



Wiarygodność z wnętrza wiary. Koncepcja aktu wiary Piotra Rousselota SJ jako próba przekroczenia dualistycznego modelu relacji natura-łaska

MACIEJ ROSZKOWSKI OP

Instytut Tomistyczny
Warszawa

Kwestia wiarygodności chrześcijaństwa jest stale powracającym zagadnieniem natury apologetycznej. W ramach apologetyki, bądź to pojętej autonomicznie, bądź to jako część teologii fundamentalnej, rozważa się chrześcijaństwo pod kątem jego wiarygodności w danym kontekście filozoficznym lub kulturowym. Nie należy jednak zapominać, że nim wiarygodność stała się zagadnieniem apologetycznym, rozważana była na płaszczyźnie czysto teologicznej. Działo się to w ramach traktatów *de analysis fidei*, mających swój początek w teologii scholastycznej XVI w. Podstawowym pytaniem stawianym w tej przestrzeni nie było pytanie, czy tak lub inaczej pojęte chrześcijaństwo może uchodzić za rzeczywistość wiarygodną, ale pytanie o samą wiarygodność – o to, jaką rolę odgrywa ona w całościowo pojętym akcie wiary. Inaczej mówiąc, w jakim sensie lub w jakim zakresie rozpoznana przez człowieka wiarygodność jest w stanie być motywem ludzkiego „tak” wobec Bożego objawienia.

Jedną z najciekawszych odpowiedzi na powyższe pytanie udziela u progu XX w. francuski jezuita, Piotr Rousselot (1878-1915). Rdzeniem odpowiedzi Rousselota jest teza o wiarygodności pochodzącej z wnętrza wiary. Swoją propozycję formułuje on począwszy od 1910 r. w wielu artykułach publikowanych na łamach nowo powstałego periodyku *Recherches de science religieuse*. Najbardziej znany spośród nich nosi nazwę *Oczy wiary* i taką też nazwą teoria Rousselota jest najczęściej oznaczana. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie tej koncepcji, zwracając szczególną uwagę na zawarte w niej ujęcie relacji natura-łaska. Chodzi tym samym o kwestię, która w pełni sformułowana i podjęta zostaje dopiero w kilkana-

ście lat po śmierci autora, stając się jednym z najważniejszych zagadnień teologicznych ubiegłego wieku. Gwoli wyrazistości przedstawienia, teorię Rousselota chcemy ująć w świetle jeszcze innej teorii, a mianowicie w świetle koncepcji „wiary naturalnej”, uchodzącej na początku XX w. za pozycję klasyczną. Ufamy, że zestawienie obydwu odpowiedzi jest w stanie podkreślić ich najgłębsze uwarunkowanie, a jest nim właśnie przyjmowany w obydwu teoriach model relacji między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone. Stosunek ten miałby determinować udzielone odpowiedzi, zarówno w wymiarze cechujących je zalet, jak i wad.

1. Kontekst teologiczny

Kontekstem powstania obydwu teorii jest zagadnienie relacji, która zachodzi między poznaniem Bożego objawienia a jego przyjęciem. Począwszy od XVI w. wykształca się przekonanie, że akt wiary w sposób konieczny musi zostać poprzedzony rozumowym poznaniem, którego kresem jest osąd wiarygodności (*iudicium credibilitatis*). Zaniechanie tego ostatecznie czyniłoby ludzkie „tak” wobec Bożego objawienia arbitralne i w konsekwencji stojące w sprzeczności z rozumną naturą człowieka. Uznanie rozumowego osądu wiarygodności za integralny element aktu wiary doprowadza jednak do powstania wielu zapalnych kwestii, z których dwie najpoważniejsze odnoszą się do napięcia istniejącego między pewnością a wolnością aktu wiary oraz do roli, jaką w akcie wiary miałyby odgrywać z jednej strony łaska, a z drugiej naturalny rozum rozpoznający zewnętrzne znaki wiarygodności.

Kwestie te, sformułowane z wielką wyrazistością już w XVI w., nabierają nowej aktualności w teologii oświeceniowej i postoświeceniowej. Udzielane wtedy odpowiedzi są mocno spolaryzowane, ciężąc w stronę ujęć racjonalistycznych bądź irracjonalistycznych. Pierwsze z nich przyznają nadzwyczaj dużą rolę czysto rozumowemu rozpoznaniu wiarygodności objawienia. Drugie z nich odmawiają naturalnemu rozumowi jakiegokolwiek istotnej roli w akcie wiary. Nawet jeśli zarysowana opozycja nie jest w teologii katolickiej tak dramatyczna jak w przypadku teologii protestanckiej, doprowadza ona do trwałego kryzysu, w pewnym tylko stopniu zażegnane orzeczeniami I Soboru Watykańskiego. Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*, próbując wyjaśnić całokształt kwestii związanych z relacją między wiarą a rozumem, odwołuje się mianowicie do neoscholastycznego modelu relacji natura–nadprzyrodzoność, akcentującego przede wszystkim odrębność obydwu porządków¹. Soborowe oparcie teologii aktu wiary na wspo-

¹ Por. Hermann J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des I. Vatika-*

mnianym modelu teologicznym okazuje się dla wielu teologów niesatisfakcjonujące: nawet jeśli podstawowa intencja autorów *Konstytucji*, którą jest zagwarantowanie transcendencji objawienia z jednej strony i autonomii rozumu z drugiej strony², zostaje w ten sposób zrealizowana, to jednak brak harmonijnego ujęcia relacji istniejących między tymi dwiema rzeczywistościami staje się z czasem coraz bardziej odczuwalny. Ta właśnie sytuacja stanowi bliższy kontekst kontrowersji, której stronami byli z jednej strony Rousselot, a z drugiej przedstawiciele teorii wiary naturalnej.

2. Koncepcja wiary naturalnej i jej krytyka

Koncepcja wiary naturalnej, względnie naukowej lub nabytej, jest najbardziej popularnym stanowiskiem na początku XX w. Uchodząc za pozycję klasyczną, jest też podstawowym punktem odniesienia dla refleksji Rousselota. Koncepcja ta jest przyjmowana przede wszystkim przez teologów kojarzonych mniej lub bardziej z nurtem neoscholastycznym, znajdując swoich przedstawicieli wśród tak eminentnych tomistów jak Gardeil i Garrigou-Lagrange³. Wszyscy oni powołują się na św. Tomasza, nawet jeśli nie twierdzą, że przyjmowane przez nich rozwiązanie jest do znalezienia u Akwinaty *expressis verbis*.

Co stanowi istotę zaproponowanego przez nich rozwiązania? Pomijając różnice istniejące między poszczególnymi wariantami koncepcji wiary naturalnej, jej sednem jest wyróżnienie w całościowo pojętym akcie wiary dwóch etapów czy też dwóch rzeczywistości, a mianowicie wiary naturalnej i wiary nadprzyrodzonej⁴.

nischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (Freiburg i.Br.: Herder Verlag, 1968), 83. Por. także Roger Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (Louvain: Editeur E. Warny, 1945), 131-222.

² Por. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, 86.

³ Nie należy jednak zapominać, że chodzi tu o koncepcję mocno zróżnicowaną i występującą w kilku podstawowych wariantach; por. Henri Holstein, „Le théologien de la foi”, *Recherches de science religieuse*, t. 53 (1965): 430n. W poniższym przedstawieniu ograniczymy się jedynie do tego, co stanowi jej przyjmowany przez wszystkich rdzeń.

⁴ Poniższa prezentacja bazuje zasadniczo na wywodach samego Rousselota, zawartych w *Oczach wiary* oraz w *Uwagach o historii pojęcia wiary naturalnej*. Wywody te zostały ponadto uzupełnione historycznymi ustaleniami odnoszącymi się do koncepcji wiary naturalnej. Syntetyczne ujęcie koncepcji wiary naturalnej na tle innych rozwiązań: Erhard Kunz, „Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)”, w *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit*

Po pierwsze, mamy więc w akcie wiary do czynienia z czysto racjonalnym poznaniem i uznaniem wiarygodności tego, co objawione. Owo uznanie opiera się na sylogizmie, którego przesłanką większą jest racjonalnie uchwycona prawdomówność objawiającego się Boga (*veracitas Dei*), przesłanką mniejszą racjonalnie rozpoznawalny fakt Bożego objawienia, głoszonego w Kościele (który to fakt zostaje poświadczony znakami zewnętrznymi), wnioskiem zaś konstatacja, że prawdy zawarte w objawieniu, a przekazywane przez Kościół, są wiarygodne i należy dać im wiarę. Inaczej mówiąc, Bóg jako Bóg jest prawdomówny i może objawić jedynie prawdę; Bóg faktycznie objawił się w Kościele, czego dowodem są zewnętrzne znaki wiarygodności Kościoła. A więc, prawdy objawione w Kościele są wiarygodne, należy je przyjąć i im się powierzyć. W ten sposób na drodze poznania naturalnego dochodzimy do pewnej postaci wiary, zwanej wiarą nabytą (*fides acquisita*), naturalną lub naukową. Jest ona logicznie pierwszym momentem całościowo pojętego aktu wiary⁵.

Etap, czy też moment, drugi polega na tym, że owa wiara naturalna zostaje „podniesiona” do nadprzyrodzonego aktu, który nie dość, że cechuje się większą szlachetnością, stałością i pewnością, to jeszcze – w odróżnieniu od wiary naturalnej – ma walor zbawczy. Jak pisze Rousselot, zwolennicy teorii wiary naturalnej „podwajają wiarę nadprzyrodzoną wiarą naturalną, która ustępuje tej pierwszej szlachetnością, stałością, pewnością, ale która obejmuje – lub może obejmować – ten sam przedmiot”⁶.

Rousselot krytykuje powyższą koncepcję na dwóch płaszczyznach: historycznej i systematycznej. Nieco obszerniejsze przedstawienie drugiej spośród nich pozwoli nam pełniej uchwycić istotę rozwiązania zaproponowanego przez Rousselota.

W ramach krytyki historycznej Rousselot wskazuje na fakt, że wbrew zapewnieniom przedstawicieli koncepcji wiary naturalnej mamy w jej przypadku do czynienia z rozwiązaniem, które choć faktycznie sięga swoimi korzeniami XIII w., to jednak jest do odnalezienia bynajmniej nie u św. Tomasza, ale w pismach trzech innych teologów: Wilhelma z Auxerre, Wilhelma z Owernii i Aleksandra z Hales (wprowadzające-

Schlufsteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, red. Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler (Tübingen und Basel: A. Francke Verlag, 2000), 301-330. Najbardziej obszernym opracowaniem neoscholastycznego ujęcia aktu wiary pozostaje tekst Schlagenhaufena: Florian Schlagenhaufen, „Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik“, *Zeitschrift für katholische Theologie*, nr 65 (1932): 311-374, 530-595.

⁵ Por. Pierre Rousselot, „Oczy wiary”, w tenże, *Oczy wiary i inne pisma*, tłum. Piotr Rak (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007), 9.

⁶ Tamże.

go do teologii sam termin *fides acquisita*). Sednem przyjmowanego przez nich rozwiązania jest rozróżnienie wiary naturalnej od nadprzyrodzonej oraz uznanie, że rozpoznanie znaku zewnętrznego jest „przesłanką dla światła łaski”⁷. Ujęcie to, mające zdaniem Rousselota niewiele wspólnego z nauką św. Tomasza, zostaje po raz pierwszy całościowo sformułowane przez Dunsza Szkota, potem jednak faktycznie podjęte przez tzw. tomistów, jak Capreolus i Kajetan⁸. W efekcie sympatycy koncepcji wiary naturalnej w sposób nieuprawiony powołują się na św. Tomasza jako na źródło swego rozwiązania. Ich propozycja sprzeciwia się istocie tego rozwiązania, które znajdujemy w teoriach wcześniejszych, a mianowicie u św. Augustyna i św. Tomasza, według których „światło łaski pozwalało zobaczyć, pozwalało zrozumieć” znaki zewnętrzne⁹. Pojawienie się wiary naukowej nie jest tym samym – według Rousselota – zakorzenione w tradycji tak głęboko, jak chcą jej przedstawiciele. Wręcz przeciwnie, jej powstanie stanowi jeden z najważniejszych momentów historii refleksji nad wiarą, dzieląc tę historię na dwa nurty¹⁰.

⁷ Pierre Rousselot, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, w tenże, *Oczy wiary i inne pisma*, tłum. Piotr Rak (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007), 49.

⁸ Por. tamże, 64n. W przypadku pierwszego z wymienionych teologów nie chodzi jednak jeszcze – według Rousselota – o konsekwentne przyjęcie pozycji Dunsza Szkota: „Capreolus, »książe tomistów«, jest dość bliski Szkotowi, ale nie jest jeszcze ze Szkotem” (tamże).

⁹ Tamże, 49, 44. Różnicę istniejącą między stanowiskiem św. Tomasza a Dunsza Szkota Rousselot ujmuje także w następujący sposób: „Szkot mówi: *fides acquisita* (mając na myśli pewien organizm, który może sam sobie wystarczyć) tam, gdzie św. Tomasz mówi *determinatio credibilium* (mając na myśli pewien konstytutywny element jedyne go przeświadczenia wiary)” (tamże, 56, przyp. 28).

¹⁰ Por. tamże, 74. Abstrahując od przedstawionego tu poglądu samego Rousselota, problem faktycznej zbieżności myśli Akwinaty już to z koncepcją wiary naturalnej, już to z koncepcją Rousselota, był przedmiotem długiej refleksji. Zgodność myśli św. Tomasza z koncepcjami „dualistów” i jej niezgodność z myślą Rousselota przedstawił w swojej głośnej pracy José de Wolf, *La justification de la foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot* (Paris: Desclée de Brouwer, 1946). Silnie zarysowana teza de Wolfa została jednak następnie poddana krytyce; por. Erhard Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselots SJ* (Frankfurt a. Main: Josef Knecht Verlag, 1969); Jean-Marie le Blond, „Le Philosophe Thomiste”, *Recherches de science religieuse*, t. 53 (1965): 391-421; Guy de Broglie, „L'illumination des signes de crédibilité par la grâce. Un point controversé de la théologie du P. Rousselot”, tamże : 502-506. Co do zasadniczej różnicy istniejącej między koncepcją scholastyczną

W ramach krytyki systematycznej Rousselot wskazuje na wiele mankamentów lub też trudności, które cechują koncepcję wiary naturalnej. Pomijając, oczywistą jego zdaniem, niebiblijność tego ujęcia¹¹, eksponuje on przede wszystkim trzy spośród nich¹².

I. Brak uniwersalizmu. Fakt, że zdefiniowana w powyższy sposób wiara „sylogistyczna” jest możliwa tylko w przypadku nielicznych wiernych, jest według Rousselota ewidentny dla wszystkich, w tym także dla samych przedstawicieli koncepcji wiary naturalnej. Trudność ta jest przez nich wyjaśniana dwojako: bądź to przez wskazanie na to, że w przypadku osób niezdolnych do opartej na sylogizmie wiary naturalnej musi chodzić o tzw. zastępstwa wiarygodności, będące rodzajem boskiej iluminacji (jak to tłumaczy Gardeil), bądź też przez uznanie, że w przypadku wspomnianych osób naturalne i słuszne jest oparcie się na autorytecie nauczycieli wiary, np. rodziców lub osób duchownych (jak to tłumaczy „niezliczona liczba autorów”, powołując się na koncepcję de Lugo)¹³. Obydwa tłumaczenia wychodzą z założenia, że „system nie wyczerpuje bogactw Bożej interwencji: jeżeli w niektórych duszach pewność naturalna okazuje się niemożliwa, łaska znajdzie dla siebie drogę i będzie mogła zaradzić tej ułomności”¹⁴. Mimo słuszności przedstawionego założenia, zarówno jedno, jak i drugie tłumaczenie jest według Rousselota wadliwe. W pierwszym przypadku przyjęcie iluminacji mającej zastąpić wiarygodność jest nie do pogodzenia z postulatem rozumności wiary; w drugim – trudnością jest to, że rezygnacja z osądu wiarygodności na rzecz prostego powierzenia się nauczycielom wiary czyni normatywnie słuszne zaufanie muzułmanów lub protestantów wobec tych, którzy przekazują im wiarę¹⁵. W odniesieniu do obydwu tłumaczeń można wreszcie postawić zarzut natury ogólnej: jeśli ściśle pojętą wiarę naukową jest w stanie posiadać „pięć lub sześć osób” w całym Kościele, a w przypadku wszystkich innych musi

a tą zaproponowaną następnie przez Dunsza Szkota, por. Jan H. Walgrave, „Das große Mißverständnis der Apologetik“, *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“*, 7 (1978): 299-305.

¹¹ Według Rousselota, oparta na strukturze sylogizmu koncepcja wiary naturalnej nijak ma się do wiary opisanej na kartach Pisma Świętego; por. Rousselot, „Oczy wiary”, 39.

¹² Obszerniejsze i nieco inne ujęcie zarzutów wysuwanych przez Rousselota wobec koncepcji wiary naturalnej por. Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte*, 94-104.

¹³ Por. Rousselot, „Oczy wiary“, 9f; por. także: Holstein, „Le théologien de la foi“: 430n.; Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 453.

¹⁴ Rousselot, „Oczy wiary“, 9.

¹⁵ Por. tamże, 10n.

chodzić o wariant „rezerwowy”, to proporcja między tym, co jest zasadą, a tym, co jest wyjątkiem, zostaje odwrócona. Oto teoria, która ze swej natury powinna mieć walor powszechności, w rzeczywistości odnosi się do promila przypadków, zaś pozostałe prawie sto procent każe się traktować jako wyjątek od reguły¹⁶.

II. Determinujący charakter wiary naturalnej. Przyjęcie koncepcji wiary naturalnej prowadzi do zachwiania równowagi między pewnością a wolnością aktu wiary. Dzieje się tak, gdyż rozpoznanie wiarygodności, o ile towarzyszy mu pewność, w sposób konieczny implikuje przyzwolenie, będące w swojej istocie właśnie naturalnym aktem wiary: „Spostrzeżenie wiarygodności i wyznanie prawdy jest aktem tożsamym”¹⁷. W ten sposób wolność wiary zostaje poświęcona dla jej pewności¹⁸. Rousselot twierdzi, że współcześni mu scholastycy, w odróżnieniu od dawniejszych, w ogóle nie dostrzegają w tym problemu¹⁹. Taka postawa jest jednak w świetle nauki Kościoła nie do przyjęcia: „Kościół zdefiniował wolność aktu wiary i jego rozumność: nie mamy prawa traktować jednego z owych aspektów wiary w sposób uprzywilejowany ze szkodą dla drugiego”²⁰. Dlatego też każda prawomocna teoria aktu wiary musi zachować pełną integralność zarówno pewności, jak i wolności aktu wiary²¹.

III. Nieorganiczny charakter aktu wiary. W takiej mierze, w jakiej akt wiary naturalnej jest rzeczywistością kompletną, opartą na „grze przyczyn naturalnych” (*jeu des causes naturelles*), na którą zostaje jedynie nałożona „poziłota nadprzyrodzoności”²² w postaci wiary wlanej, mamy tu do czynienia z koncepcją dualistyczną. Opiera się ona w swej istocie na „dekompozycji” aktu wiary na dwa elementy, z których jeden jest racjonalny, a drugi zasługujący²³. Czymś, czego nie udaje się w niej osiągnąć, jest organiczny związek tego, co naturalne, i tego, co nadprzyrodzone²⁴. Jeśli jednak tak jest, oznacza to, że w koncepcji wiary naturalnej dochodzi do podobnej sytuacji, jak w teoriach „iluminacyjnych”, gdzie nadprzyro-

¹⁶ Por. tenże, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, 72n.

¹⁷ Tenże, „Oczy wiary“, 15.

¹⁸ Tenże, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, 65. Jak twierdzi Aubert, w istocie trudno sobie wyobrazić, na czym miałyby polegać rola wolnej woli, która miałyby być następcza wobec *pewnego* poznania rozumowego; Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 452.

¹⁹ Por. Rousselot, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, 65, przyp. 48.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. tenże, „Oczy wiary“, 23.

²² Tenże, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, 73.

²³ Por. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 452.

²⁴ Por. Rousselot, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, 73.

dzone działanie łaski i naturalne rozpoznanie znaków zewnętrznych nie tworzą w żaden sposób „jednej i tej samej pewności”²⁵.

Formułując swoje główne zarzuty wobec koncepcji wiary naturalnej, Rousselot wskazuje na jej „grzech pierworodny”. Miałaby nim być niechęć do przyznania łasce funkcji poznawczej i w konsekwencji przypisanie tej funkcji w całości rozumowi. Z czego owa niechęć wypływa? Dlaczego w tym, co w sposób „naturalny” domaga się wyjaśnienia na bazie łaski, nie chciano z niej skorzystać i zdecydowano się raczej na „mnożenie dociekań i subtelných hipotez mających na celu wyjaśnienie w sposób czysto naturalny postrzegania racji uzasadniających wiarę”²⁶

Rousselot próbuje zrozumieć intencję zwolenników teorii wiary naturalnej w następujący sposób. Otóż zawarte w ich koncepcji celowe separowanie łaski od poznania stanowi rodzaj reakcji lub też zabezpieczenia wobec postawy tych teologów, którzy, wyjaśniając rozpoznanie wiarygodności działaniem łaski, „nie pokazywali dość wyraźnie, w jaki sposób może ona tworzyć doskonałą pewność, nie wprowadzając zamieszania na płaszczyźnie psychologicznej, nie przynosząc ze sobą nowych pojęć, nowych przedmiotów”²⁷. Innymi słowy, zwolennicy koncepcji wiary naturalnej patrzą na rozwiązania zaproponowane przez teologów fideizujących, wyjaśniających akt wiary rodzajem wewnętrznego oświecenia, i nie widzą, by tym ostatnim udało się uzgodnić działanie łaski z prawami psychologii. Dlatego też, by uniknąć tego „zamieszania na płaszczyźnie psychologicznej” zwolennicy wiary naturalnej silnie separują dwie rzeczywistości: z jednej strony rzeczywistość wiary naturalnej, mającej charakter czysto poznawczy, w której to łaska nie odgrywa żadnej roli i w której wszystko przebiega zgodnie z prawami psychologii; z drugiej strony rzeczywistość wiary nadprzyrodzonej, która podnosi wiarę naturalną na wyższy poziom.

²⁵ Tenże, „Oczy wiary“, 12. Holstein niezwykle trafnie ujmuje podstawową intuicję Rousselota co do właściwej „dualistom” iluzoryczności połączenia tego, co naturalne i nadprzyrodzone, pisząc: „Cette conciliation de la rationalité et de la surnaturalité de l’acte de foi est illusoire, car elle divise l’acte de foi en deux démarches qui n’ont entre elles qu’un lien extrinsèque. La foi scientifique ou bien serait suffisante, et alors ce serait une manière d’hermésianisme larvé, ou bien ne serait pas suffisante, et alors l’acte de foi ne serait pas vraiment raisonnable. D’autre part, la foi surnaturelle serait, ou bien la pure et simple conclusion d’une démarche rationnelle, d’où l’extrinsécisme de son caractère surnaturel, ou bien une sorte d’illumination triomphant, et dès lors le caractère vraiment raisonnable de la foi serait compris”; Holstein, „Le théologien de la foi”, 445.

²⁶ Rousselot, „Oczy wiary“, 11.

²⁷ Tamże.

Rousselot rozumie powyższe intencje zwolenników wiary naturalnej, uważa jednak, że zaproponowane przez nich rozwiązanie ma wiele wad, czyniących ich model głęboko niesatysfakcjonującym. Pytając o to, czy możliwy jest jeszcze inny model teologiczny aktu wiary i pod jakimi warunkami byłby on do pogodzenia z nauką Kościoła, Rousselot zwraca się ku Konstytucji soborowej *Dei Filius*, by na jej podstawie ustalić to, co normatywnie obowiązujące.

Według Rousselota, podczas soboru potępione zostają dwa skrajne stanowiska: z jednej strony racjonalizm George'a Hermesa, wyłącznie rozumowi przypisujący rozpoznanie wiarygodności i w ogóle wszystko, co w akcie wiary jest poznaniem²⁸; z drugiej strony potępiony zostaje sentymentalizm, w przypadku którego rozpoznanie wiarygodności zależy od „wewnętrznego świadectwa łaski postrzegalnego doświadczalnie”²⁹.

Jakie są normatywne konsekwencje potępienia tych dwóch ujęć? Według Rousselota, potępienie Hermesa wzbrania wierzącym uznania rozumu naturalnego za jedyny i wystarczający środek rozpoznania wiarygodności (*credibilium determinatio*); potępienie sentymentalizmu nie pozwala z kolei przyjąć, że owo rozpoznanie wiarygodności jest dziełem łaski sprawiającej w człowieku pewnego rodzaju doświadczenie czy też objawienie wewnętrzne. Inaczej mówiąc, w Konstytucji soborowej „wykluczone zostają dwa rozwiązania: to, które odmawiałoby łasce jakiegokolwiek aktywności poznawczej, oraz to, które za konieczne uznawałoby pewne wewnętrzne objawienie obiektywne, postrzegalne w każdym człowieku”³⁰.

Koncepcji wiary naturalnej udaje się uniknąć niebezpieczeństwa zawartego w powyższym orzeczeniu. Z natury rzeczy jest ona przeciwieństwem sentymentalizmu i właściwego mu oparcia na poznawczej iluminacji. Nie jest jednak także hermezjanizmem, jako że prócz poznania naturalnego, nawet jeśli kompletnego i dokonującego się na gruncie czystej psychologii, uznaje także dochodzące do tego poznanie dokonujące w ramach wiary nadprzyrodzonej³¹.

²⁸ Warto zauważyć, że uznanie poglądów Hermesa za tak radykalnie racjonalistycznie nie wydaje się być w świetle dzisiejszych badań możliwe do utrzymania; por. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, 238-240.

²⁹ Rousselot, „Oczy wiary“, 6n.

³⁰ Tamże, 8.

³¹ Por. tamże, 9. Rousselot, wbrew swoim uwagom krytycznym, przyjmuje tutaj za dobrą monetę zapewnienia zwolenników wiary naturalnej, twierdzących, że wiara nadprzyrodzona jest także swego rodzaju poznaniem, nawet jeśli poznanie to przebiega równoległe z „kompletnym” poznaniem naturalnym i nie ma na nie żadnego wpływu; por. tamże.

Czy jednak jest możliwy do pomyślenia jeszcze inny model wyjaśniający akt wiary? Model nie tylko unikający tego, co potępione w soborowej Konstytucji, ale pozwalający także na uniknięcie przytoczonych mankamentów właściwych teorii wiary naturalnej.

3. Rousselot: koncepcja wiarygodności płynącej z wnętrza wiary

Rousselot twierdzi, że model teologiczny spełniający wszystkie powyższe postulaty jest możliwy, o ile tylko przy jego konstruowaniu nie zostanie popełniony „grzech pierworodny” teorii naturalistycznej, jakim jest przyznanie łasce zbyt małej roli poznawczej. Kluczowe jest przy tym odniesienie poznawczej funkcji łaski do zewnętrznych znaków wiarygodności. Właśnie to odniesienie nie zostało w dotychczasowych teoriach prawidłowo pojęte. Otóż łaska była w nich pojmowana albo jako iluminacja w znaczeniu wiania nowych treści, co zupełnie pomijało skuteczność znaków zewnętrznych³²; albo jako afektywny impuls zawierzenia, który także „zastępował” a nie „wyświetlał” znaki zewnętrzne³³; albo też jako następcze „zdywinizowanie” aktu wiary naturalnej, opartej na naturalnym poznaniu znaków zewnętrznych. Wbrew tym wszystkim rozwiązaniom łaska musi zostać integralnie powiązana z naturalnym poznaniem znaków zewnętrznych, musi zostać pojęta jako „światło”, dzięki któremu naturalne poznanie tych znaków będzie pewne, zbawcze i prowadzące do aktu zawierzenia. Jak pisze Rousselot, łaska nie ma zastępować widzenia znaków zewnętrznych, ale to widzenie umożliwiać, „unaoczniać”, a nie „zwalniać z widzenia”³⁴. Tak pojętą łaskę, która nie zastępuje motywów zewnętrznych, ale je „wyświetla”, Rousselot nazywa *lumen fidei*. Píše także o „oczach pozwalających zobaczyć fakt zewnętrzny”³⁵. Właśnie takie ujęcie łaski, jako światła

³² Por. tamże, 7, przyp. 9.

³³ Por. tamże, 12.

³⁴ Tamże, 13, przyp. 24. „Cała kwestia polega zatem na tym, aby zobaczyć, w jaki sposób dzięki łasce można postrzegać – z obiektywną i prawdziwą pewnością – racje, które pozostawałyby tylko prawdopodobne dla rozumu naturalnego pozostawionego swoim własnym siłom; aby wyznaczyć łasce rolę pomiędzy dwiema rolami, do których często z uporem ją ograniczamy; pomiędzy rolą *obiektywnego pouczenia* albo objawienia (przeciwstawnego doświadczeniu) a rolą *subiektywnego* czy też afektywnego *impulsu* (niezdolnego do zaświadczenia)” (tamże). Por. tenże, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, 71.

³⁵ Tenże, „Oczy wiary“, 7, przyp. nr 9.

umożliwiającego percepcję³⁶, pozwala prawidłowo zrozumieć rolę, jaką ma ona do odegrania w akcie wiary: „Nie wystarczy bowiem (...) stwierdzić rzeczywistość wspomnianej roli łaski, czy to w celu nałożenia na akt naturalny pozłoty nadprzyrodzoneości, czy też po to, by Duchowi Świętemu pozostawić przypadki, które pewna przemyślna psychologia uzna za wyłamujące się od normy. Należy wyjaśnić, że łaska może pozwolić widzieć oraz to, w jaki sposób pozwala widzieć”³⁷.

Inspirację dla tak pojętej łaski Rousselot znajduje u św. Tomasza, w jego koncepcji poznania *per modum naturae* (*per connaturalitatem*)³⁸. Poznanie to polega w swojej istocie na instynktowym rozpoznawaniu w danej rzeczywistości tego, ku czemu poznający ją podmiot „ciąży”, ku czemu jest „wychylony”³⁹. Zasadą tego rozpoznania jest pewna konieczna „wspólność” (*connaturalitas*) istniejąca między przedmiotem poznawanym a podmiotem poznającym. Takie poznanie jest, według Tomasza, nie tylko zgodne z rozumną naturą człowieka, ale także przewyższające doskonałością poznanie natury abstrakcyjnej. Nadaje się ono ponadto jak żadne inne do wyjaśnienia struktury aktu wiary⁴⁰. W jaki sposób na podbudowie powyższej idei Rousselot zamierza wyjaśnić „unaoczniającą” funkcję łaski?

³⁶ Por. tenże, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, 61.

³⁷ Tamże, 73.

³⁸ Por. tenże, „Oczy wiary“, 30-34. Szerzej na temat ujęcia Tomaszowej idei w kolejnych artykułach Rousselota: Henri de Lavalette, „Le théoricien de l'amour“, *Recherches de science religieuse*, t. 53 (1965): 474-486.

³⁹ Przybliżając Tomaszową koncepcję poznania *per modum naturae*, Rousselot wskazuje, że jest możliwe jeszcze inne jej rozumienie. Rozpoznanie danej rzeczywistości miałyby w tym przypadku polegać nie na tym, że poznawana rzeczywistość zawiera w sobie to, ku czemu poznający ją podmiot „ciąży”, ale na skutek tego, że podmiot instynktownie „porównuje” poznawaną rzeczywistość z posiadaną wiedzą i przez reakcję natury afektywnej określa istniejącą między nimi zgodność lub niezgodność (podobnie jak to ma miejsce w przypadku porównania zapisanego na papierze słowa z odnoszącym się do niego śladem pamięciowym, wskutek czego w prosty, także niejako odruchowy sposób, określamy jego poprawność). Rousselot twierdzi jednak, że takie rozumienie poznania *per modum naturae*, którego rdzeniem byłoby porównanie dwóch rzeczywistości, nie jest poprawne; por. Rousselot, „Oczy wiary“, 30-32. To zastrzeżenie jest kapitalne dla zrozumienia dalszego ciągu wywodu Rousselota.

⁴⁰ Nadmienmy, że w tłumaczeniu polskim w kluczowym momencie wywodu został popełniony błąd, utrudniający lekturę tekstu. Czytamy w nim: „Czy można sobie przedstawić akt wiary jako oparty na takim poznaniu pociągającym? Nie można, i to bez żadnej wątpliwości”; tamże, 32. W rzeczywistości Rousselot twierdzi coś przeciwnego: „Peut-on se représenter l'acte

Pierwszym krokiem na tej drodze ma być uchwycenie fenomenu „syntetycznej aktywności umysłu naturalnego” (*activité synthétique de l'intelligence naturelle*), tak by na jego podstawie zrozumieć podobną aktywność w przypadku umysłu „wyniesionego do nadprzyrodzoności”⁴¹. W tym celu Rousselot proponuje, byśmy wyobrazili sobie dwóch detektywów, którzy stoją wobec pewnej liczby poszlak lub też dwóch naukowców, którzy badają te same niejasne zjawiska. Załóżmy także, że podejrzenia obydwu detektywów skupiają się na określonym człowieku, podobnie jak dwóm naukowcom przyświeca jedna i ta sama hipoteza. Otóż w obydwu tych przypadkach możliwa jest sytuacja – i to stanowi sedno zaproponowanych obrazów – w której jedna z dwojga osób na podstawie pewnego faktu (poszlaka, obserwowane zjawisko) dochodzi do ostatecznej konkluzji potwierdzającej posiadane podejrzenia lub przyjętą hipotezę, a druga nie⁴².

To, co dla Rousselota płynie z tego przykładu „najzwyczajniejszego i najoczywistszego”, daje się ująć w tezach⁴³.

I. Zrozumienie danej rzeczywistości nie zależy jedynie od obiektywnego stanu rzeczy, który jest dostępny poznającemu: w warstwie obiektywnej dwaj detektywi lub też dwaj naukowcy stają przed tym samym.

II. Owo zrozumienie zależy także od tego, co podmiotowe: oczywiście od pewnej posiadanej wiedzy natury ogólnej, od kapitału doświadczenia itp., ale nie tylko.

III. Po stronie podmiotowej zależy bowiem jeszcze od czegoś, co można by nazwać „aktywną władzą syntetyzowania” (*puissance active de synthèse*): pozwala ona dokonać „syntezy spostrzeżonego faktu i tego, co poszukiwane”, ujrzeć istniejącą między nimi relację – potwierdzając w ten sposób już to podejrzenia, którymi kierował się detektyw, już to weryfikując pozytywnie hipotezę, za którą podążał naukowiec⁴⁴.

IV. Wspomniana władza syntetyzowania, umożliwiająca ustalenie połączenia istniejącego między danym faktem a rzeczywistością poszukiwaną, zakorzeniona jest ostatecznie w pewnej podmiotowej dążności: jedynie

de foi comme fondé sur *cette* connaissance sympathique? On le peut sans nul doute”; tenże, „Les yeux de la foi“, *Recherches de science religieuse*, t. 1 (1910): 460.

⁴¹ Tenże, „Oczy wiary“, 11.

⁴² Por. tamże, 13.

⁴³ Por. tamże, 13-15.

⁴⁴ Niekiedy uważa się, że rolą owej aktywnej władzy jest dokonanie syntezy różnych przesłanek; por. Kunz, „Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)”, 311. Nie oddaje to właściwie myśli Rousselota, według którego chodzi tu o syntezę przesłanki i rzeczywistości, za którą się podąża (*la synthèse du fait et de la loi*); por. Rousselot, „Les yeux de la foi“, 251.

podmiot ukierunkowany na określoną rzeczywistość, podążający za nią, tą rzeczywistością pociągany, jest w stanie dostrzec w postrzeżonym fakcie/zjawisku jej przejaw lub ślad; innymi słowy, podmiotowa dążność ku pewnej rzeczywistości „nastraja” umysł na to, co jest z nią powiązane (nadaje mu nowy „przedmiot formalny”), dzięki czemu podmiot odkrywa faktyczne związki istniejące między poszukiwaną rzeczywistością a postrzeganyymi zjawiskami lub faktami.

V. To właśnie intensywność wspomnianej podmiotowej dążności sprawia ostatecznie, że jedni, w przeciwieństwie do innych, jasno i wyraźnie „wychwytną” powiązanie istniejące między zjawiskiem a rzeczywistością poszukiwaną: „Im bardziej rozum jest żywy i przenikliwy, tym łatwiej przyjdzie mu zaspokoić się choćby niewielką wskazówką, aby dojść do pewnej konkluzji”⁴⁵.

Powyższe obrazy wzięte z przestrzeni naturalnej oraz towarzyszące im tezy mają stanowić podstawę analogii odnoszącej się do ujęcia wiary jako światła umożliwiającego poznanie. W jaki sposób należy, według Rousselota, odnieść to, co zostało przedstawione, do rzeczywistości wiary?⁴⁶

Jak się można spodziewać, poszlakom lub zjawiskom fizycznym, zawartym w zaproponowanych przykładach, odpowiada w dziedzinie wiary zbiór naturalnie postrzegalnych fenomenów, mających większy lub mniejszy związek ze sferą religijności, takich jak trwałość Kościoła, cuda, wysocce moralna jakość życia poszczególnych członków Kościoła itp. Temu, co w świecie naturalnym poszukiwane i ustalone jako faktyczny stan rzeczy, odpowiada w dziedzinie wiary poszukiwanie i odkrywanie objawiającego się Boga. W jaki jednak sposób umysł ludzki jest w stanie rozpoznać w wymienionych fenomenach ślad boskości, ich nadprzyrodzony wymiar, wskazujący na obecność Boga? Widzieliśmy, że w dziedzinie naturalnej chodziło w tym przypadku o dążność umysłu do określonej rzeczywistości, jego „wychylenie” ku niej, bo stanowiła oparcie dla syntetycznej siły umysłu – dlatego, że umysł „nastrajał się” na odkrycie śladów tego, za czym podążał. Rousselot twierdzi, że w dziedzinie wiary analogiczne wobec owej naturalnej dążności jest nadprzyrodzone ukierunkowanie człowieka na Boga, złożona w człowieku nadprzyrodzona dynamika, miłosa dążność do komunii z Nim⁴⁷. To właśnie na jej podstawie, dzięki określeniu nowego

⁴⁵ Tenże, „Oczy wiary“, 18; por. tenże, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, 73.

⁴⁶ Podstawowy wywód Rousselota odnoszący się do omawianej rzeczywistości: tenże, „Oczy wiary“, 16-19. Streszczamy go poniżej z pewnymi uzupełnieniami zaczerpniętymi z innych miejsc.

⁴⁷ Ta dynamika, będąca rzeczywistością zarazem nadprzyrodzoną i wrodzoną, jest skuteczna pod warunkiem postawy gotowości bądź też posłuszeństwa

przedmiotu formalnego, możliwe jest dostrzeżenie śladów objawiającego się Boga w poznawalnych fenomenach. Poznający je umysł, o ile jest wychylony ku Bogu, miłośnie Go poszukujący, nie zatrzymuje się na tym, co naturalne, ale dostrzega także to, co nadprzyrodzone, rozpoznaje to, co kocha, ku czemu dąży⁴⁸. Wreszcie ostatni punkt analogii istniejącej między poznaniem naturalnym a nadprzyrodzonym – otóż łatwość rozpoznawania w poznawanych fenomenach przejawów tego, co poszukiwane, także i w przestrzeni wiary zależy od intensywności podmiotowej siły syntetyzującej, opartej na dążności ku Bogu: „Im bardziej miłość Boga jest żywa w duszy człowieka, tym lżejsza wskazówka wystarcza mu do rozeznania prawdy”⁴⁹. W takim przypadku umysł może „dojść do zgody wyrażanej przez wiarę chrześcijańską” nawet przez „znaki zwykłe i codzienne, a nie wyjątkowe czy cudowne”⁵⁰.

wiary ze strony człowieka (*oboeditio fidei, pius affectus credendi*) – por. tamże, 16, przyp. 32. Okaże się to ważne przy omawianiu relacji istniejących między pewnością a wolnością aktu wiary.

⁴⁸ Nadprzyrodzoność dążenia, które umożliwia rozpoznanie tego, co Boże w rzeczywistości stworzonej, jest dla Rousselota koniecznością natury teoriopoznawczej. Wynika ona z teorii „gatunków”, z „ogólnego prawa wszelkiego poznania”, z wymogu „wspólnoty natur” między podmiotem a przedmiotem poznania; por. tamże, 38. Wspomniany wymóg oznacza w tym przypadku, że to, co nadprzyrodzone, nie może zostać poznane za pomocą czysto naturalnego umysłu: „Człowiek może widzieć rzeczy pod racją formalną bytu nadprzyrodzonego jedynie dzięki pewnej zdolności nadprzyrodzonej”; tamże. Dlatego też w przypadku aktu wiary musi chodzić o dynamikę nadprzyrodzoną – zapoznanie tej zasady i pozostanie przy dynamice przyrodzonej groziłoby tym, że postrzegane fenomeny nie zostaną rozpoznane w ich prawdziwym charakterze. Innymi słowy, groziłoby tym, że poznający je podmiot zatrzyma się na tym, co w nich naturalne, nie docierając do zawartej w nich nadprzyrodzoności: „...przylgnąć do przedmiotów objawienia pod formalną racją bytu naturalnego to stwierdzić *implicite*, że należą one do porządku naturalnego, a co za tym idzie – nie zrozumieć ich”; tamże. Rozważaniom na ten temat w kontekście teorii „gatunków”, poświęca Rousselot osobny artykuł: Pierre Rousselot, „Byt i duch”, w tenże, *Oczy wiary i inne pisma*, 101-111.

⁴⁹ Tenże, „Oczy wiary”, 40.

⁵⁰ Tamże, 18n. W tym też właśnie sensie „tradycja sięgająca Ewangelii” sławi według Rousselota tych, którzy gwoli aktu wiary nie potrzebowali ściśle rozumianych cudów: Kościół nie sławi tych osób „dlatego, że uwierzyli bez rozumu: to byłoby naganne; dostrzega w nich [jednak] dusze naprawdę oświecone i zdolne – w oparciu o najmniejszą nawet wskazówkę – uchwycić wielką prawdę. (...) jeśli ktoś kocha, rozpoznaje Oblubienicę po »jednym włosie na jej szyi«”; tamże.

Zarysowana koncepcja wydaje się realizować przedstawione wcześniej intencje – nie tylko ukazuje łaskę w jej funkcji poznawczej, ale także uzgadnia tę funkcję z rzeczywistością zewnętrznych znaków wiarygodności. Nadprzyrodzona dynamika, złożona w człowieku w postaci miłosnej dążności ku Bogu, nie „zastępuje” widzenia znaków, ale je umożliwia. Tylko na tej drodze możliwe jest ujrzenie w znakach wiarygodności czegoś więcej niż „sztucznie przyczepionych” do systemu „dodatków”, które z konieczności – gwoli zgody z nauką Kościoła – muszą zostać uwzględnione⁵¹. Zanim odniesiemy teorię Rousselota do ogólniejszego zagadnienia relacji natura – nadprzyrodzoność, warto najpierw przybliżyć, w jaki sposób ujmuje ona klasyczny problem napięcia między wolnością a rozumnością aktu wiary, a następnie przedstawić najpoważniejszy z zarzutów wysuwanych wobec teorii Rousselota.

Problem napięcia istniejącego między wolnością a pewnością aktu wiary Rousselot uznaje za punkt krytyczny wielu nowożytnych koncepcji. Choć koncepcje te dają się podzielić na dwa zasadnicze nurty, różniące się diametralnie udzielonymi odpowiedziami, mają one jednak „jedną wspólną cechę: że oto rozdzielają, odsuwają od siebie dwie »noty«, które wydają się wzajemnie niszczyć – wolność i pewność – aby jednej z nich nadać czasowe i rzeczywiste pierwszeństwo. Jedni powiadają: »Najpierw uwierzcie ślepo, a potem zobaczycie«. Drudzy powiadają: »Najpierw zobaczcie wyraźnie, a potem uwierzycie«. Ale pierwsi zaprzeczają pewność, a drudzy – wolność”⁵². Wbrew błędowi polegającemu na daniu pierwszeństwa jednej z not, Rousselot uważa, że muszą być one ujęte w sposób, który nie będzie faworyzował jednej kosztem drugiej. Innymi słowy muszą być one pojęte tak, aby „dwa poniższe zdania były prawdziwe jednocześnie: Człowiek widzi prawdę, ponieważ chce. Człowiek chce, ponieważ widzi prawdę”⁵³. Takie właśnie ujęcie relacji między pewnością a wolnością proponuje Rousselot w swojej koncepcji: miłość oparta na wolnym wyborze postawy „posłuszeństwa wiary” (*oboeditio fidei*) umożliwia poznanie, a poznanie uprawomocnia miłość⁵⁴. Inaczej mówiąc, „umysł uprawomocnia decyzje,

⁵¹ Jak pisze Rousselot: tylko przy uwzględnieniu łaski jako rzeczywistości ożywiającej poznanie „zobaczymy bez trudu, jaką naturalną i normalną rolę w genezie wiary odgrywają dowody zewnętrzne, nie wystawiając się na ryzyko, że te ostatnie zamienimy w dodatki, które sztucznie przyczepimy do naszego systemu, ponieważ wymagają ich dokumenty Magisterium, ale które pozostają poza rzeczywistą ekonomią myśli”; tenże, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, 70.

⁵² Tenże, „Oczy wiary“, 22.

⁵³ Tamże, 22n.

⁵⁴ Por. tamże, 24.

a jednocześnie wola otwiera drzwi dla światła”⁵⁵. Tym samym istnieje między nimi „wzajemna przyczynowość” oraz stosunek „wzajemnego pierwszeństwa”⁵⁶. Wiarygodność jest możliwa jedynie z wnętrza wiary – nie może jej ona poprzedzić ani czasowo, ani logicznie⁵⁷.

Najpoważniejszy z zarzutów wysuwanych wobec koncepcji Roussetota odnosi się do zagrożeń związanych z przecenieniem afektywnej strony poznania. Osoby wysuwające ten zarzut są wprawdzie skłonne – według Roussetota – uznać faktycznie niemały wpływ pragnień na poznanie, wpływ ten postrzegają jednak jako negatywny, jako zagrożenie dla prawdziwości poznania⁵⁸. Sygnalizowane przez nich niebezpieczeństwo, dające

⁵⁵ Tenże, „Byt i duch”, 111.

⁵⁶ Tenże, „Oczy wiary”, 14. Wzajemną relację porządku poznania i porządku woli, które muszą zostać pojęte autonomicznie, a jednocześnie w pewnej jedności aktu, Roussetot przedstawia w następujący sposób: „Jak miłość jest konieczna do poznania w akcie wiary, tak poznanie jest też konieczne do miłości. Miłość, hołd w sposób wolny składany Dobru Najwyższemu daje nowe oczy. Akt jest rozumny, ponieważ postrzegana wskazówka daje nowej prawdzie świadectwo wywodzące się z porządku naturalnego. Akt jest wolny, ponieważ – jeśli chce – człowiek może odrzucić miłość Dobra najwyższego. Albo – innymi słowy – refleksja wyróżnia w akcie wiary dwie serie przyczynowe, które współistnieją, nie ograniczając się wzajemnie ani nie krzyżując się. Z jednej strony człowiek pragnie pewnego dobra, podporządkowując mu się, a tym samym przybiera nową naturę (która pozwala mu widzieć). To jest porządek woli. Z drugiej strony, umysł widzi pewien fakt, interpretuje go jako wskazówkę i wywnioskowuje zeń pewną prawdę (która pozwala mu żyć). To jest porządek rozumu. Jednak nie są to wcale dwie rzeczywiście możliwe do rozdzielenia procedury: żywa jedność tego samego aktu łączy to wszystko w całość”; tamże, 29n.

⁵⁷ Roussetot jest świadomy możliwości zarzutu odnoszącego się do *circulus vitiosus*, który miałby istnieć przy przyjętych przez niego założeniach między miłością do Boga a pierwotnym aktem wiary w Niego. Twierdzi jednak, że zarzut taki nie byłby słuszny: „Błędne koło (...) byłoby tylko wówczas, gdyby prawda będąca przedmiotem twierdzenia [„Bóg istnieje” – MR] była absolutnie uprzednia wobec warunku tego twierdzenia [jest nim miłość do Boga – MR] i wcale nie wzbudzały go poprzez wzajemną przyczynowość”; tamże, 16.

⁵⁸ Próbuąc zrekonstruować ich tok myślenia, Roussetot pisze: „Rozum czysty i bezinteresowny jest (...) jedynym odpowiednim narzędziem, jedynym kompetentnym sędzią. Wola może skłonić rozum do działania; wszelki inny wpływ woli może jedynie wszystko zniszczyć. Zdrowy rozsądek podpowie nam zawsze, wbrew pragmatyzmowi, że ani rozkazy woli, ani pragnienia serca nie definiują prawdy. Każdy osąd *de vero* kierowany w swej specyfikacji przez pragnienie, jest osądem arbitralnym (...). Głoszone przez ciebie

się streścić w zdaniu: „Im więcej oddziaływania afektywnego, tym mniej rozumności, a nawet samego rozumu”⁵⁹, nie powinno być, według Rousseleta, bagatelizowane. W istocie chodzi tu o realne zagrożenie deformacji poznania, o możliwość „zamachu stanu” ze strony woli. Uznając wagę powyższego zagrożenia, Rousselet wskazuje jednak, że podmiotowe pragnienia, mające wpływ na proces poznawczy, podzielić należy z jednej strony na istotowe i zarazem konieczne, z drugiej – na partykularne i zarazem wolne. Przedmiotem istotnego i koniecznego pragnienia umysłu, „głębszego niż wszystkie nasze wolne poruszenia woli”⁶⁰ jest „byt jako taki”. Jest to jedyne pragnienie, które nie zwodzi rozumu, lecz intensyfikuje jego aktywność, ukierunkowując ku prawdzie. Dzieje się tak, gdyż Bóg „uczynił ducha naturalnie skłonny do bytu jako takiego”⁶¹. W przeciwieństwie do owego jedyne pragnienia, wszelkie pragnienia „wolne” i „partykularne”, tzn. odnoszące się do dóbr cząstkowych, są „nie wydoskonaleniem, ale wypaczeniem, zepsuciem rozumu”⁶². Jeśli tak, to decydujące dla oceny słuszności stawianego zarzutu jest, czy pragnienie Boga, stanowiące podstawę poznania wiary, jest nadprzyrodzoną kontynuacją koniecznego pragnienia „bytu jako takiego” czy też jest wolnym pragnieniem natury partykularnej. Oczywiście jest dla Rousseleta, że w tym przypadku chodzi o pierwszą możliwość. Bóg, będący z jednej strony koniecznym i ostatecznym celem człowieka, z drugiej zaś Pierwszą Prawdą i bytem *par excellence*, nie może być utożsamiony z obiektem pragnienia „wolnego” i partykularnego⁶³. Na

pierwszeństwo wolnej miłości przed poznaniem sprowadza nas faktycznie do »zamachu stanu« woli i do skoku w noc albo do wulgarnego uwiedzenia rozumu przez serce. Jeśli twoja eksplikacja ma w sobie coś nowego, to jest wymaganie, aby rozum został tak gwałtownie uwiedziony, by nie mógł nawet spostrzec, że został uwiedziony”; tamże, 26. Podobnie pisze Rousselet w *Uwagach*: „Ponieważ obawiają się oni, że owa poruszająca przyczynowość miłości w akcie wiary nie pozwala zaistnieć w nim obiektywnej przyczynowości argumentów wiary; ponieważ obawiają się, że jeśli istotną rolą miłości jest ubarwienie dowodzenia (jak dokładnie wyraża się Newman), to rozum zostanie raczej uwiedziony niż przekonany i że w ten sposób zostanie zaprzepaszczone rozumny charakter wiary”; tamże, 67.

⁵⁹ Tenże, „Miłość duchowa i synteza apercypcyjna”, w tenże, *Oczy wiary i inne pisma*, 90.

⁶⁰ Tenże, „Oczy wiary“, 27.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże; por. także: „Jeśli rozum jest pewną skłonnością, to każda skłonność dobrowolna, która ją ograniczy i która jako miarę dla niej ustanowi jakiś byt poszczególny, będzie wypaczeniem, zepsuciem natury”; tamże, 29; por. tenże, „Byt i duch”, 111.

⁶³ Por. tenże, „Oczy wiary“, 28.

skutek tego właściwa człowiekowi miłość lub też dążność do „bytu jako takiego”, o ile zostanie podniesiona na wyższy poziom, jest niczym innym jak miłością lub też dążnością ku Bogu, i odwrotnie, „rozum (...) oczarowany, zachwycony, zafascynowany Bogiem (...) nie jest niczym innym, jak czystą miłością Bytu”⁶⁴. Miłość bytu jako takiego, konstytuująca umysł w jego poszukiwaniu prawdy, okazuje się rzeczywistością, która nie tylko nie stoi w sprzeczności z dążnością ku Bogu i poznaniem Go, lecz wręcz ową dążność i poznanie funduje: „Byt, przedmiot formalny umysłu, jest wonią, która jednocześnie pociąga duszę i kieruje nią w jej poszukiwaniu umysłów subsystujących, to znaczy jej samej i Boga”⁶⁵. W tym właśnie przypadku mamy tu do czynienia – zdaniem Rousselota – ze skłonnością, która nie tylko nie niszczy naturalnej skłonności rozumu, ale która „ją pogłębi, która ją rozwinie, która uczyni ją zdolną do lepszego wniknięcia w jej przedmiot, byt pochodny i wtórny, oddając ją w pełniejsze władanie Prawdy subsystującej, jej pierwszego przedmiotu i ideału. Owa miłosna przemiana będzie tożsama ze wzrostem pojmowania, a wizja miłosna, która będzie ona kierować, będzie poznaniem doskonalszym w samej dziedzinie rozumności”⁶⁶. Dążność ku Bogu, fundująca poznanie wiary, jest w tym sensie najdalsza gwałceniu „nienaruszalnej czystości rozumu” lub też chęci „zastąpienia przekonań rozumu interesownymi sztuczkami serca”⁶⁷.

5. Koncepcja Rousselot w aspekcie zagadnienia relacji natura-łaska

Na końcu tego przedstawienia chcemy odnieść koncepcję Rousselota do ogólnie pojętego zagadnienia relacji istniejącej między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone. Odniesienie to wydaje się tym bardziej uzasadnione, że według samego Rousselota problem aktu wiary zawsze „implikuje pewną filozofię religijną, to znaczy pewną teorię stosunków między naturą a nadprzyrodzonością”⁶⁸. Jak to zostało wspomniane, I Sobór Watykański, chcąc zrealizować swoje podstawowe intencje, posługuje się neoscholastycznym modelem relacji natura – łaska, akcentującym przede wszystkim odrębność i autonomiczność obydwu porządków. W tej też linii sytuuje się rozwiązanie zaproponowane przez zwolenników wiary naturalnej, zwane przez Rousselota rozwiązaniem dualistycznym. Jak wiadomo jednak, tak silne separowanie obydwu porządków zostaje poddane wyraż-

⁶⁴ Tamże, 27.

⁶⁵ Tenże, „Byt i duch”, 111.

⁶⁶ Tenże, „Oczy wiary”, 29.

⁶⁷ Tenże, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”, 70.

⁶⁸ Tenże, „Oczy wiary”, 5.

nej krytyce w wielu głośnych i ważnych pracach publikowanych począwszy od lat trzydziestych XX w. Powstające wtedy dzieła, wśród nich *Sluchacz Słowa* Rahnera (wyd. 1941) i *Nadprzyrodzoność* de Lubaca (wyd. 1946), starają się uchwycić to, co naturalne, i to, co nadprzyrodzone, w pewnym zasadniczym przyporządkowaniu. Czy Roussetowi w jego koncepcji aktu wiary, formułowanej dwie dekady wcześniej, przyświeca ten sam zamiar i czy udaje mu się go zrealizować?

Wydaje się, że na postawione pytanie można udzielić odpowiedzi pozytywnej. Tendencję do ujmowanie natury i nadprzyrodzoności raczej w przyporządkowaniu niż w separacji daje się bowiem dostrzec zarówno w dynamicznej, jak i statycznej warstwie propozycji Rousseta.

W warstwie dynamicznej, odnoszącej się do „wewnętrznej organizacji aktu wiary”⁶⁹, widoczna jest dążność do uchwycenia procesu rozpoznania wiarygodności jako jednoczesnego działania pryncypium przyrodzonego i nadprzyrodzonego, którego efektem jest jedna pewność i jedno przyzwolenie. W koncepcji Rousseta to, co nadprzyrodzone, nie substytuuje tego, co przyrodzone, ale sprawia, że działa ono w większej doskonałości. Dzieje się tak dzięki specyficznemu pojętej łasce, która nie ogranicza działania rozumu, ale je intensyfikuje, ofiarując rozumowi przenikliwość niedostępną na naturalnym poziomie. Rousset przekracza tym samym nie tylko stanowiska jednostronnie „monistyczne”, przyznające bądź to rozumowi, bądź to łasce, wyłączoną rolę w rozpoznaniu wiarygodności, ale także stanowisko „dualistyczne” zwolenników wiary naturalnej, które choć nie wyklucza żadnej z powyższych rzeczywistości, nie jest jednak w stanie zintegrować ich w jednym działaniu⁷⁰. Integralne połączenie dwóch pryncypiów w jednym akcie poznania – przyzwolenia jest dynamicznym wymiarem koncepcji Rousseta, w którym realizuje on intencje ledwie odczuwalne w pierwszej i drugiej dekadzie XX w.

W warstwie statycznej chodzi o ontologiczne podłoże powyższego ujęcia. Nawet jeśli bowiem rzeczywistość naturalna i nadprzyrodzona są w nim zjednoczone w jednym integralnym działaniu, nie przesądza to jeszcze, czy rzeczywistość przyrodzona jest ku tak pojętemu działaniu ze swej natury jakkolwiek ukierunkowana, czy też może takie działanie

⁶⁹ Tamże, 19.

⁷⁰ Stanowisko zwolenników wiary naturalnej, właśnie poprzez owe nie-integrujące zestawienie dwóch pryncypiów, miałyby faktycznie popadać w dawne błędy: „Ici (...) on se borne à juxtaposer dans un même sujet deux procédés de connaissance absolument différents, et qu'on pourrait croire empruntés, l'un au vieux naturalisme semi-pélagien, et l'autre à un certain sentimentalisme mystique, familier à toutes les sectes d'illuminés”; Broglie, „L'illumination des signes de crédibilité par la grâce”, 504.

jest dla niej „obce”. W drugim przypadku łaska udoskonalająca poznanie byłaby wszak jedynie pewną „superstrukturą” narzuconą umysłowi, rozumianemu jako baza⁷¹. Takie ujęcie niewątpliwie integrowałoby dwie rzeczywistości, naturalną i nadprzyrodzoną, ale jedynie w tym, co jest samym działaniem. Ujęcie Rousselota unika tej sytuacji. Dzięki temu, że umysł ludzki jest „ze swojej natury” skierowany ku bytowi jako takiemu, nadprzyrodzone ukierunkowanie na komuniję z Bogiem, będące podstawą aktywności syntetycznej, jest nie do pojęcia jako odrębna celowość dorzucona do pierwotnej, ale jako coś, co owo pierwotne ukierunkowanie podejmuje i pogłębia⁷². Obydwa formalne przedmioty, tzn. poznanie naturalnego i nadprzyrodzonego, nie są w tym sensie rzeczywistościami ani przeciwstawnymi, ani obcymi. Wręcz przeciwnie, przedmiot formalny poznania nadprzyrodzonego zawiera przedmiot formalny poznania naturalnego, przekracza go, pogłębia i udoskonala „wewnętrznie”⁷³. Dlatego właśnie nowy typ poznania, poznanie nadprzyrodzone, nie tylko odznacza się większą doskonałością, ale dokonuje się „bez wstrząsu, bez zerwania”, niejako „kontynuując” światło poznania naturalnego⁷⁴: „Duch stworzony »odnajduje« siebie o tyle, o ile »odnajduje« Boga”⁷⁵. Dwie rzeczywistości: to, co naturalne, i to, co nadprzyrodzone, okazują wewnętrznie przyporządkowane sobie już na poziomie ontologicznym i właśnie to przyporządkowanie stanowi podstawę dla naturalno-nadprzyrodzonej integralności samego aktu poznania.

* * *

Zaproponowana przez Rousselota koncepcja wiarygodności z wnętrza wiary uchodzi dziś za klasyczną. Nawet jeśli oddaliliśmy się od czasów, w których jej autor był cytowany w każdym nowo wydawanym podręczniku

⁷¹ Por. Blond, „Le Philosophe Thomiste”: 421. Sam Rousselot pisze, że w tym wypadku łaska byłaby do zrozumienia na podobieństwo „szóstego zmysłu”, który nijak miałby się do naturalnego uposażenia człowieka – nie udoskonalałaby on tego, co naturalne, ale stanowiłby nadprzyrodzony element pośród tego, co naturalne; por. Rousselot, „Oczy wiary”, 17.

⁷² Częściowo piszemy o tym już wcześniej, w związku z ujęciem problemu pewności i wolności aktu wiary; por. tenże, „Miłość duchowa i synteza apercypcyjna”, 91n.

⁷³ Por. tenże, „Oczy wiary”, 17.

⁷⁴ Por. tamże. Jak pisze Kunz, w ujęciu Rousselota umysł ludzki na skutek podniesienia go w łasce staje się wprawdzie „inny”, ale nie staje się „czymś innym”; por. Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte*, 193.

⁷⁵ Rousselot, „Miłość duchowa i synteza apercypcyjna”, 94.

ku teologii⁷⁶, to jednak nie sposób nie zgodzić się z Aubertem, który w swojej monumentalnej pracy pisze o koncepcji Rousselota jako o wyznaczającej kapitalny rozdział w dyskusji poświęconej aktowi wiary⁷⁷. W istocie, Rousselot zdołał w swojej koncepcji uzgodnić wiele postulatów, których aż do tej pory nie udawało się uwzględnić jednocześnie. Jeśli też nazwisko Rousselota jest dzisiejszemu czytelnikowi mniej znane, to w mniejszym stopniu wiąże się to z wewnętrznymi mankamentami jego wizji, a w większym z ogólnymi zmianami, które zaszły w rozumieniu podstawowych pojęć z zakresu teologii fundamentalnej, chociażby pojęcia objawienia.

Podkreślony w artykule aspekt relacji między naturą a łaską należy z pewnością do najbardziej nowatorskich wymiarów koncepcji Rousselota. Dążąc do ujęcia obydwu rzeczywistości w możliwie największej jedności i przyporządkowaniu, Rousselot nie tylko konfrontuje się z powszechnie obowiązującym rozwiązaniem „naturalistycznym” w odniesieniu do problemu aktu wiary, ale podaje także w wątpliwość leżący u jego podstaw dualistyczny model relacji natura – łaska. Jest to o tyle godne zauważenia, że model ten – na skutek faktycznego zastosowania go w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* – wydaje się na początku XX w. niemalże „kanoniczny”. Postawienie pytania co do jego rzeczywistej nieodzowności oraz próba udzielenia odpowiedzi alternatywnej – wszystko to w kilkadziesiąt lat przed wielkimi pracami de Lubaca i Rahnera – ukazuje Rousselota jako prekursora jednej z najważniejszych tendencji teologicznych ostatniego wieku.

Bibliografia:

Aubert Roger. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Louvain: Editeur E. Warny, 1945.

⁷⁶ Jak pisze o tym de Lavalette w swoim artykule opublikowanym w 1965 r.; por. Lavalette, „Le théoricien de l'amour”: 462. Okres bezpośrednio po soborze wydaje się czasem największej popularności teorii Rousselota; por. Markus Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 2009, 57n.

⁷⁷ Por. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 451. Kunz ukazuje teorię Rousselota jako inspirującą dla dwóch współczesnych koncepcji aktu wiary: von Balthasara i Rahnera; por. Kunz, „Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)”, 314-323.

Blond Jean-Marie le. „Le Philosophe Thomiste”. *Recherches de science religieuse*, t. 53 (1965): 391-421.

Brogie Guy de. „L’illumination des signes de crédibilité par la grâce. Un point controversé de la théologie du P. Rousselot”. *Recherches de science religieuse*, t. 53 (1965): 495-521

Holstein Henri. „Le théologien de la foi”. *Recherches de science religieuse*, t. 53 (1965): 422-461.

Knapp Markus. *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*. Freiburg i.Br.: Herder Verlag, 2009.

Kunz Erhard. *Glaube-Gnade-Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselots SJ*. Frankfurt a. Main: Josef Knecht Verlag, 1969.

Kunz Erhard. „Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)”. *W Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4. Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, redakcja Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler, 301-330. Tübingen-Basel: A. Francke Verlag, 2000.

Lavalette Henri de. „Le théoricien de l’amour”. *Recherches de science religieuse*, t. 53 (1965): 462-494.

Pottmeyer Hermann Josef. *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*. Freiburg i.Br.: Herder Verlag, 1968.

Rousselot Pierre, „Byt i duch”. W tenże, *Oczy wiary i inne pisma*. Tłumaczenie Piotr Rak, 101-111. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.

Rousselot Pierre, „Miłość duchowa i synteza apercypcyjna”. W tenże, *Oczy wiary i inne pisma*. Tłumaczenie Piotr Rak, 88-100. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.

Rousselot Pierre, „Oczy wiary”. W tenże, *Oczy wiary i inne pisma*. Tłumaczenie Piotr Rak, 5-43. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.

Rousselot Pierre, „Uwagi o historii pojęcia wiary naturalnej”. W tenże, *Oczy wiary i inne pisma*. Tłumaczenie Piotr Rak, 44-74. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.

Schlagenhaufen Florian. „Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik“. *Zeitschrift für katholische Theologie*, nr 65 (1932): 311-374, 530-595.

Walgrave Jan Hendrijk. „Das große Mißverständnis der Apologetik“. *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“*, nr 7 (1978): 295-305.

Wolf José de. *La justification de la foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot*. Paris: Desclée de Brouwer, 1946.

**Wiarygodność z wnętrza wiary.
Koncepcja aktu wiary Piotra Rousselota SJ
jako próba przekroczenia
dualistycznego modelu relacji natura-łaska**

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia koncepcję aktu wiary zaproponowaną przez Piotra Rousselota SJ (1878-1915). Jej sedno stanowi odpowiedź na pytanie, w jakim zakresie i pod jakimi warunkami zewnętrzne znaki wiarygodności mogą stać się motywem ludzkiego „tak” wobec Bożego objawienia. Formułując swoją propozycję, Rousselot konfrontuje się przede wszystkim z koncepcją tzw. wiary naturalnej, która u progu XX w. uchodzi za odpowiedź klasyczną.

Podstawowa teza Rousselota brzmi: aby rozpoznanie wiarygodności znaków zewnętrznych mogło być skuteczne i stanowić oparcie dla aktu wiary, nie może się ono dokonać siłami umysłu naturalnego, ale siłami umysłu podniesionego przez łaskę. Kluczowe jest przy tym prawidłowe ujęcie łaski umożliwiającej poznanie. Nie może być ona pojęta ani jako iluminacja w znaczeniu wiania nowych treści, ani jako następcze „zdywinizowanie” aktu wiary naturalnej, ale jako światło, dzięki któremu poznanie znaków wiarygodności będzie pewne, zbawcze i prowadzące do aktu zawierzenia. Łaska nie ma w tym sensie zastępować widzenia znaków zewnętrznych, ale to widzenie umożliwić, ma unaoczniać, a nie zwalniać z widzenia. Chcąc ująć łaskę w powyższy sposób, Rousselot sięga do Tomaszowej koncepcji poznania *per modum naturae*.

Opierając się na niej, ujmuje łaskę jako działający w człowieku miłosny dynamizm pozwalający dostrzegać ślady nadprzyrodzoneści w sposób zarazem pewny i wolny.

Na szczególną uwagę zasługuje zawarte w koncepcji Rousselota ujęcie relacji między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone: dążąc do ujęcia obydwu rzeczywistości w możliwie największej jedności i przyporządkowaniu Rousselot nie tylko konfrontuje się z powszechnie obowiązującym rozwiązaniem „naturalistycznym” w odniesieniu do problemu aktu wiary, ale podaje także w wątpliwość leżący u jego podstaw dualistyczny model relacji natura – łaska, właściwy katolickiej teologii czasów nowożytnych. Postawienie pytania co do rzeczywistej nieodzowności tego modelu oraz próba udzielenia odpowiedzi alternatywnej – wszystko to w kilkadziesiąt lat przed wielkimi pracami de Lubaca i Rahnera – ukazuje Rousselota jako prekursora jednej z najważniejszych tendencji teologicznych ostatniego wieku.

Słowa kluczowe: Rousselot, neoscholastyka, wiarygodność, oczy wiary, natura-łaska

Credibility of the Inside of Faith. Attempt of the revival of St. Thomas' concept of an act of faith in the theology of Pierre Rousselot

SUMMARY

The article presents the concept of an act of faith proposed by Pierre Rousselot, SJ (1878-1915). Its crux is the answer to the question to what extent and under what conditions the external signs of credibility can become a motive for the human “yes” to God’s revelation. In formulating its proposal, Rousselot confronted primarily with the concept of the so-called. “natural faith” that at the threshold of the twentieth century is considered a classic answer.

Rousselot’s basic thesis is: for the recognition of the credibility of external signs to be effective and serve as a basis for the act of faith, it can not be accomplished with the natural forces of the mind, but the mind forces raised by grace. The key is using the correct approach to grace enabling knowledge: it can not be understood either as illumination in the sense of the infusion of new content, or as a consequential “divining” of the act of natural faith, but as a light, by virtue of which the knowledge of credible signs is certain, salvific and leading to the act of entrustment. Grace is not, in this sense, a substitute for seeing external signs, but to make it possible, it is to visualise, and not exempt from view. To capture the grace in this way Rousselot goes back to Thomas’ conception of knowledge *per modum naturae*. On the basis of it he recognises

grace as an active loving dynamism in a human being which allows to see the traces of the supernatural in a way both safe and free.

The included in the concept of Rousselot approach of the relationship between what is natural and supernatural: striving to recognise both the realities in the greatest possible unity and assignation, Rousselot not only confronts with the generally applicable “naturalistic” solution in relation to the problem of the act of faith, but he also questions the underlying dualistic model of the relationship “nature-grace”, characteristic of the Catholic theology of modern times. Forwarding questions about the real necessity of the model and an attempt to give an alternative answer – all that a few decades before the great works of de Lubac and Rahner – shows Rousselot as a precursor to one of the most important theological trends of the last century.

Keywords: Rousselot, neo-scholasticism, credibility, eyes of faith, nature-grace

