

1998.09.14  
Ioannes Paulus PP.II

## Fides et ratio

Do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem



### 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 czymś 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 Chrzest. 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 rozwagą, 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 starała się wyraźnie od niej odróżnić. 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 Kapadocy, 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 wprawdzie 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 cóż 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 wyższe poziomy refleksji, tworząc solidny fundament dla pojmowania bytu, rzeczywistość. Zadaniem tych ostatnich

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 znacniejsza, 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 niezbędne 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 siebie - tamto"<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.

---

**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.*