

FILOZOFIA ŚREDNIOWIECZA W ENCYKLICE JANA PAWŁA II *FIDES ET RATIO* 1998

Treść: — Wstęp. — I. Początki filozofii chrześcijańskiej. — II. Platonizm wczesnochrześcijański. — III. Św. Augustyn. — IV. Św. Anzelm z Canterbury. — V. Powstanie uniwersytetów. — VI. Św. Bonawentura — VII. Św. Albert Wielki. — VIII. Św. Tomasz z Akwinu. — IX. Okres końcowy średniowiecza. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Nowa encyklika na temat filozofii ze strony Kościoła była dawno oczekiwana. Przypuszczano, iż ukaże się ona w setną rocznicę wydania encykliki *Aeterni Patris*, a więc w roku 1979. Trzeba było odczekać jeszcze 19 lat, aby encyklikę Jana Pawła II zaczynającą się od słów *Fides et ratio* datować na 14 września 1998 roku¹. Od momentu jej wydania jest ona przedmiotem starannej lektury, szczególnie ze strony filozofów, jak i teologów².

¹ Jan Paweł, Encyklika *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana 1998. W tym samym roku ukazały się wydania tejże encykliki w Krakowie w następujących wydawnictwach: Archidiecezji Krakowskiej Św. Stanisława BM, Znak, Księży Sercanów, w wydawnictwie „M” oraz Poznaniu w Pallottinum, a w 1999 r. w Tarnowie w wydawnictwie „Biblos”. Por. *Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego* 1 (1999).

² Ankieta na temat encykliki *Fides et ratio*. B. Chwedończuk, B. Dembowski, T. Gadacz, J.W. Gałkowski, A. Grzegorzczak, J. Hołówka, S. Morawski, E. Nieznański, J. Salij, B. Stanoś, M. Środa, J. Woleński, J. Życiński, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 1998 nr 4(28), s. 6–55.

— Polska filozofia wobec encykliki *Fides et ratio*. Toruń 19–21.04.1999 — materiały z konferencji, pod red. Mariana Grabowskiego, Toruń 1999.

— Walter Kasper, „Interventionen” des Lehramtes auf dem Gebiet der Philosophie, *L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache*, 11.12.1998 Nr 50, s. 10.

— Joseph Kardinal Ratzinger, Die Lehre der Kirchenväter in der Enzyklika *Fides et ratio*, *L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache*, 2.04.1999, Nr 15/15, s. 10 i 1.

— Angelo Marchesi, *Fides et ratio*. Critiche e controcritiche, *Aquinas* a. XLII, fasc. 3, 1999, s. 581 nn.

— *Fides et ratio*. Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie, pr. zb. pod red. I. Decca, Wrocław – Oleśnica 1999.

— Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, pr. zb. pod red. K. Mądela SJ. Kraków 1999.

— Prawda wobec rozumu i wiary. Wykłady otwarte poświęcone encyklice *Fides et ratio*, zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 1999, red. S. Rabej, Opole 1999.

Po pierwszych wypowiedziach pojawiają się szersze studia, poświęcone zawartej tam problematyce stosunku rozumu do wiary filozofii do teologii, miejsca filozofii chrześcijańskiej w dziejach ludzkości³. Moje opracowanie nawiązuje do tych tendencji.

I. POCZĄTKI FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II jest w zasadzie poświęcona wzajemnym relacjom wiary i rozumu⁴. W tym aspekcie dokonuje przeglądu dziejów filozofii. Jest to spojrzenie charakterystyczne, w pełni zrozumiałe dla historyków filozofii, zajmujących się filozofią chrześcijańską. Encyklika zaczyna dzieje filozofii już od św. Pawła, mianowicie od jego wystąpienia na Areopagu w Atenach, co opisał św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich* (17,18). Poświadczają one dysputę św. Pawła na Areopagu z *niektórymi z filozofów epikurejskich i stoickich*. Św. Paweł wykazał się w tej dyskusji znajomością stanowisk filozofii greckiej. Skorzystał tu z myśli filozoficznej greckiej i stanowiska tych filozofów, którzy przeciwstawiali się politeizmowi, kierując się bardziej ku boskiej transcendencji. To miał na uwadze rozpoczynając swoją mowę od słów „Nieznanemu Bogu”, napisu umieszczonego na ołtarzu ateńskiego Areopagu⁵.

Wczesne chrześcijaństwo bardzo ostrożnie i krytycznie podchodziło do filozofii greckiej. Były istotne różnice między filozofią grecką a chrześcijaństwem. Filozofia grecka nie znała pewnych pojęć, które niosło ze sobą Objawienie.

Chrześcijaństwo wprowadziło do filozofii zupełnie nowe pojęcia, m.in. Boga, stworzenia świata. Bóg w ujęciu Objawienia to nie tylko Absolut, lecz przede wszystkim Bóg Stwórca, który mocą swojej woli stworzył świat z niczego. Platonizm przyjmował Absolut — Boga, ale jako Demiurga, który wprowadzał ład w świecie, porządkując odwieczną materię. Inne ujęcie Boga miał neoplatonizm,

— Rozum i wiara (artykuły: L. Balter, J. Ratzinger, M. Kowalczyk, R. Forycki, O. Boulnois, A. Carrasco, A. Perzyński, A. Strukelj, A. Strumia, E. Babini), *Comp* 3 (1999), s. 3–126.

— Wokół *Fides et ratio* (artykuły: K. Tarnowski, D. Oko, T. Gadacz, P. Gutowski, Z. Krasnodębski, W. Stróżewski, J. Kielbasa, Z. Stawrowski, W. Bartkiewicz, E. Woliccka, J. Woleński, P. Sikora, T. Szubka), *Znak* 527(1999).

— F. Lawrence, Athens and Jerusalem. The contemporary. Problematic of Faith and Reason, *Gregorianum* 2 (1999), s. 223–244.

— R. Forycki, Wiara i rozum w świetle filozofii, *SW XXXVI* (1999), s. 203–212.

— P. Henrici, La Chiesa e la filosofia. In ascolto della *Fides et ratio*, *Gregorianum* 4 (1999), s. 635–644.

— H. Wistuba, Rozważania Ojca św. Jana Pawła II w encyklice *Fides et Ratio*, *SW XXXVI* (1999), s. 213–219.

— S. Pie – Ninot, La Enciclica *Fides et ratio* y la Teologia Fundamental; hacia una propuesta, *Gregorianum* 4 (1999), s. 645–676.

— J. Życiński, Metafizyczny fundament teologii, *Przegląd Uniwersytecki* 2 (1999), s. 5–6.

— Hans Waldenfels, „Mit zwei Flügeln”. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika *Fides et ratio* Papst Johannes Paul II, Paderborn 2000.

³ Por. M. Tomaszewski SJ, Rozum i wiara w chrześcijańskim Średniowieczu, w: *Rozum i wiara mówią do mnie*, jw., s. 125–151.

⁴ FR 36–40.

⁵ Tamże 36; Por. P. Henrici, jw., s. 636.

według którego świat powstawał przez emanację rzeczy wywodzących się z Boga i uczestniczących w nim.

Bóg w filozofii chrześcijańskiej otrzymał wymiar osobowy. Podstawą takiego ujęcia była osobowa dusza zarówno w Bogu, jak i w człowieku. Ten bowiem jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Wiąże się to z nadaniem duszy personalistycznego charakteru. W starożytności dusza była raczej elementem przyrody, zasadą lub źródłem życia. W chrześcijaństwie uzyskała odmienne i wyższe wartości.

Ujęcie Boga w sposób transcendentálny i jako osoby, prowadziło do wyraźnego oddzielenia Boga od stworzonego świata, a zwłaszcza od człowieka. Nie ma tu jakiegoś zlewania się Absolutu z człowiekiem, jak to się działo w systemach neoplatonickich.

Ponadto filozofia grecka była kojarzona z pogaństwem i jako taka była niemożliwa do zaakceptowania przez chrześcijan pierwotnego Kościoła. Chrześcijanie mieli ponadto bardzo silną własną motywację, którą czerpali z wiary w Zmartwychwstałego Chrystusa. Dawało ona im wystarczającą odpowiedź na pytania o sens życia, a także o rolę, jaką u wielu ludzi pełniła filozofia życia.

Rozszerzające się chrześcijaństwo, jego kontakt z wyznawaną religią żydowską i pogańską, wymagało podjęcia obrony prawd wiary katolickiej. Niektóre prawdy np. wcielenie Chrystusa, zmartwychwstanie ciał, wymagały wsparcia rozumowego i uzasadnienia, iż nie są to prawdy logicznie sprzeczne.

Właściwych początków filozofii chrześcijańskiej Encyklika dopatruje się u św. Justyna (ok. 100 – ok. 166)⁶. Pochodził on z Nablus w Samarii. Interesował się wieloma kierunkami filozoficznymi. Na chrześcijaństwo nawrócił się w 133 r. Wytrwał w nim dzielnie do końca, umęczony w Rzymie. Napisał: *Apologie, Dialog z żydem Tryfonem*.

Jedną z jego charakterystycznych tez neoplatonickich, oparta na Ewangelii św. Jana to Chrystus Logos — Słowo, które oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat (J 1,9).

Szerzej jednak Encyklika prezentuje poglądy św. Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 – ok. 212–217). Pochodził z Aten. Studiował w Aleksandrii u Pantainosa. Swe poglądy filozoficzne zawarł w pismach: *Zachęta do Greków, Wychowawca, Kobierce*. Uważał, iż filozofia dawna była dla tamtejszych ludzi przygotowaniem na przyjęcie Chrystusa. Również i w Nowym Testamencie filozofia ma określone zadanie. Kieruje bowiem chrześcijan ku umiłowaniu mądrości i stanowi pomoc w obronie wiary⁷.

II. PLATONIZM WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKI

Spśród filozofów nawiązujących do myśli neoplatonickiej Encyklika wymienia Orygenes, Ojców Kapadockich i Dionizego Ps. Areopagite⁸.

⁶ FR 38. Por. O. Boulnois, Czysty rozum w granicach religii, *ComP* 3 (1999), s. 63.

⁷ FR 38.

⁸ Tamże 40; Por. M. Kowalczyk, Wzajemne oddziaływanie wiary i rozumu w uprawianiu teologii, *ComP* 2 (1999), s. 28.

Orygenes (ok. 185 – ok. 255) urodził się w Aleksandrii. Studiował u Ammoniusza Sakkasa. Po 231 r. założył nową szkołę w Cezarei Palestyńskiej. Za cesarza Decjusza był więziony i prześladowany.

Swoje poglądy filozoficzne podał w swych pismach: *O zasadach, Przeciw Celsusowi*.

W filozofii skłaniał się ku neoplatonizmowi. Filozofię traktował jako płaszczyznę do dialogu z poganami. Bóg w jego ujęciu jest transcendentny, abstrakcyjny. Przewyższa wszystko. Z tego powodu jest niepojęty. Można go jedynie pojąć negatywnie i pośrednio. Chrystus to Logos, mądrość Boża, zawierająca w sobie wszystkie idee stworzonego świata, od jedności do mnogości rzeczy. Świat jest stworzony przez Boga na sposób odwieczny, nie ma początku, podobnie jak Bóg. Ludzie to duchy, które odwróciły się od Boga i połączyły się z materią. Ich powrót do Boga dokonuje się na drodze poznania. Inne odpadłe duchy to demony. Dzieje świata zakończą się powrotem wszystkich rzeczy do Boga (*apokatastasis*). Wszyscy ludzie zostaną zbawieni, również szatan.

Do neoplatońskich poglądów nawiązywali Ojcowie Kapadoccy, wśród których czołowe miejsce zajmują: św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Bazyle Wielki, św. Grzegorz z Nyssy.

Św. Grzegorz z Nazjanzu (329–390) jest w Encyklice wymieniony imiennie, obok św. Augustyna, w gronie wybitnych przedstawicieli Ojców Kościoła⁹. Św. Grzegorz studiował w Cezarei Kapadockiej, Aleksandrii i w Atenach. W wieku 30 lat przyjął chrzest, potem święcenia kapłańskie i biskupie. Wśród jego pism czołowe miejsce zajmują *Mowy teologiczne*.

Uważał, iż człowiekowi trudno wnikać w istotę Boga, aby go poznać. Jest to możliwe tylko na płaszczyźnie negatywnej, a więc że nie jest ciałem, materią. Prowadzi to do wniosku, iż jest bytem nieskończonym, wiecznym. Istnienie Boga można poznać rozumowo poprzez stworzony świat, który wskazuje na Boga jako na swego Stwórcę.

Św. Bazyle (330–379) pochodził z Cezarei Kapadockiej. Studiował w rodzinnym mieście, w Konstantynopolu i w Atenach. Po studiach przyjął chrzest i osiadł jako pustelnik na brzegu rzeki Irys koło Neocezarei Pontyjskiej. Wraz z Grzegorzem z Nazjanzu ułożył tu regułę zakonną, która stała się podstawą rozwoju życia monastycznego na Wschodzie.

Poglądy filozoficzne i teologiczne zawierają jego *Homilie o sześciu dniach stworzenia*. Opiera się na Objawieniu i przyjmuje, iż świat został stworzony przez Boga. Świat miał początek.

Św. Grzegorz z Nyssy (ok. 335–394) był bratem św. Bazylego. Po studiach długi czas przebywał wraz z matką i siostrą Makryną na pustelni koło Neocezarei. Później był biskupem Nyssy. Pozostawił wśród swoich pism: *Wielką mowę katechetyczną, Naukę Makryny o duszy i zmartwychwstaniu, O stworzeniu człowieka*.

W swych poglądach podejmował filozofię człowieka, stworzonego na obraz Boga. Umieściawiał go między światem duchów czystych a materią. Widział w nim istotę złożoną z ciała i duszy. Zasadą uduchowienia ludzkiego i przyszłej nieśmier-

⁹ FR 78.

telności człowieka jest jego dusza. Człowiek powinien podejmować wysiłek oczyszczenia się od zła, aby móc powrócić do Boga.

W sumie Ojcowie Kościoła zostali ocenieni w Encyklice pozytywnie. Ich zasługa polegała na przyjęciu zdobyczy rozumu, który był otwarty na transcendencję i Absolut, a ponadto potrafili do swojej filozofii włączyć istotne elementy poznania, które czerpali z Objawienia¹⁰.

Pseudo-Dionizy Areopagita. Podawał się za Dionizego, ucznia św. Pawła, który go miał nawrócić po kazaniu na Areopagu w Atenach (Dz 17,34). Z tego względu traktowano jego pisma prawie jak Pismo św. Dzieła jego musiałyby powstać w I wieku po Chrystusie. Kryteria wewnętrzne wskazują na czas późniejszy, mianowicie na ok. 500 r. W rzeczywistości pochodził prawdopodobnie ze środowiska mnichów syryjskich z połowy V wieku. Był pod dużym wpływem Proklosa († 485) i poglądów neoplatońskich. W IX w. pisma Dionizego a więc m. in. *O hierarchii niebieskiej*, *O hierarchii kościelnej*, *O imionach Bożych*, *O teologii mistycznej*, zostały przetłumaczone na łacinę. Cieszyły się ogromnym wpływem na Wschodzie i Zachodzie.

Bóg jest istotą najwyższą, ale tajemniczą i niedostępną dla poznania ludzkiego. Problem ten podejmuje Dionizy w zaginionym traktacie *O zasadach teologicznych*. Nie możemy Boga poznać, ani w konsekwencji bezpośrednio go nazwać. Aby coś powiedzieć o Bogu, trzeba stosować trójstopniową operację.

Pierwszy etap to tzw. teologia afirmatywna. Zgadamy się, w oparciu o Pismo św., że Bóg jest tym, czym jest, a więc Jeden, Troisty, Pan, Wszechmocny, Sprawiedliwy itp. Określenia te są jednak zaczerpnięte ze świata rzeczy i z tego względu nieadekwatne do określenia Boga.

Drugi etap to tzw. teologia negująca. Korzystając z pomocy języka odnoszącego się do rzeczy stworzonych, stosujemy do Boga określenia typu: Jedność, Panowanie, Moc. Aby móc te określenia odnieść do Boga, trzeba je zaprzeczyć, gdyż nie można np. użyć słowa „moc” w tym samym znaczeniu do Boga, jak i do stworzeń. Trzeba więc powiedzieć, że Bóg nie jest mocny w tym znaczeniu, w jakim to odnosi się do bytów stworzonych.

Trzeci etap to tzw. teologia symboliczna. Imiona i określenia przypisywane Bogu odnosi się do Boga w stopniu przenośnym i najwyższym. Nie można o Bogu powiedzieć czegoś, czego nie ma w Piśmie św. Tylko Bóg zna siebie i może dać się poznać tylko tym, którzy go szukają. Bóg jest więc najwyższym bytem, najwyższą dobrocią, najwyższą mocą itp.

Do problematyki tej nawiązuje Dionizy również w swym traktacie *O teologii mistycznej*.

W swoim traktacie *O imionach Bożych* Dionizy wychodzi z założenia, iż Bóg posiada wiele imion. Podaje je Pismo św. Wymagają one interpretacji. Nie można o Bogu powiedzieć czegoś, czego nie ma w Piśmie św. Tylko Bóg zna siebie i może dać się poznać tym, którzy go szukają. Niektóre określenia Boga są zapożyczone od stworzeń. W pierwszym rzędzie Bóg jest Dobrem. Dionizy nawiązuje tu wyraźnie do idei Dobra Platona, który pisał o niej w dialogu *Rzeczypospolita*. Rzeczy uczestniczą w Bogu jako najwyższym Dobru. Dobra ziemskie zmierzają do

¹⁰ Tamże 41; Por. K. Tarnowski, *Fides et ratio*, pluralizm rozumu i nierozumu, *Znak* 527 (1999), s. 10.

Najwyższego Dobra. Świat Dionizego jest ustawiony hierarchicznie. Bóg jest światłem i jak słońce promieniuje dobrocią wobec każdej istności, poczynając od istot duchowych, a kończąc na materii. Światłem duchowym napełnia istoty duchowe, usuwając z nich błędy i niewiedzę, obdarzając je istnieniem, poznaniem i możliwością doznawania.

Bóg jest nie tylko dobry, lecz również piękny, miłościwy. W Bogu jako Pięknie tkwią pierwowzory wszystkich rzeczy. Bóg jako najwyższa miłość obdarzył istnieniem inne byty. Bóg jest też źródłem życia i mądrości. Jako najwyższe Życie jest źródłem życia w ogóle. W nim uczestniczy wszelkie życie. Bóg jako najwyższa mądrość jest źródłem mądrości wszelkich istot. W niej uczestniczą poprzez swe poznanie wszelkie inne istoty.

Istoty w świecie zostały uporządkowane przez Boga hierarchicznie. Każda z nich ma określone zadanie, które w ostateczności sprowadza się do tego, aby upodobnić się do swego źródła czyli zmierzać do doskonałości na wzór samego Boga, a następnie do zjednoczenia się z Nim. Zadanie to dokonuje się poprzez ruch ku górze i ku dołowi.

Ruch od góry ku dołowi polega na oświeceniu, przebóstwieniu i przekazywaniu mocy istotom niższym. Na samym szczycie jest Bóg jako natura najwyższa i pełna światła. Bóg wzorem słońca oświeca wszystkie inne istoty i przekazuje im „promienie swej dobroci”. Oświecenie kolejnych stopni następuje nie bezpośrednio przez Boga, lecz przez stopnie niższe.

Na każdym etapie hierarchii ma miejsce dążenie do upodobnienia się do Boga.

Ruchowi od góry odpowiada ruch od dołu do góry, czyli od najniższych stopni do najwyższego, do Boga. Znalazło to szczególny swój wyraz w misticzności.

Hierarchia w świecie została zakłócona przez grzech. Bóg wprawdzie oświeca istoty niższe, te jednak z racji nadużywania wolności wpadają w grzech i łączą się ze złem. W tej sytuacji światło Boże zamyka się dla nich. Możliwość powrotu zostaje zamknięta.

Powrót człowieka do Boga, zwłaszcza jego duszy, rozpoczyna się od poznania samego siebie. Dalsze etapy wiodą przez wiarę i Pismo św. Bóg bowiem jest ukryty i objawia się przez Pismo św. Kolejnym etapem jest modlitwa, poprzez którą dochodzi się do ekstazy, to jest stanu takiej miłości, która wyobcowuje samego siebie i ustawia człowieka wyłącznie na Boga. W ten sposób dusza osiąga stan przebóstwienia.

III. ŚW. AUGUSTYN

Największe znaczenie Encyklika przypisuje nauce św. Augustyna. *Synteza dokonana przez św. Augustyna* — pisze Jan Paweł II w Encyklice — *miała pozostać na całe stulecia najdoskonalszą formą refleksji filozoficznej i teologicznej znaną na Zachodzie*¹¹. Jest to bardzo wysoka ocena, sięgająca daleko poza starożytność, nawet w czasy współczesne¹².

¹¹ FR 40.

¹² Tamże 78; Por. F. Lawrence, jw., s. 227. M. Kowalczyk, jw., H. Wistuba, jw., s. 214; M. Tomaszewski, jw., s. 125–129.

Augustyn (354–430), urodzony w Tagaście, dzisiejszym Souk-Ahra w Algierii, W 388 r. powrócił do Afryki, został kapłanem, a potem biskupem Hippony. Pozostawił po sobie pisma o treści filozoficzno-teologicznej. Wymienię tylko ważniejsze: *O życiu szczęśliwym (De beata vita)*, *O porządku (De ordine)*, *O nieśmiertelności duszy (De immortalitate animae)*, *O jakości duszy (De quantitate animae)*, *O nauczycielu (De magistro)*, *O wolnej woli (De libero arbitrio)*, *Wyznania (Confessiones)*, *O Trójcy św. (De Trinitate)*, *O państwie Bożym (De civitate Dei)*.

Na swojej drodze filozoficznej przeszedł szereg etapów, poprzez elementy racjonalizmu, manicheizm, sceptycyzm, aż do neoplatonizmu.

Decydujące było zetknięcie się z neoplatonizmem. Szczególnie nauka o Logosie miała tu wpływowe znaczenie. Św. Augustyn zyskał przede wszystkim ideę niematerialnego, czysto duchowego światła. Bóg jest światłem, aby go poznać, człowiek musi wyzwolić się od zmysłów i cofnąć się do swego wnętrza, i stąd rozpocząć wznoszenie się ku Bogu. Augustyn zawdzięcza neoplatonizmowi rozróżnienie między bytem absolutnym a stworzonym. Przez neoplatonizm upewnił się, że rzeczywistość jest szersza, niż przyjmował, szersza o świat ducha, że poza nim istnieje jeszcze Bóg, ujmowany jako światło i prawda. Pozwoliło to na dostrzeżenie głębi problematyki, sensu wewnętrznego. W ślad za tym przekonał się, że zamiast racjonalizmu lepiej oprzeć się na wierze, a zamiast podzielać sceptycyzm, lepiej skorzystać z własnego doświadczenia.

Filozofię św. Augustyna można określić jako wybitnie teocentryczną. Bóg jest miejscem centralnym, wokół którego skupia się cała problematyka filozoficzna. Trzeba go rozumieć zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i w sensie czysto osobistym. *Bóg jest w nas bardziej wewnętrzny niż nasze własne wnętrze*¹³. Augustyn pisze: *Skoro szukam Pana mego, szukam życia szczęśliwego. Szukam Ciebie, aby żyła dusza moja*¹⁴.

Augustyn wychodzi do poznania Boga z wiary. Uważa, że trzeba dążyć do poznania i zrozumienia tego, w co się wierzy. Wiara nie zwalnia człowieka, aby zrezygnował z racjonalnego wyjaśnienia treści swej wiary. Droga do poznania Boga u św. Augustyna wiedzie przez poznanie Boga i samego siebie. W *Soliloquia* przyjmuje zasadę: *gdzie znalazłeś mnie, tam znalazłem Ciebie*¹⁵. Jest tu zaznaczona droga poznania Boga przez wewnętrzny świat przeżyć i doznań człowieka.

Bóg według św. Augustyna jest *Tym, który jest* (Wj 3,14). Bytowi boskiemu przysługuje najczystsza jedność, wieczność i niezmiennność. Bóg stworzył wszystkie rzeczy z niczego. Stworzenie jest aktem woli Bożej.

Rzeczy stworzone mają dwojaką egzystencję: realną, wynikającą z faktu ich stworzenia oraz idealną, jako istniejące w umyśle Boga. Bóg ma w sobie ideę każdego stworzenia. Stanowią w nim pierwowzory i prawzory rzeczy, które mają być stworzone. U Platona jako idee istniały one osobno, u św. Augustyna jako *rationes, formae*, ich miejscem jest Bóg lub Słowo Boże (*Logos*).

¹³ Augustinus, Confessiones III, 6, 11; PL 32, 688: „Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”.

¹⁴ Tamże, X, 20, 29; PL 32, 791.

¹⁵ Augustinus, Soliloquia 30, PL 10, 889.

Bóg sam w sobie i dla siebie jest wiecznością. W stosunku do ludzi jest światłością i szczęśliwością.

Na drugim miejscu jest człowiek ze swoją duszą, w której przejawiają się najważniejsze czynności człowieka.

Człowiek *istnieje jak drzewa i kamienie, żyje jak rośliny, czuje jak zwierzęta, myśli jak aniołowie*¹⁶. Człowiek posiada wiele płaszczyzn wspólnych z otaczającym światem. Wyróżnia go jednak myślenie. Łączy się ze światem przez ciało, przez duszę jednak wyrasta ponad świat i materię.

Św. Augustyn wyróżnia dwa zasadnicze elementy: duszę i ciało. Pod wpływem tradycji platońskiej ciało oceniał negatywnie. Pod wpływem interpretacji biblijnej, chrześcijańskiej, dowartościował ciało i potraktował je jako element integralny człowieka. Ciało jest materią, a ta jest dobrem. *Wszelkie dobro jest od Boga, także materia*¹⁷.

Człowiek jest jednością powstałą ze złożenia ciała i duszy. Dusza u św. Augustyna jest nie tylko elementem doskonalszym od ciała, ale ponadto posiada własne, nieśmiertelne życie. Dzięki niej człowiek wie, że żyje i myśli. Stąd też człowiek według św. Augustyna to dusza posługująca się ciałem.

Dusza jest ściśle związana z prawdą, którą jest sam Bóg. Jest zwierciadłem odbijającym prawdę wieczną, która w końcu gwarantuje nieśmiertelność duszy.

Dusza kieruje nie tylko zespołem funkcji biologicznych, lecz jest również podstawą czynności poznawczych, mianowicie zmysłowych i umysłowych.

W poznawaniu zmysłowym św. Augustyn akcentuje potrzebę oddzielenia podmiotu od przedmiotu poznania. Przedmiot jest materialny. Podmiot jest natomiast duchowy.

Dusza jest również przyczyną poznania intelektualnego, w którym zawiera się nie tylko treść rzeczy, lecz prawda. Ta jest z natury niezmienna, wieczna. Umysł nie może tych prawd odkrywać w rzeczach, które są przygodne. Nie może też być sam ich źródłem, gdyż sam jest zmienny, wobec tego wydaje sąd prawdziwy. Pozwala to wnioskować, iż umysł musi pozostawać w kontakcie z bytem niezmiennym i wiecznym — Bogiem.

Tu tkwią źródła Augustyna doktryny iluminacji, oświecenia człowieka przez Boga. Dusza ludzka nie jest zdolna do poznania prawdy mocą własnej natury, lecz jedynie dzięki oświeceniu Bożemu, stosownie do słów z Ewangelii św. Jana 1,9: *Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi*.

W Bogu, na wzór idei Platona, istnieją prawdy wewnętrzne, niezmiennie. Dzięki oświeceniu dochodzą one do duszy człowieka. I dlatego św. Augustyn zachęca: *Wejść w samego siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda*¹⁸.

Rozum przez samą analizę swej świadomości odkrywa prawdy. Zmysły to tylko okazja pobudzająca umysł do odkrywania tych prawd w sobie. Podstawy pewności poznania mają charakter obiektywne. Ta pewność opiera się na intuicyjnym wglądzie w naszą świadomość, który potwierdza istnienie w nas wiecznych idei Boga.

¹⁶ Augustinus, Sermo 43, III ,4; PL 38, 255.

¹⁷ Augustinus, De natura boni, 18; PL 42, 557.

¹⁸ Augustinus, De vera religione 39, 72; PL 34, 154.

Niektórzy dopatrywali się w tym ujęciu ontologizmu, że świat poznaje się w istocie Bożej. Zarzut ten jest niesłuszny, co poświadczają wypowiedzi zawarte w *De Trinitate*. Rozróżnia tam *ratio inferior* od *ratio superior*. *Inferior* służy do poznawania świata i duszy, daje człowiekowi wiedzę. *Superior* służy do zdawania sobie sprawy z tego, iż każda rzecz jest naśladowaniem pierwowzoru, jaki znajduje się w Bogu.

Mówiąc o oświeceniu u św. Augustyna, szczególnie w odniesieniu do poznania Boga, należy zwrócić uwagę na nadprzyrodzony charakter iluminacji augustyńskiej. Augustyn dał tu podstawy do późniejszego mistycyzmu chrześcijańskiego w filozofii średniowiecznej.

Obraz człowieka, ukazany przez św. Augustyna, nastawiony jest na poszukiwanie wyższych wartości. Mimo powiązania z materią, ukierunkowany jest na wartości trwałe i wiekuiste. Szuka Absolutu. Ślad ma w sobie, ponieważ sam stanowi *imago Dei*, którego elementami są: umysł (pamięć), wiedza (inteligencja), miłość (wola).

Wszystkie rzeczy wyszły od Boga i do niego mają powrócić. Jest to myśl pochodzenia plotyńskiego, ujęta jednak przez św. Augustyna po chrześcijańsku.

Powrót jest możliwy i zapewniony, gdyż każdy byt stworzony, naznaczony jest śladem Bożym. Augustyn podkreśla obowiązek tego powrotu. Nie wolno nam pozostawać tylko przy stworzeniu i w nim spocząć, zapomnieć o celu ostatecznym Bogu. Stopnie powrotu prowadzą od zewnętrznych do wewnętrznych, od wewnętrznych przez duchowe, coraz wyżej. *Ponieważ uczyniłeś nas Boże dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie*¹⁹.

IV. ŚW. ANZELM Z CANTERBURY

Po okresie filozofii starożytnej, Encyklika charakteryzuje filozofię średniowieczną. Ujmuje ją również w aspekcie relacji wiary i rozumu.

Na czoło wysuwają się św. Anzelm, św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu, Encyklika określa ich jako trzech wybitnych przedstawicieli filozofii średniowiecznej, którzy pozostawili po sobie wybitne dzieła myśli o wysokiej wartości, na miarę *mistrzów filozofii starożytnej*²⁰.

Z tej triady Encyklika najwięcej miejsca poświęca św. Tomaszowi z Akwinu i jego filozofii²¹, nieco mniej św. Anzelmowi z Canterbury²². W dalszej kolejności jest św. Bonawentura²³. Z innych wspomniany jest tylko św. Albert Wielki²⁴. Encyklika zwraca uwagę na rolę w filozofii, jak i w teologii, jaką odegrało w XIII w., powstanie uniwersytetów²⁵, jak i na schyłkowy okres filozofii średniowiecznej²⁶.

¹⁹ Augustinus, Confessiones I, 1, 1; PL 32, 661; FR 41.

²⁰ Tamże 74. Por. P. Henrici, jw., s. 638.

²¹ FR 43–45, 58, 61, 74, 78.

²² Tamże 14, 42, 74.

²³ Tamże 74, 105.

²⁴ Tamże 45, 74.

²⁵ Tamże 45.

²⁶ Tamże 48.

Spróbuję spojrzeć na wymienione w Encyklice sylwetki filozofów, ujmując ich w porządku historycznym, jak i na wymienione wyżej istotne momenty dla filozofii średniowiecznej.

Św. Anzelm z Canterbury (1033–1109). Był typowym przykładem uczonego Średniowiecza, dla którego Europa nie posiadała granic. Pochodził z Piemontu, z doliny i okolicy Aosty. Studiował w Normandii w klasztorze w Bec, gdzie też wstąpił do Benedyktynów, później był w nim przeorem i opatem. W 1093 r. został biskupem Canterbury i prymasem Anglii. Znany jest ze swoich pism *Monologium*, *Proslogion*, o istnieniu i naturze Boga, *De veritate*, *De grammatico*, o treści logicznej, czy wreszcie z pism wyraźnie teologicznych, *Cur Deus homo*, *De casu diaboli*, *De conceptu virginali et de originali peccato*, *De processione Spiritus Sancti*, jak i z polemiki z Gaunilonem i obfitej korespondencji.

Św. Anzelm wyróżnia dwa rodzaje dowodów na istnienie Boga, mianowicie: aposterioryczne i aprioryczne.

Dowody aposterioryczne są zawarte w *Monologium*. Cechuje je dowodzenie, które zmierza od skutku do przyczyny, w tym wypadku do Boga jako do Pierwszej Przyczyny. Św. Anzelm podaje tu dowody oparte na dobroci, ze stopniowania doskonałości, z przyczynowości.

Bardziej znany jest dowód aprioryczny św. Anzelma, podany w jego *Proslogionie*. Bóg ujęty jest tam znamienymi słowami św. Anzelma, odnotowanymi na stronach Encykliki: *O Panie, nie tylko jesteś tym, czego nie zdoła przewyżżyć nic, co możemy pomyśleć* (non solum es quo maius cogitari nequit), *ale jesteś większy niż wszystko, co można pomyśleć* (quiddam maius quam cogitari possit) (...) *Gdybyś nie był taki, można by pomyśleć o czymś większym od Ciebie, to jednak jest niemożliwe*²⁷.

Tok argumentacji tego dowodu jest następujący: Człowiek posiada w swoim umyśle pojęcie Boga jako istoty najdoskonalszej. Wśród doskonałości boskich musi znaleźć się istnienie Boga, w stopniu najdoskonalszym. A więc Bóg istnieje. Dowód ten, ze względu na specyficzne wnioskowanie, wywołał wiele dyskusji, ale też przyniósł sławę jego autorowi.

Jeszcze za życia św. Anzelma dowód ten spotkał się z krytyczną oceną Gaunilona, zakonnika z Marmoutier w jego *Liber pro insipiente*. Zarzucił św. Anzelmowi, że z posiadania przez umysł pojęcia istoty najdoskonalszej nie wynika jej istnienie w rzeczywistości. Uważał, iż aby wyprowadzić jakieś przymioty z istoty, należy uprzednio ustalić, czy ona rzeczywiście istnieje.

Dowód św. Anzelma dał okazję do niekończących się dyskusji. Św. Tomasz z Akwinu, John Locke, Kant, nie przyjmowali tego dowodu. Św. Bonawentura, Duns Szkot, Kartezjusz, Leibniz i Hegel, opowiadali się po stronie św. Anzelma, wprowadzali jednak do tego dowodu pewne modyfikacje²⁸.

Inny ważny problem podjęty przez św. Anzelma to stosunek wiary do rozumu, wyrażony w zasadzie: *Fides quaerens intellectum*. Wprawdzie ta zasada św. Anzelma nie została w Encyklice wymieniona wprost, jednak do niej nawiązuje,

²⁷ Tamże 20.

²⁸ Szerzej na temat dowodu św. Anzelma M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury*, Lublin 1961.

akcentując rolę rozumu we filozofii Anzelmia i wpływ na jego interpretację ze strony ujęcia jego *intellectus fidei*.

Św. Anzelm przyjmował dwa zasadnicze źródła poznania: wiarę i rozum. Wiara opiera się na Bogu i jego Objawieniu. Bóg ze swej istoty jest bytem z siebie i przez siebie (*aseitas*). Z tej istoty wynikają dalsze przymioty, mianowicie: niezłożoność, niezmienność, wieczność. Przypisywał Bogu doskonałość poznania i wiedzy. Bóg jest stwórcą wszystkich rzeczy. Różni się od nich swoją transcendencją. Rozum oznacza najwyższy stopień poznania człowieka. W koncepcji człowieka św. Anzelm przyjmuje stanowisko platońsko-augustyńskie. Dusza i ciało to odrębne substancje, połączone tylko przypadłościowo. Dusza ludzka działa przez wolę i rozum, co pozwala jej w poznaniu sięgać ku poznaniu Boga.

Jaki jest stosunek wiary do rozumu? Zdaniem św. Anzelmia *fides quaerens intellectum* — wiara poszukująca rozumu, szukająca uzasadnienia w argumentacji rozumowej.

Św. Anzelm opowiada się za pierwszeństwem wiary wobec rozumu, przyjmuje jednak możliwość rozumowego poszukiwania prawdy. Zadaniem rozumu jest bowiem poszukiwanie sensu i uzasadnień, prowadzących do zrozumienia treści prawdy wiary.

Św. Anzelm przyjmuje, iż wiara wyprzedza zrozumienie i jest normą dla rozumu. Wynik rozumowania jest wyznaczony przez wiarę i winien być z nią zgodny. Nie oznacza to jednak, aby pierwszeństwo wiary było wymierzone w poszukiwania rozumu. Ma on tutaj specyficzne zadania. *Jego rola polega raczej na poszukiwaniu sensu*, — podaje Encyklika — *na odkrywaniu rozumowych uzasadnień, które pozwolą wszystkim uzyskać pewne zrozumienie treści wiary*²⁹.

Encyklika zwraca uwagę przy poglądach św. Anzelmia, iż przedmiot poznawczego dążenia rozumu jest prawda. Rozum zmierza do jej coraz pełniejszego poznania. Jest to zarazem przedmiot jego umiłowania. Im bardziej jest on umiłowany, tym większe jest dążenie do zgłębienia jego prawdy³⁰.

W dążeniu do poznania prawdy rozum dochodzi do pewnego momentu, kiedy uświadamia sobie kres swoich możliwości. Przechodząc różne etapy swojej drogi poznawczej, rozum zdaje sobie sprawę ze swych ograniczonych możliwości i poznawczego kresu, staje przed czymś, co jest dla niego niepojęte. Tu już zachodzi na granice wiary. Można więc za Encykliką powiedzieć: *wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara*³¹.

V. POWSTANIE UNIWERSYTETÓW

Kolejne partie Encykliki zwracają uwagę na rolę, jaką odegrało powstanie uniwersytetów w XIII w. Stanowiło ono okazję *do nawiązania bliższych związków teologii z innymi naukami*³². Encyklika nie mówi bliżej o jakie nauki tu chodzi, ale

²⁹ FR 42; Por. M. Tomaszewski, jw., s. 134–136.

³⁰ FR 42; Por. M. Kowalczyk, jw., s. 29.

³¹ FR 43.

³² Tamże 45.

zapewne ma tu na myśli recepcję arystotelizmu nie tylko jako filozofii, lecz również jako fizyki. Dochodzą tu inne nauki, między innymi biologia, zoologia, matematyka, nauki techniczne. Charakterystycznym przykładem łączności teologii z innymi naukami mogą być Albert Wielki, Roger Bacon, Robert Grosseteste, Piotr z Maricourt, Piotr Hiszpan.

W XIII w. zaczęły się tworzyć ośrodki szkolne, które słynęły z poziomu nauczania i cieszyły się popularnością nauczycieli i uczniów. Zyskiwały różne przywileje kościelne i państwowe, w tym uzyskały również możliwość nadawania stopni naukowych. Doprowadziło to do powstawania uniwersytetów. W Paryżu stanowiły one *universitas magistrorum et scholarum*, a więc były wszechnicą nauczycieli i studentów. Na czele uniwersytetu stał kanclerz, którym był miejscowy biskup lub jego przedstawiciel. Pierwszym i podstawowym wydziałem była *facultas artium*. Przedstawicielem grona studiujących i wykładających na tym wydziale był obieralny rektor. Wydział ten podstawą do kontynuacji dalszych studiów na wydziałach teologii, prawa i medycyny.

Najstarsze uniwersytety powstały w Paryżu i Bolonii (ok. 1200 r.), następnie w Oksfordzie (ok. 1214 r.), Neapolu (1224 r.). W XIII w. powstały również studia generalne Dominikanów w Kolonii i Neapolu.

Uniwersytet w Paryżu zajął czołowe miejsce w średniowiecznym szkolnictwie wyższym, szczególnie w zakresie filozofii i teologii katolickiej. Był modelem wzorcowym dla innych szkół w tym zakresie. Uniwersytet w Bolonii znany był z medycyny, uniwersytet w Padwie z prawa, uniwersytety angielskie w Oxfordzie i Cambridge z nauk przyrodniczych.

Powstanie uniwersytetu paryskiego zbiegło się z rozpoczęciem działalności nowych zakonów, mianowicie Franciszkanów w Asyżu we Włoszech i Dominikanów w Prowansji w południowej Francji. Jeszcze przed 1220 r. zakonnicy obydwu zakonów mieli swoje klasztory w Paryżu, część z nich podjęła studia na uniwersytecie paryskim. Wkrótce mogli podjąć na tym samym uniwersytecie wykłady.

Obydwa zakony wkrótce mogły poszczycić się wybitnymi przedstawicielami z zakresu filozofii i teologii. Przedstawicielem Franciszkanów był św. Bonawentura, a Dominikanów św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu. Inne zakony mniej aktywnie uczestniczyły w ówczesnym życiu naukowym, jednak nie miały tak wpływowego znaczenia jak Dominikanie, czy Franciszkanie.

Wiek XIII był okresem recepcji, jak i interpretacji arystotelizmu w Europie zachodniej. We wczesnym Średniowieczu znano w Europie niektóre pisma, Arystotelesa, nazywane ogólnie *Logica vetera*, mianowicie logiczne *De interpretatione*, *Kategorie* Arystotelesa dzięki przekładowi Boecjusza. W XII w. znane stały się dalsze pisma logiczne Arystotelesa, mianowicie *Analityki*, *Topiki*, *Sofizmaty*, określane jako *Logica nova*. Z tych powodów Arystoteles do połowy XIII w. był tylko autorytetem w zakresie logiki i teorii poznania. Recepcja innych pism i części filozofii następowała w tym czasie powoli.

Dochodzące na zachód Europy tłumaczenia pism Arystotelesa wywoływały sporo dyskusji.

Na skutek wielu tłumaczeń często dochodziły one w wersji neoplatońskiej. Neoplatońskie dzieło *Liber de causis* długo przypisywano Arystotelesowi. Niektóre pisma Arystotelesa miały z racji swego przeznaczenia charakter dyskusyjny

i szkolny. Warto też przypomnieć, iż ani on sam, ani jego filozofia, nie miały chrześcijańskiego charakteru. Opory budziła filozofia Arystotelesa wobec rozwiązań takich tematów, jak: Opatrzność Boża, stworzenie świata, nieśmiertelność duszy ludzkiej, wolność woli. Wszystko to utrudniało recepcję filozofii Arystotelesa przez myśl chrześcijańską. Doszło nawet w 1210 r. na synodzie w Sens do zakazu wykładania na uniwersytecie w Paryżu pism filozoficznych i przyrodniczych Arystotelesa, a w 1231 r. do zalecenia papieża Grzegorza IX, aby poddać rewizji teksty pism Arystotelesa z zakresu filozofii przyrody. Jednak już od 1255 r. pisma Arystotelesa były wykładane bez przeszkód na wydziale *artium*, a potem i na wydziale teologii.

W 1277 r. doszło jednak w Paryżu do potępienia arystotelizmu. Z końcem 1276 r. Siger z Brabantu i grupa jego zwolenników opuściła Paryż. Papież Jan XXI, zaniepokojony wpływami i interpretacjami arystotelizmu, zlecił biskupowi paryskiemu Stefanowi Tempier, przebadanie zaistniałej sytuacji. Powołana w tym celu komisja teologów zaleciła radykalne wnioski. Biskup Tempier potępił 219 tez filozoficznych, przeważnie pochodzenia arystotelesowskiego, w interpretacji awerroistycznej.

Stanowisko biskupa Tempier niewątpliwie przekraczało jego kompetencje. Od strony uniwersyteckiej była to wyraźna interwencja wydziału teologicznego w zbytnią samodzielność i nowe poglądy wydziału *artium*.

VI. ŚW. BONAVENTURA

Bonawentura (Jan Findanza) urodził się w 1221 r. w Bagnorea koło Viterbo. Wstąpił do Franciszkanów. Studiował w Paryżu, gdzie po zakończeniu studiów wykładał. Został generałem Franciszkanów, a w 1272 r. kardynałem biskupem. Uczestniczył w soborze w Lyonie. Zmarł w 1274 r. Jest Doktorem Kościoła.

Pisma jego miały wyraźny wydźwięk teologiczny, a nawet mistyczny. Filozofia była mocno skryta w tekstach teologicznych. Używana przez niego terminologia arystotelesowska zawierała w sobie nowe treści, bliższe św. Augustynowi niż Arystotelesowi.

Bonawentura wyraźnie oddzielał od siebie filozofię i teologię. Filozofia oznaczała dla niego naturalne poznanie rozumowe. Ze względu jednak na grzech pierworodny światło rozumu zostało do tego stopnia przyćmione, iż człowiek nie jest w stanie uniknąć błędu. Potrzebna jest pomoc wiary, która użycza sił, aby wznieść się wyżej i przede wszystkim, aby uniknąć błędu.

Taka właśnie filozofia, która korzysta z pomocy wiary, postępuje właściwą drogą i umożliwia człowiekowi powrót do Boga.

Świat został stworzony z niczego przez Boga. Ciała są zbudowane z materii i form świetlnych. Im więcej zawiera światła, tym wyżej stoi w porządku natury.

Bóg jest pierwowzorem bytów stworzonych i źródłem idei. Od Boga zstępuje światło w dół, aby nas wznieść na wyżyny. Człowiek postrzega to światło w poznaniu, ale drogę może przebywać tylko z pomocą łaski i w łasce.

Poznanie Boga według Bonawentury odbywa się na trzech płaszczyznach.

Pierwsza opiera się na odnalezieniu śladów i cieni w świecie zmysłowym.

Boga można poznać ze stworzeń. Jest w nich zawarte podobieństwo lub naśladownictwo. Cały wszechświat jest swego rodzaju księgą, w której można odczytywać Boga i jego dzieła. Jest to według Bonawentury wkroczenie na drogę do Boga. Bonawentura zwraca uwagę na możliwość dostrzeżenia obecności Boga w ruchu, porządku, w wymiarze piękna i dyspozycji rzeczy. Wszystko bowiem domaga się odnalezienia przyczyny. Najważniejsze jest otwarcie człowieka na obecność Boga. Bonawentura traktuje te dowody jako coś oczywistego.

Druga droga rozpoczyna się od poznania siebie. Bonawentura wychodzi z założenia, za Janem Damasceńskim, iż idea Boga jest ludziom wrodzona.

Człowiek poszukuje prawdy i pragnie mądrości, zwłaszcza wiecznej. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek już ma jakąś wiedzę o istnieniu mądrości wiecznej czyli Boga. Podobnie jest ze szczęściem. Zdaniem Bonawentury idea Bytu najwyższego musi być wrodzona.

Człowiek winien poszukiwać Boga w swej duszy. Zwracamy się tu do samego Boga wprost. W duszy znajdujemy nie tylko cień Boga, ale wprost jego obraz. Jest to możliwe dzięki temu, iż intelekt nasz złączony jest z wieczną prawdą. Obraz Boga jest włany w duszę ludzką.

Z faktu obecności Boga w nas, Bonawentura przechodzi do stwierdzenia istnienia Boga. Nawiązuje tu w jakimś sensie do dowodu ontologicznego św. Anzelmą z Canterbury. Nie możemy bowiem myśleć o Bogu jako o nieistniejącym, gdyż jest on w nas z racji wewnętrznej konieczności jego istnienia.

Trzecia płaszczyzna poznania to poznanie mistyczne Boga.

Dusza w człowieku według Bonawentury jest jedna. Sama stanowi substancję duchową, intelektualną. Jest obdarzona zdolnością intelektualnego poznawania i wiekuistego trwania po śmierci ciała. Jest też formą organiczną ciała, które ożywia. W tym sensie wypełnia też funkcje zmysłowe. Na szczególną uwagę zasługują tu funkcje zmysłowe poznawcze. Materiał zmysłowy jest tu tworzywem dla poznania rozumowego.

To ujęcie filozofii Bonawentury zdaje się popierać Encyklika, przytaczając w swym zakończeniu znamienity tekst z *Itinerarium mentis in Deum* św. Bonawentury o człowieku: *nie wystarczy mu lektura, której nie towarzyszy skrucha, poznanie bez pobożności, poszukiwanie bez porywów zachwyty, roztropność która nie pozwala cieszyć się niczym do końca, działanie oderwane od religijności, wiedza oddzielona od miłości, inteligencja pozbawiona pokory, nauka, której nie wspomaga łaska Boża, i refleksja nie oparta na wiedzy natchnionej przez Boga*³³.

VII. ŚW. ALBERT WIELKI

Św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu przyjmując powiązanie filozofii z teologią, opowiadali się jednak za autonomią w badaniach różnych nauk³⁴.

³³ Tamże 105.

³⁴ Tamże 45; por. M. Kowalczyk, jw., s. 29; M. Tomaszewski, jw., s. 143 n.; H. Waldenfels, jw., s. 114.

Św. Albert Wielki (ok. 1206–1280), po studiach w Bolonii i Padwie, a potem po wstąpieniu do Dominikanów, kontynuował je w Kolonii i Paryżu, gdzie również wykładał. Jego znakomitym uczniem był św. Tomasz z Akwinu.

Działalność naukową Alberta można ująć na kilku płaszczyznach. Obejmuje ono nauczanie teologiczne i wczesne pisma teologiczne. W późniejszym okresie pojawia się zainteresowanie filozofią neoplatońską. Na końcowe lata przypada okres arystotelesowski.

Wpływ na zainteresowanie Arystotelesem miały postępy arystotelizmu, jakie dały się zaobserwować na wydziale *artium* w Paryżu. Albert Wielki zdawał sobie sprawę, iż nie jest możliwa bierna postawa myśli chrześcijańskiej wobec nauki grecko-arabskiej. Rozpoczął komentowanie i parafrazowanie pism Arystotelesa i wzbogacanie go o aktualne zdobycze współczesnej nauki, w tym również z zakresu nauk szczegółowych, szczególnie z dziedziny przyrody, alchemii, zoologii.

Ocena Alberta Wielkiego jako uczonego, a tym bardziej jako filozofa nie jest prosta. Pisma jego zawierają różne orientacje filozoficzne, głównie neoplatonizm i arystotelizm. Niewątpliwie swoim dorobkiem i nawiązaniem do starożytnej tradycji filozoficznej greckiej, szczególnie Arystotelesa, przygotował następne pokolenia do jego pełnej recepcji przez myśl chrześcijańską.

Był też wielkim kompilatorem, encyklopedystą. Jest to jedna z najtrudniejszych postaci do oceny i miejsca, jakie zajmuje w filozofii średniowiecznej. Ciągłe jest jeszcze w sferze badań i analiz, ale równocześnie stanowi klucz do wyjaśniania orientacji filozoficznych w wiekach następnych.

VIII. ŚW. TOMASZ Z AKWINU

Kolejna czołowa postać filozofii średniowiecznej, obszernie potraktowana w Encyklice, to św. Tomasz z Akwinu³⁵.

Pełni on w dziejach Średniowiecza znamioną rolę. Do jego czasów cała myśl średniowieczna była pod wpływem chrześcijańskiego neoplatonizmu, co znalazło swój wyraz w skrajnym spirytualizmie, negacji elementu cielesnego w człowieku.

Na obrzeżach Europy (Bagdad, Cordoba, Toledo) kwitła rozwinięta kultura arabska. Stykali się z nią głównie uczestnicy wypraw krzyżowych. Wysoki był też poziom filozofii arabskiej.

W XIII w. na teren Europy dociera, poprzez liczne przekłady, filozofia Arystotelesa. Nie był to Arystoteles autentyczny, grecki, lecz arabski, przekazany w tłumaczeniach i komentarzach przez Arabów, pomieszany z interpretacjami neoplatońskimi. Filozofia arystotelesowska fascynowała umysły Europejczyków jako coś nowego dla kultury chrześcijańskiej. Niosła też pewne niebezpieczeństwo. Arystoteles przyjmował bowiem istnienie Boga, ale nie był on dla niego Opatrznością. Arystoteles przyjmował istnienie duszy, ale był przeciwny nieśmiertelności indywidualnej człowieka. Nieśmiertelność wiązał z ludzkością, a nie poszczegól-

³⁵ Por. W. Stróżeński, Św. Tomasz z Akwinu w encyklice *Fides et ratio*, *Znak* 527 (1999), s. 57–70; K. Tarnowski, jw., s. 10; M. Tomaszewski, jw., s. 143 n.

nymi ludźmi. W konsekwencji wolność i odpowiedzialność za postępowanie obejmowała nie człowieka, lecz ludzkość.

Dochodziły jeszcze inne niebezpieczeństwa. Filozofia neoplatońska, a za nią augustyńska, nie pozwalały na rozróżnienie filozofii od teologii.

Kościółowi zagrażały inne sprawy: doczesna potęga papieża, niski stan umysłowy i moralny duchowieństwa. Sen papieża Innocentego III: rysujący się gmach Kościoła, podtrzymywany przez św. Franciszka, miał swoje uzasadnienie. Pomoc szła nie tylko ze strony zakonu żebraczego św. Franciszka. W aspekcie intelektualnym nadeszła ona od strony Dominikanów, wśród których poczesne miejsce zajmuje doktryna św. Tomasza z Akwinu.

Pierwszym charakterystycznym rysem filozofii Tomasza z Akwinu jest jej silne powiązanie z szeroką tradycją historyczną. Badając genezę tomizmu widzimy, że rodzi się on u zbiegu wielkich prądów kulturowych starożytności i wczesnego Średniowiecza: platonizmu, arystotelizmu, hellenizmu i arabizmu, pogaństwa i chrześcijaństwa. Tomasz wiele zawdzięcza swoim poprzednikom.

Synteza Tomasza opanowuje i przerasta wszystkie swoje źródła. Nie jest to eklektyzm, lecz synteza, chociaż o inspiracji głęboko tradycyjnej. Encyklika określa ją jako *dialogiczną relację*, jaką potrafił nawiązać ze współczesną sobie myślą arabską i żydowską³⁶.

Problem zasadniczy, przed którym stanęli zarówno filozofowie arabscy i żydowscy, jak i chrześcijańscy XII wieku, był następujący: jak przewyciężyć antynomie, co najmniej pozorne, arystotelizmu i platonizmu? — Wszyscy uważali, że nie można poświęcić jednego systemu dla drugiego. Nikt jednak nie podjął próby syntezy dwóch wielkich prądów umysłowych, które dominują w historii filozofii i przedstawiają dwa wielkie kierunki możliwe dla myśli ludzkiej: realizm i idealizm. Syntezy tej dokonał w dużej mierze Tomasz z Akwinu. Niekiedy przedstawia się go jako myśliciela, który zdecydowanie poszedł za Arystotelesem przeciw Platonowi. Pogląd ten w odniesieniu do całości filozofii jest uproszczeniem. Tomizm charakteryzuje stanowczy powrót do podstawowych tez arystotelizmu, ale także wzbogacenie metafizyki Arystotelesa niektórymi zagadnieniami platońskimi.

Encyklika wymienia tu zasługę św. Tomasza, pisząc: *W epoce, gdy chrześcijańscy myśliciele odkrywali na nowo skarby filozofii starożytnej, a ściślej arystotelesowskiej, wielką zasługą Tomasza było ukazanie w pełnym świetle harmonii istniejącej między rozumem a wiarą. Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga — dowodził — to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać*³⁷.

Drugi ważny problem, podejmowany przez Encyklikę w odniesieniu do św. Tomasza, to stosunek wiary do rozumu, filozofii do teologii.

Wiara i wiedza stanowią odrębne dziedziny. Niektóre problemy, jak istnienie Boga, nieśmiertelność duszy ludzkiej, są objawione, ale również dostępne człowiekowi, drogą poznania naturalnego. Inne prawdy, np. o Trójcy św., o grzechu pierworodnym, o wcieleniu, są tylko prawdami objawionymi. Niektóre prawdy objawione przekraczają możliwości rozumu, prawda objawiona nie jest jednak

³⁶ FR 43.

³⁷ Tamże.

nigdy sprzeczna z rozumem. Teologia opiera się na objawieniu, filozofia zaś na prawdach rozumowych.

Św. Tomasz wyodrębniając osobne cele filozofii i teologii, wskazując na ich odrębne metody, którymi się posługują, mocno akcentuje ich współpracę. Uważa, że zarówno wiedza stworzona, jak i Objawienie, pochodzące od Boga, nie mogą być względem siebie przeciwstawne, gdy pochodzą z tego samego źródła. Zakresowo łączą się i wiążą w prawdzie i w przeciwstawieniu wobec prawdy, wobec błędu.

Myśl ta w Encyklice ma swoje uzasadnienie w głoszonej przez św. Tomasza z Akwinu tezie o mądrości Bożej, będącej darem Ducha św., która *wprowadza w poznanie rzeczywistości Bożych*³⁸. Mądrość ta, jak powiada św. Jakub — *zstępuje z góry* (Jk 3,17) i znajduje swój przejaw w dwóch, uzupełniających się formach mądrości: filozoficznej i teologicznej. Filozoficzna opiera swoje badania na rzeczywistości naturalnej, natomiast przedmiotem mądrości teologicznej jest Objawienie. Bada ona treść wiary i stara się dochodzić do istoty i tajemnicy samego Boga³⁹.

Ponadto związek wiary i rozumu jest wymagany jeszcze w innym punkcie. Wiara jest bowiem potrzebna dla człowieka odnośnie tych prawd, które są wprawdzie konieczne do jego zbawienia, ale nie mogą być poznane rozumowo, z racji jego niedoskonałości. Jeżeli natomiast chodzi o prawdy, które są dla człowieka konieczne, ale możliwe do poznania również drogą rozumową, to zdaniem św. Tomasza konieczne jest najpierw ich przyjęcie przez wiarę.

Ogólnie można powiedzieć, że rola filozofii względem teologii polega na tym, że daje jej racjonalne uzasadnienie. Poprzez przedmiot swoich badań, jakim jest natura, — pisze Encyklika — może prowadzić do zrozumienia Objawienia Bożego. Wiara ze swej strony oświeca i doskonali rozum, podnosi go do poznawania tajemnicy samego Boga. W tym sensie Encyklika mówi o rozumności wiary według św. Tomasza z Akwinu. Jest w pewien sposób *czynnością myśli*. Rozum przyjmując stwierdzenia wiary nie działa przeciw sobie, lecz dokonuje świadomego wyboru⁴⁰.

Wiedzę, zajmującą się tymi prawdami wiary, do których intelekt może dojść sam, nazywa Tomasz teologią naturalną, która różni się od teologii nadprzyrodzonej, opartej na Objawieniu. Teologia naturalna opiera się na założeniach filozoficznych, druga zaś na prawdach objawionych.

Teologia naturalna, oparta na refleksji przyrodzonej człowieka, jest częścią filozofii ogólnej, zwanej filozofią bytu. Najczęściej używa się określenia filozofia Boga. Przedmiotem tej filozofii jest to, co jest, co istnieje. Ale to mało. Analizowanie czegoś co jest, może być przedmiotem nauki szczegółowej, np. dom, człowiek. Analizowanie natomiast czegoś istniejącego, nosi w sobie znamiona myślenia filozoficznego. Jest to filozofia bytu, zwana również metafizyką. Człowiek w aspekcie metafizyki analizuje rzecz od tej strony że jest, że istnieje i doszukuje się racji ostatecznych tego istnienia, a więc istnienia pierwszego, bytu absolutnego.

³⁸ Tamże 44.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże 43; Por. F. Lawrence, jw., s. 228.

Według św. Tomasza z Akwinu podstawowym elementem rzeczywistości jest byt, czyli to co istnieje. Rzeczywistość składa się z wielu bytów, realnie od siebie różnych. Ta wielość nie jest dziełem myśli, lecz istnieje od niej niezależnie.

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu każdy byt skończony, a więc każdy poza bytem absolutnym jest złożony z istoty i istnienia, czyli treści. Tomasz z Akwinu opowiada się za pierwszeństwem istnienia przed istotą. Mocno akcentuje rozróżnienie istoty od istnienia.

U św. Tomasza z Akwinu trzeba podkreślić znaczenie istnienia w jego koncepcji bytu. Stanowi ono dopełnienie doskonałości bytowej. U Dunska Szkota istnienie jest traktowane tylko jako jedna z ostatnich, mniej należnych cech bytowych. Mocne podkreślenie istnienia u św. Tomasza sprawia, że każdy byt poprzez istnienie styka się z Bogiem.

Św. Tomasz z Akwinu uważa, że człowiek za pomocą swojego rozumu, bez pomocy Objawienia, może poznać nie tylko jego istnienie, lecz także i istotę. Jest rzeczą oczywistą, że żadne słowo w takim wypadku nie może być użyte w tym samym znaczeniu odnośnie Boga, jak i równocześnie odnośnie stworzenia. Z tej racji ratuje człowieka poznanie negatywne Boga, które polega na tym, że poznaje się coś co jest w stworzeniu i następnie odnosi w stopniu najwyższym do Boga, którego nie jesteśmy w stanie zdefiniować, określić, z racji jego doskonałości. O wiele łatwiej można powiedzieć, czym Bóg nie jest, np. ruchem, zmianą, złożonością. Dochodzimy w ten sposób do przyjęcia tezy, że Bóg jest bytem nieruchomym, niezmiennym, absolutnie prostym.

Możliwe jest tu również zastosowanie poznania analogicznego, uwzględniającego pewne podobieństwa. Pomiedzy przyczyną a skutkiem zachodzi z konieczności związek i podobieństwo. Kiedy przyczyna jest nieskończona, a skutek skończony, w bytach stworzonych znajduje się tylko cień doskonałości tego, co w przyczynie Pierwszej.

Szczególnym przykładem poznania analogicznego jest poznanie istnienia Boga. Jest ono istnieniem samym w sobie, istnienie wszystkiego innego uczestniczy w bycie absolutnym.

Bóg jest bytem czystym, nie jest złożony, stąd wynika jego absolutna prostota. Jest duchem. Inaczej w bytach cielesnych, stworzonych, które cechuje złożoność.

Źródło wszelkiego istnienia, które musi być istnieniem koniecznym, aby mogło udzielać istnienia niesamoistnego, musi być istnieniem utożsamiającym się z istotą. Tomasz nazywa je Bogiem. Bóg jest pełnym urzeczywistnieniem bytu. Nie ma w nim żadnej możności. Jest bytem najdoskonalszym. Stanowi samoistne istnienie, stosownie do słów Pisma św. *Jam jest, który jest* (Wj 3,14).

Przeglądając dzieje filozofii średniowiecznej w ujęciu encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, miejsce filozofii św. Tomasza z Akwinu jawi się w niej wyraźnie. Encyklika przytacza tu szereg argumentów wewnętrznych, bardzo wysoko oceniających tę filozofię, jak i zewnętrznych w postaci wypowiedzi papieży, wypowiadających się o *niezrównanej wartości filozofii św. Tomasza z Akwinu*⁴¹. Papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* nazwał św. Tomasza z Akwinu „apostolem prawdy”. *Jego filozofia jest rzeczywiście filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego*

⁴¹ FR 57.

zjawiska. Zachęcał w niej do studiów nad myślą św. Tomasza z Akwinu i filozofią scholastyczną. Apel Leona XIII, zawarty w encyklice *Aeterni Patris* spotkał się z życzliwym przyjęciem filozofów, teologów i historyków. Zaowocował pojawieniem się licznych kierunków, nawiązujących wprost lub pośrednio do myśli św. Tomasza z Akwinu. *Najbardziej wpływowi teolodzy naszego stulecia, których przemyślenia i poszukiwania stały się ważną inspiracją dla Soboru Watykańskiego II, zostali ukształtowani przez ten ruch odnowy filozofii tomistycznej*⁴².

Encyklika przytacza wypowiedź Ojca św. Pawła VI z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu. Papież cenił go za odwagę w dochodzeniu do prawdy, wolność w podejmowaniu nowych problemów świata, u podstaw rozwiązania których była łączność wiary z rozumem, świata z Ewangelią, natury z nadprzyrodzonością⁴³.

Te wszystkie racje skłaniają Jana Pawła II, aby w encyklice *Fides et ratio* podkreślić uniwersalizm myśli św. Tomasza z Akwinu w dochodzeniu do prawdy obiektywnej i transcendentnej i *nieprzemijająca nowość myśli św. Tomasza z Akwinu*⁴⁴.

W świetle wypowiedzi encykliki *Magisterium wielokrotnie chwaliło zalety myśli św. Tomasza i ukazywało go jako przewodnika i wzór dla teologów. [...] 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*⁴⁵.

W nawiązaniu do powyższego stwierdzenia na innym miejscu Encyklika potwierdza *wartość intuicji Doktora Anielskiego i usilnie zaleca studiowanie jego myśli*⁴⁶, albowiem w okresie bezpośrednim po Soborze Watykańskim II miały miejsce pewne zaniedbania wobec nauczania filozofii.

IX. OKRES KOŃCOWY ŚREDNIOWIECZA

I wreszcie okres schyłkowy i końcowy filozofii średniowiecznej.

Czas ten znamionują silne napięcia w dążeniach o władzę w Europie, najpierw ze strony papieża Bonifacego VIII i króla Filipa Pięknego, potem papieża Jana XXII i króla Ludwika Bawarskiego, którego popierali teoretycy Marsyliusz z Padwy, Jan z Janduno, Wilhelm Ockham.

Na lata 1309–1375 przypada niewola Awiniońska, zakończona dopiero wyborem papieża Marcina V na soborze w Konstancji.

Na Wschodzie Turcy czynią dalsze postępy w opanowaniu Półwyspu Bałkańskiego i w 1453 dochodzi do zdobycia przez nich Konstantynopola. Na kontynencie

⁴² Tamże 58.

⁴³ Tamże 43.

⁴⁴ Tamże 45.

⁴⁵ Tamże 78; Por. H. W i s t u b a, jw., s. 217.

⁴⁶ FR 61.

trwa nieustająca walka Francji z Anglią, określana jako wojna stuletnia (1346–1453). Odbija się ona na ludności Europy zachodniej, doświadczając ją różnymi plagami, przede wszystkim głodem, zamieszkami, zarazami.

Niepokój i radykalizm cechował także świat myśli ludzkiej. Encyklika charakteryzuje ten okres w następujących słowach: *Jednakże poczynając od późnego średniowiecza to słuszne rozgraniczenie między dwoma obszarami wiedzy przekształciło się w szkodliwy rozdział*⁴⁷.

Jedni akcentowali wyłącznie wiarę jako źródło w poznania, inni poszli w kierunku drugiej skrajności, mianowicie wyłącznie rozumu.

Filozofia i teologia były w XIII w. reprezentowane przez przyjęte ogólnie kierunki, a więc głównie średniowieczny augustynizm, tomizm, szkotyizm. Popierały je silne zakony, które określone kierunki i ich twórców przyjmowały jako swoje. Uniemożliwiało to wyjście poza tę filozofię, gdyż wymagałoby podważenia autorytetu zakonnego. Prowadziło to do rozwoju formalnego poszczególnych kierunków filozoficznych, który przejawiał się w tworzeniu niezliczonych poddziałów. Nowe myśli najczęściej nawiązywały do jakiejś wersji arystotelizmu awerroistycznego (Siger z Brabantu, Jan z Janduno) i nie były na tyle silne, aby się przeciwstawić kierunkom filozofii scholastycznej, głoszonym na uniwersytetach i popieranym przez zakony.

Szukano nowych dróg. Równowaga między rozumem a wiarą, jaka miała miejsce u św. Tomasza z Akwinu, już u Jana Dunsza Szkota zaczęła się zmieniać i lekko nachylać w kierunku wiary, nie na tyle jednak, aby zagrażała samej filozofii. Uczniowie jednak Dunsza Szkota wyprowadzali konsekwencje i wnioski w duchu krytyki samego rozumu. Doszedł on do głosu szczególnie u Wilhelma Ockhama i jego zwolenników. Oparł się w swej filozofii na przesłankach empirycznych. Rola rozumu została silnie ograniczona. Zasadniczym czynnikiem w rozumieniu świata była wiara, metafizyka nie była potrzebna, wystarczała teologia. Współdziałanie wiary i rozumu, jakie charakteryzowało Średniowiecze, w filozofii Ockhama przyniosło dominację wiary w Boga wszechmogącego, wspieranej co najwyżej prawdopodobieństwem ze strony rozumu.

Innym przykładem filozofii opartej wyłącznie na wierze były poglądy Jana Gersona (1363–1429). Opowiadał się za wiarą i teologią. Za św. Markiem przypominał: *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię*. Trzeba uwierzyć Bogu, którego istota w jego ujęciu sprowadza się do woli. Powinno się uprawiać teologię w wersji uproszczonej, zwanej niekiedy nową teologią, bez dostępu do niej filozofii. Korzystanie z filozofii pogańskiej jest niebezpieczne. Nie filozofia, lecz cnoty moralne uzdrowią Kościół. Z filozofów gotów jest przyjąć poglądy tylko Dionizego Pseudo-Areopagity i św. Bonawentury.

Fideizm i sceptycyzm filozoficzny późnego Średniowiecza skierowały filozofię w kierunku innej skrajności, mianowicie ku czystemu racjonalizmowi. *Przesadny racjonalizm niektórych myślicieli — powiada Encyklika — doprowadził do radykalizacji stanowisk i do powstania filozofii praktycznie oderwanej i całkowicie autonomicznej w stosunku do treści wiary*⁴⁸.

Był to już nowy okres, renesansu, ale i nowożytności.

⁴⁷ Tamże 45.

⁴⁸ Tamże.

Mimo tych zastrzeżeń Encykliki w ocenie schyłkowego okresu filozofii Średniowiecza, ocena całości jest pozytywna, szczególnie w porównaniu z okresami następnymi. Właśnie z filozofii okresu Średniowiecza został wybrany św. Tomasz i jego filozofia jako przykład filozofii o nieprzemijających wartościach dla współczesności.

O czym Encyklika nie wspomina, a wydaje się że powinna. Chodzi mi o nurty filozofii religijnej, mistycyzującej. Mam na myśli nie tylko św. Bonawenturę, św. Bernarda z Clairvaux, Hugona od św. Wiktora, lecz również Mistra Eckharta i jego szkołę.

Nie jest to filozofia oparta na klasycznych podstawach i równowadze wiary i rozumu, ale nie można jej zaliczyć tylko do orientacji teologicznej. Ma swoją specyfikę, w której zacierają się granice filozofii i mistyki. Filozofia ta budziła żywe zainteresowanie zarówno w Średniowieczu, jak i współcześnie.

ZAKOŃCZENIE

Encyklika omawia i ocenia poszczególne okresy dziejów filozofii pod względem relacji wiary i rozumu. Encyklika zwraca uwagę na różne ich kierunki i przedstawicieli, nawiązujących do zarówno do tradycji neoplatońskiej, jak i arystotelesowskiej. Ocena ta jest w ujęciu Encykliki pozytywna. Encyklika wysoko ocenia rozwiązanie stosunku wiary i rozumu, filozofii i teologii, w ujęciu św. Anzelma z Canterbury.

Encyklika przypisuje filozofii św. Tomasza miejsce pierwszorzędne, nie tylko w okresie filozofii średniowiecznej, lecz również w systemie nauczania teologicznego.

Zmiana nastąpiła na przełomie Średniowiecza i nowożytnych, gdy doszło do rozdźwięku między filozofią i teologią, rozumem i wiarą.

DIE MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE IN DER PÄPSTLICHEN ENZYKLIKA *FIDES ET RATIO* 1998

ZUSAMMENFASSUNG

Das päpstliche Rundschreiben *Fides et ratio* bespricht die Relation zwischen dem Glauben und dem Vernunft in den verschiedenen Zeiträumen der Geschichtsphilosophie, auch im Mittelalter.

Das Rundschreiben macht die Aufmerksamkeit in der mittelalterlichen Philosophie auf die Richtlinien und Vertreter sowohl der neoplatonischen als auch der aristotelischen Tradition. Die Beurteilung der mittelalterlichen Philosophie ist positiv. Die Enzyklika bewertet hoch die Lösung des Verhältnisses zwischen dem Glauben und dem Vernunft, sowie der Theologie und Philosophie in der Auffassung von Anselm von Canterbury. Der

Lehre des hl. Thomas von Aquin gibt das Rundsreiben eine vorzügliche Stelle nicht nur im Bereich der mittelalterlichen Philosophie, sondern auch im gegenwärtigen Lehrplan der katholischen Theologie.

Die Wende des Mittelalters und der Neuzeit brachte eine Änderung. Es kam zu einer Zwiespältigkeit zwischen dem Glauben und Vernunft, zwischen der Theologie und der Philosophie.