

Piotr Moskal

Rozumowe podstawy religii chrześcijańskiej w świetle "Katechizmu Kościoła Katolickiego"

Człowiek w Kulturze 4-5, 237-248

1995

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.

Piotr Moskal

Rozumowe podstawy religii chrześcijańskiej w świetle *Katechizmu Kościoła katolickiego*

Nowy *Katechizm Kościoła katolickiego* nie zawiera osobnego traktatu o religii jako takiej. Podejmuje natomiast problematykę wiary, która jest wraz z nadzieją i miłością podstawowym przejawem religijnej więzi z Bogiem. Religia jest bowiem „realną, osobową i dynamiczną relacją człowieka do osobowego Absolutu (Boga)”, do Boga, którego „mamy odzyskać przez wiarę”². Wiara zaś w rozumieniu *Katechizmu* to odpowiedź człowieka dana objawiającemu Bogu (142), osobowy związek człowieka z Bogiem i nieoddzielna od tego związku dobrowolna zgoda na całą prawdę przez Boga objawioną (150). Toteż problematyka rozumowych motywów wiary jest zarazem problematyką naturalnych i to epistemologicznych podstaw religii chrześcijańskiej³.

Katechizm przypomina sformułowanie I Soboru Watykańskiego⁴, będące z kolei powtórzeniem nauki św. Tomasza z Akwinu⁵, w myśl której wierzenie jest aktem intelektu, który z nakazu woli poruszonej łaską przez Boga, uznaje prawdę Bożą (155). Wiara ma zatem podwójne odniesienie: do osoby Boga oraz do prawdy przezeń objawionej (177). Katechizm wskazuje także, że motywem wiary nie jest to, że objawione prawdy ukazują się naturalnemu umysłowi człowieka jako prawdziwe i oczywiste, ale motywem wiary jest autorytet samego Boga objawiającego (156). Wiara w prawdy objawione dokonuje się na zasadzie zaufania do osoby, która te prawdy potwierdza (154; 177), oraz dzięki wewnętrznej łasce Bożej. Czy

tylko? Otóż są także zewnętrzne argumenty Bożego objawienia, dostosowane do umysłowości wszystkich ludzi (cuda Chrystusa i świętych, przepowiednie, rozszerzanie się i świętość Kościoła oraz jego płodność i trwanie), dzięki którym wiara jest wiarą rozumną, a nie ślepym dążeniem serca. Te argumenty z pewnością nie czynią z wiary wiedzy, ale są jakimiś motywami wiarygodności prawd podanych jako objawione.

Wiara w prawdy objawione ma więc dwojakiemu rodzaju racjonalne motywy: zaufanie dotyczy absolutnego, Boskiego autorytetu, który nie może ani się mylić, ani mylić człowieka, a ponadto objawione prawdy są potwierdzane pewnymi zewnętrznymi argumentami, czytelnymi dla ludzkiego umysłu.

Jest jednak problem istnienia Boga i Jego autorytetu. Przecież Bóg nie jest poznawany bezpośrednio. Nie mamy oglądu Boga. Nie doświadczamy Bytu Bożego. Czy zatem wiara jako osobowy związek z Bogiem, zaufanie Bogu, ma jakieś racjonalne motywy? Czy Bóg, któremu ufamy, faktycznie istnieje? Te pytania o zasadność ludzkiego skierowania się ku Bogu są zarazem pytaniami o racjonalne podstawy religii. Otóż Bóg może być człowiekowi dany poznawczo w wierze i w wiedzy, chociaż nigdy zarazem i pod tym samym względem i w wierze, i w wiedzy⁶.

Istnieje wiara w Boga (oprócz wiary Bogu i dla osiągnięcia Boga). Ta wiara w Boga, możliwa dzięki wewnętrznej łasce Bożej, ma także swoje wyłącznie racjonalne-poznawcze motywy w postaci wspomnianych, zewnętrznych argumentów objawienia. Skoro te argumenty wskazują na nadprzyrodzony charakter objawienia, to tym samym, *implicitie*, skierowują myśl ludzką na Boga jako źródło tego objawienia.

Ale Bóg dostępny jest także ludzkiej wiedzy, która doprowadza do wiary i poświadcza, że rozum i wiara się nie wykluczają (35). Bóg daje się poznać i ludzie faktycznie — na różnych drogach — dochodzą do poznania Boga (31; 34; 35). Te drogi można nazywać „dowodami” w sensie argumentów, które przekonują i dają pewność. Chodzi więc o to, że ludzie mogą dojść (i nieraz faktycznie dochodzą) do przekonania wykluczającego możliwość pomyłki, że jest Bóg. Uznają to w sposób nie budzący wątpliwości.

Należy zwrócić uwagę, że *Katechizm* nie stawia pytania: czy istnieje Bóg? *Katechizm* mówi o ludzkich stanach poznawczych, o wiedzy subiektywnej, o przekonaniach. Nie przedstawia też rozumowania uzasadniającego niezawodnie zdanie o istnieniu Boga, ale podejmuje problem: skąd ludzie wiedzą, że jest Bóg? Skąd bierze się przekonanie i pewność o Jego istnieniu? Jak ludzie poznają Boga? I odpowiada, że można poznać Boga jako początek i cel wszechrzeczy wychodząc z faktu ruchu i stawania się, z przygodności, z porządku i piękna świata (32). Następnie *Katechizm* wskazuje na otwartość człowieka na prawdę i piękno, na ludzkie wyczucie moralnego dobra, ludzką wolność i głos sumienia, a także pragnienie nieskończoności i szczęścia jako na te fakty, które rodzą pytanie o istnienie Boga. Duchowość i transcendencja człowieka w stosunku do świata rzeczy jest tylko wtedy zrozumiała, gdy się przyjmie, że ludzka dusza ma swe źródło w Bogu (33). Ani kosmos, ani człowiek nie jest samozrozumiały. Przeciwnie — poświadczają sobą, że mają udział w Byciu Absolutnym (34). *Katechizm* przypomina także tradycyjną naukę Kościoła o możliwości poznania Boga naturalnym światłem rozumu ludzkiego (36) i zaznacza, że bez tego uzdolnienia człowiek nie byłby w stanie przyjąć Bożego objawienia (37)⁷. Przyznaje przy tym, że to naturalne poznanie Boga jest trudne, i dlatego trzeba było, aby objawienie dotyczyło także tego, co jest dostępne poznawczo naturalnemu rozumowi ludzkiemu (37; 38).

Podsumujmy zatem dotychczasowe ustalenia. Ludzie mają zdolność poznania naturalnym umysłem Boga, co nie znaczy, że wszyscy Boga w ten sposób faktycznie poznają. Jednak ta realna możliwość warunkuje przyjęcie objawienia. *Katechizm* mówi o ludzkim poznaniu Boga, chociaż nie przedstawia toku rozumowań dowodzących Jego istnienia. Mimo to, jasne jest, że w świetle *Katechizmu* chrześcijańska wiara, a co za tym idzie — i religia chrześcijańska, ma także naturalne podstawy o charakterze epistemologicznym.

Pojawia się jednak problem następujący: czy ludzka wiedza o Bogu, przekonanie o Jego istnieniu wychodzące z analizy świata i bytu ludzkiego, jest wiedzą i przekonaniem mającym poprawne uzasadnienie? Pytając o Boga i o podstawy religii można bowiem wyróżnić trzy pytania:

- 1) Dlaczego ludzie są religijni?
- 2) Skąd biorą przekonania o istnieniu Boga, jak ludzie poznają, że jest Bóg?
- 3) Czy istnieje dowód rozumiany jako pewien typ poprawnego rozumowania uzasadniającego tezę o istnieniu Boga?

Ludzkie drogi poznania Boga, o których mówi *Katechizm*, mają zazwyczaj charakter rozumowań potocznych, metodologicznie niezreflektowanych, nie uwyrażniających wszystkich przesłanek, nie spełniających wymogów naukowej (w sensie klasycznym) racjonalności. Ludzie jednak kierują swoją myśl ku Bogu. W świetle objawienia ten ruch myśli jest poprawny. Czy jednak da się, na podstawie wyłącznie rozumowych kryteriów, ocenić ten ruch myśli jako poprawny? Czy zatem da się rozumowo uzasadnić tezę o istnieniu Boga? Dochodzimy w ten sposób do zagadnień teologii naturalnej, zwanej niekiedy filozofią Boga lub teodyceą.

Teologia naturalna ma swoją długą historię, w czasie której przyjmowała różne odmiany⁸. W niniejszym artykule proponuje się szkic teodycei jako pewnej precyzacji i rozwinięcia faktycznie zachodzącego wśród ludzi przednaukowego i przedfilozoficznego poznania Boga. Jest to procedura ostatecznościowego i koniecznościowego wyjaśnienia wskazanych przez *Katechizm* faktów bytowych, które stanowią dla ludzi punkt wyjścia dróg poznania Boga. Nie jest to komentarz do historycznie doniosłych filozoficznych sformułowań dróg poznania Boga czy polemika z przeróżnymi krytykami czy interpretacjami tychże dróg. Jest to propozycja poznania przedmiotowego, ugruntowanego w strukturze rzeczywistości⁹.

A. Drogi biorące za punkt wyjścia świat materialny

I. Fakt ruchu — powstawania — rozwoju rzeczywistości

Świat jest strukturą dynamiczną, podległą zmianom i to w różnych porządkach: np. ruch lokalny, przemiany chemiczne, procesy neuro-

fizjologiczne. Za każdym razem zachodzi przejście z jednego stanu w stan drugi, ze stanu tego, co jeszcze nie jest, do stanu tego, co już jest, ze stanu jeszcze nie tego oto do stanu tego oto.

Co jest racja owej zmiany, owego przejścia? Racja taka istnieje, bowiem świat nie jest absurdalny, ale przeciwnie, jest niesprzeczny. Przecież nie jest tak, że jakiś konkretny, jakieś jestestwo zarazem, w tym samym sensie istnieje i nie istnieje lub jest tym oto konkretnym i zarazem, w tym samym sensie nie jest tym oto konkretnym. Świat nie jest absurdalny, ale przeciwnie — sensowny. Poświadcza to fakt ludzkiego poznania, nauki. Twierdzenie czegokolwiek o rzeczywistości suponuje jej niesprzeczność. Gdyby np. Jan był w domu i zarazem w tym samym sensie w domu by go nie było, to co można by powiedzieć o miejscu jego pobytu? Rzeczywistość jest nie tylko niesprzeczna, ale i racjonalna: dostrzegamy w rzeczach rzeczowe (bytowe) uzasadnienia, rzeczowe racje. Pewne fakty tłumaczą się naturą rzeczy, do których należą. Żaby kumkają, bo są żabami. Inne fakty naturą tych rzeczy się nie tłumaczą. Płot nie dlatego jest zielony, że jest płotem, ale dlatego, że tak został pomalowany. Ma więc rację swojej zieleni poza sobą. To, że rzeczywistość ma swoje rzeczowe racje, dodatkowo poświadcza fakt racjonalnego poznania, w którym stany rzeczowe wyjaśniamy przez stany rzeczowe a nie przez negację rzeczywistości.

Ma więc sens pytanie o rację ruchu-rozwoju. Czy faza wcześniejsza wystarczy jako wyjaśnienie fazy późniejszej? Czy to, czego jeszcze nie ma, może uzasadnić to, co będzie? Czy to, co jest, ma swoje źródło w negacji tego czegoś? Znaczyłoby to, że rzeczywistość nie ma swojej racji, że jest nieracjonalna. W płaszczyźnie poznawczej znaczyłoby to, że wyjaśnienie, rozumienie rzeczywistości jest niemożliwe.

A zatem racją przemiany bytowej jest czynnik (jeden lub więcej) w stosunku do rzeczy podlegającej zmianie zewnętrzny. Taki czynnik, który będzie rzeczowym (bytowym) uzasadnieniem tego, co w trakcie zmiany dopiero się pojawi, a czego wcześniej nie było.

Jak długo będzie się wskazywało na czynniki uzasadniające zmienność, które same podlegając zmianom znajdują z kolei rację swojej

zmienności poza sobą, tak długo nie będzie odpowiedzi na pytanie: skąd w ogóle zmiany, skąd ruch-powstawanie-rozwoj?

Jedyną odpowiedzią wyjaśniającą, skąd w ogóle biorą się zmiany bytowe, jest wskazanie na konieczność istnienia takiego Bytu, który będąc źródłem dynamiki wszechrzeczy, sam już nie podlega rozwojowi (zmianom). Jest Absolutem — pełnią, w której nie pojawi się już nic nowego, ale która jest źródłem nieustannej nowości we wszechświecie. Ta pełnia jest niewyobrazalna i niepojęta. Jest tajemnicą. Jednak ta tajemnica pozwala uwolnić myśl ludzką od absurdu, pozwala ostatecznie rozumieć dynamikę bytu.

II. Fakt przygodności świata

Poszczególne byty: ludzie, zwierzęta, rośliny, gwiazdy, planety itp., powstają i giną stając się substratem dla innych bytów. Powstają i giną także różne procesy, działania i inne niesamodzielne stany bytowe.

Fakt przemijalności bytów odsłania ich przygodność, ich niekonieczny charakter. Istnienie tych bytów nie należy do ich natury. Byty te nie istnieją na mocy tego, czym (kim) są. Jeżeli na pytanie: „dlaczego żaba kumka?” odpowiedź brzmi: „bo jest żabą”, to na pytanie: „dlaczego żaba istnieje?” nie można odpowiedzieć: „bo jest żabą”.

Skoro istnienie bytów nie tłumaczy się ich naturą, to pojawia się problem jakiejś innej racji ich istnienia. Dzięki czemu byty istnieją?

Wskazywanie na inne byty przygodne, które nie istnieją na mocy swej natury, nie dostarcza ostatecznej odpowiedzi na pytanie o rację istnienia w ogóle. Zresztą, jak uczy doświadczenie, byty mogą dać innym bytom nową postać istnienia, ale nie istnienie w ogóle. Nie mogą powołać bytu „z nicości”, ale tylko przetworzyć pewien substrat.

Zatem jedynym wyjaśnieniem istnienia bytów przygodnych jest taki Byt, który istnieje na mocy swej natury. Nie mamy bezpośred-

niego poznania takiego Bytu. Nie da się go pojąć. Ale tylko taki Byt jest realnym wyjaśnieniem istnienia bytów, które nie istnieją na mocy swej natury. Świat, który jest przygodny, istnieje, bo jest w jakiś sposób przez ten Byt chciany, aby był. Świat jest następstwem Woli-Miłości: jest chciany przez Absolut, aby był. Ponieważ Absolut istniejąc na mocy swej własnej natury jest radykalnie inny od świata, nie wchodzi tu w grę pochodzenie przez emanację czy inną transormację tego Absolutu. Świat jest „z niczego”.

III. Fakt ładu i uporządkowania świata

Poszczególne byty-konkrety mają bardziej lub mniej złożoną strukturę. Byty samodzielne (podmioty) emanują ustrukturuwane działania. Świat cały — poszczególne konkrety, pozostają między sobą w określonych relacjach i korelacjach, stanowiących o uporządkowaniu wszechświata.

Te struktury i relacje są czymś niesprzecznym. Poszczególne człony tych struktur-relacji są bytową (realną) racją dla innych członów i całości konkretów i całości wszechświata. A zatem rzeczywistość ma charakter racjonalny, a nie irracjonalny. Tę racjonalność świata odsłaniają stopniowo różne typy nauk, nastawione na śledzenie różnego typu struktur-relacji.

Rzeczywistość, która jest racjonalna, jest zarazem przygodna, jak już uprzednio (rozd. II) powiedziano. A więc skoro istnienie rzeczywistości domaga się swej racji, to tym samym racji domaga się istnienie racjonalnego charakteru tej rzeczywistości.

Wskazanie na racjonalne działanie innych racjonalnych bytów przygodnych jako na rację bytowej racjonalności nie stanowi wyjaśnienia, skąd w ogóle racjonalność. Wszak ich racjonalność będzie nadal nie wyjaśniona i będzie podlegać wyjaśnieniu.

Wyjaśnienie bytowej racjonalności, a więc i ładu, we wszechświecie nastąpi dopiero wówczas, gdy dostrzeże się konieczność istnienia takiego czynnika racjonalnego, który istnieje na mocy swej natury, i dlatego nie wymaga dalszego wyjaśnienia, a jest realnym wyjaśnię-

niem racjonalności świata, czyli jest przyczyną tej racjonalności. Jest czynnikiem radykalnie innym niż świat (skoro istnieje na mocy swej natury), określającym racjonalność świata. Jako radykalnie inny nie może tego czynić na drodze emanacji czy „fizycznego” odcisnięcia, ale czyni to na sposób intelektualny, na sposób twórczego poznania. W tym sensie jest Intelktem — Mądrością — Opatrznością — Prawem — Wzorem.

IV. Fakt piękna świata

Istnieją różne rzeczy piękne, tzn. takie, których poznanie wzbudza upodobanie i zachwyty. Piękne są góry, niebiosa, rośliny, zwierzęta, ludzie.

Wszystkie te piękne rzeczy są przygodne. Nie istnieją na mocy swej natury, o czym świadczy ich przemijalność i zniszczalność. Istnienie tych rzeczy, a zatem i istnienie tego, że są piękne, domaga się jakiejś bytowej racji innej niż te rzeczy.

Takim bytowym uzasadnieniem będzie ostatecznie Byt istniejący na mocy swej natury (i przez to nie wymagający dalszych wyjaśnień), taki Byt, który jest realnym wyjaśnieniem, tj. przyczyną piękna świata — tego, że świat istnieje, i to jako pewna racjonalna treść, która gdy jest poznana, wzbudza upodobanie.

Ponadto, skoro rzeczy wzbudzające upodobanie istnieją jako chciwe i określone w swej treści przez ów Byt istniejący na mocy swej natury, ów Byt okazuje się ostatecznym motywem (celem) pięknościowej reakcji człowieka na świat.

* * *

Powróćmy teraz do drogi pierwszej. Czy da się określić, w jaki sposób Absolut jest racją zmian? W jaki sposób je realizuje?

Każda zmiana jest możliwa dzięki następującym czynnikom:

a) Jest to, co podlega określonej zmianie, i to coś jest określone w swej treści.

b) Jest czynnik sprawczy, wywołujący działanie, skutek którego następuje zmiana. Jak bowiem wykazano, faza późniejsza nie tłumaczy się fazą wcześniejszą.

c) Jest racja, dla której czynnik sprawczy wywołania działanie i dla której następuje zmiana (cel).

d) Jest racja, dla której działanie i w jego następstwie zmiana ma taki albo inny charakter, jest taka albo inna. Jest więc pewien czynnik określający racjonalną strukturę działania i zmiany (wzór).

Ad a. To, co podlega zmianie, nie jest samozrozumiałe, bo jest przygodne. Wyjaśnienie istnienia tego czynnika wchodzi w zakres drogi drugiej, a jego racjonalnej struktury — drogi trzeciej. Tam ukazuje się konieczność istnienia Absolutu jako źródła istnienia i racjonalności bytów.

Ad b. Działanie czynnika sprawczego jest uwarunkowane celem i wzorem, ale nie tylko. Jest ono wszak przygodnym emanatem — przedłużeniem przygodnego czynnika działającego. Pojawia się problem racji istnienia tak podmiotu (czynnika), jak i wyłonionego przezeń działania. Jak wskazano w drodze drugiej, racją istnienia bytu niesamozrozumiałego jest Byt istniejący na mocy swej natury. Istnienie zatem czynnika sprawczego i jego działania znajduje swoje wytłumaczenie w takim czynniku, który istniejąc na mocy swej natury jest także ostateczną przyczyną sprawczą tak istnienia czynnika, jego działania, jak i dokonującej się w następstwie działania zmiany. Jest więc czynnikiem dającym nieustannie istnienie. Dostarcza „energii” istnienia i podmiotu i jego działania.

Ad c. Racją działania jest cel — jakieś dobro, coś, co jest jakoś cenne, wartościowe. To ze względu na konkretne dobro czynnik wywołania działanie. Jeżeli tym dobrem są konkretne, realne, ale przygodne byty, istniejące czy to w rzeczywistości pozapsychicznej, czy to w ludzkiej psychice, pojawia się problem następujący: te byty, będące racją działań, istnieją dlatego, że (jak pokazano w drodze drugiej) są chciane przez Absolut. W tym sensie Absolut jest osta-

tecznym celem, wyzwala działanie czynnika sprawczego jako jego ostateczny cel. Toteż jest racją zmian bytowych i jako czynnik dający istnienie i jako cel ostateczny, w którym cele przygodne mają uczesnictwo jako przezeń chciane.

Ad d. Takie a nie inne działanie jakiegoś sprawcy jest określone naturą dobra-celu a także naturą sprawcy. Te natury są jednak (jak zauważono w drodze trzeciej) określone w swej treści przez czynnik transcendentny, przez Absolutny Intelpekt. A więc Absolut umożliwia realizację zmiany także jako transcendentny Wzór. Dotyczy to zmian w porządku zarówno przyrodniczym jak i humanistycznym.

Podsumowując: Absolut jest racją zmian i jako sprawca i jako cel i jako wzór. Byt istniejący jako czynnik określający intelektualnie strukturę bytów (poznanie) i jako chcący, aby byty były (miłość), ma istotne znamiona bytu osobowego a nie bezosobowej zasady czy siły kosmicznej. Nadto jest to byt absolutnie doskonały, będący pełnią istniejącą na mocy swej natury, przez to radykalnie inny niż świat, a stanowiący dla świata „źródło i cel” (32). Tak rozumiany Absolut jest słusznie identyfikowany z Bogiem objawienia.

B. Drogi biorące za punkt wyjścia osobę ludzka

Jeśli na podstawie świata materialnego można — wedle *Katechizmu* — poznać Boga jako źródło (początek) i cel wszystkiego (32), to w odniesieniu do człowieka jako punktu wyjścia *Katechizm* stwierdza, że człowiek swą otwartością na prawdę i piękno, wrażliwością na dobro moralne, wolnością i głosem sumienia, pragnieniem nieskończoności i szczęścia, pyta o Boga (33). Traktuje zatem te fakty jako sytuacje pytajne w odniesieniu do Boga.

Nie twierdzi jednak, że z tych faktów można poznać Boga, jak czynią to autorzy przytaczający tzw. argumenty antropologiczno-aksjologiczne, jak np. argument deontologiczny, eudajmonologiczny, czy argument z faktu wolności. Przecież poczucie powinności moralnej

można by wytłumaczyć wpływem wychowania, w interpretacji sumienia można by zatrzymać się na tym, że jest ono współwiedzą dotyczącą ludzkich czynów i przedmiotów tychże czynów. Z tego, że człowiek szuka nieskończoności i pełni szczęścia, nie wynika, że taka pełnia istnieje. To ludzkie skierowanie może być przecież chybione wskutek błędu poznawczego lub innej alienacji. Człowiek jest wolny w stosunku do konkretnych dóbr po pierwsze dlatego, że żadne z nich nie zaspokaja bez reszty jego pragnienia szczęścia, a po drugie dlatego, że z racji swej duchowości sam się musi do działania zdeterminować; nie jest bowiem zdeterminowany do końca funkcjami czynników materialnych.

Fakty te nie dają podstawy dla koniecznościowego i nie dającego się obalić poznania, że jest Bóg. Mogą jedynie rodzić pytanie o Boga jako ich ewentualną głębszą rację. Jeśli się natomiast skądinąd wie albo założy, że Bóg istnieje, wówczas rzeczywiście pewne fakty otrzymują głębszy sens: pragnienie nieskończoności i szczęścia znajduje swój realny przedmiot; człowiek jest wolny w stosunku do dóbr skończonych, bo tylko Bóg jest kimś koniecznym; głos sumienia to nie tylko współwiedzą o czynie i przedmiocie czynu, ale to ostatecznie świadectwo Boga-Prawdy; wrażliwość na dobro moralne, otwartość na prawdę i piękno mają swą głębszą podstawę w obiektywnym zdynamiczowaniu człowieka na prawdę, dobro i piękno bez granic.

Myśl *Katechizmu* idzie w innym kierunku. We wskazanych faktach dostrzega on przejawy duchowości człowieka. Szukanie prawdy, dobra moralnego, piękna, szukanie nieskończoności i pełni szczęścia, wolność i fenomen sumienia wskazują na duchowy charakter podmiotu tych aktów i ukierunkowań. Czynności niematerialne wskazują na niematerialny, duchowy charakter człowieka. Człowiek mimo to jest bytem przygodnym i jako taki ma rację swego istnienia poza sobą. Świat materialny nie może być realnym wyjaśnieniem jego duszy. To, co duchowe, nie jest funkcją procesów materialnych. To, czego nie ma, nie jest racją tego, co jest. Toteż, jak mówi *Katechizm*, tylko Bóg może być źródłem ludzkiej duszy.

Katechizm Kościoła katolickiego nie idzie po linii myślenia aprio-

rycznego, postulatywnego czy życzeniowego, ale odwołuje się do struktur rzeczywistości, dla których szuka bytowych racji. W świadomości Kościoła u podstaw religii leży, między innymi, racjonalne poznanie rzeczywistości.

PRZYPISY

1 Z.J. Zdybicka: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993 (2), s. 302.

2 Sth II—II q.81 a.1.

³ Należy dodać, że *Katechizm* mówiąc o naturalnych podstawach religii wskazuje także, i to na samym początku (27), racje bytowe, czyli obiektywny układ rzeczy. Człowiek mianowicie jest stworzony przez Boga i Bóg jest ostatecznym celem dla człowieka. Wskazuje więc na istnienie Boga, przygodne istnienie człowieka i realną, niezależną od religijnej postawy i wcześniejszą od niej, przyczynową więź z Bogiem. Ową więź filozofia klasyczna charakteryzuje w ramach teorii partycypacji transcendentalnej.

4 Denz. 3010.

5 Sth II—II q.2 a.9.

6 Sth q.1 a.1; 5.

⁷ W ramach katechez o wierze Papież Jan Paweł II myśl tę wyraził następująco: „Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o Nim” (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987, s. 45).

8 Por. S. Kamiński: *Jak filozofować?* Lublin 1989, s. 195-247.

9 Chcę jednak zaznaczyć, że do tego „czytania” rzeczywistości pomocnym, a może raczej niezbędnym było uprzednie prześledzenie przynajmniej bardziej znaczących sformułowań teologii naturalnej, jakie w ciągu dziejów filozofii się pojawiły. Szczególnie cenne okazały się rozwiązania św. Tomasza z Akwinu, a także moich bezpośrednich przewodników w filozoficznym rozumieniu rzeczywistości — M.A. Krapca, Z.J. Zdybickiej i S. Kamińskiego.