

# Andrzej Perzyński

---

## Funkcja poznawcza i wychowawcza poznania teologicznego

---

Łódzkie Studia Teologiczne 1112, 79-92

---

2002/2003

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. ANDRZEJ PERZYŃSKI  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego*  
*Warszawa–Łódź*

## FUNKCJA POZNAWCZA I WYCHOWAWCZA POZNANIA TEOLOGICZNEGO

### WPROWADZENIE

Każdy rodzaj poznania – i wiedzy, która z niego wypływa – stara się znaleźć swoje uzasadnienie, rozgraniczając najściślej jak to tylko możliwe swój przedmiot i metodę<sup>1</sup>. Ta operacja natury epistemologicznej służy zabezpieczeniu granic każdej pojedynczej dyscypliny i zdefiniowania, w sposób jak najbardziej pewny jej specyfiki. W rezultacie, w środowisku akademickim, pozwala nam ona na uwierzytelnienie, za pomocą kryteriów powszechnie akceptowanych, specyficznych cech jedne-

---

<sup>1</sup> *Rozgraniczanie* owo dokonuje się, opierając się na całościowej koncepcji poznania świata, człowieka i Boga. Tak więc średniowieczny system rozgraniczania przedmiotu opierał się przeważnie na platońskiej lub arystotelesowskiej teorii „stopni bytu”. Wraz z pojawieniem się myśli transcendentnej jego granice ulegają znacznej modyfikacji pod wpływem fizyki i matematyki. Idealistyczna filozofia niemiecka ze swej strony nakreśliła na nowo strukturę poznania, odwołując się do koncepcji „ducha” i usiłując przenieść do niej historię, subiektywność i kulturę jako wytwory „duchowego podmiotu”. Tutaj rozgraniczanie określone jest przez poziomy „ducha”. Tym, który w ostatnim czasie szeroko używał kategorii *rozgraniczania*, idąc po linii będącej kontynuacją teorii arystotelesowskiej i transcendentnej, był Karl Popper. „Problem »rozgraniczenia« – pisze on – jest tym, co ja nazywam problemem znalezienia kryterium, za pomocą którego będziemy mogli rozróżnić zdania nauki empirycznej od zdań nie empirycznych. Moim rozwiązaniem jest zasada, że jakieś zdanie jest empiryczne, jeśli znajdują się w nim koniunkcje (skończone) pojedynczych zdań empirycznych... które są z nim sprzeczne” (K. Popper, *Conoscenza oggettiva*, Armando, Roma 1983, s. 55–56, przypis 19). W innym miejscu Popper pisze: „*Problemem rozgraniczania* nazywam poszukiwanie kryterium, które umożliwiłoby nam dokonanie rozróżnienia pomiędzy z jednej strony naukami empirycznymi, z drugiej zaś matematyką i logiką, a także systemami »metafizycznymi«” (tenże, *La logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, s. 14). Por. także: tenże, *Due note sull'induzione e la demarcazione*, w: *La logica...*, s. 344–351; tenże, *Lo status della scienza e della metafisica*, w: *Congetture e confutazioni*, t. I, Il Mulino, Bologna 1976, s. 317–344 oraz *La demarcazione tra scienza e metafisica*, w: tamże, t. II, s. 431–498. Nasza wzmianka na temat kategorii „rozgraniczania” ma charakter generalny, nie zaś specyficznie popperiański. Nie interesuje nas bowiem problem rozróżnienia zdań empirycznych od metafizycznych, a raczej problem specyfiki zdań teologicznych.

go typu nauczania w stosunku do innego, jak też wyodrębnienie jednego fakultetu od innych.

Wydaje się zatem, że wyznaczenie granicy należy do samej natury różnych rodzajów poznania i powinno być zgodne z czymś, co odnosi się pierwotnie do ludzkiej wiedzy. Z drugiej strony jednak żadne szczegółowe poznanie nie rozwija się, jeśli pominie się rzeczywiste współlistnienie i wymianę z innymi rodzajami poznania. Nie może być inaczej, gdyż pojedynczy podmiot uczestniczy jednocześnie w wielu obszarach wiedzy, chociaż nie w sposób specjalistyczny. Stąd działaniem skazanym na niepowodzenie byłoby dążenie do całkowitego oddzielenia fizyki i biologii od matematyki, psychologii oraz lingwistyki od filozofii, czy też filozofii od nauk matematycznych.

Także w wyniku tych prostych uwag, proces rozgraniczania jakiejś nauki opiera się na ogólnej przesłance o jej pierwotnej współprzynależności do pewnej jedności poznania, która pozwala jej na stopniową autonomię epistemologiczną i akademicką. Zarówno moment rozgraniczania, jak i jedności poznania mają istotne znaczenie dla płodnego rozwoju danej nauki.

Uwzględniając te wstępne epistemologiczne spostrzeżenia, jak należy interpretować historyczny fenomen nazywany „fragmentaryzacją wiedzy”, a szczególnie wiedzy teologicznej?

Trzymając się teologii, przeprowadzone analizy wskazują na istnienie co najmniej trzech poziomów problemu: przede wszystkim mówią one o fragmentaryzacji wiedzy teologicznej w zestawieniu z innymi dziedzinami wiedzy, a szczególnie w odniesieniu do innych nauk. Po drugie, odnoszą się one do wewnętrznej fragmentaryzacji samej teologii. Te dwa aspekty można przypisać do *przedmiotu* teologicznej wiedzy. Dołącza się do nich jeszcze trzeci aspekt, fragmentaryzacja powiązana z brakiem organicznego związku między przedmiotem teologii i podmiotem poznania. Dochodzimy w ten sposób do fragmentaryzacji *podmiotu* jako takiego.

Historia myśli zachodniej, przynajmniej poczynając od kryzysu nominalistycznego aż do dzisiaj, może stanowić dość wyczerpujący obraz elementów, które przyczyniły się do takiego stanu rzeczy. Nie brakuje opracowań nawiązujących do tej tematyki<sup>2</sup>. W tym miejscu chcemy się ograniczyć do niektórych uwag metodycznych niezbędnych do udzielenia odpowiedzi na praktyczne pytanie: czy w tych warunkach możliwe jest *przynoszące korzyść* nauczanie i studiowanie teologii<sup>3</sup>?

Pozostawiając na boku problem fragmentaryzacji przedmiotu nauki, chcemy przyjrzeć się temu problemowi w odniesieniu do podmiotu albo, jeśli ktoś woli, wychowawczemu wymiarowi właściwemu przekazywaniu wiedzy teologicznej<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, red. S. Muratore, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

<sup>3</sup> Por. T. Citrini, *Sull'insegnamento della teologia nei seminari*, w: *Teologia e formazione...*, s. 78–81.

<sup>4</sup> Na temat wymiaru wychowawczego i przyswajania wiedzy zob. S. Grygiel, *Unità del sapere teologico e globalità della persona*, „Il Nuovo Areopago” 4 (1988), s. 7–21; M. Lena, *Educazione*

## 1. POZNANIE TEOLOGICZNE W PERSPEKTYWIE SPOTKANIA

Wiedza teologiczna, mimo swojej specyfiki bycia *scientia fidei*, wspólnie z innymi naukami charakteryzuje się koniecznością odwoływania się do podstawowego doświadczenia spotkania między człowiekiem, wraz z jego zdolnością do używania rozumu i uczuciowością, a rzeczywistością. To wiedza, która bazuje na zdolności człowieka do ogarnięcia i przyjęcia rzeczywistości, i zdaje sobie sprawę z jej bogactwa i istniejących wewnątrz niej powiązań. Ponadto wymaga ona spojrzenia syntetycznego (niemieckie *Weltanschauung*), które łączyłoby każdą rzecz z jej ostatecznym i wyczerpującym sensem<sup>5</sup>. To syntetyczne spojrzenie, swego czasu jednolite i zrozumiałe, uruchamia wszystkie czynniki zaangażowane w proces ludzkiego poznania (doświadczenie, praktyka, historia, hermeneutyka, systematyczność, krytycyzm...). W szczególności natura poznania teologicznego, w odróżnieniu od tej właściwej innym naukom, które dotyczą poszczególnych ludzkich aspektów lub określonych funkcji intelektu człowieka czy jego ducha, odwołuje się do całości ludzkiej egzystencji. To zaś, jeśli się dobrze przyjrzymy, zależy od tego, że ostatecznym punktem, do którego zmierza tego typu poznanie, nie jest ani Pismo Święte, ani Tradycja, ani też Magisterium Kościoła, nie są nim treści zmysłu religijnego ani doświadczenie religijne czy mistyczne, ale raczej za pośrednictwem tego wszystkiego jest nim wspólnota, komunია Boskich Osób, sam Bóg żyjący. Gdyby wszystkie typy poznania mieszczące się w obszarze teologii zagubiły tę cechę skutecznej drogi do nawiązania relacji pomiędzy człowiekiem, który poszukuje i studiuje, a Bogiem w Trójcy Świętej Jedynym, stałyby się

---

*come ricerca dell'insperato*, „Il Nuovo Areopago” 2 (1992), s. 7 i n.; A. Scola, *E tutti saranno ammaestrati da Dio*, Grosseto 1993.

<sup>5</sup> Newman, który długo medytował nad znaczeniem i sposobami przekazywania wiedzy, stwierdził w związku z tym: „Nie ma prawdziwego rozszerzenia ducha gdzie indziej, jak tylko tam, gdzie istnieje możliwość ujmowania wielości przedmiotów z jednego punktu widzenia i postrzegania tej wielości jako całości; odnalezienia przez każdego właściwego dla niego miejsca w uniwersalnym systemie, dostrzeżenia wartości każdego człowieka i ustanowienia relacji odrębności w stosunku do innych ludzi [...] Umysł, który posiada to autentyczne oświecenie nie postrzega nigdy jakiegos fragmentu niezmiernego przedmiotu wiedzy bez zauważenia, że jest on tylko jego niewielką częścią i bez powiązania go z całością oraz nawiązania z nią relacji. Sprawia on, że każdy pewny element prowadzi do wszystkich innych. Stara się przekazywać wszędzie odbłask całości, do tego stopnia, że owa całość staje się w myśli czymś w rodzaju formy, która przenika i wkracza we wszystkie składające się na nią części i nadaje każdej z nich ściśle określone znaczenie” (J. H. Newman, *L'idea di università*, w: *La ricerca della verità*, (antologia pism pod red. G. Velocci), EMP, Padova 1983, s. 207, tł. pol., *Idea uniwersytetu*, Warszawa 1990. Znaczące może być również przywołanie tematu jedności poznania zawartego w pojęciu *Weltanschauung* Romano Guardiniego. W perspektywie, różnej od tej reprezentowanej przez angielskiego Kardynała, niemiecki myśliciel dokonuje refleksji nad wolną od utylitaryzmu kontemplacją konkretnej rzeczywistości w jej wszechogarniającej jedności: por. R. Guardini, *Natura di Weltanschauung cattolica*, w: *Scritti filozofici*, t. I, Fabbri, Milano 1964, s. 273–292.

fragmentami historii albo filozofii religii, przestając być teologią w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu<sup>6</sup>.

Jeśli teologia jest drogą prowadzącą do spotkania człowieka z Osobami Boskimi, to nosi ona w sobie rysy wskazujące na „dramatyzm” spotkania.

Zwróciliśmy już uwagę na jeden z nich, stwierdzając, że spotkanie między osobami, a *tym bardziej* spotkanie z Tajemnicą Trójjedynego Boga, domaga się pełnego zaangażowania uczestniczących w nim osób. To pociąga za sobą stałe napięcie utrzymywania nauki teologicznej włączonej w wydarzenie tego spotkania, które zawsze ją zawiera i nadaje jej rację bytu. Dzięki swojemu umiejscowieniu teologia spełnia niezastąpioną rolę: reprezentuje realny sposób nawiązywania relacji, trwania w obrębie rzeczywistej relacji, sprzeciwiający się wszelkiemu niebezpieczeństwu intelektualnej abstrakcji (separacji). W doświadczeniu spotkania i relacji człowieka z Bogiem *coś się wydarza*, a refleksja teologiczna uczestniczy w tym wydarzeniu, rozważając to, co się wydarzyło; nie uczestniczy w tym *a posteriori*, jakby z zewnątrz, ale odkrywa, że jest jego zasadniczą częścią. Doświadczenie ma już swój „logos”, który jako właściwy horyzont wprawia w ruch refleksję teologiczną<sup>7</sup>. Odnosi się to do każdego sektora i dziedziny *świętej doktryny*. Dana dyscyplina, która nie opierałaby się na takim realizmie, straciłaby swoje powiązanie z centrum, a zatem zatraciłaby swoją celowość.

Drugą charakterystyczną cechą tego szczególnego przypadku wzajemnego poznania osób, jakim jest spotkanie Boga z człowiekiem, jest samoobjawienie. Człowiek nie może poznać Boga, jeśli On mu się nie objawi. Może to uczynić tylko w wypadku, gdy Bóg mu się objawi. Ponadto, jeśli poznanie ma na celu spotkanie z Osobami Boskimi, to nie jest możliwe żadne oddziaływanie na absolutną wolność owego Kogoś Innego w objawianiu lub nieobjawianiu siebie człowiekowi. Wpływa to decydująco na samą formę teologicznego poznania w całej jej rozciągłości i głębi. Teolog, który chce pogłębić swoje poznanie Tajemnicy Boga Trójjedynego, powinien zabiegać o przyjaźń Tego, którego chciałby poznać, mając przy tym jasną świadomość, że to, co uda mu się poznać, będzie darem tego Kogoś Innego i że mimo wszystko Jego miłość *przewyższa wszelką wiedzę*<sup>8</sup>. Powraca tutaj z mocą natura wydarzenia właściwego istocie chrześcijaństwa. Wydarzenie Jezusa Chrystusa jest samoobjawieniem się Boga. Jezus Chrystus, dla teologa uprawiającego *scientia fidei*, jest drogą (*metodą*), prawdą (*treścią*) i życiem (*communio personarum – wspólnotą osób*).

<sup>6</sup> Jan Paweł II stwierdza lapidarnie: „Cały entuzjazm teologicznego poznania powinien ostatecznie prowadzić do Boga samego” (*Do wykładowców teologii*, Altötting – Niemcy, 18 października 1980). Jest to zasada podstawowa, ale brzemienne w skutki dla epistemologii teologicznej. Wypacząc lub umieszczając gdzie indziej cel poznania, zafałszowuje się i zniekształca całą jej konstrukcję, a co za tym idzie samą jej naturę.

<sup>7</sup> A. Scola, *Questioni di antropologia teologica*, Ares, Milano 1996, s. 113–127.

<sup>8</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Gloria*, t. 1, Jaca Book, Milano 1975, s. 142 i nn.

Trzecia szczególna cecha refleksji teologicznej wiąże się właśnie z samoobjawianiem się Pana, który objawia nam siebie w życiu Kościoła, w badaniu Pisma Świętego, w miłosiernej miłości, w modlitwie i na wszystkie sposoby wybrane przez Niego samego. To zaś skłania do współzależnego *objawienia* się człowieka samemu sobie, a zatem stwarza warunki do odnowionej otwartości i odnowionego spotkania. Ten dynamizm stoi u podstaw płodności refleksji teologicznej i wciąż nowego powracania do źródła Tajemnicy Boga, które możemy odnaleźć w wielkiej teologii i mistyce. Nie jest bowiem możliwe poznanie Boga bez poznania siebie samego, a zatem odnowione poznanie Boga nie może się dokonać bez odnowionego doświadczenia i poznania samego siebie. Można by powiedzieć, że chrześcijańskie poznanie teologiczne ma wciąż odnawianą formę teandryczną (bosko-ludzką).

Można wskazać na dwie konsekwencje tej współzależności. Przede wszystkim, mówienie (*Wort*) teologa chrześcijańskiego o Tajemnicy Boga, nie może być niczym innym, jak tylko odpowiedzią (*Ant-wort*) na słowo samego Boga. Jednakże odpowiedź angażuje całą jego osobę, stopniowo przemienianą przez jego uczestnictwo w dialogu z Bogiem. Dlatego najpiękniejsze stronicie prawdziwej teologii chrześcijańskiej mają charakter ontologicznego świadectwa tych, którzy je pisali. Teolog nie jest już podobny do starotestamentalnego Proroka, który musiał głosić Słowo, które jeszcze nie stało się Ciałem. Chrześcijanin, a więc również chrześcijański teolog, głosi Słowo, które jest Osobą. Słowo przyjęło postać Człowieka. Dlatego teolog jest w pewnym sensie zmuszony, poza wszelką intencjonalnością, dawać świadectwo ontologiczne: kiedy mówi on o Chrystusie, może to robić; tylko ukazując Chrystusa, który żyje w nim, w jego człowieczeństwie<sup>9</sup>. Inaczej jego mówienie i spekulowanie wystawiają się na niebezpieczeństwo podejmowania zagadnień, które siłą rzeczy są mu obce: nauka nie jest już powiązana z *wiedzą*, nie towarzyszy już prawdziwemu poznaniu.

Tutaj nie chodzi przede wszystkim o *fides quaerens intellectum* (wiarę poszukującą zrozumienia), ile raczej o *fides quaerens Jesum Christum* (wiarę szuka-

---

<sup>9</sup> Obecność Chrystusa w wierzącym ma charakter sakramentalny, który z jednej strony nigdy nie usuwa rozróżnienia pomiędzy Stwórcą a stworzeniem (*dissimilitudo*), z drugiej zaś nie pozwala na zredukowanie Chrystusa do sposobu, w jaki chrześcijanin Go doświadcza, a co za tym idzie, nie pozwala zredukować teologii do jakiejś autobiografii „duchowej”. Obiektywny ślad tej obecności nie ujmuje niczego podmiotowości, wręcz przeciwnie, buduje ją i umacnia. Sama tematyka teologii jako *scientia fidei* może się okazać jednostronna i w końcu może zboczyć z właściwej drogi, gdy zaniedba się potrzebę nawrócenia i dostosowania się do Chrystusa, który w swojej pozytywnej inności pozostaje zawsze poszukiwanym obliczem. Tematyka, wskazująca na konieczność przejścia „od teologii do teologa”, od obiektywności nauki do subiektywności doświadczenia i religijnej opinii, chociaż w sensie różnym od tego, który tutaj proponujemy, została otwarcie przedstawiona i usystematyzowana w: J. P. Jossua, *Une foi exposée*, Paris 1976 (razem z P. Jaquemont i B. Quelquieu) oraz w: Ch. Duquoc, *La confession ecclésiale de la foi et le „je” de la théologie*, „Le Supplément” 133 (1980), s. 294–308. Z nowszych publikacji trzeba wskazać na tom poświęcony tematowi „teologa” wydany przez Wydział Teologiczny Północnych Włoch (AA. VV., *Il teologo*, Glosa, Milano 1989), który podejmuje zarysowaną tutaj tematykę.

jącą Jezusa Chrystusa), a ponieważ pociąga to za sobą daleko idące konsekwencje, można również powiedzieć, że chodzi o *homo quaerens Jesum Christum* (człowieka szukającego Chrystusa), rozumiejąc przez człowieka osobę ochrzczoneą, która otrzymała dar obiektywności *fides Christi*.

W tych spostrzeżeniach zawarta jest pewna przesłanka, którą być może należałoby wydobyć na światło dzienne. Niektóre epistemologie teologiczne, a jest ich niemało, utożsamiają podmiot poznania teologicznego z intelektem, tracą przy tym z oczu całość bytu i istnienia człowieka wezwanego do poszukiwania i doświadczania spotkania<sup>10</sup>. Jednakże poznanie zachodzące między osobami, także na poziomie międzyludzkim, nie pokrywa się nigdy z pośrednictwem czysto intelektualnym. To właśnie owo szkodliwe utożsamianie tego, co ludzkie z tym, co intelektualne i tego, co intelektualne z tym, co duchowe przyczyniło się do rozdziału między teologią a duchowością. To wewnętrzny podział tego, co chrześcijańskie spowodował wewnętrzny podział teologii.

Kolejna konsekwencja ścisłego powiązania Tajemnicy Boga z tajemnicą człowieka jest jeszcze bardziej istotna, gdyż wiąże się z fundamentalną dynamiką wcielenia Słowa. Święty Ireneusz mówi o Chrystusie jako o Tym, który staje się człowiekiem i uczy się człowieczeństwa, poznaje język bycia człowiekiem, aby właśnie w tym języku, głosić Tajemnicę Ojca<sup>11</sup>. W Chrystusie człowiek, jego egzystencja, a nawet śmierć (*lingua tertia*) stają się językiem Boga. Teolog zatem powinien w Chrystusie nauczyć się języka człowieka, tego języka, którym jest sam człowiek, i którym jest On sam, aby móc w nim „wypowiadać” tajemnice Boga. Teologia przyjmuje więc formę chrystologiczną. Istotnie, Chrystus jest *Theo – logos* i działanie Boga w Chrystusie wyznacza ostateczny kształt każdej możliwej *theo – logii*. W Chrystusie nie można oddzielić Jego bycia „Słowem” od bycia „Osobą”, tak jak niemożliwe jest oddzielenie Jego człowieczeństwa od bóstwa. Przyjęcie „postaci sługi” jest pierwszym słowem, w którego obrębie wypowiada On wszystkie inne. To określa raz na zawsze *ethos* każdej prawdziwie chrześcijańskiej teologii.

Właśnie ze względu na przyjęcie człowieka jako języka Boga w Jezusie Chrystusie teolog chrześcijański nie może czynić „tak, jak Mojżesz, który zakrywał sobie twarz [...]. My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 13.18). Chrześcijański teolog powinien odsłonić twarz, nie tyle po to, by można było dostrzec niepowtarzalność „jego” oblicza, ile raczej, by w tej niepowtarzalności, posiadającej boskie źródło „jakby w zwierciadle jaśniała chwała Pańska”. W innym fragmencie tego samego listu św. Paweł mówi o Bogu, „który rozbłysnął w naszych sercach, by oślnąć nas jasnością pozna-

<sup>10</sup> Zob. W. Kasper, *Cristologia e antropologia*, w: *Teologia in Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, s. 202–225; A. Ruiz-Retegui, *Algunas consideraciones sobre la antropologia implicata en la cristologia de Hans Urs von Balthasar*, w: „Scripta Theologica” 27 (1995), s. 459–491.

<sup>11</sup> Zob. *Adv. Haer.*, III, 20, 3.

nia chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa” (2 Kor 4,6). Co oznacza odsłonięta twarz, w której jak w zwierciadle odbija się chwała poznania Ojca, która rozbłyska na obliczu Chrystusa? Związek między „obliczem” jako *proprium* osoby i *theologein* jest związkiem o fundamentalnym znaczeniu. Jezus Chrystus jest w pełni „osobą” i „uosabia” On ludzi, umożliwiając im uczestnictwo w Nim. Ostatecznie nie można być sobą, niejako wysuwając się przed Chrystusa albo znajdując się poza Nim. A zatem *ukształtowanie się na wzór* Chrystusa, swoiste dopasowanie się do Niego łączy się ze stawaniem się w pełni osobą. Ukazanie własnego oblicza, wiąże się z ukazywaniem tego oblicza, którego ono jest odbiciem, a zatem z ukazywaniem „Chrystusa w nas”. W uprawianiu teologii osobowość Chrystusa odsłania coś z siebie w naszej osobowości i poprzez nią. Tutaj można dostrzec ciężar sakramentalnej logiki związanej z odpowiedzialnością teologa.

W tej optyce można dostrzec inną cechę ważną dla teologa i teologicznego poznania. „Martyrologium jest źródłem wszelkiej teologii”<sup>12</sup>. Życie i słowa Chrystusa mają charakter świadectwa. Jego mówienie o Ojcu jest świadctwem o Nim i oddawaniem Mu chwały. Komunia z Ojcem stoi u początku wszystkiego, kim jest Syn i co czyni. Jego bycie świadkiem (*marturein*) dokumentuje to, że Jego tożsamość zakorzeniona jest w komunii. Kto Go spotyka i angażuje się w bycie z Nim, zostaje włączony w tę komunie, która nadaje życiu formę świadectwa. Ontologia komunii wymaga, aby życie było przeżywane w formie świadectwa.

W chrześcijańskiej dynamice życia jako świadectwa zawarta jest tajemnica istotna dla jedności podmiotu teologicznego poznania: jedność chrześcijańska nie jest ani monastyczna, ani przesadnie pluralistyczna, jest ona *communio personarum in divinis*. Ma to bezpośredni związek z samą epistemologią teologiczną. *Etos* świadectwa jest ostrzejszy od wszelkiego krytycyzmu, także wtedy, gdy szermuje on kategoriami chrześcijańskimi, aby wykazać większy potencjał krytyczny w porównaniu do tego, jaki reprezentuje *inteligencja* tego świata. Istotnie, stopień krytycyzmu nie stanowi ostatecznego kryterium wartości teologii<sup>13</sup>.

Przeprowadzone dotąd rozważania prowadzą nas do uznania, że fragmentaryzacja podmiotu poznania stoi u podstaw fragmentaryzacji wiedzy teologicznej. A zatem, to przede wszystkim na tym poziomie powinno się poszukiwać *a priori* nauki teologicznej, wewnątrz hermeneutyki uwarunkowań historycznych, społecznych, egzystencjalnych, pośród analizy lingwistycznej lub kulturowej.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Do uczestników Kongresu Teologicznego w Lublinie*, 15 sierpnia 1991, s. 5–6.

<sup>13</sup> R. Kosellek, w swoim studium zatytułowanym *Critica illuminista e crisi della società borghese* (Il Mulino, Bologna 1972), ukazał historyczne i kulturalne korzenie pojęcia i nastawienia „krytycznego”. Geneza tego pojęcia, które stało się niezbędne również w teologii (byłoby czymś absurdalnym nawoływać do powrotu do postawy przed – krytycznej), w rzeczywistości dokonała się w jednym z momentów największego upadku wiedzy teologicznej w społeczeństwie europejskim. Dopiero gdy osłabła świadomość powszechności religii chrześcijańskiej, po wojnach religijnych w XVII w. na jej miejsce nabiera znaczenia alternatywna powszechność krytyki. Pojęcie krytyki może stać centralnym w teologii tylko po przewartościowaniu jego sensu.



Jeśli to wszystko jest prawdą, to można wyciągnąć wniosek, że tylko od podmiotu wewnętrznie zintegrowanego, ujednoczonego (taki był pierwotny sens doświadczenia i pojęcia „mnich” w środowisku chrześcijańskim) można oczekiwać teologii, która nie byłaby już rozproszona i bezsilna w nawiązaniu relacji z Tajemnicą<sup>14</sup>. W tym punkcie pojawia się jednak inne naglące pytanie o kryteria prawdy, a zatem o przesłanki niezbędne teologowi do uprawiania teologii opartej na całości składających się na nią obiektywnych i subiektywnych czynników.

Pełna odpowiedź na to pytanie ukazałaby, że kryteria prawdy, warunki prawdziwości doświadczenia chrześcijańskiego, są jednocześnie również warunkami, jakie powinno spełniać poznanie teologiczne i jego podmiot<sup>15</sup>.

## 2. JEDNOŚĆ POZNANIA TEOLOGICZNEGO

Powracamy do pytania, jakie postawiliśmy sobie na początku: czy można dzisiaj, na naszych uniwersytetach i w seminariach, oferować studentom jedną, zunifikowaną wiedzę teologiczną, czy też trzeba, siłą rzeczy, ograniczyć się do ukazywania całej serii różnorodnych treści w najlepszym wypadku dających się zestawić obok siebie? O tym, że nie jest to pytanie wyłącznie retoryczne, wiedzą dość dobrze ci, którzy w tych instytucjach wykładają. Zresztą owo zakłopotanie potwierdza się na różne sposoby, co było przedmiotem różnorodnych badań<sup>16</sup>.

Teraz zaś, właśnie przekonanie o wychowawczym wymiarze przekazywania wiedzy teologicznej ukazuje nam drogę do znalezienia odpowiedzi na to pytanie.

Wychowanie jest jednym z najważniejszych wyrazów owej *communio personarum* (komunii osób)<sup>17</sup>, o której już wspominaliśmy. To w obrębie owej wspólnotowej relacji komunii pomiędzy nauczycielem i uczniem dokonuje się i rozwija przyswajanie wiedzy<sup>18</sup>. Jest ono owocem udziału w tym procesie przedmiotu po-

<sup>14</sup> J. Ratzinger szeroko podjął ten temat m.in. w dwóch książkach: *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993; *Prawda w teologii*, Wyd. M, Kraków 2001, zob. tenże, *L'interpretazione biblica in conflitto*, w: *L'esegesi cristiana oggi*, pr. zbior., Piemme, Casale Monferrato 1991, s. 93–126.

<sup>15</sup> Zob. A. Scola, *Esperienza cristiana e teologia*, w: *Questioni...*, s. 113–127.

<sup>16</sup> W związku z tym odsyłamy czytelnika do literatury już przez nas cytowanej w: S. Muratore, *Teologia e formazione...*

<sup>17</sup> Por. B. Bertrand, *Essere figlio: ricevere un'origine*, „Il Nuovo Areopago” 2 (1992), s. 21.

<sup>18</sup> Przypomniał o tym Ojciec Święty w przesłaniu skierowanym do wspólnoty akademickiej Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego z okazji rozpoczęcia roku akademickiego 1996/97: „Prawdziwa wspólnota profesorów, studentów i tych wszystkich, którzy z różnych tytułów działają w tym środowisku, stanowi naturalną przesłankę do faktycznej i pożytecznej współpracy w opracowywaniu rozmaitych tematów i treści. Gdyby zabrakło doświadczenia wspólnoty, zabrakłoby podstawowego warunku, na jakim opiera się eklesjalny wymiar *intellectus fidei*, jak też ogromny potencjał kreatywności, pracy twórczej, która jest z nim ściśle powiązana” (Jan Paweł II, *Messaggio alla PUL in occasione dell'Apertura dell'Anno Accademico 1996–1997*, „Nuntium” 1 (1997), s. 13). Zob. także refleksje: J. Guittou, G. Pittau, A. Pérez de Laborda, V. Hösle, G. Giorello, J. Robinson, R.

znania (wraz z odpowiednimi warunkami metodologicznymi, które pociąga za sobą ten przedmiot) i subiektywności (wychowawcy i wychowanka)<sup>19</sup>. Są to dwa czynniki składające się na dynamikę poznania. Stwierdzenie, że przedmiot wiedzy teologicznej uległ rozbiciu i fragmentaryzacji, nie jest wystarczające, aby dojść do konkluzji, że niemożliwe jest całościowe, ujednoczone przyswajanie tejże wiedzy. Byłoby to stwierdzenie zubażające fenomen uczenia się, gdyż nie liczyłoby się należyte z podmiotowością, a więc subiektywnością tego, kto tę wiedzę przyswaja. Z cząstkowego charakteru jednego z elementów wyciągałoby się wniosek o czątkowości całego zjawiska przyswajania wiedzy, z pominięciem pytania, czy inny czynnik (właśnie subiektywność) jest w stanie zaoferować mu jedność. Jednakże w naszym przypadku stwierdziliśmy już, że poważne rozbicie, fragmentaryzacja, na którą cierpi teologia, to właśnie fragmentaryzacja podmiotu. Mimo to, jeśli spojrzymy na podmiot wiedzy teologicznej przede wszystkim z całościowej perspektywy dramatyizmu spotkania, zdamy sobie sprawę, że nigdy nie traci on ostatecznej zdolności dotarcia do zasady jednoczącej. Jest ona związana z samą ontologią ludzkiego „ja” i domaga się znalezienia drogi umożliwiającej wyrażenie się w relacji wychowawczej nauczyciel – uczeń. Ten ściśle pedagogiczny wymiar działania poznawczego stanowi środek, którym człowiek oraz wychowująca wspólnota mogą zawsze dysponować, niezależnie od historycznej sytuacji rozbicia, fragmentaryzacji, w jakiej znajduje się przedmiot, a nawet pomiot jakiejś wiedzy. Z tego powodu fragmentaryzacja podmiotu poznania teologicznego może wpływać, również bardzo poważnie, co rzeczywiście ma miejsce, na ową jednoczącą zdolność, która ma istotne znaczenie dla podstawowego doświadczenia spotkania między „ja” i rzeczywistością. Nie jest jednak w stanie jej całkowicie wyeliminować.

Ponadto, pytanie, jakie sobie postawiliśmy, zmienia się w inne, następujące: jakie są charakterystyczne cechy epistemologiczne właściwe owej syntetycznej zasadzie, która umożliwia jednolite, całościowe przekazywanie i przyswajanie wiedzy również wtedy, gdy wokół panuje fragmentaryzacja? Tutaj, oczywiście, problem nie dotyczy tylko teologii, ale nabiera znaczenia uniwersalnego, które w naszym przypadku, co wypadłoby przypomnieć, nie przestaje jednak odnosić się do rozumowania teologicznego<sup>20</sup>.

Gdy mówimy o właściwościach epistemologicznych, mamy na myśli czynniki wchodzące w grę przy poznaniu rzeczywistości przez człowieka. Stąd staje przed nami, po raz kolejny, niewyczerpany problem prawdy<sup>21</sup>. W tej perspekty-

---

Gerardi związane z tym przesłaniem, w: „Nuntium” 1 (1997), s. 19–39. Zob. ponadto kolejne refleksje: M. Sabbah, D. J. Andrés Gutiérrez, L. P. Gauvreau, G. Villapalos Salas, M. Augé, G. L. Falchi, F. Marinelli i J. M. Sánchez Caro, „Nuntium” 2 (1997), s. 170–192.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Messaggio alla PUL...*, 12.

<sup>20</sup> Por. G. Colombo, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, gdzie ukazane jest, że fragmentaryzacja przedmiotu i podmiotu wiedzy zależy od oddzielania, jednocześnie historycznego i teoretycznego, rozumu (abstrakcyjnego, absolutnego) od wiary.

<sup>21</sup> Prawdy, a nie po prostu pewności: por. T. Citrini, *Sull'insegnamento...*, s. 62.

wie, epistemologiczny dyskurs powinien przeanalizować strukturę aktu świadomości, który „ma na celu” rzeczywistość. Inaczej mówiąc, jak dokonuje się owo *adaequatio intellectus et rei* uznane przez klasyczną tradycję za podstawowy czynnik metodologiczny prawdy<sup>22</sup>. W tym miejscu ograniczymy się tylko do przywołania dwóch właściwości rozumu w szerszym znaczeniu, w obrębie aktu poznawczego: otwarcia pełnego i receptywnego<sup>23</sup>.

## 2.1. Integralna otwartość rozumu

W procesie poznania rozum wchodzi w relację z przedmiotem poznania przez pełne (integralne) otwarcie, ukazując tym samym miarę „odpowiednią” do całej rzeczywistości. Ta podstawowa cecha rozumu – pełna, tj. integralna otwartość – nie jest oczywiście synonimem wszechmocy. Nie chodzi tutaj o postulat rozumu nieskończonego; „pełna” oznacza raczej to, że rozum angażuje wszystkie swoje właściwości (pamięć, percepcję, projekcję, indukcję, dedukcję, spekulację...) w odniesieniu do całej rzeczywistości, chociaż dokonuje tego w sposób dyskursywny i ograniczony<sup>24</sup>. Z powodu dyskursywności musi on przebiegać od jednego przedmiotu do drugiego, nie roszcząc sobie pretensji do objęcia ich wszystkich razem; z powodu swojej skończoności, mimo iż potrafi on się zanurzyć w tajemnicę (*capax Dei*), nie może on się do niej dostosować<sup>25</sup>.

Jednakże nie chcemy tutaj koncentrować się na dobrze znanych ograniczeniach rozumu. Po prostu chcemy zauważyć, że owa pełna otwartość na całą rzeczywistość jest warunkiem pozwalającym rozumowi być i pozostawać „jednością” nie tylko przy każdym jednostkowym akcie poznawczym, ale także w czasie

<sup>22</sup> Mówię o podstawowym czynniku, aby zwrócić uwagę na zastrzeżenia filozofii personalistycznej: „Jak powszechnie wiadomo, Tomasz z Akwinu zdefiniował prawdę jako zgodność ducha (rozumu) z rzeczywistością. Filozofia personalistyczna okresu międzywojennego i wczesnego okresu powojennego w wyniku ostrej krytyki zwróciła uwagę na niewystarczalność tej definicji. Z pewnością ta formuła nie wypowiada wszystkiego, ale ukazuje to, co istotne: postrzeganie prawdy to zjawisko, które sprawia, że człowiek jest w zgodzie z istnieniem, jest jedno z tajemnicą bytu. To oznacza, że »ja« i »świat« »łączą – się – w – jedno«, że następuje zgoda i harmonijne współbrzmienie, bycie ofiarowanym jednocześnie i bycie oczyszczonym” (J. Ratzinger, *Natura e compito...*, s. 39–40).

<sup>23</sup> Nie w znaczeniu władzy oddzielonej od woli: por. A. Bertuletti, *Sapere e libertà*, w: AA.VV., *L'Evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, s. 48 i nn.

<sup>24</sup> Kardynał J. H. Newman w swoich dysputach uniwersyteckich następująco opisuje swoje radykalną otwartość: „Rozum jest tą władzą umysłu, poprzez którą otrzymuje się, poza sferą zmysłów, poznanie rzeczy zewnętrznych w stosunku do nas, bytów, faktów, wydarzeń. Dzięki niemu poznajemy nie tylko rzeczy naturalne czy niematerialne, nie tylko rzeczy teraźniejsze, przeszłe czy przyszłe, ale mimo ograniczenia swojej mocy, gdy spojrzysz się nań jako na pewną władzę, jest on nieograniczony w swoim zasięgu, jakkolwiek z pewnością u różnych jednostek również w ich zasięgu. Rozum sięga granic wszechświata i tronu Boga, niezależnie od nich” (J. H. Newman, *Sermone uniwersitari*, XI, 6–9, cyt. za: tenże, *Il cuore del mondo. Antologia degli scritti*, Rizzoli, Milano 1994, s. 42).

<sup>25</sup> Por. *DS* 3005.

przetwarzania, zazwyczaj zorientowanego na organiczną całość, wiedzy z danego zakresu. To, że rozum, za pomocą wszystkich swoich właściwości, zachowuje swoją jedność w procesie poznawczym, to znaczy wciąż pozostaje „jeden”, zakłada jedność podmiotu. Może nam tutaj pomóc pewien przykład. W akt świadomości, dzięki któremu *rozpoznaję* mojego ojca, zaangażowany jest rozum zarówno z jego zdolnością pamięci (przeszłość), percepcji (teraźniejszość), jak i projekcji (przyszłość). Tylko dlatego, że mój rozum jest „jeden”, ponieważ ja jestem „jeden”, mój akt świadomości nie zostaje rozbity, niejako rozczłonkowany przez te trzy czynniki. Patologia rozumu zarówno natury endogenicznej (z przyczyn wewnętrznych), jak i ezogenicznej (z przyczyn zewnętrznych) powstaje wówczas, gdy akt poznawczy ulega fragmentaryzacji w postrzeganiu rzeczywistości.

## 2.2. Receptywność rozumu

Poprzez ową pełną otwartość rozumu na całą rzeczywistość ukazuje się inna istotna właściwość rozumu. Hans Urs von Balthasar definiuje ją za pomocą kategorii receptywności: „Podmiot staje się receptywny w sensie najbardziej uniwersalnym. [...] Receptywność wyraża przywoławczą rolę innego bytu, postawę otwartości sprowokowaną przez coś innego niż własna, subiektywna przestrzeń wewnętrzna, oznacza oczy otwarte na wszystko, co istnieje i co jest prawdą. Receptywność wyraża zdolność i możliwość przyjęcia w swoim domu obcej rzeczywistości i przygarnięcie jej”<sup>26</sup>. Receptywność została zdefiniowana, za pomocą pięknej metafory, jako „zdolność do przyjęcia, dzięki owemu bytowi, daru jego własnej prawdy”<sup>27</sup>. Ta receptywność nie jest pasywnością, a wręcz przeciwnie jest dynamicznym wyrazem „nieskażonego i żywego intelektu człowieka”<sup>28</sup>.

Baltasariański obraz kolejny raz potwierdza wrodzoną, niejako aprioryczną zdolność podmiotu do jedności. Ten, kto otrzymuje, nawet jeżeli dary są liczne, jest sam w sobie zdolny do jedności: zasadą jednoczącą jest niezbywalny charakter racjonalnej natury podmiotu otrzymującego „dar”. Oczywiście, nie oznacza to, że w rzeczywistości jako takiej nie ukazuje się jedność wielości; wręcz przeciwnie, patrząc z tego punktu widzenia, trzeba stwierdzić, że przez wielość bytów Najwyższy Byt przemawia do rozumu, odsłaniając mu jego zdolność do receptywności. Stąd nie ma prawdziwego poznania, jeśli nie istnieje autentyczne zaangażowanie w rzeczywistość, którą chce się poznać. W ten sposób zostaje przywrócona właściwa hierarchia pomiędzy doświadczeniem a wiedzą. Możemy to

<sup>26</sup> H. U. von Balthasar, *Teologica*, I, Jaca Book, Milano 1987, s. 48.

<sup>27</sup> Tamże, s. 49.

<sup>28</sup> Tak twierdzi Newman, który „przywraca rozumowi swoje miejsce. Jest to władza, jaką posiadają konkretne osoby zanurzone w wir namiętności, relacji, historycznych okoliczności. Nie jest to po prostu jakiś pasywny zbiornik zmysłowych wrażeń, odczuć ani też władza, która wypełnia swoje prawdziwe zadanie w kartezjańskim czy lockiańskim świecie czystej matematyki” (J. Hass, *La ragione al. suo posto*, w: AA. VV., *John Henry Newman. L'idea di ragione*, Jaca Book, Milano 1992, s. 102).

wyczytać w znanym stwierdzeniu szkoły tomistycznej: *Prius vita quam doctrina, vita enim ad scientiam veritatis perducit*<sup>29</sup> (Najpierw życie, potem doktryna, życie bowiem prowadzi do prawdziwej wiedzy).

To, co istnieje odsłania się, angażując podmiot. Istotnie, sama prawda jakiegoś bytu polega na jego odsłanianiu się<sup>30</sup>. „Prawda, *a-letheia*, to nie ukrywanie się bytu”<sup>31</sup>. Rzeczywistość opowiada o sobie; jest ona komunikacją istnienia, jego samoudzielaniem się przez ukazywanie się bytów. Tym, co jest właściwe aktowi poznawczemu, jest przyjęcie tego „wyznania” rzeczywistości (byt, który objawia istnienie) i danie o nim świadectwa. Na tym podstawowym poziomie rozumu powraca kwestia międzypersonalnego (wspólnotowego lub, jak kto woli, komunionalnego) charakteru poznania. Poznanie niesie w sobie zawsze relację, w której rzeczy udzielają się w swojej prawdzie i domagają się od podmiotu poznającego przyjęcia, uznania ich dobra, gdyż *bonum* jest *diffusivum sui*. *Bonum*, będące *principaliter in re*, jest ze swej natury komunikatywne. „Wyznanie”, jakiego dokonuje rzeczywistość o samej sobie, zakłada zawsze „kogoś”, kto będzie mógł je przyjąć, co sugeruje nam sama etymologia słowa: *cum – fateor*, uznać wraz z, przyjąć wraz z.

Dynamizm poznania jako „daru”, jako „wyznania”, nie jest nigdy ostatecznie zamknięty, gdyż tajemnica wpisana w każdy akt poznawczy<sup>32</sup> popycha naukę do

<sup>29</sup> Na innym, bardziej epistemologicznym poziomie, można przypomnieć arystotelesowski aksjomat wykorzystany przez Akwinatę: *nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (nie ma niczego w intelekcie, czego najpierw nie byłoby w zmysłach). Maritain wtórował temu stwierdzeniu, dodając swoje: *Pas de savoir sans intuitivité* (por. J. Maritain, *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973, s. 372–420). A zatem, nie ma poznania w pełnym znaczeniu tego słowa bez doświadczenia.

<sup>30</sup> H. U. von Balthasar, *Teologia...*, I, s. 41: „Prawda może więc na pierwszy rzut oka zostać zdefiniowana jako odsłanianie, odkrywanie, brak zamknięcia, nie ukrywanie się bytu. Owo nie ukrywanie się oznacza jednocześnie dwie rzeczy: z jednej i z drugiej strony ukazuje się byt”.

<sup>31</sup> Tamże, s. 205.

<sup>32</sup> Ten sam dynamizm rozumu prowadzi do potwierdzenia tajemnicy jako ostatecznego horyzontu rzeczywistości. To potwierdzenie stanowi szczyt rozumu. Przez nieustanne poszukiwanie prawdy ludzki rozum potwierdza istnienie tajemnicy jako owego ostatecznego *quid*, którego nie można zmierzyć, ale które objawia się jako fundament pełnego pasji poszukiwania i gwarancja uczciwości myślenia, określonego przez św. Augustyna jako *castitas animi* (czystość duszy) (por. *De Mendacio* VII, 110). Uszanowanie tej otwartości rozumu na tajemnicę wiąże się z uznaniem ostatecznej natury intelektu. Jest to charakterystyczne dla wielkich przedstawicieli myśli katolickiej: „Widzimy tutaj także Newmana, który przywraca rozumowi należne mu miejsce, podporządkowując go swojemu Stwórcy i czyniąc go wiernym odbiorcą prawdy Jego stworzenia. W ten sposób Newman unika rażącego, a czasami wręcz ateistycznego, materializmu brytyjskich empirystów, koncentrując się przy tym nadal na tym, co konkretne i akcydentalne [...] Cześć Newmana dla objawienia nie różni się zasadniczo od jego czci dla samej rzeczywistości. Jak mówi Richard Penesko- vic: »zachowywał on postawę pełnej szacunku akceptacji rzeczywistości«. Podchodził on do rzeczywistości z szacunkiem, ponieważ znał jej źródło” (J. M. Hass, *La ragione...*, s. 109). Na temat relacji między prawdą a tajemnicą/Bogiem Ratzinger stwierdza: „Nie jest możliwe uszanowanie przez dłuższy czas autonomii prawdy i jej godności, od czego w konsekwencji zależy godność człowieka i świata, jeśli nie nauczymy się widzieć w tym najgłębszej fizjonomii oraz godności samego Boga” (J. Ratzinger, *Natura e compita della teologia*, s. 40).

nieustannych poszukiwań<sup>33</sup>. Nieprzypadkowo von Balthasar mówi o dynamizmie poznania jako o dynamizmie miłości, gdzie osoba kochana i kochająca nigdy nie przestają zadawać sobie nawzajem pytań<sup>34</sup>.

W pełnej otwartości rozumu na całą rzeczywistość i w jej zdolności receptywnej objawia się zatem niepodważalny wymiar jedności ludzkiego „ja”. W niej powinniśmy uznać warunek możliwego ujednoczonego, a więc charakteryzującego się jednością przyswajania wiedzy.

### 3. UWAGI KOŃCOWE

Jeśli teologia to *Theos Legon*, Bóg przemawiający<sup>35</sup> przez samoobjawienie się Jezusa Chrystusa<sup>36</sup>, wówczas wiedza może się wypowiadać tylko przez uczestnictwo w tym jednym, jedynym podmiocie. Istotnie, wszyscy jesteśmy jedną wspólnotą uczniów<sup>37</sup>, a Chrystus jest nauczycielem. Powinniśmy zatem rozumieć siebie jako jedno ciało, jeden organizm, w którym każdy spełnia swoje zadanie<sup>38</sup>. W Średniowieczu nauczyciele nazywali uczniów *socjuszami*<sup>39</sup> właśnie po

---

<sup>33</sup> H. U. von Balthasar, *Teologia...*, I, s. 108: „Myśl może przybierać, jakie tylko chce postaci [...], wszystko to zostanie obalone na ziemię [...] przez prosty realizm faktu, że istnieje coś, co sprawia, że jakaś rzecz rozkwita z niczego, że istnienie potwierdza się w nieistnieniu, że doznaje ono niepojętej łaski bycia obecnym i ofiarowania się jako niewyczerpany przedmiot poznania”.

<sup>34</sup> Tamże, s. 28–29: „Miłość nigdy nie stawia pytań i nie jest pytana wystarczająco, ponieważ nigdy nie ma dosyć słuchania potwierdzającej odpowiedzi oraz pojawiania się za nową odpowiedzią nowego pytania, a za nową pewnością nowej perspektywy i otwarcia... prawda zaczyna się tylko od dążenia z miłością do rozwijania jej niewyczerpanego bogactwa”.

<sup>35</sup> H. U. von Balthasar, *Dalla teologia di Dio alla teologia della Chiesa*, „Communio” 58 (1981), s. 5.

<sup>36</sup> „Doskonały dialog między Bogiem »Ojcem« a Jezusem »Synem« staje się objawieniem ziemskim (ekonomicznym) »dialogu« wewnątrzboskiego. [...] Całe życie Jezusa, we wszystkich jego przejawach, jest teologią, to znaczy objawianiem się Boga jako Ojca: przemawia On i otwiera swoje serce w Synu, Synu w całej jego pełni (także w cierpieniu, ale też i w Eucharystii), jest teologią wypowiedzianą przez Ojca” (tamże, s. 7).

<sup>37</sup> Jan Paweł II stwierdza: „Chrystus jest Nauczycielem, a my uczniami. Wszyscy: profesoria i studenci. Również Biskup Rzymu: wszyscy jesteśmy Jego uczniami” (*Homilia na inaugurację roku akademickiego kościelnych Uczelni*, 20 października 1995, „Osservatore Romano”, 22 października 1995).

<sup>38</sup> H. U. von Balthasar, *Dalla teologia...*, s. 8: „Także Jezus posługuje się wybranymi ludźmi, aby przekazywać swoją teologię Izraelowi; ponieważ On, jako człowiek, może istnieć tylko obok innych ludzi, stąd wybiera dwunastu już na początku swojej działalności i udziela im swojego autorytetu (*exousia*) głoszenia oraz do zmniejszenia zasięgu oddziaływania duchów przeciwnych Bogu (por. Mk 3, 14). I znowu, obok głosicieli pojawiają się ci, którzy rozważają i wierzą. Co więcej, teraz oni, ponieważ Duch Boży »został wylany na wszelkie ciało, a także wszyscy, uczestniczą w profetycznym rozumieniu teologii Boga« (Dz 2, 17), mogą głębiej teologizować Stary Testament w swojej odpowiedzi Bogu. Mogą to czynić w zasadzie wszyscy i tym lepiej, im bardziej są święci, otwarci na Boga”.

to, by wskazać, że przekazywanie wiedzy rodzi się z współdzielenia życia<sup>40</sup>. Na pytanie ucznia, nauczyciel powinien odpowiedzieć, otwierając swoje mieszkanie, ukazaniem mu swojego świata, zasady jednoczącej (porządkującej) jego wiedzę. Nauczyciel to ten, kto nie udziela studentom gotowych odpowiedzi, ale uczy ich myśleć, pomagała im stawiać prawdziwe pytania i daje im świadectwo swojej osobistej historii zaangażowania się w te same pytania.

---

<sup>39</sup> Por. F. Battaglia, *L'unità del sapere nelle prime università occidentali*, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” (1955), s. 198.

<sup>40</sup> Kardynał Newman, w swoich uwagach na temat idei Uniwersytetu, przekazuje nam sugestywne intuicje na temat życia wspólnego w środowisku akademickim: „Chociaż studenci nie mogą pogłębiać znajomości każdej dyscypliny, która jest im oferowana, będą mieli przywilej przebywania w środowisku i pod kierownictwem osób razem posiadających komplet wiedzy [...]. Grupa ludzi świątliwych, specjalistów w swoich dyscyplinach, współzawodniczących ze sobą, jest zmuszona, przez sam fakt ich wspólnego życia oraz dla zachowania intelektualnego zadowolenia, do szukania porozumienia co do wymagań i wzajemnych stosunków między poszczególnymi materiałami, w obrębie których prowadzą swoje badania. Uczą się oni szacunku do siebie, doradzania sobie wzajemnie oraz koleżeńskie pomocy. Tworzy się w ten sposób klimat czystej, jasnej myśli, atmosfera, którą oddycha również student, mimo że ze swej strony interesuje się on tylko niektórymi z tych wielu nauk. Czerpie on swoją korzyść z tradycji intelektualnej, niezależnej od każdego poszczególnego profesora i prowadzącej go w wyborze różnych materii, a jednocześnie pomaga mu we właściwej interpretacji tej przez niego wybranej” (J. H. Newman, *La ricerca della verità...*, s. 201). Autor *Grammar in Assent* dochodzi, wciąż w swoich rozważaniach na temat idei Uniwersytetu, do stwierdzenia wręcz paradoksalnego: jeśli musiałby on wybierać między Uniwersytetem, w którym zwolniono by studentów z chodzenia na wykłady i nagradzono dyplomami tych, którzy zdają pozytywnie egzaminy, a Uniwersytetem, który daje możliwość prawdziwego współdzielenia życia przez jego członków, także bez całego aparatu akademickiego, nie wahałby się on paradoksalnie wybrać tego drugiego: „Zgromadźcie razem tłum młodych ludzi spragnionych wiedzy, szczerych, darzących się sympatią, bystrych obserwatorów! Pozwólcie im konfrontować swoje poglądy i mieszać się między sobą. Z pewnością dowiedzą się wiele jedni od drugich, nawet jeśli nie będzie tam nikogo, kto by ich nauczał. Konwersacje będą dla każdego równoznaczne z całą serią wykładów [...]. Oto jest to, co naprawdę jest w stanie kultywować ducha. Oto jest to, co pozwala zrozumieć, że wiedza to coś więcej niż pasywne wchłanianie treści. Tutaj można znaleźć to, co rzeczywiście coś daje. Coś takiego nie będzie mogło nigdy zrodzić się z gorączkowych wysiłków jakiejś grupy profesorów, którzy nie będą się darzyć wzajemną sympatią ani nie będą połączeni wspólnymi ideami, nauczających młodych ludzi, których nie znają lepiej niż znają się między sobą. Nie zrodzi się to nigdy, nawet jeśli będą poruszać wobec studentów wiele rozmaitych problemów, ale nie skoordynowanych przez żadną filozofię o szerokich horyzontach, a wszystko to będzie się działo trzy razy w tygodniu, trzy razy do roku albo raz na trzy lata, w lodowatych aulach studenckich albo przy okazji jakichś uroczystych rocznic” (tamże, s. 210 i nast.).