

Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI

## KONTEMPLACJA I RACJONALNOŚĆ. SAKRALNY WYMIAR TEOLOGII

Wiara jest utwierdzana przez bojaźń Bożą; bojaźń Boża przez wstrzemięźliwość, która staje się nieporuszona dzięki cierpliwości i nadziei. Z tego rodzi się nieporuszoność, a jej owocem jest miłość. Miłość jest bramą kontemplacji naturalnej, po której następuje teologia i największa szczęśliwość.

*Ewagriusz z Pontu*<sup>1</sup>

Zagadnienie wzajemnego i bezpośrednio wewnętrznego związku teologii i modlitwy jest tak stare, jak sama teologia, a jego wyraźnym odzwierciedleniem jest tradycyjne, uroczyste określenie *sacra theologia*, które stosujemy, gdy mówimy o teologii. Podkreśla ono, że jest to wiedza o Bogu – Najświętszym, że powinna postępować w swoim badaniu naukowym w sposób święty, tak bowiem może także przyczyniać się do uświęcenia tego, kto jest z nią związany jako nauczyciel bądź jako studiujący. Zagadnienie związku teologii i modlitwy należy do podstawowych zagadnień w zakresie metody teologii, do których warto stale powracać, mając na względzie wyciągnięcie wniosków dla nas na dzisiaj. Zwrócimy więc w tym miejscu uwagę na niektóre wypowiedzi, które w minionych wiekach pojawiały się w kontekście omawiania relacji zachodzącej między teologią i modlitwą, szukając w odniesieniu do nich adekwatnego podejścia do obecnej sytuacji duchowej i badawczej w dziedzinie teologii. Oczywiście mamy na uwadze, że dzisiejsze rozumienie teologii w dość znacznej mierze różni się o tego, które pojawiało się w minionych wiekach, ale poniekąd „substancją” tego pojęcia, mimo zachodzącej ewolucji, pozostaje stale taka sama. Teologia dzisiaj różni się od teologii dawnej tym, że w polskich warunkach jest ona uprawiana w większości przypadków znowu na uniwersytecie, a to stawia przed nią pewne nowe wymagania, przede wszystkim w odniesieniu do jej naukowości, co nie zmienia jednak potrzeby zachowania jej *sakralnego* charakteru, o który może być

<sup>1</sup> EWAGRIUSZ Z PONTU, *Capita practica ad Anatolium*: PG 40, 1221.

trudno pod naciskiem zasadniczo świeckich wymogów akademickich. Ten nacisk niczego nie zmienia i nie może doprowadzić do zmian w naturze teologii, która ma określony status religijny i która musi być bezwzględnie zachowana – bez względu na miejsce, w którym teologia jest uprawiana.

### *Ipsa philosophia Christus*

Dzisiejsi studenci teologii zaczynają swoje studia od „filozofii”, dlatego można w pełnym tego słowa znaczeniu mówić, iż studia teologiczne są obecnie, właściwie biorąc, studiami filozoficzno-teologicznymi. Sens takiego ich prowadzenia ma głębokie zakorzenienie nie tylko w tradycji akademickiej, ale także w żywym doświadczeniu Kościoła, który w formułowaniu swojej doktryny wielorako korzysta z filozofii jako swego uprzywilejowanego sprzymierzeńca. Ta złożona sprawa wymagałaby nowego przemyślenia oraz zastanowienia się nad sposobem efektywnego i nowoczesnego integrowania w ramach studiów teologicznych tych dwóch dziedzin nauki, którymi są filozofia i teologia. W wielu kwestiach teologicznych brakuje dzisiaj owocnego dialogu z filozofią współczesną i z jej obecnym kształtem metodologicznym<sup>2</sup>. Propozycje formułowane w nauczaniu kościelnym, choćby w encyklice *Fides et ratio* Jana Pawła II, nie spotkały się jeszcze z należną recepcją w kościelnych instytutach naukowych.

Wiadomo, że słowo filozofia, aż do pełnego średniowiecza, nie oznaczało określonej dziedziny poznania, ale przede wszystkim pewien sposób życia, poszukiwanie mądrości oparte na doktrynie ascetycznej i na kontemplacji<sup>3</sup>. Z tej racji przez dłuższy czas stosowano to słowo na określenie tych, którzy w Kościele kładli szczególny nacisk na przyjęcie wymogów praktycznych mądrości ewangelicznej, wprowadzając je w swoje życie i postępowanie. Filozofowanie nie oznaczało niczego innego niż bycie mnichem (*monachum agere*). *Philosophia* oznaczała życie monastyczne, a *philosophus* odnosiła się do mnicha. To pojęcie było równoznaczne z innymi określeniami, które można spotkać w języku chrześcijańskim, a mianowicie: *theosophus* i *philochristus*<sup>4</sup>. Również „teologia” nie oznaczała na początku sposobu poznania ani dziedziny wiedzy, ale sposób modlitwy. Stanowi ona podstawę ascezy i prowadzi do kontemplacji. W takim znaczeniu stosuje to słowo Ewagriusz z Pontu w słynnym pryncypium: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz się prawdziwie modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Por. H.U. VON BALTHASAR, *Regagner une philosophie à partir de la théologie*, [w:] *Pour une philosophie chrétienne*, praca zbior., Paris – namur 1983, s. 175–187.

<sup>3</sup> Por. H.U. VON BALTHASAR, *Christenleben als Philosophie*, „*Catholica*” 14 (1958), s. 291–304; toż [w:] *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie – II*, Einsiedeln 1971, s. 349–387.

<sup>4</sup> Por. J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Roma 1961, s. 48–67 (*Studia Anselmiana*, t. 48).

<sup>5</sup> EWAGRIUSZ Z PONTU, *O modlitwie* (60[61]), [w:] TENŻE, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. K. BIELAWSKI, M. GRZELAK, E. KĘDZIOREK, L. NIEŚCIOR, A. ZIERNICKI, wstęp i oprac. L. NIEŚCIOR, Kraków 1998, s. 261 (*Źródła Monastyczne*, t. 18).

Klemens z Aleksandrii, którego można uznać za prekursora takiego rozumienia filozofii w środowisku chrześcijańskim, pisze: „Filozofią [...] nazywamy nie doktrynę głoszoną w każdej szkole filozoficznej, lecz to, co rzeczywiście jest filozofią, to znaczy właściwą postawę nie tyle w stosunku do mądrości technicznej, dostarczanej nam biegłości w sprawach związanych z naszym życiem, ile do mądrości zawierającej niezachwianą wiedzę o sprawach boskich i ludzkich oraz będącą stałym i niezmiennym zrozumieniem obejmującym teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, jednym słowem to wszystko, czego nauczył nas za pośrednictwem swego zstąpienia na ziemię i za pośrednictwem proroków Pan. [...] Tej właśnie mądrości pragnie filozofia, która jest dążeniem duszy do prawidłowego rozumowania i do czystego życia”<sup>6</sup>. Św. Jan Chryzostom niejako podsumowuje takie ujęcie, stwierdzając, że życie chrześcijańskie jest „najwyższą i najbardziej użyteczną filozofią”<sup>7</sup>. Mówi on również o „filozofii mnichów”, którą uznaje za „boską” i „zgodną z Chrystusem”<sup>8</sup>.

W akcentowaniu filozofii w życiu chrześcijańskim ojcom Kościoła chodzi w najwyższym stopniu o wejście na drogę oczyszczenia duchowego, które uzdalnia do autentycznej modlitwy. Ewagriusz z Pontu pisze w tym sensie: „Ten, kto pragnie się modlić prawdziwie, powinien nie tylko zapanować nad popędliwością i pożądlivością, ale także stać się wolnym od namiętnej myśli”<sup>9</sup>. Należy mieć na uwadze, że ujęcia tego typu nie zostały zaproponowane tylko przez myślicieli chrześcijańskich, ale nawiązywały już do wcześniejszej tradycji filozoficznej, która traktowała filozofowanie jako „ćwiczenie się ku śmierci”. Już dawno zauważył to św. Jan Klimak (ok. 578–ok. 649), pozostając pod wyraźnym wpływem filozofów klasycznych<sup>10</sup>.

Analizując rozumienie monastycyzmu w pismach św. Jana Klimaka, Irénée Hausherr zwrócił także uwagę na obecne w nim pojęcie teologii, którą tak syntetyzuje: „Prawdziwa teologia zakłada śmierć pasji. [...] Nie polega ona na rozumowaniu i na spekulacji. [...] Ona stanowi najwyższy cel instytucji monastycznej w tym życiu, pokrywając się z doskonałością tego stanu”<sup>11</sup>. Hausherr dodaje, że ta pojmowana teologia jest „szczytem modlitwy”: „Można ją nazwać różnymi pojęciami i określić różnymi mianami: mistyczna, doświadczalna, monastyczna [...], jest ona tym wszystkim i jeszcze innymi rzeczami: wszystkim z wyjątkiem dialektyki, scholastyki, sylogistyki. Prawdziwa teologia jest niema, oprócz tego,

<sup>6</sup> KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (6, 7, 54–55), przełożyła, komentarzem i indeksami opatrzyła J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, t. 2, Warszawa 1994, s. 143.

<sup>7</sup> JAN CHRYZOSTOM, *Homiliae XC in Matthaem* 31, 3: PG 57, 374: „Tu vero qui sublimioris utiliorisque philosophiae praecepta audis, non erubescis turpiora quam illi agens?”

<sup>8</sup> TENŻE, *Homiliae XLIV in Epostolam primam ad Corinthios* 6, 3: PG 61, 52.

<sup>9</sup> EWAGRIUSZ Z PONTU, *O modlitwie* (54[53]), [w:] TENŻE, *Pisma ascetyczne*, s. 259.

<sup>10</sup> Por. JAN KLIMAK, *Drabina raju* (6, 24), tłum. W. POLANOWSKI, Kęty 2011, s. 165.

<sup>11</sup> I. HAUSHERR, *La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, [w:] *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, praca zbior., Paris 1961, s. 386.

że jest uwielbieniem i adoracją. [...] Kto nie poznał Boga (w ten sposób), nie może mówić o Nim inaczej niż przez przypuszczenia (jak wyrazi się św. Maksym Wyznawca); jest czystością, która uczyniła ucznia teologiem (wydaje się, że żaden tłumacz nie zauważył, że chodzi o św. Jana) i dała mu w posiadanie, jemu samemu (to znaczy bez żadnego profesora), dogmaty dotyczące Trójcy<sup>12</sup>.

Nie ma więc dla mnicha innej drogi i możliwości, by stać się teologiem, niż droga wyznaczona przez św. Jana, a mianowicie droga czystości wewnętrznej. Asceci chrześcijańscy w „filozofii” doceniali przede wszystkim to, co nazywali *empraktos* lub *di'ergon*, to znaczy studium, ale w sensie łacińskiego *studium*. Przedmiotem ich „studium” jest asceza; intensywność jej podjęcia i praktykowania jest miarą ich zmierzania do teologii. „Ta teologia składa się więc z dwóch rzeczy: pewności bycia powołanym do modlitwy – teologii – kontemplacji, oraz przekonania, że nie można do niej dojść inaczej jak przez *apatheia*”<sup>13</sup>.

Świadectwa zaczerpnięte z Ewagriusza z Pontu i Jana Klimaka są wystarczające do tego, by przypomnieć rozumienie teologii przyjmowane w Kościele starożytnym, które mogłoby zostać szeroko potwierdzone przez odwołanie się do wielu innych autorów tamtego czasu. Było to rozumienie, które było prezentowane nie tylko na chrześcijańskim Wschodzie. Odnajdujemy je także na Zachodzie w okresie całego średniowiecza. Na początku średniowiecza św. Beda Czcigodny, nawiązując do Marii siedzącej u stóp Jezusa i słuchającej Jego słów, symbolizującej życie kontemplacyjne, podczas gdy Marta zabiega o codzienne sprawy, napisał, że jest tylko jedna teologia, to znaczy ta, która jest kontemplacją Boga: „Una ergo et sola est theologia, id est contemplatio Dei, cui merito omnia iustificationum merita, universa virtutum studia postponuntur”<sup>14</sup>.

Takie było zasadniczo rozumienie teologii aż do XII w. *Theo-logia – sermo de Deo* nie opierała się na analizach intelektualnych ani na szkolnych dyskusjach, ale wyrastała z praktyki kontemplacji, miłości, adoracji; była wypowiedziana w uwielbieniu i dziękczynieniu. Chodziło o aktywność całego człowieka, która wyrażała się w modlitwie wewnętrznej i w liturgii. Taka teologia niewątpliwie zakłada pewne poznanie, ale jest ono tylko narzędziem, punktem wyjścia, który rozwinie się w coś wznioślejszego – jej właściwym celem nie jest usiłowanie zrozumienia Boga, ale składanie Mu dziękczynienia i kierowanie do Niego próśb. Jednym słowem, chodzi o opiewanie Go, którego zwieńczeniem jest miłująca adoracja.

Na ogół wiadomo, że w pierwszej połowie XII w., począwszy od Abelarda, mianem teologii zaczyna się stopniowo określać aktywność mającą charakter naukowy. W XIII stuleciu takie rozumienie stanie się powszechne<sup>15</sup>. Rozumienie teologii jako nauki, która nie jest już pierwszorzędnie oparta na modlitwie, ale która jest wiedzą wyrastającą z „myślenia”, zostanie utrzymane

<sup>12</sup> Tamże, s. 390.

<sup>13</sup> Tamże, s. 391.

<sup>14</sup> BEDA CZCIGODNY, *In Evangelium Lucae expositio* 3, 11: PL 92, 471.

<sup>15</sup> Por. U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.

przez cały czas rozwoju tego nurtu myślenia chrześcijańskiego, któremu nadano miano scholastyki, ponieważ cieszyła się ona przychylnością „szkół” w miastach. Także jednak wówczas zabiegano o włączenie do teologii naukowej jej aspektu modlitewnego i kontemplacyjnego, wyrastającego z tego nurtu myślenia, który nazywamy dzisiaj „teologią monastyczną”, odróżniając ją od teologii akademickiej<sup>16</sup>. Świadectwem tego zabiegania jest m.in. słynny list *Ab Aegyptis argentea* skierowany do nauczycieli teologii w Paryżu przez papieża Grzegorza IX (7 lipca 1228 r.)<sup>17</sup>.

Po epoce św. Tomasza z Akwinu teologia scholastyczna coraz bardziej traciła kontakt z modlitwą. W końcu, definitywnie w XV w., doszło do tego, co François Vandenbroucke określił jako „rozwód”<sup>18</sup>. Stopniowo następowało rozejście się dróg poznania i miłości, wiedzy i kontemplacji, życia intelektualnego i życia duchowego, aż nastąpiło ich antynomiczne rozdzielenie. W efekcie tego rozdzielenia powstały odrębne dziedziny wiedzy teologicznej, a najbardziej symptomatycznym jego wyrazem stała się odrębna „teologia mistyczna” („teologia afektywna”), mająca na celu metodyczne służeń wzrostowi duszy, którego nie zapewniała już teologia spekulatywna<sup>19</sup>. Przeciw tej degradacji żywotności teologii zareagowali reformatorzy w XVI w., miał ją na uwadze Erazm z Rotterdamu<sup>20</sup>, a następnie, już w nurcie odnowy katolickiej, jezuita. Sposobem przełamania istniejącej dychotomii miało być zwrócenie się do Biblii i do tradycji, zwłaszcza patrystycznej. Św. Ignacy Loyola i jego pierwsi uczniowie w swojej działalności akademickiej i formacyjnej kładli duży nacisk na teologię, która powszechnie nazywała się już wówczas „teologią pozytywną”. Ignacy podkreśla, że teologia pozytywna, opierająca się przede wszystkim na ojcach Kościoła, „wzbudza uczucia, żeby we wszystkim kochać Boga, naszego Pana, i służyć Mu”, natomiast teologia scholastyczna „określa lub wyjaśnia dla naszych czasów rzeczy konieczne do zbawienia wiecznego i do lepszego zwalczania i ujawniania wszelkich błędów i fałszów”<sup>21</sup>. Hieronim Nadal, generał jezuitów, w duchu dogłębnej wierności w stosunku do ducha i nauczania św. Ignacego pytał sugestywnie: „Quis agnoscat theologum, qui speculative tantum theologus sit, et

<sup>16</sup> Por. J. LECLERCQ, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. S.M. BORKOWSKA, Kraków 1997, s. 223–275.

<sup>17</sup> Por. *Chartularium Universitatis Parisensis*, eds. H. DENIFLE, A. CHARTLAIN, t. 1: *Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI* (Paris 1899), Bruxelles 1964 (nr 59), s. 114–116.

<sup>18</sup> Por. F. VANDENBROUCKE, *Nouveaux milieu, nouveaux problèmes, du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, [w:] J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *Spiritualité du moyen age*, Paris 1961, s. 298.

<sup>19</sup> Por. J. GERSON, *O teologii mistycznej*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła M. JAKUBOWSKA, Kęty 2012.

<sup>20</sup> Por. G. CHANTRAINE, «Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Erasme. *Étude de la lettre à P. Volz et de la «Ratio verae theologiae» (1518)*, Namur–Gembloux 1971.

<sup>21</sup> IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia duchowne* (nr 363), tłum. J. OŻÓG, Kraków 1997, s. 150.

non corde ac sensu spiritus intelligat quae intelligit omnia?”<sup>22</sup>. Potrzebne jest więc w teologii to, co nazywa się „sercem” i „zmysłem duchowym”. Jednym słowem, jest konieczne, aby studium stało się modlitwą – aby erudycja przekształcała się w adorację. Jeszcze raz przychodzi na myśl pryncypium, które św. Ignacy zapisał w *Ćwiczeniach duchownych*: „Bo przecież nie ogrom wiedzy napełnia i nasycza duszę, lecz rozumienie rzeczy i smakowanie w nich”<sup>23</sup>. Założyciel jezuitów nawiązuje zapewne do tego, co św. Bonawentura zapisał o św. Franciszku z Asyżu: „Bo przecież nie obfitość wiedzy, ale wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy zadawała i nasycza duszę”<sup>24</sup>.

Nie ulega jednak wątpliwości, że wartość istotnie modlitewna i uświęcająca teologii w XVI w. nie była już rzeczywistością ewidentną, jak było jeszcze w XIII stuleciu. Trzeba było do niej powrócić i bronić jej, aby ją na nowo pozyskać. Podczas gdy w tradycji starożytnej słowa kontemplacja i teologia były synonimami, teraz trzeba było je na nowo połączyć w syntezie na miarę nowych czasów. Zauważenie takiej potrzeby nie oznaczało, że została ona od razu wprowadzona w życie, a nawet można powiedzieć, że odbywało się to w stopniu bardzo niewielkim. O braku wypracowania takiej syntezy i jej metodycznego stosowania świadczy przede wszystkim fakt, że właściwie po św. Robercie Belarminie (1542–1621) zakończyły się czasy teologów-świętych.

Teologia po scholastyce nabrała więc dominującego charakteru systematycznego, mało kontemplacyjnego, a efektem tego przejścia stało się teraz traktowanie tajemnic wiary i samego Jezusa Chrystusa w sposób dość jednostronnie intelektualny, pojęciowy, spekulatywny, a nie w sposób afektywny, witalny, kontemplacyjny w sensie najbardziej właściwym. Była to koncepcja, która doprowadziła do wspomnianego wyżej rozwoju, a w konsekwencji do rozejścia się dróg teologii i świętości, dzisiaj analizowanego przez teologów, aby na nowo doprowadzić teologię i świętość do szczęśliwej syntezy<sup>25</sup>. Wielu teologów słusznie nie zadowala się istniejącym rozziwem między rzeczywistościami, które powinny stanowić organiczną całość, a więc podejmuje wysiłki, aby na nowo „usakralizować” teologię, to znaczy by ponownie i w pełnym znaczeniu była ona *sacra theologia*. Po przypomnieniu więc niektórych historycznych aspektów

<sup>22</sup> *Excerpta ex apologia P. Hieronymi Nadal pro exercitiis sancti Ignatii 1554/1556*, [w:] *Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societate Iesu initiis*, vol. 1: *Narrationes scriptae ante annum 1577*, ed. D.F. ZAPICO, C. DE DALMASES, Romae 1943, s. 322.

<sup>23</sup> IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia duchowne* (nr 2), s. 10.

<sup>24</sup> Por. BONAWENTURA, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenie Kościola* (22, 21), przeł., zred. i wstępem opatrzył A. HOROWSKI, Kraków 2008, s. 597: *Multa enim scire et nihil gustare quid valet?*

<sup>25</sup> Por. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, „Wort und Wahrheit” 3 (1948), s. 881–896 (tłum polskie: *Teologia i świętość*, [w:] *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. BALTER i in., Poznań 1991, s. 424–432 [Kolekcja Communio, t. 6]); A. LOUF, *Un grand docteur monastique: S. Pierre Damien*, „Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem” 23 (1961), s. 261–274; J.-P. TORRELL, *Théologie et sainteté*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 205–221.

zagadnienia zamierzamy w tym miejscu wskazać możliwą drogę „usakralizowania” teologii, pokazując jej wewnętrzny związek z modlitwą, kluczową zasadą i narzędziem sakralizowania każdej rzeczywistości.

## Wewnętrzne doświadczenie wiary

Na początku trzeba przypomnieć pewne zasady, które będzie można następnie zastosować do podjętego tutaj zagadnienia, mając na celu wyprowadzenie z tych zasad praktycznych konsekwencji.

Nie ulega więc wątpliwości, że teologia jest poznaniem i sposobem poznania, a z tej racji jest także nauką opierającą się na poznaniu naukowym<sup>26</sup>. Dlatego jest aktywnością inteligencji, która zakłada, wydobywa i rozwija pewne doświadczenie wewnętrzne, od którego nie może być oddzielona. Wynika to z faktu, że to doświadczenie wewnętrzne nie jest niczym innym niż wiarą, natomiast wiara żywa działa przez miłość, to znaczy jest wiarą uwarunkowaną przez czyny i przez postępowanie oparte na miłości (por. Ga 5, 6). W konsekwencji obejmuje pragnienie i przyzwolenie, a tym samym także modlitwę, która ze swej natury jest pragnieniem i przyzwoleniem. Pragnienie Boga jest uprzywilejowaną formą, którą przyjmuje miłość w obecnym życiu. W sposób szczególny na ten aspekt miłości Boga zwraca uwagę św. Augustyn, a po nim św. Grzegorz Wielki, który wyraził go w sposób systematyczny, zwłaszcza w komentarzu do Pieśni na Pieśniami<sup>27</sup>.

Miłość pragnąca jest związana z wiarą i nadzieją, a tym samym jest sposobem, za którego pośrednictwem posiadamy Boga „w ciemności”, jak podkreśla św. Paweł, a za nim konsekwentnie wszyscy mistycy. Gdy to posiadanie stanie się oglądaniem, będzie w nim nadal trwać i rozwijać się miłość, chociaż nie będzie już wiary ani nadziei. W międzyczasie – *interim*, jak mawiali autorzy monastyczni – jest to czas pragnienia, aspiracji, dążenia, a więc jest to także czas prośby: konsekwencją i wyrażeniem pragnienia Boga jest modlitwa, polegająca na kierowaniu do Niego prośb, na proszeniu Go za każdego człowieka, za Kościół i za cały świat, za tych, którzy pełnią ważne zadania, a zwłaszcza za nas samych. Aby Boga dawać, trzeba Go w pierw posiadać, trzeba Go przyjmując, a więc trzeba Go o to prosić, gdyż tylko On sam absolutnie darmo daje siebie człowiekowi.

Pojmowanie modlitwy jako pragnienia i otwartego proszenia Boga może zapewnić więź między nauką i wiarą w teologii. Bóg jest przedmiotem teologii – przedmiotem zewnętrznym w stosunku do człowieka – który można studiować, analizować, opisać metafizycznie, a nawet uczynić to w bardzo spójny sposób, poniekąd nie mając wiary, przynajmniej nie mając wiary żywej, która tworzy wspólnotę z Nim. Także filolog może studiować Pismo Święte w taki sam sposób, jak każdy inny tekst. Chrześcijanin, który przeżywa swoją wiarę,

<sup>26</sup> Por. CH. JOURNET, *Introduzione alla teologia*, Alba 1956, s. 23–41.

<sup>27</sup> Por. GREGORIO MAGNO, *Commento al Cantico dei cantici*, introduzione, traduzione e note a cura di A. MONTANARI, Milano 2012.

musi uczynić z tego przedmiotu, którym jest Bóg, swój podmiot, to znaczy musi się z Nim zidentyfikować. Trzeba spotkać się duchowo i wewnętrznie z Bogiem, nawiązać z Nim dialog i wymianę, dzięki którym ukonstytuuje się relacja międzyosobowa. Konieczna jest prośba ze strony człowieka, będąca wyrazem potrzeby Boga, pragnienia Go i miłowania. Będzie to akt wiary modlącej się, która odpowiada właściwemu poznaniu teologicznemu. Wiara żywa jest koniecznie poszukiwaniem Boga, zdążaniem do Niego, jest pielgrzymką (*itinerarium*). Jest to podstawowe przesłanie, które odczytujemy w Księdze Psalmów, będącej szczytową księgą modlitwy i teologii w Starym Testamencie<sup>28</sup>.

Modlitwa jest wyrażeniem wewnętrznej aspiracji ducha wierzącego, który przekraczając siebie, szuka czegoś i Kogoś więcej; jest ona zarazem stałym potwierdzeniem zgody na przyjęcie udzielanego i udzielającego się osobowo daru. Jest ona praktykowaniem tej wiary, której poznanie teologiczne intelektualnie i na podstawie zasad rozumowych rozważa jej przedmiot, czyli treść. Nie można więc bez uszkodzenia integralności każdej z nich oddzielać wiary od wiedzy teologicznej, ani oddzielać wiary od modlitwy. Teologia jako *scientia fidei* jest także *scientia adorationis*. Modlitwa spełnia więc kluczową funkcję pośredniczącą między wiarą i teologią, ponieważ doświadczenie wynika z wiary. Aby zatem istniała i była kontynuowana rzeczywista teologia, w tradycyjnym i pełnym znaczeniu tego słowa, to znaczy nie tylko jako czysta wiedza, ale także jako przeżycie i źródło doświadczenia, jest konieczne, aby modlitwa określała jej początek – *alloquium*, jak mówił św. Anzelm<sup>29</sup>. Trzeba na początku zwrócić się do Boga za pośrednictwem modlitwy prośby, aby podejmowany wysiłek badawczy i refleksyjny rzeczywiście miał charakter teologiczny. Na końcu zaś trzeba zwrócić się do Boga z modlitwą akceptacji i dziękczynienia, z najwyższą modlitwą adoracji. Między tymi dwoma wydarzeniami modlitewnymi sytuuje się aktywność inteligencji, która zmierza do jasnego wyrażenia tego, co zostało objawione, a teraz jest odkrywane w przedmiocie wiary, której urzeczywistnienie polega na bezpośredniej, konkretnej i osobowej relacji z Bogiem. Chodzi o takie doświadczenie, którego istotę wyraził św. Ignacy Loyola: „Węchem i smakiem wyobraźni czuć i smakować nieskończoną słodycz i czułość bóstwa, duszy i jej cnót”<sup>30</sup>.

## Możliwe zastosowanie

Jak można zastosować przywołane tutaj zasady? Zobaczyliśmy już, że w wysiłku teologa należy wyróżnić jakby trzy kolejne etapy postępowania badawczego, które jednak warunkują się wzajemnie i przenikają wewnętrznie. Pierwszym

<sup>28</sup> O możliwości wykorzystania intuicji starotestamentalnych w odniesieniu do teologii kościelnej por. J.M. VINCENT, «*Qu'est-ce que la théologie?*». *Une approche par l'interprétation du Ps 116*, „Revue Biblique” 107 (2000), s. 495–525.

<sup>29</sup> Por. ANZELM, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*: PL 158, 225.

<sup>30</sup> IGNACY LOYOLA, dz. cyt., (nr 124), s. 56.



etapem jest etap wiary potocznej, nieusystematyzowanej, niestematyzowanej, można by powiedzieć za Karlem Rahnerem, która polega na wstępnym uchwyceniu treści objawionych oraz wzbudza modlitwę pragnienia i prośby. Drugi jest etap refleksji teologicznej, która analizuje dane objawione, wyrażając je za pomocą formuł i dokonując ich usystematyzowania, pozwalając na przejście od etapu potocznego uchwycenia do właściwego opisanie i uporządkowania danych objawionych. Takie jest najbardziej właściwe znaczenie studium teologicznego. Poszukiwanie nie powinno jednak zatrzymywać się w tym miejscu, a mianowicie potrzebuje ono dalszego dopełnienia, którym jest sięgnięcie w głąb, prowadzące do odkrycia wewnętrznej jedności analizowanego przedmiotu. Ta jedność tajemnic wiary w samym Bogu może zostać odkryta tylko za pośrednictwem modlitewnej adoracji i kontemplacji, która zostawiając wszystko na boku, bezpośrednio chwyta całość. Słusznie napisał René Voillaume: „Teologia, czyniąc tajemnice Boże bardziej rozdzielonymi i bezpośrednio zrozumiałymi, musi wzbudzać w nas żywsze pragnienie posiadania ich w miłości”<sup>31</sup>. Miłość, właśnie chwytając pierwotnie całość rzeczywistości, ma w najwyższym stopniu charakter jednoczący, a tym samym wewnętrznie integruje człowieka zarówno pod względem osobowościowym, jak i religijnym. Dzięki temu także sama teologia zyskuje na znaczeniu jako nauka odznaczająca się wewnętrzną jednością, na co mocno zwrócił uwagę św. Tomasz z Akwinu w swoim wykładzie na temat natury teologii<sup>32</sup>. Warto pamiętać o jego stwierdzeniu na temat „świętej doktryny”, które ma poniekąd charakter programowy, według którego jest ona „velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una simplex omnium”<sup>33</sup>.

Bez tego wzajemnego dopełniania się tych trzech etapów od początku do końca, od wiary do kontemplacji, biorąc pod uwagę, że kontemplacja przewyższa studium i ożywia wiarę, którą stymuluje studium, można posiadać „wiedzę teologiczną”, ale jeszcze nie teologię w pełnym i ostatecznym znaczeniu tego słowa – czyli taką teologię, o której mówiliśmy na początku. Wiedza, której dostarcza teologia, może polegać na krytyce historycznej, na egzegezie i na dziejach doktryn, bądź też na refleksji filozoficznej w dziedzinach spekulatywnych. W każdym jednak razie są to tylko „pomocnicze” dziedziny teologii rozumianej według jej logiki religijnej i według jej właściwego celu, którym jest uświęcająca komunია z Bogiem, prowadząca *in via* do osiągnięcia ostatecznego zbawienia.

Trzeba więc rozróżnić, nie rozdzielając i nie przeciwstawiając sobie, „teologię jako naukę” i „teologię jako modlitwę”. Dzięki temu rozróżnieniu można osiągnąć i zachować zmysł tajemnicy Boga, który potem wyrazi się w naszym sposobie mówienia o tej tajemnicy. Doświadczenie często pokazuje, że tym, co może i powinien robić teolog, nie tyle jest wyjaśnianie tajemnic, ile raczej wzbudzanie w innych odczucia tajemnicy Boga i szacunku dla niej. To odczucie trzeba najpierw osiąść osobiście, aby móc je potem przekazywać innym. Od-

<sup>31</sup> R. VOILLAUME, *Come loro*, Roma 1964, s. 312.

<sup>32</sup> Por. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* I q. 1 a. 4.

<sup>33</sup> Tamże, ad 2.

czucie tajemnicy i szacunek stają się właściwie kosztowaniem Boga, będącym wypadkową wiary, pokory, miłości i zachwyty, a więc najwznioślejszych postaw duchowych i religijnych, będąc już elementem świętości osobistej, która potem może się twórczo rozwijać, kształtując postawy osobowe i eklezjalne. Zakłada to zasadnicze otwarcie na modlitwę kontemplacyjną i adoracyjną. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć, że ta modlitwa bezpośrednio, spojrzenia w prostocie na Boga, poddania się Mu i przyjęcia Go, a tym samym także Jego tajemnic i Jego wymogów, jest najbardziej właściwym wyrażeniem tej miłości, która polega na dogłębnym pragnieniu posiadania i kosztowania Boga, a jeśli już Go posiada, na podziwianiu Go i dziękowaniu Mu za to poznanie siebie, którego On łaskawie udziela wierzącym, aby prowadzić ich do efektywnego uświęcenia<sup>34</sup>.

Dziękczynienie za poznanie Boga, którego zechciał On łaskawie udzielić wierzącym, zajmowało ważne miejsce w teologii ojców Kościoła. W czasach, w których chrześcijaństwo na co dzień odczuwali, że żyli w środowisku, które jeszcze nie było chrześcijańskie, ojcowie podkreślali, że wierzący powinni zauważyć swój nadzwyczajny przywilej, którym było posiadanie prawdy objawionej i cieszenie się tym dobrodziejstwem. Inspirowali się w tym entuzjastyczną wypowiedzią z Pierwszego Listu św. Piotra: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (2, 9).

Dzisiaj, nawet jeśli nasze bezpośrednie otoczenie jest chrześcijańskie, zdajemy sobie sprawę, że świat jest jeszcze pełen ludzi, którzy nie znają Boga i nie kochają Go wystarczająco. Czy zatem wystarczająco dowartościowujemy te podstawowe dobrodziejstwa, którymi są dla nas wiara, możliwość poznawania prawdziwego Boga i teologia, czyli *scientia salutis*, czyli wiedza pomagająca w osiągnięciu zbawienia? Pomyślmy o rozmaitych wysiłkach, które podejmuje Kościół, zmagając się z oskarżeniami o wsteczność i o nadużywanie swojej pozycji, aby zapewnić pełniącym posługę kapłańską i wiernym świeckim osiągnięcie poznania intelektualnego – naukowego w pełnym znaczeniu tego słowa – tajemnic Bożych i ukazanie, w jaki sposób mogą one i powinny kształtować styl życia osobistego i wspólnotowego. Także jako chrześcijaństwo powinniśmy zapytać się, czy rzeczywiście chodzi w tym wypadku o prawdę, którą się kocha i którą spontanicznie, odwołując się do jej niezwyklej, wewnętrznej spójności, kocha się bardziej, ponieważ bardziej się ją poznało? Czy jest to prawda, za którą dziękuje się Bogu, mając na uwadze otrzymane dobro zbawcze i wynikające z tego niewątpliwe przywileje, zwłaszcza przywilej otwartej drogi prowadzącej do zbawienia? Za Hansem Ursem von Balthasarem mówi się dzisiaj często o potrzebie „teologii klęczącej” i mamy już, głębszą niż jeszcze nie tak dawno temu, świadomość, że do takiej teologii ma zmierzać „teologia siedząca”, czyli ta, która jest efektem studium przy biurku w domu i w bibliotece, a także osią-

<sup>34</sup> Por. A. CHAPPELLE, *À l'école de la théologie*, Bruxelles 2013, s. 275–288.

gana w sali wykładowej, w której słucha się prawdziwych mistrzów. Ta druga teologia jest konieczna, ale ma ona tylko charakter przygotowawczy w stosunku do tej pierwszej. Jest także „teologia stojąca” – to znaczy teologia rozwijana w obecności Boga i Jego majestatu, ponieważ milcząca adoracja w modlitwie wewnętrznej urzeczywistnia się w Kościele razem ze wspólnotową, publiczną celebracją kultu liturgicznego, z tą formą modlitwy, która ma stać się, w końcu, „teologią śpiewaną”. Ostatecznie, jak podkreśla św. Augustyn, w wiecznym śpiewie „Alleluja” nastąpi zwieńczenie ludzkiej wędrówki wiary, a więc także i teologii, która z niej wyrasta: „Śpiewajmy Alleluja tutaj pośród trosk, abyśmy mogli śpiewać tam w pokoju. [...] Śpiewajmy więc, bracia, nie dla przyjemności odpoczywania, ale dla ulżenia w trudzie. [...] Śpiewaj i idź”<sup>35</sup>.

Zachowanie postawy religijnej zależy i zawsze będzie zależeć od naszego uprzedniego i habitualnego zaangażowania, które stanowi niejako opcję egzystencjalną określającą byt, i czynu wierzącego. Podkreśla to bardzo jednoznacznie tradycja katolicka, która widzi religijność jako postawę wszystko ogarniającą i wszystko porządkującą<sup>36</sup>. Nie jest konieczny zapał, wspaniałość, poświęcanie się modlitwie w chwili, gdy już poświęcamy się studium teologicznemu i gdy usiłujemy pracować nad osiągnięciem jakiegoś efektu naukowego. Co więcej, w takim momencie może być rzeczą najlepszą zasiąść wygodnie i wytrwale za biurkiem, nie traktując teologii jako modlitwy, aby móc lepiej poświęcić się teologii jako nauce i prowadzić poszukiwania intelektualne. Postawę wspaniałości, oczekiwania i miłości względem Boga trzeba mieć już wcześniej niejako wpisaną w swoją postawę egzystencjalną, w swoje studium i w swoje nastawienie duchowe. Jeśliby się jej nie miało, byłoby lepiej nie podejmować zaangażowania teologicznego, ponieważ zostałyby ono narażone na popadnięcie w pustkę, mogłoby zostać „wywłaszczone” z tego, co stanowi o jego sensie, czyli z osobowej relacji z Bogiem; stałoby się tylko ćwiczeniem czysto intelektualnym, zewnętrznym i obcym w stosunku do życia wiary. Przeciwnie, jeśli kocha się w sposób uprzedni, wówczas pozna się więcej i będzie się bardziej kochać tego, którego w większym stopniu będzie się znało. W tym znaczeniu średniowieczni mistrzowie duchowi powtarzali z pełnym przekonaniem: „Amor oculus est et amare videre est”<sup>37</sup>. Miłość znacząco otwiera perspektywę poznawczą, ponieważ przede wszystkim zbliża do tego, o którego ostatecznie chodzi w teologii. Jeśli mamy poznawać Boga, a wszystko inne w Jego perspektywie, to musimy być coraz bliżej Niego. Wówczas także to, co powiedzieli o Bogu inni, teologowie, mistycy, a nawet ci, którzy Go odrzucają, będzie przemawiało do nas innym głosem i będzie nabierało dla nas wiarygodności i inspirującego znaczenia.

<sup>35</sup> AUGUSTYN, *Kazanie 256, 3*: [w:] *Liturgia godzin*, t. 4, Poznań 1988, s. 482–483.

<sup>36</sup> Por. B. DE MARGERIE, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1993, s. 51–64.

<sup>37</sup> RYSZARD Z OPACTWA ŚW. WIKTORA, *De gradibus charitatis*: PL 196, 1203.

Jeśli wykładowca i student będą żyć miłością, jeśli będą mieć tę nieodzowną dyspozycję wewnętrzną otwierającą na teologię, to będą spontanicznie reagować na wszystko jako ludzie duchowi, czyli jako prawdziwi teologowie. Studium stanie się dla nich iskrą, która najpierw wywołuje, a następnie kształtuje reakcję międzypersonalną, buduje więź, wzbudza modlitwę przyzwolenia i dziękczynienia, zachęca do świętych czynów. Można w tym miejscu zastosować zasadę, którą św. Tomasz z Akwinu, inspirując się wersem psalmu, kilkakrotnie zastosował w drugiej części *Sumy teologii*, na przykład odnośnie do eremitów. Potocznie powtarzane zastrzeżenie podnoszone pod ich adresem stwierdzało, że nie są w sensie właściwym poświęceni Bogu, ponieważ nie mają okazji do okazywania posłuszeństwa. Tomasz odpowiada, że byli oni na początku, w fazie cenobitycznej życia, bardzo posłuszni, dojrzewając do takiego posłuszeństwa, które obchodzi się bez przełożonego, nie czyniąc aktów pozytywnych, konkretnych, poddania swojej woli – woli przełożonego, który byłby obecny przy nich: „Habent enim oboedientia in praeparatione animi”<sup>38</sup>. To samo dotyczy tego, kto poświęca się studium teologii. Jego teologia będzie teologią klęczącą, stojącą lub śpiewającą, a więc teologią w bliskości Boga, jeśli wcześniej autentycznie klęczał przed Bogiem, stał przed Nim i śpiewał Mu, zanim siadł do studiowania. Studium będzie wówczas kontynuacją jego przygotowania do modlitwy kontemplacyjnej, a jego pragnienie w czasie studium, nawet zagadnień na pierwszy rzut oka odległych od tajemnicy Boga, będzie zwracać się do Niego: „Praeparationem cordis eorum exaudivit” (Ps 10, 17 Włg). Gdy potem kończy się właściwe studium, wówczas spontanicznie powraca postawa modlitwy, a treść studiowana staje się treścią życia duchowego i inspiracją do codziennych postaw wyrażających realizowane dzieło uświęcenia.

Także w tym wypadku możemy znaleźć wyjaśnienie tego stanu rzeczy u św. Tomasza z Akwinu. Analizując relacje zachodzące między „życiem czynnym” i „życiem kontemplacyjnym”, pokazuje on, że to co nazywa „doktryną”, czyli nauczanie teologii, jest dziełem życia czynnego wypływającym z życia kontemplacyjnego. Na pierwszym miejscu wynika to z przedmiotu tego nauczania, którym jest Bóg poznawany i pozwalający nam poznawać; na drugim miejscu z racji podmiotu, który musi być w tym stanie wewnętrznego zapału, którego „doktryna” będzie konsekwencją, wyrażeniem, promieniowaniem<sup>39</sup>. Dla uzasadnienia postawionego zagadnienia Akwinata cytuje wymowny werset psalmu: „Memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt” (Ps 144, 7). Chodzi w tym miejscu o taką pamięć, o której św. Jan Kasjan mówił, że powinna być nieustanna: „ad perpetuam Dei memoriam”<sup>40</sup>. Taka pamięć, promieniując wywieranym wymownie skutkiem, którym jest wewnętrzne gustowanie (*abun-*

<sup>38</sup> TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* II-II q. 188 a. 8 ad 3.

<sup>39</sup> Tamże, II-II q. 188 a. 6.

<sup>40</sup> JAN KASJAN, *Rozmowy z ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, (10, 10, 2), przekład i opracowanie A. NOCOŃ, Kraków 2007, s. 420 (Źródła Monastyczne, t. 28).

*dantiae suavitatis*), przeradza się w świadectwo, które prowadzi do Niego w tej *eructatio*, która jest biblijnym symbolem entuzjazmu i miłości. Zauważmy, że to wszystko odnosi się także do przepowiadania i do tych, którzy podejmują to wielkie zadanie w Kościele.

To co św. Tomasz z Akwinu mówi o tych, którzy nauczają „świętej doktryny”, jest tak samo prawdziwe odnośnie do tych, którzy słuchają tego nauczania, a to z dwóch racji: z racji Boga i Jego tajemnic, które stanowią przedmiot poznania, oraz z racji wewnętrznej dyspozycji podmiotu. Takiego samego zapалу oczekuje się od tego, który naucza „doktryny”, i od tego, który ją przyjmuje i ją rozważa. Z tego powodu dwa ważne i zasadnicze elementy studium, którymi są lekcja i lektura, powinny kończyć się modlitwą, to znaczy przedłużać się w kontemplacji, w kosztowaniu prawdy – *gaudium de veritate*, w osobowej bezpośredniości. Nie jest utopią uznanie, że modlitwy też trzeba nauczać. Liczne przykłady potwierdzają taką potrzebę, dlatego ma sens, aby jednym z podstawowych tematów teologicznych była modlitwa. Wiele w tej dziedzinie zależy od nauczycieli (a także od uczniów), od ich entuzjazmu wzbudzanego przez posiadanie prawdy, którą przekazuje się studentom. Nie jest niemożliwe także duchowe odczytanie notatek robionych w czasie wykładów. Uzupełniają tę możliwość dobre publikacje, klasyczne i współczesne, których jest coraz więcej, chociaż często pozostają one w ukryciu i nie są wystarczająco doceniane. Obecne pokolenie jest pod tym względem uprzywilejowane, chociaż często tego nie zauważa. Takiego zestawu źródeł teologicznych nie mieliśmy do dyspozycji jeszcze dwadzieścia lat temu. Jeśli wykład akademicki (lekcja) jest poniekąd kolektywny, w dużym stopniu bezosobowy, w jakiś sposób uniwersalny, to lektura może być i jest osobista i wewnętrzna; jest to chwila sprzyjająca refleksji nad nauczaną dziedziną, medytacji nad jakąś książką, która do niej się odnosi, i to jest to, co przywraca nauczaniu bezosobowemu charakter zadania osobistego, bez którego byłoby ono bezowocne.

## Zakończenie

Nie ma łatwego, osiągniętego raz na zawsze rozwiązania postawionej tutaj kwestii, mimo że sformułowane zasady są do pewnego stopnia oczywiste. Jest jednak pewne, że takie rozwiązanie istnieje. Każdy musi osobiście odkrywać, na czym ono polega, jakie są jego warunki i jakie konkretne wymagania pociąga za sobą. W tym miejscu staraliśmy się pokazać tylko kierunek, w jakim należy go szukać, i granice, w obrębie których może być znalezione. Na zakończenie można powiedzieć, że polega ono na użyciu wiedzy teologicznej w służbie teologii, która odpowiednio do jej pełnego i tradycyjnego sensu jest totalna i dopełniona tylko wtedy, gdy jest fundamentem pobożności i zmierza do modlitwy. Tym co charakteryzuje tę postawę w tych dwóch stanach „przygotowania” serca i jego „wylania” – *eructatio* – jest zapal. Ten zapal, który po-

winniśmy wzbudzać, kształtować i stale umacniać w całym naszym życiu oraz we wszystkich naszych studiach i prowadzonych wykładach, jest tym, co daje naszej teologii nie tylko jasność – zależy ona wydatnie od inteligencji – ale także jej żywotność i wskazuje na jej wewnętrzną spójność; sprawia, że wnika ona w nasze życie wewnętrzne, otwierając się na wzajemne posiadanie Boga w nas i nas w Bogu. Ponieważ ten zapał jest darem, trzeba o niego prosić. Trzeba go także kultywować w każdy możliwy sposób i od samego początku, ponieważ służy on praktykowaniu miłości Boga i bliźniego. Stąd znaczenie w studiowaniu także życia braterskiego, wspólnej pracy i wspólnych badań, troski o służbę, delikatność relacji, szacunek dla osobowości drugiego. Św. Albert Wielki sformułował wskazanie, które szczególnie podjęli potem bracia dominikanie: „In dulcetudine societatis quaerere veritatem”<sup>41</sup>.

Podobnie ma się rzecz z gorliwością apostołską, która ściśle łączy się z teologią, chociaż jest to zagadnienie zasługujące na odrębne potraktowanie. W tym miejscu wystarczy stwierdzić, że apostołat weryfikuje teologię. Tym co przekonuje, nie jest sztuka retoryczna, osiągnięta wymowność, ani nawet wyszukana spekulacja, nawet jeśli to wszystko zachowuje swoją wartość. Ważny jest przekonujący ton, ma znaczenie odpowiednie akcentowanie prawdy, które może znaleźć nawet specjalny sposób wyrazu, modulacja głosu, pod warunkiem jednak, że nie zwodzi co do doświadczenia wewnętrznego mówiącego. Prawda komunikowana musi pozytywnie opierać się na doświadczeniu egzystencjalnym i być jego wyrażeniem<sup>42</sup>. Niewiele znaczy, że czyjaś wypowiedź budzi zaufanie lub skłania do afirmacji, że zawstydzą albo porusza, jeśli nie jest komunikowaniem prawdy stanowiącej część jego samego i jego doświadczenia, ponieważ wierzy całym swoim bytem i został już przekształcony wewnętrznym przez to, co komunikuje. Może zdarzyć się, że widząc lub słuchając jakiegoś wykładowcy bądź jakiegoś kaznodziei, jest się zmuszonym do zadania pytania, czy on rzeczywiście wierzy w to, co mówi. Zdaje się recytować poglądy kogoś innego i powtarzać je bez osobistego odniesienia się do nich. Jego świadectwo pozostaje wówczas powierzchowne, a w ten sposób nie zdoła nikogo przekonać i nawrócić. Aby tego uniknąć, pozostaje uprawiać teologię z entuzjazmem i radością: *gaudium de veritate*, w młodości i prostocie serca niepodzielonego, całego oddanego Bogu, czyli efektywnie postępującego drogą świętości. Jednym słowem, trzeba troszczyć się o to, aby teologia była *sacra*.

**Słowa kluczowe:** Jezus Chrystus, teologia, modlitwa, kontemplacja, duchowość

<sup>41</sup> Por. Y. CONGAR, *Chercher la vérité dans la douceur de la communauté*, „La Vie Spirituelle” 81 (2001), s. 285–297.

<sup>42</sup> Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Jaka prawda? Jaka wolność? Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną*, „Sympozjum” 2 (1998), nr 2, s. 117–129.

## Contemplation and Rationality. The Sacred Dimension of Theology

### Summary

The article raises the question of the mutual relation between theology and prayer. Theology is a knowledge about God – the Holiest and as such it should carry out research in a holy manner, which may contribute to the holiness of the person who is connected with theology as a teacher or a student. The question of the relation between theology and prayer belongs to the most fundamental issues concerning the method of theology to which we should constantly refer as to a great source of guidelines for today. Let us focus then on certain statements which appeared in the past centuries and which discussed the relation between theology and prayer trying to find the adequate approach to the spiritual and scientific situation in the field of theology in those times. After this introduction we present a view that the relation may be described as the use of prayer in service of theology. Theology, on the other hand, in its full and traditional sense is total and completed only then, when it constitutes the foundation of piety and leads to prayer. Theology through prayer can permeate the inner life opening itself to the state when we belong to God whom we keep in our heart.

**Keywords:** Jesus Christ, theology, prayer, contemplation, spirituality

### BIBLIOGRAFIA

- ANZELM, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*: PL 158, 241–248.
- BALTHASAR H.U. VON, *Theologie und Heiligkeit*, „Wort und Wahrheit” 3 (1948), s. 881–896 (tłum. polskie: *Teologia i świętość*, [w:] *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. BALTER i in., Poznań 1991, s. 424–432 [Kolekcja Communio, t. 6]).
- BALTHASAR H.U. VON, *Christenleben als Philosophie*, „Catholica” 14 (1958), s. 291–304.
- BALTHASAR H.U. VON, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie – II*, Einsiedeln 1971.
- BALTHASAR H.U. VON, *Regagner une philosophie à partir de la théologie*, [w:] *Pour une philosophie chrétienne*, praca zbior., Paris–Namur 1983, s. 175–187.
- BONAWENTURA, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenie Kościoła*, przełożył, zredagował i wstępem opatrzył A. HOROWSKI, Kraków 2008.
- CHANTRAINE G., «Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Erasme. *Étude de la lettre à P. Volz et de la «Ratio verae theologiae» (1518)*, Namur–Gembloux 1971.
- CHAPELLE A., *À l'école de la théologie*, Bruxelles 2013.
- CONGAR Y., *Chercher la vérité dans la douceur de la communauté*, „La Vie Spirituelle” 81 (2001), nr 735, s. 285–297.
- BEDA CZCIGODNY, *In Evangelium Lucae expositio*: PL 92, 633–938.
- EWAGRIUSZ Z PONTU, *Capita practica ad Anatolium*: PG 40, 1219–1250.

- EWAGRIUSZ Z PONTU, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. K. BIELAWSKI, M. GRZELAK, E. KĘDZIOREK, L. NIEŚCIOR, A. ZIERNICKI, wstęp i opracowanie L. NIEŚCIOR, Kraków 1998 (*Źródła Monastyczne*, t. 18).
- GERSON J., *O teologii mistycznej*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła M. JAKUBOWSKA, Kęty 2012.
- GREGORIO MAGNO, *Commento al Cantico dei cantici*, introduzione, traduzione e note a cura di A. MONTANARI, Milano 2012.
- HAUSHERR I., *La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, [w:] *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, praca zbior., Paris 1961, s. 385–410.
- JAN CHRYZOSTOM, *Homiliae XC in Matthaeum*: PG 57, 13–463.
- JAN CHRYZOSTOM, *Homiliae XLIV in Epistolam Primam ad Corinthios*: PG 61, 9–379.
- Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societate Iesu initiis*, vol. 1: *Narrationes scriptae ante annum 1577*, ed. D.F. ZAPICO, C. DE DALMASES, Romae 1943.
- JAN KASJAN, *Rozmowy z ojcami*, t. 1: *Rozmowy I–X*, (10, 10, 2), przekład i opracowanie A. NOCOŃ, Kraków 2007, s. 420 (*Źródła Monastyczne*, t. 28).
- JAN KLIMAK, *Drabina raju* (6, 24), tłum. W. Polanowski, Kęty 2011.
- JOURNET CH., *Introduzione alla teologia*, Alba 1956.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przełożyła, komentarzem i indeksami opatrzyła J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, t. 2, Warszawa 1994.
- KÖPF U., *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.
- KRÓLIKOWSKI J., *Jaka prawda? Jaka wolność? Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną*, „Sympozjum” 2 (1998), nr 2, s. 117–129.
- LECLERCQ J., *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Roma 1961, s. 48–67 (*Studia Anselmiana*, t. 48).
- LECLERCQ J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. S.M. BORKOWSKA, Kraków 1997.
- LECLERCQ J., VANDENBROUCKE F., BOUYER L., *Spiritualité du moyen âge*, Paris 1961.
- LOUF A., *Un grand docteur monastique: S. Pierre Damien*, „Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum” 23 (1961), s. 261–274.
- LOYOLA IGNACY, *Ćwiczenia duchowne* (nr 363), tłum. J. OZÓG, Kraków 1997.
- MARGERIE B. DE, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1993.
- RYSZARD Z OPACTWA ŚW. WIKTORA, *De gradibus charitatis*: PL 196, 1207–1224.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*.
- TORRELL J.-P., *Théologie et sainteté*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 205–221.
- VINCENT J.M., «*Qu'est-ce que la théologie?*». *Une approche par l'interprétation du Ps 116*, „Revue Biblique” 107 (2000), s. 495–525.
- VOILLAUME R., *Come loro*, Roma 1964.
- WĄSEK D., *Koncepcja teologii Piotra Abelarda*, Kraków 2010.