

# Jerzy Szymik

---

## Struktura aktu poznania teologicznego w ujęciu J. Ratzingera

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43/2, 263-274

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. JERZY SZYMIK  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Teologiczny

## STRUKTURA AKTU POZNANIA TEOLOGICZNEGO W UJĘCIU J. RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

### 1.

Mieć do czynienia z Bogiem możliwe jest w doczesnym porządku życia i poznania jedynie w przestrzeni wiary. Tylko wiara pozwala przełamać ślepotę na Boga, który jest wszak głównym bohaterem teologii (w sensie najgłębszym jedynym bohaterem teo-logii) jako jej podmiot i przedmiot. „Rabbuni, żebym przejrzał... Idź, Twoja wiara cię uzdrowiła... przejrzał i szedł za Nim drogą” (Mk 10,46-52). Ta scena spod bram Jerycha jest z wszech miar emblematiczna dla procesu teologicznego poznania. Żebrak Bartymeusz jest ewangelicznym obrazem teologii, która dzięki łasce wiary jest w stanie „przejrzeć” („przełamać ślepotę na Boga”) i iść „za Nim drogą”, „wielbiąc Boga” (Łk 18,43)<sup>1</sup>.

Ale też właśnie *fides quaerens intellectum* – jest ona „filozoficzna” nie mocą dodatkowych (niekoniecznych jakoby) specyfikacji, ale ze swego naturalnego, źródłowego ukierunkowania. Wiara szuka zrozumienia i pozwala rozumieć (nie widzieć, ale rozumieć – oto ważne rozróżnienie i o nim więcej za chwilę), dlatego też jest ona miejscem spotkania „Boga” z „rozumem”, miejscem narodzin teologii jako takiej (jako nauki o Bogu). Każdy poszczególny akt poznania teologicznego – zjawisko specyficznie chrześcijańskie – wyrasta i wynika ze swoistej struktury

---

<sup>1</sup> Nie nam wyrokować o łasce bądź jej braku - to oczywiste. Niemniej trzeba pamiętać, że sam Pan wskazał w Kazaniu na Górze głęboką zależność pomiędzy prośbą a darem w relacjach z Ojcem Niebieskim: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam” (Mt 7,7). „Kto prosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje, a kołaczącemu otworzą” - dopowiada w wersie 8. Kiedy więc pani profesor Magdalena Środa wyznaje twardo: „Wiara to kwestia łaski. A ta nie została mi udzielona. Czytałam bardzo wielu teologów - i nic” (I.T. Miecik, *Życie pod presją*, Newsweek z dn. 10.05.2009, s. 19), to nie dotyka istoty sprawy - postawy człowieka w tej kwestii. Dotyka jej natomiast Bartymeusz, niewidomy żebrak, kiedy woła „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną” (Mk 10,47; Łk 18,38-39), woła tak głośno, często i natarczywie, że „wielu nastawało na niego, żeby umilkł” (Mk 10,48). Prosi, szuka, kołacze. I otrzymuje: widzi, idzie za Nim, wielbi Boga. Wiara jest łaską nieoczywistą i niepodległą człowiekowi; i nie do ludzi należy jej „dystrybucja”, bo sakramenty Kościoła to coś znacznie innego i głębszego niż „ludzka dystrybucja” łaski. Ale, jak postać żebraka spod Jerycha, wiara jest łaską do wyżebrania.

chrześcijańskiego aktu wiary<sup>2</sup>. Nie są one – wiara i teologia – tym samym, rzecz jasna, i każda z nich ma swój własny głos i, by tak rzec, własną częstotliwość, na której jest on odbieralny i słyszalny, ale – to istota tych zdań – „głos teologii jest uzależniony od głosu wiary i odnosi się do niego”<sup>3</sup>. Teologia jest wykładnią wiary, a nie odwrotnie. Teologia – żeby być sobą i trwać w swej tożsamości – musi interpretować substancję wiary, a nie ją przekształcać.

Jak rodzi się taka właśnie – w ten sposób powiązana organicznie z wiarą – teologia? Jak wygląda proces jej powstawania? Jakie są poszczególne fazy aktu teologicznego poznania?

## 2.

Początkiem teologii jest filozofia. W tym znaczeniu, w jakim człowiek, zanurzony całkowicie, „bez reszty” w swoim życiu, z tego właśnie wnętrza swojej egzystencji pyta rozum o sens życia i w ten sposób stawia filozoficzny fundament pod teologię. Pytać o życie „z wnętrza swojej egzystencji”, to pytać o śmierć – pytanie o śmierć jest „właściwym” i najważniejszym pytaniem życiowym człowieka<sup>4</sup>. Bo też teolog, kimkolwiek jest – a mamy tu na myśli teologię w szerokim znaczeniu: od profesjonalnie uprawianej, akademickiej dyscypliny naukowej po religijną refleksję najprostszego wierzącego – jest zawsze człowiekiem. Więc teologowi pierwszorzędnie nie chodzi o „uczone teorie”. Pyta, myśli, wierzy, „«bo śmierć siedzi mu na karku». Nie szuka hipotez, ale sposobu sprostania życiu poprzez przewyciężenie umierania”<sup>5</sup>.

To właśnie łączy filozofię i teologię, to właśnie pole widzenia, w którym życie znaczyło śmierć, pomaga zobaczyć i pojąć, że egzystencjalnie zakorzenione pytania filozoficzne (nie istnieją zresztą w dobrej filozofii pytania niezakorzenione egzystencjalnie) są początkiem teologicznego aktu poznania. Tego – przypomina Ratzinger – zawsze spodziewano się po filozofie/teologu – „odpowiedzi na pytanie: na czym właściwie polega bycie człowiekiem? Jak je przeżywać, by się powiodło?”<sup>6</sup> A nabiera ono jedynej w swoim rodzaju ostrości w kontekście śmierci (na własnym karku...). Na tym polega też nieprzemijająca wartość filozofii/teologii, ich przewaga nad tymi „sposobami” przeżywania życia, które usiłują zbudować jakiś mniej lub bardziej spójny egzystencjalnie system bez stawiania pytania o przemijanie i śmierć (hedonizm, materializm, konsumpcjonizm etc.). Jest to bowiem pytanie najbardziej pierwotne, jest ono najradykałniejszą postacią pytania „(...) o to, skąd pochodzi i dokąd zdąża człowiek? Jest pytaniem o początek i cel. Śmierć jest pytaniem, którego ostatecznie nie sposób zagłuszyć, tkwiącym

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Kościół - ekumenizm - polityka*, Poznań-Warszawa 1990 [dalej: KEP], s. 201; tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005 [dalej: KPWW], s. 17.

<sup>3</sup> Tenże, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001 [dalej: PwT], s. 108.

<sup>4</sup> Tamże, s. 23.

<sup>5</sup> Tamże, s. 12. J. Ratzinger cytuje tu zdanie z książki F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Mainz 1948, s. 6.

<sup>6</sup> PwT, s. 14. Por. KPWW, s. 26.

w człowieku jak metafizyczna zadra”<sup>7</sup>. Oto fundator wszelkiej teologii, samo jej egzystencjalne źródło.

Augustyn mówi tutaj: najgłębszym rdzeniem tej ludzkiej sprawy życia i śmierci jest pragnienie szczęścia. „Koniec końcem wszelkie działania i poniechania człowieka dadzą się sprowadzić do szczęśliwości” – mówił za autorem *Wyznań* Joseph Ratzinger we Wrocławiu w październiku 2000 roku<sup>8</sup>. Jak żyć, by być szczęśliwym? I jak to (zrobić, by śmierć temu nie przeszkodziła? Oto inna wersja w gruncie rzeczy tego samego „fundatora wszelkiej teologii”.

W każdym razie wielkie egzystencjalne pytania są konieczne dla aktu/procesu autentycznej teologii, dla jej tożsamości. To – w *theologia benedicta* – jest najwyraźniejszy trop wpływu Guardiniego. Rzemiosło egzegetyczno-historyczne nie wystarcza do zaistnienia prawdziwej teologii. Wtedy – mówi to już Benedykt XVI, w dwa lata po konklawe – byłaby ona jedynie „czymś podobnym do egiptologii czy asyriologii lub jakiegokolwiek inne specjalizacji”<sup>9</sup>. Natomiast pytania, które ją fundują umieszczają ją w sferze nauki i zarazem poza jej (nauki) ścisłą przestrzenią:

„(...) teologia, mimo że należy do obszaru nauki, jest potrzebna i czyni odniesienia także tego, co nie należy do tego obszaru. (...) Ludzkość potrzebuje pytań. Tam, gdzie nie stawia się już pytań, także tych, które dotyczą istoty rzeczy i przekraczają granice każdej dziedziny naukowej, tam nie uzyskujemy odpowiedzi”<sup>10</sup>.

Pytania te, „dotykające istoty rzeczy”, czyli pytania o życie w kontekście śmierci (cierpienia, przemijania, utraty), o miłość (szczęście) w prawdziwej (uczciwej wobec pytającego i siebie, czyli świadomej własnych granic) filozofii prowadzą nieuchronnie do zasadniczego pytania: do pytania o Boga<sup>11</sup>. Od tego, czy jest i jaki jest zależy wartość *ratio spei* zawarta w odpowiedziach na wielkie pytania życia i śmierci.

### 3.

I w tym „miejscu” zaczyna się nadprzyrodzona droga teologicznej przygody, jej – przewyższający naturalnie filozoficzny etap – próg Łaski. Bóg misteryjnie (Łaska działa jako Łaska, nigdy inaczej) „porusza serce”, odpowiadając na pytania o śmierć, o miłość, o szczęście – ostatecznie o siebie samego. W przejmujący i wybitnie augustyński sposób pisze Ratzinger:

„Kiedy Boski Logos, wcielone Słowo porusza serce, dotyka wtedy tego najgłębszego punktu egzystencji człowieka [pragnienia nieutralnego szczęścia, nieśmiertelnej miłości – przyp. J. Sz.]. Wtedy człowiek nie tylko odczuwa, wtedy w swym wnętrzu widzi: To jest właśnie to; to ON, na to czekałem. Jest to pewnego

<sup>7</sup> PwT, s. 23-24.

<sup>8</sup> KPWW, s. 20.

<sup>9</sup> Benedykt XVI, *Myśli o Słowie Bożym. Rozmawiając z Bogiem*, tłum. M. Wilk, Kraków 2008 [dalej: MoSB], s. 95.

<sup>10</sup> Benedykt XVI, Przemówienie, 21.03.2007 - tenże, *Myśli o Słowie Bożym. Rozmawiając z Bogiem*, s. 95.

<sup>11</sup> Por. PwT, s. 13, 29-30.

rodzaju rozpoznanie. Bo ku Bogu, ku Logosowi, zostaliśmy stworzeni i nasze serce jest niespokojne, jak długo nie znajdzie tego, o którym poeta Paul Gerhardt (†1676) mówi w cudownej kolędzie *Przy Twoim jestem źłóbku*: «Pierwej nim uczyniły mnie Twoje ręce, myślałeś o tym, jak staniesz się moim»<sup>12</sup>.

Idea ta (boski Logos porusza człowiecze serce, skłaniając je ku Sobie) jest źródłowo augustyńska, ale najprecyzyjniej i najdobitniej została sformułowana w *De veritate* św. Tomasza z Akwinu (w ważnym, wewnątrztekstowym nawiązaniu do św. Augustyna)<sup>13</sup>. Rzecz dotyczy istoty chrześcijańskiego aktu wiary, a ona właśnie ma decydujący wpływ na istotę aktu teologicznego poznania. Paralela ta dla Ratzingera jest fundamentalna i oczywista: „istotę teologii można zrozumieć jedynie wtedy, gdy się uwzględni naturę wiary”<sup>14</sup>. Tę ostatnią określa Tomasz jako „myślenie z przyzwoleniem”. Wiara jest decyzją, pewnością, przekonaniem, że „tak jest, tak się rzeczy mają”, jest ona *hypostasis* – „poręką (mocnym trzymaniem się, pewną ufnością) tych dóbr, których się spodziewamy” (Hbr 11,1).

Kluczowe jest w tym momencie pojęcie przyzwolenia. Już etymologia pomaga zrozumieć, że „przy-zwolenie” jest aktem woli – w języku biblijnym synonimem „woli” byłoby „serce”, w duchowości – „głębka duszy”. Dokonuje się ono w akcie wiary nie tak, jak w akcie i porządku „czystej wiedzy” (decydująca jest tu oczywistość rzeczy, argumentatywność postrzegana jako bezwarunkowo słuszna etc.), ale dlatego, że wola – serce – dusza zostały „poruszone” przez Boga (słowo Boże). Dzięki temu poruszeniu serce (wola, głębka duszy) wie, że prawdziwe jest także to, czego rozum nie widzi i nie wie (jeszcze – jak pokaże następny krok naszej refleksji i co będzie właśnie zadaniem teologii). *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point* (serce ma swoje racje, których rozum nie zna), słynne zdanie z *Mysli* Pascala, jest trafnym komentarzem do tej kwestii<sup>15</sup>. Serce ma swój „własny rozum”, który się wznosi ponad „zwykły rozum”. Gra słów w języku francuskim umożliwia wyrażenie tego, że serce ma swój „własny rozum” (*ses raisons* = „racje” i l.mn. od „rozum”). I jest tak, że poznanie bez wewnętrznej bliskości z poznawanym, bez *sym-pathia*, współodczuwania (nawet za cenę cierpienia) z przedmiotem poznania, bez pewnego rodzaju miłości, bez „serdeczności” (właśnie) – nie jest możliwe. To w sercu bowiem tkwią owe *les raisons du coeur*, własne racje, niezwykły rozum. Ratzinger: „w tym sensie «wola» wyprzedza poznanie, jest jego warunkiem i to tym bardziej, im wznioślejsza i powszechniejsza jest poznawana rzeczywistość”<sup>16</sup>. Bóg, którego „poznaje” wiara (a na jej kanwie teologia), jest „poznawaną rzeczywistością” poza zwykłą skalą „wzniosłości i powszechności”. Poznanie, miłość, poruszenie serca są w tej kwestii – poznania Boga w przestrzeni (środowisku życiowym) wiary – nierozdzielne. Raz jeszcze z pomocą przychodzi tu głęboka intuicja Błażeja Pascala, mistrzowsko wyrażona. „Bóg nakłania

<sup>12</sup> KPWW, s. 20.

<sup>13</sup> Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14 a. 1, *Opera omnia*, Stuttgart 1980 (cyt. za: KPWW, s. 19).

<sup>14</sup> KPWW, s. 17.

<sup>15</sup> B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), red. J. Chevalier, Warszawa 1977, s. 196. Por. KPWW, s. 18.

<sup>16</sup> KPWW, s. 19.

(zapisane po łacinie *Deus inclinatus*) serce tych, których kocha” – powiedział. Ktoś, komu Pascal dyktował, napisał: „tych, którzy go kochają” (po francusku brzmi to jednakowo: *ceus qu'il aime, ceux qui l'aiment*). Pascal poprawił własnoręcznie na: „tych, których kocha” i zostawił obok siebie obie wersje – jako grę słów o głębszej, pełniej opisującej problem, wymowie. Chodzi więc o miłość wzajemną – ona jest organicznie i nierozdzielnie związana z prawdziwą wiarą i poznaniem prawdy w wierze (przez wiarę), w niej i poprzez nią działa Łaska, *Deus inclinatus* i porusza serce<sup>17</sup>.

Zatem – podsumujemy powyższe – poruszone przez Boga serce (wola) oświeca rozum i skłania go do wyrażenia zgody (akceptacji) na „zobaczone sercem”<sup>18</sup>. Ale proces myślenia bynajmniej się nie zakończył, wręcz przeciwnie: jego największa intensywność dopiero się rozpoczęła. A to z tej przyczyny, że „myślenie wyraziło przyzwolenie nie na właściwy sobie sposób, lecz przez poruszenie woli, dlatego nie znalazło spokoju”<sup>19</sup>. Może się pojawić i nieraz się pojawia – w związku z „niezaspokojeniem myślenia” we właściwy rozumowi sposób – *motus de contrario*, ruch wsteczny, dramat wiary w historii indywidualnej i powszechnej, wiary, która jest w stanie pielgrzymim, w drodze, z całą ambiwalencją wędrowania, dystansem, który dzieli od mety i w którym wiele może się zdarzyć... *Motus de contrario* może oddalić od wiary, ale niepokój jest przede wszystkim wyzwaniem do głębszego poznania: do wędrowania ludzkiego myślenia ku Bogu, w jego stronę, poza granice śmierci – a tego dotyczyło otwarcie problemu, wyjściowe pytanie rozumu (filozofii)<sup>20</sup>.

Święty Tomasz wyraża to napięcie między zgodą a szukaniem formułą: *in fide est assensus et cogitatio ex aequo* – w wierze przyzwolenie i proces myślenia są w stanie równowagi<sup>21</sup>. To „zbalansowanie” jest chwilowe, czeka na rozstrzygnięcie. „Teologicznie” jest to moment kluczowy dla opisywanego procesu

„Raz jeszcze, ogarniając wzrokiem całość, moglibyśmy powiedzieć: wiara jest antycypacją, którą umożliwia wola i poruszenie serca przez Boga. Antycypuje to, czego jeszcze nie widzimy i czego jeszcze nie możemy mieć. To uprzedzające posiadanie porusza nas. Musimy pójść za tym dynamizmem”<sup>22</sup>.

I to właśnie pójście rozumu za poruszeniem serca przez Boga nazywamy teologią. Jest ona głębią myślenia, które próbuje doścignąć przyzwolenie, które się dokonało w głębi duszy. Jest myślą ścigającą serce.

W taki właśnie sposób wiara chrześcijańska zrodziła teologię i – więcej – z tego samego powodu ciągle ją rodzić musi<sup>23</sup>. Akt wiary rodzi akt poznania teologicznego, który wiarę umacnia w sposób rozumny, czyli właściwy (przyrodzony)

<sup>17</sup> Pascal, *Myśli*, s. 349, 397.

<sup>18</sup> KPWW, s. 20. Św. Bonawentura twierdzi, że światło Boga może nie tylko oświecać umysł (*intellectum illuminare*), ale i stabilizować uczucia (*affectum stabilire*). S. Bonaventurae, *Opera omnia*, t. 3, Quaracchi 1887, s. 484 (cyt. za: J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 16).

<sup>19</sup> KPWW, s. 20.

<sup>20</sup> Tamże, s. 20-21, 23.

<sup>21</sup> Tamże, s. 18-21.

<sup>22</sup> Tamże, s. 21.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 17.

człowiekowi. Prawdziwie ludzkie poznanie to poznanie przez zrozumienie. Tym jest „prawdziwa gnoza” (jak uczył Klemens z Aleksandrii) teologiczna: konstrukcją stworzoną przez rozum pod wpływem bodźca pochodzącego z nadprzyrodzonego źródła i prowadzącą do poznania Prawdy, czyli Chrystusa. A poznanie tej Prawdy przekracza granice czystej myśli, ale jest też już miłością, która otwiera oczy, przemienia człowieka i tworzy zbawczą komunie z Prawdą, która jest Drogą do Życia<sup>24</sup>. Oto myśl doścignęła serce i wspiera je w jego „poruszeniu” – oto cel i wielkość teologii<sup>25</sup>.

Na skrzydłach owego „tak” wiedzy (przyzwolenia serca) jest więc niesione myślenie teologiczne – w ten sposób się pogłębia, rozwija, doskonali; i toczy swoje własne nurty i boje – już nie zawsze związane bezpośrednio z wiarą, ale wynikające (także i konieczne) z naukowej struktury teologii – *scientia fidei*. Właśnie to określenie, sięgające św. Leona Wielkiego, trafnie wyraża teologii własną autonomiczną drogę, a zarazem jej organiczną i strukturalną więź z wiarą. *Theologein*: mieć do czynienia z Bogiem, a stawiać pytania filozoficzne.

#### 4.

Ale warto jeszcze pozostać przy analizie związku teologii z wiarą, pod nieco innym kątem, a mianowicie w aspekcie kwestionowania wartości poznania uzyskanego w akcie teologicznym, co sięga korzeniami zarzutów stawianych wierze w epoce nowożytnej. Rzecz dotyczy postoświeceniowego przekonania, że powątpiewanie jest warunkiem zdrowia wiary i z tej racji musi być w niej zawsze obecne. Jedną (choć nie jedyną) z głównych przyczyn takiego myślenia jest ugruntowany w XIX wieku pozytywizm poznawczy i jego dalekie skutki, które zawędrowały pod XX- i XXI-wieczne strzechy. Mówi on, że jedynym sposobem dochodzenia człowieka do pewności są metody nowożytnych nauk przyrodniczych. Wszystko inne jest hipotetycznym „być może”. Najnowszą formą tej radykalizującej się stale postawy są tezy socjologii na temat ludzkiej miłości, którą warunkuje się i „całkowicie” tłumaczy skrajnym ewolucjonizmem, oślepiłym etycznie dążeniem do reprodukcji gatunku, czyli szukaniem najlepszego dawcy nasienia, najzdrowszej samicy (przepraszam, ale proszę zajrzeć do popularyzacji socjologii w lewicowo-liberalnej prasie europejskiej ostatniej dekady), działaniem feromonów etc. – daleko poza granicę przesmutnej autogroteski. W dodatkach kulturalnych i działach „religijnych” tej samej kształtującej opinię publiczną i światopogląd wykształconego Europejczyka prasy (i szerzej, mediów w ogóle) wiara jest traktowana poważnie jedynie wówczas, kiedy jest „być może”, kiedy jest połączona trwałymi więzami z „wątpieniem krytycznym”, kiedy jest „niepewna owej treści”

<sup>24</sup> Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 37.

<sup>25</sup> KPWW, s. 23. Na uwagę zasługuje też następująco wyrażony praktyczny wymiar tak sformułowanego celu teologii: „Takie właśnie jest wspaniałe posłannictwo każdego wydziału teologii”. Tamże.

(bo nie prawdy przecież, której nieistnienie jest jednym ze sposobów defaszyzacji epistemologii i porządku społeczno-politycznego). Wiara jest wątpliwością – i w zasadzie niczym więcej – to jej podstawowa cnota: wątplenie w samą siebie; na tym też polega jej skromny, „szlachetny profil”, który – o ironio – otwiera szeroko bramę agnostycyzmu, a ten – dalej: porządku życia i świata *veluti si Deus non daretur...*

Błąd tego typu redukcji epistemologicznych i ontologicznych sięga głęboko – materializmu, redukcji antropologicznej, wycięcia duchowego wymiaru z koncepcji człowieka i całej rzeczywistości. Nie chodzi o to, jakoby socjobiologia w niejednym swoim odkryciu nie miała racji, a wątplenie nie było integralną częścią „wyposażenia poznania metafizycznego” człowieka. Opisanie tezy stają się błędem – o daleko siężnych, głęboko destrukcyjnych skutkach – w swej skrajności, jednostronności, wyłączonej, w próbie całkowitego zawłaszczenia sceny epistemologicznej.

Ponieważ – to słowa Ratzingera z Wrocławia, z okazji doktoratu h.c. –

„(...) jak człowiek bywa pewny miłości drugiego, mimo iż nie może jej zweryfikować metodami nauk przyrodniczych, tak samo w relacjach między Bogiem i człowiekiem istnieje pewność, która jest zupełnie innej natury niż pewności myślenia obiektywizującego. Wiarę przeżywamy nie jako hipotezę, lecz jako pewność stanowiącą fundament naszego życia”<sup>26</sup>.

Wątplenie jest czymś ludzkim, rzecz jasna, dotykającym każdej i każdego („wierzę, zaradz memu niedowiarstwu – prosi Jezusa ojciec opętanego chłopca, Mk 9,24; i jest ta ambiwalencja sytuacją duchowo-egzystencjalną nas wszystkich). Ale nie należy ono do istoty wiary – ta nie jest powątpiewaniem; jest pewnością, „że Bóg się nam objawił i otworzył przed nami horyzont prawdy”<sup>27</sup>. Wielkie nazwiska Heideggera i Jaspersa niczego tutaj nie zmieniają.

„Mówią oni: «Wiara wyklucza filozofię, autentyczne badania i szukanie ostatecznej prawdy. Uważa ona bowiem, że wie już wszystko. Z charakterystyczną dla niej pewnością nie pozostawia miejsca na stawianie pytań». Kto wierzy, ten już nie liczy jako filozof – powiada Jaspers – bo wszelkie pytania stają się wtedy pozorne i musimy zawsze dochodzić do udzielonej już odpowiedzi”<sup>28</sup>.

Teologia – jako związana z wiarą istotnie, organicznie, źródłowo – staje więc wobec podwójnej aporii. Pierwsza: jeśli wiara nie jest czymś więcej niż wątpleniem, wtedy nie daje wystarczająco mocnego fundamentu pod myślenie naukowe – teologia nie może być nauką – nie ma podstaw. Druga: jeśli wiara dostarcza jedynie i stale gotowych odpowiedzi, to wyklucza autentyczne postępowanie naukowe (szczerze szukanie) – teologia nie może być nauką – rozmywa się metoda. W obu wypadkach akt poznania teologicznego wydaje się być pozorny. Ale też widać, że oba zarzuty są w gruncie rzeczy tym samym: zakładają oczywistość redukcji form naukowej pewności do jednej, jedynej słusznej...<sup>29</sup> Skąd ta oczywistość? Skąd ta

<sup>26</sup> Tamże, s. 15.

<sup>27</sup> Tamże, s. 16.

<sup>28</sup> Tamże, s. 16.

<sup>29</sup> Tamże. Por. PwT, s. 16-17.



pewność, że rozum naukowy musi być całkowicie naturalny wobec chrześcijańskiej wiary, żeby móc pytać, szukać i znajdować; odkrywać i filozofować? Ratzinger:

„(...) czy rzeczywiście chrześcijańskie odpowiedzi są tego rodzaju, że zamykają drogę myśleniu? Czy odpowiedzi dotyczące rzeczy ostatecznych nie są ze swej natury otwarte ku temu, co Niewypowiedziane, a także Niewypowiadalne? Czy nie mogłoby być tak, że właśnie dopiero takie odpowiedzi dają pytaniom ich prawdziwą głębię i dramatyzm? Czy nie mogłoby być tak, że radykalizują one zarówno myślenie, jak i pytanie, wskazując drogę zamiast blokować? <sup>30</sup>” [podkr. J. Sz].

Czy nie jest tak, „iż znajomość wielkiej odpowiedzi, jak ją przekazuje wiara, stanowi raczej bodziec niż przeszkodę dla prawdziwego stawiania pytań?” <sup>31</sup>

Czy nie jest w końcu tak – radykalizujemy jeszcze to myślenie – że wiara naprawdę słyszy odpowiedź, bo prawdziwie podtrzymuje pytanie? <sup>32</sup> Które to pytanie stanowi – wraz z odpowiedzią – integralny składnik jej (wiary) bytu. Czyż nie jest tak, że wiara nigdy nie byłaby i nie jest odpowiedzią bez absolutnej powagi pytania?

I czyż nie na tym polega to, co najwartościowsze i najbardziej fascynujące w teologii – myśli poszukującej wielkich pytań „ze śmiercią na karku”, myśli poszukującej wielkich odpowiedzi danych z wysoka, ukrytych, ale i osiągniętych dla rozumu w poruszonym przez Boga sercu?

## 5.

W jaki sposób w teologii jest możliwa autentyczna, nie pozorna praca, ściśle naukowa (rozumnie szukająca argumentów) przy jednoczesnej pewności (od-Boskiej) odpowiedzi? Jak jest możliwe prawdziwe napięcie między prawdą pytania i prawdą danej (podarowanej) odpowiedzi? Żeby to przybliżyć należy wziąć pod uwagę fenomen tego, co stanowi absolutne centrum chrześcijańskiej teologii i zarazem nieredukowalne źródło jej tożsamości. Chrystologia jest streszczeniem (*verbum abbreviatum theologiae* – nazywał ją Akwinata) teologii, a sercem chrystologii jest Wydarzenie Jezusa Chrystusa, Jego Osoba i dzieło. On, Jednorodzony syn Boga, jest – znalazł temu genialny wyraz Angelus Silesius – „Logos, Wort und Antwort zugleich” (Logosem – słowem i odpowiedzią jednocześnie) i jako taki Sobą jak kluczem „erschliesse uns des Gottesreich” (otwiera nam królestwo Boże). Chrystus jest osobowym zjednoczeniem (*unio hipostatica*) integralnego Bóstwa z integralnym człowieczeństwem i – jako taki – jest On zarazem pełną napięcia otwartością człowieczego pytania, jak i ukojeniem Boskiej odpowiedzi. I właśnie w prawdzie ich (pytania i odpowiedzi) spotkania – królestwem Boga <sup>33</sup>.

<sup>30</sup> PwT, s. 17.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 24.

<sup>33</sup> Por. J. Szymik, *W świątlach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice - Zabki 2004, s. 166-167. Por. PwT, s. 28.

Skupmy się na centralnym wydarzeniu Paschy. Czyż przy pewności zmartwychwstania jako ostatecznego zwycięstwa Boga w życiu Jezusa z Nazaretu i w całej historii (powtórzmy: mówimy o wierze nie jako hipotezie – może być, może nie być – ale jako o pewności stanowiącej fundament życia i powierzenia się Bogu), czy przy tak rozumianej wielkanocnej pewności śmierć Jezusa była pozorem? Czy Jego męka i umieranie były na niby? Otóż nie – powiada dogmat chrześcijański – prawdą była absolutna ciemność Jego śmierci, jako osunięcia w nicość, prawdziwie ludzka ciemność niełagodzona niczym poza wiarą (to nie było „zagrane”, to nie był sztuczny spektakl nieba dla ziemi; to była prawdziwa w swej nieubłaganej jedyności śmierć człowieka – również w śmierci chrześcijański dogmat mówi o pełni, czyli prawdziwości człowieczeństwa Jezusa)<sup>34</sup>. I prawdą była absolutna pewność realizacji obietnicy Boga – wskrzeszenia Syna (Odpowiedź). Jego prawdziwa śmierć jako pytanie – Jego prawdziwe Nowe Życie jako odpowiedź. Oto model, na którym zbudowana jest chrześcijańska teologia.

Odpowiedź wiary nie unieważnia pytania, jakie stawia nadzieja. Wręcz przeciwnie: rodzi teologiczny – *par excellence* – ruch, ponieważ zaprawdę *scientia fidei, theologia* jest nauką wiary. Rozum potrzebuje wiedzy (wtedy „znajduje spokój”). I dlatego teologia, którą rozum wraz z wiarą współtworzy jest zawsze też apologetyką. Wiara chrześcijańska nie jest bowiem nigdy „czystym decyzyzmem”, ona chce i może się wytłumaczyć, chce być zrozumiała dla innych i dzielić się tym „tłumaczeniem zrozumienia” prawdy z innymi (stąd też jest misyjna)<sup>35</sup>. Nie jest też „czystym paradoksem” (choć zawiera elementy „paradoksu paradoksów”<sup>36</sup>) – ponieważ nie wolno jej zerwać z myśleniem i dziedzictwem filozofii, a też dlatego, że bez „porozumienia z rozumnością” bytu i egzystencji wiara i teologia nie byłyby w stanie objaśniać codzienności ani przenikać tego, co stawowi zwyczajną i podstawową „materię” życia<sup>37</sup>.

## 6.

Struktura aktu poznania teologicznego będąca swoistym odzwierciedleniem struktury wiary (a ta z kolei będąca odbiciem „zamysłu Bożego”, czyli metafizycznego i historiozbawczego „sposobu” w jaki objawia się i zbawia Bóg – z Jezusem Chrystusem jako kulminacją tego misterium) jest też modelem dla każdej teologicznej treści, dyskursu, wniosków (egzystencjalnych, pastoralnych etc.).

<sup>34</sup> Istnieje wiele niewiadomych w sprawie świadomości (psychologii) Jezusa Chrystusa, nigdy nie rozstrzygniętych orzeczeniami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Ale wiadomo na pewno, że nie wolno męki, umierania i śmierci Jezusa pojmować doketystycznie (zakładając „pozorność”, niepełność Jego człowieczeństwa). Jest jasne, że wiara przynosi pociechę odpowiedzi. Ale nigdy za cenę unieważnienia pytania czy przytłumienia jego ostrości. Prawdziwe pocieszenie może dać tylko wiara, nie filozofia, i właśnie ona (wiara) uczy, że sens musi być jedynie dany (otrzymany), a nie wydumany (wymyślony).

<sup>35</sup> PwT, s. 28.

<sup>36</sup> Szymik, *W światłach Wcielenia...*, s. 81-88.

<sup>37</sup> Por. PwT, s. 20-22. Stanowisko Karla Bartha było w kwestii „paradoksu wiary” tyleż słuszne, co skrajne.

We wszystkich tych sferach – od konstrukcji metateologicznych po najprostszą teologię najprostszego wierzącego – konieczna jest antycypacja wiary, dzięki której w kwestii najistotniejszych pytań myślenie nie porusza się „po omacku w próżni”<sup>38</sup>: „uprzedzająca wiedza wiary nie niszczy myślenia” – powtórzmy; wręcz przeciwnie: daje mu „prawdziwie wielkie wyzwania i wywołuje w nim owocny niepokój”<sup>39</sup>. Idąc tropem tego niepokoju myślenie chce zrozumieć, jak nadzieja propagowana przez wiarę jest możliwa. I tak powstaje *ratio spei* (uzasadnienie nadziei – por. 1 P 3,15), które jest uzasadnieniem teologii w ogóle<sup>40</sup>.

Najprościej: pytanie o to, co nas przewyższa, ale (mimo to) nas istotowo określa (kim jestem? po co jestem? skąd jestem? dokąd idę?) jest „z nas”. Ale odpowiedź musi być „spoza nas” („co nas przewyższa”) – jeśli ma zostać przekroczona granica „wiecznego stawiania pytań bez odpowiedzi”, granica „religioznawstwa”, przekroczona w stronę teologii. Więc odpowiedź musi być spoza nas, ale to my musimy próbować ją zrozumieć. *Voilà: le théologie*. Nachylenie ku temu, co nas uprzedza, podtrzymuje, czego nie wymyśliłmy sami, ku autorytetowi i pierwszeństwu Słowa Bożego, rozumna praca dla przychodzącej do nas prawdy – oto teologia<sup>41</sup>.

Akt poznania teologicznego opiera się więc na założeniu, że to w co się wierzy, czyli sama podstawa *scientiae fidei* jest rozumna, mało tego: jest samym Rozumem – Logosem, sensem wszystkiego, całej rzeczywistości. Pojąć tę podstawę i jej treść – ten wysiłek jest teologią. W wierze ujawnia się rozum i dlatego wiara domaga się rozumu (teologii); „rozum zakłada wiarę jako swoją przestrzeń życia”<sup>42</sup> – twierdzi Ratzinger, a we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* wyjaśnia:

„(...) rozumienie nie tylko nie sprzeciwia się wierze, ale przedstawia to, co najbardziej dla niej właściwe. Wiedza bowiem o funkcjonalności świata – o czym nas wspaniale informuje dzisiejsza myśl techniczno-przyrodnicza – nie daje jeszcze rozumienia świata i bytu. Rozumienie wyrasta tylko z wiary. Dlatego teologia jako rozumiejące, trzymające się logosu (= racjonalne, rozumnie pojmujące) mówienie o Bogu jest podstawowym zadaniem wiary chrześcijańskiej, na tym opiera się niezaprzeczone prawo pierwiastka greckiego w chrześcijaństwie”<sup>43</sup>.

Dlatego też *Donum veritatis*, instrukcja o powołaniu teologa w kościele, dokument Kongregacji Nauki Wiary, powstały w 1990 r., za czasów prefektury kardynała Ratzingera, określa teologię jako naukę zrodzoną z wezwania prawdy i wewnętrznego dynamizmu miłości a dążącą do zrozumienia wiary i tym samym do uzasadnienia nadziei<sup>44</sup>. Są tu wyraźnie obecne najważniejsze elementy

<sup>38</sup> Por. KPWW, s. 22, 27.

<sup>39</sup> Tamże, s. 22.

<sup>40</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 55-66.

<sup>41</sup> Por. KPWW, s. 26-27, 32, 22.

<sup>42</sup> KEP, s. 201-202.

<sup>43</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 76.

<sup>44</sup> *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 353, 355.

przedstawionej w tym paragrafie analizy aktu poznania teologicznego: Bóg poszerza ludzkie serce (miłość), rozum ściga serce (chcąc zrozumieć wiarę), czego owocem jest uzasadnienie nadziei.

## 7.

Benedykt XVI jest zbyt wielkim umysłem i nazbyt doświadczoneym praktykiem naukowych zmaganiań, by zadowolić się w swych pismach wyłącznością tez czysto teoretycznych na temat teologii i jej aktu poznania. Jeśli jest prawdą, jak wywodzi, że teologia ma do czynienia z Bogiem i jest źródłowo filozoficzna, to jej rozumność, która zależy od poruszonego Łaską serca, domaga się spełnienia pewnych warunków, większych niż erudycja i wymogi poprawnej naukowo metodologii. W jego pismach sporo jest uwag i rad w tej kwestii, która sytuuje się na styku tego, co Grecy nazywali *theoria*, i duchowej *techné*. I jest decydująca dla wyników poznania teologicznego aktu. Jedną z takich gloss przepisuję na koniec tych rozważań. Ku pożytkowi własnemu i teologii naszego czasu:

„(...) potrzeba wyjścia z ognia krzyżowego badań, potrzeba zatrzymania się, które wychodzi poza tę sferę, gdzie zbyt szybko chwytny, a jeszcze szybciej porzucamy”<sup>45</sup>.

„«Zatrzymajcie się i zobaczcie» (Ps 46,11); (...) wyzwolą się najbardziej ciche obszary duszy, które normalnie zagłuszone są przez wir (...)”<sup>46</sup>.

## STRUCTURE OF THE THEOLOGICAL COGNITION ACT ACCORDING TO J. RATZINGER/BENEDICT XVI

### S u m m a r y

The article raises a question of the process of origins underlying theological contents, that is, in other words, the individual stages of the theological cognition act. The basis of theology is philosophy, understood as a set of existential questions concerning happiness and immortality. God “touches” human hearts with His Grace, answering those questions, and this Grace is taken in faith. Whereas, theology is a “heart-seeking thought”, the heart

<sup>45</sup> J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań 1998, s. 14.

<sup>46</sup> Tamże. W rozmowie z Seewaldem tak opisuje Ratzinger kulisy swej teologicznej pracy: „(...) najpierw musi człowiek uzyskać informacje – pierwszym krokiem jest zapoznanie się z aktualnym stanem wiedzy. Potem trzeba się wewnętrznie narodzić z samym sobą, by zrozumieć logikę całości, dokonać jej obróbki, nauczyć się ją pojmować, odnieść ją do całości teologii i zawrzeć w modlitwie. Myślę, że informacja, duchowa obróbka, dialog i jeszcze raz duchowa obróbka byłby kolejnymi etapami pracy. (...)”

Na inspirację można tylko czekać – nic tu nie należy od nas samych. Ale powiedziałbym, że trzeba się im też przeciwstawić – inspiracja musi być weryfikowana w świetle logiki całości. Poza tym „pomył” nie pojawi się, jeśli człowiek jest rozgorączkowany, jeśli nie obchodzi się z myślą spokojnie, jeśli nie pozwala jej przez dłuższy czas dojrzewać”. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci* [rozm. P. Seewald], tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 78-80.

having been moved by Divine revelation and faith itself. While developing throughout the space of thinking, theology looks for rational arguments for God's answers given to existential questions. This is how theology gets to know reality and its epistemological acts are based on a source of the rationality of faith.

Słowa klucze: Benedykt XVI, poznanie teologiczne, wiara, nauka, szczęście, serce  
Keywords: Benedict XVI, theological cognition, faith, science, happiness, heart