

Grzegorz Dziewulski

Religia chrześcijańska wobec problematyki prawdy i racjonalności

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2, 249-275

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI

RELIGIA CHRZEŚCIJAŃSKA WOBEC PROBLEMATYKI PRAWDY I RACJONALNOŚCI

Religia należy przede wszystkim do rzeczywistości przeżywanych i doświadczanych i istotnie jest powiązana ze sferą uczuć i doznań. Równocześnie zawiera ona krytyczną refleksję nad losami osoby, porządkiem i dziejami świata, a także krytyczny namysł nad samą sobą – nad swoją istotą, pochodzeniem, funkcjami czy prawdziwością. Podjęcie zagadnienia relacji chrześcijaństwo – prawda wydaje się konieczne po pierwsze, z racji unieważniania kwestii prawdy przez pluralistyczną teologię religii, po wtóre zaś, ze względu na postmodernistyczne relatywizowanie prawdy, zastępowanie jej przez praktyczność czy empiryczną adekwatność, nie wspominając już o programowym zwątpieniu w jej istnienie. Niniejszy referat ma na celu ukazanie istotnej roli prawdy w określaniu własnej tożsamości przez religię chrześcijańską oraz w kształtowaniu jej odniesień do innych religii. Podejmie on również kwestię racjonalności oraz prawdziwości religii, wewnętrznie powiązaną z problematyką prawdy w religii.

I. POJAWIENIE SIĘ PROBLEMATYKI PRAWDY I RACJONALNOŚCI W RELIGIACH

Jednymi z pierwszych, którzy odnieśli kategorię prawdy do religii, byli presokratycy i Sokrates. W kontekście użyteczności religii dla funkcyjono-

Ks. dr GRZEGORZ DZIEWULSKI – wykładowca teologii fundamentalnej i religiiologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi.

wania państwa postawili oni pytanie o realne istnienie bogów. W religiach politeistycznych kryterium poprawnego myślenia i właściwego postępowania stanowiło rozróżnienie na czyste – nieczyste, *sacrum* – *profanum*, co Baruch Spinoza określił formułą o charakterze panteistycznym *Deus sive natura* – Bóg, czyli natura (*Etyka* 1, 21). Postawienie pytania o prawdę (względnie prawdziwość religii) umożliwiło nie tylko odróżnienie boga od kosmosu czy spraw boskich od światowych, ale dało także kryterium rozpoznania dobra i odróżnienia go od zła. Doniosłość tego ostatniego rozróżnienia wynika ze znaczenia związku prawdy (Objawienia) i dobra w religiach – związku umożliwiającego obiektywne wyznaczenie właściwego postępowania religijnego, np. zakwestionowanie składania życia ludzkiego jako ofiary za grzech, co przecież niejednokrotnie miało miejsce w historii religii. Roszczenie chrześcijaństwa do szczególnej pozycji w stosunku do religii pogańskich od początku odnosiło się zarówno do jego rozumności, jak i moralności – to, co jest przedmiotem oczekiwań Boga wobec człowieka i co jest przedmiotem Jego objawienia (prawda), pokrywa się z dążeniami serca (dobro)¹.

Chrześcijaństwo od swego początku przywiązywało wielką wagę do prawdy, uznając także tę obecną poza jego granicami, czego dowodzą wypowiedzi ojców Kościoła o „ziarnach Słowa” czy „odblaskach Prawdy”, obecnych w innych religiach czy filozofiach. Wypowiedzi te pierwotnie nie tyle uzasadniały nadprzyrodzone możliwości innych religii, co odnosiły się do filozofii i „pobożnego” oświecenia kultury greckiej (z Sokratesem na czele) i wskazywały na przechodzenie myśli greckiej od tradycyjnego rozumienia świata za pomocą mitu do jego racjonalnego poznania i wyjaśniania. I tak dla Klemensa Aleksandryjskiego filozofia grecka była lampą prowadzącą narody do Chrystusa – prawdziwej światłości; Justyn

¹ FR 36; Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Chrześcijaństwo a religie*. 1996 (dalej: ChR) 38; J. RATZINGER. *Wiara. Prawda. Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Kielce 2004 s. 169-183. O. Pedersen ukazuje początki nauki jako formowania się filozofii przyrody w kontekście krytyki religii (filozofowie jońscy, stoicy) oraz rozróżnienia transcendencji i immanencji boga. Zob. tenże. *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką i teologią*. Tarnów 1997 s. 58-75, 85-92. Podstawowe informacje o poznaniu religijnym i racjonalności można znaleźć w podręcznikach filozofii religii, np. S. WSZOŁEK. *Wprowadzenie do filozofii religii*. Kraków 2004 s. 194-205.

Męczennik przeszedł na chrześcijaństwo, gdyż zrozumiał, że to *vera philosophia*; Orygenes zalecał Grzegorzowi Cudotwórcy, swojemu uczniowi, sięganie do filozofii greckiej w ramach przygotowania się do chrześcijaństwa (motywy branki pogańskiej), zaś Augustyn uznał je za *vera religio*, gdyż dostrzegł zbieżność biblijnego monoteizmu z poglądami filozofii antycznych na temat powstania świata, porównywał też przejmowanie od pogan nauk wyzwolonych i pewnych nakazów moralnych do złupienia Egipcjan przez Żydów. Antecedencjami chrześcijaństwa były zatem nie tyle religie w sensie pogańskiego *religio* – kultu uprawomocnionego użytecznością dla państwa, choć oczywiście chrześcijaństwo sięgało do nich i przejmowało od nich niektóre formy. Swoje wewnętrzne przygotowanie chrześcijaństwo odnajduje w rzeczywistości istnienia Boga i w krytycznie przyjętym filozoficznym *iluminatio*, zrodzonym z pragnienia poznania prawdy o świecie i z jego racjonalnego pojmowania. Zrozumiała jest więc dokonana przez chrześcijaństwo korekta filozoficznego obrazu Boga: jest to Bóg dla natury, a nie natura, która jest Bogiem – ona jest Jego dziełem; jest to także Bóg, który działa w historii, który wszedł w dzieje człowieka i oczekuje od niego odpowiedzi. Stało się to możliwe wskutek rzeczywistości objawienia się Boga w historii Izraela i rzeczywistości historycznego Wcielenia. Nie należy też zapominać, że owo chrześcijańskie roszczenie do racjonalności łączyło się z moralnym wymiarem życia, który okazywał się zbieżny z treścią Prawa wpisanego w serce pogan – to, co było istotną wolą Boga wobec człowieka, rozpoznawali oni jako dobre z natury (por. Rz 2, 14-15). Ta prawda wraz z rzeczywistością doświadczenia chrześcijańskiej *caritas*, czyli synteza rozumu, wiary i życia, jedność ortodoksji i ortopraksji, w konfrontacji z pogaństwem stanowiły wewnętrzną siłę chrześcijaństwa².

² FR 38-41; ChR 38, 41-48; RATZINGER. *Wiara. Prawda. Tolerancja* s. 68, 130-138; tenże. *Prawda chrześcijaństwa?*. „Ethos” 14:2001 nr 1-2 s. 82-86; J. CUDA. *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*. Katowice 2002 s. 71-76; P. KAZNOWSKI. *Filozoficzne aspekty debaty o pluralizmie religijnym*. W: *Pluralizm religijny: moda czy konieczność?*. Red. M. BAŁA. Pelplin 2005 s. 111-114; D. DEMBIŃSKA-SIURY. *Chrześcijaństwo wobec filozofii poszukującej Boga*. W: *U progu III tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara. Księga pamiątkowa sympozjum naukowego zorganizowanego w Uniwersytecie Warszawskim z okazji 2000-lecia chrześcijaństwa w dniach 19-21 listopada 1999 roku*. Red. A. BIAŁACKA,

II. UNIWERSALNOŚĆ ORĘDZIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO I JEGO OTWARTOŚĆ NA OBECNĄ W RELIGIACH TRANSCENDENCJĘ

Wewnętrzna racjonalność chrześcijaństwa jest dziedzictwem przejętym od Izraela³. Jej konsekwencją jest uniwersalność i otwartość wiary chrześcijańskiej jako systemu i drogi poznania prawdy, a w konsekwencji inkulturacyjny potencjał chrześcijaństwa. Tej uniwersalności chrześcijaństwa, wynikającej z uniwersalizmu posiadanej prawdy, zwolennicy teologii pluralizmu religijnego przeciwstawiają relatywizm kultur i religii. Przywoły-

J. J. JADACKI. Warszawa 2001 s. 81-98; J. DOMAŃSKI. *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego i ich następstwa w kulturze chrześcijańskiej*. W: *U progu III tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara* s. 39-67; H. BUERKLE. *Człowiek w poszukiwaniu Boga: problem różnych religii*. Poznań 1998 s. 41-52; C. GEFFRÉ. *Jedność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*. „Znak” 48:1996 z. 8 s. 19; J. KRACIK. *Gdyby Justyn miał następców wcześniej*. „Znak” 48:1996 z. 8 s. 8; PEDERSEN. *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką i teologią* s. 142.

³ Religijne doświadczenie Izraela było związane z rozpoznawaniem historycznych objawień: najpierw Abraham inaczej niż współcześni mu doświadczył Boga, którego panowanie nie było ograniczone do jakiegoś terytorium czy ludu, lecz przekraczało miary właściwe człowiekowi. Kryzys wygnania przynosi odkrycie jedynego Boga, który także poza świątynią, ziemią i kultem zachowuje swoją świętość i jest Bogiem wszystkich ludzi, zaś pożądaną przez Niego ofiarą jest człowiek spełniający Jego wolę. Uniwersalizacja wiary Izraela znalazła dopełnienie w ukształtowaniu się pism mądrościowych, które pieczętują rozpoznanie w wewnętrznym porządku świata odblasku Boskiej Mądrości i duchowego fundamentu istnienia tego, co materialne, w dalszej mierze w przekładzie Biblii z języka hebrajskiego na grecki, który hebrajskie imię *Jahwe* tłumaczy jako *Kyrios*. Nacjonalizm, krępujący uniwersalizm historycznego objawienia przez zwiążanie go z konkretnym ludem, świątynią i jej rytuałami, z partykularnymi nakazami i formami moralności, zostaje w chrześcijaństwie ostatecznie przewyciężony w jego syntezie wiary i rozumu, w orędziu objawienia się odwiecznej Mądrości jako Wcielonej Miłości. O ile żydowska instytucja prozelity była pewną próbą wyjścia judaizmu naprzeciw wymaganiom rozumu i religijnym potrzebom człowieka, to chrześcijaństwo było już adekwatną i pełną odpowiedzią na oczekiwanie tej harmonii, w uniwersalizmie odpowiednim dla natury człowieka. Zob. FR 16. 41; RATZINGER. *Wiara. Prawda. Tolerancja* s. 116-125; tenże. *Prawda chrześcijaństwa?* s. 84.

wana przez nich metafora o trzech pierścieniach⁴ ma wyrażać niemożność rozstrzygnięcia pytania o prawdę i konieczność poprzestania na praktycznej użyteczności religii. Sztandarowym przykładem ma być fakt hellenizacji chrześcijaństwa, zespalający biblijne doświadczenie wiary i praktyki sprawiedliwego życia z grecką teorią filozoficzną⁵.

Dokładniejsze jednak przyjrzenie się zwrotowi pierwszego Kościoła ku filozofii greckiej pozwala dostrzec w tym świadomy zabieg: wykorzystano ją, aby – przeciwstawiając się błędnym interpretacjom symboliczno-mitycznym dogmatu chrystologicznego – odpowiednio go wyrazić i sprecyzować, a w ten sposób chronić realizm i racjonalność tej prawdy. Chrześcijaństwo zatem nie tyle uległo hellenizacji, co świadomie sięgnęło po obecną w kulturze greckiej autotranscendencję dla wyrażenia i zabezpieczenia uniwersalizmu „własnej” prawdy. Zabieg ten należy odnieść także do kultury i religii łacińskiej, germańskiej czy słowiańskiej – chrześcijaństwo, sięgając do ich przekonań, obrzędów, praktyk czy postaw reli-

⁴ G. E. LESSING. *Nathan der Weise*. Jest to parabola o pierścieniu mającym właściwości zjednywania życzliwości u boga i u ludzi. Jego właściciel polecił wykonać dwie jego kopie, które wraz z oryginałem przekazał swoim trzem synom, zapewniając ich o prawdziwości każdego z powierzonych im pierścieni. Jedna z interpretacji tej parabolii polega na zakwestionowaniu możliwości rozpoznania oryginału, wobec czego roszczenia każdego z braci do posiadania oryginalnego pierścienia winny być uznane za wyraz miłości własnej i poczucia wyższości, tym samym motywuje to ich do wykazania oryginalności otrzymanego. Oświecenie interpretowało to porównanie jako wezwanie do wzajemnej tolerancji między religiami, ale uzasadniony jest też wniosek o ujawnieniu się mocy, tj. prawdziwości jednej religii w miarę upływu czasu lub jako wezwanie do jedności trzech największych religii.

⁵ J. Ratzinger (*Wiara. Prawda. Tolerancja* s. 136) podkreśla, że spotkanie chrześcijaństwa z myślą grecką dokonało się właściwie już w Biblii hebrajskiej, w jej asymilacji greckiej krytyki religii i bogów (monoteizm), w dowartościowaniu moralności budowanej na naturze (mądrość), w poszukiwaniu nowego etosu wobec załamania się zasady związku czynów i życiowej pomyślności (Hiob), w pytaniu o właściwy kult (krytyka świątynnych ofiar), wreszcie w przekładzie Septuaginty, otwierającym przed ówczesną kulturą grecką objawienie monotei-styczne. Powstanie instytucji prozelitów jest reakcją na odpowiedniość wiary żydowskiej do wymagań rozumu i potrzeb religijnych.

gijnych, wydobywało z nich uniwersalną prawdę jako punkt wyjścia dla swojej misji oraz jako środki wyrazu swojej wiary (*praeparatio evangelica*). Wcielenie Chrystusa oraz to, że podczas swej publicznej działalności sięgał do elementów kultury i tradycji żydowskiej, jest wzorem przyjmowania i integracji chrześcijaństwa w kulturę⁶. Ta interkulturowość chrześcijaństwa była i jest możliwa dzięki uniwersalności jego prawdy oraz odpowiedniości (stosowności) Objawienia chrześcijańskiego do natury człowieka i tworzonej przezeń kultury⁷. Znaczenie zdolności chrześcijaństwa do przekraczania kultur i do inkulturacji ukazuje się jeszcze wyraźniej, gdy zostaje ona zestawiona z daleko idącym powiązaniem innych religii z rodzimymi kulturami, jak np. jest w hinduizmie i buddyzmie. Zdolność ta świadczy o jego uniwersalizmie wyrastającym z uniwersalizmu jego orędzia – prawdy⁸.

⁶ Por. JAN PAWEŁ II. *Redemptoris missio* 52-54. W integrowaniu przez chrześcijaństwo wartości kultur Y. Congar widzi pójście przez sobór za chrystologią listów więziennych (KK 13. 17; KDK 45; DM 8-9); tenże. *Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo*. W: *Ewangelizacja – dialog – rozwój. Wybrane dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej. Nagpur (Indie) 1971 r.* Red. M. DHAVAMONY. Warszawa 1986 s. 163-165. C. J. Godwin, pisząc o spotkaniu chrześcijaństwa z hinduizmem, postuluje szersze niż dotychczas uwzględnianie własnego bogactwa kultur dla owocności ewangelizowania, czyli potrzebę odeuropeizowania chrześcijaństwa, analogicznie jak zrobili to M. Ricci i R. de Nobili. Tenże. *Ewangelizacja a antropologia*. W: *Ewangelizacja – dialog – rozwój* s. 394-400.

⁷ RATZINGER. *Wiara. Prawda. Tolerancja* s. 73-78, 136, 155, 160-161; H. DALMAIS. *Wiara chrześcijańska wśród religii świata*. Warszawa 1991 s. 110; J. PERSZON. *Inkulturowanie*. W: LTF s. 538-539; K. KLAUZA. *Uniwersalizm chrześcijaństwa*. W: LTF s. 1288-1290; J. MAJEWSKI. *Kościół w dialogu z innymi religiami*. „Znak” 53:2001 z. 5 s. 91-93.

Odpowiedniość religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa, w stosunku do natury ludzkiej jest uważana za zasadniczą przyczynę trwałej obecności religii w świecie, np. A. BRONK. *Od rozumienia religii jako „opium ludu” do tezy o niezbywalnej obecności religii w świecie*. W: R. ZIEMIŃSKA, I. ZIEMIŃSKI. *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie. 14-18 września 2004 r.* Szczecin 2005 s. 62-70.

⁸ Por. FR 70-72. Obrazem stopnia powiązania religii i kultury może być zmiana sytuacji społecznej hindusa, który po nawróceniu na chrześcijaństwo zostaje wyłączony ze wspólnoty i pozbawiony przysługujących mu dotychczas praw. Zob. H. STAFFNER. *Nawrócenie na chrześcijaństwo rozpatrywane z hinduskiego punktu widzenia*. W: *Ewangelizacja – dialog – rozwój* s. 274-289.

III. POTRZEBA GŁĘBSZEGO UJMOWANIA KATEGORII RACJONALNOŚCI

Diachroniczne spojrzenie na relacje religii i *ratio* pozwala dostrzec, że o ile biblijny monoteizm umożliwił rozróżnienie świata (*fizyka*) od pierwiastka boskiego (*meta-fizyka*), to rozwój *ratio* w historii doprowadził do zamknięcia racjonalności w sferze rzeczywistości fizycznej oraz logicznej, rozrywając pierwotną jedność wiary, rozumu i życia oraz odmawiając teologii (poznaniu Boga) statusu naukowego (np. logiczny empiryzm, filozofia analityczna)⁹. W imię racjonalności podejmowano krytykę religii, ale i broniono jej. Pożądane zatem wydaje się dziś nowe, integralne spojrzenie na kwestię racjonalności i naukowości, które ogarnie całość rzeczywistości i będzie zdolne odkryć ślady prawdy wspólne różnym kulturom, np. wiedza o pochodzeniu człowieka od Boga i ukierunkowaniu człowieka na spełnienie się we wspólnocie z Nim, prawda o winie i możliwości pojednania czy kwestia uniwersalnej moralności, której wyrazem jest Dekalog¹⁰.

⁹ Por. FR 45-48. Zagadnienie naukowego statusu teologii jest podejmowane w ramach wprowadzenia do teologii, np. J. MORALES. *Wprowadzenie do teologii*. Kraków 2006 s. 259-330; J. MAJEWSKI, G. STRZELCZYŃ. *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej. Traktat o Jezusie Chrystusie. Dogmatyka*. T. 1. Warszawa 2005 s. 21-58; J. MAJKA. *Metodologia nauk teologicznych*. Wrocław 1995 s. 157-176; H. WALDENFELS. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*. Katowice 1993 s. 62-68; W. BEINERT. *Podręcznik teologii dogmatycznej. Teologiczna teoria poznania*. Kraków 1998 s. 61-79, 270-271.

¹⁰ Przyczyny utraty egzystencjalnego i metafizycznego poznania prawdy oraz „desakralizacji” rzeczywistości S. Szczyrba odnajduje w przeobrażeniach nowożytnego pojmowania rzeczywistości i prawdy, zapoczątkowanych przez Kartezjusza i Kanta w idei instrumentalnego rozumu. Odejście od badania rzeczywistości (scholastyczne *verum est ens*) rozpoczęło się od zwrotu człowieka ku poznawaniu własnych dzieł. Miejszem spotkania z prawdą stała się historia, a prawda określana była przez pryzmat czynów człowieka (*verum quia factum*). Następnie dokonał się zwrot ku myśleniu technicznemu, definiującemu prawdę i pewność poznania przez odniesienia do możliwości działania, jego powtarzalności i skuteczności (*verum quia faciendum*). Pod wpływem tych przemian doświadczanie rzeczywistości staje się „doznawaniem”, „przeżywaniem”, „gromadzeniem faktów”. Dochodzi do utraty zdolności odkrywania sensu życia i rzeczywistości, pojmowania znacze-

Wbrew sceptycyzmowi radykalnego pluralizmu, rozpoznanie takiej wiedzy jest możliwe, gdyż u jego podstaw tkwi zdolność człowieka do poznania prawdy, a także fundamentalna jedność człowieczeństwa w waloryzacji tej prawdy oraz przekonanie o ukierunkowaniu historii ku jedności.

Szerszego spojrzenia wydaje się wymagać także pojmowanie nauki, metod jej uprawiania czy zakresu „naukowości” wiedzy, a także stopnia uzyskiwanej pewności i procedur jej badania, które powinno uwzględnić istnienie innych źródeł pewności, wykraczających poza pozytywistycznie pojmowane *ratio*¹¹. Takimi źródłami, które dają dostęp do prawdy i jednocześnie zwracają się do całej osoby, jest całkowite zaangażowanie życia świętych, świadków czy męczenników. Takie podejście do problematyki *ratio* harmonizuje z biblijnym rozumieniem prawdy, która nie tyle jest odsłonięciem tego, co zakryte (gr. *aletheia*), ale wiernością i niezawodnością Boga (hebr. *emeth*), na której człowiek może oprzeć swoje życie i która ma

nia rzeczy, prawdy bytu. Środkiem zaradczym wydaje się powrót do afektywnego poznawania rzeczywistości, czyli do poznania rodzącego przyłgnięcie i prowadzącego do oddania życia dobru i prawdzie (*scire propter veritatem/bonum*), do poznania dzięki doznawaniu rzeczy Bożych, do poznania przez miłość (tenże. *Afektywne poznanie rzeczywistości warunkiem afirmacji Boga*. W: *Afektywne poznanie Boga. Religia i mistyka*. T. 4. Red. P. MOSKAŁ. Lublin 2006 s. 23-33).

¹¹ Odnośnie do złożoności i wieloznaczności terminu „nauka”, wielu metod jej uprawiania, różności koncepcji jej rozwoju, wartości jej samej i jej wyników, udziału elementu subiektywnego itp. zob.: Z. HAJDUK. *Ogólna metodologia nauk. Skrypt dla studiujących kierunki przyrodnicze oraz filozofię przyrody*. Lublin 2000 s. 99-221. A. Grobler, badając problem istoty nauki, wskazuje, że racjonalność nauki tkwi w akcie wyboru jej celów. Jest to koncepcja alternatywna w stosunku do tradycyjnego wiązania racjonalności z uzasadnianiem. Wykazuje on, że celem nauki jest dążenie do prawdy, przy czym niezależnie od możliwości rozpoznania klasyczna definicja prawdy okazuje się niezastępowalna ani przez formułę akceptowalności na podstawie danych empirycznych (słuszna stwierdzalność), ani przez adekwatność empiryczną. Choć klasyczna definicja prawdy nie pozostaje niezależna od konsekwencji metafizycznych (jej empiryczna nietestowalność) pozostaje ona nadal, wbrew antyrealizmowi oraz realizmowi dogmatycznemu, wyznacznikiem procedury naukowej. Najlepszym wyjaśnieniem sukcesu nauki jako takiej pozostaje nadal realizm (dążenie do prawdy), nie zaś dążenie do adekwatności empirycznej czy osobiste pozanaukowe korzyści (tenże. *Prawda i racjonalność naukowa*. Kraków 1993).

charakter personalistyczny, a nie jedynie logiczny. Tak rozumiana prawda wraz z miłością stanowi podstawową kategorię określającą tożsamość biblijnego Objawienia¹².

IV. RACJONALNOŚĆ NAUKI A RACJONALNOŚĆ RELIGII – ELEMENT ANTROPOLOGICZNY

Przyjęcie wzorca racjonalności, sformułowanego w naukach matematyczno-empirycznych, odmawia chrześcijaństwu racjonalnego charakteru, a teologię pozbawia statusu nauki (FR 27. 30. 45). Wyniki badań filozofii nauki kwestionują wzorcowość i ekskluzywność scjentystycznego ujęcia racjonalności, wskazując na złożoność celu i granice metody naukowej, a także relatywizując absolutyzowaną dotąd wartość i stopień pewności wyników nauki¹³. Rozstrzygnięcie problematyki racjonalności religii wymaga więc pogłębionych przemyśleń i doprecyzowań dotyczących, np. sa-

¹² RATZINGER. *Wiara. Prawda. Tolerancja* s. 63-66, 127-129, 153, 180; I. S. LEDWOŃ. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin 2006 s. 329-334.

¹³ Dyskusję o racjonalności poznania naukowego wzbudziło głębsze wniknięcie filozofii nauki w naturę postępowania naukowego. Ujawniło ono jego uwarunkowania natury historycznej (nie istnieje niezinterpretowane doświadczenie); ukazało współczesne zaniechanie pozytywistyczno-scjentystycznego modelu nauki (z jego poznawczym ekskluzywizmem i totalitaryzmem); odsłoniło odstąpienie od ujmowania nauki jako poznania absolutnego, bezproblemowo racjonalnego i realistycznego; doprowadziło do zakwestionowania wyróżnionych kryteriów racjonalności, pozwalających istotnie i jednoznacznie określić naukowość; zweryfikowało roszczenia do czystej, wolnej od wpływów kultury obiektywności podmiotu poznającego; określiło cel nauki jako przybliżanie się do prawdy, a nie prawdziwy opis czy wyjaśnianie; uświadomiło kontekstualny i holistyczny charakter prawdy naukowej; przyniosło rezygnację z uniwersalności wyjaśniania świata przez naukę oraz dostrzeżenie zawężania sposobów poznania prawdy tylko do danych nauki (monopolizacja) czy bliskość związku nauki z techniką (A. BRONK. *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin 1998 s. 222-230). Por. S. WSZOŁEK. *Racjonalność wiary*. Kraków 2003 s. 23-30; JADACKI, *Sześć gościńców wiary*. W: *U progu III tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara* s. 566.

mego pojęcia religii i racjonalności¹⁴ czy kryterium racjonalności w ogólności i w odniesieniu do religii¹⁵.

Właściwym, jak się wydaje, ukierunkowaniem badań jest uznanie, że racjonalność wszechświata tkwi nie tylko w możliwości badania go racjonalnymi metodami, ale osadzona jest znacznie głębiej, a mianowicie: wynika z racjonalnej działalności jego Stwórcy, dzięki której nauka może odczytywać racjonalny zamysł urzeczywistniony w stwórczym akcie. W ten sposób kwestia racjonalności wiary zostaje wprowadzona w horyzont ostatecznych rozstrzygnięć określających naturę rzeczywistości. Istotne zatem staje się rozstrzygnięcie kwestii, czy u źródeł i podstaw rzeczywistości znajduje się rozum czy też przypadek, względnie konieczność, należące do teorii ewolucji traktowanej jako uniwersalna teoria rzeczywistości. Wiara chrześcijańska sprzeciwia się wywodzeniu tego, co rozumne, z tego, co nierozumne, i opowiada się za prymatem i priorytetem rozumu („na początku było

¹⁴ Na przykład J. J. Jadacki u podstaw dyskursu dotyczącego racjonalnego charakteru wiary domaga się najpierw rozróżnienia oraz dostrzeżenia zbieżności między wiarą jako: 1) intuicją, 2) aktem *credo*, 3) dogmatem, 4) doktryną i 5) rytuałem oraz (paralelnie) wiedzą jako: 1) empirią, 2) *scio* – aktem przekonania naukowego, 3) tezą, 4) teorią i 5) techniką. Należy ponadto określić, co oznaczają postulowane wobec nich zasady (również paralelnie): 1) konceptualizowalności i obiektywności, 2) krytycyzmu i prawomocności, 3) sensowności, 4) konsekwencji i 5) efektywności. Powyższe dystynkcje poczynione przez filozofa-analityka (także poddane krytycznemu osądowi) ilustrują złożoność problematyki racjonalności zob. tenże. *Człowiek współczesny: rozum a wiara (dyskusja okrągłego stołu)*. W: *U progu III tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara* s. 544. Por. G. CHRZANOWSKI. *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka* Poznań 2005 s. 169-177.

¹⁵ Oświeceniowa krytyka religii encyklopedystów (Voltaire, d’Alambert, A. N. Condorcet) wynikała z przekonania o sprzeczności panującej pomiędzy rozumem i wiarą, tradycją i religijnymi autorytetami, a u swoich podstaw miała założenia empiryzmu, filozoficznego materializmu i filozofię uczucia (zob. W. CISŁO. *Oświeceniowa krytyka religii*. W: LTF s. 885-888). W teologii (wbrew fideizmowi, tradycjonalizmowi i racjonalizmowi) chrześcijaństwo stoi na stanowisku harmonii wiary i rozumu (moralna konieczność Objawienia), ich wzajemnego ubogacania się i wspierania w badaniu dwóch porządków oraz możliwości dotarcia do niektórych prawd rozumem (*Dei Filius, Fides et ratio*). Mimo to pojawiają się w teologii takie prądy, jak np. fundamentalizm i historycyzm w hermeneutyce biblijnej (zob. P. CH. PHAN. *Racjonalizm w teologii*. W: LTF s. 991-992).

słowo” – *Logos*). Specyfikę prawdy i racjonalności chrześcijaństwa wyraża tożsamość tego rozumu (*Logosu*) i stwórczej miłości, jednoczącej w sobie kosmiczny aspekt religii (Bóg jako pierwszy i najwyższy Byt) z aspektem egzystencjalnym (Bóg ofiarowuje człowiekowi odkupienie)¹⁶. Stanowisko takie harmonizuje z podstawami filozofii klasycznej, która racjonalność poznania i racjonalność myślenia wywodzi z racjonalności bytu, prawdziwość pojmując nie tylko logicznie, ale i ontologicznie, zaś prawdę ujmuje w wymiarze epistemologicznym i ontologicznym¹⁷.

Poznanie świata metodami matematyczno-empirycznymi odzwierciedla z pewnością rzeczywistość świata materii, w aspekcie egzystencjalnym pozostaje jednak poznaniem niezupełnym i niewystarczającym, czego wyrazem jest trwała obecność problematyki egzystencjalnej, niedostępnej dla tego typu metod badawczych (KDK 10; FR 1). Jak wykazuje filozofia nauki, zagadnienie prawdy w nauce domaga się wyjścia poza tradycyjny postulat niefałszowania wyników badań. Zostaje ono wprowadzone w poznawczy (nie hipotetyczny) horyzont transcendencji i metafizyki, gdyż dotyka kwestii najpierwotniejszych, racji ostatecznych, sposobu istnienia świata, jego racjonalności i sensu, a także pyta o możliwości poznawcze człowieka.

Pojawiająca się tu problematyka dotycząca człowieka domaga się wyjaśnienia przekraczającego sferę prawdy poznanej mocą samego intelektu, gdyż nawet najbardziej obszerna i wnikliwa wiedza o świecie i o człowieku nie zapewnia egzystencjalnego spełnienia się i szczęścia. Człowiek potrzebuje „całej” prawdy o swojej egzystencji i o swojej naturze duchowej, a więc także o kwestii istnienia jako takiego, o ostatecznych podstawach racjonalności, sensu i wartości, o źródłach etyki i estetyki; wyjaśnienia na-

¹⁶ RATZINGER. *Prawda chrześcijaństwa?* s. 89-90; M. HELLER. *Sens życia i sens Wszechświata*. Tarnów 2002 s. 194. Stanowisko przyjmujące racjonalność całej rzeczywistości (tzn. racjonalność bytu i racjonalność poznania) określane jest w ramach metodologii teorii poznania mianem racjonalizmu metafizycznego i teoriopoznawczego (zob. *Racjonalizm*. W: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Oprac. A. PODSIAD. Warszawa 2001 s. 739 oraz *Racjonalność*. Tamże kol. 741; A. B. STĘPIEŃ. *Racjonalizm*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. HERBUT. Lublin 1997 s. 458-459.

¹⁷ *Racjonalizm*. W: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Oprac. A. PODSIAD kol. 740. *Racjonalność*. Tamże kol. 741; *Prawdziwość*. Tamże kol. 672; *Prawda*. Tamże kol. 668; A. B. STĘPIEŃ. *Racjonalność*. W: *Leksykon filozofii klasycznej* s. 458.

pięcia „subiektywne – obiektywne”, czy odnalezienia się w sferze „problem – tajemnica”. Poznawanie prawdy, wyrastające jedynie z praktycznych potrzeb będzie tylko fragmentaryczne, zaś poznawanie nieukierunkowane na bezinteresowne odkrywanie prawdy i dobra nie jest w stanie integralnie ujmować człowieka, a w konsekwencji nie daje racji „do życia” i „dla życia”¹⁸. Pełnię tej prawdy ofiaruje religia, która powołuje się na otrzymane Objawienie, zawierające także odpowiedni dla człowieka integralny obraz siebie oraz wizję świata jako przyjaznego domu (FR 32-33).

V. KOMPETENCJE RELIGIOZNAWSTWA W ZAKRESIE BADANIA PRAWDZIWOŚCI RELIGII

Możliwości badawcze nauk empirycznych i humanistycznych w zakresie religii są ograniczone do badania kulturowych przejawów religii, jak np. święte pisma, symbole i ceremonie czy przedmioty kultu, zaś w przypadku psychologii i socjologii religii – do badania przeżyć i społeczności religijnych za pośrednictwem wskaźników. Ponieważ nauki empiryczne nie dosięgają rzeczywistości transcendentnej ani istoty życiodajnej więzi człowieka z Bogiem, nie mogą się wypowiadać na temat prawdziwości twierdzeń doktrynalnych (objawienia) czy ich prawomocności, a tym bardziej prawdziwości religii jako takiej. Mogą jedynie się odnosić do „prawdziwości zewnątrz-religijnej”, dotyczącej realności istnienia religii, jej odrębności od innych zjawisk czy znaczenia egzystencjalnego oraz prawdziwości religii w aspekcie historycznym, czyli wypowiadać się o osobie i nauce założyciela, oryginalności doktryny czy wartości przekazującej ją tradycji. Ogólnie można zatem konkludować, że problem prawdziwości religii w ogólności podejmowany na płaszczyźnie religioznawczej, ze względu na swoją złożoność i bogactwo fenomenu religii, musi pozostać nierozstrzygnięty, możliwe są jednak konkluzje dotyczące konkretnych religii¹⁹.

¹⁸ Por. S. SZCZYRBA. *Afektywne poznanie rzeczywistości warunkiem afirmacji Boga* s. 20-22; CUDA. *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej* s. 20-22.

¹⁹ A. BRONK. *Podstawy nauk o religii*. Lublin 2003 s. 317-348.

VI. KOMPARATYSTYKA PLURALISTÓW JAKO PROPOZYCJA RACJONALNEGO UJMOWANIA PROBLEMATYKI RELIGII

Kwestia prawdy i racjonalności w religii są odnoszone zarówno do religii jako takiej, jak i do konkretnych, historycznie istniejących religii, także w kontekście ich porównywania, względnie ich prawdziwości²⁰. Owo porównywanie (hierarchizowanie) religii stanowi jeden z istotniejszych składników pluralistycznej teologii religii, obejmującej także zagadnienie racjonalności religii. Jej czołowy reprezentant – John Hick – za kryterium porównywania religii proponuje przyjęcie badania postaci założycieli religii i jej reformatorów pod kątem ich postawy moralnej, tj. świętości, oraz oryginalności proponowanej przez nich wizji rzeczywistości i zdolności do zaangażowania wyznawców. Płaszczyzną zestawiania i porównywania religii może być też oferowana przez nie obietnica lepszego życia i Zbawienia, stąd pierwszym i podstawowym kryterium hierarchizacji jest stopień, w jakim religie przyczyniają się do zbawienia jako przejścia od koncentracji na własnym „ja” (*self-centredness*) do zwrócenia się ku ostatecznej Rzeczywistości (*Reality-centredness*)²¹. Oceny indywidualnych i społecznych skutków praktyk i wierzeń religijnych dokonuje sumienie, które wskazuje na znaki świętości: pokój, harmonię i chęć życia, zbawcze przekształcenie z egoizmu ku powierzeniu się Boskiej rzeczywistości. Kryterium to obejmuje także postacie świętych oraz moralność i etykę skupioną na złotej zasadzie czynienia bliźniemu dobra i niesienia mu ulgi w cierpieniu. Słabość i niewystarczalność tego kryterium klasyfikowania religii wynika z niemożności

²⁰ T. Dola w referacie *Krytyka pluralistycznej teologii religii*, zamieszczonym w tym tomiku (s. 63-76), ocenia kryteria prawdziwości (porównywania) religii sformułowane przez P. F. Knittera.

²¹ Relatywistyczną teologię religii charakteryzuje zwrot w kierunku prakseologicznych wyróżników i kryteriów w pojmowaniu religii (etyczne, socjopolityczne). Jest to cecha zbieżna z podstawowym nastawieniem religii hinduskich i New Age. Zwrot ten służy zbudowaniu podstaw dla religii, koniecznych ze względu na próżnię powstałą po odrzuceniu metafizyki i zanegowaniu zdolności rozumu do poznania rzeczywistości ostatecznej. Zob. J. RATZNIGER. *Wiara i teologia dzisiaj*. OsRomPol 3:1997 s. 49-50.

określenia, w której z nich jest więcej świętości i świętych. Nie sposób też wyznaczyć proporcji obecnych w nich pierwiastków dobra i zła.

Bardziej adekwatnym kryterium komparatystyki religii ma być, według J. Hicka, badanie racjonalności i prawdziwości wierzeń oraz pytanie o prawdziwość samej religii. Pojawiające się tu trudności poddają w wątpliwość użyteczność tego kryterium, np. w religiach obecne są twierdzenia wzajemnie sprzeczne, ale równocześnie niewykluczające swojej prawdziwości (np. trynitarność i monoteizm). Wobec tego, w opinii J. Hicka, w stosunku do faktów pozahistorycznych (np. pochodzenie świata czy los po śmierci) należy się pogodzić z ich nierozstrzygalnością i nauczyć się żyć w tym zróżnicowaniu, uznając niekonieczność tej wiedzy dla religijnego zbawienia. Jeśli chodzi o obecne w religiach opowiadania wyjaśniające naturę Boga i tajemnice ludzkiej egzystencji, to należy je traktować jako mity o charakterze egzystencjalnym, które są wystarczające, aby dać odpowiedź ostatecznej Rzeczywistości. Wykluczają one jednak rozstrzygnięcie w kategoriach klasycznej teorii prawdy kwestii tożsamości/identyczności (nie)osobowych fenomenów z rzeczywistością *Real an Sich*. Kwestia ta musi pozostać nierozstrzygnięta, zresztą i tak nie jest ona konieczna dla zbawienia. Jako jedyne możliwe kryterium prawdziwości religii pozostawałoby więc kryterium praktyczne, polegające na skuteczności w przekształcaniu egzystencji i w przechodzeniu od *self-centredness* do *Reality-centredness*. Słabość tego wskaźnika tkwi w zagrożeniu prawdy religijnej przez pragmatyzm. W opinii pluralistów zatem – od strony etycznej i religijnej – prawdziwych religii może być więcej niż jedna. Następstwem takiego stanowiska jest pozbawienie religii jej egzystencjalnej ważności i dramatyzmu, niezrozumiałość religijnego radykalizmu (asceza, świętość, męczeństwo), minimalizm obietnic religii, a także odbieranie jej jednego z najważniejszych dynamizmów życiowych, jakim jest poszukiwanie prawdy²².

²² CHRZANOWSKI. *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka* s. 234-270. W. Alston, zwolennik „racjonalności praktycznej”, interpretuje racjonalność religii („nie jest ona nie-racjonalna”) w pozostaniu przy wyznawanej religii, jeśli brak racji na rzecz lepszosci innej praktyki, a ta wyznawana dotąd jest teoretycznie i praktycznie satysfakcjonująca (tamże s. 274-279).

VII. FILOZOFIA KLASYCZNA WOBEC PROBLEMATYKI PRAWDZIWOŚCI RELIGII

Zagadnienie prawdziwości religii, a w dalszej mierze także jej racjonalności oznacza najpierw wykazanie istnienia Boga oraz realności więzi człowieka z Nim. Filozofia klasyczna (realistyczna) bada istotę zjawisk religijnych od strony bytowej, tzn. analizuje religię jako taką i podaje jej ostateczne racje, uzasadniając przez to prawdziwość religii w sensie ontologicznym²³.

Badanie racjonalnego charakteru religii obejmuje również analizę jej poznawczego statusu w ogólności oraz poznawczej wartości twierdzeń religijnych. Znaczący wkład ma filozofia analityczna, zajmująca się funkcjami języka religijnego i możliwością weryfikacji prawdziwości (poznawczego

²³ Przykładem badania w ramach filozofii klasycznej może być publikacja: P. MOSKAŁ. *Spór o racje religii*. Lublin 2000. Autor wskazuje w niej, że klasyczna filozofia religii jest oparta na metafizyce, mającej za podstawowy przedmiot swoich badań byt jako byt, a nie poznanie (por. FR 5). Podejmuje ona problematykę ostatecznych racji religii, tzn. pyta, pod jakimi warunkami wiara jest racjonalna, tzn. uzasadniona, usprawiedliwiona. O ile analityczna filozofia religii wyjaśnia, jak ludzie faktycznie uzasadniają swoją wiarę, to w klasycznej filozofii religii chodzi o ostateczne podstawy religii. Poddając krytyce takie sposoby uzasadniania, jak doświadczenie religijne, wiara religijna i rozumowanie, usprawiedliwia on religię poprzez rozumowanie w postaci metafizycznego wyjaśnienia rzeczywistości. Rozumowanie to można traktować jako dowód prawdziwości twierdzenia o istnieniu i naturze Boga (doskonały i transcendentny, a zarazem immanentnie obecny w świecie jako przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa), religii zaś jako realnej relacji człowieka do Boga. To uzasadnienie religii ma charakter przedmiotowy. Równoległe z nim wskazuje się podmiotowe racje religii, wynikające z bytowej struktury człowieka: przygodność i potencjalność (ukierunkowujące człowieka na Boga jako źródło i cel życia) oraz duchowość, osobowość i nieśmiertelność duszy. Cechy te wyrażają zależność człowieka od Boga, a równocześnie pozwalają rozpoznać i wybrać Go jako ostateczny cel życia. Poznanie istnienia i natury Boga oraz rozpoznanie przez człowieka egzystencjalnej sytuacji nie wymaga poznania przez wiarę religijną (Objawienie) czy poznania filozoficznego (metafizycznego). Wystarczające jest przedfilozoficzne poznanie Boga, wynikające ze zdolności rozumu do rozumienia świata przygodnego, uporządkowanego i racjonalnego (tenże. *Spór o racje religii* s. 119-226).

waloru) twierdzeń religijnych²⁴. Analiza związków poznania z językiem pokazuje niewystarczalność struktur analogii, metafory, *via negativa* czy *via superlativa* jako określających naturę religijnych twierdzeń o Bogu i wskazuje na symboliczny charakter języka religijnego: właściwym nośnikiem prawdy jest poznawana rzeczywistość, którą wiara odkrywa (a nie ustania), zaś zdania i ich znaczenia są *modusami* dostępu do prawdy²⁵.

²⁴ W ujęciu przedstawicieli krytycznego racjonalizmu (A. Flew, W. Bartley, H. Albert) wypowiedzi religijne pozostają zasadniczo nefalsyfikowalne, tzn. ich prawdziwość/fałsz są niestwierdzalne. Badania prawdziwościowej funkcji języka religijnego negatywnie zweryfikowały opinię neopozytywistów odmawiających wypowiedziom religijnym zarówno prawdziwości, jak i sensowności. Potwierdziły one też ich prawdziwościowy charakter, choć w innym sensie niż w języku nauk empirycznych – wyrażenia potoczne używane w wypowiedziach religijnych są poddawane modyfikacji. Wykazano też, że wypowiedzi religijne oprócz funkcji opisowej pełnią także inne funkcje, jak np. performatywną, ekspresyjną czy wyjaśniającą (zob. BRONK. *Podstawy nauk o religii* s. 340-341). O złożoności problematyki uzasadniania wierzeń religijnych, tzn. racjonalności aktu ich przyjęcia, może świadczyć wyróżnienie przez K. Kondrata aż ośmiu teorii sformułowanych przez analitycznych filozofów religii (fundamentalizm epistemologiczny, ewidencjonizm, koherencjonizm, teoria wiarygodności, teoria właściwego funkcjonowania systemu poznawczego człowieka, teoria doświadczenia, teoria autorytetu, teoria hipotezy religijnej) oraz dziewięciu ujęć racjonalności wierzeń religijnych (racjonalność jako: oparcie się na doświadczeniu, odwołanie się do procedur tworzenia przekonań, prawidłowość funkcjonowania systemu poznawczego człowieka, nieodpartość przekonań religijnych, racjonalność w odwołaniu się do idei dobra moralnego przez odwołanie się do wewnętrznych i transsystemowych kryteriów znaczenia i uzasadnienia, w powołaniu się na autorytet oraz w tworzeniu hipotezy religijnej) – tenże. *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*. Białystok 2000 s. 70-85, 110-124.

²⁵ J. Wojtysiak łączy racjonalność uzasadnień twierdzeń religijnych z sensotwórczą funkcją religii (także z zasadnością jej twierdzeń). Opiera się ona na przyjęciu hipotezy religijnej (dla ogólnych przekonań religijnych) oraz na autorytecie przekazicieli Objawienia (dla szczegółowych twierdzeń religijnych) – zob. tenże. „Sensotwórcza” rola religii. W: *U progu III tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara* s. 573-577. Por. BRONK. *Podstawy nauk o religii* s. 339-341. Systematyczną prezentację podstawowych koncepcji znaczenia języka religijnego oraz sposobów uzasadniania twierdzeń religijnych podaje: WOJTYSIAK. *Język religijny*. W: LTF s. 578-584. S. Wszolek wyjaśnia rolę rozumu w wierze, odwołując się

Prawdziwość religii, rozpatrywana w ramach refleksji epistemologicznej, ujmowana jest jako zgodność jej twierdzeń (poznania) z wyrażaną w nich rzeczywistością transcendentną, względnie jako adekwatność i zgodność ludzkiego działania w stosunku do obiektywnego układu rzeczy. Sprawdzanie prawdziwości (wartości poznawczej) zdań religijnych, weryfikujące prawdziwościowe roszczenia religii, może być przeprowadzone przy pomocy takich kryteriów porównawczych, jak:

- 1) kryterium empirycznej confirmacji, czyli potwierdzenie doktryny w praktyce doświadczenia religijnego;
- 2) kryterium wiarygodności, czyli analiza świadectw źródłowych religii, potwierdzająca ich wiarygodność;
- 3) kryterium spójności, czyli zgodność doktryny religijnej z powszechnie uznanym systemem twierdzeń o rzeczywistości;
- 4) kryterium egzystencjalnej użyteczności, czyli stopień doniosłości i użyteczności doktryny.

Analizie poddawane są zdania doktryn religijnych z dziedziny wiedzy dotyczącej naturalnego poznania filozoficznego lub przedfilozoficznego, następnie twierdzenia wiary odwołujące się do Objawienia, a także zdania pochodzące z poznania afektywnego, tzn. doświadczalnego, będącego następstwem miłości lub stanów afektywno-wolitywnych. Zastosowanie tych kryteriów²⁶ (a zwłaszcza kryterium wiarygodności i egzystencjalnej użyteczności) prowadzi do wniosku o wyjątkowej pozycji chrześcijaństwa ze względu na poznawczą wartość jego doktryny: nakazuje ono uznać kognitywną wartość twierdzeń doktryny chrześcijańskiej i potwierdza zasadność jego roszczenia do szczególnej pozycji wśród innych religii. Fakt wielości i różnorodności doktryn religijnych nie pozwala na wyciągnięcie

do analizy schematu abdukcyjnego (wysuwania śmiałych przypuszczeń eksplikacyjnych) i do zasady K. Poppera: skoro racjonalność nauki oznacza falsyfikowalność jej hipotez i teorii, to właśnie ta zawodność jest przestrzenią wolności dla aktu wiary, zaś egzystencjalny charakter twierdzeń wiary jest „przestrzenią” dla jej pewności (tenże. *Racjonalność wiary*. Kraków 2003 s. 48-52, 61-62, 75-78, 178, 186-189, 195-196).

²⁶ Wspomniane kryteria oraz ich zastosowanie podaje: WOJTYŚIAK. *Wobec wielości religii: w obronie inkluzywizmu religijnego*. W: *Pluralizm religijny: moda czy konieczność?* s. 35-42.

wniosku o całkowitej prawdziwości każdej z nich. Z punktu widzenia filozofii prawdziwa może być najwyżej jedna doktryna, w innych zaś jedynie pewna liczba zdań, różna w zależności od poszczególnych religii²⁷.

Klasyczna filozofia religii podejmuje także zagadnienie rozpoznania zaistnienia Objawienia. Jego „zawartość” jest przedmiotem badania teologii, ale i filozofii klasycznej w zakresie ściśle filozoficznych prawd, jak np. istnienie Boga, teodycea, nieśmiertelność duszy, powstanie świata. Ów proces rozpoznania polega na badaniu wiarygodności świadectw biblijnych (jako nośników objawienia przez analizę ich zgodności z doświadczeniem religijnym) oraz sprawdzaniu ich koherencji z dobrze uzasadnionym systemem przekonań i wartości (obrazem świata), niezależnym od chrześcijańskiej doktryny²⁸. Analiza taka potwierdza aktualność kryteriów rozpoznania Objawienia wypracowanych przez tradycyjną apologetykę: kryteria wykluczające (oczywisty błąd teoretyczny czy zły nakaz moralny); kryteria potwierdzające (subiektywne przeżycia i reakcje jako następstwo przyjęcia Objawienia, jego odpowiedniość do najgłębszych potrzeb człowieka, wzniosła etyka czy mądrość to obiektywne kryterium wewnętrzne). Stopień pewności takiego (racjonalnego, filozoficznego) rozpoznania Objawienia określany jest jako „przekonanie ponad rozsądną wątpliwość” i jest to najwyższy z możliwych stopni dla tej klasy elementów, tj. „niematematycznych przekonań uzyskanych przez liczne zapośredniczenia lub przez silnie

²⁷ MOSKAL. *Problem religii prawdziwej*. W: *Pluralizm religijny: moda czy konieczność?* s. 11-19.

²⁸ I. S. Ledwoń w ramach omawiania problematyki wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa podejmuje m.in. kwestię historyczności tekstu Nowego Testamentu. Nie tylko przywołuje on historyczny charakter urzeczywistniania się chrześcijańskiego Objawienia, ale podkreśla historyczną zawartość tekstów biblijnych, jakkolwiek autor biblijny wyraża przekazywaną prawdę w subiektywnym i selektywnym wyborze faktów, stosownie do ówczesnej wiedzy i kultury, niejednokrotnie za pomocą języka metafory, symbolu, a nawet mitu (będącego swoistą formą literacką, wyrażającą intuicyjne poznanie rzeczywistości religijnej). Ledwoń podkreśla, że istotą interpretacji tekstu biblijnego nie jest kwestia jego źródeł czy ich ewolucji, ale zawarte w nim przesłanie dla czytelnika/słuchacza, przez co pośrednio wskazuje na racjonalny aspekt chrześcijańskiego Objawienia (tenże. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 341-346).

zinterpretowane quasi-doświadczenia²⁹. Uzyskiwana pewność wystarcza, aby uzasadnić wybór postawy raczej zgodnego ze zdrowym rozsądkiem aktywnego szukania prawdy niż przyjęcia postawy pasywnego unikania błędów, będącej następstwem opcji sceptycznej³⁰.

Fakt obecności w wierze postawy przyświadczenia „Tajemnicy” (John Henry Newman) nie musi oznaczać irracjonalności wiary, a w konsekwencji jej dyskwalifikacji jako rozumnej postawy. Akceptacja obecności w religii wymiaru tajemnicy może wyrażać zakres możliwości poznawczych bądź (jeszcze) nie do końca zrozumiany sens. Legitymizacją takiej postawy jest świadomość ograniczeń ludzkiego rozumu oraz kompetencji nauki – zadania usensowniania życia i odpowiedzi na egzystencjalne potrzeby człowieka nie leżą w ramach możliwości i kompetencji nauki³¹.

Przywołane wnioski i opinie, wynikające z prowadzonych w ramach myśli filozoficznej badań nad religią, są cenne i użyteczne, jednak są niewystarczające dla integralnego podjęcia zagadnienia religii. Konieczne jest tu uwzględnienie badań z zakresu teologii religii.

VIII. TEOLOGICZNE UJĘCIE PROBLEMATYKI RACJONALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Tradycyjna odpowiedź teologii katolickiej na pytanie o racjonalność chrześcijaństwa polegała na wskazywaniu obecności w wierze prawd ściśle filozoficznych, tzw. przedsióneków wiary (*praeambula fidei*), np. poznanie Boga na podstawie stworzonego świata, uznanie wiarygodności świadków Objawienia czy przyjęcie historycznego istnienia Jezusa i Jego samopoświad-

²⁹ J. WOJTYŚIAK. *Jak rozpoznać objawienie? Uwagi wierzącego epistemologa*. W: *Objawienie*. Red. P. MOSKAL. Lublin 2005 s. 61.

³⁰ P. MOSKAL. *Filozofia objawienia*. W: *Objawienie* s. 9-34 (omawia on kryteria Tomasza z Akwinu z *Sumy teologicznej* i *Sumy przeciw poganom*); WOJTYŚIAK. *Jak rozpoznać objawienie? Uwagi wierzącego epistemologa* s. 35-69.

³¹ Aspekty psychologiczne zagadnienia omawia Z. KRÓPLEWSKI. *Racjonalność rozumowania religijnego. Model poznawczy*. Poznań 2002.

czenia się w orędziu i dziele³². Filozofia nauki wskazuje, że wiara jest „poznaniem i to poznaniem pewnym, lecz nie jest wiedzą – w sensie wiedzy naukowej”³³, co potwierdza racjonalny charakter religii. W aspekcie wewnętrznym racjonalność oznacza spójność prawd stanowiących doktrynę, zaś w aspekcie zewnętrznym – zgodność tej doktryny z rozumem i wiedzą pozareligijną. Rozpoznanie człowieka jako bezpośredniego nośnika racjonalności domaga się nadto, aby uzasadnianie przekonania o racjonalności wierzenia uwzględniało także inne czynniki, które mają w nim udział – same środki epistemiczne i logiczne nie usprawiedliwiają wystarczająco racjonalności przekonań i zachowań religijnych. Przeświadczenie chrześcijaństwa o własnej racjonalności należy do elementów składowych jego świadomości swojej prawdziwości³⁴.

Należy podkreślić, że chrześcijaństwo już od początku swoich dziejów w stopniu nieznanym w innych religiach podejmowało kwestię prawdy i swojej racjonalności, wiarygodności i usprawiedliwienia wobec roszczeń rozumu³⁵. Wyróżnioną pozycję zapewnia mu także formułowanie swojego stosunku do innych religii oraz obszerność teologii chrześcijańskiej, niemającej odpowiednika w którejkolwiek z religii. Nie bez znaczenia pozostaje okoliczność, że do stałych wyzwań przez nie podejmowanych należy również uzgadnianie na płaszczyźnie refleksji filozoficznej i teologicznej religijnego obrazu świata z obrazem nauk empirycznych. Pogodzenie zaangażowania religijnego z postulowaną neutralnością podejścia naukowe jest urzeczywistniane w postawie wolnego od uprzedzeń poszukiwania prawdy, nacechowanego dialogicznością i otwartością na pojawiające

³² *Preambuła wiary*. W: H. VORGRIMLER. *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*. Warszawa 2005 s. 287-289.

³³ M. HELLER. *Filozofia nauki. Wprowadzenie*. Kraków 1992 s. 80-83.

³⁴ S. WSZOŁEK. *Filozofia religii* s. 199; obszerniejszy passus nt. racjonalności wiary – s. 195-205; T. SIEROTOWICZ. *Dialog między nauką i teologią*. „Znak” 48:1996 z. 9 s. 70-72; J. KOZŁOWSKI. *Czym są nauki przyrodnicze i prawda obiektywna dla biologa-ewolucjonisty*. „Znak” 48:1996 z. 9 s. 81-82; CUDA. *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej* s. 30-31, 72, 163-179.

³⁵ FR 2. 5. 15. 25. Augustyn wyraził to w formule: *Intellige, ut credas, crede, ut intelligas* – rozumiej, abys wierzył i wierz, abys rozumiał (tenże. *Przeciw akademikom* III, 20, 43).

się problemy³⁶. W swojej historii chrześcijaństwo, czerpiąc z działalności apologetów wczesnochrześcijańskich i z systematycznej apologetyki, wypracowało odrębną dziedzinę teologii fundamentalnej, która wykazuje wiarygodność Objawienia i religii chrześcijańskiej³⁷. Nauka ta formu-

³⁶ Należy zauważyć, że teologia ma świadomość granic rozumu w swoich badaniach. Granice formalne, tzn. wynikające z samej natury teologii, stanowią: 1) pośredniość charakteru poznania Boga przez teologa; 2) analogiczność języka teologicznego, który jest właściwszy do opisu relacji Bóg – człowiek niż do opisu samej istoty (przymiotów) Boga; 3) niewystarczalność rozumu jednostki, która jest zdana na eklezyjalność poznawania Boga. Treściowe ograniczenia teologii wynikają z potrójnej bezradności rozumu: 1) w stosunku do ontologicznych twierdzeń teologii pozytywnej broniącej boskiej tożsamości Zbawiciela (transcendencja i immanencja Boga, jedność i troistość wydają się wzajemnie wykluczać); 2) bezradności wobec przeczeń teologii negatywnej (kim Bóg nie jest – Jego radykalna inność); 3) bezradności wobec aktu mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Zob. T. DZIDEK. *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*. Kraków 2001 (związcza s. 377-383).

³⁷ P. LEUKEL-SCHMIDT. *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*. München 1999. Autor omawia problematykę teologii fundamentalnej, koncentrując się na udzieleniu odpowiedzi na pytanie, czy chrześcijańska wiara jest rozumna, tzn. sensowna (s. 7), względnie: czy (i pod jakimi warunkami) odniesienie chrześcijańskiej wiary do przekonań wiary może być i jest racjonalne (s. 76). W ramach refleksji metodologicznej wyróżnia on dwie grupy teoretycznych modeli, które mogą stanowić środowisko dla teologii chrześcijańskiej. Pierwszą grupę tworzą modele, które są zorientowane na klasyczne pojęcie racjonalności: 1) neoscholastyczna apologetyka, która próbując uniknąć zarówno fideizmu, jak i skrajnego racjonalizmu, uważa wiarę jedynie za formę wiedzy opierającą się na wyższym autorytecie, np. A. Lang (s. 84); 2) zwolennicy transcendentalnego charakteru ostatecznego uzasadnienia, jak np. H. Verweyen, odchodzą od scholastycznych dowodów prawdziwości wiary, ale podkreślają możliwość dowodzenia jej wyższego prawdopodobieństwa bądź nawet możliwości osiągnięcia samej prawdy (s. 85). Drugi model ujmuje racjonalność wiary w nurcie krytycznego realizmu, jak np. A. Platinga, który uważa, że przekonanie o racjonalności wiary jest podstawne dopóty, dopóki nie kwestionują jej poważne argumenty albo jak np. J. Hick i W. Panneberg akcentujący niepewność i ryzyko wiary jako jej integralne składniki (s. 86). Trzeci nurt to stanowisko probabilistyczne, np. J. H. Newman, zgodnie z którym pewność moralną formułuje się na podstawie rosnącego prawdopodobieństwa przywoływania róż-

je m.in. werytatywny znak wiarygodności chrześcijaństwa, który dowodzi, „(...) że źródłem wszelkiej prawdy jest Bóg oraz że jest On ostateczną Prawdą wyjaśniającą życie człowieka – Prawdą wskazującą na najgłębszy religijny sens tego, co istnieje”³⁸.

IX. PRAWDZIWA RELIGIA W UJĘCIU TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Kwestia relacji chrześcijaństwa i prawdy implikuje także problematykę prawdziwości religii wraz z kryterium jej określania. Sformułowanie „prawdziwa religia” wchłonęło w historii wiele desygnatów i może oznaczać m.in. historyczną prawdziwość religii, obronę i uzasadnienie tezy teistycznej, wiarygodność przekonań religijnych, autentyczność, absolutność i egzystencjalną wartość religii, sensowność, prawdziwość i niesprzeczność prawd wiary, uzasadnienie prawd wiary oraz usprawiedliwienie przekonań i postaw wiary³⁹. II Sobór Watykański wprost nazywał chrześcijaństwo jedyną

nych argumentacji (s. 86). Ten krótki przegląd stanowisk teologicznych oraz ich filozoficznego zaplecza ukazuje różnorodność podstawowych podejść, która kieruje do problematyki pierwotniejszej niż epistemologia, a mianowicie do kwestii uzasadnienia istnienia Boga (s. 90). Ponieważ tradycyjne argumenty za istnieniem Boga nie są w stanie go wykazać, stąd odwrót od tradycyjnego modelu racjonalności (ujmowanego jako wiedza oparta na pewnych dowodach) i zwrot do modelu probabilistycznego. Wspomniana argumentacja za istnieniem Boga zachowuje swoją ważność w tym sensie, że precyzuje pojęciowo ideę Boga, potwierdza transcendentne podstawy wiary oraz czyni egzystencję Boga bardziej prawdopodobną niż jej zaprzeczenie (s. 93-109). Ze swej strony teodycea podejmuje poważne racje przemawiające przeciw istnieniu Boga, którymi są zło i cierpienie, aby chronić wiarę przed absurdem i fideizmem (s. 111-123). Ostateczna konkluzja autora wyraża przekonanie o rozumności wiary w Boga również wtedy, kiedy nie można mówić o pewności Jego istnienia, zaś immanentnie obecne w niej ryzyko ujmowane jest pozytywnie jako racjonalnie uprawniona nadzieja (s. 127-137).

³⁸ Zob. K. KAUCHA, J. KĘDZIERSKI. *Werytatywny argument*. W: LTF s. 1316-1320.

³⁹ BRONK. *Podstawy nauk o religii* s. 355-387; tenże. *Racjonalność religii*. W: LTF s. 995-996.

prawdziwą religią: „Wierzmy, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostołskim” (DWR 1), przy czym wypowiedź ta ma charakter inkluzywny, tzn. nie odmawia jakiegos stopnia prawdziwości innym religiom⁴⁰. Autorzy dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* (1996) reprezentują ogólniejszą opinię, a mianowicie: „(...) za prawdziwą religię należy uważać tę religię, której lepiej udaje się czy to pogodzić ograniczoność, prowizoryczność i zmienność własnego rozumienia z nieskończonością, do której zmierza czy też sprowadzić do jedności (siła integrująca) wielość doświadczeń i pojęć religijnych” (15). Stanowisko to wyraźnie harmonizuje z przywołanymi wcześniej kryteriami badania prawdziwości twierdzeń religii.

Ponieważ chrześcijańska refleksja okazuje się najdojrzalszą wśród teologii poszczególnych religii, stąd badanie prawdziwości religii koncentruje się przede wszystkim na chrześcijańskim Objawieniu. W świetle badań chrześcijańskiej teologii religii, uprawianej wspólnie z teologią fundamentalną, prawdziwość religii należy rozumieć jako bycie religią objawioną – religią powstałą z rozpoznania objawiającego się Boga i odpowiedzi dawanej na to objawienie. Chrześcijaństwo zatem uważa siebie za religię prawdziwą, ponieważ jest religią objawioną, zapoczątkowaną w historycznym zdarzeniu, które równocześnie jest głęboko religijne, nadprzyrodzone⁴¹. W dalszej mierze oznacza to „doświadczalną” prawdziwość jego prawd wiary, która wyraża się m.in. w sposobie formułowania norm moralnych: normy te wynikają z prawd wyznawanych w chrześcijańskim *credo*, np. prawda o Trójcy Świętej jest wzorem i podstawą chrześcijańskiej postawy miłości i życia społecznego, a pochodzenie świata od Stwórcy i wydarzenie Wcielenia bo-

⁴⁰ I. S. Ledwoń zwraca uwagę na obecność w tekście czasownika *subsistit* i wskazuje na analogię jego użycia z wypowiedzią o trwaniu Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim (KK 8). Taką wykładnię potwierdzałyby obecność elementów objawienia i zbawienia w innych religiach – wraz z możliwością prowadzenia w nich (niedoskonałego) życia religijnego (tenże. *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Vaticanum II*. RT KUL 47:2000 z. 9 s. 87-89). Złożoność zagadnienia prawdziwości religii, tak co do rozumienia samej formuły, jak i jej uzasadniania przedstawia BRONK. *Podstawy nauk o religii* s. 355-387.

⁴¹ BRONK. *Podstawy nauk o religii* s. 343; CUDA. *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej* s. 82.

skiego *Logosu* waloryzują rzeczywistości doczesne. Konieczność dostrzeżenia i artykulacji tego związku wynika z programowego unieważniania przez pluralistów kwestii prawdy i istotności wypowiedzi doktrynalnych w religiach oraz dyskredytacji ich znaczenia na korzyść prymatu soteriologii. Teolodzy ci wprowadzają napięcie, a nawet antagonizm pomiędzy „byciem w zbawieniu”, czyli stanowiskiem oznaczającym konfesyjny charakter prawdy, oraz „byciem w prawdzie”, akcentującym egzystencjalne podejście do prawdy i umniejszające wagę przekonań religijnych na rzecz moralnej poprawności działania. Napięcie to wydaje się rozwiązywać chrześcijańska perspektywa prawdy religijnej, łącząca oba bieguny: „zbawienie jako prawda” i „bycie w prawdzie jako zbawienie” (ChR 13).

Wspomniana już teologia fundamentalna wykazuje prawdziwość chrześcijaństwa, poddając krytycznej analizie roszczenie Jezusa Chrystusa do bycia Synem Bożym oraz roszczenia Kościoła do pełnienia funkcji tridenta Objawienia. W procesie tym prawdziwość chrześcijaństwa ujmowana jest jako wiarygodność i uzasadniana (*demonstratio*) przez wydobywane z Objawienia znaki tej wiarygodności. W przeszłości wiodącymi znakami, traktowanymi także jako dowody, było spełnienie się proroctw oraz cuda Jezusa, zwłaszcza Jego Zmartwychwstanie. Proces ten dopełniano apologią Kościoła w argumentacji ze znamion oraz przejawów jego historycznej manifestacji (przedziwny rozwój, wybitna świętość, niewyczerpana wydajność we wszelkie dobra, jedność i niezwyciężona trwałość). W czasach nowożytnych zasadniczą rolę odgrywa badanie świadomości Jezusa w świetle Jego historycznej działalności i nauczania wraz z potwierdzaniem Chrystusowej genezy Kościoła, jego struktury i posłannictwa. Schemat ten jest uzupełniany wydobywanymi z Objawienia współczesnymi znakami (argumentami, motywami) wiarygodności, jakimi np. są argumenty: agapetologiczny, sperancyjny, martyrologiczny, prakseologiczny, bonatywny, werytatywny, sensotwórczy, kulturotwórczy⁴².

⁴² Zob. odpowiednie hasła w LTF; H. SEWERYNIAK. *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*. W: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2-3.04.1997*. Red. T. DOŁA. Opole 1997 s. 27-48.

X. JEDNOŚĆ PRAWDY POZNAWANEJ ROZUMEM I PRAWDY OBJAWIENIA

Na zakończenie powyższych uwag należałoby przywołać encyklikę *Fides et ratio*, będącą świadectwem chrześcijańskiego przekonania o istnieniu ostatecznej, uniwersalnej i powszechnie zobowiązującej prawdy i równocześnie apologią zdolności człowieka do poznania jej mocą rozumu. Przypominana przez Jana Pawła II „zasada jednej prawdy” stanowi fundament integralnego określenia relacji badań naukowych i doktryny religijnej: jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, mającym źródło w tożsamości Boga Stwórcy i Boga historii zbawienia, a tym samym „(...) jedyny Bóg jest fundamentem oraz rękojmą poznawalności i racjonalności naturalnego porządku rzeczy, na którym z ufnością opierają się ludzie nauki” (FR 34).

Konsekwentnie więc prawda poznawana przez naukę nie może być w konflikcie z prawdą objawioną – i odwrotnie. Ostatecznie jednak prawda przyjmowana i wyznawana przez chrześcijanina nie należy do dziedziny nabywanych czy posiadanych dóbr ani nie jest samą zgodnością z zasadami logicznymi. Prawda ta dostępna jest w Objawieniu i posiada głębszy wymiar – jest ona osobą, której na imię Jezus (J 14, 6)⁴³.

⁴³ FR 34. 53; por. KDK 36; J. DUPUIS. *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*. W: *Ewangelizacja – dialog – rozwój* s. 226-227. J. A. Kłoczowski interpretuje tę deklarację Jezusa jako wyraz zbawczego (pragmatycznego) wymiaru prawdy (*Między amebą a Einsteinem: prawda i fałsz w religii. Zapis rozmowy przeprowadzonej w ramach prowadzonego przez J. A. Kłoczowskiego seminarium z filozofii religii*. „Znak” 48:1996 z. 8 s. 93). Konsekwencją personalistycznego charakteru prawdy w chrześcijaństwie jest absolutny charakter objawienia (*visio beatifica*), które miał Chrystus w swojej ludzkiej naturze, a w dalszej mierze rekapitulacja w Nim prawd i wartości religii. Chrześcijaństwu jako religii historycznej, ze względu (i w takim stopniu), w jakim „posiada” ono Chrystusa i Jego prawdę, przysługuje wyjątkowy charakter wśród religii – LEDWOŃ. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 334-341, 397-429.

XI. WNIOSKI

Dokonane w tekście analizy dotyczące relacji chrześcijaństwa do prawdy i racjonalności pozwalają na sformułowanie następujących konkluzji. Już od początku, w osobach chrześcijańskich pisarzy i pierwszych apologetów, chrześcijaństwo zabiegało nie tylko o wykazywanie rozumności, prawdziwości i sensowności głoszonej nauki. W swojej historii stale podejmowało ono – i nadal podejmuje – zadanie uzasadniania swojej wiarygodności przez wykazywanie rozumności zawierzenia okazywanego w akcie wiary oraz niesprzeczności swojej doktryny (przekonań) i praktyk z wymaganiami rozumu. Misyjna ekspansja chrześcijaństwa ujawniła jego zdolność do inkulturacji, wyrastającą z uniwersalności głoszonej prawdy i jej odpowiedniości w stosunku do natury człowieka. Zdolność ta wyraża się w sięganiu po adekwatne formy przekazu orędzia oraz w przejmowaniu obecnych w kulturach pierwiastków transcendencji.

Badanie chrześcijańskiego roszczenia do statusu religii prawdziwej, uwzględniające wyniki badań filozofii nauki, wskazuje na konieczność weryfikacji tradycyjnego empiryczno-logicznego modelu racjonalności i sformułowania takiej definicji racjonalności (a w dalszej mierze i nauki), która uwzględni również aspekty: personalistyczny, epistemiczny i ontologiczny, odwołujące się do innych źródeł poznania i pewności niż pozytywistycznie traktowane *ratio*. Nauki religioznawcze i filozofia, zasadniczo filozofia klasyczna, skupiają kwestię prawdziwości religii w pytaniu o kryteria rozpoznania Objawienia oraz kryteria porównywania, względnie zestawiania ze sobą religii. Zastosowanie tych kryteriów prowadzi do konkluzji o kognitywnej wartości twierdzeń religijnych, a w odniesieniu do chrześcijaństwa także o wyjątkowej pozycji wśród religii i zasadności jego roszczenia do bycia religią prawdziwą. Zaproponowane przez J. Hicka kryteria porównawcze (badanie życia założycieli, reformatorów i świętych pod kątem ich świętości i oryginalności bądź badanie skuteczności oddziaływania religii czy badanie racjonalności i prawdziwości wierzeń) okazują się niewystarczające zarówno z racji trudności w ich zastosowaniu, jak i deformowania fenomenu religii.

Ostateczny sąd o prawdziwości religii należy do teologii, która jedyna jest zdolna osiągnąć istoty religii – nadprzyrodzonej więzi człowieka z Bo-

giem i badanie jej jako takiej. Przekonanie chrześcijaństwa o byciu religią prawdziwą, czyli pochodzącą z Objawienia, ma swoje podstawy w tożsamości jego Założyciela – Jezusa Chrystusa – jako wcielonego Syna Bożego, a w konsekwencji w „posiadaniu” przezeń pełni Objawienia (prawdy) i zbawienia, w dalszej zaś mierze w spójności doktryny i jej zgodności z rozumem i wiedzą pozareligijną. „Zawartość” chrześcijańskiego Objawienia ujmowana jest przede wszystkim w kategorii realistycznie pojmowanej prawdy, tzn. obejmującej zarówno jej wymiar poznawczy (*adecvatio intellectus and rei*), jak i znaczenie ontologiczne (*adecvatio rei and intellectus*) wraz z niesionymi przezeń egzystencjalnymi konsekwencjami. Na korzyść chrześcijaństwa przemawia także wypracowanie oddzielnej nauki teologicznej badającej zasadność powyższego roszczenia. Specyfiką racjonalności chrześcijaństwa oraz posiadanej przezeń prawdy jest tożsamość stojącego u początków stworzenia *Logosu* (prawdy) i miłości.