

Kard. Joseph RATZINGER

NAUCZANIE OJCÓW KOŚCIOŁA W ENCYKLYCE „FIDES ET RATIO” JANA PAWŁA II*

„Niech zatem nie wyda się niestosowne moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały swoją głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię”¹. Taką zdecydowaną wypowiedzią Ojciec Święty kończy IV rozdział encykliki *Fides et ratio*, rozdział absolutnie centralny w całości jego wywodu. Zacytowane wyżej zdanie kończy stwierdzenie, które odzwierciedla cały rozmach intelektualny i duchowy dokumentu: „Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu”².

1. Parresia wiary. Czym jednak jest ta *parresia* wiary? Słowo *parresia* przeszło z języka politycznego starożytności greckiej do Nowego Testamentu, nabierając w nim nowego i pogłębionego znaczenia. W klasyce greckiej *parresia* jest tym, co wyróżnia człowieka wolnego, obywatela należącego do *polis*. Może on i powinien publicznie zabierać głos. Kobiety, niewolnicy i obcokrajowcy nie korzystają w greckiej *polis* z praw politycznych, nie posiadają prawa do *parresia*, a więc nie mogą publicznie zabierać głosu. Człowiek wolny posiada wolność słowa, ponieważ mówi jako odpowiedzialny za wolność.

List do Efezjan (3, 9) wyraża świadomość, że chrześcijanie nie są już „obcymi ani przechodniami”, ale „współ-obywatelami” (*sym-politai*); posiadają oni nową i większą *parresia*, mającą charakter uniwersalny, ponieważ są „obywatelami nieba”³. Cały kosmos jest ich *polis*. W ten sposób opowiadanie Dziejów Apostolskich kończy się znaczącym obrazem. Paweł w Rzymie, niewolnik w wynajętym przez siebie mieszkaniu, nauczał *meta parresias* „o Panu Jezusie Chrystusie” (Dz 28, 31). W klimacie, w którym dzisiejszemu katolicyz-

* Konferencja wygłoszona 11 XI 1998 r. podczas inauguracji roku akademickiego w Papieskim Uniwersytecie „Urbanianum” w Rzymie, tłum. ks. J. Królikowski z OsRom 138(1998) 12 XI s. 4.

¹ *Fides et ratio* 48. Przekład polski w OsRomPol 19(1998) nr 11, ss. 4-40.

² Tamże.

³ Por. *Epistula ad Diognetum* 5, 9, SCh 33. 62.

mowi grozi, że będzie zbyt uległy wobec wspólnej kultury wartości i praw człowieka, często uważanych za zmienne „reguły gry społecznej”, Ojciec Święty przypomina, że wiara ma prawo i obowiązek mówić głośno i zdecydowanie głosić Chrystusa jako ostateczną i definitywną prawdę człowieka i świata, właśnie z *parresia*.

2. Odwaga rozumu. Z drugiej strony Ojciec Święty jest przekonany, że *parresia* wiary – będąc daleka od pomniejszania władz rozumowych – jest w stanie ofiarować rozumowi ludzkiemu ufność, na jaką zasługuje i odwagę do zgłębiania Prawdy. I na odwrót, encyklika ubolewa, że w wyniku różnych przemian kulturowych „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 poznać prawdy i szukać absolutu”⁴. Innymi słowy, „rozum, pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia, podążał bocznymi drogami, na których istniało ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu”⁵. Przeciwnie, rozum oświecony przez wiarę jest w stanie „myśleć o rzeczach wielkich” oraz *odważnie* dążyć do zdobycia prawdy, za którą tęskni duch ludzki.

Mówiąc słowami encykliki, „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁶. Rzeczywiście, pierwszym i jednoznacznym przedmiotem encykliki jest prawda, a człowiekowi zostają zaproponowane narzędzia, by w odpowiedni sposób mógł dojść do jej kontemplacji. Można powiedzieć, że dokument jest hymnem o rozumie, by mógł w pełni odzyskać rolę, jaką odgrywał w najbardziej znaczących momentach historii.

3. Teologia i filozofia: jedność i autonomia. W ten sposób encyklika jest niejako „zmuszona” do wejścia w centrum dramatu („kryzysu”) kultury współczesnej, jakim jest rozdział, bądź wzajemna obojętność, między wiarą i rozumem, między teologią i filozofią. Jeśli Ojciec Święty napisał tę encyklikę, to w gruncie rzeczy jest to właśnie próba przełamania tego „rozwołu”. Warto przypomnieć w tym względzie przejrzystą analizę Paula Gilberta, na końcu jego *Wprowadzenia do teologii średniowiecznej*, gdzie pisał: „Jeśli chciałoby się schematycznie przedstawić historię teologii średniowiecza, można by zaproponować następujący schemat: początkowo filozofia i teologia są połączone, na końcu są rozdzielone. Na początku filozofia i teologia tworzą razem jedną mądrość; autorzy tacy jak św. Augustyn są jednak w stanie rozdzielić je for-

⁴ *Fides et ratio* 47.

⁵ Tamże, 48.

⁶ Tamże, 1.

malnie jedna od drugiej”. Potem wraz z wprowadzeniem *trivium*, a szczególnie gramatyki, filozofia staje się techniką, podczas gdy teologia stanowi wyraz dążenia o charakterze duchowym. Wtedy wyłania się „problem związku między techniką lingwistyczną podlegającą dyskusji, a więc sprawdzaniu, i o wiele mniej uchwytnym doświadczeniem duchowym”. Gilbert kończy: „Średniowiecze przeszło w ten sposób od jedności myśli i modlitwy do ich wzajemnej obojętności”⁷.

W takich właśnie złożonych i sprzecznych ramach kształtuje się teologia i filozofia w późniejszych wiekach, aż do czasów nowożytnych i współczesnych. Encyklika wielokrotnie nawiązuje do tej sytuacji przy pomocy głębokich i oryginalnych argumentów, przede wszystkim w rozdziale centralnym. Tym, co wyłania się w jasny sposób, jest wyrażone przekonanie, że rozdział między wiarą i rozumem, jak i między teologią i filozofią, dokonał ich zubożenia, tak że „zostały [...] osłabione w swych wzajemnych odniesieniach”⁸.

Nie kładąc szczególnego nacisku na rozróżnienia i pogłębienia epistemologiczne charakterystyczne dla wkładu „naukowego”, którym nie może i nie powinna być encyklika, Papież proponuje oryginalne rozwiązanie problemu, powierzając go ewentualnemu rozwinięciu przez specjalistów. Píše on dalej: „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, 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 tegoż 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 domyślał. Dzięki takiej relacji ze słowem Bożym, które jest punktem wyjścia i celem, filozofia zostaje wzbogacona, ponieważ rozum odkrywa nowe i nieoczekiwane horyzonty”⁹.

⁷ P. Gilbert, *Introduzione alla teologia medievale*, Casale Monferrato 1992, s. 172.

⁸ *Fides et ratio* 48.

⁹ Tamże, 73.

W tym miejscu, by dowieść owocności podobnego postępowania, Papież wprowadza długą listę imion, od Ojców Kościoła, „wśród których trzeba wymienić przynajmniej imiona św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Augustyna, jak i Doktorów średniowiecznych, zwłaszcza wspaniałej triady św. Anzelma, św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu. Przejawem owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym – dodaje Jan Paweł II – 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, Etienne Gilson i Edyta Stein w świecie zachodnim, a w kręgu kultury wschodniej uczonych formatu Władimira S. Sołowjowa, Pawła F. Florenskiego, Piotra J. Czaadajewa, Władimira N. Łoskiego [...]. Wypada sobie życzyć, aby ta wielka tradycja filozoficzno-teologiczna znalazła dzisiaj i w przyszłości kontynuatorów i badaczy dla dobra Kościoła i ludzkości”¹⁰. Wobec tego sugestywnego szkicu historii myśli filozoficzno-teologicznej, spontanicznie pojawia się pytanie: jakie są te głębokie korzenie, do których odwołuje się nauczanie encykliki?

4. Pierwsze wieki chrześcijaństwa: Kościół pierwotny i kierunki filozoficzne tamtych czasów. Odpowiedź jest następująca: encyklika poświęca wiele miejsca – więcej niż zazwyczaj w encyklikach – ukazaniu wędrówki pierwszych wieków chrześcijaństwa w ramach tego specyficznego przypadku, jakim było doświadczenie starożytnego Kościoła wobec różnych kierunków filozoficznych tamtych czasów. Odniesienie dotyczy głównie jej numerów 38-41, którym poświęcę teraz kilka uwag.

Można wykazać, że od samego początku pisarze chrześcijańscy przyjęli metody analizy racjonalnej, jakimi posługiwali się filozofowie ich czasów. Słusznie więc encyklika, idąc za Orygenesem, określa jako „niesłuszne i bezpodstawne” zarzuty poganina Celzusa, oskarżającego chrześcijan, że są ludźmi „niepiśmiennymi i nieokrzestanymi”¹¹. Aby jednak czytać i pogłębić IV rozdział tej encykliki (bardzo ważny, jak widzieliśmy, w przebiegu wykładu), trzeba postawić inne, trochę trudniejsze pytanie: oprócz wykorzystania refleksji racjonalnej, jaką postawę przyjęli chrześcijanie pierwszych wieków wobec filozofii swoich czasów?

Jedna postawa – na pozór całkowitego odrzucenia – ma swoje najbardziej oczywiste wyrażenie u niektórych przedstawicieli chrześcijaństwa afrykańskiego i syryjskiego, to znaczy na dwóch krańcowych obszarach świata helleńskiego. Znanie są wypowiedzi Tertuliana, cytowane także w encyklice: „Cóż jest podobnego między filozofem i chrześcijaninem, między uczniem Grecji i uczniem nieba?”. I dalej: „Cóż mają wspólne Ateny i Jerozolima? A cóż Aka-

¹⁰ Tamże, 74.

¹¹ Tamże, 38; por. *Contra Celsum* III 55, SCh 136, 130.

demia i Kościół?”¹². *Apologetyk* Tertuliana, skierowany do najwyższych władz cesarstwa ok. 200 roku, rzeczywiście wykazuje postawę dość złożoną wobec filozofii i instytucji Rzymu. Z tego też powodu dzisiejsza krytyka dostrzega dwuznaczność lub zagadkowość Tertuliana na wszystkich poziomach (przede wszystkim na poziomie filozoficznym, ale także na polityczno-instytucjonalnym i lingwistyczno-literackim) jego dialogu z tradycjami pogańskimi.

• Inną natomiast postawą była postawa wielkiego otwarcia oraz krytycznego i konstruktywnego dialogu z filozofią grecką. Taką postawę przyjął Justyn, a rozwinęli ją Aleksandryjczycy, przede wszystkim Klemens¹³. Filozofia grecka w tym przypadku nie tylko nie jest odrzucana, ale jest widziana jako przygotowanie do wiary; jest to „testament Greków” – by użyć słów Klemensa¹⁴ – w taki sam sposób, jak Stary Testament dla Żydów.

Byłoby jednak błędem uważać, że prawdziwa linia podziału między „tak” i „nie” wobec filozofii ma charakter geograficzny bądź środowiskowy, oddzielając chrześcijaństwo łacińskie i syryjskie od chrześcijaństwa aleksandryjskiego. W rzeczywistości ma ona charakter bardziej wewnętrzny i ogólny, a przechodzi przez każdego myśliciela chrześcijańskiego, ponieważ w każdym autorze żyją jakby dwie dusze: dusza chrześcijańska, pełna rezerwy wobec filozofii przenikniętej jeszcze pogaństwem, oraz dusza grecka, która jest przez nią podbita. Kościół przednicejski – uznając pluralizm sposobów podejścia i mimo pewnych sprzeciwów wobec myśli heretyckiej – idzie w kierunku uzgodnienia między filozofią i orędziem ewangelicznym. „Chrześcijanie są filozofami dzisiaj i filozofami byli chrześcijanie innych czasów” – mówi Minucjusz Feliks na pragu III wieku¹⁵.

W ten sposób na przełomie II i III wieku urzeczywistnia się kolejna okazja do spotkania między rozumem i wiarą. Klemens Aleksandryjski podejmuje to zagadnienie i wyraża je w następujący sposób: „Wiara jest (tylko) elementarnym poznaniem i streszczeniem rzeczy koniecznych. Natomiast gnoza (tym słowem Klemens określa „wiarę, która myśli”) jest trwałym i pewnym dowodem tego, co się otrzymało przez wiarę [...] oraz prowadzi do wolnego od braków posiadania intelektualnego”¹⁶.

Wraz z Klemensem wchodzimy w nową fazę relacji wiara – rozum i „uprawiania teologii”. Jednak przede wszystkim wraz z Orygenesem widzimy naro-

¹² Tamże, 41; Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 7, 9, SCh 46, 98: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?”.

¹³ Jan Paweł II ilustruje to w numerze 38 encykliki, przytaczając odpowiednie cytaty z: Justinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 8, 1, PG 6, 492; Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 18, 90, 1, SCh 30, 115; I 16, 80, 5, SCh 30, 108; I 5, 28, 1, SCh 30, 65; VI 7, 55, 1-2, PG 9, 277 lub GCS 52, 459; I 20, 100, 1, SCh 30, 124.

¹⁴ Por. *Stromata* VI 8, 67, 1, GCS 52, 465.

¹⁵ *Octavius* 20, 1, CSEL 2, 28.

¹⁶ *Stromata* VII 10, 57, 3, GCS 17, 42.

dziny teologii, która wyraża i rozwija jasne stwierdzenia wyznania wiary, teologię, która formuje spójną doktrynę i która nie ogranicza się już do opowiadania i określania etapów Boskiej ekonomii. Metoda i doktryna Orygenesa wyznaczają nowy etap w historii teologii. I chociaż dzisiaj dąży się do złączenia sądu – jeszcze wczoraj dominującego – o pełnej organiczności konstrukcji doktrynalnej Orygenesa, to nie zmienia to faktu, że podejmując wyzwanie gnostyckie stworzył on przed teologią nową drogę. Słusznie pisze Papież, że wśród pierwszych przykładów „krytycznego przyswajania sobie myśli filozoficznej przez myślicieli chrześcijańskich [...] zmienna jest z pewnością postać Orygenesa”¹⁷. Aleksandryjczyk rzeczywiście proponuje wędrówkę duchową, w której wiara i rozum, poznanie, kontemplacja i doświadczenie mistyczne Boga, dalekie od rozchodzenia się, przenikają się wzajemnie i są nieustannie proponowane każdemu chrześcijaninowi, by postępował drogą doskonałości.

5. Nauczanie Ojców o relacji rozum – wiara. „Uno itinere non potest pervenire ad tam grande secretum”¹⁸. Tym aforyzmem pogański retor Symmach wyrażał w słynnej kontrowersji, która widzi go w konflikcie z Ambrozym, relatywizm swojej religii politeistycznej, przeciwstawiając jedynej drodze, którą jest Chrystus, pozornie uniwersalną i tolerancyjną otwartość tradycji rzymskich. Na to błędne przeciwstawienie między jednostronnością chrześcijańską i otwartością pogańską, idąc po linii Ojców, encyklika odpowiada, że „istnieje wiele dróg wiodących do prawdy”¹⁹. Rzeczywiście, nie ma jednej monolitycznej teologii Ojców, ale istnieje wiele sposobów podejścia oraz „szkół”, będących odzwierciedleniem niewyczerpanego bogactwa prawdy – misterium Chrystusa, Który jest prawdą. Tym natomiast, w co Ojcowie nigdy nie wątpili jest to, że „można iść każdą z tych dróg pod warunkiem, że doprowadzi ona do ostatecznego celu, to znaczy do Objawienia Jezusa Chrystusa”²⁰. Ojciec Święty wyjaśnia: „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”²¹.

¹⁷ *Fides et ratio* 39.

¹⁸ *Relatio* 10, PL 16, 969.

¹⁹ *Fides et ratio* 38.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, 41.

* * *

W ten oto sposób na końcu drugiego tysiąclecia nasi Ojcowie nadal w decydujący sposób wyznaczają wędrówkę temu, kto chce „uzasadnić” swoją wiarę w Chrystusa. Mogą oni służyć także za przykład teologom naszych czasów, których Papież zachęca, „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”²². Wewnętrzna więź między mądrością teologiczną i wiedzą filozoficzną jest „jednym z najbardziej oryginalnych elementów dziedzictwa, którym posługuje się chrześcijańska tradycja zgłębiając prawdę objawioną”²³. Nieco dalej, papieski wykład zwraca się do wszystkich ludzi dobrej woli, wyrażając w ten sposób *intencję misyjną*, która ożywia całą encyklikę. Papież w sposób uroczysty zwraca się *do wszystkich*: „*Wszystkich* proszę, aby starali się dostrzec wnętrze człowieka, którego Chrystus zbawił przez tajemnicę swojej miłości, oraz głębię jego nieustannego poszukiwania prawdy i sensu. Różne systemy filozoficzne wpoily mu złudne przekonanie, że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i 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”²⁴.

Są to słowa, które w szczególny sposób odnoszą się do uniwersytetów kościelnych, które chcą być miejscem prowadzenia badań i dialogu między nauką o Bogu (to znaczy teologią) i naukami o człowieku, któremu jest głoszona Ewangelia. W ten też sposób, zanim przystąpimy do egzegezy i głębszych komentarzy – wobec dokumentu, który dotyka bezpośrednio samego ośrodka toczącej się debaty – nie pozostaje nam nic innego, jak przyjąć go z uwagą i wdzięcznością jako od dawna z nadzieją oczekiwany dar; dar tym cenniejszy, gdyż nie tylko wyjątkowo zadowala jego adresatów, ale równocześnie zobowiązuje ich do pomnożenia otrzymanego „talentu”, to znaczy do pogłębienia orędzia Papieża, do przyjęcia jego wskazań, a przede wszystkim do wprowadzenia ich w życie.

Tego wszystkiego trzeba życzyć uniwersytetom i instytutom studiów kościelnych. Tego życzę Papieskiemu Uniwersytetowi św. Urbana, rozpoczynającemu dzisiaj nowy rok akademicki i duszpasterski.

²² Tamże, 105.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, 107.

L'INSEGNAMENTO DEI PADRI DELLA CHIESA NELL'ENCICLICA
„FIDES ET RATIO” DI GIOVANNI PAOLO II

(Riassunto)

Il Card. J. Ratzinger nella sua conferenza analizza le radici dell'enciclica „Fides et ratio”, soprattutto quelle patristiche. Mette in risalto il cammino dei primi secoli del cristianesimo nel quadro di quel quadro specifico che è stata l'esperienza della Chiesa di fronte alle diverse correnti filosofiche di quei tempi. Su questa base i Padri hanno messo in evidenza il legame interiore e coerente sapienza teologica e sapere filosofico, partendo dal significato metafisico della verità. Inoltre, Ratzinger sottolinea come i Padri abbiano dimostrato l'esistenza di una reale possibilità di dialogo critico con tutte le correnti filosofiche e con tutte le tradizioni culturali.