

⁵¹¹ Zob. J. Pałyga, *Wiara. Niewiara...*, s. 90.

⁵¹² G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność. ...*, s. 34.

ZAKOŃCZENIE

Powyższa praca stanowiła próbę wykazania racjonalnego charakteru cnoty wiary, a także ukazania specyfiki racjonalności towarzyszącej wierze człowieka. Niniejsze podsumowanie stanowić będzie syntezę głównym argumentów św. Tomasza z Akwinu wskazujących na racjonalność aktu wiary.

Przede wszystkim akt wiary należy uznać za racjonalny z powodu podmiotu wiary, którym w sensie ścisłym jest rozum. Choć „przechylenia”, zgody na wiarę, dokonuje ostatecznie wola, to jednak wiara za swą siedzibę (podmiot) obiera rozum. Również fakt darmowości wiary, uprzednio zadziałanej łaski Bożej inicjującej życie wiarą, nie pozbawia wiary charakteru racjonalnego, gdyż wzrost w cnocie wiary zakłada współpracę podejmowaną przez człowieka.

Termin „wiara” najczęściej występuje wraz z dopełnieniem określającym przedmiot wiary. Podobnie jak każdy przedmiot, tak i przedmiot wiary, zaprasza rozum człowieka do podjęcia czynności poznawczych. Dlatego też na drodze wiary rozum również posiada swoje określone zadania, dostarczając pewnych racji, przesłanek, przekonujących do uznania prawdziwości wiary. Nie sprzeciwia się wierze, lecz podejmując rzetelne obserwacje, formując poprawne sądy i przeprowadzając rozumowanie, wręcz do niej prowadzi, kształtując przede wszystkim wolę człowieka, która, wedle zasady *bonum est quod omnia appetunt*, za swój przedmiot obiera dobro. Powyższa zasada odnosi się również do celu ostatecznego, którego właściwe poznanie na drodze rozumowej, pomaga w dążeniu do celu ostatecznego, rozumianego przez Akwinatę jako Boga.

Za racjonalnością aktu wiary przemawia także zaangażowanie rozumu w procesie poznawczym, występujące po przyzwoleniu na wiarę ze strony woli. To właśnie bliska św. Tomaszowi z Akwinu średniowieczna maksyma *credo ut intellegam* przekonuje, że również po wyruszeniu w drogę wiary rozum wciąż zgłębia prawdy wiary. W przenikaniu tych prawd pomocą służą dary Ducha Świętego, w szczególności dar pojętności, mądrości i wiedzy, które nie działając, jak żadna

łaska, „w próżni”, zakładają posługiwanie się rozumem. Co więcej, jako owoc daru pojętności Akwinata wskazuje pewność wiary, czyli pewną kategorię wykazującą liczne konotacje z pewnością stanowiącą wynik dowodzenia rozumowego, choć w przypadku wiary nie będąc z nią tożsamą.

Ponadto, analiza trzech aktów rozumu – wiedzy, wiary i opinii – ukazuje, że wykluczenie z aktu wiary kategorii racjonalności, skutkuje zastąpieniem miejsca wiary przez opinię. Wiara i opinia zatem mogą mieć wspólny przedmiot, lecz akceptacja go w wierze, w przeciwieństwie do opinii, dokonuje się dzięki konkretnym argumentom (racjom) przemawiającym za prawdziwością treści wiary. Rozum, rzetelnie zgłębiający rzeczywistość nadprzyrodzoną, nigdy nie stwierdzi istnienia sprzeczności między prawdami objawionymi a prawdami uzyskanymi w wyniku dyskursu rozumowego. Wręcz przeciwnie, na korzyść wiary działa uzyskiwana dzięki poznaniu rozumowemu intelektualna wewnętrzna zgodność prawd wiary.

Akt wiary według św. Tomasza z Akwinu, w odróżnieniu od wiedzy, charakteryzuje lepsze trwanie przy prawdzie, ale zarazem mniejszy stopień zrozumienia przyjmowanych treści. Niemniej, stopień pojmowania nie neguje racjonalności, lecz jedynie wpływa na jej specyfikę, wyróżniając ją od racjonalności towarzyszącej poznawaniu wiedzy. Również odrębność gatunkowa pewności współistniejącej z rzeczywistością wiary od pewności towarzyszącej naukom przyrodniczym nie pozwala postawić znaku równości między racjonalnością wiary a racjonalnością wiedzy. W przypadku tej drugiej, gdy zostaje poparta odpowiednimi dowodami, można mówić o procesie racjonalizacji, którego Akwinata unikał w odniesieniu do wiary. Mimo że racjonalność wiary postuluje odnalezienie pewnych racji na rzecz prawdziwości treści objawionych, swoje źródło czerpie przede wszystkim z prawdomówności samego Boga.

Racjonalność aktu wiary w ujęciu Tomaszowym polega zatem również (a może przede wszystkim) na ufnym zawierzeniu poznanej prawdzie pierwszej. Wówczas racjonalność to nie tylko rezultat ludzkiego wysiłku intelektualnego, ale również korzystanie z pomocy nadprzyrodzonych, czyli wskazanych już darów i owoców Ducha Św., a także pomoc światła wiary. Tym samym, rozum nie polega wyłącznie na

własnych zdolnościach poznawczych, ale dostrzegając własną ograniczoność i skończoność, uznaje instancję wyższą od siebie, udzielającą poznania pewnego i doskonałego, i opiera się na pomocach kierowanych do niego przez prawdziwego Boga. Dlatego rozumnością wykazuje się człowiek, który to, co zostało mu ofiarowane za pośrednictwem darów Ducha Świętego, potrafi rozpoznać, zinterpretować i właściwie zastosować ku własnemu wzrostowi w cnocie wiary.

Mówienie o racjonalności aktu wiary staje się zasadne również w kontekście istnienia pewnego ryzyka wiary. To właśnie zadaniem rozumu jest rozpoznanie możliwości błędu i próba obiektywnej oceny ryzyka, która bezpośrednio wpływa na decyzję (akceptację lub odrzucenie) wiary ze strony woli. W obrębie tematu współistnienia pewności i ryzyka wiary również ukazuje się specyfika racjonalności aktu wiary. Zadaniem rozumu w odniesieniu do wiedzy jest zawsze działanie na rzecz możliwie maksymalnego zmniejszenia lub wyeliminowania niepewności. Tymczasem św. Tomasz, podkreślając racjonalność aktu wiary, nie wyklucza współistniejącego z rzeczywistością wiary ryzyka.

Cenne uzasadnienie znaczenia niepewności wiary przedstawia A. Gesché, którego obserwacje w zakresie zgody na wiarę korespondują z myślą Akwinaty. Belgijski teolog w rozdziale zatytułowanym „Zdolność wiary” zauważa przede wszystkim destrukcyjną tendencję współczesności, której celem – pozornie właściwym i szlachetnym – jest chęć udowadniania rzeczywistości wiary w imię wyzbycia się lęku czy niepewności⁵¹³. Pokazuje jednocześnie, że często chcąc coś udowodnić „zbyt usilnie i zbyt dobrze, jedynie przytępiamy i zarazem wprowadzamy jeszcze większy niepokój”⁵¹⁴. Formułuje tezę, że nie lubi się z reguły dowodów, które dar zamieniają w rzecz udowodnioną, a także postuluje stanowisko, wedle którego ryzyko jest wpisane w wiarę⁵¹⁵. Dlatego też wiara „zapowiada się najpierw w propozycji postulującej inne drogi niż bezpośredni dowód”⁵¹⁶.

⁵¹³ Zob. A. Gesché, *Przeznaczenie...*, s. 135-142.

⁵¹⁴ Tamże, s. 137.

⁵¹⁵ Zob. tamże, s. 138.

⁵¹⁶ Tamże, s. 141.

W pewnym jednak sensie również dowód przynależy do istoty wiary. Nie przysługuje on człowiekowi wierzącemu w życiu doczesnym, w którym można jedynie poszukiwać pewnych racji na rzecz wiary. Niemniej, co stanowi również przedmiot wiary, wierząc teraz, człowiek jest przekonany (posiada gwarancję), że w życiu ostatecznym będzie miał do czynienia z dowodem w formie widzenia uszczęśliwiającego. Wówczas wiara zaniknie, a jej miejsce zastąpi wiedza. Jak zauważa św. Tomasz z Akwinu, wiara posiada pewne wychylenie ku wiedzy, ale w doczesności dzieli płaszczyznę styczną z rzeczywistością opinii. Powyższe oscylowanie wiary między wiedzą a opinią rzutuje na pewien specyficzny rys rozumności wiary. Pragnie ona coraz głębszego zrozumienia, gdyż „poznanie wiary nie zaspokaja pragnienia, ono je raczej roznieca”⁵¹⁷, przybliża ją do kategorii pewności, bez którego wiara może przerodzić się w akt opiniowania, podejmowany z lękiem i obawą na skutek słabej podstawy dowodowej.

⁵¹⁷ ScG III, 40.

BIBLIOGRAFIA

1. ŹRÓDŁA

1.1. Podstawowe

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. i oprac. zbiorowe: F. W. Bednarski, S. Bełch, J. Bardan, S. Piotrowicz, t. 1-36, Londyn 1963-1980.

Corpus Thomisticum, s. Thomae de Aquino Opera Omnia, oprac. E. Alarcón, Nawarra 2012, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

1.2. Pomocnicze

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1-3, Poznań 2003-2009.

Św. Tomasz z Akwinu, *Na początku było słowo. Komentarz do Prologu Ewangelii wg św. Jana*, tłum. M. Mróz, P. Roszak, S. Adamiak, Toruń 2001.

Św. Tomasz z Akwinu, *Super Boetium de Trinitate, O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005.

Św. Tomasz z Akwinu, *Taka jest nasza wiara*, tłum. M. Karas, Sandomierz 2006.

Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan. Super Epistolam B. Pauli ad Collossenses Lectura*, red. P. Roszak, tłum. I. Mikołajczyk, P. Roszak, Toruń 2012.

Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1987.

1.3. Pozostale

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 350-362.

Katechizm Kościoła Katolickiego, wyd. 2, Poznań 2002.

Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, Kraków 2007.

Benedykt XVI, *List apostolski Porta fidei*, Kraków 2012.

Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 1079-1198.

Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007 s. 703-838.

2. LITERATURA POMOCNICZA

Bartoś T., *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006.

Bełch P., *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, Londyn 1965, s. 193-225.

Bomert Z., *Niepoznawalność Boga u św. Tomasza z Akwinu*, w: *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 41-51.

Chenu M. D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997.

Chenu, M. D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001.

Dąbrowski W., *Poznanie Boga w Super Boetium De Trinitate św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.

Dougherty M. V., *Aquinas on the self-evidence of the articles of faith*, „The Heythrop Journal” 46 (2005), s. 167-180.

Gesché A., *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2006.

Giertych W., *Fides et actio*, Warszawa 2012.

Giertych W., *Religijność to jeszcze nie wszystko*, „Pastores” 49 (2010). s. 7-16.

Giertych W., *Rozruch wiary*, Pelplin 2012.

Gilson E., *Realizm tomistyczny*, tłum. bw., Warszawa 1968.

Górnicki Z., *Wiara – wymiar rozpoznany*, „W drodze” 3 (1980), s. 32-37.

Halík T., *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, tłum. Babuchowski A., Kraków 2010

Kamiński S., *Racjonalizm w najnowszej metodologii nauk a intelektualizm w epistemologii Tomasza z Akwinu*, „Roczniki filozoficzne” 22 (1977), z. 1, s. 39-53.

Karas M., *Wstęp tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Taka jest nasza wiara*, Sandomierz 2006, s. 7-16.

Katolicki komentarz biblijny, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2004.

Majkrzak H., *Doktor doktorów. Święty Tomasz z Akwinu*, Kęty 2012.

Mech K., *Religia na granicy rozumu*, „Znak” 4 (1994), s. 82-95.

Moskal P., *Problem rozumowego poznania Boga*, „Studia Pelplińskie”, 30 (2000), s. 51-68.

Mróz M., *Cnota wiary a godność i tożsamość człowieka. Na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o sprawnościach*, w: *Veritas cum catitate – intellegentia cum amore*, red. Cz. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 317-346.

Mróz M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.

Mróz M., *Intuicja i poznanie poetyckie a dary Ducha Świętego w świetle myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: *Siedem darów Ducha Świętego*, w: *Dary Ducha Świętego. Materiały z ćwiczeń. Teologia moralna*, red. M. Mróz, Toruń 2001, s. 31-46.

Mróz M., *Nowa lekcja Mistrza Tomasza o mądrości. Refleksje na kanwie encykliki Fides et ratio*, w: *materiały z konferencji Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 153-171.

Mróz M., *Nowe życie i obfitość darów Ducha Świętego w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu o sprawnościach*, w: *Siedem darów Ducha Świętego*, w: *Dary Ducha Świętego. Materiały z ćwiczeń. Teologia moralna*, red. M. Mróz, Toruń 2001, s. 7-29.

Mróz M., *Poznanie Boga a zrozumienie tajemnicy światła. Kilka uwag na kanwie myśli św. Tomasza z Akwinu*, „Filozofia religii” 3 (2007), s. 85-105.

Mróz M., *Tajemnica ludzkiej nieprawości: aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Toruń 2010.

Pałyga J., *Wiara. Niewiara*, Poznań-Warszawa 1980.

Pawlikowski T., *Czynność poznawcza według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum” 2 (2006), s. 183-203.

Pieńkowski M., *Czy Tomasz z Akwinu może nam pomóc w pogodzeniu wiary z rozumem?*, „W drodze” 3 (1980), s. 24-31. Pinckaers S. T., *Życie duchowe*

chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu, tłum. Fabiś A., w: *Podręczniki teologii katolickiej*, t. 17, Poznań 1998.

Pinckaers S. T., *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Fabiś A., w: *Podręczniki teologii katolickiej*, t. 17, Poznań 1998.

Pinckaers S. T., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994.

Pieper J., *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000.

Pieper J., *Prawda i niepoznawalność. Element negatywny w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Znak” 89 (1961), s. 1500-1514.

Pieper J., *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1966.

Ratzinger J., *Doświadczenie a wiara. Uwagi teologiczne na temat podstaw katechezy*, „W drodze” 9 (1980), s. 3-15.

Roszak P., Samul K., *Siedem darów Ducha Świętego*, w: *Dary Ducha Świętego. Materiały z ćwiczeń. Teologia moralna*, red. M. Mróz, Toruń 2001, s. 47-65.

Roszak P., *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków 2013.

Rydzewska-Friedrich B., *Czy dualizm bytowej struktury człowieka? (Stanowisko św. Tomasza z Akwinu)*, „Roczniki filozoficzne” 41 (1993), z. 1, s. 223-235.

Salij J., *Co znaczy być człowiekiem wierzącym? Ujęcie problemu w świetle nauki świętego Tomasza z Akwinu*, „W drodze” 5 (1988), s. 68-74.

Salij J., *Eseje tomistyczne*, Poznań 1998.

Salij J., *Jak rozmawiać z niewierzącymi? Wskazówki świętego Tomasza z Akwinu*, „W drodze” 3 (1980), s. 17-23.

Salij J., *Pojednanie wiary z rozumem*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 11-15.

Seńko W., *Św. Tomasz z Akwinu a średniowieczny racjonalizm*, „Więź” 5 (1983), s. 29-39.

Sochoń J., *Rozmawiać z nie-wierzącym, ateistą, wyznawcą innych religii!*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 14 (2001), s. 207-215.

Stępień T., *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 22 (2009), s. 63-72.

Swieżawski S., *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.

Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995.

Szymura J., *Tomasz z Akwinu i adaequatio intellectus et rei*, „Przegląd Tomistyczny”, 12 (2006), s. 251-265.

Torrell J. P., *Św. Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań-Warszawa 2003.

Torrell J. P., *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty-Warszawa 2008.

Trigo T., *Cnoty teologalne w Komentarzu św. Tomasza z Akwinu do Listu do Kolosan*, w: *Św. Tomasz z Akwinu, Wykład Listu do Kolosan. Super Epistolam B. Pauli ad Collossenses Lectura*, red. P. Roszak, tłum. I. Mikołajczyk, P. Roszak, Toruń 2012, s. 293-319.

Verbeke G., *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu według św. Tomasza*, „Roczniki filozoficzne” 23 (1975), z. 1, s. 63-79.

Vergauwen G., *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność. Racjonalność teologicznego dyskursu*, „Teofil” 2 (16), s. 23-38.

Wichrowicz J., *Przymioty wiary chrześcijańskiej*, „W drodze” 3 (1980), s. 38-49.

Wippel J. F., *Philosophy and the preambles of faith in Thomas Aquinas*, w: *The «preambula fidei» and the new apologetics*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Watykan 2008, s. 38-61.

Wolicka E., *Lekcja świętego Tomasza*, „Znak” 4 (1994), s. 28-42.

Zimmermann A., *Czytanie Tomasza*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2011.