

Ks. Janusz Bujak<sup>1</sup>

CZY WIARA MOŻE UZDROWIĆ ROZUM?  
FIDES ET RATIO O WZAJEMNYCH RELACJACH  
TEOLOGII I FILOZOFII

Współczesny człowiek coraz częściej zdaje sobie sprawę z tego, że nie widać alternatywy wobec myśli która ma swe źródło w tradycji greckiej i chrześcijańsko-średniowiecznej, należy ją przyjąć, jeśli chce się uratować rozum jako taki, a wraz z nim żywotność społeczeństwa, wolność, godność osoby i możliwość rządzenia narodami.

Encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* podpisana 14 września 1998<sup>2</sup> powstała jako wyraz zatroskania papieża o teraźniejszość i przyszłość kultury Zachodu, w której pojęcie „prawego rozumu” (*orthos logos, recta ratio*) zdaje się coraz bardziej zanikać (*Fides et ratio* = FR 4). Skutkiem takiej postawy jest wszechobecny relatywizm i sceptycyzm w odniesieniu który prowadzi do nihilizmu, filozofii nicości (FR 46). Filozofia zdradziła swoje pierwotne powołanie, jakim było stawianie pytań o sens życia, jego cel, o śmierć, dobro i zło (FR 1). Filozofia przestała być mądrością i wiedzą i dobrowolnie zeszła do poziomu jednej z wielu nauk. Według Jana Pawła II taka sytuacja jest zagrożeniem dla człowieka i jego godności, ale także w dalszej perspektywie dla teologii, która straciła w filozofii sojusznika w odkrywaniu Prawdy ostatecznej (por. FR 48; 64nn.).

Papież pragnie na nowo, sto lat po ukazaniu się encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* (1879 rok), wskazać na relacje łączące filozofię i teologię, rozum i wiarę. Jan Paweł II pragnie na nowo wskazać wielką rolę, jaką odgrywa filozofia, rozum w teologii, ale akcentuje zarazem konieczność teologii, wiary dla właściwego uprawiania filozofii. W artykule tym pra-

<sup>1</sup> Ul. Seminaryjna 2, 75-950 Koszalin; [jbujak@koszalin.opoka.org.pl](mailto:jbujak@koszalin.opoka.org.pl); tel. 0943459031.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 13-93.

gniemy wskazać szczególnie te fragmenty encykliki, które mówią o znaczeniu wiary, teologii, w odzyskaniu przez dotkniętą nihilizmem filozofię jej wymiaru mądrościowego i metafizycznego.

## 1. POCZĄTKI RELACJI MIĘDZY TEOLOGIĄ A FILOZOFIĄ

Jan Paweł II zauważa, że spotkanie chrześcijaństwa z filozofią nie nastąpiło natychmiast i bez problemów (por. FR 38). Początkowo istniała wzajemna wrogość pomiędzy chrześcijanami a filozofami pogańskimi. Ci ostatni oskarżali wyznawców Chrystusa o okultyzm, magię i antropomorfizm w przedstawianiu Boga. Natomiast chrześcijanie zarzucali filozofom bezużyteczność i fałszywość ich spekulacji filozoficznych. Św. Paweł ostrzegał: „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” (Kol 2,8). Podobnie negatywną opinię o „Grekach szukających mądrości” Apostoł narodów wyraził w 1Kor 1, 18-25. Św. Ireneusz z Lyonu uważał, że filozofia jest matką wszelkich herezji. Jednak najbardziej dosadne słowa przeciw filozofii pochodzą od Tertuliana, który podobnie jak Ireneusz uważał, że herezje są przede wszystkim owocem filozofii. W jednym ze swoich dzieł *De praescriptione hereticorum* napisał, że „Nauki heretyckie to wymysły ludzi i demonów, obliczone na łechtanie uszów słuchaczy; to plody mądrości światowej, tej mądrości, którą Pan nazwał głupotą, sam wybierając to, co świat za głupie uważa, i zawstydzając w ten sposób nawet filozofię. Ona to bowiem stanowi główną treść mądrości światowej. Z niej czerpią również wszystkie herezje. Z niej platonik Walentyn przejął swą naukę o eonach, o nieskończonej ilości różnorodnych form i o trychotomii człowieka; z niej zwolennik stoicyzmu, Marcjon, wziął swe pojęcie Boga dobrego, to znaczy pozostającego stale w całkowitym spokoju (...). O nędzny Arystotelesie, to ty nauczyłeś ich wszystkich dialektyki, tej mistrzyni zarówno w budowaniu jak w burzeniu, wykrętnej w twierdzeniach, zdolnej wymusić każdy wniosek, apodyktycznej w argumentacji (...), mówiącej o wszystkim, ale tak, by ostatecznie nic o niczym nie powiedzieć (...). Ale bo cóż mają wspólnego Ateny z Jerozolimą, Akademia z Kościołem, heretycy z chrześcijanami? Nasza nauka zrodziła się w portyku Salomona, który twierdził, że Boga należy szukać ‘w prostocie serca’ (Mdr 1,1)”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Tertulian, *De praescriptione hereticorum* (Preskrypcja przeciwko heretykom) VII, 9, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, tom I, Warszawa 1975, s. 220-221;

Gdzie szukać źródeł tego negatywnego stosunku chrześcijan do filozofii? Rino Fisichella uważa, że wynikał on z tego, że dla pierwszych pokoleń chrześcijan najważniejsze było głoszenie kerygmy której celem była *metanoia*. Dlatego liczyło się tylko jedno: nawrócenie. Zmartwychwstanie, które głosiło chrześcijaństwo było czymś tak nowym i oryginalnym, że wymagało odrzucenia wszystkiego, w co dotychczas się wierzyło i czym się żyło. Nawrócony, który wcześniej mógł być retorem, prawnikiem czy filozofem, w chrześcijaństwie odnajdywał sens życia, którego na próżno szukał w filozofii. Przykładem takiej postawy mogą być Justyn, Tertulian i Cyprian<sup>4</sup>.

Kolejnym źródłem trudności w relacjach pomiędzy teologią a filozofią był fakt, że chrześcijanie, inaczej niż w kulturze hellenistycznej, początkowo nie troszczyli się o swoje wykształcenie, nie uczęszczali do szkół, gimnazjów czy akademii pogańskich. Z tego powodu u wielu mieli opinię ludzi prymitywnych, pozbawionych kultury i wykształcenia, zdolnych do pozyskiwania prozelitów jedynie pośród niewykształconych warstw społeczeństwa. Z takim poglądem na temat wyznawców Chrystusa walczył jeszcze Orygenes w swoim dziele *Przeciw Celsusowi*. W pierwszych szkołach zakładanych przez chrześcijan w Rzymie, Aleksandrii czy Antiochii kładziono nacisk przede wszystkim na formację biblijno-teologiczną a nie na filozofię.

Jednak młodego Kościoła nie cechował jedynie zasadniczy sprzeciw wobec filozofii. Wprawdzie mamy do czynienia z radykalnym odrzuceniem wszelkich kontaktów z myślą filozoficzną, co widać zwłaszcza u niektórych przedstawicieli szkoły afrykańskiej i syryjskiej, np. u Tertuliana, z drugiej jednak strony chrześcijanie bardzo wcześnie otworzyli się na dialog i spotkanie z filozofią, czego przykładem może być św. Justyn z jego teorią *logoi spermatikoi*, lub Minucjusz Felix, który twierdził, że chrześcijanie to współczesni filozofowie, a filozofowie byli to chrześcijanie z czasów przed Chrystusem<sup>5</sup>.

---

por. Jan Paweł II, *Fides et ratio* 41; B. Mondin, *Quale filozofia per una riflessione teologica?* Seminarium 3(2000), s. 542-543.

<sup>4</sup> Por. R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia* (I), Gregorianum 76,2 (1995), s. 235.

<sup>5</sup> Por. tamże, 236-237; J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, s. 13, gdzie czytamy: „Już Justyn Męczennik w pierwszej połowie drugiego wieku określił chrześcijaństwo jako prawdziwą filozofię, a to z dwóch powodów: zasadniczym zadaniem filozofii jest pytanie o Boga. Postawą prawdziwego filozofa jest życie według *Logosu* i z nim. Ponieważ bycie chrześcijaninem oznacza żyć według *Logosu* – zatem chrześcijanie są prawdziwymi filozofami, a chrześcijaństwo prawdziwą filozofią”.

Od III w. po Chrystusie zatem dostrzegamy u wielkich Ojców aleksandryjskich, Klemensa i Orygenesusa, częściową akceptację filozofii, traktowanej jednak jedynie jako narzędzie stosowane w dwojakim celu: apologetycznie, dla obrony wiary, oraz teologicznie, dla lepszego wyjaśnienia prawd wiary<sup>6</sup>.

Dopiero św. Augustyn „ (...) zdołał stworzyć pierwszą wielką syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegały się różne nurty myśli greckiej i łacińskiej (...). Synteza dokonana przez św. Augustyna miała pozostać na całe stulecia najdoskonalszą formą refleksji filozoficznej i teologicznej znaną na Zachodzie”, przypomina Jan Paweł II (FR 40). Jako pierwszy bowiem dokonał rozróżnienia dwojakiej wiedzy o Bogu, naturalno-filozoficznej i religijno-teologicznej, jednak pierwszeństwo w tym poznaniu przypisuje wierze, na co wskazują jego słowa: *credo, ut intelligam*<sup>7</sup>. Nie oznacza to jednak, że Augustyn był zwolennikiem fideizmu; przeciwnie, zawsze uważał, że wiara jest aktem rozumnym i wymaga współdziałania intelektu<sup>8</sup>. Dlatego właśnie biskup Hippony jest pierwszym, który osiągnął równowagę w relacji pomiędzy wiarą a rozumem. Prawda objawiona i prawda rozumowa zmierzają nawzajem ku sobie a obie obecne są w akcie myślenia człowieka wierzącego. Ten, jak każdy człowiek myślący, wychodzi od porządku naturalnego i bada, w jakim stopniu prawda racjonalna może być fundamentem prawdy wiary. Istnieje zatem autonomia pomiędzy tymi dwoma sposobami poznania, a problemy z tym związane można rozwiązać jedynie w myśleniu człowieka wierzącego. Filozofia wskazuje na cel człowieka poprzez prawdy naturalne, ale środki do jego osiągnięcia ofiaruje objawienie. Kluczowym pojęciem dla Augustyna jest zatem prawda. Jej pełnia jest u Boga, ale wcieliła się ona w *Logos* – Chrystusa. To tej prawdy całym sobą pragnie człowiek. Wiara i rozum to dwie różne rzeczywistości, które jednak razem są obecne w człowieku wierzącym, mówił Augustyn<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Por. R. Fisichella, *Oportet philosophari* (I), art. cyt., s. 237; B. Mondin, *Quale filozofia*, art. cyt., s. 543.

<sup>7</sup> Por. S. Kowalczyk, *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 130.

<sup>8</sup> Por. S. Kowalczyk, *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*, art. cyt., s. 131-134.

<sup>9</sup> Por. R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia* (I), art. cyt., s. 241.

## 2. SCHOLASTYKA – CZAS HARMONII POMIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM

Myśl św. Augustyna o jedności wiary i rozumu kontynuuje i doprowadza do doskonałości teologia scholastyczna<sup>10</sup>. Przyczynili się do tego w największym stopniu dwaj najwięksi przedstawiciele scholastyki, św. Anzelm z Aosty (Canterbury) i św. Tomasz z Akwinu. Pierwszy streszcza swoją teorię relacji pomiędzy wiarą a rozumem w słowach *fides quaerens intellectum* i stwierdza, że rozum po grzechu pierworodnym w dużym stopniu traci swoje możliwości poznawcze. Dopiero wiara uwalnia go od ograniczeń, w które popadł przez grzech i dzięki niej, bez odwoływania się do prawd wiary, jest w stanie odkryć, że jest on skierowany ku Bogu objawionemu w wierze chrześcijańskiej<sup>11</sup>. José Morales zauważa, że według św. Anzelma nie ma sprzeczności pomiędzy wiarą a rozumem, zaś jego zrównoważona wizja relacji pomiędzy filozofią a teologią wywarła ogromny wpływ na myśl Tomasza z Akwinu<sup>12</sup>.

To właśnie św. Tomasz doprowadził do końca intuicje Augustyna i Anzelma, gdy chodzi o relację rozum – wiara, ale już na nowych podstawach filozoficznych, bo na fundamencie Arystotelesa, a nie Platona. Dlatego Tomaszowa koncepcja z jednej strony jest kontynuacją epoki patrystycznej, z drugiej zaś odejściem od niej<sup>13</sup>. O ile w okresie patrystycznym filozofia nie była jeszcze uznawana za dyscyplinę autonomiczną w stosunku do teologii, to już w początkach scholastyki uznano niezależność filozofii od teologii ze względu na metodę, którą się posługuje.

Jan Paweł II pisze w *Fides et ratio* n. 43, że „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>14</sup>. Tomasz

---

<sup>10</sup> Por. M. Kowalczyk, *Wzajemne oddziaływanie wiary i rozumu w uprawianiu teologii*, *Communio* (1999)3, s. 29.

<sup>11</sup> Por. H. Verweyen, *Ragione/fede*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 889-890.

<sup>12</sup> Por. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006, s. 311; Jan Paweł II, *Fides et ratio* 42: „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”.

<sup>13</sup> Por. R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia* (I), art. cyt., s. 248.

<sup>14</sup> Por. W. Stróżowski, *Św. Tomasz z Akwinu w encyklice „Fides et ratio”*, w: *Polska filozofia wobec encykliki ‘Fides et ratio’*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 17-30.

z Akwinu, chociaż czuł się przede wszystkim teologiem, uznawał autonomiczność teologii i filozofii, ponieważ różnią się one ze względu na przedmiot badań, cele jakie zamierzają osiągnąć oraz stosowane metody. Jednakże gdy chodzi o przedmiot badań, tym, co łączy filozofię i teologię jest pojęcie Boga. Tomasz pisze, że „(...) nie przeszkadza, by tymi samymi rzeczami, którymi zajmuje się naukowo filozofia, poznając je za pomocą światła przyrodzonego rozumu, zajmowała się jeszcze inna nauka, poznając je za pomocą światła objawienia Bożego. Tak więc teologia, która należy do świętej nauki, różni się rodzajowo od tej teologii, która jest częścią filozofii”<sup>15</sup>. Ale autonomia dla Tomasza nie oznacza opozycji tych dwóch dziedzin, przeciwnie, obie potrzebują siebie: wiara potrzebuje rozumu, by lepiej wyjaśnić prawdy objawione, rozum wiary, ponieważ bez niej po grzechu pierworodnym nie jest w stanie poznać prawd objawionych<sup>16</sup>.

Mimo wielkich osiągnięć Akwinaty we właściwym ustaleniu relacji między teologią a filozofią w jego koncepcji kryło się pewne niebezpieczeństwo. Tomasz odchodzi od tradycji augustyńskiej, zgodnie z którą Objawienie jest elementem fundamentalnym i wewnętrznym dla ludzkiej egzystencji, magnesem, ku któremu człowiek jest przyciągany wewnętrznym pragnieniem. Tomasz w spotkaniu z myślą arabską i żydowską odkrywa Arystotelesa i uważa, że może zaczerpnąć z jego filozofii to, co naturalny rozum może zgłębić na temat Boga. Zauważa konieczność ścisłego oddzielenia „teologii naturalnej”, teodycei, od objawienia „nadprzyrodzonego”, którego podstawowe prawdy: Trójca Święta i Wcielenie, przekraczają możliwości poznawcze rozumu ludzkiego. Usprawiedliwienie Objawienia nadprzyrodzonego wobec rozumu naturalnego może polegać jedynie na obalaniu argumentów wytaczanych przeciw tym prawdom. Boskie pochodzenie objawienia nadprzyrodzonego można uzasadnić jedynie za pomocą znaków zewnętrznych, zwłaszcza cudów i prorocत्व. To jednak oznacza osłabienie relacji między wiarą a rozumem; Objawienie wydaje się tu być czymś narzuconym rozumowi z zewnątrz. W tym właśnie kierunku poszła myśl teologiczna w okresie nominalizmu, w którym pojawił się obraz Boga niezwiązanego żadną normą ani regułą, Bóg pojmowany jako „*potentia absoluta*”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, Londyn 1975, tom I, q.1,a. 1, ad 2.

<sup>16</sup> Por. M. Kowalczyk, *Wzajemne oddziaływanie wiary i rozumu*, art. cyt., s. 29.

<sup>17</sup> Por. H. Verweyen, *Ragione/fede*, art. cyt., s. 890; J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 15, gdzie Prefekt Kongregacji Nauki Wiary zauważa, że XIII wiek jest świadkiem takiego rozróżnienia wiary i rozumu, że w konsekwencji zamieniło się ono w przeciwieństwo. Pisze on: „Ich rozróżnienie, będące przede wszystkim dziełem świętego

### 3. STOPNIOWE ODDALANIE SIĘ OD WIARY I ROZUMU

Krótko trwała osiągnięta w okresie scholastyki równowaga pomiędzy wiarą a rozumem, teologią a filozofią<sup>18</sup>. Od późnego średniowiecza bowiem dochodzi do rozdziału filozofii i teologii: pierwsza została przyporządkowana czystemu rozumowi, druga wierze. Wraz z tym podziałem pojawia się pytanie, czy między tymi dwiema dziedzinami wiedzy istnieje jeszcze jakiś związek metodyczny? Odpowiedź z obu stron jest negatywna<sup>19</sup>. Pierwszymi po okresie scholastyki przedstawicielami takiego spojrzenia na relację wiary i rozumu byli Siger z Brabancji (ok. 1240-1280), który zaproponował teorię „podwójnej prawdy”, Duns Szkot (1266-1308), który był zwolennikiem tezy o prymacie woli i wszechmocy Boga, oraz Wilhelm Ockham (ok. 1280-1347/49), nominalista, którego można określić jako pierwszego filozofa okresu nowożytnego.

Kolejny krok w kierunku oddzielenia filozofii i teologii uczynił Marcin Luter. Podkreślał on, że jedynym źródłem wiary jest Pismo św., *sola scriptura*, dlatego należy odrzucić nie tylko Tradycję i Magisterium Kościoła, ale również wszelką filozofię, która była przez Lutera uważana za zdradę teologii i próbę samousprawiedliwienia się człowieka przed Bogiem. Podobną postawę wobec filozofii prezentował w XX wieku Karl Barth, teolog kalwiński, który katolicką naukę o *analogiae entis* między Bogiem a człowiekiem uważał za dzieło Antychrysta<sup>20</sup>.

Następnie przysła kolej na odrzucenie teologii, a zwłaszcza metafizyki przez samych filozofów. Emmanuel Kant definitywnie odrzucił filozofię,

---

Tomasza z Akwinu, przebiega mniej więcej tak: filozofia jest poszukiwaniem przez czysty rozum odpowiedzi na ostateczne pytania rzeczywistości. Poznanie filozoficzne to tylko takie poznanie, które można zdobyć przez sam rozum, poprzez rozum jako taki, bez pouczenia Objawieniem. Swoją pewność wyprowadza ona jedynie z argumentów, a jej wypowiedzi są tyle warte, co jej argumenty. Teologia zaś jest rozumiejącym pojmowaniem Objawienia Bożego; jest wiarą, szukającą rozumienia. A zatem nie znajduje ona samodzielnie swoich treści, lecz je otrzymuje z Objawienia, aby je następnie pojąć w ich wewnętrznym związku i w ich znaczeniu. Za pomocą terminologii, której początek odnajdujemy właśnie u Tomasza, oddzielono od siebie różne dziedziny filozofii i teologii jako porządek tego co naturalne i tego co ponadnaturalne. Całą swoją ostrość uzyskały te rozróżnienia dopiero w czasach nowożytnych”.

<sup>18</sup> Por. R. Forycki, *U źródeł rozdziewięku między wiarą a rozumem*, w: *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 103-111.

<sup>19</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 16.

<sup>20</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 18-20 stwierdza, że Luter i Barth tak naprawdę nie odrzucili samej filozofii, ale metafizykę w wydaniu Platona i Arystotelesa; J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, dz. cyt., s. 90-91.

a zwłaszcza metafizykę jako naukę, natomiast główny przedstawiciel niemieckiego idealizmu, G.W.F. Hegel, pragnąc ożywić wiarę chrześcijańską i na nowo zharmonizować filozofię i teologię, w konsekwencji zracjonalizował prawdy objawione, a rozum sprowadził do poziomu wiary<sup>21</sup>. W XX wieku najbardziej sceptycznie nastawionym filozofem wobec możliwości nawiązania ponownie więzi między filozofią a teologią był Martin Heidegger, krytyk możliwości istnienia „filozofii chrześcijańskiej” czy też uprawiania filozofii w ramach wiary chrześcijańskiej<sup>22</sup>. Heidegger twierdził, że tam, gdzie zaczyna się wiara, tam kończy się filozofia, ponieważ filozofia pyta, a wiara daje odpowiedzi na pytania, zatem uniemożliwia dalsze stawianie pytań.

Filozofia pozbawiona odniesienia do wiary traciła stopniowo zaufanie do samej siebie i do zdolności poznawczych rozumu, od racjonalizmu przechodząc do sceptycyzmu i agnostycyzmu, tracąc poczucie celu, wiara natomiast, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się na przeżyciach (FR 48)<sup>23</sup>. Ostatecznie filozofia poszła w kierunku nihilizmu, który stał się dominującą ideologią w postmodernizmie, mając za ojców Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera<sup>24</sup>.

Czym jest jednak nihilizm? Według włoskiego filozofa Vittorio Possentiego, mimo dość dużej wiedzy na temat tego zagadnienia, obecnego w kulturze europejskiej już od ponad 100 lat, filozofia świecka nie potrafiła znaleźć odpowiedniej dla niego definicji. Dopiero Jan Paweł II jako pierwszy

<sup>21</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 46; I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004, s. 64-67; 429-430.

<sup>22</sup> Por. D. Oko, *Encyklika „Fides et ratio”. Metafizyczne podstawy filozofii i teologii*, w: *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, 127-128. Gdy chodzi o możliwość uprawiania „filozofii chrześcijańskiej” autor artykułu cytuje słowa Heideggera: „jakaś ‘chrześcijańska filozofia’ pozostaje bardziej niedorzeczna, niż myśl o czworokątnym kole. Czworokąt i koło mają chociaż to wspólnego, że są strukturami przestrzennymi, podczas gdy chrześcijańska wiara i filozofia są czymś otchłannie odmiennym”. Co do możliwości pogodzenia wiary i rozumu autor „Czasu i bytu” uważał, że „(...) filozofia uprawia tylko takie myślenie, do którego człowiek jest zdolny sam z siebie; gdzie przemówi do niego objawienie, ustaje ono... Gdyby wiara tak do mnie przemówiła, zamknąłbym mój warsztat. W obrębie wiary na pewno jeszcze się myśli, ale myślenie jako takie nie ma już więcej żadnego zadania”; R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia* (II), *Gregorianum* 76 (1995)3, s. 503 nn.

<sup>23</sup> Por. M.A. Krąpiec, *Czytając encyklikę „Fides et ratio”. Rozumnie wierzyć, rozumnie poznawać*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Lublin 1999, s. 27.

<sup>24</sup> Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana*, dz. cyt., 234 nn.



zdołał określić, czym jest nihilizm<sup>25</sup>. W *Fides et ratio* 46 pisze, że „Konsekwencje kryzysu racjonalistycznego przyjęły w końcu postać *nihilizmu*. Dla naszych współczesnych ma on swoisty urok jako filozofia nicości”<sup>26</sup>. Powraca do tej kwestii jeszcze w 89 i 91 paragrafie encykliki, ale najbardziej w FR 90, gdzie czytamy, że nihilistyczna wizja rzeczywistości „(...) jest jednocześnie odrzuceniem wszelkich fundamentów i negacją wszelkiej prawdy obiektywnej. *Nihilizm* nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i 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”<sup>27</sup>.

Papież wskazuje zatem na istnienie dwóch podstawowych wymiarów nihilizmu, którymi są jego pochodzenie (kryzys racjonalizmu) i jego natura (zapomnienie bycia, zaprzeczenie człowieczeństwa w człowieku, kryzys pojęcia prawdy)<sup>28</sup>. Nihilizm można opisać w następujący sposób: „Rzeczywistość istnieje, byt ma miejsce, ale wszystko jest pozbawione sensu, ponieważ jest zupełnie niemożliwe odnalezienie jakiegokolwiek znaczenia, kiedy znikają pojęcia celu, zrozumiałości, racji bytu. Nihilizm jawi nam się tutaj jako utrata, czy też całkowite zakrycie sensu”, pisze Possenti<sup>29</sup>. Z nihilizmem rozumianym jako brak sensu wiąże się nihilizm praktyczny/etyczny, to znaczy atak na wartości, relatywizm moralny, brak jasnego określenia dobra i zła. Nihilizm w sposób nieunikniony prowadzi do zmęczenia moralnego. Nihilista żyje z dnia na dzień, nie wiedząc dokąd zmierza, co lepiej zrobić, a czego unikać, jaki sens ma praca, cierpienie, radość, wolność (kard. Ratzinger sparafrazował kiedyś słowa Dostojewskiego: „Jeśli nie ma Boga wszystko wolno, ale nic się nie chce”). Ponieważ straciły

---

<sup>25</sup> Por. V. Possenti, *Filozofia i wiara*, Kraków 2004, 75-76.

<sup>26</sup> Por. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, 121, gdzie autor przypomina myśl Jana Pawła II o losach filozofii i teologii w czasach nowożytnych, kiedy to przez pewien czas filozofia nadmiernie wynosiła możliwości rozumu, by następnie popaść w zwątpienie co do możliwości poznania prawdy obiektywnej i uniwersalnej przy pomocy *ratio*. To jednak oznacza sprzeniewierzenie się swemu pierwotnemu powołaniu ze strony filozofii, przypomina papież w encyklice *Fides et ratio* 47, 86-91. Upadek filozofii był zgubny również dla wiary i dla teologii, ponieważ pod jego wpływem także teologia zrezygnowała z głoszenia uniwersalnej i niezmiennej prawdy ograniczając się do narracji, do badań biblijnych i zjawisk religijnych (FR 94).

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio* 90.

<sup>28</sup> Por. V. Possenti, *Filozofia i wiara*, dz. cyt., 79.

<sup>29</sup> Tamże, s. 81.

swoją wartość wszystkie pewniki filozoficzne, etyczne i teologiczne, człowiek czuje się wykorzeniony, zagubiony, wyobcowany, rozczarowany. Nadmierną nadzieję ubiegłych dziesięcioleci zastąpił ogólny kryzys braku nadziei. Do braku zaufania wobec tradycji, przeszłości, dołączył brak zaufania wobec przyszłości i ten sposób człowiek pozostał bez korzeni i bez przyszłości. Jedyne wartości, które jeszcze się liczą to umiejętność robienia interesów, użyteczność ekonomiczna, tożsamość terytorialna. Są to jednak tylko środki, które pomagają iść, ale nie mówią, jaki jest sens tej pielgrzymki i dokąd człowiek zmierza. Utratę nadziei eschatologicznej można uznać za największą porażką nihilizmu<sup>30</sup>.

#### 4. CO WIARA MOŻE DZIŚ POWIEDZIEĆ ROZUMOWI?

Alberto Strumia uważa, że dziś jesteśmy świadkami osłabienia uprzedzeń w stosunku do chrześcijaństwa i metafizyki. Współczesny człowiek coraz częściej zdaje sobie sprawę z tego, że nie widać alternatywy wobec myśli która ma swe źródło w tradycji greckiej i chrześcijańsko-średniowiecznej, należy ją przyjąć, jeśli chce się uratować rozum jako taki, a wraz z nim żywotność społeczeństwa, wolność, godność osoby i możliwość rządzenia narodami. Z tego powodu coraz częściej niewierzący uznają, że nauczanie Kościoła, przynajmniej w kwestiach rozumu, prawa i prawo naturalnego, nie należy odrzucać *a priori*, ponieważ okazuje się ono godne uwagi<sup>31</sup>. Co zatem proponuje Kościół, gdy chodzi o odbudowanie zaufania do rozumu utraconego po kryzysie racjonalizmu? Jak jest droga do uzdrowienia rozumu i ustanowienia na nowo właściwej relacji pomiędzy wiarą a rozumem, filozofią i teologią?

Jan Paweł II dostrzega dwie główne drogi wyjścia z kryzysu w jakim znalazł się rozum. Pierwsza to powrót do metafizyki, do filozofii bytu, druga natomiast polega na otwarciu się na inspiracje i wyzwania pochodzące z Objawienia.

Filozofia bytu, dla której punktem wyjścia jest sam akt istnienia, umożliwia „pełne i całkowite otwarcie się na rzeczywistość” (FR 97). Dlatego też współczesna filozofia zachodnia, która odrzuciła metafizykę, jest niezdolna do całościowego ujęcia rzeczywistości. Przeszła ona proces „dehellenizacji”, odeszła od dziedzictwa greckiego, zwłaszcza gdy chodzi o ontologię,

<sup>30</sup> Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana*, dz. cyt., s. 239-240.

<sup>31</sup> Por. A. Strumia, *La fede e il risanamento della ragione come ragione*, Divus Thomas 40(2005)1, s. 160; 166.

oraz „debiblicyzacji”, w kwestii odrzucenia pojmowania Boga jako istnienia. To w konsekwencji doprowadziło do zbudowania innej koncepcji rzeczywistości, skoncentrowanej na humanistycznym zaangażowaniu dla świata<sup>32</sup>. Odpowiedzią na to może być „filozofia o zasięgu *prawdziwie metafizycznym*, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego” (FR 83). Chociaż papież czyni zastrzeżenie, że nie chce mówić o metafizyce jakiejś konkretnej szkoły filozoficznej (FR 83), to jednak za najlepiej dopracowaną uważa metafizykę bytu św. Tomasza z Akwinu, ponieważ jego filozofia jest zarazem konkretna i egzystencjalna, skoncentrowana na doktrynie aktu istnienia – *actus essendi*<sup>33</sup>.

Co natomiast może wnieść wiara, czy też myśl teologiczna w uprawianie filozofii? Przede wszystkim zaufanie, że rozum ludzki jest w stanie poznać prawdę. Jan Paweł II w swojej encyklice wzywa filozofów do większego zaufania wierze i teologii, do zaufania możliwościom rozumu i metafizyki, tradycji tomistycznej i generalnie chrześcijaństwu<sup>34</sup>. Papież podkreśla, że nie tylko teologia potrzebuje filozofii, ale także filozofia potrzebuje odbudowania więzi z teologią, jeśli chce zachować świeżość i oryginalność myślenia<sup>35</sup>. Objawienie, a zwłaszcza Wcielenie i Krzyż Chrystusa, są wspólnym bodźcem dla myślenia filozoficznego: „Objawienie wprowadza

---

<sup>32</sup> Por. V. Possenti, *Filozofia i wiara*, dz. cyt., s. 36-37.

<sup>33</sup> Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 16-17, gdzie Ojciec Święty wyjaśnia, że odejście od filozofii *esse* charakterystycznej dla św. Tomasza z Akwinu dokonało się już w rewolucji filozoficznej Kartezjusza z jego stwierdzeniem: „myślę, więc jestem”; B. Mondin, *Quale filozofia*, art. cyt., s. 545-546; D. Oko, *Encyklika „Fides et ratio”*, art. cyt., s. 134-135; M. A. Krapiec, *Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, art. cyt., s. 29-31.

<sup>34</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio* 56: „...pragnę gorąco zachęcić filozofów, zarówno chrześcijańskich, jak i innych, aby zachowali ufność w zdolności ludzkiego rozumu i nie stawiali nazbyt skromnych celów w swojej refleksji filozoficznej (...). To wiara przynagliła rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego do piękne, dobre i prawdziwe. Wiara zatem staje się zdecydowanym i przekonującym obrońcą rozumu”.

<sup>35</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio* 101: „Teologia, otrzymawszy (od filozofii) 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 (...) że również filozofia powinna dla dobra i dla postępu ludzkiej myśli odbudować swą więź z teologią”.

zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by się nigdy nie zatrzymywał” (FR 14). Wiara, stwierdza kard. Ratzinger, przeciwstawia się filozofiom i teoriom, które wykluczają zdolność człowieka do poznania prawdy metafizycznej a zarazem broni godności człowieka i promuje filozofię zdolną podjąć najważniejsze kwestie bytu człowieka. Wiara wspiera rozum, ponieważ potrzebuje człowieka, który stawia pytania. Nie niszczy rozumu, ale chroni go<sup>36</sup>.

W momencie, gdy filozofia przeżywa kryzys epistemologiczny teologia może jej pomóc w odnalezieniu właściwej drogi. Ale jaka teologia? Dziś generalnie mamy do czynienia z trzema metodami uprawiania tej nauki. Istnieje zatem teologia narratywna, dziś bardzo popularna, która jednak wydaje się być za mało systematyczna, by udzielić wskazówek w poszukiwaniu trwałych fundamentów filozofii rozumianej jako nauka. Drugi rodzaj teologii można określić jako autonomiczną. Stara się ona samodzielnie zbudować potrzebną sobie filozofię. Wreszcie teologia tradycyjna, która odwołuje się do filozofii augustyńskiej i tomistycznej. Według Alberto Strumi, spotkanie drugiej i trzeciej metody uprawiania teologii może dać pozytywne skutki zarówno w teologii, jak i w filozofii. W tym przypadku teolog konstruuje „własną” filozofię, zastępując filozofa, który nie jest w stanie ofiarować mu narzędzi do jego pracy. Rolę przewodnika w tej drodze pełni jednakże trzeci sposób uprawiania teologii, oparty na filozofii augustyńskiej i tomistycznej. Teologia tradycyjna może przyjść z pomocą filozofii rozumianej jako nauka ofiarując jej własną propozycję uprawiania filozofii, określanej niekiedy jako „filozofia chrześcijańska”, takiej, która ma swoje źródła w myśli greckiej, judaistycznej i chrześcijańskiej i może podejmować dialog ze współczesną nauką podpowiadając jej cele do osiągnięcia i prawa które należy formułować. Można tu doszukać się analogii z mechaniką Archimedesesa która była w stanie podpowiedzieć wyniki geometrii, które ten zdołał odnaleźć w ramach samej geometrii za pomocą metod właściwych dla tej właśnie dyscypliny naukowej<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Por. J. Ratzinger, *Encyklika Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Communio (1999)3, s. 23-25.

<sup>37</sup> Por. A. Strumia, *La fede e il risanamento della ragione*, art. cyt., s. 169-170. Na stronie 172 autor zauważa, że przykładem teologia który zrealizował w swojej myśli postulat stworzenia własnej filozofii dla swojej teologii był H.U. von Balthasar, który starał się je zbudować na fundamencie analogii, ale nie analogii Bytu abstrakcyjnego, ale Bytu, którego spotyka się konkretnie w jego atrybutach transcendentálnych a nie kategoryalnych, który zatem objawił się w Jezusie Chrystusie, por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, Kraków 2004, s. 82-83.

## ZAKOŃCZENIE

Kard. Ratzinger w jednym ze swoich artykułów porównał dzisiejszą relację pomiędzy wiarą a filozofią do relacji między wiarą a gnozą z początków Kościoła. Powołując się na Otto Michela zauważa on, że gnostycy odrzucali filozofię, ponieważ ta „pozostaje pytaniem i czeka na odpowiedź, której sama nie może udzielić”<sup>38</sup>. Gnostycy natomiast uważali, że posiadają wiedzę, która daje im moc i panowanie nad światem obecnym i przyszłym. Gnoza zatem odrzucała filozofię, chrześcijaństwo zaś jej broniło, samo siebie określając jako prawdziwą filozofię. Dziś filozofia staje przed pokusą stania się gnozą, chce mieć taką samą wartość i pewność jak inne dyscypliny naukowe, co jednak wiąże się z rezygnacją ze stawiania zasadniczych dla człowieka pytań o śmierć i sens życia. Dlatego właśnie „wiara nie zagraża filozofii, lecz broni jej przed roszczeniami gnozy. Broni filozofii, bo jej potrzebuje. Potrzebuje jej, bo potrzebuje człowieka, który stawia pytania i poszukuje. Przeszkodą dla niej nie jest stawianie pytań, lecz zamknięcie, które nie chce już pytać i uważa prawdę za niemożliwą do zdobycia albo niewartą wysiłku. Wiara nie niszczy filozofii, lecz jej broni”<sup>39</sup>. Broni jej i chce jej pomóc wyjść z zaułka nihilizmu, w którym dziś znalazła się filozofia. Wyjście to oznaczałoby powtórne narodziny filozofii, dla teologii możliwość stania się dla tej pierwszej na powrót nauką mądrościową i kontemplacyjną po okresie zbyt pozytywistycznego podejścia do Pisma Świętego<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 30.

<sup>39</sup> Tamże, s. 32.

<sup>40</sup> Por. V. Possenti, *Filozofia i wiara*, dz. cyt., s. 141.