

KS. JAN CICHÓN
Opole, UO

WIARA I POZNANIE

Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (I)

1. Autonomia wiary względem wiedzy – 2. Wiara jako doświadczenie

Problem poznawczej struktury aktu wiary należy do istotnych zagadnień systematycznej refleksji nad wiarą. W ramach analizy wspomnianej struktury na czoło wysuwają się trzy aspekty (i zarazem trzy cele) badawcze; są to: uzasadnienie poznawczej dyspozycji aktu wiary, rekonstrukcja (i opis) poznawczych funkcji aktu wiary oraz wyjaśnienie relacji zachodzących między poznawczą a pozapoznawczą strukturą aktu wiary. W teologii chrześcijańskiej istnieje powszechna zgoda co do tego, że akt wiary posiada określony wymiar poznawczy¹. Jako doświadczenie i afirmacja Boga oraz przyjęcie objawienia Bożego (uznanie prawd objawionych) akt wiary jest także pewną (specyficzną) formą poznania. Poznanie to wykracza poza standardowy porządek noetyczno-epistemiczny; jest ono częścią osobowej relacji między człowiekiem a Bogiem; ma egzystencjalny wymiar i egzystencjalne znaczenie; zakłada udział czynników nadprzyrodzonych (łaski Bożej, w tym wypadku pojętej jako *lumen fidei*). Nie jest to jednak poznanie całkowicie odmienne od standardowego układu czynności poznawczych, znoszące ten układ na rzecz zupełnie innego. Przeciwnie, implikuje ono pewien normatywny wzorzec struktury noetycznej, odzwierciedla i respektuje pewien ogólnie ważny porządek poznania ludzkiego.

¹ Zob. J. ALFARO, *Glaube II. Glaube als Erkenntnis*, SM 2, k. 392–394; H. WALDENFELS, *Glaubenserkenntnis*, w: TENZE, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988², s. 407–415; H. URS VON BALTHASAR, *Światło wiary. Pistis i gnosis*, w: TENZE, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. I, tł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 111–120; CZ.S. BARTNIK, *Poznanie teologiczne*, Lublin 1998, s. 191–193; P. NEUNER, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, HFTh 4, s. 57–60; G. SÖHNGEN, *Wissen und Glaube*, LThK² 10, k. 1194–1196; M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, HFTh 4, s. 186–190, 198–199; R. GUARDINI, *Glaubenserkenntnis*, Freiburg 1983; J. TRÜTSCH, *Glaube und Erkenntnis*, w: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, s. 45–68; H. FRIES, *Glaube und Wissen*, SM 2, k. 428–439; G. EBELING, *Glaube und Denken*, w: TENZE, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, t. I, Tübingen 1979, s. 140–152; E. SCHLINK, *Die drei Grundbeziehungen zwischen Glauben und Erkennen*, KuD 23 (1977), s. 172–187. Podobne stanowisko spotykamy w opracowaniach z zakresu filozofii religii; zob. J. PIEPER, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, München 1962, s. 23–24; B. WELTE, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tł. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 11–13.

Przedstawiane w podręcznikach i opracowaniach teologicznych uzasadnienie poznawczej dyspozycji aktu wiary jest na ogół rezultatem dyskursu, w którym kluczową rolę odgrywają dwa konteksty argumentacji: kontekst biblijny (biblijno-teologiczny) i kontekst filozoficzny (filozoficzno-teologiczny); w jednym i drugim przyjmuje się, że będące obiektywną podstawą wiary objawienie Boże (ontycznie-osobowe samoudzielenie się Boga człowiekowi) jest wydarzeniem, któremu odpowiada stosowny typ doświadczenia ludzkiego, oraz że doświadczenie to łączy się z potrzebą rozumienia i weryfikacji; w jednym i drugim przyjmuje się, że objawienie jest także źródłem i przekazem pewnej „wiedzy” (o Bogu, o świecie i o człowieku) i tym samym implikuje stosowne poznanie i myślenie; wreszcie w jednym i drugim zakłada się integralność duchowej struktury i spójność duchowych aktów człowieka — podmiotu wiary — i na tej podstawie wskazuje się na związek afektywnej i poznawczej struktury aktu wiary. Kontekst biblijny odsyła do egzegetycznych przesłanek, pokazujących, że wiara w Boga i w objawienie Boże angażuje całego człowieka, że jest ona aktem, w którym osobowe doświadczenie Boga łączy się z poznaniem Jego zbawczych czynów, z rozumiejącym przyjęciem słowa Bożego i z akceptacją obiektywnej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku². Natomiast kontekst filozoficzny odsyła do przesłanek mających źródło w — wykorzystywanej w teorii aktów religijnych — wiedzy z zakresu ontologii podmiotu i osoby ludzkiej oraz nauki o poznaniu; przesłanki te stwierdzają ontologiczno-antropologiczną i noetyczną możliwość wiary religijnej; w ich świetle podstawowym założeniem aktu wiary jest integralnie pojęta — więc także poznawcza — otwartość człowieka na nieskończony horyzont bytu i prawdy, na nieskończony horyzont wartości³; poznawcza otwartość podmiotu wiary wskazuje na poznawczy wymiar aktu wiary. W każdym razie systematyczno-teologiczne uzasadnienie poznawczej dyspozycji aktu wiary dokonuje się w argumentacji uwzględniającej (i integrującej) motywy biblijne i filozoficzne; w porządku bliższej determinacji poznawczej struktury aktu wiary wskazuje się na jej zbieżność z ogólną strukturą poznania ludzkiego. Podobny schemat rozważań znajdujemy również w pismach Josepha Ratzingera; uzasadnienie

² W biblijnym ujęciu poznanie należy do koniecznej struktury aktu wiary; zob. J. DISSE, *Glaubenserkenntnis in der Bibel*, w: TENŽE, *Glaube und Glaubenserkenntnis. Eine Studie aus bibeltheologischer und systematischer Sicht*, Frankfurt am M. 2006, s. 54–111; ALFARO, *art. cyt.*, k. 392–393; BALTHASAR, *art. cyt.*, s. 111–116; G. BARTH, *Pistis*, EWNT 3, k. 227–228; O. MICHEL, *Glaube*, TBNT 1, k. 574–575; H. SCHLIER, *Glauben, Erkennen und Lieben nach dem Johannesevangelium*, w: J. RATZINGER, H. FRIES (red.), *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, s. 104–105, 111–112.

³ Por. K. RAHNER, *Glaubenszugang*, SM 2, k. 416–417; TENŽE, *Grundkurs des Glaubens*, STh 14, s. 54–55; E. SCHILLEBEECKX, *Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis*, w: T.P. BURKE (red.), *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967, s. 62–72; P. TILlich, *Dynamika wiary*, tł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31–39; H. BOUILLARD, *Transzendenz und Gott des Glaubens*, w: CGG 1, s. 87–131; H. FRIES, *Anthropologische Bestimmungen des Glaubens*, w: TENŽE, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985², s. 17–58; M. RUSECKI, *Problem antropologii i wiary*, w: TENŽE, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. I: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 177–180; H. BECK, *Anthropologischer Zugang zum Glauben*, Salzburg 1979, s. 52–63.

poznawczej dyspozycji aktu wiary autor ten łączy z argumentacją na rzecz autonomii wiary względem wiedzy; opisując poznawczą strukturę aktu wiary, wskazuje trzy współtworzące ją elementy: doświadczenie, rozumienie i poznanie prawdy. W poniższym szkicu przedmiotem analizy będą: problem wspomnianej autonomii wiary oraz kwestia związku między aktem wiary a doświadczeniem.

1. Autonomia wiary względem wiedzy

Punktem wyjścia dociekań Ratzingera jest pytanie o istotę wiary; od odpowiedzi na to pytanie zależy sposób rozumienia i weryfikacji poznawczej struktury i poznawczych funkcji aktu wiary. Poszukując tej odpowiedzi, nasz autor odwołuje się do biblijnego ujęcia, dokładniej — do kontekstu, w którym wiara jest określona jako „stanie przy czymś” i — jednocześnie — jako rozumienie⁴. Podstawą jego rozważań jest analiza semantyczna formuły „jeśli nie uwierzycie, to się nie ostoicie” (Iz 9,7). W języku hebrajskim „uwierzyć” (źródłosłów „mn” — amen) to tyle, co zaufać, powierzyć się czemuś, stanąć na czymś bądź przy czymś — znaleźć trwałą i bezpieczny grunt, trwałe oparcie w życiu⁵; ale w tak określonym polu semantycznym obecne są jeszcze inne momenty: uwierzyć to także, jednocześnie, zająć pewne stanowisko, przyjąć odpowiednią postawę wobec rzeczywistości, w odpowiedni sposób rozumieć rzeczywistość, poznać prawdę o niej⁶. Wszystkie te znaczenia przenikają się wzajemnie, tworząc spójne pojęcie wiary. Ich komplementarność pokazuje, że wiara jest syntezą momentów (aktów) osobowo-egzystencjalnych i poznawczych; jest ona, jednocześnie, ufnym i dającym trwałe oparcie w życiu powierzeniem się Bogu oraz poznaniem (doświadczeniem i afirmacją) Boga, rozumiejącym przyjęciem objawienia Bożego i (w najszerszym tego słowa znaczeniu) intelektualną (także intelektualną) postawą wobec rzeczywistości: postawą, w porządku której człowiek postrzega przygodną rzeczywistość świata i własnej egzystencji w trwałej — ontyczno-stwórczej i historiozbawczej — relacji do Boga i rozumie ją w świetle słowa Bożego. Przy czym zasadniczą (pierwszoplanową) strukturą aktu wiary jest osobowo-egzystencjalne odniesienie człowieka do Boga, owo powierzenie się Bogu; momenty poznawcze są częścią (i funkcją) tego odniesienia. Inaczej mówiąc: w powyższym (biblijnym) ujęciu istotą wiary jest ufne i dające trwałe oparcie w życiu powierzenie się Bogu; ale tego typu relacja implikuje momenty poznawcze, bez których byłaby niemożliwa, z którymi tworzy pewną całość⁷.

⁴ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkova, Kraków 1996, s. 59–60.

⁵ *Tamże*, s. 60, 65–66; por. E. HAAG, *Glaube. Biblisch-theologisch: Altes Testament*, LThK³ 4, k. 668; R. SCHNACKENBURG, *Glaube. Die Aussagen der Schrift*, LThK² 4, k. 914; O.H. PESCH, *Glaube. Anthropologisch*, LThK³ 4, k. 666; W. KASPER, *Rzeczywistość wiary*, tł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 68; H. WALDENFELS, *Glaube*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 290.

⁶ RATZINGER, *dz. cyt.*, s. 60–68.

⁷ Takie ujęcie znajduje potwierdzenie w innych księgach Starego Testamentu i w Nowym Testamencie; zob. BALTHASAR, *art. cyt.*, s. 111–116; ALFARO, *art. cyt.*, k. 392–393; DISSE, *dz. cyt.*, s. 54–111.

Szczegółnej wymowy nabiera grecki przekład cytowanej formuły biblijnej. Na kartach *Septuaginty* formuła ta brzmi: „jeśli nie uwierzycie, to nie zrozumiecie” To tłumaczenie często przedstawia się jako (biblijny) przykład hellenizacji: procesu, który zmienia pierwotne znaczenie wyrażen i wypowiedzi biblijnych; w tym wypadku świadectwem zmiany ma być czysto intelektualne ujęcie wiary — ujęcie, w którym istotą wiary nie jest już ufne trwanie przy Bogu, lecz samo rozumienie rzeczywistości. Część egzegetów i teologów uważa, iż mamy tutaj do czynienia z radykalną modyfikacją pierwotnego sensu cytowanej wypowiedzi, z faktycznym zniekształceniem jej struktury znaczeniowej. Ratzinger nie podziela tej oceny. W jego przekonaniu przekład grecki, owszem, można uznać za kontrowersyjny, ale w ostatecznym rozrachunku jest to propozycja mająca określone podstawy. Mimo zmiany kluczowego terminu (i tym samym mimo braku formalnej ekwiwalencji) przekład ten zachowuje (i oddaje) zasadniczy i zarazem integralny sens hebrajskiej formuły⁸ Można to uzasadnić w następujący sposób: występujące w tłumaczeniu greckim pojęcie rozumienia jest — przynajmniej *implicite* — obecne w polu znaczeniowym formuły hebrajskiej (o czym była już mowa); okazuje się, że między „staniem przy czymś”, należącym do istoty wiary w jej hebrajskim określeniu, a rozumieniem zachodzi rzeczowa zbieżność; polega ona na tym, że stanie przy Bogu, równoznaczne z przyjęciem określonej postawy wobec rzeczywistości, w sposób naturalny wiąże się z odpowiednim rozumieniem tej ostatniej, natomiast integralne i dogłębne rozumienie rzeczywistości, o jakim mowa w tym wypadku, obejmuje również pozapoznawcze akty osobowe, w tym także akt powierzenia się Bogu. Można więc powiedzieć, że w tym wypadku grecki przekład jest względnie usprawiedliwioną interpretacją (transpozycją) hebrajskiej formuły⁹; wskazuje to na zasadność definicji określającej wiarę jako „stanie przy czymś” i rozumienie.

Konkluzja, do jakiej prowadzi przedstawiona rekonstrukcja biblijnego pojęcia wiary, jest koniunkcją następujących twierdzeń. (1) Pewnego rodzaju poznanie należy do koniecznej struktury aktu wiary; w biblijnym ujęciu wiara jest syntezą ufego — dającego trwałe oparcie w życiu — powierzenia się Bogu i poznania, które obejmuje doświadczenie i afirmację Boga, rozumiejące przyjęcie prawd objawionych i stosowne rozumienie rzeczywistości; obydwie składowe (osobowo-egzystencjalna i poznawcza) przenikają się wzajemnie, tworząc spójną (dynamiczną i wewnętrznie zintegrowaną) całość¹⁰. (2) W ramach owej syntezy widoczna jest pewna

⁸ RATZINGER, *dz. cyt.*, s. 60.

⁹ Przekład ten wprowadza charakterystyczną wymiennosc (i zarazem semantyczną komplementarnosc) obydwu formuł; formuła hebrajska eksponuje osobowo-egzystencjalny wymiar aktu wiary i milcząco zakłada wymiar poznawczy, formuła grecka — odwrotnie; w jednej i drugiej wymiary te tworzą dynamiczną całość.

¹⁰ W biblijnym ujęciu wiara łączy zaufanie do Boga (i powierzenie się Bogu) z odpowiednim poznaniem (jest dialektyczną syntezą tych aktów); powierzenie się Bogu zakłada pewne poznanie Boga i pewną wiedzę o Bogu: o koniecznym (trwałym, nieprzemijającym) istnieniu i osobowej naturze Boga, o tym, że Bóg powołał wszystko do istnienia i podtrzymuje wszystko w istnieniu, o tym, że udziela się czło-

asymetria, wynikająca z nadrzędnej pozycji momentów osobowo-egzystencjalnych: w biblijnym ujęciu wiara to przede wszystkim osobowo-egzystencjalne odniesienie człowieka do Boga; to odniesienie określa miejsce, charakter i rolę związanych z wiarą momentów poznawczych; taki układ wskazuje na autonomię wiary względem poznania (i wiedzy). (3) Noetyczna struktura aktu wiary ma specyficzny status i specyficzny charakter; należyta świadomość owej specyfiki jest warunkiem poprawnego rozumienia poznawczych funkcji aktu wiary.

Od rozważań egzegetycznych Ratzinger przechodzi do argumentacji typu filozoficznego. Stosowna analiza filozoficzna jest w tym wypadku naturalnym rozwinięciem owych rozważań. Ma ona oczywiście na celu dalsze, systematyczne uzasadnienie poznawczej dyspozycji aktu wiary. Bezpośrednim jej przedmiotem jest kwestia stosunku między wiarą a poznaniem i wiedzą, dokładniej — kwestia autonomii wiary względem wiedzy¹¹. Jak należy tę autonomię rozumieć? W najbardziej ogólnym ujęciu oznacza ona, że wiara jest postawą różną i niezależną od wiedzy, ale posiadającą pewien wymiar poznawczy, postawą opartą na przekraczającym horyzont wiedzy doświadczeniu osobowo-egzystencjalnym, ale łączącą to doświadczenie z poznaniem i myśleniem. Broniąc autonomii wiary względem wiedzy, Ratzinger występuje przeciwko pozytywistycznej epistemologii. Zasadniczym motywem jego polemiki jest krytyka scjentyzmu: opcji, w której poznanie naukowe uznaje się za wzorcowy model wszelkiego poznania i za źródło najbardziej wartościowej wiedzy¹²; według radykalnego scjentyzmu wiedza naukowa (wiedza z zakresu szczególnych nauk empirycznych) jest jedyną wartościową wiedzą o świecie i o człowieku; pozanaukowe formy poznawczej intencjonalności człowieka, takie jak filozofia (w klasycznym jej rozumieniu), wiara religijna (z jej teologią) czy poznanie mądrościowe, nie spełniają kryteriów epistemicznej racjonalności.

Występując przeciwko pozytywistycznemu scjentyzmowi, Ratzinger krytykuje program teoriopoznawczy, który określa przy pomocy formuły *verum quia factum seu faciendum*¹³. W świetle wyznaczonych przez ten program standardów epistemologicznych na miano prawdziwej i rzetelnej wiedzy (o świecie i o człowieku) zasługuje wyłącznie wiedza o faktach (przyrodniczych, historyczno-społecznych i kulturowych) oraz wiedza stwarzająca możliwość skutecznego działania (mowa

wiekowi i sprawuje opatrność nad światem i nad człowiekiem, o tym, że jest absolutną prawdą i najwyższym dobrem; wiedza ta pozostaje w istotnym związku z odpowiednią wiedzą o świecie i o człowieku; por. BALTHASAR, *art. cyt.*, s. 111–112.

¹¹ RATZINGER, *dz. cyt.*, s. 57–68; TENŽE, *Glauben und Wissen*, w: TENŽE, *Glaube und Zukunft*, München 1970, s. 13–35; TENŽE, *Glaube als Erkenntnis und als Praxis — die Grundoption des christlichen Credo*, w: TENŽE, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 69–78.

¹² Na temat scjentyzmu zob.: S. KAMIŃSKI, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 28; A. BRONK, *Scjentyzm*, w: J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 474–476.

¹³ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 49–59.

o działaniu zarówno technicznym, jak i politycznym); synteza wiedzy o faktach i wiedzy „o tym, co wykonalne”, konstytuuje normatywny wzorzec poznawczy (epistemologiczno-metodologiczny), pewien rodzaj normatywnej postawy umysłowej współczesnego człowieka. W epistemologii wyznaczonej formułą *verum quia factum seu faciendum* nie obowiązuje klasyczna koncepcja prawdy, głosząca, że prawda to zgodność umysłu (treści poznawczych) z rzeczywistością; jej miejsce zajmują koncepcje nieklasyczne, w których podstawą i miarą prawdy są takie czynniki jak sprawdzalność, spójność i użyteczność zdobytej wiedzy. Tego typu epistemologia wyklucza poznanie metafizyczne: poznanie ogólnie ważnych i ostatecznych racji bytu¹⁴; jej konsekwencją jest nie tylko odrzucenie — kluczowego dla wiary — pytania o rzeczywistość transcendentną, lecz także rezygnacja z wszelkich ontologiczno-egzystencjalnych pytań człowieka.

Pozytywistyczno-scjentystyczna epistemologia nie pozostawia zbyt wiele miejsca dla wiary. W świetle jej założeń wiarę ujmuje się nie w kategoriach samodzielnej i autonomicznej postawy człowieka, lecz w kategoriach postawy typu poznawczego: sprowadza się ją do porządku wiedzy i w ramach krytyczno-negatywnej oceny epistemologicznej kwestionuje się jej poznawczą wartość; z perspektywy scjentyzmu wiara (z jej wizją rzeczywistości transcendentnej, wywierającej wpływ na świat i na życie ludzkie) ma (może mieć) pewne znaczenie psychologiczne i egzystencjalne, nie ma jednak większej wartości poznawczej — jest rodzajem subiektywnej, nieuzasadnionej i nieracjonalnej wiedzy¹⁵. Czymś nieuchronnym i oczywistym jest rozdzźwięk między tak pojętą wiarą a wiedzą. W perspektywie wyznaczonej przez epistemologię pozytywistycznego scjentyzmu większość zarówno biblijnych, jak i późniejszych (kościelnych) formuł i orzeczeń wiary (począwszy od opisu stworzenia świata i człowieka, przez nadprzyrodzoną interpretację pewnych zjawisk i zdarzeń, aż do prawd związanych z osobą i życiem Jezusa oraz do dogmatycznych definicji religijnego sensu) to ujęcia sprzeczne z naukową wiedzą o świecie i o człowieku; treść owych formuł i orzeczeń (wiążąca elementy przyrodnicze, historyczne i antropologiczne) jest niezgodna z treścią twierdzeń i teorii naukowych, a ich język zawiera kategorie (obrazy, symbole) całkowicie oderwane od empirycznie uprawomocnionych terminów i pojęć języka naukowego¹⁶. Jednocześnie historyczno-krytyczna analiza tekstów biblijnych oraz podobna analiza dogmatycznych orzeczeń wiary pokazują możliwość naturalnej interpretacji biblijnego przekazu i owych orzeczeń; w jednym i drugim przypadku kluczową rolę (w ramach owej analizy) odgrywa odniesienie do kontekstu historyczno-kulturowego (w tym

¹⁴ Tamże, s. 50–53, 55–57; J. RATZINGER, *Kryzys kultur*, w: TENŻE, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 57–63; TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 109–110.

¹⁵ W najbardziej radykalnym — neopozytywistycznym — ujęciu wypowiedzi wiary traktuje się jako bezsensowne, ponieważ nie spełniają wymogu empirycznej weryfikacji.

¹⁶ RATZINGER, *Glauben und Wissen*, s. 17–26.

także historyczno-religijnego); teksty biblijne — z perspektywy wiary traktowane jako przekaz słowa Bożego — z naukowej perspektywy są po prostu zbiorem opowieści charakterystycznych dla starożytnego Wschodu, ukazujących pewien etap rozwoju kultury (i pewien etap rozwoju świadomości religijnej); epistemiczna wartość zawartego w nich przekazu jest znikoma; z kolei formuły dogmatyczne — będące wyrazem i świadectwem wiary całego Kościoła — w naukowej interpretacji są rodzajem teoretyczno-spekulatywnej transpozycji wyobrażeń i przekonań, które nie mają empirycznego uzasadnienia¹⁷. Ten rozdźwięk między wiarą a wiedzą jest konsekwencją stanowiska ujmującego wiarę w kategoriach postawy poznawczej i jednocześnie odmawiającego jej epistemicznej wartości; z perspektywy nauki (w scjentyistycznym rozumieniu jej pozycji i roli) stanowisko, o którym mowa, oznacza, że wiedza „znosi” wiarę; z perspektywy religii oznacza ono trwałą konflikt wiary i wiedzy.

Ratzinger pokazuje, że powyższe ujęcie wiary jest nieporozumieniem; jest to ujęcie niezgodne z naturą wiary, sprzeczne z jej istotą. Wiara nie jest jakąś „słabszą” (gorszą) formą poznania i wiedzy, zbiorem domysłów i przypuszczeń, akceptacją prowizorycznych i czysto subiektywnych opinii; nie jest też jakimś wczesnym — tymczasowym — etapem procesu poznawczego, skazanym na zniesienie w późniejszych fazach tego procesu¹⁸. Jednym słowem: wiara nie jest wiedzą, strukturą epistemiczną jako taką; nie można jej sprowadzić do wiedzy i interpretować w kategoriach postawy typu poznawczego, postawy realizującej się w porządku analogicznym do porządku empirycznej wiedzy o świecie i o człowieku; nie można jej też zredukować do wiedzy filozoficznej. Powyższe uwagi odnoszą się i do wiary biblijnej, i do wiary Kościoła. Dotyczą one i biblijnych, i dogmatycznych wypowiedzi wiary; ani w jednym, ani w drugim przypadku wypowiedzi te nie należą do porządku wiedzy — przyrodniczej, historycznej czy filozoficznej. Nie tworzą one również jakiegoś systemu wiedzy religijnej; wiara nie jest wiedzą religijną; ważnym elementem argumentacji na rzecz autonomii wiary względem wiedzy jest krytyka intelektualistycznej koncepcji wiary; mowa o koncepcji sprowadzającej (redukującej) wiarę do akceptacji prawd objawionych i tym samym do jej propozycjonalnej postaci (do zbioru — uznanych za prawdziwe — zdań religijnych). W każdym razie — powtórzmy — wiara nie jest wiedzą. Ma ona inną naturę. Jest samodzielną i w pełni autonomiczną — niezależną od wiedzy — postawą człowieka. Odnosi się do rzeczywistości zasadniczo niedostępnej dla porządku wiedzy. Ujmuje sens przekraczający kontekst i znaczenie twierdzeń naukowych i filozoficznych. Tworzy język zdolny do ujęcia i komunikacji tego sensu; język ten ma własną strukturę semantyczną

¹⁷ *Tamże*, s. 20–21, 25–26.

¹⁸ *Tamże*, s. 30–31; TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 62; por. TILICH, *dz. cyt.*, s. 53–57; H. WALDENFELS, *Wissen als Horizont des Glaubens*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 319; KASPER, *dz. cyt.*, s. 65; B. WELTE, *Filozofia religii*, tł. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 172–173.

i pełni specyficzne funkcje — jego wypowiedzi powstają i znajdują potwierdzenie na zupełnie innej płaszczyźnie niż wypowiedzi należące do porządku wiedzy¹⁹. Nie oznacza to jednak, że wiara nie ma wymiaru poznawczego, że kontekst wiedzy jest jej całkowicie obcy. Przeciwnie, zachowując swoją autonomię, jest ona także aktem poznawczym: doświadczeniem i afirmacją Boga, rozumiejącym przyjęciem (uznaniem) prawd objawionych oraz intelektualnie zaangażowaną postawą wobec rzeczywistości. Warunkiem i założeniem wiary jest także poznawcza (a nie tylko osobowa i egzystencjalna) otwartość człowieka (rozumu ludzkiego) na rzeczywistość Boga i na objawienie Boże; innym jej warunkiem i założeniem jest — dająca się ustalić w odpowiednim poznaniu — wiarygodność objawienia Bożego. Spełnienie tych warunków i założeń oznacza, że poznanie, które wiara implikuje, jest poznaniem dostarczającym uzasadnionej wiedzy o Bogu. Systematyczna rekonstrukcja owych warunków i założeń stwarza możliwość systematycznej weryfikacji podstaw i roszczeń wiary oraz możliwość systematycznej hermeneutyki jej wyobrażeń i przekonań²⁰.

Wiara implikuje właściwe sobie poznanie religijne i tym samym pewien zakres wiedzy religijnej. W swej istocie jest ona przede wszystkim poznaniem Boga. Z rozważań Ratzingera wynika, że dwie cechy tego poznania wyraźnie wskazują na epistemiczny wymiar (i na epistemiczną wartość) wiary religijnej. Pierwszą cechą jest obiektywność religijnej (związanej z wiara) afirmacji Boga. Zgodnie z istotą wiary, dokonujące się w niej poznanie Boga ma charakter osobowy i praktyczno-egzystencjalny (a nie przedmiotowo-teoretyczny); jest ono oparte na relacji międzyosobowej, w porządku której człowiek ujmuje wewnętrzną istotę objawiającego się Boga poprzez udział (uczestnictwo) w Jego osobowym życiu; tego typu poznanie konstytuuje określoną świadomość osobową człowieka i ma określony wpływ na jego życie (ujmuje ono Boga jako najwyższą wartość osobową i egzystencjalną — jako wartość będącą ostatecznym spełnieniem osobowej egzystencji człowieka)²¹. Ale poznanie to jest i pozostaje odniesieniem do obiektywnej rzeczywistości — jest ono reakcją na stwórcze i zbawcze samoobjawienie się Boga w świecie i w człowieku; jest to zatem poznanie ujmujące obiektywną rzeczywistość, jest to poznanie Boga jako obiektywnej podstawy i ostatecznego celu istniejącego porządku bytowego; a to oznacza, że mowa o poznaniu ustanawiającym horyzont obiektywnej prawdy i obiektywnej wiedzy²². Tak więc z jednej strony wiara jest poznaniem

¹⁹ RATZINGER, *Glauben und Wissen*, s. 31–35.

²⁰ TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 65–68; TENŻE, *Co znaczy wierzyć*, w: TENŻE, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 112–114; TENŻE, *Czym jest teologia?*, tł. J. Merecki, „Ethos” 12 (1999), nr 1–2, s. 19–23; TENŻE, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, ComD 25 (1996), s. 359–371.

²¹ TENŻE, *Glaube als Erkenntnis*, s. 70–71.

²² *Tamże*, s. 71–74. Poznanie Boga dokonujące się w aktach wiary przekracza schemat ontologiczno-noetyczny oparty na prostym i jednoznacznym odróżnieniu i oddzieleniu sfery obiektywnej i subiektyw-

Boga opartym na osobowo-egzystencjalnej relacji między człowiekiem a Bogiem; relacja ta obejmuje uczestnictwo w osobowym życiu Boga oraz (w konsekwencji) ufne powierzenie się Bogu. Ale z drugiej strony wiara jest także, jednocześnie, poznaniem Boga jako obiektywnej i koniecznej (nieuwarunkowanej) podstawy wszystkiego, co istnieje; tylko tak pojętemu Bogu — tylko Bogu, o którym wiadomo, że istnieje i podtrzymuje wszystko w istnieniu — można się bezwarunkowo powierzyć i uczynić Go trwałym punktem oparcia²³. Można zatem powiedzieć, że wiara jest syntezą (dialektyczną jednością) osobowego i obiektywnego poznania Boga; obydwa porządki poznawcze przenikają się wzajemnie, współtworząc dynamiczną całość aktu wiary. W każdym razie obiektywność poznania Boga jest własnością potwierdzającą epistemiczne znaczenie i epistemiczną wartość wiary religijnej.

Drugą cechą właściwego dla wiary poznania Boga jest zgodność (zbieżność) z filozoficznym poznaniem i filozoficzną wiedzą o Bogu. Poznanie realizujące się w porządku wiary dotyczy istnienia i natury Boga oraz Jego relacji do świata i do człowieka; jest ono możliwe tylko na gruncie określonych założeń, dotyczących rzeczywistości jako takiej i człowieka (podmiotu wiary). Istnieje zatem pewien ontologiczno-antropologiczny kontekst tego poznania. A to oznacza, że jest to poznanie posiadające pewien wymiar filozoficzny — jest to poznanie religijne, ale pozostające w określonym związku z poznaniem i rozumieniem świata i człowieka, z określoną interpretacją rzeczywistości. Wskazuje to na analogię między religijnym a filozoficznym poznaniem Boga oraz między religijną a filozoficzną ideą Boga²⁴. Również w porządku wiary poznanie Boga zakłada świadomość przygodnego charakteru

nej; w ramach owego schematu empiryczno-racjonalne poznanie obiektywnej rzeczywistości jest źródłem obiektywnej prawdy i obiektywnej wiedzy, natomiast sfera subiektywna, czyli dziedzina osobowych przeżyć i egzystencjalnych decyzji człowieka, obejmująca także wiarę religijną, nie ma związku z obiektywnym porządkiem bytu i tym samym jest wyłączona z kontekstu obiektywnej prawdy i obiektywnej wiedzy; tymczasem w przypadku wiary (przy założeniu, że jest ona podmiotowo zaangażowaną odpowiedzią na stwórcze i zbawcze samoobjawienie się Boga w świecie i w człowieku) między sferą obiektywną a subiektywną zachodzi zbieżność: obiektywna rzeczywistość wykazuje pewną subiektywność, pewną „świadomość stwórczą”, przejawiającą się w logicznym (racjonalnym) i aksjologicznym porządku rzeczy, natomiast podmiotowo zaangażowane doświadczenie Boga jest zapośredniczone w doświadczeniu obiektywnej rzeczywistości i ujmuje obiektywną rzeczywistość, ustanawiając tym samym horyzont obiektywnej prawdy i obiektywnej wiedzy (o Bogu, o świecie i o człowieku); tak więc wiara nie jest tylko i wyłącznie subiektywną postawą człowieka, aktem (zdarzeniem) oddzielnym od obiektywnej sfery bytu, w której nie ma miejsca dla Boga; przeciwnie, jako ujęcie i afirmacja obiektywnej podstawy i ostatecznego celu wszystkich rzeczy jest ona poznaniem obiektywnego porządku bytowego.

²³ *Tamże*, s. 77.

²⁴ *Tamże*, s. 75–76; J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, München – Zürich 1960, s. 19–29; TENŻE, *Glaube und Philosophie*, w: TENŻE, *Glaube und Zukunft*, s. 65–91; TENŻE, *Wiara, filozofia, teologia*, w: TENŻE, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 11–32; TENŻE, *Glauben im Kontext heutiger Philosophie*, ComD 31 (2002), s. 267–273; por. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, s. 29–30.

świata i człowieka i jest poznaniem Boga jako ontycznej racji przygodnej rzeczywistości. Również w porządku wiary poznanie Boga zakłada otwartość człowieka na rzeczywistość nieskończoną i jest poznaniem bytu nieskończonego, nieuwarunkowanego i transcendentnego. Owszem, Bóg filozofii, Bóg poznany w przedmiotowym doświadczeniu świata i w przedmiotowo-teoretycznej refleksji nad światem, nie jest jeszcze osobowym Bogiem objawienia i wiary, Bogiem udzielającym się człowiekowi w porządku osobowej relacji, dającym mu trwałe oparcie w życiu. Ale wiara implikuje pojęcie Boga odpowiadające filozoficznej idei Boga, ujmujące prawdziwą naturę tego, co boskie. Religijna (oparta na objawieniu) idea Boga jest bogatsza niż filozoficzne pojęcie Boga, ale Bóg objawienia i wiary (nazywany Ojcem) jest tym samym Bogiem, o którym mówi filozofia (opisująca Go w kategoriach absolutnej podstawy wszystkiego, co istnieje). Zbieżność religijnego i filozoficznego porządku poznania Boga oraz religijnej i filozoficznej idei Boga pokazuje i potwierdza ogólną ważność religijnej wiedzy o Bogu, potwierdzając tym samym epistemiczne znaczenie i epistemiczną wartość wiary. Ratzinger wskazuje biblijne świadectwa owej zbieżności; zalicza do nich m.in.: związek idei Boga z ideą bytu w obrębie semantycznej struktury imienia Jahwe, obecną w pismach proroków krytykę politeizmu (analogiczną do krytyki przeprowadzonej przez filozofów greckich), związek idei Boga z rozumieniem świata i człowieka — najwyraźniej widoczny w księgach mądrościowych, oraz występującą u Deuteroizajasza i w Ewangelii św. Jana formułę „ja jestem” — przywołującą wspomniany już związek idei Boga z ideą bytu²⁵ To przekonanie o zbieżności biblijnej i filozoficznej idei Boga stało się konstytutywną zasadą wczesnochrześcijańskiej refleksji o Bogu — zasadą pozwalającą wykorzystać stosowne elementy filozoficznej idei Boga w rekonstrukcji chrześcijańskiej prawdy o Bogu²⁶

Okazuje się ponadto, że poznanie, które implikuje wiara, ma także pewien związek z wiedzą o faktach i z wiedzą „stosowaną” W biblijnym ujęciu naturalnym kontekstem doświadczenia wiary są określone fakty historyczne; w konsekwencji biblijny przekaz wiary ma charakter narracji historycznej, a rekonstrukcja związanych z nią idei, znaczeń i wartości przyjmuje postać poznania historycznego. Trudno też nie zauważyć, że wiara biblijna jest (także) wezwaniem do przemiany świata — do przebudowy porządku społecznego, do poprawy warunków doczesnej egzystencji; a to oznacza, że jej rekonstrukcja zakłada (także) poznanie i myślenie społeczno-polityczne. W każdym razie wiara (jej struktura poznawcza) nie wyklucza ani płaszczyzny *factum*, ani płaszczyzny *faciendum*²⁷. Choć ani jedna, ani druga — ani przedmiotowe poznanie historyczne, ani myślenie konstruuje konkretne pro-

²⁵ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 105–127.

²⁶ *Tamże*, s. 126–137.

²⁷ *Tamże*, s. 58–59.

jekty przemiany świata — nie należą do zasadniczej struktury aktu wiary. Przypomnijmy: zasadniczą strukturą aktu wiary jest całkowite i bezwarunkowe — dające trwałe oparcie w życiu — powierzenie się Bogu. Momenty poznawcze i epistemiczne (z poznaniem i myśleniem historycznym i społeczno-politycznym włącznie) są częścią tej osobowo-egzystencjalnej relacji człowieka do Boga; chodzi jednak o część istotną i ważną — momenty poznawcze ukazują obiektywne podstawy i kontekst owej relacji, służą uwyrażnieniu związanych z nią przeżyć i przekonań, potwierdzają jej wartość i znaczenie²⁸; razem z nią współtworzą dynamiczną i spójną całość aktu wiary.

W toku swojej argumentacji Ratzinger przywołuje pochodzące od HEIDEGGERA odróżnienie dwóch sposobów myślenia; chodzi o myślenie „rachujące” i „rozważające”²⁹; pierwsze ma charakter zobiiektywizowany i formalno-dyskursywny, respektuje ściśle reguły logiczne i jest podporządkowane działaniu; drugie to głębszy i podmiotowo zaangażowany namysł nad rzeczywistością, rozumiejące poznanie sensu świata i sensu ludzkiej egzystencji; obydwie sposoby są uprawnione i niezbędne, obydwie należy traktować jako samodzielne i autonomiczne. Łatwo zauważyć, że powyższa dystynkcja może być — i rzeczywiście jest — przydatna w wyjaśnianiu różnicy między wiarą a wiedzą i w argumentacji mającej na celu uzasadnienie poznawczej struktury i poznawczych funkcji aktu wiary. Wiara i wiedza to dwa odmienne sposoby myślenia. Wiara nie jest wiedzą, nie należy do dziedziny, w której obowiązuje — typowe dla wiedzy — myślenie rachujące. Jako postawa osobowo-egzystencjalna jest ona formą myślenia rozważającego: należy do dziedziny podstawowych pytań i zasadniczych decyzji człowieka. Mowa o pytaniach dopuszczających tylko jedną jedyną formę odpowiedzi oraz o decyzjach, które można podjąć tylko w jeden jedyny sposób. Tą właśnie formą i tym sposobem jest wiara³⁰. Otwiera ona przed człowiekiem horyzont ostatecznego sensu i ostatecznych (nieskończonych) wartości i zarazem jest przyjęciem tego sensu i tych wartości. W postawie podmiotu wiary dominują akty osobowe i egzystencjalne, takie jak zaufanie, miłość i nadzieja, ale ponieważ jest to postawa dynamiczna, uwzględniająca także stosowne treści przedmiotowe i angażująca wszystkie sfery osobowej egzystencji człowieka, są w niej obecne również momenty poznawcze: akty myślenia rozważającego, współtworzące kontekst wspomnianych wcześniej pytań i decyzji, związane z afirmacją i rozumieniem przyjmowanego sensu i przyjmowanych wartości. W tym znaczeniu wiara jest także pewną formą poznania i myślenia. Rozwijając powyższe wyjaśnienie, można wskazać trzy szczegółowe argumenty na rzecz tej tezy. Po pierwsze, otwartość podmiotu na horyzont religijnego sensu i religijnych

²⁸ TENŻE, *Glauben und Wissen*, s. 35.

²⁹ TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 61–64.

³⁰ *Tamże*, s. 62.

wartości wiąże się z obecnością pytań ontologiczno-egzystencjalnych, dotyczących przygodnej natury świata i człowieka, towarzyszących doświadczeniu problematycznego charakteru ludzkiej egzystencji; to oczywiste, że pytania te pobudzają do myślenia, do refleksji nad kształtem poszukiwanych odpowiedzi. Po drugie, momenty poznawcze implikuje również przedmiotowa struktura religijnego sensu i religijnych wartości — struktura odzwierciedlająca obiektywny porządek zbawczy i zapośredniczona w treści konkretnych prawd wiary; struktura ta wiąże się z odpowiednim rozumieniem ontycznej natury Boga oraz istoty i celu Jego działań; zakłada też stosowne rozumienie świata i człowieka. Po trzecie, właściwym medium, za pośrednictwem którego człowiek „otrzymuje” religijny sens i religijne wartości, właściwym narzędziem przekazu i tematyzacji owego sensu i owych wartości, jest słowo — kategoria z natury rzeczy mająca wymiar logiczno-poznawczy i pobudzająca do myślenia (do rekonstrukcji religijnych znaczeń i wartości)³¹

Porządek przedstawionej przez Ratzingera argumentacji jest następujący. Autor ten najpierw pokazuje zasadniczą odmienność wiary i wiedzy oraz autonomię wiary względem wiedzy; następnie wykazuje, że wiara posiada określony wymiar poznawczy i epistemiczny. Taki porządek argumentacji należy uznać za trafny i uzasadniony, zgodny z naturalnym „porządkiem rzeczy”; pozwala on najpierw poznać prawdziwą naturę i specyficzny charakter postawy wiary (to, czym ona jest sama w sobie, w swej istocie), dostrzec jej samodzielność i niezależność, w tym także niezależność od wiedzy, i dopiero z tej perspektywy zrekonstruować i uprawomocnić obecne w niej (należące do jej autonomicznej struktury) momenty poznawcze i epistemiczne; porządek ten pozwala na ustalenie właściwej pozycji i roli tych momentów, na określenie właściwych odniesień i proporcji między osobowo-egzystencjalną a poznawczo-epistemiczną stroną aktu wiary.

Rozważania Ratzingera prowadzą do następujących konkluzji. Wiara i wiedza to dwie zasadniczo odmienne i autonomiczne postawy człowieka wobec rzeczywistości. Są to zarazem dwa odmienne i autonomiczne sposoby ludzkiego istnienia. Wiary nie można sprowadzić do wiedzy. Jest ona równie pierwotna jak wiedza, ale całkowicie od niej niezależna; ponadto — bardziej od niej fundamentalna i nieodzowna. Ma własną „bazę źródłową” i własną intencjonalność, angażuje właściwe sobie akty osobowe, pełni specyficzne funkcje i realizuje specyficzne cele, jest na swój sposób obecna w indywidualnym i społecznym życiu człowieka. W każdym z tych kontekstów wykazuje swoją odmienność i autonomię względem wiedzy, potwierdzając swój właściwy (osobowo-egzystencjalny) charakter: to, że w swej istocie nie jest poznaniem i wiedzą, lecz odniesieniem do rzeczywistości dostępnej „jedynie temu, kto ufa, kocha i postępuje jak człowiek”. Ale właśnie w takiej pos-

³¹ *Tamże*, s. 79–85.

taci implikuje momenty poznawcze i epistemiczne. W ujęciu przedstawionym przez Ratzingera wiara wpisuje się w kontekst intelektualny, w którym człowiek, poruszony tajemnicą bytu, pyta o ostateczny sens świata i własnej egzystencji. Kontekst ten współokreśla aprioryczną otwartość człowieka na rzeczywistość nieskończoną; to znaczy, że współokreśla on również podmiotowy horyzont możliwości wiary; w takim układzie wiara jest (także) rodzajem specyficznej postawy intelektualnej i poznawczej, wyrażającej się w doświadczeniu i afirmacji ostatecznego sensu. Jako odpowiedź na pytanie o sens świata i człowieka, jako projekt sensu określającego ostateczną wartość i ostateczne przeznaczenie ludzkiej egzystencji, wiara jest nie tylko postawą osobowo-egzystencjalną, lecz także pewnym sposobem rozumienia rzeczywistości. Chodzi oczywiście o rozumienie zapośredniczone w doświadczeniu i afirmacji Boga, w rozumieniu prawd objawionych (źródłowych wypowiedzi wiary), w rekonstrukcji konkretnych idei, znaczeń i wartości religijnych, wreszcie w komunikacji prawd i przekonań wiary. Dwie rzeczy są tu szczególnie istotne. Po pierwsze, wiara jest zawsze syntezą (wewnętrzną, trwałą i dialektyczną jednością) momentów osobowo-egzystencjalnych i poznawczych (poznawczo-epistemicznych); ufne — dające trwałe oparcie w życiu — powierzenie się Bogu zakłada określone poznanie (religijne) i tworzy z tym poznaniem spójną, dynamiczną całość. Po drugie, poznawcza struktura aktu wiary wiąże poznanie religijne z ontologicznym i antropologicznym — poznanie Boga i objawienia Bożego z poznaniem i rozumieniem świata i człowieka; ponadto, w związku z historycznym porządkiem objawienia i historycznym porządkiem egzystencji ludzkiej, zakłada ona określoną świadomość historyczną.

Należy obecnie zapytać, jak w koncepcji Ratzingera przedstawia się noetyczna struktura aktu wiary. Nasz autor wielokrotnie podkreśla specyficzny charakter tej struktury, ale jednocześnie zwraca uwagę na jej zgodność z ogólnie ważnym porządkiem poznania ludzkiego. Podstawowym elementem tego porządku — i tym samym podstawowym elementem noetycznej struktury aktu wiary — jest doświadczenie.

2. Wiara jako doświadczenie

Zdaniem Ratzingera akt wiary implikuje odpowiednio pojęte doświadczenie; jest to akt oparty na doświadczeniu i przyjmujący postać doświadczenia; doświadczenie określa zasadniczą (w tym także poznawczą) strukturę tego aktu; można zatem mówić o istotnym i trwałym związku wiary i doświadczenia³². Przedstawiając tak jednoznaczne stanowisko Ratzingera, wypada przypomnieć, że w pewnych

³² J. RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, ComD 9 (1980), s. 58–60, 66–68; TENŽE, *Glaube als Erkenntnis*, s. 70–78.

nurtach tradycyjnej teologii wiary doświadczenie było kategorią bądź w ogóle nieobecną (niekiedy wprost kwestionowaną), bądź ograniczoną do sfery czysto subiektywnej. Szczególnie wyraźny dystans do idei doświadczenia uwidocznił się w teologii neoscholastycznej i w teologii dialektycznej. W pierwszej (stosownie do „instrukcyjno-teoretycznego” modelu objawienia) obowiązywał propozycyjalny model aktu wiary: utożsamiając ten akt z akceptacją prawd (zdań) religijnych neoscholastycy uważali, że dokonuje się on poza kontekstem doświadczenia³³; wiara nie jest doświadczeniem Boga (i opartą na doświadczeniu recepcją objawienia Bożego), lecz akceptacją określonych prawd o Bogu; epistemiczną wiarygodność tych prawd gwarantuje — niezależne od wiary — dyskursywne (dowodowe) poznanie Boga, natomiast religijną racją ich wiarygodności jest autorytet Boga, objawienia Bożego i przekazującego objawienie Kościoła. Podobny — choć mający inne podstawy — rozdział wiary i doświadczenia doszedł do głosu w teologii dialektycznej, przede wszystkim w poglądach K. BARTHA; eksponując absolutną transcendencję Boga i wykluczając ontyczną analogię między Bogiem a światem i człowiekiem, Barth przyjął radykalny teocentryzm objawienia i wiary; Bóg objawia się w porządku całkowicie przekraczającym horyzont naturalnych aktów ludzkich, w tym także horyzont doświadczenia ludzkiego; wiara jest aktem opartym na działaniu łaski Bożej — działanie to znosi wszelkie uprzednie (zarówno intelektualne, jak i religijne) struktury heurystyczne (z doświadczeniem włącznie)³⁴. Tak więc w jednym i drugim nurcie utrzymywano, że akt wiary dokonuje się bez udziału doświadczenia; w teologii neoscholastycznej czynnikami znoszącymi doświadczenie (wprowadzającymi opozycję wiary i doświadczenia) były: intelektualne poznanie prawd objawionych, dyskursywne (dowodowe) poznanie Boga oraz autorytatywny przekaz doktryny religijnej; w teologii dialektycznej podobną rolę pełniła idea radykalnej diastazy między Bogiem a światem i człowiekiem; w jednym i drugim przypadku konsekwencją rozdziału wiary i doświadczenia było oderwanie wiary od rzeczywistości świata i życia ludzkiego³⁵. Natomiast w nurtach akceptujących związek wiary z doświadczeniem doświadczenie miało charakter wyłącznie subiektywny; na ogół redukowano je bądź do wewnętrznych przeżyć religijnych, bądź do aktów natury egzystencjalnej. Ta tendencja znalazła wyraz (m.in.) w teologii

³³ Zob. A. DULLES, *Models of Faith*, w: M. KESSLER, W. PANNENBERG, H.J. POTTMEYER (red.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, s. 405–407; M. SECKLER, *Glaube. Systematisch-theologisch und theologiegeschichtlich*, LThK³ 4, k. 682–684; J. REIKERSTORFER, *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*, HFTh 4, s. 356–359.

³⁴ Zob. H. DÖRING, *Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung?*, ThG (1974), s. 90–91; TENZE, *Gläubens-erfahrung*, LThK³ 4, k. 709.

³⁵ Por. W. KASPER, *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute*, w: TENZE, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 122–123; H.J. POTTMEYER, *Die Entzweiung von Erfahrung und Glaube in der Neuzeit als Herausforderung an die Theologie*, w: G. KAUFMANN (red.), *Lebenserfahrung und Glaube*, Düsseldorf 1983, s. 25–42; G. EBELING, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, w: TENZE, *Wort und Glaube*, t. III, Tübingen 1975, s. 3–28.

SCHLEIERMACHERA, w teorii wiary postulowanej w ramach modernizmu oraz w egzystencjalnej teologii BULTMANNA³⁶.

Wspólny dla obydwu wskazanych tendencji kontekst teoretyczny (historyczno-teoretyczny) wyznaczyła filozofia KANTA. Przedstawiona w niej teoria doświadczenia była ujęciem wprowadzającym jednoznaczny rozdział między wiarą a doświadczeniem i jednocześnie otwierającym drogę faktycznej subiektywizacji wiary. Rekonstrukcja podstawowych założeń i tez tej teorii pozwoli lepiej zrozumieć stanowisko Ratzingera; tym bardziej, że niejednokrotnie przywołuje on stosowne poglądy filozofa, czyniąc je przedmiotem gruntownej krytyki. W rozumieniu Kanta doświadczenie ma bipolarną (i zarazem dialektyczną) strukturę; łączy ono dwa bieguny: biegun rzeczowy (zmysłowy) i biegun duchowy (intelektualny) — ogląd i pojęcie; jest syntezą momentów subiektywnych i obiektywnych: aktem, w którym podmiot określa sposób i formalne struktury możliwej percepcji, i jednocześnie aktem ujmującym to, co obiektywnie dane, i weryfikowanym przez obiektywny porządek rzeczy³⁷. Ale tak pojęte doświadczenie ma ograniczony zakres; istnieją bowiem pojęcia niezwiązane z żadnym oglądem i oglądy nieposiadające pojęciowych korelatów — funkcjonują one poza horyzontem doświadczenia; istotą tego typu ujęć jest to, że mają one pewną subiektywną wartość, nie mają jednak odniesienia do obiektywnej rzeczywistości; do tych ujęć należą (również) wypowiedzi wiary: ich treść przekracza doświadczenie zarówno w jego heurystycznej, jak i weryfikatywnej funkcji. Dla Kanta wiara jest „subiektywnie usprawiedliwionym”, ale „obiektywnie niewystarczającym” uznaniem czegoś za prawdziwe — w tym sensie przeciwstawia się wiedzy; z perspektywy teoretycznego rozumu jej wypowiedzi mają charakter wyłącznie hipotetyczny, z perspektywy praktycznego rozumu są one tylko postulatami, podczas gdy wiedza jest ekspozycją prawdziwych — empirycznie uzasadnionych — przekonań poznawczych³⁸; wiara odnosi się do tego, co znaj-

³⁶ Schleiermacher utożsamiał doświadczenie religijne (doświadczenie wiary) z „uczuciem” zależności od Boga; rzecznicy modernizmu głosili, że wiara jest formą aktualnego doświadczenia osobowo-egzystencjalnego — tradycyjne formy jej ekspresji mają wartość o tyle, o ile stymulują i potwierdzają to doświadczenie; Bultmann postulował rezygnację z tych wypowiedzi o Bogu, które nie mają odniesienia do egzystencjalnej sytuacji człowieka — związek z doświadczeniem egzystencjalnym uznał za podstawowe i zarazem wystarczające kryterium prawdziwości wiary; por. DÖRING, *Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung?*, s. 90–91; P. NEUNER, *Glaubenserfahrung und Vernunft im Schatten des Modernismus*, w: M. DELGADO, G. VERGAUWEN (red.), *Glaube und Vernunft — Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg (Schweiz) 2003, s. 161–178; H. WAGNER, *Glaube und Erfahrung*, w: TENZE, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1996², s. 83.

³⁷ Zob. J. MITTELSTRASS, *Erfahrung. Philosophisch*, LThK³ 3, k. 753; K. LEHMANN, *Erfahrung*, SM 1, k. 1119; E. KLINGER, *Läßt der Glaube sich verstehen aufgrund von Erfahrung?*, w: A. VAN HOOFF I IN. (red.), *Glaubenserfahrungen im Handeln und Denken. Fundamentaltheologische Skizzen*, Würzburg 1998, s. 102–103; D. LANGE, *Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens*, Tübingen 1984, s. 20–21.

³⁸ KLINGER, *art. cyt.*, s. 103.

duje się poza horyzontem doświadczenia, natomiast dziedziną wiedzy jest świat rzeczy i zjawisk dostępnych w doświadczeniu zmysłowym. W każdym razie przez doświadczenie należy rozumieć poznanie przedmiotów, które są dostępne dla zmysłów; to, co ponadzmysłowe, nie może być przedmiotem doświadczenia; to, co ponadzmysłowe, jest przedmiotem wiary, znajdującej wyraz w dogmatach i przeżyciach mistycznych; dogmaty to prawdy nadprzyrodzone, posiadające subiektywny sens, ale niemające obiektywnego znaczenia (są to formy konceptualne utworzone bez związku z oglądem); z kolei przeżycia mistyczne są rezultatem oglądu, ale nie dają się przedstawić w formie pojęciowej³⁹ Stanowisko Kanta sankcjonuje dualizm doświadczenia i wiary: doświadczenie jest źródłem wiedzy o świecie rzeczy i zjawisk dostępnych w poznaniu zmysłowym i jako takie nie ma nic wspólnego z wiarą — wiara jest odniesieniem do sfery nadprzyrodzonej (ponadzmysłowej) i tym samym postawą przekraczającą horyzont doświadczenia; oznacza to całkowity rozdział obydwu porządków; zgodnie z takim stanowiskiem wypowiedzi wiary — pozbawionych obiektywnego sensu — nie można traktować ani jako prawdziwe, ani jako fałszywe; ich uznanie ma charakter wyłącznie subiektywny.

2.1. Teoria doświadczenia

Zarysowany wyżej kontekst problemowy określa ramy i wskazuje motywy rozważań Ratzingera. Rozważania te wpisują się w ten nurt posoborowej refleksji nad wiarą, w którym podejmowane są próby uzasadnienia (i eksplikacji) związku wiary z doświadczeniem. Przypomnijmy: zdaniem Ratzingera doświadczenie jest podstawą i zasadniczą formą aktu wiary; pełni ono (w obrębie struktury tego aktu) zarówno heurystyczne, jak i hermeneutyczno-weryfikatywne funkcje; w pierwszym przypadku określa właściwy sposób ujęcia i afirmacji Boga oraz właściwy sposób recepcji objawienia Bożego, w drugim wyznacza kontekst rozumienia i weryfikacji wyobrażeń i przekonań wiary; w obydwu przypadkach łączy akt wiary z odniesieniem do rzeczywistości (do obiektywnego porządku bytowego) i z faktyczną egzystencją człowieka; akt wiary nie jest możliwy bez akceptacji autorytetu religijnego i tradycji religijnej, ale właściwą postać nadaje mu konkretne, dynamiczne i podmiotowo zaangażowane doświadczenie Boga. Prezentując bliżej stanowisko Ratzingera, należy najpierw zrekonstruować najważniejsze elementy leżące u podstaw tego stanowiska (ogólnej) teorii doświadczenia; niektóre z nich nasz autor wyraźnie wskazuje i w mniejszym lub większym stopniu omawia, inne jedynie sygnalizuje bądź milcząco zakłada. I tak przyjmuje on pewne ogólne (powszechnie akceptowane) pojęcie doświadczenia, nie przedstawia jednak definicji tego aktu. Wypada więc zapytać, czym jest doświadczenie w owym ogólnym rozumieniu. Najczęściej określa

³⁹ *Tamże*, s. 103–104; por. A. GRABNER-HAIDER, *Kritische Religionsphilosophie*, Graz 1993, s. 160–161.

się je jako poznanie bezpośrednie — jako bezpośrednie ujęcie czegoś jednostkowego — w odróżnieniu od poznania opartego na rozumowaniu bądź odwołującego się do autorytetu lub tradycji oraz (w szerszej interpretacji) jako pierwotne (przedrefleksyjne) i „specyficznie ludzkie” (podmiotowo zaangażowane) ujęcie rzeczywistości⁴⁰. Zazwyczaj odróżnia się doświadczenie zewnętrzne (zmysłowe, informujące o przedmiotach cielesnych) i doświadczenie wewnętrzne (informujące o psychicznych przeżyciach poznającego); wskazuje się ponadto pewne specyficzne odmiany (typy) doświadczenia, m.in.: doświadczenie estetyczne, doświadczenie etyczne i doświadczenie religijne oraz doświadczenie osobowo-egzystencjalne, ontologiczne, transcendentalne i hermeneutyczne. Wyróżnikiem owych specyficznych form doświadczenia jest pewna relatywizacja bezpośredniego charakteru stosowanych ujęć poznawczych; podkreśla się, że w doświadczeniu „duchowym” (estetycznym, etycznym i religijnym) zawsze pewną (pośredniczącą) rolę odgrywają takie czynniki jak tradycja, autorytet i osobowo-egzystencjalne zaangażowanie podmiotu; pod wpływem transcendentalnej i hermeneutycznej koncepcji doświadczenia przyjmuje się, że w istocie wszelkie doświadczenie zakłada aprioryczną otwartość podmiotu na rzeczywistość jako taką (i tym samym pewne przedujęcie i przedrozumienie rzeczywistości), że wszelkie doświadczenie implikuje momenty intelektualno-teoretyczne (i w związku z tym ma charakter „rozumiejący”), wreszcie że wszelkie doświadczenie jest uwarunkowane przez kontekst historyczno-kulturowy⁴¹. Ta poszerzona interpretacja doświadczenia znajduje odzwierciedlenie w rozważaniach i poglądach Ratzingera.

W przekonaniu naszego autora doświadczenie jest koniecznym warunkiem i podstawą wszelkiego poznania⁴². W istocie taką rolę pełni już samo doświadczenie zmysłowe: niezbędne w poznaniu przedmiotów cielesnych, ale obecne także w poznaniu rzeczywistości duchowej oraz w poznaniu rzeczywistości transcendentnej względem świata i człowieka; doświadczenie zmysłowe (ogląd rzeczy i zjawisk) jest nie tylko źródłem i podstawą empirycznej wiedzy o świecie, lecz także aktem określającym punkt wyjścia (i empiryczny kontekst) poznania duchowego i metafizycznego (aktem umożliwiającym wgląd w głębsze struktury bytu oraz w rzeczywistość duchowej natury); to znaczy, że jest ono i podstawową formą, i integralną częścią (dokładniej — pierwszym stopniem) doświadczenia jako takiego; zdaniem Ratzingera wszelkie poznanie (doświadczenie) ludzkie (odniesione do

⁴⁰ Zob. A.B. STĘPIEŃ, *Doświadczenie*, w: HERBUT (red.), *dz. cyt.*, s. 119; MITTELSTRASS, *art. cyt.*, k. 752–753; G. SIEWERTH, *Erfahrung. Philosophisch*, LThK² 3, k. 977–978; F. KAMBARTEL, *Erfahrung*, HWPPh 2, k. 609–610; LEHMANN, *art. cyt.*, k. 1117–1118; DÖRING, *Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung?*, s. 96–97; KASPER, *art. cyt.*, s. 124–125; W. BEINERT, *Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit*, w: H. ROßMANN, J. RATZINGER (red.), *Mysterium der Gnade*, Regensburg 1975, s. 136–137.

⁴¹ Zob. LEHMANN, *art. cyt.*, k. 1120–1122.

⁴² RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 58–59.

rzeczywistości pozapodmiotowej) zawiera „strukturę zmysłową”; przesądza o tym cielesno-duchowa natura człowieka⁴³

Opisując bliżej ogólną strukturę doświadczenia, Ratzinger podejmuje trzy kwestie; odwołuje się przy tym do powszechnie akceptowanych ustaleń współczesnej (filozoficznej) wiedzy o doświadczeniu. Pierwsza z sygnalizowanych kwestii to zagadnienie relacji między zmysłową a intelektualną stroną doświadczenia⁴⁴. W ramach współczesnej nauki o poznaniu, zgodnie z opcją ukształtowaną po odrzuceniu dogmatycznego empiryzmu, przyjmuje się, że doświadczenie (zewnątrzne) jest czymś więcej niż samo doznawanie wrażeń zmysłowych (niż sam ogląd); ważną rolę odgrywają w nim czynniki intelektualne, a więc pozaempiryczne; należą one do heurystycznej struktury doświadczenia; przyjmują postać pewnych pojęć, pytań, założeń i hipotez, które otwierają drogę doświadczeniu, nadają mu określony kierunek i determinują sposób interpretacji ujmowanych w nim fenomenów⁴⁵; za sprawą owych czynników doświadczenie staje się poznaniem rozumiejącym; rzeczą istotną jest przy tym to, że wiążą się one z językową artykulacją doświadczenia i w ten sposób gwarantują intersubiektywne znaczenie tego aktu; w każdym razie owe czynniki współtworzą poznawczą strukturę doświadczenia; umożliwiają także krytyczną interpretację ujęć empirycznych — interpretacja ta pozwala ocenić poznawczą wartość owych ujęć i jednocześnie, pokazując ich nieostateczność, otwiera horyzont nowych doświadczeń⁴⁶. Takie stanowisko wskazuje na dynamiczny związek zmysłowej i intelektualnej strony doświadczenia oraz, jednocześnie, na pewne (logiczne, logiczno-transcendentalne) „pierwszeństwo” rozumu przed poznaniem zmysłowym — myśli (myślenia) przed oglądem, czynników teoretycznych przed empirycznymi⁴⁷; oznacza ono, że czynniki intelektualno-teoretyczne stanowią nadrzędną strukturę doświadczenia. Nasuwają się tutaj dwa wnioski. Po pierwsze, tylko w ramach podobnej koncepcji można wyjaśnić (potwierdzić) naturalną — i zarazem dialektyczną (opartą na wzajemnym uwarunkowaniu i wewnętrznej korelacji) — jedność doświadczenia i myśli. I po drugie, tylko w ramach podobnej koncepcji można wykazać, że doświadczenie przedmiotowe zakłada otwartość intelektu na rzeczywistość jako taką i tym samym pewne przedujęcie bytu; zatem tylko w ramach podobnej koncepcji możliwa jest idea doświadczenia ontologicznego, w tym także idea doświadczenia nieskończonej tajemnicy bytu⁴⁸

⁴³ *Tamże*, s. 59. Podobne — antropologiczne, nawiązujące do filozofii św. Tomasza — uzasadnienie owej tezy teoriopoznawczej znajdujemy u H.U. VON BALTHASARA; zob. TENŹE, *Doświadczenie wiary*, w: TENŹE, *dz. cyt.*, s. 335, 342.

⁴⁴ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 62–64.

⁴⁵ *Tamże*.

⁴⁶ *Tamże*; por. STĘPIEŃ, *art. cyt.*, s. 119–120; LEHMANN, *art. cyt.*, k. 1119–1121; DÖRING, *Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung?*, s. 96–101; KASPER, *art. cyt.*, s. 126–127, 134; BEINERT, *art. cyt.*, s. 137.

⁴⁷ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 62–64. Autor zwraca uwagę, że istotą podobnej opcji jest swoista synteza platońskiej i arystotelesowskiej koncepcji poznania (i doświadczenia).

⁴⁸ Zob. E. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, CGG 25, s. 87–90, 97; KASPER, *art. cyt.*, s. 130–131; DÖRING, *Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung?*, s. 101–102.

Drugą z trzech sygnalizowanych kwestii, podjętych przez Ratzingera, jest zagadnienie historyczności (historycznego charakteru) doświadczenia⁴⁹. Historyczny (dziejowy) charakter ludzkiej egzystencji przesądza o tym, że doświadczenie, podobnie jak inne (poznawcze i pozapoznawcze) akty człowieka, dokonuje się zawsze w konkretnej sytuacji historycznej i wpisuje się w kontekst już istniejącej (historycznej) tradycji — w historyczny „horyzont doświadczenia”⁵⁰; horyzont ten ma dialektyczny wymiar (i dialektyczne znaczenie); z jednej strony, obejmując ogół dotychczasowych doświadczeń (w danym zakresie), wyznacza on kontekst genezy i kontekst interpretacji aktualnego doświadczenia; zasadniczo tylko w ramach tego horyzontu (w ramach już istniejącej tradycji) aktualne doświadczenie jest (staje się) sensowne i zrozumiałe⁵¹; oznacza to, że tradycja odgrywa istotną (heurystyczno-hermeneutyczną i weryfikatywną) rolę w odniesieniu do aktualnych doświadczeń; z drugiej strony w ramach owego historycznego horyzontu aktualne doświadczenie pełni funkcje krytyczne wobec wcześniejszych doświadczeń — jest narzędziem rewizji, korekty i stosownej reinterpretacji uzyskanej w nich wiedzy⁵²; jednocześnie, ujawniając własną fragmentaryczność, aspektywność i nieostateczność, pozostaje ono otwarte na nowe doświadczenia. Należy dodać, że z historycznością doświadczenia łączy się społeczny wymiar tego aktu⁵³; czynnikiem wiążącym obydwaj wymiary jest język; jako narzędzie komunikacji odkrytych i przyswojonych w doświadczeniu idei, znaczeń i wartości, język nie tylko tworzy strukturalno-formalne podstawy tradycji, lecz także wprowadza doświadczenie w konkretny kontekst społeczny; doświadczenie jest czynnikiem społecznotwórczym; z drugiej strony życie społeczne generuje nowe doświadczenia, współokreślając kontekst ich interpretacji.

Trzecia kwestia, którą Ratzinger podejmuje w toku swoich rozważań nad doświadczeniem, dotyczy korelacji subiektywnej i obiektywnej strony doświadczenia⁵⁴. Doświadczenie jest aktem podmiotu ukierunkowanym na obiektywną rzeczywistość i ujmującym obiektywne struktury rzeczywistości; podmiot określa (konstytuuje) warunki, porządek i intencjonalność tego aktu. Ale ujmowana w doświadczeniu rzeczywistość nie jest przeciwstawnym wobec podmiotu, statycznym i biernym układem czysto przedmiotowych struktur ontycznych; przeciwnie, jest ona aktywną stroną doświadczenia i wykazuje własną (właściwą sobie) podmiotowość (subiektywność, świadomość). Oznacza to, że między podmiotem a obiektywną rzeczy-

⁴⁹ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 66–68; TENZE, *Glaube und Geschichte*, w: TENZE, *Theologische Prinzipienlehre*, s. 159–179; TENZE, *Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung*, w: *tamże*, s. 88–92.

⁵⁰ Zob. B. WELTE, *Erfahrung und Geschichte*, WW 25 (1970), s. 145–153; SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, s. 80; KASPER, *art. cyt.*, s. 133–143; BEINERT, *art. cyt.*, s. 137; M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, München 1970.

⁵¹ SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, s. 80.

⁵² *Tamże*.

⁵³ *Tamże*, s. 86–88.

⁵⁴ Zob. *Glaube als Erkenntnis*, s. 71–77

wistością — między subiektywną a obiektywną stroną doświadczenia — zachodzi zbieżność. Z jednej strony rzeczywistość sama ujawnia swoje struktury ontyczne i odpowiadające im struktury sensu (swoją wewnętrzną racjonalność); jest ona wielkością dynamiczną i otwartą, generującą i stymulującą doświadczenie, współokreślającą horyzont dokonujących się w nim ujęć poznawczych⁵⁵. Z drugiej strony podmiot doświadczenia wykazuje własną (właściwą sobie) obiektywność: odnosząc się do rzeczywistości, jest już uprzednio w niej „zanurzony”, uczestniczy w jej obiektywnym porządku bytowym (i aksjologicznym), i z tej perspektywy otwiera się na nią (i określa horyzont jej ujęcia)⁵⁶. Tę (dialektyczną) zbieżność obiektywnej i subiektywnej strony doświadczenia bardzo dobrze oddaje koncepcja, w której doświadczenie pojmuje się jako dialog z rzeczywistością⁵⁷. Fundament owej zbieżności ustanawia przedintencjonalna (aprioryczna) struktura doświadczenia (struktura wyprzedzająca rozdział podmiotu i przedmiotu); w wyznaczonej przez nią perspektywie rzeczywistość ujawnia swój nieograniczony horyzont bytowy, natomiast podmiot otwiera się na ten horyzont i ujmuje go w atematycznym i nieprzedmiotowym (transcendentalnym) doświadczeniu; tego typu doświadczenie — współobecne w każdym doświadczeniu przedmiotowym, w każdym konkretnym doświadczeniu świata i człowieka — jest przedujęciem rzeczywistości nieskończonej (będącej podstawą skończonego porządku bytowego); w konkretnym doświadczeniu osobowo-egzystencjalnym (ujawniającym skończony charakter ludzkich dążeń) jest ono przedujęciem absolutnych wartości; w jednym i drugim przypadku to nieprzedmiotowe doświadczenie jest doświadczeniem nieskończonej tajemnicy⁵⁸.

Odnosząc się do konkretnych typów doświadczenia, Ratzinger wyróżnia doświadczenie osobowo-egzystencjalne⁵⁹. Antropologiczną bazą tego doświadczenia jest porządek konkretnych zdarzeń, stanów oraz aktów osobowych i egzystencjalnych, takich jak: wolność, zaufanie, radość, nadzieja, miłość, niepokój, samotność, cierpienie, poczucie winy oraz poszukiwanie sensu, dobra i szczęścia. Doświadczenie osobowo-egzystencjalne jest świadomością owych zdarzeń, stanów i aktów oraz, jednocześnie, poznaniem (ujęciem) ich podstawy, kontekstu i znaczenia; jest ono poznaniem (ujęciem) konkretnych wartości osobowych i egzystencjalnych, określających sens ludzkiego życia; doświadczenie to konstytuuje osobową świadomość człowieka i wyznacza sposób jego egzystencji. Oprócz antropologicznej,

⁵⁵ *Tamże*, s. 72–74.

⁵⁶ *Tamże*, s. 75–77.

⁵⁷ Zob. R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg im Br. 1995.

⁵⁸ RATZINGER, *Glaube als Erkenntnis*, s. 75–76; TENŽE, *Vom Verstehen des Glaubens*, ThRv 74 (1978), k. 179–180; por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 23–25, 32–35, 48–63; H. VORGRIMLER, *Wovon lebt der Glaube? Über die religiöse Erfahrung der Christen*, w: TENŽE, *Wegesuche. Kleine Schriften zur Theologie*, t. I, Altenberge 1997, s. 19–25; BEINERT, *art. cyt.*, s. 139–140.

⁵⁹ *Erfahrung und Glaube*, s. 64–65.

doświadczenie osobowo-egzystencjalne ma również ontologiczną stronę; jest ono (także) relacją człowieka do rzeczywistości jako takiej; jest to doświadczenie, w którym człowiek otwiera się na rzeczywistość, w której istnieje i realizuje się bytowo, ujmując ją jako obiektywny i uniwersalny (ontologiczny) horyzont swojej osobowej egzystencji; to znaczy, że doświadczenie osobowo-egzystencjalne jest, jednocześnie, samodoświadczeniem człowieka i doświadczeniem rzeczywistości jako takiej⁶⁰; występuje tutaj określona zależność: tylko w doświadczeniu, w którym człowiek ujmuje obiektywną rzeczywistość, może on ująć rzeczywistość własnej osoby i własnej egzystencji. Doświadczenie osobowo-egzystencjalne jest doświadczeniem ejdetyczno-duchowym; umożliwia ono bezpośrednio ujęcie istoty i sensu rzeczywistości jako takiej oraz istoty i sensu osobowej egzystencji człowieka; jest to doświadczenie, w którym człowiek, ujmując istotę i sens rzeczywistości, ujmuje zarazem istotę i sens swojego bytu, swojej (osobowej) egzystencji; ujawnia ono przy tym horyzont ostatecznego sensu rzeczywistości jako takiej i horyzont ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji⁶¹.

Szczególnością postaci doświadczenia osobowo-egzystencjalnego jest to, że przyjmuje wówczas, gdy jest związane z relacją do drugiej osoby. Na tej postaci doświadczenia osobowo-egzystencjalnego koncentruje swoją uwagę Ratzinger⁶². W doświadczeniu drugiej osoby kluczową rolę odgrywają następujące czynniki: wzajemne zaufanie, dialog (komunikacja osobowa), wzajemne zrozumienie, więź emocjonalna, współuczestnictwo i poczucie wspólnoty; za ich przyczyną doświadczenie to jest aktem realizującym się w porządku dynamicznej relacji międzyosobowej; ta relacja konstytuuje odpowiednią świadomość osobową i odpowiedni sposób egzystencji; wyznacza ona również perspektywę, w której człowiek otwiera się na rzeczywistość jako taką; ważnym elementem tej perspektywy jest ukierunkowanie na horyzont nieskończonej (absolutnej) rzeczywistości osobowej⁶³. W teorii doświadczenia rozwijanej w takich nurtach filozoficznych jak fenomenologia, filozofia egzystencji i filozofia dialogu, podkreśla się, że doświadczenie drugiej osoby konstytuuje „pełniejszą” (bardziej integralną) postać doświadczenia osobowo-egzystencjalnego. Ratzinger w toku swoich rozważań nad doświadczeniem osobowo-egzystencjalnym eksponuje dwie rzeczy (dwie cechy tego doświadczenia): bezwarunkową akceptację wolności drugiej osoby oraz radykalną otwartość podmiotu, który nie tylko afirmuje rzeczywistość ujmowaną w doświadczeniu, lecz także powierza się jej i „daje się przez nią prowadzić”⁶⁴. Obydwa momenty wyraźnie wskazują na obecność założeń wypra-

⁶⁰ Por. BEINERT, *art. cyt.*, s. 137, 139–140, 142–143.

⁶¹ *Tamże*, s. 139–140; SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, s. 95–98, 103–104; KASPER, *art. cyt.*, s. 130–132.

⁶² *Erfahrung und Glaube*, s. 64–65.

⁶³ Zob. J. HERBUT, *Filozofia dialogu*, w: TENŽE (red.), *dz. cyt.*, s. 212–213; B. BARAN, *Przedmowa*, w: TENŽE (red.), *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 7–35; B. CASPER, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967.

⁶⁴ *Erfahrung und Glaube*, s. 64.

cowanych w fenomenologii, filozofii egzystencji i w filozofii dialogu; to w tych kierunkach zwraca się uwagę na to, że w doświadczeniu osobowo-egzystencjalnym, z natury rzeczy przekraczającym schemat zobiektywizowanej relacji podmiotowo-przedmiotowej, podmiot nie ma władzy nad „przedmiotem” swoich ujęć; podmiot nie może tym przedmiotem dysponować, nie może nim rozporządzać; przeciwnie, uświadamia on sobie, że doświadczenie, w którym uczestniczy, zawiera wezwanie do rezygnacji z wszelkiej władzy (w tym także z nadmiernych ambicji poznawczych) oraz do ufego powierzenia się „drugiemu” (rzeczywistości „objawiającej się” w osobie i życiu „drugiego”). W każdym razie doświadczenie osobowo-egzystencjalne wykracza poza standardowy model doświadczenia; jest ono czymś więcej niż synteza oglądu i intelektualnych aktów podmiotu; jest to doświadczenie ejde-tyczno-duchowe, angażujące wszystkie sfery życia osobowego, łączące momenty poznawcze z afektywnymi i praktycznymi, otwarte na rzeczywistość drugiej osoby, ujawniające ontologiczny kontekst — i ontologiczny wymiar sensu — ludzkiej egzystencji; stanowi ono normatywny wzorzec doświadczenia duchowego.

2.2. Doświadczenie religijne jako *preambulum fidei*

Zarysowana wyżej teoria doświadczenia leży u podstaw koncepcji Ratzingera przedstawiającej uzasadnienie i eksplikację związku między wiarą a doświadczeniem. Teoria ta pokazuje, że doświadczenie, pojęte jako pierwotny i naturalny sposób odniesienia człowieka do rzeczywistości, jest warunkiem, punktem wyjścia i podstawą wszelkich (zarówno poznawczych, jak i pozapoznawczych) aktów podmiotu i osoby ludzkiej; to oznacza, że jest ono także warunkiem, punktem wyjścia i podstawą aktu wiary; jednocześnie owa teoria wskazuje stosowny — spójny z rzeczywistą strukturą aktu wiary, spełniający kryteria tego aktu — model doświadczenia. Analizując bliżej podstawy i naturę związku wiary z doświadczeniem, Ratzinger, podobnie jak inni autorzy zajmujący się tą problematyką, odwołuje się do idei doświadczenia religijnego; idea ta odgrywa kluczową rolę w uzasadnieniu i eksplikacji owego związku⁶⁵. Istotne jest tutaj następujące stanowisko. Wiara religijna, będąca ujęciem i afirmacją Boga, poznaniem i przyjęciem objawienia Bożego oraz

⁶⁵ Tamże, s. 65–68; RATZINGER, *Co znaczy wierzyć*, s. 114; por. R. GUARDINI, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, w: TENZE, *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz 1963, s. 308–336; BALTHASAR, *Doświadczenie wiary*, s. 224–225; E. BISER, *Glaubensbegründung aus religiöser Erfahrung*, ARPS 11 (1975), s. 9–29; SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, s. 73–116; W. PANNENBERG, *Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube*, w: TENZE, *Beiträge zur systematischen Theologie*, t. I: *Philosophie, Religion, Offenbarung*, Göttingen 1999, s. 132–144; H. BOUILLARD, *Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie*, w: TENZE, *Logik des Glaubens*, Freiburg 1966, s. 48–49; VORGRIMMLER, *art. cyt.*, s. 19–32; BEINERT, *art. cyt.*, s. 138–145; P. NEUNER, *Glaubenserfahrung und weltliche Mystik*, w: A. KREINER, P. SCHMIDT-LEUKEL (red.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*, Paderborn 1993, s. 59–70; J. SPLETT, *Erfahrung als Glaubenserfahrung*, w: TENZE, *Reden aus Glauben*, Frankfurt am M. 1973, s. 16–20; H.D. PREUß (red.), *Erfahrung – Glaube – Theologie. Beiträge zu Bedeutung und Ort religiöser Erfahrung*, Stuttgart 1983.

ufnym i dającym trwałe oparcie w życiu powierzeniem się Bogu, implikuje odpowiednio pojęte doświadczenie ludzkie jako warunek swojej możliwości oraz narzędzie i sposób samorealizacji; mowa o doświadczeniu współtworzącym akt wiary, określającym i formalną, i merytoryczną strukturę tego aktu; mowa o doświadczeniu, w którym człowiek ujmuje rzeczywistość nieskończoną, nazywając ją Bogiem i odnosząc się do niej w porządku osobowej (zaangażowanej) relacji; mowa zatem o doświadczeniu religijnym (najszerzej pojętym). Wiara zakłada doświadczenie religijne (konstytuujące najpierw jej heurystyczną strukturę) i przyjmuje postać doświadczenia religijnego; pierwotny i wewnętrzny związek z doświadczeniem religijnym przesądza o trwałej korelacji wiary i doświadczenia. Objasniając powyższe stanowisko, należy odpowiedzieć na dwa pytania; pierwsze dotyczy istoty doświadczenia religijnego, drugie — natury i charakteru relacji zachodzącej między wiarą a doświadczeniem religijnym.

Doświadczenie religijne to w rozumieniu Ratzingera odpowiednio pojęte (religijne) doświadczenie Boga. Chodzi o doświadczenie ujmujące rzeczywistą obecność i rzeczywiste działanie Boga w świecie i w człowieku⁶⁶. Poznawczy rezultat tego doświadczenia obejmuje przekonanie o realnym istnieniu Boga oraz ogólne wyobrażenie Jego natury bytowej. Doświadczenie to ma zaangażowany (osobowo-egzystencjalny) charakter i znajduje wyraz w religijnym życiu człowieka⁶⁷. W dalszym planie jest ono także samoświadomością przeżyć religijnych oraz obserwacją cudzych (zarówno indywidualnych, jak i społecznych) zachowań religijnych⁶⁸. Tak pojęte doświadczenie religijne należy do koniecznej struktury aktu wiary; jest ono „presupozycją” i nieodłącznym składnikiem wiary w Boga, będącej odpowiedzią na pozytywne i zarazem nadprzyrodzone objawienie Boże. Zastanawiając się nad istotą relacji zachodzącej między wiarą a doświadczeniem religijnym i przyjmując, że istnieje doświadczenie religijne „jako takie” — autonomiczne, występujące także poza kontekstem „wiary nadprzyrodzonej”⁶⁹ — należy najpierw ustalić, jaka jest (jak

⁶⁶ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 58–61, 67–70; TENZE, *Glaube als Erkenntnis*, s. 74–78; TENZE, *Der heutige Mensch vor der Gottesfrage*, w: TENZE, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 87–93, 98–99. W szerszym ujęciu doświadczenie religijne jest doświadczeniem „religijnego wymiaru rzeczywistości”: doświadczeniem nieskończonej i świętej tajemnicy; wymiar ten ujawniają pewne konkretne fenomeny kosmologiczne i antropologiczne (takie jak: bytowa zależność świata i człowieka, symboliczny charakter rzeczy i zdarzeń, poczucie zagrożenia, przeżycie winy czy śmierć); zob. G. SIEWERTH, *Religiöse Erfahrung*, LThK² 3, k. 980–981.

⁶⁷ Te dwa czynniki pozwalają odróżnić religijne doświadczenie Boga od niereligijnego (czysto intelektualnego, filozoficznego). Doświadczenie religijne dotyka najgłębszych struktur osoby i egzystencji ludzkiej, odsłania horyzont najważniejszych przeżyć i wartości ludzkich; w tym sensie jest podstawowym (i konstytutywnym) elementem ludzkiej egzystencji; zob. J. MOURoux, *Religiöse Erfahrung*, SM 1, k. 1123–1126.

⁶⁸ Zob. Z.J. ZDYBICKA, *Doświadczenie religijne*, w: HERBUT (red.), *dz. cyt.*, s. 120.

⁶⁹ Autonomiczne doświadczenie religijne to akt będący odpowiedzią człowieka na naturalne samoobjawienie się Boga w świecie i w człowieku; zob. M. JAWORSKI, *Doświadczenie religijne*, ZNKUL 16 (1973), nr 3–4, s. 19–28; TENZE, *Religia a filozofia*, w: TENZE, *Pisma z filozofii religii*, Warszawa 2002, s. 314–318.

się przedstawia) niezależna (i ogólnie ważna) struktura doświadczenia religijnego. W koncepcji proponowanej przez Ratzingera ma ona złożony — w pewnym sensie dialektyczny — charakter; doświadczenie religijne jest bowiem doświadczeniem Boga mającym „punkt wyjścia” w doświadczeniu świata i człowieka⁷⁰. W filozoficznej refleksji nad naturą doświadczenia religijnego trwa spór o to, czy doświadczenie religijne jest bezpośrednim, czy pośrednim poznaniem Boga⁷¹; przyjęcie określonego stanowiska w tej kwestii jest uwarunkowane teoriopoznawczą koncepcją doświadczenia oraz ontologiczną koncepcją relacji między Bogiem a światem i człowiekiem. Ratzinger nie odpowiada wprost na pytanie stojące u podstaw owego sporu. Stanowisko, które przyjmuje, można określić w następujący sposób: doświadczenie religijne jest bezpośrednim poznaniem Boga dokonującym się w doświadczeniu świata i człowieka; chodzi o poznanie indywidualne (niezależne od autorytetu i tradycji) i niedyskursywne, więc przynajmniej w tym znaczeniu bezpośrednie; jednak ze względu na ontyczną transcendencję Boga poznanie to jest możliwe tylko w korelacji z doświadczeniem świata i człowieka⁷². Należy wobec tego zapytać o sposób rozumienia owej korelacji, o jej kształt i charakter. Według Ratzingera dokonujące się w doświadczeniu religijnym poznanie Boga pozostaje w ścisłym związku z doświadczeniem ontycznej zależności świata i człowieka, z doświadczeniem racjonalnej struktury istniejącego porządku bytowego, wreszcie z doświadczeniem skończonego charakteru egzystencjalnych i duchowych dążeń człowieka. W pierwszym i drugim przypadku poznanie to jest ujęciem i afirmacją Boga jako ontycznej podstawy świata i człowieka oraz jako ontycznej racji istniejącego w świecie porządku⁷³; w trzecim przypadku jest ono ujęciem i afirmacją Boga jako ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji oraz jako najwyższej — osobowej — wartości, gwarantującej ostateczne spełnienie ludzkich dążeń⁷⁴. Jest to zatem (z formalnego punktu widzenia) poznanie (doświadczenie) ontologiczne: ontologiczno-metafizyczne i ontologiczno-antropologiczne; polega ono na tym, że człowiek, ujmując istotne struktury i cechy przygodnej rzeczywistości, ujmuje zarazem (w ramach jednego aktu) rzeczywistość nieskończoną, którą utożsamia z absolutną podstawą i ostatecznym sensem świata i własnej egzystencji. Wewnętrzną i konstytutywną własnością tego poznania (doświadczenia) jest religijne rozumienie rzeczywistości

⁷⁰ Zob. RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 59–60, 67–68; TENŻE, *Glaube als Erkenntnis*, s. 73–76.

⁷¹ Zob. ZDYBICKA, *art. cyt.*, s. 120–122; VORGRIMLER, *art. cyt.*, s. 27–28, 31–32; W. KASPER, *Doświadczenie Boga*, w: TENŻE, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 112; BEINERT, *art. cyt.*, s. 141–142.

⁷² W podobnym ujęciu struktura doświadczenia religijnego jest dialektyczną syntezą, w porządku której poznanie Boga jest jednocześnie poznaniem bezpośrednim i pośrednim; por. VORGRIMLER, *art. cyt.*, s. 31; J. WERBICK, *Erfahrung II. Systematisch-theologisch*, LThK³ 3, k. 755; J. TRACK, *Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung*, KuD 22 (1976), s. 6–9; G.L. MÜLLER, *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, ComP 16 (1996), nr 5, s. 100–114; O. MEUFFELS, *Gott erfahren. Theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre*, Tübingen 2006, s. 41–48.

⁷³ RATZINGER, *Glaube als Erkenntnis*, s. 74–76.

⁷⁴ *Tamże*, s. 76–78.

nieskończonej — rozumienie utożsamiające tę rzeczywistość z osobowo pojętym Bogiem i generujące stosowne akty religijne; poznany w doświadczeniu religijnym byt absolutny to byt pragnący, by świat był, określający racjonalną strukturę i sens świata oraz pozostający w trwałej relacji ze światem; posiada on zatem przymioty bytu osobowego: kieruje się wolną wolą (stwórczą miłością) i poznaniem (stwórczą mądrością)⁷⁵; jest to zarazem byt udzielający się człowiekowi, pozostający w bliskiej — osobowej i egzystencjalnej — relacji z człowiekiem i w porządku tej relacji dostępny; na jego osobową naturę wskazują osobowo-egzystencjalne motywy i osobowo-egzystencjalne cechy doświadczenia religijnego.

W przedstawionym przez Ratzingera wyjaśnieniu relacji wiążącej poznanie (doświadczenie) Boga z doświadczeniem świata i człowieka widoczne są elementy trzech koncepcji doświadczenia religijnego: neotomistycznej, fenomenologicznej i transcendentalnej. Pierwsza koncepcja wskazuje możliwość ontologicznej (ontologiczno-metafizycznej) intuicji Boga jako nieuwarunkowanej podstawy wszystkiego, co istnieje⁷⁶. W drugiej przyjmuje się bezpośrednio poznanie (odczucie) Boga w duszy ludzkiej lub w relacji ze światem zewnętrznym, w którym konkretne przedmioty i zdarzenia są symbolami *sacrum* (szyframi transcendencji); doświadczenie religijne jest bezpośrednim ujęciem Boga jako najwyższej wartości⁷⁷. Wreszcie w ramach trzeciej koncepcji poznanie Boga przyjmuje postać doświadczenia transcendentalnego; doświadczenie transcendentalne to, najogólniej mówiąc, współobecne w konkretnych, zarówno poznawczych, jak i osobowo-egzystencjalnych, aktach człowieka, doświadczenie apriorycznej otwartości podmiotu na nieograniczony horyzont bytu, prawdy i dobra i zarazem przedujęcie tego horyzontu jako nieskończonej tajemnicy; w takim rozumieniu doświadczenie transcendentalne jest atematycznym doświadczeniem Boga: bytu absolutnego, będącego nieuwarunkowaną podstawą i ostatecznym sensem rzeczywistości, tożsamego z absolutną prawdą i najwyższym dobrem⁷⁸; doświadczenie transcendentalne ma nieprzedmiotowy

⁷⁵ RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 144–146; TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 140–149; TENŻE, *Wiara — między rozumem a uczuciem*, tł. J. Merecki, „Ethos” (1998), nr 4, s. 69.

⁷⁶ Zob. J. MARITAIN, *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162–168; Z.J. ZDYBICKA, *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, RF 30 (1982), z. 2, s. 5–13; P. MOSKAL, *Filozofia Boga i epistemologia przekonań teistycznych*, Kraków 2008, s. 29–34.

⁷⁷ Zob. M. SCHELER, *Fenomenologia wiary*, tł. J. Garewicz, Znak 46 (1994), nr 1, s. 53–65; M. JAWORSKI, *Doświadczenie religijne w ujęciu fenomenologicznym*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 258–274; por. B. CASPER (red.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg 1981; J. PIECUCH, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004.

⁷⁸ Zob. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 23–25, 48–63; TENŻE, *Gotteserfahrung heute*, w: *Schriften IX*, s. 161–176; J.B. LOTZ, *Zur Struktur der religiösen Erfahrung*, w: H. KUHN I IN. (red.), *Interpretation der Welt*, Würzburg 1965, s. 213–226; TENŻE, *Die religiöse Erfahrung*, w: TENŻE, *Transzendentaler Erfahrung*, Freiburg 1978, s. 243–266; R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg 1982, s. 49–54, 66–79; H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004, s. 147–157; H. WALDENFELS, *Transzendentaler Gotteserfahrung*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 141–145; J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur*

charakter; jest ono apriorycznym warunkiem możliwości wszelkich intencjonalnych (przedmiotowych) aktów podmiotu i osoby ludzkiej — wskazuje wszechogarniający i zarazem ostateczny horyzont odniesienia tych aktów; jest zatem powszechnie występującym (powszechnie dostępnym, choć atematycznym) doświadczeniem religijnym; w aktach i przeżyciach osobowo-egzystencjalnych jest doświadczeniem Boga jako Tego, który gwarantuje ostateczne spełnienie ludzkich dążeń i ostateczny sens ludzkiej egzystencji. Ratzinger rzadko odnosi się wprost (bezpośrednio) do wymienionych koncepcji doświadczenia religijnego. Na ogół czyni to pośrednio i okazjonalnie, przejmując elementy użyteczne w rekonstrukcji stosownych pojęć i założeń noetyki religijnej. W rezultacie proponowany przez niego model doświadczenia religijnego jest spójną, choć w niewielkim tylko stopniu usystematyzowaną i uwyraźnioną syntezą intuicji ontologiczno-metafizycznej, intuicji aksjologicznej, o której mówią fenomenologowie, oraz transcendentalnej percepcji Boga. W różnych kontekstach swoich rozważań Ratzinger eksponuje różne składniki owej syntezy.

Doświadczenie religijne dostarcza określonej wiedzy o Bogu, ale w swej istocie jest ono doświadczeniem Boga jako nieskończonej tajemnicy. Zgodnie z zasadą *Deus semper maior* (mającą także noetyczną interpretację) rzeczywistość Boga przekracza każdy możliwy horyzont ludzkiego doświadczenia, każdy możliwy horyzont ludzkich pytań i odpowiedzi. To znaczy, że autentyczne doświadczenie religijne jest doświadczeniem z natury otwartym, generującym i stymulującym wciąż nowe próby i nowe akty doświadczenia⁷⁹. Co więcej, w autentycznym doświadczeniu religijnym człowiek, ujmując rzeczywistość Boga jako rzeczywistość już „objawionej” w świecie i w człowieku — i osobowo pojętej — tajemnicy, otwiera się na „bliższe” i bardziej konkretne — przyjmujące formę osobowego dialogu i wyrażające się w konkretnych słowach i czynach — samoobjawienie i samoudzielenie się Boga. Można więc powiedzieć, że doświadczenie religijne wskazuje możliwość pozytywnego objawienia Bożego i zarazem określa naturalny — i konieczny — horyzont wiary w to objawienie⁸⁰

Ratzinger odróżnia doświadczenie religijne jako takie i akt wiary będący afirmacją Boga na podstawie pozytywnego objawienia Bożego — doświadczenie religijne jako takie i chrześcijański model wiary w Boga. Przyjęty przez niego sposób rozumienia różnicy między doświadczeniem religijnym a wiarą implikuje dwa komplementarne konteksty. W pierwszym (odpowiadającym tradycyjnej teologii wiary) zasadą owej różnicy jest podział na naturalne i nadprzyrodzone poznanie Boga; doświadczenie religijne to naturalne (religijne) ujęcie i naturalna (religijna) afirmacja Boga; ma ono fundament w naturalnym samoobjawieniu się Boga w świe-

philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg 1985³, s. 35–45; K. WOLSZA, *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999.

⁷⁹ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 60–61.

⁸⁰ *Tamże*, s. 59–61, 66–68; RATZINGER, *Co znaczy wierzyć*, s. 112–114, 125–129; TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 73; por. VORGRIMLER, *art. cyt.*, s. 25–26; LOTZ, *Die religiöse Erfahrung*, s. 265–266.

cie i w człowieku, realizuje się w naturalnym doświadczeniu świata i człowieka, i należy do naturalnego porządku religijnej egzystencji⁸¹; tymczasem wiara jest aktem posiadającym nadprzyrodzony wymiar, zakładającym udział i trwałą obecność łaski Bożej⁸². Drugi kontekst rozumienia owej różnicy wiąże się z odmiennym charakterem (z odmienną interpretacją) osobowej struktury jednego i drugiego aktu; przypomnijmy: doświadczenie religijne jest aktem osobowym angażującym wszystkie sfery życia osobowego i ujmującym rzeczywistość Boga jako rzeczywistość osobowej natury; ale osobowa struktura doświadczenia religijnego ma ogólny — niespecyficzny — charakter: doświadczenie religijne nie jest aktem realizującym się w osobowym dialogu między Bogiem a człowiekiem, aktem w pełni osobowym; takim aktem jest „dopiero” wiara, będąca w pełni osobową — obejmującą wolność, posłuszeństwo, miłość i wierność — odpowiedzią człowieka na osobowe samoudzielenie się i na osobowe wezwanie Boga⁸³. Mimo istotnej różnicy, między doświadczeniem religijnym a wiarą zachodzi określony związek; należyta świadomość owej różnicy, równoznaczna z pogłębioną wiedzą o naturze jednego i drugiego aktu, pozwala dostrzec także ich podobieństwo i zbieżność, i tym samym lepiej zrozumieć podstawy, charakter i znaczenie wspomnianego związku. Zapytajmy wobec tego, na czym ów związek polega. Z rozważań Ratzingera wynika, że akt wiary zakłada doświadczenie religijne i przyjmuje postać doświadczenia religijnego⁸⁴. Objasniając ten rodzaj korelacji, można się posłużyć tradycyjnym — ale odpowiednio zinterpretowanym — pojęciem *preambula fidei*. W koncepcji rozwijanej przez Ratzingera doświadczenie religijne jest koniecznym założeniem — presupozycją — aktu wiary; stanowi ono swoiste *preambulum fidei*; należy to rozumieć w ten sposób, że akt wiary w pozytywne i zarazem nadprzyrodzone objawienie Boże zakłada naturalną (konstytutywną dla doświadczenia religijnego) otwartość człowieka na rzeczywistość Boga oraz naturalne (dokonujące się w doświadczeniu religijnym) przedujęcie tej rzeczywistości jako już objawionej w świecie i w człowieku; oznacza to, że akt wiary implikuje pewien naturalny horyzont świadomości religijnej i pewien naturalny horyzont życia religijnego — pierwszy konstytuuje noetyczną i antropologiczną możliwość wiary, drugi wyznacza praktyczny porządek jej samo-realizacji. Tak pojęte *preambulum fidei* należy do wewnętrznej — heurystycznej — struktury aktu wiary; jest ono logiczno-transcendentalnym założeniem tego aktu, a nie jego zewnętrzną i niezależną „podbudową”⁸⁵. Należy przy tym podkreślić, że

⁸¹ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 59–60, 67.

⁸² *Tamże*, s. 66–67.

⁸³ *Tamże*, s. 64–67; RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 69–70; TENŻE, *Glaube und Existenz*, s. 39–49; TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 73–74; por. GUARDINI, *art. cyt.*, s. 327–328; L. SCHEFFCZYK, *Glaube und Glaubenserfahrung*, MThZ 34 (1983), s. 134–135, 139–140; LOTZ, *Die religiöse Erfahrung*, s. 265–266.

⁸⁴ *Erfahrung und Glaube*, s. 59–61, 66–70.

⁸⁵ Zob. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 109–110; TENŻE, *Katholische Theologie*, RGG³ 6, k. 775. W podobny sposób związek wiary i doświadczenia religijnego opisują (i wyjaśniają):

wiara nie jest prostą kontynuacją (prostym rozwinięciem) doświadczenia religijnego; obiektywną podstawą wiary jest całkowicie suwerenne, historyczne i w pełni osobowe samoobjawienie (samoudzielenie) się Boga, ukazujące zamiary Jego zbawczej woli, zawierające konkretne wezwanie pod adresem człowieka; w tym sensie wiara przekracza doświadczenie religijne, które jednocześnie implikuje. Ponieważ (w teologicznym ujęciu) obiektywną podstawą doświadczenia religijnego jest stwórcze samoobjawienie się Boga⁸⁶, obiektywną podstawą korelacji wiary i doświadczenia religijnego jest jedność objawienia stwórczego i objawienia dokonującego się poprzez historiozbawcze działanie Boga (objawienia protologicznego i eschatologicznego, w tradycyjnym ujęciu — naturalnego i nadprzyrodzonego)⁸⁷; objawienie historiozbawcze zakłada objawienie stwórcze (jako swój ontologiczny warunek) i tworzy z nim ontologiczno-religijną całość; na tej podstawie wiara zakłada doświadczenie religijne — obydwie akty tworzą noetyczno-religijną całość; jednocześnie wiara „nawiązuje” do bardziej szczegółowych elementów doświadczenia religijnego — do odkrywanych w nim idei, znaczeń i wartości — „wykorzystując” je w recepcji bądź ekspozycji sensu zawartego w nadprzyrodzonym objawieniu Bożym; przy czym — co istotne — ona wyznacza kryteria prawdziwości owych elementów; ostatecznym kryterium jest Jezus Chrystus: w chrześcijańskim ujęciu prawdziwe są tylko te elementy doświadczenia religijnego, które wykazują zgodność z wydarzeniem, życiem i nauczaniem Jezusa Chrystusa⁸⁸

2.3. Struktura doświadczenia wiary

Z dotychczasowych rozważań wynika, że wiara jest syntezą (strukturalno-formalną jednością) odpowiedzi człowieka na pozytywne objawienie Boże i doświadczenia religijnego; za sprawą tej syntezy przyjmuje ona postać doświadczenia; można więc mówić o „doświadczeniu wiary” (*Glaubenserfahrung*)⁸⁹; kategoria ta oznacza, że wiara (akt wiary) jest doświadczeniem, specyficzną (konkretną i zarazem złożoną) formą religijnego doświadczenia (zakładającą doświadczenie religijne

Guardini, Lotz, Siewerth, Vorgrimler i Muschalek; zob. GUARDINI, *art. cyt.*, s. 328–329, 336–338; LOTZ, *Die religiöse Erfahrung*, s. 265–266; H. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969, s. 68–71; SIEWERTH, *Religiöse Erfahrung*, k. 980; VORGRIMLER, *art. cyt.*, s. 25–29; G. MUSCHALEK, *The Contemporary Tension Between Christian Faith and Religious Experience*, w: P. SLATER (red.), *Philosophy of Religion and Theology*, Missoula 1976, s. 311–313.

⁸⁶ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 59–60, 67; TENŹE, *Glaube als Erkenntnis*, s. 74–77; por. GUARDINI, *art. cyt.*, s. 336.

⁸⁷ Zob. J. RATZINGER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum”*, LThK²: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, cz. II, s. 508.

⁸⁸ TENŹE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 43, 72–73.

⁸⁹ TENŹE, *Erfahrung und Glaube*, s. 61, 63; por. DÖRING, *Glaubenserfahrung*, k. 709; BALTHASAR, *Doświadczenie wiary*, s. 188–371; SCHEFFCZYK, *art. cyt.*, s. 129–145; P. SCHMIDT, *Glaubenserfahrung und Glaubenskritik*, ThG 64 (1974), s. 323–338; BEINERT, *art. cyt.*, s. 134–135; J. IMBACH, *Wiara z doświadczenia*, tł. M. Stelmachowska, Warszawa 1988, s. 46.

jako takie); wiara chrześcijańska to chrześcijańskie doświadczenie wiary, nazywane po prostu „doświadczeniem chrześcijańskim” bądź „chrześcijańskim doświadczeniem religijnym”. Należy przy tym zauważyć, że ów „doświadczalny” (doświadczeniowy) charakter aktu wiary jest nie tylko funkcją związku wiary z doświadczeniem religijnym jako takim; ma on bowiem swoje podstawy także w samej formie pozytywnego objawienia Bożego; objawienie to nie jest przekazem abstrakcyjnych idei, znaczeń i wartości, słowem Bożym w „czystej” (absolutnie transcendentnej i nadprzyrodzonej) postaci; ma ono postać wydarzenia, które wywołuje w nas odpowiednie doświadczenie; jest syntezą wydarzenia i doświadczenia — inicjowanych przez Boga historycznych i egzystencjalnych wydarzeń zbawczych i odpowiadających im doświadczeń ludzkich; przyjmując taką postać, konstytuuje „doświadczalną” (doświadczeniową) strukturę aktu wiary⁹⁰. Można więc powiedzieć, że nakładają się tutaj (wewnątrz owej struktury) dwa „empiryczne horyzonty”: doświadczenie religijne jako takie z jednej strony i doświadczenie związane z pozytywnym objawieniem Bożym z drugiej.

Ratzinger wskazuje konkretne własności doświadczenia wiary. Jedną z nich jest związek zachodzący między doświadczeniem wiary a doświadczeniem zmysłowym. Uzasadniając ten związek, nasz autor posługuje się argumentacją wykorzystującą niektóre — wskazane już wcześniej — elementy teorii doświadczenia religijnego; uzupełnia tę argumentację stosownym odniesieniem do biblijnego modelu komunikacji wiary. Spróbujmy zatem przedstawić ogólny schemat proponowanego uzasadnienia. W swej istocie akt wiary jest doświadczeniem duchowym, ujmującym rzeczywistość duchowej natury. Ale, jak już wiadomo, współtworzące konieczną strukturę tego aktu doświadczenie religijne wiąże się z doświadczeniem świata i człowieka: z doświadczeniem, w którym świadomość ontyczno-egzystencjalnej przygodności świata i człowieka oraz świadomość istniejącego w świecie porządku łączą się z ukierunkowaniem na nieskończony horyzont bytu i z przedsięwzięciem nieskończonej tajemnicy. Otóż to — duchowe i ontologiczne — doświadczenie świata i człowieka, konstytuujące podstawową strukturę doświadczenia religijnego i tym samym wpisane w konieczną strukturę aktu wiary, jest oparte na doświadczeniu zmysłowym, na zmysłowej percepcji rzeczy, zjawisk i zdarzeń. Co więcej, okazuje się, że już to zmysłowe doświadczenie ujawnia fenomen „samotranscenden-

⁹⁰ Zob. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 72–73; por. VORGRIMLER, *art. cyt.*, s. 26–27; SIEWERTH, *Religiöse Erfahrung*, k. 980; SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, s. 101; P. SCHOONENBERG, *Offenbarung und Erfahrung*, ThG 14 (1971), nr 1, s. 7–13; E. BISER, *Glaube und Erfahrung*, w: TENZE, *Glaube nur! Gott verstehen lernen*, Freiburg 1980, s. 77; J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2000, s. 277–281; D. MIETH, *Annäherung an Erfahrung — Modelle religiöser Erfahrung im Christentum*, w: W. HAUG, D. MIETH (red.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München 1992, s. 4–5; G. LOHFINK, *Glaube braucht Erfahrung*, Würzburg 1977, s. 19–20; CH. SCHWÖBEL, *Offenbarung und Erfahrung — Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, w: W. HÄRLE, R. PREUL (red.), *„Marburger Jahrbuch Theologie” III*, Marburg 1990, s. 68–122.

dencji świata”: naturalną otwartość rzeczy, zjawisk i zdarzeń (rzeczywistości zależnej w istnieniu i skończonej w swych doskonałościach) na nieskończony horyzont bytu, prawdy i sensu. W takim ujęciu sfera doświadczenia zmysłowego i fenomen jej samotranscendencji wyznaczają ontologiczny kontekst aktu (doświadczenia) wiary. Samo doświadczenie zmysłowe pełni heurystyczne funkcje w obrębie struktury tego aktu: ujawniając fenomen samotranscendencji świata, otwiera horyzont rzeczywistości nieskończonej⁹¹

Konkretyzując powyższą argumentację, Ratzinger odwołuje się do wiedzy na temat semantycznej struktury przypowieści biblijnych⁹². Przypowieść biblijna to specyficzna forma narracji. Nie jest ona jakimś zwykłym i przypadkowym zabiegiem dydaktyczno-pedagogicznym. Z samych tekstów biblijnych wynika, że należy ją traktować jako podstawowy sposób poznania prawd wiary (J 16,25), jako dyskurs otwierający dostęp do tajemnicy Królestwa Bożego (Mt 4,10). Semantyczna struktura przypowieści obejmuje dwa zasadnicze elementy. Pierwszy z nich to odniesienie do tradycji wiary, do idei, znaczeń i wartości określających bezpośrednio religijny (historyczno-religijny) kontekst aktualnego doświadczenia wiary. Drugi — w tym wypadku szczególnie istotny — element to odniesienie do świata i do człowieka: do rzeczy i zjawisk dostępnych w doświadczeniu zmysłowym oraz do konkretnych zdarzeń i sytuacji (doświadczeń) ludzkich; ważną funkcją przypowieści jest odpowiednia interpretacja owych rzeczy, zjawisk, zdarzeń i sytuacji; chodzi o interpretację pokazującą, że świat (stworzony) jest ukierunkowany ku Stwórcy, ku Bogu, który określił początek, sens i ostateczne przeznaczenie wszystkich bytów, i który w sposób trwały jest obecny w świecie i w życiu ludzkim⁹³. Pokazując to odniesienie świata do Boga, przypowieść biblijna ujawnia swój ontologiczny wymiar; jest ona odpowiednim ujęciem rzeczywistości, ukazuje pewien istotny moment bytu. Według Ratzingera sama rzeczywistość świata i człowieka — dostępna w doświadczeniu zmysłowym i jednocześnie przekraczająca granice tego doświadczenia — jest swego rodzaju przypowieścią — alegorią — i dlatego przypowieść jako forma narracji stanowi właściwy sposób ujęcia jej istoty⁹⁴. Korzystając

⁹¹ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 59–60; por. R. GUARDINI, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1950; BALTHASAR, *Doświadczenie wiary*, s. 330–354. O hermeneutycznej funkcji doświadczenia zmysłowego w doświadczeniu wiary piszą także autorzy z kręgu analitycznej filozofii religii; zob. I.T. RAMSEY, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1957; J. HICK, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tł. E. Wolicka, Znak 46 (1994), nr 1, s. 66–80; TENŽE, *An Interpretation of Religion*, New Haven 1989, s. 153–156.

⁹² Zob. *Erfahrung und Glaube*, s. 59–60.

⁹³ *Tamże*.

⁹⁴ *Tamże*; J. RATZINGER, *Verkündigung von Gott heute*, w: TENŽE, *Dogma und Verkündigung*, s. 114–117; por. P. RICOEUR, *Biblische Hermeneutik*, w: W. HARNISCH (red.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982, s. 248–339; CH. LINK, *Die Welt als Gleichnis. Studien zur Problem der natürlichen Theologie*, München 1976; *Alegoria*, w: H. VORGRIMLER, *Nowy leksykon teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 6.

z pojęcia alegorii można powiedzieć, że „świat zmysłowy” ma także — obok znaczenia dosłownego — znaczenie przenośne: jest figurą (obrazem) pewnej rzeczywistości pozaempirycznej, na którą wskazuje; stosownym zabiegiem semantycznym jest w tym wypadku przekład znaczenia dosłownego na przenośne (odpowiednia interpretacja świata). W każdym razie w zarysowanym tu ujęciu semantyczna struktura przypowieści biblijnej konstytuuje horyzont, w którym świat rzeczy, zjawisk i zdarzeń wskazuje (i tym samym pozwala dostrzec) rzeczywistość transcendentną, będącą przedmiotem doświadczenia wiary; w ramach tego horyzontu natura, dzieje i życie ludzkie to sfery, w których znajdujemy „odbicie” dla rzeczywistości transcendentnej. Z drugiej strony dopiero doświadczenie wiary pozwala dostrzec i w należyty sposób zrozumieć fenomen samotranscendencji świata. Przypowieść biblijna nie jest aktem, w którym światu przypisuje się funkcję religijną — i tym samym religijny wymiar sensu — *ex post*, jako wartość zewnętrzną i obcą w stosunku do „autonomicznej” (religijnie „neutralnej”) struktury świata; w przypowieści religijny horyzont sensu ma swój fundament („punkt zaczepienia”) wewnątrz tej struktury — ukazuje on to, co w niej istotne i najgłębiej z nią związane⁹⁵. Taka teoria przypowieści potwierdza związek wiary z doświadczeniem zmysłowym; pokazuje ona i potwierdza to, że doświadczenie zmysłowe współtworzy heurystyczną strukturę aktu wiary i pełni w niej ważną rolę.

Drugą (sygnalizowaną przez Ratzingera) cechą doświadczenia wiary jest obecność w nim czynników intelektualno-teoretycznych. Doświadczenie to nie jest wyłącznie receptywnym i bezzałożeniowym aktem poznawczym. W najnowszej teologii przyjmuje się, że doświadczenie wiary zakłada obecność i udział pewnych pytań, założeń i hipotez, które wyznaczają „teoretyczny” horyzont ujęcia i afirmacji Boga i objawienia Bożego⁹⁶. Horyzont ten ma logiczno-transcendentalny charakter; w porządku logicznym wyprzedza on doświadczenie wiary i zarazem należy do koniecznej struktury tego doświadczenia; zajmując taką pozycję, określa aprioryczne warunki możliwości, kontekst i sposób ujęcia (i afirmacji) Boga i objawienia Bożego; determinuje także sposób rozumienia prawd objawionych⁹⁷. Z analizy rozważań Ratzingera wynika, że podobny horyzont wyznaczają czynniki współtworzące obecne w każdym konkretnym doświadczeniu wiary doświadczenie religijne jako takie; przypomnijmy: jako uniwersalne (powszechnie dostępne) doświadczenie Boga, doświadczenie religijne stanowi swoiste *preambulum fidei*; heurystyczną strukturę tego doświadczenia współtworzą przede wszystkim dwa czynniki: świadomość przy-

⁹⁵ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 60.

⁹⁶ Tamże, s. 63–64; por. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, s. 88; DÖRING, *Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung?*, s. 94–95.

⁹⁷ Intelektualne czynniki doświadczenia wiary są podstawą rozumiejącej dyspozycji aktu wiary; w szerszym ujęciu konstytuuja one trwały związek wiary i rozumu; zob. RATZINGER, *Wiara — między rozumem a uczuciem*, s. 59–72; BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006, s. 11–32.

godnego charakteru i ontycznej samotranscendencji świata oraz aprioryczna otwartość człowieka na nieskończony horyzont bytu i wartości; wraz z ogółem towarzyszących im pytań, założeń i hipotez współokreślają one „teoretyczny” horyzont doświadczenia wiary: aktu ujmującego pozytywne, nadprzyrodzone objawienie Boże⁹⁸

Ważną cechą doświadczenia wiary jest związek z tradycją. Doświadczenie wiary dokonuje się zawsze w ramach pewnej konkretnej tradycji religijnej, wyznaczającej historyczny kontekst aktualnego ujęcia i aktualnej afirmacji Boga oraz aktualnej odpowiedzi na objawienie Boże⁹⁹ Tradycja religijna to, najogólniej mówiąc, realizujący się w historii proces przekazu i obiektywizacji odkrytych w indywidualnym i zbiorowym doświadczeniu wiary idei, znaczeń i wartości religijnych; można ją określić jako historyczne pasmo dotychczasowych doświadczeń wiary; obejmuje ona elementy doktrynalne, liturgiczne, etyczne i prawne; posiada wymiar społeczno-eklezyjalny, wyrażający się w trwałym i wzajemnym (dialektycznym) związku z życiem wspólnoty religijnej¹⁰⁰ Tak pojęta tradycja determinuje kontekst aktualnego doświadczenia wiary. Doświadczenie to wyrasta i czerpie z tradycji, jest przez nią inspirowane, wpisuje się w jej struktury, w jej ramach znajduje właściwą interpretację i uzasadnienie. Utrwalone w tradycji prawdy i przekonania pełnią rolę przedzałożeń i kryteriów oceny każdego nowego doświadczenia wiary. Można więc mówić o heurystycznej, hermeneutycznej i weryfikatywnej funkcji tradycji.

Związek z tradycją to cecha potwierdzająca historyczny charakter doświadczenia wiary. W chrześcijańskim ujęciu należy odróżnić przedmiotowy i podmiotowy aspekt owego charakteru. W przedmiotowym aspekcie polega on na tym, że chrześcijańskie doświadczenie wiary jest doświadczeniem Boga objawiającego się i działającego w historii: Boga, który w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa wkroczył w realny porządek dziejów świata i człowieka i ten historyczny — i zarazem historiozobawczy — porządek uczynił horyzontem swej dostępności¹⁰¹

⁹⁸ RATZINGER, *Glaube und Geschichte*, s. 170–171.

⁹⁹ TENŻE, *Erfahrung und Glaube*, s. 66–68; TENŻE, *Offenbarung – Schrift – Überlieferung*, TThZ 67 (1958), s. 13–27; TENŻE, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, w: K. RAHNER, J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965, s. 25–69; por. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, s. 81–83; W. KASPER, *Tradition als Erkenntnisprinzip*, ThQ 155 (1975), s. 198–215; J.P. JOSSUA, *Christliche Erfahrung und Mitteilung des Glaubens*, ConcD 9 (1973), s. 342–348; J. SPLETT, *Religiöse Erfahrung und Traditionsanspruch*, w: J. BUCH, H. FRIES (red.), *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*, Düsseldorf 1981, s. 106–117.

¹⁰⁰ J. RATZINGER, *Tradition. Systematisch*, LThK² 10, k. 293–299; por. D. WIEDERKEHR, *Das Prinzip der Überlieferung*, HfTh 4, s. 100–123; K.-H. WEGER, *Tradition*, SM 4, k. 955–965; J. PIEPER, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970. W związku z pojęciem tradycji wiary należy zwrócić uwagę, że wiara nadprzyrodzona, urzeczywistniająca się i przekazywana w ramach wspólnoty religijnej, zakłada naturalne zaufanie do drugiego człowieka; Ratzinger nazywa to zaufanie „wiarą naturalną” i podkreśla, że tak pojęta wiara naturalna (będąca „zasadniczą postawą ludzką”) należy do koniecznej struktury wiary nadprzyrodzonej; zob. *Co znaczy wierzyć*, s. 99–103, 125–129.

¹⁰¹ RATZINGER, *Glaube und Geschichte*, s. 162–165; TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 183–220; S. WIEDENHOFER, *Joseph Ratzinger — „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das*

Natomiast aspekt podmiotowy to historyczność samego aktu doświadczenia wiary. Chrześcijańskie doświadczenie wiary jest uwarunkowane kontekstem historycznym. Kontekst ten łączy „historię religijną”, zapoczątkowaną w objawieniu nadprzyrodzonym i obejmującą życie (i dzieje) Kościoła, z naturalnym horyzontem dziejów świata i człowieka. Ratzinger zwraca uwagę na dwa zasadnicze elementy owego kontekstu. Pierwszym elementem jest odniesienie do przeszłości, do historycznej tradycji chrześcijańskiego doświadczenia wiary, drugim — odniesienie do aktualnej sytuacji historycznej, do aktualnych doświadczeń ludzkich¹⁰². Historyczna tradycja chrześcijańskiego doświadczenia wiary ma swoje źródło w konkretnym wydarzeniu historycznym: w życiu Jezusa z Nazaretu. Pierwszym jej „etapem” było apostołskie doświadczenie wiary w Jezusa. Opowieści apostołów — tych, którzy poszli za Jezusem, tych, którzy w życiu i nauczaniu Jezusa odkryli konkretną drogę zbawienia — stały się dla innych podstawą wiary i dały początek tradycji chrześcijańskiej. To znaczy, że chrześcijańskie doświadczenie wiary jest aktem zapośredniczonym w doświadczeniu innych: w doświadczeniu, które było udziałem pierwszych i późniejszych świadków wiary¹⁰³. Ale to zapośredniczenie, polegające na przyswojeniu dawnych doświadczeń, na recepcji doświadczeń, które były udziałem innych, ma sens tylko wówczas, gdy generuje nowe doświadczenia wiary, związane z horyzontem dzisiejszych doświadczeń ludzkich. Należy przy tym podkreślić, że dokonuje się ono najpierw i przede wszystkim na poziomie praktycznego sposobu życia, na poziomie praktyczno-egzystencjalnej identyfikacji z życiem Jezusa¹⁰⁴. Tak więc istnieją dwa bieguny chrześcijańskiego doświadczenia wiary: biegun historycznej tradycji z jednej strony i biegun aktualnej sytuacji człowieka (aktualnych doświadczeń ludzkich) z drugiej. Autentyczne doświadczenie wiary jest korelacją (dialektyczną syntezą) obydwu biegunów¹⁰⁵. W ramach owej korelacji historyczna tradycja chrześcijańskiego doświadczenia wiary (z całokształtem jej idei, znaczeń i wartości) wpisuje się w horyzont dzisiejszych doświadczeń ludzkich, natomiast te doświadczenia pokazują (bądź potwierdzają) aktualną wartość i aktualne znaczenie tradycji chrześcijańskiej; rzeczą niezbędną jest przy tym odpowiednia interpretacja tradycji chrześcijańskiej z jednej strony i odpowiednia rekonstrukcja dzisiejszych doświadczeń ludzkich z drugiej. W każdym razie rezultatem owej korelacji

Apostolische Glaubensbekenntnis”, w: M. DELGADO (red.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums” zu den „Kurzformeln des Glaubens”*, Stuttgart 2000, s. 178; por. BEINERT, *art. cyt.*, s. 143–145; E. FUCHS, *Glaube und Erfahrung*, Tübingen 1965.

¹⁰² RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 66–67.

¹⁰³ *Tamże*; TENŹE, *Co znaczy wierzyć*, s. 125–134; TENŹE, *Was ist für die christlichen Glauben heute konstitutiv?*, w: ROßMANN, RATZINGER (red.), *dz. cyt.*, s. 17–18.

¹⁰⁴ TENŹE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 69–70; por. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, s. 81–84; TENŹE, *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft*, Freiburg 1979.

¹⁰⁵ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 66.

jest aktualizacja historycznej tradycji chrześcijańskiego doświadczenia wiary w polu dzisiejszych pytań i doświadczeń ludzkich. Proces ten ma krytyczny wymiar. Z jednej strony dokonuje się w nim krytyka dzisiejszych doświadczeń ludzkich z perspektywy Ewangelii oraz apostoelskiej i późniejszej tradycji wiary; ukazuje ona ograniczony, iluzoryczny lub wręcz fałszywy charakter określonych projektów egzystencjalnych (egzystencjalno-społecznych), etycznych i światopoglądowych oraz ontologiczną i zarazem konkretną (praktyczno-egzystencjalną) otwartość człowieka na Boga i na słowo Boże, w tym także na ten „projekt sensu”, jaki przedstawia (i oferuje) wiara chrześcijańska: wiara w zbawcze samoudzielenie się Boga w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Z drugiej strony w owym procesie korelacji dokonuje się krytyka (reinterpretacja) tradycyjnych wyobrażeń wiary z perspektywy dzisiejszych doświadczeń ludzkich; jest to krytyka (reinterpretacja) tradycyjnego sposobu myślenia i mówienia o Bogu i o zbawieniu, krytyka (reinterpretacja) tradycyjnych kategorii przekazu — i tradycyjnych formuł — wiary; jest ona niezbędną z uwagi na zmieniający się (w historycznym porządku) — kulturowy, egzystencjalny i społeczny — kontekst chrześcijańskiego doświadczenia wiary; jej celem jest dostosowanie języka wiary do dzisiejszych doświadczeń ludzkich¹⁰⁶. Uzupełniając powyższe uwagi, należy podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze, ów proces korelacji historycznej tradycji i dzisiejszych doświadczeń ludzkich jest podstawą religijno-poznawczego autorytetu chrześcijańskiego doświadczenia wiary; za sprawą tego procesu doświadczenie wiary zachowuje zgodność z obiektywną tradycją i zarazem spójność z dzisiejszym kontekstem kulturowym i egzystencjalno-społecznym. Po drugie, korelacja, o której mowa, ma zarówno praktyczny (praktyczno-egzystencjalny), jak i teoretyczny wymiar; dokonuje się ona i na poziomie praktycznej egzystencji chrześcijańskiej, i na poziomie teoretycznej refleksji nad chrześcijańskim doświadczeniem wiary.

Kolejną, wskazaną przez Ratzingera, cechą doświadczenia wiary jest wzajemna zbieżność subiektywnej i obiektywnej strony tego aktu. Doświadczenie wiary jest aktem podmiotu ujmującym obiektywną rzeczywistość Boga i obiektywne objawienie Boże. Ale również w tym przypadku — i zarazem w jeszcze większym stopniu niż w innych dziedzinach — struktura doświadczenia przekracza schemat czysto zewnętrznej (formalnej i zobiektywizowanej) relacji podmiotowo-przedmiotowej. W doświadczeniu wiary między podmiotem a przedmiotem zachodzi szczególna zbieżność¹⁰⁷. Z jednej strony podmiot, określający warunki możliwości, horyzont poznawczy i porządek tego doświadczenia, pozostaje w pewnym istotnym związku

¹⁰⁶ TENZE, *Was ist für die christlichen Glauben heute konstitutiv?*, s. 18–19; TENZE, *Tradition. Systematisch*, k. 297–298; por. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, s. 94–102; J. WERBICK, *Glaubenden aus Erfahrung*, München 1989.

¹⁰⁷ RATZINGER, *Glaube als Erkenntnis*, s. 70–78.

z przedmiotem: otwierając się na rzeczywistość Boga, w tym także na objawienie Boże, i ujmując tę rzeczywistość, już uprzednio w niej „uczestniczy”, w tym znaczeniu, że posiada w niej trwały fundament ontyczny i realizuje się w ustanowionym przez nią porządku logicznym i aksjologicznym. Taki układ oznacza, że doświadczenie wiary wiąże się z uprzednią — ontologiczną — partycypacją w Bogu. Z drugiej strony rzeczywistość, dostępna w owym doświadczeniu, wykazuje własną aktywność i w określonym stopniu współtworzy akt wiary („przenika” do jego podmiotowej struktury); Bóg sam daje się poznać, objawiając się najpierw (poprzez działanie stwórcze) w obiektywnym porządku świata i człowieka — jako początek i cel wszystkich rzeczy, a następnie w konkretnym, historiozbawczym działaniu, w tym także w osobowo-egzystencjalnym odniesieniu do człowieka. Ta wzajemna (dialektyczna) zbieżność podmiotowej i przedmiotowej strony doświadczenia wiary pokazuje, że doświadczenie to ma „aktywno-pasywny” charakter¹⁰⁸; w swej najgłębszej istocie jest ono nie tylko aktem człowieka, lecz także działaniem Boga, już zawsze obecnego w świecie i w człowieku, będącego szczególnie aktywną — dynamiczną, udzielającą się w osobowym i egzystencjalnym porządku — podstawą bytu ludzkiego; można więc powiedzieć, że doświadczenie wiary jest, jednocześnie, ujęciem i afirmacją Boga oraz aktem, w którym Bóg ujmuje (poznaje) człowieka: aktem bycia zagarniętym (pochwyconym) i poznanym przez Boga¹⁰⁹

Doświadczenie wiary posiada osobowo-egzystencjalny wymiar. Zdaniem Ratzingera dynamiczna relacja osobowo-egzystencjalna stanowi właściwą i w istocie normatywną postać tego doświadczenia¹¹⁰. Jest tak dlatego, ponieważ akt wiary jest odpowiedzią człowieka na osobowe wezwanie i osobowe samoudzielenie się Boga; chodzi przy tym o odpowiedź egzystencjalną: mającą wpływ na indywidualne i społeczne życie człowieka, przekładającą się na konkretny porządek ludzkiej egzystencji¹¹¹. Opisując bliżej osobowo-egzystencjalną strukturę doświadczenia wiary, Ratzinger odwołuje się zarówno do biblijnych, jak i filozoficznych ujęć i kategorii. Formalny aspekt owej struktury najczęściej określa przy pomocy takich pojęć jak

¹⁰⁸ *Tamże*, s. 71–72.

¹⁰⁹ *Tamże*. Podobny opis i podobne wyjaśnienie pasywnej strony doświadczenia wiary znajdujemy w pismach H.U. von Balthasara, autora, na którego Ratzinger bardzo często się powołuje. Teolog szwajcarski podkreśla, że autentyczne doświadczenie wiary jest możliwe tylko poprzez uczestnictwo w suwerennym — ontycznym i osobowym — samoudzieleniu się Boga człowiekowi; jest ono wówczas, jednocześnie, partycypacją w samopoznaniu (i wiedzy) Boga, a więc „poznaniem Boga przez Boga”; istotnym warunkiem doświadczenia wiary jest rezygnacja z własnych — często arbitralnych i egoistycznych — ujęć i wyobrażeń; zob. BALTHASAR, *Doświadczenie wiary*, s. 188–199, 207–220; TENŻE, *Gottese Erfahrung biblisch und patristisch*, ComD 5 (1976), s. 499–500, 507–508.

¹¹⁰ *Erfahrung und Glaube*, s. 65–69; *Glaube als Erkenntnis*, s. 75–78.

¹¹¹ Zob. RATZINGER, *Glaube und Existenz*, s. 39–64; TENŻE, *Co znaczy wierzyć*, s. 134–137; TENŻE, *Wiara i odpowiedzialność społeczna*, w: TENŻE, *Czas przemian w Europie*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 55–70.

„spotkanie osobowe” i „postawa egzystencjalna” Wyjaśniając czym jest zachodzące w doświadczeniu wiary spotkanie człowieka z Bogiem, przywołuje (znany z filozofii dialogu) schemat relacji „Ja – Ty”¹¹². Transpozycja, z którą mamy tutaj do czynienia, jest oparta na analogii zachodzącej między strukturą aktu religijnego a strukturą osobowych odniesień międzyludzkich; pozwala ona opisać spotkanie człowieka z Bogiem w kategoriach dynamicznej i zaangażowanej relacji międzyosobowej, przy pomocy terminów i pojęć zapożyczonych z naturalnej wiedzy antropologicznej. Jak wiadomo, odniesienie międzyosobowe jest podstawowym sposobem ludzkiego bycia; ma ono dialogiczno-komunikacyjną strukturę; implikuje takie momenty jak współobecność, współbycie i współuczestnictwo¹¹³. To oczywiście, że zachodzące w doświadczeniu wiary spotkanie człowieka z Bogiem zakłada ten rodzaj odniesienia; spotkanie to urzeczywistnia się w porządku dynamicznej relacji międzyosobowej; można przyjąć, że jest ono najwyższą formą i ostatecznym spełnieniem tego typu relacji. Istotny jest przy tym egzystencjalny wymiar owego spotkania. Dynamika towarzyszących mu przeżyć osobowych sprawia, że przyjmuje ono postać aktu egzystencjalnego; chodzi o akt przekraczający horyzont specyficznych odniesień osobowych i wyznaczający pewien konkretny sposób ludzkiego bycia i działania. W takim ujęciu oparte na spotkaniu człowieka z Bogiem doświadczenie wiary stanowi fundament trwałej postawy egzystencjalnej (postawy integrującej świadomość wiary z życiem człowieka)¹¹⁴.

Objaśniając rzeczowy aspekt osobowo-egzystencjalnej struktury doświadczenia wiary, Ratzinger wskazuje konkretne (współtworzące to doświadczenie) akty osobowo-egzystencjalne. Najważniejsze z nich to zaufanie, miłość i nadzieja — zaufanie do Boga, bycie w miłości z Bogiem i nadzieja będąca rezultatem (owocem)

¹¹² TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 69–70; TENŻE, *Glaube als Erkenntnis*, s. 76–77; TENŻE, *Co znaczy wierzyć*, s. 137–140.

¹¹³ Zob. *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem — Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowinski, Kraków 2005, s. 231; por. WIEDENHOFER, *art. cyt.*, s. 178–179; J. CICHÓN, *Osobowo-egzystencjalny wymiar aktu wiary w interpretacji Josepha Ratzingera*, w: S. RABIEJ (red.), *Ad Christianorum Unitatem Fovendam* (Opolska Biblioteka Teologiczna 100), Opole 2007, s. 52–53.

¹¹⁴ RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, s. 66–67; TENŻE, *Glaube und Existenz*, s. 39, 63–64. W przedstawionym przez naszego autora wyjaśnieniu powyższej kwestii widoczne są motywy pochodzące z fenomenologiczno-egzystencjalnej teorii aktu wiary; to w ramach tej teorii akt wiary traktuje się jako „akt egzystencji” — jako sposób bycia człowieka w świecie, jako specyficzne doświadczenie egzystencjalne; zob. M. HEIDEGGER, *Fenomenologia i teologia*, tł. J. Tischner, J. Mizera, w: TENŻE, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 51–52; B. CASPER, *Phänomenologie des Glaubens*, ThRv 102 (2006), nr 3, s. 179–184; H. OTT, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1994, s. 18–66; TENŻE, *Das Projekt einer Phänomenologie des Glaubens*, NZSTh 41 (1999), s. 78–91; K. RIESENHUBER, *Existenzerfahrung und Religion*, Mainz 1968; A. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei*, Würzburg 2003.

zawierzenia Bogu¹¹⁵. Są to akty konstytuujące specyficznie osobową przestrzeń bliskiej, intymnej więzi między człowiekiem a Bogiem i jednocześnie dające człowiekowi wierzącemu trwałe oparcie w życiu, poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa i egzystencjalnej pewności. W tych aktach — powierzając się Bogu i „dając się prowadzić” przez Boga — człowiek znajduje możliwość pełnej samorealizacji; za ich pośrednictwem poznaje prawdziwą wartość i ostateczny sens egzystencji.

W ujęciu, które przedstawia Ratzinger, osobowo-egzystencjalna struktura doświadczenia wiary ma swój wewnętrzny wymiar poznawczy; wymiar ten wpisuje się w noetyczny porządek doświadczenia wiary, tworzy z tym porządkiem spójną całość. Analizując wskazane w pismach naszego autora uzasadnienie powyższej tezy, można się odwołać do ogólnej fenomenologii aktu wiary. W jej świetle występujące w doświadczeniu wiary przeżycia osobowe i nastawienia egzystencjalne implikują pewien moment poznawczy związany przede wszystkim z ujęciem i afirmacją wartości; owe przeżycia i nastawienia mają subiektywny charakter, ale odnoszą się do obiektywnego porządku aksjologicznego¹¹⁶. Według Ratzingera zachodzące w doświadczeniu wiary osobowe poznanie Boga jest ujęciem i afirmacją Boga jako najwyższej — osobowej — wartości¹¹⁷; jest ono oczywiście identyczne z poznaniem będącym ujęciem i afirmacją Boga jako absolutnej podstawy wszystkich rzeczy; przypomnijmy: w doświadczeniu wiary osobowe i „rzeczowe” poznanie Boga tworzą spójną całość¹¹⁸. Samo poznanie osobowe ma bezpośrednio egzystencjalny wymiar; polega on na tym, że konkretna sytuacja egzystencjalna stymuluje możliwe doświadczenie Boga i jednocześnie określa istotny kontekst weryfikacji przyjętych w tym doświadczeniu przekonań¹¹⁹. Osobowo-egzystencjalny charakter przesądza o tym, że doświadczenie wiary jest, jednocześnie, poznaniem Boga i poznaniem człowieka. Warto w tym miejscu odnotować, że w świetle współczesnej wiedzy o człowieku i o poznaniu ludzkim wymiar noetyczny charakteryzuje wszystkie wymienione wcześniej akty osobowo-egzystencjalne; określone poznanie towarzyszy zaufaniu, miłości i nadziei, współtworzy te akty, potwierdza ich znaczenie¹²⁰. Dotyczy to także doświadczenia wiary. Również w tym wypadku każdy z owych

¹¹⁵ Zob. RATZINGER, *Glaube und Existenz*, s. 39–40, 44–48, 51–56, 63–64; TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 69–70; TENŻE, *Glaube als Erkenntnis*, s. 75–87; TENŻE, *Glaube als Vertrauen und Freude*, w: TENŻE, *Theologische Prinzipienlehre*, s. 78–87; por.: BISER, *Glaube und Erfahrung*, s. 84–86; SCHEFFCZYK, *art. cyt.*, s. 136–137, 140–143; EBELING, *Glaube und Leben*, w: TENŻE, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, t. I, s. 105–110; H. DEUSER, *Glaubenserfahrung und Anthropologie*, *EvTh* 39 (1979), s. 409–431.

¹¹⁶ Zob. SCHELER, *art. cyt.*, s. 53–65.

¹¹⁷ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 69–70.

¹¹⁸ *Glaube als Erkenntnis*, s. 76–77.

¹¹⁹ RATZINGER, *Co znaczy wierzyć*, s. 134–137.

¹²⁰ Zob. M. POLANYI, *Personal Knowing*, Chicago 1962; TENŻE, *The Tacit Dimension*, London 1967; Y. ELKANA, *Anthropologie der Erkenntnis*, Frankfurt am M. 1986, s. 11–122.

aktów implikuje stosowne momenty (i treści) poznawcze¹²¹. Z jednej strony zaufanie do Boga, bycie w miłości z Bogiem i nadzieja wynikająca z zawierzenia Bogu zakładają integralnie pojętą — a więc także poznawczą — otwartość podmiotu wiary (na horyzont nieskończonych wartości); z drugiej strony akty te stymulują poznanie Boga i człowieka, są źródłem określonej wiedzy o Bogu i o człowieku¹²². Można więc mówić o ich noetycznej funkcji oraz o ich noetycznym znaczeniu.

Ratzinger przedstawił spójną i wyczerpującą koncepcję wiary jako doświadczenia; w jej opracowaniu uwzględnił wyniki współczesnych badań nad strukturą aktu wiary oraz najważniejsze elementy współczesnej wiedzy o doświadczeniu. Podstawą owej koncepcji jest teza o wewnętrznej i trwałej korelacji wiary i doświadczenia religijnego; w pismach naszego autora znajdujemy rzetelne uzasadnienie tej tezy; uzasadnienie to łączy analizę różnicy między wiarą a doświadczeniem religijnym „jako takim” z rekonstrukcją założeń określających wzajemną zbieżność jednego i drugiego aktu; pokazuje ono, że wiara, będąca ujęciem i afirmacją Boga oraz recepcją objawienia Bożego, jest aktem zakładającym doświadczenie, przyjmującym postać doświadczenia i w takiej — empirycznej — formie realizującym swoje podstawowe funkcje. Należy przy tym podkreślić, że argumentacja i stanowisko Ratzingera wpisują się w nurt wyznaczony przez takich teologów, jak: GUARDINI, BALTHASAR, RAHNER i SCHILLEBEECKX. Ponadto w pismach naszego autora znajdujemy rzeczowy opis i klarowne objaśnienie struktury doświadczenia wiary; doświadczenie to wykazuje następujące własności: związek z doświadczeniem świata i człowieka, obecność czynników intelektualnych, wymiar historyczny, zbieżność strony subiektywnej i obiektywnej oraz osobowo-egzystencjalny charakter; każda z tych cech ma określone znaczenie dla aktu wiary, w tym także dla jego poznawczej roli; związek z doświadczeniem świata i człowieka gwarantuje obiektywność i ogólną ważność idei, znaczeń i wartości poznawanych w doświadczeniu wiary; obecność czynników intelektualnych oznacza komplementarność i wzajemne przenikanie się receptywnej i „twórczej” (rozumiejącej) oraz afektywnej i poznawczej strony aktu wiary; wymiar historyczny oznacza, że akt wiary jest jednością aktualnego doświadczenia i oddziaływania historycznej tradycji; zbieżność strony subiektywnej i obiektywnej oznacza, że akt wiary jest dialektyczną syntezą doświadczenia rzeczywistości (w jej obiektywnym porządku) i doświadczenia podmiotowego; wreszcie osobowo-egzystencjalny charakter oznacza, że akt wiary integruje doświadczenie przedmiotowe z osobowym zaangażowaniem podmiotu i z faktycznym (indywidualnym i społecznym) życiem człowieka. W każdym razie koncepcja Ratzingera pokazuje, że doświadczenie jest podstawowym składnikiem aktu wiary oraz

¹²¹ Zob. F. VON KUTSCHERA, *Glaube und Vertrauen*, w: TENZE, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991, s. 125–139; M. POLANYI, *Faith and Reason*, JR 41 (1961), s. 237–241; H. SCHULZ, *Theorie des Glaubens*, Tübingen 2001, s. 232–320.

¹²² J. RATZINGER, *Auf Christus schauen*, Freiburg 1989.

że współtworzy ono właściwą strukturę tego aktu; za sprawą doświadczenia — jako doświadczenie — wiara jest aktem obejmującym — i wiążącym w jedną spójną całość — momenty przedmiotowe i podmiotowe, receptywne i twórcze, intelektualne i afektywne, poznawcze i egzystencjalne; a tylko w takim ujęciu jest ona autentyczną afirmacją Boga i objawienia Bożego.

Glaube und Erkenntnis.

Joseph Ratzingers Konzeption von noethischer Struktur des Glaubensaktes (I)

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel ist ein Beitrag zu den Untersuchungen und der Diskussion über die Titelkonzeption. Seinen thematischen Umfang setzen zwei Punkte an. Im Rahmen des ersten Punktes wird die Begründungsweise der noetischen Disposition des Glaubensaktes zum Gegenstand der Beachtung. In den Schriften von Ratzinger ist diese Begründung mit dem Diskurs verbunden, in dem zwei (sich gegenseitig ergänzende und eine stimmige Ganzheit bildende) Argumentationskontexte: der biblische (biblisch-theologische) Kontext und der philosophische (philosophisch-theologische) Kontext, die Schlüsselrolle spielen; in jedem der beiden sind folgende Voraussetzungen wichtig: (1) die Offenbarung Gottes, die eine objektive Grundlage des Glaubensaktes darstellt, ist ein Ereignis, dem eine angemessene Rezeptionsform entspricht, die ebenfalls noetische Elemente umfasst; (2) die göttliche Offenbarung ist auch eine Quelle und Weitergabe eines gewissen Wissens über den Gott, die Welt und den Menschen, und impliziert somit entsprechende Erkenntnis; (3) der Mensch — als Subjekt des Glaubens — zeigt auch eine noetische Offenheit auf die Wirklichkeit Gottes und auf die Offenbarung Gottes; (4) die innere Einheitlichkeit des Subjektes deutet auf eine innere und feste Korrelation einer effektiven und kognitiven Struktur des Glaubensaktes hin. Die Argumentation von Ratzinger ist eine Rekonstruktion, eine Entwicklung und einer Prüfung dieser Voraussetzungen; sie ist mit einer Argumentation zugunsten der Autonomie des Glaubens verbunden und führt zum Schluss, dass der Glaube eine Haltung darstellt, die von der Erkenntnis und dem Wissen unabhängig ist, die jedoch eine bestimmte erkenntnismäßige Dimension besitzt. Den zweiten Punkt des Artikels bilden Überlegungen über den Zusammenhang zwischen dem Glauben und der Erfahrung. In der von Ratzinger entwickelten Konzeption ist die Erfahrung die Grundlage des Glaubensaktes und seiner Erkenntnisstruktur; in dem der Glaube eine Auffassung und Affirmation Gottes, eine Rezeption der göttlichen Offenbarung und eine vertrauensselige Hingabe an den Gott ist, stellt er einen Akt dar, der die Erfahrung voraussetzt und die Form einer Erfahrung einnimmt (sich in einer Erfahrung realisiert); in der Begründung dieses Standpunktes beruft sich Ratzinger an die These der inneren Korrelation des Glaubens und der religiösen Erfahrung. „Die Glaubenserfahrung“ zeigt bestimmte Eigenschaften, es sind u.a.: der Zusammenhang mit Erfahrung der Welt und des Menschen, das Vorhandensein intellektueller Faktoren, die geschichtliche Dimension, das Zusammentreffen der subjektiven und objektiven Seite und der personell-existenzielle Charakter; jede dieser Eigenschaften ist von bestimmter Bedeutung für den Glaubensakt und für seine Erkenntnisfunktion.