

CHRZEŚCIJAŃSKA FILOZOFIA KONFESYJNA

Pod wpływem inspiracji, jaką był dla mnie subiektywny punkt widzenia Jaspersa, uznaję za filozofię chrześcijańską taką filozofię, którą uprawia filozof będący chrześcijaninem. Twierdzę, że taka filozofia będzie tym bardziej wartościowa, im lepszym chrześcijaninem i filozofem będzie jej autor¹ Podobnie jak Bogliolo² uważam – patrząc na to z szerszej i bardziej usystematyzowanej perspektywy – że granice problemu filozofii chrześcijańskiej zostały ostatecznie wytyczone przez spór, jaki w latach czterdziestych ubiegłego stulecia toczył się między przeciwnikami filozofii chrześcijańskiej: Brunschvicgiem i Bréhierem, a jej zwolennikami: Gilsonem i Maritainem, spór – dodajmy – prawidłowo rozstrzygnięty, szczególnie za sprawą tego ostatniego.

Już historyk Gilson wykazał ponad wszelką dyskusję, że chrześcijaństwo wywarło decydujący wpływ na rozwój wiedzy filozoficznej, zwłaszcza chrześcijaństwo katolickie, wolne od luterkańskiego pesymizmu co do przydatności rozumu. Idąc śladem pozostawionym przez św. Tomasza z Akwinu, Maritain wprowadził trafne rozróżnienie na istotę filozofii (z jej własnym przedmiotem, zasadami i metodami) i określony stan filozofii, uzależniony od konkretnych okoliczności człowieka filozofującego, pozostający pod nieubłagalnym wpływem chrześcijaństwa lub jego nieobecności. Wiara dostarczyła bez wątpienia wielu ważnych prawd, które – będąc same w sobie prawdami filozoficznymi (dostępnymi dla ludzkiego rozumu) – są bardziej osiągalne dla filozofa

¹ Tę tezę przedstawiłem i rozwinąłem w przemówieniu inauguracyjnym rok akademicki 1998-1999 w Studium Teologicznym im. św. Ildefonsa w Toledo. Zawarta została także w publikacji tego samego studium, zatytułowanej *Filosofia cristiana y nueva evangelización*. Te podstawowe idee wykorzystałem również prezentując moją postawę – konfesyjną i otwarcie ewangelizacyjną – wobec współczesnej filozofii w artykule *Cultura actual, filosofía cristiana y nueva evangelización, Toletana*. *Cuestiones de Teología e historia* 5 (2001), 51-92. Na temat filozofii chrześcijańskiej w ogóle, zob.: E. Coreth – W. M. Neidl – G. Pflligersdorffer (red.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid 1997, 3 tomy.

² L. Bogliolo, *La Filosofia Cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Pontificia Academia di S. Tommaso – Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1986.

chrześcijańskiego niż dla każdego innego: pojęcie stworzenia; pojęcie natury opartej na sobie samej, a jednak nie zamkniętej w sobie, lecz otwartej na nadprzyrodzoność; pojęcie Boga jako bytu, który trwa, potwierdzone przez Mojżesza i wskazane przez Arystotelesa; pojęcie grzechu jako obrazy Boga osobowego, a także inne pojęcia, na przykład przydatność rozumu w poznawaniu rzeczywistości, są zdecydowanie potwierdzane i wzmacniane przez chrześcijaństwo. Maritain twierdzi: „Przewodnictwo mistrza nie narusza wolności ucznia”. A odnosząc to do naszego tematu, stwierdza: „Istnieje realny wpływ objawienia i wiary na filozofię. A rozum filozoficzny pod wpływem wiary i objawienia nie traci swojej autonomii, lecz ją zachowuje i powiększa”³

Rys historyczny

Uważam, że historia filozofii potwierdza moje stanowisko opowiadające się za filozofią chrześcijańską, konfesyjną z punktu widzenia swojej istoty. Nie mogę mówić tu o tym, o czym wszyscy wiedzą – nie mamy czasu, by to powtarzać. Pozwolę sobie jedynie przypomnieć kilka szczegółów, moim zdaniem znaczących.

1. Grecy wymyślili filozofię i przyczynili się do jej wielkiego rozwoju. Należący do klasyków: Sokrates, Platon, Arystoteles, osiągnęli bardzo wiele w metafizyce (nie wyłączając dyskursu na temat Boga), w antropologii, w etyce. Ale późniejsi helleniści zgłaszali coraz więcej wątpliwości, przez co wykazywali, że zdobyczm tym towarzyszył brak zdecydowania i poczucie niepewności. Stąd ich sceptycyzm na polu teorii i prawie wyłącznie praktyczna orientacja ich filozofii. Biorąc jednak pod uwagę ograniczenia i błędy filozofii greckiej w ogóle, należy podkreślić, że powodem tych błędów nie było odrzucenie czegoś, co kiedyś będzie należało do objawienia chrześcijańskiego, którego z oczywistych powodów autorzy ci znać nie mogli.

2. Święci ojcowie chrześcijaństwa, z kilkoma znanymi wyjątkami (na przykład wymykający się regule Tertulian), mieli zazwyczaj życzliwy stosunek do filozofii. Przede wszystkim dlatego, że byli ludźmi, a do istoty człowieczeństwa przynależy wchłanianie tego, co nas otacza i konstytuuje. Ich poglądy kształtowały się z konieczności pod wpływem języka i kultury, których integralną i istotną częścią była właśnie

³ Por. L. Bogliolo, dz. cyt., s. 132-139.

filozofia. Pochłonięci sporem nie tylko akademickim, apologeci bez oporów podjęli i wykorzystali broń, która – rzecz by można – leżała porozrzucana na polu bitwy. I wtedy, i później, duszpasterze i „teologowie”⁴ (wśród nich Augustyn i ojcowie kapadoccy) również posługiwali się powszechną w ich hellenistycznej kulturze filozofią (mniej lub bardziej stechnicyzowanym neoplatonizmem i stoicyzmem), wykorzystując ją do osobistych przemyśleń na temat wiary chrześcijańskiej oraz do jak najlepszego wyłożenia braciom zasad tej wiary. W obu przypadkach, zgodnie z potrzebami i naturalnymi impulsami ich umysłów. Nie jest bez znaczenia dla celu mojego przedłożenia podkreślenie w tym miejscu faktu, że większość owych „filozofów” chrześcijańskich była męczennikami, świętymi duszpasterzami i spowiednikami.

3. Ten proces przechodził – jak to bywa – okresy wzlotów i upadków, nie wypaczając wierzącego umysłu, raczej go rozwijając, aż do pojawienia się scholastyki. Ukształtowanie metody scholastycznej jest historycznym rozwinięciem tezy: „wszyscy ludzie pragną wiedzieć”, którą Arystoteles włączył do swojej *Metafizyki*. Była to dynamika, której nie można było zahamować, a która nie wykluczała ani chrześcijan jako podmiotów poznania, ani treści wiary jako przedmiotów tego poznania.

Pomijam szczegóły, których moi studenci wysłuchują co roku na wykładach z historii filozofii, i przechodzę bezpośrednio do tego, co – moim zdaniem – jest najważniejsze. Tomasz z Akwinu odróżniał filozofię od teologii (*sacra pagina, sacra doctrina*, itd.)⁵, ale ich nie rozdzielał, lecz traktował jako komplementarne. Filozofia rozwija się w świetle ludzkiego rozumu, pobudzonego przeżywanym przez nas cudem bycia. Teologia z kolei czerpie swój pierwszy impuls z Objawienia, czyli samo-komunikacji Boga, która rozbudza następnie naszą naturalną potrzebę rozumienia. Dlatego filozofia i teologia są formalnie różne.

Choć rozróżnienie to jest wyraźne, bardziej wyraźna jest konkretna forma wzajemnego przenikania: „podporządkowanie” filozofii teolo-

⁴ Nazywam ich „teologami” w najszerszym znaczeniu tego słowa. Nie dlatego, żeby nimi byli zgodnie z metodologicznymi modułami średniowiecznej lub nowoczesnej teologii scholastycznej, ale dlatego, że mówili o Bogu kształtując – indywidualnie i na soborach – dogmat chrystologiczny, trynitarny, soteriologiczny, antropologiczny, mariologiczny, eklezjologiczny, itd.

⁵ Tak jest w pierwszej kwestii pierwszej części *Sumy teologicznej*, w ośmiu pierwszych rozdziałach pierwszej księgi *Summa contra gentiles* i w wielu innych jego pracach.

gii, mocno popierane przez Tomasza w świetle arystotelesowskiego paradygmatu relacji między fizyką i biologią a metafizyką. Takie podporządkowanie albo nie było rozumiane, albo nie poświęcano mu w okresie późnej scholastyki uwagi, na jaką zasługiwało. Dla nowocześnieści stało się ono kamieniem obrazy (budzące obawy hasło: *philosophia ancilla theologiae*), jako śmiertelne zagrożenie dla autonomii rozumu. W tym aspekcie zwraca uwagę obfitość „ludzkich” argumentów w całej twórczości Tomasza, zwłaszcza w zestawieniu z niewielką liczbą traktatów ściśle „filozoficznych”. Do tych ostatnich należą *De ente et essentia* i inne *Opuscula* oraz komentarze do Arystotelesa; po drugiej stronie znajdują się: dwie wielkie *Sumy*, obszernie komentarze do Pisma świętego, niekończące się *Scriptum super Sententiis*, bardziej zwięzły komentarz do Pseudo-Dionizego, *Quaestiones disputatae*, *Quaestiones quodlibetales*, *Opuscula theologica*, i inne. Jeśli porównamy objętość dzieł wydanych bez wstępów i przypisów (np. *Index thomisticus* ojca Busy), stwierdzimy, że jednemu tomowi poświęconemu filozofii odpowiada *grosso modo* pięć tomów poświęconych teologii. W całym dziele Tomasza jest dużo dialektyki, owszem; ale prawie zawsze jest ona ukierunkowana na konstruowanie dyskursu teologicznego, stosownie dla nauki podporządkowanej i przeznaczonej do pełnienia roli służebnej wobec swojej pani, co potwierdza młodzieńczy, programowy i wyjątkowo autobiograficzny tekst: „Odważywszy się zatem, ufni w dobroć Bożą, wziąć na siebie obowiązki mędrca, chociaż przekraczają one nasze siły, zamierzamy na miarę naszych możliwości ukazać prawdę, którą wyznaje wiara katolicka, usuwając przeciwne błędy, by się posłużyć słowami Hilarego: «świadom jestem tego, że główną pracą mego życia winienem poświęcić Bogu, by Nim się zajmowało każde me słowo i uczucie»”⁶.

Tekst ten objawia nam teologa, który jest kimś więcej niż tylko fachowcem: jest teologiem z powołania, a kanonizacja Tomasza przez Kościół pokazuje nam świętego, który osiągnął chrześcijańską doskonałość w praktykowaniu miłości, będącej jego jako „mędrca” obowiąz-

⁶ *Summa contra gentiles*, ks. I, rozdz. 2, W Drodze, Poznań 2003, s. 20. Podzielałam opinię, którą wygłosił w mojej obecności ojciec Abelardo Lobato, i którą przeczytałam w pracy Jean-Pierre’a Torrella (obaj są największymi żyjącymi specjalistami od św. Tomasza) na temat hermeneutycznego znaczenia tego fragmentu: to było jego osobiste powołanie i zamysł, i należy o tym pamiętać interpretując jego dzieło. Dzieło teologa, który uprawia filozofię w stopniu, jakiego wymaga zrozumienie i zaprezentowanie chrześcijańskiej tajemnicy. J. P. Torrell jest autorem znakomitych prac: *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Éditions Universitaires-Cerf, Friburg – Paris 1993, a zvl. *Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel*, Éditions Universitaires-Cerf, Friburg – Paris 1996.

kiem w głoszeniu chwały Bożej i w służeniu braciom. Cóż innego mogą oznaczać słowa Jana XXII z jego bulli kanonizacyjnej: *tot fecerat miracula quot scripserat articulos?*⁷ To samo praktycznie można powiedzieć o głównych przedstawicielach scholastyki, zarówno XII jak i XIII wieku. Wierzyli oni szczerze i żarliwie; w większości prowadzili święte życie; wielu z nich kanonizowano, np. Anzelma, Alberta, Bonawenturę...

Powróćmy do treści Tomaszowego nauczania. Posługując się głęboką i znakomitą analogią o inspiracji wyraźnie tomistycznej, Bogliolo streszcza rozróżnienie i komplementarność filozofii i teologii, pochodzących z jednego Boskiego źródła wszelkiej prawdy, słowami: „Relacja między filozofią i chrześcijaństwem jest odbiciem relacji między naturą ludzką i naturą boską w Chrystusie. Problem filozofii chrześcijańskiej został faktycznie rozwiązany w prawdzie o dwóch naturach w jednej Osobie Chrystusa. Kto chciałby całkowicie zamknąć tę kwestię, winien mieć jasne pojęcie nie tylko o filozofii, ale również o chrześcijaństwie (...). Dla chrześcijanina natura ludzka połączona z Boską stanowi szczyt ludzkiej doskonałości. To jest korzeniem głębokiego człowieczeństwa/humanizmu chrześcijaństwa. To, co Boskie, nie szkodzi temu, co ludzkie: to, co Boskie, jest zawsze żywym źródłem, z którego to, co ludzkie, czerpie spełnienie, rozwój i ubogacenie wszędzie tam, gdzie rozciąga się natura ludzka. To, co ma miejsce w Chrystusie, zachodzi analogicznie w każdym chrześcijaninie, który współuczestniczy w życiu Chrystusa i w Chrystusie. Jego rozum, jego wola i jego wolność ciągną z tego korzyści. Korzystają na tym działania inteligencji, woli, wolności. Wśród tych dzieł jest również filozofia, która – z tego powodu – staje się bardziej autonomiczna, właśnie jako filozofia. Poszerzenie horyzontów, jakie daje wiara, kieruje umysł ludzki ku wyższym i bardziej czystym celom”⁸

4. Ewolucja filozofii chrześcijańskiej w stronę nominalistycznej dekadencji, widocznej zwłaszcza u Ockhama, z etapem pośrednim, jakim jest osoba i filozofia Dunska Szkota, poszła w dwóch kierunkach.

Pierwszy, w dziedzinie *teorii* i metafizyki, charakteryzuje rosnąca nieufność co do możliwości ludzkiego rozumu, postrzeganego coraz częściej tylko jako wytwórca sobie właściwego dyskursu i pojęć,

⁷ Temu aspektowi poświęciłem moją pracę pt. *Santo Tomás de Aquino. Perfil de un doctor de la Iglesia*, opublikowaną przez Studium Teologiczne im. św. Ildefonsa, Toledo 1995, por. zwł. s. 19.

⁸ L. Bogliolo, dz. cyt., s. 193.

zwłaszcza jednoznacznego pojęcia bytu (stopniowy rozwój sceptycyzmu filozoficznego), a coraz rzadziej jako zdolnego do przyjęcia wymowności i otwartości świata realnego, samego Bytu (skąd bierze się, oprócz teologii, filozoficzna analogia bytu).

Drugi, w porządku *moralnym* i praktycznym, to postawa coraz bardziej woluntarystyczna, prezentowanie skłonnej do arbitralności i nauzyć *potentia Dei absoluta*, i coraz bardziej oddalona od Tomaszowego punktu widzenia, nazywanego intelektualistycznym, który preferuje *potentia Dei ordinaria* (sharmonizowaną z Bożą mądrością i dobrocią) i który utrzymuje, że dziesięć przykazań z *Księgi Wyjścia* można sprowadzić bez reszty do prawa naturalnego, wpisanego w sumienie istoty ludzkiej.

W początkach nowoczesności doszło do zasadniczej zmiany punktu widzenia: to, co wcześniej było stworzeniem, stworzonym wszechświatem, zbiorem istot, zależnym od Stwórcy, teraz jest postrzegane jako autonomiczna przyroda. Człowiek, istota rozumna, będąca owocem stwórczej i zbawczej dobroci Boga, coraz częściej pojmuje samego siebie po prostu jako przedstawiciela wolnego rodzaju ludzkiego, ufne go we własne siły. W zasadzie zmiana ta wydaje się nieistotna, ale taką nie jest, ponieważ brak takiej ufności sprawi stopniowo, że wolność człowieka będzie traktowana jako coś podlegającego niebezpiecznym oddziaływaniom zewnętrznym (w tym: oddziaływaniom Boga), a tym samym jako coś, co powinniśmy chronić mając do tego pełne prawo. Człowiek przechodzi do defensywy.

Począwszy od renesansu, coraz bardziej zaczyna dominować naturalizm rozumiany jako stopniowe oddalanie się od chrześcijańskiej nadprzyrodzoności, czasami w formie głośnego krzyku, czasami bardziej subtelne. Nie podlega żadnej dyskusji fakt, że pojawienie się i rozwój nauk przyrodniczych, z ich metodą doświadczalno-matematyczną i ich technologicznymi pochodnymi, należy ocenić pozytywnie. Ale nie jest wcale pewne, czy pozbawiony skrupułów polityczny pragmatyzm Makiawellogo, albo naturalizm Grocjusza w dziedzinie prawa międzynarodowego (Grocjusza, który poszedł w innym kierunku niż nasi iusnaturaliści, z Vitorią na czele, czerpiący inspirację z chrześcijaństwa i scholastyki), przyniosły ludzkości jakkolwiek korzyść, pozbawiając prawa indywidualne i wspólnotowe ich ontologicznego uzasadnienia. Zwiększały się swobody formalne i uznanie godności osoby ludzkiej, zwłaszcza od czasu rewolucji francuskiej, która wprowadziła w życie zasady Oświecenia, ale czy rzeczywiście zwiększyła się wolność ludzi?

Powróćmy do filozofii tego okresu, ponieważ wspomniany przed chwilą iusnaturalizm ponownie nawiązał do późnej scholastyki Jana od świętego Tomasza, Tomasza Kajetana, Sylwestra z Ferrary, i do najważniejszego z nich wszystkich: Franciszka Suareza. Znaczenie *Disputationes metaphysicae* Suareza i jego traktatu *De legibus* jest bezdyskusyjne. Wszyscy historycy się zgadzają, że jego sygnalizowanym wyraźnie zamiarem było stworzenie narzędzia filozoficznego, przydatnego w budowaniu teologii, i że jego odnowiona scholastyka wywarła pozytywny oddźwięk wśród teologów Soboru Trydenckiego. Ale wiemy również, że jego filozofia wywarła wpływ na świeckich filozofów racjonalistycznych (Leibniz, Wolff), a później na zreformowane niemieckie wydziały filozofii, na których wykluwał się idealizm. Jest co najmniej paradoksem fakt, że perfekcyjna systematyzacja filozofii tomistycznej okazała się w końcu całkowicie nieskuteczna z punktu widzenia jej zdolności odnowienia rodzącej się filozofii nowoczesnej i że tak odwrotne skutki wywołała, jeśli weźmiemy pod uwagę jej ostateczne efekty. Dotykamy tutaj delikatnego i ważnego punktu, który powinniśmy wyjaśnić.

Posłużę się w tym celu przykładem arcyznanego sporu wokół *de auxiliis*. Stanowisko zajęte w tym sporze przez molinistów, czyli jezuickich filozofów i teologów odrodzenia i baroku, było – moim zdaniem – próbą ochrony integralności ludzkiej wolności przed wszelkim oddziaływaniem zewnętrznym, w tym także przed oddziaływaniami opatrnościowego współdziałania Stwórcy i oddziaływaniami łaski, a jednocześnie próbą obrony oddziaływania Stwórcy bez czynienia Go współuczestnikiem nadużyć, jakie my, ludzie, popełniamy korzystając z naszej wolności. Stąd takie konstrukcje intelektualne jak „wiedza pośrednia” czy „nieokreślone współdziałanie” Taki postulat zakłada, że każde oddziaływanie zewnętrzne pomniejsza wolność człowieka albo ją zakłóca. Z kolei stanowisko Baneza może wydawać się przesadzone za sprawą konkretnych wypowiedzi w humanistycznym i naturalistycznym kontekście historycznego momentu, w którym toczono spór, na przykład kiedy mówi on o „uprzednim fizycznym poruszeniu” Takie stanowisko wydaje się zaskakujące, ponieważ w rzeczywistości koncepcja filozoficzno-teologiczna, którą wyraża, narodziła się w innym, bardzo odmiennym kontekście – kontekście średniowiecznego teocentryzmu francuskiego Akwinaty. Ale niezależnie od tego, że koncepcja ta wymaga dokonania przeglądu nie tylko teorii wyjaśniającej kwestię pomocy, ale także kontekstu kulturalnego i umysłowego tych, którzy tę teorię głosili, stanowisko Tomasza jest nieporównanie prawdziwsze,

albowiem – zgodnie z nim – wolność człowieka nie jest traktowana jako dobro, które należy chronić od ewentualnych ingerencji z zewnątrz, lecz jako stworzenie, które bezustannie otrzymuje swoje bycie za sprawą Boga, warunki swojego działania za sprawą Jego opatrnościowego współdziałania, i ostateczne zbawienie za sprawą Jego łaski. Krótko mówiąc: człowiek jest wolny nie w konflikcie z Bogiem, lecz dzięki Bogu; albo inaczej: Bóg nie jest wrogiem samorealizacji człowieka, lecz jej źródłem i niezbędnym warunkiem jej możliwości.

Kulturalny i umysłowy kontekst („założenia”) jest decydujący dla możliwości dobrego myślenia, dla dotarcia do prawdy. Nowoczesny antropocentryzm, dziecko renesansowego humanizmu, nie jest prawomocny, jeśli nie jest uzupełniony przenikającym byciem człowieka przekonaniem, że antropocentryzm nie pozostaje w sprzeczności z teocentryzmem, ale wręcz go wymaga ze względu na istotowy, nieodwołanie „stworzeniowy” charakter bytu ludzkiego⁹: stworzenie nie istnieje bez Stwórcy. Mentalność teocentryczna, albo co najmniej otwarta na transcendencję, korygująca zamknięty antropocentryzm, może być owocem kultury określonego okresu historycznego, na przykład średniowiecza, wynikiem wprowadzenia filozofii w ludzkie bycie stworzeniem, albo – co dziś jest bardziej prawdopodobne – owocem wiary, do której dostęp otwiera głoszenie Ewangelii i która obejmuje między innymi takie stwierdzenie: jestem stworzeniem, owocem darmowej miłości Boga. Uznanie tego za założenie, nie podnoszenie tej kwestii i nie prezentowanie jej człowiekowi jako rzeczywistości samej w sobie obdarzonej znaczeniem, jako cechy dominującej nad całą naturą, jest co najmniej wątpliwe i kreuje wrażliwość filozoficzną, skłaniającą się ku naturalizmowi, która to wrażliwość w dłuższej perspektywie prowadzi do ateizmu. Potwierdza to historia nowoczesnej filozofii.

Odczytywanie scholastycznej filozofii Suareza, prawdziwej samej w sobie, przez kogoś reprezentującego mentalność naturalistyczną i antropocentryczną, oznacza błąd nie do naprawienia: utwierdza mianowicie człowieka w jego samoafirmacji i wywołuje efekt diametralnie przeciwny od zamierzonego.

5. Załączki takiego podejścia zawierała już – w opinii Fabro, którą w ogólnym zarysie podziela – kartezjańska zasada immanencji¹⁰ Czy można pomijać bez ponoszenia kosztów tak wiele rzeczy, które

⁹ J. Girau Reverter, *Homo quodammodo omnia según Santo Tomás de Aquino*, Toledo 1995, t. V, zwł. s. 315-323.

¹⁰ C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 tomy, Studium, Roma 1969.

pominał Kartezjusz na początku *Rozprawy o metodzie*? Czy można pominąć naturalne i spontaniczne poznanie rzeczywistości stworzonej i to, co otrzymaliśmy od innych w sferze religii i moralności? Wiem, że jest tu mowa o „sceptycyzmie metodycznym”, który ma stanowić fundament filozofii, a w końcu i rzeczywistości. Ale nie mogę nie wyrazić mojego przekonania, że powątpiewając w realność świata poznawanego na co dzień w sposób ogólny zostajemy bez głównego, niezbędnego wsparcia, jakim jest obiektywna metafizyka. Pozbawiając autorytetu i relatywizując wiarę, wraz z jej wartością jako życiowego kierunkowskazu, my ludzie stajemy się bezbronni, zostajemy pozbawieni niezbędnych – moim zdaniem – ram odniesienia.

Wracając do realnej propozycji Kartezjusza, muszę powiedzieć, że nie przekonuje mnie odwołanie się do jasnej i wyraźnej idei Nieskończoności po to, by udowodnić istnienie Boga prawdziwego, który uchroniłby mnie przed pomyłką, kiedy przypisywałbym realność innym moim jasnym i wyraźnym ideom. Hipoteza o złym duchu jest nie do przewyciężenia. Wyprowadzanie z jakiejś ludzkiej idei (idei Nieskończoności albo idei Bytu najdoskonalszego) realnej egzystencji Boga jest ignorowaniem ograniczoności i niedoskonałości każdego wytworu ludzkiej inteligencji, poczynając od naszego pojęcia Nieskończoności, które jest tylko pojęciem nieokreśloności, albo naszego pojęcia największej doskonałości, które – ponieważ jest nasze – jest bardzo niedoskonałe.

6. Potem nastąpił racjonalizm (Leibniz, Wolff), który posiadał te same defekty. Umocnił on proces autoafirmacji człowieka i z wielkim trudem zdołał powstrzymać proces pozbawiania prawdziwego Boga Jego treści. Równolegle brytyjski empiryzm pogłębiał i czynił swoim tematem naturalizm i filozoficzny sceptycyzm, aż do ich uświęcenia przez krytykę Hume’a, dotyczącą religii, przyczynowości, duszy i wszelkiej substancji. Oświecenie, wraz z jego Bogiem bezczynnym i doskonale rozumnym (pozbawionym tajemnicy), któremu zabroniono objawienia i cudów, uwypukliło opisywany tu proces, obiecując jednocześnie rozwiązanie wszystkich zagrożeń, które czyhają na nas tylko z powodu nieograniczonego postępu racjonalnego i naukowego.

Wiemy, że Kant kierował się dobrymi intencjami dokonując swojej nieudanej syntezy racjonalizmu i empiryzmu: chciał okroić roszczenia wiedzy i zrobić miejsce dla wiary. Ale – moim zdaniem – wynik tej operacji przyniósł rozczarowanie. Sceptycyzm Hume’a, złagodzony w taki sposób, by realizował swoją niszczącą wirtualność tylko w sferze metafizyki, nie zaś w dziedzinie nauk przyrodniczych, uwarunkował

zasięg wiary moralnej w drugiej *Krytyce* i nieodwołalnie ograniczył możliwości obiecującej teleologicznej władzy sądenia w trzeciej. My, chrześcijanie, powinniśmy chwalić go za jego intencje, ale nie możemy nie zarzucić mu tego, że jego propozycja jest niesatysfakcjonująca: człowiek nauki i moralista, niezdolny do myślenia o metafizyce, o rzeczach pięknych i wzniosłych, oraz Bóg niepoznawalny albo będący tworem samego człowieka, nawet z daleka nie przypominający Tego, który ma zbawiać, ani Tego, który ogłosił, że ma zamiar zbawiać.

Ta ostatnia uwaga jest odpowiedzią na moje zastrzeżenia odnośnie do prawdziwego znaczenia Kanta i jego miejsca w historii filozofii oraz w historii kultury w ogóle. Moim zdaniem, jest to istotne dla określenia wartości *Religii w obrębie samego rozumu* na tle całej jego twórczości. Nie podzielam zdania tych, którzy uważają, że chodzi o dzieło czysto okolicznościowe, napisane z powodu złych doświadczeń z okresu młodości spędzonej w pietystycznej szkole (fanatycznej, nietolerancyjnej i obskuranckiej), i hermeneutycznie bez znaczenia dla poznania prawdziwych poglądów autora. Między innymi dlatego, że Kant trzymał je w ukryciu przez długie lata z powodu cenzury zabraniającej mu publikowania prac na tematy religijne i wydał je szybko, kiedy cenzura została ograniczona. Czy jego uraza była aż tak duża, że stać go było tylko na opublikowanie oświeceniowego dziełka pozbawionego znaczenia w porównaniu z jego wielkim systemem krytycznym, dziełka, które ostatecznie zakłóca ten system w wyraźny sposób? A może praca ta wyraża głębokie przekonanie autora, że religia to tylko racjonalna moralność, a zawila konstrukcja krytyczna jest sposobem uzasadnienia (albo inną formą wyrażenia) jego okrojonego pojmowania chrześcijaństwa? Skłaniam się ku tej drugiej wersji. Nie ukrywam, że jestem przekonany, iż Kant wyznawał naturalistyczną i moralistyczną koncepcję Boga, Boga bez tajemnicy, niemal bez własnej osobowości, pozbawionego prawa do swobodnego ingerowania w świat i w historii ludzi. Boga deistów. Wyznawał również oświeceniową koncepcję człowieka: człowieka zawsze autonomicznego, który musi zbawić sam siebie, podejmując wysiłek własnego doskonalenia rozumowego i moralnego.

Niektórzy nad zaproponowaną tu oświeceniową interpretację osoby i myśli Kanta przedkładają odczytanie *religijno-fideistyczne*, zgodnie z którym klucza do jego sceptycyzmu metafizycznego należałoby szukać w antyscholastycznym agnostycyzmie wyprowadzonym z luteranckiej tezy (o antecedencjach nominalistycznych) mówiącej o całkowitym zepsuciu natury ludzkiej z powodu grzechu, zepsuciu, które

czyni tę naturę niezdolną do jakiegokolwiek dobrego działania, nawet do zbliżenia się do wiary (*praeambula fidei*). Jednocześnie snują rozważania na temat jego pietystycznej wrażliwości moralnej, traktując ją jako ten pozytywny aspekt chrześcijaństwa, który Kant zdołał ocalić. Również i ta hipoteza, na pozór pobożna i pokorna, w rzeczywistości nie jest chrześcijańska. Nie uwzględnia ona rzetelnie dzieła Boga Stwórcy i Odkupiciela. Poza tym, chrześcijaństwo nie jest moralizmem, a redukcjonowanie chrześcijaństwa do moralizmu jest bardzo szkodliwą regresją (nie da się nawet powiedzieć, że chrześcijaństwo jest tylko religią). Mówiąc o tym, co daje ludzki umysł, warto przypomnieć, że według Biblii: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza” (Ps 19, 2), a według św. Pawła: „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się [oni] wymówić od winy, ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali” (Rz 1, 20-21).

Z chrześcijańskiego punktu widzenia jeszcze gorsze są arbitralne sposoby, w jakie odczytali Kanta zwłaszcza Fichte i Hegel. Według pierwszego, kantowski system krytyczny zawierał już w sobie idealizm subiektywny (w którym swobodna spontaniczność podmiotu ustanawia każdy przedmiot, w tym także Boga); według drugiego – absolut (oznaczający redukcję chrześcijańskiego Boga na miarę filozofii heglowskiej i sprowadzenie eschatologicznego królestwa do postaci państwa pruskiego). Taka filozofia musiała prowadzić do ateizmu i niezależnie od tego, co twierdzi Bloch, jest dla chrześcijanina nie do przyjęcia.

7. W tym miejscu nie mogę nie przypomnieć mojej wcześniejszej, pozornie naiwnej, uwagi o tym, że Platon i Arystoteles nie odrzucili nic z tego, co chrześcijańskie, a co nie dotarło do nich z oczywistych powodów chronologicznych. Teraz muszę powiedzieć, że ojcowie nowoczesnej filozofii (Kartezjusz, który uznaje stworzenie za irrelewantne, a chrześcijański – a nawet religijny – światopogląd za dający się pominąć w konstruowaniu filozofii, oraz Kant, który jest agnostykiem i który uważa autonomię człowieka za otwarcie sprzeczną z każdym rodzajem heteronomii, w tym także teonomii) odrzucają rzeczy bardzo istotne, istotowo konstytutywne dla tego, co chrześcijańskie; rzeczy, które – inaczej niż w starożytności greko-lacińskiej – stanowią część ich świata i ich kultury. Projekt nowoczesności, dotyczący „czystej filozofii”, rozwijał się – obiektywnie rzecz biorąc – w ramach dialektyki anty-chrześcijańskiej i choć zachował pewne idee o korzeniach chrześcijańskich, oddzielił je od gleby, w której się

narodziły, sprawiając, że stały się „szalonymi ideami chrześcijańskimi” (Chesterton). Nie wystarczy powiedzieć, że ci filozofowie przyjęli chrzest i że byli dobrymi ludźmi. Takie jakości nie konstytuują chrześcijanina. Filozofia, którą uprawiali, nie była chrześcijańska, bo nie byli chrześcijanami jej autorzy.

8. Nie idę dalej śladem tak zwanej „czystej filozofii”, uprawianej niezależnie i poza chrześcijaństwem. Szkoła frankfurcka (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas) ogłosiła klęskę nowoczesnego myślenia racjonalnego i – przede wszystkim – historyczną oraz polityczną współwinę rozumu dialektycznego i jego udowodnioną niezdolność do zbawienia człowieka XX wieku. W kulturze popularnej i wśród intelektualistów zapanowało postnowoczesne rozczarowanie. Wystarczy posłuchać ostatecznego wyroku, jaki o filozofii wydali ci, którzy ją uprawiali. Racjonalne, naukowe i filozoficzne objaśnianie świata się nie udało; oświeceniowy mit postępu został obalony (Lyotard). Historia nie ma sensu, który obiecywały nam starożytne i nowoczesne „metarelacje” (marksistowska jest ostatnią z nich), i składa się z pozostających bez wzajemnego związku fragmentów (Vattimo). Lepiej jest porzucić ideały, korzystać z chwili obecnej i ze zmysłowych przyjemności. Jediną normą jest *carpe diem*: „Pod pojęciem idei moralnej rozumiem ideę, która mówi, że trzeba być szczęśliwym i że nie zostało powiedziane, jak to osiągnąć” (Sádaba). Przepadły również interpretacje religijne, pozostały tylko uczucie i instykt (Kundera) oraz „myślenie słabe”, które jest niezdrową zabawą w rejestrowanie życiowej sytuacji „człowieka *light*”¹¹

Wszystko to zostało powiedziane przez filozofów w kategoriach mniej lub bardziej akademickich. W formie bardziej literackiej, być może bardziej odpowiedniej zważywszy na temat, to samo opisali Kundera, który stwierdził *Nieznośną lekkość bytu* postnowoczesnego; Eco w *Imieniu róży*, przy pomocy metafory bezowocnego przeszukiwania szczątków spalonej biblioteki, kiedyś fascynującej i groźnej; a jeszcze dobitniej Gaarder w ostatnim rozdziale *Świata Zofii*, orzekając przyszłe nieuniknione pomieszanie pozornej rzeczywistości z filozofią (którą starał się wyjaśnić i której historię przedstawił w listach dyplomaty do swej córki), a w końcu pomieszanie ich obu z jakimś

¹¹ C. Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid 1996, s. 329-342. Opinia tego nieodżałowanego autora na temat postnowoczesności jest zbieżna z tą, którą zawiera *Fides et ratio* nr 91. Kompleksową ocenę filozoficznej nowoczesności i postnowoczesności można znaleźć w tej samej encyklice pod numerami od 46 do 48.

artefaktem ludzkiego umysłu, na przykład z bląhą produkcją Walta Disneya.

Na prośbę św. Alberta Wielkiego, św. Tomasz z Akwinu zajął się ochrzczeniem filozofii Arystotelesa i jego arabskiej i żydowskiej rodziny. Ojcem chrzestnym został św. Augustyn, a akolitami Cyceron i inni. Uroczystość miała miejsce w Kościele, w komunii wiary i miłości ze starożytnymi Ojcami. Ochrzczono wówczas to, co ludzkie: filozofię racjonalną i świadomą samej siebie, substancjalnie prawdziwą. Sądzę, że podobna operacja w przypadku filozofii nowoczesnej i współczesnej nie jest możliwa. To, co przynosimy do chrzcielnicy, aby zostało oczyszczone i wyniesione, winno posiadać życie ludzkie, w przeciwnym przypadku nie ma chrztu. Fachowcy od współczesnej filozofii laickiej chórem oświadczają, że ich dziecko nie jest człowiekiem, że jest martwe. Czym innym jednak jest przeniesienie pewnych jej wartościowych elementów na organizm już wcześniej obdarzony racjonalnym życiem, po to, by ten organizm rozwinąć i udoskonalić. Zalecał to również Leon XIII w swojej niezapomnianej encyklice *Aeterni Patris*.

Filozofia chrześcijańska jako filozofia wyznawcy chrześcijaństwa

1. Z tego przeglądu historii filozofii wyciągam następujący wniosek: filozofia chrześcijańska kwitła wtedy, kiedy jej protagonistami byli chrześcijanie otwarcie wyznający swoją wiarę, którzy wiedzieli, że spoczywa na nich honor i obowiązek ewangelizowania świata dla chwały Bożej i dla wiecznego szczęścia ich braci, i którzy, co jest w pełni logiczne, wkładali wiele energii w realizację tego zadania. Albo – co w sumie daje to samo – kiedy byli to chrześcijanie szczerze poszukujący świętości moralnej i pragnący ewangelizować świat. W okresach swojej świetności filozofia chrześcijańska przyczyniała się skutecznie do zbliżenia ludzi do Boga Jezusa Chrystusa (nie wywołując automatycznie nawrócenia, bo to ostatnie jest darem Ducha) i sprawiała, że wiara była lepiej rozumiana i bardziej przeżywana (użyteczność filozofii w budowaniu teologii dogmatycznej). I na odwrót: kiedy chrześcijańscy filozofowie nie starali się być świętymi i apostołami (niezależnie od tego, czy powodem była bojaźliwość, błędnie pojmowane kryteria autonomii rozumu filozoficznego, kryzys chrześcijańskiej tożsamości czy też prawdziwa, osobista apostazja), ich dzieło filozoficzne nie służyło ani dobru ludzi, ani chwale Bożej. A kiedy filozofowie otwarcie dystansowali się od chrześcijaństwa, podkreślając różnice i własną autonomię, okazywało się, że ich produkt nie jest nawet

filozofią, co oni sami zresztą przyznają i obwieszczają, budząc tym niepokój i grozę.

2. Wszystko, co Jezus Chrystus dał Kościołowi, dobra osobiste i materialne, albo jest uzasadnione wypełnianiem misji, albo takiego uzasadnienia nie ma i w dłuższej perspektywie staje się przeszkodą, balastem, czymś, co jest odbierane przez członków społeczeństwa cywilnego jako konkurencja i rywalizacja ze strony czegoś obcego, dalekiego im samym i inwazyjnego. W *Evangelii nuntiandi* powiedziano kategorycznie: Kościół istnieje po to, by ewangelizować, a ja pozwolę sobie dodać: filozofia, którą uprawiamy my, wierzący, również! Oczywiście, trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że nie każda ewangelizacja winna się dokonywać przy pomocy filozofii – tylko ewangelizacja tych, którzy tej filozofii słusznie potrzebują. Jest słuszną potrzebą tych, którzy – tak jak Maryja z Nazaretu – pytają pełni pokory. Nie jest słuszną w przypadku tych, którzy domagają się dowodów mających przekonać, nie pokonując (!).

Wielu z nas odczuwa obecnie potrzebę odnowy życia chrześcijańskiego w rozmaitych jego aspektach (łącznie z teologią) w połączeniu z ewangelizacją¹². Przypomina o tym również Magisterium, rozciągając ten wymóg na filozofię i podkreślając, że postawa ewangelizacyjna nie oznacza braku tolerancji, lecz umiłowanie ostatecznej prawdy, jaką jest Bóg, i warunek autentycznego dialogu¹³. Kontynuując tę myśl, stawiam pytanie: czego wymaga dziś wiara od filozofa chrześcijańskiego? Po pierwsze, by uprawiał najlepszą filozofię, jaką jest w stanie uprawiać, z zachowaniem intelektualnej ścisłości, odważnie, niezależnie i z nieprzekupną miłością do prawdy. Po drugie, by włączył tę działalność do powszechnej misji Kościoła. By dał męczeńskie świadectwo¹⁴ wiary w dzieło Boże, w stworzenie, a także w rozum, który jest doskonałym dziełem Stwórcy i jako taki jest zdolny do „mocnego myślenia”, tak mocnego jak metafizyka. A także świadectwo – jeszcze bardziej męczeńskie – polegające na zaakceptowaniu „tego, co przewyższa

¹² Rozwinąłem tę myśl w artykule *La teología de santo Tomás de Aquino y la nueva evangelización*, *Revista Teológica Limena* 1/2, (1998).

¹³ *Fides et ratio*, 92

¹⁴ Jestem świadom redundancji, a jednak jestem zmuszony ją zachować, chcę bowiem podkreślić, że w obecnie panujących warunkach relatywizmu i bezrefleksyjności świadectwo, o którym mówię, jest świadectwem krwawym. Nie możemy uwolnić się od tych, którzy nam współczują i kpią z nas, śmieją się z naszego żarliwego oddania prawdzie Chrystusa i uznają nas za ograniczonych albo złych filozofów. Najbardziej bolą prześladowania, których doznajemy od swoich, od tych, którzy uważają, że odbierając nam życie oddają cześć Bogu.

wszelką mądrość”: krzyża Chrystusa. I po trzecie, by dał to świadectwo w komunii z Kościołem, którego Magisterium obowiązuje też filozofów pretendujących do miana chrześcijańskich. Kładąc nacisk na filozofię ukrzyżowaną z Chrystusem i przez Niego wyzwoloną, nie mogę pominąć w tym miejscu tekstu Jana Pawła II, pasterza i mistrza Kościoła pielgrzymującego, podziwianego filozofa chrześcijańskiego: „Mądrość Krzyża przekracza zatem wszelkie granice kulturowe (...) i każe otworzyć się na powszechność (...) 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 płyciznach swojego systemu. Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego jest rafa, 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”¹⁵

3. W ujęciu laickim coraz większego znaczenia nabierał wymóg dialogu jako narzędzia komunikacji między ludźmi. Taki wymóg został przejęty przez chrześcijan. Paweł VI uczynił z niego program swojego pontyfikatu (*Ecclesiam suam*) w czasach soborowej odnowy Kościoła, nowych granic i odwilży w polityce międzynarodowej. Po kilku latach, kiedy Kościół posoborowy okrzepł i kiedy przewyciężono pewną początkową naiwność, ten sam papież z pomocą Synodu Biskupów skupił wysiłki Kościoła na ewangelizowaniu świata współczesnego (*Evangelii nuntiandi*). Poprawkę tę potwierdził Jan Paweł II, który uczynił z Nowej Ewangelizacji program Kościoła wchodzącego w trzecie tysiąclecie. Nie ma w tym sprzeczności, jest jedynie zmiana ujęcia, wymuszona przez nasze dalsze dojrzewanie. Ewangelizowanie jest postawą typowo chrześcijańską, niezbywalną, wynikającą z nakazu Pana i z wewnętrznej dynamiki Ducha, który skłania każdego wierzącego do dzielenia się Jego dobrami (zwłaszcza tymi najlepszymi, bo te są najpotrzebniejsze) z ludźmi jako braćmi. Dialog natomiast jest strategią komunikacyjną w naturalny sposób ważną, ale nie niezawodną: nie generuje automatycznie prawdy ani komunii ludzi.

¹⁵ *Fides et ratio*, 23.

Jako filozof chrześcijański nie czuję się równy rozmówcy ani się za równego nie uważam, kiedy zgodnie z imperatywami metody dialogicznej wykładam moje racje komuś, kto nie jest chrześcijaninem. Nie staram się być od niego sprytniejszy i oczywiście nie odczuwam wyższości, która wbijałaby mnie w dumę. Nie poczytuję sobie znajomości prawdy za osobistą zasługę. Ale skłamałbym, gdybym powiedział: „Razem poszukamy prawdy, bo ty i ja jesteśmy wobec niej w takiej samej sytuacji” Udawanie, że zajmuję takie stanowisko, byłoby dla mnie podwójnym oszustwem: kłamstwem wobec mojego rozmówcy oraz zdradą wobec siebie samego i wobec Tego, który objawił mi prawdę o Bogu, o człowieku i o świecie. Uprawianie filozofii neutralnej, doskonale zgodnej z rozumowaniem niewierzącego rozmówcy nie tylko w płaszczyźnie abstrakcji, ale i konkretności (z tym postnowoczesnym rozumowaniem, które nie wierzy nawet samo w siebie), wymagałoby ode mnie jakiejś autocenzury, czegoś w rodzaju intelektualnej schizofrenii, na którą nie mogę się zgodzić. Zbyt sobie cenię moje zdrowie psychiczne. Co robię z moją wiarą, kiedy przychodzi czas filozofowania? Tłumienie wiary jest szkodliwie: kończy się jej prywatyzacją, albo jej utratą.

4. W programie organizowanych w Hiszpanii *Dni filozofii chrześcijańskiej* można znaleźć charakterystykę tej filozofii, kończącą się słowami: „Nie jest to filozofia, która już na początku jest chrześcijańska, zbudowana od początku na założeniach mających coś wspólnego z chrześcijańskimi «dogmatami». Jest to filozofia, która kończy jako chrześcijańska, ponieważ zgadza się w istotnych punktach z tym, co moglibyśmy nazwać myślą chrześcijańską. W żadnym przypadku nie jest działaniem rozumowym, które chce kierować się dogmatyką; jest działaniem rozumowym, które chce być tym, czym jest: filozofią”

Wydaje mi się, że jest to przemyślna, ale wyjątkowo nierealna utopia: nie istnieje nic takiego, o czym tutaj mowa, ani istnieć nie może. Filozofia nie wychodzi od filozofii, ani nie jest wytworem samej siebie. Nie mogę tego uznać: nie jestem heglistą. Punktem wyjścia filozofii jest konkretny człowiek – filozof, który filozofuje, bo jest i chce być filozofem. Pytanie brzmi więc następująco: jeśli ten człowiek jest chrześcijaninem, katolikiem, to co faktycznie czyni, aby filozofować zgodnie ze wspomnianym tu programem?

Kiedy ja, jako chrześcijanin, zajmuję się filozofią, nie mogę odrzucić mojego jestestwa i najbardziej głębokich przekonań, nie mogę ich ukrywać w imię strategii komunikacyjnej, która nie okazała się skuteczna w realizowaniu misji. Nie mam zamiaru dzielić losu filozofów późnej scholastyki.

Jakie znaczenie ma dla mnie, filozofującego katolika i księdza, Magisterium Kościoła, który wypowiadał się w tych kwestiach, od *Aeterni Patris* poczynając, a na *Fides et ratio* kończąc? Co to powinno mieć wspólnego z programem formacji filozoficznej na kościelnym wydziale teologii, na przykład na Wydziale im. św. Damazego? Co ma wspólnego to, czego na temat filozofii chrześcijańskiej¹⁶, a konkretnie na temat św. Tomasza z Akwinu¹⁷, nauczali Leon XIII, Pius XII, Paweł VI i Jan Paweł II, z ujęciem kwestii filozofii chrześcijańskiej, zaproponowanym w czasie tych dni, gdzie jedyna pozytywna propozycja dotyczyła – i to z zastrzeżeniami – fenomenologii?

Myślę, że jeśli ewangelizacyjny dialog ma być prawdziwie szczerzy, musi wyraźnie prezentować założenia każdego z rozmówców. Ja w każdym razie nie mogę i nie chcę ukrywać moich. Przedstawiam je w nadziei, że pomogą drugiej osobie w zaprezentowaniu i zrewidowaniu jej założeń. To oczywiście, że moja szczerłość może zostać odrzucona i może doprowadzić do trwania w uporze, ale warto podjąć to ryzyko dla dobra, jakim jest nawrócenie. W każdym bądź razie daję tej osobie okazję do bycia człowiekiem wolnym, bo wolnym jest ten, kto ma odwagę wyjść poza własne myślenie teoretyczne, w głąb serca i swoich życiowych postaw.

¹⁶ Po opisie filozofii, która z punktu widzenia jej odniesień do wiary uznaje się za niezależną, za przedsięwzięcie autonomiczne, racjonalne i pośrednio otwarte na rzeczywistość nadprzyrodzoną (ponieważ łaska nie niszczy natury, ale ją doskonali), *Fides et ratio* mówi o filozofii nowożytnej, oddzielonej od chrześcijaństwa, która jest nieautonomiczna, lecz samowystarczalna, która odrzuca prawdę ze szkodą dla samej siebie. Por. *Fides et ratio*, 75. Dalej jest mowa w encyklice o filozofii chrześcijańskiej: nie jest to oficjalna filozofia Kościoła, lecz filozofia powstała w żywym związku z wiarą, która powinna obejmować wszystkie ważne kierunki myśli filozoficznej wywodzące się z wiary. W aspekcie subiektywnym: jest to rozum oczyszczony przez wiarę, uwolniony od zadufania przez pokorę; podejmuje problemy zła i cierpienia, osobowej tożsamości Boga, sensu życia oraz radykalnego pytania metafizycznego – dlaczego coś istnieje? W aspekcie obiektywnym: Objawienie proponuje 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. Na przykład: Bóg Stwórca osobowy i wolny; grzech i problem zła; osoba jako istota duchowa, z jej godnością i równością; wydarzenie historyczne i filozofia historii. Również nadprzyrodzone powołanie człowieka, czy grzech pierworodny. To są wyzwania, które rozszerzają dziedzinę racjonalnej refleksji. Por. *Fides et ratio*, 76. Taka filozofia to *ancilla theologiae*: pomoc w rozwijaniu i weryfikowaniu teologicznego dyskursu. Aby móc pełnić tę służebną rolę, filozofia chrześcijańska powinna być autonomiczna, tak jak filozofia pierwotnie niechrześcijańska, którą posługiwali się Ojcowie Kościoła i doktorzy średniowieczni. Por. *Fides et ratio*, 77.

¹⁷ W długim procesie budowania filozofii chrześcijańskiej bardzo szczególną rolę odegrał św. Tomasz z Akwinu, ze względu na treść swojej doktryny, ale także na dialog z Arabami, Żydami i filozofią arystotelesowską. Ukazał harmonię istniejącą między rozumem a wiarą, które nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać, ponieważ i jedno i drugie pochodzi od Boga.

Albowiem ufam i wierzę (również teologalnie), że odwaga rozumu, mojego i drugiego człowieka, prowadzi mnie do *parresia* (odwagi) wiary.

tłum. Grzegorz Ostrowski

Jego zdaniem, natura i filozofia mogą się przyczynić do zrozumienia Objawienia. Wiara opiera się na rozumie i doskonali go. Kościół przedstawia Tomasza jako mistrza, ponieważ doceniał on porządek nadprzyrodzony, nie odrzucając świata. Por. *Fides et ratio*, 43. Według św. Tomasza, mądrość, która jest darem Ducha, poznaje dzięki współnocie natury, opiera się na wierze i wychodząc od niej formułuje prawidłowy sąd. Istnieje również mądrość będąca cnotą nabytą dzięki ludzkiemu wysiłkowi, a także mądrość filozoficzna i teologiczna. Każda prawda, niezależnie od tego, kto ją głosi, pochodzi od Ducha. Tomasz ukochał prawdę, uniwersalną, obiektywną i transcendentną. Jego filozofia jest filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego zjawiska. Por. *Fides et ratio*, 44. „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.” *Fides et ratio*, 78.