

Andrzej A. Napiórkowski *OSPPE*

NATURA POZNANIA TEOLOGICZNEGO W UJĘCIU M. J. SCHEEBENA

1. Wprowadzenie

Wydaje się, że jednym z istotniejszych elementów, które najtrafniej ukazują dzisiejsze społeczeństwo jest komunikacja. Żyjemy w społeczeństwie komunikacyjnym. Związane jest to zarówno z ilością informacji, które należy przekazać, jak i z mediami, którymi posługuje się człowiek, aby wymiana informacji doszła do skutku. W takiej sytuacji znajduje się też dzisiejsza teologia, ponieważ - jak każda inna nauka - podlega uwarunkowaniom historyczno-społecznym.

We współczesnym pluralizmie teologicznym nie rzadko dochodzi zatem do pewnych napięć, czy to w dyskusjach na temat pojmowania Kościoła, czy w kwestii na temat rozumienia urzędu, czy też w etycznych implikacjach chrześcijańskiej wiary. W takich konfliktowych sytuacjach nie tylko, aby uniknąć pomieszania pojęć i dysponować precyzyjnym językiem teologicznym, ale także w celu określenia zasad teologicznego poznania, następuje odwołanie się i ustalenie wspólnej nauki o poznaniu /teologicznym.

Dzisiejsze klasyczne traktaty o poznaniu teologicznym mówią o dwóch pryncypiach poznania. Za obiektywną zasadę poznania teologicznego uważa się Słowo Boże, natomiast przez zasadę subiektywną rozumie się wiarę. Przystęp do rzeczywistości nadprzyrodzonych staje się możliwy dzięki wierze, stąd też kluczem jest tutaj problematyka samej wiary i jej rozumienie. Stosując powyższą metodę, pragniemy w niniejszym szkicu zaprezentować naturę poznania teologicznego u Mateusza Józefa Scheebena (1835-1888). Wydaje się bowiem, że jedno z ciekawszych, a dotąd jeszcze nieopracowanych w sposób wyczerpujący, propozycji poznania

teologicznego zostało podane właśnie przez tego wybitnego teologa niemieckiego.

Poznanie teologiczne jako odrębny traktat w zakresie teologii fundamentalnej jest rzeczą stosunkowo młodą, właściwie należy tu wskazać na czas po Soborze Watykańskim Drugim. Jakkolwiek w obrębie kontrowersyjno-teologicznej eklezjologii, a także i w ramach nauki o teologicznych pryncypiach i metodach, poznanie teologiczne jako takie było na porządku dziennym już w teologii w XVI wieku. Do pionierskich dzieł, które wytyczyły kierunek dalszego rozwoju, zalicza się *De locis theologicis* Melchiora Cano (+1560) oraz *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica* Tomasza Stapletona (+1598). Od tego też czasu aż do XIX w. można w teologii odnotować liczne opracowania na temat nauki o pryncypiach i poznaniu. Na nich oparł się M.J. Scheeben, gdy w 1874 r. publikował pierwszy tom swojej dogmatyki, nadając mu jak na owe czasy niecodzienny tytuł: „Nauka o poznaniu teologicznym“¹

Przykład Scheebena pokazuje, że to, co u niego nazywało się „Nauką o poznaniu teologicznym“, równie dobrze mogło być widziane jako część zadania dla dogmatyki. Owa niecodziennność związana była z faktem, iż teologia fundamentalna i dogmatyka jeszcze w XIX w. po większej części uchodziły jako niepodzielne. *Theologische Erkenntnislehre* u kolońskiego Teologa zostało wpisane w sposób kompleksowy w całą koncepcję jego teologii.

Dlatego wypada najpierw zapoznać się - choć pobieżnie - z charakterem całej jego myśli teologicznej, aby łatwiej wnikać w jego sposób ujmowania teologicznego poznania. Zaś kolejnym etapem poniższej refleksji teologicznej będzie rozpatrzenie poznania, jakie ono jest samo w sobie. Stąd też uwaga zostanie skierowana głównie na kwestię wiary, ale jedynie pod kątem jej funkcyjności w akcie poznawczym. A ponieważ wiara jest fenomenem obejmującym wiele aspektów, wypadnie zająć się ostatecznie nie tylko jej treścią, przedmiotem wiary, czy też aktem jako takim, aktem wolności, poznania i miłości, ale także podmiotami wiary.

Ze stosunku poznania do samego siebie zostanie dopiero wyłoniona prazasada teologicznego poznania. Chodzi mianowicie o Objawienie, o jego definicję i różne formy, w których jest ono człowiekowi dostępne.

Niniejsza praca będzie podlegać z konieczności pewnym ograniczeniom. Pole badawcze zostanie zasadniczo zawężone do tylko jednej pozycji interesującego nas teologa, a mianowicie do „Theologische Er-

¹ Zob. M.J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre (Handbuch der Katholischen Dogmatik, Bd. I)*, Freiburg 1948.

kenntnislehre” Ponadto sam temat – ze względu na jego obszerność – zmusza do pewnych skrótów, dlatego też zrezygnujemy ze szczegółowego omawiania samych miejsc teologicznego poznania.

2. Kontekst teologiczny

Właściwe zrozumienie teologii M.J. Scheebena zakłada znajomość środowiska, w którym on wzrastał, dojrzewał i działał. Należy tu wspomnieć główne prądy duchowe XIX w., aby dotrzeć bliżej do kontekstu jego myśli²

Korzeni przemian społeczno-politycznych i religijnych, jakie miały miejsce w XIX w. należy chyba upatrywać w wydarzeniu rewolucji francuskiej z lat 1789-1799. Totalne zakwestionowanie wiarygodności Objawienia Bożego wniosło spustoszenie w myśl religijną Europy. Ponadto niezwykle rozkwit nauk przyrodniczych i techniki spowodował, iż wszystkie dziedziny ludzkiej egzystencji nieodwracalnie naznaczone zostały przez „naukę” W konsekwencji wiek XIX nacechowany zmaganiem pomiędzy wiarą i wiedzą, pomiędzy Objawieniem i rozumem, przyniósł rozdarcie i sztuczny podział na wiarę i naukę. Swego rodzaju „przeracjonalizowanie” życia ludzkiego, a przez to i jego sfery duchowej, doprowadziło ostatecznie do deprecjacji tego wszystkiego, co było związane ze sferą nadprzyrodzoności, czyli Bożego Objawienia. Z innych ważniejszych systemów, które w tym okresie czasu konstituowały duchowe oblicze Europy wypada odnotować gallikanizm³ oraz ultramontanizm⁴ Omawiany czas to również wiek rewolucji przemysłowej, która przyniosła ze sobą problem socjalny. Manifest komunistyczny z 1847/48 r. inspirowany przez K. Marksa i F. Engelsa doprowadził do oderwania się olbrzymich mas robotniczych od wartości chrześcijańskich.

Z drugiej zaś strony usuwanie i deprecjacja religii z życia ludzkiego i społeczeństw wyzwoliło naturalną reakcję odruchową w łonie Ko-

² Por. *The History of Christianity*, Oxford-Batavia-Sydney 1990, 508-510. 511; H. Fettweis, K. Hillenbrand, H. Korn, W. Lohmkämper, *Kirchengeschichte. Durchblicke, Einblicke, Begegnungen*, Würzburg 1982, 137.

³ Por. L. Just, *Gallikanismus*, in: LThK, Bd. IV, K. 499-503. Słowo i pojęcie *Gallikanizm* powstały dopiero w XIX w. na skutek walk i polemik wokół dogmatu o nieomylności papieskiej. Natomiast termin *ecclesia gallicana* przyjął się jako określenie Kościoła francuskiego stanowiącego w średniowieczu jedność narodową i geograficzną.

⁴ Tym pojęciem określano zwolenników papieskiego prymatu nieomylności i jurysdykcji. Podstaw tak pojętego prymatu należy się doszukiwać już u Grzegorza VII i Innocentego III, por. H. Raab, *Ultramontan*, in: LThK, Bd. X, K. 460.

ściołów, zarówno katolickiego jak i protestanckich, prowadzącą do jej obrony i odnowy. Należy wymienić tu prądy pietystyczne w Kościołach ewangelickich, a neoscholastykę na terenie katolickim. Kościół dosyć skutecznie (m.in. poprzez zakon Jezuitów) przeciwstawił się nowym prądom społecznym: liberalizmowi, socjalizmowi czy komunizmowi, które postrzegał jako wrogie Ewangelii. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabrały postanowienia Soboru Watykańskiego Pierwszego, obradującego w Rzymie w latach 1869/1870. Na trwałe w historię Kościoła wpisali się oczywiście ówcześni papieże⁵

2.1. Teologia w XIX wieku

Uogólniając można stwierdzić, iż intelektualne zmagania wieku XIX w zakresie myśli chrześcijańskiej zostały sprowadzone do dwóch wielkich debat. Pierwsza z nich dotyczyła wspomnianej już relacji pomiędzy wiarą a rozumem⁶ Natomiast druga zajęła się teologiczną odnową, w której wskazywano na powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych.

Scheeben, bacznie obserwujący teologiczny rozwój w Niemczech jako student Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, po swoim powrocie do kraju tak się wyraził: „Nie istnieje chyba żadna inna dziedzina katolickiej dogmatyki, która byłaby tak kiepsko opracowana i fałszywie przedstawiona, jak nauka o rzeczach nadprzyrodzonych”⁷

Teologia XIX w. doznała zarówno wyzwania, jak i też pewnego rodzaju spętania, tak przez racjonalizm jak i tradycjonalizm. Racjonalizm przeakcentował funkcję rozumu, natomiast tradycjonalizm - okazując się

⁵ Wypada tu wymienić takich papieży jak: Pius VII (1800-1823), Pius IX (1846-1878), Leon XIII (1878-1903) - por. H. Stadler, *Päpste und Konzilien*, Düsseldorf 1983; zob. także: E. Muhler, *Die Soziallehre der Päpste*, München 1958.

⁶ Por. G. Schwaiger, *Kirche in der Zeitwende*, in: MThZ 44 (1993), 147-159; A. Schmied, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit*, München 1862, 1.

⁷ Por. *Die Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben*, in: Kath I. 40 (1860 I), 280; Zur philosophisch-rationalistischen Entwicklung mit ihrem Einfluß auf die Theologie vgl.: J. Ratzinger, *Glaube und Zukunft*, München 1970, 65-91; G. Muschalek, *Gott als Gott erfahren*, Frankfurt 1974, 15-40; B. Hidber, *Glaube Natur – Übernatur. Studien zur "Methode der Vorsehung" von Kardinal Dechamps*, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas 1978, 19-20.

kontreakcją⁸ - do tego stopnia uwypuklił Objawienie i wiarę, że pewność poznania rozumowego została wyłączona z naturalnej przestrzeni prawdy.

Dużym znaczeniem dla katolickiej teologii, a zwłaszcza dla dogmatyki w XIX w., było ponowne sięgnięcie do filozoficznych i teologicznych spekulacji średniowiecznych scholastyków, a przede wszystkim do Tomasza z Aquinu; stąd też powstał ruch neoscholastyczny. Swoje poparcie znalazł on w encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* (1879), promującej jednoznacznie myśl Tomaszową.

Z teologiczną odnową należy także łączyć ożywienie nauk biblijnych. Złożyły się na to różnorodne przyczyny, jak np.: postęp w badaniach historycznych i naukowo-przyrodniczych, wykształcenie się filologii i krytyki filologicznej, odkrycia i wykopaliska na Wschodzie. Troska o studia patrystyczne wydała wspaniałe owoce, szczególnie w środowiskach teologicznych Anglii, Belgii i Francji. Publikacji wielkiego dzieła *Patrologii Greckiej* i *Patrologii Łacińskiej* dokonał L.P. Guéranger i J.-P. Migne. W świecie francuskojęzycznym w odnowę teologii olbrzymi wkład wniosły zwłaszcza dwa centra formacyjne: dominikanów w *Le Saulchoir* niedaleko Paryża, gdzie działali A. Gardeil, M.D. Chenu i Y.M. Congar oraz jezuitów w *Fourviere* pod Lyonem, gdzie z kolei pracowali H. de Lubac i J. Daniélou. Nie pośledni wpływ - nie tylko na inspirację, ale także na zdynamizowanie całej odnowy teologicznej - wywarł też ruch liturgiczny.

Mówiąc o teologicznym ożywieniu należy wymienić koniecznie teologiczną szkołę w Tybindze (Niemcy), gdzie dokonano połączenia historycznej metody ze spekulatywnym myśleniem i zaakcentowano zasadę Tradycji i znaczenie patrystyki. Do założycieli i wielkich teologów szkoły w Tybindze zwykło się zaliczać: J.A. Möhler, S. von Drey, F.A. Staudenmaier, J.E. Kuhn, P. von Schanz⁹ Obok szkoły tybińskiej, należy również wskazać innych wielkich niemieckich myślicieli tego okresu: K. Adam, E. Przywara, R. Guardini i O. Casel.

⁸ Por. B. Hidber, *Glaube-Natur-Übernatur. Studien zur „Methode der Vorsehung“ von Kardinal Dechamps*, 22-31.

⁹ Por. J.R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 534-610; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1933, 227.

2.2. Scheeben jako teolog

Na formację intelektualną Scheebena jako teologa wpłynęły bez wątpienia jego studia (1852-1859) na uniwersytecie *Gregoriana* w Rzymie, gdzie zetknął się z wybitnymi przedstawicielami myśli teologicznej ówczesnego okresu, którzy zaważyli na całej jego przyszłej formacji teologicznej. Jego nauczyciele: G. Perrone, C. Passaglia, J.B. Franzelin i C. Schrader wyszli co prawda ze scholastyki, ale dzięki doskonałej znajomości Ojców Kościoła i teologii historyczno-biblijnej, ją pogłębili i ubogacili. Rzymskie środowisko teologiczne zdradzało wówczas szczególnie zamiłowanie do Tradycji i greckich ojców Kościoła, co także wywarło duży wpływ na Scheebena - wówczas młodego studenta teologii¹⁰

Po powrocie do Niemiec, trafił w wir zacieklej polemiki, jaka wiązała się z orzeczeniami Vaticanum I, a w szczególności z ogłoszeniem dogmatu o papieskiej nieomyślności. W związku z tym podjął polemiczną działalność pisarską, angażując się w tematy dotyczące stosunku wiary i wiedzy, Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i jego nieomyślności, jak i samego aktu wiary.

Główna jego działalność jako teologa skupiła się jednak na pracy dydaktycznej. Podjął obowiązki wykładowcy teologii dogmatycznej w Seminarium Duchownym w Kolonii, gdzie też działał jako profesor teologii do końca swego krótkiego życia. Tam też napisał swoją pierwszą książkę „*Mysterien des Chrystentums*” (Tajemnice chrześcijaństwa) oraz dzieło swojego życia - sześciotomową dogmatykę.

¹⁰ Z ważniejszej literatury biograficznej na temat Scheebena wymienić należy następującą: H.J. Brosch, *Das Werden des jungen M.J. Scheeben*, in: *StdZ* 123 (1932), 395-407; J. Dorneich, *Matthias Joseph Scheeben und Benjamin Herder*. (Aus ihrem Briefwechsel, 1861-1888), in: *ThQ* 117 (1936), 27-68; H.J. Hecker, *Chronik der Regenten, Dozenten und Ökonomen im Priesterseminar des Erzbistums Köln 1615-1950*, Düsseldorf 1950; J.B. Heinrich, *Zur Erinnerung an Scheeben*, in: *Kath* 68 (1888), II, 113-132; J. Hertkens, *Professor Dr. M.J. Scheeben. Leben und Wirken eines katholischen Gelehrten im Dienste der Kirche*, Paderborn 1892; P. Hövcler, *Vier Charakterbilder aus der jüngsten Kölner Kirchengeschichte*, Düsseldorf 1899; E. Paul, *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben*, (Münchener Theologische Studien Bd. XL), München 1970; ders., *M.J. Scheeben*, in: H. Fries, G. Schwaiger (Hrsg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, München-Käsel 1975, Bd. II, 386-408; ders., *M. Scheeben*, in: H. Fries, J. Finsterhölzl, *Wegbereiter heutiger Theologie*, Graz-Wien-Köln 1976; H. Schauf, A. Eröß (Hrsg.), *Matthias Joseph Scheeben. Briefe nach Rom*, Freiburg i. Br. 1939; A.M. Weiß, *Benjamin Herder. Fünfzig Jahre eines geistigen Befreiungskampfes*, Freiburg i. Br. (2)1890.

2.3. Istota teologii Scheebena

Scheeben uchodzi za jednego z największych dogmatyków XIX-stulecia. W czym leży jego wielkość? Otóż był on teologiem posiadającym genialną zdolność spekulacji i gruntowną znajomość patrystyki, szczególnie ojców greckich, średniowiecznej i potrydenckiej scholastyki.

Zawsze i wszędzie zadawał sobie trud ukazania istoty chrześcijańskiej nauki jako nauki o Trójcy Św. Stąd teologia była dla niego nauką o wierze¹¹, a wiara sama: istotnie nadprzyrodzona. Akcent kładł na rozumienie wiary jako daru łaski, a nie aktu. Nadprzyrodzony charakter wiary - jak pisał - „wypowiada się w tym, iż w chrześcijańskiej wierze objawioną prawdę przyjmujemy w taki sposób, który z jednej strony odpowiada naszemu wyniesieniu do godności adoptowanych dzieci Bożych i naszemu przeznaczeniu do bezpośredniego oglądu Boga, a z drugiej strony odpowiada ojcowskiej łaskawości Bożej. Bóg mówi do nas jak do swoich dzieci i pragnie powołać poprzez swoje Słowo oraz wynieść do najbardziej wewnętrznej wspólnoty życia z samym sobą”¹²

Teologię Scheebena w olbrzymim skrócie można zawrzeć w dwóch istotnych punktach: 1. centralna tajemnica to Trójca Św., 2. tajemnica pełnego łaski wejścia Trójjedynego Boga w stworzenie, co jest tajemnicą nadprzyrodzonego życia, które swój szczyt znajduje w wyniesieniu człowieka do Synostwa Bożego. Inaczej mówiąc: jeden z głównych punktów teologicznej refleksji Scheebena wyrażał się określeniem stosunku pomiędzy łaską Bożą a wolnością ludzką (problem łaski i natury); drugi punkt jego teologii -poszukiwanie teologicznej prawdy, co sprowadza się do nauki o poznaniu teologicznym. Ten właśnie krąg jego teologicznych dociekań został w niniejszej pracy potraktowany jako jej główny

¹¹ Th.P. Burke, *The Concept of Faith according to Matthias Joseph Scheeben*, (praca doktorska w maszynpisie), München 1964; J.C. Murray, *M.J. Scheeben's Doctrine of supernatural Divine Faith. Excerpta ex dissertatione ad Lauream*, PUG, Roma 1938; J.H. Walgrave, *Foi et deification chez M.J. Scheeben*, in: M.J. Scheeben, *Theologo cattolico d'ispirazione tomista*, vari autori, Studi Tomistici 33, Città del Vaticano 1988, 89-95; K. Bartz, *Das Problem des Glaubens. Dargestellt und untersucht in Auseinandersetzung mit der Glaubentheologie Joseph Kleutgens*, Bonn 1939.

¹² M.J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre*, 350: „/.../ daß wir im christlichen Glauben die geoffenbarte Wahrheit in derjenigem Weise annehmen, welche einerseits unserer Erhebung zur Würde der Adoptivkinder Gottes und unserer Bestimmung zur unmittelbaren Anschauung Gottes, anderseits der väterlichen Herablassung Gottes entspricht, der zu uns als seinen Kindern redet und durch sein Wort uns zur innigsten Lebensgemeinschaft mit sich selbst berufen und erheben will”

przedmiot materialny. Tutaj osiągnął on wyważoną prezentację wzajemnego oddziaływania Pisma św., Tradycji, Urzędu Nauczycielskiego oraz sensu wiary przy dochodzeniu do teologicznej prawdy.

3. Natura poznania teologicznego

Jeśli odważylibyśmy się jednym terminem opisać teologię Scheebena, to należałoby ją określić jako teologia wiary (*Glaubenstheologie*). Wywodzi się to stąd, że u Scheebena najczęściej dochodzi do głosu wymiar nadprzyrodzony. W swojej *Dogmatyce* posługuje się klasyczną definicją teologii: „Theologia Deum docet, a Deo docetur et ad Deum ducit”, którą ostatecznie wyjaśnia jako naukowe poznanie objawionej prawdy (*eine wissenschaftliche Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit*)¹³ Samemu pojęciu, przedmiotowi i metodom stosowanym w teologii poświęca on naturalnie wiele miejsca, jednak zostanie to przez nas tu pominięte, a bezpośrednio przejdziemy do rozpatrzenia poznania teologicznego samego w sobie¹⁴

W poznawaniu treści Objawienia należy - według teologa z Kolonii - zwrócić szczególną uwagę na dwa momenty: 1. przyjęcie Objawienia poprzez wiarę, czyli pewność o jego obiektywnej prawdzie oraz 2. rozumienie (*intellectus*) tej prawdy, czyli jakie wyobrażenie posiada się o Objawieniu przyjętym we wierze¹⁵ Scheeben nastawiony apologetycznie, wskazuje na zaciemnienie i zafałszowania tych momentów w czasach jemu współczesnych - poprzez wpływ tendencji racjonalistycznych i liberalistycznych, i w nich ostatecznie dopatruje się przyczyny zniekształcenia samego poznania teologicznego. Dlatego uchwały Soboru Watykańskiego Pierwszego widzi jako wielce przydatne, a zwłaszcza rozdział III i IV Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* o wierze katolickiej¹⁶ Kluczem bowiem do poznania teologicznego jest chrześcijańsko-katolicka wiara.

¹³ *Tamże*, 1.

¹⁴ Por. A. Napiórkowski, *Schrift-Tradition-Kirche. Glaubensquelle in M.J. Scheebens theologischer Erkenntnislehre*, Frankfurt a.M.-Berlin-New York-Paris-Wien 1996, 34-35.

¹⁵ Por. M.J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre*, 285-286.

¹⁶ Por. DS 3000-3045 (Cap. 3. De fide; Cap. 4. De fide et ratione).

3.1. Wiara

Pod pojęciem „wiara”, we właściwym i ścisłym tego słowa znaczeniu, Scheeben rozumie mocne uznawanie za prawdę lub zdecydowaną akceptację przez umysł ludzki tego, co nie opiera się na własnym przekonaniu czy zdobytym poznaniu rzeczy, ale na ogłoszonym czy ukazanym przez inną istotę inteligentną. Motywem poruszającym do przyjęcia objawionej treści jest autorytet objawiającego się¹⁷

Przy dalszym mówieniu o wierze zmuszeni jesteśmy jednak do wprowadzenia rozróżnienia, gdyż mamy do czynienia zarówno z wiarą (das Glauben) jako aktem czy też z czynnością, która jest dokonywana przez człowieka (uwierzenie), jak też z wiarą (der Glaube) rozumianą jak przedmiot czy też treść owej czynności. Uwagę skierujemy najpierw na pierwsze rozumienie słowa „wiara”, czyli będziemy mówić o wierze jako akcie.

3.2. Wierzyć i poznawać

Jeśli Tradycja i Pismo św. stanowią dla wiary jej źródło, to w tym momencie wiara jest ujmowana jako akt, jako proces poznawczy, odnoszący się do całego człowieka. Uwierzenie (wierzenie) jest zorientowane na rozumienie, chce osiągnąć zrozumienie wiary. Wiara staje się tu przyjęciem pewnej prawdy, która nie jest osiągalna w sposób ewidentny czy też oczywisty, ale opiera się na inteligencji istoty przekazującej pewną treść. Musi to jednak być dobrowolne przyjęcie, dokonujące się ze względu na autorytet i szacunek, jaki żywimy wobec osoby do nas mówiącej. Stąd też akt wiary nie jest jedynie i wyłącznie czysto logicznym aktem poznawczym, lecz przyjęciem przez rozum za prawdę tego, co pod wpływem woli jest akceptowane. Obiektywnym motywem dla wiary jest wiarygodność czy też autorytet osoby mówiącej. W teologicznym akcie wiary przyjmujemy świadectwo Boga¹⁸

Niemiecki teolog dokonuje stosunkowo dosyć obszernej analizy aktu wiary. Mówiąc o współdziałaniu intelektu i woli w akcie wiary, za-

¹⁷ Por. M.J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre*, 287-288; H. Petri, *Zur Theologie des Glaubensvollzuges bei M.J. Scheeben*, in: *ThGl* 55 (1965), 411; M.J. Scheeben, *Glaube*, in: *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, Freiburg (2) 1888, Bd. V, K. 616-674.

¹⁸ Por. M.J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre*, 288-290.

znacza, iż wiara jest aktem całego człowieka, całej osoby ludzkiej. Jeśli przy tym współdziałająca z intelektem wola jest wolą prawną, czyli wolną od wpływu pożądlivości, to koordynuje i skupia w sobie działanie całej emocjonalnej sfery człowieka. W tym kontekście wchodzi w polemikę ze zbyt jednostronnymi interpretacjami nauki Soboru Watykańskiego Pierwszego o wierze, które akcentowały przede wszystkim intelektualny wymiar wiary¹⁹ Mówi, iż - w swojej całkowitości - wiara jest równocześnie aktem moralnym, w którym ważką rolę odgrywa działanie woli: *assensus intellectus imperatus a voluntate*²⁰

3.3. Wierzyć i wiedzieć

Formuła „wierzyć i wiedzieć” oznacza nie tylko nowożytny problem teologii określającej się jako nauka o wierze, ale jest także wyrazem panującej w XIX wieku dyskusji na temat teologicznego poznania. Scheeben reprezentuje w tym względzie stanowisko ruchu neoscholastycznego, gdzie *fides* i *intellectus* wzajemnie się uzupełniają i postulują organiczną jedność ze względu na Boga, od którego pochodzi tak rozum, jak i wiara. Koloński teolog mówi naturalnie o dwóch porządkach poznania, różniących się źródłem i przedmiotem. Różnią się źródłem, bo w jednym wypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary Boskiej. Różnią się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone są człowiekowi także do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu, których poznać nie jest w stanie bez Bożego Objawienia.

Prowadząc refleksję na temat wiary i wiedzy, Scheeben wskazuje na odmienności, jakie zachodzą między tymi dwoma rodzajami poznawania. Wiara przede wszystkim tym różni się od wiedzy, iż to, co przyjmuje za prawdę opiera się na obcym postrzeganiu oraz wynika z dobrowolnego powiązania z inną osobą. Natomiast wiedza spoczywa na własnym postrzeganiu oraz jest rezultatem swojej wewnętrznej konieczności rozumowej²¹

¹⁹ Por. A. Napiórkowski, *Schrift-Tradition-Kirche*, 36-37.

²⁰ Por. M.J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre*, 291.

²¹ Por. *tamże*, 299-300.

3.4. Pewność

Poznanie teologiczne zajmujące się rzeczywistością prawd teologicznych odróżnia się od poznania filozoficznego i mimo to jest poznaniem naukowym. Poznanie naukowe domaga się pewności, dzięki której można stwierdzić obiektywną rzeczywistość prawdy. Filozofia uzyskuje tego rodzaju pewność poprzez odniesienie prawd do ewidentnych zasad logicznego myślenia oraz do ewidentnego doświadczenia. W teologii jest inaczej. Pewność rzeczywistości objawionych jest ostatecznie osiągalna tylko w Bogu²²

Zagadnienie pewności jest przez Scheebena rozpatrywane w ramach rozdziału „Rozumienie wiary a wiedza teologiczna”²³, a także w paragrafach wcześniejszych, gdy mówi o pewności wiary. Ponieważ proces teologicznego poznania zostaje całkowicie odniesiony do aktu wiary, stąd pewność jest pewnością wiary (Glaubensgewißheit)²⁴

3.5. Nauka o misteriach

W głębszym znaczeniu zatem teologia według Scheebena jest nauką o misteriach (Mysterienwissenschaft). Takie spojrzenie na teologię jest logiczną konsekwencją, która wypływa z ujęcia wiary. Teologia pojmowana jako nauka o misteriach wyraża się w tym, iż w poznawczym akcie wiary rozważane jest pojedyncze misterium z pomocą teologicznej metody analogii. W świecie stworzonym zawarte są pewne prawdy i poznając je *per analogiam* dochodzimy do prawd wynikających z Bożego Objawienia, do świata nadprzyrodzonego.

Przy ujęciu teologii jako nauki o misteriach, gdzie przedmiotem jest chrześcijańskie misterium, teologia staje się dla Scheebena wysiłkiem zmierzającym do naukowego zrozumienia misteriów. Dlatego też taka teologia domaga się szczególnej metody, zakłada ją bowiem ów ekskluzywny przedmiot - chrześcijańskie misterium. Scheeben mówi tu o ontologicznej i gnozeologicznej immanencji świata nadprzyrodzonego w natu-

²² Por. M.J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg (3)1941, 719-725; M. Grabmann, *Matthias Joseph Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft*, in: M.J. Scheeben, *Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft*, Mainz 1935, 65.

²³ Por. M.J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre*, 380-447.

²⁴ Por. *tamże*, 368-379.

rze (przyrodzie). Możliwość poznania nadprzyrodzoności poprzez empiryczny (doświadczalny) świat zewnętrzny zakłada pewne ich podobieństwo. Ontologiczne immanencja jest niczym innym jak potwierdzeniem, iż przyroda jak i świat nadprzyrodzony pochodzą od tego samego Stwórcy²⁵

3.5. Analogia jako forma poznania

Aby zyskać dostęp do wiedzy o misteriach musimy według kołńskiego Teologa - zastosować poznanie przez analogię. Ucieka on się tutaj do wewnętrznej i zewnętrznej miary, jako swoistego kryterium. Za formę poznania wewnętrznego przyjmuje on tzw. „światło wiary” To pojęcie nawiązuje do określeń z Pisma św. (por. *Hbr* 1, 1; *Ef* 1, 18). Kompleksowe pojęcie *wierzyć-rozumieć-poznać* staje się dopiero wówczas możliwe, gdy zostanie uwzględnione wyrażenie „światło wiary” czy też „oczy wiary” Kryterium zewnętrznym przy poznaniu *per analogiam* jest dla Scheebena Słowo Objawienia.

Należy tutaj ponadto zwrócić uwagę, iż poznanie przez analogię posiada swój własny język, tworzony przez specjalne pojęcia, porównania i obrazy. Sam Scheeben często stosuje określenia: analogia poczęcia (Analogie der Zeugung) oraz analogia zaślubin (Analogie der Vermählung)²⁶

Mówiąc o teologicznej nauce o poznaniu trzeba także wskazać i określić jej zasięg i granice. Zasięg rozumienia misteriów z pomocą naturalnych analogii odnosi się do poszczególnych dogmatów, które ujmowane jako jednostkowe misteria - należy dogłębnie przebadać i zrozumieć. Granica poznania przez analogię wyływa przede wszystkim stąd, że nie można równocześnie osiągnąć całkowicie pełnego wejrzenia w absolutną jedność jednostkowych, poszczególnych misteriów ze wszystkimi pozostałymi²⁷

3.6. Poznanie teologiczne

Pierwotnym przedmiotem poznania teologicznego jest Objawienie Boże. Stwierdzenie to wywołuje pytanie o treść tego przedmiotu. Otóż Pismo św. i Tradycja tworzą treść Bożego Objawienia. Te dwie szczególne

²⁵ Por. A. Napiórkowski, *Schrift-Tradition-Kirche*, 41-42.

²⁶ Por. *tamże*, 56-57.

²⁷ Por. *tamże*, 54-60.

postacie jednego Objawienia (pisemna i ustna) to miejsca poznania teologicznego, które odkrywamy i zgłębiamy dzięki wierze. Pismo św., skierowane do człowieka i interpretowane w Kościele, tworzy źródło wiary. Do tego dochodzi druga postać źródła wiary - Tradycja. Określana bywa jako ustna i występuje w formie apostołskiej i kościelnej tradycji. Trzeba tu jednak zauważyć, iż często powstaje fałszywe wrażenie jakoby istniały dwa źródła wiary. Jest to przekonanie błędne. Wynika to stąd, że rozróżnienie na dwa źródła wiary ma charakter czysto sztuczny i wynika z metodologicznej przyczyny²⁸ Jako jedno źródło wiary jest i pozostaje jedynie Słowo Boże²⁹

Poznanie teologiczne nierozzerwalnie wiąże się z przekazem Objawienia przez Kościół, z dochodzeniem do prawd wiary i ich naukowym przepracowaniem. Jest to kwestia, która u Scheebena znajduje swoje należne miejsce, gdyż apostołat nauczycielski czy też Urząd Nauczycielski Kościoła zalicza do niezbędnych elementów refleksji teologicznej nad wiarą. Według jego koncepcji znaczącą rolę w poznaniu teologicznym przyznać należy Kościołowi, rozumianemu w wielu aspektach.

Porównując współczesne ujęcie źródeł (*loci theologici*) poznania teologicznego z myślą Scheebena zauważa się pewne różnice. Według niego na pierwszym miejscu należy widzieć Objawienie jako prazasadę wszystkich obiektywnych zasad, następnie istotę i organizm apostołskiego przepowiadania nauczycielskiego. Jest to powiązane z funkcją i rolą Kościoła. Jako trzecia zasada przychodzi depozyt apostołski, który obejmuje Pismo św. i tradycję apostołską. Według omawianego przez nas Autora do zasad poznania teologicznego należy także zaliczyć tradycję kościelną i kościelny apostołat nauczycielski.

²⁸ Por. J.R. Geiselman, *Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*, in: *Una Sancta* 11 (1956), 131-150.

²⁹ H. Petri, *Der Gottesglaube als Voraussetzung und Gegenstand der Theologie*, in: A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring*, Paderborn 1993, 72-73; W. Kern, F.J. Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, 11; M. Seckler, *Die Theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre als fundamentaltheologische Aufgabe*, in: *ThQ* 168 (1988), 182; M. Grabmann, *Die theologiegeschichtliche und inhaltliche Bedeutung der theologischen Erkenntnislehre M.J. Scheebens* (Przedmowa), in: *Theologische Erkenntnislehre*, XXIV.

3.6.1. Objawienie

Z całą pewnością można twierdzić, że dla Scheebena podstawową zasadą poznania teologicznego jest Objawienie. Tej tematyce poświęca zresztą wiele uwagi, wyprowadzając z niej przewodnie motywy dla swojego rozumienia teologii. „Objawienie jest - według niego - płodną zasadą nadprzyrodzonego poznania i życia, jest suwerenną zasadą wiary, myślenia i działania dla wszystkich ludzi, tak w ogólności jak i w szczegółach”³⁰

Scheeben wyróżnia trzy formy Objawienia. Mówi o: *revelatio naturae*, *revelatio gratiae*, *revelatio gloriae*³¹ Najwyższa forma czy też najwyższy stopień poznania Objawienia to *revelatio gloriae*, ponieważ w objawieniu chwały ukazuje się wspaniałość Boskiej Istoty w jej najwłaściwszym pełnym blasku. Na tym stopniu przekazywania Bożego światła, niezbędnego do oglądu Boga, uczestniczy Duch, który bierze udział w Bożej wspaniałości. Jest to Objawienie Boże w najwęższym i jednocześnie w najwyższym sensie, gdyż oznacza taki rodzaj informacji ze strony Boga, poprzez który upodabnia On całkowicie nasze poznanie do swojego i dzięki temu możemy Go poznać takim, jakim On siebie sam poznaje, poprzez ogląd twarzy w twarz. Druga forma czy też środkowy stopień oznacza *revelatio gratiae*, czyli Objawienie łaski. Najniższy stopień Objawienia to Objawienie naturalne, czyli *revelatio naturae*³²

Następnie zajmuje się Scheeben istotą i treścią Objawienia naturalnego. Zaznacza tutaj, iż ono nie stanowi zasady poznania teologicznego, ale zasadę poznania rozumowego. Mówiąc o poznaniu rozumowym (naturalnym), powołuje się on w tym kontekście na Konstytucję *De fide catholica* Soboru Watykańskiego Pierwszego³³ Jakkolwiek Objawienie naturalne jest ściśle powiązane z Objawieniem nadprzyrodzonym, to jednak zachodzi różnica pomiędzy ich treścią. Przedmiotem Objawienia naturalnego jest to wszystko, i tylko to - podkreśla Scheeben - co może zostać uchwycone przez naszą ludzką rozumowość. Natomiast treść Objawienia nadprzyrodzonego jest sprawą specyficzną, gdyż są to misteria.

³⁰ M.J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre*, 44.

³¹ Por. *tamże*, 11.

³² Por. *tamże*, 11-12.

³³ Zob. DS 3000-3045.

3.6.2. Apostolskie przepowiadanie nauczycielskie

Według Scheebena przepowiadanie apostolskie to nie tylko sama treść Objawienia, ale jest to również środek do jego przekazu i poznania. Przepowiadanie jest więc konsekwentnym działaniem wynikającym z natury Objawienia. Ostatecznie Bóg nie tylko objawił się człowiekowi, ale zagwarantował także możliwość poznania tego Objawienia. W gruncie rzeczy zatem przepowiadanie jest dalszą częścią Objawienia w znaczeniu dynamicznym.

Apostolskie przepowiadanie, aby mogło skutecznie zaistnieć, czyli przekazywać treści Objawienia, zostało wyposażone w trzy dary: wewnętrzną nieomyślność, zewnętrzne nadprzyrodzone uwiarygodnienie oraz boskie usankcjonowanie.

Chrześcijańskie poznanie jest - według Scheebena - do uchwycenia i do przedstawienia dopiero w ścisłym kontekście tajemnicy Kościoła. Związane jest to naturalnie z eklezjologią Scheebena. Kościół realizuje się w swojej funkcji nauczycielskiej, nie tylko przez to, że przedstawia i przekazuje Objawienie, ale ostatecznie sam Kościół jest jako taki częścią Objawienia poznanego i urzeczywistnionego. Teolog z Kolonii widzi Kościół jako wielkie misterium zbawcze, w którym urealnia się tajemnica Chrystusa³⁴ Baza i korzeń nowego porządku rzeczy to życie Wcielonego Boga Jezusa Chrystusa w łonie ludzkości, żyjącego w Kościele jako swoim mistycznym ciele, a mianowicie substancjalnie poprzez Eucharystię i dynamicznie w swoich zastępcach i organach, w sposób szczególny w sakramentalnych czynnościach³⁵

Boże Objawienie ujawniało się człowiekowi w jego wymiarze historycznym i geograficznym. Aby stało się ono bezpośrednim i efektywnym, potrzebuje konkretnego przekazu. Ten przekaz przyjmuje postać Tradycji. Prowadząc rozważania nad liberalnym i konserwatywnym ujęciem Tradycji w łonie protestantyzmu, Scheeben dochodzi do jednoznacznego wniosku, iż kościelna instancja nauczająca jest do tego konieczna, aby normowała i obiektywizowała interpretację Objawienia. Zasada *sola scriptura* z dodatkowym brakiem Urzędu Nauczycielskiego prowadzi bowiem do subiektywizacji i relatywizacji treści Bożego Objawienia. Swym stanowiskiem niemiecki Teolog broni ponadto świeżo

³⁴ Zob. *Dogmatik V/1* i *Dogmatik V/2*.

³⁵ Por. M.J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre*, 491.

ogłoszonego dogmatu o papieskiej nieomyślności Pierwszego Watykańskiego Soboru.

Dzięki apostolskiej sukcesji Kościół katolicki jest uprawomocniony do przekazu oraz interpretacji treści Objawienia, czyli treści Tradycji i Pisma św. Scheeben stoi na stanowisku, iż wiarygodny przekaz, czyli bosko-autentyczny (die göttlich-authentische Vermittlung) jest zagwarantowany właśnie dzięki wyposażeniu Kościoła w organ nauczający. Katolickie ujęcie, w przeciwieństwie do protestanckiego, akcentuje aktywny, skuteczny i nieomyślny przekaz Boskiego Objawienia. Treść wiary wypływa zatem z żywotnego procesu interpretacji, z przepowiadania i wreszcie z przekazywania, z Tradycji (die Überlieferung das Überliefern die Vermittlung). Dlatego też w przestrzeni Kościoła mamy nieustannie do czynienia z nauką, z nauczaniem. Mówiąc o ścisłym związku nauczającego Kościoła i Tradycji, Scheeben wskazuje na relacje zachodzące pomiędzy nauczycielskim przepowiadaniem i nauczycielską tradycją (Lehrverkündigung, Lehrüberlieferung). Tradycja wyrasta z działalności nauczycielskiej Kościoła, a tytuł, legitymacja, do jej przekazu znajduje się w sukcesji apostolskiej, która uprawomocnia Kościół do spełniania tej funkcji.

3.6.3. Depozyt apostolski

Do podstawowego źródła wiary zalicza więc Scheeben apostolski depozyt Objawienia, poprzez który rozumie Pismo święte i Tradycję ustną. Jakkolwiek mówi o dwóch źródłach wiary, rozumie on właściwie Pismo św. i Tradycję jako pewną jedność. Te dwie podstawowe formy są jedynie zewnętrznym znakiem jednego Słowa Bożego. Dlatego też jest słusznym twierdzenie, iż kontrowersja o dwóch źródłach wiary została właśnie przez Scheebena przezwyciężona.

W ujęciu Teologa z Kolonii, Pismo św. to spisana Boska prawda Objawienia, wyrażająca apostolską tradycję czy też depozyt apostolski. Tradycja tak czasowo, jak i rzeczowo uprzedza Pismo św. Najpierw bowiem pouczenia Jahwe były przyjmowane, przekazywane, a dopiero później spisywane. Zjawisko Tradycji judeochrześcijańskiej składa się z szeregu elementów, które muszą być widziane w sensie całościowym. Do najważniejszego z nich trzeba zaliczyć oczywiście nadmieniane już Pismo św., które wcale nie ukazuje się nam jako przeciwieństwo Tradycji, ale jako element w niej, zachowujący przy tym suwerenność i konstytutywność.

Mówiąc o Tradycji, Scheeben dokonuje rozróżnienia na dalszą i pojmowaną w sensie ścisłym. Tradycja w sensie dalszym ukazuje się jako

ustna i pisemna, natomiast w sensie ścisłym należy ją pojmować jako ustną. Jednakże w Tradycji widzi on szczególnie tradycję kościelną, dlatego też pojęcie Tradycji w jego ujęciu otrzymuje swoiste zabarwienie. Kościelna tradycja - jak czytamy w „Theologische Erkenntnislehre” - jest poświadczeniem depozytu apostołskiego; jest to kanał wiary i poznania teologicznego³⁶ Tradycja jako taka jest więc mocno wkorzeniona w proces przepowiadania. Ona się w tym procesie realizuje. Proces nauczycielskiego przepowiadania opisuje Scheeben za pomocą trzech stadiów: depozyt apostołski, tradycja kościelna i kościelne reguły wiary.

4. Zakończenie

Nie jest rzeczą łatwą dokonać wszechstronnej charakterystyki teologicznej myśli M.J. Scheebena. Istnieje pewna tendencja wśród niektórych teologów, zajmujących się analizą jego teologicznej spuścizny, aby - niekiedy zbyt powierzchownie i lekkomyślnie - zaszeregowywać go poczet neoscholastyki. Wydaje się to jednak nie do końca uzasadnione. To prawda, że z jednej strony w dorobku tego niemieckiego teologa można dostrzec elementy myślenia neoscholastycznego. Jednak z drugiej dostrzec można wyraźnie nowatorstwo jego teologicznego systemu. Daleko idące zainteresowanie patrystyką (zwłaszcza ojcowie greccy), możliwie szerokie i organiczne włączenie Pisma św. do zbawczo-teologicznego myślenia czy wreszcie jego rodzaj teologii jako nauki o misteriach - to tylko niektóre wyznaczniki oryginalności teologicznej refleksji Teologa z Kolonii.

Na tym tle jest bardziej zrozumiała prezentacja jego stanowiska w kwestii natury poznania teologicznego, gdzie funkcja wyjątkowa przysługuje wierze. Wiara ujęta jako instrument poznawczy zgłębia Objawienie wyrażone w Piśmie św. i Tradycji. Elementem nieodzownym jest tu także Kościół. Owe trzy podstawowe *loci theologici* domagają się wspólnej i całościowej prezentacji. Scheeben osiąga to dzięki specyfice swojego poznania teologicznego, w którym mocno akcentuje wymiar nadprzyrodzoności.

³⁶ Por. M.J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre*, 151-152.

DIE NATUR DER THEOLOGISCHEN ERKENNTNISLEHRE IN AUFFASSUNG M.J. SCHEEBENS

Z u s s a m m e n f a s s u n g

Fragen der theologischen Erkenntnislehre und das Bemühen um einen die einzelnen theologischen Fächer umgreifenden Methodenkanon stehen gegenwärtig nicht im Zentrum des theologischen Interesses. Sie melden sich aber immer dann zu Wort, wenn in aktuellen Auseinandersetzungen um das Kirchenverständnis, die Ämterfrage oder um die ethischen Implikationen des christlichen Glaubens unterschiedliche Positionen einander auf der Sachebene entgegenstehen und das jeweilige Gewicht der im einzelnen vorgebrachten Argumente zu prüfen ist. In solchen Situationen ist es deshalb sinnvoll, die Prinzipien der theologischen Erkenntnis, wie sie in so ausgezeichneten Weise von Matthias Joseph Scheeben dargelegt worden sind, zu Gehör zu bringen.

Der vorliegende Aufsatz ist ein Versuch, die Natur der theologischen Erkenntnislehre in Auffassung Scheebens zu präsentieren. Es scheint, daß der Glaube selbst und sein Verständnis eines der Schlüsselprobleme der gesamten theologischen Erkenntnislehre des deutschen Theologen sind. Daher stellte sich die vorliegende Arbeit zuerst die Aufgabe, die theologische Interpretation des Glaubens (Glauben und Erkennen; Glauben und Wissen, Gewißheit, Verständnis) darzustellen.

Um das Verständnis der theologischen Erkenntnislehre zu erlangen, muß zuerst und vor allem die Erkenntnis in ihrem Verhältnis zu sich selbst behandelt werden, weil dadurch der Zugang zur Glaubensquelle ermöglicht wird. Hier findet sich nämlich die Grundstruktur seines theologischen Denkens (Theologie als Glaubenswissenschaft, Mysterienwissenschaft) herausgearbeitet. Aus dem Verhältnis der Erkenntnis zu sich selbst wurde dann allgemein das Urprinzip der theologischen Erkenntnis bestimmt. Hier handelt es sich natürlich um die Offenbarung, um ihren Begriff und ihre verschiedenen Erscheinungsformen (Apostolische Lehrverkündigung und Apostolisches Depositum: Hl. Schrift und Überlieferung).