

KS. JERZY KOWALSKI

## NIEKTÓRE ASPEKTY RELACJI MIĘDZY FILOZOFIĄ A WIARĄ I TEOLOGIĄ

1. Rozpoczynając refleksję nad przesłaniem ostatniej encykliki Ojca Świętego zatrzymajmy się najpierw przez moment na samym tytule. Brzmi on ogólnie *Fides et ratio - Wiara i rozum*. Biorąc pod uwagę treść encykliki można by - jak się wydaje - ten tytuł nieco zawęzić na „Wiara i filozofia”, ponieważ Ojciec Święty nie rozpatruje relacji wiary do wszystkich dziedzin racjonalnego poznania, lecz jedynie do tego typu wiedzy, którą przyjęło się nazywać filozoficzną; chodzi więc o „rozum filozoficzny”. Płynie to niewątpliwie z przekonania - choć nigdzie w encyklice nie zostało ono wyraźnie wyrażone - że tzw. nauki szczegółowe, zarówno przyrodnicze jak i humanistyczne, są neutralne wobec tego, co jest przedmiotem wiary religijnej. Spotkanie wiedzy z wiarą dokonuje się dopiero wtedy, gdy człowiek zastanawia się nad sprawami sensu i ostateczną racją rzeczywistości, a zwłaszcza własnego istnienia. Gdy szuka odpowiedzi na pytania: „*Kim jestem? Skąd pochodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu?*”<sup>1</sup>.

W encyklice Jan Paweł II przedstawia syntetyczną, ale bardzo wnikliwą diagnozę sytuacji we współczesnej teologii, filozofii, a nawet w ogóle we współczesnej kulturze. Określenie diagnoza wydaje się uzasadnione m.in. również dlatego, że Autor dostrzega i sygnalizuje schorzenia i zagrożenia<sup>2</sup>. Mimo to, wymowa dokumentu jest wyraźnie optymistyczna: Papież pisze o schorzeniach i zagrożeniach z przekonaniem o możliwości ich przezwyciężenia i by pobudzić do ich przezwyciężenia. Pragnę wyraźnie to podkreślić, bo wśród polskich publikacji na temat encykliki *Fides et ratio* pojawiły się już sugestie, że filozofia współczesna została przez Ojca Świętego oceniona skrajnie negatywnie i że w encyklice widoczny jest lęk przed współczesnymi czasami<sup>3</sup>. Wydaje się, że tekst zupełnie nie upoważnia do takiej opinii. Raczej

1 Por. *Fides et ratio*, n.1

2 Wśród nurtów będących nosicielami tych zagrożeń wymienione są eklektycyzm, historycyzm, scjentyzm, pragmatyzm, nihilizm, relatywizm, fideizm, racjonalizm i postmodernizm.

3 W szczególnie jaskrawej formie wystąpiły one w wypowiedziach K. Tarnowskiego zamieszczonych w styczniowym numerze miesięcznika „Więź”. Por. *Odcięci od źródeł. O encyklice „Fides et ratio” ze Stefanem Świeżawskim i Karolem Tarnowskim rozmawia Anna Karoń - Ostrowska*, „Więź”, nr 483, Styczeń 1999, s. 16-21. Do opinii K. Tarnowskiego powrócimy w dalszej fazie rozważań.

jest w nim ponowne powtórzenie wezwania: „nie lękajcie się”, obecnego w nauczaniu Jana Pawła II od homilii inauguracyjnej pontyfikatu, wezwania skierowanego tym razem szczególnie pod adresem filozofów, teologów, uczonych, twórców kultury i specjalnie ludzi młodych; wbrew wszystkim trudnościom w odnajdywaniu prawdy i sensu rzeczywistości, która jawi się nam jako coraz bardziej skomplikowana, wbrew pokusie łatwego i doraźnego sukcesu, wbrew modnym sloganom, nie lękajcie się podejmować trudu badawczego dotyczącego najtrudniejszych, ale równocześnie najważniejszych dla człowieka zagadnień, nie lękajcie się myśleć.

Podstawą papieskiego optymizmu jest ogromne zaufanie do możliwości poznawczych ludzkiego umysłu. Wynika on przede wszystkim z opartej na Biblii antropologii teologicznej, ale także z akceptowanej koncepcji filozofii. Jest to filozofia zmierzająca do poznania natury i ostatecznych przyczyn bytu, czyli tego, co rzeczywiste, i uznająca możliwość takiego poznania. Znający Jana Pawła II jako profesora filozofii i autora rozpraw z zakresu filozofii mają możliwość w tych wcześniejszych pracach szukać niejako ilustracji tego, co na temat filozofii zostało naszkicowane w *Fides et ratio*. Ojciec Święty w omawianej encyklice zajmuje się jednak filozofią nie dla niej samej, ale w jej relacji do wiary i w perspektywie funkcji, jaką może i powinna ona spełniać w racjonalnej refleksji nad wiarą. Zarysowana koncepcja filozofii nie jest więc koncepcją profesora filozofii, ale papieża oceniającego współczesną kulturę - a w niej również filozofię - w świetle Objawienia chrześcijańskiego i wskazującego na punkty wspólne tego Objawienia z pewnymi poglądami filozoficznymi oraz na ich rozbieżność z innymi.

2. By lepiej zrozumieć problematykę encykliki pozwólm sobie na krótką refleksję na temat poznania.

Zdajemy sobie sprawę z tego, że każdy z nas ludzi poznaje i że dzięki poznaniu zajmuje i utrzymuje swoją ludzką pozycję w świecie. Poznając zdobywamy wiedzę, czyli informację o tym, co nas otacza i o nas samych i uzyskujemy przez to orientację, co do warunków naszego życia. Tym różni się poznanie od innych naszych czynności i przeżyć, np. od postępowania, wytwarzania, pożądanego, upodobania, oczekiwania itp. Bezpośrednio - spontanicznie - rozróżniamy czynności i przeżycia, w których - lub dzięki którym - osiągamy informacje, dowiadujemy się czegoś o czymś, oraz czynności i przeżycia, w których czegoś chcemy, coś się nam podoba, do czegoś dążymy czy coś wytwarzamy. Łatwo też możemy zauważyć, że wszystkie te wymienione w drugiej kolejności czynności warunkowane są - m.in. również co do swej skuteczności - istnieniem odpowiedniego poznania. Nie można np. chcieć czegoś, o czym się zupełnie nic nie wie. Poznanie ludzkie pełni jednak nie tylko rolę środka do celu. Jest wartościowe samo w sobie, jest tym, co decyduje o wyjątkowej pozycji człowieka w świecie, jest nowym sposobem bytowania, którego pozabawione jest to wszystko, co nie poznaje, względnie poznaje tylko na sposób zwierzęcy. Tą wartością, którą można osiągnąć tylko przez poznanie, jest prawda. Uświadomienie sobie tej wartości warunkowało powstanie i rozwój nauki. Warunkowało powstanie i rozwój zwłaszcza tej szczególnej nauki, jaką jest filozofia, którą najogólniej można za W. Tatarkiewiczem określić jako wiedzę usiłującą rozpoznać to, co najważniejsze i najcenniejsze w rzeczywistości, to co decyduje o tym, ze otaczający nas świat i my sami jesteśmy takimi, jakimi jesteśmy.

Przez całe dzieje filozofii toczy się jednak dyskusja na temat sposobów docierania do prawdy. Dotyczy ona - jak wiadomo - przede wszystkim źródeł naszej wiedzy. A więc najpierw czy musi ona opierać się na doświadczeniu empirycznym, czy też umysł zdolny jest do jakiegoś poznania niezależnie od takiego doświadczenia. A następnie, czy jeśli zachodzi pierwsza ewentualność, to chodzi po prostu o poznanie zmysłowe (choćby udoskonalone przez mniej lub bardziej skomplikowaną aparaturę), czy też umysł ludzki zdolny jest w tym, co poznawane zmysłowo uchwycić (zrozumieć) coś, co dla samych zmysłów jest nieosiągalne. I jaką rolę w poznaniu odgrywają uczucia: utrudniają czy też ułatwiają uzyskiwanie wartościowej wiedzy?; a może trzeba uznać, że stanowią odrębne - być może nawet jedyne lub najważniejsze - źródło poznania?

Nowe elementy do tej dyskusji wnosi uwzględnienie wiary religijnej, a specjalnie chrześcijaństwa. Wiara religijna polega przede wszystkim na osobowym odniesieniu człowieka do Osobowego Boga, na dostrzeżeniu w Bogu najwyższej wartości i pragnieniu zjednoczenia z Nim, na relacji zaufania i miłości. Ale wiara religijna zawiera również pewne poglądy na temat rzeczywistości, zwłaszcza na temat człowieka; jego natury, miejsca w świecie i ostatecznych przeznaczeń. Rodzą się więc pytania odnośnie do stosunku tych poglądów do wiedzy uzyskanej na drodze poznania naturalnego. Między innymi odnośnie do ich wartościowania. Ale także radykalniej, czy do poglądów religijnych - i ewentualnie szerzej, światopoglądowych - w ogóle można odnosić kryterium prawdy, czy też są one po prostu rezultatem zupełnie arbitralnych wyborów, które można tylko przyjąć do wiadomości. A z kolei z chrześcijańskiego punktu widzenia: czy wobec faktu, że Objawienie dostarcza odpowiedzi na wszystkie najważniejsze pytania dotyczące ludzkiej egzystencji i to odpowiedzi bez porównania pełniejsze i pewniejsze, niż te, które można uzyskać w drodze badań filozoficznych, w ogóle warto podejmować trud tego rodzaju badań?; a skoro w dodatku badania tego rodzaju nieraz rozbudzają ludzką pychę i zdarzają się w nich błędy, to czy nie należy je uznać nie tylko za zbyt cenne, ale nawet za szkodliwe?

W różnych okresach dziejów i w różnych środowiskach przeważały takie lub inne opinie. To, co specyficzne dla czasów nam współczesnych, tzn. w przybliżeniu ostatniego ćwierćwiecza, to przedziwne nakładanie na siebie, niemal splećanie, poglądów zdawałoby się przeciwstawnych. Z jednej strony scjentyistyczno-technokratycznego przekonania, że jedyną wartościową metodą badań jest metoda stosowana w naukach przyrodniczych i za uzasadnione należy uznawać tylko to, co można ustalić za pomocą tej metody, a za dopuszczalne to, co technicznie wykonalne. Z drugiej strony egzystencjalistyczne skoncentrowanie się na człowieku, z Sartrowskim przesądzeniem, że nie posiada on żadnej specyficznej, sobie właściwej natury, lecz jest absolutną wolnością, samorealizującym się projektem. I wreszcie poglądów obejmowanych nazwą postmodernizmu, kwestionujących w ogóle możliwość poznania prawdy w rozumieniu klasycznym, a zwłaszcza kwestionujących możliwość ustalenia jakichkolwiek zasad powszechnie uznawanych i akceptowanych, które mogłyby stanowić kryterium rozróżniania poglądów właściwych od błędnych; i miałyby to się odnosić do wszystkich dziedzin ludzkiego poznania i aktywności, a więc zarówno wiedzy na temat rzeczywistości, jak m. in. zasad moralnych. Poglądy filozoficzne, a według niektórych również teorie nauk szczegółowych, miałyby być rezultatem „swobodnego fantazjowania”; i wszystkie równoprawne. Przy czym jest to prezentowane

nie tylko jako stan faktyczny, ale jako ideał mający zabezpieczyć ludzkość przed tzw. imperializmem prawdy, prowadzącym do totalitaryzmu i dyskryminacji; przed tym, czego symbolem stały się Oświęcim i Komyła czy Gułag.

Nie są to oczywiście jedyne poglądy współcześnie przyjmowane i rozwijane. W niektórych nurtach fenomenologii, w filozofii bliźniego Levinasa czy tym bardziej w tomizmie (żeby wspomnieć tylko o najważniejszych) usiłuje się nie tracić z perspektywy problematyki metafizycznej. Wydaje się jednak, że społeczne oddziaływania tych wcześniej wymienionych poglądów jest wyraźnie przeważające.

3. Mając na uwadze wszystkie te poglądy, Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* rozwija nauczanie Kościoła katolickiego o wewnętrznej harmonii wiary religijnej i poznania racjonalnego. Wyraża to już pierwsze zdanie encykliki: „*Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki wznosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek - poznając Go i miłując - mógł dotrzeć do pełnej prawdy o sobie*”. Oba te „skrzydła” są potrzebne i cenne. W encyklice wielokrotnie akcentowana jest pełna autonomia wiedzy racjonalnej w stosunku do wiary. Wiara poszerza horyzonty poznawcze. Pozwala dojrzeć prawdy przekraczające naturalne możliwości poznawcze ludzkiego umysłu. Nie tylko nie skłania jednak do lekceważenia tych naturalnych zdolności, ale wprost przeciwnie pełniej ukazuje ich wartość, uznając w nich Boży dar i Boży zamysł. To w tych naturalnych zdolnościach poznawczych w znacznym stopniu ujawnia się godność osoby ludzkiej. Choć jak wspomnieliśmy, Ojciec Święty zasadniczo nie zajmuje się w encyklice naukami szczegółowymi, można znaleźć w niej słowa uznania i szacunku dla wyników badawczych podejmowanych w tych naukach i dla roli, jaką odegrały i odgrywają w rozwoju ludzkości. A jeśli chodzi o filozofię, to uznana została za „jedno z najważniejszych zadań ludzkości”<sup>4</sup>. Ta ocena związana jest zwłaszcza z mądrościową funkcją filozofii; z rolą, jaką spełnia ona w formułowaniu pytania o ostateczną rację rzeczywistości i sens ludzkiego życia i w poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania.

Wiara i wiedza stanowią dwa niesprowadzalne do siebie porządki poznawcze, kierujące się odrębnymi kryteriami uznawania twierdzeń. Dla wiedzy tymi kryteriami są doświadczenie i oczywistość uzyskana w wyniku zdolności spekulatywnych rozumu<sup>5</sup>. Dla wiary, autorytet objawiającego się Boga; zaufanie i posłuszeństwo należne Bogu. Między wiarą i wiedzą nie zachodzi jednak rywalizacja, ale naturalna komplementarność. Są sobie wzajemnie potrzebne. Wiara pozwala pełniej zrozumieć rzeczywistość i zwłaszcza sens ludzkiego bytowania, niż jest to możliwe dla samego rozumu. Ale równocześnie sama wiara jest także pewną „czynnością myśli”<sup>6</sup>. Nie można wierzyć, jeśli się nie rozumie w co się wierzy. Papież cytuje bardzo wymowną wypowiedź św. Augustyna: „*Sama wiara nie jest niczym innym jak przyzwoleniem myśli. (...) Każdy kto wierzy, myśli - wierząc myśli i myśląc wierzy (...) Wiara, jeśli nie jest myśleniem, nie istnieje*”. „*Jeśli usuwamy przyzwolenie rozumu, usuwamy wiarę, ponieważ bez przyzwolenia rozumu nie można wierzyć*”. I już wyraźnie od siebie:

---

4 *Fides et ratio*, n. 3.

5 Por. tamże, n. 30.

6 Tamże, n. 43.

„Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu”<sup>7</sup>. W zrozumieniu tego, co jest przedmiotem wiary, konieczna jest refleksja rozumowa, ostatecznie filozoficzna. Refleksja filozoficzna może wskazać m. in. na racjonalne motywy przekonania o istnieniu Stwórcy wszechświata i żyjącego w nim człowieka oraz na tkwiące w każdym człowieku pragnienie sensu, a ostatecznie pragnienie trwałego szczęścia i trwałej miłości, co w sposób naturalny podprowadza niejako do wiary. Według nauczania Magisterium Kościoła poznanie filozoficzne jest niezbędne dla refleksji nad wiarą<sup>8</sup>. Podkreślając znaczenie dla wiary racjonalnej refleksji, trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że zachodzi również ryzyko przecenienia kompetencji rozumu i filozofii. Chrześcijanin nie może uznać prawa rozumu ludzkiego do negocjowania tego, co jest przedmiotem wiary religijnej. Objawienie chrześcijańskie nie głosi jednak niczego, co mogłoby być sprzeczne z odkryciami ludzkiego umysłu. Umysł musi tylko uznać granice swoich możliwości i zaakceptować tajemnicę. Dotyczy to zwłaszcza sposobu dokonania odkupienia. Człowiek o własnych siłach nie potrafi pojąć, w jaki sposób śmierć może być źródłem życia i miłości. Ale równocześnie, dopiero Krzyż daje człowiekowi pełną odpowiedź na pytanie o sens ludzkiego życia. Według pięknego, niemal poetyckiego, sformułowania encykliki *„Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego stanowi rafę, 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 spotkania”*<sup>9</sup>.

Wiedza i wiara stanowią dwa odrębne porządki, ale prawda jest tylko jedna<sup>10</sup>. Bóg jest autorem zarówno Objawienia, jak i zdolności poznawczych ludzkiego umy-

7 Tamże, n. 48.

8 Por. tamże, n. 53. To podkreślenie niezbędności poznania filozoficznego dla refleksji nad wiarą trzeba oczywiście odczytywać w szerszym kontekście nauczania Kościoła i także nauczania samego Jana Pawła II. Ojciec Św. na pewno nie chce powiedzieć, że wierzący mogą być tylko filozofowie, albo, że nie znający filozofii są jakimiś chrześcijanami niższej kategorii. Wystarczy przypomnieć niedawne nadanie tytułu doktora Kościoła św. Teresie z Lisieux, która pewnie nie przeczytała w życiu żadnego traktatu filozoficznego. Papieżowi chodzi jednak o zwrócenie uwagi, że wiara nie może polegać tylko na irracjonalnych przeżyciach i uczuciach, ale powinna być rozumna; że chrześcijanin powinien starać się możliwie najlepiej zrozumieć to, w co wierzy (jakie zachodzą powiązania między prawdami wiary i jakie wynikają z nich konsekwencje). A także, że zależnie od poziomu ogólnego wykształcenia powinien starać się poznać również racjonalne uzasadnienie przekonań, które niejako podprowadzają do wiary religijnej. W encyklice Ojciec Św. rozróżnia zresztą filozofię jako wiedzę w pełni rozwiniętą i ukształtowaną, która wymaga studiów specjalistycznych, od tego, co warunkuje możliwość takiej wiedzy, a więc od właściwej każdemu człowiekowi zdolności do refleksji, do zastanawiania się nad przyczyną i sensem otaczającej człowieka rzeczywistości. W tym znaczeniu – jak stwierdza Papież – *„każdy człowiek jest w pewien sposób filozofem”* (n. 30). Kościołowi jako całości potrzebna jest natomiast również filozofia w sensie węższym, jako pewien typ wiedzy, posługującej się właściwymi sobie metodami badań.

9 Tamże, n. 23.

10 Por. n. 51

słu, a także świata, który ten umysł poznaje. Nie może być między nimi sprzeczności. Zadaniem umysłu jest takie pogłębienie badań, by dostrzec harmonię. Encyklika przywołuje znaną zasadę teologiczną, że wiara nie niszczy, lecz uwzniośla i udoskonala naturę. A także, bardzo oryginalnie, odwołuje się do analogii z prawdą o unii hipostatycznej w Chrystusie: „*W tajemnicy Wcielonego Słowa zostaje zachowana natura Boska i natura ludzka oraz autonomia każdej z nich, a zarazem ujawnia się relacja miłości, która jednoczy je ze sobą, oraz jedyna w swoim rodzaju więź, która unikając wymieszania natur ujmuje je we wzajemnym odniesieniu*”<sup>11</sup>. W rezultacie Ojciec Święty odróżnia autonomię od separacji, całkowitego oddzielenia. O ile autonomia jest czymś słusznym i wartościowym, o tyle radykalny rozdział z chrześcijańskiego punktu widzenia jest nie do przyjęcia. Autonomia jest słuszna, bo filozofia, która nie kierowałaby się światłem rozumu i właściwymi sobie metodami, byłaby nie tylko złą filozofią, ale również przestałaby być użyteczną dla wiary<sup>12</sup>. Separacja prowadzi natomiast do przypisywaniu filozofii samowystarczalności i do traktowania jej jako alternatywy dla wiary. Historia czasów nowożytnych pokazuje zresztą, że taki rozdział jest czymś niekorzystnym zarówno dla filozofii, jak i dla wiary. To on właśnie, według encykliki, przyczynił się w znacznej mierze do stopniowego odchodzenia w filozofii nowożytnej od postawy mądrościowej i tracenia zaufania do możliwości poznawczych rozumu. A z kolei wiara pozbawiona kontaktu z filozofią skupia się na uczuciach i przeżyciach i traci swą uniwersalność<sup>13</sup>.

Z autonomii poznania filozoficznego wynika, że Kościół nie identyfikuje się z żadnym systemem filozoficznym i żadnej filozofii nie uznaje za własną. Są jednak pewne poglądy filozoficzne, które dla chrześcijanina są nie do przyjęcia, np. materializm lub panteizm, a także teorie radykalnie negujące możliwość poznania prawdy. Tym bardziej nie każdy typ filozofii nadaje się do wykorzystania w teologii.. Spotkanie wiary z filozofią dokonuje się w gruncie rzeczy w osobie filozofującego człowieka. Chrześcijanin filozofujący w swoim rozumowaniu nie wykorzystuje przesłanek zaczerpniętych z Objawienia, ale nie przestaje być chrześcijaninem, co nie jest bez wpływu na jego filozofowanie. W encyklice zwrócona została uwaga na dwa aspekty tego wpływu: subiektywny i obiektywny. Pierwszy polega na zmianie postaw wewnętrznych, m. in. na uwolnieniu od pychy i zadufania. Drugi dotyczy już wprost treści filozofii. Objawienie podsuwa pewne tematy do rozważań, które dla chrześcijanina są szczególnie interesujące, jak np. zagadnienie osobowego charakteru Stwórcy, wolności i godności człowieka, sensu historii, itp. Podlegają one badaniu racjonalnemu, ale bez Objawienia tego rodzaju badania być może nigdy nie zostałyby podjęte. Z tego punktu widzenia trzeba powiedzieć, że bez wpływu chrześcijaństwa nie powstałaby znaczna część filozofii nie tylko średniowiecznej, ale również nowożytnej i współczesnej<sup>14</sup>. Wiara chroni przy tym rozum przed popełnieniem błędów i w pewnym sensie go prowadzi. Jeśli z analiz filozoficznych zdają się wynikać poglądy niezgodne z wiarą, to dla chrześcijanina jest to co najmniej wezwaniem do sprawdzenia poprawności tych analiz. Wydaje się, że ilustracją tego, jak należy rozumieć to „prowa-

---

11 Tamże, n. 80.

12 Por. n. 49.

13 Por. n. 45-48.

14 Por. n. 76-77, 79.

dzenie” rozumu przez wiarę, mogą być m. in. wyrażone w encyklice poglądy na temat możliwości poznawczych ludzkiego umysłu. Specjalizacja i związana z nią fragmentaryzacja współczesnej wiedzy naukowej, wielość opinii rozpowszechnianych przez środki masowego przekazu, ujawnienie iluzoryczności ideologii, które jeszcze niedawno fascynowały miliony ludzi, mogłyby zniechęcać do poszukiwania obiektywnej prawdy i wszelkich refleksji typu metafizycznego, do pogodzenia się z życiem w poczuciu bezsensu. Chrystus ukazuje jednak prawdę i nadaje sens ludzkiemu życiu. Chrześcijanin nie powinien więc rezygnować z wysiłku, by znaleźć dla nich również uzasadnienie racjonalne.

4. Usystematyzowaną refleksję racjonalną nad prawdami wiary przyjęło się nazywać teologią. Jest niewątpliwym faktem historycznym, że w kształtowaniu się teologii chrześcijańskiej ważną rolę odegrała filozofia. W okresie po Soborze Watykańskim II zrodziły się wątpliwości, czy była to rola pozytywna, i pojawiły się postulaty uwolnienia teologii od filozofii. Teologia spekulatywna miałaby zostać zastąpiona przez teologię opisową, a rolę spełnianą dotychczas przez filozofię miałyby przejąć nauki przyrodnicze a zwłaszcza humanistyczne. A jeśli już ewentualnie dopuszczano wykorzystywanie pewnych poglądów filozoficznych, to miałyby to być wyłącznie poglądy głoszone przez modnych filozofów współczesnych. Znaczna część encykliki *Fides et ratio* poświęcona jest tej problematyce. Postarajmy się wydobyć to, co wydaje się najbardziej zasadnicze. Przede wszystkim jako całkowite nieporozumienie oceniony został postulat uwolnienia teologii od filozofii. Jest to po prostu niemożliwe. Jeśli nie korzysta się z filozofii w sposób świadomy, to czyni się to nieświadomie; i niejednokrotnie przyjmuje się wtedy poglądy filozoficzne, z których wynikają implikacje niemożliwe do pogodzenia z chrześcijaństwem<sup>15</sup>. Ojciec Św. pisze m. in.: *”Istnieje (...) głęboka więź łącząca pracę teologa z filozoficznym poszukiwaniem prawdy*<sup>16</sup>. *”Teologia (...) nie może się (...) obyć bez relacji z systemami filozoficznymi (...), a to ze względu na pewne procedury, które stosuje, oraz na zadania, jakie ma do wykonania”*<sup>17</sup>. *”Teologia zawsze potrzebowała i nadal potrzebuje filozofii”*<sup>18</sup>.

Niezależnie od tych sformułowań ogólnych, Ojciec Święty wskazuje na konkretne zagadnienia, których opracowanie wymaga wsparcia ze strony filozofii. W teologii dogmatycznej dotyczy to m. in. stwórczego działania Boga, relacji między Bogiem a człowiekiem oraz tożsamości Chrystusa. W teologii moralnej, prawa naturalnego, sumienia, wolności, odpowiedzialności za czyny. W teologii fundamentalnej m. in. możliwości odróżnienia Bożego objawienia od innych zjawisk oraz zdolności ludzkiego języka do opisanego w sposób znaczący tego, co przekracza ludzkie doświadczenie<sup>19</sup>. Nie wystarczy przy tym samo posłużenie się pewnymi pojęciami filozoficznymi. Potrzebna jest autentyczna refleksja filozoficzna i uwzględnianie kontekstu systemowego używanych pojęć. A ilustracją tego, jak ważny jest ten wymóg, może być choćby posoborowa dyskusja na temat możliwości wyrażenia wiary Kościoła

---

15 Por. n. 62.

16 Tamże, n. 63.

17 Tamże, n. 64.

18 Tamże, n. 77.

19 Por. n. 66-68.

odnośnie do przeistoczenia Eucharystycznego (*transsubstantiatio*) za pomocą zaczerpniętego z egzystencjalizmu pojęcia *transsignifikacji*, bez uwzględnienia faktu, że według filozofów egzystencjalistycznych zmiana sensu warunkowana jest nie tyle zmianą rzeczy ile zmianą nastawienia człowieka, sposobu w jaki on rzecz traktuje<sup>20</sup>.

5. Przytoczony przykład ukazuje, że nie każdy typ filozofii może być pomocny w zrozumieniu i wyrażeniu prawd wiary. Taką rolę może spełniać jedynie filozofia o nastawieniu metafizycznym, uznająca możliwość poznania i wyrażenia rzeczywistości, zdolna do tego, by wyjść poza dane doświadczone, aby odkryć to, co absolutne i ukazać ostateczny sens życia, a więc spełniać wymóg perspektywy mądrościowej<sup>21</sup>.

W tym kontekście potwierdzona została w encyklice, wielokrotnie już formułowana przez Magisterium Kościoła, opinia na temat wartości filozofii św. Tomasza z Akwinu<sup>22</sup>. Według Ojca Świętego Akwinata jest „autentycznym wzorem dla wszystkich poszukujących prawdy”, bo „w jego refleksji (...) wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl (...)”<sup>23</sup>. Bez trudu można dostrzec w tych słowach pragnienie Papieża, by także współcześni myśliciele czerpali inspiracje z przemyśleń Tomasza i by czyniono to zwłaszcza na uczelniach teologicznych. Dostrzegać w tym jednak przejaw „odwartościowywania” innych metafizyk na rzecz św. Tomasza czy chęć narzucania jakiejś „filozofii nakazowej” – jak to sugeruje we wspomnianym już wywiadzie K. Tarnowski<sup>24</sup> - jest wyraźnym brakiem obiektywizmu i może świadczyć tylko o pewnego rodzaju alergii niektórych środowisk na tomizm; a więc pośrednio potwierdza, jak potrzebne było przypomnienie o wartości dzieła Tomaszowego. Ze względu jednak zarówno na rangę dokumentu, jak i merytoryczne znaczenie zagadnienia wydaje się, że sprawa zasługuje na dokładniejsze rozpatrzenie, przy czym, jak sądzę, czymś rozstrzygającym musi być odwołanie się do odpowiednich tekstów.

A więc przytoczmy najpierw wypowiedzi K. Tarnowskiego, do których staramy się ustosunkować: „Nie zostało w encyklice powiedziane dość jasno, że filozofia św. Tomasza jest wielką propozycją filozoficzną, ale tylko jedną z wielu. Zamiast tego odnosi się wrażenie powrotu do pewnego rodzaju nakazowości (...). Można powiedzieć, że się odwartościowuje inne metafizyki, na rzecz św. Tomasza”<sup>25</sup>. „Szkoda (...), że diagnozy i oceny są zbyt jednostronne, a położenie tak dużego akcentu na tomizm może filozofów zajmujących się myślą współczesną zawieść, a nawet prze-

---

20 Por. Ks. J. Kowalski, *Nowe próby teologicznej interpretacji obecności Chrystusa w Eucharystii i ich uwarunkowania filozoficzne*, w: *Instytut Teologiczny w służbie Diecezji Częstochowskiej*, Częstochowa 1991, s. 89-120.

21 Ojciec Św. zwraca uwagę na to, że metafizyki nie należy uważać za alternatywę dla antropologii, ponieważ dopiero metafizyka pozwala w pełni uzasadnić godność osoby ludzkiej, a równocześnie problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny przedmiot metafizycznej refleksji nad bytem.

22 Por. n. 43-44, 57-58.

23 Tamże, n. 78.

24 K. Tarnowski zarzuca również Ojcu Św. jakby zapomnienie o nurtach, które poprzednio były mu bliskie.

25 Art. cyt., s. 16.



straszyć, że jeżeli nie będą wystarczająco «tomistyczni», nie będą też wystarczająco chrześcijańscy»<sup>26</sup>.

A oto teksty encykliki:

Już we wstępie Ojciec Święty wprowadza rozróżnienie między „myśleniem filozoficznym” i wypracowanymi historycznie systemami i ostrzega przed pokusą przypisywania tym systemom jakiegoś charakteru kompletności i nieomylności. Dosłownie pisze: „W praktyce rodziło to często pokusę utożsamiania jednego tylko wybranego nurtu z całą filozofią. Jest jednak oczywiste, że w takich przypadkach dochodzi do głosu swoista «pycha filozoficzna», która chciałaby nadać własnej wizji niedoskonałej i zawężonej przez wybór określonej perspektywy rangę interpretacji uniwersalnej. W rzeczywistości każdy system filozoficzny, choć zasługuje na szacunek jako pewna spójna całość, nie dopuszczająca jakiegokolwiek instrumentalizacji, musi uznawać pierwszeństwo myślenia filozoficznego, z którego bierze początek i któremu powinien konsekwentnie służyć»<sup>27</sup>.

A następnie: „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne»<sup>28</sup>. „(...) Magisterium wielokrotnie chwaliło zalety myśli św. Tomasza i ukazywało go jako przewodnika i wzór dla teologów. Nie chciało [jednak] w ten sposób zajmować stanowiska w kwestiach ściśle filozoficznych ani też nakazywać przyjęcia określonych poglądów. Zamiarem Magisterium było - i nadal jest - ukazanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru dla wszystkich poszukujących prawdy»<sup>29</sup>.

---

26 Tamże, s. 20. Por. także: „(...) Encyklika stawia problemy zbyt alarmistycznie. Przecież obok permisywizmu, relatywizmu, nihilizmu, które są tak mocno tam wyakcentowane, pojawiają się też wspaniałe kierunki niosące nadzieję tak na rozwój wielkiej filozofii, jak i do pewnego stopnia na odrodzenie moralne. A o tym w encyklice nie ma ani słowa. Nie jest wspomniana np. filozofia dialogu (...), nieobecna jest filozofia żydowska na czele z Rosenzweigiem (...), francuska filozofia refleksji czy współczesna fenomenologia Riceura czy Mariona, a zwłaszcza filozofia wartości Maxa Schelera - nurty tak bliskie zdawałoby się Karolowi Wojtyła (...).” (s. 19). „Rozwój filozofii nowożytnej począwszy od Kartezjusza był umotywowany potrzebą skupienia się na człowieku, na podmiotowości. Sam Karol Wojtyła w «Osobie i czynie» pisał o tym, że w refleksji tomistycznej nad człowiekiem brakowało podmiotowości. Filozofia nowożytna ten brak uzupełniła.” (s. 17-18).

27 *Fides et ratio*, n. 4. Por. także: „(...) Żadna filozofia historycznie ukształtowana nie może zasadnie twierdzić, że ujmuje całą prawdę ani, że w pełni wyjaśnia rzeczywistość(...)” (n. 51).

28 Tamże, n. 49.

29 Tamże, n. 78. Por. także: „Nie chcę tutaj mówić o metafizyce jako o konkretnej szkole lub o określonym nurcie powstałym w przeszłości. Pragnę jedynie stwierdzić, że rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego, co faktyczne i empiryczne; chcę też wystąpić w obronie ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego(...)”, n. 83. Nie widać więc żadnych podstaw do obawy, że w wyniku encykliki „niektórzy biskupi (...) mogą ograniczyć w seminariach i na uczelniach kościelnych naukę filozofii jedynie do tomizmu” (art. cyt., s. 20). Tym bardziej, że Ojciec Św. powtarza zalecenie soborowego dekretu „*Optatam totius*”: „Nauki filozoficzne niech będą [w seminariach duchownych] tak podawane, aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznie trwałym dziedzictwie filozoficznym, przy uwzględnieniu też wyników badań filozoficznych nowszej doby”, n. 15, *Fides et ratio*; n. 60.

Nie jest też prawdą, że Ojciec Święty „odwartościowuje” nietomistyczne nurty filozofii.<sup>30</sup> Wskazuje wprawdzie na ograniczenia przyjętej w nich perspektywy badawczej, ale zwraca uwagę również na ich osiągnięcia (a z ograniczeń zdają sobie sprawę sami reprezentanci tych nurtów, przynajmniej ci bardziej krytyczni, jak choćby L. Wittgenstein lub R. Ingarden.<sup>31</sup>): „*Odnowa tomistyczna i neotomistyczna nie była (...) jedynym przejawem odrodzenia się myśli filozoficznej w kulturze o inspiracji chrześcijańskiej. Już wcześniej i niezależnie od wezwania rzuconego przez papieża Leona pojawili się liczni teolodzy katolicki, którzy nawiązując do nowszych nurtów myślowych i posługując się własną metodologią stworzyli dzieła filozoficzne o wielkiej sile oddziaływania i trwałej wartości*”<sup>32</sup>. Dostrzeżenie wartościowych osiągnięć odnosi się przy tym nie tylko do myślicieli korzystających jakoś z inspiracji chrześcijańskich, ale również do tych, którzy filozofowali w całkowitej separacji od wiary: „*Jest oczywiście prawdą, że przyglądając się bliżej nawet refleksji filozoficznej tych, którzy przyczynili się do zwiększenia dystansu między wiarą a rozumem, można w niej odkryć cenne załączki myśli, a pogłębiając je i rozwijając prawym umysłem i sercem, odkryć drogę prawdy. Takie załączki myśli znajdują się na przykład w głębokich analizach postrzegania i doświadczenia, wyobraźni i nieświadomości, osobowości i intersubiektywności, wolności i wartości, czasu i historii*”<sup>33</sup>. Nawet odnośnie

---

30 Warto zwrócić uwagę na to, że K. Tarnowski nie ogranicza się do zarzutu, że w encyklice nie została wystarczająco podkreślona wartość niektórych współczesnych nurtów filozofii, ale mówi o „odwartościowywaniu”, co sugeruje jakiś zabieg pozytywny i zamierzony. I nie trzeba chyba obszernie wyjaśniać, że dokumenty Magisterium redagowane są według innych zasad niż podręczniki. A niektórych nazwisk, nad których brakiem w encyklice tak ubolewa K. Tarnowski, nie można by znaleźć również w niejednym podręczniku o filozofii współczesnej.

31 L. Wittgenstein w ostatnich zdaniach swego *Traktatu logiczno-filozoficznego* przyznaje z rozbrajającą wprost szczerością: „*Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze dotknięte*” (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przekład B. Wolniewicz, Warszawa 1970, s. 87). „*Tezy moje wnoszą jasność jeszcze przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne*” (tamże, s. 88). A z kolei R. Ingarden w wygłoszonych pod koniec życia wykładach na uniwersytecie w Oslo, w kontekście omawiania poglądów E. Husserla w pewnym momencie stwierdza: „*W fenomenologii mówi się zawsze tylko o możliwym świecie – o możliwym świecie realnym. To jednak w ostatecznym obrachunku niewiele mnie interesuje. Chciałbym przecież wiedzieć, jaki jest naprawdę ten świat, w którym jeszcze żyję*”. (R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przełożył A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 173)

32 *Fides et ratio*, n. 59. Wprost żenującym przejawem nieliczenia się z tekstem omawianego dokumentu papieskiego jest stwierdzenie, że w encyklice imiennie wspomniani są tylko tomiści (art. cyt., s.16. ) Bezpośrednią autorką tej wypowiedzi jest A. Karoń-Ostrowska, skoro jednak jej rozmówcy nie wyrazili żadnych zastrzeżeń, to chyba znaczy, że się z nią solidaryzują. Czyżby więc sądzili, że S. Kierkegarda, J. H. Newmana, A. Rosminiego, W. S. Sołowjowa, P. A. Florenskiego, P. J. Czaadajewa, W. N. Łoskiego – żeby przywołać tylko najbliższych nam czasowo myślicieli wspomnianych w *Fides et ratio* (por. n. 74 i 76) – należało uznać za tomistów?

33 *Fides et ratio*, n.48; por. n.91.

do postmodernizmu Ojciec Święty stwierdza, że także nurty obejmowane tą nazwą zasługują na uwagę<sup>34</sup>.

Równocześnie wypada jednak podkreślić, że dzieło Tomasza faktycznie ciągle jest niezwykle cennym źródłem inspiracji.<sup>35</sup> Przy czym chodzi nawet nie tyle o poglądy dotyczące konkretnych zagadnień - choć bardzo wiele z nich trzeba uznać za trafne - ile o proponowaną perspektywę badań. Wydaje się po prostu, że jeśli chce się podjąć próbę uzyskania racjonalnie uzasadnionych odpowiedzi odnośnie do ostatecznych racji rzeczywistości i sensu ludzkiego bytowania, musi się wejść na te drogi badawcze, które przeszedł kiedyś św. Tomasz. Niezależnie od tego, czy będzie się odwoływało do jego pism czy też nie. A tym bardziej niezależnie od jakichkolwiek „nakazów”. To, co szczególnie wyróżnia myśl tomistyczną od nietomistycznych nurtów filozofii współczesnej, to przede wszystkim łączenie empiryzmu genetycznego z pewnego rodzaju racjonalizmem, badanie rzeczywistości w perspektywie pytania „dlaczego?” lub „dzięki czemu?” i egzystencjalny aspekt badań. Szczególnie ważna jest ta ostatnia sprawa. Bo oczywiście zależnie od aspektu badań zwracamy uwagę na różne „strony” czy „własności” rzeczywistości. Zwracając zaś uwagę na aspekt egzystencjalny uzyskujemy możliwość tzw. transcendentalizacji.

Wszystkie nauki dokonują pewnych uogólnień i starają się swoimi ustaleniami objąć jak największą liczbę przedmiotów lub faktów. Dokonuje się tzw. uniwersalizacja. Może ona być mniejsza lub większa. Pojęcia i twierdzenia fizyki mają np. większy zakres niż pojęcia i twierdzenia biologii. Są jednak pewne nieprzekraczalne granice. I tak np. żadna wiedza przyrodnicza nie może przekroczyć granic tego, co materialne, a wiedza antropologiczna tego, co dotyczy człowieka itp. Wypowiadanie

---

34 Por. n. 91. Nie wydaje się także, by w pełni adekwatną była opinia K. Tarnowskiego, że filozofia nowożytna uzupełniła występujący w tomizmie brak odniesienia do podmiotowości. Pomijając sprawę, czy w tomizmie rzeczywiście zupełnie nie uwzględnia się podmiotowości, trzeba stwierdzić, że w filozofii nowożytnej - w każdym razie w nurcie prowadzącym od Descartesa do Husserla - nastąpiło nie tyle uzupełnienie ile zastąpienie nastawienia przedmiotowego przez podmiotowe. I na pewno nie o takie zastąpienie chodziło K. Wojtyła w „*Osobie i czynie*” (Kardynał Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; wyd. II, poprawione i uzupełnione, Kraków 1985; podane niżej strony odnoszą się do wydania II). Dla kard. Wojtyły świadomość jest przejawem realnej osoby ludzkiej, a nie jakimś odrębnym podmiotem czy „irrealną”, jak wyrażał się Husserl, „czystą świadomością” (por. dz. cyt., cz. I, rozdz. I). Zarówno metoda opisu i analiz, jak i język sytuują „*Osobę i czyn*” w grupie publikacji fenomenologicznych. Bez trudu można jednak zauważyć, że głębszą warstwę rozważań stanowi metafizyka tomistyczna. Akcentowane jest przeciwieństwo znaczenia aktu istnienia, oraz suponowane są tak tomistyczne (i arystotelowskie) teorie jak hylemorfizmu i aktu i możliwości (por. np. s. 82-85, 221-222, 226, 249, 317). Warto zauważyć, że omawiane obecnie dzieło kard. Wojtyły jest wymownym przykładem tego, że filozofii podmiotu i tomizmu wcale nie musi się traktować alternatywnie, ale mogą się one uzupełniać. Z najnowszych prac podtrzymujących opinię o występowaniu w filozofii nowożytnej i współczesnej (w nurcie nawiązującym do Kartezjusza) tendencji do absolutyzowania świadomości i traktowania jej jako samodzielnego podmiotu można przykładowo wskazać na: J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności* (PAT, *Rozprawy habilitacyjne, nr 10*), t. II, Kraków 1998, s. 147-148.

35 I Ojciec Święty niewątpliwie chce na to zwrócić uwagę.

opinii na temat czegoś, co nie mieści się w tych granicach, co przekracza ramy dopuszczalnej uniwersalizacji, jest nieprawomocną i poznawczo mało wartościową ekstrapolacją. Zwracając zaś uwagę na aspekt egzystencjalny ujmujemy coś, co jest analogicznie wspólne dla wszystkiego, co rzeczywiste, zupełnie niezależnie od tego, jaką ma naturę. Gdy porównujemy ze sobą np. jakiegoś konkretnego człowieka, jakieś drzewo i jakiś kamień, to w aspekcie ich własności, w aspekcie tego, czym one są, nie znajdujemy podstaw do tego, by ująć je w jakimś jednym pojęciu. Wszystkim im wspólne jest jednak to, że istnieją. Ustalenia odnoszące się do aspektu egzystencjalnego zachowują więc swą ważność w stosunku do wszystkiego, co rzeczywiste, także do bytów przekraczających kategorię tego, co materialne. Otwiera się zatem możliwość uzyskiwania pewnej wiedzy także na temat bytów niedostępnych w bezpośrednim doświadczeniu empirycznym. A uświadomienie sobie kruchości i przemijalności poznawanych empirycznie bytów, a więc ich niekonieczności, tego, że nie istnieją na mocy swej własnej istoty (bo wtedy istniałyby w sposób konieczny), skłania do poszukiwania wystarczającej racji ich istnienia poza nimi, co stwarza możliwość postawienia i racjonalnego rozwiązania zagadnienia ostatecznej racji rzeczywistości. W metafizyce tomistycznej Byt będący ostateczną racją rzeczywistości jawi się przy tym nie tylko jako pierwszy z szeregu bytów, ale jako całkowicie inny, a więc transcendentny, bo jako jedyny radykalnie prosty, jedyny, w którym wszystko jest urzeczywistnione, który jest czystym Aktem. A równocześnie jako udzielający istnienia i podtrzymujący w istnieniu, a więc przez to najbardziej bliski, immanentny, przenikający swą mocą wszystko, co rzeczywiste. Byt Absolutny ukazywany przez metafizykę tomistyczną to Byt stwarzający w sposób rozumny, wolny i bezinteresowny, a więc Byt będący osobą, która kocha. Każdy, kto akceptuje ten tok myślenia, w każdej chwili swego istnienia może zachować niezachwianą pewność, że jest chciwym i kochanym, bo inaczej w ogóle by go nie było.

6. Na zakończenie - biorąc pod uwagę środowisko, w którym przeprowadzamy naszą refleksję - wypada zwrócić uwagę na praktyczne wnioski, jakie Ojciec Święty wyciąga z ukazanej w encyklice wewnętrznej więzi teologii z filozofią; wnioski, które tym razem mają charakter zaleceń, a równocześnie stanowią odpowiedź na pojawiające się czasem wątpliwości odnośnie do potrzeby wiedzy filozoficznej teologom duchownym i świeckim (czy nie wystarczy pobożność i tzw. dobre chęci). „*W okresie po Soborze Watykańskim II w wielu szkołach katolickich można zauważyć pewien regres (...), co było wyrazem mniejszego poważania nie tylko dla filozofii scholastycznej, ale w ogóle dla studium filozofii jako takiej. Ze zdziwieniem i przykrością muszę stwierdzić, że wielu teologów podziela ten brak zainteresowania filozofią*”.<sup>36</sup> „*Pragnę stanowczo potwierdzić, że studium filozofii jest podstawowym i nieodzownym elementem w strukturze studiów teologicznych i w formacji do kapłaństwa*”<sup>37</sup>. I słowa adresowane do odpowiedzialnych za formację: „*Zwracam się*

---

36 *Fides et ratio*, n. 61.

37 Tamże, n.62. Por. także: „*(...) Wielokrotnie podkreślałem znaczenie formacji filozoficznej dla tych, którzy w praktyce duszpasterskiej będą musieli się zmagać z problemami współczesnego świata i rozumieć przyczyny określonych zachowań, aby właściwie na nie reagować*” (n. 60).

z wezwaniem (...) do odpowiedzialnych za formację kapłanów, zarówno akademicką, jak i duszpasterską, aby troszczyli się zwłaszcza o przygotowanie filozoficzne tych, którzy będą głosili Ewangelię współczesnemu człowiekowi (...)<sup>38</sup>.

7. Jan Paweł II kończy encyklikę *Fides et ratio*, podobnie jak większość swoich dokumentów, odwołaniem się do Matki Najświętszej. W tym przypadku nie jest to jednak wyłącznie wyrazem czci i zaufania wobec Matki Bożej, bo Ojciec Święty wykorzystuje tę inwokację dla przeprowadzenia dość zaskakującej, a równocześnie bardzo wymownej analogii między powołaniem N.M.P. a zadaniem filozofów i teologów. Jak Maryja została zaproszona do ofiarowania całego swego człowieczeństwa, by Słowo Boże mogło stać się Człowiekiem, tak filozofia powinna przyczyniać się swą refleksją racjonalną, by teologiczne rozumienie wiary było owocne i skuteczne. I jak Maryja przez przyjęcie zaproszenia nie zubożyła swego człowieczeństwa ani swej wolności, tak i filozofia przyjmując wyzwania wiary nie traci swego charakteru ani autonomii<sup>39</sup>.

---

38 Tamże, n. 105.

39 Por. n. 108.