

# Fides et Ratio

Jan Paweł II

## ENCYKLIKA

### O relacjach między wiarą a rozumem

#### Do Biskupów Kościoła katolickiego

#### ***FIDES ET RATIO***

**Wiara i rozum (Fides et ratio)** są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczyił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek — poznając Go i miłując — mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie (por. Wj 33, 18; Ps 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; J 14, 8; 1 J 3, 2).

#### 1 ENCYKLIKA

- 1.1 O relacjach między wiarą a rozumem
- 1.2 FIDES ET RATIO

#### 2 WPROWADZENIE POZNAJ SAMEGO SIEBIE

#### 3 ROZDZIAŁ I OBJAWIENIE MĄDROŚCI BOŻEJ

- 3.1 Jezus objawia Ojca
- 3.2 Rozum w obliczu tajemnicy

#### 4 ROZDZIAŁ II CREDO UT INTELLEGAM

- 4.1 «Mądrość wie i rozumie wszystko» (Mdr 9, 11)
- 4.2 «Nabywaj mądrości, nabywaj rozwagi» (Prz 4, 5)

#### 5 ROZDZIAŁ III INTELLEGO UT CREDAM

- 5.1 Na drodze poszukiwania prawdy
- 5.2 Różne oblicza ludzkiej prawdy

#### 6 ROZDZIAŁ IV RELACJA MIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM

- 6.1 Najważniejsze etapy spotkania między wiarą a rozumem
- 6.2 Nieprzemijająca nowość myśli św. Tomasza z Akwinu
- 6.3 Dramat rozdziału między wiarą a rozumem

#### 7 ROZDZIAŁ V WYPOWIEDZI MAGISTERIUM KOŚCIOŁA W DZIEDZINIE FILOZOFII

- 7.1 Rozeznanie Magisterium jako diakonia prawdy
- 7.2 Zainteresowanie Kościoła filozofią

## 8 ROZDZIAŁ VI WZAJEMNE ODDZIAŁYWANIE TEOLOGII I FILOZOFII

8.1 Nauka wiary a wymogi rozumu filozoficznego

8.2 Różne typy refleksji filozoficznej

## 9 ROZDZIAŁ VII POTRZEBY I ZADANIA CHWILI OBECNEJ

9.1 Niezbywalne wymogi słowa Bożego

9.2 Aktualne zadania teologii

## 10 ZAKOŃCZENIE

11 Przypisy:

***Czcigodni Bracia i Drodzy Synowie,  
Pozdrowienie i Apostolskie Błogosławieństwo!***

## **WPROWADZENIE** ***POZNAJ SAMEGO SIEBIE***

**1.** Zarówno w dziejach Wschodu, jak i Zachodu można dostrzec, że człowiek w ciągu stuleci przebył pewną drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią. Proces ten dokonał się — nie mogło bowiem być inaczej — w sferze osobowego samopoznania: im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia. Wezwanie «poznaj samego siebie», wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako «człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie».

Wystarczy zresztą przyrzeć się choćby pobieżnie dziejom starożytnym, aby dostrzec wyraźnie, jak w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczęli stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu? Pytania te są obecne w świętych pismach Izraela, znajdujemy je w Wedach, jak również w Awestach; spotykamy je w pismach Konfucjusza czy Lao-Tse, w przepowiadaniu Tirthankhary i Buddy; są obecne w poematach Homera czy w tragediach Eurypidesa i Sofoklesa, podobnie jak w pismach filozoficznych Platona i Arystotelesa. Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu.

**2.** Ten proces poszukiwania nie jest — i nie może być — obcy Kościołowi. Od chwili, kiedy w Tajemnicy Paschalnej otrzymał w darze ostateczną prawdę o życiu człowieka, Kościół pielgrzymuje drogami świata, aby głosić, że Jezus Chrystus jest «drogą i prawdą, i życiem» (J 14, 6). Pośród różnych posług, jakie winien pełnić dla dobra ludzkości, jedna nakłada nań odpowiedzialność całkiem szczególną: jest to diakonia prawdy<sup>1</sup>. Misja ta z jednej strony włącza społeczność wierzących we wspólny wysiłek, jaki podejmuje ludzkość, aby dotrzeć do prawdy<sup>2</sup>, z drugiej zaś zobowiązuje ją, by głosiła innym zdobytą wiedzę, zachowując wszakże świadomość, że każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym: «Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany» (1 Kor 13, 12).

**3.** Wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do lepszego poznania prawdy, a przez to czynić swoje życie coraz bardziej ludzkim. Wyróżnia się wśród nich filozofia, która ma bezpośredni udział w formułowaniu pytania o sens życia i w poszukiwaniu odpowiedzi na nie: jawi się ona zatem jako jedno z najwznioślejszych zadań ludzkości. Termin filozofia — wedle źródłosłowu greckiego — oznacza «umiłowanie mądrości». Istotnie, filozofia narodziła się i rozwinęła w epoce, gdy człowiek zaczął sobie stawiać pytania o przyczynę i cel rzeczy. Na różne sposoby i w wielu formach ukazuje ona, że pragnienie prawdy stanowi nieodłączny element ludzkiej natury. Wrodzoną cechą umysłu ludzkiego jest skłonność do zastanawiania się nad przyczyną zjawisk, chociaż odpowiedzi, jakich sobie stopniowo udzielał, są osadzone w kontekście wskazującym wyraźnie na wzajemne oddziaływanie różnych kultur, w których człowiek żyje.

Filozofia wywarła silny wpływ na ukształtowanie i rozwój kultury na Zachodzie, nie powinniśmy jednak zapominać również o jej oddziaływaniu na sposoby pojmowania egzystencji rozpowszechnione na Wschodzie. Każdy naród posiada bowiem swoją pierwotną, oryginalną mądrość, stanowiącą prawdziwy skarb kultury, która dąży do wyrażenia się w sposób dojrzały także w formach ściśle filozoficznych. Prawdziwość tego stwierdzenia potwierdza fakt, że pewną podstawową formę wiedzy filozoficznej, istniejącą także w naszej epoce, spotykamy nawet w postulatach, którymi inspiruje się prawodawstwo różnych krajów oraz prawo międzynarodowe określające reguły życia społecznego.

**4.** Trzeba jednak zauważyć, że za jednym słowem kryją się tu różne znaczenia. Na wstępie należy zatem ściślej określić jego sens. Przynaglany pragnieniem odkrycia ostatecznej prawdy swojego istnienia, człowiek stara się zdobyć pewne elementy uniwersalnej wiedzy, które pozwalają mu lepiej rozumieć samego siebie i coraz pełniej się realizować. Ta podstawowa wiedza bierze początek z zadziwienia, jakie budzi w nim kontemplacja tego, co stworzone: człowiek odkrywa ze zdumieniem, że żyje w świecie i jest związany z innymi istotami podobnymi do siebie, z którymi łączy go wspólne przeznaczenie. W tym właśnie momencie wchodzi na drogę, którą będzie potem zmierzał do odkrycia coraz to nowych horyzontów wiedzy. Bez zadziwienia człowiek popadłby w rutynę, przestałby się rozwijać i stopniowo stałby się niezdolny do życia naprawdę osobowego.

Zdolność do abstrakcyjnej refleksji właściwa dla umysłu ludzkiego pozwala, aby nadał on — poprzez aktywność filozoficzną — ścisłą formę swojemu myśleniu i w ten sposób wypracował wiedzę systematyczną, odznaczającą się logiczną spójnością twierdzeń i harmonią treści. Dzięki temu procesowi w środowisku różnych kultur i w różnych epokach osiągnięto rezultaty, które doprowadziły do zbudowania prawdziwych systemów myślowych. W praktyce rodziło to często pokusę utożsamiania jednego tylko wybranego nurtu z całą filozofią. Jest jednak oczywiste, że w takich przypadkach dochodzi do głosu swoista «pycha filozoficzna», która chciałaby nadać własnej wizji, niedoskonałej i zawężonej przez wybór określonej perspektywy, rangę interpretacji uniwersalnej. W rzeczywistości każdy system filozoficzny, choć zasługuje na szacunek jako pewna spójna całość, nie dopuszczająca jakiegokolwiek instrumentalizacji, musi uznawać pierwszeństwo myślenia filozoficznego, z którego bierze początek i któremu powinien konsekwentnie służyć.

W tej perspektywie można wyodrębnić pewien zbiór prawd filozoficznych, który mimo upływu czasu i postępów wiedzy jest trwale obecny. Wystarczy przytoczyć tu jako przykład zasady niesprzeczności, celowości i przyczynowości lub koncepcję osoby jako wolnego i rozumnego podmiotu, zdolnego do poznania Boga, prawdy i dobra; chodzi tu także o pewne podstawowe zasady moralne, które są powszechnie uznawane. Te i inne elementy wskazują, że mimo różnorodności nurtów myślowych istnieje pewien zasób wiedzy, który można uznać za swego rodzaju duchowe dziedzictwo ludzkości. Mamy tu do czynienia jak gdyby z filozofią niesprecyzowaną, dzięki której każdy człowiek ma poczucie, że zna te zasady, choćby tylko w formie ogólnej i nieuświadomionej. Zasady te, właśnie dlatego że w pewnej mierze uznają je wszyscy, powinny stanowić jakby punkt odniesienia dla różnych szkół filozoficznych. Jeżeli rozum potrafi intuicyjnie uchwycić i sformułować pierwsze i uniwersalne zasady istnienia oraz wyprowadzić z nich poprawne wnioski natury logicznej i deontologicznej, zasługuje na miano prawego rozumu, czyli — jak mawiali starożytni — *orthos lógos, recta ratio*.

**5.** Kościół ze swej strony wysoko ceni to dążenie rozumu do osiągnięcia celów, które czynią osobowe istnienie coraz bardziej godnym tego miana. Widzi bowiem w filozofii drogę wiodącą do poznania podstawowych prawd o życiu człowieka. Zarazem uznaje filozofię za nieodzowne narzędzie, pomagające głębiej rozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie znają.

Nawiązując zatem do podobnych przedsięwzięć moich Poprzedników, ja również pragnę przyjrzeć się tej szczególnej formie aktywności rozumu. Skłania mnie do tego przeświadczenie, że zwłaszcza w naszych czasach poszukiwanie prawdy ostatecznej często nie ma wyraźnie określonego kierunku. Niewątpliwie wielką zasługą współczesnej filozofii jest skupienie uwagi na człowieku. Wychodząc od tego i stając w obliczu wielu pytań, rozum jeszcze mocniej odczuł pragnienie coraz szerszej i coraz głębszej wiedzy. W rezultacie zbudowano złożone systemy myślowe, które zaowocowały rozwojem różnych dziedzin wiedzy, sprzyjając postępowi w kulturze i w dziejach. Antropologia, logika, nauki przyrodnicze, historia, język — w pewien sposób cały obszar wiedzy został objęty tym procesem. Pozytywne osiągnięcia nie powinny jednak przesłaniać faktu, że tenże rozum, skupiony jednostronnie na poszukiwaniu wiedzy o człowieku jako podmiocie, wydaje się zapominać, iż powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego. Bez odniesienia do niej każdy zdany jest na samowolę ludzkiego osądu, a jego istnienie jako osoby oceniane jest wyłącznie według kryteriów pragmatycznych, opartych zasadniczo na wiedzy doświadczalnej, pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice. Rezultat jest taki, że — zamiast wyrażać jak najlepiej dążenie do prawdy — rozum chyli się ku samemu sobie pod brzemieniem tak rozległej wiedzy, przez co z dnia na dzień staje się coraz bardziej niezdolny do skierowania uwagi ku wyższej rzeczywistości i nie śmie sięgnąć po prawdę bytu. Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega.

Doprowadziło to do powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu. W ostatnich czasach doszły też do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie. Od takiej postawy nie są wolne także pewne koncepcje życia pochodzące ze Wschodu: odbierają one bowiem prawdzie charakter absolutny, wychodząc z założenia, że objawia się ona w równej mierze w różnych doktrynach, nawet wzajemnie sprzecznych. W takiej perspektywie wszystko zostaje sprowadzone do rangi opinii. Mamy tu do czynienia jakby z ruchem pozbawionym stałego kierunku: z jednej strony refleksja filozoficzna zdołała wejść na drogę zbliżającą ją coraz bardziej do ludzkiej egzystencji i do form, w których się ona wyraża, z drugiej zaś woli zajmować się raczej zagadnieniami egzystencjalnymi, hermeneutycznymi lub językowymi, które omijają zasadniczą kwestię prawdy o życiu osobowym, o bycie i o Bogu. W wyniku tego ukształtowała się w ludziach współczesnych, a nie tylko u nielicznych filozofów, postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka. Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego. Można powiedzieć, że stracił nadzieję na uzyskanie od filozofii ostatecznych odpowiedzi na te pytania.

**6.** Kościół, mocą autorytetu, który posiada jako depozytariusz Objawienia Jezusa Chrystusa, pragnie potwierdzić konieczność refleksji na temat prawdy. Dlatego postanowiłem zwrócić się do Was, Czcigodni Współbracia w biskupstwie, z którymi łączy mnie misja otwartego «okazywania prawdy» (por. 2 Kor 4, 2), jak również do teologów i filozofów, na których spoczywa obowiązek badania różnych aspektów prawdy, a także do ludzi poszukujących, i podzielić się pewnymi refleksjami na temat dążenia do prawdziwej mądrości, aby każdy kto żywi w sercu miłość do niej, mógł wejść na właściwą drogę, która pozwoli mu ją osiągnąć, znaleźć w niej ukojenie dla swych trosk i duchową radość.

Skłania mnie do tego przede wszystkim świadomość, którą wyrażają słowa Soboru Watykańskiego II, stwierdzające, że biskupi są «świadkami Boskiej i katolickiej prawdy»<sup>3</sup>. Świadectwo o prawdzie jest zatem zadaniem powierzonym nam, biskupom; nie możemy się od niego uchylać, gdyż byłoby to niewiernością wobec posługi, jaką podjęliśmy. Potwierdzając prawdę wiary, możemy przywrócić człowiekowi naszych czasów szczerą ufność we własne zdolności poznawcze, a zarazem rzucić wyzwanie filozofii, aby mogła odzyskać i umocnić swą pełną godność.

Jeszcze jeden szczególny motyw skłania mnie do przedstawienia tych refleksji. W Encyklice *Veritatis splendor* zwróciłem uwagę na «niektóre fundamentalne prawdy doktryny katolickiej w kontekście współczesnych prób ich podważenia lub zniekształcenia»<sup>4</sup>. W niniejszej Encyklice pragnę kontynuować tę myśl, skupiając się na zagadnieniu samej prawdy oraz na jej fundamencie w relacji do wiary. Nie sposób bowiem zaprzeczyć, że przede wszystkim młode pokolenia, do których należy i od których zależy przyszłość, w obecnym okresie szybkich i złożonych przemian mogą czuć się pozbawione autentycznych punktów odniesienia. Potrzeba znalezienia fundamentu, na którym można zbudować życie osobiste i społeczne, daje się szczególnie mocno odczuć zwłaszcza wówczas, gdy człowiek przekonuje się, jak niepełne są propozycje, które rzeczywistość doraźną i przemijającą wynoszą do rangi wartości, budząc fałszywe nadzieje na odkrycie prawdziwego sensu istnienia. Pod ich wpływem wielu ludzi doprowadza swoje życie na krawędź przepaści, nie zdając sobie sprawy, co ich czeka. Przyczyną tego jest także fakt, że niejednokrotnie ci, którzy zostali powołani, aby w różnych formach kultury ukazywać owoce swoich przemyśleń, odwrócili spojrzenie od prawdy, przedkładając doraźny sukces nad trud cierpliwego poszukiwania tego, co naprawdę warto uczynić treścią życia. Filozofia, która ze względu na swą wielką odpowiedzialność za kształtowanie myśli i kultury winna nieustannie wzywać do szukania prawdy, musi stanowczo powrócić do swego pierwotnego powołania. Właśnie dlatego odczuwam nie tylko potrzebę, ale także obowiązek wypowiedzenia się na ten temat, aby u progu trzeciego tysiąclecia ery chrześcijańskiej ludzkość wyraźniej uświadomiła sobie, jak wielkimi zdolnościami została obdarzona, i odważnie podjęła na nowo realizację planu zbawienia, w który są wpisane jej dzieje.

# ROZDZIAŁ I

## OBJAWIENIE MĄDROŚCI BOŻEJ

### Jezus objawia Ojca

**7.** U podstaw wszelkiej refleksji, jaką podejmuje Kościół, leży jego przeświadczenie, że zostało mu powierzone orędzie, które bierze początek z samego Boga (por. 2 Kor 4, 1-2). Wiedzy, którą pragnie przekazać człowiekowi, Kościół nie uzyskał w drodze samodzielnych przemyśleń, choćby najwznioślejszych, ale dzięki przyjęciu z wiarą słowa Bożego (por. 1 Tes 2, 13). U początków naszej wiary znajduje się spotkanie, jedyne w swoim rodzaju, które oznaczało odsłonięcie tajemnicy przez wieki ukrytej (por. 1 Kor 2, 7; Rz 16, 25-26), teraz jednak objawionej: «Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami Boskiej natury»<sup>5</sup>. Bóg wystąpił z tą całkowicie bezinteresowną inicjatywą, aby dotrzeć do ludzkości i zbawić ją. Bóg jest źródłem miłości i dlatego pragnie być poznany, zaś poznanie Boga przez człowieka nadaje pełny kształt wszelkiemu innemu prawdziwemu poznaniu sensu własnego istnienia, które ludzki umysł jest w stanie osiągnąć.

**8.** Podejmując prawie dosłownie nauczanie zawarte w Konstytucji Dei Filius Soboru Watykańskiego I i uwzględniając zasady sformułowane przez Sobór Trydencki, Konstytucja Dei verbum Soboru Watykańskiego II uczyniła kolejny krok naprzód w odwiecznym dążeniu do zrozumienia wiary przez refleksję o Objawieniu w świetle nauczania biblijnego i całej tradycji patrystycznej. Podczas Soboru Watykańskiego I Ojcowie podkreślili nadprzyrodzony charakter Bożego Objawienia. Krytyka racjonalistyczna, która w tamtym okresie zwracała się przeciwko wierze, opierając się na błędnych, ale bardzo rozpowszechnionych tezach, pragnęła podważyć wartość wszelkiego poznania, które nie jest owocem naturalnych zdolności rozumu. Ten fakt kazał Soborowi stanowczo potwierdzić prawdę, że obok poznania właściwego ludzkiemu rozumowi, który ze swej natury zdolny jest dotrzeć nawet do samego Stwórcy, istnieje poznanie właściwe wierze. Jest to poznanie prawdy opartej na rzeczywistości samego Boga, który się objawia, a więc prawdy niezawodnej, ponieważ Bóg się nie myli ani nie zamierza zwieść człowieka<sup>6</sup>.

**9.** Sobór Watykański I naucza zatem, że prawda poznana w drodze refleksji filozoficznej oraz prawda Objawienia ani nie są tożsame, ani też jedna nie czyni zbyteczną drugiej: «Istnieje podwójny porządek poznania, różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym przypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez Objawienia Bożego»<sup>7</sup>. Wiara, która opiera się na świadectwie Boga i korzysta z nadprzyrodzonej pomocy łaski, rzeczywiście należy do innego porządku niż poznanie filozoficzne. To ostatnie opiera się bowiem na postrzeganiu zmysłowym i na doświadczeniu, a jedynym światłem jest dla niego rozum. Filozofia i różne dyscypliny naukowe znajdują się na płaszczyźnie rozumu przyrodzonego, natomiast wiara,

oświecona i prowadzona przez Ducha, dostrzega w orędziu zbawienia ową «pełnię łaski i prawdy» (por. J 1, 14), którą Bóg zechciał objawić w dziejach, a w sposób ostateczny przez swego Syna Jezusa Chrystusa (por. 1 J 5, 9; J 5, 31-32).

**10.** Ojcowie Soboru Watykańskiego II, kierując wzrok ku Jezusowi objawiającemu, ukazali zbawczy charakter objawienia Bożego w dziejach i opisali jego naturę w następujących słowach: «Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Ba 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia»<sup>8</sup>.

**11.** Tak więc Objawienie Boże wpisuje się w czas i historię. Wcielenie Jezusa Chrystusa następuje wręcz w «pełni czasów» (por. Ga 4, 4). Po upływie dwóch tysięcy lat od tego wydarzenia czuję się zobowiązany, aby stanowczo potwierdzić, że «w chrześcijaństwie czas ma podstawowe znaczenie»<sup>9</sup>. To w nim bowiem ukazuje się w pełnym świetle całe dzieło stworzenia i zbawienia, nade wszystko zaś objawia się fakt, że dzięki wcieleniu Syna Bożego już od tej chwili dane nam jest przeżywać i przeczynać to, co dokona się w pełni czasów (por. Hbr 1, 2).

Prawda, którą Bóg powierzył człowiekowi, objawiając mu samego siebie i swoje życie, jest zatem wpisana w czas i historię. Została ona oczywiście obwieszczona raz na zawsze w tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Stwierdza to w bardzo wymownych słowach Konstytucja Dei verbum: «Skoro zaś już wielokrotnie i wielu sposobami Bóg mówił przez Proroków, 'na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna' (por. Hbr 1, 1-2). Zesłał bowiem Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1, 1-18). Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, 'człowiek do ludzi' posłany, 'głosi słowa Boże' (por. J 3, 34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości»<sup>10</sup>.

Historia jest zatem dla Ludu Bożego drogą, którą ma on przejść w całości, aby dzięki nieustannemu działaniu Ducha Świętego ukazała się w pełni treść objawionej prawdy (por. J 16, 13). Również o tym poucza nas Konstytucja Dei verbum, gdy stwierdza, że «Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże»<sup>11</sup>.

**12.** Historia staje się zatem dziedziną, w której możemy dostrzec działanie Boga dla dobra ludzkości. On przemawia do nas przez to, co jest nam najlepiej znane i łatwo postrzegalne, ponieważ stanowi rzeczywistość naszego codziennego życia, bez której



nie umielibyśmy się porozumieć. Wcielenie Syna Bożego pozwala nam zobaczyć rzeczywistość owej ostatecznej syntezy, której umysł ludzki o własnych siłach nie mógłby sobie nawet wyobrazić: Wieczność wkracza w czas, wszystko ukrywa się w małej części, Bóg przybiera postać człowieka. Prawda zawarta w Objawieniu Chrystusa nie jest już zatem zamknięta w ciasnych granicach terytorialnych i kulturowych, ale otwiera się dla każdego człowieka, który pragnie ją przyjąć jako ostateczne i nieomyłne słowo, aby nadać sens swojemu istnieniu. Od tej chwili wszyscy mają w Chrystusie dostęp do Ojca; Chrystus bowiem przez swoją śmierć i zmartwychwstanie darował nam życie Boże, które pierwszy Adam odrzucił (por. Rz 5, 12-15). W tym Objawieniu zostaje ofiarowana człowiekowi ostateczna prawda o jego życiu i o celu dziejów: «Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego» — stwierdza Konstytucja *Gaudium et spes*<sup>12</sup>. Poza tą perspektywą tajemnica osobowego istnienia pozostaje nierozwiązywalną zagadką. Gdzie indziej człowiek mógłby szukać odpowiedzi na dramatyczne pytania, jakie stawia sobie w obliczu bólu, cierpienia niewinnych i śmierci, jeśli nie w świetle promieniującym z tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa?

## Rozum w obliczu tajemnicy

**13.** Nie należy jednak zapominać, że Objawienie pozostaje pełne tajemnic. To prawda, że Jezus całym swoim życiem objawia oblicze Ojca, bo przyszedł przecież po to, aby opowiedzieć tajemnice Boże<sup>13</sup>; mimo to jednak nasze poznanie tego oblicza jest nadal tylko częściowe i nie może wyjść poza granice naszego pojmowania. Tylko wiara pozwala wniknąć do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć.

Sobór naucza, że «Bogu objawiającemu należy okazać 'posłuszeństwo wiary'»<sup>14</sup>. To zwięzłe, ale bogate w treść stwierdzenie wyraża jedną z podstawowych prawd chrześcijaństwa. Podkreśla przede wszystkim, że wiara jest odpowiedzią wyrażającą posłuszeństwo Bogu. Wiąże się z tym uznanie Jego boskości, transcendencji i doskonałej wolności. Bóg, który pozwala się poznać, autorytetem swojej absolutnej transcendencji zaświadcza o wiarygodności objawianych przez siebie prawd. Przez wiarę człowiek wyraża akceptację tego Bożego świadectwa. Oznacza to, że w sposób pełny i w całości uznaje za prawdę wszystko, co zostało mu objawione, ponieważ sam Bóg jest jej rękojmnią. Ta prawda, którą otrzymuje w darze i której sam nie może się domagać, wpisuje się w kontekst relacji międzyosobowych, nakłaniając rozum, aby otworzył się na jej przyjęcie i uznał jej głęboki sens. Właśnie dlatego akt zawierzenia Bogu był zawsze rozumiany przez Kościół jako moment fundamentalnego wyboru, który angażuje całą osobę. Rozum i wola wyrażają tu w najwyższym stopniu swą naturę duchową, aby pozwolić człowiekowi na dokonanie aktu, w którym realizuje się w pełni jego osobowa wolność<sup>15</sup>. Wolność zatem nie tylko towarzyszy wierze — jest jej nieodzownym warunkiem. Więcej, to właśnie wiara pozwala każdemu jak najlepiej wyrazić swoją wolność. Innymi słowy, wolność nie wyraża się w dokonywaniu wyborów przeciw Bogu. Czyż można bowiem uznać, że autentycznym przejawem wolności jest odmowa przyjęcia tego, co pozwala na realizację samego siebie? Akt wiary jest najdonioślejszym wyborem w życiu człowieka; to w nim bowiem wolność dochodzi do pewności prawdy i postanawia w niej żyć.

Z pomocą rozumowi, dążącemu do zrozumienia tajemnicy, przychodzą także znaki zawarte w Objawieniu. Pomagają one zejść głębiej w poszukiwaniu prawdy i pozwalają umysłowi prowadzić niezależne dociekania także w sferze tajemnicy. Te znaki jednak, choć z jednej strony pomnażają siły rozumu, bo dzięki nim może on badać obszar tajemnicy własnymi środkami, do których słusznie jest przywiązany, zarazem przynaglają go, by sięgnął poza rzeczywistość samych znaków i dostrzegł głębszy sens w nich zawarty. W znakach tych obecna jest bowiem ukryta prawda, ku której umysł ma się zwrócić i której nie może ignorować, nie niszcząc zarazem samego znaku, jaki został mu ukazany.

Zostajemy tu niejako odesłani do sakramentalnego horyzontu Objawienia, a w szczególny sposób do znaku eucharystycznego, w którym nierozzerwalna jedność między rzeczywistością a jej znaczeniem pozwala uzmysłwić sobie głębię tajemnicy. Chrystus w Eucharystii jest naprawdę obecny i żywy, działa mocą swojego Ducha, ma jednak rację św. Tomasz, gdy mówi: «Gdzie zmysł darmo dojść się stara, serca żywa krzepi wiarą, porządkowi rzeczy wbrew! Pod odmiennych szat figurą, w znakach różny, nie naturą, kryje się tajemnic dziw!»<sup>16</sup>. Pascal wtóruje mu jako filozof: «Jak Chrystus pozostał nieznanym między ludźmi, tak prawda Jego między powszechnymi mniemaniami, bez widocznej różnicy; tak Eucharystia między pospolitym chlebem»<sup>17</sup>.

Tak więc poznanie wiary nie usuwa tajemnicy, a jedynie bardziej ją uwypukla i ukazuje jako fakt o istotnym znaczeniu dla życia człowieka. Chrystus «już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie»<sup>18</sup>, to znaczy powołanie do udziału w tajemnicy trynitarnego życia Bożego<sup>19</sup>.

**14.** Nauczanie dwóch Soborów Watykańskich otwiera zupełnie nowy horyzont także przed wiedzą filozoficzną. Objawienie wprowadza w historię pewien punkt odniesienia, którego człowiek nie może ignorować, jeśli chce pojąć tajemnicę swojego istnienia; z drugiej strony jednak to poznanie odsyła nieustannie do tajemnicy Boga, której umysł nie jest w stanie wyczerpać, lecz może jedynie przyjąć wiarą. Te dwa momenty wyznaczają obszar działalności właściwej rozumowi, na którym może on prowadzić swoje dociekania i szukać zrozumienia nie napotykając na żadne ograniczenia poza swoją własną skończonością w obliczu nieskończonej tajemnicy Boga.

Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymywał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując. W tej refleksji może nas wspomóc jeden z najpłodniejszych i najznacześniejszych umysłów w dziejach ludzkości, do którego słusznie odwołuje się zarówno filozofia, jak i teologia — św. Anzelm. W swoim *Proslogionie* arcybiskup Canterbury tak pisze: «Często starałem się skupić umysł na tym problemie i czasem zdawało mi się, że potrafię już uchwycić to, czego szukałem, kiedy indziej znów, że wymyka się to całkowicie moim myślom; straciwszy na koniec nadzieję, że mogę to znaleźć, postanowiłem zaniechać poszukiwania czegoś, czego znaleźć nie sposób. Kiedy jednak próbowałem odegnać od siebie tę

myśl, aby nie odwracała mego umysłu od innych rozważań, z których mogłem wynieść jakiś pożytek, zaczęła mi się narzucać z coraz większą natarczywością. (...) Czegóż się jednak podjąłem, ja nieszczęsny, biedny syn Ewy, daleki od Boga, i czego zdołałem dokonać? Ku czemu zmierzałem i dokąd dotarłem? Czego pragnąłem i za czym tęsknię? (...) O Panie, nie tylko jesteś tym, czego nie zdoła przewyższyć nic, co możemy pomyśleć (non solum es quo maius cogitari nequit), ale jesteś większy niż wszystko, co można pomyśleć (quiddam maius quam cogitari possit) (...). Gdybyś nie był taki, można by pomyśleć o czymś większym od Ciebie, to jednak jest niemożliwe»<sup>20</sup>.

**15.** Prawda chrześcijańskiego Objawienia, którą znajdujemy w Jezusie z Nazaretu, pozwala każdemu przyjąć «tajemnicę» własnego życia. Jako prawda najwyższa, w niczym nie naruszając autonomii istoty stworzonej i jej wolności, zobowiązuje tę istotę do otwarcia się na transcendencję. Relacja między wolnością a prawdą osiąga tu swój szczyt, dzięki czemu możemy w pełni zrozumieć słowa Chrystusa: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 32).

Chrześcijańskie Objawienie to prawdziwy drogowskaz dla człowieka, który podlega zarówno uwarunkowaniom mentalności koncentrującej uwagę na subiektywnych doznaniach, jak i ograniczeniom logiki technokratycznej; jest ostatnią daną przez Boga szansą powrotu do pełni pierwotnego zamysłu miłości, którego początkiem było stworzenie. Człowiek, który pragnie poznać prawdę, skoro potrafi jeszcze sięgnąć wzrokiem poza samego siebie i poza własne zamierzenia, ma możliwość odzyskania właściwej postawy wobec własnego życia, jeśli tylko podąży drogą prawdy. Do jego sytuacji można trafnie zastosować słowa Księgi Powtórzonego Prawa: «Polecenie to bowiem, które ja ci dzisiaj daję, nie przekracza twych możliwości i nie jest poza twoim zasięgiem. Nie jest w niebiosach, by można było powiedzieć: 'Któż dla nas wstąpi do nieba i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je'. I nie jest za morzem, aby można było powiedzieć: 'Któż dla nas uda się za morze i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je'. Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić» (30, 11-14). Echem tych słów jest słynna myśl świętego filozofa i teologa Augustyna: «Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas»<sup>21</sup>.

Z tych rozważań wyłania się pierwszy wniosek: prawda, którą pozwala nam poznać Objawienie, nie jest dojrzałym owocem ani najwyższym osiągnięciem myśli wypracowanej przez rozum. Jawi się raczej jako bezinteresowny dar, pobudza do myślenia i domaga się, by przyjąć ją jako wyraz miłości. Ta objawiona prawda jest wpisana w nasze dzieje zapowiedzią owej ostatecznej i doskonałej wizji, jakiej Bóg zamierza udzielić tym, którzy w Niego wierzą lub poszukują Go szczerym sercem. Ostateczny cel osobowego istnienia jest zatem przedmiotem badań zarówno filozofii, jak i teologii. Jedna i druga — mimo odmienności metod i treści — wprowadza na ową «ścieżkę życia» (Ps 16 [15], 11), której kresem — jak poucza nas wiara — jest pełna i nieprzemijająca radość kontemplacji Boga w Trójcy Jedynej.

## ROZDZIAŁ II

### CREDO UT INTELLEGAM

#### «Mądrość wie i rozumie wszystko» (Mdr 9, 11)

**16.** Już w Piśmie Świętym znajdujemy zaskakująco trafne intuicje, które ukazują, jak głęboka jest więź między poznaniem wiary a poznaniem rozumowym. Potwierdzają to przede wszystkim Księgi mądrościowe. Wolna od uprzedzeń lektura tych stron Pisma uświadamia nam bardzo wyraźnie, że w tekstach tych zawarta jest nie tylko wiara Izraela, ale także dorobek cywilizacyjny nie istniejących już kultur. Wydaje się, że na mocy jakiegoś szczególnego zamysłu słyszymy tu znowu głos Egiptu i Mezopotamii oraz że pewne wspólne elementy kultur starożytnego Wschodu wracają do życia na tych stronach, bogatych w niezwykle głębokie intuicje.

Nie jest przypadkiem, że gdy autor święty pragnie ukazać wizerunek mędrca, opisuje go jako człowieka, który miłuje prawdę i szuka jej: «Szczęśliwy mąż, który się ćwiczy w mądrości i który się radzi swego rozumu, który rozważa drogi jej w swym sercu i zastanawia się nad jej ukrytymi sprawami. Wyjdź za nią jak tropiciel i na drogach jej przygotuj zasadzkę! Kto zaglądać będzie przez jej okna, kto słuca przy jej drzwiach; kto zamieszka blisko jej domu i wbije kołek w jej ściany; kto postawi namiot swój przy jej boku — ten zajmie miejsce w szczęśliwym mieszkaniu, postawi swe dzieci pod jej dachem i pod jej gałęziami będzie przebywał. Ona zasłoni go przed żarem i odpoczywać będzie w jej chwale» (Syr 14, 20-27).

Jak widzimy, według natchnionego autora pragnienie poznania jest wspólną cechą wszystkich ludzi. Dzięki rozumowi dana jest wszystkim — zarówno wierzącym, jak i niewierzącym — możliwość «czerpania z głębokiej wody» poznania (por. Prz 20, 5). Oczywiście, w starożytnym Izraelu poznanie świata i jego zjawisk nie dokonywało się poprzez abstrakcję, w której celowali filozofowie jońscy czy mędracy egipscy. Tym bardziej też wierny Izraelita nie pojmował poznania w kategoriach właściwych epoce nowożytnej, dążącej zdecydowanie do podziału wiedzy na dyscypliny. Mimo to świat biblijny wniósł do wielkiego skarbcza teorii poznania swój oryginalny wkład.

Na czym on polega? Cechą wyróżniającą tekst biblijny jest przeświadczenie, że istnieje głęboka i nierozzerwalna jedność między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary. Świat i to, co w nim zachodzi, a także historia i różne doświadczenia w życiu narodu to rzeczywistości, które należy postrzegać, analizować i oceniać przy pomocy środków właściwych rozumowi, tak jednak, aby wiara nie została wyłączona z tego procesu. Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłwić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela. Dogłębne poznanie świata i dziejowych wydarzeń nie jest zatem możliwe, jeśli człowiek nie wyznaje zarazem wiary w Boga, który w nich działa. Wiara wyostreza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwalając mu dostrzec w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności. Znamienne są tu słowa z Księgi Przysłów: «Serce człowieka obmyśla drogę, lecz Pan utwierdza kroki» (16, 9). Znaczy to, że człowiek dzięki światłu rozumu potrafi rozeznaczyć swoją drogę, ale może ją przemierzyć szybko, uniknąć przeszkód i dotrzeć do celu, jeśli szczerem

sercem uznaje, że jego poszukiwanie jest wpisane w horyzont wiary. Nie można zatem rozdzielać wiary i rozumu nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania samego siebie, świata i Boga.

**17.** Nie ma więc powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje. W tym kierunku prowadzi nas znów Księga Przysłów, której autor woła: «Chwałą Bożą — rzecz taić, chwałą królów — rzecz badać» (25, 2). Między Bogiem a człowiekiem — choć każdy przebywa w swoim własnym świecie — istnieje jedyna w swoim rodzaju więź wzajemności. W Bogu znajduje się początek wszystkich rzeczy, w Nim mieszka pełnia tajemnicy i to stanowi Jego chwałę; człowiek ma zadanie badać rozumem prawdę i na tym polega jego godność. Jeszcze jeden kamyk do tej mozaiki dodaje Psalmista, gdy w modlitwie wypowiada słowa: «Jak nieocenione są dla mnie myśli Twe, Boże, jak jest ogromna ich ilość! Gdybym je przeliczył, więcej ich niż piasku; gdybym doszedł do końca, jeszcze jestem z Tobą» (139 [138], 17-18). Pragnienie poznania jest tak wielkie i rozbudza takie energie, że ludzkie serce, choć natrafia na nieprzekraczalną granicę, tęskni za nieskończonym bogactwem ukrytym poza nią, przeczuwa bowiem, że w nim zawarta jest wyczerpująca odpowiedź na każde dotąd nie rozstrzygnięte pytanie.

**18.** Możemy zatem powiedzieć, że swoimi przemyśleniami Izrael zdołał otworzyć rozumowi drogę ku tajemnicy. Dzięki Objawieniu Bożemu mógł badać głębiny, do których bezskutecznie próbował dotrzeć rozumem. Opierając się na tej głębszej formie poznania, naród wybrany pojął, że rozum musi przestrzegać pewnych podstawowych zasad, aby jak najlepiej wyrażać swoją naturę. Pierwsza zasada polega na uznaniu faktu, że ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; druga wyraża świadomość, iż na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; trzecia zasada opiera się na «bojaźni Bożej», która każe rozumowi uznać niczym nieograniczoną transcendencję Boga, a zarazem Jego opatrnościową miłość w kierowaniu światem.

Gdy człowiek nie przestrzega tych zasad, naraża się na niepowodzenie i może ostatecznie znaleźć się w sytuacji «głupca». Według Biblii tego rodzaju głupota niesie z sobą zagrożenie dla życia. Głupiec bowiem łądzi się, że posiada rozległą wiedzę, ale w rzeczywistości nie potrafi skupić uwagi na sprawach istotnych. Nie pozwala mu to zaprowadzić ładu we własnym umyśle (por. Prz 1, 7) ani przyjąć właściwej postawy wobec samego siebie i najbliższego otoczenia. Gdy wreszcie posuwa się do stwierdzenia, że «Boga nie ma» (por. Ps 14 [13], 1), ujawnia z całkowitą jasnością, jak znikoma jest jego wiedza i jak daleko mu jeszcze do pełnej prawdy o rzeczach, o ich pochodzeniu i przeznaczeniu.

**19.** Niektóre ważne teksty, rzucające dodatkowe światło na to zagadnienie, znajdujemy w Księdze Mądrości. Autor święty mówi w nich o Bogu, który pozwala się poznać także poprzez przyrodę. W rozumieniu starożytnych badania przyrodnicze miały wiele wspólnego z wiedzą filozoficzną. Stwierdziwszy najpierw, że dzięki rozumowi człowiek jest w stanie «poznać budowę świata i siły żywiołów, (...) obroty roczne i układy gwiazd, naturę zwierząt i popędy bestii» (7, 17. 19-20) — jednym słowem jest zdolny do myślenia filozoficznego — tekst biblijny stawia bardzo ważny

krok naprzód. Przypominając tezę filozofii greckiej, do której zdaje się nawiązywać w tym kontekście, autor stwierdza, iż właśnie przez rozumowe poznawanie przyrody można dotrzeć do Stwórcy: «Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę» (Mdr 13, 5). Zostaje tutaj dostrzeżony pierwszy stopień Bożego Objawienia, czyli właśnie wspaniała «księga natury»: odczytując ją przy pomocy narzędzi właściwych ludzkiemu rozumowi, można dojść do poznania Stwórcy. Jeżeli człowiek mimo swej inteligencji nie potrafi rozpoznać Boga jako Stwórcy wszystkiego, to przyczyną jest nie tyle brak właściwych środków, co raczej przeszkody wzniesione przez jego wolną wolę i grzech.

**20.** W tej perspektywie należy dowartościować rozum, nie trzeba go jednak przeceniać. Wiedza przez niego zdobyta może bowiem być prawdziwa, ale zyskuje pełne znaczenie tylko wówczas, jeśli jej treść zostaje wpisana w szerszy kontekst wiary. «Pan kieruje krokami człowieka, jakżeby człowiek pojął własną drogę?» (Prz 20, 24). Dlatego wedle Starego Testamentu wiara uwalnia rozum, ponieważ pozwala mu dotrzeć w sposób zgodny z jego własnymi zasadami do przedmiotu poznania i wpisać go w ów najwyższy porządek rzeczy, w którym wszystko zyskuje sens. Jednym słowem, człowiek przy pomocy rozumu dociera do prawdy, ponieważ oświecony przez wiarę odkrywa głęboki sens wszystkich rzeczy, a w szczególności własnego istnienia. Słusznie zatem autor święty dostrzega źródło prawdziwego poznania właśnie w bojaźni Bożej: «Podstawą wiedzy jest bojaźń Pańska» (Prz 1, 7; por. Syr 1, 14).

### **«Nabywaj mądrości, nabywaj rozwagi» (Prz 4, 5)**

**21.** W rozumieniu Starego Testamentu poznanie nie opiera się wyłącznie na uważnej obserwacji człowieka, świata i historii, ale zakłada istnienie pewnej nieodzownej więzi z wiarą i z treścią Objawienia. Tutaj kryją się wyzwania, które naród wybrany musiał podjąć i na które odpowiedział. Zastanawiając się nad swoją kondycją, ukazany w Biblii człowiek odkrył, że potrafi zrozumieć samego siebie tylko jako «był w relacji»: w relacji z sobą, z narodem, ze światem i z Bogiem. To otwarcie się na tajemnicę, ukazaną mu przez Objawienie, stało się dlań ostatecznie źródłem prawdziwego poznania, które pozwoliło jego rozumowi wniknąć w przestrzeń nieskończoności i zyskać dzięki temu nowe, niespodziewane dotąd możliwości rozumienia.

Podejmując wysiłek poszukiwania, autor święty zaznał także trudu zmagania się z ograniczeniami rozumu. Dostrzegamy to na przykład w słowach, którymi Księga Przysłów wyraża znużenie człowieka próbującego pojąć tajemnicze zamysły Boże (por. 30, 1-6). Jednak mimo zmęczenia wierzący nie poddaje się. Siłą do dalszego dążenia ku prawdzie czerpie z przeświadczenia, że Bóg stworzył go jako «badacza» (por. Koh 1, 13). Jego misja polega na tym, że mimo nieustannej pokusy zwątpienia nie porzuca on niezbadanych ścieżek. Znajdując oparcie w Bogu, pozostaje zawsze i wszędzie ukierunkowany na to co piękne, dobre i prawdziwe.

**22.** W pierwszym rozdziale Listu do Rzymian św. Paweł pomaga nam wyraźniej dostrzec, jak wnikliwa jest refleksja podjęta w Księgach mądrościowych. Posługując się językiem potocznym, Apostoł przeprowadza filozoficzny wywód, w którym wyraża głęboką prawdę: obserwacja «oczyrna umysłu» rzeczywistości stworzonej może

doprowadzić do poznania Boga. Poprzez stworzenia daje On bowiem rozumowi wyobrażenie o swojej «potędze» i «Boskości» (por. Rz 1, 20). Wyraża się w tym uznanie, że rozum ludzki posiada zdolność, która zdaje się nieledwie przekraczać jego własne naturalne ograniczenia: nie tylko nie jest zamknięta w sferze poznania zmysłowego, potrafi bowiem poddać je krytycznej refleksji, ale analizując dane zmysłowe może też dotrzeć do przyczyny, z której bierze początek wszelka postrzegalna rzeczywistość. Językiem filozoficznym można by powiedzieć, że ten doniosły tekst Pawłowy potwierdza, iż człowiek posiada zdolność pojmowania metafizycznego.

Według Apostoła, na mocy pierwotnego zamysłu stwórczego rozum miał być wyposażony w zdolność swobodnego przekraczania granic doświadczenia zmysłowego i docierania do najgłębszego źródła wszystkiego: do Stwórcy. W następstwie nieposłuszeństwa, przez które człowiek postanowił nadać sobie całkowitą i absolutną autonomię w stosunku do Tego, który go stworzył, utracił tę zdolność sięgania rozumem do Boga Stwórcy.

Księga Rodzaju opisuje obrazowo tę kondycję człowieka, opowiadając, że Bóg umieścił go w ogrodzie Eden, pośrodku którego rosło «drzewo poznania dobra i zła» (por. 2, 17). Znaczenie tego symbolu jest jasne: człowiek nie był w stanie samodzielnie rozeznąć i rozsądzić, co jest dobre, a co złe, ale miał kierować się wyższą zasadą. Ślepa pycha zrodziła w naszych prarodnicach złudne przekonanie, że są niezależni i samodzielni, mogą się zatem obyć bez wiedzy pochodzącej od Boga. Skutki ich pierwotnego nieposłuszeństwa dotknęły wszystkich ludzi, zadając rozumowi rany, które od tamtej chwili miały się stać przeszkodą na jego drodze do pełnej prawdy. Ludzka zdolność poznania prawdy została zaćmiona na skutek odwrócenia się od Tego, który jest źródłem i początkiem prawdy. Także o tym mówi Apostoł, ukazując, jak bardzo myśli człowieka stały się na skutek grzechu «nikczemne», a jego rozumowanie wypaczone i wiodące do fałszu (por. Rz 1, 21-22). Oczy umysłu nie mogły już widzieć wyraźnie: stopniowo rozum stał się więźniem samego siebie. Przyjście Chrystusa było wydarzeniem zbawczym, gdyż uwolniło rozum od jego słabości, rozrywając kajdany, w które sam się zakuł.

**23.** Stosunek chrześcijanina do filozofii wymaga zatem wnikliwego rozeznania. Z Nowego Testamentu, a zwłaszcza z Listów Pawłowych wyłania się bardzo wyraźnie jedna prawda: przeciwstawienie między «mądrością tego świata» a mądrością Bożą objawioną w Jezusie Chrystusie. Głębia objawionej mądrości rozrywa ciasny krąg schematów myślowych, do których przywykliśmy, a które absolutnie nie są w stanie należycie jej wyrazić.

Dylemat ten zostaje ukazany z całą ostrością na początku Pierwszego Listu do Koryntian. Ukrzyżowanie Syna Bożego jest wydarzeniem historycznym, o które rozbijają się wszelkie podejmowane przez umysł próby zbudowania — na fundamencie czysto ludzkich argumentów — wystarczającego uzasadnienia sensu istnienia. Problemem węzłowym, stanowiącym wyzwanie dla każdej filozofii, jest śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu. Tutaj bowiem wszelka próba sprowadzenia zbawczego planu Ojca do kategorii czysto ludzkiej logiki musi się skończyć niepowodzeniem. «Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego, co

doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?» (1 Kor 1, 20) — zapytuje z naciskiem Apostoł. Aby mogło się dokonać to, czego pragnie Bóg, nie wystarcza już sama mądrość ludzkich mędrców, ale konieczne jest zdecydowane otwarcie się na przyjęcie rzeczywistości radykalnie nowej: «Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców (...); i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg, by to, co jest, unicestwić» (1 Kor 1, 27-28). Ludzka mądrość nie chce uznać, że jej własna słabość stanowi warunek jej mocy, ale św. Paweł nie waha się powiedzieć: «ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny» (2 Kor 12, 10). Człowiek nie potrafi pojąć, w jaki sposób śmierć może być źródłem życia i miłości, Bóg jednak wybrał właśnie to, co rozum uznaje za «szaleństwo» i «zgorzenie», aby objawić tajemnicę swojego planu zbawienia. Posługując się językiem współczesnych sobie filozofów, Paweł osiąga szczyt swego nauczania oraz paradoksu, który pragnie ukazać: «Bóg wybrał właśnie to, co według świata jest niczym, by to, co jest, unicestwić». Aby wyrazić darmość miłości objawionej w krzyżu Chrystusa, Apostoł nie boi się posłużyć najbardziej radykalnymi wyrażeniami, jakie stosowali filozofowie w swoich refleksjach o Bogu. Rozum nie może sprawić, że straci sens tajemnica miłości, której symbolem jest Krzyż, natomiast Krzyż może dać rozumowi ostateczną odpowiedź, której ten poszukuje. Nie mądrość słów, ale Słowo Mądrości jest tym, co św. Paweł wskazuje jako kryterium prawdy, a tym samym zbawienia.

Mądrość Krzyża przekracza zatem wszelkie granice kulturowe, jakie można by jej narzucić, i każe otworzyć się na powszechność zawartej w niej prawdy. Jakież wyzwanie zostaje tu rzucone naszemu rozumowi i jakąż korzyść może on odnieść, jeśli je podejmie! Filozofia nawet o własnych siłach jest w stanie dostrzec, że człowiek nieustannie przekracza samego siebie w dążeniu do prawdy, natomiast z pomocą wiary może otworzyć się na «szaleństwo» Krzyża i przyjmując je jako słuszną krytykę tych, którzy błędnie mniemają, że posiadli prawdę, choć uwięzili ją na płycznach swojego systemu. Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego jest rafą, o którą może się rozbić powiązanie wiary i filozofii, ale poza którą otwiera się nieskończony ocean prawdy. Wyraźnie ujawnia się tutaj granica między rozumem i wiarą, ale dokładnie zostaje też zakreślony obszar, na którym może dojść do ich spotkania.

## **ROZDZIAŁ III**

### **INTELLEGO UT CREDAM**

#### **Na drodze poszukiwania prawdy**

**24.** W Dziejach Apostolskich ewangelista Łukasz opowiada, jak podczas jednej ze swoich podróży misyjnych Paweł przybył do Aten. Miasto filozofów było pełne posągów przedstawiających rozmaite bóstwa. Zwłaszcza jeden z ołtarzy przykuł uwagę Pawła, który niezwłocznie skorzystał z tej inspiracji, aby znaleźć wspólną podstawę do nawiązania rozmowy i rozpocząć od niej głoszenie kerygmatu.



«Mężowie ateńscy — przemówił (...) — widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: 'Nieznanemu Bogu'. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając» (17, 22-23). Po takim wstępie św. Paweł zaczyna mówić o Bogu jako Stwórcy, jako o Tym, który przerasta całą rzeczywistość i jest źródłem wszelkiego życia. W dalszym ciągu swej mowy stwierdza: «On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwe czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas» (17, 26-27).

Apostoł ukazuje tutaj prawdę, do której Kościół przywiązywał zawsze wielką wagę: w głębi ludzkiego serca zostało zaszczerpione pragnienie Boga i tęsknota za Nim. Przypomina o tym z mocą także liturgia Wielkiego Piątku, kiedy zachęcając do modlitwy za niewierzących, mówi: «Wszzechmogący, wieczny Boże, Ty stworzyłeś wszystkich ludzi, aby zawsze Ciebie szukali, a znajdując Cię, doznali pokoju».<sup>22</sup> Istnieje zatem droga, którą człowiek — jeśli chce — może przemierzyć; jej początek stanowi zdolność rozumu do tego, by wzniósł się ponad to, co przygodne i pospybował w stronę nieskończoności.

Na różne sposoby i w różnych epokach człowiek dowiódł, że potrafi wypowiedzieć to wewnętrzne pragnienie. Literatura, muzyka, malarstwo, rzeźba, architektura i wszelkie inne wytwory jego twórczej inteligencji stały się środkami wyrażania niepokoju, który skłania go do nieustannych poszukiwań. To dążenie znalazło szczególne ujście w filozofii, która przy pomocy swoich środków i właściwych sobie metod naukowych wyraziła owo uniwersalne pragnienie człowieka.

**25.** «Wszyscy ludzie pragną wiedzieć»<sup>23</sup>, a właściwym przedmiotem tego pragnienia jest prawda. Nawet w życiu codziennym obserwujemy, jak bardzo każdy człowiek stara się poznać obiektywny stan rzeczy, nie zadowolając się informacjami z drugiej ręki. Człowiek to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega. Nikomu nie może być naprawdę obojętne, czy jego wiedza jest prawdziwa. Jeśli człowiek odkryje, że jest fałszywa, odrzuca ją; jeśli natomiast może się upewnić o jej prawdziwości, doznaje satysfakcji. O tym właśnie mówi św. Augustyn: «Wielu spotkałem takich ludzi, którzy chcieliby oszukiwać, ale takiego, który by chciał być oszukiwany, nie spotkałem»<sup>24</sup>. Słusznie uważa się, że człowiek osiągnął wiek dojrzały, jeśli potrafi o własnych siłach odróżnić prawdę od fałszu i wyrobić sobie własny osąd o obiektywnym stanie rzeczy. Tu właśnie znajduje się motywacja wielorakich poszukiwań, zwłaszcza w dziedzinie nauk przyrodniczych, które w ostatnich stuleciach przyniosły tak znaczne rezultaty, przyczyniając się do autentycznego postępu całej ludzkości.

Poszukiwania nie mniej ważne niż w sferze teoretycznej prowadzone są także w sferze praktycznej: mam na myśli poszukiwanie prawdy odnoszącej się do dobra, które należy spełnić. Podejmując bowiem działanie etyczne i postępując zgodnie ze swoją wolną i prawidłowo ukształtowaną wolą, człowiek wchodzi na drogę wiodącą do szczęścia i dąży do doskonałości. Także w tym przypadku jego celem jest prawda.

To przekonanie wyraziłem w Encyklice *Veritatis splendor*: «Nie istnieje moralność bez wolności. (...) Jeśli istnieje prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze, to bardziej podstawowy w stosunku do niego jest ciężący na każdym człowieku poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie»<sup>25</sup>.

Jest zatem konieczne, aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki prawdziwym wartościom może stawać się lepszy, rozwijając w pełni swoją naturę. Człowiek nie znajduje prawdziwych wartości zamykając się w sobie, ale otwierając się i poszukując ich także w wymiarach transcendentnych wobec niego samego. Jest to konieczny warunek, który każdy musi spełnić, aby stać się sobą i wzrastać jako osoba dorosła i dojrzała.

**26.** Prawda jawi się człowiekowi najpierw pod postacią pytania: Czy życie ma sens? Ku czemu zmierza? Na pierwszy rzut oka istnienie osobowe mogłoby się wydawać całkowicie pozbawione sensu. Nie trzeba nawet odwoływać się do filozofów absurdu ani do prowokacyjnych pytań, jakie stawia Księga Hioba, aby wątpić w sens życia. Codzienne doświadczenie cierpienia własnego i cudzego, liczne wydarzenia dokonujące się na naszych oczach, które w świetle rozumu wydają się niewytłumaczalne — wszystko to wystarcza, aby zmusić nas do postawienia sobie dramatycznego pytania o sens<sup>26</sup>. Trzeba tu jeszcze dodać, że pierwszą absolutnie niepodważalną prawdą naszego istnienia — poza samym faktem, że istniejemy — jest nieunikniona konieczność śmierci. Ta niepokojąca rzeczywistość każe nam szukać wyczerpującej odpowiedzi. Każdy pragnie — i musi — poznać prawdę o tym, co go czeka. Chce wiedzieć, czy śmierć będzie ostatecznym kresem jego istnienia, czy też jest coś, co wykracza poza śmierć; czy wolno mu zachować nadzieję na życie po śmierci, czy też nie. Nie bez znaczenia jest fakt, że szczególną inspiracją dla myśli filozoficznej, wyznaczającą jej kierunek od ponad dwóch tysiącleci, stała się śmierć Sokratesa. Nieprzypadkowo zatem filozofowie, stając przed faktem śmierci, wciąż na nowo podejmowali ten problem, a wraz z nim zagadnienie sensu życia i nieśmiertelności.

**27.** Tych pytań nikt nie może uniknąć: ani filozof, ani zwykły człowiek. Od odpowiedzi na nie zależy decydujący etap poszukiwań: czy możliwe jest osiągnięcie prawdy uniwersalnej i absolutnej. Ze swej natury każda prawda, choćby cząstkowa, jeśli jest rzeczywiście prawdą, jawi się jako uniwersalna. To co jest prawdziwe, musi być prawdziwe zawsze i dla wszystkich. Jednakże ponad powszechnością tego rodzaju człowiek szuka absolutu, który byłby w stanie dostarczyć odpowiedzi na całe jego poszukiwanie i nadać mu sens: szuka czegoś najgłębszego, co stanowiłoby fundament wszystkich rzeczy. Innymi słowy, szuka ostatecznej odpowiedzi, najwyższej wartości, poza którymi nie ma już i nie może być dalszych pytań ani innych punktów odniesienia. Hipotezy mogą fascynować, ale nie przynoszą zaspokojenia. W życiu każdego człowieka przychodzi chwila, kiedy — bez względu na to, czy się do tego przyznaje, czy też nie — odczuwa on potrzebę zakorzenienia swojej egzystencji w prawdzie uznanej za ostateczną, która dałaby mu pewność nie podlegającą już żadnym wątpliwościom.

W ciągu stuleci filozofowie starali się odkryć i wyrazić tego rodzaju prawdę, tworząc różne systemy i szkoły. Jednakże oprócz szkół filozoficznych istnieją inne jeszcze formy, w których człowiek próbuje wyrazić jakąś swoją «filozofię»: są to jego osobiste przekonania i doświadczenia, tradycje rodzinne i kulturowe lub pewne «drogi egzystencjalne», na których ufnie zawiera swój los autorytetowi mistrza. W każdej z tych form żywe pozostaje zawsze pragnienie osiągnięcia niekwestionowanej prawdy, która ma wartość absolutną.

## **Różne oblicza ludzkiej prawdy**

**28.** Trzeba jednak przyznać, że nie zawsze poszukiwanie prawdy zmierza konsekwentnie w tak wyraźnie określonym kierunku. Przyrodzone ograniczenia rozumu i niestałość serca często zaciemniają ludzkie poszukiwania i sprowadzają je na błędne drogi. Różne inne dążenia mogą się okazać silniejsze niż prawda. Zdarza się też, że człowiek ucieka wręcz przed prawdą, gdy tylko dostrzeże ją z oddali, gdyż lęka się jej konsekwencji. Nawet wówczas jednak, gdy jej unika, prawda wywiera wpływ na jego życie. Człowiek nie może przecież oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nieustannie nękane przez lęk i niepokój. Można zatem określić człowieka jako tego, który szuka prawdy.

**29.** Jest nie do pomyślenia, aby poszukiwanie tak głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze było całkowicie bezcelowe i pozbawione sensu. Już sama zdolność poszukiwania prawdy i stawiania pytań podsuwa pierwszą odpowiedź. Człowiek nie podejmowałby poszukiwania czegoś, o czym nic by nie wiedział i co uważałby za absolutnie nieosiągalne. Tylko perspektywa uzyskania odpowiedzi może go nakłonić do postawienia pierwszego kroku. Istotnie, tak właśnie dzieje się zazwyczaj w procesie badań naukowych. Jeśli naukowiec kierujący się jakąś intuicją zaczyna szukać logicznego i sprawdzalnego wyjaśnienia określonego zjawiska, od samego początku jest przekonany, że znajdzie odpowiedź; stąd też nie zraża się niepowodzeniami. Nie uważa owej pierwotnej intuicji za bezużyteczną tylko dlatego, że nie osiągnął swojego celu; słusznie uznaje raczej, że nie udało mu się dotąd znaleźć właściwego rozwiązania.

Te same zasady muszą kierować także poszukiwaniem prawdy w dziedzinie zagadnień ostatecznych. Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłoby to do kryzysu egzystencjalnego. Wystarczy przecież przyjrzeć się codziennemu życiu, by dostrzec, że każdy z nas zadaje sobie nieustannie pewne fundamentalne pytania, a zarazem nosi w sercu przynajmniej zarys odpowiedzi na nie. Jesteśmy przy tym przekonani o ich prawdziwości, w czym utwierdza nas również spostrzeżenie, że nie różnią się one istotnie od odpowiedzi, do jakich doszło wielu innych. Oczywiście, nie każda poznana prawda ma taką samą wartość. Jednakże całość osiągniętych rezultatów potwierdza, że człowiek jest zasadniczo zdolny dotrzeć do prawdy.

**30.** Warto może teraz przyjrzeć się pokrótce tym różnym formom prawdy. Najliczniejsze są te, które opierają się na dowodach bezpośrednio dostępnych lub które można potwierdzić eksperymentalnie. Jest to rząd prawd występujących w

życiu codziennym i w sferze badań naukowych. Na innej płaszczyźnie usytuowane są prawdy natury filozoficznej, do których człowiek dociera dzięki zdolności spekulatywnej rozumu. Istnieją wreszcie prawdy religijne, które w pewnej mierze sięgają korzeniami także do filozofii. Są one zawarte w odpowiedziach, jakich różne tradycje religijne udzielają na fundamentalne pytania<sup>27</sup>.

W odniesieniu do prawd filozoficznych należy wyjaśnić, że nie są one zawarte wyłącznie w doktrynach zawodowych filozofów, które często zresztą okazują się krótkotrwałe. Jak już powiedziałem, każdy człowiek jest w pewien sposób filozofem i ma własne koncepcje filozoficzne, którymi kieruje się w życiu. W taki czy inny sposób kształtuje swój światopogląd i udziela sobie odpowiedzi na pytanie o sens własnego życia: w takim świetle interpretuje swoje osobiste doświadczenia i kieruje swym postępowaniem. Tutaj właśnie powinniśmy postawić pytanie o więź między prawdami filozoficzno-religijnymi a prawdą objawioną w Jezusie Chrystusie. Zanim na nie odpowiemy, wypada zastanowić się nad jeszcze jednym zjawiskiem, na które zwraca uwagę filozofia.

**31.** Człowiek nie jest stworzony, by żyć samotnie. Rodzi się i dorasta w rodzinie, aby później włączyć się swoją pracą w życie społeczne. Od dnia narodzin jest zatem włączony w różne tradycje, przejmując od nich nie tylko język i formację kulturową, ale także liczne prawdy, w które wierzy niejako instynktownie. W okresie wzrastania i dojrzewania osobowości te prawdy mogą zostać podważone i poddane krytycznej ocenie, która jest szczególną formą aktywności myślowej. Gdy jednak dokona się ten proces, zdarza się, że człowiek ponownie przyjmuje te same prawdy, opierając się na własnym doświadczeniu albo na rozumowaniu, które przeprowadził. Mimo to w życiu człowieka nadal o wiele więcej jest prawd, w które po prostu wierzy, niż tych, które przyjął po osobistej weryfikacji. Któż bowiem byłby w stanie poddać krytycznej ocenie niezliczone wyniki badań naukowych, na których opiera się współczesne życie? Któż mógłby na własną rękę kontrolować strumień informacji, które dzień po dniu nadchodzą z wszystkich części świata i które zasadniczo są przyjmowane jako prawdziwe? Któż wreszcie mógłby ponownie przemierzyć drogi doświadczeń i przemyśleń, na których ludzkość zgromadziła skarby mądrości i religijności? Człowiek, istota szukająca prawdy, jest więc także tym, którego życie opiera się na wierze.

**32.** Wierząc, człowiek zawiera wiedzy zdobytej przez innych. Można w nim dostrzec znamienne napięcie: z jednej strony wydaje się, że wiedza oparta na wierze jest niedoskonałą formą wiedzy, którą należy stopniowo udoskonalać, zdobywając osobiście dowody na jej potwierdzenie; z drugiej zaś wiara w porównaniu ze zwykłym poznaniem opartym na oczywistych dowodach jawi się często jako rzeczywistość bogatsza o pewien ludzki wymiar, wiąże się bowiem z relacją międzyosobową i angażuje nie tylko osobiste zdolności poznawcze, ale także głębiej zakorzenioną zdolność zawierzenia innym ludziom, nawiązania z nimi trwalszej i ściślejszej relacji.

Warto podkreślić, że w takiej relacji międzyosobowej głównym przedmiotem poszukiwania nie są prawdy dotyczące faktów ani prawdy filozoficzne. Szuka się tu raczej prawdy o samej osobie: tego, kim jest i co ujawnia z własnego wnętrza. Człowiek udoskonala się bowiem nie tylko przez zdobywanie abstrakcyjnej wiedzy o prawdzie, ale także przez żywą relację z drugim człowiekiem, która wyraża się przez

dar z siebie i przez wierność. W tej wierności, która uzdalnia do złożenia siebie w darze, człowiek znajduje pełnię pewności i bezpieczeństwa. Zarazem jednak poznanie oparte na wierze, którego podstawą jest zaufanie między osobami, nie jest pozbawione odniesienia do prawdy: wierząc, człowiek zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba.

Ileż przykładów można by przytoczyć, aby to zobrazować! Od razu jednak przychodzi mi tu na myśl świadectwo męczenników. Męczennik bowiem jest najbardziej autentycznym świadkiem prawdy o życiu. Wie, że dzięki spotkaniu z Jezusem Chrystusem znalazł prawdę o własnym życiu, i tej pewności nikt ani nic nie zdoła mu odebrać. Ani cierpienie, ani śmierć zadana przemocą nie skłonią go do odstąpienia od prawdy, którą odkrył spotykając Chrystusa. Oto dlaczego po dziś dzień świadectwo męczenników nie przestaje fascynować, znajduje uznanie, przyciąga uwagę i pobudza do naśladowania. Powód, dla którego ufamy ich słowu, jest zaś taki, że dostrzegamy w nich oczywiste świadectwo miłości, która nie potrzebuje długich wywodów, aby nas przekonać, gdyż mówi do każdego człowieka o tym, co on w głębi serca już uznaje za prawdę i czego od dawna poszukuje. Męczennik budzi w nas głębokie zaufanie, ponieważ mówi to, co my już przeczuwamy, i wypowiada otwarcie to, co my również chcielibyśmy umieć wyrazić.

**33.** Widzimy zatem, jak omawiany problem stopniowo ukazuje się nam we wszystkich swoich aspektach. Człowiek ze swej natury szuka prawdy. Celem tego poszukiwania nie jest tylko poznanie prawd częściowych, dotyczących faktów lub zagadnień naukowych; człowiek dąży nie tylko do tego, aby w każdej ze swych decyzji wybrać prawdziwe dobro. Jego poszukiwanie zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie<sup>28</sup>. Dzięki przyrodzonej zdolności myślenia człowiek może znaleźć i rozpoznać taką prawdę. Ponieważ jest to prawda o doniosłym i istotnym znaczeniu dla jego życia, dochodzi do niej nie tylko drogą rozumowania, ale także przez ufne zawierzenie innym osobom, które mogą poręczyć za pewność i autentyczność tejże prawdy. Umiejętność i decyzja zawierzenia samego siebie i własnego życia innej osobie to z pewnością jeden z aktów antropologicznie najbardziej doniosłych i wymownych.

Nie należy zapominać, że także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni. Klimat podejrzliwości i nieufności, towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym, jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej.

Z tego, co dotąd powiedziałem, wynika, że człowiek znajduje się na drodze poszukiwania, którego ludzkimi siłami nie można zakończyć: poszukuje prawdy oraz poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć. Wiara chrześcijańska wychodzi mu naprzeciw i ukazuje konkretną możliwość osiągnięcia celu tego poszukiwania. Pomaga mu bowiem przekroczyć stadium zwykłego zawierzenia i wprowadza go w porządek łaski, gdzie może on dostąpić udziału w tajemnicy Chrystusa, w Nim zaś zyskać prawdziwe i pełne poznanie Boga w Trójcy Jedynej. Tak więc w Jezusie

Chryście, który jest Prawdą, wiara dostrzega najwyższe wezwanie, jakie zostaje skierowane do ludzkości, aby mogła spełnić to, czego pragnie i za czym tęskni.

**34.** Ta prawda, którą Bóg objawia nam w Jezusie Chrystusie, nie jest sprzeczna z prawdami, do jakich można dojść drogą refleksji filozoficznej. Przeciwnie, te dwa porządki poznania prowadzą do pełni prawdy. Jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności. Objawienie daje pewność tej jedności, ukazując, że Bóg Stwórca jest także Bogiem historii zbawienia. Ten sam jedyny Bóg jest fundamentem oraz rękopięcią poznawalności i racjonalności naturalnego porządku rzeczy, na którym z ufnością opierają się ludzie nauki<sup>29</sup>, oraz objawia się jako Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa. Ta jedność prawdy naturalnej i objawionej znajduje żywe i osobowe wcielenie w Chrystusie, jak przypomina Apostoł: «Prawda jest w Jezusie» (por. Ef 4, 21; por. Kol 1, 15-20). On jest Słowem odwiecznym, w którym wszystko zostało stworzone, a zarazem Słowem Wcielonym, które całą swoją osobą<sup>30</sup> objawia Ojca (por. J 1, 14. 18). To, czego ludzki rozum szuka «nie znając» (Dz 17, 23), znaleźć można tylko przez Chrystusa: to bowiem, co w Nim się objawia, jest «pełnią prawdy» (por. J 1, 14-16) każdej istoty, która w Nim i przez Niego została stworzona, w Nim zatem znajduje spełnienie (por. Kol 1, 17).

**35.** Na tle tych ogólnych rozważań należy teraz bliżej zbadać relację między prawdą objawioną a filozofią. Relacja ta wymaga rozpatrzenia w podwójnej perspektywie, jako że prawda ukazana nam przez Objawienie jest zarazem prawdą, którą mamy pojmować w świetle rozumu. Tylko w takim podwójnym ujęciu można określić rzeczywistą relację między prawdą objawioną a wiedzą filozoficzną. Przyjrzyjmy się więc najpierw relacjom między wiarą a filozofią w ciągu dziejów. Na tej podstawie można będzie wskazać pewne zasady, stanowiące punkty odniesienia, które pomogą nam określić właściwą relację między tymi dwoma porządkami poznania.

## **ROZDZIAŁ IV**

### **RELACJA MIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM**

#### **Najważniejsze etapy spotkania między wiarą a rozumem**

**36.** Jak czytamy w Dziejach Apostolskich, chrześcijańskie orędzie od samego początku musiało się zmierzyć z różnymi współczesnymi sobie nurtami myśli filozoficznej. Księga ta opisuje dysputę, jaką św. Paweł przeprowadził w Atenach z «niektórymi z filozofów epikurejskich i stoickich» (por. 17, 18). Analiza egzegetyczna jego mowy na Areopagu pozwala w niej dostrzec liczne aluzje do rozpowszechnionych wówczas poglądów, wywodzących się głównie z myśli stoickiej. Nie był to z pewnością przypadek. Pierwsi chrześcijanie, jeśli chcieli być rozumiani przez pogan, nie mogli się powoływać wyłącznie na «Mojżesza i proroków»; musieli wykorzystywać także naturalne poznanie Boga i głos sumienia każdego człowieka (por. Rz 1, 19-21; 2, 14-15; Dz 14, 16-17). Ponieważ jednak w religii pogańskiej to naturalne poznanie zostało zaćmione przez bałwochwalstwo (por. Rz 1, 21-32),

Apostoł uznał za najbardziej celowe nawiązanie w swym wystąpieniu do myśli filozofów, którzy od początku przeciwstawiali mitom i kultom misteryjnym koncepcje kładące większy nacisk na Boską transcendencję.

Jednym z głównych dążeń filozofów klasycznych było bowiem oczyszczenie ludzkich wyobrażeń o Bogu z form mitologicznych. Jak wiemy, także religia grecka, podobnie jak większość religii kosmicznych, miała charakter politeistyczny i przypisywała cechy boskie nawet przedmiotom i zjawiskom przyrody. Podejmowane przez człowieka próby zrozumienia genezy bóstw, a tym samym także wszechświata, zostały najpierw wyrażone w poezji. Teogonie pozostają do dziś pierwszym świadectwem tego ludzkiego poszukiwania. Zadaniem pierwszych twórców filozofii było ukazanie powiązań między rozumem a religią. Sięgając wzrokiem dalej, ku zasadom uniwersalnym, nie poprzestawali już oni na antycznych mitach, ale chcieli dać racjonalną podstawę swoim wierzeniom w boskość. Wkroczyli w ten sposób na drogę, która wychodząc od dawnych tradycji partykularnych inicjowała proces rozwoju odpowiadający wymogom rozumu powszechnego. Celem, ku któremu zmierzał ten proces, było krytyczne uświadomienie sobie tego, w co się wierzy. Przedsięwzięcie to okazało się korzystne przede wszystkim dla samej koncepcji boskości. Oddzielono od religii warstwę przesądów i przynajmniej częściowo oczyszczono ją w drodze analizy racjonalnej. Na tej właśnie podstawie Ojcowie Kościoła nawiązali owocny dialog ze starożytnymi filozofami, otwierając drogę dla głoszenia i zrozumienia Boga objawionego w Jezusie Chrystusie.

**37.** Mówiąc o tym zjawisku zbliżania się chrześcijan do filozofii, trzeba jednak przypomnieć, że zachowywali oni zarazem ostrożność wobec niektórych innych elementów kultury pogańskiej, takich na przykład jak gnoza. Filozofię pojmowaną jako praktyczna mądrość i szkoła życia łatwo można było pomylić z pewną formą wiedzy tajemnej, ezoterycznej, zastrzeżonej dla niewielu doskonałych. Tego właśnie typu ezoteryczne spekulacje ma zapewne na myśli św. Paweł, gdy przestrzega Kolosan: «Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie» (2, 8). Jakże aktualnie brzmią te słowa Apostoła, gdy odniesiemy je do różnorodnych form ezoteryzmu, jakie szerzą się także dzisiaj w niektórych środowiskach ludzi wierzących, pozbawionych należytego zmysłu krytycznego. Śladem św. Pawła inni pisarze pierwszych wieków, zwłaszcza św. Ireneusz i Tertulian, wypowiadają się krytycznie na temat pewnej tendencji kulturowej, która próbowała podporządkować prawdę Objawienia interpretacji filozofów.

**38.** Do spotkania chrześcijaństwa z filozofią nie doszło zatem natychmiast i bez trudności. Uprawianie jej oraz uczęszczanie do szkół filozoficznych wydawało się pierwszym chrześcijanom raczej przeszkodą niż okolicznością sprzyjającą. Za swoje pierwsze i najpilniejsze zadanie uważali głoszenie orędzia o zmartwychwstałym Chrystusie, które należało przedstawić w bezpośrednim spotkaniu z drugim człowiekiem, tak aby nakłonić go do nawrócenia serca i do prośby o Chrystus. Nie znaczy to jednak, że nie troszczyli się o głębsze zrozumienie wiary i jej uzasadnień. Wręcz przeciwnie. Niesłuszne i bezpodstawne są zatem zarzuty Celsusa pod adresem chrześcijan, iż są ludźmi «niepiśmiennymi i nieokrzesanymi»<sup>31</sup>. Wyjaśnienia tego początkowego braku zainteresowania z ich strony trzeba szukać gdzie indziej. W

rzeczywistości dzięki spotkaniu z Ewangelią uzyskiwali oni tak wyczerpującą odpowiedź na dotąd nie rozstrzygnięte pytanie o sens życia, że uczęszczanie do szkół filozofów wydawało im się praktyką jakby oderwaną od rzeczywistości i pod pewnymi względami przestarzałą.

Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy uświadomimy sobie, że jedną z nowości przyniesionych przez chrześcijaństwo było uznanie powszechnego prawa do poznania prawdy. Obalając bariery rasowe, społeczne i odnoszące się do płci, chrześcijaństwo od początku głosiło równość wszystkich ludzi wobec Boga. Pierwsza konsekwencja takiej wizji odnosiła się do zagadnienia prawdy. Poszukiwanie prawdy straciło całkowicie charakter elitarny, jaki miało u starożytnych: ponieważ dostęp do prawdy jest dobrem, które pozwala dotrzeć do Boga, wszyscy muszą mieć możliwość przejścia tej drogi. Nadal istnieje wiele dróg wiodących do prawdy; ponieważ jednak prawda chrześcijańska ma wartość zbawczą, można iść każdą z tych dróg pod warunkiem, że doprowadzi ona do ostatecznego celu, to znaczy do objawienia Jezusa Chrystusa.

Jako pioniera konstruktywnego dialogu z myślą filozoficzną, nacechowanego co prawda ostrożnością i rozważą, należy wymienić św. Justyna: chociaż zachował on wielkie uznanie dla filozofii greckiej nawet po nawróceniu, twierdził stanowczo i jednoznacznie, że znalazł w chrześcijaństwie «jedyną niezawodną i przydatną filozofię»<sup>32</sup>. Podobnie św. Klemens Aleksandryjski nazywał Ewangelię «prawdziwą filozofią»<sup>33</sup> i pojmował filozofię — przez analogię do prawa Mojżeszowego — jako wstępne wprowadzenie w wiarę chrześcijańską<sup>34</sup> i przygotowanie do Ewangelii<sup>35</sup>. Ponieważ «filozofia pożąda tego rodzaju mądrości, która polega na prawości duszy i słowa oraz czystości życia, jest życzliwa mądrości i czyni wszystko co możliwe, aby ją osiągnąć. U nas nazywamy filozofami ludzi miłujących mądrość, która jest stwórczym źródłem wszystkich rzeczy i o wszystkim poucza, to znaczy jest poznaniem Syna Bożego»<sup>36</sup>. Według Aleksandryjczyka pierwszoplanowym celem filozofii greckiej nie jest uzupełnianie lub umacnianie prawdy chrześcijańskiej, ale raczej obrona wiary: «Nauka Zbawiciela jest sama w sobie doskonała i nie potrzebuje oparcia, jest bowiem mocą i mądrością Bożą. Filozofia grecka nie wnosi niczego, co by umacniało prawdę, ponieważ jednak udaremnia napaści sofistyki i odpiera podstępne ataki przeciw prawdzie, słusznie nazwano ją szańcem i murem obronnym winnicy»<sup>37</sup>.

**39.** W dziejach tego procesu można jednakże dostrzec przejawy krytycznego przyswajania sobie myśli filozoficznej przez myślicieli chrześcijańskich. Pośród pierwszych przykładów, jakie można napotkać, znamienna jest z pewnością postać Orygenes. Odpierając zarzuty wysuwane przez filozofa Celsusa, Orygenes posługuje się filozofią platońską, aby oprzeć na niej swoje argumenty i odpowiedzi. Nawiązując do licznych elementów myśli platońskiej, zaczyna kształtować pierwszą formę teologii chrześcijańskiej. Aż do tamtego czasu bowiem sama nazwa oraz idea teologii jako racjonalnej refleksji o Bogu była jeszcze związana z kulturą grecką, z której się wywodziła. W filozofii arystotelesowskiej na przykład, termin «teologia» oznaczał najbardziej wzniosłą część i prawdziwe szczytowe osiągnięcie refleksji filozoficznej. Natomiast w świetle chrześcijańskiego Objawienia to, co uprzednio oznaczało ogólną doktrynę o bóstwach, zyskiwało zupełnie nowy sens, określając refleksję podjętą przez wierzącego w celu sformułowania prawdziwej doktryny o Bogu. Ta rozwijająca się stopniowo nowa myśl chrześcijańska posługiwała się filozofią, zarazem jednak



starala się wyraźnie od niej odróżniać. Historia pokazuje, że nawet myśl platońska przejęta przez teologię przeszła głębokie przekształcenia, zwłaszcza takie jej elementy jak nieśmiertelność duszy, przebóstwienie człowieka i pochodzenie zła.

**40.** W tym procesie chrystianizacji myśli platońskiej i neoplatońskiej na szczególną wzmiankę zasługują Ojcowie Kapadoccy, Dionizy zwany Areopagitą, a nade wszystko św. Augustyn. Ten wielki Doktor Kościoła zachodniego zetknął się z wieloma szkołami filozoficznymi, żadna jednak nie spełniła jego oczekiwań. Gdy stanął w obliczu prawdy chrześcijaństwa, znalazł w sobie dość sił, aby dokonać owego radykalnego nawrócenia, do jakiego nie zdołali go nakłonić filozofowie spotkani poprzednio. On sam tak przedstawia motywy tego kroku: «...zacząłem już przyznawać nauce katolickiej wyższość nad manichejską. Uważałem, że cechuje ją i większa skromność, i większa rzetelność, gdy domaga się, aby w niektóre rzeczy wierzone bez powodu — czy to dlatego, że wprowadzić można by je udowodnić, ale nie wszyscy by to zrozumieli, czy też dlatego, że w ogóle nie można ich udowodnić»<sup>38</sup>. Tymże platonikom, do których Augustyn w sposób szczególny nawiązywał, równocześnie zarzucał, że chociaż znali cel, ku jakiemu należy dążyć, nie poznali drogi, która do niego prowadzi: Słowa Wcielonego<sup>39</sup>. Biskup Hippony zdołał stworzyć pierwszą wielką syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegały się różne nurty myśli greckiej i łacińskiej. Także u niego owa wielka jedność wiedzy, która ma fundament w myśli biblijnej, została potwierdzona i umocniona przez głębię myśli spekulatywnej. Synteza dokonana przez św. Augustyna miała pozostać na całe stulecia najdoskonalszą formą refleksji filozoficznej i teologicznej znaną na Zachodzie. Bogaty osobistym doświadczeniem i wspomagany przez niezwykłą świętość życia, Augustyn potrafił wprowadzić do swoich dzieł liczne elementy, które przez swój związek z doświadczeniem zwiastowały przyszły rozwój pewnych nurtów filozofii.

**41.** Różne zatem były formy relacji, jakie Ojcowie Wschodu i Zachodu nawiązali ze szkołami filozoficznymi. Nie znaczy to, że utożsamiali oni treść swego nauczania z systemami, do których się odwoływali. Pytanie postawione przez Tertuliana: «Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima? A coż Akademia i Kościół?»<sup>40</sup>, jest wyraźnym świadectwem krytycznej postawy, z jaką chrześcijańscy myśliciele od samego początku podejmowali problem relacji między wiarą a filozofią, dostrzegając wszystkie jej aspekty pozytywne i jej granice. Nie byli to myśliciele naiwni. Właśnie dlatego, że głęboko przeżywali treści wiary, potrafili dotrzeć do najgłębszych form spekulacji. Niesłuszny i jednostronny jest zatem pogląd, że ich dzieło polegało wyłącznie na wyrażeniu prawd wiary w kategoriach filozoficznych. Dokonali oni znacznie więcej. Zdołali bowiem ukazać w pełnym świetle to, co zawarte było tylko pośrednio i we wstępnym zarysie w myśli wielkich filozofów starożytnych<sup>41</sup>. Zadaniem tych ostatnich — jak już powiedziałem — było wskazanie, w jaki sposób rozum uwolniony z zewnętrznych więzów może wyjść ze ślepego zaułka mitów, aby otworzyć się pełniej na transcendencję. Rozum oczyszczony i prawidłowo uformowany był zatem w stanie wznieść się na wyższy poziom refleksji, tworząc solidny fundament dla pojmowania bytu, rzeczywistości transcendentnej i absolutu.

Właśnie tutaj można dostrzec nowość dzieła Ojców. Przyjęli oni w pełni zdobycze rozumu otwartego na absolut i wszczepili w niego bogactwa zaczerpnięte z Objawienia. To spotkanie odbyło się nie tylko na płaszczyźnie kultur, z których jedna

mogła pozostawać pod urokiem drugiej; nastąpiło ono w głębi umysłów i było spotkaniem stworzenia ze Stwórcą. Rozum przekroczył nawet cel, ku któremu nieświadomie dążył mocą własnej natury, i zdołał odnaleźć najwyższe dobro i najwyższą prawdę w osobie Wcielonego Słowa. W kontakcie z filozofiami Ojcowie nie wahali się jednak wskazać w nich zarówno elementów wspólnych, jak i tego co odróżniało je od Objawienia. Świadomość podobieństw nie przeszkadzała im dostrzec różnic.

**42.** W teologii scholastycznej rola rozumu wykształconego w szkole filozofii staje się jeszcze znaczniejsza, a to pod wpływem anzelmiańskiej interpretacji pojęcia *intellectus fidei*. Według świętego Arcybiskupa Canterbury zasada pierwszeństwa wiary nie sprzeciwia się niezależnym poszukiwaniom rozumu. Zadaniem rozumu nie jest bowiem wydawanie opinii o treściach wiary; zadania tego nie mógłby podjąć, gdyż nie jest do tego przystosowany. Jego rola polega raczej na poszukiwaniu sensu, na odkrywaniu rozumowych uzasadnień, które pozwolą wszystkim uzyskać pewne zrozumienie treści wiary. Św. Anzelm podkreśla, że rozum powinien poszukiwać tego, co miłuje: im bardziej miłuje, tym usilniej pragnie poznać. Kto żyje dla prawdy, dąży do pewnej formy poznania, która roznieca w nim coraz większą miłość ku temu, co poznaje, choć zarazem sam musi uznać, że nie dokonał jeszcze wszystkiego, czego by pragnął: «Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum»<sup>42</sup>. Pragnienie prawdy każe zatem rozumowi iść coraz dalej; rozum zdumiewa się wręcz swoją wzrastającą zdolnością pojmowania tego, co odkrywa. W tym momencie jednak rozum jest też w stanie dostrzec, gdzie znajduje się kres jego drogi: «Sądzę bowiem, że kto bada rzecz niepojętą, powinien być zadowolony z tego, jeśli zdoła w drodze rozumowania rozpoznać z całkowitą pewnością tę rzeczywistość, choć nie potrafi przeniknąć umysłem jej sposobu istnienia. (...) Czy zresztą jest coś równie niepojętego i niewysłowionego jak to, co jest ponad wszystkim? Skoro zatem to, co dotychczas zostało powiedziane na temat najwyższej istoty, ma niezbędną uzasadnienie, to nawet jeśli nie można jej przeniknąć umysłem, aby móc ją opisać także słowami, niewzruszony pozostaje fundament, na którym opiera się pewność jej istnienia. Jeśli bowiem dzięki uprzedniej refleksji umysł pojął w sposób racjonalny, że jest niepojęty (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) sposób, w jaki najwyższa mądrość poznaje to, czego dokonała (...), to któż zdoła wyjaśnić, jak poznaje ona i określa samą siebie — ta, o której człowiek nie może wiedzieć nic lub prawie nic?»<sup>43</sup>.

Raz jeszcze zostaje tu potwierdzona podstawowa harmonia poznania filozoficznego i poznania wiary: wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara.

## **Nieprzemijająca nowość myśli św. Tomasza z Akwinu**

**43.** Bardzo szczególną rolę w tym długim procesie odegrał św. Tomasz — i to nie tylko ze względu na treść swojej doktryny, ale także na dialogiczną relację, jaką potrafił nawiązać ze współczesną sobie myślą arabską i żydowską. W epoce, gdy chrześcijańscy myśliciele odkrywali na nowo skarby filozofii starożytnej, a ściślej arystotelesowskiej, wielką zasługą Tomasza było ukazanie w pełnym świetle harmonii

istniejącej między rozumem a wiarą. Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga — dowodził — to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać<sup>44</sup>.

Ujmując rzecz jeszcze bardziej radykalnie, Tomasz uznaje, że natura — właściwy przedmiot badań filozofii — może się przyczynić do zrozumienia Bożego Objawienia. Wiara zatem nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię<sup>45</sup>, tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali. Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu, i zyskuje potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej. Choć Doktor Anielski podkreślał z mocą nadprzyrodzony charakter wiary, nie zapominał też o wartości, jaką jest rozumność wiary; przeciwnie, umiał poddać ją głębokiej analizie i dokładnie określić jej sens. Wiara mianowicie jest w pewien sposób «czynnością myśli»; ludzki rozum nie musi zaprzeczyć samemu sobie ani się upokorzyć, aby przyjąć treści wiary; w każdym przypadku człowiek dochodzi do nich na mocy dobrowolnego i świadomego wyboru<sup>46</sup>.

Z tego właśnie powodu Kościół słusznie przedstawiał zawsze św. Tomasza jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii. Chciałbym przypomnieć w tym kontekście słowa, które napisał mój Poprzednik, sługa Boży Paweł VI, z okazji siedemsetlecia śmierci Doktora Anielskiego: «Bez wątpienia Tomasz odznaczał się w najwyższym stopniu odwagą prawdy, wolnością ducha w podejmowaniu nowych problemów oraz intelektualną uczciwością, która nie dopuszcza do zarażenia chrześcijaństwa świecką filozofią, ale też jej z góry nie odrzuca. Dlatego przeszedł do historii myśli chrześcijańskiej jako pionier wytyczający nową drogę filozofii i kultury powszechnej. Centralnym punktem i niejako samym jądrem rozwiązania problemu nowej konfrontacji między rozumem a wiarą, jakie wskazał kierując się geniuszem swej proroczej intuicji, było pogodzenie świeckości świata z radykalizmem Ewangelii, dzięki czemu uniknął nienaturalnej skłonności do odrzucenia świata i jego wartości, nie uchybiając przy tym bynajmniej najwyższym i niepodważalnym wymogom porządku nadprzyrodzonego»<sup>47</sup>.

**44.** Do wielkich intuicji św. Tomasza należy także ta, która wskazuje na rolę Ducha Świętego w procesie dojrzewania ludzkiej wiedzy do pełni mądrości. Już od pierwszych stronic swojej *Summa Theologiae*<sup>48</sup> Akwinata pragnął ukazać pierwszeństwo tej mądrości, która jest darem Ducha Świętego i wprowadza w poznanie rzeczywistości Bożych. Jego teologia pozwala pojąć specyfikę mądrości w jej ścisłym powiązaniu z wiarą i z poznaniem spraw Bożych. Mądrość poznaje dzięki wspólnocie natury, opiera się na wierze i formułuje prawidłowy osąd, wychodząc od prawdy samej wiary: «Mądrość wymieniana wśród darów Ducha Świętego jest różna od tej, którą zalicza się do cnót rozumowych. Tę ostatnią bowiem zdobywa się przez naukę, tamta natomiast 'zstępuje z góry', jak powiada św. Jakub. Podobnie też jest ona różna od wiary, jako że wiara przyjmuje Bożą prawdę taką, jaka jest, natomiast cechą daru mądrości jest to, że osądza wedle Bożej prawdy»<sup>49</sup>.

Choć Doktor Anielski uznaje pierwszeństwo tej mądrości, nie zapomina jednak o istnieniu jej dwóch innych, komplementarnych form: mądrości filozoficznej, która

opiera się na zdolności rozumu do badania rzeczywistości w granicach wyznaczonych przez jego naturę; oraz mądrości teologicznej, która opiera się na Objawieniu i bada treści wiary, docierając do tajemnicy samego Boga.

Głęboko przekonany, że «omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est»<sup>50</sup>, św. Tomasz ukochał prawdę bezinteresowną miłością. Szukał jej wszędzie, gdziekolwiek się objawiała, starając się jak najmocniej uwypuklić jej uniwersalność. Magisterium Kościoła dostrzega i wysoko ceni to jego umiłowanie prawdy; jego myśl — właśnie dlatego że nie traciła nigdy z oczu prawdy uniwersalnej, obiektywnej i transcendentnej — osiągnęła «szczyty, których ludzki rozum nigdy nie zdołałby sobie wyobrazić»<sup>51</sup>. Słusznie zatem można go nazywać «apostołem prawdy»<sup>52</sup>. Właśnie dlatego, że zmierzał ku prawdzie bez wahania, potrafił w swoim realizmie uznać jej obiektywność. Jego filozofia jest rzeczywiście filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego zjawiska.

## **Dramat rozdziału między wiarą a rozumem**

**45.** Od powstania pierwszych uniwersytetów teologia nawiązała bardziej bezpośredni kontakt z innymi formami badań i wiedzy naukowej. Św. Albert Wielki i św. Tomasz, choć zachowywali organiczną więź między teologią a filozofią, jako pierwsi uznali, że filozofia i różne dyscypliny nauki potrzebują autonomii, aby mogły prowadzić owocne badania w swoich dziedzinach. Jednakże poczynając od późnego średniowiecza to słuszne rozgraniczenie między dwoma obszarami wiedzy przekształciło się w szkodliwy rozdział. Przesadny racjonalizm niektórych myślicieli doprowadził do radykalizacji stanowisk i do powstania filozofii praktycznie oderwanej i całkowicie autonomicznej w stosunku do treści wiary. Jedną z konsekwencji tego rozdziału była także narastająca podejrzliwość wobec samego rozumu. Niektórzy przyjęli postawę całkowitej nieufności, sceptycyzmu i agnostycyzmu, bądź to aby rozszerzyć przestrzeń wiary, bądź też aby pozbawić ją wszelkich racjonalnych odniesień.

Tak więc to, co myśl patrystyczna i średniowieczna pojmowała i ukształtowała jako głęboką jedność — źródło wiedzy zdolnej dotrzeć do najwyższych form myślenia abstrakcyjnego, zostało w praktyce zniszczone przez systemy, które opowiedziały się po stronie poznania racjonalnego, oderwanego od wiary i stanowiącego dla niej alternatywę.

**46.** Przejawy tej radykalizacji, które wywarły największy wpływ, są znane i łatwo rozpoznawalne, zwłaszcza w historii Zachodu. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że rozwój znacznej części nowożytnej myśli filozoficznej dokonywał się przy stopniowym oddalaniu się od chrześcijańskiego Objawienia, sprowadzając ją nawet na pozycje jawnie z nim sprzeczne. W ubiegłym stuleciu proces ten osiągnął apogeum. Niektórzy przedstawiciele idealizmu starali się na różne sposoby przekształcić wiarę i jej treści, nawet tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, w struktury dialektyczne poddające się pojmowaniu racjonalnemu. Temu nurtowi przeciwstawiły się różne formy humanizmu ateistycznego, wypracowane pod względem filozoficznym. Uznały one wiarę za czynnik alienujący i szkodliwy dla rozwoju pełnej racjonalności. Nie wahały się przy tym nadać sobie statusu nowych religii i stały się

podstawą programów społecznych i politycznych, prowadzących do powstania systemów totalitarnych, które przysporzyły ludzkości wielu cierpień.

W sferze badań przyrodniczych rozpowszechniła się stopniowo mentalność pozytywistyczna, która nie tylko zerwała wszelkie powiązania z chrześcijańską wizją świata, ale — co ważniejsze — zrezygnowała też z wszelkich odniesień do wizji metafizycznej i moralnej. W wyniku tego zaistniało niebezpieczeństwo, że niektórzy ludzie nauki, rezygnując z jakichkolwiek odniesień etycznych, nie stawiają już w centrum swej uwagi osoby ludzkiej i całości jej życia. Co więcej, część z nich, świadoma możliwości otwartych przez rozwój techniki, wydaje się ulegać nie tylko logice rynku, ale także pokusie zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą, a nawet nad samym bytem ludzkim.

Konsekwencje kryzysu racjonalistycznego przyjęły w końcu postać nihilizmu. Dla naszych współczesnych ma on swoisty urok jako filozofia nicości. Według teorii jego zwolenników poszukiwanie stanowi cel sam w sobie, nie istnieje bowiem nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda. W interpretacji nihilistycznej życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające. Nihilizm jest źródłem rozpowszechnionego dziś poglądu, że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe.

**47.** Z drugiej strony nie należy zapominać, że we współczesnej kulturze zmieniła się rola samej filozofii. Straciła ona status uniwersalnej mądrości i wiedzy, aby stać się stopniowo tylko jedną z wielu dziedzin ludzkiego poznania; pod pewnymi względami została wręcz sprowadzona do roli zupełnie drugoplanowej. Inne formy racjonalnego poznania zdobywały w tym samym czasie coraz większe znaczenie, podkreślając jeszcze bardziej marginesowy charakter wiedzy filozoficznej. Zamiast do kontemplacji prawdy oraz do poszukiwania ostatecznego celu i sensu życia, te formy racjonalności służą — a w każdym razie mogą być wykorzystywane — jako «rozum instrumentalny», który pozwala osiągać doraźne cele, czerpać korzyści i sprawować władzę.

Już w mojej pierwszej Encyklice wskazywałem, jakie wielkie powstają zagrożenia, gdy człowiek przyznaje tej drodze walor absolutny: «Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem — i bardziej jeszcze — pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nie przewidywany nie tylko i nie tyle podlegają 'alienacji' w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile — przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków — skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciwko niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory — rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości — mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi»<sup>53</sup>.

W ślad za tymi przekształceniami kulturowymi niektórzy filozofowie, rezygnując z poszukiwania prawdy dla niej samej, za jedyny cel swoich poszukiwań uznali subiektywną pewność lub praktyczną użyteczność. W konsekwencji stracili z oczu prawdziwą godność rozumu, któremu nie pozwala się już poznawać prawdy i szukać absolutu.

**48.** Przegląd ostatniego okresu historii filozofii pozwala dostrzec w nim proces stopniowego pogłębiania się rozdziału między wiarą a rozumem filozoficznym. Jest oczywiście prawdą, że przyglądając się bliżej nawet refleksji filozoficznej tych, którzy przyczynili się do zwiększenia dystansu między wiarą a rozumem, można w niej odkryć cenne załączki myśli, a pogłębiając je i rozwijając prawym umysłem i sercem odkryć drogę prawdy. Takie załączki myśli znajdują się na przykład w głębokich analizach postrzegania i doświadczenia, wyobraźni i nieświadomości, osobowości i intersubiektywności, wolności i wartości, czasu i historii. Także zagadnienie śmierci może się stać dla każdego myśliciela surowym wezwaniem do poszukiwania we własnym wnętrzu prawdziwego sensu swojego życia. Mimo to jednak obecna relacja między wiarą a rozumem domaga się wysiłku wnikliwego rozeznania, ponieważ zarówno rozum, jak i wiara zostały zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach. Rozum, pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia, podążał bocznymi drogami, na których istniało ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu.

Niech zatem nie wyda się niestosowne moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę (parresia) wiary musi być odwaga rozumu.

## **ROZDZIAŁ V**

### **WYPOWIEDZI MAGISTERIUM KOŚCIOŁA W DZIEDZINIE FILOZOFII**

#### **Rozeznanie Magisterium jako diakonia prawdy**

**49.** Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne<sup>54</sup>. Ta powściągliwość znajduje istotne uzasadnienie w fakcie, że filozofia — także wówczas gdy nawiązuje relacje z teologią — musi posługiwać się własnymi metodami i przestrzegać własnych zasad; w przeciwnym razie zabrakłoby gwarancji, że pozostanie ona skierowana ku

prawdzie i będzie do niej dążyć w sposób, który poddaje się kontroli rozumu. Filozofia, która nie postępowałaby w świetle rozumu, zgodnie z własnymi zasadami i specyficzną metodą, byłaby mało użyteczna. Głęboki fundament autonomii, jaką cieszy się filozofia, należy dostrzec w tym, że rozum jest ze swej natury zwrócony ku prawdzie, a ponadto został wyposażony w niezbędne środki, aby do niej dotrzeć. Jest oczywiste, że filozofia świadoma tej swojej «pierwotnej konstytucji» będzie respektować także wymogi i potwierdzenia znamienne dla prawdy objawionej.

Historia pokazuje jednak, że myśl filozoficzna, zwłaszcza nowożytna, nierzadko schodzi z właściwej drogi i popełnia błędy. Magisterium nie jest zobowiązane ani uprawnione do interwencji, które miałyby uzupełniać luki występujące w jakimś niedoskonałym wywodzie filozoficznym. Ma natomiast obowiązek interweniować zdecydowanie i jednoznacznie, gdy dyskusyjne tezy filozoficzne zagrażają właściwemu rozumieniu prawd objawionych oraz gdy szerzy się fałszywe i jednostronne teorie, które rozpowszechniają poważne błędy, naruszając prostotę i czystość wiary Ludu Bożego.

**50.** Magisterium Kościoła może zatem i powinno krytycznie oceniać — mocą swojego autorytetu i w świetle wiary — filozofie i poglądy, które sprzeciwiają się doktrynie chrześcijańskiej<sup>55</sup>. Zadaniem Magisterium jest przede wszystkim wskazywanie, jakie założenia i wnioski filozoficzne byłyby nie do pogodzenia z prawdą objawioną, a tym samym formułowanie wymogów, które należy stawiać filozofii z punktu widzenia wiary. Ponadto, ponieważ w procesie rozwoju wiedzy filozoficznej ukształtowały się różne szkoły myślenia, także ta wielość kierunków nakłada na Magisterium obowiązek wyrażania własnej opinii na temat zgodności lub niezgodności podstawowych koncepcji, którymi kierują się te szkoły, z wymogami stawianymi przez słowo Boże i refleksję teologiczną.

Kościół zobowiązany jest wskazywać, co w danym systemie filozoficznym może być niezgodne z wiarą, którą wyznaje. W istocie, wiele kwestii filozoficznych — takich jak zagadnienie Boga, człowieka i jego wolności oraz postępowania etycznego — stanowi bezpośrednio wyzwanie dla Kościoła, ponieważ dotyka prawdy objawionej, powierzonej jego opiece. Kiedy my, biskupi, dokonujemy takiego rozeznania, mamy być «świadkami prawdy», pełniącymi posługę pokorną, ale wytrwałą, której wartość powinien docenić każdy filozof, gdyż jest ona oparciem dla *recta ratio*, to znaczy dla rozumu rozmyślającego właściwie o prawdzie.

**51.** Nie należy jednak pojmować tego rozeznania przede wszystkim w wymiarze negatywnym, jak gdyby zamiarem Magisterium było odrzucenie lub ograniczenie wszelkich możliwych form pośrednictwa. Przeciwnie, interwencje Magisterium mają przede wszystkim pobudzać, popierać i wspomagać myśl filozoficzną. Sami filozofowie zresztą najlepiej rozumieją potrzebę autokrytyki i sprostowania ewentualnych błędów oraz konieczność wyjścia poza zbyt ciasne granice, w jakich powstaje ich refleksja. Należy zwłaszcza pamiętać, że istnieje tylko jedna prawda, choć wyraża się ona w formach, które noszą znamię historii, a ponadto są wytworem ludzkiego umysłu zranionego i osłabionego przez grzech. Wynika stąd, iż żadna filozofia historycznie ukształtowana nie może zasadnie twierdzić, że ujmuje całą

prawdę ani że w pełni wyjaśnia rzeczywistość człowieka, świata oraz relacji człowieka z Bogiem.

Ponadto, kiedy trwa dziś mnożenie się systemów, metod, pojęć i argumentów filozoficznych, nierzadko bardzo szczegółowych, narzuca się wielka potrzeba ich krytycznego rozeznania w świetle wiary. Przedsięwzięcie to jest niełatwe, skoro bowiem już samo określenie naturalnych i niezbywalnych zdolności rozumu, wraz z jego ograniczeniami konstytutywnymi i historycznymi, nastrocza znaczne trudności, to tym bardziej problematyczne bywa czasem odróżnienie w poszczególnych propozycjach filozoficznych tego, co jest w nich cenne i owocne z punktu widzenia wiary, od treści błędnych i niebezpiecznych. Mimo to jednak Kościół wie, że «skarby mądrości i wiedzy są ukryte» w Chrystusie (Kol 2, 3); dlatego stara się przez swoje wypowiedzi pobudzić refleksję filozoficzną, aby nie zarzuciła drogi, która prowadzi do rozpoznania tajemnicy.

**52.** Nie tylko w ostatnim czasie Magisterium Kościoła zabiera głos, aby wyrazić swoją opinię na temat określonych doktryn filozoficznych. Wystarczy tu przypomnieć — tytułem przykładu — że w ciągu stuleci wypowiadało się na temat teorii głoszących preegzystencję dusz<sup>56</sup>, a także różnych form bałwochwalstwa i zabobonnego ezoteryzmu, zawartych w doktrynach astrologicznych<sup>57</sup>; na wspomnienie zasługują też bardziej systematyczne pisma wymierzone przeciw niektórym tezom łacińskiego awerroizmu, niezgodnym z wiarą chrześcijańską<sup>58</sup>.

Jeżeli wypowiedzi Magisterium stały się częstsze od połowy ubiegłego stulecia, to dlatego że w tamtym okresie liczni katolicy uważali za swoją powinność przeciwstawienie jakiejś własnej filozofii różnym nurtom myśli nowożytnej. W tej sytuacji Magisterium Kościoła zobowiązane było czuwać, aby z kolei te filozofie nie przybrały form błędnych i szkodliwych. Jego krytyka, wymierzona symetrycznie w dwóch przeciwnych kierunkach, dotyczyła z jednej strony fideizmu<sup>59</sup> i radykalnego tradycjonalizmu<sup>60</sup> ze względu na ich nieufność wobec przyrodzonych zdolności rozumu, a z drugiej — racjonalizmu<sup>61</sup> i ontologizmu<sup>62</sup>, które przypisywały naturalnemu rozumowi wiedzę o tym, co można poznać tylko w świetle wiary. Konstruktywne treści tej debaty zostały formalnie ujęte w Konstytucji dogmatycznej Dei Filius, w której po raz pierwszy zgromadzenie soborowe — a mianowicie Sobór Watykański I — wypowiedziało się oficjalnie odnośnie do relacji między rozumem i wiarą. Nauczanie zawarte w tym dokumencie wywarło silny i pozytywny wpływ na poszukiwania filozoficzne wielu wierzących i do dziś stanowi miarodajny punkt odniesienia dla poprawnej i spójnej refleksji chrześcijańskiej w tej szczególnej dziedzinie.

**53.** W swoich wypowiedziach Magisterium zajmowało się nie tyle poszczególnymi tezami filozoficznymi, co raczej niezbędnością poznania racjonalnego — a więc w istocie rzeczy filozoficznego — dla refleksji nad wiarą. Sobór Watykański I, ujmując syntetycznie i potwierdzając w formie uroczystej nauczanie, które wcześniej stanowiło treść zwyczajnego i systematycznego Magisterium papieskiego skierowanego do wiernych, podkreślił, jak bardzo są nierozdzielne, a zarazem niesprowadzalne do siebie nawzajem, naturalne poznanie Boga i Objawienie, rozum i wiara. Sobór wychodził z fundamentalnego założenia, stanowiącego podstawę



samego Objawienia, iż musi być możliwe naturalne poznanie istnienia Boga, źródła i celu wszystkich rzeczy<sup>63</sup>; kończył zaś uroczystym stwierdzeniem, przytoczonym już wcześniej: «Istnieją dwa porządki poznania, odrębne nie tylko ze względu na swą zasadę, ale także ze względu na przedmiot»<sup>64</sup>. Należało zatem potwierdzić, wbrew wszelkim formom racjonalizmu, odrębność tajemnic wiary od zdobyczy filozofii oraz ich transcendencję i pierwszeństwo wobec tych ostatnich; z drugiej strony należało się przeciwstawić pokusom fideizmu i przypomnieć o jedności prawdy, a więc także o pozytywnym wkładzie, jaki poznanie racjonalne może i powinno wnieść w poznanie wiary: «Chociaż jednak wiara jest ponad rozumem, nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą a rozumem: ten sam Bóg, który objawia tajemnice i udziela wiary, rozniecił też w ludzkim umyśle światło rozumu, nie może zatem tenże Bóg wyprzecić się samego siebie ani też prawda nie może zaprzeczać prawdzie»<sup>65</sup>.

**54.** Także w naszym stuleciu Magisterium wielokrotnie zabierało głos na ten temat, przestrzegając przed pokusą racjonalizmu. Na tym tle należy umieścić wypowiedzi papieża św. Piusa X, który wskazywał, że modernizm opiera się na tezach filozoficznych stanowiących przejaw fenomenalizmu, agnostycyzmu i immanentyzmu<sup>66</sup>. Nie należy też zapominać o innym doniosłym zjawisku, a mianowicie o odrzuceniu przez stronę katolicką filozofii marksistowskiej i ateistycznego komunizmu<sup>67</sup>.

Z kolei papież Pius XII wypowiedział się w Encyklice *Humani generis*, przestrzegając przed błędnymi poglądami opartymi na tezach ewolucjonizmu, egzystencjalizmu i historycyzmu. Tezy te — wyjaśniał — nie zostały wypracowane i nie były głoszone przez teologów, ale zrodziły się «poza owczarnią Chrystusa»<sup>68</sup>; papież dodawał wszakże, że odchylen tych nie należy po prostu odrzucić, ale raczej poddać je krytycznej ocenie: «Katolicy filozofowie i teologowie, których ważkim zadaniem jest obrona prawdy Boskiej i ludzkiej oraz zaszczepianie jej w umysłach ludzi, nie mogą ignorować ani lekceważyć owych poglądów, mniej lub bardziej schodzących z właściwej drogi. Przeciwnie, powinni je dobrze poznać, zarówno dlatego że nie można leczyć chorób, jeśli się ich najpierw dobrze nie poznało, jak i dlatego że nawet w fałszywych twierdzeniach kryje się czasem ziarno prawdy, a ponadto również błędy pobudzają nasz umysł do gorliwszego badania i zgłębiania pewnych prawd filozoficznych i teologicznych»<sup>69</sup>.

W niedawnej przeszłości również Kongregacja Nauki Wiary, spełniając właściwe sobie zadanie w służbie nauczania powszechnego Biskupa Rzymu<sup>70</sup>, zmuszona była interweniować, aby raz jeszcze zwrócić uwagę na zagrożenia związane z bezkrytycznym przyjęciem przez niektórych teologów wyzwolenia tezy i metodologii wywodzących się z marksizmu<sup>71</sup>.

Tak więc w przeszłości Magisterium Kościoła wielokrotnie i w różnych okolicznościach wyrażało stanowisko w kwestiach filozoficznych. Wkład moich Czcigodnych Poprzedników stanowi cenny dorobek, o którym nie wolno zapominać.

**55.** Przyglądając się sytuacji współczesnej dostrzegamy, że problemy z przeszłości powracają, ale w nowej postaci. Nie mamy już do czynienia wyłącznie z kwestiami,

które interesują pojedyncze osoby lub określone środowiska, ale z poglądami rozpowszechnionymi tak szeroko, że w pewnej mierze kształtują one sposób myślenia wszystkich. Należy do nich na przykład postawa głębokiej nieufności wobec rozumu, dostrzegalna w najnowszych postaciach wielu nurtów refleksji filozoficznej. W tym kontekście mówi się w wielu środowiskach o «końcu metafizyki»: postuluje się, aby filozofia porzuciła zadania skromniejszych, takich jak interpretacja faktów albo refleksja nad określonymi dziedzinami ludzkiej wiedzy lub nad jej strukturami.

Także w teologii powracają dawne pokusy. Na przykład w niektórych współczesnych nurtach teologicznych dochodzi znów do głosu pewien racjonalizm, zwłaszcza wówczas gdy twierdzenia, które zostały uznane za filozoficznie uzasadnione, są traktowane jako wiążące dla badań teologicznych. Zdarza się to przede wszystkim w przypadkach, gdy teolog nie mający należytej kompetencji filozoficznej ulega bezkrytycznie wpływowi twierdzeń, które weszły już do języka potocznego i do kultury masowej, ale pozbawione są wystarczających podstaw racjonalnych<sup>72</sup>.

Nie brak także niebezpiecznych przejawów odwrotu na pozycje fideizmu, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga. Rozpowszechnionym dziś przejawem tej fideistycznej tendencji jest «biblicyzm», który chciałby uczynić lekturę Pisma Świętego i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia. Dochodzi do tego, że utożsamia się słowo Boże wyłącznie z Pismem Świętym, a w ten sposób odmawia wszelkiego znaczenia nauczaniu Kościoła, które Powszechny Sobór Watykański II zdecydowanie potwierdził. Konstytucja Dei verbum przypomina, że słowo Boże jest obecne zarówno w świętych tekstach, jak i w Tradycji<sup>73</sup>, po czym stwierdza jednoznacznie: «Święta Tradycja i Pismo św. stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. Na nim polegając, cały lud święty zjednoczony ze swymi pasterzami trwa stale w nauce Apostołów»<sup>74</sup>. Tak więc Pismo Święte nie stanowi jedynego odniesienia dla Kościoła. Źródłem «najwyższego prawidła jego wiary»<sup>75</sup> jest bowiem jedność, jaką Duch Święty ustanowił między świętą Tradycją, Pismem Świętym i Urzędem Nauczycielskim Kościoła, łącząc je tak silną więzią wzajemności, że nie mogą one istnieć niezależnie od siebie<sup>76</sup>.

Nie należy też lekceważyć niebezpieczeństwa, na jakie narażeni są ci, którzy próbują odczytywać prawdę Pisma Świętego przy pomocy jednej tylko metodologii, zapominając o potrzebie bardziej wyczerpującej egzegezy, która pozwoliłaby im odkryć wraz z całym Kościołem pełny sens tekstów. Kto zajmuje się badaniem Pism Świętych, powinien zawsze pamiętać, że różne metodologie hermeneutyczne również opierają się na określonych koncepcjach filozoficznych, należy je zatem wnikliwie ocenić przed zastosowaniem ich do analizy świętych tekstów.

Inne przejawy ukrytego fideizmu to lekceważąca postawa wobec teologii spekulatywnej oraz pogarda dla filozofii klasycznej, której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnieniu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych. Papież Pius XII przestrzegał przed skutkami takiego zerwania z tradycją filozoficzną oraz odrzucenia tradycyjnej terminologii<sup>77</sup>.

**56.** Ogólnie rzecz biorąc mamy dziś do czynienia z powszechną nieufnością wobec twierdzeń o charakterze ogólnym i absolutnym, wyrażaną zwłaszcza przez zwolenników poglądu, że prawda jest wynikiem umowy, a nie uznania przez rozum rzeczywistości obiektywnej. Jest oczywiście zrozumiałe, że w świecie podzielonym na wiele specjalistycznych dziedzin trudniejsze staje się dostrzeżenie owego pełnego i ostatecznego sensu życia, którego tradycyjnie poszukiwała filozofia. Niemniej w świetle wiary, która dostrzega ten ostateczny sens w Jezusie Chrystusie, pragnę gorąco zachęcić filozofów, zarówno chrześcijańskich, jak i innych, aby zachowali ufność w zdolności ludzkiego rozumu i nie stawiali nazbyt skromnych celów swojej refleksji filozoficznej. Historia tysiąclecia, które zbliża się ku końcowi, poucza nas, że należy iść tą właśnie drogą: nie wyzbywać się tęsknoty za prawdą ostateczną, z pasją jej poszukiwać i śmiało odkrywać nowe szlaki. To wiara przynagla rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego co piękne, dobre i prawdziwe. Wiara zatem staje się zdecydowanym i przekonującym obrońcą rozumu.

### **Zainteresowanie Kościoła filozofią**

**57.** Magisterium nie ograniczało się jednak do wskazywania błędów i wypaczeń doktryn filozoficznych. Równie konsekwentnie starało się przypominać podstawowe zasady, na których winna się opierać autentyczna odnowa myśli filozoficznej, a zarazem wskazywało konkretne kierunki poszukiwań. W tym kontekście ogłoszenie przez papieża Leona XIII Encykliki *Aeterni Patris* stało się wydarzeniem naprawdę przełomowym w życiu Kościoła. Tekst ten był do tej pory jedynym dokumentem papieskim tej miary poświęconym w całości filozofii. Wielki papież podjął w nim i rozwinął nauczanie Soboru Watykańskiego I na temat relacji między wiarą a rozumem, ukazując, że myśl filozoficzna ma fundamentalne znaczenie dla wiary i wiedzy teologicznej<sup>78</sup>. Choć upłynęło ponad sto lat, wiele wskazań zawartych w tej Encyklice nie straciło nic ze swej aktualności, zarówno z punktu widzenia praktycznego, jak i pedagogicznego; dotyczy to przede wszystkim tezy o niezrównanej wartości filozofii św. Tomasza. Papież Leon XIII sądził, że powrót do myśli Doktora Anielskiego to najlepsza droga do tego, aby filozofia znów była uprawiana w sposób zgodny z wymogami wiary. Św. Tomasz — pisał papież — «choć słusznie wprowadza wyraźne rozróżnienie między wiarą a rozumem, zarazem łączy je ze sobą więzami wzajemnej przyjaźni: zabezpiecza prawa obydwu stron i chroni ich godność»<sup>79</sup>.

**58.** Wiadomo, jak pozytywne były skutki tego papieskiego wezwania. Studia nad myślą św. Tomasza i innych autorów scholastycznych zostały podjęte z nowym rozmachem. Ożywiły się znacznie badania historyczne, co doprowadziło do ponownego odkrycia skarbów myśli średniowiecznej, do tamtej pory w większości nie znanych, i do powstania nowych szkół tomistycznych. Dzięki zastosowaniu metodologii historycznej wiedza o dziele św. Tomasza znacznie się poszerzyła, a liczni naukowcy potrafili śmiało włączyć tradycję tomistyczną w debatę nad problemami filozoficznymi i teologicznymi swojej epoki. Najbardziej wpływowi teolodzy naszego stulecia, których przemyślenia i poszukiwania stały się ważną inspiracją dla Soboru Watykańskiego II, zostali ukształtowani przez ten ruch odnowy

filozofii tomistycznej. Dzięki temu Kościół w XX w. miał do dyspozycji liczną grupę twórczych myślicieli, wychowanych w szkole Doktora Anielskiego.

**59.** Odnowa tomistyczna i neotomistyczna nie była jednak jedynym przejawem odrodzenia się myśli filozoficznej w kulturze o inspiracji chrześcijańskiej. Już wcześniej i niezależnie od wezwania rzuconego przez papieża Leona pojawili się liczni teolodzy katoliccy, którzy nawiązując do nowszych nurtów myślowych i posługując się własną metodologią, stworzyli dzieła filozoficzne o wielkiej sile oddziaływania i trwałej wartości. Niektórzy z nich wypracowali niezwykle ambitne syntezy, w niczym nie ustępujące wielkim systemom idealistycznym; inni położyli podwaliny epistemologiczne pod nowy opis wiary w świetle odnowionej koncepcji sumienia; inni znów stworzyli filozofię, która wychodząc od analizy rzeczywistości immanentnej otwierała drogę ku transcendencji; inni wreszcie podjęli próbę pogodzenia wymogów wiary z zasadami metodologii fenomenologicznej. Tak więc wychodząc z różnych założeń, tworzone ciągle nowe formy spekulacji filozoficznej, które miały kontynuować wielką tradycję myśli chrześcijańskiej, opartej na jedności wiary i rozumu.

**60.** Również Sobór Watykański II wypracował bardzo bogate i płodne nauczanie dotyczące filozofii. Zwłaszcza w kontekście niniejszej Encykliki muszę przypomnieć, że cały rozdział Konstytucji *Gaudium et spes* stanowi swoiste kompendium antropologii biblijnej, która jest źródłem natchnienia także dla filozofii. Dokument ten mówi o wartości człowieka stworzonego na obraz Boży, uzasadnia jego godność i wyższość wobec całego stworzenia oraz ukazuje transcendentną zdolność jego rozumu<sup>80</sup>. *Gaudium et spes* podejmuje też problem ateizmu i przekonująco wykazuje błędy tej wizji filozoficznej, zwłaszcza w kontekście niezbywalnej godności człowieka i jego wolności<sup>81</sup>. Głęboki sens filozoficzny mają też z pewnością słowa wyrażające naczelną ideę tego tekstu, do których nawiązałem w mojej pierwszej Encyklice *Redemptor hominis* i które stanowią jeden z niezmiennych punktów odniesienia dla mego nauczania: «Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie»<sup>82</sup>.

Sobór zajął się także kwestią studiów filozoficznych, jakie winni podejmować kandydaci do kapłaństwa; jego zalecenia można zastosować szerzej do nauczania chrześcijańskiego jako całości: «Nauki filozoficzne niech będą tak podawane — stwierdza Sobór — aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym, przy uwzględnieniu też wyników badań filozoficznych nowszej doby»<sup>83</sup>.

Także inne dokumenty Magisterium przypominały i rozwijały te zalecenia w trosce o zapewnienie solidnej formacji filozoficznej przede wszystkim tym, którzy przygotowują się do studiów teologicznych. Ze swej strony wielokrotnie podkreślałem znaczenie formacji filozoficznej dla tych, którzy w praktyce duszpasterskiej będą

musieli się zmagać z problemami współczesnego świata i rozumieć przyczyny określonych zachowań, aby właściwie na nie reagować<sup>84</sup>.

**61.** Jeżeli w różnych sytuacjach Magisterium zmuszone było interweniować w tej materii, między innymi po to, by potwierdzać wartość intuicji Doktora Anielskiego i usilnie zalecać studiowanie jego myśli, to dlatego, że zalecenia te nie zawsze były realizowane z pożądaną gorliwością. W okresie po Soborze Watykańskim II w wielu szkołach katolickich można było zauważyć pewien regres w tej dziedzinie, co było wyrazem mniejszego poważania nie tylko dla filozofii scholastycznej, ale w ogóle dla studium filozofii jako takiej. Ze zdziwieniem i przykrością muszę stwierdzić, że wielu teologów podziela ten brak zainteresowania filozofią.

Różne są przyczyny tej postawy. Należy tu przede wszystkim wymienić brak zaufania do zdolności rozumu, jaki przejawia znaczna część współczesnej filozofii, gdy rezygnuje z refleksji metafizycznej nad ostatecznymi pytaniami człowieka i skupia się na problemach szczegółowych i lokalnych, czasem czysto formalnych. Trzeba też zwrócić uwagę na nieporozumienie, jakie powstało przede wszystkim w odniesieniu do tak zwanych «nauk humanistycznych». Sobór Watykański II kilkakrotnie potwierdza pozytywną wartość badań naukowych zmierzających do głębszego poznania tajemnicy człowieka<sup>85</sup>. Wezwanie skierowane do teologów, aby studiowali te nauki i w miarę potrzeby wykorzystywali je poprawnie w swoich poszukiwaniach, nie powinno jednak być rozumiane jako pośrednie przyzwolenie na zepchnięcie filozofii na drugi plan lub całkowite pomijanie jej w procesie formacji duszpasterskiej i w praeparatio fidei. Na koniec trzeba jeszcze wspomnieć o nowym zainteresowaniu inkulturacją wiary. Zwłaszcza doświadczenie młodych Kościołów pozwoliło odkryć obok wartościowego dorobku myślowego różnorakie formy mądrości ludów. Stanowią one prawdziwe dziedzictwo kultury i tradycji. Jednak poznawanie zwyczajów tradycyjnych winno iść w parze ze studium filozoficznym. Studium takie pozwoli dostrzec wartościowe elementy mądrości ludów i stworzyć niezbędne więzi między nimi a głoszeniem Ewangelii<sup>86</sup>.

**62.** Pragnę stanowczo potwierdzić, że studium filozofii jest podstawowym i nieodzownym elementem w strukturze studiów teologicznych i w formacji kandydatów do kapłaństwa. Nieprzypadkowo program studiów teologicznych (curriculum) przewiduje, że ma je poprzedzać pewien okres przeznaczony w głównej mierze na studium filozofii. Praktyka ta, potwierdzona przez Sobór Laterański V<sup>87</sup>, sięga korzeniami do doświadczeń zgromadzonych w średniowieczu, kiedy to dostrzeżono potrzebę łączenia w harmonijną całość wiedzy filozoficznej i teologicznej. Taki porządek studiów kształtował, ułatwiał i wspomagał — przynajmniej pośrednio — rozwój znacznej części filozofii nowożytnej. Znamiennym tego przykładem jest wpływ dzieła *Disputationes metaphysicae* Francisco Suareza, które znane było nawet na niemieckich uniwersytetach luterańskich. Natomiast zarzucenie tej metody stało się przyczyną poważnych zaniedbań zarówno w formacji kapłanów, jak i w samej teologii. Jako przykład wystarczy podać brak zainteresowania współczesną myślą i kulturą, który prowadzi do zaniku jakichkolwiek form dialogu lub też do bezkrytycznego przyjmowania wszelkich poglądów filozoficznych.

Jestem głęboko przekonany, że te trudności zostaną przewyżczone dzięki rozumnej formacji filozoficznej i teologicznej, której w Kościele nigdy nie powinno zabraknąć.

**63.** Z powodów wyżej przedstawionych uznałem za konieczne potwierdzenie w niniejszej Encyklice, że Kościół jest żywo zainteresowany filozofią. Istnieje wręcz głęboka więź łącząca pracę teologa z filozoficznym poszukiwaniem prawdy. Dlatego obowiązkiem Magisterium Kościoła jest rozeznawanie i pobudzanie rozwoju myśli filozoficznej, która nie jest sprzeczna z wiarą. Moje zadanie polega zaś na wskazaniu pewnych zasad i punktów odniesienia, które uważam za nieodzowny warunek ustanowienia harmonijnej i owocnej więzi między teologią a filozofią. W ich świetle będzie można wyraźniej dostrzec, czy i jakie relacje teologia winna nawiązać z różnymi systemami i poglądami filozoficznymi, występującymi we współczesnym świecie.

## **ROZDZIAŁ VI WZAJEMNE ODDZIAŁYWANIE TEOLOGII I FILOZOFII**

### **Nauka wiary a wymogi rozumu filozoficznego**

**64.** Słowo Boże skierowane jest do każdego człowieka, w każdym czasie i we wszystkich częściach ziemi, człowiek zaś jest z natury filozofem. Teologia, ze swej strony, rozwija w sposób świadomy i naukowy rozumienie tegoż słowa w świetle wiary, nie może się zatem obyć bez relacji z systemami filozoficznymi wypracowanymi w ciągu wieków, a to ze względu na pewne procedury, które stosuje, oraz na zadania, jakie ma do wykonania. Nie zamierzam tu wskazywać teologom konkretnych metodologii, nie należy to bowiem do kompetencji Magisterium, ale raczej przypomnieć pewne specyficzne zadania teologii, których realizacja wymaga odwołania się do myśli filozoficznej ze względu na naturę samego objawionego słowa.

**65.** Struktura teologii jako nauki wiary ukształtowana jest przez podwójną zasadę metodologiczną: *auditus fidei* i *intellectus fidei*. W świetle pierwszej z nich teologia przyswaja sobie treści Objawienia, w miarę jak są one stopniowo wyjaśniane przez Świętą Tradycję, Pismo Święte i żywy Urząd Nauczycielski Kościoła<sup>88</sup>. Stosując drugą zasadę, teologia stara się spełnić specyficzne wymogi rozumu przez refleksję spekulatywną.

W sferze przygotowania do właściwego *auditus fidei* filozofia wnosi właściwy sobie wkład w teologię przez to, że rozpatruje strukturę poznania oraz porozumiewania się osób, a zwłaszcza różne formy i funkcje języka. Równie ważny jest wkład filozofii we właściwe rozumienie kościelnej Tradycji, orzeczeń Magisterium Kościoła oraz wypowiedzi wielkich mistrzów teologii, jako że często występują w nich pojęcia i struktury myślowe zapożyczone z określonej tradycji filozoficznej. W takim przypadku

teolog powinien nie tylko wyjaśnić pojęcia i terminy, jakimi Kościół posługuje się w swojej refleksji i nauczaniu, ale także dogłębnie poznać systemy filozoficzne, które mogły wpłynąć ewentualnie na kształt pojęć i terminologii, aby dzięki temu wypracować poprawne i spójne interpretacje.

**66.** W odniesieniu do *intellectus fidei*, należy przede wszystkim zauważyć, że Boża Prawda, «ukazana nam w Piśmie Świętym i właściwie tłumaczona przez nauczanie Kościoła»<sup>89</sup>, jest sama w sobie zrozumiała, odznacza się bowiem taką logiczną spójnością, że jawi się jako autentyczna dziedzina wiedzy. *Intellectus fidei* wyjaśnia tę prawdę nie tylko przez to, że ukazuje struktury logiczne i pojęciowe twierdzeń, z których składa się nauczanie Kościoła, ale także i przede wszystkim przez to, że podkreśla zawartą w nich zbawczą treść, przeznaczoną dla pojedynczego człowieka i dla ludzkości. Cały zbiór tych twierdzeń pozwala wierzącemu poznać historię zbawienia, której ukoronowaniem jest osoba Jezusa Chrystusa i Jego tajemnica paschalna. W tę tajemnicę chrześcijanin włącza się wyrażając przyzwolenie wiary.

Ze swej strony teologia dogmatyczna musi umieć wyrazić uniwersalny sens tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej oraz ekonomii zbawienia zarówno w sposób narracyjny, jak i przede wszystkim w formie argumentów. Musi to zatem uczynić posługując się ukształtowanymi w sposób krytyczny pojęciami, które są powszechnie komunikowalne. Bez udziału filozofii nie można by bowiem wyjaśnić takich zagadnień teologicznych, jak — na przykład — język opisujący Boga, relacje osobowe w łonie Trójcy, stwórcze działanie Boga w świecie, relacja między Bogiem a człowiekiem, tożsamość Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. To samo można powiedzieć o różnych kwestiach z dziedziny teologii moralnej, gdzie bezpośrednio stosowane są takie pojęcia, jak prawo moralne, sumienie, wolność, odpowiedzialność osobista, wina itp., których definicje określa się na płaszczyźnie etyki filozoficznej.

Jest zatem konieczne, aby rozum wierzącego zdobył naturalną, prawdziwą i uporządkowaną wiedzę o rzeczywistości stworzonej, o świecie i o człowieku, która jest także przedmiotem Bożego Objawienia; tym bardziej też rozum powinien być w stanie wyrazić tę wiedzę za pośrednictwem pojęć i argumentów. Spekulatywna teologia dogmatyczna zakłada zatem i implikuje określoną filozofię człowieka, świata, a w sposób głębszy bytu, opartą na prawdzie obiektywnej.

**67.** Teologia fundamentalna jako dyscyplina, której zadaniem jest uzasadnienie wiary (por. 1 P 3, 15), powinna starać się usprawiedliwić i wyjaśnić relację między wiarą a refleksją filozoficzną. Już Sobór Watykański I, nawiązując do nauczania Pawłowego (por. Rz 1, 19-20), zwrócił uwagę na fakt, że istnieją prawdy dostępne poznaniu naturalnemu, a zatem filozoficznemu. Poznanie ich stanowi niezbędny warunek przyjęcia Bożego Objawienia. Badając Objawienie i jego wiarygodność, a zarazem odpowiadający mu akt wiary, teologia fundamentalna winna wykazać, jak w świetle poznania uzyskanego dzięki wierze można dostrzec pewne prawdy, do których rozum dochodzi już w drodze samodzielnego poszukiwania. Objawienie nadaje im pełny sens, kierując je ku bogactwu objawionej tajemnicy, w której znajdują one swój ostateczny cel. Jako przykład można tu podać naturalne poznanie Boga, możliwość odróżnienia Bożego Objawienia od innych zjawisk lub uznania jego wiarygodności,

zdolność ludzkiego języka do opisanie w sposób znaczący i prawdziwy także tego, co przekracza wszelkie ludzkie doświadczenie. Wszystkie te prawdy skłaniają umysł do uznania, że rzeczywiście istnieje droga przygotowująca go do wiary, którą może dojść do przyjęcia Objawienia, nie uchybiając w niczym swoim zasadom ani też własnej autonomii<sup>90</sup>.

Podobnie również teologia fundamentalna powinna wykazać wewnętrzną zgodność między wiarą a jej fundamentalną potrzebą wyrażania się za pośrednictwem rozumu zdolnego dać swoje przyzwolenie w sposób całkowicie wolny. Dzięki temu wiara będzie mogła «w pełni ukazać drogę rozumowi szczerze poszukującemu prawdy. Tak więc wiara, dar Boży, choć nie opiera się na rozumie, nie może bynajmniej obyć się bez niego; jednocześnie rozum dostrzega, że musi oprzeć się na wierze, aby odkryć horyzonty, do których o własnych siłach nie mógłby dotrzeć»<sup>91</sup>.

**68.** Teologia moralna jeszcze bardziej może potrzebuje wsparcia filozofii. W Nowym Przymierzu bowiem życie ludzkie jest regulowane przepisami w znacznie mniejszym stopniu niż w Starym. Życie w Duchu Świętym prowadzi wierzących do wolności i odpowiedzialności, które wykraczają poza samo Prawo. Niemniej Ewangelia i pisma apostołskie zawierają zarówno ogólne zasady chrześcijańskiego postępowania, jak i przepisy szczegółowe. Aby stosować je w konkretnych okolicznościach życia osobistego i społecznego, chrześcijanin musi umieć posługiwać się w pełni swoim sumieniem i wykorzystywać swą zdolność rozumowania. Oznacza to, innymi słowy, że teologia moralna musi odwoływać się do właściwie uformowanej filozoficznej wizji natury ludzkiej i społeczeństwa, a także ogólnych zasad rządzących wyborami etycznymi.

**69.** Można by podnieść zastrzeżenie, że we współczesnym kontekście teolog powinien odwoływać się nie tyle do filozofii, co raczej do innych form ludzkiej wiedzy, takich jak historia, a zwłaszcza nauki przyrodnicze, których niezwykle postępy w ostatnim okresie budzą powszechny podziw. Z kolei pod wpływem zwiększonej wrażliwości na więzi między wiarą a kulturą niektórzy utrzymują, że teologia winna częściej sięgać do tradycyjnych form mądrości, a nie do eurocentrycznej filozofii pochodzenia greckiego. Inni natomiast, wychodząc z błędnej koncepcji pluralizmu kultur, zwyczajnie kwestionują uniwersalną wartość dziedzictwa filozoficznego przejętego przez Kościół.

W poglądach tych, obecnych już zresztą w nauczaniu soborowym<sup>92</sup>, zawarta jest pewna część prawdy. Odwołanie się do nauk przyrodniczych może być w wielu przypadkach użyteczne, ponieważ pozwala uzyskać pełniejszą wiedzę o przedmiocie studiów, nie należy jednak zapominać, że niezbędne jest tu pośrednictwo refleksji typowo filozoficznej, krytycznej i zdolnej wznieść się na odpowiedni poziom ogólności. Refleksji tej wymaga zresztą także owocna wymiana między kulturami. Pragnę zwrócić uwagę przede wszystkim na to, że nie wolno zatrzymywać się na pojedynczym, konkretnym przypadku, zaniedbując podstawowe zadanie, jakim jest ukazywanie uniwersalnego charakteru treści wiary. Nie należy ponadto zapominać, że szczególny wkład myśli filozoficznej polega na tym, iż pozwala ona rozpoznać — zarówno w różnych koncepcjach życia, jak i w kulturach — «nie to, co ludzie myślą,



ale jaka jest obiektywna prawda»<sup>93</sup>. Tym, co może być przydatne dla teologii, nie są rozmaite ludzkie poglądy, ale wyłącznie prawda.

**70.** Temat relacji z kulturami zasługuje zresztą na osobne — choć z konieczności nie wyczerpujące — omówienie, a to ze względu na jego implikacje zarówno natury filozoficznej, jak i teologicznej. Doświadczenie spotkania i konfrontacji z kulturami stało się udziałem Kościoła od samego początku głoszenia Ewangelii. Polecenie pozostawione uczniom przez Chrystusa, aby docierali wszędzie, «aż po krańce ziemi» (Dz 1, 8), przekazując prawdę przez Niego objawioną, bardzo prędko pozwoliło chrześcijańskiej wspólnoty przekonać się o powszechności głoszonego orędzia i zetknąć się z przeszkodami, jakie wynikały z różnic kulturowych. Fragment z listu św. Pawła do chrześcijan Efezu pozwala w dużej mierze zrozumieć, w jaki sposób pierwotna wspólnota starała się rozwiązać ten problem. Pisze Apostoł: «Ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa. On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur» (2, 13-14).

W świetle tego tekstu zakres naszej refleksji rozszerza się i ogarnia także przemianę, jaka dokonywała się w poganach po przyjęciu wiary. W obliczu skarbów zbawienia, dokonanego przez Chrystusa, upadają bariery dzielące różne kultury. Obietnica złożona przez Boga w Chrystusie zyskuje teraz wymiar uniwersalny: nie jest już zamknięta w granicach jednego narodu, jego języka i obyczajów, ale zostaje udzielona wszystkim jako dziedzictwo, z którego każdy może swobodnie czerpać. Wszyscy ludzie, wywodzący się z różnych krajów i tradycji, zostają powołani w Chrystusie do udziału w jedności rodziny dzieci Bożych. To Chrystus pozwala dwóm narodom stać się «jednym». Ci, którzy byli «dalecy», stali się «bliscy» dzięki nowej rzeczywistości, ustanowionej przez misterium paschalne. Jezus obala mury podziałów i zaprowadza nie znaną dotąd i doskonałą jedność przez uczestnictwo w Jego tajemnicy. Ta jedność jest tak głęboka, że Kościół może mówić za św. Pawłem: «nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga» (Ef 2, 19).

W tym jakże prostym stwierdzeniu zawarta jest wielka prawda: ze spotkania wiary z różnymi kulturami zrodziła się w praktyce nowa rzeczywistość. Kultury, jeśli są głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze, odznaczają się typową dla człowieka otwartością na wymiar uniwersalny i na transcendencję. Są to zatem różne drogi wiodące do prawdy, niewątpliwie przydatne człowiekowi, jako że ukazują mu wartości, dzięki którym jego życie staje się coraz bardziej ludzkie<sup>94</sup>. Ponadto kultury, jeśli odwołują się do wartości dawnych tradycji, kryją w sobie — choćby w sposób pośredni, co nie znaczy mniej realny — odniesienie do znaków obecności Boga w przyrodzie, co widzieliśmy już wcześniej, mówiąc o pismach mądrościowych i o nauczaniu św. Pawła.

**71.** Pozostając w ścisłym związku z ludźmi i z ich historią, kultury podlegają takiej samej dynamice, jaka występuje w dziejach człowieka. Tak więc można w nich dostrzec przekształcenia i procesy rozwojowe dokonujące się w wyniku kontaktów między ludźmi, którzy przekazują sobie nawzajem różne modele życia. Kultury czerpią pokarm z przekazywania wartości, zaś ich żywotność i przetrwanie zależy od

ich zdolności otwarcia na przyjęcie nowych elementów. Jak wyjaśnić tę dynamikę rozwoju? Każdy człowiek jest włączony w jakąś kulturę, zależy od niej i na nią oddziałuje. Człowiek jest jednocześnie dzieckiem i ojcem kultury, w której żyje. We wszystkie przejawy swego życia wnosi coś, co odróżnia go od reszty stworzenia: nieustanne otwarcie na tajemnicę i nieugaszone pragnienie wiedzy. W konsekwencji każda kultura kryje w sobie i wyraża dążenie do jakiejś pełni. Można zatem powiedzieć, że w samej kulturze zawarta jest możliwość przyjęcia Bożego Objawienia.

Również sposób, w jaki chrześcijanie przeżywają swoją wiarę, jest przeniknięty przez kulturę otaczającego ich środowiska. Z kolei sam sposób przeżywania wiary stanowi również jeden z czynników, które stopniowo kształtują cechy tej kultury. W każdą kulturę chrześcijanie wnoszą niezmienną prawdę Boga, którą On sam objawił w dziejach i w kulturze określonego narodu. W ten sposób w kolejnych stuleciach wciąż na nowo dokonuje się wydarzenie, którego świadkami byli pielgrzymi przebywający w Jerozolimie w dniu Pięćdziesiątnicy. Słuchając apostołów, zapytywali: «Czyż ci wszyscy, którzy przemawiają, nie są Galilejczykami? (...) Jakżeż więc każdy z nas słyszy swój własny język ojczysty? — Partowie i Medowie, i Elamici, i mieszkańcy Mezopotamii, Judei oraz Kapadocji, Pontu i Azji, Frygii oraz Pamfilii, Egiptu i tych części Libii, które leżą blisko Cyreny, i przybysze z Rzymu, Żydzi oraz prozelici, Kreteńczycy i Arabowie — słyszymy ich głoszących w naszych językach wielkie dzieła Boże» (Dz 2, 7-11). Ewangelia głoszona w różnych kulturach domaga się wiary od tych, którzy ją przyjmują, ale nie przeszkadza im zachować własnej tożsamości kulturowej. Nie prowadzi to do żadnych podziałów, ponieważ cechą wyróżniającą społeczność ochrzczonych jest powszechność, która potrafi przyjąć każdą kulturę, wspomagając rozwój tych jej elementów, które pośrednio prowadzą ją do pełnego wyrażenia się w prawdzie.

Wynika stąd, że określona kultura nigdy nie może się stać kryterium oceny, a tym bardziej ostatecznym kryterium prawdy w odniesieniu do Objawienia Bożego. Ewangelia nie przeciwstawia się danej kulturze, to znaczy w spotkaniu z nią nie chce pozbawiać jej właściwych dla niej treści ani narzucać jej obcych, niezgodnych z nią form. Przeciwnie, orędzie głoszone przez chrześcijanina w świecie i w różnorodności kultur stanowi prawdziwą formę wyzwolenia od wszelkiego nieładu wprowadzonego przez grzech, a zarazem powołania do pełni prawdy. To spotkanie niczego kulturom nie odbiera, ale przeciwnie — pobudza je do otwarcia się na nowość ewangelicznej prawdy, aby mogły zaczerpnąć z niej inspirację do dalszego rozwoju.

**72.** Fakt, że misja ewangelizacyjna napotkała najpierw na swej drodze filozofię grecką, nie oznacza bynajmniej, iż należy odrzucić wszelkie kontakty z innymi szkołami myślenia. Dzisiaj, w miarę jak Ewangelia dociera do obszarów kulturowych pozostających do tej pory poza zasięgiem oddziaływania chrześcijaństwa, nowe zadania otwierają się przed inkulturacją. Nasze pokolenie staje wobec podobnych problemów, jakim musiał sprostać Kościół pierwszych wieków.

Myślę tu przede wszystkim o krajach Wschodu, niezwykle bogatych w bardzo dawne tradycje religijne i filozoficzne. Szczególne miejsce wśród nich zajmują Indie. Z wielką duchową energią myśl hinduska poszukuje doświadczenia, które wyzwala

człowieka z ograniczeń czasu i przestrzeni miałyby wartość absolutną. W dynamice tych dążeń do wyzwolenia osadzone są wielkie systemy metafizyczne.

Zadaniem dzisiejszych chrześcijan, zwłaszcza w Indiach, jest wydobycie z tego bogatego dziedzictwa elementów zgodnych z ich wiarą, aby mogły one wzbogacić myśl chrześcijańską. W tym procesie rozeznania, inspirowanego przez soborową Deklarację *Nostra aetate*, winni kierować się określonymi kryteriami. Pierwsze z nich to kryterium uniwersalizmu ludzkiego ducha, którego podstawowe dążenia można odnaleźć w niezmienionej postaci w najbardziej różnorodnych kulturach. Kryterium drugie, wynikające z pierwszego, jest następujące: kiedy Kościół styka się po raz pierwszy z wielkimi kulturami, nie może wyrzec się tego, co zyskał dzięki inkulturacji w myśli grecko-łacińskiej. Odrzucając to dziedzictwo sprzeciwiłby się opatrnościowemu zamysłowi Boga, który wiedzie swój Kościół po drogach czasu i historii. To kryterium zresztą obowiązuje Kościół każdej epoki, także Kościół jutra, który będzie bogatszy o to, co zyska dzięki dzisiejszym kontaktom z kulturami wschodnimi, i z tego dziedzictwa zaczerpnie nowe wskazania, aby nawiązać owocny dialog z kulturami, jakie ludzkość zdoła wytworzyć i rozwinąć w swojej wędrówce ku przyszłości. Po trzecie wreszcie, należy zważać, aby nie mylić słusznej troski o zachowanie specyfiki i oryginalności myśli hinduskiej z poglądem, że dana tradycja kulturowa powinna pozostać zamknięta w swojej odrębności i umacniać się przez opozycję wobec innych tradycji, co byłoby przeciwstawne samej naturze ludzkiego ducha.

Wszystko co powiedzieliśmy o Indiach, dotyczy także dziedzictwa wielkich kultur Chin, Japonii i innych krajów Azji, a także dorobku tradycyjnych kultur Afryki, rozpowszechnianych głównie drogą przekazu ustnego.

**73.** Jak wynika z tych rozważań, pożądaną więź między teologią a filozofią należy rozpatrywać w dwukierunkowym odniesieniu: punktem wyjścia i pierwotnym źródłem dla teologii musi być zawsze słowo Boże objawione w dziejach, a ostatecznym celem nic innego jak zrozumienie tegoż słowa, stopniowo pogłębiane przez kolejne pokolenia. Z drugiej strony, skoro słowo Boże jest Prawdą (por. J 17, 17), to do lepszego zrozumienia go przyczynia się z pewnością ludzkie poszukiwanie prawdy, czyli refleksja filozoficzna, prowadzona zgodnie z właściwymi jej zasadami. Rzecz nie w tym, aby w wywodzie teologicznym posłużyć się po prostu jednym czy drugim pojęciem albo wycinkiem wybranego systemu filozoficznego; istotne jest, aby rozum osoby wierzącej wykorzystywał swoją zdolność do refleksji w poszukiwaniu prawdy, w ramach procesu, który wychodząc od słowa Bożego, zmierza do lepszego zrozumienia tego słowa. Jest przy tym oczywiste, że poruszając się między tymi dwoma biegunami — słowem Bożym i jego coraz lepszym rozumieniem — rozum jest jak gdyby chroniony i w pewnej mierze prowadzony, dzięki czemu może unikać dróg, które wywiodłyby go poza obszar Prawdy objawionej, a ostatecznie poza obszar prawdy w najprostszym sensie tego słowa; co więcej, jest pobudzany do wejścia na ścieżki, których istnienia sam nigdy by się nie domyślił. Dzięki takiej relacji ze słowem Bożym, które jest punktem wyjścia i celem, filozofia zostaje wzbogacona, ponieważ rozum odkrywa nowe i nieoczekiwane horyzonty.

**74.** Potwierdzeniem owocności tego rodzaju więzi jest osobiste doświadczenie wielkich chrześcijańskich teologów, którzy wyróżnili się także jako wybitni filozofowie, pozostawili bowiem pisma spekulatywne tak wielkiej wartości, że wolno ich porównywać do mistrzów filozofii starożytnej. Dotyczy to zarówno Ojców Kościoła, wśród których trzeba wymienić przynajmniej imiona św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Augustyna, jak i Doktorów średniowiecznych, zwłaszcza wspaniałej triady św. Anzelm, św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu. Przejawem owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym są też śmiałe poszukiwania podjęte przez myślicieli bliższych nam w czasie, spośród których chciałbym wymienić takie postaci, jak John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson i Edyta Stein w świecie zachodnim, a w kręgu kultury wschodniej uczonych formatu Władimira S. Sołowjowa, Pawła A. Florenskiego, Piotra J. Czaadajewa, Władimira N. Łosskiego. Oczywiście, powołując się na tych autorów, obok których można by wymienić jeszcze innych, nie zamierzam bynajmniej wyrazić aprobaty dla całokształtu ich poglądów, ale jedynie wskazać ich jako znamienne przykłady pewnego typu refleksji filozoficznej, która wiele zyskała dzięki konfrontacji z prawdami wiary. Jedno jest pewne: zapoznanie się z drogą duchowego rozwoju tych myślicieli przyczyni się do postępu w poszukiwaniu prawdy i pozwoli lepiej wykorzystać osiągnięte rezultaty w służbie człowiekowi. Wypada sobie życzyć, aby ta wielka tradycja filozoficzno-teologiczna znalazła dzisiaj i w przyszłości kontynuatorów i badaczy dla dobra Kościoła i ludzkości.

### **Różne typy refleksji filozoficznej**

**75.** Zarysowana wyżej historia związków między wiarą a filozofią ukazuje, że można mówić o różnych typach refleksji filozoficznej z punktu widzenia jej odniesień do wiary chrześcijańskiej. Pierwsza z nich to filozofia całkowicie niezależna od Objawienia ewangelicznego: odmiana ta zaistniała historycznie w epokach poprzedzających narodzenie Odkupiciela, później zaś występowała także w regionach, dokąd Ewangelia jeszcze nie dotarła. W takiej sytuacji filozofia ujawnia słuszną ambicję, by być przedsięwzięciem autonomicznym, to znaczy kierującym się własnymi prawami, opierając się wyłącznie na zdolnościach rozumu. To dążenie należy popierać i umacniać, choć ze świadomością, że wrodzona słabość ludzkiego rozumu narzuca mu poważne ograniczenia. Refleksja filozoficzna bowiem, jako poszukiwanie prawdy w sferze przyrodzonej, jest zawsze przynajmniej pośrednio otwarta na rzeczywistość nadprzyrodzoną.

Co więcej, także wówczas gdy sama teologia sięga po pojęcia i argumenty filozoficzne, należy zachować postulat właściwie rozumianej autonomiczności myślenia. Rozumowanie przeprowadzone zgodnie ze ścisłymi kryteriami racjonalnymi jest bowiem gwarancją osiągnięcia wyników, które są powszechnie prawdziwe. Także tutaj sprawdza się zasada, że łaska nie niszczy natury, ale ją doskonali: przyzwolenie wiary, ogarniające rozum i wolę, nie niszczy, ale doskonali zdolność samodzielnego myślenia każdego człowieka wierzącego, który przyjmuje prawdy objawione.

Czymś wyraźnie różnym od tego słusznego postulatu jest teoria tak zwanej filozofii «samowystarczalnej», wyznawana przez licznych filozofów nowożytnych. Nie głosi ona słusznej autonomii refleksji filozoficznej, ale domaga się raczej uznania

samowystarczalności myślenia, co jest w oczywisty sposób nieuzasadnione: odrzucenie bogactwa prawdy płynącego z Bożego Objawienia oznacza bowiem zamknięcie sobie dostępu do głębszego poznania prawdy, ze szkodą dla samej filozofii.

**76.** Innym typem refleksji filozoficznej jest ta, którą wielu określa mianem filozofii chrześcijańskiej. Określenie to jest samo w sobie uzasadnione, nie należy go jednak błędnie rozumieć: nie powinno ono sugerować, jakoby istniała jakaś oficjalna filozofia Kościoła, gdyż wiara jako taka nie jest filozofią. Ma ono raczej oznaczać chrześcijańską refleksję filozoficzną, spekulację filozoficzną powstałą w żywotnym związku z wiarą. Nie określa zatem wyłącznie filozofii wypracowanej przez filozofów chrześcijańskich, którzy w swoich poszukiwaniach nie chcieli zaprzeczać wierze. Mówiąc o filozofii chrześcijańskiej mamy na myśli wszystkie ważne kierunki myśli filozoficznej, które nie powstałyby bez bezpośredniego lub pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej.

Tak więc w filozofii chrześcijańskiej można dostrzec dwa aspekty: aspekt subiektywny, który polega na oczyszczeniu rozumu przez wiarę. Jako cnota teologalna wiara uwalnia rozum od zadufania — typowej pokusy, której łatwo ulegają filozofowie. Piętnowali ją już św. Paweł i Ojcowie Kościoła, a w czasach nam bliższych filozofowie tacy jak Pascal czy Kierkegaard. Dzięki pokorze filozof zdobywa się na odwagę podjęcia także pewnych problemów, które trudno byłoby mu rozstrzygnąć, gdyby nie uwzględnił wiedzy uzyskanej dzięki Objawieniu. Przykładem może tu być zagadnienie zła i cierpienia, osobowa tożsamość Boga, pytanie o sens życia, a bardziej bezpośrednio — radykalne pytanie metafizyczne: «dlaczego coś istnieje?».

Istnieje też aspekt obiektywny, dotyczący treści filozofii: Objawienie ukazuje wyraźnie pewne prawdy, których rozum być może nigdy by nie odkrył, gdyby był zdany na własne siły, choć nie są one niedostępne dla jego naturalnego poznania. Należą do tej dziedziny takie zagadnienia, jak pojęcie Boga Stwórcy osobowego i wolnego, które odegrało tak znaczną rolę w rozwoju myśli filozoficznej, a zwłaszcza filozofii bytu. W tej sferze mieści się także rzeczywistość grzechu, tak jak jawi się ona w świetle wiary, która pomaga poprawnie ująć w kategoriach filozoficznych problem zła. Także koncepcja osoby jako istoty duchowej jest szczególnie oryginalnym wkładem wiary: chrześcijańskie orędzie godności, równości i wolności ludzi bez wątpienia wywarło wpływ na nowożytną refleksję filozoficzną. W czasach nam bliższych można wskazać na odkrycie doniosłości, jaką posiada także dla filozofów wydarzenie historyczne, które stanowi centrum chrześcijańskiego Objawienia. Nieprzypadkowo stało się ono kluczowym pojęciem filozofii historii, która stanowi nowy rozdział w ludzkich poszukiwaniach prawdy.

Obiektywnym elementem filozofii chrześcijańskiej jest też konieczność badania racjonalności pewnych prawd zawartych w Piśmie Świętym, takich jak możliwość nadprzyrodzonego powołania człowieka czy sam grzech pierworodny. Takie przedsięwzięcia skłaniają rozum do uznania, że istnieje prawda i rzeczywistość racjonalna daleko poza ciasnymi granicami, w których on sam byłby skłonny się zamknąć. Tego rodzaju problematyka rozszerza w istocie dziedzinę racjonalnej refleksji.

Rozważając te zagadnienia, filozofowie nie stali się teologami, nie dążyli bowiem do zrozumienia i wyjaśnienia prawd wiary w świetle Objawienia. Kontynuowali pracę w swojej własnej dziedzinie, stosując własne, czysto racjonalne metody, ale zarazem poszerzając obszar swych poszukiwań o nowe dziedziny prawdy. Można powiedzieć, że bez tego pobudzającego wpływu słowa Bożego nie powstałaby znaczna część filozofii nowożytnej i współczesnej. Fakt ten zachowuje całe swoje znaczenie nawet w obliczu smutnej konstatacji, że wielu myślicieli ostatnich stuleci odeszło od chrześcijańskiej ortodoksji.

**77.** Z innym ważnym typem refleksji filozoficznej mamy do czynienia wówczas, gdy sama teologia odwołuje się do filozofii. W rzeczywistości teologia zawsze potrzebowała i nadal potrzebuje pomocy filozofii. Skoro teologia jest dziełem rozumu krytycznego, prowadzonym w świetle wiary, to podstawą i nieodzownym warunkiem wszelkich jej poszukiwań jest istnienie rozumu odpowiednio wykształconego i uformowanego w sferze pojęć i argumentów. Ponadto teologia potrzebuje filozofii, aby prowadzić z nią dialog w celu sprawdzenia, czy jej twierdzenia są zrozumiałe i uniwersalnie prawdziwe. Nieprzypadkowo Ojcowie Kościoła i teolodzy średniowieczni przyjmowali filozofie niechrześcijańskie, aby im powierzyć tę funkcję wyjaśniającą. Ten fakt historyczny podkreśla znaczenie autonomiczności, jaką zachowuje także ten trzeci typ refleksji filozoficznej, zarazem jednak wskazuje na niezbędne i głębokie przekształcenia, jakie musi ona przejść.

W tym właśnie wymiarze niezbędnego i szlachetnego współdziałania filozofia była nazywana już w epoce patrystycznej *ancilla theologiae*. Określenie to nie miało oznaczać, że filozofia podporządkowuje się bezwolnie teologii ani że odgrywa wobec niej rolę wyłącznie funkcjonalną. Rozumiano je raczej w takim sensie, w jakim Arystoteles nazywał nauki doświadczalne «służkami filozofii pierwszej». Dzisiaj trudno byłoby stosować to określenie ze względu na wspomniane wyżej zasady autonomii, ale w ciągu dziejów posługiwano się nim, aby wskazać na potrzebę więzi między dwiema dziedzinami nauki i na niemożliwość ich rozdzielania.

Jeżeli teolog nie chce posługiwać się filozofią, powstaje niebezpieczeństwo, że będzie uprawiał filozofię nieświadomie i zamknie się w strukturach myślowych mało przydatnych do zrozumienia wiary. Gdyby natomiast filozof odrzucił wszelką więź z teologią, poczułby się zobowiązany do przywłaszczenia sobie treści wiary chrześcijańskiej, jak to uczynili niektórzy filozofowie nowożytni. W jednym i w drugim przypadku powstałoby niebezpieczeństwo zniszczenia podstaw autonomii, którą każda nauka słusznie pragnie zachować.

Rozpatrywana tutaj odmiana filozofii, ze względu na jej wpływ na rozumienie Objawienia, w sposób bardziej bezpośredni podporządkowana jest wraz z teologią autorytetowi Magisterium i stanowi przedmiot jego rozeznania, jak to już wyjaśniałem poprzednio. Prawdy wiary stawiają bowiem określone wymagania, które filozofia musi respektować, gdy nawiązuje relację z teologią.

**78.** W świetle tych rozważań łatwo jest zrozumieć, dlaczego Magisterium wielokrotnie chwaliło zalety myśli św. Tomasza i ukazywało go jako przewodnika i wzór dla teologów. Nie chciało w ten sposób zajmować stanowiska w kwestiach ściśle

filozoficznych ani też nakazywać przyjęcia określonych poglądów. Zamiarem Magisterium było — i nadal jest — ukazanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru dla wszystkich poszukujących prawdy. W jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl, jako że potrafił on bronić radykalnie nowych treści przyniesionych przez Objawienie, nie łamiąc nigdy zasad, jakimi kieruje się rozum.

**79.** Rozwijając nauczanie zawarte we wcześniejszych wypowiedziach Magisterium Kościoła, zamierzam w ostatniej części tej Encykliki wskazać pewne wymogi, jakie teologia — a przede wszystkim słowo Boże — stawia dzisiaj myśli filozoficznej i współczesnym filozofiom. Jak już podkreślałem, filozof musi kierować się własnymi regułami i opierać na własnych zasadach; jednakże prawda może być tylko jedna. Treści Objawienia nigdy nie mogą umniejszać odkryć rozumu i jego słusznej autonomii; rozum jednak ze swej strony nie powinien nigdy utracić zdolności do refleksji nad samym sobą i do stawiania pytań, świadom, że nie może przypisać sobie statusu absolutnego i wyłącznego. Prawda objawiona, ukazując tajemnicę bytu w pełnym świetle, które promieniuje z samej Istoty dającej byt, rozjaśni drogę refleksji filozoficznej. Chrześcijańskie Objawienie staje się zatem prawdziwym łącznikiem i przestrzenią spotkania między myślą filozoficzną a teologiczną w ich wzajemnych odniesieniach. Tak więc należy sobie życzyć, aby teologowie i filozofowie poszli za jedynym autorytetem prawdy w celu wypracowania filozofii współbrzmiącej ze słowem Bożym. Ta filozofia stanie się terenem spotkania między kulturami a wiarą chrześcijańską, podstawą do porozumienia między wierzącymi i niewierzącymi. Będzie pomocna, ponieważ wierzący przekonają się bliżej, że wiara zyskuje na głębi i autentyczności, jeżeli idzie w parze z refleksją i nie rezygnuje z niej. Potwierdzenie tego przekonania znajdujemy także w nauce Ojców: «Sama wiara nie jest niczym innym jak przyzwoleniem myśli. (...) Każdy kto wierzy, myśli — wierząc myśli i myśląc wierzy. (...) Wiara, jeśli nie jest myśleniem, nie istnieje»<sup>95</sup>. A w innym miejscu: «Jeśli usuwamy przyzwolenie rozumu, usuwamy wiarę, ponieważ bez przyzwolenia rozumu nie można wierzyć»<sup>96</sup>.

## **ROZDZIAŁ VII**

### **POTRZEBY I ZADANIA CHWILI OBECNEJ**

#### **Niezbywalne wymogi słowa Bożego**

**80.** W Piśmie Świętym znaleźć można cały zespół elementów, dostępnych bezpośrednio lub pośrednio, które pozwalają zbudować wizję człowieka i świata o znacznej wartości filozoficznej. Chrześcijanie stopniowo uświadomili sobie, jakie bogactwo kryje się na tych świętych stronicach. Ukazują one, że rzeczywistość, którą postrzegamy, nie jest absolutem: nie jest niestworzona i nie zrodziła się sama. Tylko Bóg jest Absolutem. Ze stronic Biblii wyłania się ponadto wizja człowieka jako imago Dei, która zawiera konkretne wskazania dotyczące jego istoty i wolności oraz nieśmiertelności jego ducha. Skoro świat stworzony nie jest samowystarczalny, to

wszelkie złudne poczucie autonomii, ignorujące zasadniczą zależność każdego stworzenia — w tym także człowieka — od Boga, prowadzi do dramatów, które udaremniają rozumne poszukiwanie harmonii i sensu ludzkiego istnienia.

Także problem zła moralnego — najtragiczniejszej formy zła — zostaje podjęty w Biblii, która mówi nam, że jego źródła nie można znaleźć w jakiejś niedoskonałości związanej z materią, ale że jest ono raną zadaną przez człowieka wyrażającego w sposób nieuporządkowany swoją wolność. Słowo Boże stawia wreszcie pytanie o sens istnienia i udziela na nie odpowiedzi, kierując człowieka ku Jezusowi Chrystusowi, Wcielonemu Słowu Bożemu, które w pełni urzeczywistnia ludzką egzystencję. Lektura świętego tekstu pozwoliłaby dostrzec inne jeszcze aspekty, jednakże na pierwszy plan wysuwa się odrzucenie wszelkich form relatywizmu, materializmu i panteizmu.

Fundamentem tej «filozofii» zawartej w Biblii jest przekonanie, że życie ludzkie i świat mają sens i zmierzają ku pełni, która urzeczywistnia się w Chrystusie Jezusie. Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga. Tajemnica ta stawia najtrudniejsze wyzwania przed filozofią, każe bowiem rozumowi przyswoić sobie logikę zdolną obalić mury, w których on sam mógłby się uwięzić. Tylko tutaj jednak sens istnienia osiąga swój szczyt. Zrozumiała staje się bowiem najgłębsza istota Boga i człowieka: w tajemnicy Wcielonego Słowa zostaje zachowana natura Boska i natura ludzka oraz autonomia każdej z nich, a zarazem ujawnia się relacja miłości, która jednoczy je ze sobą, oraz jedyna w swoim rodzaju więź, która unikając wymieszania natur ujmuje je we wzajemnym odniesieniu<sup>97</sup>.

**81.** Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest «kryzys sensu». Powstało tak wiele perspektyw poznawczych, często o charakterze naukowym, z których można patrzeć na życie i świat, że mamy w rzeczywistości do czynienia z coraz powszechniejszym zjawiskiem fragmentaryzacji wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu. Co więcej — i jest to zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne — w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens. Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu.

W konsekwencji duch ludzki zostaje często opanowany przez jakąś bliżej nie określoną formę myślenia, wiodącą go do jeszcze większego zamknięcia się w sobie, w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji. Filozofia, która nie stawiałaby pytania o sens istnienia, byłaby narażona na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest sprowadzenie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych oraz utrata wszelkiego autentycznego zamiłowania do poszukiwania prawdy.



Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, filozofia musi przede wszystkim odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia. Ten podstawowy wymóg jest w istocie bardzo potrzebnym bodźcem dla filozofii, gdyż każe jej przystosować się do własnej natury. Idąc tą drogą, filozofia stanie się bowiem nie tylko decydującym autorytetem krytycznym, który wskazuje różnym dyscyplinom wiedzy, jakie są ich podstawy i ograniczenia, ale także ostateczną instancją jednoczącą ludzką wiedzę i działanie przez to, że pod jej wpływem zmierzają one do jednego najwyższego celu i sensu. Ten wymiar mądrościowy jest dzisiaj tym bardziej nieodzowny, że ogromny wzrost technicznego potencjału ludzkości każe jej na nowo i z całą ostrością uświadomić sobie najwyższe wartości. Jeśli te środki techniczne nie będą podporządkowane jakiemuś celowi, który wychodzi poza logikę czystego utilitaryzmu, rychło mogą ujawnić swój charakter antyludzki, a nawet przekształcić się w potencjalne narzędzia zniszczenia rodzaju ludzkiego<sup>98</sup>.

Słowo Boże objawia ostateczny cel człowieka i nadaje całościowy sens jego działaniu w świecie. Właśnie dlatego wzywa filozofię, by starała się znaleźć naturalny fundament tegoż sensu, którym jest religijność wpisana w naturę każdego człowieka. Filozofia, która podważałaby możliwość istnienia ostatecznego i całościowego sensu, byłaby nie tylko nieprzydatna, ale wręcz błędna.

**82.** Tej roli mądrościowej nie mogłaby ponadto odgrywać filozofia, która sama nie byłaby autentyczną i prawdziwą wiedzą, to znaczy taką, która interesuje się nie tylko szczegółowymi i relatywnymi aspektami rzeczywistości — funkcjonalnymi, formalnymi lub praktycznymi — ale także jej prawdą całkowitą i ostateczną, to znaczy samym bytem przedmiotu poznania. Dochodzimy tu zatem do drugiego postulatu: należy wykazać, że człowiek jest zdolny dojść do poznania prawdy; chodzi przy tym o poznanie, które dociera do prawdy obiektywnej poprzez *adaequatio rei et intellectus*, o której mówią Doktorzy Scholastyki<sup>99</sup>. Ten wymóg, właściwy dla wiary, został jednoznacznie potwierdzony przez Sobór Watykański II: «Umysł bowiem nie jest zacieśniony do samych zjawisk, lecz może z prawdziwą pewnością ująć rzeczywistość poznawalną, mimo że w następstwie grzechu jest częściowo przyciemniony i osłabiony»<sup>100</sup>.

Filozofia o charakterze zdecydowanie fenomenalistycznym czy relatywistycznym nie byłaby w stanie dopomóc w poznawaniu bogactw zawartych w słowie Bożym. Pismo Święte bowiem zakłada zawsze, że człowiek, choć splamił się nieuczciwością i kłamstwem, jest w stanie pojąć czystą i prostą prawdę. W świętych księgach, a zwłaszcza w Nowym Testamencie znaleźć można teksty i stwierdzenia dotyczące kwestii w ścisłym sensie ontologicznych. Natchnieni autorzy pragnęli bowiem zawrzeć w nich twierdzenia prawdziwe, to znaczy takie, które wyrażają obiektywną rzeczywistość. Nie można utrzymywać, że tradycja katolicka popełniła błąd, interpretując niektóre teksty św. Jana i św. Pawła jako twierdzenia dotyczące samego bytu Chrystusa. Teologia, gdy próbuje zrozumieć i wyjaśnić te stwierdzenia, potrzebuje zatem pomocy jakiejś filozofii, która nie zaprzecza, że możliwe jest poznanie obiektywnie prawdziwe, nawet jeśli zawsze można je nadal doskonalić. Wszystko, co tu powiedzieliśmy, dotyczy także osądów sumienia, co do których Pismo Święte zakłada, że mogą być obiektywnie prawdziwe<sup>101</sup>.

**83.** Z dwóch powyższych wymogów wynika trzeci: potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego. Wymóg ten wpisany jest zarówno w poznanie o charakterze mądrościowym, jak i analitycznym; w szczególności zaś jest to wymóg typowy dla poznania dobra moralnego, którego ostatecznym fundamentem jest najwyższe Dobro, sam Bóg. Nie chcę tutaj mówić o metafizyce jako o konkretnej szkole lub określonym nurcie powstałym w przeszłości. Pragnę jedynie stwierdzić, że rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego co faktyczne i empiryczne; chcę też wystąpić w obronie ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego w sposób prawdziwy i pewny, choć niedoskonały i analogiczny. W tym sensie nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii, jako że to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową. Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną.

Wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu. Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od fenomenu do fundamentu. Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzną człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem. A zatem refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w zrozumieniu Objawienia.

Słowo Boże nieustannie odwołuje się do tego, co wykracza poza granice doświadczenia, a nawet ludzkiej myśli; ale ta «tajemnica» nie mogłaby zostać objawiona ani teologia nie mogłaby uczynić jej w pewien sposób zrozumiałą<sup>102</sup>, gdyby ludzkie poznanie było ograniczone wyłącznie do świata doświadczeń zmysłowych. Dlatego metafizyka odgrywa szczególnie ważną rolę w poszukiwaniach teologicznych. Teologia pozbawiona wymiaru metafizycznego nie potrafiłaby wyjść poza analizę doświadczenia religijnego, a intellectus fidei nie mógłby z jej pomocą poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej wartości prawdy objawionej.

Kładę tak wielki nacisk na element metafizyczny, gdyż jestem przekonany, że tylko tą drogą można przezwyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie.

**84.** Potrzeba autorytetu metafizyki staje się jeszcze bardziej oczywista, jeśli weźmiemy pod uwagę współczesny rozwój nauk hermeneutycznych i różnych form analizy językowej. Rezultaty tych poszukiwań mogą być bardzo przydatne dla rozumienia wiary, ujawniają bowiem strukturę naszego myślenia i mowy oraz sens zawarty w języku. Jednakże niektórzy przedstawiciele tych nauk skłonni są

ograniczać swoje poszukiwania jedynie do pytania, w jaki sposób człowiek rozumie i wyraża rzeczywistość, nie próbują natomiast ustalić, czy rozum jest w stanie odkryć jej istotę. Czyż nie należy dostrzec w tej postawie jeszcze jednego przejawu współczesnego kryzysu zaufania do zdolności rozumu? Kiedy zaś pod wpływem apriorycznych założeń nauki stwierdzenia te próbują przesłonić treści wiary lub podważyć ich uniwersalną prawdziwość, nie tylko okazują lekceważenie rozumowi, ale same uznają własną bezradność. Wiara bowiem zakłada jednoznacznie, że ludzki język potrafi wyrazić w sposób uniwersalny — choć w kategoriach analogicznych, ale przez to nie mniej doniosłych — rzeczywistość Boską i transcendentną<sup>103</sup>. Gdyby tak nie było, słowo Boże — które jest przecież słowem Boga wyrażonym w ludzkim języku — nie mogłoby przekazać żadnej wiedzy o Bogu. Próby zrozumienia tego słowa nie mogą bez końca odsyłać nas od interpretacji do interpretacji, nie pozwalając nam dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia; w przeciwnym razie nie byłoby możliwe Boże Objawienie, a jedynie wyrażanie ludzkich przekonań dotyczących Boga oraz Jego zamysłów wobec nas.

**85.** Zdaję sobie sprawę, że te wymogi, stawiane filozofii przez słowo Boże, mogą się wydawać trudne dla wielu osób, które bezpośrednio zaangażowane są w prace badawcze w dziedzinie filozofii współczesnej. Właśnie dlatego pragnę wyrazić tutaj głębokie przekonanie — opierając się na tym, czego nauczali konsekwentnie papieże ostatnich pokoleń i co potwierdził także Sobór Watykański II — że człowiek jest w stanie wypracować sobie jednolitą i organiczną koncepcję poznania. Jest to jedno z zadań, jakie myśl chrześcijańska będzie musiała podejmować w nadchodzącym trzecim tysiącleciu ery chrześcijańskiej. Wycinkowość wiedzy wiąże się z częściową wizją prawdy i prowadzi do fragmentaryzacji sensu, a przez to uniemożliwia współczesnemu człowiekowi osiągnięcie wewnętrznej jedności. Czyż Kościół mógłby pozostać na to obojętny? Sama Ewangelia nakłada na jego Pasterzy zadanie szerzenia wizji mądrościowej i dlatego nie mogą oni uchylić się od tego obowiązku.

Jestem przekonany, że filozofowie próbujący dziś podjąć zadania, jakie słowo Boże stawia przed ludzką myślą, powinni oprzeć swoją refleksję na powyższych postulatach i nawiązywać konsekwentnie do wielkiej tradycji zainicjowanej przez starożytnych, kontynuowanej przez Ojców Kościoła oraz mistrzów scholastyki i obejmującej także fundamentalne zdobycze myśli nowożytnej i współczesnej. Filozof, który będzie umiał czerpać z tej tradycji i znajdować w niej inspirację, z pewnością okaże się wierny wymogom autonomii myśli filozoficznej.

Dlatego też jest szczególnie ważne w obecnej sytuacji, aby niektórzy filozofowie stali się promotorami ponownego odkrycia decydującej roli tradycji w kształtowaniu poprawnej formy poznania. Nawiązywanie do tradycji nie jest bowiem tylko wspomnianiem przeszłości; raczej wyraża ono uznanie wartości dziedzictwa kulturowego, należącego do wszystkich ludzi. Można by wręcz powiedzieć, że to my należymy do tradycji i nie mamy prawa samowolnie nią rozporządzać. Właśnie to zakorzenienie w tradycji pozwala nam dziś sformułować myśl oryginalną, nową i otwierającą perspektywy na przyszłość. Zasada więzi z tradycją w jeszcze większym stopniu dotyczy teologii. Nie tylko dlatego, że jej pierwotnym źródłem jest żywa Tradycja Kościoła<sup>104</sup>, ale także dlatego, że ten właśnie fakt każe jej na nowo przyswoić sobie zarówno głęboką tradycję teologiczną, która odegrała tak doniosłą

rolę w poprzednich epokach, jak i nieprzemijającą tradycję tej filozofii, która dzięki swej rzeczywistej mądrości zdołała przekroczyć granice przestrzeni i czasu.

**86.** Nacisk kładziony na potrzebę zachowania ścisłej ciągłości między współczesną refleksją filozoficzną a myślą wypracowaną przez tradycję chrześcijańską ma zażegnać niebezpieczeństwo, jakie kryje się w niektórych nurtach myślowych, dzisiaj szczególnie rozpowszechnionych. Uważam, że warto je omówić choćby pokrótce, aby zwrócić uwagę na zawarte w nich błędy i wynikające stąd zagrożenia dla filozofii.

Pierwszy z tych nurtów określany jest mianem eklektyzmu, który to termin oznacza postawę kogoś, kto w swoich poszukiwaniach, w nauczaniu i w argumentacji, także w sferze teologii, ma zwyczaj posługiwać się izolowanymi ideami zaczerpniętymi z różnych filozofii, nie bacząc ani na ich spójność i systematyczne powiązanie, ani na ich kontekst historyczny. W ten sposób pozbawia się możliwości odróżnienia części prawdy zawartej w danej myśli od tego, co może w niej być błędne lub chybione. Pewną skrajną postacią eklektyzmu można dostrzec także w retorycznym nadużywaniu terminów filozoficznych, do jakiego uciekają się czasem niektórzy teolodzy. Tego rodzaju praktyka nie pomaga w poszukiwaniu prawdy i nie kształtuje nawyku myślenia — zarówno teologicznego, jak i filozoficznego — opartego na poważnej i naukowej argumentacji. Systematyczne i głębokie studium doktryn filozoficznych, właściwego im języka oraz kontekstu, w jakim powstały, pomaga uniknąć zagrożeń eklektyzmu i pozwala poprawnie je wykorzystać w argumentacji teologicznej.

**87.** Eklektyzm jest błędem metodologicznym, ale może także zawierać w sobie ukryte tezy historyzmu. Aby zrozumieć poprawnie jakąś doktrynę powstałą w przeszłości, trzeba ją osadzić we właściwym kontekście historycznym i kulturowym. Natomiast zasadniczą cechą historyzmu jest to, że uznaje on wybraną filozofię za prawdziwą, jeśli odpowiada ona wymogom danej epoki i spełnia wyznaczone jej zadanie historyczne. Podważa się w ten sposób — przynajmniej pośrednio — trwałą wartość prawdy. To co jest prawdziwe w jednej epoce — twierdzi historysta — może nie być prawdziwe w innej. W konsekwencji historia myśli staje się dla niego jedynie zbiorem zabytków, z którego może czerpać przykłady dawnych poglądów, dzisiaj już w znacznej mierze przestarzałych i pozbawionych wszelkiego znaczenia dla teraźniejszości. W rzeczywistości należy przyjąć, że nawet jeśli sama formuła jest w pewien sposób związana z określoną epoką i kulturą, zawsze można dostrzec i rozpoznać prawdę lub błąd w niej zawarte, niezależnie od dystansu czasowego i przestrzennego.

W refleksji teologicznej historyzm przejawia się zwykle w postaci swego rodzaju «modernizmu». Pod wpływem słusznej skądinąd troski o aktualność refleksji teologicznej i jej przystępność dla współczesnego człowieka, teolodzy skłonni są posługiwać się wyłącznie najnowszymi formułami zaczerpniętymi z żargonu filozoficznego, nie zachowując wobec nich odpowiednio krytycznej postawy, jaką w świetle tradycji należałoby przyjąć. Ta forma modernizmu mylnie utożsamia aktualność z prawdą i dlatego nie jest w stanie spełnić wymogów prawdy, jakim powinna sprostać teologia.

**88.** Kolejnym niebezpieczeństwem, jakie należy rozważyć, jest scjentyzm. Ta koncepcja filozoficzna nie uznaje wartości innych form poznania niż formy właściwe dla nauk ścisłych, spychając do sfery wytworów wyobraźni zarówno poznanie religijne i teologiczne, jak i wiedzę z dziedziny etyki i estetyki. W przeszłości tę samą ideę głosił pozytywizm i neopozytywizm, według których twierdzenia o charakterze metafizycznym są pozbawione sensu. Krytyka epistemologiczna wykazała bezpodstawność tego poglądu, teraz jednak odrodził się on w nowej postaci scjentyzmu. Sprowadza on wartości do poziomu zwykłych wytworów uczucia i odsuwa na bok pojęcie bytu, pozostawiając miejsce tylko i wyłącznie dla tego, co należy do sfery faktów. W tym ujęciu nauka, korzystając z postępu techniki, przygotowuje się do zdominowania wszystkich aspektów ludzkiego życia. Niezaprzeczalne osiągnięcia nauki i współczesnej techniki przyczyniły się do rozpowszechnienia mentalności scjentyistycznej. Jej oddziaływanie wydaje się niczym nie ograniczone, gdy widzimy, jak przeniknęła ona do wielu różnych kultur, wywołując w nich radykalne przemiany.

Trzeba niestety stwierdzić, że scjentyzm zalicza wszystko, co dotyczy pytania o sens życia, do sfery irracjonalnej lub do domeny wyobraźni. Trudno też pogodzić się ze stosunkiem tego nurtu myślowego do innych wielkich zagadnień filozofii, które albo całkowicie ignoruje, albo też poddaje analizie opartej na powierzchownych analogiach, pozbawionych racjonalnych podstaw. Prowadzi to do zubożenia ludzkiej refleksji przez usunięcie z jej zasięgu owych fundamentalnych pytań, które animal rationale od początku swego życia na ziemi nieustannie sobie zadawał. Uporawszy się w ten sposób z krytyką opartą na wartościowaniu etycznym, mentalność scjentyistyczna zdołała wpoić wielu ludziom pogląd, iż wszystko to, co technicznie wykonalne, staje się tym samym także dopuszczalne moralnie.

**89.** Źródłem nie mniejszych zagrożeń jest pragmatyzm — sposób myślenia tych, którzy dokonując wyborów nie widzą potrzeby odwołania się do refleksji teoretycznej ani do ocen opartych na zasadach etycznych. Ten nurt myślowy ma doniosłe konsekwencje praktyczne. W szczególności doprowadził do ukształtowania się pewnej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienie do zasad o charakterze aksjologicznym, a więc niezmiennych: o dopuszczalności lub niedopuszczalności określonego postępowania decyduje tu głosowanie większości parlamentarnej<sup>105</sup>. Konsekwencje takiego założenia są oczywiste: najważniejsze wybory moralne człowieka zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne. Więcej — nawet sama antropologia jest w dużej mierze uwarunkowana przez jednowymiarową wizję człowieka, w której nie mieszczą się ani wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci.

**90.** Poglądy omówione do tej pory prowadzą z kolei do koncepcji ogólniejszej, wyznaczającej dziś — jak się zdaje — wspólny horyzont wielu filozofii, które straciły wrażliwość na zagadnienia bytu. Mam na myśli wizję nihilistyczną, która jest jednocześnie odrzuceniem wszelkich fundamentów i negacją wszelkiej prawdy obiektywnej. Nihilizm nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień

bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. W ten sposób stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga, aby stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpacz osamotnienia. Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną<sup>106</sup>.

**91.** Komentując wymienione wyżej nurty myślowe, nie próbowałem przedstawić pełnego obrazu obecnej sytuacji filozofii: trudno zresztą byłoby ująć ją w ramy jakiejś jednolitej wizji. Muszę podkreślić, że w rzeczywistości w wielu dziedzinach zasoby wiedzy i mądrości znacznie się wzbogaciły. Wystarczy tu wymienić logikę, filozofię języka, epistemologię, filozofię przyrody, antropologię, pogłębioną analizę poznania poprzez uczucia, egzystencjalne ujęcie zagadnienia wolności. Z drugiej strony, szeroka akceptacja zasady immanencji, stanowiącej centralny element roszczeń racjonalistycznych, wzbudziła już w ubiegłym stuleciu falę reakcji, które doprowadziły do radykalnego podważenia postulatów uważanych za nienaruszalne. Powstały w ten sposób nurty irracjonalistyczne, natomiast analiza krytyczna wykazała daremność dążeń do absolutnego samouzasadnienia rozumu.

Nasza epoka została określona przez niektórych myślicieli mianem «epoki postmodernizmu». Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany. Pierwotnie posługiwano się tym określeniem w odniesieniu do zjawisk natury estetycznej, społecznej czy technologicznej. Później znalazło ono zastosowanie w sferze filozofii, zachowując jednak pewną dwuznaczność, zarówno dlatego że ocena tego co «postmodernistyczne» jest czasem pozytywna, a czasem negatywna, jak i dlatego że nie istnieje powszechnie przyjęte rozwiązanie trudnego problemu granic między kolejnymi epokami historycznymi. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary.

Nihilizm ten znajduje swego rodzaju potwierdzenie w straszliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło naszą epokę. W obliczu tragizmu tego doświadczenia załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności; w konsekwencji jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpacz.

Pozostaje jednak prawdą, że nadal istnieje pewnego rodzaju mentalność pozytywistyczna, która nie wyzbyła się złudzenia, iż dzięki zdobyczom nauki i techniki człowiek może niczym demiurg zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem.

## Aktualne zadania teologii

**92.** W różnych epokach dziejów teologia — jako rozumowe ujęcie Objawienia — stawała zawsze przed zadaniem recepcji dorobku różnych kultur, a następnie przyswojenia im treści wiary przy pomocy pojęć odpowiadających tym kulturom. Także dzisiaj ma do spełnienia dwojaką misję. Z jednej strony musi bowiem realizować zadanie, jakie w swoim czasie powierzył jej Sobór Watykański II, to znaczy odnowić swą metodologię, aby móc skuteczniej służyć ewangelizacji. Trudno nie przytoczyć w tym kontekście słów, które papież Jan XXIII wypowiedział otwierając obrady Soboru: «Zgodnie z gorącym pragnieniem wszystkich, którzy szczerze miłują wiarę chrześcijańską, katolicką i apostolską, nauka ta musi być szerzej poznawana i głębiej rozumiana, a ludzkim umysłom należy zapewnić pełniejsze wykształcenie i formację w tej dziedzinie; konieczne jest, aby ta pewna i niezmienna doktryna, której należy okazywać wierność i szacunek, była pogłębiana oraz przedstawiana w sposób odpowiadający wymogom naszych czasów»<sup>107</sup>.

Z drugiej strony teologia musi kierować wzrok ku prawdzie ostatecznej, przekazanej jej przez Objawienie, nie zatrzymując się na etapach pośrednich. Teolog winien pamiętać, że w jego pracy wyraża się «dynamika wpisana w samą wiarę» oraz że właściwym przedmiotem jego poszukiwań jest «Prawda, Bóg żywy i Jego zamysł zbawienia objawiony w Jezusie Chrystusie»<sup>108</sup>. Zadanie to, choć dotyczy w pierwszej kolejności teologii, stanowi zarazem wyzwanie dla filozofii. Ogrom problemów, jakie dziś przed nimi stoją, każe im bowiem współpracować, choć przy zachowaniu odrębnych metodologii, aby prawda mogła zostać na nowo poznana i wyrażona. Prawda, którą jest Chrystus, domaga się, by ją przyjąć jako uniwersalny autorytet, który stanowi oparcie zarówno dla teologii, jak i dla filozofii, dostarcza im bodźców i pozwala wzrastać (por. Ef 4, 15).

Wiara w możliwość poznania prawdy mającej wartość uniwersalną nie jest bynajmniej źródłem nietolerancji; przeciwnie, stanowi nieodzowny warunek szczerego i autentycznego dialogu między ludźmi. Tylko spełniając ten warunek mogą oni przewyciężyć podziały i razem dążyć do poznania całej prawdy, przemierzając drogi, które zna tylko Duch zmartwychwstałego Chrystusa<sup>109</sup>. Obecnie pragnę zatem ukazać, jakie konkretne formy przyjmuje dziś ten postulat jedności z punktu widzenia aktualnych zadań teologii.

**93.** Zasadniczym celem teologii jest zrozumienie Objawienia i treści wiary. Prawdziwym centrum refleksji teologicznej winna być zatem kontemplacja samej tajemnicy Boga w Trójcy Jedynego. Dostęp do niej otwiera refleksja nad tajemnicą Wcielenia Syna Bożego, a więc nad tym, że stał się On człowiekiem i w konsekwencji przyjął mękę i śmierć, a następnie chwalebnie zmartwychwstał, wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Ojca, skąd zesłał Ducha Prawdy, aby ustanowił Kościół i napełniał go życiem. Pierwszoplanowym zadaniem teologii staje się w tym kontekście zrozumienie kenozy Boga, która jest naprawdę wielką tajemnicą dla ludzkiego rozumu, gdyż nie potrafi on pojąć, że cierpienie i śmierć mogą wyrażać miłość, która składa siebie w darze niczego nie żądając w zamian. W tej perspektywie fundamentalną i pilną potrzebą staje się wnikliwa analiza tekstów: przede wszystkim tekstów biblijnych, a z kolei tych, w których wyraża się żywa Tradycja Kościoła. W

związku z tym wyłaniają się dziś pewne problemy, częściowo tylko nowe, których poprawnego rozwiązania nie można będzie znaleźć bez udziału filozofii.

**94.** Pierwsze problematyczne zagadnienie dotyczy relacji między znaczeniem a prawdą. Jak każdy inny tekst, także źródła interpretowane przez teologa przenoszą przede wszystkim pewien sens, który należy odkryć i ukazać. Otóż sens ten przybiera tu postać prawdy o Bogu, przez Boga samego ukazanej za pośrednictwem świętego tekstu. Tak więc język ludzki staje się ucieleśnieniem języka Boga, który objawia swoją prawdę «zniżając się» przedziwnie do naszego poziomu, zgodnie z logiką Wcielenia<sup>110</sup>. Jest zatem konieczne, aby teolog interpretujący źródła Objawienia postawił sobie pytanie, jaką głęboką i nieskażoną prawdę pragną mu przekazać teksty, niezależnie od ograniczeń narzuconych im przez język.

Prawda tekstów biblijnych, zwłaszcza Ewangelii, z pewnością nie polega wyłącznie na tym, że opowiadają one o zwykłych wydarzeniach historycznych lub opisują fakty neutralne, jak chciałby historycystyczny pozytywizm<sup>111</sup>. Teksty te, przeciwnie, mówią o faktach, których prawdziwość nie wynika jedynie z ich historyczności, ale zawiera się w znaczeniu, jakie mają one w historii zbawienia i dla niej. Prawda ta zostaje w pełni wyjaśniona przez Kościół, który w ciągu wieków nieustannie odczytuje te teksty, zachowując nienaruszony ich pierwotny sens. Istnieje zatem pilna potrzeba, aby także z punktu widzenia filozofii postawić pytanie o relację zachodzącą między faktem a jego znaczeniem — relację, która nadaje specyficzny sens historii.

**95.** Słowo Boże nie jest skierowane do jednego tylko narodu lub do jednej tylko epoki. Również orzeczenia dogmatyczne, choć czasem można w nich dostrzec wpływy kultury danej epoki, w jakiej zostały sformułowane, wyrażają prawdę trwałą i ostateczną. Nasuwa się tu oczywiście pytanie, w jaki sposób można pogodzić absolutny i uniwersalny charakter prawdy z faktem, że ujmujące ją formuły są w sposób nieunikniony uzależnione od czynników historycznych i kulturowych. Jak powiedziałem już wcześniej, tezy historyzmu są nie do utrzymania. Natomiast dzięki zastosowaniu hermeneutyki otwartej na wymiar metafizyczny można ukazać, w jaki sposób dokonuje się przejście od historycznych i zewnętrznych okoliczności, w których powstały dane teksty, do prawdy w nich wyrażonej, która wykracza poza te uwarunkowania.

Swoim ograniczonym i historycznie ukształtowanym językiem człowiek potrafi wyrazić prawdy, które przekraczają ramy zjawiska językowego. Prawda bowiem nigdy nie może być zamknięta w granicach czasu i kultury; daje się poznać w historii, ale przerasta samą historię.

**96.** To rozumowanie pozwala dostrzec rozwiązanie jeszcze jednego problemu, a mianowicie kwestii trwałej wartości pojęć stosowanych w definicjach soborowych. Już mój Czcigodny Poprzednik Pius XII podjął to zagadnienie w Encyklice *Humani generis*<sup>112</sup>.

Refleksja nad tym zagadnieniem nie jest łatwa, zmusza bowiem do wnikliwej analizy znaczeń, jakie poszczególne słowa zyskują w różnych kulturach i epokach. Niemniej



historia myśli ukazuje, że pewne podstawowe pojęcia zachowują uniwersalną wartość poznawczą w różnych kulturach i na kolejnych etapach ich ewolucji, a tym samym pozostają prawdziwe sformułowania, które je wyrażają<sup>113</sup>. Gdyby tak nie było, filozofia i różne dyscypliny naukowe nie mogłyby się wzajemnie porozumiewać, nie mogłyby też zostać przyswojone przez kultury inne od tych, w których się zrodziły i rozwinęły. Tak więc problem hermeneutyczny istnieje, ale jest rozwiązywalny. Z drugiej strony, mimo realistycznego rozumienia wielu pojęć ich treść często okazuje się niewyraźna. Refleksja filozoficzna mogłaby stać się bardzo pomocna w tej dziedzinie. Jest zatem pożądane, aby jednym z jej szczególnie ważnych zadań stało się głębsze poznanie relacji między językiem pojęciowym a prawdą oraz wskazanie odpowiednich dróg wiodących do jej poprawnego zrozumienia.

**97.** Choć ważną misją teologii jest interpretacja źródeł, jej kolejnym, a przy tym trudniejszym i bardziej wymagającym zadaniem jest zrozumienie prawdy objawionej, czyli wypracowanie intellectus fidei. Jak już wspomniałem, intellectus fidei wymaga wsparcia ze strony filozofii bytu, która pozwoli przede wszystkim teologii dogmatycznej spełniać we właściwy sposób jej funkcje. Dogmatyczny pragmatyzm z początków obecnego stulecia, wedle którego prawdy wiary nie są niczym innym, jak tylko zasadami postępowania, został już zdyskwalifikowany i odrzucony<sup>114</sup>; mimo to nadal istnieje pokusa rozumienia tych prawd w sposób wyłącznie funkcjonalny. Oznaczałoby to jednak przyjęcie nieodpowiedniego schematu, zbyt ciasnego i pozbawionego niezbędnej zawartości treściowej. Na przykład chrystologia przyjmująca wyłącznie perspektywę «oddolną» — jak się dzisiaj mówi — albo eklezjologia wzorowana wyłącznie na modelu społeczeństw cywilnych z trudnością zdołałyby uniknąć niebezpieczeństwa takiego redukcjonizmu.

Jeżeli intellectus fidei ma ogarnąć całe bogactwo tradycji teologicznej, musi się odwoływać do filozofii bytu. Filozofia ta winna być w stanie sformułować na nowo problem bytu zgodnie z wymogami i z dorobkiem całej tradycji filozoficznej, także nowszej, unikając jałowego powielania przestarzałych schematów. Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych. Czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie aż do Tego, który wszystko obdarza spełnieniem<sup>115</sup>. W teologii, która bierze początek z Objawienia jako nowego źródła poznania, przyjęcie tej perspektywy jest uzasadnione ze względu na ścisłą więź między wiarą a racjonalnością metafizyczną.

**98.** Podobny wywód można przeprowadzić również w odniesieniu do teologii moralnej. Powrót do filozofii jest konieczny także w sferze rozumienia prawd wiary, które dotyczą postępowania wierzących. W obliczu współczesnych wyzwań społecznych, ekonomicznych, politycznych i naukowych sumienie człowieka traci orientację. W Encyklice Veritatis splendor stwierdziłem, że wiele problemów występujących we współczesnym świecie związanych jest z «kryzysem wokół zagadnienia prawdy. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia: nie jest już ono postrzegane w swojej rzeczywistości pierwotnej, czyli jako

akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny. Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych»<sup>116</sup>.

W całej Encyklice podkreśliłem wyraźnie podstawową rolę prawdy w dziedzinie moralności. W kontekście większości najpilniejszych problemów etycznych prawda ta musi się stać przedmiotem wnikliwej refleksji podjętej przez teologię moralną, która będzie w stanie wyraźnie ukazać jej korzenie tkwiące w słowie Bożym. Aby wypełnić tę misję, teologia moralna winna posłużyć się etyką filozoficzną, która odwołuje się do prawdy o dobru, a więc nie jest ani subiektywistyczna, ani utylitarystyczna. Taki typ etyki implikuje i zakłada określoną antropologię filozoficzną i metafizykę dobra. Opierając się na tej jednolitej wizji, która jest w sposób oczywisty związana z chrześcijańską świętością oraz z praktyką cnót ludzkich i nadprzyrodzonych, teologia moralna będzie umiała lepiej i skuteczniej podejmować różne problemy należące do jej kompetencji, takie jak pokój, sprawiedliwość społeczna, rodzina, obrona życia i środowiska naturalnego.

**99.** Refleksja teologiczna w Kościele ma służyć przede wszystkim głoszeniu wiary i katechezie<sup>117</sup>. Głoszenie, czyli kerygmat wzywa do nawrócenia, ukazując prawdę Chrystusa, którą wieńczy Jego Misterium paschalne: tylko w Chrystusie bowiem możliwe jest poznanie pełni prawdy, która zbawia (por. Dz 4, 12; 1 Tm 2, 4-6).

W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego tak istotne znaczenie ma związek filozofii nie tylko z teologią, lecz także z katechezą: ta ostatnia ma bowiem implikacje filozoficzne, które należy głębiej poznać w świetle wiary. Nauczanie zawarte w katechezie ma formacyjny wpływ na człowieka. Katecheza, która jest także formą przekazu językowego, winna przedstawiać całą i nienaruszoną doktrynę Kościoła<sup>118</sup>, ukazując jej więź z życiem wierzących<sup>119</sup>. W ten sposób urzeczywistnia się szczególnie jedność nauczania i życia, której nie sposób osiągnąć inaczej. W katechezie bowiem przedmiotem przekazu nie jest pewien zespół prawd pojęciowych, ale tajemnica żywego Boga<sup>120</sup>.

Refleksja filozoficzna może się bardzo przyczynić do wyjaśnienia związku między prawdą a życiem, między wydarzeniem a prawdą doktrynalną, zwłaszcza zaś relacji między transcendentną prawdą a językiem zrozumiałym dla człowieka<sup>121</sup>. Wzajemna więź, jaka powstaje między dyscyplinami teologicznymi a poglądami wypracowanymi przez różne nurty filozoficzne, może zatem okazać się naprawdę przydatna w dążeniu do przekazania wiary i do jej głębszego zrozumienia.

## ZAKOŃCZENIE

**100.** Po upływie ponad stu lat od ogłoszenia Encykliki Leona XIII Aeterni Patris, do której wielokrotnie odwoływałem się na tych stronicach, uznałem, że należy podjąć na nowo i w sposób bardziej systematyczny rozważania na temat relacji między wiarą a filozofią. Rola myśli filozoficznej w rozwoju kultur oraz w kształtowaniu zachowań indywidualnych i społecznych jest oczywista. Myśl ta wywiera silny wpływ, nie zawsze bezpośrednio odczuwany, także na teologię i na jej różne dyscypliny. Dlatego wydawało mi się słuszne i konieczne podkreślenie wartości filozofii z punktu widzenia rozumienia wiary, a także wskazanie ograniczeń, na jakie napotyka, gdy zapomina o prawdach Objawienia lub je odrzuca. Kościół bowiem zachowuje niewzruszone przekonanie, że wiara i rozum «mogą okazywać sobie wzajemną pomoc»<sup>122</sup>, odgrywając wobec siebie rolę zarówno czynnika krytycznego i oczyszczającego, jak i bodźca skłaniającego do dalszych poszukiwań i głębszej refleksji.

**101.** Gdy przyglądamy się dziejom ludzkiej myśli, zwłaszcza na Zachodzie, łatwo możemy dostrzec w niej bogactwo służące postępowi ludzkości, jakie zrodziło się ze spotkania filozofii z teologią i z wzajemnej wymiany ich dorobku. Teologia, otrzymawszy w darze otwartość i oryginalność, dzięki którym może istnieć jako nauka wiary, z pewnością nakłoniła rozum, by pozostał otwarty na radykalną nowość, jaką zawiera w sobie Boże Objawienie. Przyniosło to niewątpliwą korzyść filozofii, gdyż dzięki temu mogła ona otworzyć nowe horyzonty, odsłaniające przed nią kolejne zagadnienia, które rozum ma coraz głębiej poznawać.

Właśnie w świetle tego stwierdzenia uważam za swój obowiązek podkreślić — podobnie jak przypominałem o potrzebie odzyskania przez teologię właściwej relacji z filozofią — że również filozofia powinna dla dobra i dla postępu ludzkiej myśli odbudować swą więź z teologią. Znajdzie w niej nie przemyślenia jednego człowieka, które nawet gdy są głębokie i bogate, pozostają osadzone w ograniczonej perspektywie, typowej dla myślenia jednostki, ale bogactwo refleksji wspólnotowej. Naturalnym bowiem oparciem dla teologii poszukującej prawdy jest jej eklezjalność<sup>123</sup> oraz tradycja Ludu Bożego z całym jego bogactwem i wielorakością wiedzy i kultur połączonych jednością wiary.

**102.** Podkreślając w ten sposób znaczenie myśli filozoficznej i jej prawdziwe wymiary, Kościół ma na uwadze dwa cele jednocześnie — obronę godności człowieka i głoszenie ewangelicznego orędzia. Najpilniejszym warunkiem realizacji tych zadań jest dziś doprowadzenie ludzi do odkrycia własnej zdolności poznania prawdy<sup>124</sup> oraz tęsknoty za najgłębszym i ostatecznym sensem istnienia. W perspektywie tych głębokich dążeń, wpisanych przez Boga w ludzką naturę, jaśniejsze staje się też ludzkie i zarazem humanizujące znaczenie słowa Bożego. Dzięki pośrednictwu filozofii, która stała się też prawdziwą mądrością, człowiek współczesny będzie się mógł przekonać, że tym bardziej jest człowiekiem, im bardziej otwiera się na Chrystusa zawierając Ewangelię.

**103.** Filozofia jest też niejako zwierciadłem kultury narodów. Filozofia, która pod wpływem wymogów teologicznych rozwija się, zachowując współbrzmienie z wiarą, stanowi część owej «ewangelizacji kultury», którą Paweł VI wskazał jako jeden z zasadniczych celów ewangelizacji<sup>125</sup>. Przypominając nieustannie o pilnej potrzebie nowej ewangelizacji, zwracam się zarazem do filozofów, aby starali się coraz głębiej poznawać obszary prawdy, dobra i piękna, które otwiera przed nami słowo Boże. To zadanie staje się jeszcze pilniejsze, gdy bierzemy pod uwagę wyzwania, jakie zdaje się nieść ze sobą nowe tysiąclecie: są one skierowane w szczególny sposób do regionów i kultur o dawnej tradycji chrześcijańskiej. Także tę świadomość trzeba uznać za ważny i oryginalny wkład w dzieło nowej ewangelizacji.

**104.** Myśl filozoficzna jest często jedynym terenem porozumienia i dialogu z tymi, którzy nie wyznają naszej wiary. Przemiany dokonujące się współcześnie w filozofii wymagają uważnego i kompetentnego udziału wierzących filozofów, umiejących dostrzec oczekiwania związane z obecnym momentem dziejowym, nowe zainteresowania i zespoły problemów. Chrześcijański filozof, który buduje swoją argumentację w świetle rozumu i zgodnie z jego regułami, choć zarazem kieruje się też wyższym zrozumieniem, czerpanym ze słowa Bożego, może dokonać refleksji dostępnej i sensownej także dla tych, którzy nie dostrzegają jeszcze pełnej prawdy zawartej w Bożym Objawieniu. Ten teren porozumienia i dialogu jest dziś szczególnie potrzebny dlatego, że najpilniejsze problemy ludzkości — wystarczy przytoczyć problem ekologiczny czy problem pokoju i współistnienia ras i kultur — mogą zostać rozwiązane dzięki lojalnej i uczciwej współpracy chrześcijan z wyznawcami innych religii oraz z tymi, którzy choć nie wyznają żadnej religii, szczerze pragną odnowy ludzkości. Stwierdził to już Sobór Watykański II: «Powodowani pragnieniem takiego dialogu, ożywionego jedynie umiłowaniem prawdy, z zachowaniem oczywiście stosownej roztropności, nie wykluczamy z niego nikogo, ani tych, którzy rozwijając wspaniałe przymioty umysłu ludzkiego, nie uznają jeszcze jego Twórcy, ani tych, którzy przeciwstawiają się Kościołowi i prześladują go w różny sposób»<sup>126</sup>. Filozofia, w której jaśnieje choćby tylko część prawdy Chrystusa — jedynej ostatecznej odpowiedzi na problemy człowieka<sup>127</sup>, stanie się mocnym oparciem dla prawdziwej i zarazem powszechnej etyki, której potrzebuje dzisiaj ludzkość.

**105.** Na zakończenie tej Encykliki zamierzam zwrócić się z ostatnim wezwaniem przede wszystkim do teologów, aby poświęcili szczególną uwagę filozoficznym implikacjom słowa Bożego i podjęli refleksję, która w pełni ukaże wartość teoretyczną i praktyczną wiedzy teologicznej. Pragnę im podziękować za ich posługę w Kościele. Głęboka więź między mądrością teologiczną a wiedzą filozoficzną to jeden z najbardziej oryginalnych elementów dziedzictwa, którym posługuje się chrześcijańska tradycja zgłębiając prawdę objawioną. Dlatego zachęcam ich, by na nowo odkryli i jak najpełniej ukazali metafizyczny wymiar prawdy, a w ten sposób nawiązali krytyczny i rzetelny dialog ze wszystkimi nurtami współczesnej myśli filozoficznej i całej filozoficznej tradycji, zarówno z tymi, które pozostają w zgodzie ze słowem Bożym, jak i z tymi, które są z nim sprzeczne. Niech pamiętają zawsze o zaleceniu wielkiego mistrza myśli i duchowości, św. Bonawentury, który we wstępie do swego *Itinerarium mentis in Deum* wzywał czytelnika do uświadomienia sobie, że «nie wystarczy mu lektura, której nie towarzyszy skrucha, poznanie bez pobożności, poszukiwanie bez porywów zachwyty, roztropność, która nie pozwala cieszyć się

niczym do końca, działanie oderwane od religijności, wiedza oddzielona od miłości, inteligencja pozbawiona pokory, nauka, której nie wspomaga łaska Boża, i refleksja nie oparta na wiedzy natchnionej przez Boga»<sup>128</sup>.

Zwracam się z wezwaniem także do odpowiedzialnych za formację kapłanów, zarówno akademicką, jak duszpasterską, aby troszczyli się zwłaszcza o przygotowanie filozoficzne tych, którzy będą głosili Ewangelię współczesnemu człowiekowi, a nade wszystko tych, którzy mają się poświęcić studium i nauczaniu teologii. Niech starają się wykonywać swoją pracę w świetle zaleceń Soboru Watykańskiego II<sup>129</sup> i późniejszych rozporządzeń, które wskazują na niezwykle pilne zadanie, spoczywające na nas wszystkich: mamy wносить nasz wkład w dzieło autentycznego i głębokiego przekazu prawd wiary. Nie należy zapominać o poważnym obowiązku odpowiedniego przygotowania zespołu wykładowców mających nauczać filozofii w seminariach i na fakultetach kościelnych<sup>130</sup>. Jest konieczne, aby to nauczanie opierało się na właściwym przygotowaniu naukowym, przedstawiało w sposób systematyczny wielkie dziedzictwo chrześcijańskiej tradycji, a zarazem uwzględniało w należytej mierze aktualne potrzeby Kościoła i świata.

**106.** Apeluje także do filozofów i do wykładowców filozofii, aby idąc śladem zawsze aktualnej tradycji filozoficznej, mieli odwagę przywrócić myśli filozoficznej wymiary autentycznej mądrości i prawdy, także metafizycznej. Niech otworzą się na wymagania, jakie stawia im słowo Boże, i starają się odpowiadać na nie swoim rozumowaniem i argumentacją. Niech dążą zawsze ku prawdzie i będą wrażliwi na dobro w niej zawarte. Dzięki temu będą umieli zbudować autentyczną etykę, której ludzkość tak pilnie potrzebuje, zwłaszcza w obecnym czasie. Kościół z uwagą i życzliwością śledzi ich poszukiwania; niech zatem będą przekonani, że potrafi uszanować słuszną autonomię ich nauki. Pragnę skierować szczególne słowa zachęty do ludzi wierzących, pracujących na polu filozofii, aby rozjaśniali różne dziedziny ludzkiej działalności światłem rozumu, który staje się pewniejszy i bardziej przenikliwy dzięki oparciu, jakie znajduje w wierze.

Na koniec pragnę zwrócić się także do naukowców, których poszukiwania są dla nas źródłem coraz większej wiedzy o wszechświecie jako całości, o niewiarygodnym bogactwie jego różnorodnych składników, ożywionych i nieożywionych, oraz o ich złożonych strukturach atomowych i molekularnych. Na tej drodze osiągnęli oni — zwłaszcza w obecnym stuleciu — wyniki, które nie przestają nas zdumiewać. Kieruję słowa podziwu i zachęty do tych śmiałych pionierów nauki, którym ludzkość w tak wielkiej mierze zawdzięcza swój obecny rozwój, ale mam zarazem obowiązek wezwać ich, aby kontynuowali swoje wysiłki nie tracąc nigdy z oczu horyzontu mądrościowego, w którym do zdobyczy naukowych i technicznych dołączają się także wartości filozoficzne i etyczne, będące charakterystycznym i nieodzownym wyrazem tożsamości osoby ludzkiej. Przedstawiciele nauk przyrodniczych są w pełni świadomi tego, że «poszukiwanie prawdy, nawet wówczas, gdy dotyczy ograniczonej rzeczywistości świata czy człowieka, nigdy się nie kończy, zawsze odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, ku pytaniom otwierającym dostęp do Tajemnicy»<sup>131</sup>.

**107.** Wszystkich proszę, aby starali się dostrzec wewnątrz człowieka, którego Chrystus zbawił przez tajemnicę swojej miłości, oraz głębię jego nieustannego poszukiwania prawdy i sensu. Różne systemy filozoficzne wpołyły mu złudne przekonanie, że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i na własnych siłach. Wielkość człowieka nigdy nie urzeczywistni się w ten sposób. Stanie się to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek postanowi zakorzenić się w prawdzie, budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie prawdy będzie mógł w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz swoje powołanie do miłowania i poznania Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie samego siebie.

**108.** Na koniec zwracam się myślą ku Tej, którą Kościół wzywa w modlitwie jako Stolicę Mądrości. Samo Jej życie jest niczym przypowieść, zdolna rzucić światło na rozważania, które tutaj przeprowadziłem. Można bowiem dostrzec głębokie podobieństwo między powołaniem Błogosławionej Dziewicy a powołaniem autentycznej filozofii. Podobnie jak Maryja Panna została wezwana do ofiarowania całego swojego człowieczeństwa i kobiecości, aby Słowo Boże mogło przyjąć ciało i stać się jednym z nas, tak też filozofia ma się przyczyniać swą refleksją racjonalną i krytyczną do tego, by teologia jako rozumienie wiary była owocna i skuteczna. I podobnie jak Maryja, wyrażając przyzwolenie na zamysł zwiastowany Jej przez Gabriela, nie straciła bynajmniej swego prawdziwego człowieczeństwa i wolności, tak też myśl filozoficzna, przyjmując wyzwanie, jakie rzuca jej prawda Ewangelii, nic nie traci ze swej autonomii, gdyż dzięki temu wszelkie jej poszukiwania zostają skierowane ku najwznioślejszym celom. Dobrze rozumieli tę prawdę świętobliwi mnisi chrześcijańskiej starożytności, gdy nazywali Maryję «podporą rozumienia wiary»<sup>132</sup>. Widzieli w Niej wierny wizerunek prawdziwej filozofii i byli przekonani, że należy philosophari in Maria.

Niech Stolica Mądrości będzie bezpiecznym portem dla tych, którzy uczynili swoje życie poszukiwaniem mądrości. Oby dążenie do mądrości, ostatecznego i właściwego celu każdej prawdziwej wiedzy, nie napotykało już żadnych przeszkód dzięki wstawiennictwu Tej, która rodząc Prawdę i zachowując ją w swoim sercu, na zawsze obdarzyła nią całą ludzkość.

*W Rzymie, u Św. Piotra, dnia 14 września 1998, w święto Podwyższenia Krzyża Świętego, w dwudziestym roku mego Pontyfikatu.*

## **Przypisy:**

1. Pisałem już o tym w mojej pierwszej Encyklice Redemptor hominis: "staliśmy się uczestnikami owego posłannictwa Chrystusa-Proroka, poprzez które spełniamy wraz z Nim posługę Bożej prawdy w Kościele. Odpowiedzialność za prawdę Bożą oznacza równocześnie jej umiłowanie i dążność do takiego zrozumienia, które nam samym, a

także i drugim tę prawdę może przybliżyć w całej jej zbawczej mocy, w jej wspaniałości, w całej głębi i prostocie zarazem". N. 19: AAS 71 (1979), 306.

2. Por. Sobór Wat. II, Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 16.

3. Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium*, 25.

4. N. 4: AAS 85 (1993), 1136.

5. Sobór Wat. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2.

6. Por. Konst. dogm. o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdz. III: DS 3008.

7. Tamże, rozdz. IV: DS 3015; cyt. również w: Sobór Wat. II, Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 59.

8. Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2.

9. List apost. *Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994), 10: AAS 87 (1995), 11.

10. N. 4.

11. N. 8.

12. N. 22.

13. Por. Sobór Wat. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 4.

14. Tamże, 5.

15. Sobór Wat. I, na który powołuje się przytoczone wyżej zdanie, uczy, że posłuszeństwo wierze wymaga zaangażowania umysłu i woli: "Ponieważ człowiek całkowicie jest zależny od Boga jako Stwórcy i Pana swego, a rozum stworzony zupełnie podlega niestworzonej prawdzie, przeto jesteśmy zobowiązani Bogu objawiającemu się okazać przez wiarę zupełne posłuszeństwo umysłu i woli" (Konst. dogm. o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdz. III: DS 3008).

16. Sekwencja z uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa.

17. *Pensées*, 789 (wyd. L. Brunschvicg); wyd polskie: *Myśli*, 638, Instytut Wydawniczy "Pax" 1977, s. 283, tłum. Tadeusz Żeleński (Boy).

18. Sobór Wat. II, Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22.

19. Por. Sobór Wat. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2.

20. Proemio i nn. 1. 15: PL 158, 223-224. 226. 235.
21. De vera religione, XXXIX, 72: CCL 32, 234.
22. "Ut te semper desiderando quaerent et inveniendo quiescerent": Missale Romanum.
23. Arystoteles, Metafysica, I, 1.
24. Confessiones, X, 23, 33: CCL 27, 173.
25. N. 34: AAS 85 (1993), 1161.
26. Por. Jan Paweł II, List apost. Salvifici doloris (11 lutego 1984), 9: AAS 76 (1984), 209-210.
27. Por. Sobór Wat. II, Dekl. o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 2.
28. Jest to rozumowanie, którym zajmuję się od dawna i o którym mówiłem przy różnych okazjach. "Kimże jest człowiek i jakież jest jego znaczenie? Cóż jest jego dobrem i cóż złem jego?" (Syr 18, 8). (...) Pytania te znajdują się w sercu każdego człowieka, czego dowodzi najlepiej fakt, że geniusz poetycki każdej epoki i każdego narodu, będący niejako prorocstwem ludzkości, nieustannie stawia 'poważne pytanie', sprawiające, że człowiek jest rzeczywiście człowiekiem. Wyrażają one nagłą potrzebę odnalezienia sensu istnienia, w każdym jego momencie, na jego istotnych i decydujących etapach, jak również w chwilach jak najbardziej zwyczajnych. Pytania te świadczą o głębokiej rozumności istnienia ludzkiego, albowiem pobudzają rozum i wolę człowieka do poszukiwania w wolności rozwiązania, które mogłoby nadać życiu pełny sens. I dlatego stanowią one najwyższy wyraz natury człowieka, a co za tym idzie, odpowiedź na nie jest miarą głębi jego zaangażowania we własne istnienie. Wtedy zwłaszcza, kiedy 'przyczyna rzeczy' poddawana jest całościowym badaniom, poszukującym ostatecznej i wyczerpującej odpowiedzi, rozum ludzki dosięga swego szczytu i otwiera się przed religią. Religijność bowiem stanowi najwznioślejszy wyraz osoby ludzkiej, gdyż jest szczytem jego rozumnej natury. Wypływa ona z głębokiego dążenia człowieka do prawdy i stanowi podstawę swobodnego i osobistego poszukiwania Boskości": audiencja generalna 19 października 1983, 1-2: "L'Osservatore Romano", wyd. polskie, n. 10 (1983), s. 23-24.
29. "[Galileusz] wyraźnie oświadczył, że dwie prawdy, tj. wiara i nauka, nie mogą nigdy pozostawać z sobą w sprzeczności. 'Pismo Święte i przyroda pochodzą od Słowa Bożego. Pierwsze jako podyktowane przez Ducha Świętego, druga zaś jako wierna wykonawczyni nakazów Bożych' - pisał w swym liście do ojca Benedetto Castellego w dniu 21 grudnia 1613 r. A Sobór Watykański II nie naucza inaczej, ale posługuje się podobnymi słowami, kiedy mówi: 'badanie metodyczne we wszelkich badaniach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je (...) z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga' (*Gaudium et*



spes, 36). Galileusz odczuwał w swoich naukowych badaniach obecność Boga, który go pobudzał, uprzedzał i wspomagał w jego intuicjach, działając w głębi jego umysłu". Jan Paweł II, przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 10 listopada 1979: *Insegnamenti*, II, 2 (1979), 1111-1112.

30. Por. Sobór Wat. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 4.

31. Orygenes, *Contra Celsum*, 3, 55: SC 136, 130.

32. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 8, 1: PG 6, 492.

33. *Stromati*, I, 18, 90, 1: SC 30, 115.

34. Por. tamże, I, 16, 80, 5: SC 30, 108.

35. Por. tamże, I, 5, 28, 1: SC 30, 65.

36. Tamże, VI, 7, 55, 1-2: PG 9, 277.

37. Tamże, I, 20, 100, 1: SC 30, 124.

38. Św. Augustyn, *Confessiones*, VI, 5, 7: CCL 27, 77-78.

39. Por. tamże, VII, 9, 13-14: CCL 27, 101-102.

40. *De praescriptione hereticorum*, VII, 9: SC 46, 98. "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?"

41. Por. Kongr. do Spraw Wychowania Katolickiego, Instr. o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej (10 listopada 1989), 25: AAS 82 (1990), 617-618.

42. Św. Anzelm, *Proslogion*, 1: PL 158, 226.

43. Tenże, *Monologion*, 64: PL 158, 210.

44. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, I, VII.

45. Por. *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: "cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat".

46. Por. Jan Paweł II, przemówienie do uczestników IX Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego (29 września 1990): *Insegnamenti*, XIII, 2 (1990), 770-771.

47. List apost. *Lumen Ecclesiae* (20 listopada 1974), 8: AAS 66 (1974), 680.

48. Por. I, 1, 6: "Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur".

49. Tamże, II-II, 45, 1 ad 2; por. także II-II, 45, 2.

50. Tamże, I-II, 109, 1 ad 1, podejmuje znane wyrażenie Ambrozjasty, In prima Cor 12, 3: PL 17, 258.
51. Leon XIII, Enc. Aeterni Patris (4 sierpnia 1879): ASS 11 (1878-1879), 109.
52. Paweł VI, List apost. Lumen Ecclesiae (20 listopada 1974), 8: AAS 66 (1974), 683.
53. Enc. Redemptor hominis (4 marca 1979), 15: AAS 71 (1979), 286.
54. Por. Pius XII, Enc. Humani generis (12 sierpnia 1950): AAS 42 (1950), 566.
55. Por. Sobór Wat. I, Konst. dogm. pierwsza o Kościele Chrystusowym Pastor Aeternus: DS 3070; Sobór Wat. II, Konst. dogm. o Kościele Lumen gentium, 25 c.
56. Por. Synod Konstantynopolitański: DS 403.
57. Por. Synod w Toledo I: DS 205; Synod w Bradze I: DS 459-460; Sykstus V, Bulla Coeli et terrae Creator (5 stycznia 1586): Bullarium Romanum 44, Romae 1747, 176-179; Urban VIII, Inscrutabilis iudiciorum (1 kwietnia 1631): Bullarium Romanum 61, Romae 1758, 268-270.
58. Por. Sobór w Vienne, Dekr. Fidei catholicae: DS 902; Sobór Laterański V, Bulla Apostolici regiminis: DS 1440.
59. Por. Theses a Ludovico Eugenio Bautain iussu sui Episcopi subscriptae (8 września 1840): DS 2751-2756; Theses a Ludovico Eugenio Bautain ex mandato S. Cong. Episcoporum et Religiosorum subscriptae (26 kwietnia 1844): DS 2765-2769.
60. Por. Św. Kongr. Indeksu, Dekr. Theses contra traditionalismum Augustini Bonnetty (11 czerwca 1855): DS 2811-2814.
61. Por. Pius IX, Breve Eximiam tuam (15 czerwca 1857): DS 2828-2831; Breve Gravissimas inter (11 grudnia 1862): DS 2850-2861.
62. Por. Św. Kongr. Św. Oficjum, Dekr. Errores ontologistarum (18 września 1861): DS 2841-2847.
63. Por. Sobór Wat. I, Konst. dogm. o wierze katolickiej Dei Filius, rozdz. II: DS 3004; i kan. 2, 1: DS 3026.
64. Tamże, rozdz. IV: DS 3015, cytowane w: Sobór Wat. II, Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes, 59.
65. Sobór Wat. I, Konst. dogm. o wierze katolickiej Dei Filius, rozdz. IV: DS 3017.
66. Por. Enc. Pascendi dominici gregis (8 września 1907): ASS 40 (1907), 596-597.

67. Por. Pius XI, Enc. Divini Redemptoris (19 marca 1937): AAS 29 (1937), 65-106.
68. Enc. Humani generis (12 sierpnia 1950): AAS 42 (1950), 562-563.
69. Tamże, l.c., 563-564.
70. Por. Jan Paweł II, Konst. apost. Pastor Bonus (28 czerwca 1988), art. 48-49: AAS 80 (1988), 873; Kongr. Nauki Wiary, Instr. o powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis (24 maja 1990), 18: AAS 82 (1990), 1558.
71. Por. Instr. o niektórych aspektach "teologii wyzwolenia" Libertatis nuntius (6 sierpnia 1984), VII-X: AAS 76 (1984), 890-903.
72. Już Sobór Watykański I w jasnych i autorytatywnych słowach potępił ten błąd, stwierdzając z jednej strony, że "odnośnie do wiary (...), Kościół katolicki wyznaje, iż jest ona cnotą nadprzyrodzoną, dzięki której pod natchnieniem Bożym i z pomocą łaski uznajemy za prawdziwe treści przez Niego objawione, nie dlatego, że w świetle naturalnego rozumowania poznajemy wewnętrzną prawdę rzeczy, ale ze względu na autorytet samego Boga, który objawia, a który nie może się mylić ani wprowadzać w błąd": Konst. dogm. Dei Filius, rozdz. III: DS 3008, i kan. 3, 2: DS 3032. Z drugiej strony Sobór stwierdzał, że rozum nigdy "nie jest zdolny do wnikania w [te tajemnice] w taki sposób, jakby były one prawdami stanowiącymi jego właściwy przedmiot": tamże, rozdz. IV: DS 3016. Na tej podstawie wysuwał praktyczny wniosek: "Wierni chrześcijanie nie tylko nie mają prawa bronić, jako uzasadnione osiągnięcia nauki, opinii uznanych za przeciwne doktrynie wiary, zwłaszcza gdy są one potępione przez Kościół, ale także są ściśle zobowiązani traktować je raczej jako błędy, które jedynie posiadają mylące znamiona prawdy": tamże, rozdz. IV: DS 3018.
73. Por. nn. 9-10.
74. Tamże, 10.
75. Por. tamże, 21.
76. Por. tamże, 10.
77. Por. Enc. Humani generis (12 sierpnia 1950): AAS 42 (1950), 565-567; 571-573.
78. Por. Enc. Aeterni Patris (4 sierpnia 1879): ASS 11 (1878-1879), 97-115.
79. Tamże, l.c., 109.
80. Por. nn. 14-15.
81. Por. nn, 20-21.
82. Tamże, 22; por. Jan Paweł II, Enc. Redemptor hominis (4 marca 1979), 8: AAS 71 (1979), 271-272.

83. Dekr. o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 15.
84. Por. Jan Paweł II, Konst. apost. *Sapientia christiana* (15 kwietnia 1979), art. 79-80: AAS 71 (1979), 495-496; Posynodalna Adhort. apost. *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992), 52: AAS 84 (1992) 750-751; por. także niektóre komentarze do filozofii św. Tomasza: przemówienie na Papieskim Uniwersytecie "Angelicum" (17 listopada 1979): *Insegnamenti* II, 2 (1979), 1177-1189; przemówienie do uczestników VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego (13 września 1980): *Insegnamenti* III, 2 (1980), 604-615; przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa "San Tommaso" o duszy w nauce św. Tomasza (4 stycznia 1986): *Insegnamenti* IX, 1 (1986), 18-24. Ponadto, Św. Kongr. Wychowania Katolickiego, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 stycznia 1970), 70-75: AAS 62 (1970) 366-368; Dekr. *Sacra Theologia* (20 stycznia 1972): AAS 64 (1972), 583-586.
85. Por. Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 57; 62.
86. Por. tamże, 44.
87. Por. Sobór Laterański V, *Bulla Apostolici regimini sollicitudo*, Sesja VIII: *Conc. Oecum. Decreta*, 1991, 605-606.
88. Por. Sobór Wat. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 10.
89. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-II, 5, 3 ad 2.
90. "Dla teologii fundamentalnej studium nad sytuacjami, w których człowiek stawia sobie zasadnicze pytania o sens życia, o cel, jaki pragnie mu nadać i o to, co go czeka po śmierci, stanowi niezbędne wprowadzenie, aby także dzisiaj wiara mogła ukazywać w pełni drogę rozumu w jego szczerym poszukiwaniu prawdy". Jan Paweł II, List do uczestników Międzynarodowego Kongresu o Teologii Fundamentalnej w 125 lat od *Dei Filius* (30 września 1995), 4: "L'Osservatore Romano", 3 października 1995, s. 8.
91. Tamże.
92. Por. Sobór Wat. II, Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 15; Dekr. o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, 22.
93. Św. Tomasz z Akwinu, *De Caelo*, 1, 22.
94. Por. Sobór Wat. II, Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 53-59.
95. Św. Augustyn, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 963.
96. Św. Augustyn, *De fide, spe et caritate*, 7: CCL 64, 61.

97. Por. Sobór Chalcedoński, Symbolum, Definitio: DS 302.
98. Por. Jan Paweł II, Enc. Redemptor hominis (4 marca 1979), 15: AAS 71 (1979), 286-289.
99. Por. na przykład Św. Tomasz z Akwinu, Summa Theologiae, I, 16, 1; Św. Bonawentura, Coll. in Hex., 3, 8, 1.
100. Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes, 15.
101. Por. Jan Paweł II, Enc. Veritatis splendor (6 sierpnia 1993), 57-61: AAS 85 (1993), 1179-1182.
102. Por. Sobór Wat. I, Konst. dogm. o wierze katolickiej Dei Filius, rozdz. IV: DS 3016.
103. Por. Sobór Laterański IV, De errore abbatibus Ioachim, II: DS 806.
104. Por. Sobór Wat. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym Dei verbum, 24; Dekr. o formacji kapłańskiej Optatum totius, 16.
105. Por. Jan Paweł II, Enc. Evangelium vitae (25 marca 1995), 69: AAS 87 (1995), 481.
106. W ten sposób pisałem w mojej pierwszej Encyklice, komentując słowa Ewangelii św. Jana: "poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (8, 32) (...). W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wniknięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie. Chrystus przeto również i dziś, po dwóch tysiącach lat, staje wśród nas jako Ten, który przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie, który człowieka wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu". Redemptor hominis (4 marca 1979), 12: AAS 71 (1979), 280-281.
107. Przemówienie na otwarciu Soboru (11 października 1962): AAS 54 (1962), 792.
108. Kongr. Nauki Wiary, Instr. o powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis (24 maja 1990), 7-8: AAS 82 (1990), 1552-1553.
109. Napisałem w Encyklice Dominum et Vivificantem, komentując słowa ewangelisty św. Jana 16, 12-13: "W poprzednich słowach Chrystusa, Pocieszyciel - Duch Prawdy jest zapowiedziany jako Ten, który 'nauczy i przypomni', jako Ten, który będzie 'świadczył' o Chrystusie. Obecnie zaś Chrystus mówi o Nim: 'doprowadzi was do całej prawdy'. Owo 'doprowadzenie do całej prawdy' w związku z tym, czego Apostołowie 'teraz znieść nie mogą', wydaje się przede wszystkim nieodzowne z uwagi na wyniszczenie Chrystusa przez mękę i śmierć krzyżową, która wówczas, gdy

wypowiadał te słowa, była już tak bardzo bliska. W dalszym ciągu jednakże owo 'doprowadzenie do całej prawdy' wydaje się nieodzowne nie tylko w związku z samym scandalum Crucis, ale także w związku ze wszystkim, co Chrystus 'czynił i czego nauczał' (Dz 1, 1). Całkowite misterium Christi domaga się wiary, ona bowiem właściwie wprowadza człowieka w rzeczywistość objawionej Tajemnicy. 'Doprowadzenie do całej prawdy' dokonuje się więc w wierze i poprzez wiarę, co jest dziełem Ducha Prawdy i owocem Jego działania w człowieku. Duch Święty ma być tutaj najwyższym przewodnikiem człowieka: światłem ducha ludzkiego": n. 6: AAS 78 (1986), 815-816.

110. Por. Sobór Wat. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym Dei verbum, 13.

111. Por. Papieska Komisja Biblijna, Instr. o historycznej prawdzie Ewangelii (21 kwietnia 1964): AAS 56 (1964), 713.

112. "Jest oczywiste, że Kościół nie może być związany z jakimkolwiek krótkotrwałym systemem filozoficznym: pojęcia i terminy, które katolicycy doktorzy, ciesząc się powszechnym uznaniem, wypracowali w ciągu wielu stuleci, aby w jakiejś mierze poznać i zrozumieć dogmaty, z pewnością nie opierają się na tak nietrwałym fundamencie. Znajdują natomiast oparcie w zasadach i pojęciach ukształtowanych przez prawdziwe poznanie stworzenia; zdobywając zaś tę wiedzę umysł ludzki szedł za prawdą objawioną, która za sprawą Kościoła oświecała go niczym gwiazda. Nic zatem dziwnego, że niektóre z tych pojęć nie tylko zostały użyte przez Sobory Powszechne, ale zyskały tak zdecydowaną ich aprobatę, że nie możemy od nich odejść". Enc. Humani generis (12 sierpnia 1950): AAS 42 (1950), 566-567; por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Dok. Interpretationis problema (październik 1989): Ench. Vat. 11, nn. 2717-2811.

113. "Samo natomiast znaczenie formuł dogmatycznych zawsze pozostaje w Kościele prawdziwe i stałe, nawet wtedy, gdy jest głębiej wyjaśniane i pełniej rozumiane. Wierni powinni więc odrzucić opinię, według której (...) formuły dogmatyczne (lub jakiś ich rodzaj) nie mogłyby dokładnie wyrażać prawdy, lecz tylko w jej zamiennych przybliżeniach, które są w jakiś sposób jej zniekształceniami lub podlegają zmianie". Św. Kongr. Nauki Wiary, Dekl. o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom, Misterium Ecclesiae (24 czerwca 1973), 5: AAS 65 (1973), 403.

114. Por. Kongr. Św. Oficjum, Dekr. Lamentabili (3 lipca 1907), 26: ASS 40 (1907), 473.

115. Por. Jan Paweł II, przemówienie na Papieskim Uniwersytecie "Angelicum" (17 listopada 1979), 6: Insegnamenti, II, 2 (1979), 1183-1185.

116. N. 32: AAS 85 (1993), 1159-1160.

117. Por. Jan Paweł II, Adhort. apost. Catechesi tradendae (16 października 1979), 30: AAS 71 (1979), 1302-1303; Kongr. Nauki Wiary, Instr. o powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis (24 maja 1990), 7: AAS 82 (1990), 1552-1553.

118. Por. Jan Paweł II, Adhort. apost. *Catechesi tradendae* (16 października 1979), 30: AAS 71 (1979), 1302-1303.
119. Por. tamże, 22, l.c., 1295-1296.
120. Por. tamże, 7, l.c., 1282.
121. Por. tamże, 59, l.c., 1325.
122. Sobór Wat. I, Konst. dogm. o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdz. IV: DS 3019.
123. "Nikt przeto nie może uprawiać teologii jako zbioru swoich tylko poglądów, ale musi być świadom, że pozostaje w szczególnej łączności z tym posłannictwem Prawdy, za którą odpowiedzialny jest Kościół": Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979), 19: AAS 71 (1979), 308.
124. Por. Sobór Wat. II, Dekl. o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1-3.
125. Por. Adhort. apost. *Evangelii nuntiandi* (8 grudnia 1975), 20: AAS 68 (1976), 18-19.
126. Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 92.
127. Por. tamże, 10.
128. Prologus, 4: *Opera omnia*, Florencja 1891, t. V, 296.
129. Por. Dekr. o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 15.
130. Por. Jan Paweł II, Konst. apost. *Sapientia christiana* (15 kwietnia 1979), art. 67-68: AAS 71 (1979), 491-492.
131. Jan Paweł II, przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego (8 czerwca 1997), "L'Osservatore Romano", wyd. polskie, n. 7/1997, s. 62.
132. "He noera tés písteos trápeza", Pseudo-Epifaniusz, Homilia ku czci Matki Bożej, PG 43, 493.