Jan Słomka

Wprowadzenie do teologii katolickiej

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO

Wprowadzenie do teologii katolickiej

Prace Naukowe

Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 3770

50 lat
Uniwersytetu
Śląskiego
w Katowicach

Jan Słomka

Wprowadzenie do teologii katolickiej

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2018

Recenzent
Andrzej Perzyński

Spis treści

Wstęp 7

Teologia w Kościele 11
Teologia – praca umysłu wierzącego 11
Urząd Nauczycielski Kościoła 19
Czym jest UNK? 20
Dokumenty UNK: przegląd i omówienie 29
Dwie komisje 33
Międzynarodowa Komisja Teologiczna i jej dokumenty 33
Papieska Komisja Biblijna i jej dokumenty . . . 35
Objawienie, Pismo Święte jako księga natchniona . . . 36
Objawienie Boga w świecie 36
Objawienie w Jezusie Chrystusie 38
Pismo Święte jako księga natchniona 39
Lektura Pisma Świętego. Pokusa fundamentalizmu 39
Autorytet w teologii 46
Teologia a filozofia 50

Teologia na uniwersytecie 61
Źródła teologii 62
Cele teologii, obowiązki teologa 67
Metoda teologiczna i metody w teologii 72
Metoda teologiczna 73
Metody w teologii 77
Droga negatywna i pozytywna 78
Droga odgórna i oddolna 79
Metoda spekulatywna i pozytywna 79
Fenomenologia, hermeneutyka (koło hermeneutyczne) i inne 84
Paradygmaty, systemy, modele, metafory . . . 90

Język teologii 97
Sposoby wyrażania treści teologicznych – mała antologia 98
Postulaty dotyczące języka teologii 102
Teologia i teologie 105
Teologia po przełomie oświeceniowym 107
Teologia a postmodernizm 120
Teologia a nauki nowożytne 126
Fizyka, kosmologia, nauki o Ziemi 128
Nauki o człowieku i społeczeństwie 131
Najważniejsze dyscypliny teologiczne 133
Teologia fundamentalna 134
Teologia dogmatyczna 136
Teologia moralna 138
Teologia duchowości 142
Teologia praktyczna, wybrane przykłady 148

Zakończenie 153

Bibliografia 155
Opracowania dotyczące zagadnień wstępnych teologii (wybrane, polskojęzyczne) i inne cytowane w pracy . . 155
Cytowani filozofowie i teologowie 157
Przywołane dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i komisji watykańskich 158
Netografia 159

Summary 161

Wstęp

Wprowadzenie do teologii katolickiej, zgodnie z tytułem, przeznaczone jest przede wszystkim dla tych, którzy rozpoczynają studiowanie teologii. Stanowi ono pierwsze, ogólne spojrzenie na przedmiot podejmowanych studiów. Również już zaawansowani w studiowaniu teologii mogą, mamy nadzieję, z zaciekawianiem przeczytać niniejszą książkę, aby skonfrontować swoje wyobrażenia o teologii z tu przedstawionymi. Być może okaże się ono interesujące także dla zainteresowanych teologią, ale niezamierzających jej studiować, a nawet dla tych, którzy (już) nie uważają się za chrześcijan. Chrześcijaństwo stanowi ważną część życia, także społecznego. W Europie chrześcijaństwo, a w Polsce przede wszystkim katolicyzm, współtworzą naszą tożsamość. Wiadomości o życiu Kościoła, rozstrzygnięciach doktrynalnych, decyzjach papieża czy biskupów raz po raz pojawiają się pośród informacji medialnych. *Wprowadzenie do teologii katolickiej* może pomóc lepiej te wiadomości rozumieć. Taka różnorodność adresatów musi spowodować, że dla żadnego z nich tekst w całości nie będzie interesujący czy zrozumiały. Trudno, ale jeśli jednak jakiś fragment tego opracowania pomoże Czytelnikowi lepiej zrozumieć, czym jest teologia – spełni swoje zadanie.

Niniejsza książka to, zgodnie z tytułem, wprowadzenie do teologii katolickiej, przy czym to ostatnie słowo jest ważne. Dlaczego? – zostanie to obszernie wyjaśnione w rozdziale o Urzędzie Nauczycielskim Kościoła (UNK), ale już tutaj chcielibyśmy zaznaczyć, że w Kościele katolickim jest wyraźnie opisana rola teologii i teologa, a także

bardzo wiele podstawowych treści naszej wiary zostało autorytatywnie zdefiniowanych. Inaczej mówiąc, istnieje obszerna doktryna Kościoła katolickiego i teolog katolicki jest w sumieniu zobowiązany naukę tworzącą tę doktrynę w swojej pracy uwzględniać. W niniejszym opracowaniu będziemy starali się możliwie jasno przedstawić, na jakich podstawach jest ta doktrynalna nauka zbudowania, a także, omawiając podstawowe zagadnienia, wykładać nie tyle swoje prywatne poglądy, ile naukę Kościoła katolickiego w danej materii. Ktoś mógłby zapytać: po co wobec tego samodzielnie te kwestie opisywać, czy nie wystarczy zestawić stosowne cytaty dokumentów UNK? Jeżeli chodzi o samą treść doktrynalną, to jest to racja, ale doświadczenie dydaktyka teologii pozwala stwierdzić, iż język dokumentów bywa często tak trudny, że w praktyce jest niezrozumiały dla nieprzygotowanego czytelnika. Po prostu te dokumenty są pisane zasadniczo dla teologów i ich autorzy zakładają, że czytelnik dysponuje już sporą wiedzą oraz doświadczeniem w lekturze pism teologicznych. A więc w tym wypadku będziemy spełniać rolę dydaktyka, niejako tłumacza. Poza tym przedstawimy wiele zagadnień, które nie stanowią treści nauczania UNK, ale obowiązuje w odniesieniu do nich pewien konsensus wśród teologów katolickich, a często i szerszy, wśród większości teologów chrześcijańskich. Przedstawiając te treści, z pewnością uwzględnijmy także nasze własne spojrzenie na teologię, jednak nie zmienia to podstawowego założenia tego opracowania: to ma być wprowadzenie do teologii katolickiej, a nie autorska wizja teologii powstała w oderwaniu od nauczania Kościoła katolickiego. Chcielibyśmy, aby Czytelnik najpierw zrozumiał, na czym polega natura doktryny, oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego, a następnie poznał katolickie rozumienie teologii jako nauki i podstawowych zagadnień teologicznych.

W drugiej części *Wprowadzenia do teologii katolickiej* wiele miejsca poświęcimy relacji teologii do nauk nowożytnych.

Zbawienie dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie dotyczy całego człowieka, a więc i teologowie podejmują refleksję, uwzględniając całość ludzkiego życia. Obecnie nauki nowożytne tak istotnie wpływają na nasze życie, że teologia musi je traktować poważnie, a jednocześnie nie może ulegać ich dyktatowi. A więc pytanie o wzajemną relację teologii i nauk nowożytnych jest ważne i nie ma na nie łatwej odpowiedzi.

Podział na dwie części może sugerować, że traktujemy Kościół i uniwersytet jako dwie rzeczywistości rozłączne w stosunku do siebie. Jednak nie takie było założenie. A więc teologia na uniwersytecie nadal jest teologią w Kościele, ale jednak uniwersytet nowożytny, w przeciwieństwie do średniowiecznego, nie jest już częścią Kościoła, lecz jednym z miejsc tego świata, w którym obecny jest Kościół. Właśnie tej obecności w postaci teologii jako dyscypliny naukowej uprawianej na uniwersytecie poświęcona jest druga część książki.

Jest parę tematów, które będą się we *Wprowadzeniu do teologii katolickiej* pojawiały kilkakrotnie. Takie powtórzenia są często spotykane w trakcie wykładu z zakresu teologii, który krąży wokół niewielu najważniejszych zagadnień i podąża do celu nie po linii prostej, ale niejako spiralnej[1].

Wiele poruszanych tu tematów dotyczy problemów długotrwale dyskutowanych przez współczesnych teologów przez wiele lat. Zaznaczymy to i, siłą rzeczy, omawiając dany problem, zajmiemy jakieś stanowisko, ale będziemy się starali przedstawiać tylko poglądy nieodbiegające zbyt daleko od ogólnego konsensusu. Nie będziemy jednak relacjonować przebiegu tych dyskusji, poszczególnych stanowisk. Taka relacja daleko wykracza poza ramy wprowadzenia do

[1] Jest to nie tylko sposób wykładu, dydaktyki teologii, ale także jeden ze sposobów uprawiana teologii – koło hermeneutyczne. Więcej na ten temat powiemy w rozdziale poświęconym metodom w teologii.

teologii. Natomiast wskażemy podstawowe pozycje bibliograficzne prezentujące owe dyskusje. W bibliografii ograniczymy się w zasadzie do pozycji wydanych w języku polskim, gdyż mamy już wystarczająco bogatą literaturę teologiczną (własną i tłumaczoną), która dobrze relacjonuje także dyskusje prowadzone w innych językach.

Teologia w Kościele

Kościół jest ludem Bożym i jego członkowie wypełniają wobec tego ludu, czyli wobec siebie nawzajem, różne posługi. Teologia jest jedną z takich posług. Czym jest i na czym polega ta posługa? – o tym będzie traktowała pierwsza część *Wprowadzenia do teologii katolickiej*.

Teologia – praca umysłu wierzącego

Teologię może uprawiać tylko chrześcijanin, a teologię katolicką tylko katolik. Celem tego zdania nie jest próba jakiegokolwiek wykluczenia, lecz uściślenie znaczenia pojęć. Dzisiaj na szczęście już nie ma żadnej listy ksiąg zastrzeżonych, tajemnych, dostępnych tylko wybranym. Każdy może, a nawet powinien, stawiając sobie pytania o Boga i sens naszego życia, sięgać do Pisma Świętego i spuścizny chrześcijańskiej. Jest tam przechowana wielka mądrość ludzka. Każdy może też werbalizować swoje przemyślenia, publikując je. Takie refleksje i traktaty pisane na podstawie wspomnianych lektur zwykle bywają nazywane teologicznymi. Jednak w sensie ścisłym, takim, jaki jest przyjęty w słownictwie kościelnym i akademickim, teologia jest to nauka uprawiana w Kościele. Łacińskie tradycyjne określenie nazywa ją *sciencia fidei*, co niedokładnie można przetłumaczyć jako nauka wiary, wiedza o sprawach wiary. Otóż punktem wyjścia do uprawiania teologii jest akt wiary. Człowiek, który

zajmuje się tymi samymi zagadnieniami i studiuje nawet w podobny sposób te same źródła, ale niejako programowo bierze w nawias swoją wiarę – uprawia religioznawstwo, a więc zdobywa wiedzę o nauce chrześcijańskiej, czy nawet poznaje wielką księgę, arcydzieło literatury – Biblię. Ale nie jest to teologia.

Drugim warunkiem wstępnym, nie tylko formalnym, jest przynależność do Kościoła. Pisze o tym papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*:

> Teologia podziela eklezjalną formę wiary; jej światło jest światłem wierzącego podmiotu, którym jest Kościół. Oznacza to z jednej strony, że teologia ma służyć wierze chrześcijan, pokornie strzec i pogłębiać wiarę wszystkich, zwłaszcza ludzi najprostszych. Ponadto, ponieważ teologia żyje wiarą, nie uważa Magisterium Papieża i zjednoczonych z nim biskupów za coś zewnętrznego, za ograniczenie swej wolności, lecz przeciwnie, za jeden ze swych elementów wewnętrznych, konstytutywnych, ponieważ Magisterium zapewnia kontakt z pierwotnym źródłem, daje więc pewność, że czerpie się ze Słowa Chrystusa w jego pełni. (36)

Teologię katolicką uprawia się zatem w Kościele katolickim. Z katolickiego punktu widzenia nie ma czegoś takiego jak teologia po prostu chrześcijańska, bez przyporządkowania do konkretnego kościoła czy wspólnoty kościelnej. Znowu nie chodzi tutaj o wykluczanie czy nawet wartościowanie, ale o jasne ustalenie tożsamości. W wielu naukach pomocniczych teologii, a także w wielu studiach teologicznych teolog katolicki i niekatolicki mówią tym samym głosem i w zasadzie nie ma żadnej potrzeby zaznaczać wyraźnie konfesyjnej przynależności ich autora. Ale jeśli chodzi o kluczowe rozstrzygnięcia, ta konfesyjność teologii ma znaczenie. Dlatego tytuł niniejszej książki zawiera doprecyzowanie: „teologii katolickiej". Będziemy o tym wiele mówić. Oczywiste jest, że teologowie powinni czytać teksty innych teologów i szukać tego, co łączy, choć istotne są treści świad-

czące o różnicach w doktrynach, gdzie są one tak ważne, że tworzą istotne podziały w chrześcijaństwie i nie można przejść nad nimi do porządku dziennego.

Tak stanowcze postawienie sprawy konfesyjności teologii jest ważne tylko z katolickiego punktu widzenia, gdyż tylko w Kościele katolickim Urząd Nauczycielski Kościoła ma tak duże znaczenie. Temu tematowi zostanie poświęcony osobny rozdział.

Teolog rozpoczyna swoje myślenie od Boga albo od człowieka, ale tak czy inaczej zawsze musi stawiać pytanie: co to znaczy, że jest jeden Bóg, stworzyciel nieba i ziemi? A więc na cokolwiek patrzy, widzi dzieło stworzenia. Banalne jest stwierdzenie, że dzisiaj, patrząc na świat, trudno dostrzec w nim dzieło kochającego i wszechmocnego Boga. Teolog musi się z tą narzucającą się sprzecznością mierzyć. Jakiekolwiek pytanie zadaje, odpowiedzi szuka wewnątrz tego pierwszego zdania wyznania wiary. To nie musi i nawet nie może pojawiać się za każdym razem w tekście teologicznym, ale jest jak fundament, niewidoczny, choć – trzeba po prostu powtórzyć to słowo – fundamentalny.

Teolog chrześcijański słucha słów Jezusa, patrzy na Jezusa. Chrześcijaństwo jest religią osoby, a nie księgi. To Jezus Chrystus jest postacią absolutnie centralną. Jego ziemskie życie stanowi historię w najbardziej ludzkim znaczeniu. Nikt poważny dzisiaj nie neguje historycznego faktu, że Jezus Chrystus żył i umarł w Galilei i Judei ponad dwa tysiące lat temu. Natomiast chrześcijanin wierzy także, iż Chrystus zmartwychwstał i wierzy temu, co Jezus głosił o sobie samym: że jest Synem Bożym, w którym Bóg ostatecznie objawił się ludzkości i nas zbawił. Ta wiara natychmiast rodzi masę pytań i zdaje się prowadzić do wewnętrznych sprzeczności, dla których trudno znaleźć jakieś logiczne rozwiązanie. Teolog chrześcijański podejmuje wszystkie te pytania oraz sprzeczności i pracuje umysłowo, aby je zrozumieć.

A więc teolog chrześcijański żyje w świecie, uczestniczy w życiu społeczności ludzkiej i eklezjalnej. Jako chrześcija-

nin stara się żyć zgodnie z wymaganiami Ewangelii, nauką Jezusa, a jako teolog usiłuje zrozumieć siebie, ludzkie życie, we wszystkich jego uwarunkowaniach wychodząc od wyznania wiary. Ale również same wymagania moralne Ewangelii nie są tej natury, aby życie według nich nie wymagało zastanowienia. To nie jest zbiór jednoznacznych instrukcji na każdą okazję. A więc do zadań teologii należy też szukanie odpowiedzi na pytania praktyczne, co to znaczy żyć Ewangelią tu i teraz, na czym ma tu i teraz polegać wypełnianie przykazania miłości Boga i bliźniego. Jako chrześcijanie wierzymy, że „wiara bez uczynków jest martwa" (Jk 2, 14), czyli istnieje głęboki wewnętrzny związek między wiarą i życiem. Jest to bardzo ważny drogowskaz dla teologa.

Opasłe dzieła teologów raczej nie mają wielkiej mocy nawracania, ale bez teologii wiara marnieje, nie tyle umiera, ile zachwaszcza się i wyradza w zabobon. Teologia jest niezbędna w nieustannym dziele oczyszczania wiary.

Współcześnie dość powszechne jest takie rozumienie wzajemnej relacji wiary i rozumu, że wiara wkracza tam, gdzie kończy się możliwość działania rozumu. Ale takie rozumienie, które opiera się na nowożytnym pojmowaniu rozumu, w swej logice niejako „wypycha" wiarę poza sferę rozumności. Zakłada nieuchronność tzw. konfliktu nauki i wiary. W konsekwencji prowadzi do uznania, że wiara jest brakiem, pewną formą nierozumnego zabobonu. Znakomitą, krytyczną analizę takiego rozumienia wiary dał papież Franciszek w *Lumen fdei*, 2–3:

> Jednakże kiedy mówimy o tym świetle wiary, możemy spotkać się z zastrzeżeniem ze strony współczesnych nam ludzi. W nowożytnej epoce uznano, że takie światło mogło wystarczyć starożytnym społeczeństwom, ale nie jest potrzebne w nowych czasach, kiedy człowiek stał się dojrzały, szczyci się swoim rozumem, pragnie w nowy sposób badać przyszłość. W tym sensie wiara jawiła się jako światło iluzoryczne, przeszkadzające człowiekowi w odważnym zdobywaniu wiedzy. Młody Nietzsche zachęcał swoją siostrę Elżbietę, by podjęła

ryzyko, przemierzając „nowe drogi […] w niepewności autonomicznego posuwania się naprzód". I dodawał: „W tym punkcie rozchodzą się drogi ludzkości: jeśli chcesz osiągnąć pokój duszy i szczęście, to wierz, ale jeśli chcesz być uczniem prawdy, wówczas badaj" . Wierzenie rzekomo przeciwstawia się poszukiwaniu. Wychodząc z tego założenia, Nietzsche będzie krytykował chrześcijaństwo za to, że pomniejszyło zasięg ludzkiej egzystencji, pozbawiając życie nowości i przygody. Wiara stanowiłaby więc iluzję światła, utrudniającą nam, ludziom wolnym, drogę ku przyszłości.

W tym procesie wiara została w końcu skojarzona z ciemnością. Uznano, że można ją zachować, znaleźć dla niej przestrzeń, aby mogła współistnieć ze światłem rozumu. Przestrzeń dla wiary otwierała się tam, gdzie rozum nie mógł oświecić, gdzie człowiek już nie mógł mieć pewności. Pojmowano więc wiarę jako ucieczkę spowodowaną przez brak światła, pod wpływem ślepego uczucia, albo jako subiektywne światło, zdolne być może rozpalić serce, dostarczyć prywatnej pociechy, ale którego nie można zaproponować innym jako obiektywne, wspólne światło oświecające drogę. Stopniowo dostrzegano jednak, że światło autonomicznego rozumu nie potrafi wystarczająco rozjaśnić przyszłości; w końcu kryje się ona w mroku i pozostawia człowieka z lękiem przed nieznanym. I tak człowiek zrezygnował z poszukiwania wielkiego światła, by zadowolić się małymi światełkami, które oświecają krótką chwilę, ale są niezdolne do otwarcia drogi. Gdy brakuje światła, wszystko staje się niejasne, nie można odróżnić dobra od zła, drogi prowadzącej do celu od drogi, na której błądzimy bez kierunku.

Wiara chrześcijańska jest więc w samym swoim rdzeniu rozumna. Przyjęcie za prawdę świadectwa Jezusa o sobie samym, a więc uznanie, że jest On Synem Bożym, Zbawicielem, jest aktem rozumnym i wolnym[1]. W konsekwencji

[1] Jesteśmy świadomi, że skrajnie uprościliśmy opis aktu wiary, przedstawiając go jako rozumną i w sposób wolny, a więc w domyśle: świadomie, podjętą decyzję. Ten akt jest w swej istocie dialo-

każdy chrześcijanin jakoś swoją wiarę rozumie, jego wiara jest nierozerwalnie związana z pewnymi treściami, wiedzą, przemyśleniami. W jakimś sensie każdy chrześcijanin jest teologiem. Ale ta wewnętrzna rozumność wiary sprawia, że możliwa i konieczna jest także teologia będąca nauką i spełniająca kryteria naukowości. Wiara chrześcijańska jest zatem jednocześnie czymś, co całkowicie przerasta rozum człowieka, jest tajemnicą i, jak wierzymy, łaską Boga, ale nigdy nie jest, nie powinna być, wyrzeczeniem się własnego rozumu. Wiara jest działaniem Boga większego i wcześniejszego od wszelkiego działania ludzkiego, ale nigdy nie wymaga od człowieka wyrzeczenia się jego ludzkiej wolności. A więc teolog, wierzący chrześcijanin, używa w swojej pracy teologicznej całego swojego rozumu. Jeżeli wskazuje na treści, w które wierzy, czyni to w sposób rozumny. Nigdy nie używa argumentu wiary do „zaklejania dziur" w rozumowaniu. Ale tutaj trzeba uczynić pewne istotne zastrzeże-

giczny, czyli decyzja wiary stanowi owoc spotkania Boga. Wiara chrześcijańska jest owocem spotkania Boga w Jezusie. To akt wiary – jest to akt personalistyczny i wielowymiarowy. Jego wielowymiarowość potwierdza niejako każda indywidualna historia życia chrześcijanina, która wcale nie musi zawierać takiego konkretnego momentu nawrócenia, spotkania Jezusa, ani wyraźnie pamiętanego aktu rozumnego uznania za prawdę świadectwa Jezusa. Wręcz przeciwnie, to, że ktoś jest chrześcijaninem, zawsze jest splotem ogromnej liczby okoliczności, z których większość jest od indywidualnej decyzji człowieka zupełnie niezależna, jak choćby sam fakt urodzenia się w tym a nie innym miejscu i czasie. A jeżeli już ktoś nosi w pamięci konkretny moment, chwilę nawrócenia, to nigdy nie jest on zimnym aktem rozumu. Ale tu chodzi nam tylko o przedstawienie pewnego istotowego elementu wiary chrześcijańskiej i podkreślenie jego wewnętrznej rozumności, a nie o całościowy opis tego ludzkiego doświadczenia. Natomiast te wszystkie uwarunkowania, w jakich żyje wiara indywidualnego człowieka, i pytania, jak one się mają do wiary w powszechność działania Boga, jak najbardziej należą do zakresu problematyki teologicznej.

nie nawiązujące do cytowanego powyżej tekstu *Lumen fidei*. Dziś pojęcia „rozum", „rozumność" traktowane są jako synonimy racjonalności typu naukowego, wewnątrz paradygmatu nauk eksperymentalnych. Takie pojmowanie rozumu i racjonalności jest poważnym zawężeniem, w efekcie którego wpadamy w pułapkę rzekomo nieusuwalnego konfliktu rozumu i wiary. Zajmiemy się tym problemem w dalszej części *Wprowadzenia do teologii katolickiej*.

Jedną z ważnych kategorii w teologii jest tajemnica[2]. Bóg jest tajemnicą, jego działanie jest tajemnicze, stoimy wobec tajemnicy zbawienia, a i sam człowiek jest dla siebie tajemnicą. Na pewno fakt, że teolog ciągle ma do czynienia z tajemnicą, nie zwalnia go z konieczności używania rozumu

[2] To słowo jest powszechnie używane, bo jest w nim coś fascynującego. Tajemnica nas pociąga. Ale takie powszechne użycie prowadzi do inflacji, rozciągnięcia znaczenia tego wyrazu na wszystko to, co chwilowo niepoznane, niedostępne, i dlatego nas kusi. Także to, czego nie wolno ujawnić z jakiegokolwiek powodu, jest nazywane tajemnicą. W teologii słowo tajemnica jest używane w jego biblijnym znaczeniu, w odniesieniu do Boga. Najprościej mówiąc, oznacza ono ten aspekt rzeczywistości, który radykalnie i nieusuwalnie przekracza ludzkie możliwości poznania rozumowego. Tajemnica, misterium, to jest wnętrze świątyni, do którego człowiek nie może wejść inaczej, jak tylko oczyszczony i zaproszony przez Boga, a w tym wnętrzu otwiera się widok na dalszy ciąg świątyni, którego końca nie widać. Odnotujmy przy okazji, że wspomniane wcześniej nowożytne pojmowanie rozumności, przyjmowane w ramach paradygmatu naukowego, programowo wyklucza tak rozumianą tajemnicę ze swojej sfery zainteresowań, czyli uznaje, że rozum i tajemnica nie mają z sobą nic wspólnego. Tak więc radykalni głosiciele nowożytnego racjonalizmu twierdzą, że tajemnica jest tylko nierozumnym tworem ludzkiej wyobraźni, a cała rzeczywistość jest poznawalna rozumowo, czyli naukowo, i definitywne jej poznanie jest tylko kwestią czasu oraz wysiłku ludzkiego. Wtedy już nie będzie ani tajemnicy, ani tajemnic. Teolog oczywiście nie może się z takim pojmowaniem rozumu i rzeczywistości zgodzić.

i podstawowe stwierdzenie, że Bóg przekracza wszelkie poznanie, nie upoważnia do używania kategorii tajemnicy, tak samo jak do odwołania się do wiary jako użytecznego narzędzia do „łatania luk" w rozumowaniu. Natomiast teolog musi ciągle mierzyć się z tajemnicą w wielu jej aspektach i próbować ją wyjaśniać zgodnie z jej naturą. A zatem teologia jest, w mocnym tego słowa znaczeniu, wtajemniczeniem, czyli mistagogią. Nie dokonuje się ono przez obrzęd, ale przez obcowanie z tekstami tych, którzy swoim rozumem zbliżyli się do Boga bardziej niż inni. To oni wprowadzają teologa do wnętrza tajemnicy.

Teologia jest więc absolutnie niezbędną częścią życia wiary. Z tego wynika, że w Kościele praca – posługa teologów jest konieczna. Anzelm z Canterbury przedstawił wzajemny stosunek rozumu i wiary w formule: *fides quaerens intellectum*, czyli wiara poszukuje, pragnie rozumienia. Temu pragnieniu, tej potrzebie wiary służą teologowie. Ich praca, czyli teologia, jest służebnicą wiary – *ancilla fidei.* Istnieje w Kościele pojęcie *sensus fidei* – zmysł wiary ludu Bożego[3]. Najogólniej mówiąc, wyraża ono przekonanie, że lud Boży jako całość nigdy nie zbłądzi w wierze. Jak ów zmysł wiary konkretnie wyraża w życiu Kościoła, to już jest ogromne pole do poszukiwań teologicznych i wiele miejsca poświęcono temu we wspomnianym w przypisie dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, ale od razu warto odrzucić jedno, mocno sugestywne skojarzenie. Otóż na pewno odczytywanie zmysłu wiary ludu Bożego nie polega na głosowaniu czy badaniu ankietowym opinii większości. Procedury demokratyczne, które skądinąd dobrze się sprawdzają w życiu współczesnych społeczeństw, raczej nie mają tu zastosowania. Natomiast teologia jest jednym ze sposobów działania i rozpoznawania owego zmysłu wiary w danym czasie i miejscu.

[3] W 2014 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna wydała dokument obszernie omawiający pojęcie: *sensus fidei* w życiu Kościoła. Na temat tej komisji patrz dalej.

Teolog, choć zajmuje się tajemnicą, nie posiada żadnej wiedzy tajemnej, a także teologia nie uzurpuje sobie zdolności do odpowiedzenia na każde ludzkie pytanie. Tym bardziej teolog nie rości sobie pretensji do posiadania najlepszej wiedzy z każdej dziedziny ludzkiego poznania. Co więcej, teolog nie twierdzi również, że potrafi odpowiedzieć na każde pytanie dotyczące treści wiary chrześcijańskiej. Natomiast do jego zadań należy użycie całej posiadanej wiedzy i wszystkich dostępnych zdolności poznania rozumowego, aby na te pytania odpowiadać.

Teologia zawsze jest szukaniem Boga. Teolog większość czasu spędza na studiowaniu cudzych tekstów i z zasady nie odwołuje się wprost do swojego osobistego doświadczenia Boga, ale jeżeli w sercu i umyśle nie porusza go wezwanie: „Szukajcie Boga, dopóki pozwala się znaleźć!" (Iz 55,6), jego praca jest tylko rzemiosłem, zdobywaniem specjalistycznej wiedzy o tym, co inni napisali na temat Boga, lecz jeszcze nie jest teologią[4]. Teolog wie też, że to szukanie nie może się skończyć. Boga nie da się znaleźć tak, by już dalej nie trzeba było szukać. Augustyn ujął to zwięźle: „Jeżeli rozumiesz – to nie jest Bóg"[5].

Urząd Nauczycielski Kościoła

Rozdział o Urzędzie Nauczycielskim Kościoła (UNK) umieszczamy jako jeden z pierwszych nie dlatego, że jest on

[4] Więcej na ten temat: G. Strzelczyk: *Własne doświadczenie wiary jako integralny element metody teologicznej*. W: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją*. Red. J. Kempa, I. Bugdoł. Katowice 2005, s. 105–122.

[5] Kazanie 117 3,5: *Si enim comprehendis, non est Deus*. Cyt. za: augustinus.it.

ważniejszy od kolejnych tematów, ale dlatego, że omawiając kolejne, fundamentalne zagadnienia, ciągle będziemy się odwoływać do wypowiedzi UNK. Jak już wspominaliśmy, rozumienie UNK w Kościele rzymskokatolickim jest znacząco odmienne i, dodajmy od razu, dużo mocniejsze niż w innych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Wspominaliśmy już o tym, ale powtórzmy: ta właśnie specyfika sprawia, że teolog katolicki nie może w swojej pracy pomijać orzeczeń UNK i z tego też względu w tytule niniejszego opracowania jest podane precyzyjnie, że chodzi o wprowadzenie do teologii katolickiej.

Czym jest UNK?

Urząd Nauczycielski Kościoła to nie nazwa jednego z urzędów Kurii Rzymskiej, ale kategoria teologiczna istotna dla eklezjologii katolickiej, czyli dla opisania teologicznej natury Kościoła w rozumieniu katolickim. Bliska tej kategorii teologicznej jest inna – Magisterium Kościoła. Można ich wzajemny związek przedstawić tak: Magisterium jest treścią oficjalnego nauczania UNK.

Fundamentem, na którym opiera się katolickie rozumienie UNK, jest kategoria ortodoksji, a sięgając jeszcze głębiej, słowa Jezusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14,6) oraz Jego obietnica, że prawda nas wyzwoli (J 8,32). Otóż Kościół wierzy tym słowom Jezusa i uznaje, że jego zadaniem jest strzeżenie i przekazywanie prawdy, którą przyniósł Jezus i którą jest On sam. Od samego początku troska o to, aby nie zafałszować prawdy o Jezusie i Jego orędziu, była traktowana z najwyższą powagą przez apostołów i ich następców. Pochodzące z języka greckiego słowo „ortodoksja" zawiera w sobie tę troskę. Oznacza ono wyznawanie prawdziwego Boga i jednocześnie oddawanie Mu chwały. A więc przeciwstawieniem ortodoksji jest zarazem herezja i bałwochwalstwo – czczenie fałszywego boga. Takie też było

pierwotne rozumienie herezji, odstępstwa od ortodoksji. Było ono nie tylko błędem intelektualnym, ale jednocześnie wynikającym z tego błędu bałwochwalstwem. Dlatego spory o ortodoksję w pierwszych wiekach chrześcijaństwa były tak gorące.

Jednak te spory były gwałtowne także dlatego, że wcale nie było jasne, co jest ortodoksyjne, a co nie. Pierwsze formuły wyrażające ortodoksyjną wiarę stanowiły wyznania wiary w Jezusa (np. Wyznanie Piotra, Mt 16,16) oraz formuła chrzcielna i reguły wiary. Stopniowo rozwinęły się one w wyznania wiary. To nie podlegało dyskusji. Ale sposób rozumienia tych wyznań i konsekwencje, wnioski, jakie z nich można było wyprowadzić – to wszystko było już dyskusyjne i dyskutowane. W trakcie tych sporów stopniowo kształtowały się kolejne kanony ortodoksyjnych treści. W pewnym sensie kolejne herezje wymuszały coraz precyzyjniejsze i obszerniejsze formułowanie twierdzeń ortodoksyjnych.

Dopiero następnym krokiem w kształtowaniu się ortodoksji było ustalanie kanonu Pisma Świętego. W trakcie tego procesu Kościół, szybko i przy stosunkowo nielicznych głosach sprzeciwu, przyjął jako własne pisma żydowskie, Stary Testament w tłumaczeniu greckim. Natomiast okres rozpoznawania i akceptowania poszczególnych ksiąg, które w efekcie stworzyły Nowy Testament, trwał w Kościele ponad sto lat, do początków III wieku[6]. Potem kolejne dyskusje dotyczące prawd wiary znajdowały swoje zwieńczenie w postaci orzeczeń synodalnych i soborowych. Rodziło się dziedzictwo doktrynalne Kościoła, którego najważniejszym

[6] Ale i potem ciągle jeszcze były pewne rozbieżności między lokalnymi kościołami odnośnie do listy ksiąg tworzących Nowy Testament. Pierwszy w miarę oficjalny wykaz ksiąg Nowego Testamentu, identyczny z obecnie akceptowanym w Kościele, pochodzi dopiero z drugiej połowy IV wieku. Atanazy, biskup Aleksandrii, umieścił taki wykaz w swoim liście paschalnym na rok 367.

wyrazem są orzeczenia dogmatyczne zatwierdzane uroczyście przez sobory powszechne lub ogłaszane przez papieży.

Katolickie rozumienie roli Kościoła w trosce o zachowanie ortodoksji zostało sformułowane na Soborze Trydenckim. Zanim ojcowie soborowi odnieśli się do konkretnych twierdzeń Marcina Lutra, przedstawili katolicką naukę o przekazie Objawienia. Najkrócej ujmując, stwierdzili, że Chrystus nie tylko zostawił po sobie słowa i czyny, które spisano w Nowym Testamencie, ale także Tradycję, której strzeżenie powierzył apostołom i ich następcom. Jak to zwykle bywa w orzeczeniach soborów, Sobór Trydencki użył pojęcia „Tradycja", ale go nie zdefiniował. Intuicyjnie jest ono zrozumiałe – oznacza, że to Kościołowi Chrystus przekazał prawdę i polecił ją głosić aż po krańce ziemi oraz strzec jej przed zafałszowaniem, ale, jako że diabeł tkwi w szczegółach, próby interpretacji tego, czym konkretnie owa Tradycja jest, zajmują teologów do dzisiaj. Między innymi pojawiły się i zostały oficjalnie odrzucone interpretacje o Piśmie Świętym i Tradycji jako dwóch źródłach Objawienia. Tradycja i Pismo są ze sobą tak ściśle połączone, że jakiekolwiek ich rozdzielanie powoduje tylko zamęt i nic nie wyjaśnia[7]. Głębsze i dokładniejsze zrozumienie tego pojęcia – Tradycja (pisane wielką literą i w lp.) – jest ważne, bo jest ono kluczowe jako podstawa do zrozumienia, czym jest UNK. Jednakże w tym miejscu wystarczy nam ogólne rozumienie Tradycji i od razu przejdziemy do wyjaśnienia, jak Kościół katolicki pojmuje UNK.

Najobszerniej UNK i wszystkie związane z nim zagadnienia opisuje dokument Kongregacji Nauki Wiary *Donum veritatis*[8] opublikowany 24 maja 1990 roku. Na nim będziemy się opierać, omawiając ten temat.

---

[7] Szerzej i autorytatywnie na ten temat: *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, 7–10.

[8] Przy okazji warto przypomnieć, że oficjalne dokumenty Kościoła mają tytuł identyczny z pierwszymi wyrazami tekstu doku-

UNK należy do teologicznej struktury Kościoła, jest konstytutywnym elementem Kościoła. Inaczej mówiąc, uznanie takiej roli UNK jest praktycznym wyrazem wiary, że Kościół, lud Boży, nigdy nie zbłądzi w wierze. A zatem wyznając wiarę w „jeden, święty, powszechny, apostolski Kościół", jednocześnie uznajemy, że Jezus Chrystus, zakładając Kościół, wyposażył go w ten element, który podczas ziemskiej pielgrzymki praktycznie wypełnia misję troski o ortodoksję[9].

---

mentu. Jest to obyczaj przejęty od Rzymian. Oficjalnym językiem dokumentów Kościoła katolickiego jest łacina, a więc i tytuły odpowiadają początkowi tekstu łacińskiego. Tego układu nie da się zachować w tłumaczeniach dokumentów na języki narodowe, dlatego też z zasady łacińskich tytułów się nie tłumaczy. Najważniejsze dokumenty, przede wszystkim dokumenty Soboru Watykańskiego II, posiadają tytuły w językach narodowych, ale i tak nie są one tłumaczeniem łacińskiego początku dokumentu. Pełny tytuł powinien uwzględniać oba elementy, np. *Konsytuacja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, ale tak długi tytuł jest niewygodny w użyciu. Najwygodniejsze są tytuły łacińskie, a więc np. *Dei verbum*, i to one są najczęściej używane.

[9] Trzeba tutaj wyraźnie zaznaczyć, że inne Kościoły i wspólnoty kościelne, choć odmawiają to samo wyznanie wiary i także uznają, że misją Kościoła jest troska o to, by głosić autentyczną Ewangelię, a więc troska o ortodoksję, często zupełnie inaczej rozumieją i same słowa wyznania wiary, i to, jak należy troszczyć się o ortodoksję. Z reguły uważają, że najważniejsze jest Pismo Święte i nie przyjmują katolickiej nauki o Tradycji. Różnice w tej materii są obecnie uznawane za jedną z poważniejszych przeszkód na drodze do pełnej jedności chrześcijan. Pisał o tym, jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kard. Joseph Ratzinger w deklaracji *Dominus Iesus*. Tam też, właśnie w kontekście omawianej tutaj problematyki, wprowadza on rozróżnienie na Kościoły i wspólnoty kościelne, którego używamy w niniejszym opracowaniu. W *Dominus Iesus* (17) nie ma wprost mowy o Tradycji, ale pojawia się stwierdzenie, że wspólnoty kościelne nie zachowały prawomocnego episkopatu, a w ujęciu katolickim to właśnie prawomocny episkopat na mocy sukcesji apostolskiej jest depozytariuszem Tradycji.

W świetle tego, co tutaj zostało powiedziane, wydaje się już zupełnie oczywiste, że zrozumienie natury UNK i odnoszenie się do jego orzeczeń jest jednym z istotnych wymiarów pracy teologa katolickiego.

Podczas długiej historii Kościoła UNK wyrażał się na różne sposoby i przybierał różne formy[10]. Nie będziemy ich tutaj wspominać, natomiast omówimy aktualne samorozumienie UNK w Kościele katolickim. Otóż to biskupi, jako następcy apostołów, są obarczeni misją, jaką niesie z sobą UNK. Ten swój urząd biskupi wykonują w jedności z papieżem. Wyrazem działania UNK są dokumenty. Wyłącznie akceptacja papieża nadaje dokumentowi stosowną rangę. Teksty biskupów czy nawet zgromadzeń biskupów, np. konferencji episkopatu, takiej rangi nie mają albo mają ją w bardzo ograniczonym stopniu[11]. A więc aby dany tekst miał wartość dokumentu UNK, musi być podpisany przez papieża. Na co dzień pracę związaną z realizacją misji UNK wykonuje watykańska Kongregacja Nauki Wiary, ale sama z siebie jest tylko instytucją pomocniczą. Również dokumenty innych kongregacji mogą mieć taką wartość. Liczy się podpis papieża.

Urząd Nauczycielski Kościoła nie rości sobie żadnych pretensji do posiadania dostępu do nadzwyczajnej wiedzy, niedostępnej dla teologów. Wiara w UNK nie jest uznaniem, że jego orzeczenia są wynikiem dodatkowego oświecenia i nie podlegają żadnym regułom ludzkiego rozumowania. Faktycznie według *Donum veritatis* wartość orzeczeń i rozstrzygnięć UNK przewyższa użytą argumentację teologiczną, ale uznanie tego autorytatywnego charakteru dokumentów UNK jest dobrowolnym aktem wiary, a nie wyrzeczeniem

---

[10] Historia Magisterium oraz dwudziestowieczne dyskusje teologiczne wokół tego tematu zob. F. Ardusso: *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*. Przekł. M. Stebart COr. Kraków 2001.

[11] Temat stopniowalności rangi dokumentów UNK będzie obszernie przedstawiony nieco dalej.

się swojego rozumu czy przyznawaniem tekstom UNK statusu nadprzyrodzonego. Jak pisaliśmy wcześniej, Tradycja, której wyrazem są dokumenty UNK, nie jest drugim, oprócz Pisma Świętego, źródłem Objawienia.

Orzeczenia UNK oczywiście nie stoją ponad Pismem Świętym ani nie są tekstami w jakikolwiek sposób konkurencyjnymi wobec Biblii czy choćby równorzędnymi z nią. Należy je rozumieć jako kościelną aktualizację, wyjaśnienia udzielane w konkretnych okolicznościach i rozstrzygnięcia szczegółowych problemów, jakie pojawiają się w trakcie prób zrozumienia Objawienia przekazanego przez Jezusa Chrystusa.

Często w *Donum veritatis* jest używana fraza „żywy UNK". To słowo: „żywy", wskazuje na fakt, iż UNK działa w Kościele niejako „na bieżąco", dokonuje autorytatywnej interpretacji nauki Kościoła i odpowiada, autorytatywnie, na kolejne pojawiające się pytania oraz podaje rozwiązania problemów z zakresu wiary i moralności.

Trzeba poruszyć pewną kwestię natury zasadniczej. Otóż skoro prawda jest jedna i nie zmienia się mimo upływu czasu, a z samej natury prawdy wynika, że nie może ona być raz taka, a raz inna, to można by sądzić, że i w orzeczeniach UNK nic nie powinno ulegać zmianie. Skoro cieszą się one atrybutem nieomylności Kościoła w zakresie wiary i moralności oraz są głoszeniem prawdy, którą przyniósł Chrystus, to raz ogłoszone powinny być definitywne i ostateczne. A jednak już sam fakt, że UNK ciągle spełnia, „na żywo" swoje zadanie w Kościele, pokazuje, że powyższe stwierdzenie dotyczące niezmienności prawdy, choć jest samo w sobie poprawne, wymaga pewnego uzupełnienia. Otóż Chrystus jest Prawdą i objawia nam prawdę, ale prawda o Bogu jest jak sam Bóg – nieskończona i zawsze przekraczająca zdolności rozumu ludzkiego. A więc Kościół pielgrzymujący podąża za Chrystusem, ale w naszej ziemskiej kondycji nigdy nie ogarnie całej prawdy. Z tego wynika, że stałym i nieusuwalnym stanem naszego ziemskiego życia jest pewna cząstkowość, ciągłe odkrywanie, niepełność. Historia świata

toczy się według niezbadanych wyroków boskich i Kościół uczestniczy w tej historii. Obietnica Chrystusa nie unieważniła naszej ludzkiej kondycji. „Po części bowiem tylko poznajemy" (1 Kor 13,9). Dotyczy to także UNK.

Orzeczenia UNK są tekstami i jako takie podlegają interpretacji. W wielu konkretnych kwestiach rozstrzygnięcia bywają jednoznaczne i w zasadzie nie pozostawiają żadnego pola do dyskusji, ale wiele dokumentów UNK ma charakter otwarty. Szczególne pod tym względem są dokumenty Soboru Watykańskiego II.

Kolejną bardzo ważną cechą orzeczeń UNK jest ich stopniowalność. Nie wszystkie mają taką samą rangę. W tym miejscu najlepiej przytoczyć stosowny fragment *Donum veritatis* skierowany do teologów i wskazujący, jak mają czytać naukę UNK:

> 23. Sposobem, w jaki należy przyjąć naukę, co do której Urząd Nauczycielski Kościoła stwierdza w sposób nieomylny i uroczysty, że jest zawarta w Objawieniu, jest wiara teologalna. Ta akceptacja rozciąga się na zwyczajne i powszechne nauczanie Urzędu Nauczycielskiego, gdy podaje on do wierzenia jakąś prawdę wiary jako objawioną przez Boga.
>
> Gdy podaje on „w sposób definitywny" prawdy odnoszące się do wiary i moralności, nie objawione wprawdzie przez Boga, jednak ściśle i wewnętrznie związane z Objawieniem, powinno się je przyjąć w sposób zdecydowany.
>
> Gdy natomiast nie chcąc wypowiedzieć się w sposób „definitywny", Urząd Nauczycielski podaje pewną naukę w celu głębszego zrozumienia Objawienia i tego wszystkiego, co wyjaśnia jego treść, lub też po to, by zwrócić uwagę na związek tej nauki z prawdami wiary, lub w końcu, by zapobiec koncepcjom niezgodnym z tymi prawdami, wymaga się religijnego posłuszeństwa woli i rozumu. Nie może być ono jedynie zewnętrzne i dyscyplinarne, lecz powinno zawierać się w logice posłuszeństwa wiary i pod jej wpływem.
>
> 24. W końcu, Urząd Nauczycielski, mając na celu wierną służbę ludowi Bożemu, a w szczególności ostrzegając go przed niebezpiecznymi opiniami mogącymi prowadzić do

błędu, może interweniować w kwestiach spornych, z którymi łączą się, obok zasad stałych, elementy drugorzędne i mniej ważne. Często jedynie z perspektywy czasu można dokonać rozróżnienia między tym, co jest istotne, a tym, co drugorzędne.

Tekst ten domaga się obszernego komentarza, ale tutaj nas interesują tylko pewne jego aspekty. Po pierwsze, łatwo można wyróżnić cztery stopnie zaangażowania UNK, a więc i powagi wypowiedzi. Wobec tego również sposób akceptacji, uwzględnienia danej wypowiedzi UNK w pracy teologa jest stopniowalny. Co prawda wspomniane cztery poziomy są wyraźnie wyróżnione, ale kryteria tego stopniowania są podane opisowo i już nie tak precyzyjnie. A więc przy lekturze i odnoszeniu się do konkretnej wypowiedzi UNK teolog musi na podstawie tych kryteriów, ale jednak samodzielnie, ocenić, jaka jest jej ranga. Czasem jest to oczywiste, jak np. w wypadku uroczyście ogłaszanych dogmatów, ale częściej wcale takie oczywiste to nie jest. Mimo to w teologii nie toczą się zażarte dyskusje na temat tego, czy dana encyklika posiada walor drugiego czy trzeciego stopnia według podanej tutaj skali. Ewidentnie sama skala ma tylko pewną wartość pomocniczą, natomiast najważniejszy jest sam fakt stopniowalności. A więc wypowiedzi UNK nie stanowią takiego monolitu, że każdy teolog, który czegokolwiek z wypowiedzi UNK nie akceptuje, od razu staje się heretykiem i wyklucza się lub powinien zostać wykluczony ze wspólnoty Kościoła.

Bardzo ciekawa jest ostatnia grupa wypowiedzi UNK. Tu już niemal wprost jest dopuszczona możliwość, że ingerencja UNK, jego rozstrzygnięcie w danej konkretnej kwestii, okaże się po jakimś czasie błędne. Nie zwalnia to teologa z posłuszeństwa wobec nauczania UNK, ale jest wskazaniem, które obszernie jest omawiane w dalszej części *Donum veritatis*, że teolog ma prawo i obowiązek krytycznie studiować orzeczenia UNK. A więc z jednej strony teolog katolicki

jest zobowiązany do posłuszeństwa wobec orzeczeń UNK, a z drugiej – jest zobowiązany do ich krytycznego studiowania. Napięcie między teologami a UNK jest niejako wpisane w życie Kościoła i samo w sobie nie jest czymś złym, jest wręcz niezbędne. Sam fakt, że biskup lub Kongregacja Nauki Wiary potępi jakąś wypowiedź teologa katolickiego, nie jest bynajmniej wykluczeniem go z Kościoła. Nawet gdy teolog uparcie obstaje przy swoich poglądach i w konsekwencji zostanie mu odebrane prawo nauczania jako teolog katolicki, to też ów fakt nie jest równoznaczny z wykluczeniem go z Kościoła, a jedynie konsekwencją dotyczącą funkcji, wykonywanych zadań.

***

Kiedy mówimy o zabieraniu przez Kościół głosu w życiu publicznym, ingerowaniu w politykę itp., mamy zwykle na myśli przedstawicieli Kościoła rozumianego jako instytucja, a więc papieża, biskupów, ewentualnie kler; a niejako w domyśle jakieś, choćby pośrednie, zaangażowanie UNK. Do Kościoła katolickiego należą wszyscy ochrzczeni w tym Kościele, ale obyczaj językowy trudno zmienić i wobec tego nie ma sensu w tym miejscu stawiać postulatu konsekwentnego rozróżniania w każdej wypowiedzi na Kościół jako lud Boży i struktury kościelne, UNK. Ale teolog powinien mieć je w pamięci, bo takie rozróżnienie, choć niewyrażane wprost, jest jednak istotne merytorycznie. Na przykład obecnie biskupi, jako przedstawiciele UNK, nie uczestniczą w życiu politycznym, nie wspierają poszczególnych partii w wyborach, nie uczestniczą w stanowieniu prawa państwowego. Inaczej mówiąc, aktualnie standardem jest, że Kościół nie ingeruje w sprawy polityki. Trzeba pamiętać: oznacza to, iż przedstawiciele struktur kościelnych nie angażują autorytetu Kościoła jako instytucji, a szczególnie UNK, do polityki. Bo przecież katolicy świeccy, którzy uczestniczą w życiu politycznym, walczą w wyborach i potem jako posłowie stanowią prawo, należą do Kościoła.

Dokumenty UNK: przegląd i omówienie

Po takim przedstawieniu UNK wypada pokrótce omówić dokumenty tworzące Magisterium Kościoła. Od razu trzeba jednak powiedzieć, że nie jest to zbiór precyzyjnie określony, a więc nie istnieje autorytatywny wykaz wszystkich takich dokumentów. Ponadto, skoro wypowiedzi UNK mają różną rangę, to także dokumenty UNK można układać w pewną hierarchię. Dokumenty wyrażające najwyższy stopień zaangażowania autorytetu UNK są, jak wspomnieliśmy, stosunkowo łatwe do ustalenia. Są to oficjalne dokumenty soborów oraz papieży[12] ogłaszające uroczyście dogmaty wiary. Ale dokumenty będące owocem soborów też mogą mieć różną rangę, nie wszystkie ogłaszają dogmaty. Również wiele synodów lokalnych, jakie miały miejsce w minionych dwóch tysiącleciach, wydało orzeczenia, którym Kościół przyznaje wysoką rangę autorytatywną. Podobnie wygląda sytuacja z wypowiedziami papieży. A więc, powtórzmy to, o czym już wspominaliśmy, samo zakwalifikowanie tekstu jako dokumentu UNK o określonej randze jest pewną interpretacją, zadaniem dla teologa.

O wiele większym wyzwaniem dla teologa jest odczytywanie, czyli interpretacja tekstu tych dokumentów. Studiowaniem orzeczeń doktrynalnych Kościoła zajmuje się teologia dogmatyczna, którą pokrótce opiszemy w rozdziale poświęconym wewnętrznej strukturze teologii. Tutaj podamy wybiórczo tylko kilka najważniejszych zasad, których znajomość jest niezbędna nawet przy okazjonalnej lekturze tych dokumentów. Albowiem każdy tekst ma w sobie jakiś poten-

[12] Są dwa dogmaty uroczyście ogłoszone przez papieży: dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny ogłoszony konstytucją apostolską *Ineffabilis Deus* 8 grudnia 1854 roku przez papieża Piusa IX oraz dogmat o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny ogłoszony konstytucją apostolską *Munificentissimus Deus* 1 listopada 1950 roku przez papieża Piusa XII.

cjał interpretacyjny, a już tak ważne i dotyczące tak trudnej materii, jaką są problemy związane z treścią naszej wiary w Boga, wymagają naprawdę uważnej lektury. Jeżeli do tego są to teksty pisane setki lat temu, w innych uwarunkowaniach kulturowych i intelektualnych, ich zrozumienie jest naprawdę niełatwym zadaniem.

Generalnie jako podstawową regułę przy odczytywaniu tych tekstów przyjmuje się zasadę, że winny być rozumiane zgodne z intencją ich autorów, w takim duchu, w jakim zostały napisane. Jest to bardzo pojemna reguła i na pewno nie wystarcza do jednoznacznej interpretacji tekstu orzeczeń dogmatycznych. Ale jest ona bardzo ważna jako przestroga: byśmy nie sądzili, że prosta, szybka i prowadzona bez przygotowania lektura tekstu orzeczeń Kościoła daje nam natychmiast wiedzę o ich treści. Inaczej mówiąc, ta reguła interpretacyjna ma za zadanie przede wszystkim chronić przed iluzją fundamentalizmu, którą można opisać jako zdroworozsądkowe stwierdzenie: „Po prostu czytam tylko to, co tam jest napisane, a nie zniekształcam przez interpretację”[13].

[13] Szerzej na ten temat będzie mowa przy omawianiu Pisma Świętego jako księgi natchnionej – tam też o fundamentalizmie, a potem także w rozdziale poświęconym omówieniu metod w teologii i teologii dogmatycznej. Tak więc słowo „interpretacja” będzie występowało w niniejszym opracowaniu często. Czytelnik może nawet odnieść wrażenie, że przedstawiamy teologię jako naukę o interpretacji tekstów i sztukę tejże interpretacji. Byłaby to jednostronna definicja teologii, ale niezupełnie błędna. Spośród różnych pojawiających się w opracowaniach metodologicznch prób zdefiniowania teologii właśnie ta jest nam najbliższa. Dla wskazania, że faktycznie problem interpretacji jest jednym z kluczowych w teologii i nie tylko w teologii można przytoczyć pierwsze zdanie dokumentu MKT *Interpretacja dogmatów* (1989; zob. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_pl.html): „Problem interpretacji stanowi jeden z pierwotnych problemów człowieka, ponieważ – jako ludzie – szukamy zrozumienia świata i nas samych”. Intelek-

Kolejna reguła interpretacyjna dotyczy wzajemnej zależności między dokumentami UNK. Otóż z faktu, że UNK jest „żywy", działa w Kościele pielgrzymującym, każdorazowo w aktualnej sytuacji, wynika ważna zasada: najważniejsze są dokumenty najnowsze. One prawie zawsze odwołują się do dokumentów starszych, gdyż UNK bardzo dba o ciągłość tradycji, ale to właśnie późniejsze dokumenty najlepiej oddają aktualny stan nauczania Kościoła. Widać to wyraźnie np. w *Katechizmie Kościoła katolickiego*[14]. Otóż odwołania do dokumentów najnowszych, Soboru Watykańskiego II i późniejszych, są o wiele liczniejsze niż odwołania do wszystkich dokumentów z poprzednich dziewiętnastu wieków razem wziętych. Ta uwaga jest o tyle istotna, że mamy w pamięci wiele dyskusji na temat nauki Kościoła, w których rozmówcy powoływali się na wcześniejsze dokumenty i ignorowali to, co na ten sam temat Kościół powiedział w dokumentach późniejszych. Ten błąd, niestety, powtarza się często.

Najważniejszymi orzeczeniami UNK są definicje dogmatyczne, ale już od pierwszego soboru w Nicei, w roku 325, ukształtował się także obyczaj nauczania negatywnego, który podtrzymywały sobory i synody aż do XX wieku. Zupełnie zerwał z nim Sobór Watykański II. To nauczanie negatywne ma zawsze następującą formułę: Jeżeli ktoś twierdzi, że… – i tu następuje cytat, tekst uznany za heretycki – niech będzie wyłączony ze wspólnoty Kościoła. Klasyczne najpierw greckie a potem łacińskie brzmienie to: *anathema sit!* Tradycyjne polskie tłumaczenie brzmi: Niech będzie wyklęty! Od tego łacińskiego zwrotu wzięło się poję-

tualny proces interpretacji jest nazywany hermeneutyką. A więc również to pojęcie pojawia się wielokrotnie w naszym opracowaniu. Jak to szerzej przedstawimy, hermeneutyka może dotyczyć nie tylko tekstu, ale każdego aspektu rzeczywistości poznawanej przez człowieka.

[14] Sam *Katechizm Kościoła katolickiego* nie ma rangi dokumentu UNK, ale na pewno dobrze oddaje treść i ducha nauki katolickiej oraz jest znakomitym źródłem cytatów z dokumentów UNK.

cie „anatema" oznaczające właśnie wyklęcie. Nieco łagodniej, ale mając dokładnie takie samo znaczenie, brzmi słowo „ekskomunika". Takie orzeczenia brzmią groźnie, ale są one wyrazem wielkiej ostrożności Kościoła w formułowaniu doktryny. Obrazowo mówiąc, są tylko odcięciem chorego pędu, a nie formowaniem konkretnego kształtu drzewa. Liczne dokumenty UNK z poprzednich wieków, do Soboru Watykańskiego II, z reguły studiujemy w opublikowanych wyborach. W Polsce najbardziej znane są kolejne wydania *Breviarium fidei*[15].

Sobór Watykański II nie tylko zerwał z tradycją nauczania negatywnego, ale także w jego dokumentach nie pojawiają się wyraźnie wyeksponowane definicje dogmatyczne. Wręcz przeciwnie, jak już wspominaliśmy, teksty te są otwarte, nieprecyzyjne, wieloznaczne. Nie mamy tutaj miejsca, aby szerzej je omawiać, ale historia ich interpretacji jest już całkiem pokaźna i zawiła.

Aktywność UNK po Soborze Watykańskim II jest zauważalna. Wiąże się to z charakterem naszych czasów, ich dużą zmiennością i niewątpliwym zamieszaniem w sferze idei oraz ze zmianą w samej teologii: nie formułuje już ona jednoznacznych tez, które uzyskiwałyby akceptację ogółu teologów. A więc to właśnie aktualne nauczanie Kościoła, oparte na autorytecie papieskim, jest dla teologów szczególnie ważne.

Papieże sprawują swoją posługę wobec UNK przez różne rodzaje dokumentów, których nazwy ukształtowały się w ciągu długiego czasu. Są to encykliki, bulle, listy apostolskie, adhortacje, konstytucje, teksty *motu proprio* i inne. Także kongregacje watykańskie, szczególnie Kongregacja Nauki Wiary, wydają swoje dokumenty. Jeżeli są podpisane przez papieża, mają walor uczestnictwa w UNK.

---

[15] Ostatnie wydanie, obejmujące także wybrane teksty Magisterium po Soborze Watykańskim II, zob. *„Breviarium fidei". Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła.* Red. I. Bokwa. Poznań 2007.

Rodzaj dokumentu w jakiś sposób wskazuje na jego charakter, ale nie przesądza sam w sobie o stopniu jego ważności. Dlatego tutaj wspominamy tylko krótko o tej różnorodności dokumentów papieskich. Obecnie teksty tych dokumentów – choć niestety nie wszystkie są przetłumaczone na język polski – są dostępne w internecie. Najbardziej autorytatywna jest oczywiście witryna Stolicy Apostolskiej.

Dwie komisje

Omawiając dokumenty UNK, trzeba wspomnieć o dwóch komisjach Kurii Watykańskiej i wydawanych przez nie dokumentach, do których kilkakrotnie odwołujemy się w niniejszym opracowaniu. Nie mają one autorytetu UNK, ale też nie są po prostu tekstami autorskimi, podpisanymi przez jednego teologa. Podobnie jak *Katechizm Kościoła katolickiego* przekazują teologię z głębi ducha katolicką. Chodzi o Międzynarodową Komisję Teologiczną i Papieską Komisję Biblijną.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna i jej dokumenty

Międzynarodowa Komisja Teologiczna (MKT) została ustanowiona przy Kongregacji Nauki Wiary przez papieża Pawła VI 11 kwietnia 1969 roku. Zadaniem Komisji jest pomaganie Stolicy Świętej, w szczególności Kongregacji Nauki Wiary, w studiowaniu ważniejszych kwestii doktrynalnych. Przewodniczącym Komisji jest kardynał prefekt *pro tempore* Kongregacji Nauki Wiary.

Komisja jest złożona z teologów pochodzących z różnych szkół i różnych narodowości, wyróżniających się przez wiedzę teologiczną i wierność Magisterium Kościoła. Członkowie – których liczba nie przekracza 30 – są mianowani przez Ojca Świętego na okres pięciu lat, po zaproponowaniu ich przez Kardynała Prefekta Kongregacji i konsultacjach z konferencjami episkopatów. Komisja zbiera się *in assemblea plena-*

ria przynajmniej raz do roku, ale może też wypełniać swoje funkcje na poziomie podkomisji. Wyniki studiów są przedstawiane Ojcu Świętemu i przekazywane dla użytku Kongregacji Nauki Wiary. Służą m.in. jako teologiczna podstawa podczas opracowywania dokumentów UNK. Jako takie nie mają autorytetu UNK, ale autorytet ekspercki i z pewnością ich treść nie jest sprzeczna z nauką Kościoła, ich studiowanie jest dla teologa katolickiego ciekawe z wielu powodów. Dlatego podajemy, dla pierwszej orientacji, wykaz tytułów dokumentów wydanych przez tę Komisję:

- *Refleksje o celach i metodach pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (1969),
- *Kapłaństwo katolickie* (1970),
- *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972),
- *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostolska* (1973),
- *Moralność chrześcijańska i jej normy* (1974),
- *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1975),
- *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1976),
- *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (1977),
- *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979),
- *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981),
- *Pojednanie i pokuta* (1982),
- *Godność i prawa osoby ludzkiej* (1983),
- *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985),
- *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* (1985),
- *Wiara i inkulturacja* (1988),
- *Interpretacja dogmatów* (1989),
- *Aktualne problemy eschatologii* (1992),
- *Teologia odkupienia* (1995),
- *Chrześcijaństwo i religie* (1997),
- *Pamięć i pojednanie* (2000),
- *Diakonat. Rozwój i perspektywy* (2002),
- *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży* (2004),
- *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu* (2007),

- *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne* (2009),
- *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012),
- *Bóg Trójca, jedność ludzi. Chrześcijański monoteizm przeciwko przemocy* (2014),
- *„Sensus fidei" w życiu Kościoła* (2014).

Papieska Komisja Biblijna i jej dokumenty

Historia Papieskiej Komisji Biblijnej (PKB) jest dłuższa i bardziej zawiła niż historia MKT. Jest ona dla nas szczególnie interesująca w kontekście następnego rozdziału poświęconego m.in. Biblii i jej interpretacji. Komisję 30 października 1902 roku powołał papież Leon XIII. Był to czas wielkiego zamieszania w kwestiach dotyczących wzajemnych relacji treści zawartych w Biblii i danych nauk nowożytnych. Komisja miała więc za zadanie w sposób kompetentny studiować te zagadnienia i prezentować stanowisko katolickie, w tym także odpowiadać na zgłaszane wątpliwości. Jej orzeczenia były traktowane jako wypowiedzi UNK.

W 1971 roku papież Paweł VI połączył Komisję z Kongregacją Nauki Wiary. Uzyskała też status analogiczny do MKT, a więc od tej pory jej dokumenty mają charakter ekspercki. Nie sposób wyliczyć tutaj wszystkich dokumentów tej Komisji, zwłaszcza że jej działalność jest dużo dłuższa niż MKT, a ich charakter zmieniał się z czasem. Ale ciekawy jest przegląd tytułów jej ostatnich dokumentów, od 1971 roku:

- *Mysterium Ecclesiae* (1973),
- *Pismo Święte a chrystologia* (1984),
- *Jedność i różnorodność w Kościele* (1988),
- *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993),
- *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (2001).

Objawienie, Pismo Święte jako księga natchniona

Kościół wierzy, że człowiek może poznać Boga, Jego istnienie, przy użyciu swojego rozumu, ale przede wszystkim wierzy w objawienie Boga w Jezusie Chrystusie. A więc omówimy po kolei te dwie drogi Objawienia.

Objawienie Boga w świecie

Bóg jest Stwórcą wszystkich rzeczy, widzialnych i niewidzialnych, w tym oczywiście człowieka. A więc cały świat nosi w sobie jakiś odblask, ślad Bożego działania i w ten sposób uczestniczy w objawieniu Boga. Człowiek, istota rozumna, ma zatem możliwość poznawania Boga, Jego istnienia, poprzez poznawanie świata, albo też spoglądając w głąb siebie, do wnętrza swojej duszy. Przez długie wieki, od początku chrześcijaństwa aż do oświecenia, panował pewien konsensus, że rozum ludzki, jeżeli postępuje zgodnie z regułami logiki, poszukuje prawdy, po prostu musi dojść do przekonania, że istnieje jeden Bóg. Zresztą taka myśl była obecna już wcześniej, wśród elit intelektualnych okresu hellenistycznego. A więc przekonanie, że rozum ludzki nie tylko jest w stanie poznać Boga, ale także niejako musi, o ile jest wierny swojej rozumności, uznać istnienie jednego Boga, twórcy wszystkiego, jest trwałym dziedzictwem tradycji intelektualnej Europy. Chrześcijańska teologia w okresie ojców Kościoła i w średniowieczu budowała na tym przeświadczeniu jako na niewzruszonym fundamencie.

Oświecenie złamało ten konsensus. Okazało się, że można budować rozumną wizję świata, która nie odwołuje się do Boga. Co więcej, w pierwszym upojeniu nowymi możliwościami, jakie oświecenie odkryło w ludzkim rozumie, wielu jego przedstawicieli było przekonanych, że teraz już

ten rozum, wyzwolony i oświecony, pozna i opisze świat o wiele lepiej niż ktokolwiek wcześniej. Zrodził się nowożytny ateizm oraz tzw. konflikt nauki i wiary. Ten konflikt dzisiaj już nie jest tak formułowany, ale w kulturze Europy pozostał ów powstały w oświeceniu, zupełnie nowy typ ateizmu, czyli taki stan umysłu, w którym człowiek może, mimo wewnętrznej uczciwości i wszelkich wysiłków swojego rozumu, nie dostrzegać w świecie śladu Boga[16].

Cały świat widzialny to także wielość ludów, kultur i religii. A więc i w nich jakoś przejawia się ślad Bożego działania. Zwłaszcza że wierzymy, iż każdy człowiek jest stworzony przez Boga z miłości, a więc w jakiś sposób każdemu człowiekowi Bóg daje drogę do siebie, możliwość uczestnictwa w zbawczym dziele Chrystusa. To jest obecnie jeden z wielkich problemów, nad którym rozmyślają teologowie. Chrześcijaństwo jest, i raczej na zawsze pozostanie, tylko jedną z religii, a ogromna większość ludzi na świecie rodzi się, żyje i umiera wewnątrz swojej kultury i religii. Mają one swoich założycieli, pisma, tradycje. A przecież wierzymy, że Chrystus jest jedynym Zbawicielem świata[17].

Jedną z dróg poznawania Boga jest doświadczenie mistyczne, czyli osobiste, przekraczające wszelkie rozumowanie, absolutnie pewne doświadczenie obecności Boga. Teologia chrześcijańska szanuje to doświadczenie i pisma mistyków są jednym z ważnych jej źródeł, ale nie uznaje go za pierwotne samodzielne źródło wiedzy o Bogu. A więc doświadczenie mistyczne jest także pewnym sposobem objawienia Boga w stworzeniu. Skoro cały świat, to również

[16] Więcej na ten temat w rozdziałach: *Teologia a filozofia* i *Teologia po przełomie oświeceniowym.*

[17] Problem wielości religii i jedyności zbawczego dzieła Chrystusa jest głównym tematem ogłoszonej 6 sierpnia 2000 roku *Deklaracji o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła Dominus Iesus*. Jest to dokument posiadający autorytet UNK.

i doświadczenie mistyczne człowieka, stworzonego przez Boga, daje o Nim świadectwo[18].

Objawienie w Jezusie Chrystusie

Jako chrześcijanie wierzymy, że jedynym objawieniem, które wyrasta ponad to opisane powyżej, jest objawienie Boga w Jezusie Chrystusie[19] i cała historia zbawienia opisana w Piśmie Świętym. Taka kolejność, choć niechronologiczna, bo chronologicznie to Jezus jest zwieńczeniem, a nie początkiem tej historii, jest ważna. Otóż chrześcijaństwo to religia osoby, a nie księgi, a więc to Jezus wskazuje na Pismo

[18] Za specyficzny rodzaj doświadczenia mistycznego można uznać tzw. objawienia prywatne. W historii Kościoła mamy ich całkiem sporo i ciągle pojawiają się kolejne. Kościół je szanuje, ale nie przyznaje im żadnej wartości specjalnej. To znaczy stwierdza, że na pewno nic nowego do tego, co zostało objawione w Jezusie Chrystusie, nie wnoszą. Często słyszy się, że Kościół uznał jakieś objawienie prywatne. Oznacza to tylko tyle, że spisane treści takiego objawienia zostały przebadane przez wyznaczonych teologów i stwierdzili oni, że nie zawierają herezji. Wtedy mówi się, że Kościół uznał przebadane objawienie prywatne. Nie ma w tym uznaniu potwierdzenia, że takie objawienie prywatne wzbogaciło naszą wiedzę np. o nieznane z Pisma Świętego fakty z życia Jezusa czy Maryi. Nie oznacza także żadnego zobowiązania katolików do wiary w treści takiego objawienia. Jest to tylko, powtórzmy, stwierdzenie, że kto chce, może uznawać za wiarygodne treści tych objawień prywatnych, ewentualnie włączyć przekazywane w nich pouczenia do swojej osobistej pobożności. Mogą się na takich objawieniach prywatnych opierać także pewne formy pobożności zaakceptowane do użytku publicznego, ale uczestnictwo w nich pozostaje dobrowolnym wyborem każdego katolika.

[19] W tym miejscu warto przypomnieć opisany wcześniej warunek uprawiania teologii: wiara chrześcijańska, która zaczyna się od uznania, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, Zbawicielem świata.

Święte. Mamy więc do czynienia z sytuacją paradoksalną, która może być potraktowana jako koło hermeneutyczne: Co prawda Jezus i Jego dzieło zbawcze były od początku głoszone ustnie, przez apostołów i kolejne pokolenia chrześcijan, ale bardzo szybko jedynym uznanym źródłem wiedzy o Jezusie stały się pisma Nowego Testamentu. A więc życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa oraz Jego naukę znamy z Pisma i dzięki świadectwu Pisma wierzymy w Jezusa. Ale to osoba Jezusa jest podstawowym punktem odniesienia i właśnie Jego świadectwo sprawia, że uznajemy Pismo Święte za księgę natchnioną, przedstawiającą objawienie Boga. A zatem historia patriarchów i ludu wybranego jest dla nas historią objawiania się Boga właśnie dlatego, że została uznana za taką przez Jezusa. Kościół przyjął Stary Testament za swoją księgę świętą, patrząc na Jezusa, który przyznawał się do Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba.

Pismo Święte jako księga natchniona

Pismo Święte jest więc przez Kościół uznane za księgę natchnioną. Wierzymy, że jest Słowem Boga. Jednak nie uznajemy jej za tekst objawiony w takim sensie, jakoby sam Bóg dyktował albo po prostu przekazał spisane księgi ludziom. Kościół wierzy, że całe Pismo Święte, bez wyjątku, jest słowem Boga i jednocześnie uznaje, że całe Pismo Święte zostało napisane przez ludzi. Jako Słowo Boże zawiera prawdę, co więcej, jest Prawdą. Zarazem każdy jego tekst ma swojego autora, człowieka, który żył w konkretnym czasie i miejscu, był ukształtowany przez jakąś kulturę, wykształcony stosownie do okoliczności swego życia.

Lektura Pisma Świętego
Pokusa fundamentalizmu

Takie podejście do Pisma Świętego ma bardzo poważne konsekwencje, gdyż nie tylko zezwala, ale wręcz wymaga, aby przy lekturze Pisma traktować je także jako tekst ludzki.

Czyli tekst Biblii należy poddać wszelkim studiom, jakim poddajemy spisane teksty. Przy czym im dany tekst jest ważniejszy dla kultury, tym intensywniej jest studiowany i badany. Otóż w naszej kulturze nie ma tekstu, który byłby gruntowniej zbadany niż Pismo Święte. Wraz z rozwojem nowożytnej nauki, mniej więcej od XVIII wieku, rozwinęły się także studia nad historią kultury, a w wieku XIX przyszła kolejna fala fascynacji starożytnością, w tym jej dorobkiem piśmienniczym. W ramach tego nurtu również Pismo Święte było studiowane przy użyciu kolejnych, coraz doskonalszych, ale i coraz szybciej zmieniających się metod i narzędzi badawczych. Takie badania Pisma Świętego stymulowała również pewna wrogość, podejrzliwość wobec chrześcijaństwa, wiary w Boga, która dominowała w elitach oświeceniowych tamtego czasu. Jednym z efektów tej wrogości były kolejne próby udowodnienia, że Jezus jest postacią mityczną, taką samą jak postacie z mitów greckich czy rzymskich albo np. legendarni założyciele Rzymu: Romulus i Remus. W efekcie nie ma w naszym dziedzictwie kulturowym tekstu gruntowniej przebadanego niż Biblia. Uczciwie trzeba przyznać, że Kościół katolicki długo był podejrzliwy wobec tych nowożytnych badań. O wiele wcześniej takie studia prowadzili uczeni niekatoliccy. Teraz jednak jest to już jedynie wspomnienie. Co do zasady Kościół katolicki nie tylko pozwala, ale uznaje za niezbędne te wszystkie badania, a teologowie katoliccy, chcąc zachować rzetelność naukową, powinni je uwzględniać. Jak? To już odrębna sprawa. Podstawowa zasada pozostaje niezmienna. Reguła wiary jest nieusuwalnym punktem odniesienia. Nauki nowożytne mają to do siebie, że wyniki ich badań są zawsze cząstkowe i prowizoryczne, kolejne studium może i poniekąd powinno zakwestionować to, co aktualnie jest uznawane za najwyższe osiągnięcie nauki w danym temacie. A więc teolog nie może przykładać do kolejnych ustaleń specjalistów odnośnie znaczenia tekstu biblijnego, jego pochodzenia, autorstwa, zgodności z innymi źródłami historycznymi itp. wagi absolutnej.

Natomiast bezbłędność Pisma Świętego jest w Kościele rozumiana według zasady, że Pismo Święte jest Słowem Bożym danym nam w celu zbawienia, a więc nieomylnie mówi nam o Bogu i Jego dziele. Do tej nieomylnej prawdy docieramy naszymi ludzkimi drogami. Kościół nie traktuje zatem Biblii jako skarbnicy nieomylnej wiedzy o świecie, jego budowie, historii, zasadach działania, która to skarbnica byłaby konkurencyjna wobec wiedzy, jaką przynoszą nauki przyrodnicze.

Cóż wynika z tego wszystkiego? Otóż okazuje się, że lektura Pisma nie jest łatwa, nie wystarczy po prostu otworzyć i czytać, aby już niezawodnie poznawać prawdę o Bogu. Istnieje wiele sposobów czytania oraz odczytywania Pisma i nie każdy jego czytelnik musi mieć za sobą studia teologiczne czy przynajmniej biblijne, ale każdy winien przynajmniej mieć świadomość, że Biblia jest księgą natchnioną, a więc także ludzką, i ma to swoje konsekwencje praktyczne, np. nie wolno cytatów biblijnych traktować jak wyroczni. Natomiast teolog musi mieć wiedzę wynikającą ze studiów biblijnych i uwzględniać ją w swojej pracy.

Taki stan rzeczy może rodzić frustrację. Pojawia się pragnienie, aby trwać w prostocie wiary. Przecież Bóg mówi swoim Słowem do każdego, nie tylko do wykształconych teologów. Z tej frustracji i pragnienia może rodzić się fundamentalizm w podejściu do Pisma Świętego. Nie ma jednej definicji fundamentalizmu biblijnego, ale możemy tutaj powtórzyć to, co pisaliśmy przy omawianiu dokumentów UNK: fundamentalizm jest przeświadczeniem, że czytam po prostu to, co zostało napisane, nie dokładam własnych interpretacji. Czyli taka lektura przedstawia samą siebie jako prostą, autentyczną, wręcz jedyną prawdziwą, w odróżnieniu od wszystkich innych, które dokładają coś od czytelnika, zmieniają prawdziwe znaczenie słów i tekstów[20]. Taki fundamen-

[20] Najobszerniejszy i najlepszy merytorycznie opis fundamentalistycznego podejścia do lektury Pisma, oczywiście krytyczny,

talizm na pierwszy rzut oka prezentuje się znakomicie i ma moc uwodzącą. Wiele Kościołów ewangelikalnych przyjęło ten sposób rozumienia Pisma za swoją doktrynę. Niektóre mają nawet w swoich nazwach słowo: fundamentalistyczny. Rozumieją je w sensie, jaki został sprecyzowany w 1895 roku przez Amerykański Kongres Biblijny w Niagarze, w stanie Nowy Jork. Taki fundamentalizm m.in. traktuje Biblię jako źródło wiedzy naukowej na temat powstania świata i ustawia naukę o stworzeniu całego świata przez Boga na tym samym poziomie, co wszelkie wyniki badań nauk przyrodniczych opisujące proces kształtowania się kosmosu, ziemi,

---

znajduje się w dokumencie PKB z roku 1993 pt. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele.* Polecam lekturę całego dokumentu, gdyż został tam przedstawiony bardzo dobry przegląd najróżniejszych metod interpretacji Pisma i ich ocena z punktu widzenia katolickiego.

Oto dwa cytaty z tego dokumentu opisujące fundamentalistyczną lekturę Biblii (tekst za: biblia.wiara.pl. Nazwiska tłumacza nie podano, a są trzy polskie tłumaczenia): „Fundamentalistyczna lektura Biblii opiera się na założeniu, że Biblia, będąc natchnionym i wolnym od błędu Słowem Bożym, powinna być odczytywana oraz interpretowana dosłownie we wszystkich szczegółach. Jednakże przez »interpretację dosłowną« rozumie się tu jakby pierwsze rozumienie, »literalne«, czyli wykluczające wszelkie próby rozumienia Biblii z uwzględnieniem jej historycznego powiększania się i rozwoju. Założenie to sprzeciwia się więc stosowaniu metody historyczno-krytycznej, podobnie zresztą jak odrzuca ono posługiwanie się wszelkimi innymi metodami naukowymi przy interpretacji Biblii".

„Fundamentalizm podkreśla, nie bez przesady, bezbłędność różnych szczegółów tekstów biblijnych, zwłaszcza historycznych i nawiązujących do rzekomych prawd naukowych. Często historycyzuje nawet to, co ze swej natury nie może uchodzić za historyczne. Uważa bowiem za historyczne to wszystko, co zostało przekazane przy użyciu słów w czasie przeszłym, nie zwracając uwagi na możliwość zaistnienia sensu symbolicznego lub metaforycznego".

życia na ziemi. A więc podtrzymuje, jako nieusuwalny, konflikt wiary biblijnej i nowożytnej nauki.

Spróbujemy tutaj pokrótce przedstawić, gdzie tkwi fałsz w tak przedstawionym fundamentalizmie, gdyż jesteśmy przekonani, że w jego założenia jest wpisany zasadniczy, najlepiej powiedzieć: fundamentalny, błąd. W tym celu skonfrontujmy tezy fundamentalizmu z katolicką nauką o natchnionym charakterze Pisma Świętego. Otóż, choć tego wprost nie deklaruje, fundamentalizm biblijny zakłada, że Pismo Święte jest tekstem objawionym, podyktowanym przez Boga. To jest sprzeczne z katolicką, i nie tylko katolicką, ale też dominującą w chrześcijaństwie, wiarą w natchniony charakter Pisma. Traktując tekst Biblii jako tekst przekazujący bezpośrednio i jednoznacznie prawdę, bezbłędny w każdym literalnym szczególe, fundamentaliści odrzucają to wszystko, co wiemy o ludziach, natchnionych autorach tekstów biblijnych: ich kulturze, wiedzy, środowisku życia, a więc negują ludzki charakter tego tekstu.

Skoro jednak w doktrynie Kościoła przyjmujemy fakt, że teksty Pisma Świętego tworzyli ludzie, to konsekwentnie musimy uwzględniać wiedzę, jaką posiadamy odnośnie do charakteru tekstu pisanego i sposobów jego odczytywania. Jest to wiedza, którą dysponowali już starożytni, obecna w kulturze europejskiej przynajmniej od czasów greckich[21],

[21] Biblioteka w Aleksandrii założona przez Aleksandra Macedońskiego była nie tylko miejscem gromadzenia książek, ale centrum studiów. Ich bodaj najważniejszą częścią były studia nad sposobami rozumienia gromadzonych tekstów. Wcześniej jeszcze greccy filozofowie zastanawiali się nad tym, jak rozumieć, czyli interpretować, mity greckie, które w warstwie dosłownej były dla nich zupełnie niewiarygodne. Żydzi aleksandryjscy konfrontowani z kulturą hellenistyczną wiele wysiłku wkładali w próby zrozumienia, czyli zinterpretowania Biblii w ramach tej kultury. Taka konfrontacja – interpretacja, jest głównym tematem dzieł Filona Aleksandryjskiego. Z dorobku studiów aleksandryjskich obficie korzystali ojcowie Kościoła i to nie tylko ci ze szkoły aleksandryj-

a obecnie pogłębiona w wyniku wielu studiów, stanowiąca istotny element badań nauk humanistycznych. A ta podstawowa wiedza na temat spisanego tekstu i jego lektury mówi to, o czym już kilka razy wspominaliśmy, że każda lektura jest interpretacją. Tekst powstaje w pewnym środowisku kulturowym, w pewnym języku i jest czytany przez człowieka, który ma swoje środowisko kulturowe: wykształcenie, doświadczenia, język. Lektura jest spotkaniem za pośrednictwem tekstu autora i czytelnika. Owoc tego spotkania, czyli to, co czytelnik zrozumiał z tekstu, jest każdorazowo unikalną syntezą wkładu autora i czytelnika. Ta reguła jest powszechna. Okazuje się, że nawet lektura prostych tekstów, np. z gazet codziennych, pisanych i czytanych w wielkiej bliskości i z założenia łatwych w odbiorze i możliwie jednoznacznych, też, choć w niewielkim stopniu, podlega tej zasadzie.

W odniesieniu do Pisma Świętego, gdzie autorzy są od nas odlegli o tysiące lat i kilka kultur, a treści tekstów dotyczą Boga i Jego działania, uznanie, że lektura Pisma jest sztuką interpretacji, jest absolutnie podstawowym wymogiem wszelkiego uczciwego intelektualnie studiowania Pisma Świętego.

Takie zdystansowanie się od fundamentalizmu i oczekiwania literalnej nieomylności Biblii w każdej kwestii, jaka jest tam opisana, w pewnym sensie uwalnia nas od fałszywych oczekiwań i otwiera nam drogę do głębszego zrozumienia Pisma Świętego. Gdy już nie szukamy w nim wiedzy typu naukowego i nie oczekujemy natychmiastowej boskiej odpowiedzi na nasze pytania, stajemy się zdolni do pójścia głębiej i czytania Biblii jako wielkiego dzieła literatury, przekazującego najgłębsze duchowe doświadczenie ludzkie. Dzięki temu możemy słuchać słów Pisma jako Słowa Bożego przemawiającego do głębi naszego serca i umysłu.

---

skiej, która jest powszechnie znana ze swego upodobania do interpretacji alegorycznej.

Nie należy mylić fundamentalizmu w odczytywaniu Pisma z duchową lekturą Pisma. Pismo Święte zawsze w Kościele było czytane w duchu, jako Słowo Boga. Taka lektura i dzisiaj jest w centrum życia Kościoła i to ona jest celem, a badania naukowe i sposoby interpretacji są drogą do tego celu. Można, aby opisać wzajemną relację studiów biblijnych i lektury duchowej, użyć metafory kuchni i zastawionego stołu. Badania i studia nad zrozumieniem tekstów biblijnych to kuchnia albo inaczej powiedziawszy: przygotowanie zastawy, bo sam pokarm jest już gotowy, a lektura duchowa – to zastawiony stół Słowa Bożego. Logika lektury duchowej należy do porządku wiary i modlitwy, a więc to słuchanie Słowa odbywa się we wnętrzu serca słuchacza, czytelnika. Podstawowym miejscem takiej lektury-słuchania jest liturgia, choć i w trakcie liturgii to, co najważniejsze, dokonuje się w duchu. Owoce słuchania Słowa, które przemawia poprzez Pismo Święte, dojrzewają i pozostają we wnętrzu człowieka. Nawet jeżeli są one spisane w postaci refleksji, medytacji, rozważania, to w takim samym duchu, a więc jako lektura duchowa, powinny być czytane. Mogą one stać się źródłem dla studiów z zakresu teologii duchowości, ale nie mogą zastępować wiedzy na temat treści Pisma Świętego zdobytej metodami naukowymi.

W 2010 roku Benedykt XVI opublikował adhortację apostolską *Verbum Domini* skierowaną do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich, o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła. Ten dokument UNK przedstawia całościowo i autorytatywnie zasady lektury Pisma Świętego w Kościele. Nie chodzi tutaj o dekretowanie sposobów i kierunków badań ściśle egzegetycznych i hermeneutycznych, ale o to, jak Kościół w lekturze duchowej Pisma ma z wyników tych badań korzystać.

Autorytet w teologii

Dwa rodzaje autorytetu: autorytet UNK i autorytet Pisma Świętego, które są istotne dla teologii, już poniekąd omówiliśmy, ale sądzimy, że będzie pożyteczne uwagi na ten temat przedstawić jeszcze raz, systematycznie.

Autorytet UNK ma swój fundament w wierze, a konkretnie w wierze w Kościół powszechny, apostolski. A więc jego natura jest ściśle teologiczno-eklezjalna. W takiej formie, jak to przedstawiliśmy wcześniej, jest zrozumiały i akceptowany w pełni tylko w Kościele rzymskokatolickim. Autorytet UNK stanowi przedłużenie autorytetu apostolskiego, konkretyzację wiary, że Jezus, zakładając Kościół, wraz z misją przekazu Ewangelii przekazał apostołom także władzę i zdolność do ustrzeżenia jej od błędów i wypaczeń. Ta misja i władza jest przekazywana w sukcesji, w ramach prawomocnego episkopatu. Zgodnie z wiarą Kościoła katolickiego jedność autentycznego przekazu Ewangelii gwarantuje papież. Doktryna katolicka od Soboru Trydenckiego nazywa ten wymiar przekazu Ewangelii Tradycją.

W praktyce autorytet UNK jest realizowany poprzez strukturę prawną funkcjonującą w Kościele katolickim, czyli istnieje precyzyjnie wskazany podmiot oraz sposób jego wyrażania i przestrzegania. A więc autorytet UNK posiadają dokumenty spełniające ściśle określone warunki, które wcześniej przedstawiliśmy. Istnieje także dość jasno opisana hierarchia ważności wypowiedzi obdarzonych tym autorytetem. Gdyż o ile sam autorytet UNK nie jest stopniowalny, o tyle już jego wypowiedzi – jak pokazaliśmy – tak. Istnieje także precyzyjnie opisana procedura, w tym instytucje, które mają ją realizować, reakcji władzy kościelnej na zlekceważenie tego autorytetu.

Autorytet Pisma Świętego także ma swój fundament w wierze i jest to wiara, która zrodziła się w Kościele. Przedstawiliśmy pokrótce ten proces. Nasza wiara jest wiarą

w Osobę, w Jezusa Chrystusa, z niej wypływa wiara w to, że Słowo przekazane w Piśmie Świętym jest Słowem Bożym. Ta wiara należy do rdzenia chrześcijaństwa i jest podzielana przez wszystkie kościoły i wspólnoty chrześcijańskie. Wynikający z niej autorytet Pisma Świętego nie został w Kościele katolickim, w przeciwieństwie do autorytetu UNK, ujęty w ramy struktury prawnej.

Należy postawić pytanie, aktualne tylko w Kościele katolickim, o to, jaka jest wzajemna relacja autorytetu Pisma Świętego i autorytetu UNK. Zasada podstawowa jest jasna: UNK istnieje i działa w służbie głoszenia Słowa[22], a więc nie istnieje obok, równolegle, ani w żadnej mierze nie stanowi konkurencji dla autorytetu Słowa, ani jego uzupełnienia. Racją jego istnienia jest, według wiary Kościoła katolickiego, wyłącznie troska o autentyczne głoszenie Słowa. Ale UNK nie jest pośrednikiem, który posiada wyłączność na autentyczną interpretację słów Pisma Świętego. Dokumenty UNK rzadko, a obecnie wyjątkowo rzadko, przedstawiają „autentyczną" interpretację poszczególnych tekstów Pisma. UNK wypowiada się autorytatywnie w konkretnych kwestiach dotyczących wiary i moralności, i w ten sposób wypełnia swoją misję „ochraniania ludu przed zniekształceniami i błędami oraz zapewnienia mu obiektywnej możliwości wyznawania wolnej od błędów, autentycznej wiary, w każdym czasie i w różnych sytuacjach" (*Donum veritatis*, 14).

Teologia nie odwołuje się wyłącznie do tych dwóch autorytetów. Nieustannie sięga do autorytetu ludzkiego, ale ten autorytet ma już zupełnie inny niż wyżej opisany charakter. Przypomnijmy: wierzymy, że objawienie Boże w Jezusie Chrystusie jest zupełne wyjątkowe i zostało w całości zawarte w Piśmie Świętym. Żaden inny tekst, słowo ludzkie nie może sobie, według wiary Kościoła, rościć pretensji do posiadania tego typu autorytetu, czyli nie uczestniczy w autorytecie zbudowanym na wierze w Jezusa Chrystusa. Każdy inny auto-

[22] Zob. *Donum veritatis*, 14.

rytet jest czysto ludzki i tak powinien być traktowany. Taki autorytet ma naturę intelektualną i duchową, a więc jego moc wynika wyłączne z uznania, akceptacji przez odwołującego się do niego teologa. Istnieje w Kościele tradycja – nie wolno jej mieszać z Tradycją – wskazująca na teologów, mistrzów, którzy cieszą się szczególnym autorytetem. Na przykład ojcowie Kościoła czy doktorzy Kościoła, wielcy teologowie i mistrzowie życia duchowego, święci. Ale przyznawany im autorytet ani nie wynika z wiary chrześcijańskiej, jak autorytet Pisma Świętego, ani nie ma udziału w autorytecie UNK. Jest to autorytet ludzki, którego źródło stanowi przekonanie, że ci konkretni ludzie osiągnęli mądrość, w wyjątkowy sposób pojęli prawdy wiary, przeniknęli tajemnice Boga i Jego działania. A więc znajomość tych autorytetów należy do warsztatu teologa, ale ich uznawanie nie zakłada ich nieomylności.

Odwoływanie się do tych ludzkich autorytetów: ojców, doktorów, mistrzów życia duchowego, wielkich teologów, od zawsze było istotną częścią pracy teologicznej i nadal tak jest. Ponieważ nie przypisujemy im nieomylności, autorytety te można krytykować, spierać się z nimi lub uznać, że ten czy ów już wiele ważnych rzeczy nie ma nam do powiedzenia. Wsłuchiwanie się w ich głos, dialog, dyskusja czy spór z nimi jest niezbywalną częścią teologii. Teolog, który by twierdził, że będzie studiował tylko Pismo albo tylko Pismo i dokumenty UNK, bo tylko tam jest prawdziwy autorytet, popełniłby fundamentalny błąd warsztatowy. Autorytet w teologii nie jest świadectwem jej niedoskonałości intelektualnej, ale ma swoje własne, nieusuwalne i ważne miejsce. Teologia bez odwoływania się do autorytetu nie może istnieć.

Dla lepszego zrozumienia powyższych rozważań przedstawmy rolę autorytetu w naukach eksperymentalnych. Otóż w tych naukach autorytet jest poniekąd złem koniecznym, wynikającym z ludzkiej słabości, ograniczoności, można powiedzieć: protezą. Wiedza zdobywana przez naukowców uprawiających je jest przekazywana i kumulowana w formie

bezosobowej: twierdzeń, praw, zbiorów danych; i nie jest istotne dla jakości tej wiedzy, kto zebrał i opracował dane i kto na ich podstawie sformułował kolejne twierdzenie czy prawo. Autorytet osoby nie ma dla wartości tej wiedzy bezpośredniego znaczenia. Liczy się tylko poprawność logiczna i metodologiczna oraz sprawdzalność empiryczna. Samo powołanie się na autorytet, zamiast na „twarde" dane, nie jest traktowane w naukach empirycznych jako wystarczający argument w dyskusji czy dowodzeniu twierdzeń.

Dlatego w naukach ścisłych i empirycznych historia nie jest istotna. Znamy oczywiście twórców np. najważniejszych osiągnięć w matematyce czy fizyce, wspominamy ich i szanujemy. Ale matematyk, który nic o nich nie wie, nawet nie zna ich nazwisk, lecz zna ich dorobek: twierdzenia, dowody, konstrukcje myślowe, może być bardzo dobrym specjalistą i dalej twórczo rozwijać matematykę. Podobnie nie jest kluczowa wiedza, kto dokonał przełomowych eksperymentów w naukach doświadczalnych i kto sformułował na ich podstawie ważne twierdzenia, prawa. Istotne jest, że te eksperymenty pomnożyły wiedzę, da się je powtórzyć, a sformułowane na ich podstawie prawa przyniosły istotny rozwój rozumienia dziedziny badanej w danej dyscyplinie naukowej.

Oczywiście autorytet w tych naukach ma swoje znaczenie. Gdy wielki, uznany naukowiec ogłasza wyniki swoich badań, już na wstępie, bez sprawdzania, udziela się mu kredytu zaufania. Po wyniki eksperymentów i badań, których sami nie możemy przeprowadzić, sięgamy do uznanych, cieszących się autorytetem wydawnictw, czasopism naukowych itd. Ale, powtórzmy, ten autorytet funkcjonuje pomocniczo, właśnie „na kredyt". Ideałem jest nie poleganie na autorytecie, ale sprawdzanie. Liczy się obiektywny, sprawdzalny rezultat, efekt badawczy.

W teologii obowiązuje logika zupełnie przeciwna niż w naukach eksperymentalnych. Autorytet mistrzów nie ma charakteru przejściowego, środka do osiągnięcia celu, nie-

jako drabiny, którą po wejściu wyżej można odrzucić, ale jest nieusuwanym elementem tej budowli, jaką tworzy teologia. Tradycja, historia współtworzą teologię. Jest to sytuacja wspólna dla nauk humanistycznych, szczególnie teologii i filozofii, ale także wszystkich nauk o literaturze. To jest historia myśli ludzkiej, w której nie chodzi o wyabstrahowanie idei, oderwanie ich od konkretnych ludzi. Myśl ludzka studiowana w naukach humanistycznych nigdy nie jest bezosobowa, obiektywna w takim sensie, w jakim obiektywne są twierdzenia nauk ścisłych i wyniki badań eksperymentalnych. Te też są owocem myśli ludzkiej, ale, co staramy się na różne sposoby pokazać, mają zupełnie inną naturę. A więc każde przeniesienie sposobu rozumienia autorytetu: czy to właściwego dla nauk ścisłych i eksperymentalnych do nauk humanistycznych, czy na odwrót, jest fundamentalnym błędem metodologicznym i uniemożliwia osiągnięcie rzetelnych rezultatów poznawczych.

Teologia a filozofia

Związek teologii i filozofii jest szczególny. Jest on wcześniejszy od idei uniwersytetu europejskiego, dlatego omawiamy go zaraz po przedstawieniu najważniejszych tematów dotyczących samej teologii rozumianej jako *scientia fidei* albo inaczej *intellectus fidei.*

Filozofia, od początku swojego istnienia w greckiej tradycji, jest, zgodnie z nazwą, przyjaźnią mądrości, czyli poszukiwaniem prawdy. Poszukując prawdy, filozof medytuje nad podstawową strukturą świata, człowiekiem i jego możliwościami poznania prawdy. A więc teolog, który chce głębiej zrozumieć świat jako stworzenie, musi wsłuchiwać się w przemyślenia filozofów. Również, aby jak najlepiej zrozumieć słowa Jezusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem”

(J 14,6), teolog musi studiować pisma filozofów, gdyż to oni na drogach ludzkiego rozumu poszukują prawdy.

Związek teologii i filozofii istnieje od samego początku Kościoła, gdyż już w pierwszym pokoleniu chrześcijaństwo wyszło poza świat judaizmu i weszło w krąg kultury hellenistycznej, która była oparta na filozofii greckiej. Przez cały okres starożytny filozofia stanowiła centrum wykształcenia, czyli formacji intelektualnej i duchowej, inteligencji greckiej, hellenistycznej, a po części także rzymskiej. Wykształceni mieszkańcy Cesarstwa Rzymskiego, gdy się nawracali, uznawali przyjęcie wiary w Chrystusa za spełnienie poszukiwań filozofii, znalezienie prawdy. I już jako chrześcijanie wcale z dorobku filozofii nie rezygnowali. A więc cała praca intelektualna nad zrozumieniem i przekazem nauki Jezusa odbywała się nie tylko w języku greckim, ale także przy użyciu intelektualnych narzędzi filozofii greckiej. Ten głęboki związek trwał przez całą starożytność, a w średniowieczu jeszcze się pogłębił.

Związek teologii i filozofii od starożytności jest ujmowany formule *filosofia ancilla theologiae* – „filozofia jest służebnicą teologii". Obecnie zapewne większość filozofów niechętnie by się na takie określenie zgodziła, ale sądzimy, że nie straciło ono swojej aktualności. Z tym że, wpisując się w tę metaforykę, filozofia stała się wyjątkowo krnąbrną służebnicą teologii.

Do końca średniowiecza ten związek teologii i filozofii był prawie bezkonfliktowy. W tradycji łacińskiej od początków V wieku najwięksi teologowie byli jednocześnie największymi filozofami (np. Augustyn, Anzelm, Tomasz z Akwinu). Ale potem te drogi zaczęły się rozchodzić.

Przełomem w filozofii europejskiej, a co za tym idzie – we wzajemnych relacjach filozofii i teologii, było oświecenie, które stanowiło przede wszystkim nowy sposób myślenia, zapoczątkowany przez Kartezjusza. Oświeceniu i jego konsekwencjom poświęcimy osobny rozdział, w drugiej części niniejszego opracowania. Tutaj tylko krótko przedstawimy najważniejsze przemiany w filozofii europejskiej.

W wyniku oświeceniowego przewrotu w filozofii z jednej strony pojawił się racjonalizm typu kartezjańskiego, ale z drugiej – rozwinął się sceptycyzm negujący samo istnienie prawdy absolutnej. Nie był to nurt nowy w filozofii europejskiej, bo wcześniej tego typu idee też się już w niej pojawiały, ale w nowożytności wszedł do jej głównego nurtu. W ten sposób wątpienie i kwestionowanie niezbędne w trakcie myślenia filozoficznego przestało mieć charakter czysto metodyczny, a stało się niejako ostatnim słowem w próbach zrozumienia świata, co w efekcie prowadzi do negacji sensowności świata, czyli nihilizmu. Oczywiście nihilizm nie dotyczy całej filozofii nowożytnej. Nie jest jej jedynym ani nawet podstawowym nurtem. Wierna swojemu powołaniu filozofia poszukuje jakiegoś fundamentu, racji podstawowej. Ale w tym poszukiwaniu większość współczesnych filozofów przestało wprost podejmować pytanie o Boga. Wydaje się, że nie potrafią już nawet spierać się na ten temat[23]. Podobnie niewiele mają do powiedzenia na temat *mysterium iniquitatis* – tajemnicy zła. Ten stan rzeczy jest wielkim wyzwaniem dla teologii.

Wielkim tematem filozofii jest człowiek i przez kilkanaście stuleci chrześcijańska wizja człowieka, obrazu Boga, znajdowała swoje mocne oparcie w filozofii. Współcześnie filozofia o człowieku mówi dużo, ale jej koncepcje są coraz bardziej zróżnicowane, czasem wręcz wzajemnie się wykluczające, a niektóre z tych idei, obecnie całkiem dobrze zadomowione także w popkulturze, są radykalnie sprzeczne z chrześcijańskim rozumieniem człowieka. A więc pytanie o to, kim jest człowiek, stało się jednym z najważniejszych pól sporu nie tylko filozoficznego, ale także między teologią

[23] To właśnie tę sytuację miał na myśli Karl Rahner, pisząc: „Pytanie, na które można odpowiedzieć zupełnie dowolnie, przestaje być pytaniem, ponieważ, jeśli każda z odpowiedzi jest równoważna, to każda jest też obojętna i w ten sposób pytanie nie domaga się żadnej odpowiedzi". Zob. Idem: *Słuchacz słowa. Ugruntowanie filozofii religii*. Tłum. R. Samek. Warszawa 2008, s. 41.

a wieloma współczesnymi kierunkami filozofii i prądami kulturowymi.

W nowożytnej filozofii najchętniej mówiło się o rozumie oświeceniowym jako jedynym, który ostał się na polu racjonalności, i, co za tym idzie, odrzucało się metafizykę taką, jaką rozwinęło średniowiecze, a dróg rozumienia świata poszukiwało się, wychodząc od tak rozumianego rozumu jako podstawy. Wydawało się, że ten rozum zupełnie przestał interesować się tym, co ważnego na temat tego człowieka i świata ma do powiedzenia chrześcijaństwo. Ale okazuje się, że nie do końca: także filozofowie z tego całkiem modernistycznego nurtu zaczynają widzieć potrzebę poważnej, intelektualnej rozmowy z teologami[24].

Jeszcze innym nurtem filozofii, która w istotny sposób uczestniczy w debacie intelektualnej współczesności, jest myśl inspirowana tradycją żydowską. Najważniejszym jej przedstawicielem jest niewątpliwie Emmanuel Lévinas. Osobiście sądzę, że właśnie ten nurt może być dla teologii katolickiej bardzo ożywczy.

O filozofii jako teorii poznania wspominamy wielokrotnie, m.in. nieco dalej, omawiając metodę teologiczną i metody w teologii. Filozofia, pytając o prawdę, zawsze pyta też o drogi, sposoby docierania do prawdy, czyli o wartość różnych rodzajów ludzkiego poznania. Zasadniczo filozofia grecka była oparta na przekonaniu, że istnieje prawda i umysł ludzki jakoś może ją poznawać. Ale, jak wspominaliśmy, również prawie od jej początków istniały w filozofii kierunki sceptyczne, negujące możliwość poznania prawdy, a nawet

[24] Najlepszym świadectwem tego stanu rzeczy, czyli uznania przez obie strony potrzeby rozmowy, jest debata między Ratzingerem a Habermasem przeprowadzona 20 stycznia 2004 roku, gdy spotkali się w Katolickiej Akademii Bawarii, aby rozmawiać o wyzwaniach Europy. Niejako w centrum tej debaty było pytanie o rozumność i jej aktualny stan. Więcej na ten temat: Z. Teinert: *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*. „Poznańskie Studia Teologiczne" 2006, T. 20, s. 151–167.

samo jej istnienie. Pokazaliśmy, że jednym z efektów oświecenia był gwałtowny rozwój tych nurtów. Chrześcijaństwo i teologia oczywiście takie myślenie i budujące na nim sceptyczne nurty filozoficzne odrzucało i odrzuca.

A więc współczesny teolog nie ma łatwo, jeżeli chodzi o niezbędne w jego pracy sięganie do filozofii. Albowiem to od filozofii oczekujemy najbardziej przemyślanych i intelektualnie najgłębszych odpowiedzi na podstawowe pytania umysłu ludzkiego: o byt i istnienie, Absolut, prawdę i możliwości jej poznania, człowieka. Jeżeli różne nurty filozofii odpowiadają na te pytania, wzajemnie się wykluczając, trudno znaleźć kryterium rozeznania. Teolog, szukając takiego kryterium, musi zatem sięgnąć do swoich własnych fundamentów, czyli wyznania wiary. Teologia jest refleksją budowaną na wierze w Chrystusa, który jest Prawdą i na pewno jest Prawdą w sensie absolutnym, a więc myślenie, które neguje istnienie takiej prawdy, nie może stać się w sposób pozytywny częścią refleksji teologicznej[25]. Podobnie: ponieważ człowiek jest obrazem Boga, musi zostać odrzucona każda antropologia zamykająca człowieka na to, co ponad nim.

Ale choć wyznanie wiary jest kryterium podstawowym, niepodlegającym krytyce, nie zwalnia ono teologii z dyskusji i poszukiwania rzetelnej intelektualnie odpowiedzi na krytykę i negację zawartą w tych nurtach filozofii, a także z prób zrozumienia, co doprowadziło filozofię europejską do punktu, w którym się teraz znajduje. Teolog katolicki nie może więc zrezygnować z lektury współczesnych filozofów, nawet jeżeli poruszają się oni w sferach radykalnie negujących treści chrześcijańskie, przede wszystkim istnienie Boga.

[25] Teologia studiuje filozoficzne refleksje na temat prawdy i krytycznie z nich korzysta, ale wie, że żadna filozoficzna definicja prawdy nie obejmie tajemnicy Chrystusa, który jest Prawdą. Więcej na ten temat zob. J. Ratzinger: *Prawda w teologii*. Tłum. M. Mijalska. Kraków 2001.

W kulturze europejskiej od zawsze to filozofowie przecierają drogi myślenia, którymi podążają inni, często nawet nie mając pojęcia, że chodzą tak wydeptanymi ścieżkami. Tak dzieje się również i teraz, mimo że filozofia jest jakby odsunięta od centrum życia intelektualnego i kultury. Jeżeli więc obecnie w filozofii dominuje nurt ogólnie nazwany postmodernizmem, to do obowiązków teologii należy studiowanie najważniejszych jego przedstawicieli. Jest to bowiem jeden ze sposobów głębszego poznania kondycji współczesnego człowieka. Więcej na ten temat powiemy w rozdziale o postmodernizmie i przy okazji omawiania teologii fundamentalnej.

Potężną dziedziną filozofii, która rozwinęła się w ostatnich dwóch stuleciach, jest filozofia analityczna. W Europie uprawiała ją szkoła lwowsko-warszawska oraz Koło Wiedeńskie, jednak obecnie filozofia analityczna króluje w strefie angielskojęzycznej. Generalnie rozwija się ona w opozycji do opisanych wyżej nurtów filozofii europejskiej – zarówno tradycyjnych, jak i wielu nowożytnych – i za cel stawia sobie doskonalenie precyzji ludzkiego poznania poprzez tropienie niekonsekwencji, wieloznaczności i niejasności w poznaniu potocznym. Zgodnie z nazwą jej podstawową metodą jest analiza posługująca się logiką. Tej filozofii jest zawsze blisko do matematyki, a jej ideał myślenia i jakości osiąganych rezultatów jest właściwie taki sam jak w matematyce. Natomiast w odróżnieniu od matematyki filozofia analityczna wiele miejsca poświęca językowi ludzkiemu jako najważniejszemu, a jednocześnie tak wieloznacznemu i zwodniczemu sposobowi wyrażania ludzkiego myślenia, komunikacji i przedstawiania owoców ludzkiego poznania. Podejmując te zagadnienia, w dużym stopniu utożsamia się je więc z semiotyką.

Studiowanie tej filozofii jest dla teologa zawsze pożyteczne, bo ćwiczy logikę myślenia i precyzję wyrażana swoich myśli. Filozofia analityczna jest, w najlepszym tego słowa znaczeniu, wierną *ancilla theologiae*.

Filozofia analityczna kieruje nas w stronę matematyki. Co prawda wydaje się, że matematyka, podobnie jak ta filozofia, niejako programowo wyklucza zasadnicze pytania filozofii klasycznej o istnienie i sens, ale trzeba przypomnieć, że nie zawsze tak było. W starożytności matematyka była bowiem łączona z filozofią i to zupełnie inaczej niż w nowożytnej filozofii analitycznej. Najbardziej znany jest Pitagoras, który studiował zasady matematyki, a siebie nazywał przyjacielem mądrości. To właśnie on wprowadził słowo „filozofia" do naszej kultury. Traktowanie liczb jako swoistego „okna" do świata ponadzmysłowego było zresztą w starożytności powszechne. Było ono niejako filozoficzną podstawą bardzo rozwiniętej i szanowanej wiedzy o symbolice i duchowym znaczeniu liczb, którą również cenili i stosowali, np. w alegorycznej interpretacji liczb w Piśmie Świętym, ojcowie Kościoła.

Co prawda obecnie w dużej mierze dzięki matematyce możliwy jest rozwój techniczny i jest ona postrzegana jako dziedzina wiedzy bardzo praktyczna, niemal bezduszna, ale jednak współczesna matematyka teoretyczna, jakby wracając do starogreckich źródeł, porusza się w rejonach odległych od naszego codziennego doświadczenia, zdecydowanie nie czuje się służebnicą technologii, a jej wybitni przedstawiciele nierzadko używają metafor odwołujących się do boskości. Niewielu teologów bierze matematykę na swój warsztat, ale z pewnością nie można jej wykluczyć jako jednej z dziedzin, które może studiować teolog, szukając dróg poznania Boga, a więc jako swoistego *locus theologicus*. W Polsce najbardziej znanym teologiem wędrującym po takich szlakach jest Michał Heller.

Koncentrujemy się tutaj na filozofii w tradycji europejskiej, ale ponieważ Ewangelia ma być głoszona po krańce ziemi, teologia winna wsłuchiwać się także w głos filozofii, mądrości innych ludów, nie tylko naszej kultury. Bez tego trudno jest, o ile nie jest to zupełnie niemożliwe, głosić Dobrą Nowinę ludziom żyjącym w innych kulturach.

W teologii katolickiej pojawia się dość często określenie „filozofia chrześcijańska”[26]. Mniej więcej zrozumiałe jest, co ono ma oznaczać: filozofię zgodną z wiarą chrześcijańską albo nawet uprawianą na podstawie podstawowych prawd naszej wiary. Uważamy, że to pojęcie nie jest dobre i poszukiwanie filozofii chrześcijańskiej jest błędną drogą. Filozofia to z założenia praca umysłu, który stara się unikać wszelkich arbitralnych założeń, programowo kwestionować każdy aksjomat. A więc filozof ma swoje drogi myślenia, a teolog swoje. Nawet jeżeli filozof pyta o Boga, pyta zupełnie inaczej niż teolog. Jego pytanie jest skierowane tylko i włącznie do możliwości poznawczych ludzkiego rozumu.

Ta niechęć do pojęcia „filozofia chrześcijańska” wiąże się z przeświadczeniem, że teologia to nie filozofia, która dołożyła do swoich założeń aksjomaty przyjęte na podstawie wiary. A więc teologia nie jest filozofią z „nakładką” twierdzeń wziętych z chrześcijańskiego wyznania wiary. Takie wrażenie mogła sprawiać teologia w okresie średniowiecza, ale nawet wtedy teologowie jasno rozróżniali obie te dziedziny. Wiemy, że kwestia filozofii chrześcijańskiej jest dyskusyjna i w teologii istnieją różne opinie na ten temat. Nie sposób tutaj przeprowadzić wyczerpującej dyskusji, dlatego ograniczamy się do stwierdzenia metaforycznego. Otóż sądzimy, że wiara wpisana w naturę teologii, czyli zasada analogii wiary, sprawia, że nie tylko punkt wyjścia, ale także drogi jej rozumowania nie pokrywają się z drogami rozumowania filozofów.

[26] Wyrażenia „filozofia chrześcijańska” po raz pierwszy użył Étienne Gilson w trzecim wydaniu *Le Thomisme*, wydrukowanym w 1927 roku z przedmową z 1925 roku. Natychmiast rozpoczęła się trwająca do dzisiaj dyskusja dotycząca zasadności tego sformułowania. Więcej na ten temat: J. Sochoń: *É. Gilson: Filozofia chrześcijańska i ateizm*. „Warszawskie Studia Teologiczne” 2000, T. 13, s. 171–190. Nasza niechęć do wyrażenia „filozofia chrześcijańska” jest oczywiście przyjęciem w tym sporze stanowiska przeciwnego do stanowiska Gilsona.

* * *

Filozofia w okresie nowożytnym, zwłaszcza w XX i XXI wieku, stopniowo traci swoją wyjątkowość. Jesteśmy jako społeczeństwo bardziej wykształceni niż jakakolwiek społeczność w przeszłości. Jest to wykształcenie ogólne i bardzo praktyczne. Ale, w odróżnieniu od elit w minionych wiekach, wydaje się, że dzisiejsze elity nie widzą potrzeby studiowania filozofii rozumianej klasycznie, jako bezinteresownego zgłębiania tajemnicy bytu, tego, co istnieje, czyli ontologii[27]. Na pewno ma to związek z mocnym przeświadczeniem o zupełnej niemożności całościowego zrozumienia rzeczywistości. Na uniwersytetach z reguły filozofia jest połączona z naukami społecznymi albo innymi humanistycznymi i tak też jest rozwijana: jako nauka o różnych sposobach poznawania, myślenia oraz wykorzystująca te refleksje nad poszczególnymi aspektami rzeczywistości. Kontemplacyjny, bezinteresowny wymiar nauki, którego najwyższym wyrazem przez całe tysiąclecia było studium filozofii, poszukiwanie prawdy ze względu na samą prawdę, jest we współczesnym uniwersytecie trudno zauważalny.

[27] Przy zakładaniu Uniwersytetu Berlińskiego na początku XIX wieku została przeprowadzona ważna dyskusja na temat istoty i celów oraz kształtu nowożytnego uniwersytetu. Ostatecznie władze pruskie przyjęły tezy sformułowane przez Wilhelma von Humboldta. Jest to o tyle ważne, że na nich wzorowała się organizacja nauki w wielu państwach Europy i w Stanach Zjednoczonych. Humboldt uznawał, że instytucja naukowa żyje i nieustannie odtwarza się sama z siebie, bez jakiegokolwiek przymusu czy wyznaczonego celu. Jednocześnie uznawał, że efekty działania uniwersytetu mają służyć narodowi. Ale ponieważ ostatecznie to nowożytne państwo organizuje i finansuje naukę, w miarę jak cele państwa były i są ustawiane coraz bardziej pragmatycznie, również i oczekiwania wobec uniwersytetów są coraz bardziej utylitarne.

Filozofia pojmowana jako przyjaźń mądrości, poszukiwanie prawdy, wysiłek myślenia szukającego fundamentów rzeczywistości jest jednym z niezbywalnych świadectw naszego człowieczeństwa. A więc tak jak było od pierwszych wieków, tak i dzisiaj nie jest możliwe uprawianie teologii bez znajomości filozofii. Program studiów teologicznych na uniwersytecie jest chyba jedynym, poza oczywiście samą filozofią, w ramach którego studenci najpierw przez dwa lata zapoznają się z dziedzictwem filozofii.

Teologia na uniwersytecie

Uniwersytety w Europie średniowiecznej rozwijały się wokół wydziałów teologicznych. Dopóki uniwersytet nie miał takiego wydziału, nie był pełnoprawnym uniwersytetem. A więc teologia była królową nauk, a filozofia jej służebnicą. Wszystkie inne nauki były im podporządkowane. W Europie nowożytnej idea uniwersytetu została znacząco przedefiniowana. W centrum znalazły się zupełnie inne nauki, ale teologia na uniwersytecie, choć nie na każdym, pozostała albo na uniwersytet powróciła.

Każda dyscyplina naukowa, żeby w ogóle uznać ją za naukę, musi wskazać nie tylko obszar rzeczywistości, którym się zajmuje, ale także swoje źródła oraz, co jest kluczowe dla naukowości poznania, metody badawcze. Te metody muszą spełniać pewne kryteria racjonalności i sprawdzalności wyników. W ramach podziału dyscyplin naukowych na uniwersytecie teologia należy do nauk humanistycznych, zajmujących się wytworami ludzkiego umysłu i ducha. A więc zarówno źródła, jak i metody teologii są podobne do źródeł i metod innych dyscyplin humanistycznych. Ale sama teologia przekracza takie przyporządkowanie, co postaramy się nieco dalej omówić. Nauki na uniwersytecie są również dzielone na: czyste, czyli teoretyczne, i stosowane. Królową pierwszych bywa nazywana matematyka albo – coraz rzadziej – filozofia. Nauki stosowane to np. medycyna, psychologia. Teologia zawiera w sobie oba komponenty. Jako rosnąca z potrzeby umysłu człowieka wierzącego jest nauką czystą, bezinteresownym szukaniem Boga metodami właściwymi dla teologii. Nie można uprawiać teologii, jeżeli nie stoi u jej

początku czysta ciekawość, nakazująca stawiać pytania. Ale jednocześnie jako służebnica wiary w Kościele jest nauką stosowaną, ma swoje obowiązki i wyznaczane zadania, które zmieniają się wraz z upływem historii i w zależności od miejsca jej uprawiania. Obszernie i całościowo tematy, które tutaj podejmujemy skrótowo i tylko propedeutycznie, omawia dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2012 roku: *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Gorąco polecam jego lekturę.

Uznając teologię na uniwersytecie za naukę, przedstawimy najpierw jej źródła, potem cele, a następnie metody. Nowożytny uniwersytet jest częścią Europy po oświeceniu. Nie może więc zabraknąć tutaj próby opisania sytuacji teologii po przełomie oświeceniowym. Każda dziedzina nauki istnieje i rozwija się w kontekście, w relacji z innymi dziedzinami. Omówiliśmy już szczególne związki teologii z filozofią, pozostały nam do przedstawienia jej relacje z pozostałymi naukami. Najwięcej miejsca poświęcimy relacjom teologii do nauk nowożytnych, eksperymentalnych. Przedstawimy także pokrótce strukturę teologii jako dziedziny nauki i jej najważniejsze dyscypliny.

Źródła teologii

Praca teologa polega przede wszystkim na studiowaniu tekstów, a więc to teksty, słowa spisane, są źródłami teologii. Bóg objawia się w świecie, ale w zupełnie wyjątkowy sposób objawił siebie w Jezusie Chrystusie i w historii ludu wybranego. A zatem pierwszym, najważniejszym i nieporównywalnym z żadnym innym źródłem teologii jest Pismo Święte. Jego miejsce w Kościele i wynikający z tego sposób lektury już omówiliśmy. Pisaliśmy też o znaczeniu UNK dla teologa, wobec tego wiemy, że Magisterium

Kościoła, czyli teksty tworzące Tradycję, są kolejnym fundamentalnym źródłem dla teologii. Zacytowany fragment *Donum veritatis* pokazuje także hierarchię ważności tych tekstów.

Skoro cały świat jest stworzony przez Boga i w jakiś sposób objawia Boga, teolog może i powinien studiować wszystkie teksty, które mają jakąś wewnętrzną wartość. Oczywiście nie wszystkie mają jednakową wartość, istnieje hierarchia ważności. Poniżej spróbujemy usystematyzować źródła teologii według takiej hierarchii. Nie będzie to precyzyjne, bo odnośnie do wagi poszczególnych kategorii można toczyć długie spory, ale mniej więcej pokaże, jakie znaczenie dla teologii mają poszczególne rodzaje tekstów.

Lista źródeł teologii (oprócz Pisma Świętego i tekstów Magisterium) wygląda zatem następująco:

1. Teksty wielkich teologów z całego okresu historii Kościoła: ojcowie Kościoła, teologowie średniowiecza, nowożytni i współcześni.
2. Teksty pisane przez świętych, nawet jeżeli nie byli wielkimi teologami, zapisy ich doświadczeń mistycznych.
3. Teksty liturgiczne i zapisane teksty modlitw Kościoła. Ich znaczenie dla teologii dobrze ujmuje stara formuła: *lex orandi – lex credendi*, czyli: „Kościół wierzy tak, jak się modli".
4. Wszystkie inne oficjalne teksty kościelne, przede wszystkim wszelkiego typu orzeczenia prawne.
5. Świadectwa pobożności ludowej. W nich w szczególny sposób wyraża się *sensus fidei*, zmysł wiary ludu Bożego.
6. Historia Kościoła widziana na tle historii powszechnej. Historia jest nauczycielką życia, a dla teologa jest także świadectwem działania Boga, który jest Panem historii. Chrześcijanin wierzy bowiem, że Bóg w swojej opatrzności kieruje dziejami świata.
7. Dzieła filozofów – o tym już dużo było mówione i będzie mówione.

8. Dzieła sztuki, nie tylko religijnej. A więc literatura, malarstwo, rzeźba, muzyka… To są dzieła ludzkiego ducha, czyli zupełnie wyjątkowo, na swój sposób są odblaskiem Bożej chwały, ale jednocześnie bardzo ważnym świadectwem stanu ludzkiego ducha.
9. Dzieła ważne w innych tradycjach religijnych i w innych kulturach.
10. Wyniki badań nauk nowożytnych, ale w ograniczonym stopniu, tylko pod pewnymi warunkami. Ten temat zostanie omówiony szerzej nieco dalej.

Lista jest otwarta. Powtórzmy: teolog może wziąć na warsztat właściwie każde dzieło ludzkie, o ile uzna, że jest tam coś interesującego z punktu widzenia jego badań.

W XVI wieku Melchior Cano wprowadził do teologii katolickiej pojęcie *locus theologicus* – „miejsce teologiczne"[1]. Wzo-

[1] Szerzej na ten temat: ks. J. Szymik: *Topika teologiczna wczoraj i dziś*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 1990–1991, T. 23/24, s. 157–164. Warto zastanowić się, co skłoniło Melchiora Cano, teologa ukształtowanego przez scholastykę, do poszukiwania nowych dróg teologii. Arystotelesa, który wprowadził pojęcie „topos" do obiegu intelektualnego jako istotną kategorię, studiowali już teologowie średniowieczni. Znali oni również to pojęcie, ale nie widzieli w nim niczego szczególnie interesującego. Można wskazać dwie okoliczności tej zmiany nastawienia. Pierwsza z nich to ogólna zmiana klimatu intelektualnego, czyli renesans. Renesans był ponownym odkryciem kultury starożytnej w wielu jej wymiarach. Średniowiecze odwoływało się prawie wyłącznie do filozofów i prawników, natomiast renesans odkrył na nowo sztukę starożytną, a zwłaszcza grecki zachwyt nad człowiekiem. A więc renesans zwrócił się ku temu, co ziemskie. To skłoniło także teologów do uważniejszego spojrzenia na ślady Boga w stworzeniu: miejsca, *loci*. Drugą okolicznością był gwałtowny rozwój teologii luterańskiej, programowo antyspekulatywnej i biblijnej oraz studiującej pisma ojców Kościoła. Teologowie katoliccy oczywiście przede wszystkim polemizowali z tezami tej teologii, ale, studiując ją choćby w celach polemicznych, potrafili docenić jej mocne strony. A największy bodaj teolog luterański tamtego czasu, Filip

rował się na Arystotelesie i jego kategorii *topos*. Z tej samej arystotelesowskiej tradycji wyrosło pojęcie „topos literacki". Ale *locus theologicus*, według Melchiora Cano, ma nieco inne znaczenie niż arystotelesowy pierwowzór czy współczesny topos literacki, natomiast jest prawie tożsame z naszym rozumieniem źródeł teologii. Jest to „miejsce", w którym wyjątkowo wyraźnie dostrzegamy objawiającego się Boga. Melchior podał listę takich miejsc, ale zaznaczył, że jest ona otwarta. A oto ułożony przez niego spis[2]:

1. Własne, fundamentalne:
   - Pismo Święte,
   - tradycja apostołów.
2. Własne, wyjaśniające:
   - Kościół katolicki,
   - sobory,
   - Kościół rzymski,
   - ojcowie Kościoła,
   - teologowie scholastyczni.
3. Pomocnicze:
   - rozum,
   - filozofowie i prawnicy,
   - historia z jej ludzkimi tradycjami.

Jak widać, ta lista miejsc teologicznych mniej więcej pokrywa się z przywołaną wcześniej listą źródeł. Oczywiście jest kilka różnic, z których najbardziej uderza brak na liście Melchiora Cano liturgii, którą dzisiaj uważamy za bardzo ważny *locus theologicus*. Ta nieobecność liturgii na liście wspomnianego teologa nie świadczy o tym, że w XVI wieku litur-

Melanchton, wydał w 1521 roku dzieło pt. *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*. Miejsca teologiczne w dziele Melanchtona i potem w teologii luterańskiej są inaczej rozumiane niż u Melchiora Cano, ale dzieło Cano jest niewątpliwym świadectwem, że, mimo polemiki doktrynalnej, na poziomie refleksji teologicznej, a zwłaszcza metodologicznej, istniała już w XVI wieku wymiana myśli i inspiracji.

[2] Według *De locis theologicis*, wyd. 1563.

gia nie była ważna dla Kościoła, bo oczywiście była ważna; ale pokazuje, że wtedy koncepcja teologii była odmienna od naszej, współczesnej.

Wprowadzenie przez Melchiora Cano idei *locus theologicus* przyniosło ważną zmianę w teologii katolickiej. Otóż wcześniej, w średniowieczu, była ona głównie spekulatywna, polegała przede wszystkim na poprawnym, prowadzonym według reguł logiki, rozumowaniu wyprowadzanym z kilku podstawowych przesłanek. Wskazanie na wagę wielu różnorodnych miejsc teologicznych otwierało drogę do teologii zwanej pozytywną, dużo więcej uwagi przykładającej do studiowania licznych źródeł.

Dzisiaj pojęcie *locus theologicus* jest w teologii używane dość często, częściej niż pojęcie „źródło teologiczne", gdyż łatwiej jest zastosować je w sensie rozszerzonym, nieoczywistym, metaforycznym. Na przykład: doświadczenie piękna jako *locus theologicus* – jakoś brzmi. Nie znaczy to jednak, iż wspomniane pojęcie jest tak pojemne, że można je stosować zupełnie dowolnie. Za każdym razem, gdy używamy go poza utrwalonymi już w teologii wykazami miejsc teologicznych, powinniśmy wskazać zasadność takiego użycia, czyli uzasadnić, że to, co nazywamy *locus theologicus*, na taką nazwę zasługuje[3].

[3] W dalszych rozdziałach stawiamy, ale bez rozwiniętego uzasadnienia, wyłącznie jako punkt wyjścia do ewentualnej dyskusji, dwie tezy. Dzieła kultury postmodernistycznej uznajemy za *locus theologicus*, natomiast wyników badań nauk eksperymentalnych za *locus theologicus* nie uznajemy.

Polecam prosty eksperyment: wyszukiwarce internetowej należy zadać hasło „jako locus theologicus". Wyniki wyszukiwania są interesujące.

Cele teologii, obowiązki teologa

Ten temat był już podjęty na początku, przy prezentacji, czym jest teologia. Ale tutaj trzeba do niego wrócić i nieco szerzej go potraktować, choć oczywiście, podobnie jak w przypadku źródeł teologii, poniższe przedstawienie będzie z założenia niekompletne, otwarte.

Pierwszym i zawsze najważniejszym celem teologii jest zgłębianie tajemnicy Boga. W starożytności chrześcijańskiej tylko te dzieła, które dotyczyły samego Boga, zasługiwały na miano teologicznych, zresztą zgodnie z literalnym znaczeniem tego słowa: teo-logia, czyli słowo o Bogu[4]. Także dzisiaj, mimo rozszerzenia pola semantycznego tego pojęcia, wszystkie wyliczane poniżej cele i zadania teologii można potraktować po prostu jako komentarz, szersze wyjaśnienie tego, na czym dzisiaj i tutaj polega zgłębianie tajemnicy Boga w ramach teologii katolickiej.

A więc teologia jest poznawaniem Boga i nauczaniem o Bogu. Ale Bóg jest tajemnicą, której nie da się zgłębić, a człowiek źle znosi taką permanentną sytuację niemożności poznania, całkowitego zrozumienia. Jest to wielka niewygoda dla umysłu, który poszukuje spójności i jasności. Dlatego stałą pokusą wierzących jest uczynienie sobie obrazu Boga, takiego na swoją miarę. W Starym Testamencie przeciw tej pokusie był skierowany literalny zakaz tworzenia rzeźb, materialnych obrazów przedstawiających Boga. Litera może przeminęła, ale duch tego zakazu jest ciągle aktualny, ponieważ potrzeba tworzenia sobie jakiegoś zrozumiałego obrazu Boga nigdy nie ustanie. A więc ważną częścią pracy teologa jest nieustanne oczyszczenie obrazu Boga z wszel-

[4] Jedynym ojcem Kościoła, któremu tradycja przyznała tytuł „Teolog" był Grzegorz z Nazjanzu. Uzyskał go dzięki pięciu mowom teologicznym poświęconym tajemnicy Boga w Trójcy, wygłoszonym w Konstantynopolu tuż przed soborem (w roku 381).

kich naleciałości, uproszczeń, zniekształceń. Pokusa bałwochwalstwa i niebezpieczeństwo nieświadomego tworzenia sobie bożka zamiast Boga towarzyszą, i niestety zawszę będą towarzyszyć, życiu wiary. To tworzenie bożków może być nieświadome choćby dlatego, że te same słowa, które kiedyś, w innym kontekście wskazywały na tajemnicę Boga, dzisiaj mogą mieć zupełnie inne odcienie znaczeniowe i tworzyć w umyśle obraz bożka. A więc raz po raz człowiek może mieć poczucie, że wreszcie zrozumiał, że coś się wyjaśniło. W takiej chwili jakże przydatne są wspominane już wcześniej słowa Augustyna: „Jeżeli rozumiesz – to nie jest Bóg".

Stałym elementem głoszenia tajemnicy Boga jest troska o ortodoksję i walka z herezjami. Dzisiaj, jak się wydaje, klasyczne spory na temat Boga, które potrafiły rozpalić emocje w dawnych wiekach, nie poruszają już wyobraźni masowej, a więc kontekst troski o ortodoksję się zmienił, ale nie znaczy to, że nie trzeba się o nią troszczyć.

W ramach poznawania Boga teologowie ciągle studiują i usiłują coraz lepiej rozumieć Magisterium Kościoła, przekazane w dokumentach UNK, przede wszystkim w orzeczeniach dogmatycznych. Ta praca też nigdy się nie skończy, bo nawet dawno ogłoszone dogmaty każde kolejne pokolenie musi od nowa, na swoją miarę, uwzględniając swoje uwarunkowania intelektualne i kulturowe, zrozumieć. Od tego zadania teologia nie może się dyspensować. Szerzej te zadania teologii omówimy, przedstawiając teologię dogmatyczną.

Teologia uczestniczy w misyjnym dziele Kościoła. W II i III wieku apologeci bronili prawdy o Bogu przed zarzutami pogan. Było to jednocześnie głoszenie tej prawdy o Bogu. Średniowiecze co prawda tworzyło dowody na istnienie Boga, ale była to raczej intelektualna kontemplacja Jego tajemnicy, a nie obrona teizmu przed realnie istniejącym ateizmem. Dopiero nowożytny ateizm odnowił potrzebę apologetyki, argumentacji za istnieniem Boga, ale prowadzonej już w zupełnie nowych warunkach i będącej odpowiedzią na

faktycznie istniejący ateizm argumentujący rozumowo przeciw istnieniu Boga albo wyrzucający pytanie o Boga poza nawias rozumności. Dzisiaj ta nowożytna apologetyka przeobraziła się w teologię fundamentalną. Teologiczne pytanie o to, jak głosić Boga w świecie przenikniętym ateizmem, na pewno nie jest problemem tylko teologii fundamentalnej, lecz jednym z głównych zadań całej dzisiejszej teologii.

Teologia nie może spoglądać tylko w górę, w stronę Boga i Jego działania, ale jej obowiązkiem jest także wsłuchiwanie się w głos ludu Bożego, a nawet szerzej, w głos ludzi. Życie wiary, a także po prostu ludzkie życie, rodzi pytania. Teolog winien umieć wsłuchiwać się w te pytania i w ramach swojej pracy teologicznej próbować na nie odpowiadać w świetle Objawienia.

A więc teolog słucha Słowa i jednocześnie słucha człowieka. Pomaga człowiekowi słuchać Słowa, lepiej je rozumieć i w ten sposób pomaga znajdować w Bożym Słowie odpowiedzi na ludzkie pytania. Do tej pracy należy także pomoc w formułowaniu pytań i diagnozowaniu aktualnego stanu ludzkiej kondycji. Bo przecież często czujemy, że coś nas boli, uwiera, ale nie potrafimy tego bólu i uwierania zdiagnozować.

Teologia jest uprawiana w konkretnym miejscu i czasie, a więc sensowne jest pytanie o to, jakie obowiązki ma ona tu i teraz. Jest to pytanie o „znaki czasu". Jednym z zadań teologii jest ich rozpoznawanie.

Oczyszczanie wiary to zadanie stałe teologii, ale każdy czas ma swoją specyfikę. Zawsze wiara może wyradzać się w zabobon, fundamentalizm[5], albo jeszcze inaczej, ale charakter tych chorób wiary ciągle się zmienia, a więc teologia

[5] We *Wprowadzeniu do teologii katolickiej* najwięcej uwagi poświęcamy fundamentalizmowi biblijnemu, ale fundamentalizm jest pewnym sposobem myślenia religijnego, który może się pojawiać w różnych kontekstach. Jego struktura wewnętrzna niewiele się zmienia i zawsze jest groźnym wypaczeniem wiary.

powinna ciągle od nowa je rozpoznawać, opisywać, aby móc przed nimi przestrzegać. Sądzimy, że obecnie dużym problemem, zagrożeniem deformacji wiary jest nasza powszechna mentalność ukształtowana przez nauki eksperymentalne. Chcielibyśmy wiedzieć o istnieniu Boga w taki sam sposób, jak wiemy np. o istnieniu odległych galaktyk. Wobec tego zadaniem teologii jest wyprowadzanie naszego myślenia poza te ciasne, pozytywistyczne ramy.

Żyjemy w świecie, który coraz trudniej zrozumieć. Ten fakt z pewnością jakoś wskazuje na aktualne zadania teologii. Jak już to wielokrotnie pokazywaliśmy, samo istnienie Boga zostało zakwestionowane tak poważnie jak nigdy wcześniej i teologia musi się z tym faktem mierzyć. Dowody tworzone w średniowieczu nie przemawiają dzisiaj do człowieka i, jak się wydaje, nie jest także istotne udowadnianie istnienia Boga na wzór dowodów typu matematycznego ani szukanie dowodów, potwierdzeń istnienia Boga w wynikach nauk eksperymentalnych. Współczesny ateizm ma wiele kształtów, ale zakorzeniony jest głęboko w nowożytnym myśleniu i obrazie świata, czego skutkiem jest narastające, masowe zobojętnienie religijne, tak charakterystyczne dla współczesnych społeczeństw Zachodu. Teolog nie może zostawić prób zrozumienia tego procesu wyłącznie naukom społecznym czy psychologii. Zwłaszcza że jednym z jego efektów jest zjawisko erozji wiary, jakie ostatnio pojawia się także pośród ludzi, którzy zostali w wierze wychowani i pragną ją zachować. Otóż niektórzy zauważają, że ich sposób myślenia i rozumienia świata stopniowo staje się coraz bardziej taki, „jakby Bóg był nieobecny”[6]. Mają narastające poczucie, że raczej chcieliby wierzyć, niż wierzą. Wobec takich ludzi teologia ma wyjątkowo naglące obowiązki, albowiem gdy rozum traci wiarę, to właśnie teologia – praca

[6] *Etsi deus non daretur*. Jest to słynne zdanie Hugo Grocjusza, jedno z tych, które streszczają w sobie przemiany zapoczątkowane przez oświecenie.

rozumu – powinna szukać środków zaradczych, bo tylko ona może je znaleźć.

Kolejnym, ściśle powiązanym z narastającą obojętnością religijną procesem jest szybka ewolucja w samorozumieniu człowieka. Coraz bardziej dominuje obraz człowieczeństwa zbudowany wyłącznie na bazie wyników eksperymentalnych nauk o życiu, prowadzący w konsekwencji do negacji wyjątkowości człowieka. A więc coraz poważniejszym zadaniem teologii jest obrona człowieczeństwa, i to nie tylko jego godności, ale samej istoty człowieczeństwa rozumianego według podstawowego założenia, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Bez tej fundamentalnej pracy nie sposób bronić godności życia ludzkiego od poczęcia do śmierci.

Innym, równie ważnym zadaniem dla teologii jest, coraz bardziej potrzebna rozumnej wierze chrześcijan, refleksja, próba odpowiedzi na pytanie o roszczenie powszechności zbawienia w Jezusie Chrystusie. A więc jak rozumieć prawdę, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem świata, i jak wierzyć w powszechność Kościoła, gdy wiara jest konfrontowana z wielością kultur i religii oraz coraz rozleglejszą wiedzą o długiej i poplątanej historii ludzkości. To pytanie ma także wymiar bardzo aktualny i społeczny, gdyż wpisany w chrześcijańskie orędzie uniwersalizm zderza się z historycznym faktem obecności Kościoła w świecie, społeczeństwie, państwie, które chyba na trwałe pozostaną pluralistyczne i nigdy nie staną się w całości chrześcijańskie. Jak ten fakt interpretować? Czy to oznacza jakąś porażkę w wypełnianiu misji Kościoła?

Suma cierpień i niesprawiedliwości na świecie zawsze była ogromna, ale obecnie nasza wiedza o nich jest dużo większa niż wcześniej. To też nie pomaga w patrzeniu na świat jako na dzieło kochającego Boga.

Dzisiaj teologia raczej nie wyjaśni świata, nie odpowie na wszystkie pytania, dlaczego jest tak, a nie inaczej, nie udowodni, że Bóg jest, ani nie wytłumaczy wszystkich sprzecz-

ności, jakie nieuchronnie pojawiają się, gdy zestawiamy treści naszej wiary z tym, co widzimy dookoła nas. Mimo to ciągle ponawiane próby zrozumienia współczesnego świata, w którym wszyscy żyjemy i którego częścią jesteśmy, wydają się jednym z ważnych, niezbywalnych zadań teologii. Również jako wierzący uczestniczmy w życiu tego świata i podlegamy jego procesom i coraz szybszym przemianom. Ta narastająca szybkość przemian jest wyzwaniem również dla teologii; jak w tej sytuacji umacniać wiarę, która daje życie godne dziecka Bożego, odnawiać nadzieję i ożywiać miłość?

Tej narastającej szybkości życia towarzyszy przygniatający wręcz nadmiar informacji i po prostu zgiełk. Teologia ma pomagać wierzącym nie zginąć w zamęcie świata i w gąszczu głosów rozpoznawać te, które niosą w sobie ziarna dobra, prawdy, piękna. Łatwo jest bowiem potępić „hurtem" wszystko, co dzieje się dokoła nas, i uznać, że Ewangelia wzywa nas do odizolowania się i tworzenia enklaw ludzi czystych, oddzielonych od zepsutego świata. Takie odczytania Ewangelii i próby tworzenia enklaw już nieraz były podejmowane. Zawsze kończyło się to źle. Chrześcijanin żyje w świecie, który jest, jak wierzy, dziełem Boga, zniekształconym przez grzech pierworodny, ale jednak nadal dziełem Boga. A więc chrześcijanin jest wezwany do odnawiania śladów Boga w Jego dziele. Teologia ma w realizacji tego wezwania pomagać.

Metoda teologiczna i metody w teologii

Po przedstawieniu celów i zadań teologii możemy przejść do omówienia metody teologicznej i metod stosowanych w teologii.

Metoda teologiczna

Metoda teologiczna (w lp.!) jest pewnym postulatem, zestawem wymogów, jakie koniecznie musi spełniać praca teologa[7]. Te wymogi mają dwa wymiary. Pierwszy z nich to wierność, w literze i w duchu, wyznaniu wiary. W teologii taki wymóg wierności również w duchu jest opisywany przy użyciu frazy „analogia wiary" w nawiązaniu do tekstu Rz 12,6. Analogia wiary oznacza, że nie chodzi tylko o literalne uznawanie treści wyznania wiary, ale o całokształt: uprawianie teologii w zgodzie z wiarą[8]. Drugi wymóg metody teologicznej to po prostu oczekiwanie, że teolog w swojej pracy zachowa rzetelność intelektualną. O pierwszym już powiedzieliśmy na samym początku, a więc teraz skupimy się na drugim wymiarze, niezbędnym do uznania uniwersyteckiego, naukowego charakteru teologii.

Na ten temat – metody teologicznej: czym jest, co się na nią składa itp. – ciągle trwa dyskusja i jest to jedna z tych dyskusji teologicznych, które nie tyle zmierzają do jak najszybszego osiągnięcia konsensusu i zakończenia, ale służą, właśnie poprzez swoje trwanie, lepszemu zrozumieniu dyskutowanego problemu, czyli jest to typowa dyskusja akademicka[9]. Nie będziemy relacjonować tutaj poszczególnych stanowisk w tej dyskusji, a jedynie podamy kilka podstawowych elementów formalnych, jakie są niezbędne przy uprawianiu teologii. A więc nie będzie to kompletny projekt metody teologicznej, lecz pewien minimalny zestaw postu-

[7] Czasem w literaturze teologicznej pojawia się sformułowanie: integralna metoda teologiczna. Ma ono mniej więcej to samo znaczenie, co użyte tutaj: metoda teologiczna.

[8] Taki postulat w odniesieniu do studiów biblijnych zob. w *Verbum Domini*, 34.

[9] Najważniejsze pozycje na ten temat w języku polskim zob. bibliografia ogólna na końcu książki.

latów metodologicznych, czyli otwarta lista podstawowych wymogów warsztatowych pracy teologicznej.

W pracy teologa absolutnie niezbędne są:

- uwzględnianie aktualnego stanu wiedzy na aktualnie opracowywany temat,
- dbałość o logikę rozumowania,
- szacunek do autora tekstu studiowanego jako źródło, a więc np. uwzględnianie charakteru i rodzaju tekstu.

Poniżej podamy przykład z *Homilii paschalnej* Melitona z Sardes, którą łatwo błędnie zrozumieć, gdy nie uwzględni się wymogów retoryki. Ale ten postulat jest poważniejszy. Otóż przy studiowaniu starych tekstów może pojawić się pokusa patrzenia „z góry" na autora, bo przecież teraz jesteśmy już mądrzejsi, po tylu wiekach rozwoju. W dziedzinie wiary, życia duchowego, duchowej mądrości postęp i rozwój w miarę upływu wieków wcale nie jest oczywisty. Doświadczenie duchowe ojców Kościoła wcale nie jest płytsze, przestarzałe. Natomiast ich wiedza i sposób rozumienia świata w zakresie np. astronomii, fizyki, procesów życia na ziemi – owszem, są dzisiaj zupełnie anachroniczne. Pisząc tekst, teolog powinien mieć na uwadze, jak istotne są:

I. Świadomość stosowanej metody i poprawność w posługiwaniu się nią (szczegółowo o metodach wykorzystywanych w teologii – niżej). Zawsze należy zwracać baczną uwagę na to, co jest opisane w kolejnym punkcie:

- odwoływanie się do tekstów z Pisma Świętego według świadomie wybranej metody.

O Piśmie Świętym, jego interpretacji i miejscu w teologii pisaliśmy już wiele. Poniżej zostanie przedstawiona metoda ojców Kościoła: teksty „uplecione" z cytatów Pisma. Ten styl jest dominujący w dokumentach Kościoła. Cytaty z Pisma czy ogólniej – odwołanie się do autorytetu Pisma, jest ważnym argumentem teologicznym. Ale właśnie dlatego należy je stosować w sposób przemyślany, poddany rygorom metody.

II. Respektowane szczegółowych wymogów metodologicznych danej dyscypliny teologicznej.

Nieco dalej przedstawimy pokrótce najważniejsze dyscypliny teologiczne. Każda z nich podlega wyliczanym tutaj podstawowym wymogom metodologicznym, ale jednocześnie ma własną metodologię, wynikającą ze specyficznych celów i rodzaju źródeł. Te same źródła bowiem inaczej będzie analizował np. teolog duchowości, inaczej dogmatyk, a jeszcze inaczej moralista.

III. Uwzględnianie charakteru i rodzaju tekstu tworzonego w trakcie pracy teologicznej.

Podobnie jak przy studiowaniu tekstu teolog winien brać pod uwagę jego rodzaj i charakter, tak i pisząc własny, winien mieć świadomość, jaki rodzaj tekstu tworzy: inne wymogi stawia się artykułowi naukowemu, inne esejowi, jeszcze inne monografii itd. Na przykład zarówno wykład uniwersytecki, jak i nauka rekolekcyjna to są teksty teologiczne, ale każdy ma swój specyficzny charakter. Przy czym z punktu widzenia teologii jako posługi w Kościele teksty takie jak homilia, kazanie, rozważanie czy nauka rekolekcyjna wcale nie są mniej istotne niż teksty teologiczne o charakterze naukowym, uniwersyteckim. Mają one inne, swoje specyficzne wymogi metodyczne, ale na pewno nie są „lżejszą", czyli wymagającą mniej wiedzy i wysiłku, formą wypowiedzi teologicznej[10]. Warto w tym miejscu przywołać stare porównanie: wykład, praca naukowa teologa jest kładzeniem fundamentów i murów, natomiast kazanie stanowi zwieńczenie, sklepienie tej budowli.

Również publicystyka teologiczna to pewna forma uprawiania teologii. Tekst publicystyczny jest zatem osobnym rodzajem tekstu teologicznego, mającym swoje specyficzne wymagania. Publicystyka teologiczna to trudne zadanie, wymagające solidnej wiedzy i niemałego doświadczenia

[10] Kościół katolicki stawia prawny wymóg, aby kazania głosili wyłącznie ci, którzy ukończyli studia teologiczne i otrzymali misję kanoniczną. A więc traktuje tę formę wypowiedzi teologicznej bardzo poważnie.

w uprawianiu teologii. A więc najlepiej, gdy za taką publicystykę biorą się dojrzali teologowie, którzy już mają na swoim koncie i artykuły analityczne, i wyczerpujące monografie na tematy, które interesują może kilka osób na świecie.

IV. Dbałość o sprecyzowanie statusu formułowanych konkluzji.

Jednym z elementów dbałości o metodologiczną poprawność tworzonego tekstu jest zachowanie swoistej ostrożności w formułowaniu wypowiedzi. W tekstach o charakterze akademickim, *stricte* naukowym, ważne jest dbanie o określenie statusu formułowanej konkluzji. Teolog powinien we wnioskach dotyczących swojej wypowiedzi wskazać, co jest nauką Kościoła, co jest opinią powszechnie przyjętą, ewentualnie opinią dyskusyjną, albo np. twierdzeniem pojedynczego teologa czy kogoś cieszącego się autorytetem ze względu na swoje doświadczenie duchowe.

W tradycji europejskiej refleksji nad możliwością i sposobami poznawania rzeczywistości istotną rolę odgrywa para pojęć: obiektywny–subiektywny. Od początku historii filozofii toczy się bowiem spór o to, czy jest możliwe obiektywne poznanie rzeczywistości. Obecnie ideałem poznania nauk eksperymentalnych, czasem wprost utożsamianym z ideałem poznania naukowego, jest właśnie obiektywizm. Poznanie teologiczne zakłada istnienie Boga i jego stworzenia oraz możliwość poznawania Boga. Skrajny subiektywizm, który *de facto* neguje jakiekolwiek realne poznanie rzeczywistości, jest więc dla teologa nie do przyjęcia. Ale ideałem, do którego dąży studium teologii, nie jest obiektywizm wzorowany na wspomnianym modelu poznania nauk empirycznych. Rezultat studium teologicznego jest zawsze w pewnym stopniu uwarunkowany subiektywnie, czyli podmiotowo. Nie jest to jego defekt, ale immanentna cecha poznania teologicznego, które zawsze angażuje osobiście teologa. Innymi słowy – jak to było już przedstawiane w rozdziale o teologii

jako pracy rozumu wierzącego – teologia jest zawsze autorska, nie bezosobowa[11].

Duchowy wymiar rzeczywistości[12], a często właśnie jego opisywaniem zajmuje się teolog, ma inny charakter niż dostępny zmysłom świat materialny. A więc również język tego opisu winien tę odmienność respektować. Jest to ważne zwłaszcza teraz, gdy myślenie kategoriami technicznymi i odpowiadający mu język techniczny prawie całkowicie zdominowały nasz sposób postrzegania i opisywania świata. Symbol, metafora zostały niemal zupełnie zredukowane do roli ozdobników. Wobec tego kształtowanie swojego języka teologicznego jest istotnym elementem doskonalenia warsztatu teologa. Dlatego w następnym podrozdziale przedstawimy, choć tylko wybiórczo, różne rodzaje języka teologicznego i kilka postulatów dotyczących kształtu tego języka we współczesnej teologii.

Metody w teologii

Po przedstawieniu zasad ogólnych zarysu formalnego metody teologicznej oraz języka teologii przejdźmy do omówienia metod stosowanych w teologii. Nie będzie to kompletny spis, raczej przegląd najważniejszych metod, stylów

[11] O tym samym, a więc o istotnej, nieusuwalnej roli człowieka uczestniczącego w tworzeniu teologii, mówi podrozdział poświęcony autorytetowi.

[12] Wyrażenie „duchowy wymiar rzeczywistości" traktujemy jako synonim sformułowania „rzeczywistość duchowa". Ale bardziej lubię to pierwsze, zaczerpnięte z języka matematyki, bo lepiej wyraża prawdę o fundamentalnej jedności rzeczywistości, a więc nie powiela kartezjańskiego podziału na dwie odrębne, zupełnie różne sfery: materii i ducha. Jednocześnie ten model – wymiar duchowy jako kolejny wymiar rzeczywistości, znakomicie pokazuje odmienność i nieredukowalność tego, co duchowe, do materii: czasoprzestrzeni i jej praw.

uprawiania teologii. Można bowiem z dużym przybliżeniem powiedzieć, że konkretne metody wiążą się z pewnymi specyficznymi stylami w teologii. Od razu na wstępie należy jednak zaznaczyć, że wyliczone metody mogą współwystępować, to znaczy teolog może stosować kilka metod równocześnie.

Droga negatywna i pozytywna

Omawiając cele teologii, wskazaliśmy najpierw poznawanie Boga. Tradycja teologiczna wypracowała dwie pary metod, dróg tego poszukiwania Boga. A więc mamy teologię apofatyczną i katafatyczną. Teologia apofatyczna[13], inaczej negatywna, wychodzi z założenia, że o Bogu nie sposób w ludzkim języku cokolwiek powiedzieć wprost. Natomiast możemy wskazywać, czym Bóg nie jest. A więc np. Bóg nie jest cielesny, skończony, ograniczony itd. Ta droga postępowania teologicznego przede wszystkim oczyszcza pojęcie Boga z wszelkich zbyt ludzkich, antropomorficznych wyobrażeń. Natomiast droga katafatyczna uznaje, że, choć niedoskonale, jednak coś w sposób twierdzący, pozytywny, a nie talko negatywny, o Bogu możemy powiedzieć, np. że Bóg jest Miłością. W ramach tej metody często jest stosowna analogia bytu (*analogia entis*)[14]. Obie te drogi, apofatyczna i katafatyczna, raczej się uzupełniają, a nie wykluczają.

---

[13] Droga apofatyczna, w teologii rozumiana jako jedna pośród wielu metod, jest tylko specyficznym zastosowaniem zasady podstawowej, stanowiącej absolutny fundament całego naszego poznawania Boga: Bóg przewyższa wszelkie możliwości ludzkiego poznania. Jeszcze raz przypomnijmy genialne zdanie Augustyna: „Jeżeli rozumiesz – to nie jest Bóg".

[14] Na przykład: miłość Boga nie jest tym samym, co miłość człowieka, ale istnieje analogia między miłością Boga i miłością człowieka. Dlatego możemy użyć tego samego słowa – miłość. Praca teologiczna będzie polegała na przemyśleniu, w ramach tej analogii, co łączy, a co odróżnia jedną od drugiej.

Droga odgórna i oddolna

Druga para metod to droga odgórna i oddolna. Teologia odgórna niejako zaczyna od tego, co już wiemy na temat Boga, i w świetle tej wiedzy usiłuje właśnie „od góry" zrozumieć i opisać świat. W najczystszej postaci taki sposób pisania o Bogu i świecie znajdujemy w pismach mistyków. Mają oni mocne, bardzo bezpośrednie doświadczenie Boga i w jego świetle piszą nie tylko o Bogu, ale i o Jego dziele. Ta droga jest też dominująca w tradycji wschodniej i jest tam nazywana teologią mistyczną. Jej wielkim przedstawicielem był Pseudo-Dionizy Areopagita. W teologii zachodniej, nowożytnej, najważniejszym przedstawicielem takiego sposobu uprawiania teologii był Hans Urs von Balthasar, a konkretnie jego trylogia: *Chwała, Teodramatyka, Teologika,* zwieńczona *Epilogiem*. Filozoficzną podstawą teologii odgórnej z reguły jest platonizm, który wskazuje na idee jako źródło poznania. Dla platoników to, co postrzegają zmysły, jest wtórne i niepewne.

Teologia oddolna zaczyna od spojrzenia na świat i wychodząc od obserwacji, studium otaczającej nas rzeczywistości zmysłowej, podąża ku Bogu. Usiłuje zrozumieć Boga na podstawie Jego dzieł. Ten sposób uprawnia teologii obecnie dominuje w naszej, zachodniej tradycji. Teologia oddolna niewątpliwie czerpie z ducha filozofii Arystotelesa, jego zasady, że nie ma nic w umyśle, czego by najpierw nie było w zmysłach, a więc i drogi poznania, która wiedzie od zmysłów (fizyka) do tego, co ponadzmysłowe (metafizyka).

Ewangelia Jana, zaczynająca się od hymnu na cześć Słowa, prowadzi nas do poznania tajemnicy Jezusa drogą odgórną, a Ewangelie synoptyczne zaczynające się od opisów narodzin Jezusa z Maryi – drogą oddolną.

Metoda spekulatywna i pozytywna

Metoda scholastyczna była już omawiana. Przypomnijmy jednak: jest to teologia spekulatywna, która swoje rozumo-

wanie opiera na niewielkiej liczbie przesłanek, które uznaje za pewne punkty wyjścia, aksjomaty, i na ich podstawie, zgodnie z regułami logicznego myślenia, przede wszystkim korzystając z sylogizmów, buduje rozumowanie, które udowadnia postawioną na wstępie tezę. Po drodze teolog odwołuje się do autorytetów: Pisma i innych, np. argumentu z ojców, a także przytacza i obala twierdzenia przeciwne, heretyckie. Teologia scholastyczna dąży do opisania całości, a więc jej największe dzieła to sumy teologiczne. Oczywiście najważniejszym przedstawicielem tej teologii jest Tomasz z Akwinu i jego *Suma teologiczna*. Tomasz był zbyt wielki, aby nie widzieć ograniczeń tej metody uprawiania teologii, ale i tak uznawał ją za najwyższą dostępną teologii.

Sam zamysł *summy* kryje w sobie założenie, że teologia, skoro buduje na wierze w jednego Boga, Stworzyciela, jest w stanie opisać rozumowo całość świata: przedstawić wszystkie podstawowe zasady, jakie nim rządzą i na ich podstawie rozwiązywać wszelkie pojawiające się kwestie. Jednak teologowie scholastyczni wiedzieli, że taki opis nigdy nie będzie skończony, bezdyskusyjny. Sama nazwa „scholastyka" nawiązuje m.in. do faktu, że teologowie na poszczególnych wydziałach teologicznych tworzyli szkoły (*schola*). Te szkoły prowadziły między sobą dyskusje, które trwały pokoleniami. Czasem urządzane były publiczne dysputy. Takie dysputy były wielkimi wydarzeniami w życiu uniwersytetów. Najbardziej znany jest spór realistów z nominalistami (istniała także cała gama stanowisk pośrednich) o uniwersalia[15], ale

[15] Spór o uniwersalia zaczął się w filozofii greckiej: Platon uznał, że tak naprawdę istnieją idee, a rzeczywistość zmysłowa jest wobec nich wtórna. Arystoteles uznał, że jest dokładnie na odwrót, czyli tak naprawdę istnieją konkretne rzeczy, a nie ogólne pojęcia, idee. Jednak dopiero w średniowieczu ten filozoficzny spór zaangażował teologów, gdyż wpisał się w dyskusję dotyczącą dzieła stworzenia. Skoro bowiem świat jest stworzony, to jego struktura mówi nam coś o tym, jak Bóg ten świat stwarzał, i o samym Bogu. Dzisiaj, nawet dla studentów teologii, spór ten bywa zupełnie niezro-

można wspomnieć także spór między szkołą franciszkanów i dominikanów, w którym franciszkanie głosili prymat woli, a dominikanie prymat rozumu[16]. Te spory ciągnęły się przez

zumiały, ale przecież nadal jest istotny, gdyż u jego podstaw leży ważne pytanie o naturę rzeczywistości. W trakcie wykładów, gdy chcę przedstawić, o co chodzi w tym sporze, pytam studentów, czy liczba „dwa" istnieje. Oni zwykle odpowiadają natychmiast i okazuje się, że jedni z nich są przekonani, że tak, a inni – że nie. Zdziwienie, jakie się w tym momencie pojawia, jest dobrym punktem wyjścia do omówienia istotnych treści tego sporu i pokazania, że pojęcie „istnienie" nie jest jednoznaczne. Choć odpowiedzi studentów są różne, zazwyczaj większość z nich stwierdza, że liczba dwa nie istnieje. Współczesna umysłowość, wykształcona na naukach empirycznych, jest niejako spontanicznie, bezrefleksyjne nominalistyczna. Nowożytny materializm jest pewną odmianą nominalizmu. Taki stan umysłu, właśnie dlatego, że nieuświadomiony, niezreflektowany, bardzo utrudnia intelektualne rozważanie pytania o istnienie Boga.

[16] Ten spór nawet bardziej niż spór o uniwersalia dotyczy samego Boga, pytania o Jego naturę. Jeżeli bowiem uznamy prymat rozumu, to jednocześnie przyznajemy, że mimo całej niedoskonałości, jednak to właśnie rozum ludzki jakoś, przez analogię, odzwierciadla naturę Boga: że jest rozumna. Natomiast opinia przeciwna prowadzi do stwierdzenia, że Bóg jest tak zupełnie ponad ludzką rozumnością, tak inny, że nie możemy Mu przypisywać żadnych cech na podstawie wspomnianej wyżej analogii. Ten pogląd logicznie łączy się z nominalizmem. Najbardziej znanym przedstawicielem takiego widzenia Boga i całej rzeczywistości był William Ockham (1285–1349). Benedykt XVI mocno skrytykował zarówno nominalizm, jak i woluntarystyczną wizję Boga. Otóż w tej perspektywie: „Boża transcendencja i inność są tak wywyższone, że nasz rozum, nasze poczucie tego, co prawdziwe i dobre, nie są już prawdziwym odbiciem Boga, którego najgłębsze możliwości pozostają wiecznie nieosiągalne i ukryte za Jego rzeczywistymi decyzjami. W przeciwieństwie do tego wiara Kościoła twierdziła zawsze, że pomiędzy Bogiem i nami, pomiędzy Jego wiecznym Duchem Stwórcą a naszym stworzonym rozumem istnieje prawdziwa analogia, w której niepodobieństwo pozostaje nie-

całe średniowiecze. Wiadomo było, że żadna szkoła nie przekona całkowicie drugiej do swoich racji, ale sam fakt sporu i organizowane dysputy były najlepszą okazją do doskonalenia warsztatu teologicznego i lepszego zrozumienia swoich argumentów poprzez skonfrontowanie ich w dyskusji z argumentami adwersarza.

Co prawda oświecenie gruntownie zakwestionowało metafizykę, na której opierała się scholastyka średniowieczna, i w efekcie, oczywiście niechcący i nie od razu, definitywnie zburzyło przekonanie, że można stworzyć *summę*, która opisze całość rzeczywistości[17], ale nie podważyło wewnętrznej wartości logiki scholastycznych wywodów. Scholastyczna logika przeszła przez próbę krytyki oświeceniowej w zasadzie nietknięta. Również dzisiaj zasady, na których się opiera, są uznawane za powszechnie obowiązujące reguły formalne. A więc również współczesny teolog winien tę metodę znać. Jej rygoryzm w dbaniu o logikę rozumowania jest niezbędnym elementem jego warsztatu. Nie należy również arbitralnie wykluczać użycia w rozumowaniu teologicznym sylogizmu, kiedy zajdzie taka potrzeba.

Logika rozumowania ludzkiego, którą tak ceniła scholastyka, jest wymogiem, który obowiązuje w każdej dziedzinie nauki. Najczystszą jej formą jest logika matematyczna,

---

skończenie większe niż podobieństwo, jednak nie do tego stopnia, by odrzucić analogię i jej język" (Wykład w Ratyzbonie, 12.09.2006; Tłum. M. Górnicki). Cyt. za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html [data dostępu: 10.08.2018].

[17] Myśliciele oświeceniowi, dokładnie tak samo jak ich średniowieczni koledzy, byli przekonani, że taką *summę* uda im się stworzyć, tylko, w odróżnieniu od średniowiecznej, opartą na „naukowych" zasadach. Właściwie dopiero postmodernizm dogłębnie i metodycznie zakwestionował możliwość zbudowania całościowej wizji świata, a w konsekwencji całościowego, fundamentalnego uprawomocnienia ludzkich działań, co J.-F. Lyotard zdiagnozował jako „koniec wielkich narracji".

a zasady myślenia logicznego stanowią fundament metodologii nauk ścisłych i eksperymentalnych. Co prawda teologia obecnie jest pozycjonowana, jak to wielokrotnie powtarzamy, pośród nauk humanistycznych, ale studiowanie logiki formalnej nadal powinno należeć do elementarza warsztatu teologa. Nawet jeżeli rzadko stosuje on wprost rozumowanie typowo aksjomatyczne lub podobne, znajomość ich zasad chroni od dowolności w prowadzonych rozważaniach.

Jeszcze przed oświeceniem zrodziła się nowa metoda teologiczna, która bywa nazywana teologią pozytywną[18]. Wspominaliśmy już o niej. To właśnie tę metodę postulował Melchior Cano, przedstawiając ideę i wykaz miejsc teologicznych. Taka teologia o wiele więcej uwagi i wysiłku poświęca na studiowane źródeł, miejsc teologicznych. Samego Melchiora Cano i teologów jemu współczesnych zalicza się do nurtu scholastyki pozytywnej, a więc metody teologicznej, która zachowała charakter bardzo spekulatywny, nadal dążyła do spójnego opisania całej rzeczywistości i opierała się na metafizyce arystotelesowskiej, ale wychodziła już od większej liczby źródeł, miejsc teologicznych. Nowożytna teologia zachodnia jest w dominującej mierze, choć nie wyłącznie, teologią pozytywną, jeżeli chodzi o podejście do źródeł; oraz używa wielu, nie tylko scholastycznych, metod opracowania danych pochodzących ze źródeł i wprowadzania wniosków. Natomiast tylko niektóre jej nurty świadomie nawiązują do dziedzictwa św. Tomasza z Akwinu jako swojego fundamentu. Są to różne typy neotomizmu albo, jeżeli

[18] W trzech tu opisanych parach metod jakieś podobieństwo łączy ze sobą: drogę katafatyczną (pozytywną), oddolną i pozytywną opartą na źródłach. Ale ta ostania nie jest tożsama z drogą katafatyczną. Mamy więc pewną konfuzję. Ta sama nazwa jest używana w odniesieniu do dwóch różnych metod teologicznych. Trzeba o tym pamiętać. Warto dodać, że A. Comte nauki empiryczne nazwał naukami pozytywnymi. Comte sformułował zresztą program naukowo-filozoficzno-społeczny, który nazwał pozytywizmem.

nawiązują do innych wielkich teologów średniowiecza – neoscholastyki.

Ponieważ źródłami teologii są przede wszystkim teksty, wszystkie techniki i sposoby pracy prowadzące do jak najlepszego zrozumienia tekstu powinny należeć do warsztatu teologa, a ich stosowanie mieści się w ramach metody pozytywnej. W tym zakresie: analizy i interpretacji tekstów, cała teologia korzysta z dorobku biblistyki. Jak już wcześniej wskazywaliśmy, Pismo Święte jest najdogłębniej przestudiowaną księgą na świecie. W trakcie tych badań zastosowano i przećwiczono właściwie wszystkie dostępne metody pracy zmierzające do zrozumienia tekstu. Skoro zostały one użyte do studiowania Pisma, można, w miarę potrzeb, korzystać z nich, badając inne źródła teologiczne.

Bardzo rozpowszechnioną formą teologii pozytywnej okazuje się metoda historyczna. Jest ona popularna zwłaszcza w teologii dogmatycznej, ale sięga się do niej także w teologii duchowości i innych dyscyplinach teologicznych. Polega ona na śledzeniu rozwoju myśli dotyczącej danego tematu. Na przykład wykład z nauki o tajemnicy Trójcy Świętej z reguły jest prowadzony metodą historyczną. Zaczyna się od nowotestamentowych formuł albo sięga się jeszcze wcześniej – do świadectw, oczywiście niejednoznacznych, w Starym Testamencie, aby potem w układzie chronologicznym wykładać spory, orzeczenia dogmatyczne pierwszych soborów i kolejne koncepcje teologiczne usiłujące jakoś przedstawić tę tajemnicę. Wykład zatem przechodzi od starożytności przez średniowiecze, nowożytność aż do czasów współczesnych.

Fenomenologia, hermeneutyka (koło hermeneutyczne) i inne

W XX wieku teologowie sięgnęli do osiągnięć metodologicznych filozofii nowożytnej. Jednym z obszarów, które ta filozofia intensywnie penetruje, jest język ludzki. Analizy języka, czyli semiotyka, pozawalają nam głębiej poznać

jego strukturę i rozumieć jego rolę w formułowaniu i przekazie myśli. Teolog, sługa Słowa, powinien dogłębnie badać słowa i zbudowany z nich język. Ale, o ile wiem, nowoczesna semiotyka i jej metody nie są zbyt intensywnie studiowane i wykorzystywane przez teologów. Natomiast bardzo chętnie teologowie korzystają w swojej pracy z metod myślenia wypracowanych przez fenomenologię i hermeneutykę[19]. O hermeneutyce wspominaliśmy kilkakrotnie w naszym opracowaniu, a na temat koła hermeneutycznego powiemy jeszcze kilka słów, jednakże choćby pobieżne wyjaśnienie, na czym polega fenomenologiczna metoda myślenia, wykracza poza ramy i możliwości tego opracowania[20].

Uznawany za najwybitniejszego teologa XX wieku Karl Rahner w młodości uczęszczał na seminarium Martina Heideggera i w swojej teologii zastosował wypracowane tam sposoby rozumowana. Niestety, jak już wspominaliśmy i pokażemy, przejął też charakterystyczny dla Heideggera styl pisania, praktycznie niezrozumiały bez wcześniejszego i długiego przygotowania. Ale mimo tych trudności w lekturze jego teologia potrafiła wpłynąć na innych teologów w takim stopniu, że wielkość tej teologii raczej nie jest kwe-

[19] Historia hermeneutyki i jej zastosowania w teologii są obszernie opisane w: W.G. Jeanrond: *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*. Tłum. M. Borowska. Kraków 1999.

[20] Metodę myślenia fenomenologiczną i inne: semiotyczne, aksjomatyczne i redukcyjne, których znajomość, a przynajmniej wiedza o ich istnieniu i naturze, jest przydatna dla teologa, bardzo dobrze przedstawia Józef M. Bocheński w opracowaniu: *Współczesne metody myślenia*. (Przeł. i oprac. S. Judycki. Poznań 1988). Warto zaznaczyć, że Bocheński, który uważał filozofię analityczną za najwyższe osiągniecie filozofii i bardzo źle wyrażał się o współczesnych nurtach filozofii spod znaku egzystencjalizmu i postmodernizmu, w swoim dziele jednak fenomenologię umieścił na pierwszym miejscu, przed metodami semiotycznymi i aksjomatycznymi. Czyli, patrząc z pozycji logika, docenił jej wartość poznawczą.

stionowana. Teologia K. Rahnera jest także znakomitym przykładem teologii oddolnej, ale jednocześnie bardziej spekulatywnej niż pozytywnej. Punktem wyjścia swojej teologii uczynił człowieka, a dokładniej, według przejętej od fenomenologów nomenklatury, jego „doświadczenie transcendentalne". Wychodząc od tego „doświadczenia transcendentalnego", Rahner buduje teologię jako swoistą antropologię. Boga szuka właśnie w tym przekraczającym ludzką samoświadomość jednoczesnym doświadczeniu głębi, wnętrza człowieczeństwa i świata. Swoje rozumowanie prowadzi, używając zarówno metody fenomenologicznej, jak i myślenia dedukcyjnego, czyli spekulatywnego[21]. Wprowadzony przez niego punkt wyjścia i sposób rozumowania z reguły nazywa się metodą transcendentalną.

Wracając do hermeneutyki: samo słowo „hermeneutyka" oznacza interpretację i jest używane nie tylko jako zbiorcze określenie wszelkich badań nad tekstem, także językoznawczych czy literackich, ale także jako nazwa nurtu we współczesnej filozofii. To słowo pojawiało się już wielokrotnie w niniejszym *Wprowadzeniu do teologii katolickiej*, bo też teologia współczesna korzysta z osiągnięć wszystkich tych rodzajów hermeneutyki[22]. Jednak – jak sądzimy – to hermeneutyka

[21] Chyba ze względu na używanie także metody spekulatywnej K. Rahner bywa zaliczany do nurtu neotomizmu i określany jako neotomista transcendentalny. Nie do końca zgadzam się z takim przyporządkowaniem teologii Rahnera.

[22] Wcześniej pisaliśmy, że teologowie rzadko sięgają do semiotyki, a teraz stwierdzamy, że chętnie sięgają do hermeneutyki. J.M. Bocheński we wspominanym opracowaniu o współczesnych metodach myślenia, omawiając metody semiotyczne, ani razu nie pisze o hermeneutyce. Ale z pewnego punktu widzenia może się okazać, że semiotyka i hermeneutyka są metodami myślenia sobie bliskimi. Jako przykład takiego spojrzenia przytaczamy wyimek z tekstu pt. *Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm*. Ten tekst jest fragmentem z: V.B. Leitch: *Deconstructive Criticism. An Advanced Introduction*. New York 1983, s. 259–263 (cyt. za: V.B. Leitch:

filozoficzna, jako gałąź fenomenologii, najbardziej dogłębnie przestudiowała kwestie związane z tekstem i jego rozumieniem i wobec tego to ona jest najlepszym narzędziem w uprawianiu teologii. Ta hermeneutyka filozoficzna jest nie tylko sztuką zgłębiania sensu tekstu, ale też pewną metodą poszukiwania rozumienia poszczególnych aspektów rzeczywistości, czyli metodą myślenia. W ramach rozumowania hermeneutycznego szczególne znaczenie ma tzw. koło hermeneutyczne. Ta z kolei metoda/zasada została wprowadzona przez Friedricha D.E. Schleiermachera[23].

Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm. Tłum. G. Borkowska. „Pamiętnik Literacki" 1986, z. 3, s. 342): „semiotyka i hermeneutyka dzielą się kompetencjami. Jeśli chodzi o podstawowe sprawy, mają one oczywiście podobne zainteresowania i zmierzają do zbliżonych celów (w tym przypadku rolę decydującą gra problematyka językowa). Można się zastanawiać, czy w dalekiej przyszłości semiotyka pozostanie w swej istocie strukturalistyczna i czy hermeneutyka zachowa metodologiczne więzy z fenomenologią. Nie wiadomo. Być może semiotyka zaanektuje hermeneutykę. Lub vice versa". Wymieniony w tytułach książki i fragmentu dekonstrukcjonizm też można uznać za pewną metodę myślenia, ale nie znam istotnych prób stosowania go w teologii katolickiej. Więcej na ten temat powiemy w podrozdziale poświęconym postmodernizmowi.

[23] F.D.E. Schleiermacher (1768–1834) swoje rozważania o hermeneutyce zaczynał od problematyki związanej z rozumieniem i przekładem tekstu Pisma Świętego, ale stopniowo nadawał temu pojęciu coraz bardziej ogólne znaczenie. Koło hermeneutyczne jako pewien sposób rozumienia tekstu i myślenia najobszerniej przedstawił w swojej *Rede über den Begriff der Hermeneutik* (1829). Warto tutaj przywołać Augustyna, a konkretnie jego zasadę rozumienia Pisma Świętego: *Novum Testamentum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet* (*Quaestiones in Heptateuchum*, 2,73), co się tłumaczy: „Nowy Testament w Starym się kryje, a w Nowym Stary nabiera blasku". Często celem przywołania tej zasady jest używana formuła skrócona: *latet-patet*. A więc poznawanie, wgłębianie się w treści Pisma Świętego odbywa się w ruchu kolistym: od Nowego do Starego

Ogólnie mówiąc, przyjmuje ona, że nie istnieje i nie może istnieć bezzałożeniowy punkt wyjścia. Każda lektura, czy rozpatrywanie zagadnienia, zaczyna się od jakiegoś wstępnego rozumienia, które w trakcie tejże lektury, rozumowania jest pogłębiane, weryfikowane i w ten sposób interpretacja tekstu prowadzi z powrotem do tegoż punktu wyjścia, ale wyjściowe przedrozumienie jest już pogłębione, skorygowane. A więc lektura, interpretacja, rozumienie tekstu, ale też rozumowanie badające jakiś aspekt rzeczywistości, mają charakter kolisty, ewentualne spiralny, a nie linearny. W teologii koło hermeneutyczne jest oczywiście stosowane podczas interpretacji tekstów, ale może mieć także szersze zastosowanie.

Jak łatwo zauważyć, rozumowanie o charakterze koła hermeneutycznego zasadniczo różni się od rozumowania aksjo-

---

Testamentu i z powrotem. Ale równie dobrze można je rozpocząć od Starego Testamentu.

Teologia Augustyna nieraz przybiera kształt koła hermeneutycznego. Na przykład jego próby zrozumienia Boga i człowieka. Pisze: „Co chcesz poznać: Boga i duszę. I nic więcej? Nie, nic więcej" (*Soliloqiorum libri duo*, 1,2,7), a więc Boga poznaje się we wnętrzu duszy. Ale wnętrze duszy też jest tajemnicą: „Oto sam nie mogę ogarnąć tego wszystkiego, czym jestem". (Zob. św. Augustyn: *Wyznania*, X, 8, s. 265. Tłum. oraz wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak. Kraków 2002), a Bóg, według już cytowanego stwierdzenia Augustyna, tym bardziej jest niepojmowalny.

A oto klasyczne koło hermeneutyczne na początku *Wyznań*: „Ale daj poznać, Panie – niechże to wreszcie zrozumiem – czy najpierw człowiek ma Ciebie wzywać, czy sławić? I czy w ogóle można Ciebie wzywać zanim się Ciebie pozna? Bo jakże to? Czy można wzywać, nie znając Ciebie? […] Lecz może można Ciebie wołać na pomoc, aby Ciebie poznać?!" (ibidem, I, 1, s. 25). Sam Augustyn zapewne nazwałby to rozumownie dialektycznym. Dialektykę bowiem bardzo cenił i poświęcił jej osobne dzieło: *De dialectica*, które rozpoczyna słowami: *Dialectica est bene disputandi scientia*. A jego *Wyznania*, podobnie jak kilka innych dzieł, mają charakter wewnętrznej dyskusji i nie jest to tylko zewnętrzny wobec treści zabieg retoryczny.

matycznego, czyli dedukcyjnego, które ma charakter linearny: wychodzi od założeń i zmierza do wniosków, przy każdym kroku przestrzegając rygorystycznie reguł logiki. Z punktu widzenia klasycznego rozumowania dedukcyjnego koło hermeneutyczne podnosi do rangi cnoty to, co jest typowym błędem logicznym – *petitio principii*. Zresztą choć hermeneutyka jako metoda myślenia, a nie tylko interpretacji tekstów, jest jednym z nurtów wyrastających z fenomenologii, klasyczna fenomenologia też postuluje rozpoczęcie procesu poznawczego od oglądu „źródłowego", a więc jakiegoś nieuwarunkowanego uchwycenia tego, co dane w bezpośredniej intuicji, czyli fenomenu. Jest w tym bliższa dedukcji niż hermeneutyce.

Poza tym teologowie czasem sięgają do strukturalizmu, jako pewnej metody pomagającej w rozumieniu analizowanych zagadnień, ale nie jest to istotny nurt w teologii katolickiej.

Można jeszcze wspomnieć o dekonstrukcji, którą do obiegu myśli współczesnej wprowadził Jacques Derrida. Jest ona już uznaną metodą analizy tekstów literackich, ale pytanie, czy jakoś może być przydatna w ramach metodologii teologicznej – pozostaje otwarte.

Nurt filozoficzny zwany filozofią dialogu nie tyle stworzył metodę myślenia, ile podjął próbę zmiany paradygmatu myślenia: wskazał na prymat relacji człowiek – człowiek nad relacją człowiek – świat. Teologowie, również katoliccy, czytają filozofów dialogu i ich przemyślenia jakoś kształtują współczesną myśl teologiczną. Szczególnie ważne jest wykorzystanie filozofii dialogu do głębszego zrozumienia natury wiary chrześcijańskiej, jako zbudowanej na relacji międzyosobowej[24].

[24] Mamy tu na myśli przede wszystkim Emmanuela Lévinasa. W naszym odczuciu *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności* i inne jego teksty są lekturą obowiązkową dla współczesnego teologa. Właśnie Lévinas wskazuje na absolutny prymat doświadcze-

W ostatnich dziesięcioleciach pojawiła się kognitywistyka. Ta dziedzina nauki, w założeniu interdyscyplinarna, stawia sobie za cel całościowe zgłębianie ludzkiego procesu poznania. W jej prezentacjach (np. w opisach kognitywistyki jako kierunku studiów) widać wyraźnie ducha nauk nowożytnych, ale sięga ona także do tradycji filozoficznej. Metodolog teologii powinien uważnie śledzić dokonania tej nowej dziedziny nauki, ale teologia jest raczej zachowawcza i nie spieszy się z adaptacją nowinek naukowych do swojego warsztatu.

Na koniec tego podrozdziału należy postawić pytanie o możliwość wykorzystania w teologii metod badawczych nauk eksperymentalnych. Otóż jesteśmy przekonani, że teologia nie powinna stosować bezpośrednio tych metod, natomiast powinna wypracować dobre sposoby korzystania z ich wyników[25]. Temat ten – teologia a wyniki badań nauk eksperymentalnych – podejmiemy dalej, w rozdziale poświęconym relacji teologii do nauk nowożytnych oraz przy omawianiu poszczególnych dyscyplin teologicznych.

Paradygmaty, systemy, modele, metafory

Każdy teolog uprawia teologię wewnątrz pewnego paradygmatu[26]. Ten paradygmat jest wcześniejszy od indywidu-

nia drugiego człowieka wobec doświadczenia przedmiotu, a przy okazji przezwycięża na gruncie filozoficznym heglowski idealizm i jego pochodne mocno obecne w dzisiejszej kulturze: filozofię F. Nietzschego oraz bliskie nihilizmowi odmiany egzystencjalizmu.

[25] Co ciekawe, Józef M. Bocheński miał na ten temat dokładnie przeciwne zdanie. Twierdził, że „teologia to system redukcyjny podobny do fizyki, gdzie są aksjomaty i zdania doświadczalne". (J.M. Bocheński: *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*. Montricher 1988, s. 179). O ile bardzo cenię pracę Bocheńskiego o metodach myślenia i korzystam z niej obficie, o tyle uznanie teologii za system redukcyjny uważam za błędne.

[26] Używamy tutaj sposobu rozumienia pojęcia „paradygmat" opartego na tym, które wprowadził do obiegu intelektualnego

alnego myślenia. Nadaje mu kształt i można powiedzieć, że rządzi nim z ukrycia. Właśnie z ukrycia, gdyż, jak fundament albo powietrze, którym oddychamy, kształt świata, w którym żyjemy, jest bez specjalnego zwrócenia uwagi niewidoczny. A więc spontanicznie jest traktowany jako coś zupełnie obiektywnego, oczywistość. Zasadniczo teolog nie jest w stanie zmienić paradygmatu, wewnątrz którego myśli, a w każdym razie jest to bardzo trudne. Na pewno nie jest tak, że można sobie paradygmat dowolnie wybrać, że jest on jednym z elementów warsztatu teologa pośród innych równoważnych elementów. Natomiast należy do zadań teologa praca nad zrozumieniem paradygmatu, wewnątrz którego uprawia teologię. Jeżeli ta praca nie zostanie wykonana, można sobie wyobrazić następującą sytuację: rozmawia

Thomas Kuhn w opublikowanej w 1962 roku książce *The Structure of Scientific Revolutions* (zob. T. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. H. Ostromęcka, posłowie S. Amsterdamski. Warszawa 1968). Otóż opisywał on postęp nauki i pokazywał, że nie rozwija się ona liniowo, ale uczeni poruszają się wewnątrz pewnego paradygmatu, do którego dopasowują interpretacje wyników swoich badań i hipotezy robocze. Zmiana paradygmatu w nauce jest rewolucją. Najpierw powoli narastają niezgodności, wewnętrzne sprzeczności w obowiązującym paradygmacie i są one uparcie wpisywane w tenże paradygmat. Ale w pewnym momencie zostaje przekroczony punkt krytyczny, coś pęka i przychodzi kryzys oraz rewolucja: skokowo zmienia całość spojrzenia na badany obszar rzeczywistości. Kuhn polemizował z dominującą wcześniej koncepcją liniowego rozwoju nauki i przekonaniem, że uczeni po prostu udoskonalają obiektywną wiedzę, a ich subiektywne nastawienie nie ma żadnego znaczenia. Według Kuhna największymi zmianami paradygmatu w nauce były: rewolucja kopernikańska i rewolucja newtonowska. Te, które spowodowały rozkwit oświecenia. Więcej na ten temat piszemy w rozdziale poświęconym oświeceniu. Tak pojmowany paradygmat jest bliski kantowskiej kategorii. Jest oczywiście od niej słabszy, gdyż może się zmieniać, ale ma w sobie podobną uprzedniość wobec procesu poznawania, rozumienia rzeczywistości.

dwóch teologów, używają oni tych samych pojęć teologicznych, ale zupełnie nie mogą się nawzajem zrozumieć i nie bardzo wiedzą dlaczego. Nie zdają sobie bowiem sprawy, że intelektualnie, teologicznie przebywają wewnątrz dwóch różnych paradygmatów.

Najważniejsze dyscypliny teologiczne, te, które omawiamy dalej, bywają często nazywane dyscyplinami systematycznymi[27]. Ta nazwa jest dobrze zakorzeniona w tradycji i wskazuje na pewien sposób uprawiania teologii – systematyzację. Taki sposób budowania nauki jako systemu jest podstawową i jedyną zasadą w systematyce organizmów, dyscyplinie naukowej opisującej organizmy żywe. Istotą jej pracy jest klasyfikacja oraz nieustająca dyskusja nad kształtem systemu klasyfikacji i zasadami przyporządkowania danego organizmu do określonego miejsca w drzewie filogenetycznym, czyli rodowym drzewie życia. To drzewo ujmuje całość, wszystkie organizmy żywe. Gdy zostaje odkryty jakiś organizm niepasujący do istniejącego drzewa, systematycy podejmują pracę nad modyfikacją swojego systemu. Żaden organizm nie może pozostać poza klasyfikacją.

Systematyka organizmów jest przykładem skrajnym, ale każda dziedzina nauki używa systematyzacji. A więc zrozumiałe jest, że i teologia bez systematyki obejść się nie może. Przy czym, w przeciwieństwie do paradygmatu, systemy teologiczne są tworzone i świadomie używane w pracy teologicznej.

A zatem najważniejsze zagadnienia teologiczne winny być wyjaśniane w ramach pewnego systemu. Ich teologiczne opracowanie polega zatem na umiejscowieniu ich w tymże systemie, w jego siatce pojęciowej i strukturach. Oczywi-

[27] Czasem spotykamy się z tęsknotą za teologią jako systemem. Jest w tej tęsknocie poczucie, że teologia straciła swoje znaczenie, oraz wiara, że system nada teologii pełny status naukowy i przywróci jej wielkość. Niniejsze uwagi jasno pokazują, że takiej tęsknoty w najmniejszym stopniu nie podzielamy.

ście w tym celu należy najpierw ów system zbudować. A więc należy postawić pytanie, czy możliwe jest zbudowanie, a przynajmniej zarysowanie pewnego systemu obejmującego całość teologii, czyli opisywanej przez teologię rzeczywistości. Na tak postawione pytanie odpowiadamy negatywnie. Otóż sądzimy, że duchowy wymiar rzeczywistości ze swej natury nie poddaje się systematyzacji i dlatego próba ustanowienia jakiegokolwiek systemu w centrum teologii jest przeciwskuteczna. To znaczy: nie pomaga, a wręcz uniemożliwia głębsze zrozumienie opisywanej rzeczywistości[28]. A zatem systematyzacja w teologii powinna mieć charakter służebny, jako działanie definiujące pojęcia i porządkujące. Poniższe uwagi na temat ideału precyzji w teologii i języka teologii są oczywistą konsekwencją takiego usytuowania systematyzacji w strukturze myślenia teologicznego.

Dobrym przykładem pokazującym ograniczenia systematyki w teologii jest nauka o aniołach. Biblia wiele mówi na ten temat. Tradycja chrześcijańska przyjęła biblijną wiarę w anioły i w ciągu kilku wieków ojcowie Kościoła rozwinęli i usystematyzowali naukę o aniołach. Kulminacją tej systematyzacji było powstałe na przełomie V i VI wieku dzieło Pseudo-Dionizego Areopagity *Hierarchia niebiańska*. Pseudo-Dionizy opisał w nim precyzyjnie dziewięć chórów anielskich i ich hierarchię[29]. Tradycja teologiczna przejęła tę klasyfikację. Ale Pseudo-Dionizy był neoplatończykiem i jego hierarchia jest zrozumiała tylko wewnątrz tego paradygmatu

[28] Takie umiejscowienie systematyki w strukturze uprawiania teologii jest inspirowane tekstem J. Tischnera: *Człowiek przez okna systemu*. W: Idem: *Myślenie według wartości*. Kraków 1993, s. 353–370.

[29] Przy okazji: Pseudo-Dionizemu i jego karierze w teologii średniowiecznej zawdzięczamy samo słowo „hierarchia". Użyte przez niego słowo jest złożeniem dwóch greckich słów: *hierós* i *arché*, które wcześniej właściwie w grece nie funkcjonowało. Zostało ono w trakcie przekładu na łacinę tylko powierzchownie zlatynizowane, a potem prawie niezmienione przeszło do większości języków europejskich.

kontekstu intelektualnego i duchowego. W naszej nowożytnej mentalności niejako spontanicznie czytamy tekst Pseudo-Dionizego analogiczne do systematyki organizmów żywych. Autorzy *Katechizmu Kościoła katolickiego* byli świadomi, że mówienie dzisiaj o hierarchii anielskiej nic nie wyjaśnia, a wręcz przeciwnie: raczej prowadzi do nieporozumień. A więc *Katechizm*… dużo mówi o aniołach, wielokrotnie cytuje Biblię i ojców Kościoła, ale nie ma w nim ani jednego odwołania do Pseudo-Dionizego i temat hierarchii aniołów w ogóle nie jest wspomniany.

Modele, podobnie jak systematyzacja, są niezbędnym narzędziem w teologii[30]. Według Dullesa modelem w znaczeniu ogólnym jest „sztucznie utworzony przykład, który pomaga w wyjaśnianiu bardziej skomplikowanych kwestii. Model teologiczny można porównać do krawieckiego manekina, który mniej więcej odpowiada wymiarom przeciętnej postaci ciała kobiety lub mężczyzny i pomaga w szyciu dla nich ubrań. Tak wykonane ubrania nie leżą jednak tak dobrze, jak te uszyte na miarę. Trzeba je bowiem dopasowywać do każdego indywidualnego użytkownika, który w sto-

[30] Polecamy znakomity esej Macieja Bielawskiego: *Modele teologiczne. Kategoria modelu w teologii*. http://maciejbielawskiessay.blogspot.com/2013/04/modele-teologiczne.html [data dostępu: 10.08.2018]. Odwołania do Dullesa przytaczamy wyłącznie za tym esejem. Ale Bielawski, za Dullesem, używa modelu jako kategorii nadrzędnej. Pisze: „Model teologiczny działa podobnie jak znak, symbol, metafora, system, ikona czy paradygmat". (Zob. A. Dulles: *Models of Revelation*. Garden City 1983; Idem: *Symbol in Revelation*. In: *New Catholic Encyclopedia* 1967, Vol. 13, s. 861–863; Idem: *Models of the Church*. New York 1987). My natomiast, jak już wyraźnie zaznaczyliśmy, rozróżniamy te pojęcia i każdemu przypisujemy określone znaczenie oraz miejsce w myśleniu teologicznym. Tak więc, w odróżnieniu od Bielawskiego, rozumiemy model wyłącznie jako narzędzie używane w ramach rozważania konkretnego problemu teologicznego. Ta sytuacja pokazuje, jak płynne potrafi być pole semantyczne używanych w teologii pojęć.

sunku do normatywnego modelu może być wyższy lub niższy, grubszy lub chudszy".

Bielawski pisze: „Dulles, analizując zagadnienie Kościoła, aby ukazać złożoność tego »misterium«, opisuje je za pomocą kilku modeli eklezjologicznych, które współistnieją i wzajemnie się dopełniają: model Kościoła jako instytucji, model Kościoła jako sakramentu, jako ciała mistycznego i jako głosiciela Słowa. Innym zaś razem, rozważając kwestię Bożego Objawienia, teolog ten posłużył się pięcioma modelami, które je charakteryzują. Tak wykorzystana kategoria modelu teologicznego uwypukla złożoność danego zagadnienia i otwiera na tajemnicę"[31]. Zauważmy, że Dulles pisze już po Soborze Watykańskim II i używa kategorii modelu tam, gdzie Sobór odwołał się się do kategorii obrazu, stwierdzając, że „wewnętrzna natura Kościoła daje się nam poznać poprzez rozmaite obrazy" (*Lumen gentium,* 6). Dla Dullesa obraz to jeden z rodzajów modelu, ale z jego opisu modelu wynika, że model to jest konstrukcja pomocnicza, nie „szyta na miarę". Natomiast tekst *Lumen gentium* mówi o obrazach i obrazami, które uważa za ostateczny, najlepszy możliwy opis tajemnicy Kościoła. Ten przykład pomaga nam rozmieć różnicę między modelem a obrazem, metaforą, symbolem w teologii. Model „pracuje" w teologii na zasadzie analogii. Jest przydatny, ale pozostaje na zewnątrz tajemnicy. Ważne jest, aby go w odpowiedniej chwili porzucić, przekroczyć. Natomiast metafora wprowadza do wnętrza tajemnicy, nie jest drabiną, którą można odrzucić po wejściu wyżej i nie można jej sprowadzić do czystej analogii[32]. Metafora, obraz,

[31] M. Bielawski: *Modele teologiczne*...

[32] Fundamentalny tekst objaśniający symbol i metaforę właśnie w takim sensie: P. Ricoeur*: Symbol daje do myślenia.* Tłum. S. Cichowicz. W: P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie.* Wybór, oprac. S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, J. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski. Warszawa 2003, s. 62–80. Oczywiście cały tom stanowi lekturę obowiązkową w tym temacie. Polecam też: J. Tischner: *Myślenie z wnętrza metafory.* W: Idem:

symbol zasługujące na to miano nie powstają łatwo. Najlepiej szukać ich w Piśmie i u wielkich teologów. To nie jest przykład kaznodziejski, który można wymyślić na poczekaniu. Tekst *Lumen gentium* tajemnicę Kościoła wyjaśnia, używając starannie dobranych obrazów biblijnych, których interpretacja eklezjalna jest już dobrze zakorzeniona w tradycji.

Jak widać, utożsamiamy z sobą obraz, metaforę i symbol. A więc myślenie obrazowe, metaforyczne czy symboliczne; to są właściwe synonimy opisujące pewien sposób myślenia. Został on wyklęty przez nauki nowożytne jako przednaukowy i niegodny człowieka racjonalnego, ale wraca w wielkim stylu. Zyskał sobie już uznane miejsce w filozofii europejskiej[33] i na pewno co najmniej tak samo ważne miejsce powinien zajmować w pracy teologicznej jako ten, który najlepiej odsłania duchowy wymiar rzeczywistości.

W teologii wszystkie opisane tu sposoby myślenia są niezbędne. Bez systematyki, definiowania pojęć oraz budowana modeli nie jest możliwa teologia jako dziedzina nauki. Ale

---

Myślenie według wartości. Kraków 1993, s. 490–505. Ciekawie, w swoim stylu, analizuje metaforę Jacques Derrida w: *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*. Tłum. W. Krzemień. „Pamiętnik Literacki" 1977, z. 3, s. 283–318. Derrida pokazuje metaforę jako pierwotny, nieredukowalny, niedefiniowalny element języka filozofii. Co ciekawe, istnieje swoista symetria (albo raczej antysymetria). Otóż przedstawiciele nauk eksperymentalnych często uważają metaforę nie tylko za bezużyteczną, a wręcz szkodliwą w języku naukowym, gdyż daje ona pozór wiedzy, upraszcza i przez to uniemożliwia rzetelne zrozumienie skomplikowanych zjawisk badanych za pomocą metody eksperymentalnej. Na przykład dyrektor Instytutu Genetyki i Biotechnologii na Uniwersytecie Warszawskim prof. dr hab. Paweł Golik zaleca dziennikarzom, żeby, opisując wynik badań z biologii, genetyki, unikali metafor, gdyż, „biologia jest nauką wyjątkowo słabo na nie podatną".

[33] Ale nie w amerykańskiej. Tam dominuje myślenie analityczne. Analizy Dullesa traktujące metaforę i symbol po prostu jako modele są świadectwem tego sposobu myślenia.

dopiero myślenie z wnętrza metafory wprowadza do wnętrza tajemnicy.

Język teologii

Pierwszym językiem pism chrześcijańskich była greka w wersji *koine*. Ale tradycyjnie, już od starożytności, językiem teologii zachodniej stała się łacina. Jeszcze obrady Soboru Watykańskiego II toczyły się w tym języku. Dzisiaj to już przeszłość. Łacina pozostała językiem oficjalnym dokumentów Kościoła katolickiego, ale i te dokumenty powstają w innych językach, a na łacinę są tylko tłumaczone. Oczywiście teolog katolicki, choć już nie pisze po łacinie, musi ten język w jakimś stopniu znać. Inaczej nie będzie w stanie zrozumieć całego dziedzictwa tradycji łacińskiej. Tym bardziej teolog musi znać przynajmniej podstawy języka greckiego, w którym został napisany Nowy Testament. Przydałaby się znajomość języka hebrajskiego, czyli języka Starego Testamentu, ale to już jest naprawdę wysoko postawiona poprzeczka.

Tutaj jednak chcielibyśmy zająć się innym, wyżej zasygnalizowanym problemem. Otóż nie chodzi nam o wskazanie jakiegoś szczególnie uprzywilejowanego w uprawianiu teologii języka narodowego, ale o omówienie charakteru języka, czyli typu, sposobu pisania teologicznego. Każda bowiem dziedzina nauki, a obecnie także każda dziedzina techniki i każda profesja, ma swój specyficzny język: jest język matematyków, ale i informatyków, prawników itd. To rozwarstwienie językowe jest coraz bardziej widoczne. O ile język angielski staje się nową *lingua franca* również w teologii i w zasadzie jego przynajmniej podstawowa znajomość jest niemal obowiązkową częścią wykształcenia, o tyle wewnętrzne zróżnicowanie języków specjalistycznych sprawia, że stają się one coraz bardziej od siebie odległe i dla niewtajemniczonych niezrozumiałe. W takim kontekście wydaje się zasadne uwzględnienie w rozważaniach o metodzie teologicznej także pytania o charakter języka teologii.

Sposoby wyrażania treści teologicznych – mała antologia

Ojcowie Kościoła mieli formację filozoficzną, przede wszystkim platońską, oraz z reguły byli wykształceni w retoryce. Jednocześnie ich język był przesycony słowami Pisma Świętego. Przeważnie w swoich wypowiedziach nie dbali o to, co dzisiaj należy do warsztatu naukowego: wyraźne rozróżnienie między pouczeniem, napomnieniem, wezwaniem i wykładem[34].

Homilia Paschalna Melitona z Sardes jest znakomitym przykładem języka biblijnego i zarazem kunsztownej retoryki. Znajdujemy tam taki oto tekst o Jezusie:

> On sam jest wszystkim:
> prawem, jako że sądzi,
> Słowem, jako że uczy,
> łaską, jako że zbawia,
> Ojcem, jako że daje życie,
> Synem, jako że otrzymuje życie,
> barankiem, jako że cierpi,
> człowiekiem, jako że jest pogrzebany,
> Bogiem, jako że zmartwychwstaje[35].

Jest to fragment jednej z wielu serii antytez budujących tę homilię. Analiza dogmatyczna tego tekstu może prowa-

[34] Nie troszczyli się również o prawa autorskie ani o to, co jest cytatem, a co parafrazą. Również oryginalność myśli nie była traktowana jako wartość sama w sobie. Wręcz przeciwnie: bardzo chętnie odwoływano się do autorytetów albo podszywano pod autorytety. Dlatego dzisiaj patrologia stale ma do czynienia z problemem apokryfów: ustalenie faktycznego autora tekstu bywa nieraz bardzo trudnym zadaniem. Na przykład w spuściźnie literackiej Jana Chryzostoma, ze względu na jego sławę kaznodziejską, tekstów przypisanych jest więcej niż autentycznych.

[35] Meliton z Sardes: *Homilia paschalna*, 9. W: *Ojcowie apostolscy*. Tłum. A. Świderkówna, wstęp W. Myszor. Warszawa 1990.

dzić do wniosku, że Meliton był heretykiem, modalistą[36], i takie tezy w historii studiów nad Melitonem się pojawiały. Świadczą one jednak o błędzie w metodzie interpretacji nieuwzględniającej rodzaju literackiego tekstu, a nie o heretyckich poglądach Melitona.

A oto fragment traktatu Orygenesa *O modlitwie*, przykład typowego dla ojców Kościoła tekstu „uplecionego" z cytatów biblijnych:

> Kto się modli, ten zyska wiele korzyści i prędzej złączy się z Duchem Pańskim, który wypełnia cały świat (Mdr 1,7) czy też wypełnia całą ziemię i niebo, jak też powiedział przez proroka: „Czy nieba i ziemi nie wypełniam – Mówi Pan" (Jer 23,24). Przez wspomniane wyżej oczyszczenie będzie uczestniczył w modlitwie wspomnianego wyżej Słowa, które stoi także pośród tych, którzy go nie znają (J 1,26)…[37].

Najbardziej znanym tekstem patrystycznym, który składa się prawie wyłącznie z parafraz i cytatów biblijnych, są *Wyznania* Augustyna.

Ewagriusz z Pontu był pod wyjątkowo mocnym wpływem myśli platońskiej. Oto jak opisuje poznawanie Boga:

> Poznanie, które przychodzi do nas z zewnątrz, zdąża do tego, by ukazać nam określone treści za pomocą [pewnych] zasad. To zaś, które pochodzi z łaski Boga, podaje rzeczy w sposób bezpośredni naszej świadomości. Umysł patrząc na nie, ogarnia zasady nimi rządzące. Przeciwieństwem pierwszego poznania jest błądzenie, a przeciwieństwem drugiego jest gniew i popędliwość[38].

---

[36] A więc, że nie uznaje realnej odrębności osób w Trójcy Świętej, skoro twierdzi, że Jezus jest Ojcem.

[37] Orygenes: *O modlitwie*, 10,2. W: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*. Wstęp i oprac. H. Pietras, tłum. W. Kania, H. Pietras. Kraków 1993.

[38] Ewagriusz z Pontu: *O poznaniu*, 4. Tłum. K. Bielawski. W: Ewagriusz z Pontu: *Pisma ascetyczne*. T. 1. Tłum. K. Bielawski wstęp i oprac. L. Nieścior. Kraków 1998.

Scholastyka budowała na filozofii Arystotelesa. To kształtowało także jej język i sposób wykładu. Jako przykład podajemy fragment *Sumy teologicznej* Tomasza mówiący o dowodzeniu istnienia Boga:

> Gdy idzie o drugą odmianę dowodzenia, a więc ze skutków do przyczyny, to – by wykazać istnienie przyczyny, zamiast określenia przyczyny – trzeba się posłużyć skutkami. Zasada ta, zwłaszcza w odniesieniu do Boga, ma szczególne znaczenie. Oto dlaczego: By udowodnić, że coś istnieje, trzeba posłużyć się, jako wyrazem środkowym dowodu, nazwą: co ona oznacza, a nie istotą rzeczy: czym jest; tak dlatego, że pytanie: czym rzecz jest, następuje po odpowiedzi na pytanie: czy rzecz jest, jak i dlaczego, że, jak to niżej wyłożyliśmy, Bogu nadajemy nazwy od skutków. Stąd to, udowadniając istnienie Boga ze skutków, możemy jako wyrazem środkowym dowodu, posłużyć się znaczeniem imienia: Bóg[39].

W nowożytności, także współcześnie, pojawiają się próby intensywnego wykorzystania w teologii języka nauk eksperymentalnych i ścisłych. Za ojca takiego podejścia do teologii i do języka teologii można uznać Barucha Spinozę i jego dzieło, którego już sam tytuł wskazuje na ten sposób wykładu: *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona.* Potwierdza ten zamysł choćby taki cytat:

> Bóg, czyli wszechistota składająca się z nieskończonej liczby przymiotów, z których każda wyraża treść wieczną i nieskończoną, istnieje koniecznie[40].

Wraz z rozwojem informatyki pojawiły się próby zastosowania i jej języka w opisie człowieka, Boga, rzeczywistości duchowej, np. umysł ludzki to taki wielki twardy dysk itp.

---

[39] Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*, 1,2,2 (38). Przeł. i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Bełch O.P. Londyn 1961.

[40] B. Spinoza: *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, I, 11. Tłum. I. Myślicki. Warszawa 2008.

To jest okropne i w zasadzie już samo użycie takiego języka zamyka drogę do zrozumienia człowieka i jego życia, o Bogu nie wspominając. Podobnie krytycznie, choć nieco łagodniej, oceniamy stosowanie języka zaczerpniętego z psychologii, zwłaszcza behawioralnej, w teologii duchowości.

Wspominaliśmy już język dokumentów kościelnych, zwłaszcza charakterystyczne anatemy. Język dokumentów Soboru Watykańskiego II i późniejszych nawiązuje do biblijnego stylu ojców Kościoła. Nie będziemy tu podawali przykładów, gdyż dokumenty te są powszechnie dostępne, także w internecie.

Wielcy teologowie XX wieku wypracowali swoje specyficzne języki. W naszej miniaturowej antologii nie możemy pominąć wspomnianego już w niniejszym opracowaniu Karla Rahnera, słynnego z trudności, jakie nastręczają czytelnikom jego teksty. Ewidentny jest tu wpływ mistrza – Heideggera. Oto fragmenty, w których K. Rahner wyjaśnia, czym jest „doświadczenie transcendentalne" i jak się ono ma do poznania Boga.

> Subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartość na nieograniczony zakres każdej możliwej rzeczywistości nazywamy doświadczeniem transcendentalnym.
> […]
> Trzeba następnie wykazać, że w tym transcendentalnym doświadczeniu dana jest niejako anonimowa i atematyczna wiedza o Bogu, że zatem pierwotne poznanie Boga nie polega na uchwyceniu przedmiotu, który pośrednio czy bezpośrednio zgłasza się z zewnątrz w sposób przypadkowy, ale ma ona charakter doświadczenia transcendentalnego[41].

Język Hansa Ursa von Balthasara, zwłaszcza w jego najważniejszych dziełach, gdy mówi o Bogu, jest medytacyjny,

[41] K. Rahner: *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Przeł. T. Mieszkowski. Warszawa 1987, s. 23–24.

ale oparty na ogromnej erudycji i dyscyplinie myślenia. Oto przykład wykładu – rozważania o tajemnicy Boga:

> Jesteś samym sobą, nie skupiając się na sobie. Osoby w Tobie nie są stałymi punktami, lecz płynnymi relacjami, formami oddania, nie twierdzami, które trzeba zdobywać, lecz otwartością, w której może mieć udział tylko ten, kto odważnie wyjdzie ze swej własnej twierdzy. Miłością, o którą Cię prosimy, jesteś Ty sam. Ty, Ojcze, oddajesz całą swoją Boskość Synowi; tylko oddając siebie, jesteś Ojcem; Ty, Synu, otrzymujesz wszystko od Ojca, nie chcąc być wobec Niego niczym innym, jak tylko tym, który przyjmuje i oddaje, tym, który z pełnym miłości posłuszeństwem daje świadectwo i wysławia; Ty, Duchu, stanowisz jedność ich wzajemnego oddania, ich „My" jako nowe Ja, które w sposób królewski i Boski opanowuje ich obydwu – miłości, która stałaś się Osobą! – która nie pragnie niczego, jak tylko zostać ukoronowana przez tę absolutną miłość; w poświęceniu zapomnieć o własnych planach, aby w ich miejsce przekazać rządy miłości[42].

Postulaty dotyczące języka teologii

Po tym przeglądzie tekstów teologicznych spróbujmy sformułować kilka postulatów, wymogów, jakim powinien sprostać język współczesnej teologii. Otóż na pewno teolog musi umieć poruszać się po różnych rejestrach językowych, ale docelowo winien dbać o komunikatywność języka.

Jak pokazuje przykład dokumentów Kościoła, język teologii powinien być biblijny, ale nie jest celowe pełne powrócenie do stylu ojców Kościoła, których język był kompilacją fraz biblijnych. Taki język dzisiaj przysługuje medytacji, rozważaniu, homilii czy kazaniu, które też są tekstami teolo-

[42] H.U. von Balthasar: *Spiritus Creator*, cyt. za: D. Kowalczyk: *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*. „Warszawskie Studia Teologiczne" 2004, nr 17, s. 91.

gicznymi, ale już nie artykułowi, wykładowi czy rozprawie teologicznej. To zastrzeżenie pokrótce uzasadnialiśmy nieco wcześniej, przedstawiając metodę teologiczną.

Nie wydaje się także, aby język scholastyki dobrze służył w wypełnieniu posługi dzisiejszej teologii, choć nie oznacza to, że należy całkiem z niego zrezygnować. Zestaw podstawowych pojęć tego języka, zaczerpnięty od Arystotelesa, jest dzisiaj albo niezrozumiały, albo rozumiany w zupełnie innym od tego, w jakim pojmowali go scholastycy, duchu.

Również bardzo skondensowany język, obficie korzystający z pojęć filozoficznych w stylu K. Rahnera ma swoje duże ograniczenia i teolog winien dobrze się zastanowić, czy narzucenie czytelnikowi trudu lektury tak wymagającego w swej formie tekstu jest rzeczywiście konieczne, usprawiedliwione wymogiem przekazania jakiejś ważnej myśli, której nie da się inaczej równie dobrze wyrazić.

Literatura piękna, także poezja, należy do źródeł teologii i teolog powinien czytać dzieła wybitnych pisarzy. Ale choć warto uczyć się od nich dbałości o piękno języka, to jednak od języka teologii wymaga się więcej. Literatura ma inne obowiązki niż teologia, a więc i jej język nie musi spełniać wymagań, jakie stawiamy językowi teologii: nie musi być precyzyjny, może zwodzić, eksperymentować. Teologowi wielu z tych rzeczy nie wolno robić, a jeżeli już takiego literackiego czy poetyckiego języka chce używać, powinien pamiętać, że nie ma takiej swobody jak pisarz czy poeta. Są jednak sposoby wyrazu myśli wywodzące się z literatury pięknej, które zostały docenione we współczesnej filozofii, a przynajmniej w niektórych jej nurtach i stopniowo zajmują należne sobie miejsce w teologii. Mamy tu na myśli opisane już wyżej metaforę, obraz i symbol.

Teologia, jak każda dziedzina nauki, używa wielu pojęć, które tworzą niejako jej język wewnętrzny, roboczy. Wchodziły one do teologii i jej języka w ciągu całej jej historii i te najważniejsze są już obecne od kilkunastu wieków. Ale

habent sua fata nomina, czyli każde z ważnych pojęć teologicznych ma swoją historię i cały zestaw znaczeń, czasem nawet wzajemnie się wykluczających. Na przykład historia sposobów rozumienia pojęcia „osoba" bez problemu zajęłaby całkiem pokaźny tom. Z kolei termin „natura" zawsze miał wiele znaczeń, a dzisiaj jest używany powszechnie i za każdym razem może znaczyć coś zupełnie innego. Istnieją także pojęcia, które dziś są zupełnie niezrozumiałe. A więc teolog musi precyzować, w jakim znaczeniu używa danego pojęcia, oraz brać pod uwagę, jak potencjalny czytelnik będzie rozumiał używane przez niego terminy teologiczne. Wspomniana wcześniej filozofia analityczna, a zwłaszcza jej osiągnięcia w zakresie badań nad językiem ludzkim, jest bardzo pomocna w świadomym kształtowaniu języka teologicznego.

Od języka teologii generalnie, a nie tylko przy definiowaniu używanych pojęć, wymagamy pewnej precyzji, choć podstawowe pytanie brzmi, na czym ta precyzja ma polegać. Scholastycy dbali o precyzję przez coraz subtelniejsze rozróżnienia i coraz dokładniejsze definicje. Jest to ten rodzaj precyzji, który króluje w matematyce. Wcześniej uzasadniliśmy, dlaczego teologia dzisiaj nie powinna podążać w tę stronę. Teolog musi mieć opanowaną logikę i poddawać swój tekst ocenie ze względu na zachowanie poprawności rozumowania, ale na pewno teologiczny ideał precyzji nie jest tożsamy z matematycznym. Definicja zbudowana ze starannie sformułowanych pojęć nie powinna być chyba dzisiaj uważana za obowiązkowe zwieńczenie traktatu teologicznego. Choć przedstawiliśmy zastrzeżenia wobec przejmowania przez teologów języka literatury pięknej i poezji, w tym miejscu jednak odwołamy się do wzorca poetyckiego. Otóż sądzimy, że język teologii potrzebuje mniej więcej takiej precyzji, jaka stała się programem poetyckim Stanisława Barańczaka, wyłożonym w wierszu, którego tytuł jest jednocześnie tytułem całego tomu – *Chirurgiczna precyzja* (1998):

> Nie demiurgiem – chirurgiem być, chociażby takim:
> nie bardzo precyzyjnym, niepewnym, co znakiem
> a co przypadkiem, ale, gdy czegoś dotyka, świadomym, że
> jest ważne to, co się wymyka[43].

Celem tekstu teologicznego jest prowadzenie czytelnika do coraz lepszego poznawania Boga: przekazanie treści natury duchowej, doktrynalnej, moralnej; pomoc w odróżnieniu prawdy od fałszu, dobra od zła, a więc często także rozplątanie wieloznaczności, które uniemożliwiają ich rozpoznanie; wydobycie z mętliku głosów tego, który brzmi czysto i prowadzi do głębszego zrozumienia tajemnicy Boga. Język teologii winien być temu podporządkowany.

W literaturze językoznawczej i w codziennym użyciu raz po raz pojawia się kategoria „język religijny". Język teologii nie może bez reszty utożsamiać się z językiem religijnym, a raczej powinien świadomie poza taki typ języka wychodzić. Pewnym wzorem dobrego, współczesnego języka teologicznego mogą być wspominane tutaj kilkakrotnie dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Ich studiowanie może służyć nie tylko zgłębieniu konkretnych zagadnień teologicznych, ale także uczyć dobrego języka teologicznego.

Teologia i teologie

Obecnie w teologii nie tworzą się szkoły, które by, jak to było w średniowieczu, toczyły ze sobą długie publiczne spory. Oczywiście dyskusje się toczą, ale to nie one dominują krajobraz teologiczny. Teologia rozwija się raczej wielowątkowo, równolegle. Być może jest to związane z utratą tego przeświadczenia, które napędzało spory średniowieczne, że teologia może i powinna opisać spójnie całość rzeczywistości.

---

[43] S. Barańczak: *Chirurgiczna precyzja. Elegie i piosenki z lat 1995–1997.* Kraków 1998, s. 19.

Teologowie studiują więc tylko fragmenty rzeczywistości, wybrane jej aspekty. Zapewne w wyniku takiego podejścia współcześnie rozpowszechnił się obyczaj nadawania niektórym kierunkom badań teologicznych nazw zawierających w sobie słowo teologia i stosowną przydawkę. Najbardziej znane to m.in. teologia wyzwolenia czy teologia feministyczna, ale jest i wiele innych teologii. Tak skonstruowana nazwa wskazuje, że chodzi tu nie tylko o wskazanie obszaru zainteresowań teologicznych, ale o coś więcej. Na pewno w takiej nazwie jest zawarta wskazówka stosowanej metody teologicznej, np. specyficznych reguł hermeneutycznych w interpretacji tekstów, ale przede wszystkim wskazuje ona na punkt wyjścia, założenia i perspektywę badawczą, jaką przyjmuje teolog[44]. Właśnie w teologiach z przydawką wyjątkowo wyraźnie widać, że teologia jest autorska i kontekstualna.

Taka wielość teologii może być postrzegana, jak wspomnieliśmy nieco wcześniej, jako efekt utraty wiary w możliwość teologicznego opisania całości, ale można spojrzeć na ten fakt i z innej strony: uznać wielość teologii za świadectwo jej żywotności: tego, że teologia jest uprawiana nie wewnątrz szklanej kuli, ale wewnątrz ludu Bożego. Wsłuchuje się w różne głosy ludzkie i w ten sposób uczestniczy w wypełnianiu misji głoszenia Słowa na całym świecie. O ile teologowie uprawiający te teologie zachowują podstawowe zasady teologii, taka wielość teologii nie stanowi zagrożenia dla jedności teologii katolickiej. Co więcej, właśnie dzięki pojawieniu się tak zróżnicowanych teologii nazwa „teologia

[44] Nawiązując do przedstawionego wyżej pojęcia paradygmatu, można zapytać, czy wielość teologii oznacza, że są one uprawiane wewnątrz różnych paradygmatów. Jeżeli tak, to po części tłumaczyłoby brak wielkich dyskusji. Albowiem, jak to opisaliśmy, dyskusja naukowa między badaczami rozumiejącymi ten sam obszar wiedzy według różnych paradygmatów jest w zasadzie niemożliwa.

katolicka" wybrzmiewa na nowo, przywracając pierwotny sens słowa „katolicki", czyli powszechny.

Należy jednak wspomnieć, że pluralizm w teologii, którego wyrazem są omawiane tu teologie przydawkowe, budził (a może nadal budzi?) wątpliwości, czy nie jest jakąś drogą do rozerwania jedności wiary. W każdym razie MKT zajęła się tym problemem już dawno i w 1972 roku wydała dokument: *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*. Również dokument z roku 2012, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, poświęca temu zagadnieniu sporo miejsca (pkt. 74–85) i treść oraz tonacja tego tekstu wskazują na jego charakter polemiczno-apologetyczny: broni on, oczywiście wskazując granice, zasadności pluralizmu w teologii, a także nie zgłasza zastrzeżeń do używania słowa „teologia" w liczbie mnogiej, a więc mówienia o różnych teologiach.

Teologia po przełomie oświeceniowym

W niniejszym opracowaniu raz po raz odwołujemy się do oświecenia i zawsze oświecenie jest przywoływane jako pewien przełom[45]. Faktycznie była to zmiana paradygmatu,

[45] Historia kultury europejskiej po średniowieczu jest opisywana na różne sposoby i w tych opisach pojawiają się m.in. nazwy: oświecenie, nowożytność, modernizm, nowoczesność oraz – w odniesieniu do wieku XX – ponowoczesność lub postmodernizm. Wskazywane są różne daty i powody kolejnych przemian. Podajemy tutaj bardzo uproszczony opis tej historii oraz traktujemy terminy „oświecenie" i „nowożytność" jako równoznaczne. Wyjątkowo mocno podkreślamy rolę nowej fizyki sformułowanej przez Newtona, jako kluczowej nie tylko dla rozwoju nauki, ale także dla gruntownej przebudowy europejskiej racjonalności. Jednak wypada zaznaczyć, że nie wszystkie opracowania przyznają fizyce Newtona tak wielki udział w tworzeniu się nowożytności.

w ramach którego Europejczycy opisywali całość rzeczywistości. Konsekwencje tej zmiany dotknęły wszystkich sfer życia w Europie, ale jej geneza jest natury intelektualnej. Na tym wymiarze oświecenia się skupimy, gdyż, jak sądzimy, dobre zrozumienie tego zwrotu i idei, jakie przyniosło oświecenie, jest absolutnie niezbędne dla zrozumienia dzisiejszej sytuacji i zadań teologii[46]. Już wcześniej, w rozdziale poświę-

[46] Czytelnik może w tym miejscu stwierdzić, że tekst (pisany w 2017 roku) jest opóźniony co najmniej o jakieś 40 lat albo nawet o kilka stuleci, gdyż już w 1979 roku Jean-François Lyotard opublikował *Kondycję ponowoczesną*, a więc już dość dawno kultura europejska zaczęła wchodzić w kolejny okres zwany postmodernizmem. Natomiast wielki spór teologii z kolejnymi ideami rodzącymi się z ducha oświecenia trwa w Europie od samego początku oświecenia. Również w polskiej literaturze teologicznej pojawiło się już niemało tekstów podejmujących problem: teologia a postmodernizm. Obszernie tę problematykę podejmuje Ignacy Bokwa w swojej monografii: *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*. Sandomierz 2010. Twierdzimy jednak, że teologia w Polsce, a zresztą nie tyko w Polsce, nie do końca uporała się z oświeceniem, czyli nie przemyślano z jego uwzględnieniem paradygmatu *christianitas*, i dlatego we wprowadzeniu do teologii nie może zabraknąć opisu tego przełomu. Mamy świadomość, że dzisiaj patrzymy już na oświecenie z dystansu, jaki wytworzył się właśnie dzięki ideom postmodernistycznym. Ale te idee nie „unieważniają" oświecenia, nawet jeżeli ostro krytykują niektóre jego aspiracje. A więc żyjemy w świecie, który jest jednocześnie nasycany duchem postmodernistycznym, modernistyczny, czyli nowoczesny i, choć często zachowuje się tak, jakby się tego wstydził, zbudowany na kulturowym fundamencie *christianitas*. To jest nasz *locus theologicus*.

Ważny głos w dyskusji o stanowisku polskiej teologii wobec oświecenia zabrał Jerzy Szymik w swojej recenzji wspominanej tu książki I. Bokwy. Szymik przestrzega przed traktowaniem oświecenia jako zadania do „nadrobienia". Jest w tej przestrodze głęboka racja. Otóż na pewno nie chodzi o to, aby budować teologię w duchu oświecenia, a tym bardziej, aby – dalej „nadrabiając" – tworzyć teologię postmodernistyczną. Teologia w służbie Słowa

conym wzajemnej relacji teologii i filozofii, podjęliśmy ten temat: omówiliśmy syntetycznie drogi filozofii europejskiej zapoczątkowane przez Kartezjusza.

Powszechnie przyjmuje się, że współczesna Europa jest zbudowania na kilku głównych filarach. Jej starożytne fundamenty to: grecka filozofia, tradycja żydowska i rzymskie prawo. Chrześcijaństwo wniosło istotną nowość, swoje eschatologiczne przesłanie, ale tych trzech tradycji nie odrzuciło. Wręcz przeciwnie: wchłonęło je i zintegrowało w sobie, umożliwiając powstanie jednej kultury europejskiej, która w średniowieczu przybrała formę *christianitas*[47]. Oświecenie było dzieckiem tej kultury, które co prawda zakwestionowało jej główne idee, ale przecież nie byłoby możliwe bez całego jej dziedzictwa. Nie było żadnym obcym, przychodzącym z zewnątrz impulsem. W dialektyce zerwania i ciągłości, za pomocą której najlepiej chyba można opisać wzajemną relację średniowiecza i oświecenia, oba człony są ważne i żadnego nie wolno pominąć. Co prawda skoncentrujemy się na opisie nowości i zerwania ciągłości tradycji filozoficznej, ale nie oznacza to, że uważamy owo zerwanie za definitywne. Ciągłość kulturowa tradycji europejskiej trwa i przełom oświecenia jest tylko kolejnym etapem w jej historii.

Zanim przejdziemy do opisania tego przełomu, odnotujmy jego wyjątkowość. Otóż taki zwrot kulturowy nie pojawił się w żadnej innej kulturze, a przecież kwitły już w tym czasie na świecie tradycje starsze, bardziej rozwinięte, jak choćby kultury Azji. Jednak to właśnie w Europie wydarzyło się oświecenie i to kultura europejska przeobrażona przez oświecenie zdominowała cały świat.

---

powinna zawsze być znakiem sprzeciwu, krytyką. A siebie samą powinna ciągle badać, czy przypadkiem nie występuje „w obronie poglądów ludzkich" (*Do Diogneta*, 5,1).

[47] Najlepszy, według nas, obraz *christianitas* daje książka: C.S. Lewis: *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Kraków 2008.

Jak wspomnieliśmy, cywilizację średniowiecznej Europy często opisuje się słowem *christianitas*. C*hristianitas* europejska tworzyła wielowymiarową jedność spojoną chrześcijaństwem. Ta jedność politycznie i społecznie ograniczała się do Europy zachodniej, ale umysłowo i duchowo ogarniała cały świat. Była ideą bardzo mocną, tworzyła poczucie przynależności i dzięki swej sile była bardzo elastyczna. Obejmowała wszystkie poziomy życia: religijny, umysłowy, kulturowy, polityczny i społeczny.

Jednocześnie – co nas najbardziej interesuje – w ramach *christianitas* został wypracowany spójny obraz całej rzeczywistości: świat doczesny, zmysłowy, tworzył jedność ze światem nadzmysłowym. Bóg jako Stwórca i świat jako stworzenie opisywały całą rzeczywistość w sposób zrozumiały i oczywisty zarówno dla najprostszego niewykształconego człowieka, jak i dla elity intelektualnej. Filozofowie byli jednocześnie teologami. Zbawcze dzieło Chrystusa ogarniało cały świat i wiadomo było, że jego ogłoszenie wszystkim ludom w zasadzie już się dokonało, a dopełnienie tego dzieła to tylko kwestia czasu. Jedność Kościoła katolickiego i struktur państwowych, choć nie była to teokracja, stanowiła istotną część postrzegania całej konstrukcji tego jednego świata, nad którym panował Bóg. Centrum widzialnego świata była ziemia, wokół niej krążyły: Słońce, Księżyc, planety, gwiazdy. Centrum ziemi była Europa. A więc oczywiste było, że teologia jest królową nauk, gdyż skoro z boskiego zarządzenia dzieje się wszystko, co się dzieje, to właśnie teologowie byli uznawani za tych, którzy mają największe kompetencje do objaśniania każdej wątpliwości.

Strukturę intelektualną myśleniu teologicznemu zapewniała filozofia wywodząca się z tradycji greckiej, przede wszystkim od Arystotelesa[48]. Jego fizyka opisywała świat zmysłowy, a metafizyka, przy użyciu tego samego apa-

[48] Tomasz w swojej *Sumie teologicznej* pisze o nim po prostu „Filozof".

ratu pojęciowego, stworzonego na użytek fizyki, opisywała świat ponadzmysłowy. *Christianitas* wpisywała koncepcję Arystotelesa w chrześcijaństwo i wszystkie prawa rządzące tym światem wywodziła z jednego źródła: poznawalnego rozumem Boga. A więc rozum ludzki jest zdolny do poznania Boga, a w konsekwencji do rozpoznania odwiecznych, boskich praw, według których dzieje się wszystko na świecie. Odpowiedzi na konkretne pytania były wyprowadzane drogą dedukcji z tych praw podstawowych. W teologii królowała już opisana scholastyka, a ta metoda poznawania i opisywania Boga i świata była powszechnie uznana za jedyną racjonalną, czyli naukową.

Oświecenie niechcący rozbiło tę jedność wiary i rozumu, jaka panowała w ramach *christianitas.* Niechcący, bo ci, którzy je zapoczątkowali, wcale nie mieli takich zamiarów. To byli ludzie średniowiecza, wykształceni i prowadzący swoje badania w duchu średniowiecza i renesansowego humanizmu, który wcale nie stanowił radykalnej opozycji wobec średniowiecza.

Krzysztof Kolumb nie chciał odkrywać Ameryki, tylko dotrzeć do Indii, o których istnieniu wiedziano w średniowieczu. Ale jego odkrycie i poznanie całkiem nowych ludów złamało przekonanie, że wszystkie ludy już zostały przynajmniej wstępnie dotknięte przez głoszenie Ewangelii.

Mikołaj Kopernik nie miał zamiaru kwestionować faktu, że ziemia jest centrum świata stworzonego przez Boga. Ale z obliczeń wyszło mu, że to Ziemia krąży wokół Słońca.

Kartezjusz też po prostu kontynuował tradycję rozmyślań filozoficznych, ale już zanim Isaac Newton opublikował swoje dzieło, stwierdził, że wrażenia zmysłowe nie mogą być brane za pewniki, jak tego chciał Arystoteles. Zaczął więc metodycznie, zgodnie z regułami logiki, wątpić i wyszedł z tego przełom w filozofii europejskiej. Przy okazji Kartezjusz wprowadził do myśli europejskiej radykalny dualizm: stwierdził, że świat duchowy i materialny są tak różne, że właściwie nie bardzo wiadomo, na jakiej zasadzie współdziałają.

Newton nie zamierzał robić rewolucji w fizyce arystotelesowskiej, tylko prowadził doświadczenia i analizował ich rezultaty, korzystając z metody myślenia opracowanej przez Kartezjusza. Okazało się, że wynika z nich coś zupełnie innego odnośnie do ruchu ciał materialnych, niż to opisywała fizyka Arystotelesa, oraz coś znacząco odmiennego od intuicyjnych ludzkich odczuć[49]. Napisał dzieło, którego nawet tytuł wprost nawiązuje do tradycji: *Philosophiae naturalis principia mathematica.* Była to filozofia natury, czyli dział filozofii zajmujący się rzeczywistością ziemską, a Newton stwierdził, że lepiej niż tradycyjnie jest opisać ten świat, wychodząc od eksperymentu i stosując proste reguły matematyczne. W ten sposób zapoczątkowali oni największy w całej historii nie tylko Europy, ale i ludzkości, przełom w rozumieniu otaczającego nas świata.

Opis świata przedstawiony przez Newtona zmienił zupełnie podstawy rozumienia zasad jego działania. Wcześniej podstawowym założeniem w opisie całego świata, również materialnego, była celowość: wszelki ruch, zmiana, zachodzi ze względu na cel. Jest przejściem od pewnej niedoskonałości do stanu doskonalszego, a używając języka arystotelesowskiego: jest przejściem z możności do aktu[50]. Fizyka Newtona wprowadza zupełnie nowy paradygmat, co prawda tylko dla materii, ale to już zburzyło cały paradygmat wcześniejszy: ruch jest wynikiem działania siły mechanicznej, np. siły ciężkości. Struktura świata, mechanizm jego ruchu nie jest ze

[49] Przykładowo potoczna obserwacja sugeruje, że to, co jest lekkie, spada wolniej. Newton za pomocą specjalnie przygotowanego doświadczenia pokazał, że jest zupełnie inaczej. Teraz więc wierzymy temu, czego nas uczą w szkole podstawowej, a nie codziennej obserwacji.

[50] A więc w takim paradygmacie mówimy, że Bóg jest niezmienny, czyli nieruchomy, gdyż jest doskonały. Jest czystym aktem. Natomiast mówienie wewnątrz paradygmatu newtonowskiego o Bogu jako niezmiennym, nieruchomym, może prowadzić do ogromnych nieporozumień.

swej natury celowy, ale jest wynikiem działania siły grawitacji i kilku praw fizyki. Jest natury mechanicznej, fizycznej, a nie celowej. Świat jest po prostu wielkim mechanizmem, doskonałym zegarem. Jedną z pierwszych prób pogodzenia tego nowego obrazu świata z wiarą w Boga Stworzyciela była idea Wielkiego Zegarmistrza, który nakręcił ten zegar, czyli oświeceniowy deizm[51].

W wyniku oświecenia zrodziła się nowożytna koncepcja nauki. Istotą tej koncepcji jest nowa metoda naukowa – metoda empiryczna. A więc poznanie naukowe powinno zaczynać się od eksperymentu, który należy wykonać w taki sposób, aby jego wyniki były powtarzalne. Wyniki są następnie opracowywane przy użyciu narzędzi matematycznych i tak nauka dochodzi do swoich twierdzeń. Te twierdzenia mogą zostać zakwestionowane przez kolejne eksperymenty. Taka nauka z zasady nie przyjmuje istnienia odwiecznych praw, które nie podlegałyby eksperymentalnej weryfikacji. Także prawa fizyki zostały sformułowane przy użyciu tej metody i są uznawane za poprawne dopóty, dopóki kolejne eksperymenty ich nie podważą. Dedukcja jako metoda formułowania twierdzeń ogólnych i praw opisujących mechanizmy działa-

[51] Warto w tym miejscu przypomnieć Nicolasa Malebranche'a (1638–1715). Był on dzieckiem swojego czasu: gorliwym katolikiem, wykształconym teologiem, który jednocześnie chłonął nową wiedzę o człowieku i świecie. Był zafascynowany dziełem Kartezjusza i nową fizyką. Chciał wyjaśnić, jak można pogodzić celowe działanie Boga w sferze duchowej i mechaniczne funkcjonowanie świata materialnego, fizycznego. Rozwinął teorię okazjonalizmu, czyli działania równoległego, którego synchronizację zapewnia wszechmoc i wszechwiedza Boga. Dzisiaj jego teoria nie ma dla teologii istotnego znaczenia, ale zajmuje ona trwałe miejsce w dziejach myśli nie tylko teologicznej, ale i filozoficznej. Wspominamy Malebranche'a jako przykład teologa, który na miarę swoich możliwości mierzył się ze stojącymi przed nim wyzwaniami intelektualnymi. Nie każda idea teologiczna wytrzymuje próbę czasu, ale podejmowanie ryzyka pobłądzenia należy do obowiązków teologa.

nia tego świata została uzupełniona, a często po prostu zastąpiona metodami redukcyjnymi[52]. Ta zmiana sięgnęła bardzo głęboko, bo w pewnym sensie zakwestionowała klasyczną definicję prawdy[53]. Brzmi ona, przypomnijmy, *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, czyli: prawda jest zgodnością rozumu

[52] Więcej o metodach redukcyjnych jako podstawowym sposobie rozumowania w naukach eksperymentalnych: J.M. Bocheński: *Współczesne metody myślenia*… Ale ta ekspansja metody eksperymentalnej oraz redukcji jako sposobu uogólniania wyników eksperymentów i formułowania wniosków, a następnie „praw naukowych" ma swój znamienny wyjątek. Otóż jedyne prawa, które w nowożytnej nauce nie podlegają weryfikacji empirycznej, natomiast są formułowane i potwierdzane na drodze dedukcyjnego rozumowania wychodzącego od aksjomatów, to są twierdzenia matematyki. Ciekawe, że równolegle z gwałtownym rozwojem nauk empirycznych zaczęła się rozwijać coraz bardziej wyrafinowana, zupełnie aempiryczna matematyka. Przykładowo Blaise Pascal, jedna z największych postaci oświecenia, tworzył nowatorskie teorie matematyczne, przeprowadzał eksperymenty z fizyki płynów i gazów (na jego cześć jednostka miary ciśnienia gazu nazywa się paskal), a także zmagał się intelektualnie i duchowo z filozoficznymi i religijnymi konsekwencjami dziejącej się rewolucji umysłowej, w której tak aktywnie uczestniczył.

Bardzo ciekawy jest fakt, że abstrakcyjne konstrukcje intelektualne matematyki wyższej, tworzone w zupełnym oderwaniu od wszelkiego pytania o ich związek z rzeczywistością fizyczną, empiryczną, po jakimś czasie zwykle okazują się znakomitymi opisami kolejnych aspektów tejże rzeczywistości empirycznej. Współczesna fizyka żyje w pełnej symbiozie z współczesną matematyką. W pewnym sensie matematyka stała się nową metafizyką nowej fizyki, ale nie ma ona tej uniwersalności, co klasyczna metafizyka. Szeroko pojmowanej sfery ducha matematyka chyba (?) nie opisuje.

[53] Literatura naukowa na temat klasycznej i nieklasycznych definicji prawdy jest ogromna. Jeden z lepszych, przeglądowych artykułów: S. Judycki: *O klasycznym pojęciu prawdy*. „Roczniki Filozoficzne" 2001, Vol. 49, z. 1, s. 25–62. Ta problematyka jest też całkiem dobrze zreferowana w polskiej Wikipedii.

z rzeczywistością. Ta definicja nie została wprost zakwestionowana, ale jest ona osadzona w opisie rzeczywistości tworzonym przy użyciu metafizyki przyjętej przez scholastyków, w ramach której prawda wraz z dobrem i pięknem są transcendentaliami. Ta metafizyka opiera się na elementarnym założeniu, że wszystko dzieje się w jakimś porządku i każdy ruch, każda zmiana ma swój cel; a źródło praw rządzących światem jest w Bogu Stworzycielu. Rozum ludzki uczestniczy w tej rozumności i dzięki temu jest zdolny do poznawania odwiecznych praw rzeczywistości. Może więc poznawać prawdę.

Wyrwana z kontekstu tamtej metafizyki klasyczna definicja prawdy poniekąd przestała wystarczać, bo m.in. okazało się, że można radykalnie wątpić w to, co rozum rozpoznaje jako pewne, czyli w zaistnienie *adaequatio*, i nie ma jak sprawdzić w sposób definitywny, kiedy faktycznie owa *adaequatio* zachodzi.

Ponieważ oświecenie zapoczątkowało proces poznawania świata oraz praw rządzących jego przemianami drogą eksperymentu i rozumowania redukcyjnego, i to przyniosło spektakularne efekty poznawcze, protagoniści oświecenia skłonni byli uwierzyć, że tą drogą dojdzie się do prawdy. Jednak efekt okazał się odmienny. Wpisana w naturę metody naukowej prowizoryczność każdego twierdzenia sprawia, że każde twierdzenie, reguła, prawo w ten sposób utworzone i opisane może i powinno zostać następnie zakwestionowane. Nowożytna nauka ma więc swoją wersję tej klasycznej definicji prawdy: zgodność formułowanych twierdzeń z wynikami eksperymentów, ale na pewno nie jest to prawda w sensie absolutnym.

Największe wstrząsy z oświeceniowego wątpienia wynikły dla filozofii, która przecież ze swej istoty jest poszukiwaniem prawdy. Pisaliśmy już o tym w rozdziale poświęconym relacji filozofii i teologii. Zaczął się czas zamieszania. Jednym z jego efektów jest ożywienie tych nurtów filozofii, które głoszą absolutny relatywizm poznawczy i ontologiczny,

a w konsekwencji całkowicie negują samo istnienie czegoś takiego jak prawda absolutna. Nie cała filozofia nowożytna popadła w taki relatywizm i są w niej także nurty zakładające istnienie prawdy wyrastającej poza relatywność, jaka jest wpisana w całe oświeceniowe myślenie. Ale w swoich poszukiwaniach prawdy muszą one uwzględniać oświeceniową krytykę metafizyki scholastycznej i jakoś ją przezwyciężać.

W ten sposób rozum europejski tak gruntownie zmienił swój sposób myślenia, że można powiedzieć, iż została zerwana jakaś ciągłość. Jednym ze skutków tego zerwania jest trudność w zrozumieniu średniowiecza. Otóż świat średniowiecza oglądamy przez okulary nowożytne i bez gruntownego tłumaczenia widzimy go całkiem zniekształconym. Jednym z pierwszych świadectw takiego zniekształcana jest mit ciemnego średniowiecza, jaki stworzyło oświecenie.

Tym bardziej teolog nie może zrezygnować ze studiowania średniowiecza i to nie tylko jego filozofii. Skoro ta gruntowna przemiana w rozumieniu świata nie ominęła także najbardziej podstawowych pojęć i kategorii myślowych, to jednym z zadań teologa, w ramach przywracania naderwanej ciągłości, jest usuwanie nieporozumień, jakie powstają przy używaniu tych pojęć, poniekąd praca tłumacza.

Przełom w nauce i filozofii zapoczątkował równie radykalne przemiany na wszystkich poziomach życia. Gmach *christianitas* zaczął się kruszyć. Na fundamentach nowej filozofii bardzo szybko wyrosły idee kwestionujące na poziomie społecznym tradycyjny feudalny porządek. On też miał w średniowieczu sankcję boską. Natomiast według idei oświeceniowych władza czerpie swą legitymacje od dołu, z wyboru ludzi, a nie od góry, z wyboru boskiego. W konsekwencji struktura społeczno-polityczna średniowiecza została trwale zastąpiona przez nowe formy organizacji społecznej, zbudowane na zupełnie innych zasadach. Pojawiło się państwo świeckie. Przemyślenie tych przemian w świetle wiary chrześcijańskiej też jest jeszcze niezakończonym zadaniem dla teologii.

Równocześnie pojawiły się idee wprost kwestionujące istnienie Boga. Skoro da się mechanizm działania świata wyjaśniać bez odwoływania się do Boga, to być może On wcale nie istnieje. Sławna jest odpowiedź, jakiej miał udzielić Napoleonowi Pierre Simon de Laplace, gdy ten pytał, dlaczego w jego rozprawach naukowych nie ma ani słowa o Bogu: „[Sire] ta hipoteza nie jest mi potrzebna"[54]. Pojawił się nowożytny ateizm, zjawisko całkowicie nowe w historii ludzkości.

O ile pierwsze pokolenie twórców oświecenia w żaden sposób nie było napędzane wrogością wobec chrześcijaństwa, o tyle kolejne pokolenia, zwłaszcza w XVIII i XIX wieku, stworzyły nie tylko nowożytny ateizm, ale front intelektualny radykalnie antychrześcijański.

Silnym wsparciem dla rozwoju tego frontu stała się teoria Darwina, też bynajmniej nie skierowana programowo przeciw nauce o stworzeniu, ale powstała jako wynik obserwacji i zastosowania nowych metod naukowych. Kwestionowała ona tradycyjne utrwalone od starożytności poglądy na naturę i sposób funkcjonowania przyrody ożywionej, ale oczywiście natychmiast została wpisana w antychrześcijański sposób myślenia[55]. W swojej pierwszej fazie, wraz z rewo-

[54] Tekst ten znajduje się w każdej antologii cytatów sławnych uczonych, choć jego autentyczność nie jest pewna. Nas interesuje on właśnie ze względu na jego rozpowszechnienie, czyli jako świadectwo stanu umysłów.

[55] Również teologowie podjęli refleksję nad teorią ewolucji w świetle Objawienia, i to nie tylko na poziomie pospiesznej harmonizacji. Najciekawsza, jak sądzimy, była taka próba zrozumienia ewolucji podjęta przez jezuitę Pierre'a Teilharda de Chardin (1881–1955). Przedstawiał on całą, nie tylko materialną, rzeczywistość jako dynamiczną, zmierzającą od punktu Alfa do punktu Omega, w Chrystusie. A więc starał się pokazać, że obraz świata, jaki wyłania się z badań nauk nowożytnych, jest zrozumiały w świetle Objawienia, a jego wewnętrzna dynamika, w tym ewolucja, objawia działanie Boga. Wnioski Teilharda de Chardin były zasadniczo optymistyczne: cały wszechświat stopniowo zmierza do mistycz-

lucją w sposobie poznawania świata i zachwytem nad nowo odkrytymi możliwościami rozumu, oświecenie stworzyło bardzo optymistyczną wizję człowieka. Uwierzyło, że jest on istotą z natury rozumną i pragnącą dobra. Wystarczy tylko upowszechnić wykształcenie, a ludzkość zacznie kierować się rozumem i znikną wojny, a nastanie pokój i sprawiedliwość. W XIX wieku, w miarę upowszechniania się idei opartych na teorii ewolucji wizja człowieka zmieniła się radykalnie. Natura ludzka zaczęła być postrzegana przez pryzmat ewolucji, a więc także walki o byt. W efekcie pojawiły się przynajmniej dwa wzajemnie sprzeczne spojrzenia na tak rozumianą naturę ludzką: z jednej strony zachwyt nad niewinnością i pięknem naturalnego życia ludów pierwotnych; a z drugiej – umocnienie poglądów rasistowskich, które znalazły w teorii ewolucji dobre oparcie, aby uzurpować sobie naukowe podstawy.

Optymizm poznawczy pierwszej fazy oświecenia i rewolucyjne poczucie, że teraz ludzkość stoi u progu świetla-

---

nego zjednoczenia się w Chrystusie z Bogiem. Ewolucja i historia ludzka są częścią tego ruchu. Teilhard de Chardin w swoich pismach pokazywał też na różne sposoby fundamentalną jedność materii i ducha, i w ten sposób przełamywał dualizm kartezjański. Jego główna idea nie została powszechnie przyjęta w Kościele, ale jego myśl przełamywała schematy, wytyczała nowe drogi i współczesna teologia katolicka wiele jej zawdzięcza.

Obecnie niestety do Teilharda de Chardin odwołują się często twórcy pseudonaukowach teorii łączących naukę i religię. Ich publikacje osiągają niemałe nakłady, ale są one zupełnie jałowe intelektualnie. Dwa przykłady: F. Tipler: *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*. New York 1994 oraz: R. Lanza: *Biocentrism: How Life and Consciousness are the Keys to Understanding the Universe*. Dallas, Tex. 2009 (R. Lanza: *Biocentryzm. Kwantowość, człowiek, wszechświat*. Tłum. Carrie. Białystok 2015). Warto odnotować, że obaj wymienieni autorzy są dobrymi specjalistami w swoich dziedzinach i mają uznany dorobek naukowy.

nej przyszłości, to wszystko już przeminęło. Wiek XX – a zwłaszcza dwie wielkie wojny – gruntownie podważył wiarę w oświeceniowy projekt. Ale nowe sposoby poznawania świata widzialnego, zakwestionowanie tradycyjnej metafizyki w filozofii europejskiej i nowe zasady organizacji życia społecznego pozostały na trwałe. *Christianitas* w Europie już nie wróci. W wyniku oświecenia zmieniły się bowiem wszystkie sfery życia. Najbardziej widoczny w naszej codzienności jest gwałtowny rozwój techniki. Żyjemy wygodnie, jak nigdy dotąd. Obraz świata mamy ukształtowany, od pierwszych klas szkoły podstawowej, na podstawie fizyki Newtona oraz nauk o życiu opartych na koncepcji ewolucji zapoczątkowanej przez Darwina. Taki obraz świata i zbudowana na jego fundamentach materialna infrastruktura, w której żyjemy, bardzo mocno kształtują cały nasz sposób rozumienia siebie i swojego życia. Dawne, zbudowane na Arystotelesie opisy świata nieożywionego i ożywionego mają tylko wartość historyczną i są prawie zupełnie zapominane.

Jak pokazaliśmy, w tym ukształtowanym przez oświecenie sposobie myślenia pojawiło się wiele wątków antychrześcijańskich i czasem można odnieść wrażenie, że projekt oświeceniowy jest fundamentalnie antychrześcijański. Trzeba więc ciągle przypominać, że w swoich założeniach i początkach wcale taki nie był. Poza tym odrzucenie dziedzictwa oświecenia jest niemożliwe. Filozofia, służebnica teologii, podąża teraz swoimi, zwykle odległymi od chrześcijaństwa drogami, ale przecież, jak to pokazywaliśmy w rozdziale poświęconym relacji teologii i filozofii, filozofia jest świadectwem aktualnego stanu ludzkiego umysłu i ducha. Nie można się na nią obrażać. Życie społeczne i jego aktualny polityczny kształt także są owocem przemian oświeceniowych. Teologia ma obowiązek podejmować nad tym wszystkim refleksję krytyczną, ale z punktu widzenia Objawienia, a nie nostalgii za czasem minionym. Zwłaszcza, że zapoczątkowane przez oświecenie przemiany trwają i obecnie chrześcijaństwo,

a wraz z nim teologia, staje wobec nowej sytuacji w kulturze europejskiej – postmodernizmu[56]. A więc musimy i temu zjawisku poświęcić trochę uwagi.

Teologia a postmodernizm

Jeżeli modernizm uznać za dziedzictwo przełomu oświeceniowego, to nazwa „postmodernizm" oznacza, że to dziedzictwo jest jakoś wyczerpane, ale nic nowego nie nadeszło. Jest to więc stan zamieszania, zdezorientowania, wielu różnych idei, a jednocześnie braku punktów oparcia. Nazwa ta

[56] Słowo to pojawiło się w tytule wspomnianego dzieła Lyotarda i przyjęło się jako powszechnie używana nazwa obecnego okresu. My będziemy zajmować się głównie filozofią, ale postmodernizm nie jest tylko prądem filozoficznym, lecz dotyczy całej kultury: literatury i wszystkich dziedzin sztuki, architektury itd. Ciekawe jest pytanie, czy i w jaki sposób te dzieła kultury postmodernistycznej mogą funkcjonować jako miejsca teologiczne. Sądzimy, że w zasadzie tak, że są to miejsca teologiczne we właściwym tego słowa znaczeniu, ale ich teologiczna interpretacja to na pewno nie jest ani łatwe, ani proste zadanie.

Zygmunt Bauman używa na opisanie tego czasu nieco innego określenia: „płynna nowoczesność". Uważa on bowiem, że nowoczesność wcale się nie skończyła, a tylko weszła w swoją późną fazę, którą charakteryzuje właśnie tym słowem: płynność. Bauman zwykle bywa zaliczmy do twórców postmodernistycznych, ale jest on przede wszystkim obserwatorem i krytykiem tego zjawiska. Korzystając ze swojego warsztatu socjologia, opisuje człowieka ponowoczesnego oraz poddaje jego sposoby życia gruntownej krytyce. Dokładniejsze przyjrzenie się tej krytyce prowadzi do ciekawych spostrzeżeń. Otóż Bauman podejmuje swoją krytykę z pozycji odległych od wszelkiego postmodernizmu, bardzo „tradycyjnych". Odwołuje się do moralnej wrażliwości, broni wartości

wskazuje też, że postmodernizm nie definiuje się samodzielnie, ale przez odniesienia od modernizmu. Takie spojrzenie w tył wpisane w nazwę dużo mówi o jego naturze. To nie jest jakiś powiew nowych, rewolucyjnych idei, ale raczej uświadomienie sobie, że idee, które dotychczas zasilały i ożywiały kulturę europejską[57], wyczerpały się. A więc nie ma tu przełomu analogicznego do tego, jaki rozpoczęło oświecenie. Nawet jeżeli postmodernizm poddaje krytyce oświeceniowy paradygmat rozumienia świata, nie unieważnia go poprzez propozycję żadnego konkurencyjnego paradygmatu, ale wyłącznie przez krytykę. Jednym z kluczowych słów opisujących myśl postmodernistyczną jest dekonstrukcja[58]. A więc pojawiają się twierdzenia, że rozum oświeceniowy wyczerpał swoje możliwości albo jeszcze radykalniejsze: że wyprowadził ludzkość na manowce. Czyli nowożytny totalitaryzm i jego skutki – masowe, „przemysłowe" ludobójstwa, są owocem właśnie myśli nowożytnej i jej roszczeń do zbudowania nowego, wspaniałego świata[59]. Ta krytyka dziedzi-

miłości, która wymaga poświęcenia i wierności, odpowiedzialności za drugiego człowieka i umiejętności wyrzekania się natychmiastowej gratyfikacji.

[57] Piszemy o kulturze europejskiej, bo, podobnie jak miało to miejsce w historii początków oświecenia, również postmodernizm jest zjawiskiem, które dzieje się wewnątrz europejskiego obszaru kulturowego. Można przypuszczać, że, podobnie jak w przypadku oświecenia, idee tutaj rozwijane będą oddziaływały na cały świat. Czy tak będzie, to się okaże, ale na pewno, tak samo jak oświecenie, postmodernizm nie jest impulsem przychodzącym z zewnątrz, ale rodzi się wewnątrz kultury europejskiej.

[58] Na temat dekonstrukcji postmodernistycznej polecam: *Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm*. Fragment z: V.B. Leitch: *Deconstructive Criticism…*, s. 259–263 (cyt. za: V.B. Leitch*: Hermeneutyka, semiotyka…*). Ten i kilka innych tekstów o dekonstrukcji (np. Derrida o różni) na: hamlet.edu.pl.

[59] Nieco wcześniej wspomnieliśmy już Lyotarda, ze względu na znamienny tytuł jego książki, ale ponieważ przedstawienie myśli

ctwa oświecenia prowadzi często do odrzucenia także jego dorobku w zakresie racjonalnego myślenia. To prowokuje kolejną falę krytyki idącej w drugą stronę i broniącej elementarnego racjonalizmu oświeceniowego.

Zaczynając od takiej diagnozy, rozpisanej na wiele głosów i krytykującej nie tylko oświecenie, ale większość tego, co europejska tradycja filozoficzna uważa za fundamenty myśli i rozumienia świata: istnienie idei porządkujących i wartościujących rzeczywistość, rozumność tejże rzeczywistości, postmodernizm popada w coraz większy sceptycyzm, wręcz nihilizm[60]. Głosząc koniec wielkich idei budujących kulturę Europy, ogłasza po kolei: koniec wielkiej narracji, koniec rozumu, koniec człowieka, koniec prawdy itd. W ten sposób, nie wiadomo czy świadomie, ale nie ma to większego znaczenia, postmodernizm zmierza do podważania wszelkich kryteriów rozróżniania dobra i piękna, kwestionuje możliwość bezinteresownej miłości. Taka droga może prowadzić do pogrążenia się w jakiejś beznadziei. Ale takie sytuacje końca, schyłku, dekadencji, gdy wydaje się, że droga prowadzi tylko w dół, już nieraz wydarzały się w historii Europy. Z późniejszej perspektywy okazują się one kryzysami, które przeminęły i otworzyły drogę do odnowy życia duchowego, kultury. A więc, powtórzmy, wydaje się, że jesteśmy w okresie przejściowym. Jeden silny prąd się wyczerpał, innego nie

postmodernizmu nie jest naszym zadaniem, nie będziemy starali się wymieniać nawet najważniejszych jego przedstawicieli. Wyjątek czynimy dla Jürgena Habermasa, ze względu na sławną dyskusję między nim a J. Ratzingerem. Otóż Habermas, choć zaliczany do postmodernistów, sam siebie uważa za obrońcę rozumu oświeceniowego, jak on sam to ujmuje: rozumu komunikacyjnego. Uważa, że wcale nie wyczerpał on swoich możliwości i wskazuje, że dalsza droga wiedzie nie przez jego odrzucenie, ale przez jego udoskonalenie.

[60] Także w dyskusjach wewnątrz tego nurtu pojawiają się głosy zauważające, że postmodernizm jest jakimś kolejnym wcieleniem dziewiętnastowiecznego nihilizmu.

ma, wieją słabe, zmienne wiatry z różnych, przypadkowych kierunków.

Teolog nie może treści pojawiających się w pismach postmodernistycznych ignorować. Nie powinien także odnosić się do nich lekceważąco czy prześmiewczo[61], choć pokusa jest niemała, bo wiele tekstów postmodernistycznych brzmi niezrozumiale i czasem można odnieść wrażenie, że ich zawiłość i nietypowe sposoby użycia pojęć nie wynikają tylko i wyłącznie z wysiłku wyrażenia trudnej myśli[62]. Jednak jest w nich sporo krytyki oczyszczającej, trafnie diagnozującej słabości, a zwłaszcza nadmierne roszczenia myśli oświeceniowej.

Wypada tutaj powtórzyć to, co napisaliśmy pod koniec rozdziału poświęconego relacji teologii do filozofii: teolog chrześcijański, nie tylko katolicki, ma swój punkt oparcia – wiarę w Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata, Syna Bożego i opartą na niej wiarę w Boga Stworzyciela świata. Opierając się na tym fundamencie, winien studiować, wsłuchiwać się w głosy współczesności i poddawać krytycznej ocenie pojawiające się idee. Krytyka nie oznacza potępienia, lecz zakłada ich zrozumienie i skonfrontowanie z treściami chrześcijańskiej wiary.

---

[61] Przy czym historia teologii jest także historią polemik świadomie używających ostrej inwektywy czy szyderstwa. I jedno, i drugie było uznanym środkiem retorycznym stosowanym w czasach patrystycznych. Za przykład niech posłuży tytuł jednego z dzieł apologetycznych z II wieku: Hermiasz: *Szydzenie z filozofów pogańskich.* Ale szyderstwo dobrze sprawdza się tam, gdzie jest walka, gdzie jest wyraźnie zarysowany front i doskonale wiadomo, kto jest po której stronie. Wydaje się, że tutaj nie mamy do czynienia z taką sytuacją.

[62] To zjawisko jest zauważane w dyskursie toczącym się wokół idei postmodernistycznych. Zob. np. A. Sokal, J. Bricmont: *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*. Tłum. P. Amsterdamski. Warszawa 1998.

Jest to szczególnego rodzaju konfrontacja. O ile bowiem oświecenie stawiało przed teologią chrześcijańską pewien wielki projekt, całościowy paradygmat, ideę jawiącą się jako konkurencyjną nie tylko wobec *christiniatas*, ale wobec chrześcijaństwa jako takiego to postmodernizm takim wielkim projektem nie jest. Jak pokazaliśmy, jawi się jako pewien konglomerat zmiennych myśli, pewna chaotyczność. A więc i sposób odpowiedzi teologicznej na postmodernizm powinien być inny. Jasne, spójne idee oświeceniowe wymagały apologetyki, polemiki na zasadzie wyraźnie zdefiniowanego sporu, natomiast w odniesieniu do postmodernizmu takie podejście wydaje się w podstawowej kwestii, czyli pytaniu o istnienie Boga, mało owocne. Otóż postmodernizm sam w sobie, jako krytyczny wobec wszelkiej wielkiej idei, jest a-teistyczny, czyli nawet nie tyle walczy z wiarą w Boga, ile pomija pytanie o Boga albo stawia je zupełnie inaczej, w nowych, często nieoczekiwanych kontekstach. A więc argumentacja, dowody na istnienie Boga trafiają niejako w próżnię. Ale w tym miejscu warto przypomnieć, że w centrum chrześcijaństwa jest wiara w świadectwo Jezusa o sobie, a nie racjonalnie dowiedzione przeświadczenie o istnieniu Boga. Wobec tego zadaniem teologii w kontekście postmodernistycznym jest, jak sądzimy, przede wszystkim intelektualne wspieranie żywej wiary chrześcijan. Wiary, która nie potrzebuje szukać dowodu takiego, jaki funkcjonuje w naukach ścisłych, ani doświadczalnego potwierdzenia według paradygmatu nauk eksperymentalnych. Teologia pogodziła się również z tym, że i w filozofii nie znajduje pewnego oparcia. Jednak nie znaczy to, że nie szuka ona swojej rozumności. Anzelmowy program teologii: *fides quaerens intellectum* jest dzisiaj jak najbardziej aktualny.

Natomiast na pewno obszarem polemiki, i to takiej, w której można i trzeba jasno zdefiniować stanowiska, a wiele idei postmodernistycznych istotnie różni się od punktu widzenia chrześcijańskiego, jest antropologia, czyli odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące człowieka, a więc o realność

jego wolności, o możliwość bezinteresownej miłości, elementarną rozumność tego świata, w którym żyjemy, w tym istnienie dobra i zła. Albowiem w ramach ogłaszania „końca człowieka" na różne sposoby bywają kwestionowane te fundamentalne elementy naszego człowieczeństwa.

Ta antropologiczna dyskusja bynajmniej nie jest oderwana od życia, wysoce elitarną debatą akademicką. Konsekwencje takiego czy innego pojmowania naszego człowieczeństwa są bardzo praktyczne: dotyczą zarówno życia indywidualnego, podstaw moralności, jak i fundamentów życia społecznego.

Kolejna sprawa, w której chrześcijaństwo, a więc i teologia, ma dzisiaj wyjątkowo pilny obowiązek dawania świadectwa, to głoszenie i przypominanie, że istnieje prawda – fundament świata. Świat postmodernistyczny, kwestionując wszystko, raz po raz dekonstruuje również samą prawdę. Symptomem tego jest wielka kariera słowa „postprawda". Wbrew pozorom nie jest to tylko inna nazwa na kłamstwo, ale mamy tu do czynienia z głębszym problemem. Dopóki sama idea prawdy nie była kwestionowana, nawet jeżeli w konkretnej sytuacji nie było wiadomo, co jest prawdą, a co fałszem, błędem, kłamstwem, istniało elementarne zaufanie, że wcześniej czy później zostanie to rozstrzygnięte, a przynajmniej, że istnieje jakieś kryterium rozstrzygania. Takie kryterium zakłada istnienie prawdy. Słowo „postprawda" jest jakimś wyrazem poczucia, że to elementarne kryterium, oparte na przeświadczeniu o istnieniu prawdy, zanikło. Nie ma się na czym oprzeć.

Nie można ignorować faktu, że historia chrześcijańskiej Europy jest pełna wojen rozpoczynanych i toczonych w imię prawdy. Ludzie przekonani o tym, że posiadają prawdę i to uprawnia, a nawet obliguje ich do zabijania w jej imię, wyrządzili naprawdę wiele zła. Pamięć o tym zobowiązuje do pokory oraz gruntownego przemyślenia, dlaczego tak się działo. Nie wolno popełniać błędów, które prowadziły do rozbudzenia fanatyzmów. Jednak to wszystko w żaden sposób nie unieważnia podstawowego obowiązku głosze-

nia Chrystusa, który jest Prawdą, a więc także głoszenia, że istnieje prawda, fundament świata. Warto jednak mieć w pamięci wielokrotnie powtarzaną przez Paula Ricoeura przestrogę, aby nie ulegać pokusie przeprowadzenia przedwczesnej syntezy prawdy.

***

Dla Europy XX i XXI wieku Jan Paweł II nakreślił ideę nowej ewangelizacji. Ta idea zawiera w sobie istotną myśl, która chyba nigdy wcześniej nie była tak dobitnie wyrażona. Otóż ewangelizowanie nie jest procesem zakończonym nawet w krajach, które uchodzą za chrześcijańskie. A więc również w nich nie wystarczy katechizacja zakładająca istniejącą wiarę, która wymaga wyłącznie pouczenia. Dzięki temu z większą niż wcześniej jasnością widzimy, że *praeparetio evangelica*, przygotowanie człowieka na przyjęcie Ewangelii, nie oznacza tylko wstępnego etapu misji, ale jest jednym ze stałych elementów misji Kościoła, a więc i teologii. Teologia tu, w Europie, wypełniając tę misję, musi m.in. szukać rozumienia aktualnego stanu ducha ludzkiego w naszej części świata.

Nie jest zadaniem teologii troszczenie się o kulturę, ale służba głoszeniu Jezusa i Jego Ewangelii. Okazuje się, a przynajmniej zawsze do tej pory tak się okazywało, że chrześcijaństwo, głosząc zbawienie, które spełnia się poza doczesnym, ziemskim życiem, jednocześnie dobrze służy temu ziemskiemu życiu człowieka, przede wszystkim jego kulturze, jego człowieczeństwu realizującemu się tu i teraz.

Teologia a nauki nowożytne

Po omówieniu oświecenia jako wyzwania dla teologii oraz próbie określenia sytuacji teologii w czasie postmodernizmu

przyszła pora, aby przedstawić pokrótce wzajemne relacje teologii i nauk nowożytnych, a dokładniej relację teologii do wiedzy o świecie i człowieku opartej na wynikach nauk nowożytnych. To zagadnienie będzie jeszcze podejmowane podczas omawiania poszczególnych dyscyplin teologicznych, ale teraz chcielibyśmy dać całościowe spojrzenie na tę problematykę.

Jak już wspominaliśmy w rozdziale poświęconym metodom w teologii, teologowie nie powinni sięgać wprost po metody badawcze nauk nowożytnych, eksperymentalnych. Natomiast nie mogą ignorować wyników tych badań. W ramach swoich dziedzin i uznanej w nich metodologii badania te dużo wnoszą do naszej wiedzy o człowieku i społeczeństwie. Teolog, sięgając do niej, pośrednio korzysta z metod badawczych tych nauk. Ale musi jednocześnie mieć dystans do tej wiedzy. Nie może traktować jej jako wiedzy absolutnej, definitywnej[63]. Sądzimy również, że wyników badań nauk szczegółowych nie można traktować jako *locus theologicus* w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wspomniany dokument MKT *Teologia dzisiaj: kryteria, oceny, zadania*, podkreślając znaczenie filozofii dla teologii, wskazuje, że to właśnie filozofia służy jako pośrednik między wynikami badań nauk empirycznych a teologią. Dzięki niej teolog może zinterpretować te wyniki i ująć je w szerszym kontekście (zob. nr 82).

[63] W rozdziale poświęconym oświeceniu przedstawiliśmy wywołany przez nie kryzys klasycznej definicji prawdy. Tam też pisaliśmy, w jakim sensie można mówić, że wyniki badań nauk empirycznych są prawdziwe. Otóż na pewno nie są one prawdziwe w takim znaczeniu, w jakim słowo „Prawda" pojawia się w Ewangelii. Jednak w porównaniu z postmodernistyczną postprawdą wpisana w metodologię nauk empirycznych żelazna zasada podawania jasnych kryteriów służących do odróżniania rzetelnych i nierzetelnych rezultatów badań jawi się jako ostoja wiary w istnienie prawdy. Teolog powinien to docenić i uczyć się od tych nauk dyscypliny myślenia.

Ale teolog może być jednocześnie, i to się zdarza, specjalistą w innej dziedzinie, np. w socjologii, psychologii, kosmologii. Wtedy powinien skorzystać ze wspomnianej przestrogi dokumentu MTK i tym bardziej uważać, by wyników otrzymanych np. przy użyciu jakiejkolwiek metody prawomocnej w naukach nowożytnych, np. badań ankietowych często stosowanych w socjologii czy psychologii czy wyników obserwacji kosmosu, nie traktować jako danych teologicznych, ale jedynie jako dane empiryczne, które nie mogą być bezpośrednim punktem wyjścia do przeprowadzenia studium teologicznego[64].

Na zakończenie ogólnych rozważań na temat wzajemnej relacji teologii i nauk nowożytnych trzeba jednak przyznać, że proste zasady tutaj podane są tylko wstępnymi założeniami i nie wyczerpują tematu. Albowiem nauki te, a więc badania empiryczne oraz budowane na ich wynikach sposoby poznawania i rozumienia świata, zupełnie zdominowały nasz umysł. Również nasze samorozumienie, odpowiedź na pytanie o naturę naszego człowieczeństwa jest coraz głębiej przez nie kształtowane. A więc konieczna jest tutaj intensywna refleksja teologiczna.

Fizyka, kosmologia, nauki o Ziemi

Wraz z rozwojem oświecenia powstała zupełnie nowa astronomia, fizyka, historia Ziemi. Jak już wspomnieliśmy, nauki oparte na tych podstawach całkowicie kształtują, choćby poprzez fakt, że są podstawą nauki w szkole, nasze rozumienie świata, w którym żyjemy: kosmosu, ziemi, życia na niej. Ten obraz jest już utrwalony. Kolejne odkrycia i hipo-

[64] Oto najbardziej podstawowy przykład obrazujący sens tego stwierdzenia: korzystając z metodologii i wyników badań nauk empirycznych, nie da się ani udowodnić, ani obalić twierdzenia o istnieniu Boga. W terminologii Karla Poppera to twierdzenie przybiera postać: hipoteza istnienia Boga jest niefalsyfikowalna.

tezy, czy to z zakresu budowy kosmosu, jego wielkości, czasu trwania, możliwości życia poza ziemią, czy to korygujące dotychczasowy obraz ewolucji, w tym także tych jej dróg, które doprowadziły do ukształtowania się człowieka, coraz mniej fascynują i niewiele już zmieniają w podstawowym obrazie świata i człowieka jako istoty będącej częścią tego poznawalnego naukowo świata.

W trakcie tworzenia się takiego obrazu świata rozwinął się, i w pewnym okresie był bardzo gwałtowny, tzw. konflikt nauki i wiary. W ramach tego konfliktu wiara chrześcijańska była i nadal bywa spychana na pozycje pozaracjonalne. Dzisiaj już ostra faza tego konfliktu minęła, ale na trwałe pozostała pewna rozbieżność. Bezpowrotnie znikło średniowieczne *continuum* fizyki i metafizyki, rozumienia świata zmysłowego i ponadzmysłowego, na którym m.in. opierała się idea *christianitas*.

Czasem w publicystyce pojawia się określenie „światopogląd naukowy". Nie jest to pojęcie jasno zdefiniowane, za to nacechowane emocjonalnie, wybrzmiewające echami tego dawnego konfliktu nauka – wiara. A więc ze względu na jego raczej emocjonalny niż merytoryczny charakter nie sposób z nim polemizować. Wspominamy je tutaj jako jeden z przykładów pewnej atmosfery, klimatu intelektualnego dominującego od początku nowożytności, ale ciągle jeszcze obecnego, który sprzyja traktowaniu spojrzenia na świat i człowieka opierającego się na wynikach nauk eksperymentalnych, jako jedynego rozumnego i wystarczającego do zrozumienia świata i człowieka. Ale tych przykładów można podawać bardzo dużo. W codziennym języku, zupełnie spontanicznie, bezrefleksyjnie, raz po raz opisujemy ludzkie zachowania i ich motywy, używając słownictwa zaczerpniętego z tego obrazu świata i człowieka.

Przypomnijmy, że teologia katolicka, właśnie dzięki swojemu związkowi z filozofią, choć nie od razu, potrafiła porozdzielać poziomy poznania rzeczywistości i w ten sposób znaleźć drogę wyjścia z tego konfliktu. Niektóre kościoły

fundamentalistyczne pozostały na pozycjach konfliktowych i np. nadal traktują dane z Pisma Świętego na tym samym poziomie, co dane nauk empirycznych[65].

Warto wspomnieć pewien etap poszukiwań teologii katolickiej i nie tylko katolickiej. Otóż jedną z prób usunięcia sprzeczności między danymi z Biblii, odczytywanymi dosłownie, a wynikami nauk eksperymentalnych były wysiłki mające na celu harmonizowanie opisów Biblii, traktowanych niezupełnie dosłownie, z wynikami badań naukowych, np. sześć dni stworzenia miałoby przedstawiać sześć epok w trwającej wiele miliardów lat historii ziemi. Ta droga okazała się ślepa. Teologia katolicka nie podtrzymuje już tego typu tez, choć nie zniknęły one zupełnie z obiegu: w publicystyce co jakiś czas odżywają[66]. A więc nadal aktualnym zadaniem teologii jest pokazywanie, że ten konflikt jest pozorny, a wiara katolicka nie wymaga odrzucania osiągnięć nowożytnej nauki ani uzgadniania artykułów wiary z wynikami badań tychże nauk. Teologia wierna swojemu powołaniu musi cierpliwie szukać drogi porozumienia, w ramach którego nie wyrzeka się swojej rozumności[67].

---

[65] Jest to ściśle powiązane z przyjmowaną przez te kościoły fundamentalistyczną lekturą Biblii, o której wspominaliśmy w rozdziale poświęconym Pismu Świętemu.

[66] W tym nurcie mieści się też, rozwijana głównie w USA, koncepcja inteligentnego projektu.

[67] Refleksja na temat wzajemnej relacji religii i nauk nowożytnych jest bardzo intensywnie rozwijana wśród chrześcijańskich teologów anglojęzycznych, przede wszystkim amerykańskich. Najważniejsze opracowanie dostępne w języku polskim to wspomniane już: I.G. Barbour: *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii.* Tłum. M. Krośniak. Kraków 1984. Ciekawe jest porównywanie teologii europejskiej, mocno naznaczonej niemiecką tradycją filozoficzną (Kant, Husserl, Heidegger) oraz obficie korzystającej z dorobku hermeneutyki (Gadamer, Ricoeur) i amerykańskiej, która tej tradycji nigdy nie przyswoiła, natomiast jest budowana w równie mocnym intelektualnym kontekście

Nauki o człowieku i społeczeństwie

Nowożytne nauki o człowieku i społeczeństwie tworzą pewien całościowy, wieloaspektowy, ale dość spójny obraz człowieka oparty na teorii ewolucji i rozbudowywany przede wszystkim na podstawie psychologii i nauk społecznych, a ostatnio także informatyki. Danymi tych nauk karmi się wielu współczesnych intelektualistów, również filozofów, gdyż obraz człowieka tworzony przez nauki nowożytne jest sugestywny i ma tendencje do zajmowania miejsca centralnego, czyli skłania człowieka do patrzenia na siebie i rozumienia siebie wyłącznie przez pryzmat osiągnięć tych nauk.

Według tego obrazu jesteśmy częścią natury, owocem ewolucji i funkcjonujmy w społeczności, która podobnie wyewoluowała, a więc wszystkie zasady rządzące naszym postępowaniem indywidualnym i zachowaniami społecznymi można wywieść z badań nad mechanizmami rządzącymi ewolucją, czyli widzieć w nich kolejne manifestacje uniwersalnej zasady naturalnego doboru. Natomiast umysł ludzki jest bardzo rozwiniętym systemem przetwarzania informacji – sygnałów biochemicznych. Takie samorozumienie człowieka, gdyby przyjąć je w wersji skrajnej, neguje realność wolności i jego podmiotowość, a więc neguje to, co uważamy za istotę człowieczeństwa. Ale obraz taki składa się z mnóstwa dobrze udokumentowanych wyników eksperymentów oraz zadziwiająco wiele ludzkich, indywidualnych i społecznych, zachowań tłumaczy i przewiduje. Nie można więc po prostu go ignorować. Teologia musi jakoś go uwzględniać za każdym razem, gdy zajmuje się człowiekiem, a więc prawie zawsze. Nie może oczywiście poddać się dyktatowi tych nauk. Tutaj wyjątkowo ważne są wszystkie zastrzeżenia na temat sposobu wykorzystania wyników nauk szczegółowych, jakie przedstawiliśmy na początku tego rozdziału.

---

filozofii analitycznej. Dotknęliśmy tego problemu w podrozdziale poświęconym paradygmatom, systemom, modelom i obrazom.

W trakcie zgłębiania przez teologa rezultatów badań nauk o człowieku pojawia się także inne niebezpieczeństwo. Można nazwać je współczesnym manicheizmem. Taki nowy manicheizm polega na tym, że klasyczny sposób mówienia o człowieku jako złożonym z duszy i ciała, który przez długie wieki był w tradycji chrześcijańskiej tylko pewnym obrazem w żaden sposób nie negującym podstawowej prawdy o jedności człowieka w całości stworzonego na obraz Boga, przenosimy w nowy kontekst. A więc zaczynamy traktować wiedzę o człowieku pochodzącą z nauk nowożytnych jako dotyczącą ciała, natomiast dusza byłyby czymś odrębnym, całkowicie poza zasięgiem tej wiedzy[68]. Taki podział natych-

[68] Takie rozumienie duszy i ciała jako dwóch odmiennych substancji, podlegających odmiennym prawom i w zasadzie niemogących nawzajem na siebie oddziaływać, jest nieuniknioną konsekwencją oświeceniowego rozumienia praw rządzących światem materialnym. Zobaczył to już Kartezjusz i właśnie w ten sposób opisał człowieka: ciało podlega prawom fizyki Newtona, jest mechanizmem, ale człowiek to właściwie dusza jakoś, dość powierzchownie, połączona z tym mechanizmem. Kartezjusz widział sztuczność takiego opisu i nie był z niego zadowolony, ale nie potrafił przezwyciężyć tego skrajnego dualizmu. Tematowi temu poświęcił osobne dzieło (R. Descartes: *Człowiek. Opis ciała ludzkiego.* Przeł., wstępem i przypisami opatrzył A. Bednarczyk. Warszawa 1989), w którym m.in. dowodził, że łącznikiem między duszą a ciałem jest szyszynka.

Jedną z konsekwencji takiego opisu świata było uznanie wszystkich oprócz człowieka istot żywych, a więc i zwierząt, za mechanizmy. Tylko człowiek jest istotą duchową posiadającą mechaniczne ciało. Zwierzęta podlegają całkowicie prawom fizyki – są mechanicznymi ciałami. W efekcie takiego rozumowania Kartezjusz odmówił zwierzętom jakiejkolwiek duszy, zrywając w ten sposób z długą tradycją filozofii europejskiej uznającą duszę za pierwiastek życia obecny w jakiś sposób we wszystkich istotach żyjących.

Nauka rozwija się bardzo intensywnie, ale postawiony przez Kartezjusza problem wszedł na stałe do zestawu zagadnień nowo-

miast skutkuje tendencją do osobnego oceniania jednych czynów ludzkich jako tylko cielesnych, bo podlegających prawom opisanym przez nauki eksperymentalne, a innych jako wyłącznie duchowych. Do tego tematu powrócimy przy omawianiu teologii duchowości.

Najważniejsze dyscypliny teologiczne

Podział teologii na dyscypliny jest stosunkowo niedawny. Do końca średniowiecza tego typu klasyfikacja zupełnie nie istniała, a zaczęła się tworzyć dopiero w okresie nowożytnym, niejako równolegle do kształtowania się coraz liczniejszych dyscyplin nauk nowożytnych. Obecnie jednak teologia uprawiana i wykładana na wydziałach teologicznych jest wyraźnie podzielona na dyscypliny. Ten podział ma bowiem znaczenie nie tylko dydaktyczne, ale też merytoryczne. Każda dyscyplina ma swój specyficzny obszar badawczy, cele i metody. Ale trzeba od razu tutaj dodać, że wiele dzieł teologicznych powstaje „w poprzek" tego podziału. Zmierzając do zgłębienia postawionego problemu, teologowie korzystają z dorobku różnych dyscyplin teologicznych.

żytnej nauki i filozofii. Jest on studiowany przede wszystkim w filozofii anglosaskiej i zyskał tam nazwę: *mind-body problem*. Istnieje na ten temat całkiem pokaźna literatura. Jako przykład próby rozwiązania tego problemu można podać kwantową teorię świadomości sformułowaną przez Sir Rogera Penrose. Zamiast wskazanej przez Kartezjusza szyszynki proponuje on, jako miejsce styku biologicznego mózgu i naszej świadomości, „kwantowe efekty zachodzące w mikrotubulach – nanostrukturach białkowych stanowiących cytoszkielet każdej żywej komórki" (jak podaje stosowne hasło w Wikipedii). Cokolwiek by nie znaczył ten zupełnie niezrozumiały dla laika opis, mamy ciągle to samo pytanie i taki sam sposób szukania odpowiedzi.

Właściwie w każdej z tych dyscyplin toczą się dyskusje nad zdefiniowaniem jej tożsamości (ale największe w teologii fundamentalnej, potem, zwłaszcza jeżeli chodzi o metody badawcze – w teologii duchowości). Poniżej podamy więc możliwie ogólny zarys problematyki, wewnętrznego charakteru danej dyscypliny, jej powiązania z innymi dyscyplinami teologicznymi oraz, zgodnie z zapowiedzią, jej szczególne powiązania z dziedzinami nauk empirycznych.

Nie będziemy omawiali po kolei wszystkich przedmiotów wstępnych w ramach studiów teologicznych. O filozofii już dużo było tutaj mówione, oprócz tego jest historia Kościoła, patrologia, czyli nauka o ojcach Kościoła, i kilka innych przedmiotów. Nie zostaną również omówione nauki biblijne, choć teologia biblijna bywa czasem przedstawiana obok innych jako jedna z podstawowych dyscyplin teologicznych. Obecnie przyjmuje się raczej, że wszystkie dyscypliny teologiczne mają być uprawiane jako biblijne, a więc nauki biblijne są fundamentem, najistotniejszym z działów wstępnych, przygotowujących do uprawiania poszczególnych dyscyplin teologicznych. W niniejszym opracowaniu znaczenie Pisma Świętego oraz wynikające z niego wymogi, jakie musi spełnić studium Pisma, zostały już szeroko omówione.

Teologia fundamentalna

Teologa fundamentalna jest spadkobierczynią apologetyki, dyscypliny teologicznej, która rozwinęła się w trakcie nowożytnych sporów. Spory te zostały wywołane przez wychodzące z kręgów oświeceniowego racjonalizmu ataki na chrześcijaństwo, które przedstawiały je jako zupełnie nieracjonalne. Teologia podjęła to wyzwanie i stworzyła apologetykę[69] – obronę racjonalności treści wiary chrześcijańskiej.

[69] Druga połowa II i początek III wieku były w Kościele czasem apologetów. Powstało wtedy kilka apologii – dzieł odpierających

Jak już wspominaliśmy, ostra faza tego konfliktu minęła, ale sytuacja nie wróciła do stanu sprzed oświecenia. Teologia więc na stałe podjęła nowe zadania wynikające z tej nowej sytuacji i wypełnia je właśnie teologia fundamentalna. Ale jej historia i ogromna zmienność nowożytnego świata sprawia, że wśród teologów fundamentalistów toczą się długotrwałe spory dotyczące tożsamości, obszaru badań i celów tej dyscypliny. Do dzisiaj bywają one definiowane na różne sposoby. Dlatego oprzemy się tu na ustaleniach jednego z największych polskich teologów fundamentalistów – Henryka Seweryniaka. Według niego istotnym zadaniem teologii fundamentalnej staje się synteza wiary, racjonalności i doświadczenia. W dziejach teologii zadanie to określano słowem „wiarygodność". W tej właśnie perspektywie teologia fundamentalna poszukuje związku pomiędzy dziejami objawienia a logiką ludzkiego doświadczenia. Wykazanie wewnętrznej spoistości, sensowności i zbawczego charakteru tego związku jest zarazem wykazaniem wiarygodności prawdy Chrystusowej[70].

Warto w tym kontekście przypomnieć, że chrześcijaństwo nie jest po prostu monoteizmem w popularnym rozumieniu tego słowa, a więc jego fundamentem nie jest wiara w to, że istnieje jeden Bóg. Gdyby tak było, nowożytna apologetyka faktycznie musiałaby się skoncentrować na szukaniu racjonalnych, czyli naukowych, dowodów na istnienie Boga, aby taka wiara nie okazała się reliktem myślenia przednaukowego. Chrześcijaństwo jest wiarą w Jezusa i wiarą Jezusowi.

zarzuty stawiane chrześcijaństwu przez pogan. Broniąc chrześcijaństwa, apologeci intensywnie odwoływali się do filozofii i wykazywali, że nauka chrześcijańska jest rozumna. A więc okoliczności starożytnej apologii chrześcijańskiej są podobne do okoliczności apologetyki nowożytnej. Natomiast zupełnie inny jest kontekst kulturowy i intelektualny, a więc i teologiczna argumentacja nowożytnej apoleogetyki istotnie różni się od apologii ojców Kościoła.

[70] Zob. H. Seweryniak: *Zarys koncepcji teologii fundamentalnej*. „Studia Płockie" 1993, T. 21, s. 9–15.

W jego centrum jest więc świadectwo człowieka – Jezusa, a nie rozumowanie, dowód. Dlatego teologia fundamentalna nie szuka dowodów na istnienie Boga, lecz pokazuje, że wiara w świadectwo Jezusa nie jest sprzeczna z ludzkim rozumem i doświadczeniem, czyli że można to świadectwo uznać za wiarygodne.

Teologia fundamentalna porusza się więc na granicy między teologią a filozofią i szeroko rozumianą kulturą współczesną. Jednak, jako że jest dziedziną teologiczną, poruszając się po tych granicach, pozostaje po jednej ich stronie – właśnie teologicznej. A zatem teologowie fundamentaliści winni szczególnie dobrze znać współczesną filozofię, w tym także jej meandry odległe od chrześcijaństwa, ignorujące go czy mu wrogie. Taki charakter mają zwykle postmodernistyczne idee próbujące odpowiadać na pytanie o człowieka. Ich odpowiedzi są z reguły odległe od chrześcijaństwa i jego założeń antropologicznych.

Wiarygodność chrześcijaństwa i jego roszczenia do uniwersalności wymagają także, aby w ramach teologii fundamentalnej studiować inne kultury, tradycje religijne, filozoficzne czy mądrościowe. Niewątpliwie to na teologii fundamentalnej spoczywa główny ciężar teologicznego wsparcia współczesnej działalności misyjnej Kościoła.

Z przedstawionej wyżej charakterystyki teologii fundamentalnej wynika również, że spośród wszystkich dyscyplin teologicznych to właśnie ona ma najwięcej do czynienia z wszelkiego typu wynikami współczesnych badań naukowych, dotyczących człowieka, świata, kosmosu.

Teologia dogmatyczna

Dogmatyka, jak sama nazwa wskazuje, zajmuje się doktrynalnym dziedzictwem Kościoła, czyli najważniejszą częścią Tradycji utrwaloną w formie orzeczeń soborowych, synodalnych i papieskich w formie dogmatów. To właśnie

w orzeczeniach dogmatycznych zostały najpełniej, w sposób autorytatywny, wyrażone treści naszej wiary.

Teologia dogmatyczna studiuje zatem orzeczenia UNK powstałe w trakcie całej historii Kościoła. Co prawda nowe orzeczenia o charakterze ściśle doktrynalnym pojawiają się obecnie dość rzadko, ale nie oznacza to, że teologowie zajmujący się dogmatyką nie mają co robić. Głównym i stałym zadaniem teologów-dogmatyków jest bowiem zgłębianie dziedzictwa doktrynalnego, mające na celu jak najlepsze zrozumienie tegoż dziedzictwa, a więc interpretacja orzeczeń dogmatycznych Kościoła. Kilka podstawowych reguł tej interpretacji podaliśmy już, omawiając dokumenty UNK. Problem rozumienia tekstu, czyli interpretacji, jest, jak to już omawialiśmy, podstawowym zadaniem nauk biblijnych. Analogicznie teksty orzeczeń doktrynalnych wymagają interpretacji. Powstały bowiem w konkretnym kontekście intelektualnym, kulturowym i duchowym, a my chcemy je jak najlepiej zrozumieć wewnątrz naszego horyzontu intelektualnego. Podobnie jak przy lekturze Pisma Świętego, tak i tutaj możliwy jest fundamentalizm i tak samo jest on po prostu złą, mylącą lekturą. Dając pozór prostoty, bezpośredniości, a więc autentyczności w odczytaniu treści dogmatu, prowadzi na manowce.

Właśnie w trakcie formułowania orzeczeń dogmatycznych sposoby rozumienia świata i słownictwo wypracowane przez filozofię grecką weszły wyjątkowo mocno do nauczania Kościoła. Tak było na pierwszym soborze w Nicei, który sformułował podstawę dogmatu trynitarnego, używając niebiblijnego, zaczerpniętego z tradycji filozoficznej słowa *homoousios* – współistotny, i tak pozostało już przy wszystkich kolejnych orzeczeniach dogmatycznych. A więc dogmatyk musi doskonale znać historię filozofii, bo tylko dzięki tej wiedzy jest w stanie odczytywać ze zrozumieniem teksty doktrynalne.

Jedną z podstawowych metod pracy nad zrozumieniem treści dogmatów jest metoda historyczna. Dogmatycy stu-

diują najpierw historię sporów, jakie powodowały konieczność poszukiwania i układania orzeczeń dogmatycznych, kolejne etapy ich formułowania, a następnie historię recepcji tychże orzeczeń w Kościele. Jest to zastosowanie w teologii metod pracy naukowej wykorzystywanych szerzej we wszelkich badaniach nad historią myśli, idei, literatury.

A więc dogmatyk jest hermeneutą trudniącym się interpretacją orzeczeń dogmatycznych Kościoła. Reguły tej pracy dobrze opisuje dokument MKT: *Interpretacja dogmatów* (1989). Jego treść można uznać za program: opis sposobu pracy i zadań współczesnej dogmatyki. Bardzo polecam jego lekturę, bo nie sposób go streścić. Właściwie należałoby go tutaj przytoczyć w całości. Tekst polski jest dostępny na stronie watykańskiej.

Teologia moralna

Teologia moralna spogląda w świetle Objawienia na życie ludzkie, czyli na człowieka, który zawsze znajduje się w jakiejś konkretnej sytuacji od niego niezależnej i w tej sytuacji musi podejmować decyzje, dokonywać rozstrzygnięć, w których w grę wchodzi dobro i zło. Konsekwencje indywidualnych decyzji z reguły dotykają wielu ludzi. Te decyzje i czyny podlegają ocenie etycznej i moralnej. Taka ocena jest człowiekowi niezbędna, aby mógł żyć i podejmować decyzje na sposób ludzki. A więc ważnym zadaniem teologii moralnej jest pomoc chrześcijaninowi w dokonaniu oceny moralnej swoich czynów w zgodzie z nauką Objawienia. Teologia moralna jest zatem nauką normatywną.

Chrześcijanin, a więc i teolog moralista, widzi te sytuacje zawsze w relacji do Boga: postępowanie człowieka jest pozytywną odpowiedzią na Jego miłość lub grzechem wobec Niego. A więc najgłębszym, najbardziej teologicznym zadaniem teologii moralnej jest ukazywanie Boga jako Miłości, a Ewangelii jako źródła mocy do odpowiadania na nieskoń-

czoną miłość Boga i jako drogowskazu na tej drodze życia. Teologia moralna powinna także pokazywać, że właśnie takie życie zasługuje na miano życia w pełni ludzkiego.

Dział filozofii – etyka, zajmuje się ludzkimi wyborami dotyczącymi dobra i zła, ale w sposób właściwy dla filozofii, a więc odwołujący się do ludzkiego rozumu. Teologia moralna nie jest etyką z dodatkiem argumentacji religijnej, ale od samego początku jest teologią. Wiara w Chrystusa i uznanie Objawienia nie są dodatkami, nakładkami na rozumowanie filozoficzne, lecz fundamentami dróg rozumowania teologii moralnej. Tutaj wyjątkowo mocno dochodzi do głosu omawiana wcześniej specyfika wzajemnej relacji teologii i filozofii. Jednym z najważniejszych pojęć rozważanych w teologii moralnej jest grzech, a analogicznym pojęciem w etyce – zło ludzkiego czynu. Ale te pojęcia nie są synonimami. Grzech jest kategorią ściśle biblijną, zrozumiałą wyłącznie wewnątrz biblijnego opisu relacji człowiek – Bóg.

O ile nowe istotne orzeczenia UNK w sferze ściśle doktrynalnej są obecnie rzadkością, o tyle w kwestiach dotyczących moralności UNK wypowiada się często. Jest to oczywiście związane z obecnym zamieszaniem w tej dziedzinie życia ludzkiego. A więc wypowiedzi UNK są dla teologii moralnej jednym z ważnych źródeł. A ponieważ są to wypowiedzi aktualne i często powstałe jako odpowiedzi na konkretne pytania, ich interpretacja nie wymaga stosowania wyrafinowanych narzędzi hermeneutycznych. Teologia moralna ma tu raczej za zadanie pokazanie ich w szerszym kontekście teologicznym i antropologicznym i przez to wskazanie ich głębszego sensu.

Zamęt współczesnego świata powoduje wiele wątpliwości i narastającą potrzebę ich jasnego rozstrzygania. Zadaniem teologii moralnej jest dogłębne studiowanie tego typu sytuacji, bo bez tego jakiekolwiek rozstrzygnięcie jest niemożliwe, a w każdym razie obarczone ryzykiem dużego błędu. Na podstawie tych studiów oraz w jedności z orzeczenia-

mi UNK teologia moralna powinna rozstrzygać pojawiające się wątpliwości. Skoro bowiem jest ona nauką normatywną, efektem jej studiów winny być rozstrzygnięcia normatywne.

Ale nie da się podążać wyłącznie drogą coraz bardziej szczegółowych rozstrzygnięć kolejnych dylematów moralnych. Dlatego drugim, a może pierwszym, zadaniem teologii moralnej jest budowanie teologicznych podstaw do kształtowania dojrzałego sumienia, dzięki któremu człowiek potrafi samodzielnie rozstrzygać konkretne dylematy moralne. Albowiem każde prawo ogólne, także rozstrzygnięcie natury moralnej, ma tylko ograniczone zastosowanie. Ludzkie wybory moralne są zawsze konkretne, podejmowane indywidualnie i obarczone indywidualną odpowiedzialnością oraz konsekwencjami w każdym wymiarze życia, a więc także tymi praktycznymi. Nic więc nie zastąpi sumienia, a im bardziej skomplikowane jest ludzkie życie, tym mniej wystarczają ogólne, podawane z zewnątrz rozstrzygnięcia. Jest tutaj pewien paradoks, bo jednocześnie tym bardziej te autorytatywne rozstrzygnięcia są poszukiwane i potrzebne.

A więc teologia moralna musi obecnie podążać dwiema zupełnie odmiennymi drogami. Z jednej strony jej zdaniem jest wypracowywanie jak najlepszej podstawy teologicznej do rozstrzygnięć natury moralnej oraz podawanie takich konkretnych rozstrzygnięć albo też teologiczne komentowanie rozstrzygnięć UNK. Z drugiej strony teologia moralna musi podążać niejako w głąb człowieka, odkrywać istniejącą w nim – ze względu na sam fakt, iż jest stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo oraz odkupiony przez Chrystusa – wewnętrzną zdolność do odróżniania dobra od zła oraz siłę do odrzucania grzechu i życia w miłości. Czyli powinna kształtować dojrzałe, samodzielne sumienie.

Już wspomnieliśmy o zupełnie podstawowym związku teologii moralnej z etyką filozoficzną. Ale co najmniej równie istotny i głęboki jest jej związek z antropologią filozo-

ficzną. Nie da się odpowiadać na pytanie o dobro i zło ludzkiego działania bez wcześniejszego postawienia pytania o to, kim jest człowiek, i przyjęcia jakiejś odpowiedzi na to pytanie, czyli jakiejś koncepcji antropologicznej. Dzisiejsze filozoficzne zamieszanie w tej materii i prawie całkowita abdykacja filozofii w zakresie aksjologii stawiają przed teologią moralną szczególne wyzwania. Nie może ona po prostu, jak to było przez długie wieki, oprzeć się na jakimś filozoficznym konsensusie w zakresie podstawowych kwestii antropologicznych, bo takiego konsensusu obecnie nie ma. Co więcej, jeżeli dokładniej się przyjrzeć sytuacji współczesnej antropologii filozoficznej, to okazuje się, że dominują koncepcje człowieka mające swoje korzenie w dziewiętnastowiecznym nihilizmie, zupełnie sprzeczne z chrześcijańską wiarą w człowieka – obraz Boga. Ale nowożytna filozofia wypracowała również koncepcje antropologiczne, które mogą być użyteczne dla teologii moralnej. Na pewno najważniejszy jest tutaj nurt personalistyczny. Ciekawe i niełatwe jest sięganie do antropologicznych idei egzystencjalistycznych, bo mamy tam jakby przemieszane truciznę i lekarstwo. Inspirująca jest lektura tekstów zaliczanych do nurtu filozofii dialogu. Nurt ten jest mocno zakorzeniony w tradycji żydowskiej, a w niektórych swoich odsłonach jest – jak się wydaje – niemal komentarzem do przykazania miłości bliźniego.

Współczesna psychologia i socjologia na nowo pokazują uwarunkowania każdej ludzkiej decyzji i działania. Moralista powinien mieć na ich temat wiedzę, ale oczywiście nie może ulegać sugestiom płynącym od wielu przedstawicieli tych nauk, jakoby uwarunkowania zewnętrzne i wewnętrzne całkowicie zdejmowały z człowieka odpowiedzialność moralną za jego czyny. Zasada wolności i wynikająca z niej odpowiedzialność człowieka za swoje czyny jest nieusuwalnym rdzeniem chrześcijańskiej antropologii.

Natomiast gwałtowny rozwój technik medycznych postawił przed teologią moralną na nowo stare pytania o interpretację przykazania „nie zabijaj", a także potrzebę wskazania,

jak przy tym rozwoju nauk medycznych zachować szacunek dla życia ludzkiego jako daru Bożego. Aby móc się do nich odnosić, teolog moralista musi mieć na te tematy przynajmniej podstawową, ale rzetelną wiedzę.

Mamy tu do czynienia z problemem bardzo szerokim, zupełnie podstawowym i nie tylko medycznym, gdyż różne współczesne nauki intensywnie testują istotę i granice człowieczeństwa[71]. Teologia, nie tylko moralna, ma więc ważne zadanie: winna bronić tożsamości człowieka. Jest to zadanie przekraczające granice naszej wiary. Wypełniając je, teologia winna szukać wspólnego języka z tymi, którzy, nawet jeżeli nie wierzą w to, że człowiek jest stworzony na obraz Boga, jednak podzielają chrześcijańską wizję człowieka: jego wyjątkowość, tożsamość człowieka jako osoby.

Seksualność człowieka jest tą sferą życia ludzkiego, która podlega w sposób szczególny ocenom moralnym i etycznym. W podejściu do niej, jak w soczewce, skupiają się wszystkie przedstawione wyżej problemy. A więc właśnie w tym obszarze wyjątkowo wyraźnie widać, że teolog musi posiadać wiedzę będącą wynikiem badań nauk szczegółowych oraz znać konsekwencje różnych koncepcji filozoficznych, ale ta wiedza nie może determinować wyników jego teologicznej refleksji.

Lista zadań teologii moralnej jest długa i wyżej podane przykłady pokazują, że dość szybko się wydłuża. Nie jesteśmy więc w stanie jej tutaj kompletować.

Teologia duchowości

Teologia duchowości jest najmłodszą spośród dyscyplin teologicznych wyodrębnionych w ramach struktury uni-

[71] Na przykład badania nad sztuczną inteligencją czy nurt kulturowy określający się jako transhumanizm, który uznaje naszą ludzką naturę za ograniczenie i postuluje jej zmianę, przekroczenie.

wersyteckiej, a jednocześnie jej specyficzny obszar badawczy stanowi rdzeń teologii. Zajmuje się ona bowiem życiem duchowym człowieka, a więc działaniem Słowa, łaski w człowieku. Inaczej mówiąc, bada doświadczenie duchowe, przy czym słowo „doświadczenie" jest tutaj rozumiane nie w sensie, jaki nadają mu nauki empiryczne, ale w o wiele szerszym, znanym choćby z fenomenologii. Teologia duchowości wyrosła z ascetyki, praktycznej nauki dotyczącej reguł życia duchowego pielęgnowanej przede wszystkim w zakonach. Nadal jednym z jej celów jest pomoc, wsparcie wierzących w prowadzeniu życia duchowego. Takie wsparcie teologia daje w sobie właściwy sposób, poprzez pomnażanie wiedzy i, miejmy nadzieję, mądrości. Dzięki temu staje się możliwe lepsze zrozumienie różnych przejawów i form życia duchowego, a w efekcie, mówiąc obrazowo, zdolność oddzielania ziarna od plew. Teologia duchowości powinna być jednym z podstawowych narzędzi pomocnych w takim rozróżnianiu, a nie jest to łatwe zadanie. Sądzimy, że jest ono trudniejsze od analogicznego zadania, jakie stoi przed teologią moralną. Jak wspominaliśmy, jednym z ważniejszych zadań teologii moralnej jest pomoc w odróżnianiu grzechu od tego, co nie jest grzechem. Choć w życiu, w konkretnych sytuacjach bywa to trudne, punkt wyjścia jest jasny: przykazania Boże, prawo moralne. W ten sposób teologia moralna niejako oczyszcza pole dla teologii duchowości: to, co jest grzechem i prowadzi do grzechu, na pewno nie może być akceptowalne w Kościele. Natomiast w życiu duchowym trzeba dokonywać nie tylko takich wyborów, które podlegają ocenie teologii moralnej, ale i posiadać umiejętność odróżniania tego, co dobre, owocne, życiodajne, od tego, co szkodliwe, trujące dla ludzkiego ducha. Jest wiele różniących się wzajemnie sposobów życia duchowego, które trudno natychmiast ocenić. Można tu przytoczyć słowa z 1 Listu św. Jana (4,1): „Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga". Teologia duchowości winna być pomocą w tym badaniu. Znajomość

tradycji duchowych chrześcijaństwa jest tutaj jednym z niezbędnych narzędzi.

Tak więc teologia moralna pomaga teologii duchowości, odpowiadając na pierwsze, fundamentalne pytanie o zgodność życia z wymaganiami Ewangelii. W ten sposób niejako ustanawia granice przestrzeni, w której porusza się teologia duchowości.

Co najmniej równie istotna i warta rozważania jest wzajemna relacja teologii duchowości i teologii dogmatycznej. Życie duchowe jest budowane na treściach wiary, a ponieważ treści wiary są badane przez dogmatykę, związek tych dziedzin teologii wydaje się oczywisty. Jest on znakomicie wyrażony w fundamentalnej kategorii: „ortodoksja". Otóż zawarte w tym pojęciu greckie słowo *dóxa* oznacza jednocześnie treść, to co wyznajemy o Bogu, jak i oddanie chwały Bogu. Przeciwieństwem ortodoksji jest więc jednocześnie bałwochwalstwo i herezja.

Trafnie ujmuje ten wzajemny związek krążące wśród teologów porównanie: dogmatyka to szkielet, a teologia duchowości to ciało. Dopiero razem tworzą żywy organizm. Ciało wspiera się na szkielecie, ale szkielet bez ciała jest symbolem śmierci. Jednak ten ścisły związek ma skomplikowaną naturę. To nie jest tak, że najpierw Kościół formułuje dogmat i na podstawie dogmatu kształtowane jest życie duchowe. Ta zależność jest wzajemna. Dogmat rodzi się nie tylko z dyskusji teologicznych, ale i z życia wiary Kościoła, a zatwierdzony dalej to życie kształtuje. Mamy tu do czynienia z klasycznym kołem hermeneutycznym. Warto przypomnieć starą regułę: *lex orandi – lex credendi*; Kościół wierzy tak, jak się modli.

Skomplikowana natura związku dogmatyki i duchowości przejawia się jeszcze w inny sposób. Otóż choć życie duchowe jest powiązane z treściami wiary, te same treści wiary mogą owocować bardzo odmiennymi formami życia i, w drugą stronę, zupełnie odmienne treści wiary mogą wyrażać się w zdumiewająco podobnych formach życia duchowego. Te związki przekraczają nie tylko granice katoli-

cyzmu, ale także chrześcijaństwa. Najbardziej znanymi ich przykładami są dwa monastycyzmy: chrześcijański i buddyjski. Wykazują one sporo podobieństw i na pewno uprawnione jest stosowanie tego samego słowa – „monastycyzm" – choć różnice doktrynalne między chrześcijaństwem a buddyzmem są fundamentalne i, o ile wiem, nawet samo słowo „doktryna" w odniesieniu do chrześcijaństwa i buddyzmu nie może być zastosowane w tym samym znaczeniu.

A zatem o ile teologia dogmatyczna jasno wytycza granice ortodoksji, o tyle teologia duchowości nie może poprzestać na ustaleniach dogmatyki. Przekonanie o możliwej wspólnocie życia duchowego jest zbudowane na wierze, że każdy człowiek jest obrazem Boga. A więc nie wolno *a priori*, tylko dlatego, że coś dzieje się poza granicami Kościoła, odrzucać i wykluczać takich doświadczeń duchowych ze sfery zainteresowań teologii duchowości. Życie duchowe wydaje się jednym z uprzywilejowanych obszarów dialogu ekumenicznego (warto pamiętać o zasadzie *communicatio in spiritualibus*) oraz dialogu międzyreligijnego. Wobec tego ważnym i niełatwym zadaniem teologii duchowości jest pomoc w rozeznawaniu duchowej wartości zjawisk, form życia duchowego, które przychodzą spoza kręgu naszej wiary. Teolog powinien pomóc rozpoznawać zagrożenia, ale, i to jest przynajmniej równie ważne, demaskować zagrożenia urojone.

Często spotykamy się ze sformułowaniem „prawa życia duchowego". Jednym z zadań teologii duchowości jest studiowanie i rozpoznawanie tych praw. Ale trzeba najpierw doprecyzować rozumienie tego pojęcia. Otóż te „prawa" na pewno nie są analogiczne do praw fizyki, które działają obiektywnie i wbrew prawom fizyki nic nie ma prawa działać, nic nie da się skonstruować. Prawa życia duchowego nie są także tym samym, co prawa moralne. Te prawa dotyczą bowiem życia ludzkiego, mają swoje źródło w Bogu i w naturze ludzkiej i odwołują się do wolnej woli człowieka. Ale są jakoś zobiektywizowane, ujmowane w reguły ogólne. Natomiast prawa życia duchowego, choć też są zakorze-

nione w naturze człowieka, obrazie Boga, raczej nie dają się ująć w sztywne, ogólne formuły, niezależne od kontekstu. Są formułowane przez mistrzów życia duchowego i żyją przede wszystkim jako rady, pomoc w rozstrzygnięciach podejmowanych w życiu duchowym. Ich formalizacja ma charakter wtórny, pomocniczy. Nie da się ich po prostu mechanicznie zastosować jako prostej instrukcji do wykonania.

Z pewnością nie jest zadaniem teologii duchowości tworzenie czegoś analogicznego do dogmatów: Urząd Nauczycielski Kościoła, który strzeże ortodoksji i nauki moralnej, rzadko i oszczędnie dokonuje autorytatywnych rozstrzygnięć w sprawach dotyczących życia duchowego. Teologia duchowości nie może zatem ograniczać się do studiowania dokumentów Kościoła. Jej podstawowym źródłem pozostają pisma mistrzów duchowych.

A zatem sądzimy, że nie może być celem pracy teologów duchowości opracowanie systematyczne, opisujące idealne życie katolika. Na pewno potrzebny jest pewien poziom systematyzacji, porządkowanie, pokazywanie wzajemnych zależności, podobieństw i różnic, ale to wszystko powinno pozostać otwarte, mieć charakter służebny, a nie dążyć do zbudowania systemu, doskonałego wzorca życia duchowego katolika. Drogi życia duchowego są wyznaczane przez mistrzów, świętych. To życie ma wiele kształtów i Kościół już wyzbył się pokusy hierarchizowania, oficjalnego wskazywania kolejnych stopni i stanów doskonałości.

Często jest używane pojęcie „duchowość katolicka", ale w świetle powyższych ustaleń można zapytać, czy jest ono uprawnione. Z pewnością tak, ale tylko jeżeli rozumieć je w ten sposób: duchowość katolicka to wszelkie formy życia duchowego, jakie pojawiły się i zostały zaakceptowane w Kościele katolickim.

Temat wzajemnej relacji teologii duchowości i psychologii jest żywo dyskutowany. Nowożytna psychologia wyrosła w dużej mierze w opozycji do tradycyjnej wiedzy o człowieku, w tym duchowości. Oferuje, głównie poprzez bada-

nia metodami właściwymi dla nauk eksperymentalnych, zupełnie nowy rodzaj wiedzy o ludzkich zachowaniach, emocjach i rządzących nimi prawach. Psychologiczne analizy i oceny ludzkich zachowań często kwestionowały i kwestionują tradycyjne reguły życia duchowego. Czasami mogło się wydawać, że ta nowa wiedza unieważnia stare tradycje. Otóż psychologia patrzy na człowieka niejako z zewnątrz i od dołu, to znaczy bada wszystkie czynniki wpływające na jego decyzje, emocje i zachowania. Nie neguje zasadniczo (pomijamy nurty ekstremalne) wolnej woli człowieka, ale jakby bierze ją w nawias i pokazuje to wszystko, co w naszych zachowaniach nie wynika z wolnej woli. Teologia duchowości patrzy na wolną wolę człowieka z zupełnie innej perspektywy. Rozpatruje ją w relacji do Boga (łaska Boża) oraz z uwzględnieniem tajemnicy grzechu pierworodnego. A więc teolog duchowości winien uważnie studiować psychologię. Jest ona znakomitym współczesnym antidotum na wszelkie pokusy pelagianizmu. Nie powinien jednak dać sobie narzucić jej perspektywy ani oddać jej ostatniego słowa. A w wielu konkretnych sytuacjach, gdy wskazówki psychologa radykalnie rozbiegają się z tym, co mówi teologia duchowości, teolog, jeżeli jest przekonany do swoich racji, po namyśle i z ostrożnością powinien mieć odwagę pójść wbrew temu, co mówi psycholog. Wszystkie powyższe uwagi można odnieść do wzajemnej relacji teologii duchowości i pozostałych nowożytnych nauk o człowieku.

Podobnie w kwestii języka: teolog duchowości powinien znać język psychologii oraz innych nauk nowożytnych, ale winien być bardzo ostrożny i oszczędny w stosowaniu tego języka do opisu zjawisk duchowych.

W ostatnim stuleciu uczucia ludzkie, zwłaszcza miłość pojmowana jako uczucie, zostały wyniesione na piedestał, a wraz z tym wywyższone zostało pytanie o ich „autentyczność". Jednocześnie, między innymi w wyniku rozwoju nowożytnych nauk o człowieku, uczucia te zostały gruntownie zdekonstruowane, sprowadzone do ewolucji i chemii.

Odnawianie spojrzenia na ludzkie uczucia, w tym miłość, z perspektywy chrześcijańskiego rozumienia człowieka – to jest na pewno wielkie zadanie teologii duchowości.

Właśnie w teologii duchowości zagrożenie manicheizmem, o którym pisaliśmy w rozdziale poświęconym naukom nowożytnym, jest wyjątkowo duże. Pokusa, aby rozpatrywać człowieka jako istotę złożoną z ciała, psychiki i ducha, i uznanie, że każda z tych trzech składowych podlega innym prawom, a więc: fizjologii, psychologii i duchowości, ma wielką siłę uwodzenia. Teolog duchowości winien być jej świadomy, bo nawet mimochodem może podążać podsuwanymi przez nią drogami.

Teologia praktyczna, wybrane przykłady

Powyżej przedstawiliśmy podstawowe działy teologii. Oprócz nich istnieje szereg dyscyplin, które zalicza się do teologii praktycznej. Są one bowiem powiązane z konkretnymi działaniami Kościoła. Jednak choć dotyczą działań praktycznych i to może upodabniać je do analogicznych dyscyplin nauk stosowanych, każda z nich jest dyscypliną teologiczną i w pełni odnoszą się do nich wszystkie zasady uprawiania teologii, w tym sposób ich odniesienia do wyników nauk szczegółowych. W tym rozdziale omówimy przykładowo dwie spośród dyscyplin teologii praktycznej. Zostały one wybrane właśnie ze względu na ich specyficzne, mocne powiązania z naukami nowożytnymi.

***

Liturgika zajmuje się liturgią Kościoła i, choć odnosi się do bardzo konkretnej sfery działania Kościoła, na pewno nie jest tylko teologią praktyczną. *Lex orandi lex credendi est*, a więc teksty będące przedmiotem zainteresowania liturgiki, są także źródłowe dla dogmatyki oraz dla teologii duchowości. Kościół katolicki żyje w rytm sakramentów,

a liturgia jest sposobem sprawowania sakramentów Kościoła. Ale liturgia to nie tylko teksty i znaki sakramentalne. Jest ona całością, na którą składają się: obrzęd, gest, ruch w czasie i przestrzeni, zewnętrzny wystrój oraz słowa. Liturgika troszczy się o taki kształt liturgii Kościoła, aby jak najlepiej umacniała i wyrażała wiarę ludu Bożego.

Liturgia jako obrzęd, rytuał jest mocno zakorzeniona w ludzkiej naturze, czyli w kulturze, i dlatego liturgika powinna sięgać do wszelkich wyników badań kulturoznawczych oraz religioznawczych. W historii ludzkości bowiem kult, obrzęd, rytuał pojawiły się bardzo wcześnie, są na pewno starsze np. od pisma. Również dzisiaj potrzeba rytuału i obrzędu jest od nowa odkrywana jako jeden z podstawowych elementów ludzkich zachowań. Oczywiście liturgika, jako nauka teologiczna, musi spojrzeć na to wszystko w świetle Objawienia.

***

Teologia pastoralna, co łatwo wywnioskować na podstawie nazwy, zajmuje się działalnością duszpasterską Kościoła, czyli sposobem realizacji jego podstawowej misji: głoszenia Słowa i sprawowania sakramentów. Już ten elementarny opis pokazuje, że teologia pastoralna jest ściśle powiązana z dyscyplinami podstawowymi teologii: moralną, dogmatyczną, fundamentalną i duchowości. Albowiem wszystkie one zajmują się studiowaniem treści Objawienia, które Kościół ma głosić.

A skoro jej specyficznym zadaniem jest refleksja właśnie nad sposobami głoszenia Słowa, to jej głównym pytaniem jest: jak to robić, by Słowo było owocnie głoszone wszystkim ludziom, czyli każdemu człowiekowi? Użyte tutaj słowo „owocnie" nie może być traktowane jako synonim słowa „skutecznie"[72].

[72] Nie jest to tylko zabawa słowami. Augustyn odróżniał *uti* i *frui*. *Frui* dotyczy tego, co czyni człowieka szczęśliwym, czyli

Jednym z pierwszych zadań teologii pastoralnej jest stawianie diagnozy, zrozumienie człowieka i świata, w którym głosimy Słowo. A więc m.in. musi ona gruntownie studiować zjawisko, które zdominowało świat Zachodu w XX i na początku XXI wieku, czyli sekularyzację i laicyzację. O Europie mówi się, że jest już postchrześcijańska. Czy ta diagnoza jest trafna? Co ona w ogóle oznacza? To na pewno są pytania, które winien sobie stawiać pastoralista, a szukając odpowiedzi, nie może pominąć wyników badań nauk eksperymentalnych zajmujących się człowiekiem i społeczeństwem. Jednocześnie winien pamiętać, że z jednej strony nie ma on kompetencji, aby oceniać poprawność wyników tych badań, ani podawanych przez specjalistów ich interpretacji, a z drugiej – nie są one dla niego absolutnie wiążące jako ostateczne wyjaśnienie tego procesu. Natomiast są one jakimś punktem odniesienia w jego teologicznej refleksji nad aktualnym stanem duchowym społeczeństw Europy.

Nauki społeczne religię traktują jako jedno ze zjawisk, elementów życia społecznego[73]. Takie spojrzenie z zewnątrz, programowo i z założenia kwestionujące wyjątkowość i transcendencję chrześcijaństwa, też jest dla teologa, nie tylko pastoralisty, przydatne, choćby jako przypomnienie, że Kościół żyje w świecie i jest częścią tego świata.

Boga i Jego miłości, a więc może i powinno być kochane samo w sobie. *Uti* oznacza sposób korzystania z tego wszystkiego, co jest tylko środkiem do tego celu. Zmiana tego porządku, czyli: *fruendis uti velle atque utendis frui* (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 30; cyt. za: augustinus.it.), prowadzi do złego życia. Sądzimy, że analogiczne rozróżnienie jest przydatne także w opisie zadań teologii.

[73] Wzorem A. Comte'a, ojca socjologii, socjologowie zwykle uznawali religię za element szkodliwy, a co najwyżej zbędny dla rozwoju społecznego. Dopiero w drugiej połowie XX wieku ten paradygmat zaczął się kruszyć. Dobrym przykładem tej zmiany jest ewolucja poglądów społecznych J. Habermasa: od ignorowania, a nawet negacji społecznej roli religii do uznania jej niezbędności.

A więc teolog pastoralista wręcz musi korzystać z wyników nauk społecznych i psychologii, aby móc prowadzić teologiczną refleksję nad sposobami prowadzenia duszpasterstwa i jednocześnie musi poddać je krytycznej refleksji teologicznej. Przede wszystkim nie może przyjąć optyki handlowca budującego strategię dotarcia do jak największej liczby klientów czy polityka szukającego poparcia jak największej liczby zwolenników. Głoszenie Słowa nie jest marketingiem. Konsekwentnie teologia pastoralna nie może przyjąć takiej optyki w ocenianiu wyników działalności Kościoła[74]. Głoszenie Słowa przynosi owoc duchowy i, choć jest on widoczny i nawet można próbować mierzyć go metodami zaczerpniętymi z socjologii, stosowanie kryteriów analogicznych do pomiarów skuteczności reklamy czy propagandy jest błędne i szkodliwe. Tam bowiem chodzi o skuteczność, a tutaj o owocność.

Jak zatem oceniać owoce głoszenia Słowa i sprawowania sakramentów, czyli jakość duszpasterstwa? Jest to pytanie, na które próbują odpowiadać teologowie pastoraliści, i ta odpowiedź musi być ściśle teologiczna.

[74] Na przykład liczy się wiernych uczestniczących w niedzielnej mszy i określa inne liczbowe wskaźniki religijności. Na podstawie wyników tych badań socjolog dość łatwo wyprowadzi wnioski o spadku lub ewolucji religijności w społeczeństwie. Teolog pastoralista nie może się na poziomie takich wniosków zatrzymać, gdyż poziom religijności nie jest tym samym, co żywa wiara Kościoła.

Zakończenie

W tym *Wprowadzeniu do teologii katolickiej* staraliśmy się wyraźnie zaznaczyć granice, jakie istnieją między teologią a filozofią i innymi naukami. Teologia jako uniwersytecka dziedzina nauki jest ściśle powiązana z innymi naukami uprawianymi na uniwersytecie. Właśnie dlatego, jak się wydaje, niezbędne jest takie możliwie precyzyjne rozgraniczanie. Jest to istotny aspekt określania tożsamości teologii jako nauki. Ale to rozgraniczanie ma charakter metodologiczny, a nie osobowy. Podkreślamy ten fakt, ponieważ teologia, jako jedyna pośród nauk, ma w swoich założeniach punkt, który nie mieści się w naukowych standardach nowożytnego uniwersytetu: akt wiary i przynależności do Kościoła. A więc po drugiej stronie tej granicy, wewnątrz której porusza się teologia na uniwersytecie, pośród filozofów, psychologów, socjologów, lekarzy i naukowców innych dziedzin, z którymi się ona styka, też są chrześcijanie, a wśród nich katolicy. Otóż w wymienionych, jakoś stykających się z problematyką teologiczną dziedzinach nauki, chrześcijanin, który je uprawia, musi raz po raz w swoim sumieniu rozstrzygać, jak prowadzone badania mają się do jego wiary. Ale tylko teologia ma akt wiary wpisany w strukturę badań naukowych. Najmocniej widać to w wypadku filozofii: chrześcijanin filozof nie tylko w ramach studiowania innych filozofów, ale i w swoich poszukiwaniach filozoficznych może chodzić drogami zupełnie innymi niż teolog.

W niniejszej książce najczęściej odwoływaliśmy się do wiary w Boga Stworzyciela i wynikającego z niej twierdzenia, że my, ludzie, jesteśmy stworzeni na obraz Boga. To jest

niejako fundament chrześcijaństwa. Jego sercem jest wiara w zbawienie, dane nam przez Jezusa Chrystusa, który umarł na krzyżu i zmartwychwstał, a do tego artykułu naszej wiary odwoływaliśmy się rzadziej. Książka ta jest wprowadzeniem, a nie kompletnym wykładem, dlatego właśnie fundament został tak wyeksponowany.

Jak łatwo można było zauważyć, pisaliśmy o teologii przede wszystkim w kontekście lokalnym: teologii uprawianej w Polsce, a więc w Europie, czy szerzej: w świecie rozwiniętego Zachodu, po oświeceniu, na początku XXI wieku, w okresie, który sam siebie definiuje jako postmodernizm. Przesłanie chrześcijańskie jest uniwersalne, ale ta uniwersalność zawsze jest realizowana lokalnie. A więc teologowie studiujący te uniwersalne założenia tworzą jednak teologię lokalną, aktualną i zmieniającą się w zależności od czasu i miejsca. Z tego wynika, że teologowie w Polsce, w zakreślonych wyżej ramach europejskich, mają także swoje własne obowiązki wobec Kościoła w Polsce. Ale szczegółowe opisanie tych własnych obowiązków teologii w Polsce w pierwszych dziesięcioleciach XXI wieku jest już zadaniem na inne opracowanie.

Teologia, dążąc do prawdy objawionej przez Boga i szukając Boga samego, tęskni za mądrością. Przestrzeganie rygorów metody naukowej nie daje uprawiającym ją teologom żadnej gwarancji, że posiądą mądrość, ale na pewno jakoś chroni przed pozorami mądrości. Teologia uprawiana na uniwersytecie, jako dziedzina nauki, jest po prostu jedną z dróg wiary prowadzących do mądrości. Czy lepszą od innych – nie można tego oceniać, bo tych dróg nie da się sklasyfikować i ustalić hierarchii, która z nich jest najlepsza. Ale pośród wielu dróg wiodących do mądrości, jakie są w Kościele, nie może zabraknąć również i tej – uprawiania teologii.

Bibliografia

Opracowania dotyczące zagadnień wstępnych teologii (wybrane, polskojęzyczne) i inne cytowane w pracy

Ardusso F.: *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*. Przekł. M. Stebart COr. Kraków 2001.

Barańczak S.: *Chirurgiczna precyzja. Elegie i piosenki z lat 1995–1997*. Kraków 1998.

Barbour I.G.: *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*. Tłum. M. Krośniak. Kraków 1984.

Beinert W.: *Teologiczna teoria poznania*. Tłum. J. Fenrychowa. Kraków 1998.

Bielawski M.: *Modele teologiczne. Kategoria modelu w teologii*. W: Idem: *Mikroteologie*. Kraków 2008, s. 63–78. http://maciejbielawskiessay.blogspot.com/2013/04/modele-teologiczne.html.

Bocheński J.M.: *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*. Montricher 1988.

Bocheński J.M.: *Współczesne metody myślenia*. Przeł. i oprac. S. Judycki. Poznań 1988.

Bokwa I.: *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*. Sandomierz 2010.

Bronk A., Majdański S.: *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*. „Nauka" 2006, nr 2, s. 81–110.

Chmielewski M.: *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*. W: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*. Red. M. Chmielewski. Lublin 1999, s. 45–85.

Chmielewski M.: *Potrzeba metodologii w teologii duchowości*. „Duchowość w Polsce" 2010, T. 12, s. 29–39.

Derrida J.: *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*. Tłum. W. Krzemień. „Pamiętnik Literacki" 1977, z. 3, s. 283–318.

Dzidek T.: *Granice rozumu w poznaniu Boga*. Kraków 2001.

Jeanrond W.G.: *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*. Tłum. M. Borowska. Kraków 1999.

Judycki S.: *Co to jest fenomenologia?*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1993, T. 1, s. 25–38.

Judycki S.: *O klasycznym pojęciu prawdy*. „Roczniki Filozoficzne" 2001, Vol. 49, z. 1, s. 25–62.

Kamiński S.: *Współczesna teologia katolicka (próba metodologicznej charakterystyki)*. „Zeszyty Naukowe KUL" 1978, nr 1 (81), s. 3–16.

Kijas Z.J.: *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*. Kraków 2005.

Królikowski J.: *„Fides quaerens intellectum". Natura i metoda teologii*. Tarnów 2000.

Kuhn T.: *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. H. Ostromęcka, posłowie S. Amsterdamski. Warszawa 1968.

Leitch V.B.: *Deconstructive Criticism. An Advanced Introduction*. New York 1983. Polskie tłum. cytowanych fragmentów za: ham let.edu.pl.

Lévinas E.: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa 2014.

Lewis C.S.: *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Tłum. W. Ostrowski. Kraków 2008.

Majewski J.: *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*. Warszawa 2005.

Majka J.: *Metodologia nauk teologicznych*. Wrocław 1981.

Metodologia teologii praktycznej. Red. W. Przyczyna. Kraków 2011.

Morales J.: *Wprowadzenie do teologii*. Tłum. P. Rak. Kraków 2006.

Mroczkowski I.: *Teologia moralna. Definicja. Przedmiot. Metoda*. Płock 2011.

Napiórkowski S.C. OFMConv: *Jak uprawiać teologię*. Wrocław 1996.

Perzyński A.: *Metoda teologiczna. Szkoła Mediolańska*. Warszawa 2006.

Ratzinger J.: *Prawda w teologii*. Tłum. M. Mijalska. Kraków 2001.

Ratzinger J.: *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*. Tłum. W. Szymona. Kraków 2012.

Ricoeur P.: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Wybór, oprac. S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, J. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski. Warszawa 2003.

Seweryniak H.: *Zarys koncepcji teologii fundamentalnej*. „Studia Płockie" 1993, T. 21, s. 9–15.

Skierkowski M.: *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*. Tarnów 2012.

Sochoń J.: *É. Gilson: Filozofia chrześcijańska i ateizm*. „Warszawskie Studia Teologiczne" 2000, T. 13, s. 171–190.

Sokal A., Bricmont J.: *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*. Tłum. P. Amsterdamski. Warszawa 1998.

Strzelczyk G.: *Własne doświadczenie wiary jako integralny element metody teologicznej*. W: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją*. Red. J. Kempa, I. Bugdoł. Katowice 2005, s. 105–122.

Szymik J.: *„Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności", Ignacy Bokwa, Sandomierz 2010*. [Recenzja]. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 2011, T. 44, z. 2, s. 617–619.

Szymik J.: *Topika teologiczna wczoraj i dziś*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 1990–1991, T. 23/24, s. 157–164.

Teinert Z.: *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*. „Poznańskie Studia Teologiczne" 2006, T. 20, s. 151–167.

Węcławski T.: *Metodologia teologii*. „Poznańskie Studia Teologiczne" 2005, nr 18, s. 7–24 .

Wicks J. SJ: *Wprowadzenie do metody teologicznej*. Tłum. J. Ożóg SJ. Kraków 1995.

Cytowani filozofowie i teologowie

Augustyn, św.: *Wyznania*. Tłum. oraz wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak. Kraków 2002.

Balthasar H.U., von: *Spiritus Creator*. Einsiedeln 1967.

Descartes R.: *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*. Przeł., wstępem i przypisami opatrzył A. Bednarczyk. Warszawa 1989.

Ewagriusz z Pontu: *O poznaniu*. Tłum. K. Bielawski. W: Ewagriusz z Pontu: *Pisma ascetyczne*. T. 1. Tłum. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziorek, L. Nieścior, A. Ziernicki, wstęp i oprac. L. Nieścior. Kraków 1998.

Meliton z Sardes: *Homilia paschalna*. W: *Ojcowie apostolscy*. Tłum. A. Świderkówna, wstęp W. Myszor. Warszawa 1990.

Orygenes: *O modlitwie*. W: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*. Wstęp i oprac. H. Pietras, tłum. W. Kania, H. Pietras. Kraków 1993.

Rahner K.: *Podstawowy wykład wiary*. *Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa 1987.

Spinoza B.: *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona.* Tłum. I. Myślicki. Warszawa 2008.

Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Przeł. i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Bełch. O.P. Londyn 1961.

Przywołane dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i komisji watykańskich[1]

Benedykt XVI: *Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła Verbum Domini,* 30.09.2010.

„Breviarium fidei". Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Red. I. Bokwa. Poznań 2007.

Jan Paweł II: *Encyklika Fides et ratio*, 14.09.1988.

Franciszek: *Encyklika Lumen Fidei*, 29.06.2013.

Kongregacja Nauki Wiary:

Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis, 24.05.1990.

Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła Dominus Iesus, 6.08.2000.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna:

Jedność wiary i pluralizm teologiczny, 1972.

Interpretacja dogmatów, 1989.

[1] W wypadku dokumentów istotna jest data ogłoszenia oraz osoba papieża czy instytucja nadająca im autorytet, dlatego nie podajemy adresów internetowych, pod którymi zostały one pomieszczone, te – zamieszczamy w netografii.

Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria, 2012.
„Sensus Fidei" w życiu Kościoła, 2014.
Papieska Komisja Biblijna: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, 1993.
Sobór Watykański II: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, 18.11.1965.

Netografia

www.augustinus.it
www.biblia.wiara.pl
www.hamlet.edu.pl
www.opoka.org.pl
www.vatican.va

Jan Słomka

An introduction to Catholic theology

Summary

This very *Introduction to Catholic theology* is separated into two distinctive parts. First of them constitutes a discussion of theology in the Catholic Church. Therein, the field of theology itself – substantially different from religious studies due to the prerequisite of belief – is presented.

Next, the pillars of Catholic theology are comprehensively described: Tradition, represented by the Magisterium of the Catholic Church as well as its documents and Divine Revelation in the world.

What is distinctively outstanding is the God's revelation in Jesus Christ, hence Christianity is a religion of the person, namely, the person of Jesus Christ. It is Jesus alone who indicates the Holy Scripture as a revealed text. Therefore, the Holy Scripture remains only a resultant topic together with its divinely inspired character and rules of interpreting the Scripture valid in the Catholic Church. As an associated topic, the fundamentalism in reading the Bible is also addressed, wherein the author points out why such an interpretative mode is at odds with Catholic approach to the Bible and explains what exactly is the fallacy of fundamentalist understanding of the Scripture. The following section of the book is devoted to the role of authority in theology, and then, owing to special character of this relation, the close relation of theology and philosophy is presented.

Part two entitled "Theology in the university" depicts the situation of theology as one of the academic fields practiced at modern universities. Particularly: sources and origins, aims, as well as the theological method and scholarly methods utilised while practising theology were discussed. Especially close attention was given to specificity of language used by theologians. Modern academia, not unlike the entire modern European culture, is heavily influenced by the Enlightenment heritage. What, therefore, necessitated the author's analysis was Catholic theology's attitude towards the Enlightenment breakthrough and, cursorily, towards the latter's

contemporary ramifications, that is, postmodernism. Amongst the crucial problems investigated by theologians of the modern era is the mutual relationship of theology and experimental sciences. Due to the so-called conflict between science and religion, stemming from the dissemination of the theory of evolution in the world of knowledge, theological references to earth sciences and human sciences gain their weightiness. The study is concluded with the discussion of major theological disciplines: fundamental, dogmatic, moral theology, spirituality theology, and practical theology. The said disciplines' research areas are described, along with their methodological specificity and relations to philosophy and modern sciences.

Keywords: Catholic theology, theological method, modernity, postmodernism, the conflict between science and religion

Redakcja
Katarzyna Więckowska

Projekt okładki i redakcja techniczna
Małgorzata Pleśniar

Korekta
Katarzyna Kondracka

Łamanie
Marek Zagniński

Copyright © 2018 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-3471-4
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-3472-1
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 10,25. Ark. wyd. 8,5.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 20 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7–9, 71-063 Szczecin

ISSN 0208-6336
Cena 20 zł (+ VAT)
ISBN 978-83-226-3471-4
9 788322 634714

Więcej o książce