

1998.09.14  
Ioannes Paulus PP.II

## Fides et ratio

Do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem



### VII. POTRZEBY I ZADANIA CHWILI OBECNEJ *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 umysłem 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 Jedynej. 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, któdzy faktem a jego znaczeniem

**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 szczególna 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.**

---

**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 'zrobił i czego nauczał' (Dz 1, 1). Całkowite *mysterium 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 katolicy 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 stale, 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, *Mysterium 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.