

KS. JAN CICHON
Opole, UO

WIARA I POZNANIE

Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (II)

1. Wiara jako rozumienie – 2. Wiara jako poznanie prawdy

W koncepcji rozwijanej przez J. Ratzingera istotą aktu wiary jest ufne, dające trwałe oparcie w życiu, powierzenie się Bogu; w takim ujęciu wiara w zasadniczy sposób różni się od wiedzy; nie oznacza to jednak, że ma ona charakter wyłącznie afektywny i praktyczno-egzystencjalny; przeciwnie, zachowując swoją specyfikę, przyjmuje ona postać aktu posiadającego określony wymiar poznawczy; podstawą noetycznej struktury aktu wiary jest doświadczenie¹; w pełnej postaci struktura ta obejmuje również rozumienie oraz poznanie prawdy.

1. Wiara jako rozumienie

Zdaniem Ratzingera już na poziomie doświadczenia akt wiary implikuje stosowne rozumienie; doświadczenie wiary jest rozumiejącym ujęciem i rozumiejącą afirmacją swego przedmiotu. I — co istotne — ten rozumiejący moment doświadczenia staje się trwałą dyspozycją aktu wiary. Noetyczna dynamika tego aktu polega na tym, że obecne w nim doświadczenie od samego początku „przechodzi” w rozumienie, przyjmuje postać poznania (doświadczenia) rozumiejącego; taką postać przyjmuje cały akt wiary; w obrębie rzeczywistej struktury tego aktu doświadczenie i rozumienie przenikają się wzajemnie. Można więc powiedzieć, że nieodłączną cechą aktu wiary jest synteza doświadczenia i rozumienia; powoduje ona, że akt wiary jest nie tylko ujęciem i afirmacją Boga i prawd objawionych, lecz także odpowiednim rozumieniem natury Boga, relacji Boga do świata i do człowieka oraz treści objawienia Bożego; funkcją tego aktu jest także określone rozumienie rzeczywistości².

¹ Zob. J. CICHON, *Wiara i poznanie. Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (I)*, RTSO 29 (2009), s. 53–91.

² J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkova, Kraków 1996, s. 65–68.

Podstawą rozumiejącego wymiaru doświadczenia są intelektualno-teoretyczne czynniki tego aktu. Doświadczenie jest aktem dokonującym się z perspektywy pewnych pytań, założeń i hipotez myślowych; czynniki te wyznaczają aprioryczny horyzont doświadczenia, nadają doświadczeniu określony kierunek, powodują, że jest ono intelektualnie pogłębionym ujęciem rzeczywistości; ich obecność oznacza, że doświadczenie zakłada pewne przedrozumienie, do którego twórczo nawiązuje, które rozwija, poszerza i pogłębia; wpisując się w horyzont tego przedrozumienia, doświadczenie staje się poznaniem rozumiejącym: poznaniem, które ujmuje nie tylko fakt istnienia i własności rzeczy, zjawisk i zdarzeń, lecz także ich znaczenie i wartość³. To — obecne w pismach Ratzingera — uzasadnienie rozumiejącego wymiaru doświadczenia można uzupełnić, nawiązując do koncepcji „doświadczenia hermeneutycznego”. Jej twórca, H.G. GADAMER, przedstawia ją w ramach krytyki empirycystycznego modelu poznania i doświadczenia; chodzi o model, w którym doświadczenie traktowane jest jako akt czysto spostrzeżeniowy: wyłącznie receptywny i niezawierający momentów teoretycznych; zwolennicy dogmatycznego empiryzmu przeciwstawiają ujęcie „czystych danych” i ich teoretyczną interpretację. Zdaniem Gadamera taki model pomija ważne aspekty doświadczenia: nie uwzględnia podmiotowych i historycznych uwarunkowań tego aktu i w konsekwencji ignoruje to, że każde doświadczenie zakłada moment rozumienia i interpretacji. Te (i jeszcze inne aspekty) eksponuje koncepcja doświadczenia hermeneutycznego. W jej świetle każde doświadczenie jest dynamicznym, rozumiejącym spotkaniem świadomości z rzeczywistością, ujęciem istoty i sensu rzeczy, zjawisk i zdarzeń; każde doświadczenie jest swoistą dialektyką (dialektyczną korelacją) pytań i odpowiedzi: pytania konstytuują aprioryczno-rozumiejący horyzont doświadczenia, wyznaczają przedrozumienie, które określa kształt i charakter formułowanych odpowiedzi; wreszcie każde doświadczenie to akt uwarunkowany przez dzieje i język: obydwie czynniki (i świadomość historyczna, i struktury języka) nadają doświadczeniu wymiar rozumiejąco-interpretacyjny⁴.

Uzasadniając związek wiary z rozumieniem, Ratzinger wskazuje także na wewnętrzną komplementarność osobowo-egzystencjalnej i poznawczo-rozumiejącej (hermeneutycznej) struktury aktu wiary; wiara i rozumienie „należą do siebie” tak samo jak wiara i ufne, dające trwałe oparcie w życiu, powierzenie się⁵; powierzenie się i rozumienie są nierozłączne; są to komplementarne składniki aktu wiary;

³ TENŻE, *Erfahrung und Glaube*, ComD 9 (1980), s. 62–63; por. A.B. STEPIEŃ, *Doświadczenie*, w: J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 119–120; B. LONERGAN, *Erkenntnisstruktur*, w: TENŻE, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*, Freiburg 1975, s. 88–95; E. SCHILLE-BEECKX, *Erfahrung und Glaube*, CGG 25, s. 80.

⁴ Na temat hermeneutycznej koncepcji doświadczenia zob.: H.-G. GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran, Kraków 1993, s. 324–337; A. BRONK, *Rozumienie – dzieje – język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1982, s. 145–163.

⁵ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 68.

powierzyć się i mieć trwałe oparcie w życiu to także rozumieć rzeczywistość i swoje życie; powierzyć się i mieć trwałe oparcie w życiu to także poznać wartość i znaczenie tego typu postawy i związanych z nią przekonań; bez możliwości rozumienia, bez tej dyspozycji, jaką jest rozumienie, wiara byłaby wyłącznie emocjonalną (afektywną) postawą człowieka.

Ratzinger nie podaje szczegółowej definicji rozumienia. Wypada więc, na użytek naszej analizy, ustalić, na czym ten akt polega i co jest jego istotą. Na ogół przyjmuje się, że rozumienie to rodzaj intelektualnego wglądu w rzeczywistość; rezultatem tego wglądu jest poznanie wewnętrznej struktury, istoty, znaczenia (sensu) i wartości rzeczy, zjawisk i zdarzeń oraz ich miejsca i roli w obrębie określonej przestrzeni ontycznej; w innym ujęciu rozumienie to towarzyszące poznaniu przedmiotów związanych z życiem duchowym człowieka uświadomienie sobie relacji wyznaczających sens owych przedmiotów⁶. Rozumienie jest kategorią poznawczą (logiczną, heurystyczną i hermeneutyczną), semiotyczną i antropologiczną. Ma ono niedyskursywny charakter i jest aktem podmiotowo zaangażowanym, wiążącym poznanie obiektywnej struktury i obiektywnego sensu rzeczy i zdarzeń z samopoznaniem (samorozumieniem) podmiotu. Szczególną dziedziną rozumienia jest rzeczywistość duchowa, obejmująca zobiektywizowane wytwory ducha ludzkiego — w tym także wypowiedzi językowe — i ogół wewnętrznych przeżyć człowieka (rozumienie to akt ujmujący strukturę oraz przedmiotowy i podmiotowy sens owych wytworów i przeżyć). Pod wpływem HEIDEGGERA i GADAMERA podkreśla się ontologiczno-egzystencjalny charakter rozumienia, to że jest ono nie tylko aktem świadomości, lecz także aktem egzystencji: pierwotnym i podstawowym sposobem istnienia człowieka (rozumienie należy do natury bytu ludzkiego). Ponadto wskazuje się następujące cechy tego aktu; po pierwsze, z uwagi na „dziejowy” charakter ludzkiej egzystencji jest to akt historycznie uwarunkowany: dzieje łączą (w jedną hermeneutyczną całość) poznający podmiot i poznawany przedmiot oraz dotychczasowy (historyczny) i aktualny kontekst rozumienia, konstytuują i określają przedrozumienie, stanowiące obiektywny horyzont aktualnego rozumienia (wpływ dziejów na rozumienie to także pozytywna — i twórcza — rola tradycji w procesie rozumienia); po drugie, rozumienie ma językowy charakter: ponieważ sama rzeczywistość, będąca przedmiotem rozumienia, to „świat ujęty językowo”, rozumienie jest aktem zapośredniczonym (dokonującym się i znajdującym wyraz) w języku; po trzecie, wiąże się ono z aplikacją poznanych idei, znaczeń i wartości do aktualnej sytuacji życiowej poznającego; wreszcie po czwarte, mimo niedyskursywnej struktury rozumienie

⁶ Zob. R. SCHAEFFLER, *Verstehen*, HPhG 3, k. 1628–1641; K. LEHMANN, *Verstehen*, LThK2 10, k. 737–738; B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1958², s. 3–6, 320–326; K.O. APEL, *Das Verstehen*, ABG 1 (1955), s. 142–199; BRONK, *dz. cyt.*, s. 99–104; O.F. BOLLNOW, *Rozumienie krytyczne*, tł. G. Sowinski, w: T. GADACZ (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993, s. 163–178.

posiada racjonalny charakter: jest aktem intelektu i rozumu ludzkiego umożliwiającym obiektywne, niesprzeczne i ogólnie ważne poznanie sensu rzeczy i zdarzeń⁷. Najważniejsze elementy zarysowanej teorii rozumienia są obecne w koncepcji Ratzingera. Nasz autor przyjmuje wskazane pojęcie rozumienia⁸, dostrzega ontologiczny, historyczny, językowy i praktyczno-egzystencjalny wymiar tego aktu⁹, podkreśla to, że rozumienie jest istotnym i koniecznym składnikiem racjonalnej struktury poznania i myślenia ludzkiego (istotnym i koniecznym etapem na drodze do prawdy)¹⁰.

W koncepcji rozwijanej przez Ratzingera akt wiary jest rozumiejącym ujęciem i rozumiejącą afirmacją Boga i objawienia Bożego; rozumienie należy do koniecznej struktury tego aktu¹¹; również w tym wypadku jest ono kategorią poznawczą i semiotyczną, posiadającą wymiar ontologiczny, aksjologiczny i antropologiczny. Objasniając bliżej związek wiary z rozumieniem, należy odwołać się do tradycyjnego pojęcia *intellectus fidei*. Oznacza ono, iż doświadczeniu wiary towarzyszy spontaniczny, intelektualny wgląd w ujmowaną w nim rzeczywistość — w wydarzenie objawienia i w przesłanie prawd objawionych. Doświadczenie wiary nie jest biernym, wyłącznie receptywnym aktem podmiotu; przeciwnie, zakłada ono obecność pewnych pytań, stymuluje nowe pytania i odpowiadające im hipotezy, otwiera się na horyzont pozareligijnej świadomości; jednym słowem: przyjmuje dynamiczną i rozumiejącą postać. Na podstawie analogii dostrzeżonej między porządkiem przyrodzonym a nadprzyrodzonym umysł może uchwycić kontekst, strukturę i sens objawienia; może on poznać znaczenie towarzyszących objawieniu zdarzeń i zjawisk, znaczenie wyobrażeń i przekonań religijnych, wreszcie znaczenie wyrażen i wypowiedzi języka religijnego¹². To spontaniczne rozumienie stanowi wewnętrzny moment aktu wiary; obejmuje ono kontekst, założenia, motywy, przedmiot (treść) i rolę (funkcje) tego aktu; przesądza o tym, że jest to akt intelektualnie zaangażowany, z natury otwarty na wszechstronne i dogłębne poznanie religijnego sensu

⁷ Zob. GADAMER, *dz. cyt.*, s. 256–442; TENŻE, *Verstehen*, RGG3 6, k. 1381–1383; TENŻE, *Język i rozumienie*, tł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 5–24; BRONK, *dz. cyt.*, s. 99–344; TENŻE, *Hermeneutyka filozoficzna*, w: TENŻE (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 83–91.

⁸ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 67.

⁹ *Tamże*, s. 65–70; TENŻE, *Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung*, w: TENŻE, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 88–98.

¹⁰ TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 65–68.

¹¹ *Tamże*. W szerszym ujęciu rozumiejąca dyspozycja aktu wiary jest przejawem racjonalności wiary (świadectwem syntezy wiary i rozumu); zob. TENŻE, *Wiara — między rozumem a uczuciem*, tł. J. Merecki, „Ethos” 11 (1998), nr 4, s. 59–72; BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006, s. 11–32.

¹² Zob. CZ.S. BARTNIK, *Poznanie teologiczne*, Lublin 1998, s. 191–193; M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, HfTh 4, s. 186–190, 199; H. FRIES, *Fides quaerens intellectum*, w: J. ROHLS, G. WENZ (red.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Göttingen 1988, s. 93–108.

(stąd formuła *fides quaerens intellectum*). Istotną funkcją rozumiejącej struktury (dyspozycji) aktu wiary jest wewnętrzna korelacja przedmiotowego i podmiotowego oraz historycznego i aktualnego horyzontu rozumienia; chodzi o spontaniczne ujęcie wzajemnych odniesień i wzajemnych powiązań między obiektywnym przesłaniem wiary a subiektywnym znaczeniem jej wyobrażeń i przekonań oraz między historyczną tradycją wiary a współczesnym kontekstem i współczesnym sposobem jej rozumienia¹³; w jednym i drugim przypadku korelacja, o której mowa, ma dialektyczny charakter: polega na wzajemnym uwarunkowaniu i przenikaniu się wskazanych horyzontów rozumienia. W toku dalszych (logiczno-dyskursywnych) czynności umysłu (takich jak tworzenie pojęć i sądów, rozumowanie, analiza warunków i założeń poznawczych) rozumienie, będące wewnętrznym momentem samego aktu wiary, przechodzi w systematyczną interpretację teologiczną¹⁴; teologiczne rozumienie jest rodzajem wyższej syntezy rozumienia spontanicznego i systematycznego. W teologii współczesnej odpowiednikiem tradycyjnej koncepcji *intellectus fidei* jest hermeneutyczna koncepcja aktu wiary¹⁵; jej zwolennicy najczęściej nawiązują do założeń i kategorii wypracowanych przez Gadamera. Ratzinger w toku swoich rozważań nie odwołuje się do koncepcji hermeneutycznej, zachowując raczej tradycyjne ujęcie i tradycyjną terminologię, niemniej wydaje się, iż przedstawiony przez niego opis rozumiejącej struktury aktu wiary jest w dużym stopniu zbieżny z koncepcją hermeneutyczną.

¹³ J. RATZINGER, *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, w: H. ROßMANN, J. RATZINGER (red.), *Mysterium der Gnade*, Regensburg 1975, s. 11–19.

¹⁴ Zob. E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971; E. BISER, *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg 1975; G. EBELING, *Hermeneutische Theologie?*, w: TENZE, *Wort und Glaube*, Tübingen 1969, s. 99–120; B. LONERGAN, *Theology and Understanding*, w: F.E. CROWE, R.M. DORAN (red.), *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, Toronto 1988, s. 114–132; B. CASPER, *Die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie*, w: B. CASPER, K. HEMMERLE, P. HÜNERMANN (red.), *Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge*, Freiburg 1970, s. 9–53; E. CORETH, *Problem hermeneutyczny w teologii*, tł. G. Sowinski, w: GADACZ (red.), *dz. cyt.*, s. 17–25; O. BAYER, *Hermeneutische Theologie*, w: U. KÖRTNER (red.), *Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2000, s. 19–38; E. SIMONS, K. HECKER, *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik*, Düsseldorf 1969.

¹⁵ Zob. BISER, *dz. cyt.*, s. 59–67; TENZE, *Verstehender Glaube*, w: TENZE, *Glaube nur! Gott verstehen lernen*, Freiburg 1980, s. 21–23; TENZE, *Die Verstehensstruktur des Glaubensaktes*, w: TENZE, *Glaubensvollzug*, Einsiedeln 1967, s. 33–52; W. KASPER, *Glaube, der nach seinem Verstehen fragt*, *SdZ* 134 (2009), s. 507–519; H. FRIES, *Glauben und Verstehen*, w: TENZE, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985², s. 110–114; W. PANNENBERG, *Einsicht und Glaube*, w: TENZE, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1971², s. 223–236; K.H. NEUFELD, *Glauben als Verstehen*, w: TENZE, *Fundamentaltheologie*, Stuttgart 1992, s. 208–210; P. NEUNER, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, *HfTh* 4, s. 58–60; A. KELLER, *Hermeneutik und christlicher Glaube*, *ThPh* (1969), s. 25–41; H. BEINTKER, *Verstehen und Glauben. Grundlinien einer evangelischen Fundamentaltheologie*, *KuD* 22 (1976), s. 22–40; H. WAGNER, *Glaube und Verstehen*, w: TENZE, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1996², s. 71–77.

Rozumienie wpisane w konieczną strukturę aktu wiary to oczywiście rozumienie religijne, obejmujące religijną rzeczywistość i religijny horyzont sensu; jest to rozumienie ukazanej w objawieniu idei Boga, rozumienie konkretnych czynów Boga, rozumienie konkretnych wydarzeń zbawczych oraz rozumienie słowa Bożego; jest to rozumienie zapośredniczone przez kontekst tradycji religijnej i dokonujące się w ramach wspólnoty religijnej; ma ono zatem specyficznym religijny charakter i jest poznaniem specyficznym religijnym sensu. Ale to religijne rozumienie implikuje momenty ontologiczno-antropologiczne; jest ono powiązane z rozumieniem rzeczywistości, z rozumieniem świata i człowieka (natury, dziejów i egzystencji ludzkiej). Ratzinger z naciskiem podkreśla, że wiara w Boga jest określoną postawą człowieka wobec rzeczywistości¹⁶. Doświadczenie i afirmacja Boga oraz przyjęcie objawienia Bożego to akty religijne mające własną (specyficzną) intencjonalność i własną (specyficzną) strukturę; ale posiadają one (także) wymiar ontologiczno-antropologiczny. Realizując je, człowiek religijny nie odwraca się od rzeczywistości; przeciwnie, dostrzega ją, odnosi się do niej, zajmuje wobec niej konkretną i jednoznaczną postawę. Istotnym elementem tej postawy jest określone rozumienie rzeczywistości. Mowa o rozumieniu, w którym empirycznie dostępną rzeczywistość postrzega się i pojmuje w relacji do rzeczywistości transcendentnej i nieskończonej. Mowa o rozumieniu, które przyznaje ontologiczny prymat rzeczywistości niewidzialnej, ale prawdziwej, podtrzymującej wszystko w istnieniu i wszystko określającej¹⁷. Jednym słowem: mowa o rozumieniu ujmującym pewną podstawową (ontologiczno-metafizyczną) relację między światem i człowiekiem a Bogiem. Wiara w Boga zakłada naturalną świadomość samotranscendencji świata (natury i dziejów) oraz naturalną otwartość (i naturalne ukierunkowanie) człowieka na nieskończony horyzont bytu i wartości; obydwie te momenty konstytuują swoiste (ontologiczno-antropologiczne) „przedrozumienie”, współokreślające strukturę aktu wiary; właśnie w takiej konfiguracji — z perspektywy owego przedrozumienia — akt wiary jest (także) określonym (religijnym) rozumieniem rzeczywistości (rozumieniem świata i człowieka, natury, dziejów i egzystencji ludzkiej).

Ontologiczny aspekt rozumiejącej struktury aktu wiary znajduje swój konkretny wyraz w rozumieniu założeń i struktury podstawowych idei religijnych. Ratzinger w swoich rozważaniach szczególnie mocno podkreśla ontologiczny kontekst i ontologiczny wymiar samej idei Boga, prawdy o stworzeniu świata oraz idei historii zbawienia. W pierwszym przypadku chodzi o związek między ideą Boga a ideą bytu; nasz autor wykazuje, że związek ten jest widoczny już w samej Biblii, w tych miejscach, w których mowa o Bogu realnie istniejącym, transcendentnym, jedy-

¹⁶ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 42–44, 62–64.

¹⁷ *Tamże*.

nym i wiecznym¹⁸; szczególnie wyraźnie idea bytu dochodzi do głosu w słowie „jestem” zawartym w biblijnym imieniu Boga; zgodnie z integralnym znaczeniem tego słowa — wskazanym w opowiadaniu o płonącym krzewie (Wj 3,13-15) i potwierdzonym przez Deuteroizajasza (Iz 44,6; 48,12) i św. Jana (J 17) — Bóg udzielający się człowiekowi w konkretnym działaniu zbawczym („Bóg Ojców” i Bóg Jezusa Chrystusa) jest Bogiem odwiecznie istniejącym, Bogiem, któremu przysługuje trwałe (nieprzemijające) istnienie¹⁹; można więc powiedzieć, że idea bytu pozwala zrozumieć prawdziwą naturę (istotę) Boga i utworzyć prawdziwe pojęcie Boga²⁰; taką rolę pełni ona już w obrębie samego aktu wiary; ten ontologiczny wymiar biblijnej idei Boga znalazł jednoznaczne potwierdzenie i w symbolu wiary starożytnego Kościoła, i w teologii patrystycznej, w której przyjęto zasadę jedności Boga wiary i Boga filozofii²¹. Z kolei ontologiczny wymiar prawdy o stworzeniu świata polega na tym, że prawda ta implikuje samo pojęcie istnienia i odpowiednie rozumienie świata oraz odpowiednio pojęty związek między ideą Boga a rozumieniem świata; konieczną supozycją wiary w stwórcze działanie Boga jest naturalna świadomość ontycznej niesamodzielnosci świata, połączona z intuicją bytu absolutnego, pojętego jako ostateczna racja istnienia wszystkich rzeczy; jednocześnie przyjmuje się, że świat stworzony jest racjonalny (inteligibilny) i dobry; jako taki pochodzi on od rozumnego i dobrego Stwórcy: jest dziełem (odbiciem) stwórczej mądrości i stwórczej miłości Boga²²; niewątpliwie świadomość ontologiczna (w zarysowanym tu kształcie) jest czynnikiem umożliwiającym poprawne rozumienie prawdy o stworzeniu świata. Wreszcie ontologiczny wymiar posiada także idea historii zbawienia; Ratzinger dostrzega rolę i znaczenie perspektywy historiozbawczej w poznaniu religijnym i teologicznym — w rozumieniu objawienia chrześcijańskiego; opisując bliżej strukturę tej perspektywy stwierdza, że są w niej obecne momenty ontologiczne; odrzuca schemat przeciwstawiający poznanie (rozumienie)

¹⁸ *Tamże*, s. 106–125. Podobne stanowisko znajdujemy u innych autorów, najwyraźniej w pismach P. TILLICHA; zob. TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 123–132; TENŻE, *Dynamika wiary*, tł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 102; TENŻE, *Teologia systematyczna*, t. I, tł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 27, 217–223.

¹⁹ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 105–122.

²⁰ Ponadto, zdaniem Ratzingera, stosowne kategorie ontologiczne są obecne także w rozumieniu prawdy o Trójcy Świętej; podstawową kategorią ontologiczną jest w tym wypadku kategoria relacji jako pierwotnej formy bytu; pozwala ona zrozumieć trynitarną naturę i trynitarnie życie Boga; zob. *tamże*, s. 171–172; por. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976, s. 33–72.

²¹ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 126–138; TENŻE, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijska, Kraków 2001, s. 11–14; TENŻE, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, München 1960, s. 24–29.

²² „Duch obiektywny”, określający ontologiczny, logiczny i aksjologiczny porządek świata, jest odbiciem i wyrazem „ducha subiektywnego”, będącego nieskończonym rozumem i absolutnym dobrem; zob. TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 140–146; TENŻE, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 32–45; TENŻE, *Wiara — między rozumem a uczuciem*, s. 66–67.

historiozbawcze i ontologiczne — biblijne doświadczenie Boga działającego w historii i ontologiczno-metafizyczny dyskurs o Bogu pojętym jako byt absolutny i wieczny²³; zdaniem Ratzingera biblijna idea historii zbawienia implikuje rozumienie (myślenie) ontologiczne: „horyzont ontologiczny”, który łączy historyczne działanie Boga z ideą ujmującą Go jako byt absolutny i wieczny, nadprzyrodzoną historię zbawienia z naturalną historią świata i człowieka, porządek konkretnych zdarzeń zbawczych z istotą (konieczną i niezmienną strukturą) bytu (z przygodnym charakterem, samotranscendencją i uniwersalnym porządkiem rzeczy, dziejów i egzystencji ludzkiej)²⁴; tylko w ramach tego horyzontu biblijna historia zbawienia ukazuje (i potwierdza) to, że Bóg działający w historii jest prawdziwym Bogiem: Tym, który podtrzymuje wszystko w istnieniu i panuje nad całą historią; tylko w ramach tego horyzontu konkretne fakty chrześcijańskiej historii zbawienia ukazują swoje obiektywne i uniwersalne znaczenie; tylko w ramach tego horyzontu wydarzenie Jezusa Chrystusa ukazuje uniwersalny i zarazem ostateczny sens świata i człowieka (natury, dziejów i egzystencji ludzkiej). W każdym razie w koncepcji rozwijanej przez Ratzingera perspektywa ontologiczno-metafizyczna, obecna już w Biblii, a później uwyraźniona w teologii Ojców Kościoła, stanowi trwały i wewnętrzny składnik świadomości wiary oraz podobny składnik struktury poznania teologicznego; umożliwia ona poprawne — przede wszystkim obiektywne i ogólnie ważne — rozumienie podstawowych idei religijnych oraz konkretnych wyobrażeń i przekonań wiary, chroniąc je przed interpretacją symboliczną, i tym samym gwarantuje realizm i racjonalność wiary jako takiej²⁵.

W ujęciu przedstawionym przez Ratzingera ważny jest również antropologiczny wymiar (aspekt) rozumiejącej struktury aktu wiary. Chodzi o związek między wiarą — i jej przesłaniem — a rozumieniem człowieka; potrzeba rozumienia ludzkiej egzystencji współokreśla heurystyczną strukturę aktu wiary — otwartość człowieka na rzeczywistość Boga i na słowo Boże; doświadczenie wiary łączy się z tą potrzebą, wpisuje się w jej kontekst, staje się konkretną formą jej zaspokojenia; powierzając się Bogu i przyjmując słowo Boże, człowiek wierzący w określony sposób rozumie rzeczywistość własnego bytu i swoje życie, poznaje prawdziwą wartość, normatywny porządek i ostateczne przeznaczenie swojej egzystencji²⁶; jednym słowem: wiara jest także samorozumieniem człowieka. Należy w tym miejscu

²³ TENŻE, *Glaube und Geschichte*, w: TENŻE, *Theologische Prinzipienlehre*, s. 167–169, 180–186.

²⁴ *Tamże*, s. 190–199; por. K. WOLSZA, *Metafizyka „versus” historia zbawienia? Zagadnienia metafizyczne w teologii J. Ratzingera – Benedykta XVI*, w: TENŻE (red.), *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Opole 2008, s. 254–256.

²⁵ RATZINGER, *Prawda w teologii*, s. 22–32; TENŻE, *Theologische Prinzipienlehre*, s. 194–199.

²⁶ TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 39–44, 59–70; TENŻE, *Glaube und Existenz*, w: TENŻE, *Glaube und Zukunft*, München 1970, s. 39–40, 63–64; por. E. SCHILLEBEECKX, *Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis*, w: T.B. BURKE (red.), *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967, s. 61–85; TENŻE, *Glaubensinterpretation*, s. 83–109.

dopowiedzieć, że Ratzinger zwraca uwagę także na praktyczno-społeczny aspekt rozumiejącej struktury aktu wiary; chodzi o związane z wiarą (będące jej rezultatem) rozumienie praktyczno-społecznej egzystencji człowieka; rozumienie to, oparte na akceptacji wartości religijno-moralnych poznanych w objawieniu, wskazuje normatywny model życia społecznego, określa podstawy, zakres i kryteria społecznej (w tym także politycznej) odpowiedzialności wiary²⁷. Również antropologiczny wymiar rozumiejącej struktury aktu wiary znajduje wyraz w rozumieniu podstawowych idei religijnych: idei Boga, prawdy o stworzeniu oraz idei historii zbawienia; w każdym przypadku wiara religijna wiąże się z rozumieniem człowieka; można (i należy) tu mówić o roli antropologicznych założeń w rozumieniu owych idei oraz o ich antropologicznym znaczeniu²⁸; w konsekwencji także o roli antropologicznych założeń w rozumieniu konkretnych wyobrażeń i przekonań religijnych oraz o antropologicznym (egzystencjalnym i społecznym) znaczeniu owych wyobrażeń i przekonań.

Ontologiczno-antropologiczny wymiar jest naturalną i trwałą cechą rozumienia współtworzącego poznawczą strukturę aktu wiary. Z rozważań przeprowadzonych przez Ratzingera wynika, że rozumienie to implikuje momenty ontologiczno-antropologiczne związane z ontologicznym i antropologicznym kontekstem genezy samego aktu wiary, z podobnym kontekstem akceptacji podstawowych idei religijnych oraz (w konsekwencji) z podobnym kontekstem rozumienia konkretnych wyobrażeń i przekonań religijnych; inaczej mówiąc: zakłada ono świadomość ontologicznych i antropologicznych założeń samego aktu wiary, świadomość podobnych założeń akceptacji podstawowych idei religijnych oraz świadomość podobnych założeń rozumienia konkretnych wyobrażeń i przekonań religijnych; ponadto rozumienie to oznacza poznanie ontologicznego i antropologicznego sensu postawy i przekonań wiary. Rzeczą istotną jest przy tym wewnętrzna synteza specyficznie religijnego i ontologiczno-antropologicznego horyzontu rozumienia, synteza wiążąca rozumienie idei Boga, czynów Boga, wydarzeń zbawczych i słowa Bożego z rozumieniem rzeczywistości, z rozumieniem świata i człowieka, natury, dziejów i egzystencji ludzkiej; w świetle ustaleń poczynionych przez naszego autora obydwaj horyzonty rozumienia tworzą spójną (hermeneutyczną) całość; tylko w ramach podobnej syntezy możliwe jest obiektywne, wszechstronne i dogłębne rozumienie wiary, obiektywne, wszechstronne i dogłębne poznanie związanych z nią (współtworzących integralną strukturę religijnego sensu) idei, znaczeń i wartości.

²⁷ J. RATZINGER, *Wiara i odpowiedzialność społeczna*, w: TENŻE, *Czas przemian w Europie*, tł. M. Mijska, Kraków 2001, s. 55–70; TENŻE, *Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft*, w: TENŻE, *Wahrheit, Werte, Macht*, Freiburg 1993, s. 65–92; por. BISER, *Glaubensverständnis*, s. 132–141; J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992⁵.

²⁸ J. RATZINGER, *Glaube als Erkenntnis und Praxis — die Grundoption des christlichen Credo*, w: TENŻE, *Theologische Prinzipienlehre*, s. 75–78; TENŻE, *Glaube und Geschichte*, s. 198–199.

Rozumiejący charakter wiary oznacza, że jest ona poznaniem (religijnego) sensu. Wiara w Boga i w objawienie Boże jest, jednocześnie, źródłem „specyficznym religijnym” (mystycznego, nadprzyrodzonego, soteriologicznego) sensu i pewnym „uniwersalnym projektem sensu” (projektem, w którym struktury sensu specyficznym religijnym określają sens rzeczywistości); w pierwszym przypadku chodzi o sens związany z samą ideą Boga i poznana w objawieniu prawdą o Bogu, o sens wydarzeń nadprzyrodzonej historii zbawienia (przede wszystkim o sens odkryty w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa) oraz o sens (przesłanie i znaczenie) słowa Bożego; w drugim przypadku chodzi o (religijnie pojęty) sens świata i człowieka (natury, dziejów i egzystencji ludzkiej). Ratzinger odróżnia te dwa podstawowe konteksty sensu religijnego, podkreślając ich komplementarność i zbieżność; chodzi o dwa konteksty jednej spójnej struktury sensu. Pojęcie religijnego sensu jest złożone; w każdej możliwej konfiguracji łączy ono momenty specyficznym religijne z ontologiczno-antropologicznymi, wymiar aksjologiczno-praktyczny (i zarazem osobowo-egzystencjalny) z logiczno-poznawczym²⁹. W ontologiczno-antropologicznym aspekcie religijny projekt sensu to projekt, który z perspektywy specyficznym religijnych idei, znaczeń i wartości wskazuje i określa sens świata i człowieka: definiuje prawdziwą wartość, niezmienny porządek i ostateczne przeznaczenie wszystkich rzeczy³⁰; w chrześcijańskim ujęciu ten aspekt sensu religijnego jest związany z prawdą o stworzeniu i zbawieniu świata i człowieka przez Boga; w świetle wiary świat i człowiek mają sens dzięki temu, że pochodzą od Boga, oraz dzięki „ukierunkowaniu” na dokonujące się w Bogu — „zapośredniczone” w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa — zbawienie; jako pochodzący od rozumnego i dobrego (kochającego) Stwórcy, świat ma racjonalną (logiczną) strukturę i jest dobry — i tym samym sensowny³¹; podobnie człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo

²⁹ Zob. H. FRIES, *Der Glaube im Horizont der Sinnfrage*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 27–36; W. PANNENBERG, *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage*, w: TENŻE, *Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur systematischen Theologie*, t. I, Göttingen 1999, s. 101–113; J. WERBICK, *Zwischenreflexion: Glaube und Sinn*, w: TENŻE, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2000, s. 629–653; H. VERWEYEN, *Sinn. II. Fundamentaltheologisch*, LThK3 9, k. 621–623; G. SAUTER, *Was heißt nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*, München 1982; K. TARNOWSKI, *Wiara – sens – świadectwo*, w: K. MECH (red.), *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, Kraków 1999, s. 237–250; K. MECH, *Wiara budująca sens. W kręgu badań nad konstytucją specyficznym religijnego sensu*, w: TENŻE (red.), *dz. cyt.*, s. 251–264. Wskazane aspekty (ontologiczno-antropologiczny, aksjologiczno-praktyczny i logiczno-poznawczy) są charakterystyczne dla niesemiotycznych koncepcji sensu; chodzi o sens pojęty jako uporządkowanie, zrozumiałość, racjonalność, wartość czegoś (sfery rzeczywistości, przedmiotu, dziejów, życia). W semiotycznym ujęciu sens to znaczenie znaku (zwłaszcza językowego — znaczenie wyrażen i wypowiedzi); zob. J. HERBUT, *Sens*, w: TENŻE (red.), *dz. cyt.*, s. 476–478. Odróżnienie ujęcia semiotycznego i ujęć niesemiotycznych jest ważne także w odniesieniu do sensu religijnego.

³⁰ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 62–68.

³¹ Źródłem i podstawą sensu świata jest zamysł Boży zrealizowany w akcie stwórczym; świat jest odbiciem stwórczej mądrości (stwórczego rozumu) i stwórczej miłości Boga; *tamże*, s. 140–146.

Boże, zdolny do poznania prawdy, dobra i sensu; jednocześnie obydwa porządki bytowe (i świat, i człowiek) posiadają „sens soteriologiczny”: są sensowne w świetle wiary w Boga obiecującego i gwarantującego zbawienie; Bóg sam konstytuuje sens świata i człowieka — On ustanawia trwały i uniwersalny porządek ontologiczny i ontyczno-aksjologiczny oraz ontologiczną możliwość i uniwersalny porządek zbawienia. Z kolei w aksjologiczno-praktycznym aspekcie religijny projekt sensu to projekt określający praktyczny sens ludzkiej egzystencji; w tym ujęciu chodzi o sens odkrywany w porządku współtworzących doświadczenie wiary aktów osobowych i egzystencjalnych, takich jak zaufanie do Boga, powierzenie się Bogu i bycie w miłości z Bogiem, oraz w porządku realizacji spójnych z wiarą — kształtujących indywidualne i społeczne życie człowieka — wartości osobowych i egzystencjalnych, takich jak: radość, nadzieja, szczęście i pokój; Bóg konstytuuje horyzont sensu ludzkiej egzystencji, dając człowiekowi trwałe oparcie w życiu i gwarantując mu ostateczne (osobowe i egzystencjalne) spełnienie; jednocześnie chodzi tutaj o sens osobowo pojęty: w autentycznym doświadczeniu wiary Bóg nie tylko ustanawia i wskazuje horyzont sensu, lecz sam jest sensem człowieka, sensem ludzkiego życia³². Wreszcie w logiczno-poznawczym aspekcie religijny projekt sensu ukazuje i potwierdza swój „rozumiejąco-wyjaśniający” charakter; sens religijny to także układ związanych z wiarą ujęć i przekonań poznawczych dotyczących Boga, świata i człowieka, w świetle których wszystkie trzy porządki bytowe jawią się jako zrozumiałe³³. Wyróżnione aspekty wskazują trzy komplementarne i przenikające się momenty sensu religijnego, trzy wymiary jednej spójnej struktury sensu.

Jako sposób rozumienia świata i człowieka sens religijny (poznany w doświadczeniu wiary) jest projektem sensu odnoszącym się do rzeczywistości, określającym jej wartość i znaczenie; stanowi on wówczas religijną odpowiedź na pytanie o sens wszystkiego, co istnieje, w tym także odpowiedź na pytanie o sens ludzkiego życia. Ale jest to oczywiście sens zapośredniczony (i odkrywany) w źródłowych strukturach specyficznie religijnego sensu: w znaczeniu konkretnych idei, zdarzeń i zachowań religijnych, w znaczeniu konkretnych wyobrażeń i przekonań religijnych, wreszcie w znaczeniu konkretnych wyrażeń i wypowiedzi języka religijnego. Poznanie tego sensu implikuje wszystkie trzy konteksty; jest ono spontanicznym rozumieniem (spontaniczną interpretacją) idei, zdarzeń i zachowań religijnych, wyobrażeń i przekonań religijnych oraz wyrażeń i wypowiedzi języka religijnego. Sens religijny nie jest dany wprost, w postaci gotowych form (formuł) semantycznych; jest on dostępny tylko w towarzyszącym doświadczeniu wiary aktach rozumienia, w porządku rozumiejącej rekonstrukcji idei, znaczeń i wartości religijnych.

³² *Tamże*, s. 69–70.

³³ *Tamże*, s. 65–68.

Można zatem (i należy) mówić o korelacji struktury sensu religijnego i rozumiejącej struktury aktu wiary.

W podsumowaniu analizy przemyśleń Ratzingera dotyczących rozumiejącej dyspozycji aktu wiary należy sformułować następujące uwagi. Po pierwsze, nasz autor w rzeczowej i spójnej argumentacji wykazuje, że poznanie rozumiejące należy do koniecznej struktury aktu wiary; poznanie to umożliwia intelektualnie zaangażowaną recepcję idei, znaczeń i wartości zawartych w objawieniu; gwarantuje ono zarówno subiektywną, jak i intersubiektywną sensowność wiary (i tym samym jej intelektualną odpowiedzialność). Po drugie, w ujęciu przedstawionym przez Ratzingera obiektywnym horyzontem rozumienia wiary jest tradycja: realizujący się w historycznym porządku i zapośredniczony w życiu wspólnoty religijnej przekaz idei, znaczeń i wartości należących do ustalonego depozytu wiary; tradycja określa normatywną postać wiary w historycznym procesie jej rozwoju i stanowi kryterium obiektywnego rozumienia jej wyobrażeń i przekonań. Zdaniem naszego autora podstawowym świadectwem chrześcijańskiej tradycji jest apostołskie wyznanie wiary (symbol apostołski); odwzorowuje ono porządek wydarzeń pozytywnej historii zbawienia i posiada soteriologiczno-chrystologiczną strukturę; na tym wyznaniu opiera się późniejsza tradycja dogmatyczna, z ustalonym w niej sposobem rozumienia prawd wiary. Przy czym historyczna tradycja wiary sama jest przedmiotem rozumienia; to oznacza, że rozumienie towarzyszące doświadczeniu wiary łączy się z rozumiejącą recepcją tradycji; jest ono zawsze rekonstrukcją i aktualizacją przekazanych w niej idei, znaczeń i wartości. W teologii współczesnej przyjmuje się, że ze względu na zmieniający się kontekst „hermeneutyczny” (kulturowy, egzystencjalny i społeczny) rozumiejąca recepcja tradycji oznacza także potrzebę (i zarazem konieczność) stosownej reinterpretacji tradycyjnych ujęć i formuł wiary; Ratzinger nie kwestionuje tej potrzeby, jednak bardzo krytycznie ocenia niektóre współczesne modele interpretacyjne i konkretne przykłady — w jego przekonaniu zbyt daleko idącej — reinterpretacji tradycji; w swoich rozważaniach podkreśla on, iż dostosowanie do dzisiejszej sytuacji nie może być ani absolutnym celem, ani rozstrzygającym kryterium odniesienia do tradycji; usprawiedliwione jest jedynie takie podejście do tradycji, które gwarantuje zachowanie wszystkich konstytutywnych elementów jej depozytu³⁴; stanowisko naszego autora jest daleko bardziej krytyczne (i ostrożne) niż poglądy innych teologów zajmujących się problematyką tradycji. Po trzecie, Ratzinger szczególnie mocno akcentuje ontologiczno-antropologiczny horyzont rozumienia wiary; przeprowadzone przez niego analizy pokazują, że wiara w Boga i w objawienie Boże nie jest wyłącznie nadprzyrodzoną (mystyczną) i czysto subiektywną formą świadomości; przeciwnie, jest ona określoną postawą człowieka wobec rzeczywistości, aktem wiążącym doświadczenie Boga,

³⁴ RATZINGER, *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, s. 18–19.

poznanie i rozumienie nadprzyrodzonej historii zbawienia oraz przyjęcie i rozumienie słowa Bożego z odpowiednim rozumieniem świata i człowieka; nasz autor wykazuje, że rozumienie religijne jest rozumieniem ujmującym obiektywny porządek ontyczny, ujawniającym uniwersalny i ostateczny sens świata i człowieka; takie stanowisko (była już o tym mowa) jest apologią realizmu wiary; jednocześnie pozostaje ono w opozycji do relatywistycznych koncepcji rozumienia religijnego³⁵. Po czwarte, w polu rozważań Ratzingera rozwinięciem tez dotyczących rozumiejącej struktury aktu wiary jest ekspozycja teologicznych kryteriów rozumienia wyobrażeń i przekonań religijnych; nasz autor wskazuje (m.in.) następujące kryteria: kryterium zgodności sensu religijnego z obiektywnym porządkiem biblijnej historii zbawienia i z obiektywnym przekazem tradycji, kryterium chrystologicznej koncentracji, kryterium ortopraksji chrześcijańskiej i kryterium eklezjalnego kontekstu³⁶; praktyczną aplikację i znaczenie tych kryteriów pokazuje hermeneutyka apostołskiego symbolu wiary przedstawiona we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*. Wydaje się, że ważnym dopełnieniem rozważań Ratzingera byłaby — w niewielkim tylko stopniu obecna w jego pismach — refleksja nad semiotycznym aspektem hermeneutyki wiary, dotycząca struktury rozumienia (i interpretacji) wypowiedzi religijnych (wyrażeń i wypowiedzi języka religijnego); chodzi o refleksję wykorzystującą osiągnięcia semiotyki, filozofii języka i hermeneutyki filozoficznej³⁷.

2. Wiara jako poznanie prawdy

Doświadczenie i rozumienie współtworzą noetyczną strukturę aktu wiary, ale jej nie wyczerpują. Ratzinger wykazuje, że konstytutywnym elementem owej struktury jest także poznanie prawdy. Między wiarą a poznaniem prawdy istnieje wewnętrzny związek³⁸. Wypada więc zapytać, na czym on polega i jakie ma podstawy; w dalszej kolejności należy ustalić, jakie pojęcie prawdy występuje w rozwijanej przez naszego autora „epistemologii wiary”, oraz wskazać sposób rozumienia takich kategorii, jak „prawdziwość religii” i „prawdziwość chrześcijaństwa”. Zarówno

³⁵ Błędem tych koncepcji jest całkowita relatywizacja idei, znaczeń i wartości religijnych (sensu religijnego) do konkretnych (indywidualnych bądź społecznych) doświadczeń ludzkich; zob. TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 94–98; TENŻE, *Glaube und Geschichte*, s. 167–168, 184–185.

³⁶ TENŻE, *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, s. 12–18.

³⁷ Znaczącym przyczynkiem do tego typu refleksji są badania R. SCHAEFFLERA; zob. TENŻE, *Co to znaczy: rozumieć wypowiedź religijną?*, tł. T. Zatorski, w: MECH (red.), dz. cyt., s. 12–21.

³⁸ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 65–68; TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 147–167; TENŻE, *Prawda w teologii*, s. 63–65; por. S. WIEDENHOFER, *Joseph Ratzinger — „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das 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. 176–177.

w teologii, jak i w filozofii religii przyjmuje się, że poznanie prawdy jest istotną funkcją wiary oraz momentem rozstrzygającym o jej — poznawczej i pozapoznawczej — wartości; wiara polega na uznaniu czegoś za prawdę (aspekt przedmiotowy) i na ufnym powierzeniu się czemuś, co jest prawdą (aspekt podmiotowy)³⁹. Ratzinger podziela to stanowisko; jego zdaniem bezwarunkowo zaufać i powierzyć się można tylko temu, co daje się poznać w kategoriach obiektywnej i niezmiennej prawdy, temu, co jest prawdą⁴⁰. Już z dotychczasowych ustaleń wiadomo, że noetyczna struktura aktu wiary jest ukierunkowana na odsłaniającą się w objawieniu obiektywną rzeczywistość, że poznanie tej rzeczywistości jest wyznaczone przez nią samą, przez jej obiektywne struktury; to oznacza, że noetyczna struktura aktu wiary jest ukierunkowana także na horyzont obiektywnej prawdy; dynamika owej struktury powoduje, że akty, które ją współtworzą, a więc doświadczenie Boga, rozumiejące przyjęcie słowa Bożego, poznanie sensu wydarzeń zbawczych i odpowiednie rozumienie świata i człowieka, umożliwiają poznanie — i już są poznaniem — obiektywnej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku: o istnieniu i naturze Boga, o ontyczno-stwórczej relacji między Bogiem a światem i człowiekiem oraz o historycznym (historiozbawczym) działaniu Boga.

Uzasadnienia powyższej tezy należy szukać w koncepcji ontologicznych założeń aktu wiary. Jako odpowiedź na suwerenne samoobjawienie się Boga, akt wiary zakłada uprzednią (zarówno poznawczą, jak i osobowo-egzystencjalną) otwartość człowieka na nieskończony horyzont bytu oraz na nieskończony horyzont sensu, prawdy i dobra; naturalnym kontekstem takiej dyspozycji podmiotu wiary jest doświadczenie ontycznej zależności świata i człowieka z jednej strony oraz doświadczenie przygodnego charakteru duchowej egzystencji człowieka — z drugiej; w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z odniesieniem do obiektywnej rzeczywistości oraz, jednocześnie, z doświadczeniem samotranscendencji świata i człowieka — to doświadczenie jest już (spontanicznym) ujęciem i (spontaniczną) afirmacją Boga, pojętego jako absolutna podstawa wszystkich rzeczy i jako absolutna wartość; tego

³⁹ Zob. W. KASPER, *Prawda wiary*, w: TENŻE, *Rzeczywistość wiary*, tł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 54–62; BARTNIK, *Poznanie teologiczne*, s. 95–98, 302–336; BISER, *Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen*, w: TENŻE, *Glaubensvollzug*, s. 53–82; H. FRIES, *Der Glaube im Zeichen von Lehre, Dogma, Wahrheit und Praxis*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 97–99; W. PANNENBERG, *Wahrheit, Gewißheit und Glaube*, w: TENŻE, *Grundfragen systematischer Theologie*, t. II, Göttingen 1980, s. 226–264; H. VORGRIMLER, *Wahrheit als Kategorie der katholischen Kirche und Theologie*, w: TENŻE, *Wegesuche. Kleine Schriften zur Theologie*, t. I, Altenberge 1997, s. 144–149, 152–159; E. KUNZ, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*, HFTTh 4, s. 442–444; K. MÜLLER, J. WERBICK, *Wahrheit. IV. Systematisch-theologisch*, LThK3 10, k. 935–938; H. WAGNER, *Die Wahrheitsfrage*, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 85–89; S. ANDERSEN, *Hat die Rede des Glaubens einen Wahrheitsbezug?*, NZSThR 38 (1996), s. 307–321; TILICH, *Prawda wiary*, w: TENŻE, *Dynamika wiary*, s. 91–105; K. TARNOWSKI, *Wiara jako odniesienie do prawdy*, w: TENŻE, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 279–313; V. POSSENTI, *Pytanie o prawdę*, w: TENŻE, *Filozofia i wiara*, tł. K. Kubis, Kraków 2004, s. 111–135.

⁴⁰ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 65–66.

rodzaju poznanie Boga jest koniecznym (wewnętrznym) założeniem aktu wiary. Według Ratzingera przyjmując taką postać poznanie Boga jest poznaniem sięgającym obiektywnych i koniecznych struktur bytu i tym samym — poznaniem obiektywnej i koniecznej prawdy o rzeczywistości⁴¹; jako wewnętrzne założenie aktu wiary, wiąże ono ten akt z poznaniem owej prawdy. W podobnej konfiguracji wiara w Boga i w objawienie Boże implikuje porządek noetyczny, w którym poznanie prawdy o Bogu zawartej w objawieniu — prawdy o stwórczym i zbawczym działaniu Boga — jest poznaniem obiektywnej i koniecznej prawdy o rzeczywistości — o absolutnej i trwałej podstawie i ostatecznym celu wszystkich rzeczy; w obrębie faktycznej struktury aktu wiary obydwa „horyzonty” prawdy — religijny i ontologiczny — tworzą spójną całość. W każdym razie wiara w Boga objawiającego się w stwórczym i zbawczym działaniu jest poznaniem obiektywnej i koniecznej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku: o Bogu — pojętym jako byt konieczny i nieskończony, powołującym wszystko do istnienia i podtrzymującym wszystko w istnieniu, ustanawiającym trwały porządek aksjologiczny, poprzez działanie zbawcze przewyciężającym wszelką przygodność i gwarantującym ostateczne spełnienie; o świecie — ontycznie zależnym od Boga, przez Boga ukształtowanym, ujawniającym nieskończony horyzont rzeczywistości; wreszcie o człowieku — pochodzącym od Boga, ukierunkowanym ku Bogu, realizującym się bytowo w trwałym odniesieniu do Boga.

W argumentacji, na której opiera się wskazane przez Ratzingera uzasadnienie związku wiary z poznaniem prawdy, istotną rolę odgrywają pewne niewyrażnione założenia i tezy teoriopoznawcze. Dotyczą one m.in. intencjonalno-obiektywnego charakteru poznania; intencjonalność aktów poznawczych to odniesienie tych aktów do przedmiotów; odniesienie to ma dynamiczną naturę: kształtuje sposób ujęcia i rozumienia danych przedmiotowych, obiektywizuje subiektywne treści poznawcze, wyznacza horyzont pozwalający dostrzec i stwierdzić zgodność ujęć poznawczych z rzeczywistością⁴²; przyjmuje się, że intencjonalne akty poznawcze zakładają aprioryczną otwartość umysłu na nieograniczony horyzont bytu i prawdy; natomiast obiektywne poznanie to niezależne od indywidualnych uwarunkowań, przedmiotowo zdeterminowane i wyrażone w powszechnie obowiązujących formach poznawczych poznanie autonomicznie istniejącej rzeczywistości pozapodmiotowej⁴³; wiedza obiektywna to wiedza prawdziwa — wyznaczona przez przedmiot, ujmująca obiektywne i konieczne struktury przedmiotu i zgadzająca się z przedmiotem⁴⁴. Powyższe

⁴¹ *Glaube als Erkenntnis und Praxis*, s. 73–75; *Co znaczy wierzyć*, w: J. RATZINGER, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 112–114; TENŻE, *Der heutige Mensch vor der Gottesfrage*, w: TENŻE, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 91–93.

⁴² Zob. S. JUDYCKI, *Intencjonalność*, w: HERBUT (red.), *dz. cyt.*, s. 300.

⁴³ TENŻE, *Obiektywność*, w: *tamże*, s. 405.

⁴⁴ *Tamże*.

założenia i tezy odnoszą się także do noetycznej struktury aktu wiary; jest to bowiem struktura zakładająca intencjonalność umysłu, ukierunkowana na odsłaniającą się w objawieniu obiektywną rzeczywistość Boga, świata i człowieka, i tym samym otwarta na poznanie obiektywnej prawdy (o Bogu, o świecie i o człowieku)⁴⁵. Inne z sygnalizowanych założeń i tez teoriopoznawczych dotyczą możliwości ontologiczno-metafizycznej i aksjologicznej intuicji Boga; tradycyjna teologia naturalna wskazuje dwa typy (dwa porządki) poznania Boga: poznanie dyskursywno-dowodowe i poznanie spontaniczne, przyjmujące postać intuicji ontologiczno-metafizycznej⁴⁶; obydwie typy zakładają doświadczenie ontycznej przygodności świata; przyjmuje się, że już spontaniczne poznanie Boga jako nieuwarunkowanej podstawy wszystkiego, co istnieje, jest poznaniem koniecznej prawdy (intelekt ma możliwość niedyskursywnego poznania „prawd koniecznych”, dotyczących podstawowych i uniwersalnych struktur i relacji bytowych); w niektórych nurtach współczesnej filozofii (np. w fenomenologii) podobny charakter przypisuje się intuicji aksjologicznej, ujmującej Boga jako absolutną wartość⁴⁷; ontologiczno-metafizyczna intuicja Boga i aksjologiczna intuicja Boga należą do koniecznej struktury aktu wiary i wiążą ten akt z poznaniem prawdy. Wskazane założenia i tezy teoriopoznawcze są *implicite* obecne w argumentacji, w porządku której nasz autor formułuje ogólne uzasadnienie związku między aktem wiary a poznaniem prawdy.

Na podstawie rozważań Ratzingera można zrekonstruować jeszcze trzy szczegółowe argumenty na rzecz tezy głoszącej, że akt wiary implikuje odniesienie do prawdy i poznanie prawdy. Pierwszy argument jest związany z analizą semantyczną terminu „logos” (chodzi o kontekst, w którym termin ten jest kategorią odnoszącą się do noetycznej struktury aktu wiary). Ratzinger zwraca uwagę, że w swym pierwotnym i pełnym znaczeniu logos to, jednocześnie, słowo, rozum (i rozumienie), myśl, sens i prawda⁴⁸. Istotnym momentem jest tutaj związek sensu i prawdy; w semiotycznym ujęciu sens jest obiektywnym znaczeniem znaku; w niesemiotycznym ujęciu — jako uporządkowanie (rozumiałość, racjonalność, wartościowość) czegoś (pewnych działań bądź zachowań, pewnej sfery rzeczywistości, dziejów, życia) — jest on wielkością odzwierciedlającą obiektywny i konieczny (ontolo-

⁴⁵ Zob. H. OTT, *Das Projekt einer Phänomenologie des Glaubens*, NZSTh 41 (1999), s. 78–91; TENZE, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1994, s. 39–40, 181–186; H. SCHULZ, *Theorie des Glaubens*, Tübingen 2001, s. 248–275.

⁴⁶ Zob. Z.J. ZDYBICKA, *Rozum i wiara w poznaniu Boga*, w: P. MOSKAL (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, Lublin 2003, s. 41–46; M. JAWORSKI, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: B. BEJZE (red.), *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, s. 333–346.

⁴⁷ Zob. M. SCHELER, *Fenomenologia wiary*, tł. J. Garewicz, *Znak* 46 (1994), nr 1, s. 53–65; S. KO-WALCZYK, *Filozofia Boga*, Lublin 1995, s. 279–282; R. SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, Freiburg 1983, s. 130–133.

⁴⁸ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 66.

giczny, logiczny i aksjologiczny) porządek rzeczy, zdarzeń i egzystencji ludzkiej⁴⁹; to oznacza, że sens jest zbieżny z prawdą, pojętą jako tożsamość bytu z sobą i jego zrozumiałość (prawda ontyczno-ontologiczna) oraz jako zgodność ujęć poznawczych z rzeczywistością (prawda poznawcza); struktura sensu jest analogiczna do struktury prawdy; sens jest przedujęciem (antycypacją) prawdy, natomiast prawda jest potwierdzeniem (weryfikacją) sensu; poznanie sensu (rozumienie) jest aktem wewnątrznie ukierunkowanym na poznanie prawdy, natomiast poznanie prawdy jest (także) poznaniem sensu (sens jest odkrywany w prawdziwym poznaniu rzeczywistości); można więc mówić o dynamicznej jedności sensu i prawdy (poznania sensu i poznania prawdy). W związku z powyższym również akt wiary — jako poznanie sensu — zakłada ową jedność sensu i prawdy. Ratzinger wręcz utożsamia sens religijny (odkryty w doświadczeniu wiary) z prawdą⁵⁰; w obrębie noetycznej struktury aktu wiary jedność sensu i prawdy jest warunkiem ważności sensu; potwierdza to także hebrajska etymologia słowa „wierzyć”; w języku hebrajskim wierzyć — to mieć trwałe oparcie w życiu; w biblijnym ujęciu tym, co może stanowić trwałe oparcie w życiu i ostateczny sens życia, jest tylko prawda: obiektywna, niezmienna i ogólnie ważna prawda o Bogu, o świecie i o człowieku; dodajmy, że (podobnie jak sens) ma ona również osobową postać⁵¹.

Będący podstawą powyższej argumentacji związek poznania sensu z poznaniem prawdy bardzo wyraźnie pokazuje (i potwierdza) hermeneutyczna koncepcja rozumienia, zwłaszcza w tej wersji, w jakiej przedstawił ją GADAMER⁵². Zgodnie z ową koncepcją rozumienie zakłada uprzednią otwartość i aktywną postawę podmiotu, ma dialogiczną strukturę i wiąże się z praktyczno-egzystencjalną aplikacją poznanego sensu; wskazując i usprawiedliwiając podmiotowy (nieuprzedmiotawiający) wymiar rozumienia, Gadamer podkreśla jednocześnie obiektywny charakter tego aktu: rozumienie jest próbą rekonstrukcji obiektywnych znaczeń tekstu oraz próbą ujęcia obiektywnego sensu rzeczy, zdarzeń i zachowań ludzkich; obiektywny kontekst rozumienia współwyznaczają dzieje i język: rozumienie dokonuje się w ramach określonej tradycji hermeneutycznej, ustanawiającej obiektywny horyzont przedrozumienia, i w ramach konkretnej wspólnoty językowej, umożliwiającą

⁴⁹ Zob. HERBUT, *Sens*, s. 476; J. SPLETT, *Sinn*, w: SM 4, k. 546–554; J.B. LOTZ, *Sinn*, LThK2 9, k. 784–786.

⁵⁰ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 66–68. O korelacji sensu i prawdy piszą m.in.: SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, s. 106–108; W. PANNENBERG, *Hermeneutik als Methodik des Sinnverstehens*, w: TENŻE, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am M. 1977, s. 218–224; WERBICK, *art. cyt.*, s. 645–648.

⁵¹ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 69–70.

⁵² Zob. H.-G. GADAMER, *Was ist Wahrheit?*, w: TENŻE, *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen 1967, s. 46–58; TENŻE, *Verstehen*, k. 1381–1383; BRONK, *Rozumienie – dzieje – język*, s. 166–176 (na tym opracowaniu oparta jest przedstawiona tu rekonstrukcja poglądów Gadamera).

cej (i gwarantującej) intersubiektywny przekaz poznanych znaczeń. Obiektywność rozumienia wiąże rozumienie z prawdą, z poznaniem prawdy. Rozumienie nie jest dowolną projekcją sensu. Jest ono rekonstrukcją sensu zgodnego z obiektywnym porządkiem rzeczy (bądź z obiektywnym przesłaniem tekstu) i tym samym spójnego z prawdą. Gadamer odwołuje się do HEIDEGGEROWSKIEJ koncepcji prawdy; chodzi o ujęcie, w którym prawda jest najpierw i przede wszystkim momentem (własnością) samego bytu, a dopiero wtórnie cechą ludzkiego poznania; prawda to pierwotna i jednocześnie trwała otwartość (nieskrytość) bytu; ma ona bezpośredni związek z byciem, które jest jej podstawą, i z sensem bycia, z którym współwystępuje (z którym tworzy spójną całość); tak pojęta prawda jest dostępna w procesie rozumienia, w którym samo bycie, otwierając się, odsłania ją wraz z obiektywną strukturą swego sensu (poznawcze działanie podmiotu jest partycypacją w samo-odsłanianiu się bycia). Również w hermeneutycznym ujęciu prawda polega na zgodności myśli z rzeczywistością, ale zgodność ta jest funkcją procesu rozumienia; to oznacza, że poznanie prawdy (podobnie jak rozumienie) jest uwarunkowane przez dzieje i język; dokonuje się ono w dynamicznym „spotkaniu” podmiotu z przedmiotem (z rzeczywistością) oraz w porządku intersubiektywnej komunikacji. Warto nadmienić, że w ujęciu proponowanym przez Gadamera prawda ma także swój osobowo-egzystencjalny wymiar; pozostając własnością ontologiczno-poznawczą, jest ona także wezwaniem skierowanym do człowieka, wezwaniem do określonego sposobu życia; w takiej koncepcji życie jest istotnym kontekstem odkrycia prawdy i zarazem istotnym kontekstem jej weryfikacji.

Hermeneutyczna koncepcja rozumienia i prawdy to rodzaj teoretycznej bazy dla argumentacji na rzecz tezy głoszącej, że akt wiary implikuje odniesienie do prawdy i poznanie prawdy, że rozumienie, współtworzące noetyczną strukturę aktu wiary, jest ujęciem sensu zintegrowanego z obiektywną prawdą o Bogu, o świecie i o człowieku. W przedstawionym przez Ratzingera uzasadnieniu owej tezy znajdujemy momenty zbieżne z koncepcją hermeneutyczną; mają one postać założeń dotyczących i samej natury rozumienia religijnego, i natury prawdy religijnej; chodzi (m.in.) o takie momenty jak obiektywny charakter rozumienia religijnego, jedność sensu religijnego i prawdy religijnej oraz intersubiektywne poznanie i praktyczno-egzystencjalna aplikacja sensu religijnego i prawdy religijnej⁵³. Ratzinger podkreśla, że tylko na gruncie podobnych założeń można wykazać ogólną — zarówno przedmiotową, jak i podmiotową — ważność przekonań wiary; tylko na gruncie podobnych założeń można wykazać, że w osobie, wydarzeniu i nauczaniu Jezusa Chrystusa dana jest wiążąca i obowiązująca prawda w historii, że wiara w Jezusa jest źródłem uniwersalnej i ostatecznej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku.

⁵³ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 65–70; TENŻE, *Co znaczy wierzyć*, s. 99–103, 134–137; TENŻE, *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, s. 11–12, 18–19.

Drugi z sygnalizowanych argumentów odsyła do tezy o zasadniczej odmienności wiary i wiedzy: wiary jako zaangażowanej postawy człowieka wobec rzeczywistości (wobec świata i własnej egzystencji) i wiedzy pojętej wyłącznie jako wiedza o faktach i o tym, co wykonalne. Charakterystyczną cechą współczesnej teorii wiedzy jest świadoma rezygnacja z pytania o prawdę pojętą jako zgodność myśli z obiektywnym porządkiem bytu; za wystarczające kryteria epistemicznej ważności uznaje się empiryczną sprawdzalność hipotez i teorii naukowych, formalną poprawność systemu i praktyczną użyteczność zdobytej wiedzy. Rezygnacja z pytania o prawdę jest równoznaczna z rezygnacją z pytania o istotę rzeczy, o obiektywne, fundamentalne i ostateczne składniki bytu, i o podobne relacje międzybytowe; współczesna nauka nie zajmuje się bytem w sobie, nie poszukuje uniwersalnej i ostatecznej „prawdy bytu”; jej celem jest hipotetyczne wyjaśnienie faktów i ustalenie warunków skutecznego działania. Takie — z gruntu antymetafizyczne — nastawienie prowadzi do określonych konsekwencji; najważniejszą z nich jest niemożność ustalenia ostatecznych racji (absolutnej podstawy) i ostatecznego celu istniejącego porządku bytowego; wiążą się z tym trudności w poszukiwaniu odpowiedzi na podstawowe (i zarazem najważniejsze) pytania człowieka⁵⁴. Zasadnicza różnica między wiarą a wiedzą polega na tym, że wiara w Boga i w objawienie Boże jest poznaniem uniwersalnej i ostatecznej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku, prawdy będącej ostatecznym wyjaśnieniem istniejącego porządku bytowego; w porównaniu z wiedzą (w powyższym jej rozumieniu) wiara pokazuje swoją odmienną i niezależność, w tym także swoje odniesienie do obiektywnej sfery bytu i do prawdy⁵⁵.

Trzeci argument (na rzecz tezy o związku wiary z poznaniem prawdy) odsyła do założeń biblijnego modelu wiary oraz do stosownych twierdzeń z zakresu filozofii religii i historii religii. W biblijnym ujęciu słowo Boże, będące obiektywną podstawą aktu wiary, urzeczywistnia się w dialogu z człowiekiem poszukującym odpowiedzi na uniwersalne i ostateczne pytania: o początek i cel wszystkich rzeczy, o fundament i ostateczne przeznaczenie ludzkiej egzystencji, o sens dziejów, o źródło i naturę dobra, o porządek i sens życia. Tego typu pytania są wyrazem zasadniczej otwartości człowieka na nieskończony horyzont bytu, prawdy i dobra; należą one do koniecznej struktury ducha ludzkiego; dotyczą najważniejszych spraw człowieka; pokazują, że człowiek jest bytem ukierunkowanym na rzeczywistość nieskończonej tajemnicy. W takiej interpretacji są to pytania konstytutywne i dla kultury jako takiej, i dla wiary religijnej⁵⁶; są to pytania wspólne dla wszyst-

⁵⁴ TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 166–167; TENŻE, *Fides et ratio*, w: T. STYCZEŃ, W. CHUDY (red.), *Jan Paweł II. „Fides et ratio”. Tekst i komentarze*, Lublin 2003, s. 93–95.

⁵⁵ TENŻE, *Glaube und Wissen*, w: TENŻE, *Glaube und Zukunft*, München 1970, s. 29–34; TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 39–44, 57–68.

⁵⁶ TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 155–157, 163–167.

kich kultur i religii; wyznaczają one pewien podstawowy kontekst ontologiczny (ontologiczno-metafizyczny i ontologiczno-antropologiczny) każdej kultury i każdej religii. Z perspektywy owych pytań przekazane w objawieniu biblijnym słowo Boże, zawierające przesłanie o stwórczym i zbawczym działaniu Boga, ma charakter uniwersalnej i ostatecznej odpowiedzi; dotyczy ono uniwersalnych i ostatecznych spraw bytu jako takiego i podobnych spraw ludzkiej egzystencji, odnosi się do każdego człowieka, do każdej kultury i do każdej religii, jest „syntezą” kultur i „syntezą” wszelkich religii — kontekstem poznania i urzeczywistnienia wspólnych (uniwersalnych i ostatecznych) idei, znaczeń i wartości oraz wspólnej (uniwersalnej i ostatecznej) prawdy (o Bogu, o świecie i o człowieku). Inaczej mówiąc: słowo Boże jest źródłem prawdy „wpisanej” (wpisującej się) w porządek norm i wartości każdej kultury i w porządek przekonań każdej religii, i jednocześnie przekraczającej granice wszystkich kultur i wszystkich religii; jest ono źródłem prawdy stanowiącej podstawowe i zarazem ostateczne kryterium każdej kultury i każdej religii. Ratzinger objaśnia sens powyższej tezy i w odniesieniu do wiary Izraela, i w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej. „Wiara Izraela oznacza ciągle przekraczanie granic własnej kultury, aby wkroczyć w otwarty i rozległy obszar wspólnej prawdy”⁵⁷. Istotną cechą tej wiary jest dynamiczna samotranscendencja własnego systemu religijno-kulturowego (religijnie ugruntowanego systemu partykularnych i często kontrowersyjnych wzorców społecznych, prawnych i politycznych); proces ten (widoczny już w historii Abrahama, znajdujący uzasadnienie w nauczaniu Mojżesza i proroków oraz w doktrynie ksiąg mądrościowych) ma jednoznaczny kierunek: jest nim uniwersalizacja prawdy o Bogu i religijnej prawdy o świecie i o człowieku. Wiara w Jezusa Chrystusa wpisuje się w ten proces; w tym modelu wiary w osobie, życiu i nauczaniu Jezusa ukazuje się i urzeczywistnia uniwersalna i ostateczna prawda o zbawieniu świata i człowieka⁵⁸. Kolejne etapy owego procesu to spotkanie wiary chrześcijańskiej z kulturą grecką oraz późniejsza ewangelizacja narodów Europy i kultur pozaeuropejskich. Paradygmatyczne znaczenie ma pierwszy z tych fenomenów. Zdaniem Ratzingera dialog wiary chrześcijańskiej z kulturą grecką był możliwy dzięki temu, że również w obrębie tej kultury dokonał się proces odpowiedniej samotranscendencji; w tym wypadku zasadniczym przejawem tego procesu było filozoficzne poszukiwanie uniwersalnej i ostatecznej prawdy o świecie i o człowieku, pozostające w ścisłym związku z pytaniem o Boga — o Jego istnienie i prawdziwą naturę — i z afirmacją Boga jako ontycznej podstawy wszystkich rzeczy. W każdym razie podstawą dialogu wiary chrześcijańskiej z kulturą grecką było wspólne poszukiwanie prawdy. I ten motyw stanowi powszechnie obowiązujące kryterium dialogu wiary chrześcijańskiej z innymi kulturami i z in-

⁵⁷ *Tamże*, s. 159.

⁵⁸ *Tamże*, s. 159–160.

nymi religiami⁵⁹. W odniesieniu do innych religii „kryterium prawdy” wyraża się przede wszystkim w uznaniu podobnej (zgodnej z wiarą biblijną) idei Boga oraz w akceptacji stosownych postaw egzystencjalnych, takich jak: pokora, miłość bliźniego, gotowość do poświęcenia i nadzieja życia wiecznego⁶⁰.

Rozwinięciem powyższej argumentacji jest dyskusja Ratzingera z niektórymi tezami J. ASSMANN, historyka religii zajmującego się porównawczą analizą wiary biblijnej i antycznego politeizmu. Assmann posługuje się pojęciem „rozdzielenia Mojżeszowego”; przy pomocy tego pojęcia określa przełomowy moment w dziejach świadomości religijnej, jakim było odróżnienie prawdy i fałszu w religii; do czasów Mojżesza podstawą i wystarczającym kryterium świadomości religijnej była opozycja *sacrum – profanum*; ona wyznaczała naturalny i oczywisty kontekst i zarazem sposób identyfikacji wierzeń, faktów i zachowań religijnych; taki model, charakterystyczny dla starożytnego politeizmu, tolerował wszystkie bóstwa i wszystkie formy kultu jako równouprawnione i komplementarne; nie istniało w nim pojęcie fałszywych bogów i fałszywej religii; pojawienie się wiary w jednego Boga oznaczało zasadniczą zmianę dotychczasowego paradygmatu; istotą tej zmiany było przyjęcie opozycji prawdy i fałszu, odróżnienie religii prawdziwej i fałszywej. Assmann widzi w tym odróżnieniu źródło i początek religijnej (i światopoglądowej) nietolerancji; do tego momentu antyczny politeizm, w którym bogowie, wypełniając kosmos, dopełniali się wzajemnie, był przykładem porozumienia kultur i religii, świadectwem harmonii rozumu i wiary; wprowadzenie monoteizmu — i tym samym opozycji religii prawdziwej i fałszywej — zburzyło ten porządek i stało się zaczątkiem postępującej — i wciąż obecnej w świecie — nietolerancji; stąd (formułowany przez Assmanna) postulat powrotu do stanu poprzedzającego „rozdzielenie Mojżeszowe”⁶¹.

Krytykując poglądy Assmanna, Ratzinger zwraca uwagę, że to nie monoteizm, lecz wewnętrzne sprzeczności politeizmu, wynikające z braku opozycji prawdy i fałszu, związane z całkowicie dowolnym rozumieniem natury tego, co boskie, były przyczyną nietolerancji religijnej. Stanowisko Assmanna to w istocie apologia relatywizmu religijnego, próba usprawiedliwienia koncepcji, w której podstawą akceptacji równego statusu wszystkich religii jest rezygnacja z kryterium prawdy i tym samym z możliwości oceny religijnych roszczeń⁶². Tezy głoszące, że religia wyklucza pojęcie prawdy, znajdujemy też w niektórych nurtach filozoficznych i teologicznych; Ratzinger przywołuje stanowisko WITTGENSTEINA, który uważał, iż

⁵⁹ Tamże, s. 160–161.

⁶⁰ Tamże, s. 161; RATZINGER, *Fides et ratio*, s. 97–98; por. H. BÜCKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott — die Frage der Religionen*, Paderborn 1996, s. 18–20.

⁶¹ RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 168–170; J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

⁶² RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 171–176.

religia to rzecz preferencji człowieka, a nie przekonań o tym, że coś jest prawdziwe bądź fałszywe, oraz podobne (związane z egzystencjalną koncepcją aktu wiary) poglądy BULTMANN⁶³. Opcja, o której mowa, musi budzić sprzeciw. Rezygnacja z pojęcia prawdy godzi w istotę wiary religijnej, ponieważ wyklucza pytanie o odniesienie wyobrażeń i przekonań religijnych do rzeczywistości, do obiektywnego porządku bytowego; jest to równoznaczne nie tylko z redukcją wiary do sfery czysto subiektywnej i praktyczno-egzystencjalnej, lecz także z niemożnością odróżnienia religii prawdziwej od fałszywej i w konsekwencji z postawą bezkrytycznej akceptacji wszelkich roszczeń religijnych jako równouprawnionych i równorzędnych. W świetle powyższej krytyki właściwe stanowisko wydaje się oczywiste: odniesienie do prawdy, możliwość poznania obiektywnej i uniwersalnej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku, jest wewnętrznym i koniecznym „kryterium” wiary; tylko przy pomocy tego kryterium można potwierdzić przedmiotową ważność religijnej idei Boga; jest to zarazem kryterium poprawnego rozumienia owej idei; jest to także kryterium poprawnego odróżnienia dobra i zła; chodzi o odróżnienie ustanawiające nie tylko porządek moralny jako taki, lecz także kontekst, w którym do głosu dochodzą dwa podstawowe soteriologiczne motywy wiary: świadomość grzechu i potrzeba usprawiedliwienia⁶⁴.

Ratzinger zwraca uwagę, że pytanie o prawdę w religii, tak istotne (konstytutywne) dla biblijnej wiary w Boga (dla biblijnego monoteizmu), pojawiło się także w starożytnej filozofii greckiej, najwyraźniej w myśli SOKRATESA i PLATONA⁶⁵. W dialogu *Eutyfron* (będącym zapisem dyskusji Sokratesa z tytułowym bohaterem, wyznawcą i „urzędnikiem kultu” religii publicznej) Platon ukazuje antynomie politeizmu, związane m.in. z rywalizacją bogów i niespójnością w ich myśleniu i postępowaniu, a także z niemożnością ustalenia sensownych i ogólnie ważnych zasad pobożności. Źródłem owych antynomii było przekonanie o kosmicznym usytuowaniu bogów i o ich jedności ze światem. Przekonanie to, równoznaczne z niemożnością odróżnienia prawdziwej natury świata i prawdziwej natury tego, co boskie, wskazywało na wewnętrzną sprzeczność w samej idei bytu, na oddzielenie bytu i prawdy; było ono jednocześnie świadectwem wewnętrznie sprzecznej idei Boga i musiało prowadzić do wewnętrznie sprzecznej koncepcji religii⁶⁶. Ujawniając i krytykując owe sprzeczności, Sokrates i Platon pokazują, że odniesienie do prawdy jest koniecznym warunkiem sensu i spójności zarówno samej idei Boga, jak i konkretnych przekonań religijnych; tylko w ramach tego odniesienia, jako poznanie obiektywnej i uniwersalnej prawdy o Bogu i o Jego relacji do świata i do człowie-

⁶³ *Tamże*, s. 171–172.

⁶⁴ *Tamże*, s. 170–171.

⁶⁵ Należy przy tym odróżnić filozoficzno-religijny kontekst idei Boga, o który tu chodzi, od kontekstu metafizycznego (czysto filozoficznego), który występuje (m.in.) w filozofii Arystotelesa.

⁶⁶ RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 176–177.

ka, religia może potwierdzić swoją ważność i odciąć się od mitologicznego światopoglądu (obydwaj filozofowie uważali, że obiektywna i uniwersalna prawda o Bogu to prawda, zgodnie z którą Bóg jest ontyczną podstawą świata, racją istniejącego w świecie porządku oraz — jako absolutne dobro — źródłem i miarą wszelkich wartości)⁶⁷. To nawiązanie do filozofii Sokratesa i Platona wzbogaca i pogłębia argumentację odwołującą się do założeń biblijnego modelu wiary i do wiedzy z zakresu historii religii. W każdym razie argumentacja ta pokazuje, że także w porządku wiary religijnej tylko w ramach perspektywy wyznaczonej przez opozycję prawdy i fałszu i zakładającej trwałą jedność prawdy i bytu można stwierdzić realne istnienie Boga i utworzyć sensowne i spójne pojęcie Boga; tylko w ramach podobnej perspektywy można ustalić prawdziwą naturę Boga, przypisując Mu (na podstawie analogii) stosowne atrybuty ontyczne i utożsamiając Jego absolutną bytowość z absolutną prawdą i absolutnym dobrem; wreszcie tylko w ramach podobnej perspektywy można uznać (istotny dla prawdy o stworzeniu) fakt ontycznej zależności świata i człowieka od Boga oraz (istotny dla soteriologicznego aspektu wiary) fakt historycznego objawienia i osobowo-egzystencjalnej relacji między Bogiem a człowiekiem; ponadto, powtórzmy, tylko dzięki odróżnieniu prawdy i fałszu można poprawnie odróżnić dobro — pozostające w jedności z bytem i prawdą, mające źródło i absolutną miarę w Bogu, przejawiające się w ontycznej i duchowej harmonii, i zło — jako moment ontycznej i duchowej negacji i destrukcji; chodzi oczywiście o odróżnienie o fundamentalnym znaczeniu dla wiary i życia moralnego.

W koncepcji rozwijanej przez Ratzingera wiara jest poznaniem prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku; chodzi oczywiście o prawdę religijną, poznawaną w nadprzyrodzonym objawieniu Bożym; chodzi o prawdę o stwórczym i zbawczym działaniu Boga. Tego rodzaju prawda przekracza naturalny porządek poznania ludzkiego, niemniej tylko w ramach tego porządku jest dostępna; to znaczy, że ów porządek współokreśla jej strukturę noetyczną. We współczesnej epistemologii wiary spotykamy różne sposoby rozumienia owej struktury. Ratzinger odwołuje się do klasycznej (korespondencyjnej) definicji prawdy; przyjmuje, że prawda jest zgodnością ujęć poznawczych z obiektywnym stanem rzeczy; w przypadku wiary jest to zgodność przekonań i twierdzeń religijnych z obiektywnym porządkiem rzeczywistości ukazany w objawieniu Bożym. Charakteryzując bliżej ten model prawdy, nasz autor używa nazwy „prawda bytu”⁶⁸; analiza jego wypowiedzi wskazuje, że chodzi o prawdę ujmowaną w poznaniu sięgającym podstawowych, koniecznych i uniwersalnych struktur bytu, i tym samym obiektywną i ogólnie ważną; w obszarze wiary pojęcie prawdy bytu odnosi się do obiektywnej i ogólnie ważnej prawdy o Bogu i o Jego relacji do świata i do człowieka; oznacza ono, że również prawda

⁶⁷ Zob. E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, s. 43–51; W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie in Zeitalter des Nihilismus*, t. I, Darmstadt 1998, s. 47–54.

⁶⁸ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 51–55, 65–68; *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 148–151.

religijna jest prawdą ujmowaną w poznaniu sięgającym podstawowych, koniecznych i uniwersalnych struktur bytu. Pojęcie prawdy bytu wskazuje na związek prawdy poznawczej z prawdą ontyczną. Prawda ontyczna to zgodność bytu z własną naturą i jego „otwartość”; każdy byt jest prawdziwy w tym znaczeniu, że jest tożsamy z sobą, wewnątrznie niesprzeczny, i posiada dostateczną rację swego istnienia; te cechy przesądzają o tym, że jest on poznawalny i zrozumiały; ponadto każdy byt jest prawdziwy o ile realizuje swoją istotę i działa proporcjonalnie do swej istoty⁶⁹. Jako bardziej pierwotna, prawda ontyczna jest warunkiem, założeniem i podstawą prawdy poznawczej; stanowi ona ontologiczne kryterium prawdy. Taka zależność występuje również w obszarze wiary; warunkiem, założeniem, podstawą i ontologicznym kryterium prawdy ujmowanej w aktach wiary (prawdy o stwórczym i zbawczym działaniu Boga w świecie i w człowieku) jest ontyczna prawdziwość Boga, świata i człowieka; Bóg jest ontycznie prawdziwy w tym znaczeniu, że jest bytem nieskończonym, samoistnym (koniecznym), jedynym, transcendentnym i pod każdym względem doskonałym; ponadto — podtrzymującym wszystko w istnieniu i ustanawiającym trwały porządek logiczny i aksjologiczny; tylko akceptacja tak określonej idei Boga pozwala mówić o prawdziwym Bogu, w tym także o prawdziwym objawieniu Bożym; natomiast ontyczną prawdziwość świata i człowieka wyznaczają takie momenty, jak: niesamodzielnosc istnienia, porządek logiczny i aksjologiczny, ograniczony charakter dążeń duchowych i egzystencjalnych oraz fenomen zła i grzechu; istotnym aspektem tej prawdziwości jest samotranscendencja świata i człowieka: otwartość (ukierunkowanie) na nieskończony horyzont bytu, prawdy i dobra; ontyczna prawdziwość świata i człowieka stanowi ontologiczne kryterium religijnej prawdy o świecie i o człowieku. Wiara religijna (wiara w Boga i w nadprzyrodzone objawienie Boże) jest poznaniem prawdy „odpowiadającej” ontycznej prawdziwości Boga, świata i człowieka; jest ona poznaniem prawdy zakładającej tę prawdziwość i spójnej z nią, i w tym znaczeniu obiektywnej, koniecznej i ogólnie ważnej. Ta odpowiedniość dotyczy całej struktury i całego zakresu prawdy religijnej, ale najbardziej widoczna jest w podstawowej warstwie tej prawdy; chodzi tutaj o „fundamentalną prawdę wiary religijnej”, o fundamentalną prawdę o Bogu oraz o Jego stwórczej i zbawczej relacji do świata i do człowieka (a nie o prawdziwość konkretnych przekonań religijnych); fundamentalna prawda wiary religijnej przekracza horyzont ontologiczno-metafizycznej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku, niemniej posiada ontologiczno-metafizyczny wymiar, jest bowiem prawdą o koniecznym istnieniu i rzeczywistej naturze Boga oraz o koniecznej relacji między Bogiem a światem i człowiekiem; jest ona podstawą prawdziwości wszystkich konkretnych przekonań i twierdzeń religijnych. Takie stanowisko jest świadectwem ontologiczno-poznawczego realizmu wiary.

Fundamentalna prawda wiary religijnej (w powyższym jej rozumieniu) ma także osobowy i egzystencjalny wymiar; odnosi się ona także do osobowej sfery czło-

⁶⁹ Zob. A.B. STĘPIEŃ, *Prawda*, w: HERBUT (red.), *dz. cyt.*, s. 437–438; BARTNIK, *dz. cyt.*, s. 305–306.

wieka i do faktycznego porządku ludzkiej egzystencji; jest prawdą zapośredniczoną w osobowej relacji człowieka do Boga (będącej odpowiedzią na osobowe samo-udzielenie się Boga), określającą trwałe zasady życia i znajdującą potwierdzenie w życiu⁷⁰. Chodzi tutaj o ujęcie (o ten aspekt), w którym sam Bóg jest podstawową prawdą wiary religijnej: prawdą osobową i egzystencjalnie ważną. Szczególnym kontekstem poznania tak rozumianej prawdy jest wiara w Jezusa: wiara oparta na spotkaniu z Jezusem, zakorzeniona (i mająca trwałe punkty odniesienia) w relacji Jezusa do Boga (do Ojca), w życiu Jezusa odkrywająca normatywny wzorzec życia. Zatem fundamentalna prawda wiary religijnej zawiera i ontologiczno-metafizyczne, i osobowo-egzystencjalne momenty; w takiej postaci konstytuuje prawdziwość konkretnych przekonań religijnych.

W ujęciu proponowanym przez Ratzingera mamy do czynienia z wyraźnie określoną i jednoznaczną koncepcją prawdy. Jest to koncepcja właściwa dla realistycznej teorii poznania (teoria ta zakłada, że istnieje niezależny od podmiotu poznającego porządek bytowy i ten porządek może być poznawczo ujęty). Jest to zarazem (była już o tym mowa) koncepcja nawiązująca do klasycznej definicji prawdy. Kluczowym elementem tej koncepcji jest pojęcie „prawdy bytu”: w nastawieniu realistycznym przyjmuje się, że poznanie ludzkie, ujmując istotne i zarazem konieczne czynniki bytu, ujmuje byt sam w sobie; a to oznacza, że jest ono czymś więcej niż konstrukcją hipotetycznych, konkurujących z sobą wyjaśnień i dyskursów; w realistycznym nastawieniu jest ono ujęciem „prawdy bytu”, rozumianej jako prawda obiektywna, uniwersalna i ostateczna⁷¹. Ponadto Ratzinger podkreśla absolutny charakter prawdy; uważa on, iż prawda jest niezmienna i niezależna od podmiotu poznającego i od zewnętrznych okoliczności⁷²; takie stanowisko wyklucza relatywizm poznawczy⁷³. Zdaniem naszego autora tylko podobna koncepcja prawdy odpowiada noetycznemu porządkowi wiary; tylko w ramach podobnej koncepcji można wykazać, że akt wiary ujmuje obiektywną rzeczywistość Boga i objawienia Bożego, i jest poznaniem obiektywnej, koniecznej i ogólnie ważnej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku (a nie, na przykład, czysto subiektywną projekcją czy „działaniem językowym”); tylko w ramach podobnej koncepcji można potwierdzić zasadność poznawczych roszczeń wiary i tym samym prawdziwość jej przekonań.

⁷⁰ RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 69–70; TENŻE, *Glaube als Erkenntnis und Praxis*, s. 76–77; TENŻE, *Glaube und Existenz*, s. 39–64; TENŻE, *Co znaczy wierzyć*, s. 134–137.

⁷¹ TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 148–154.

⁷² *Tamże*.

⁷³ Nie oznacza ono jednak, że pomija się bądź lekceważy fakt podmiotowych i historycznych warunkowań procesu dochodzenia do prawdy. Zob. RATZINGER, *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, s. 11–12; por. B. LONERGAN, *The Subject*, w: W.F. RYAN, B.J. TYRRELL (red.), *A Second Collection. Papers by Bernard Lonergan*, London 1974, s. 69–86; H.J. POTTMEYER, *Das Subjekt der Theologie*, w: M. KESSLER, W. PANNENBERG, H.J. POTTMEYER (red.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, s. 551–552; J. MÖLLER, *Wahrheit*, w: SM 4, k. 1230–1231.

W argumentacji Ratzingera zarysowana wyżej koncepcja prawdy religijnej określa podstawy i kryteria prawdziwej religii. Wypada więc zapytać, jak Ratzinger rozumie prawdziwość religii, jakie pojęcie tej prawdziwości przyjmuje w toku swoich rozważań; w dalszym kroku należy wskazać wspomniane podstawy i kryteria; chodzi przy tym i o prawdziwość religii w ogóle, i o prawdziwość religii chrześcijańskiej. Utożsamiając religię z odpowiedzią człowieka na samoobjawienie się Boga, nasz autor uważa, iż prawdziwość religii współwyznaczają dwa momenty; pierwszy to zgodność religii z rzeczywistym objawieniem Bożym, drugi to zgodność religii z obiektywnym porządkiem bytowym, wyznaczonym przez odpowiednią pozycję ontyczną świata i człowieka, fakt istnienia bytu absolutnego oraz układ odpowiednich relacji ontycznych między bytem absolutnym a światem i człowiekiem⁷⁴. Obydwa momenty tworzą spójną całość (chodzi o równoczesną zgodność religii z objawieniem i obiektywnym porządkiem bytowym). Teologiczne pytanie o prawdziwość religii koncentruje się na pierwszym momencie; jest to przede wszystkim pytanie o historyczną autentyczność i zbawcze znaczenie objawienia⁷⁵; ale w krytycznym nastawieniu jest to także, jednocześnie, pytanie o zgodność współtworzących odpowiedź człowieka na objawienie aktów, zachowań i przekonań religijnych (dogmatycznych i etycznych prawd doktryny religijnej, osobowej relacji człowieka do Boga, praktyk ascetycznych, postaw moralnych i czynności liturgicznych) z obiektywnym porządkiem bytowym. Na ogół przyjmuje się, że akty i zachowania religijne są prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwe są będące ich uzasadnieniem (wskazujące na ich podstawę) zdania doktryny religijnej⁷⁶; to oznacza, że prawdziwość religii można sprowadzić do prawdziwości doktrynalnej⁷⁷. W świetle dotychczasowych ustaleń doktrynalna prawdziwość religii to prawdziwość przekonań (twierdzeń) dotyczących rzeczywistości nadprzyrodzonej i przyrodzonej: istnienia, natury i działania Boga oraz początku, rozwoju i ostatecznego celu świata i człowieka.

W teologicznej perspektywie doktrynalna prawdziwość religii to przede wszystkim prawdziwość przekonań uznawanych na podstawie wiary w nadprzyrodzone objawienie Boże; przekonania te są prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy są zgodne z objawieniem i, jednocześnie, wtedy i tylko wtedy, gdy samo objawienie jest prawdziwe, czyli wiarygodne; a w doktrynalnym znaczeniu jest ono wiarygodne wówczas, gdy można wykazać, że zawarte w nim prawdy rzeczywiście pochodzą

⁷⁴ RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 130–132; TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 39–44, 59–68. Drugi moment jest eksponowany w filozoficznej refleksji nad prawdziwością religii; zob. A. BRONK, *Prawdziwość religii*, w: M. RUSECKI (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, s. 959–960; P. MOSKAL, *Problem prawdziwej religii*, w: M. BAŁA (red.), *Pluralizm religijny*, Pelplin 2005, s. 9–19; TENŻE, *Religia i prawda*, Lublin 2008, s. 71–126, 201–207.

⁷⁵ Zob. M. RUSECKI, *Prawdziwość religii w świetle teologii*, w: TENŻE (red.), *dz. cyt.*, s. 963–964.

⁷⁶ Zob. MOSKAL, *Problem prawdziwej religii*, s. 12.

⁷⁷ *Tamże*.

od Boga. Zatem wykazując prawdziwość przekonań uznawanych na podstawie wiary w nadprzyrodzone objawienie Boże, należy najpierw i przede wszystkim potwierdzić autentyczność samego objawienia (i zawartej w nim doktryny)⁷⁸; następnie należy także potwierdzić wewnętrzną i zewnętrzną niesprzeczność oraz egzystencjalne znaczenie prawd objawionych⁷⁹. Ale — jak twierdzi Ratzinger — istnieje również pewien głębszy poziom doktrynalnej wiarygodności objawienia. Zdaniem naszego autora prawdziwość przekonań mających źródło w doświadczeniu wiary w nadprzyrodzone objawienie Boże to także prawdziwość założeń (presupozycji) tych przekonań; prawdziwość przekonań implikuje prawdziwość ich założeń; chodzi o założenia będące integralną częścią (wewnętrznym momentem) i koniecznej struktury przekonań wiary, i koniecznej struktury aktu wiary⁸⁰. Jak już wiadomo, do koniecznych założeń aktu wiary należy przede wszystkim doświadczenie samotranscendencji świata i człowieka (doświadczenie otwartości jednego i drugiego porządku bytowego na rzeczywistość nieskończoną)⁸¹; doświadczenie to wiąże się z naturalnym, spontanicznym poznaniem bytu absolutnego oraz, jednocześnie, z odpowiednim rozumieniem świata i człowieka. Rezultatem tego doświadczenia są naturalne prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku, w tym wypadku powiązane z wiarą w nadprzyrodzone objawienie Boże i jej doktryną, pełniące funkcję koniecznych presupozycji przekonań wiary. Zdaniem Ratzingera są to przede wszystkim następujące prawdy: o realnym (i koniecznym) istnieniu Boga, o naturze Boga oraz o ontycznej strukturze i ontycznej pozycji świata i człowieka⁸². Prawdy te należą do koniecznej struktury przekonań wiary; ich akceptacja współkonstrytuje prawdziwość owych przekonań. Prawda o istnieniu Boga z zupełnie oczywistych względów współkonstrytuje prawdziwość wszystkich przekonań o Bogu, mających źródło w doświadczeniu wiary w nadprzyrodzone objawienie Boże (w szerszym ujęciu — prawdziwość wszystkich przekonań doktryny religijnej); jest ona bezwarunkową podstawą prawdziwości każdej religii. Jednocześnie, ujęta w powiązaniu z wiarą doświadczeniu przygodności świata i człowieka, wskazuje ona prawdziwy obraz Boga; jest bowiem prawdą o Bogu transcendentnym i jedynym, pojętym jako ontyczna podstawa i ostateczny cel świata i człowieka, będącym absolutną prawdą i absolutnym dobrem, i tym samym źródłem i miarą wszelkiej prawdy i wszelkiego dobra — podstawą racjonalnego i moralnego porządku oraz wiarygodnym autorytetem epistemicznym i moralnym; takie pojęcie Boga ujmuje prawdziwą naturę

⁷⁸ Oprócz obiektywnych kryteriów (znaków) integralnie pojętej autentyczności objawienia, takich jak cuda i proroctwa, istotna jest także wiarygodność wspólnoty religijnej, przekazującej objawienie; w ramach jej oceny uwzględnia się pewne ogólnie ważne (obowiązujące także w innych dziedzinach) reguły uznawania wiarygodności świadectw: *tamże*, s. 17–18.

⁷⁹ *Tamże*, s. 18–19; BRONK, *Prawdziwość religii*, s. 960–961.

⁸⁰ RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 109–110.

⁸¹ TENŻE, *Erfahrung und Glaube*, s. 60–61; TENŻE, *Co znaczą wierzyć*, s. 115–123, 127–129.

⁸² TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 130–167.

tego, co boskie, i w tym sensie jest prawdziwe; jest to pojęcie racjonalne, spełniające ogólnie ważne kryteria rozumu, co potwierdza filozoficzna teoria bytu absolutnego; wskazując prawdziwy — poprawnie rozumiany — przedmiot religijnego odniesienia człowieka, współokreśla ono prawdziwość wszystkich (religijnych) przekonań o Bogu i tym samym prawdziwość religii jako takiej. Z kolei prawda o ontycznej strukturze i ontycznej pozycji świata i człowieka to prawda o niesamodzielnym, uwarunkowanym i nietrwałym istnieniu jednego i drugiego porządku bytowego, o ich koniecznej relacji do Boga, o ograniczonym charakterze duchowych i egzystencjalnych dążeń człowieka, o ontycznej samotranscendencji świata, o ontycznej i duchowo-egzystencjalnej samotranscendencji człowieka, wreszcie o potrzebie przewyciężenia przygodności, czyli o naturalnej potrzebie zbawienia, możliwego tylko w Bogu i pojętego jako ostateczne pojednanie świata i człowieka z Bogiem; chodzi w istocie o zbiór prawd o świecie i o człowieku; wszystkie one pełnią rolę założeń konkretnych (w pierwszym planie przede wszystkim dogmatycznych) przekonań wiary; ich akceptacja współkonstryuuje prawdziwość owych przekonań i tym samym prawdziwość religii jako takiej. W odniesieniu do człowieka istotne są również prawdy pełniące rolę założeń etycznych przekonań doktryny religijnej; dotyczą one przede wszystkim samej natury i ostatecznego celu człowieka jako podmiotu moralności; zdaniem Ratzingera najważniejszą z nich jest prawda o trwałym ukierunkowaniu człowieka — osoby ludzkiej w jej indywidualnym i społecznym życiu — na obiektywny i zarazem uniwersalny porządek dobra, w tym także na dobro nieskończone, będące źródłem i miarą wszelkich dóbr; tylko to, co jest zgodne z obiektywnym porządkiem bytu i z obiektywną naturą człowieka, i tylko to, co znajduje powszechne uznanie, i wreszcie tylko to, co pozostaje w relacji do absolutnego dobra, jest prawdziwym dobrem⁸³; i tylko dążenie do tak pojętego dobra ustanawia właściwy porządek moralnej egzystencji człowieka; prawda, o której mowa, jest konieczną presupozycją etycznych przekonań doktryny religijnej; współkonstryuuje ona prawdziwość owych przekonań i tym samym prawdziwość religii, będącej podstawą i kontekstem ich akceptacji. W podsumowaniu tych uwag można sformułować następujący wniosek: wskazane prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku współkonstryuują prawdziwość przekonań doktryny religijnej i tym samym prawdziwość religii jako takiej w tym znaczeniu, że poprawnie ujmują i pierwszorzędny przedmiot, i podmiot religii — kres i podmiotową strukturę religijnego odniesienia; prawdziwą religią jest tylko i wyłącznie religia oparta na ujęciu prawdziwej natury tego, co boskie (utożsamiająca Boga z absolutną podstawą i ostatecznym celem świata i człowieka), i jednocześnie zakładająca obiektywną prawdę o człowieku (o jego przygodności, samotranscendencji i naturalnej potrzebie zbawienia); tylko obiektywne i prawdziwe poznanie Boga i człowieka

⁸³ *Tamże*, s. 139.

tworzy obiektywny kontekst recepcji objawienia religijnego i zarazem kontekst adekwatnej odpowiedzi na objawienie (w tym drugim przypadku także kontekst uzasadnienia jego wiarygodności); charakter wskazanych prawd (o Bogu, o świecie i o człowieku) przesądza o tym, że chodzi tutaj o ontologiczno-metafizyczne podstawy prawdziwości religii.

Zarysowana koncepcja prawdziwości religii odnosi się także do chrześcijaństwa; chrześcijaństwo jest konkretyzacją przedstawionego modelu prawdziwej religii⁸⁴. Zgodnie z tym modelem prawdziwość chrześcijaństwa to przede wszystkim historyczna autentyczność i zbawcze znaczenie objawienia chrześcijańskiego; w doktrynalnym ujęciu chodzi o prawdziwość twierdzeń doktryny chrześcijańskiej. Zdaniem Ratzingera również u podstaw prawdziwości chrześcijaństwa znajdują się wskazane już prawdy ontologiczno-metafizyczne, dotyczące Boga i Jego relacji do świata i do człowieka; pełnią one rolę założeń (presupozycji) konkretnych przekonań doktryny chrześcijańskiej i tym samym współkonstrytuują prawdziwość tych przekonań — zarówno tych, które dotyczą boskiej tożsamości Jezusa, jak i tych, które odnoszą się do wydarzeń chrześcijańskiej historii zbawienia. Uzasadniając swoją opinię, Ratzinger wskazuje na strukturę aktu i przekonań wiary, przede wszystkim jednak rozwija argumentację historyczno-biblijną. Podstawą tej argumentacji jest stanowisko św. AUGUSTYNA, sformułowane w dyskusji z poglądami stoickiego filozofa religii, MARKA TERRENCJUSZA VARRO (116–27 przed Chr.); stanowisko to zostało przedstawione w *De Civitate Dei* (VI–VIII). Varro rozróżniał trzy rodzaje teologii, którą określał jako „wyjaśnianie i rozumienie tego, co boskie”; były to: teologia mityczna, teologia polityczna i teologia naturalna; charakteryzując je, Varro uwzględniał cztery cechy (cztery czynniki): podmiot, miejsce, treść i rodzaj ujmowanej rzeczywistości; i tak (1) teologami teologii mitycznej byli poeci (twórcy pieśni o bogach), teologia polityczna była domeną ludów, teologią naturalną zajmowali się filozofowie; (2) miejscem, któremu była przyporządkowana teologia mityczna, był teatr, miejscem teologii politycznej było państwo, miejscem teologii naturalnej był kosmos; (3) treścią teologii mitycznej były mityczne wyobrażenia bogów, treścią teologii politycznej był kult (służący realizacji politycznych celów), treścią teologii naturalnej był racjonalny (kosmologiczno-metafizyczny) dyskurs o tym, co boskie; wreszcie (4) rzeczywistością ujmowaną w teologii mitycznej i politycznej był (oparty na ludzkich wyobrażeniach bogów i związany z kultem publicznym) religijny porządek życia ludzkiego, natomiast rzeczywistością ujmowaną w teologii naturalnej była (dostępna w poznaniu obiektywnej sfery bytu) natura

⁸⁴ *Tamże*, s. 130–132, 147–148. „Osobliwość wiary chrześcijańskiej wśród religii polega na tym, iż uważa ona, że mówi nam prawdę o Bogu, o świecie i o człowieku oraz zgłasza roszczenie, aby być *religio vera*, religią prawdziwą. «Ja jestem drogą, prawdą i życiem», w tych słowach Chrystusa z Ewangelii św. Jana (14,6) wyrażone jest zasadnicze zadanie wiary chrześcijańskiej” (*tamże*, s. 147).

tego, co boskie⁸⁵. Główna linia podziału wewnątrz schematu „trzech teologii” przebiegała między teologią mityczną i polityczną z jednej strony a teologią naturalną z drugiej; była to w istocie linia demarkacyjna oddzielająca porządek religii, z jej kultyczną strukturą, i porządek racjonalnego poznania rzeczywistości, obejmujący (także) poznanie Boga; teologia mityczna i teologia polityczna odzwierciedlały porządek religii jako porządek oderwany od obiektywnej prawdy o tym, co boskie, natomiast teologia naturalna, ujmująca naturę tego, co boskie, w poznaniu kosmologiczno-metafizycznym, była porządkiem zamkniętym na religijne doświadczenie Boga i tym samym na religię jako taką⁸⁶. Sam Varro opowiadał się za stoicką koncepcją Boga jako rozumnej duszy świata; była to koncepcja panteistyczna, utożsamiająca Boga z kosmosem i pozbawiona wymiaru religijnego.

W filozofii stoików religię i racjonalne poznanie rzeczywistości (poznanie obiektywnej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku) traktowano jako dwa odrębne porządki. Inaczej rzecz rozumiał św. Augustyn. Nawiązując do schematu „trzech teologii”, chrześcijaństwu wyznaczył on miejsce w obrębie teologii naturalnej, w dziedzinie filozoficznej racjonalności; uważał, że chrześcijaństwo jest wewnętrzną i trwałą syntezą religii (wiary religijnej) i rozumu, że będąc religią opartą na objawieniu i obejmującą stosowne formy kultu, nie odwołuje się ono do mitycznych wyobrażeń i nie szuka politycznego usprawiedliwienia swoich roszczeń, lecz odnosi się do sfery tego, co boskie, którą można ująć w racjonalnym, filozoficznym poznaniu rzeczywistości: w poznaniu Boga jako przyczyny i celu wszystkich rzeczy⁸⁷; już w Biblii tego typu poznanie należy do koniecznej struktury doświadczenia religijnego; przyjmując zasadniczą jedność biblijnej i filozoficznej idei Boga, jedność wiary i rozumu, św. Augustyn utrzymywał, że filozoficzna prawda o Bogu współkonstytuuje prawdziwość chrześcijaństwa. Ratzinger stanowisko św. Augustyna uważa za paradygmatyczne. Podkreśla przy tym, że jest ono spójne nie tylko z biblijnym myśleniem, zwłaszcza z nauką o poznaniu Boga zarysowaną w księgach mądrościowych i w pismach św. PAWŁA, lecz także z wczesną teologią patrystyczną. Jednocześnie, poszerzając zakres swojej argumentacji, Ratzinger zwraca uwagę na pewną tendencję w samej filozofii starożytnej; istotą tej tendencji było pozytywne odniesienie do wiary żydowskiej, którą postrzegano jako religijną postać filozoficznego monoteizmu, spełniającą kryteria rozumu i zarazem odpowiadającą religijnej potrzebie człowieka, której filozofia nie mogła zaspokoić⁸⁸; w religii żydowskiej Bóg dostępny dla rozumu był Bogiem działającym w historii i przemawia-

⁸⁵ *Tamże*, s. 132–134; RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, s. 20–21; W. JAEGER, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 27–31.

⁸⁶ RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 134–135.

⁸⁷ *Tamże*, s. 135–136.

⁸⁸ *Tamże*, s. 136–137.

jącym do człowieka; ale ten żydowski model syntezy rozumu i wiary był ograniczony zasadą przynależności narodowej; to ograniczenie zostało zniesione przez uniwersalizm chrześcijańskiej wiary w Boga; dopiero chrześcijaństwo ukazało uniwersalny wymiar żydowskiego monoteizmu, stając się w pełni prawdziwą religią, a z filozoficznego punktu widzenia także „prawdziwą filozofią”: poznaniem prawdy oraz, jednocześnie, umiejętnością (sztuką) prawego życia i umierania⁸⁹; z jednej strony myśl chrześcijańska otwierała się na dialog z filozofią, a z drugiej strony w obrębie samej filozofii miało miejsce swoiste przyswojenie chrześcijańskiej wizji rzeczywistości; przy czym ta filozoficzna weryfikacja chrześcijaństwa łączyła się także z odpowiednią krytyką — i rewizją — filozoficznego monoteizmu; głównym celem owej krytyki była apologia prawdy o ontycznej transcendencji Boga z jednej strony oraz prawdy o Jego historycznym (historiozbawczym) działaniu i osobowo-egzystencjalnej relacji do człowieka z drugiej; okazało się przy tym, że obydwa te momenty religijnej prawdy o Bogu — moment metafizyczny i moment historyczny — są ze sobą związane, że tworzą one jeden spójny kontekst weryfikacji chrześcijaństwa jako prawdziwej religii⁹⁰.

W argumentacji Ratzingera prawdziwość chrześcijaństwa ma także etyczne podstawy; chrześcijaństwo jest prawdziwą religią także w tym znaczeniu, że z obiektywną prawdą o Bogu i o Jego relacji do świata i do człowieka wiąże obiektywnie ugruntowane i powszechnie obowiązujące prawo moralne; chodzi o prawo „zapisane w sercu każdego człowieka”; chodzi o prawo, któremu odpowiada to, co każdy człowiek rozpoznaje jako własne dobro, i zarazem to, co z natury jest dobre⁹¹; taki opis i takie uzasadnienie prawa moralnego znajdujemy w pismach św. Pawła (Rz 2,14; Flp 4,8). Również w tym wypadku Ratzinger wskazuje na jedność rozumu i wiary, dokładniej — na jedność filozoficznej i religijnej (w tym wypadku chrześcijańskiej) moralności; istotna jest tutaj zasada korelacji prawa moralnego ukazanego w objawieniu religijnym i naturalnego prawa moralnego, w tym także zgodność prawa moralnego ukazanego w objawieniu religijnym z obiektywną i uniwersalną prawdą osoby ludzkiej; będące podstawą chrześcijańskiego prawa moralnego przykazanie miłości Boga i bliźniego odpowiada naturalnemu ukierunkowaniu życia i działania ludzkiego na miłość i w tym sensie jest spójne z obiektywną

⁸⁹ Tamże, s. 137; RATZINGER, *Prawda w teologii*, s. 12–14; TENŻE, *Fides et ratio*, s. 97–98; TENŻE, *Wiara — między rozumem a uczuciem*, s. 65–68; BENEDIKT XVI., *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*. Augsburg 2007, s. 30–32; por. H.U. VON BALTHASAR, *Philosophie, Christentum, Mönchtum*, w: TENŻE, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1971, s. 349–387; W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, s. 23–26.

⁹⁰ RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 137–138; por. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, s. 28–30; A. DULLES, *The Cognitive Basis of Faith*, „Philosophy and Theology” 10 (1997), nr 1, s. 21–23.

⁹¹ RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 139; BENEDIKT XVI., *Gott und die Vernunft*, s. 32–33.

i uniwersalną prawdą o człowieku; to znaczy, że owo ukierunkowanie stanowi istotne (antropologiczno-etyczne) kryterium prawdziwości chrześcijaństwa; ale również w tym wypadku objawienie przekracza poznanie naturalne: chrześcijański porządek moralny przekracza filozoficzną moralność, ponieważ jest porządkiem skoncentrowanym na radykalnie pojętym przykazaniu miłości Boga i bliźniego⁹².

Analiza przedstawionej przez Ratzingera koncepcji prawdziwości religii pozwala na sformułowanie następujących wniosków. Po pierwsze, o prawdziwej religii można mówić wtedy i tylko wtedy, gdy przyjmuje się, że wiara religijna, będąca osobowym doświadczeniem Boga i rozumiejącym przyjęciem objawienia Bożego, jest także (jednocześnie) poznaniem obiektywnej, koniecznej i ogólnie ważnej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku; prawdziwość religii jest funkcją wiarygodności objawienia religijnego, ale ustalając tę wiarygodność, należy także uzasadnić prawdziwość ontologiczno-antropologicznych założeń aktu i przekonań wiary. Po drugie, istotnym kryterium prawdziwości religii jest wewnętrzna jedność wiary i rozum, charakteryzująca i samo poznanie Boga, i ukształtowaną w doświadczeniu religijnym świadomość moralną; konkretnym przykładem akceptacji (i potwierdzeniem) tego kryterium jest wczesnochrześcijański model syntezy biblijnej i filozoficznej idei Boga oraz biblijnej i filozoficznej wizji porządku moralnego. Po trzecie, przedstawiona koncepcja prawdziwości religii jest koncepcją antyrelatywistyczną; wyklucza ona stanowisko głoszące, że wszystkie religie są równorzędne i równouprawnione.

W koncepcji przedstawionej przez Ratzingera akt wiary implikuje odniesienie do prawdy. Nie oznacza to oczywiście, że wiara jest pierwotnie (i przede wszystkim) akceptacją zdań (twierdzeń religijnych). W swej istocie jest ona ufnym, dającym trwałe oparcie w życiu, powierzeniem się Bogu, aktem przekraczającym wszelkie poznanie sądowe. Ale — jak wykazuje nasz autor — do jej istoty należy również wewnętrzne i trwałe odniesienie do rzeczywistości, do obiektywnej sfery bytu, będące zarazem odniesieniem do prawdy i konstytuujące horyzont faktycznego poznania prawdy. W pismach Ratzingera znajdujemy odpowiednie uzasadnienie i stosowny opis relacji wiary do prawdy. W jednym i drugim nasz autor eksponuje ontologiczno-metafizyczny wymiar tej relacji, pokazując że wiara w Boga i w objawienie Boże jest także poznaniem ontologiczno-metafizycznej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku; prawda o Bogu to w tym wypadku prawda o koniecznym istnieniu i obiektywnej naturze Boga; prawdziwy Bóg jest rzeczywistością absolutną (nieuwarunkowaną i nieskończoną); jest On zarazem nieskończonym rozumem (nieskończoną mądrością) i nieskończonym dobrem (nieskończoną miłością); natomiast ujmowana w aktach wiary religijnej ontologiczno-metafizyczna prawda o świecie i o człowieku to prawda o przygodnym (niesamodzielnym i wielorako

⁹² *Tamże*, s. 139–140.

uwarunkowanym) istnieniu jednego i drugiego porządku bytowego oraz o ich koniecznej (przyczynowo-sprawczej, przyczynowo-wzorczej i przyczynowo-celowej) relacji do Boga. Poznanie owej ontologiczno-metafizycznej prawdy o Bogu, o świecie i o człowieku charakteryzuje podstawowy poziom odniesienia wiary do prawdy; prawdziwa wiara jest wiarą w prawdziwego Boga i jednocześnie aktem zakładającym prawdziwe poznanie świata i człowieka; ontologiczno-metafizyczna prawda o Bogu, o świecie i o człowieku współkonstryuuje prawdziwość wszystkich konkretnych przekonań wiary religijnej: prawdziwość twierdzeń dotyczących natury Boga poznanej w objawieniu nadprzyrodzonym oraz prawdziwość twierdzeń odnoszących się do wydarzeń nadprzyrodzonej historii zbawienia; współkonstryuuje też prawdziwość religii jako takiej.

Przedstawione przez Ratzingera uzasadnienie ontologiczno-metafizycznego wymiaru relacji wiary do prawdy to bez wątpienia ważny przyczynek do współczesnych badań nad wiarą (nad jej noetyczną strukturą); stanowisko naszego autora jest jednoznaczna opcją na rzecz realizmu wiary, opcją skierowaną przeciwko subiektywistycznym i relatywistycznym tendencjom współczesnej teorii poznania religijnego, w tym także przeciwko próbom zastąpienia klasycznej koncepcji prawdy koncepcjami nieklasycznymi, np. koherencyjną i pragmatyczną, redukującymi prawdziwość wiary do wewnętrznej spójności dyskursów i narracji religijnych bądź do praktycznego znaczenia akceptowanych przekonań; ale nie jest to stanowisko „fundamentalistyczne”, postulujące powrót do neoscholastycznej epistemologii wiary. Respektując podstawowe założenia i wymogi klasycznej koncepcji prawdy, Ratzinger odwołuje się także do współczesnej nauki o poznaniu i przejmuje z niej te elementy, które pozwalają pogłębić i rozwinąć klasyczne rozumienie prawdy; są to (m.in.) następujące elementy: przekonanie o apriorycznej otwartości podmiotu na nieograniczony horyzont bytu i prawdy, zasada korelacji rozumienia (poznania sensu) i poznania prawdy, świadomość historyczno-kulturowych uwarunkowań procesu poznawczego oraz uznanie osobowego i egzystencjalnego wymiaru prawdy w zakresie poznania rzeczywistości duchowej; przejmując je i dostosowując do struktury poznania religijnego, Ratzinger określa kontekst teoretyczny, w którym można wykazać, że prawda ujmowana w aktach wiary (prawda religijna) jest jednocześnie prawdą ontologiczno-metafizyczną, prawdą ontologiczno-antropologiczną, prawdą hermeneutyczną, prawdą osobową i prawdą egzystencjalną.

W powyższym ujęciu odniesienie wiary do prawdy pozostaje w ścisłym związku i z rozumiejącą dyspozycją aktu wiary, i z doświadczeniem jako podstawową formą tego aktu. Zasługą Ratzingera jest rzeczowe i przejrzyste uzasadnienie owego związku, ukazanie integralnego modelu noetycznej struktury aktu wiary; chodzi o model pokazujący zgodność tej struktury z istotą wiary oraz jej spójność z ogólnie ważną strukturą poznania ludzkiego; tylko na bazie tego modelu, tylko wówczas, gdy przyjmuje się, że noetyczna struktura aktu wiary obejmuje (i łączy) doświadcze-

nie, rozumienie i poznanie prawdy, możliwa jest weryfikacja poznawczych założeń i poznawczych funkcji wiary, a pośrednio także weryfikacja jej roszczeń; tylko na bazie tego modelu możliwa jest poprawna hermeneutyka wyobrażeń i przekonań wiary.

Glaube und Erkenntnis

Joseph Ratzingers Konzeption von noethischer Struktur des Glaubensaktes (II)

Zusammenfassung

Der Artikel bildet den zweiten Teil eines Analyse-Beitrags zur Joseph Ratzingers Konzeption der noetischen Struktur des Glaubensaktes. Im Rahmen dieser Konzeption ist die Erfahrung die Grundlage der noetischen Struktur des Glaubensaktes. In ihrer vollen Gestalt umfasst diese Struktur auch das Verstehen und das Erkennen der Wahrheit. Diese zwei Elemente bilden den Gegenstand der Beachtung in der vorstehenden Skizze. Der Autor benennt und bespricht bei der Bearbeitung der verstehenden Disposition des Glaubensaktes ihre Voraussetzungen und die wichtigsten Aspekte: den ontologischen, anthropologischen und hermeneutischen Aspekt. Diese Überlegungen werden ergänzt durch eine Analyse der in den Texten von Ratzinger geschilderten Konzeption des religiösen Sinnes. In dem der Erkenntnis der Wahrheit gewidmeten Teil rekonstruiert der Autor zunächst den Verlauf der vom Ratzinger vorgenommenen Argumentation, die eine Begründung des Zusammenhangs zwischen dem Glauben und der Erkenntnis der Wahrheit zum Ziel hat. Anschließend erläutert der Verfasser die von Ratzinger vertretene Verständnisweise der religiösen Wahrheit als solcher und die durch ihn genannten Kriterien der wahren Religion, darunter auch die Kriterien der Wahrhaftigkeit des Christentums. Das Ergebnis der im Beitrag dargestellten Überlegungen sind folgende Thesen. (1) Das Verstehen und das Erkennen der Wahrheit gehören zur unerlässlichen Struktur des Glaubensaktes — sie sind konstruktive Bestandteile dieses Aktes; der Glaube, in seinem Wesen als vertrauensselige, einen ständigen Halt im Leben gebende Hingabe an Gott, ist eine intellektuell engagierte und gegenstandsrelevante Gotteserfahrung; seine Überzeugungen nehmen die Gestalt von sinnvollen und zugleich wahren Religionsätzen ein. (2) Das in die Struktur des Glaubensaktes eingeschriebene Verstehen bildet das Erkennen des religiösen Sinnes (religiöse Ideen, Bedeutungen und Werte); der Glaube an Gott und an die Offenbarung Gottes ist gleichzeitig eine Quelle des „spezifisch religiösen“ (mystischen, übernatürlichen, soteriologischen) Sinnes und ein gewisses „universelles Sinnprojekt“: ein Akt, der den Sinn der Wirklichkeit als solcher bestimmt, darunter auch den Sinn der menschlichen Existenz. (3) Im verstehenden Erkennen des Glaubens gelten religiöse Kriterien. (4) Die unerlässliche Verbindung zwischen dem Glauben und der Erkenntnis der Wahrheit (über den Gott und Seine schöpferische und erlösende Wirkung) hat eine erkenntnistheoretische, exegetische und historisch-religiöse Begründung. (5) Die in Erfahrung des Glaubens erkannte Wahrheit hat sowohl einen objektiven als auch einen existenzialen Charakter; es ist eine Wahrheit mit ontologisch-metaphysischen Grundlagen; in diesem Aspekt ist sie als eine objektive, unerlässliche und allgemein relevante Wahrheit über den Gott, die Welt und den Mensch ein grundsätzliches Kriterium des Wahrheitsgehalts und der Wahrhaftigkeit der Religion.