

Ks. JAN KOWALSKI (Kraków)

PROBLEMATYKA MORALNA W ENCYKLICE *FIDES ET RATIO*

Gerard Leclerc nazywa wydaną przez Jana Pawła II na dwudziestolecie swego pontyfikatu encyklikę *Fides et ratio* manifestem Papieża w służbie prawdy, której chrześcijaństwo jest świadkiem. Jednocześnie dodaje, że nie przypadkiem Papież wybiera czas jej publikacji. Ma to miejsce zaledwie w kilka dni po kanonizacji Edith Stein (nawiasem mówiąc, wrocławianki, siostry Teresy Benedyktyny od św. Krzyża, karmelitanki). Kościół bowiem ma wielu świętych doktorów wiary. Natomiast Edyta Stein, uczennica Edmunda Husserla, ojca fenomenologii, jest przykładem szczególnie olśniewającym intelektualistki, odanej w służbie wiary. Może lepiej powiedzieć, że jest ona filozofem w służbie wiary¹.

Na encyklikę taką oczekiwali niektórzy przynajmniej filozofowie, a także i teolodzy po soborze watykańskim II. Jacques Maritain, filozof francuski, „namawiał” Pawła VI do napisania dokumentu o prawdzie, bo uważał, że pozwoliby on na bezbłędną interpretację soborowej doktryny. Ten „wieśniak z Garonne”, jak siebie nazywał (napisał książkę autobiograficzną o tytule *Paysan de Garonne*), okazał się prorokiem, przeczuwając niebezpieczeństwo związane z euforią „aggiornamento” posoborowym². Sobór bowiem, wykładając na sposób tylko narracyjny pewną liczbę prawd tradycyjnych, odkrytych pozytywnie przez „powrót do źródeł”, dał możliwość interpretacji swego nauczania jako doktryny historycznej, otwierając na nowo drzwi dla relatywizmu modernistycznego, szczególnie w nowym dialogu z nie-katolikami (ekumenizm), z nie-chrześcijanami (dialog międzyreligijny), z niewierzącymi i z kulturami³.

Encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II, ogólnie rzecz biorąc, przyjmowana jest pozytywnie, zarówno przez filozofów, jak i przez teologów, mimo że jest kontynuacją pierwszej encykliki w jego ponty-

¹ G. Leclerc, *Un' encyclique rendu publique le 16 octobre „Foi et raison”*, „France catholique” (1998) nr 2662, s. 18.

² J. M. Garrigues, *Autonomie spécifique et ouverture personnelle de la raison à la foi*, „Nova et Vetera” 73:1998 nr 4, s. 95.

³ Tenże, s. 96.

fikacie, a mianowicie *Redemptor hominis* (1979), a zwłaszcza przedostatniej – *Veritatis splendor* (1993). Podczas, gdy w *Redemptor hominis* Papież wskazuje na ludzką godność, a w *Veritatis splendor* ostrzega świat przed rozumieniem wolności, która byłaby dla siebie prawem i demokracją i obywatelaby się bez norm etycznych, w *Fides et ratio*, choć wyraża swój niepokój wobec pozytywizmu i triumfującego racjonalizmu, jednak oczekuje rehabilitacji filozofii jako miejsca poznania sensu i wiedzy powszechnej, dającej więcej miejsca potrzebie transcendencji i prawdzie ludzkiej⁴.

S. Th. Bonino uważa, że *Fides et ratio* jest żywym świadectwem, danym przez Magisterium Kościoła dla znamienitej godności filozofii, która „jawi się jako jedno z najwznioślejszych zadań ludzkości” (FeR, 3)⁵. Encyklika ta jest przede wszystkim zwiastunem nadziei przeznaczonym do uodważnienia filozofów, tak tych zawodowych, jak i tego przypadkowego, którym jest każdy człowiek, o ile szuka odpowiedzi na kwestie podstawowe swojej egzystencji. Każdy człowiek jest jakoś „z natury swej filozofem”⁶. Papieski dokument jest najsilniejszym świadectwem na rzecz poszukiwania filozoficznego, zwłaszcza filozofów chrześcijańskich. Poszukiwania, które stanowi dla nich chwałę a jednocześnie niepokoi ich życie⁷. Z tej to chyba racji Luc Ferry, który deklaruje, że nie jest ani chrześcijaninem, ani też zwolennikiem filozofii arystotelesowskiej (jest filozofem innej obediencji), uważa, że Jan Paweł II daje tekst głęboki i interesujący także dla agnostyków i ateistów. Kładzie on nacisk na wymiar sapiencjalny filozofii i wzywa do odnowienia sensu życia⁸.

Autorem encykliki jest zawodowy filozof, pisze R. M. Léonard. Zanim został papieżem, był przez długie lata profesorem filozofii, dokładniej – etyki filozoficznej. Toteż lubi on traktować problemy filozoficznie i czyni to z ogromną sympatią dla filozofii i filozofów, zwłaszcza etyków, moralistów. Być może, iż niektórzy z tych ostatnich będą zawiedzeni, że nie wchodzi bardziej szczegółowo w podejmowaną problematykę. Ale przecież encyklika jest innym rodzajem literackim niż artykuł naukowy. Podobnie jak homilia, nie może być wykładem uniwersyteckim. Język Magisterium powinien być na tyle ogólny, by

⁴ H. Tincq, *La Pape souhaite une réconciliation entre la foi et la raison*, „Le Monde” 16 X 1998, s. 5.

⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, Watykan 1998. Odtąd encyklika cytowana jest skrótem FeR.

⁶ S. Th. Benino, *Grandeur de la philosophie*, „Famille chrétienne” 1998 nr 1087, s. 26; por P. d’Ornellas, *Ayez confiance en la raison*, „Famille chrétienne” 1998 nr 1084, s. 6–9.

⁷ A. M. Léonard, *Un guide de lecture pour l’Encyclique Fides et ratio*, [w:] *Foi et raison*, Paris 1998, s. 31.

⁸ L. Ferry, *Le pape nous invite à renouer avec la question de la sagesse*, „La Croix” 17 X 1998, s. 10.

treść wykładana mogła być dostępna dla wielu i mogła uniknąć żargonu specjalistów. Nawet w formie obecnej jest on zresztą dostatecznie trudny dla czytelnika⁹.

Komentatorzy encykliki nie zapominają podkreślić, że Papież w swoich profesorskich latach był autorem kilku dzieł filozoficznych, dokładniej – z zakresy etyki filozoficznej, przede wszystkim zaś tezy habilitacyjnej: *O możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej na podstawach systemu Maxa Schelera*. Od tego fenomenologa przejął trzy pojęcia, a mianowicie „wartość” (wraz z jej obciążeniem afektywnym), „naśladowanie” (*sequela*), czyli uczenie się wartości, „postępując za Chrystusem”, oraz „osobę”, miejsce tajemnicze, gdzie każdy doświadcza wartości na własne konto. To odwołanie się do M. Schelera nie jest ustępstwem wobec ducha czasu. Karol Wojtyła koryguje ujęcie zbyt emocjonalne, poddając je osądowi, który determinuje się przez funkcję modelu nie zewnętrznego, ale wewnętrznego. To, co wchodzi w grę, to idea osoby, pozbawiona fundamentu ontologicznego u M. Schelera, która zatem pozostaje niedostatecznym narzędziem, aby interpretować etykę chrześcijańską.

Kwestia fundamentu etyki wciąż niepokoiła myśl Karola Wojtyły. Nie jawi się jednak na pierwszym miejscu w jego dziele *Miłość i odpowiedzialność* (1960), skupionym na seksualności, na jego ekspresji w miłości małżeńskiej, na jej wymaganiach. Zawarta jest w nim koncepcja osoby, jawiąca się w tezie, że „nikt nie ma prawa traktować jej [osoby] jako narzędzia, nawet sam Bóg, jej Stwórca”. Ta kantowska zasada leży u podstaw relacji ludzkich, a bardziej ogólnie – każdej „wolności dobrze rozumianej, a szczególnie wolności sumienia”. Dopiero w dziele *Osoba i czyn* (1969) dominuje kwestia podstawy filozoficznej osoby. Karol Wojtyła wskazał na źródło ludzkiego czynu. Jest nim osoba w swej niewyczerpanej tajemnicy. „Czyn [...] objawia osobę”. Łączy się z wolnością, odpowiedzialnością, tajemnicą osoby.

Karol Wojtyła nie przestał być filozofem etycznym jako papież. Poprzez jego nauczanie jak złota nić przewija się filozofia, z etyczną myślą filozoficzną przede wszystkim. Wyraźnie widoczne jest to w jego encyklikach, od pierwszej poczynając (a zatem od *Redemptoris hominis*), poprzez tak zwane encykliki społeczne (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*) i w tej, poświęconej teologii moralnej (*Veritatis splendor*) oraz w spotkaniach ze światem nauki. A jest ich do momentu ukazania się *Fides et ratio* bardzo wiele. Prawie w każdym z nich Jan Paweł II porusza problem wiary i rozumu¹⁰. Podkreśla w nich, że „między rozumem, który przez swą pochodzącą

⁹ A. M. Léonard, jw., s. 32; por. G. Coq, *Un superbe éloge de la philosophie*, „La Croix” 7 XI 1998, s. 14.

¹⁰ Jan Paweł II, *Nauka, teologia, magisterium*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1:1980 nr 12, s. 18–19.

od Boga naturę jest zwrócony ku prawdzie i zdolny do jej poznania, a wiara, która wypływa z tego samego boskiego źródła wszelkiej prawdy, nie może być istotnego konfliktu. Wiara uznaje autonomię naturalnego rozumu. Zakłada ją, ponieważ jej przyjęcie zakłada tę wolność, która jest właściwa tylko istotom rozumnym. W ten sposób okazuje się jednocześnie, że wiara i nauka należy do codziennych porządków poznania, które nie są do siebie nawzajem sprowadzalne. [...] Rozpoznanie osobowej godności człowieka i jej znaczenia nie dokonuje się jedynie na płaszczyźnie wiary. Jest ono dostępne także dla rozumu naturalnego, który rozróżnia prawdę i fałsz, dobro i zło oraz uznaje wolność za podstawowy warunek ludzkiego bytowania”¹¹.

Ukazując relacje rozumu i wiary Jan Paweł II wciąż wiąże problem z etyką. On sam i przynajmniej niektórzy uczeni „zdają sobie sprawę z własnej odpowiedzialności za przetwarzanie świata. Są przekonani, że nauka nie może być nauką bez sumienia”. Papież wyraża z takiej ich postawy radość. Albowiem „ta podstawowa myśl jest pozytywną i decydującą zdobyczą czasów współczesnych, pozwala lepiej widzieć granice ideologii scjentystycznej, której nie można mylić z samą nauką”¹².

Najwyraźniej powiązanie nauki z etyką, wypływającą z rozumu i wiary, Papież uwypukla podczas spotkania z naukowcami w Krakowie (8 czerwca 1997), gdzie rozwija kwestię wrażliwości etycznej:

Nie wystarcza troska o logiczną, formalną poprawność procesu myślenia. Czynności umysłu muszą być koniecznie włączone w określony klimat niezbędnych cnót moralnych, jak szczerłość, odwaga, pokora, uczciwość oraz autentyczna troska o człowieka. Dzięki wrażliwości moralnej zachowana zostaje bardzo istotna dla nauki więź pomiędzy prawdą a dobrem. Tych dwóch spraw nie można bowiem od siebie oddzielić. Zasady wolności badań naukowych nie wolno oddzielać od odpowiedzialności etycznej każdego uczonego. W przypadku ludzi nauki ta odpowiedzialność etyczna jest szczególnie ważna. Relatywizm etyczny oraz postawy czysto utylitarne stanowią zagrożenie nie tylko dla nauki, ale wprost dla człowieka i społeczeństwa¹³.

Skoro tak się rzecz ma, nikogo nie może dziwić, że Jan Paweł II wskazuje na konieczność powrotu teologii moralnej i teologów moralistów do filozofii „w sferze rozumienia prawd wiary, które dotyczą postępowania wierzących” (FeR, 98). Chodzi o pogłębienie mądrości wiary dotyczącej działania wierzących, a często nawet, działania ludzkiego jako takiego. Jeśli tak się nie stanie, istnieje ryzyko dryfowania ku etyce subiektywistycznej i utylitarystycznej¹⁴.

¹¹ Tamże; por. *Jan Paweł II w Austrii i Szwajcarii*, Warszawa 1988, s. 184–188.

¹² *Jan Paweł II w Austrii i Szwajcarii...*, s. 185.

¹³ Jan Paweł II, *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy. Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 18:1997 nr 7(194), s. 67.

¹⁴ A. M. L é o n a r d, jw., s. 70.

W stawianych przez Jana Pawła II wymaganiach pod adresem teologii moralnej i teologów moralistów znamienne jest słowo „powrót”. Chodzi mu o powrót do sytuacji, jaka miała miejsce w przeszłości, i to od czasów starożytności chrześcijańskiej. Ta zaś wprawdzie nie posiadała wtedy wypracowanej i wyodrębnionej dyscypliny teologiczno-moralnej, bo wyraźne jej oddzielenie jawi się dopiero w wieku XVII¹⁵, jednakże w rozwiązywaniu problemów moralnych sięga do filozofii. Oczywiście, że dla Ojców i pisarzy starożytności chrześcijańskiej Pismo Święte jest podstawowym źródłem ich myśli, ale jednocześnie mądrość grecka stanowi ważny składnik ich teologii. „W swej etyce filozofia ta opiera się na nauce o cnotach skupionych wokół cnot kardynalnych..., wprowadzonych już zresztą do starotestamentalnych ksiąg mądrościowych. W ten sposób przynosi klasyczną, opartą na ludzkim doświadczeniu, ale mocno zróżnicowaną odpowiedź na pytanie o szczęście”¹⁶. Ojcom i pisarzom starożytności chrześcijańskiej najbardziej chrześcijańska wydaje się filozofia platońska jako najstosowniejsza do wyrażenia prawd objawionych. Podobnie myślał św. Augustyn. Ale w tradycję łacińską wpisuje się raczej stoicyzm z dziełami Seneki i Cycerona. Może nawet dziwić bardzo rozległe i wyraźne połączenie doktryny Ewangelii z systemami filozoficznymi wywodzącymi się spoza chrześcijaństwa. Nie można jednak nie zauważyć, że Tradycja starochrześcijańska nie godzi się łatwo na redukcję Ewangelii do poziomu nawet najbardziej wzniosłych idei ludzkich, na redukcję mającą niewątpliwie najlepsze intencje wypływające z troski o przystosowanie Objawienia Bożego do określonej kultury¹⁷. Toteż u Ojców i pisarzy kościelnych w refleksji nad cnotami ludzkimi, w tym nad rozumem i mądrością, staje wiara w Chrystusa, nadzieja pokładana w Bożych obietnicach, a nie w ludzkich siłach, a wreszcie – miłość pochodząca od Chrystusa i przewyższająca wszelkie uczucia.

W okresie średniowiecza mistrzem łączenia nauki i wiary w zakresie moralności był św. Tomasz z Akwinu, czego oczywiście nie zapomina podkreślić Jan Paweł II w *Fides et ratio*. Akwinata czynił to zarówno w zakresie doktryny, jak i dialogu ze współczesną sobie myślą arabską i żydowską, nie pomijając skarbcza filozofii starożytnej, a ściślej arystotelesowskiej, przez co ukazywał „w pełnym świetle harmonię istniejącą między rozumem i wiarą” (FeR, 66)¹⁸.

Bowiem wiara nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. [...] Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności

¹⁵ S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedzialność. Teologia Moralna*, Warszawa 1998, s. 92.

¹⁶ S. Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 197.

¹⁷ Tamże, s. 199.

¹⁸ Por. G. Cottier, *Les philosophes et la philosophie interpellés*, „Nova et Vetera” 73:1998 nr 4, s. 139–146; A. M. Léonard, jw., s. 45–46.

i ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu. [...] Nie musi zaprzeczać samemu sobie ani się upokarzać, aby przyjąć treści wiary. W każdym przypadku człowiek dochodzi do niej na mocy dobrowolnego i świadomego wyboru” (FeR, 43)¹⁹.

Mimo zaufania do rozumu, Akwinata był jednak na wskroś teologiem²⁰. Choć za centralny punkt rozwiązywania problemu konfrontacji między rozumem a wiarą uważał on „pogodzenie świeckości świata z radykalizmem Ewangelii”, dzięki czemu uniknął nienaturalnej skłonności do odrzucania świata i jego wartości, nie zapominał o wymogach porządku nadprzyrodzonego²¹. Dlatego uznał pierwszeństwo mądrości jako daru Ducha Świętego. Jednocześnie przyjął jej dwie dopełniające formy, a mianowicie mądrość filozoficzną, która „opiera się na zdolności rozumu do badania rzeczywistości w granicach wyznaczonych przez jego naturę”, oraz mądrość teologiczną, która „opiera się na Objawieniu i bada treści wiary, docierając do tajemnicy samego Boga” (FeR, 55). Przy takich założeniach refleksja św. Tomasza z Akwinu nad moralnością jawi się w dwóch warstwach, a mianowicie filozoficznej, w której odwołuje się on tylko do rozumu, i teologicznej, opartej w zasadniczej mierze na Objawieniu. Stąd teologia moralna jest często rozbudowaną refleksją umysłu nad przekazem Objawienia w zakresie spraw moralnych i nad przedstawionymi problemami życia ludzkiego z tego właśnie zakresu²². Wytyczoną przez św. Tomasza z Akwinu równowagą między wiarą i rozumem, między etyczną refleksją filozoficzną a Objawieniem, teologia moralna żyła przez całe średniowiecze, choć przy jego końcu w niektórych środowiskach pojawiła się tendencja zbytnej intelektualizacji procesu poznawczo-moralnego²³.

Odejście od filozofii charakteryzuje teologię moralną okresu jej upadku u schyłku XVII wieku oraz przez cały wiek XVIII i praktycznie XIX. Przypada on na okres nazywany przez Jana Pawła II dramatycznym, kiedy to „przesadny racjonalizm niektórych myślicieli doprowadził do powstania filozofii praktycznie oderwanej i całkowicie autonomicznej w stosunku do treści wiary” (FeR, 45)²⁴. Ten „nieszczęśny rozwód”, jak określa tę sytuację A.-M. Léonard, spowodował, że rozum i wiara, globalnie rzecz biorąc, wychodzą zubożone. W spo-

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników IX Międzynarodowego Kongresu Teologicznego*, [w:] *Insegnamenti 1990*, Città del Vaticano 1991, t. XIII, vol. 2, s. 770–771.

²⁰ S. Olejnik, jw., s. 85; por. S. Th. Pinckaers, jw., s. 222.

²¹ Paulus VI, *Litterae apostolicae Lumen Ecclesiae*, AAS 66:1974, s. 680.

²² J. M. Garrigues, jw., s. 102.

²³ K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, Kraków 1996, s. 3–32; por. J. Kowalski, *Współczesna interpretacja sumienia*, [w:] *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności*, Warszawa 1997, s. 68.

²⁴ Por. A. M. Léonard, jw., s. 46.

tkaniu ze „słabym rozumem” wiara redukuje się szybko do mitu iluzorycznego. Rozumowi zaś, pozbawionemu pewnego rodzaju współzawodnictwa z wiarą dojrzałą i stałą, brak jest dynamizmu metafizycznego, co prowadzi do zamknięcia się na nowość i radykalność bytu²⁵.

W teologii moralnej ten radykalny rozdział przejawia się w kazuistyce i laksyzmie, czyli w ograniczeniu perspektyw życia chrześcijańskiego do tego, co jest ścisłym obowiązkiem, oraz w negatywizmie, czyli dominacji ostrzeżeń przed grzechem²⁶. We Francji skrajny racjonalizm i absolutny antropocentryzm paraliżowały jakiegokolwiek możliwości oddziaływania na teologię w ogólności, a moralną w szczególności. W krajach zaś języka niemieckiego, choć nie był on tak skrajny, mitygowany m.in. przez I. Kanta, jednak niósł niebezpieczeństwo przejaskrawienia rozumu, uznawanego za prawie jedyne źródło, a w każdym razie najwyższą instytucję ocen i norm moralnych.

Nie można też zapomnieć o tym, że gdy Jan Paweł II apeluje także do moralistów o powrót do filozofii, i to filozofii o wymiarze sapiencjalnym, tzn. będącej mądrością w poszukiwaniu sensu ostatecznego i globalnej egzystencji, do filozofii, która jest autentyczną i prawdziwą wiedzą, interesującą się nie tylko jej autentyczną i prawdziwą wiedzą i relatywnymi aspektami rzeczywistości, ale także jej prawdą całkowitą i ostateczną, czyli samym bytem przedmiotu poznania, a także do filozofii o zasięgu prawdziwie metafizycznym, a zatem umiejącej wyjść poza dane doświadczalne, aby odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego – tym samym uświadamia im (moralistom), że czasy współczesne to epoka kryzysu sensu, w której jawi się wiele trudności poznawczych, co prowadzi do dyletantyzmu, zamykającego rozum w immanencji i prowadzi nawet do wątpienia w sens jako taki. Istnieje nawet ryzyko, że rozum zostanie zredukowany do funkcji czysto instrumentalnych, zamiast poszukiwania racji ostatecznej prawdy (zob. FeR, 80–83). A przecież jest to rzecz tak istotna dla całej teologii, zatem i dla moralnej także²⁷.

Papież ma zapewne na myśli, a może przede wszystkim – postmodernizm, który charakteryzuje nieufność do rozumu i idei racjonalności. Jego twierdzenia charakteryzują się krytyką obiektywizmu. Boi się on „tyranii” rozumu, a obiektywność „bezinteresownego widza” chce zastąpić „prawdą” konkretnego podmiotu działającego²⁸. Nawią-

²⁵ Tamże, art. cyt., s. 47–48.

²⁶ S. Olejnik, jw., s. 93.

²⁷ A. Chappelle, *A l'ombre de la sagesse*, [w:] *Foi et raison*, Paris 1998, s. 83.

²⁸ I. Mroczkowski, *Dyscyplina rozumu i uczuć serca w poznaniu teologiczno-moralnym*, [w:] *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1998, s. 110; por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 9:1996 nr 1–2 (33–34), s. 85–86; J. Kowalski, *Moralność w postmodernizmie i wyzwania kierowane pod adresem Kościoła i moralności chrześcijańskiej*, „Sympozjum” 2:1998 nr 2(3), s. 25.

zuje tu do Heideggerowskiej krytyki poznania. Umysł nie może być pojemnikiem obiektywnych idei, a poznawanie odbiciem istniejących obok rzeczywistości. Sens, rozum, racjonalność to tylko sposoby radzenia sobie z nekającą człowieka przypadkowością. Nie ma stałych zasad etycznych. Stąd wszystko jest dozwolone²⁹. Modernizm zatem jest wyzwaniem dla ludzkich możliwości autokreacji. Winni o tym pamiętać współcześni moralisci, którzy często odwołują się do twórczego rozumu, autonomii człowieka i pierwszeństwa wolności nad naturą³⁰.

To samo wyzwanie Papieża, skierowane do moralistów, przejawia się dyskretnie w całej *Fides et ratio*. A o wiele śmieiej jeszcze w *Veritatis splendor*, bądź co bądź poświęconej *ex professo* teologii moralnej, na którą zresztą powołuje się *Fides et ratio* w miejscach poświęconych teologii moralnej (zob. FeR, 98). Ideą centralną *Veritatis splendor* jest prawda, dobro i wolność. Do niej powraca Jan Paweł II w *Fides et ratio*, wskazując na konieczność uciekania się do filozofii, jeżeli chce się uniknąć etyki subiektywistycznej. Albowiem tylko antropologia filozoficzna, związana z metafizyką, może dobrze orientować teologię moralną ku etyce respektującej prawdę o dobru, bo ma także korzenie tkwiące w Słowie Bożym. Ta jednolita „wizja”, związana z chrześcijańską świętością oraz z praktyką cnót ludzkich i nadprzyrodzonych, pozwoli teologii moralnej „lepiej i skuteczniej podejmować różne problemy należące do jej kompetencji, takie jak pokój, sprawiedliwość społeczna, rodzina, obrona życia i środowiska naturalnego” (FeR, 98)³¹. Teologia moralna czerpie z Objawienia Bożego, a przede wszystkim z Nowego Testamentu, liczne zasady ogólne i przykazania szczegółowe. Aby je zastosować poprawnie do konkretnych sytuacji życia osobistego i społecznego, teologia potrzebuje właściwych pojęć natury ludzkiej, wolności, sumienia, osądu moralnego i decyzji etycznej oraz istotnych struktur życia społecznego. To zaś dać mu może refleksja filozoficzna nad antropologią. Bez niej wystawia się na „skrót”, które mogą prowadzić do konkordyzmu bądź do redukcji danych objawionych (FeR, 68)³².

Antropologię chrześcijańską, w którą wpisana jest antropologia filozoficzna, posiada moralista, jak to zauważa Jan Paweł II, w nauce soboru watykańskiego II. Sobór bowiem rozwinął antropologię skupioną na wartości osoby ludzkiej, stworzonej na obraz Boży, podkreślając jej transcendencję w odniesieniu do całego stworzenia widzialnego i zdolność metafizyczną jej rozumu. Antropologia ta jest oparta

²⁹ J. K o w a l s k i, *Moralność w postmodernizmie...*, s. 25.

³⁰ I. M r o c z k o w s k i, jw., s. 112; por. J. K o w a l s k i, *Obecny kryzys w teologii moralnej i sugestie jej odnowy*, „Polonia Sacra” 1/19:1997, nr 1(15), s. 95.

³¹ Por. A. M. L é o n a r d..., s. 70.

³² Por. KDK 15.

przede wszystkim na Piśmie Świętym, ale jest wrażliwa także na dorobek refleksji filozoficznej³³. Istotne elementy nauki soboru watykańskiego II, dotyczącej antropologii, podejmuje Jan Paweł II w *Redemptor hominis* i czyni je jednym z głównych tematów nauczania całego swego pontyfikatu, podkreślając w *Fides et ratio*, że tajemnica człowieka znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego (FeR, 60).

Papież jednak nie wskazuje na jakąś jedną antropologię filozoficzną, a ogólniej mówiąc, na jedną filozofię, ani też na konkretną metodologię. Przeszłość pozostawiła wiele kierunków filozoficznych, wielość filozofii, jak się wyraża A. M. Léonard, zrodzonych przez rozum ludzki³⁴. Jest ich wiele i obecnie. Toteż teologia w ogóle, a moralna w szczególności powinna podjąć studium filozofii poznania ludzkiego, przekazu międzyosobowego i języka, jak również zastanawiać się nad kategoriami, jakich używa Tradycja. Magisterium Kościoła i teologowie dają dobrą znajomość filozoficzną systemów myśli, z których zostały zapożyczone (FeR, 72). Papież jest zatem za uniwersalizmem w korzystaniu z filozoficznego dorobku myślowego (Indii, Chin, Japonii i innych krajów Azji, a także dorobku tradycyjnych kultur Afryki). Chodzi o „wykorzystanie swojej zdolności do refleksji w poszukiwaniu prawdy, w ramach procesu, który wychodząc od Słowa Bożego zmierza do jego lepszego zrozumienia”. Poruszając się między tymi dwoma biegunami, a zatem między Słowem Bożym i coraz lepszym jego rozumieniem, „rozum jest jakby chroniony i w pewnej mierze prowadzony, dzięki czemu może unikać dróg, które wiodłyby go poza obszar prawdy w najprostszym tego słowa sensie (FeR, 73). Stąd jeśli była kiedyś czy obecnie mowa o filozofii chrześcijańskiej, to w znaczeniu „chrześcijańskiej refleksji filozoficznej powstałej w żywotnym związku z wiarą”.

Obowiązkiem refleksji filozoficznej w poszukiwaniu prawdy (o czym dopiero co była mowa) Papież obarcza każdą osobę wierzącą, szczególnie jednak teologów, bo „teologia zawsze potrzebowała i nadal potrzebuje pomocy filozofii, zwłaszcza dla właściwej więzi antropologii, misji człowieka. Jest ona „dziełem rozumu krytycznego, prowadzonym w świetle wiary. Stąd podstawą i nieodzownym warunkiem wszelkich poszukiwań jest istnienie rozumu odpowiednio wykształconego i uformowanego w sferze pojęć i argumentów (FeR, 77).

W tym świetle rozumie się, dlaczego Jan Paweł II tak mocno nalega na formację filozoficzną przyszłych kapłanów. Nie tylko nie można jej eliminować ze struktury studiów teologicznych, lecz należy czuwać, aby poświęcono jej, tzn. filozofii, cykl specjalnego nauczania przygotowującego do studiów teologicznych. Takie zalecenia dał już so-

³³ KDK 14–15.

³⁴ A. M. Léonard..., s. 54.

bór watykański II. Dla niego nauki filozoficzne powinny doprowadzić przyszłych kapłanów do zdobycia gruntownego i zupełnego poznania człowieka (antropologia), świata (kosmologia) i Boga (teodycea), w oparciu o wiecznie wartościowe dziedzictwo filozoficzne, przy uwzględnieniu też wyniku badań filozoficznych nowej ery” (FeR, 60)³⁵. To wezwanie soborowe staje się jednym z zasadniczych wymagań stawianych wydziałom teologicznym, seminariom duchownym i księżom, którzy zobowiązani są do permanentnej formacji intelektualnej. Ono też (to wezwanie), będące apologią znaczenia filozofii w formacji kapłanów, w praktyce teologii, a ostatecznie w kulturze chrześcijańskiej jawi się jako istotny i najbardziej cenny rys całej encykliki (zob. FeR, 98)³⁶, zwłaszcza gdy bierze się pod uwagę ubolewanie Papieża nad brakiem kultury filozoficznej, która dotyka formację duchowieństwa i utrudnia poszukiwania teologiczne. A przecież ta nie doceniana w wielu ośrodkach „refleksja filozoficzna może się bardzo przyczynić do wyjaśnienia związku między transcendentną prawdą a językiem zrozumiałym dla człowieka” (FeR, 99)³⁷

Trzeba na marginesie podkreślić otwarcie, nic nie ukrywając, że w ostatnich latach w Polsce zaznacza się coraz wyraźniej tendencja ku praktycyzmowi, na niekorzyść pogłębionych studiów filozoficzno-teologicznych, mimo pędu tworzenia wydziałów teologicznych na uniwersytetach. Proponowane przez Episkopat Polski *ratio studiorum*, które czeka na zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej, jest m.in. wyraźnym tego znakiem, zwłaszcza gdy porówna się je z podobnym, jakie obowiązuje w Niemczech czy we Francji.

Wchodząc nieco tylko w szczegóły, teologia moralna oczekiwałaby pogłębionej znajomości metafizyki oraz etyki filozoficznej. Te dyscypliny filozoficzne dają jej rękojmię, że wykładane przez nią podstawowe zasady i wypływające z nich szczegółowe nie są zawieszane w myślowej próżni. Teologia moralna zobowiązana jest do odwoływania się do nauk przyrodniczych i humanistycznych, zauważa Jan Paweł II. Lecz i one potrzebują refleksji filozoficznej. Nigdy bowiem nauki humanistyczne, ani antropologia, nie mogą dyspensować teologii moralnej od metafizyki. To ona pozwala im oprzeć na rozumie godność osoby ludzkiej. Bez metafizyki, zachęcającej do przyjęcia dobra, prawdy i piękna, osoby ludzkiej i bytu, który otwiera się na apel Absolutu i Boga, teologia nie mogłaby uczynić zrozumiałym Słowa Bożego dla rozumu, który przy pomocy hipotez, przy braku pośrednictwa metafizycznego, pozostałby zamknięty w doświadczeniu uczuciowym i redukowałby się do analizy doświadczenia religijnego (FeR, 98). Co do

³⁵ Por. A. M. Léonard, jw., s. 53–54.

³⁶ Por. J. Życiński, *Zamieszkać w cieniu Mądrości*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 19:1998 nr 11(207), s. 43.

³⁷ Por. J. Życiński, jw., s. 44.

etyki filozoficznej, to sam Papież zachęca filozofów chrześcijańskich do bogacenia tych aspektów etycznych, które są nieodzownym i charakterystycznym wyrazem tożsamości osoby ludzkiej (FeR, 106), zwłaszcza w kontekście współczesności. Teologów zaś, nie wyłączając moralistów, zachęca do poświęcenia szczególnej uwagi implikacjom filozoficznym Słowa Bożego i podjęcia refleksji, która „w pełni ukaże wartość teoretyczną i praktyczną wiedzy teologicznej” oraz do odkrywania na nowo i jak najpełniejszego ukazywania metafizycznego wymiaru prawdy³⁸.

Refleksję dotyczącą akcentów moralnych w *Fides et ratio* zamknąć trzeba słowami wypowiedzianymi przez Jana Pawła II na osiem lat przed ukazaniem się tej encykliki:

Jeśli obecnie ma miejsce kryzys etyki, to dzieje się tak dlatego, że nastąpiło osłabienie sensu prawdy w umysłach i w sumieniach, które zagubiły odniesienie do fundamentu podstawowego prawdy jako takiej. Na nic ukrywanie rzeczywistości, czy szukanie wybiegów i przyczyn kryzysu. Bez Boga nie ma podstaw do stworzenia go. Bez Prawdy absolutnej, bez Rozumu absolutnego prawdy ludzkie zaciemniają się, a waga kultury jest skompromitowana. W efekcie, jak bogate nie byłyby osiągnięcia naukowe i literackie, [...] one nie satysfakcjonują nikogo.

Człowiek bowiem rozpoznaje siebie najlepiej w swej integralności przez otwarcie się na transcendencję. Dynamizm, jaki w nim tkwi, pragnienie, które go ożywia, działanie, które ustawicznie dokonuje, świadczą każdego dnia, który przemija, jak Nieskończoność jest właściwą miarą osoby ludzkiej i jej rozumu³⁹.

LA PROBLEMATIQUE MORALE DANS L'ENCYCLIQUE *FIDES ET RATIO*

Résumé

Déjà après le Concile Vatican II J. Maritain avait supplié Paul VI d'écrire une encyclique sur la vérité, qui permettrait d'expliciter correctement la doctrine conciliaire. Il pressentait le danger que recelait l'euphorie de l'*aggiornamento* post-conciliaire. A cette demande Jean Paul II a répondu par l'encyclique *Foi et raison*.

Avant de devenir pape, Jean Paul II fut un philosophe de haute volée. Sa philosophie personnelle n'est pas montée avec lui de la chaire universitaire de Lublin et Cracovie à celle de Saint Pierre. Mais on pourrait sans peine en retrouver des traces dans les écrits de son Pontificat (N. Neusch).

Le document pontifical *Fides et ratio* est consacré aux relations entre la foi et la raison, donc aux relations entre la théologie et la philosophie. Mais il contient aussi

³⁸ A. Chappelle, jw., s. 86.

³⁹ P. d'Ornellas, *Une préoccupation déjà ancienne pour l'unité de la connaissance*, [w:] *Fides et ratio*, Paris 1998, s. 25–26.

des problèmes moraux. Dans les exigences posées par le Pape dans l'encyclique concernant la théologie morale et les moralistes revient plusieurs fois le mot „retour”. Il s'agit du retour à la situation, qui était dans le passé. Jusqu'au XVII^{me} siècle la morale, pour résoudre les problèmes de l'époque, utilise en même temps l'Écriture Sainte et la philosophie (la raison). Après, le rationalisme à outrance a entraîné la séparation de l'éthique et de la foi. Si on veut éviter la morale subjectiviste il faut puiser dans la philosophie. Seulement l'anthropologie philosophique liée à la métaphysique peut orienter correctement la théologie morale vers l'éthique, qui respecte la vérité du bien, parce qu'elle a ses racines dans l'Écriture Sainte. Jean Paul II insiste sur la formation philosophique des prêtres. Seulement des études solides d'anthropologie, de cosmologie par les futurs prêtres, peuvent résoudre la crise morale du monde contemporain.