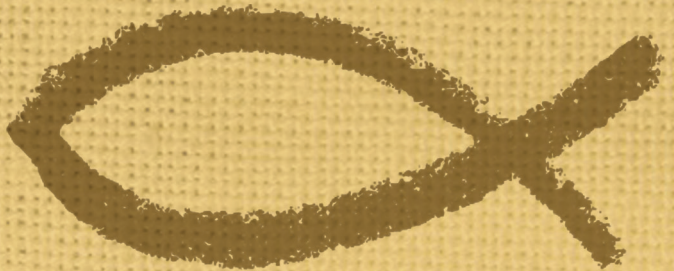


Jan Słomka

Wprowadzenie do teologii katolickiej
Podręcznik



UNIwersYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

**Wprowadzenie
do teologii katolickiej
Podręcznik**

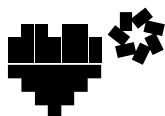
Jan Słomka

**Wprowadzenie
do teologii katolickiej
Podręcznik**

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2024

RECENZJA

Damian Wąsek



**Europejskie
Miasto Nauki
Katowice 2024**

Spis treści

13	Rozdział 1.
	Wstęp i bibliografia ogólna
13	1.1. Wstęp
18	1.2. Wprowadzenia do teologii i publikacje o metodyce teologicznej
21	Rozdział 2.
	Teologia jako służebnica Ludu Bożego. Franciszek o teologii
25	Rozdział 3.
	Wiara. Teologia. Rozum
25	3.1. Wiara w ujęciu <i>Lumen fidei</i>
27	3.2. Wiara a teologia
28	3.3. Wola i rozum w historii antropologii filozoficznej
30	3.4. Wiara a rozum
33	3.5. Szczególne zadanie teologii w obecnej sytuacji
34	3.6. Prawda w teologii
37	Rozdział 4.
	Tradycja. Magisterium
38	4.1. Pojęcie Tradycji
40	4.2. „Żywy” Urząd Nauczycielski Kościoła. Rozwój doktryny
41	4.3. Dubia

- 42 — 4.4. O pojęciu „doktryna”. Duch i litera czy substancja i przypadłość?
- 48 — 4.5. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła
- 49 — 4.6. Stopniowalność wagi orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła
- 51 — 4.7. Interpretacja dokumentów Magisterium – wprowadzenie
- 53 — 4.8. *Anathema sit!*
- 54 — 4.9. Wyznania wiary
- 55 — 4.10. Sobór Watykański II
- 59 — **Rozdział 5.**
Dwie komisje,
Katechizm Kościoła katolickiego, Breviarium fidei
- 59 — 5.1. Międzynarodowa Komisja Teologiczna i jej dokumenty
- 60 — 5.2. Papieska Komisja Biblijna i jej dokumenty
- 61 — 5.3. Denzinger, *Breviarium fidei*
- 62 — 5.4. *Katechizm Kościoła katolickiego*
- 65 — **Rozdział 6.**
Objawienie i natchnienie Pisma Świętego
- 66 — 6.1. Kilka myśli wprowadzających do lektury *Dei Verbum*
- 66 — 6.1.1. Język Konstytucji
- 66 — 6.1.2. Wolność Boga
- 67 — 6.1.3. Objawienie w Jezusie Chrystusie
- 69 — 6.1.4. „Objawienie publiczne”
- 70 — 6.2. Pismo Święte jako księga natchniona
- 71 — 6.2.1. *Nuda vox Dei?*
- 72 — 6.2.2. Konsekwencje nauki *Dei Verbum* dla egzegezy i całej teologii
- 74 — 6.2.3. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, adhortacja *Verbum Domini*

75	6.2.4. Lektura Pisma Świętego, pokusa fundamentalizmu
76	6.2.5. Na czym polega fundamentalizm biblijny?
78	6.2.6. Dalszy ciąg krytyki fundamentalizmu biblijnego z pozycji teologii katolickiej. Każda lektura jest interpretacją
80	6.2.7. Egzegeza teologiczna; lektura duchowa Pisma
83	Rozdział 7.
	Źródła teologii, miejsca teologiczne
83	7.1. Źródła teologii
85	7.2. <i>Locus theologicus</i>
89	Rozdział 8.
	Autorytet w teologii
89	8.1. Autorytet Pisma i autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła
91	8.2. „Kościół naucza”
91	8.3. <i>Sensus fidei</i>
93	8.4. Autorytet teologów. Tradycje
94	8.5. Pytanie: Kto mówi? poprzedza: Co zostało powiedziane?
95	8.6. Porównanie z naukami pozytywnymi
97	Rozdział 9.
	Teologowie
97	9.1. Niezbywalna rola mistrza
99	9.2. Twórcy nowej teologii
100	9.3. Magisterium a teologowie
103	Rozdział 10.
	Metoda teologiczna
103	10.1. <i>Analogia fidei, Veritatis gaudium</i>

104	10.2. Elementy rzetelności warsztatowej
106	10.3. Obiektywny – subiektywny
109	Rozdział 11.
	Metody w teologii, język teologii
109	11.1. Klasyczne drogi rozumowania teologicznego
109	11.1.1. Droga negatywna, pozytywna, <i>via eminentiae</i>
110	11.1.2. Droga odgórna i oddolna
112	11.1.3. Droga spekulatywna
113	11.1.4. <i>Summa theologiae</i>
114	11.1.5. Teologia systematyczna?
115	11.2. Dwa do dzisiaj aktualne spory średniowieczne
115	11.2.1. Spór o uniwersalia
116	11.2.2. Spór o prymat rozumu w poznaniu Boga
118	11.2.3. Trwałość logiki scholastycznej
119	11.2.4. Narodziny scholastyki pozytywnej. Metoda pozytywna
120	11.2.5. Konfuzja terminologiczna
120	11.3. Sposoby myślenia i wypowiedzania myśli w teologii
120	11.3.1. Metoda scholastyczna. Dedukcja
121	11.3.2. Redukcja, indukcja
122	11.3.3. Hermeneutyka
124	11.3.4. Hermeneutyka w starożytności, dialektyka średniowieczna
126	11.3.5. Fenomenologia
127	11.3.6. Doświadczenie religijne
129	11.3.7. Metoda historyczna
130	11.3.8. Pojęcia teologiczne
134	11.3.9. Metafory
137	11.3.10. Modele
137	11.3.11. Paradygmat

139	11.3.12. Teologia i teologie
140	11.4. Specyfika języka teologii
142	11.4.1. Mała antologia
147	11.4.2. Postulaty dotyczące języka teologii
149	11.4.3. Jaka precyzja języka teologii?
151	Rozdział 12.
	Teologia w kontekście kulturowym
151	12.1. Teologia a sztuka
152	12.2. <i>Christianitas</i>
154	12.3. Przełom oświeceniowy. Niechący...
156	12.3.1. Zerwanie i ciągłość. Wyjątkowość oświecenia
157	12.3.2. Nowość oświecenia, problem z klasyczną definicją prawdy
159	12.3.3. Konsekwencje polityczne, religijne, ideowe
161	12.4. Teologia a filozofia
161	12.4.1. <i>Philosophia ancilla theologiae</i>
162	12.4.2. Relacje przed oświeceniem
163	12.4.3. Relacje teologii i filozofii od początku oświecenia
164	12.4.3.1. Kartezjusz
164	12.4.3.2. Nicola Malebranche
165	12.4.3.3. Spinoza
165	12.4.3.4. Deizm. Leibniz
166	12.4.3.5. Pascal
166	12.4.3.6. Hegel. Nietzsche. Szkoła tybińska
167	12.4.3.7. Neotomizm, <i>Nouvelle Théologie</i>
167	12.4.3.8. Fenomenologia, hermeneutyka, strukturalizm, semiologia
168	12.4.3.9. Filozofia analityczna
170	12.4.3.10. Heidegger i egzystencjalizm
171	12.4.3.11. Lévinas, myśl żydowska, filozofia dialogu

172	12.4.3.12. Personalizm
173	12.4.3.13. Teologia a filozofia XX wieku
175	12.4.4. Postmodernizm. Krótka charakterystyka i postulaty wobec teologii
175	12.4.4.1. Krótka charakterystyka
177	12.4.4.2. Teologia wobec postmodernizmu – postulaty
178	12.4.4.2.1. Szczegółowość dialogu-konfrontacji
179	12.4.4.2.2. Antropologia
180	12.4.4.2.3. Prawda
181	12.4.5. Filozofia chrześcijańska?
182	12.4.6. Ideologia
183	12.4.7. <i>Summa</i>
184	12.5. Teologia a nauka nowożytna
185	12.5.1. Wiek XVII i XVIII. <i>Mathesis universalis</i>
186	12.5.2. Wiek XIX
188	12.5.3. Wiek XX
189	12.5.4. Kognitywistyka
191	12.5.5. Teologia a nauka. Spór o racjonalność
194	12.6. Cztery paradygmaty teologii
195	12.6.1. Scholastyka we wszystkich odmianach
195	12.6.2. Modernizm analityczny
196	12.6.3. Modernizm niemiecki
197	12.6.4. Postmodernizm
198	12.7. Teologia na uniwersytecie
201	Rozdział 13.
	Najważniejsze dyscypliny teologiczne
202	13.1. Liturgia
203	13.2. Teologia fundamentalna
204	13.2.1. Wiarygodność chrześcijaństwa
205	13.2.2. Na granicy

205	13.2.3. Teologia w dialogu. Monolityczna doktryna?
206	13.2.4. „Nowa apologetyka”
207	13.3. Teologia dogmatyczna
207	13.3.1. Konieczność złożonej hermeneutyki
209	13.3.2. Groźba fundamentalizmu doktrynalnego
209	13.4. Teologia moralna
210	13.4.1. Teologia moralna a etyka
210	13.4.2. Teologia moralna a Magisterium Kościoła
211	13.4.3. Dylematy teologii moralnej
212	13.4.4. Teologia moralna a współczesna antropologia
213	13.4.5. Teologia moralna a psychologia i inne nauki nowożytne
215	13.4.6. Wołanie o odnowę teologii moralnej
215	13.5. Teologia duchowości
217	13.5.1. Teologia duchowości a dogmatyka
219	13.5.2. Duchowość katolicka?
219	13.5.3. Prawa życia duchowego?
220	13.5.4. Duchowość a psychologia. Nowożytny manicheizm
222	13.5.5. Szczególne zadania teologii duchowości we współczesnym kontekście
222	13.6. Teologia praktyczna, czyli pastoralna
223	13.6.1. Tożsamość teologii pastoralnej
223	13.6.2. Teologia pastoralna a nauki pozytywne?
225	Zakończenie
227	Bibliografia
239	Indeks osobowy
243	Summary

Rozdział 1.

Wstęp i bibliografia ogólna

1.1. Wstęp

Wprowadzenie do teologii katolickiej mojego autorstwa ukazało się w Wydawnictwie Uniwersytetu Śląskiego w roku 2018. Była to monografia, ale pisana z myślą o możliwym wykorzystaniu jej w dydaktyce teologii. Okazało się, że faktycznie ta publikacja jest wykorzystywana jako podręcznik. Dlatego przygotowałem nowe wydanie *Wprowadzenia...*, które pod każdym względem jest pomyślane jako podręcznik akademicki.

Wprowadzanie w teologię rozpoczynamy od wskazania na wiarę jako przestrzeń, wewnątrz której teologia jest uprawiana. Ten temat – do tej pory przeważnie traktowany marginalnie lub pomijany – nabiera wagi, albowiem znika pewna oczywistość wiary. Inaczej mówiąc: nie ma już w Europie, także w Polsce, spójnego środowiska wiary. Coraz bardziej żyjemy wśród ludzi, którzy (już) nie są chrześcijanami. Patrzą oni na teologię jak na każdą inną naukę albo jak na nie-naukę, czyli zajmowanie się subiektywnymi nienaukowymi mniemaniami. Dlatego najpierw na własny użytek, a potem także na użytek przedstawiania treści teologicznych w różnych kontekstach i środowiskach, trzeba gruntownie przemyśleć to, co być może do tej pory było niezauważalne, czyli naturę wiary chrześcijańskiej. Wzywa nas do tego papież Franciszek, przypominając w *Lumen fidei*, że „Kościół nie zakłada nigdy wiary jako faktu oczywistego, lecz jest świadomy, że ten Boży dar trzeba karmić i umacniać, by nadal wskazywał mu drogę” (6).

Od razu trzeba dodać, że prymat wiary nad teologią nie oznacza żadnego poluzowania wymogów racjonalnych, nie zwalnia teologii z krytyki właściwej dyskusjom akademickim. Ten wątek omawiamy przede wszystkim w punkcie poświęconym wzajemnej relacji teologii, wiary i rozumu, ale jest on obecny w całym *Wprowadzeniu*...

Kolejnym tematem, który obszernie omawiamy, jest Tradycja, Magisterium Kościoła, Urząd Nauczycielski Kościoła i jego dokumenty. Katolickie rozumienie Tradycji i jego konsekwencje doktrynalne oraz eklezjalne są mocnym wyróżnikiem Kościoła katolickiego. Dlatego dobre ich zrozumienie jest niezbędne w studium teologii. Albowiem w teologii katolickiej raz po raz odwołujemy się do dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. A zatem, zanim zajmiemy się najważniejszymi kwestiami, trzeba pokazać, skąd pochodzi i jaki ma charakter autorytet cytowanych dokumentów.

Dobre zrozumienie katolickiej doktryny o Tradycji, jej konsekwencji dla teologii oraz znaczenia dla tożsamości Kościoła katolickiego jest niezbędne także w rzetelnym dialogu ekumenicznym. Inne chrześcijańskie kościoły i wspólnoty kościelne mają własne sposoby rozumienia tradycji. A zatem aby dialog ekumeniczny był uczciwy i owocny, nie możemy ani katolickiego rozumienia Tradycji się wstydzić, ani oczekiwać, że zostanie ono w całości i natychmiast przyjęte przez inne kościoły i wspólnoty kościelne. Natomiast dostrzeżenie różnic i podobieństw w tej kwestii jest bardzo pożyteczne dla lepszego zrozumienia własnej tradycji.

Następnie przedstawiamy najważniejsze tematy dotyczące fundamentów teologii, czyli Objawienie i natchnienie Pisma Świętego. Potem omawiamy po kolei: źródła teologii, miejsca teologiczne, metodę teologiczną oraz metody w teologii i język teologii. Są to klasyczne, obowiązkowe tematy każdego wprowadzenia do teologii. Kolejna grupa tematów dotyczy teologii w kontekście kulturowym. Stosunkowo mało miejsca poświęcamy relacji teologii do humanistyki i sztuki.

Powodem nie jest przekonanie o małej wadze tych zagadnień, lecz ich oczywistość. Natomiast obszernie przedstawiamy dwa konteksty, które są dla teologii istotne i jednocześnie – każdy na swój sposób – problematyczne: filozofię oraz naukę nowożytną. Jako swoiste podsumowanie tych rozdziałów proponuję pewną – jedną z możliwych – klasyfikację paradygmatów teologii. Ostatnim punktem tego rozdziału jest refleksja o obecności teologii na uniwersytecie.

Na ostatnią część podręcznika składają się eseje wprowadzające w podstawowe dyscypliny teologiczne: liturgikę, teologię fundamentalną, teologię dogmatyczną, teologię moralną, teologię duchowości oraz teologię praktyczną. Nie zastępują one wstępów do wykładów każdej z tych dyscyplin w trakcie studium teologii, mają tylko pokazać ich specyfikę w ramach teologii, która jest jedną dziedziną nauki.

Układ graficzny podręcznika wynika z moich doświadczeń dydaktycznych. Bibliografia jest podana dwukrotnie: w tekście, powiązana z podejmowanymi tematami oraz klasycznie, czyli w porządku alfabetycznym, na końcu podręcznika. Jest też dobrana według kryterium dydaktyki akademickiej. Zrezygnowałem z przypisów, które utrudniają skupienie się na lekturze. Podzieliłem tekst na krótkie punkty.

Podręcznik został przygotowany wyłącznie jako publikacja elektroniczna, w otwartym dostępie. Taka forma rozpowszechniania publikacji naukowych staje się coraz częstsza i ułatwia dostęp do szeroko pojętej nauki oraz pomocy dydaktycznych. Cyfrowa forma ma również inne zalety: dzięki niej można bezpośrednio – w trakcie lektury – uruchamiać linki internetowe oraz pozwala na łatwą nawigację wewnątrz tekstu. A więc w tekście umieściłem linki do tekstów naukowych, które są dostępne w internecie: w bazach tekstów naukowych, na stronie vatican.va i innych, ale wyłącznie sprawdzonych, o wiarygodnej treści.

W podanych linkach do artykułów łatwo można zauważyć nadreprezentację tekstów mojego autorstwa. To trzeba jakoś usprawiedliwić.

Otóż w przygotowywanym podręczniku wykorzystałem badania teologiczne, jakie prowadziłem w ostatnich latach. Możliwość dostępu za pomocą jednego kliknięcia do wyników tych badań, czyli opublikowanych tekstów teologicznych, zwolniła mnie z konieczności streszczenia ich na potrzeby podręcznika. Takie streszczenie jest zawsze zubożeniem i uproszczeniem.

Natomiast nie wprowadzałem – poza jednym wyjątkiem – linków do Wikipedii. Są dwa powody tego zaniechania. Po pierwsze, sięgnięcie do Wikipedii jest tak łatwe, że umieszczenie linków nie ma sensu. Po drugie – treści teologiczne w Wikipedii są bardzo różnej jakości. Niektóre hasła są opracowane dobrze, inne przeciętnie, a jeszcze inne – źle. Ocena jakości opracowania danego hasła wymaga wiedzy teologicznej w zakresie tematyki, której dotyczy. A więc każde odwołanie do Wikipedii w tym *Wprowadzeniu...* oznaczałoby moją autoryzację. Nie czuję się na tyle kompetentny, aby takich autoryzacji udzielać.

Wprowadzenie do teologii katolickiej ma pomóc w stawianiu pierwszych kroków w tej dziedzinie nauki, a więc powinno dać w miarę całościowy pogląd na naturę, strukturę i specyfikę teologii. Nie może zatem być po prostu przedstawieniem osobistego poglądu autora na zagadnienia teologiczne. Ale jednocześnie teologia, zwłaszcza w obecnych czasach, jest bardzo zróżnicowana wewnątrz, czyli funkcjonuje w niej wiele różnych, często wzajemnie sprzecznych, stanowisk, odmiennych odpowiedzi na podstawowe pytania teologiczne i pytania dotyczące samej teologii. Wydawałoby się zatem, że osoba pisząca wprowadzenie do teologii powinna zająć postawę neutralną, obiektywnie przedstawić różne stanowiska i koncepcje. Według mnie takie założenie jest błędem, a próba jego realizacji zakończyłaby się fiaskiem. Oznaczałoby bowiem, że autor takiego wprowadzenia spogląda na teologię z zewnątrz, czyli ustawia się poza teologią. Albowiem do istoty uprawiania teologii należy zajmowanie stanowiska, przyjmowanie pewnych i odrzucanie innych poglądów. Teologia jest

poszukiwaniem prawdy, ale jest to droga, w trakcie której ciągle zastanawiamy się nad jej kierunkiem i sposobem pielgrzymowania. Dyskusje teologiczne nie są znakiem niedoskonałości, który trzeba wstydliwie ukrywać, ale samym życiem teologii. Dlatego teolog piszący wprowadzenie do teologii nie może udawać zewnętrznego, neutralnego referenta.

Przedstawiam zatem, zgodnie z pewnym teologicznym konsensusem, podstawowe kwestie dotyczące uprawiania teologii i samej teologii, ale raz po raz sygnalizuję swoje zdanie, czasem stanowczo krytykuję pewne tendencje. Staram się dbać, aby Czytelnik miał jasność, kiedy wyrażam swoje teologiczne poglądy. Dla przejrzystości często stosuję w tych sytuacjach formę czasownika w 1. osobie liczby pojedynczej. Ale przecież cała książka ma autora, czyli jest świadectwem mojego rozumienia teologii. Rozumienie to staram się oprzeć na najważniejszych źródłach teologii i jak najlepszym ich odczytaniu. Mam nieśmiałą nadzieję, że dla teologów ta lektura będzie okazją do skonfrontowania swoich poglądów teologicznych z moimi.

O tym, jak różne są rozumienia teologii, świadczą m.in. różnice we wprowadzeniach do teologii opublikowanych w ostatnich dziesięcioleciach. Każde ma inny układ. W niniejszym *Wprowadzeniu...* nie robię porównań, gdyż zaciemniałoby to strukturę tekstu. Ale przeprowadzenie analizy porównawczej wprowadzeń do teologii jest osobnym, ciekawym problemem badawczym.

Przedstawiam więc wykaz najważniejszych wprowadzeń do teologii oraz opracowań poświęconych metodzie teologicznej wydanych w języku polskim w ostatnich kilkudziesięciu latach. Wprowadzenia do teologii i teksty poświęcone metodzie i metodyce teologii są podane razem, w jednym wykazie, gdyż nie da się rozdzielić tych zagadnień. Zostały tu przywołane tylko wyprowadzenia ogólne, nie ma bibliografii wprowadzeń odnoszących się do poszczególnych działów teologii.

1.2. Wprowadzenia do teologii i publikacje o metody teologicznej

- Bartnik C.S., *Metodologia teologii*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2007, T. 2, s. 165–173.
- Beinert W., *Teologiczna teoria poznania*, przeł. J. Fenrychowa, Wydawnictwo M, Kraków 1998.
- Bronk A., Majdański S., *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006, nr 2, s. 81–110.
- Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej opublikowany w roku 2011 pt. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady, kryteria: untitled (vatican.va)*
- Kamiński S., *Metodologiczna osobliwość poznania teologicznego*, „Roczniki Filozoficzne” 1977, nr 2 (25), s. 81–96.
- Kamiński S., *Współczesna teologia katolicka (próba metodologicznej charakterystyki)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1978, nr 1 (21), s. 3–16.
- Kijas Z.J., *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Królikowski J., *Fides quaerens intellectum. Natura i metoda teologii*, Biblos, Tarnów 2000.
- Kupiec K., *Teologia – wiedza zbawienia. Wprowadzenie do teologii i rozwoju dogmatów*, Biblos, Tarnów 1998.
- Lonerған B.J.F., *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976.
- Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1981.
- Metodologia teologii*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2007, (2).
- Morales J., *Wprowadzenie do teologii*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2006.
- Napiórkowski S.C., OFMConv, *Jak uprawiać teologię*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1996.
- Perzyński A., *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2005, nr 21, s. 117–134.
- Perzyński A., *Metoda teologiczna według Szkoły Mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006.

- Rynkowski R.M., *Każdy jest teologiem: nieakademicki wstęp do teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Skierkowski M., *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Biblos, Tarnów 2012.
- Sobeczko H.J., *Problem metody w teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2020, nr 1 (28), s. 61–73.
- Tabaczyński W., *Wprowadzenie do teologii katolickiej w zarysie*, [s.n.], Warszawa 1994.
- Teologia fundamentalna*, T. 5: *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018.
- Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010.
- Werbick J., *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, przeł. G. Rawski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Węclawski T., *Co rozstrzyga o naukowej/metodologicznej odrębności teologii?*, „Nauka” 2006, nr 3, s. 95–109.
- Węclawski T., *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1992.
- Węclawski T., *Metodologia teologii*, „Nauka” 2004, nr 3, s. 101–120.
- Wicks J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, przeł. J. Ożóg, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995.

Link do wydania *Wprowadzenia do teologii katolickiej* z 2018 roku:

[Wprowadzenie do teologii katolickiej – Śląska Biblioteka Cyfrowa \(sbcbiblia.org.pl\)](http://sbcbiblia.org.pl)

Rozdział 2. Teologia jako służebnica Ludu Bożego Franciszek o teologii

Zanim zaczniemy zgłębiać poszczególne aspekty teologii, spójrzmy na nią z perspektywy życia Kościoła i zobaczymy teologię jako posługę we wspólnocie Kościoła. Taka perspektywa ustawia całą wewnętrzną strukturę teologii i jest drogowskazem dla każdego teologa katolickiego.

Otóż teologia jest pracą umysłu człowieka wierzącego: poszukiwaniem prawdy, jest *scientia fidei* albo nieco inaczej *intellectus fidei*. Jest więc refleksją wypływającą z wiary i służącą wierze. Jest myśleniem skierowanym ku Bogu. To wyliczanie można jeszcze kontynuować i wszystkie te określenia mówią coś ważnego o teologii, pomagają zrozumieć jej naturę. Jednak pokazują teologię tylko jako dzieło indywidualne, którego wewnętrzna struktura nie ma w sobie wymiaru eklezjalnego. Nie wskazują wyraźnie, że nie chodzi przede wszystkim o wiarę teologa, ale o wiarę Ludu Bożego. Dlatego chciałbym zwrócić uwagę na wypowiedzi Franciszka skierowane do teologów i wskazujące, jakie są zadania teologii w Kościele. Te słowa umieszczają misję teologa w aktualnym życiu Ludu Bożego i wewnątrz misji Kościoła w świecie. Ukazują perspektywę porządkującą wszystkie, nawet odległe od aktualnego zaangażowania w życie Kościoła, prace teologa. Posługa Ludowi Bożemu i udział w misji Kościoła nie są zewnętrznymi dodatkami, ale należą do natury teologii, tak samo jak przynależność do Kościoła należy do natury wiary chrześcijańskiej.

Zwróćmy też uwagę na drugi temat tych wypowiedzi, czyli dialog, który Franciszek uważa za nieodłączny wymóg uprawiania teologii.

Temat teologii jako służebnicy wiary Ludu Bożego Franciszek podjął w swoim pierwszym dokumencie *Lumen fidei* (2013). Czytamy tam, że:

Teologia ma służyć wierze chrześcijan, pokornie strzec i pogłębiać wiarę wszystkich, zwłaszcza ludzi najprostszych (36).

Kolejna wypowiedź Franciszka (w moim przekładzie – J.S.) pochodzi z przesłania skierowanego za pośrednictwem łączny internetowych do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologicznego, odbywającego się na Pontificia Universidad Católica Argentina w 2015 roku:

Dlatego głównym zadaniem teologa jest rozeznawanie, zastanawianie się: co to znaczy być chrześcijaninem dzisiaj, „tu i teraz”? Rozeznawanie, w jaki sposób ta rzeka wypływająca ze źródła może nawodnić nasze ziemie dzisiaj i sprawić, aby nadawały się do zamieszkania i abyśmy to zobaczyli? Jest to odczytywanie ciągle na nowo słów Wincentego z Lerynu o nauce chrześcijańskiej: „ut annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate” [aby się umacniała z laty, rozszerzała z czasem, podnosiła z wiekiem] (*Commonitorium*, rozdz. 23; przeł. – Jan Stahr).

Video message of the Holy Father to the International Congress of Theology held at the Pontifical Catholic University of Argentina [Buenos Aires, 1–3 September 2015] | Francis (vatican.va)

Te myśli Franciszek rozwinął we *Wstępie do Konstytucji apostolskiej „Veritatis gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, w którym podał cztery kryteria uprawiania teologii:

1. Stałym i priorytetowym kryterium jest kontemplacja i wprowadzenie duchowe, intelektualne i egzystencjalne w serce kerygmatu.
2. Dialog w całej jego pełni: nie jako zwykle podejście taktyczne, ale jako nieodłączny wymóg, by zyskać wspólnotowe doświadczenie radości prawdy i aby pogłębić jej znaczenie i praktyczne implikacje.
3. Inter- i transdyscyplinarność realizowane z mądrością i kreatywnością w świetle Objawienia.
4. Czwarte i ostatnie kryterium dotyczy pilnej potrzeby tworzenia sieci pomiędzy różnymi instytucjami, które w każdej części świata uprawiają i krzewią studia kościelne, zdecydowanie realizując niezbędne współdziałanie z instytucjami naukowymi w różnych krajach.

por. Veritatis gaudium o uniwersytetach i wydziałach kościelnych (8 grudnia 2017) | Francis (vatican.va)

Kolejną wypowiedzią Franciszka, prawie w całości poświęconą uprawianiu teologii w dialogu, jest przemówienie wygłoszone 21 czerwca 2019 roku podczas kongresu Teologia po *Veritatis gaudium* w kontekście śródziemnomorskim, zorganizowanego przez Papieski Wydział Teologiczny Południowych Włoch w Neapolu. Zob.

Franciszek: Nie można uprawiać teologii w środowisku strachu – Wiąż (wiesz.pl)

Rozdział 3.

Wiara. Teologia. Rozum

Teologia jest więc służebnicą wiary chrześcijan. Ze swej natury jest pracą rozumu. A zatem zrozumienie wzajemnych relacji między wiarą, teologią i rozumem okazuje się kluczowe dla zrozumienia specyfiki teologii. Podana w tytule kolejność rozważanych tematów nie jest, jak zobaczymy, przypadkowa.

3.1. Wiara w ujęciu *Lumen fidei*

W *Lumen fidei* wiara jest rozważana wyłącznie jako relacja człowieka do Boga, nie jest ujmowana jako jeden z wielu rodzajów wiary czy zaufania, jakie są nieodłączną częścią naszego życia. Nie jest też rozumiana jako pewien rodzaj poznawania. Dlatego relacja między wiarą a rozumem została omówiona w dalszej kolejności, jako zależna od wewnętrznej struktury wiary, a nie jako do tej struktury istotnie przynależna.

Struktura refleksji o wierze w *Lumen fidei* jest oparta na odwołaniu do słuchania i widzenia. Tytuł encykliki okazuje się zatem trochę mylący, gdyż wskazuje wyłącznie na światło, a więc widzenie. Przy czym wskazana kolejność jest ważna. Wiara to najpierw słuchanie, a potem widzenie. Słowa „najpierw” i „potem” nie mają charakteru czasowego, ale wskazują na wewnętrzną strukturę wiary. Ponadto słuchanie, o którym mowa w encyklice, nie oznacza słuchania wykładu, ale posłuszeństwo wezwaniu. Postacią kluczową jest Abraham,

ojciec naszej wiary. Usłyszał on wezwanie Boga i nie zadawał Bogu żadnych pytań, lecz wyszedł do ziemi nieznannej. Wyjście Abrahama było gestem posłuszeństwa wezwaniu i zaufania obietnicy.

Ujęcie wiary jako słuchania i widzenia przywołuje dwie perspektywy: żydowską – słuchanie, oraz grecką – widzenie. Możemy też takie ujęcie odnieść do dwóch typów antropologii filozoficznej: greckiego, który kładzie nacisk na rozumność człowieka, i łacińskiego podkreślającego wolność woli jako to, co najwyższe w człowieku. Tradycja żydowska jest bliższa antropologii zachodniej, wolitywnej. Wiara przedstawiana najpierw jako słuchanie, posłuszeństwo, odwołująca się do pragnień serca, wskazuje też na myśl św. Augustyna. Jego osoba i dzieło będą wielokrotnie przywoływane w naszym podręczniku.

Życie wiara jest słuchaniem Słowa, które wzywa i obiecuje, dlatego właśnie Abraham, który posłuchał wezwania i wyszedł do ziemi nieznannej, jest ojcem naszej wiary. Słuchanie ma charakter indywidualny: to ja na własną odpowiedzialność odpowiadam na wezwanie moim indywidualnym aktem woli, decyzją. Ja jestem posłuszny. Drugą cechą słuchania, odróżniającą je od widzenia, jest jego wewnętrzna czasowość. Każdy dźwięk brzmi w czasie, słuchanie odbywa się w czasie, człowiek jest posłuszny w czasie, wędrówka trwa. Wiara jako słuchanie dzieje się w czasie, jest pielgrzymowaniem. Czasowość wpisana w sam rdzeń wiary jest ważnym motywem teologii Franciszka.

Franciszek, pisząc o wierze jako o świetle, kładzie nacisk na to, że światło wiary oświetla całą rzeczywistość stworzoną, świat, w którym żyjemy. Dzięki światłu wiary zmienia się nasze postrzeganie tego świata. Zaczynamy widzieć świat jako dzieło miłości Boga. Wiara nie daje poznania Boga oderwanego od Jego dzieła stworzenia i zbawienia.

3.2. Wiara a teologia

Tytuł *Wiara a teologia* nosi 36. punkt *Lumen fidei*. A więc właściwie należałoby treść tego punktu skopiować. Zachęcam do jego lektury, a tutaj wskażę, tytułem wprowadzenia, kilka istotnych myśli tam zawartych. Ważne jest umiejscowienie tego punktu w całej encyklice oraz kolejność słów w tytule. Wiara jest pierwsza, teologia jest uprawiana wyłącznie wewnątrz wiary. To jest struktura, której teolog nie może naruszać ani o niej zapominać. Ten paradygmat stanowi klucz interpretacyjny we wszelkich rozważaniach na temat prawdy w teologii, relacji teologii do filozofii i do nauki nowożytnej. Ta zależność jest również fundamentalna podczas rozważań dotyczących metody teologicznej.

Franciszek wiąże teologię przede wszystkim z wiarą jako światłem, w ten sposób nawiązuje do klasycznych pojęć: teologia jako *scientia fidei* oraz jako *intellectus fidei*. Światło wiary współtworzy relację wiary, relację człowieka z Bogiem, a więc teologia, uczestnicząc w tym świetle, jest jakimś sposobem poznawania Boga. Ale to poznawanie ma naturę zupełnie odmienną od poznania dotyczącego przedmiotów świata stworzonego, a więc i od poznania właściwego naukom empirycznym. Franciszek, przedstawiając charakter poznania Boga w teologii, wskazuje na poznanie drugiego człowieka, które jest czymś zupełnie innym niż poznanie przedmiotów. Bóg nigdy i w żadnym znaczeniu nie może być traktowany jako przedmiot poznania. Druga wskazówka Franciszka nawiązuje do św. Tomasza: teologia właśnie dzięki temu, że powstaje w świetle wiary, uczestniczy w takim poznaniu, jakim Bóg poznaje sam siebie. Ale to uczestnictwo nie może być żadnym powodem do poczucia wyższości teologii i teologów. Stałym motywem całego nauczania Franciszka jest przestrzeżenie przed pokusą gnozy. A w samym *Lumen fidei* Franciszek pisze o niezbędnej pokorze teologii. Powinna ona pozwolić dotknąć się przez Boga. Natomiast wiara

dotyka Boga. Ta różnica między stroną czynną a bierną jeszcze raz pokazuje relację między wiarą i teologią. Zob. też:

[Tekst teologiczny jako świadectwo wiary teologa \(us.edu.pl\)](http://us.edu.pl).

3.3. Wola i rozum w historii antropologii filozoficznej

Sens i kontrowersyjność tak jednoznacznego umieszczenia teologii wewnątrz wiary związanej bardziej z pragnieniem, słuchaniem, wolą niż z rozumem, zrozumiemy lepiej, gdy to przyporządkowanie umieścimy w kontekście historii filozofii, na tle różnie rozłożonych akcentów w antropologii greckiej i łacińskiej. Wspominaliśmy już o tej różnicy. Postrzeganie człowieka jako istoty rozumnej, poznającej i dzięki temu poznaniu w sposób rozumny podejmującej swoje decyzje, jest znakiem rozpoznawczym tradycji greckiej zarówno platońskiej, jak i stoickiej. Ta filozofia – głównie stoicka – została przyswojona przez elity rzymskie oraz przez chrześcijaństwo łacińskie. Łaciński stoicyzm zachował swój rozumny charakter, ale większy nacisk kładł na podejmowanie decyzji niż na samo poznawanie. Rzymianin, stoik, potrafił podejmować roztropne decyzje.

Zupełnie osobny jest przypadek Augustyna. Był on łacinnikiem, ale nie rzymskim stoikiem. Filozoficznie był ukształtowany w neoplatonizmie. Natomiast całą swoją teologię ukształtował wokół absolutnego prymatu miłości, czyli wolności. W tym aspekcie Franciszek jest kontynuatorem filozofii i teologii Augustyna.

Takiego wywyższenia miłości nad rozumem nie mógł Augustynowi darować Zbigniew Herbert, uczeń stoika Henryka Elzenberga i stoik (postać Pana Cogito jest esencją stoicyzmu). Herbert zobaczył w myśli Augustyna – stawiającej miłość i wolność przed rozumem – otwieranie drogi do fanatyzmu, drogi niebezpiecznej, bo zaczynającej

od miłości, która jest tak pewna swoich racji, że nie radzi się rozumu. Pod koniec życia Zbigniew Herbert napisał wiersz: *Contra Augustinum Pontificem in Terra Nubica Peccatorem in Purgatorio*.

A jednak święty. Biskup Hippo. Płomień.
 Biały od upału pisze stylem zwinnym
 uwodzicielskim piórem z ognia zdania z ognia
 a nade wszystko to bluźniercze
 ama et fac quod vis.

Przez wieki będzie to bojowe zawołanie
 gwałtownych tych którzy przechodzą łatwo po kładce
 nad przepaścią
 tych którzy przechodzą od czulego szeptu
 do wrzasku centurionów wrzasku bitwy wrzasku zabitych.

Już nie odwoła tego zdania. Na nic
 trwożne milczenie synodów klątwa w powietrzu
 wysiłek scholarów żeby coś jednak ocalić.

Tedy my którzy w tej samej szkole zbrodni popełnionych
 w dobrej intencji
 uczyliśmy się stopniowania – ciemne – ciemniejsze – nicość
 jasne – jasne – uniesienie

módlmy się za niego.

Choć Zbigniew Herbert pisał swój wiersz w XX wieku, jego sprzeciw wobec Augustyna jest wyrazem sporu starożytnego, kontynuowanego w średniowieczu, przedoświeceniowego. Albowiem do czasów oświecenia rozumność była pojmowana przede wszystkim jako poznawanie

tego, co dobre, czyli do istoty rozumności należało nie tyle obiektywne poznanie rzeczywistości, ile umiejętność odróżniania dobra od zła. Dlatego teologia scholastyczna, niesłuchanie racjonalna, nie wyróżniała teologii moralnej jako osobnego działu. Średniowieczną kontynuację starożytnego sporu, jaki w XX wieku wyartykułował Z. Herbert, przedstawiam w punkcie: *Dwa do dzisiaj aktualne spory średniowieczne*.

Sytuacja zmieniła się wraz z powstaniem i rozwojem nauki nowożytnej, w okresie oświecenia i nowożytności. Rozumność zaczęła być utożsamiana z poznaniem naukowym i wcześniejszy, tak oczywisty, że niezauważalny, ale i niepodważalny związek rozumności z odróżnianiem dobra od zła został zerwany. Poznanie naukowe jest obiektywne, neutralne, ściśle oddzielone od aksjologii, która musi samodzielnie wypracowywać swoje zasady dotyczące dobra, zła, wartości.

3.4. Wiara a rozum

Uwagi o przemianach w rozumieniu rozumności wprowadziły nas do kolejnego zagadnienia, które – co trzeba podkreślić – jest jednym z najistotniejszych obecnie zagadnień teologicznych, czyli do pytania o wzajemną relację wiary i rozumu. Z racji na swoją wagę to zagadnienie jest jedną z osi tematycznych organizujących cały nasz podręcznik. Przede wszystkim jest ono linią przewodnią podrozdziałów poświęconych relacji teologii do filozofii i teologii do nauki nowożytnej. Podsumowanie i aktualne wnioski są przedstawione w punkcie zatytułowanym: *Teologia a nauka. Spór o racjonalność*. Tutaj przedstawimy jedynie rys historyczny tego zagadnienia i wskażemy dwa najważniejsze dokumenty Magisterium.

Zagadnienie relacji wiary i rozumu pojawiło się w myśli zachodnich Ojców Kościoła. Ojcowie Wschodu zawsze ujmowali relację człowieka do Boga w kategorii poznania, ale poznania rozumianego

zarazem biblijnie i po platońsku. Wobec tego nie wyróżniali wiary jako osobnej kategorii. Trzeba jednak powtórzyć: rozum i poznanie w rozumieniu ojców greckich nie ma wiele wspólnego z nowożytnym zachodnim racjonalizmem.

Jak w wielu innych zagadnieniach, tak i tu najważniejszy jest Augustyn. Rozpatrywał wiarę i rozum jako dwa rozróżnialne aspekty ducha ludzkiego i jako pierwszy z Ojców Kościoła szczegółowo analizował ich wzajemną relację. Odrębność wiary i rozumu zobaczył i potraktował jednak za godną analizy tylko dlatego, że uznawał prymat miłości, a więc woli nad rozumowaniem. Wiarę zaś kojarzył z wolą i miłością. A takie rozumienie człowieka opierał na słowach „Bóg jest miłością” (1 J 4,16). Uznał, że objawiają one tajemnicę Boga samego, wobec tego i człowiek, będący obrazem Boga, jest przede wszystkim istotą kochającą, a dopiero potem rozumną. Nie bez znaczenia była historia jego nawrócenia, które przyszło jako łaska, a nie owoc poszukiwań intelektualnych, które – jak wiemy – były długie i szczerze. W punkcie poświęconym hermeneutyce jako metodzie w teologii podajemy cytat z Augustyna o dialektycznej relacji między wiarą a wiedzą. W średniowieczu Augustynowa dialektyka wiary i poznania zamieniła się w spór o prymat rozumu w poznaniu Boga. Omawiamy go dalej, w punkcie pod tym właśnie tytułem: *Spór o prymat rozumu w poznaniu Boga*. Ale ten średniowieczny spór był niejako sporem domowym, toczonym – jak można by to określić – wewnątrz przestrzeni wiary.

Nowożytność nadała temu zagadnieniu zupełnie nowy wymiar. Relacja między wiarą a rozumem zyskała charakter konfliktu. Z jednej strony był to konflikt między nauką i wiarą. Jego eskalację prezentujemy w podrozdziale poświęconym relacji teologii i nauki nowożytnej. Ale z drugiej strony – odrzucanie przez rozum wiary wybrzmiewa w nowożytnej filozofii, która nie traktuje już pytania o Boga jako niezbywalnego problemu filozoficznego. Oba wymiary

konfliktu – z nauką i filozoficzny – mocno naznaczają współczesną sytuację wiary Kościoła.

Temu problemowi Jan Paweł II poświęcił encyklikę *Fides et ratio* (1998). Jej treść oparł na metaforze dwóch skrzydeł, właśnie wiary i rozumu, „na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (*Wprowadzenie*). A więc wiara i rozum współtworzą duchowe życie człowieka. Co ważne, mimo symetrii sugerowanej przez metaforę dwóch skrzydeł, Jan Paweł II wiarę konsekwentnie umieszcza na pierwszym miejscu, zawsze pisze: wiara i rozum.

Nowożytna krytyka wiary w imię rozumu została przedstawiona w pierwszych punktach *Lumen fidei*. Jest ona tak ważna, że trzeba zacytować ją w całości. Nawiązując do słów Nietzschego, Franciszek pokazuje, że nowożytna krytyka wiary sięga samych fundamentów pojmowania naszego człowieczeństwa, pytania o prawdę i pełnię życia ludzkiego.

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, szczeni 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 rozpalic 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. (2-3)

Taki jest kontekst kulturowy i intelektualny, do którego dzisiaj musi odnosić się teologia.

3.5. Szczególne zadanie teologii w obecnej sytuacji

W naszym podręczniku najpierw przedstawiliśmy refleksję o wierze mocno opartą na nauczaniu *Lumen fidei*, a dopiero potem przeszliśmy do omówienia relacji wiary i teologii oraz wiary i rozumu. Taka kolejność jest ważna, gdyż nie da się teologicznie rozważać relacji wiary

do rozumu bez uprzedniego zgłębienia natury samej wiary. Wiara bowiem, rozumiana tak jak jest przedstawiona w *Lumen fidei*, jest najgłębszą rzeczywistością ducha ludzkiego, a nie jest rozszerzeniem ani symetrycznym uzupełnieniem rozumu.

Inaczej mówiąc: współcześnie, gdy naukowe postrzeganie rozumności tak zdominowało nasze rozumienie rozumności, że z trudem przypominamy sobie, iż jest to tylko uzurpacja, nie możemy bronić wiary, rozpoczynając swój namysł od tegoż rozumu. Trzeba wychodzić od wiary jako najgłębszej rzeczywistości naszego ducha i w jej świetle odnawiać i pogłębiać samo pojęcie rozumności, sprowadzać rozumność nauki nowożytnej do właściwego jej miejsca, czyli pokazywać, że jest ona tylko pewnym aspektem rozumności ściśle służebnym wobec człowieka, istoty wolnej i rozumnej. Wiara nie ma się usprawiedliwiać wobec rozumu naukowego, ale ma światłem Bożym oświecać ten rozum, poddawać krytyce jego uzurpacje. To jest wielkie współczesne zadanie teologii: odnawiać swoim światłem wielkość ludzkiego rozumu jako rozumności danej przez Boga, rozumności rozróżniającej dobro i zło, i tak wskazywać drogę do przewycięzania współczesnego zwątpienia, zagubienia, nihilizmu. Ale – powtórzmy – chodzi o wiarę, która nie jest jakimkolwiek zestawem choćby najszluszniejszych poglądów, tylko o wiarę, która jest osobową relacją do Boga, jest słuchaniem i widzeniem w Bożym świetle.

3.6. Prawda w teologii

Jak zobaczyliśmy w przytoczonym wyżej fragmencie *Lumen fidei*, nowożytny konflikt wiary i rozumu osiąga swoją kulminację w pytaniu o prawdę. To pytanie nie jest nowe, zawsze było w teologii kwestią fundamentalną. Albowiem wiara nieoparta na prawdzie przestaje być wiarą, a staje się zabobonem lub oderwanym od rzeczywistości

marzeniem, „światłem iluzorycznym”. Dlatego teologowie muszą pytać o prawdę. Teologia, która nie poszukuje prawdy, nie zasługuje na miano teologii. Te stwierdzenia są oczywiste, ale trzeba je przypomnieć, bo w kontekście nowożytnego konfliktu wiara – rozum pytanie o prawdę staje się pytaniem trudnym i wymagającym rozbudowanej refleksji. Teologia musi stawić czoła racjonalności nauki nowożytnej, która wypycha wiarę w sferę pozaracjonalną, a więc poza obszar, w którym można pytać o prawdę i fałsz. Jednocześnie pytając o prawdę, teologowie nie mogą zrezygnować z dialogu z filozofią współczesną. Filozofowie od swoich początków pytali o prawdę i studiowali jej naturę. Ale dzisiaj filozofowie są w tej kwestii wyjątkowo podzieleni: jedni kwestionują ideę prawdy, inni próbują od nowa uchwycić, czym jest prawda. Teolog powinien wszystkie te nurty uważnie studiować i podejmować z nimi dialog. Nie może przy tym zapomnieć, że prawda, o którą chodzi w teologii, jest Prawdą objawioną. Jezus powiedział: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Dlatego żadna filozoficzna refleksja o prawdzie ani żadna definicja prawdy nie może ostatecznie wyjaśnić tych słów Jezusa. Ale – powtórzmy – teolog, komentując te słowa, musi sięgać do filozofii.

Pytanie o prawdę w teologii było jednym z najważniejszych zagadnień, jakie podejmował Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Teksty poświęcone tej kwestii zebrał w książce *Prawda w teologii*. Jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary J. Ratzinger ogłosił *Instrukcję o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”* (1990). Powszechnie uważa się, że był architektem encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* (1993).

Franciszek obszernie omówił ten temat w encyklice *Lumen fidei*, w podrozdziałach *Wiara i prawda* (23–25) oraz *Znajomość prawdy i miłość* (26–28). Te teksty skomentowałem w artykule, który jest próbą wydobycia filozoficznych podstaw rozumienia prawdy, jakie w swojej teologii przyjmuje Franciszek:

Jaka koncepcja prawdy kształtuje teologię Franciszka? | Studia Bobolanum

Świadomość wagi i złożoności problemu prawdy w teologii winna towarzyszyć studium teologii od samego początku. Nie jest to bowiem zagadnienie, z którego podjęciem można czekać do kursu zaawansowanego.

Jedną wskazówkę dotyczącą poszukiwania prawdy w teologii można dać już tutaj, we *Wprowadzeniu do teologii*. Otóż z pewnością w teologii nie chodzi o taką prawdę, jakiej poszukują przedstawiciele nauki nowożytnej, a więc o wiedzę rozumianą jako sprawdzona, obiektywna informacja.

Rozdział 4.

Tradycja. Magisterium

Po przedstawieniu duchowego fundamentu teologii, czyli wiary, oraz wzajemnych relacji wiary, teologii i rozumu, trzeba wrócić do tematu, który zasygnalizowaliśmy na początku tego podręcznika, i szerzej omówić eklezjalny charakter teologii oraz jego praktyczne konsekwencje. Franciszek w *Lumen fidei* podkreśla, że wymiar eklezjalny nie jest zewnętrznym dodatkiem do teologii. Pisze:

Teologia podziela eklezjalną formę wiary.

[...]

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)

Eklezjalny charakter teologii realizuje się zatem w praktyce przez odniesienia do Tradycji wyrażającej się m.in. w dokumentach Magisterium Kościoła. Do tych dokumentów sięgamy raz po raz w całym podręczniku. Również dlatego, zanim podejmiemy najważniejsze tematy teologicznie pożyteczne, omawiamy Tradycję, Magisterium i specyfikę dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

4.1. Pojęcie Tradycji

Aby zrozumieć podstawę autorytetu dokumentów Kościoła, trzeba zacząć od pokazania historii pojęcia Tradycji, następnie na tej podstawie wyjaśnić eklezjalne znaczenie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz Magisterium Ecclesiae. Na początku tego wykładu trzeba przypomnieć, że sposób rozumienia Tradycji i oparta na nim doktryna Urzędu Nauczycielskiego Kościoła są specyficznie katolickie. Stanowią więc najważniejszy wyróżnik teologii katolickiej w porównaniu z teologią uprawianą w innych kościołach chrześcijańskich. Nowożytna katolicka nauka o Tradycji ma swój początek na Soborze Trydenckim. W dokumentach tego Soboru czytamy (zob. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, T. 4, s. 210–211):

Prawda ta i nauka zawierają się w księgach spisanych i tradycjach niespisanych, które – przyjęte przez apostołów z ust samego Chrystusa, bądź przez nich samych przekazane jakby z ręki do ręki – dzięki podpowiedzi Ducha Świętego (Spiritu sancto dictante) – dotarły aż do nas.

XIX Sobór Powszechny – Trydencki.

Sesja IV, 8 kwietnia 1546 r., Dekret pierwszy

Kluczowym wyrażeniem, które stało się punktem wyjścia do dyskusji i dalszego rozwoju doktryny o Tradycji, są słowa o „tradycjach niespisanych”. Długo dominowała interpretacja teologiczna, utrzymująca, że te słowa wskazują na dwa źródła Objawienia: Pismo Święte i Tradycję. Z tego zdania Soboru Trydenckiego, a zwłaszcza wyrażenia o tradycjach niespisanych Sobór Watykański I i potem Sobór Watykański II rozwinął naukę o Tradycji. Autorytatywny wykład tej nauki znajduje się w *Dei Verbum* (2). Ten wykład z *Dei Verbum* został rozwinęty w *Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”* (1990).

INSTRUKCJA O POWOŁANIU TEOLOGA W KOŚCIELE (vatican.va)

W tym dokumencie, właśnie na podstawie nauczania o Tradycji, została obszernie przedstawiona doktryna o Urzędzie Nauczycielskim Kościoła. Czytamy w nim m.in., że:

Urząd Nauczycielski pozostający w służbie Słowa Bożego jest instytucją, której w sposób pozytywny chciał Chrystus jako konstytutywnego elementu Kościoła. (14)

Urząd Nauczycielski Kościoła został zatem wpisany w konstytutywną – można powiedzieć: teologalną – strukturę Kościoła. Pozostaje tylko dodać, że Magisterium Kościoła tworzą teksty naznaczone autorytetem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Pojęcie Tradycji jest bardzo ważne dla Franciszka. Ale nie eksponuje on tak mocno roli Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Ta nazwa bardzo rzadko pojawia się w głównych tekstach papieża. Relację Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologów przedstawiamy dalej, omawiając rolę teologów. Więcej na temat Franciszkowego rozumienia Tradycji:

Kościół to nie muzeum. Franciszek o Tradycji – Więż (wiesz.pl)

Ciekawe ujęcie Magisterium, aktualizujące rozstrzygnięcie sporu z koncyliaryzmem, dał Arcybiskup Víctor Manuel Fernández w wywiadzie, którego udzielił tuż przed objęciem kierownictwa Dykasterii Nauki Wiary (2023). Został tam też podjęty temat rozwoju doktryny:

Abp Fernandez: tylko papież ma charyzmat strzeżenia wiary | eKAI

Polecam też opracowania: W. Głowa, *Nauczanie Kościoła na temat Pisma Świętego i Tradycji jako źródła przepowiadania* (plik z artykułem dostępny w internecie – łatwy do znalezienia); F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*.

Jak łatwo na podstawie tego krótkiego przeglądu zauważyć, katolickie rozumienie Tradycji, począwszy od Soboru Trydenckiego, rozwijało się w opozycji do doktryn kościołów reformacyjnych. A więc sposób rozumienia Tradycji, czyli wyróżnik teologii katolickiej, jest jedną z ważniejszych kwestii doktrynalnych w dialogu ekumenicznym.

4.2. „Żywy” Urząd Nauczycielski Kościoła Rozwój doktryny

W *Donum veritatis* często jest używana fraza „żywy Urząd Nauczycielski Kościoła”. Słowo: „żywy” wskazuje na fakt, iż Urząd Nauczycielski Kościoła działa w Kościele niejako „na bieżąco”, dokonuje autorytatywnej interpretacji nauki Kościoła, autorytatywnie odpowiada na kolejne pojawiające się pytania i podaje rozwiązania problemów z zakresu wiary i moralności.

Fakt, że Urząd Nauczycielski Kościoła ciągle, „na żywo” spełnia swoje zadanie w Kościele, każe postawić pytanie o niezmienną doktrynę, a więc o prawdę. Otóż Chrystus jest Prawdą i objawia nam Prawdę, ale Prawda objawiona jest nieskończona i zawsze przekracza możliwości 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, ciągle odkrywanie, niepełność. Historia świata toczy się według niezbadanych wyroków boskich i Kościół uczestniczy w tej historii. Obietnica Chrystusa nie

unieważniła naszej ludzkiej kondycji. Poznajemy tylko po części. Dotyczy to także Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Teologicznie ta kwestia jest rozważana jako problem rozwoju doktryny. Teza o rozwoju doktryny stanowi podstawę stosowania metody historycznej. Piszemy o tym w punkcie poświęconym metodom w teologii. Tu wskazujemy dwa najważniejsze dzieła teologiczne podejmujące problem rozwoju doktryny. Pierwszy autor żył w V wieku, a drugi – w wieku XIX. Zob.: Wincenty z Lerynu, *Commonitorium* (wyd. polskie: *Pamiętnik*); John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (wyd. polskie: *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*).

4.3. Dubia

Z naszym tematem ściśle jest związana publiczna dyskusja, która odbyła się w roku 2023. Otóż w związku z trwającym od roku 2021 Synodem o synodalności pięciu kardynałów opublikowało Dubia, a Franciszek na nie publicznie odpowiedział. Podstawowym tematem Dubiów, zawartym w pierwszym pytaniu kardynałów i odpowiedzi Franciszka, był problem niezmienności doktryny.

Dubia i odpowiedź Franciszka:

Papież odpowiada na Dubia pięciu kardynałów – Vatican News

Mój teologiczny komentarz do tej dyskusji zob.

Czy papież Franciszek zmienia doktrynę? – Więż (wiesz.pl)

4.4. O pojęciu „doktryna”. Duch i litera czy substancja i przypadłość?

W Dubiach i w odpowiedzi Franciszka ważną rolę odgrywa pojęcie „doktryna”. Dlatego warto przez chwilę zatrzymać się przy sposobach rozumienia tego pojęcia, zwłaszcza że po opublikowaniu wskazanego tekstu raz po raz spotykałem się z pewnym głęboko zakorzenionym sposobem rozumienia natury doktryny opartym na strukturze pojęciowej: substancja – przypadłość.

Święty Paweł pisał do kościoła w Koryncie: „On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3,6). To zdanie jest centralną częścią wywodu, w którym św. Paweł broni swojej godności apostołskiej. Fundament tej godności stanowią ci, którzy dzięki jego głoszeniu przyjęli Ewangelię. Nie tylko w zacytowanym wersie, ale w całej perykopie mocno wybrzmiewa wywyższenie Nowego Przymierza jako Przymierza Ducha, a nie litery.

Nas tutaj interesuje ostatnia część tego wersu, która od czasów patrystycznych do dzisiaj funkcjonuje samodzielnie, jako stwierdzenie, że „litera zabija, a Duch ożywia”. Orygenes przyjął to stwierdzenie jako podstawowy klucz interpretacyjny swojej egzegezy. A jak wiadomo, właśnie Orygenes jest twórcą najważniejszej patrystycznej szkoły interpretacji Pisma – egzegezy duchowej, często zwanej też alegoryczną. W tej egzegezie litera Pisma jest punktem wyjścia, ale komentator wychodzi poza literę i szuka sensu duchowego Pisma. Co ważne, ten sens duchowy jest nieskończony, właściwie należy mówić o niezmiernym bogactwie sensów duchowych, z którego to bogactwa każdy komentator Pisma wydobywa tylko maleńki ułamek. Natomiast sama litera jest mało ważna. Orygenes często stosował zasadę *defectus litterae*. A więc, gdy sprawdzając treść jakiejś perykopy biblijnej stwierdzał, że zawarte w niej liczby, daty, historyczność

wydarzeń itp. są literalnie błędne, niezgodne z posiadaną wiedzą, uznawał to właśnie za *defectus litterae*. Te literalne błędy miały być zachętą do szukania sensu duchowego i niezatrzymywania się na samej literze.

Orygenes, odwołując się do Pawłowej frazy, pominął podstawowe w tekście Drugiego Listu do Koryntian napięcie między Starym i Nowym Przymierzem. Uznał frazę „litera zabija – Duch ożywia” za fundamentalną regułę interpretacyjną dotyczącą w takim samym stopniu całego Pisma. Czy wypaczył w ten sposób pierwotny sens słów św. Pawła? Na pierwszy rzut oka – tak. Paweł, rabin wychowany i wykształcony w tradycji judaistycznej, ewidentnie prowadził swój wywód, wychodząc od tej tradycji. Ale trzeba pamiętać, że Paweł był żydem z diaspory i miał też wykształcenie hellenistyczne. A w kościele w Koryncie było wielu chrześcijan wywodzących się spośród pogan, dla których tradycje starotestamentalne i relacja Nowego Przymierza do Prawa starotestamentalnego nie były ważne. A więc wywód Pawła o tym, że litera zabija, a Duch ożywia, od początku przekraczał kontekst polemiki prowadzonej wewnątrz tradycji żydowskiej. A więc nie można twierdzić, że Orygenes wyrwał Pawłową frazę z pierwotnego kontekstu i osadził w kontekście zupełnie jej obcym. Jednak nie podlega dyskusji, że dokonał bardzo znaczącego przesunięcia. O ile bowiem w samym tekście Pawła dominuje zakorzenienie w tradycji judaistycznej, a otwarcie na kontekst hellenistyczny jest mniej widoczne, o tyle w egzegezie Orygenesusa proporcje są odwrócone. Perspektywa aleksandryjska, platonizująca, jest dominująca.

Siła oddziaływania Orygenesusa sprawiła, że egzegeza duchowa stała się podstawowym sposobem patrystycznej interpretacji Pisma, a fraza „litera zabija – Duch ożywia” usamodzielniała się i zaczęła funkcjonować jako biblijna podstawa dla takiej egzegezy. Tak usamodzielniona fraza z łatwością harmonizowała z myślą platońską.

Platońskie rozumienie rzeczywistości określane jako idealizm przypisuje rzeczom materialnym, temu, co zmysłowe, najmniejszą wagę. To, co najważniejsze – idea – jest w duchu, poza światem materialnym. Przeniesienie tej platońskiej struktury rozumienia rzeczywistości na tekst i uczynienie z niej reguły interpretacyjnej dokonało się w Aleksandrii, najpierw w środowisku greckim, jako zasada alegorycznej interpretacji mitów pozwalająca wydobyć z nich treści filozoficzne, a potem także wśród aleksandryjskich żydów, jako zasada interpretacji Pisma, która pozwalała im czytać opowieści biblijne właśnie jako alegorie wskazujące na rzeczywistość duchową. Była to próba znalezienia pomostu między judaizmem a kulturą grecką. Najwybitniejszym przedstawicielem takiej żydowskiej egzegezy alegorycznej był Filon Aleksandryjski (ok. 10 r. przed Chrystusem–ok. 40 r. po Chrystusie). Orygenes, aleksandryjczyk, miał kontakt z obiema tradycjami intelektualnymi: ściśle hellenistyczną i judaizmu aleksandryjskiego.

Dla nas ważne jest, że Orygenesowa zasada rozumienia Pisma według klucza „litera zabija – Duch ożywia” stała się tak powszechna, że jako sposób czytania Pisma w wierze jest dzisiaj w Kościele niemal oczywista.

* * *

W tej części wywodu istotne będzie pojęcie „substancja”. Rozpocznijmy od podania jego genealogii filologicznej. A więc najpierw mamy greckie słowo *ousia*. Właśnie to greckie pojęcie weszło na początku IV wieku do teologii chrześcijańskiej. Weszło od razu do samego serca doktryny, jako kluczowe słowo nicejskiego *Credo*. Już wewnątrz chrześcijaństwa zostało ono przetłumaczone na łacińskie słowo *substantia*. Nie był to jednak przekład słownikowy. Gdyby trzymać się ściśle słownika, łacińskie słowo *substantia* odpowiada greckiemu

hipostasis. Ale Ojcowie łacińscy w IV wieku, w trakcie przekładania na język łaciński treści sporów ariańskich przyjęli taki przekład i tak zostało do dzisiaj.

W języku polskim używamy słowa „istota”, które jest bliskie greckiemu *ousia*. Tak więc w wyznaniu wiary mówimy „współistotny Ojcu”, a opisując teologicznie sakrament Eucharystii, mówimy o „przeistoczeniu”. W tekstach łacińskich mamy odpowiednio: *consubstantialis Patri* oraz *transsubstantiatio*. Dla porządku dodajmy, że w polskich tekstach teologicznych występuje czasami także słowo „transsubstancjacja”.

Sobór Nicejski użył słowa *homoousios*, aby skutecznie wykluczyć herezję Ariusza. To było bardzo kontrowersyjne posunięcie, gdyż w ten sposób Sobór zerwał z tradycją nakazującą, że wyznanie wiary układane jest wyłącznie ze słów Pisma. *Homoousios* nie było biblijne. Jednak ojcowie soborowi uznali taką nowość za niezbędną dla zachowania ortodoksji. Ale też w ten sposób rozpoczęli nową tradycję: używania w tekstach doktrynalnych pojęć z filozofii greckiej. Stopniowo te pojęcia stały się podstawowym budulcem tekstów dogmatycznych.

Pojęcia używane w teologii, zwłaszcza w formułach dogmatycznych, funkcjonowały i nadal funkcjonują zarówno w tradycji platońskiej, a zwłaszcza neoplatońskiej, jak i w tradycji arystotelesowej. W każdej z tych tradycji mają swoiste, często wyraźnie odmienne, odcienie znaczeniowe. Scholastyka używała tychże pojęć, rozumiejąc je przede wszystkim wewnątrz myśli Arystotelesa, choć wpływu neoplatonizmu też nie można pomijać.

Dla nas szczególnie pouczające jest przypomnienie teologicznego ujęcia wiary w przemianę dokonującą się w Eucharystii. Otóż podstawowym teologicznym pojęciem opisującym przemianę Eucharystyczną stało się wspomniane już słowo *transsubstantiatio* – ‘przeistoczenie’. W ramach arystotelesowskich kategorii *substantia*, czyli istota, jest odróżniona od przypadłości (*accidens*). Podczas

przemiany eucharystycznej substancja chleba i wina zmienia się w Ciało i Krew Pańską, natomiast przypadłości, które poznajemy zmysłami, pozostają przypadłościami chleba i wina. Substancja, istota jest rdzeniem, niezmienną podstawą danego bytu. Niezmierność Bożej wszechmocy w przemianie eucharystycznej polega także na odwróceniu naturalnego porządku rzeczy: zmienne przypadłości pozostają bez zmiany, a niezmienna istota zostaje zmieniona.

Ale przypomnienie klasycznego słownictwa i rozumowania dotyczącego tajemnicy Eucharystii nie jest naszym głównym celem. Ma nam tylko pomóc w lepszym zobaczeniu arystotelesowskiej logiki rządzącej rozumieniem pary pojęć: substancja – przypadłości. Powtórzmy: substancja, istota jest niezmiennym rdzeniem, tym, co sprawia, że dana rzecz jest tym, czym jest. Przypadłości są zewnętrzne, wtórne, ich zmiana nie powoduje zmiany istoty. Mimo zmiany przypadłości rzecz pozostaje sobą, tą samą rzeczą.

* * *

Dopiero teraz, po tym przydługim i przyciążkim wprowadzeniu teologiczno-filologiczno-filozoficznym, możemy przejść do naszego zasadniczego tematu. Otóż o ile teksty Pisma czytane w Kościele, w wierze, zasadniczo interpretujemy według zasady „duch ożywia – litera zabija”, o tyle o doktrynie myślimy zwykle według schematu istota – przypadłości. Przy czym takie rozumienie doktryny jest pewną oczywistością, tak oczywistą, że nie zdajemy sobie zwykle sprawy z tego, jak bardzo jest ono oparte na konkretnym filozoficznym założeniu. Taki wniosek wyciągam po kilku rozmowach, których tematem był tekst o tym, czy Franciszek zmienia doktrynę. Jak wspomniałem na początku, moi rozmówcy zawsze wychodzili z tego założenia: teksty, litera dogmatów, tworzą substancję, istotę doktryny, a wszystko inne, a więc okoliczności powstania tekstów, kontekst

kulturowy, paradygmaty filozoficzne i teologiczne, to są przypadłości. One mogą być zmienne, ale istota pozostaje.

Efektom takiego założenia jest pełen dobrej woli wysiłek intelektualny, aby poprzez zmienność przypadłości, czyli okoliczności i uwarunkowania powstawania tekstów, dotrzeć do nieziennej istoty doktryny, która jest zawarta w literze dogmatów. To założenie kształtuje też sposób rozumienia doktryny jako kategorii teologicznej. Jawi się ona jako pewna niezmienna, jednolita istota, substancja, twarde oparcie.

Ten paradygmat interpretacyjny doktryny wprowadza dialektykę tego, co niezienne, i tego, co zmienne. Zajęcie jakiejś pozycji na linii między tymi dwoma punktami wyznaczałoby stanowisko teologiczne między konserwatyżmem a liberalizmem. Konserwatyżm koncentrowałby się na podkreślaniu niezmienności, a liberalizm wyszukiwałby coraz to nowe obszary zmiennych uwarunkowań. Pozycje skrajne byłyby takie: konserwatyżm ewoluuje ku doktrynalnemu fundamentalizmowi, a postępowy liberalizm zmierza ku absolutnemu relatywizmowi. Upraszczam bardzo, ale mam nadzieję, że to uproszczenie nie niszczy istoty rozumowania.

* * *

Wydawałoby się, że konkluzja powyższych rozważań jest dość oczywista, że postuluję, abyśmy zaczęli teksty dogmatów, czyli te, które zawierają doktrynę, czytać tak samo jak czytamy teksty Pisma: w duchu, według hermeneutyki „litera zabija – Duch ożywia”. Otóż tak się nie da. Teksty doktrynalne są zasadniczo różne od tekstu Pisma. Wymagają więc odrębnej hermeneutyki, choć na pewno nie można bezkrytycznie przyjmować w ich lekturze zasady niezmienna litera – zmienne uwarunkowania.

Natomiast jeżeli chodzi o doktrynę jako kategorię teologiczną, a właśnie w takim znaczeniu to słowo pojawiło się w Dubiach,

sytuacja jest inna. Sądzę, że w sposobie rozumienia doktryny jako kategorii teologicznej zasada „duch ożywia – litera zabija” powinna zdecydowanie dominować nad zasadą: niezmienna substancja (istota) – zmienne przypadłości. Nie możemy zamknąć się wewnątrz dialektyki: zmienne – niezmienne, nie możemy skupiać się na szukaniu niezmiennego sedna doktryny jako pewnego punktu oparcia. Istota doktryny jest w Duchu i w żywym Słowie. Metafora twardego rdzenia zupełnie tutaj nie pasuje.

4.5. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Po takim przedstawieniu nauczania Kościoła o Tradycji i Urzędzie Nauczycielskim Kościoła wypada pokrótce omówić dokumenty tworzące Magisterium Kościoła. Trzeba jednak jasno powiedzieć, że nie jest to zbiór precyzyjnie określony, a więc nie istnieje autorytatywny wykaz wszystkich takich dokumentów. Pokażemy też, że wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła mają różną rangę, a zatem także dokumenty Magisterium można układać zgodnie z pewną hierarchią. Dokumenty wyrażające najwyższy stopień zaangażowania autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła są, jak wspomnieliśmy, stosunkowo łatwe do ustalenia. Są to oficjalne dokumenty soborów oraz papieży ogłaszające uroczyście dogmaty wiary.

Dokumenty będące owocem soborów mogą też mieć różną rangę, nie wszystkie ogłaszają dogmaty. Również wiele synodów lokalnych, jakie odbyły się w minionych dwóch tysiącleciach, wydało orzeczenia, którym Kościół przyznaje wysoką rangę autorytatywną. Podobnie wygląda sytuacja z wypowiedziami papieży. A więc samo zakwalifikowanie tekstu jako dokumentu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o określonej randze jest pewną interpretacją, zadaniem dla teologa.

4.6. Stopniowalność wagi orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Jan Paweł II w *motu proprio Ad tuendam fidem* (1989) przedstawił odnowione spojrzenie na nieomylnne akty papieskie i niejako otworzył drogę do ujęcia zawartego w *Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”* (1990). Ciekawy i warty wspomnienia komentarz do *Ad tuendam fidem* znajduje się w: B. Sesboüé, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność* (s. 263–276). Natomiast przywołana instrukcja *Donum veritatis* jest najobszerniejszym i najważniejszym w ostatnich dziesięcioleciach dokumentem, w którym została przedstawiona hierarchia ważności dokumentów Magisterium. Tekst opisujący hierarchię wagi wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest tak istotny, że trzeba go przytoczyć w całości:

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 teologiczna. 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 przyjmować 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.

I choć tekst ten w całości domaga się obszernego komentarza, tutaj interesują nas tylko pewne jego aspekty. Łatwo można wyróżnić cztery stopnie zaangażowania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a więc i powagi wypowiedzi. Wobec tego również sposób akceptacji, uwzględnienia danej wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła 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 podczas lektury i odnoszenia się do konkretnej wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła teolog musi na podstawie tych kryteriów, ale jednak samodzielnie ocenić, jaka jest jej ranga. Czasem jest to oczywiste, jak np. w wypadku uroczyste ogłaszanych dogmatów, ale częściej wcale takie oczywiste to nie jest. Mimo to w teologii nie toczą się zażarte dyskusje na temat, 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 stopniowości. A więc wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie stanowią

takiego monolitu, że każdy teolog, który czegokolwiek spośród wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie akceptuje, nie od razu staje się heretykiem i wyklucza się lub powinien zostać wykluczony ze wspólnoty Kościoła.

Bardzo ciekawa jest ostatnia grupa wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Tu już niemal wprost jest dopuszczona możliwość, że ingerencja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jego rozstrzygnięcie w danej konkretnej kwestii, okaże się po jakimś czasie błędne. Dokument podkreśla, że nie zwalnia to teologa z posłuszeństwa wobec nauki Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, ale wskazuje, że teolog ma prawo i obowiązek krytycznie studiować orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Do tematu wrócimy w punkcie *Magisterium a teologowie*.

4.7. Interpretacja dokumentów Magisterium – wprowadzenie

Samo ustalenie wagi dokumentu jest tylko jednym z elementów studiowania nauczania Kościoła. O wiele większym wyzwaniem dla teologa jest interpretacja tekstu tych dokumentów. Studiowaniem orzeczeń doktrynalnych Kościoła zajmuje się teologia dogmatyczna, którą pokrótce opisujemy w rozdziale poświęconym najważniejszym dyscyplinom teologicznym. Tutaj podamy tylko kilka zasad, których znajomość jest niezbędna nawet podczas okazjonalnej lektury tych dokumentów. Albowiem każdy tekst ma w sobie jakiś potencjał interpretacyjny, a teksty tak ważne i dotyczące tak trudnej materii, jaką są problemy związane z treścią naszej wiary w Boga, wymagają naprawdę uważnej lektury. Jeżeli do tego dodamy, że zostały one napisane 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 powinny być rozumiane zgodnie 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. Szerzej na temat fundamentalizmu powiemy podczas omawiania Pisma Świętego jako księgi natchnionej, a o fundamentalizmie doktrynalnym – w punkcie poświęconym teologii dogmatycznej.

Kolejna reguła interpretacyjna dotyczy wzajemnej zależności między dokumentami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Otóż z faktu, że Urząd Nauczycielski Kościoła 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 Urząd Nauczycielski Kościoła bardzo dba o ciągłość tradycji, ale to właśnie późniejsze dokumenty najlepiej oddają aktualny stan nauczania Kościoła. Widać to wyraźnie np. w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. Otóż odwołania do dokumentów najnowszych, Soboru Watykańskiego II i późniejszych są o wiele liczniejsze niż odwołania do wszystkich dokumentów z poprzednich dziewiętnastu wieków razem wzięte. Ta uwaga jest o tyle istotna, że mam w pamięci wiele dyskusji na temat nauki Kościoła, kiedy to rozmówcy otwierali *Breviarium fidei* i powoływali się na wcześniejsze dokumenty, natomiast ignorowali to, co na ten sam temat Kościół powiedział w dokumentach późniejszych. Ten błąd, niestety, powtarza się często.

Aktywność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła po Soborze Watykańskim II jest duża. 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. W tej sytuacji aktualne nauczanie Kościoła, oparte na autorytecie papieskim, jest dla teologów szczególnie ważnym punktem odniesienia.

Papieże sprawują swoją posługę wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przez różne rodzaje dokumentów, których nazwy ukształtowały się w ciągu długiego czasu. Są to encykliki, bulle, listy apostołskie, adhortacje, konstytucje, *motu proprio* i inne. Także kongregacje (od 2022 roku – dykasterie) watykańskie, szczególnie Kongregacja Nauki Wiary (od 2022 roku – Dykasteria Nauki Wiary), wydają swoje dokumenty. Jeżeli są podpisane przez Papieża, mają walor uczestnictwa w autorytecie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Rodzaj dokumentu w jakiś sposób wskazuje na jego charakter, ale nie przesądza sam w sobie o stopniu jego ważności. Dlatego tutaj tylko krótko o tej różnorodności dokumentów Magisterium wspominamy. Obecnie teksty tych dokumentów – choć niestety nie wszystkie są przełożone na język polski – są dostępne w internecie. Najbardziej autorytatywna jest witryna Stolicy Apostolskiej.

4.8. *Anathema sit!*

Najważniejszymi orzeczeniami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła są definicje dogmatyczne, a więc stwierdzenia pozytywne, 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. Programowo i zupełnie zerwał z tą praktyką 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!* Tradycyjny polski przekład brzmi: „Niech będzie wyklęty!”. Od tego łacińskiego zwrotu wzięło się pojęcie anatema oznaczające właśnie wyklęcie. Nieco łagodniej, choć ma 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.

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 ma tutaj miejsca, aby szerzej je omawiać, ale historia ich interpretacji jest już całkiem pokaźna i zawiła.

4.9. Wyznania wiary

Chciałbym zwrócić uwagę na teksty znane wszystkim od dzieciństwa – wyznania wiary. Używamy w Kościele, w trakcie liturgii, dwóch wyznań: *Skład apostołski* i *Credo nicejsko-konstantynopolitańskie*. Fakt, że są one powszechnie znane, należą do tekstów uczonych na pamięć przed Pierwszą Komunią Świętą, może skłaniać do traktowania ich jako tekstów wstępnych, katechetycznych, uproszczonych. Dlatego warto przypomnieć, że są to najważniejsze teksty wyrażające wiarę Kościoła. Tak też uznali redaktorzy *Katechizmu Kościoła katolickiego*, i dlatego w dużej mierze oparli jego strukturę właśnie na tekstach *Credo*. Sądzę, że można do *Credo* odnieść to, co Franciszek napisał w *Evangelii gaudium* o kerygmie:

Nie można myśleć, że w katechezie należałoby zaniechać kerygmy na rzecz formacji, która miałaby być bardziej „solidna”. Nie ma nic bardziej solidnego, bardziej głębokiego, bardziej pewnego, bardziej treściwego i bardziej mądrego od przepowiadania początkowego. (165)

Analogicznie w wykładzie teologii dogmatycznej teksty *Credo* powinny zajmować ważne, a nawet centralne miejsce.

4.10. Sobór Watykański II

Sobór Watykański II (1962–1965) i jego teksty były już w naszym podręczniku wielokrotnie przywoływane. Tutaj chcemy jeszcze raz podkreślić jego wyjątkowe znaczenie. Otóż ten Sobór był w dotychczasowej historii Kościoła ostatnim wielkim zgromadzeniem, soborem, którego uczestnicy przemyśleli na nowo tajemnicę Kościoła w świecie. Bywa on określany jako sobór duszpasterski. Faktycznie żaden dokument Soboru nie dotyczy wprost tajemnicy Boga. Stąd wynika m.in. pewna trwająca do dzisiaj dyskusja dotycząca treści nauczania soborowego. Można istotę tej dyskusji streścić w alternatywie: czy nauczanie Soboru dotyczy tylko kwestii duszpasterskich rozumianych jako wtórne wobec zagadnień ściśle dogmatycznych, czyli czy Sobór odnowił sposób działania Kościoła i język duszpasterstwa oraz komunikacji ze światem, ale ta zmiana nie sięgnęła do samego sedna doktryny; czy też wychodząc od kwestii duszpasterskich, Sobór ujął na nowo całą doktrynę, odnowił swoje rozumienie Kościoła, wiary, a więc pojmowanie Bożego działania i Boga samego. Jestem przekonany, że prawdziwa jest ta druga odpowiedź, czyli że dzieło Soboru przenika i przemienia całe nauczanie Kościoła, jest odnową sięgającą najgłębszych korzeni tożsamości Kościoła, w tym sposobu rozumienia wiary w Boga w Trójcy jedynej, objawionego

w Jezusie Chrystusie. Takie rozumienie jest podstawą do uznania, że dokumenty Soboru są nie tylko punktem odniesienia dla teologii i nauczania Kościoła po Soborze, ale także kluczem interpretacyjnym całego wcześniejszego nauczania doktrynalnego Kościoła.

Przedstawiona tu alternatywa jest ciągle żywa, dyskusje dotyczące dziedzictwa i recepcji Soboru trwają i nic nie wskazuje na ich rychły koniec. Fakt, że Franciszek musi tak często i z takim naciskiem powtarzać, że przyjęcie nauczania Soboru nie podlega dyskusji, jest najwymowniejszym świadectwem trwałości i głębokości podziałów w Kościele, spowodowanych różnicami w interpretacji dokumentów i recepcji Soboru. To wszystko nakazuje, aby od początku studium teologii szczególną uwagę przywiązywać do poznawania nauczania Soboru Watykańskiego II.

* * *

W związku z tym chciałbym podzielić się pewnym doświadczeniem. Ponieważ zapoznanie studentów z Soborem Watykańskim II uważam za obowiązkowy element wprowadzenia do teologii, w ramach ćwiczeń teologii zadawałem poszczególne dokumenty soborowe do opracowania. Studenci mieli je przeczytać, znaleźć jakieś komentarze i efekty tej pracy zreferować na zajęciach. Rezultat był bardzo daleki, niestety, od moich oczekiwań. Studenci z najlepszą wolą zabierali się do czytania dokumentów, szukania komentarzy i nic z tego nie wychodziło. Referaty były rozwodnionym powtarzaniem literalnej treści dokumentów. Okazało się też, że w polskiej literaturze teologicznej prawie nie ma komentarzy wprowadzających w lekturę dokumentów soborowych. Najlepszymi wprowadzeniami okazywały się zwykle wstępy zawarte w pierwszym polskim wydaniu dokumentów soborowych z roku 1968. Zob. *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski.*

Faktycznie lektura ze zrozumieniem dokumentów soborowych wymaga dużego doświadczenia teologicznego. To nie jest zadanie dla studentów. Przede wszystkim ojcowie soborowi uznali, że rezygnują z tradycyjnych anatem oraz z scholastycznych definicji. Przyjęli styl biblijny i obrazowy. Poza tym teksty te są efektem długich prac, odnoszą się do wcześniejszych stanowisk, powstawały jako kompromisy zatwierdzane w kolejnych głosowaniach. Śladów tych dyskusji i głosowań nad kolejnymi wersjami nie ma w treści dokumentów, a bez świadomości historii powstawania dokumentów ich tekst często wydaje się banalny, gładki. Dotarcie pod tę gładką powierzchnię wymaga dużej wiedzy o punkcie wyjścia, przebytej drodze i sporach, jakie wytyczały kolejne etapy powstawania każdego z dokumentów Soboru Watykańskiego II.

W trakcie pisania tego podręcznika ukazało się nowe opracowanie *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarz do tekstów Vaticanum II*. Zmieniłem więc treść zadań i polecam opracowanie referatów o przygotowaniach do Soboru, przebiegu i procedurach powstawania poszczególnych dokumentów, ludziach zaangażowanych w przygotowanie i przebieg prac soborowych. Referaty przedstawione przez studentów są z reguły ciekawe lub bardzo ciekawe.

Rozdział 5.

Dwie komisje, *Katechizm Kościoła katolickiego, Breviarium fidei*

Omawiając dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, trzeba wspomnieć o dwóch komisjach Kurii Watykańskiej i wydawanych przez nie dokumentach, do których kilkakrotnie odwołujemy się w niniejszym opracowaniu. Nie mają one autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, 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.

5.1. Międzynarodowa Komisja Teologiczna i jej dokumenty

Międzynarodowa Komisja Teologiczna została ustanowiona przy Kongregacji Nauki Wiary przez papieża Pawła VI, w dniu 11 kwietnia 1969 roku. Zadaniem Komisji jest pomaganie Stolicy Świętej, w szczególności Dykasterii Nauki Wiary, w studiowaniu ważniejszych kwestii doktrynalnych.

Teksty opracowywane przez Komisję służą m.in. jako teologiczne wsparcie przy opracowywaniu dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Teksty te – powtórzmy – nie mają autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, ale mają autorytet ekspercki i z pewnością

ich treść nie jest sprzeczna z nauką Kościoła. Ich studiowanie dla teologa katolickiego okazuje się ciekawe z wielu powodów. Podstawowe informacje na temat Komisji oraz listę opublikowanych przez nią dokumentów zob.:

Międzynarodowa Komisja Teologiczna (vatican.va)

5.2. Papieska Komisja Biblijna i jej dokumenty

Historia Papieskiej Komisji Biblijnej jest dłuższa i bardziej skomplikowana niż historia Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Jest ona dla nas szczególnie interesująca w kontekście następnego rozdziału poświęconego m.in. Biblii i jej interpretacji. Komisję powołał 30 października 1902 roku papież Leon XIII. Był to czas wielkiego zamieszania w kwestiach dotyczących wzajemnych relacji treści zawartych w Biblii i wyników badań 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 Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

W 1971 roku papież Paweł VI połączył Komisję z Kongregacją Nauki Wiary. Uzyskała też status analogiczny do statusu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, a więc od tej pory jej dokumenty mają charakter ekspercki.

Watykańska strona internetowa tej Komisji, na której są podane wszystkie jej dokumenty od 1905 roku, na razie nie ma polskiej wersji językowej:

Pontificia Commissione Biblica (vatican.va)

Także tylko ostatni dokument opublikowany na tej stronie jest w polskiej wersji językowej:

[Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej \(30 września 2019 r.\)](#)
([vatican.va](#))

Na język polski zostały przełożone także inne dokumenty Komisji, mimo że nie są one dostępne na stronie watykańskiej, w tym m.in. bardzo ważny:

[INTERPRETACJA PISMA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE \(wiarapl\)](#)

Podaję jeden adres internetowy, ale wiem, że istnieją trzy przekłady tego tekstu na język polski.

5.3. Denzinger, *Breviarium fidei*

Potrzeba dydaktyczna spowodowała powstawanie wyborów najważniejszych wypowiedzi doktrynalnych Kościoła. Pierwszy i do dzisiaj najbardziej znany taki wybór powstał w XIX wieku. Jest to *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* wydany przez Heinricha Josepha Dominikusa Denzingera w Würzburgu w 1854 roku. Ta antologia przy okazji kolejnych wydań była uzupełniana. W roku 1963 ukazało się całkowicie na nowo opracowane 32. wydanie dzieła Denzingera, tzw. *Denzinger-Schönmetzer*. Ostatnie uzupełnione wydanie pochodzi z 1976 roku (H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*).

Odpowiednikiem Denzingera w języku polskim są kolejne wydania *Breviarium fidei: Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Drugie nieznacznie zmienione wydanie zostało opracowane przez Stanisława Głowę i Ignacego Biedę: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Trzecie wydanie opracowali Ignacy Bokwa, Tadeusz Gacia, Sylwester Laskowski, Henryk Wojtowicz: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Jest ono dostępne w sieci: [breviarium_-fidei.pdf \(jednoczmysie.pl\)](#)

Obecnie dostęp do dokumentów Kościoła jest nieporównywalnie łatwiejszy niż w czasach, kiedy powstawał *Enchiridion* oraz pierwsze wydania *Breviarium fidei*. Zmieniło się również rozumienie teologii i sposobu interpretacji oraz odniesień do tekstów *Magisterium Kościoła*. Dlatego przydatność tych wyborów dokumentów jest ograniczona. Na pewno nie powinny one być podstawą wykładu, a jedynie źródłem – i to jednym z wielu – wykorzystywanych w wykładzie i komentowaniu tekstów magisterialnych. Karl Rahner w opublikowanym w 1969 roku artykule pt. *Punkt wyjścia współczesnej teologii* użył słowa „Denzinger-Theologie” na określenie pewnego typu teologii, jaki trzeba koniecznie przewyciężyć i porzucić:

[Collectanea_Theologica-r1971-t41-n2-s5-14.pdf \(muzhp.pl\)](#)

5.4. *Katechizm Kościoła katolickiego*

Nie jest jednoznacznie rozstrzygnięte, czy opublikowany w 1992 roku *Katechizm Kościoła katolickiego* należy do *Magisterium Kościoła*. Usytuowanie tekstu katechizmu na stronie internetowej vatican.va wskazuje, że nie jest traktowany jako dokument *Magisterium*, ale jako kategoria sama w sobie. Niezależnie od tych rozważań nie ma

wątpliwości, że przywołana tu publikacja wyraża wiarę i nauczanie Kościoła. Dlatego jest tutaj wspomniany. *Katechizm Kościoła katolickiego* to doskonale narzędzie do konsultacji w trakcie wykładu i studium teologii, jako że przedstawia treści nauczania Kościoła we wszystkich ważnych kwestiach i dokumentuje je stosownymi orzeczeniami Magisterium. Polskiej wersji *Katechizmu Kościoła katolickiego* nie ma na stronie watykańskiej, ale jest dostępna w internecie, np.:

[Katechizm Kościoła Katolickiego \(opoka.org.pl\)](http://opoka.org.pl)

Katechizm Kościoła katolickiego jest więc bardzo przydatny, może bowiem stanowić podręczne źródło wiedzy o nauczaniu Kościoła, natomiast z moich doświadczeń i rozmów w środowisku akademickim wynika, że zupełnie nie sprawdza się jako podstawa wykładu czy katechezy. A więc funkcja i sposób wykorzystania katechizmu zasadniczo zmieniły się w porównaniu z oryginalnym potrydenckim zamysłem katechizmu jako uproszczonego wykładu stosownego jako podstawa katechezy i zestawu tekstów do opanowania pamięciowego.

Rozdział 6.

Objawienie i natchnienie Pisma Świętego

Zaczęliśmy od wskazania, że teologia jest uprawiana wewnątrz wiary. To stwierdzenie ściśle wiąże się, okazuje się niemal równoznaczne z uznaniem, że możemy cokolwiek powiedzieć o Bogu tylko dzięki temu, że Bóg objawia się człowiekowi. Wszystkie treści teologiczne są oparte na wierze w Objawienie. Można wręcz powiedzieć, że światło wiary jest światłem Objawienia. A więc teologiczna refleksja na temat Objawienia jest tematem ważniejszym i wcześniejszym od tematu Tradycji i Magisterium. Jednak trzeba było wcześniej przedstawić wagę Magisterium dla teologii, aby stało się jasne, dlaczego katolickiej nauki o Objawieniu i natchnieniu Pisma szukamy najpierw w dokumentach Kościoła, a dopiero potem możemy sięgać do koncepcji poszczególnych teologów. Zasadniczo refleksja nad Objawieniem należy do teologii fundamentalnej, ale już w ramach wstępu do teologii trzeba wskazać kilka podstawowych punktów nauczania Kościoła na ten temat.

Katolicka nauka o Objawieniu została wyłożona w *Dei Verbum*. Ponieważ wiara w Objawienie należy do serca wiary Kościoła, jest ona obecna w teologii od początku, była wykładana już we wcześniejszych dokumentach Kościoła, ale właśnie ten dokument, jako najnowszy tekst najwyższej rangi doktrynalnej, zbiera w sobie całe dotychczasowe nauczanie Magisterium. A więc sięgamy najpierw do niego i to ten tekst jest kluczem hermeneutycznym przy studiowaniu i interpretowaniu wcześniejszych i późniejszych dokumentów. Najważniejsze z dokumentów wcześniejszych są przywołane w pierwszym punkcie

Dei Verbum. Jest też oczywiste, że teologiczne refleksje o naturze Objawienia prowadzone po ogłoszeniu *Dei Verbum* muszą w jakiś sposób do tego tekstu się odnosić.

6.1. Kilka myśli wprowadzających do lektury *Dei Verbum*

Tekst znajduje się pod linkiem: [„DEI VERBUM” \(wiara.pl\)](http://wiara.pl)

6.1.1. Język Konstytucji

Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na język Konstytucji. Tę kwestię zasygnalizowaliśmy już, omawiając dokumenty Soboru Watykańskiego II. Otóż jest to język przesycony cytatami i frazami z Pisma Świętego, obrazowy, metaforyczny. Zawsze podkreślam, że jest to język świadomie i w wyrafinowany sposób nieprecyzyjny, a właściwie precyzyjny, ale jest to zupełnie inny rodzaj precyzji niż ta, do której przyzwyczała nas logika matematyczna. Pytaniu o rodzaj precyzji języka teologii poświęcamy osobny punkt w dalszej części *Wprowadzenia...* Natomiast już wcześniej wspominaliśmy, że ciężkość tekstów soborowych jest w pewnym stopniu efektem kompromisów wypracowywanych w trakcie prac nad dokumentami i głosowań. Z obu powodów teksty Konstytucji są niełatwe w interpretacji.

6.1.2. Wolność Boga

Zasadnicza nauka *Dei Verbum* o Objawieniu zaczyna się od słów: „Spodobało się Bogu” (oryginał łaciński: *Placuit Deo*). Te słowa podkreślają absolutną wolność Boga w dziele Objawienia, w jego zakresie i samym sposobie objawiania się Boga. A zatem wykluczają możliwość kompletnego ujęcia rozumowego, niezależnego od wiary

udowodnienia nauki o Objawieniu. Następne słowa podkreślają ten aspekt. Otóż Bóg w Objawieniu pozostaje „niewidzialny”. Tę niewidzialność należy rozumieć mocno – jako niepoznawalność dla rozumu. Następnie natura Objawienia jest przedstawiona przez metaforę przyjacielskiej rozmowy, a nie wykładu. Istotą Objawienia nie jest przekazanie wiedzy, ale nawiązanie wspólnoty. Objawienie jest przez ojców soborowych ściśle powiązane z dziełem stworzenia: Bóg, „stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1,3), daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie”. W ten sposób dokument wskazuje, że każda praca umysłu ludzkiego badającego świat może stać się drogą poznawania Boga i jest możliwa wyłącznie dzięki uprzedniej woli Boga. Tekst dokumentu zupełnie pomija mocno obecne we wcześniejszej teologii i doktrynie rozróżnienie na objawienie naturalne i nadprzyrodzone. Warto o tym pamiętać, bo to rozróżnienie ciągle jest obecne w obiegu teologicznym. *Dei Verbum* również definitywnie odrzuca pojawiającą się we wcześniejszych opracowaniach koncepcję dwóch źródeł Objawienia. Wyraźnie pisze o jednym źródle (*Dei Verbum* 7). Dopiero w tym kontekście – Objawienia Boga w całym stworzeniu – pojawia się nauka o objawieniu się Boga w opisaney w Piśmie Świętym historii zbawienia. Kulminacją wykładu jest wskazanie na Jezusa Chrystusa jako pełnię Objawienia.

6.1.3. Objawienie w Jezusie Chrystusie

Jako chrześcijanie wierzymy, że pełnią i szczytem Objawienia jest objawienie Boga w Jezusie Chrystusie. Do niego prowadzi cała historia zbawienia opisana w Piśmie Świętym, w jego świetle pojmujemy objawianie się Boga w całym stworzeniu. Wiara w Jezusa, który umarł na krzyżu dla naszego zbawienia, zmartwychwstał i przyjdzie sędzić żywych i umarłych, jest fundamentem naszej wiary, a więc

i teologii. Chrześcijaństwo to religia Osoby, a nie Księgi, a więc to Jezus wskazuje na Pismo Święte. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, która może być potraktowana jako koło hermeneutyczne: Co prawda Jezus i Jego dzieło zbawcze były przez apostołów i kolejne pokolenia chrześcijan głoszone ustnie i do dzisiaj wiara rodzi się *ex auditu* – ze słuchania. Ale życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa oraz Jego naukę znamy z Pisma i do świadectwa Pisma odnosimy naszą wiarę w Jezusa. Jednocześnie osoba Jezusa jest podstawowym punktem odniesienia i 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.

Ta sama zasada dotyczy teologicznej refleksji o objawieniu Boga w stworzeniu. Teologia poddaje refleksji wszystkie sposoby objawiania się Boga w świetle wiary w Boga Jezusa Chrystusa. Taki punkt oparcia, który jest bardziej fundamentalny od jakiegokolwiek krytyki teologicznej, jest szczególnie ważny dzisiaj, gdy w kulturze Zachodu coraz mocniej dominuje ateizm, a świat postrzegany jest wyłącznie w perspektywie naukowej, materialnej. W tej sytuacji głoszenie wiary w Boga, stwórcy nieba i ziemi, nie może opierać się ani na kulturowym konsensusie dotyczącym istnienia Boga, ani na religijności spontanicznie kierującej umysł i uczucia ludzkie ku górze, poza ten świat. Albowiem i jedno, i drugie zostało w myśli europejskiej – począwszy od XIX wieku – głęboko zakwestionowane, poddane logice podejrzenia i dekonstrukcji.

6.1.4. „Objawienie publiczne”

Pod koniec 4. punktu *Dei Verbum* czytamy, że

nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebnym ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 6,14 i Tyt 2,13).

Wprowadzone tutaj pojęcie objawienia publicznego jest ważne. Można wnioskować, że „objawienie publiczne” wypełniło się w Jezusie Chrystusie, zostało spisane w tekście natchnionym Pisma Świętego i jego czas definitywnie zamknął się wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów. Takie komentarze pojawiają się w literaturze teologicznej. A więc zacytowane zdanie z *Dei Verbum* wskazuje, że Magisterium Kościoła, w tym także żaden ogłaszany dogmat, nie należy do objawienia publicznego.

Poza tym to zdanie jest kluczowe w teologicznej ocenie tzw. objawień prywatnych. W żaden sposób nie uzupełniają one objawienia publicznego. Zob. też: *Katechizm Kościoła katolickiego*, 66–67.

W historii Kościoła mamy całkiem sporo objawień prywatnych i ciągle pojawiają się kolejne. Kościół je szanuje, rozeznaje ich treści w świetle Objawienia, 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, iż 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 nieznaną z Pisma Świętego fakty z życia Jezusa czy Maryi. Nie oznacza także żadnego zobowiązania katolików do wiary

w treści takiego objawienia. Jest to tylko, powtarzam, 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.

Objawienia prywatne są pewnego rodzaju doświadczeniami mistycznymi. Doświadczenie mistyczne jest jedną z dróg poznawania Boga. Teologia chrześcijańska szanuje te doświadczenia i pisma mistyków są jednym z ważnych jej źródeł, ale nie uznaje ich za pierwotne, samodzielne źródło poznania Boga. Można je traktować jako miejsca teologiczne, choć nie należą do „objawienia publicznego”. Teksty mistyczek i mistyków składają się na dziedzictwo duchowe Kościoła. Ich lektura może być wielkim wsparciem w naszej drodze wiary, może tę wiarę umacniać i pomagać w zrozumieniu wielu aspektów życia wiary, ale kluczem hermeneutycznym tej lektury zawsze pozostaje Objawienie publiczne.

6.2. Pismo Święte jako księga natchniona

Jak już wspominaliśmy, *Dei Verbum* osobno, po przedstawieniu nauki o Objawieniu, omawia kwestię natchnienia Pisma Świętego. Powtórzmy: w ten sposób Sobór podkreśla, że tekst Pisma nie jest dyktowany przez Boga. Jest to tekst natchniony, a nie objawiony. Wiara Kościoła dotycząca natchnienia Pisma została zebrana i przedstawiona w trzecim rozdziale *Dei Verbum*. Omówienie wszystkich treści tego rozdziału daleko wykracza poza zakres wprowadzenia do teologii. Dlatego skupimy się na wątkach, które są – jak sądzę – wyjątkowo ważne dla uprawiania teologii. Dokument stwierdza, że

cały tekst Pisma jest natchniony. To stwierdzenie jest odrzuceniem pomysłów sugerujących „stopniowanie poziomu natchnienia” będących próbą przewyciężenia kłopotów wynikających z niezgodności treści historycznych Pisma z wynikami badań naukowych. Zamiast „stopniowania” w *Dei Verbum* zostało wyjaśnione, że „Księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo Święte utrwalona dla naszego zbawienia”. Ostatnie słowa precyzują więc charakter prawdy zawartej w Piśmie. Równie ważne dla egzegezy i całej teologii są stwierdzenia dotyczące autorstwa Pisma. Otóż, przy zachowaniu nauki o absolutnym pierwszeństwie Boga jako Autora, *Dei Verbum* wyraźnie podkreśla pełne uczestnictwo ludzi, autorów tekstów tworzących Pismo.

Polecam artykuł Henryka Bogackiego SJ pt. *Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu „Dei Verbum”*:

[Collectanea_Theologica-r1966-t36-n1_4-s74-92.pdf \(muzhp.pl\)](#)

Artykuł został opublikowany w 1966 roku, a więc tuż po zakończeniu Soboru. W tekście czuć powiew nowości, jaką przyniósł Sobór. Natomiast lektura tego tekstu po kilkudziesięciu latach od zakończenia Soboru jest ciekawym doświadczeniem, okazją do zastanowienia, co z rozbudzonych nadziei spełniło się, a co poszło zupełnie inaczej.

6.2.1. *Nuda vox Dei?*

W tym miejscu warto wspomnieć frazę *nuda vox Dei*, dzięki której lepiej możemy rozumieć relację Objawienia i natchnienia Pisma Świętego. Objawienie jest kategorią teologiczną. Czyli nie istnieją, nigdzie nie są zapisane, *verba nuda*, słowa, które byłyby wypowiedziane wprost, bezpośrednio przez Boga. Oczywiście nie są takimi *verba nuda* – słowa zapisane w Piśmie Świętym. To przekonanie

jest niezmiennie w Kościele od początku i dlatego nie było potrzeby, aby je wyraźnie artykułować. Dopiero nowożytne spory o zgodność historycznych treści Pisma Świętego z wiedzą naukową wymagały, aby w ramach nauki o Objawieniu wyraźnie wyróżnić naukę o natchnieniu Pisma Świętego, a w niej naukę o roli ludzi, którzy pisali teksty Biblii.

6.2.2. Konsekwencje nauki *Dei Verbum* dla egzegezy i całej teologii

Uznanie pełnego uczestnictwa ludzi jako autorów Pisma Świętego ma bardzo poważne konsekwencje, gdyż nie tylko zezwala, ale wręcz wymaga, aby podczas lektury Pisma traktować je także jako tekst ludzki, a więc w pełni należący do kultury danego czasu i miejsca, napisany w języku używanym przez autora, według reguł i zwyczajów kształtujących teksty w tejże kulturze. Czyli tekst Biblii należy poddać wszelkim studiom, jakim poddajemy spisane teksty.

Warto tutaj zauważyć, że Sobór, ujmując w ten sposób naukę o natchnieniu Pisma, uwzględnił to, co działo się na uniwersytetach od ponad stu lat. Albowiem im dany tekst jest ważniejszy dla kultury, tym intensywniej jest studiowany i badany. Jak wiadomo, w naszej kulturze nie ma tekstu, który byłby gruntowniej zbadany niż Pismo Święte. Otóż 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 także Pismo Święte było studiowane przy zastosowaniu 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, jaka dominowała w elitach intelektualnych tamtego czasu.

Jednym z efektów tej wrogości były kolejne próby udowodnienia, że Jezus jest postacią mityczną, taką samą jak bohaterowie z mitów greckich czy rzymskich, albo np. legendarni założyciele Rzymu: Romulus i Remus. W efekcie – powtórzmy – nie ma w naszym dziedzictwie kulturowym tekstu gruntowniej przebadanego niż Biblia. Kościół katolicki długo był podejrzliwy wobec tych nowożytnych badań. Dlatego o wiele wcześniej od badaczy katolickich takie studia prowadzili uczeni niekatolicy, protestanci.

Teraz jednak, dzięki nauczaniu *Dei Verbum*, jest to już jedynie wspomnienie. Co do zasady Kościół katolicki nie tylko pozwala, ale uznaje za niezbędne wszystkie badania naukowe, a teologowie katolicy, chcąc zachować rzetelność naukową, powinni je uwzględnić. Jak? To już kolejna sprawa. Podstawowa zasada pozostaje niezmienna. *Analogia fidei* jest nieusuwalnym kryterium, czyli kluczem interpretacyjnym. Jest to klucz wiary, która poprzedza teologię. Tym bardziej poprzedza każde ustalenie egzegezy krytycznej. Nauki nowożytne mają to do siebie, że wyniki ich badań są zawsze częściowe 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 bezbłądność Pisma Świętego jest w Kościele rozumiana według wspomnianej już zasady, że Pismo Święte jest Słowem Bożym danym nam dla zbawienia, a więc nieomylnie mówi nam o Bogu i jego dziele. Do tej nieomyślnej prawdy docieramy naszymi ludzkimi drogami. Kościół nie traktuje zatem Biblii jako skarbnicy nieomyślnej wiedzy o świecie, jego budowie, historii, zasadach działania, która to skarbnica byłaby konkurencyjna wobec wiedzy, jaką przynoszą nauki przyrodnicze.

Bibliistyka katolicka od Soboru Watykańskiego II krytycznie przyswaja osiągnięcia metody historyczno-krytycznej oraz korzysta z dorobku nowożytnej hermeneutyki, ale mam wrażenie, że w małym stopniu sięga do refleksji filozoficznej prowadzonej po *Linguistic Turn*. O tym zwrocie językowym wspominamy w punkcie poświęconym filozofii analitycznej. W tym punkcie wspominamy też Jacques'a Derridę, który również dokonał swoistego zwrotu językowego. Dlatego, choć wspomniane tu angielskie określenie jest używane w odniesieniu do filozofii analitycznej po Ludwigu Wittgensteinie, doskonale opisuje także myśl Derridy. Właśnie refleksja Derridy, pokazująca mocne, nieredukowalne do żadnych cząstkowych, historycznych analiz, znaczenie tekstu, może być doskonałym filozoficznym fundamentem do stosowania metody synchronicznej w studiowaniu tekstu Pisma i uzasadnianiu jej prymatu nad metodą historyczno-krytyczną albo – stosując słownictwo zaproponowane przez Waldemara Chrostowskiego w *Kwestiach terminologicznych w egzegezie biblijnej* (s. 207–208) – prymatu podejścia synchronicznego nad podejściem diachronicznym.

6.2.3. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, adhortacja *Verbum Domini*

Dei Verbum zaowocowało nowym sposobem obecności Pisma Świętego w życiu Kościoła oraz, w konsekwencji, refleksją teologiczną i doktrynalną. Chciałbym zwrócić uwagę na dwa teksty. Pierwszy z nich to opublikowany w 1993 roku dokument Papieskiej Komisji Biblijnej:

INTERPRETACJA PISMA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE (wiarapl)

Dokument ten odnosi się do wielu kwestii, jakie pojawiły się w dyskusjach teologicznych i duszpasterskich, które wynikły z recepcji *Dei*

Verbum. Daje też jeden z najlepszych znanych mi opisów fundamentalizmu. Fragmenty przytaczam poniżej.

Drugim w kolejności dokumentem, ale posiadającym walor nauczania doktrynalnego, jest adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010):

hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_pl.pdf (vatican.va)

Była ona owocem prac XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które odbywało się w Watykanie w dniach od 5 do 26 października 2008 roku i obradowało na temat: „Słowo Boże w życiu i misji Kościoła”. Ogłosił ją w 2010 roku papież Benedykt XVI. W tej adhortacji zostały omówione: recepcja nauczania *Dei Verbum* w Kościele oraz zasady lektury Pisma w Kościele. Ciekawą dla uprawiania teologii jest wątek analogii wyraźnie obecny w tej adhortacji. Szczególnie ważne jest wyeksponowanie wyrażenia *analogia fidei* jako pojęcia opisującego charakter wypowiedzi o Bogu. Do tej formuły nawiązujemy m.in. w punkcie poświęconym metodzie teologicznej.

6.2.4. Lektura Pisma Świętego, pokusa fundamentalizmu

Cóż wynika z tego wszystkiego? Otóż okazuje się, że lektura Pisma Świętego nie jest łatwa, nie wystarczy po prostu otworzyć i czytać, aby już niezawodnie poznawać prawdę o Bogu. Istnieje wiele sposobów rozumienia i odczytywania Pisma Świętego i nie każdy jego czytelnik musi mieć za sobą studia teologiczne albo teoretyczne przygotowanie biblijne, ale każdy winien przynajmniej mieć świadomość, że Biblia jest księgą natchnioną, a więc także w pełni ludzką i ma to swoje konsekwencje praktyczne, np. nie wolno cytatów biblijnych traktować jak wyroczni. Natomiast teolog musi posiadać 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 kieruje swoje Słowo 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, omawiając dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła: fundamentalizm jest przeświadczeniem, że czytam po prostu to, co zostało napisane, nie dokładam własnych interpretacji. Lektura fundamentalistyczna przedstawia samą siebie jako prostą, autentyczną, wręcz jedyną i prawdziwą, w odróżnieniu od wszystkich innych, które dokładają coś od czytelnika, zmieniają prawdziwe znaczenie słów oraz całych fragmentów tekstu. Taki fundamentalizm na pierwszy rzut oka prezentuje się znakomicie i ma moc uwodzącą. Wiele kościołów ewangelikalnych przyjęło ten sposób rozumienia Pisma Świętego 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 sytuuje naukę o stworzeniu całego świata przez Boga na tym samym poziomie co wszelkie wyniki badań nauk przyrodniczych opisujące proces kształtowania się kosmosu, Ziemi, życia na Ziemi. A więc podtrzymuje jako nieusuwalny konflikt wiary biblijnej i nowożytnej nauki. Oczywiście w tym konflikcie staje po stronie litery Biblii.

6.2.5. Na czym polega fundamentalizm biblijny?

Spróbujemy tutaj pokrótce przedstawić, gdzie tkwi fałsz w tak przedstawionym fundamentalizmie, gdyż jestem przekonany, że w jego założeniu jest wpisany zasadniczy, najlepiej powiedzieć: fundamentalny

błąd. W tym celu skonfrontujemy 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, bezbłądny 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.

A oto dwa cytaty z przedstawionego powyżej dokumentu Papiejskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele katolickim* opisujące fundamentalistyczną lekturę Biblii:

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, bezbłądność 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. (1.F)

Tekst za: INTERPRETACJA PISMA
ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE (wiarapl)

6.2.6. Dalszy ciąg krytyki fundamentalizmu biblijnego z pozycji teologii katolickiej Każda lektura jest interpretacją

Skoro jednak w doktrynie Kościoła przyjmujemy fakt, że teksty Pisma Świętego tworzyli ludzie, to konsekwentnie musimy uwzględnić wiedzę, jaką posiadamy odnośnie do charakteru tekstu pisanego i sposobów jego odczytywania. Jest to wiedza, którą posiadali już starożytni, obecna w kulturze europejskiej przynajmniej od czasów greckich, 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: każda lektura jest interpretacją.

Każdy 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 oraz możliwie jednoznacznych, też, choć w niewielkim stopniu, podlega tej zasadzie.

W odniesieniu do Pisma Świętego, w wypadku którego mamy świadomość, że autorzy są od nas odlegli o tysiące lat i kilka kultur, a treści tekstów dotyczą Boga oraz Jego działania, uznanie, że

lektura Pisma jest sztuką interpretacji, jest absolutnie podstawowym warunkiem wszelkiego uczciwego intelektualnie studiowania Pisma Świętego.

Takie zdystansowanie się od fundamentalizmu i od oczekiwania literalnej nieomyślności Biblii w każdej kwestii, jaka jest tam opisana, 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 jednocześnie jako Słowa Bożego przemawiającego do głębi naszego serca i umysłu oraz jako wielkiego dzieła literatury przekazującego najgłębsze duchowe doświadczenie ludzkie.

Warto przypomnieć, że nowość nauczania *Dei Verbum* o natchnieniu i gatunkach literackich nie jest nowością w takim sensie, jakoby wprowadzała nauki i praktyki wcześniej nieznanne Kościołowi, ale w istocie jest sięgnięciem do żydowskiej i greckiej kultury interpretacji tekstów oraz odnowieniem starej teologii i praktyki Kościoła w nowym kontekście naznaczonym przez rozwój nauki, w tym badań historycznych i literackich. Judaizm jako religia Księgi od swoich początków rozwijał praktykę interpretacji Tory. Jej świadectwem jest cała tradycja rabinistyczna oraz jej wielkie świadectwo – Talmud. Biblioteka w Aleksandrii założona przez Aleksandra Macedońskiego była nie tylko miejscem gromadzenia książek, ale centrum studiów. Ich najważniejszą częścią były studia nad sposobami rozumienia gromadzonych tekstów. A jeszcze wcześniej 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 aleksandryjskiej, która jest powszechnie znana ze swego upodobania do interpretacji alegorycznej. Na tle tych tradycji nowożytny fundamentalizm jawi się jako chwilowe zacieśnienie umysłu spowodowane brakiem zakorzenienia w liczącej tysiące lat kulturze słowa pisanego.

6.2.7. Egzegeza teologiczna; lektura duchowa Pisma

W *Verbum Domini* (34) czytamy:

[...] ponieważ Pismo Święte powinno być interpretowane w takim samym duchu, w jakim zostało spisane, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* wskazuje trzy podstawowe kryteria, pozwalające uwzględnić Boski wymiar Biblii: 1) należy interpretować tekst, pamiętając, że Pismo stanowi jedną całość; dzisiaj nazywamy to egzegezą kanoniczną; 2) trzeba uwzględniać żywą Tradycję całego Kościoła, i w końcu 3) uwzględniać analogię wiary. „Tylko wtedy, gdy współlistnieją te dwa nurty metodologiczne, historyczno-krytyczny i teologiczny, można mówić o egzegezie teologicznej, o egzegezie odpowiedniej w odniesieniu do tej Księgi”.

Pytanie o relację egzegezy historyczno-krytycznej i czytania Pisma jako Słowa Bożego pojawiło się wraz z powstaniem tego nurtu egzegezy i nie znikło, a wręcz staje się coraz większym wyzwaniem dla teologii, odkąd egzegeza historyczno-krytyczna została oficjalnie zaakceptowana w Kościele katolickim. Przytoczony fragment *Verbum Domini* nie tyle daje rozwiązanie, ile podkreśla wagę tego problemu i wskazuje kryteria jego teologicznego rozważania. Szczególnie ciekawym, ze względu na swoje biblijne źródło (Rz 12,6) i otwartość interpretowania, jest punkt trzeci wzywający do uwzględnienia analogii wiary.

Praktycznym wyrazem egzegezy teologicznej jest duchowa lektura Pisma. Na to miano zasługuje przede wszystkim lektura i interpretacja w trakcie liturgii, ale także najróżniejsze formy wspólnotowej i indywidualnej lektury Pisma jako Słowa Bożego. Tu trzeba przypomnieć, że właśnie takie czytanie Pisma jest pierwotne: Pismo Święte od początku w Kościele było czytane w duchu, jako Słowo.

Choć taka lektura jest otwarciem serca, aby Słowo przemawiało bezpośrednio, nie należy jej mylić z lekturą fundamentalistyczną. Jedną z istotnych różnic jest uwzględnianie, a przynajmniej akceptująca świadomość istnienia wyników badań historyczno-krytycznych. Dlatego lektura duchowa Pisma nie powinna programowo ignorować wyników nauk biblijnych. Zajęcia poświęcone naukowej wiedzy o Biblii nie przypadkiem tworzą obszerny dział studiów teologicznych. Choć wydaje się, że lektura duchowa współbrzmi przede wszystkim z hermeneutyką, także znajomość historii przekazu i redakcji tekstu oraz jego kontekstów kulturowych mają swoją wagę. Znakomitym opisem takiego współgrania hermeneutyki i wiedzy egzegetycznej w egzegezie teologicznej jest książka André Lacocque'a i Paula Ricoeura: *Myśleć biblijnie*.

Logika lektury duchowej należy do porządku wiary i modlitwy, a więc to słuchanie Słowa odbywa się we wnętrzu serca słuchacza, czytelnika. Jak zaznaczyłem, podstawowym miejscem takiej lektury – słuchania Słowa jest liturgia, ale 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, te teksty powinny być czytane. Mogą one stać się źródłem do studiów z zakresu teologii duchowości, ale nie mogą zastępować wiedzy na temat treści Pisma Świętego zdobytej metodami naukowymi.

Rozdział 7.

Źródła teologii, miejsca teologiczne

7.1. Źródła teologii

Kategoria „źródło” jako punkt wyjścia do pracy badawczej jest charakterystyczna dla nauk humanistycznych. Nauki empiryczne zaczynają od „danych”. Teologia nie zaczyna od „danych”, zaczyna od „źródeł”.

Praca teologa polega przede wszystkim na studiowaniu tekstów, a więc to teksty, słowa spisane, są najważniejszymi źródłami teologii. Bóg objawia się w świecie, ale – przypomnijmy po raz kolejny – w zupełnie wyjątkowy sposób objawił siebie w Jezusie Chrystusie i w historii ludu wybranego. A zatem pierwszym, najważniejszym oraz nieporównywalnym z żadnym innym źródłem teologii jest Pismo Święte. Natchnienie Pisma, jego miejsce w Kościele i wynikający z tego sposób lektury już omówiliśmy. Pisaliśmy też o znaczeniu tekstów Magisterium Kościoła dla teologa, wiemy zatem, że teksty tworzące Tradycję są kolejnym fundamentalnym źródłem dla teologii. Zacytowany wcześniej 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, a także wszystkie aspekty rzeczywistości. 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 i nie tylko tekstualnych aspektów rzeczywistości.

Lista źródeł teologii (oprócz Pisma Świętego i tekstów Magisterium) może zatem wyglądać mniej więcej tak:

1. Wiara przeżywana osobiście, czyli własne doświadczenie teologa, w tym doświadczenie religijne. Umieszczenie tego punktu na początku wykazu jest konsekwencją idei, na której zbudowana jest cała koncepcja naszego podręcznika, idei – powtórzmy: bardzo drogiej Franciszkowi – że wiara poprzedza teologię. A więc teolog w każdym swoim tekście czerpie ze swojej wiary.
2. Egzystencja wierzącego podmiotu może stanowić coś więcej niż tylko jedno ze źródeł teologii. Jeżeli za punkt wyjścia każdej refleksji teologicznej uznamy wierzące subiektywne „ja” w dialogu z Pismem Świętym i Magisterium Kościoła, to przyjmujemy egzystencjalistyczny paradygmat teologii katolickiej. Czyli w ramach klasyfikacji podanej na końcu rozdziału o metodach w teologii: teologia oparta na europejskiej odmianie modernizmu lub na postmodernizmie.
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. Teksty wielkich teologów z całego okresu historii Kościoła: Ojcowie Kościoła, teologowie średniowiecza, nowożytni i współcześni.
5. Teksty pisane przez świętych, nawet jeżeli nie byli wielkimi teologami, zapisy ich doświadczeń duchowych, w tym mistycznych.
6. Wszystkie inne oficjalne teksty kościelne, przede wszystkim wszelkiego typu orzeczenia prawne.
7. Świadectwa pobożności ludowej.
8. Historia Kościoła widziana na tle historii powszechnej. Historia jest nauczycielką życia, a dla teologa jest także świadectwem

- działania Boga, który jest Panem historii. Chrześcijanin bowiem wierzy, że Bóg w swojej opatrności kieruje dziejami świata.
9. Dzieła filozofów – o tym już dużo było dotychczas, ale temat jeszcze wróci.
 10. Świat współczesny, społeczność ludzka, w której żyjemy.
 11. Dzieła sztuki, nie tylko religijnej. A więc literatura, malarstwo, rzeźba, muzyka... To są dzieła ludzkiego ducha, a więc zupełnie wyjątkowo, na swój sposób, są odbłaskiem Bożej chwały, ale jednocześnie bardzo ważnym świadectwem stanu ludzkiego ducha. Ten temat podejmiemy dalej.
 12. Dzieła ważne w innych tradycjach religijnych i w innych kulturach.
 13. Piękno przyrody.
 14. Wyniki badań nauk nowożytnych, ale w ograniczonym stopniu, tylko pod pewnymi warunkami. Ten temat obszernie omówimy nieco dalej.

Lista ma charakter poglądowy i jest otwarta. Powtórzmy: teolog może wziąć na warsztat właściwie każde dzieło ludzkie i każdy aspekt rzeczywistości, o ile uzna, że jest tam coś ważnego lub ciekawego z punktu widzenia jego badań.

7.2. *Locus theologicus*

W XVI wieku Melchior Cano (1509–1560) wprowadził do teologii katolickiej pojęcie *locus theologicus* – ‘miejsce teologiczne’. Dzieło *De locis theologicis* ukazało się po jego śmierci, w 1562 roku. Cano wzorował się na Arystotelesie i przedstawionej przez niego kategorii *topos*. Z tej samej arystotelesowskiej tradycji wyrosło pojęcie „topos literacki”. Ale *locus theologicus*, w znaczeniu nadanym mu przez Melchiora Cano,

ma nieco inny sens niż Arystotelesowy pierwowzór czy współczesny topos literacki, natomiast jest prawie tożsamy z naszym rozumieniem źródeł teologii. To jest „miejsce”, w którym wyjątkowo wyraźnie dostrzegamy objawiającego się Boga.

Interesujące jest, 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. Zнали oni również to pojęcie, ale nie widzieli w nim niczego szczególnie interesującego, zapewne dlatego że Arystoteles wprowadził *topos* jako kategorię retoryczną. 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 zachwyty 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 katolickcy oczywiście przede wszystkim polemizowali z tezami tej teologii, ale, studiując ją choćby w celach polemicznych, potrafili docenić jej mocne strony. A jeden z największych teologów luterańskich tamtego czasu, Filip 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 przez Melchiora Cano, ale jego dzieło jest niewątpliwym świadectwem, że mimo polemiki doktrynalnej, na poziomie refleksji teologicznej, a zwłaszcza metodologicznej, istniała już w XVI wieku wymiana myśli i inspiracji.

W swoim głównym dziele Melchior Cano podał listę takich miejsc, ale zaznaczył, że jest ona otwarta. A oto ułożona przez niego lista (według *De locis theologicis*):

Własne, fundamentalne:

- Pismo Święte,
- Tradycja apostołów.

Własne, wyjaśniające:

- autorytet Kościoła powszechnego,
- sobory,
- Kościół rzymski,
- Ojcowie Kościoła,
- teologowie scholastyczni.

Pomocnicze:

- rozum,
- filozofowie i prawnicy,
- historia z jej ludzkimi tradycjami.

Jak widać, ta lista miejsc teologicznych mniej więcej pokrywa się z podaną wyżej 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 Cano nie świadczy o tym, że w XVI wieku liturgia nie była ważna dla Kościoła, bo oczywiście była ważna; ale pokazuje, że wtedy koncepcja teologii była odmienna od naszej, współczesnej.

Wprowadzenie 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. Te przesłanki były znajdowane w tekstach Pisma i uznanych teologów. 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 i – w odróżnieniu od pojęcia „źródło teologiczne”, które ma charakter niemal „techniczny” – niesie w sobie pewne znaczenie teologiczne. Łatwiej jest zastosować je w sensie rozszerzonym, nieoczywistym, metaforycznym. Na przykład doświadczenie piękna jako *locus theologicus*. Jest to więc pojęcie pojemne, ale nie 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.

Szerzej na ten temat: Jerzy Szymik, *Topika teologiczna wczoraj i dziś*:

Slaskie_Studia_Historyczno_Teologiczne-r1990_91-t23_24-s157-164.pdf
(muzhp.pl)

Aby zobaczyć, w jakim sensie pojęcie *locus theologicus* jest obecne w tekstach teologicznych i jak ciągle żywe jest pytanie o to, co można uznać za *locus theologicus*, polecam prosty eksperyment: w wyszukiwarce internetowej należy wpisać hasło *locus theologicus* lub „jako *locus theologicus*”. Wyniki wyszukiwania są liczne i interesujące.

W dalszych rozdziałach stawiam, ale bez rozwiniętego uzasadnienia, wyłącznie jako punkt wyjścia do ewentualnej dyskusji, dwie tezy. Dzieła kultury postmodernistycznej uznają za *locus theologicus*, natomiast wyników badań nauk eksperymentalnych za *locus theologicus* zasadniczo nie uznają, choć nieco wyżej stwierdziłem, że mogą mieć jakąś ograniczoną wartość jako źródło teologii.

Rozdział 8.

Autorytet w teologii

8.1. Autorytet Pisma i autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Dwa rodzaje autorytetu, które są najważniejsze w teologii – autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i autorytet Pisma Świętego, już wskazaliśmy. Warto jednak raz jeszcze powrócić do tego tematu, usystematyzować go.

Autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła ma swój fundament w wierze, a konkretnie: w wierze w Kościół powszechny, apostołski. A więc jego natura jest ściśle teologiczno-eklezjalna. W takiej formie, jak to przedstawiłem wcześniej, jest zrozumiała i akceptowana w pełni tylko w Kościele rzymskokatolickim. Autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła stanowi przedłużenie autorytetu apostołskiego, konkretyzację wiary, że Jezus, zakładając Kościół, przekazał apostołom wraz z misją głoszenia Ewangelii, także władzę i zdolność do ustrzeżenia jej od błędów i wypaczeń. Ta misja i ta władza są przekazywane w sukcesji, w ramach prawomocnego episkopatu. Wiara Kościoła katolickiego uznaje, że jedność autentycznego przekazu Ewangelii jest zagwarantowana w osobie papieża. Doktryna katolicka nazywa ten wymiar przekazu Ewangelii Tradycją.

W praktyce autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest realizowany poprzez strukturę prawną funkcjonującą w Kościele katolickim, czyli istnieje precyzyjnie wskazany podmiot publikujący autorytatywne teksty. A więc autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

posiadają dokumenty spełniające ściśle określone warunki, które wyżej przedstawiliśmy. Istnieje także dość jasno opisana hierarchia ważności wypowiedzi obdarzonych tym autorytetem. Gdyż o ile sam autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła 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. Przedstawiśmy ten proces pokrótce. 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 oraz wspólnoty chrześcijańskie.

W tym miejscu należy postawić pytanie, aktualne tylko w Kościele katolickim, o to, jaka jest wzajemna relacja autorytetu Pisma Świętego i autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Zasada podstawowa jest jasna: Urząd Nauczycielski Kościoła istnieje i działa w służbie głoszenia Słowa (zob. *Donum veritatis*, 14), a więc nie istnieje obok, równoległe ani w żadnej mierze nie stanowi konkurencji dla autorytetu Słowa, ani jego uzupełnienia. Nie jest drugim źródłem Objawienia. Racją jego istnienia jest, według wiary Kościoła katolickiego, wyłącznie służba głoszeniu Słowa. Franciszek w *Lumen fidei* (49) tak pisze:

Urząd Nauczycielski Kościoła wypowiada się zawsze w posłuszeństwie wobec pierwotnego Słowa, na którym opiera się wiara, i jest wiarygodny, ponieważ zawiera Słowo.

Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła rzadko, a obecnie wyjątkowo rzadko, przedstawiają „autentyczną” interpretację poszczególnych tekstów Pisma. Natomiast Urząd Nauczycielski Kościoła

wypowiada się autorytatywnie w konkretnych kwestiach dotyczących wiary i moralności i w ten sposób wypełnia swoją misję

ochroniania 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).

8.2. „Kościół naucza”

W różnych kontekstach, przy rozważaniu konkretnych problemów, raz po raz padają pytania o to, co na dany temat mówi Kościół, albo wypowiedzi stwierdzające, że „Kościół naucza”. Otóż takie wypowiedzi są poprawne jedynie w odniesieniu do treści, które zostały ogłoszone w sposób angażujący autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Nie powinno się tak mówić o nauczaniu Pisma Świętego, które jest wcześniejsze od nauczania Kościoła, a z innych względów nie powinno się tak określać żadnych indywidualnych opinii przedstawicieli Kościoła, w tym teologów.

8.3. *Sensus fidei*

Rozważając różne rodzaje autorytetu w Kościele, trzeba wspomnieć także pojęcie *sensus fidei*, które systematycznie pojawia się w wypowiedziach teologicznych. Na język polski jest tłumaczone jako „zmysł wiary”. Najważniejszy tekst wskazujący na doktrynalną wagę *sensus fidei* znajduje się w *Lumen gentium* (12). Czytamy tam m.in., że

Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2,20 i 27), nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość

ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu (*supernaturali sensu fidei totius populi manifestat*).

O ile intuicyjne rozumienie, na czym polega *sensus fidei*, wydaje się jasne, o tyle gdy przychodzi do bardziej szczegółowego wyjaśnienia, pojawiają się kłopoty. Gdyż nie bardzo wiadomo, jak to pojęcie konkretnie zastosować w argumentacji teologicznej. Nie jest możliwe precyzyjne wskazanie, kiedy i przy spełnieniu jakich warunków dana opinia korzysta z autorytetu *sensus fidei*. Tutaj oczywiście też tego nie wyjaśnimy. Zamiast tego wskażemy na obszerny i teologicznie autorytatywny wykład na temat *sensus fidei*. Taki wykład daje nam dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2014 roku pt.: „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła. Polski przekład tego dokumentu został opublikowany, ale niestety nie ma go na stronie vatican.va.

Warto tutaj zwrócić uwagę na punkty 113–119 tego dokumentu za-tytułowane: „*Sensus fidei*” a opinia publiczna. Dokument pokazuje zasadniczą różnicę między tymi dwoma pojęciami. Pierwsze z nich jest kategorią teologiczną, a drugie – socjologiczną. Z tej różnicy wynika, że zmysłu wiary Ludu Bożego nie można utożsamiać z opinią publiczną czy podzielaną przez większość, a więc demokratyczne głosowanie przeprowadzane w społeczności wierzących nie jest drogą do wyłaniania opinii, która automatycznie cieszyłaby się autorytetem *sensus fidei*.

Jako że ten podręcznik powstaje w trakcie synodu o synodalności (w roku 2023), warto dodać: proces synodalny, czyli wielopoziomowy dialog wewnątrzkościelny, niewątpliwie jest wyrazem wiary w *sensus fidei* Ludu Bożego i jednocześnie nie ma charakteru procedury demokratycznej, która znajdowałaby swój finał w powszechnych głosowaniach nad dyskutowanymi kwestiami.

* * *

Takie głosowania odbywają się w trakcie obrad i są niezbędnym krokiem na drodze do zatwierdzania poszczególnych dokumentów synodalnych, ale – co należy podkreślić – tekst posynodalny, który posiada wagę autorytatywną, jest podpisany przez papieża. Wyniki głosowań mają dla papieża znaczenie pomocnicze, a nie wiążące.

8.4. Autorytet teologów. Tradycje

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. Taki autorytet ma naturę intelektualną i duchową, a więc jego moc wynika wyłącznie z uznania, akceptacji przez odwołującego się do niego teologa. Istnieją w Kościele tradycje – nie wolno ich mylić z Tradycją – wskazujące na teologów, mistrzów, którzy cieszą się szczególnym autorytetem, np. Ojcowie Kościoła czy doktorzy Kościoła, wielcy teologowie i mistrzowie życia duchowego, święci. Jednak przyznawany im autorytet ani nie wynika z wiary chrześcijańskiej, jak autorytet Pisma Świętego, ani nie ma udziału w autorytecie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jest to autorytet ludzki, wynikający z uznania, 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 nieomyślności.

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 nieomyślności, 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 Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, 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.

Rodzaj autorytetu, na który teolog powołuje się w swoim tekście, powinien być wyraźnie określony w tymże tekście. Piszemy o tym w punkcie poświęconym rzetelności warsztatowej teologa.

8.5. Pytanie: Kto mówi? poprzedza: Co zostało powiedziane?

Autorytet w Kościele, nie tylko w teologii, ma charakter relacji międzypersonalnej, czyli jest dialogiczny. Otóż niezależnie od różnic między kilkoma rodzajami autorytetu, jakie powyżej pokazaliśmy, jest to zawsze forma zaufania do tego, kto wypowiada słowa. Autorytet słów Pisma i Tradycji opiera się na wierze, autorytet teologów i świętych – na dostrzeżeniu w ich pismach mądrości, na jakimś zachwycie tekstem. Autorytet jest zawsze oparty na żywej pamięci, że słowo dotknęło i poruszyło serce. Te fundamenty tworzą więź zaufania, a więc nawet jeżeli nie rozumiemy, jeżeli tekst bywa trudny lub wręcz wydaje się błędny, podejmujemy wysiłek zrozumienia. Ale więź zaufania nie wyklucza, a wręcz zakłada dialog, dyskusję, polemikę, sprzeciw. Międzypersonalny charakter autorytetu sprawia, że znika przeciwstawienie wolność – autorytet albo samodzielna decyzja – autorytet zewnętrzny. Te przeciwstawienia czerpią swoją ostrość i siłę z takiego przeżywania autorytetu, jakby był on bezosobowy. Bezosobowy zewnętrzny autorytet słusznie bywa traktowany jako gwałt na wolności człowieka.

8.6. Porównanie z naukami pozytywnymi

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 te nauki jest przekazywana i kumulowana w formie bezosobowej: twierdzeń, praw, zbiorów danych; i nie jest istotne dla jej jakości, 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. Powtórzmy: wiedza nauk pozytywnych jest bezosobowa. Liczy się tylko poprawność logiczna i metodologiczna oraz sprawdzalność empiryczna. Samo powołanie się na autorytet, zamiast na „twarde” dane, nie jest w naukach empirycznych traktowane jako wystarczający argument w dyskusji czy dowodzeniu twierdzeń.

Dlatego w naukach ścisłych i empirycznych historia nie jest istotna. Znamy oczywiście twórców najważniejszych osiągnięć w matematyce czy fizyce, wspominamy ich i szanujemy. Ale matematyk, który nic o nich nie wie, nawet nie zna ich nazwisk, ale 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. To samo dotyczy techniki: urządzenia działają i używamy ich, nie troszcząc się o to, kto je wymyślił i skonstruował.

Oczywiście, autorytet w tych naukach ma swoje znaczenie. Gdy wielki, uznany naukowiec ogłasza wyniki swoich badań, już na wstępie, bez sprawdzania, obdarzane są one kredytem zaufania. Po wyniki

eksperymentów i badań, których sami nie możemy przeprowadzić, sięgamy do uznanych, cieszących się autorytetem wydawnictw, czasopism naukowych itd., ale, powtarzam, ten autorytet funkcjonuje pomocniczo, jako kredyt, który nie ma charakteru relacji międzyosobowej. Jest, jak w ekonomii, świadectwem chwilowego braku kapitału. Ideałem jest nie poleganie na autorytecie, ale sprawdzanie. Liczy się obiektywny, sprawdzalny rezultat, efekt badawczy.

W teologii – powtórzmy – obowiązuje logika zupełnie przeciwna niż w naukach eksperymentalnych. Autorytet mistrzów nie ma charakteru przejściowego, środka do osiągnięcia celu, niejako drabiny, którą po wejściu wyżej można odrzucić, ale jest nieusuwalnym elementem tej żywej rzeczywistości, jaką tworzy teologia. Teologia jest dialogiem trwającym przez stulecia. 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. Powtórzmy: nauki humanistyczne są dialogiem międzypokoleniowym. 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 staram 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.

Rozdział 9. Teologowie

Rozważanie o autorytecie w teologii zwróciło naszą uwagę na teologów. A zatem powtórzmy: Teologię piszą teologowie. Ten truizm trzeba tutaj powtórzyć, bo do tej pory dużo uwagi poświęciliśmy tekstom, które nie miały wyraźnie wskazanego autora i ich autorytet nie miał charakteru osobowego – czyli dokumentom Magisterium. Ale te dokumenty są dziełem konkretnych ludzi i wszystkie swoje treści zawdzięczają konkretnym autorom, teologom. Teologia żywa, refleksja wypływająca z wiary i szukająca zrozumienia wiary jest zawsze dziełem konkretnego człowieka. Jest owocem jego wiary i pragnienia zrozumienia wiary, przewyciężenia wątpliwości. Teologia nie jest luksusem, lecz jednym z podstawowych elementów życia Kościoła. Każda poważna refleksja teologiczna, także spór, wyrasta z realnych problemów, z kłopotów w zrozumieniu wiary, które teologowie próbują przewyciężyć. Angażowanie autorytetu Kościoła jest dalszym ciągiem tego procesu.

9.1. Niezbywalna rola mistrza

Dlatego studium teologii musi być także, albo przede wszystkim, uważną lekturą dzieł teologicznych, pójsiem po drogach, które przebyli najwięksi teologowie. Bo właśnie oni najlepiej w swoich pismach zdali sprawę z przebytej drogi. Piszę w czasie przeszłym, choć oczywiście również dzisiaj są teologowie, którzy piszą i których teksty

warto czytać. Ale czas, upływ czasu jest tutaj ważnym weryfikatorem. Dopiero z pewnej perspektywy dostrzega się, kto pisał rzeczy ważne, a czyje pisma zostały zapomniane, ponieważ okazały się mało istotne. Dlatego w ramach podstawowego studium teologii warto skoncentrować się na teologach już zweryfikowanych przez recepcję w Kościele. Mam na myśli recepcję teologiczną, potwierdzony wpływ danego teologa na rozwój myśli, na pogłębienie zrozumienia wiary przekazywanej w Kościele. W ramach kursu podstawowego teologii najważniejszym przedmiotem skoncentrowanym na teologach jest patrologia – nauka o Ojcach Kościoła. Żaden kolejny okres w historii Kościoła nie doczekał się takiego wyróżnienia w programie podstawowym teologii.

O tym, że istotą studiowania teologii jest wchodzenie w kontakt z wielkimi mistrzami, raz po raz przypomina Franciszek. Oto fragment jego przemówienia do uczestników XI Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego wygłoszonego 22 września 2022 roku:

Kiedy chcemy wyjaśnić myśl danego mistrza, pierwszym krokiem jest *kontemplacja*, żebyśmy weszli w tę myśl nauczycielską. Drugi, nieśmiało, to *wyjaśnianie*. I na koniec, bardzo ostrożnie – *interpretacja*, ale ta z wielką ostrożnością. Mistrz jest człowiekiem wielkim, mistrz to ktoś, kto naucza i kto stworzył szkołę. Mistrz to ktoś, kto uruchamia cały nurt myśli. Nigdy nie należy posługiwać się mistrzem do tego, co ja myślę, ale trzeba stawiać to, co myślę, w świetle mistrza, aby właśnie światło mistrza to interpretowało.

Zanim zaczniesz się nauczać św. Tomasza,
trzeba kontemplować – L'Osservatore Romano

9.2. Twórcy nowej teologii

Chciałbym tutaj zwrócić uwagę na teologów nowożytnych, żyjących i piszących w XX wieku, tych, którzy mniej lub bardziej bezpośrednio stali się teologicznymi architektami dokumentów Soboru Watykańskiego II i nadawali ton w recepcji treści tych dokumentów w pierwszych dziesięcioleciach po Soborze. Część z nich łączy się w grupę tworzącą *Nouvelle Théologie*, ale także ci niezaliczeni do ścisłego grona twórców *Nouvelle Théologie* przyczynili się do stworzenia nowej teologii, do dzisiaj ożywiającej myślenie teologiczne w Kościele. Najważniejsi z nich to: Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881–1955), Henri de Lubac SJ (1896–1991), Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990), Yves Congar OP (1904–1995), Karl Rahner SJ (1904–1984), Jean Daniélou SJ (1905–1974), Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Edward Schillebeeckx OP (1914–2009). Lista nie jest kompletna i jest nieco stronicza.

Ich refleksja teologiczna wyrosła z poczucia, że neoscholastyczna teologia, w której zostali uformowani, przestała służyć jako *intellectus fidei*, czyli jako refleksja pozwalająca zrozumieć współczesność w świetle Ewangelii. Widzieli, jak jest niezdolna do odpowiedzi na wyzwania świata. Dlatego zaczęli, niezależnie od siebie, każdy nieco inną drogą, tworzyć „nową teologię”, czyli teologię, która pomoże zrozumieć w wierze zmieniający się świat, nawiązać z nim dialog i z nową mocą głosić światu Ewangelię.

Z młodszych trzeba wskazać dwóch teologów niemieckich zaangażowanych najpierw w prace soborowe, a potem w recepcję nauczania Soboru. Są to prawie rówieśnicy, należący do tego samego niemieckiego środowiska teologicznego, współpracujący, a potem polemizujący: Joseph Ratzinger (1927–2022) i Hans Küng (1928–2021).

* * *

W trakcie podstawowego studium teologii wielokrotnie przywoływane są poglądy teologów dotyczące konkretnych zagadnień. Zwykle są one wpisane w strukturę wykładanego traktatu. Ale – poza patrologią – nie ma miejsca, gdzie byłyby integralnie omawiane teologiczne sylwetki poszczególnych teologów. Można to robić w ramach ćwiczeń, ale z powodu małej ilości czasu trzeba starannie wybierać, którym teologom poświęcić uwagę. Sądzę, że wymienieni teologowie powinni być pierwszym wyborem.

9.3. Magisterium a teologowie

Omawiając eklezjalny charakter teologii, przytoczyliśmy słowa Franciszka z *Lumen fidei* o tym, że teolog nie może uprawiać teologii bez odniesienia do Magisterium Kościoła. Powyżej przypomnieliśmy, że teologię tworzą teologowie i to oni, ich dzieło i spory, są zwykle impulsem do rozwijania nauczania Kościoła. Nieraz, tak było też z kilkoma wspomnianymi teologami, ci sami teologowie najpierw są oskarżani o nieprawomyślność, a potem zapraszani jako eksperci w tworzeniu dokumentów Magisterium.

Teraz trzeba wrócić do pytania o sytuację, gdy teolog w dobrej wierze, według swoich najgłębszych przekonań, dochodzi do wniosków sprzecznych z aktualnym nauczaniem Kościoła. W okresie posoborowym ta kwestia została omówiona w dwóch dokumentach Magisterium. Pierwszym z nich jest *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”* (1990), która powstała jako reakcja na liczne i głośne sprzeciwy teologów katolickich wobec pewnych punktów oficjalnego nauczania Magisterium. Ratzinger w *Donum veritatis* podkreśla zatem prymat Magisterium, przypomina i rozwija teologię Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i daje bardzo konkretne wskazówki, jak ma się zachować teolog katolicki, który nie zgadza

się w jakimś punkcie z nauczaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Stosowny fragment zacytowaliśmy w punkcie pt. *Stopniowalność wagi orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*. Otóż Istota tych poleceń jest taka: teolog może o swoich zastrzeżeniach i poglądach pisać w tekstach akademickich, ale nie powinien ich szeroko ogłaszać, aby nie wprowadzać zamieszania w Ludzie Bożym. Poza tym dokument obszernie – oczywiście jednoznacznie krytycznie – odnosi się do koncepcji „różnicy zdań” propagowanej przez niektóre środowiska teologiczne.

Kolejnym ważnym tekstem podejmującym ten temat jest list Franciszka dołączony do nominacji Arcybiskupa Víctora Manuela Fernández na stanowisko Prefekta Dykasterii ds. Nauki Wiary. Jako oficjalny tekst Papieża jest to dokument zaliczany do Magisterium:

List papieża Franciszka do abp. Víctora Manuela Fernández | 1 lipca 2023 | eKAI

Klimat i nastawienie tego dokumentu przy pierwszej lekturze wydają się zupełnie odmienne od *Donum veritatis*. Ale uważniejsza lektura pokazuje, że ta odmiennność nie jest sprzecznością, lecz innym rozłożeniem akcentów. Choć wprost tego nie pisze, Franciszek zdaje sobie sprawę, że dyskusje teologów z Magisterium w obecnej dobie – szybkiego i swobodnego obiegu informacji, nie mogą pozostać ukryte. A przede wszystkim jest przekonany, że takie dyskusje powinny być jawne, taka jawność należy bowiem do kultury dialogu, jaka jest wyznacznikiem nauczania Franciszka. Ostatnie słowo jest w gestii Dykasterii jako reprezentującej Urząd Nauczycielski Kościoła, ale przeprowadzona wcześniej jawna dyskusja z pewnością wpływa na jej ostateczne rozstrzygnięcia.

Rozdział 10.

Metoda teologiczna

W literaturze teologicznej znany jest termin „metoda teologiczna” lub „integralna metoda teologiczna” (frazą w lp!). Te pojęcia są synonimiczne. Wyrażają pewien postulat, zestaw wymogów stawianych pracy teologa. Te wymogi mają dwa wymiary. Pierwszy z nich to wierność w literze i w duchu, wyznaniu wiary, czyli uprawianie teologii w wierze, drugi to wymóg rzetelności warsztatowej. Ten postulat przedstawiliśmy jako fundament pracy teologicznej i poświęciliśmy mu pierwsze punkty niniejszego *Wprowadzenia*...

10.1. *Analogia fidei, Veritatis gaudium*

Postulat wierności wierze jest opisywany pojęciem *analogia fidei* 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. Taki postulat w odniesieniu do studiów biblijnych został wprost wyrażony w 34. punkcie *Verbum Domini* jako jeden z wymogów, jakie powinna spełniać katolicka interpretacja Pisma Świętego. Wszystkie kryteria interpretacji Pisma tam zawarte można – przez analogię – odnieść do całej teologii.

Jako elementy metody teologicznej trzeba też uznać postulaty, jakie Franciszek zawarł w *Veritatis gaudium*. Podaliśmy je na samym początku *Wprowadzenia*...

10.2. Elementy rzetelności warsztatowej

Kolejny wymóg metody teologicznej to po prostu oczekiwanie, że teolog w swojej pracy zachowa rzetelność naukową. Tutaj nie będę relacjonował poszczególnych stanowisk w dyskusji o niezbędnych wymaganiach, składających się na metodę teologiczną, a jedynie podam pewien minimalny zestaw postulatów metodologicznych, czyli otwartą listę podstawowych wymogów warsztatowych pracy teologicznej (będą one tu wyeksponowane tekstem półgrubym).

A więc w pracy teologa absolutnie niezbędne są:

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

Poniżej podam przykład z *Homilii paschalnej* Melitona z Sardes, którą łatwo błędnie zrozumieć, jeśli 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 np. 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.

Świadomość stosowanej metody i poprawność w posługiwaniu się nią (szczegółowo o metodach wykorzystywanych w teologii – niżej).

W szczególności: odwoływanie się do tekstów z Pisma Świętego według świadomie wybranej metody.

O Piśmie Świętym, jego interpretacji i miejscu w teologii w niniejszym *Wprowadzeniu...* wielokrotnie już mówiliśmy. Poniżej zostanie przedstawiona metoda Ojców Kościoła: teksty „uplecione” z cytatów Pisma. Ten styl dominuje w dokumentach Kościoła. Cytat 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.

Respektowanie szczegółowych wymogów metodologicznych danej dyscypliny teologicznej.

W ostatnim rozdziale tej książki 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, do których się odwołuje. Te same źródła bowiem inaczej będzie analizował np. teolog duchowości, inaczej dogmatyk, a jeszcze inaczej moralista.

Świadomość charakteru i rodzaju tekstu tworzonego w trakcie pracy teologicznej.

Podobnie jak podczas studiowania tekstu teolog winien brać pod uwagę jego rodzaj i charakter, tak i pisząc własny tekst, powinien mieć świadomość, jaki rodzaj tekstu tworzy: inne wymogi stawia się artykułowi naukowemu, inne esejowi, jeszcze inne monografii itp. Na przykład zarówno wykład uniwersytecki, jak i nauka rekolekcyjna to są teksty teologiczne, ale każdy ma swój własny 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 własne wymogi metodyczne, ale na pewno nie są „łżejszą”, czyli wymagającą mniej wiedzy i wysiłku formą wypowiedzi teologicznej. Warto w tym miejscu przywołać wielokrotnie i w różnych kontekstach przywoływane porównanie: otóż

wykład, praca naukowa teologa jest stawianiem fundamentów i murów, natomiast kazanie stanowi zwieńczenie, sklepienie tej budowli.

Również publicystyka teologiczna jest pewną formą uprawiania teologii. Tekst publicystyczny to zatem osobny rodzaj tekstu teologicznego, mający swoje specyficzne wymagania. Według mnie publicystyka teologiczna jest trudnym zadaniem, wymagającym solidnej wiedzy i niemałego doświadczenia w uprawianiu teologii. A więc najlepiej, gdy publicystyką zajmują się dojrzały teologowie, którzy już mają na swoim koncie i artykuły analityczne, i wyczerpujące monografie na tematy, które interesują kilka osób na świecie.

Dbałość o sprecyzowanie statusu przytaczanych twierdzeń i formułowanych konkluzji.

Jednym z elementów dbałości o metodologiczną poprawność tworzonego tekstu jest zachowanie ostrożności w formułowaniu wypowiedzi. Dotyczy to starannego doboru i wiernego relacjonowania treści, na które się powołujemy, oraz wyprowadzanych konkluzji. Nie tylko w tekstach o charakterze akademickim, *stricte* naukowym, ważne jest dbanie o określenie statusu formułowanej konkluzji. Teolog powinien w swojej wypowiedzi wskazywać, do jakiego rodzaju autorytetu teologicznego lub doktrynalnego się odwołuje: co jest nauką Kościoła, co jest opinią powszechnie przyjętą, ewentualnie opinią dyskusyjną, co jest twierdzeniem pojedynczego teologa czy kogoś cieszącego się autorytetem ze względu na swoje doświadczenie duchowe, a co jest własną konkluzją autora tekstu. Autorytetowi i jego rodzajom w teologii poświęciliśmy wcześniej osobny punkt.

10.3. Obiektywny – subiektywny

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.

Współcześnie ideał obiektywizmu został „zaanektowany” przez naukę nowożytną. Obiektywizm przeciwstawiany jest subiektywnym, niesprawdzalnym mniemaniom oraz opiniom i stał się ideałem poznania nauk eksperymentalnych, w których metodą poznawania jest eksperyment, a to, co poznawane, jest obiektem, przedmiotem eksperymentu. Poznanie obiektywne jest więc utożsamiane z intersubiektywnie sprawdzalnym efektem badania przedmiotu.

Poznanie teologiczne jest skierowane na Boga i Jego działanie. Ale Bóg nigdy nie jest przedmiotem poznania, obiektem. Poznawanie Boga nigdy nie jest relacją podmiot – przedmiot. Tomasz w *Sumie teologicznej* zawsze pisze o Bogu, że jest podmiotem poznania teologicznego, np. w *Sumie teologicznej* 1,17:

Deus est subiectum huius scientiae.

Dokładnie to samo pisze Franciszek w *Lumen fidei* (36):

Boga nie można sprowadzić do przedmiotu. On jest Podmiotem, który pozwala się poznać i objawia się w relacji osoby z osobą.

Jeśli zatem utożsamimy poznanie obiektywne z poznaniem przedmiotowym, tak jak jest to oczywiste w nauce nowożytnej, to nie wolno nam powiedzieć, że poznanie Boga jest poznaniem obiektywnym.

Ale w teologii słowo „obiektywny” pojawiło się na długo przed powstaniem nauki nowożytnej. Do dzisiaj jest ono stosowane w tekstach teologów i dokumentach Kościoła. W tych tekstach zachowało ono wiele dawnego, bogatego znaczenia: jest używane na opisanie ważnej cechy poznania teologicznego: wskazuje, że to poznanie nie jest

subiektywnym mniemaniem, czysto wewnętrznym przeświadczeniem niemającym żadnego odniesienia do rzeczywistości, niesprawdzalnym. Subiektywizm jest bowiem traktowany jako poważny błąd, defekt myślenia teologicznego, wręcz kapitulacja teologii. Pisze o tym m.in. Franciszek w *Lumen fidei* (3):

Pojmowano więc wiarę jako ucieczkę spowodowaną przez brak światła, pod wpływem ślepego uczucia, albo jako subiektywne światło, zdolne być może rozpaścić serce, dostarczyć prywatnej pociechy, ale którego nie można zaproponować innym jako obiektywne, wspólne światło oświecające drogę.

Biorąc to wszystko pod uwagę, nie można postawić postulatu, aby słowo „obiektywny” wyeliminować z języka teologicznego. Ma ono w nim swoje utrwalone miejsce. Ale trzeba pamiętać, że słowo to zostało mocno obciążone przez znaczenie, jakie zyskało w nauce nowożytnej, gdzie jest tożsame z poznaniem przedmiotowym, a więc i z myśleniem przedmiotowym, czyli zakładającym relację poznawczą: pomiot – przedmiot.

Rozdział 11.

Metody w teologii, język teologii

Rozważania o metodzie teologicznej wprowadziły nas do szerokiego tematu metod używanych w teologii oraz problematyki języka teologicznego.

11.1. Klasyczne drogi rozumowania teologicznego

Teologia w ciągu wieków podążała różnymi drogami. Nazwy tych dróg raz po raz pojawiają się w tekstach teologicznych, a więc trzeba je znać i rozumieć, co te nazwy oznaczają.

11.1.1. Droga negatywna, pozytywna, *via eminentiae*

W tradycji teologicznej znane są dwie drogi poszukiwania Boga. A więc mamy teologię apofatyczną i teologię katafatyczną. Łacińskie słownictwo wyróżnia trzy drogi: *via negationis vel remotiois*, *via affirmationis*, *via eminentiae*.

Droga apofatyczna, inaczej negatywna, oparta jest na założeniu, 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. Zwłaszcza w tekstach mistyków oprócz negacji często pojawiają się figury retoryczne, takie

jak paradoks czy oksymoron, np. świetlista ciemność, namacalna nieobecność, „Boga nie ma, jest Bóg”.

Droga apofatyczna może być rozumiana jako jedna spośród wielu metod, jako pierwszeństwo sformułowań negatywnych, zaczynających się od słowa „nie”, ale przede wszystkim jest zastosowaniem zasady podstawowej, stanowiącej absolutny fundament całego naszego poznawania Boga: Bóg przewyższa wszelkie możliwości ludzkiego poznania. Genialnie mówi o tym twierdzenie Augustyna: „Jeżeli rozumiesz – to nie jest Bóg”.

Natomiast droga katafatyczna uznaje, że, choć niedoskonale, jednak coś w sposób twierdzący, pozytywny, a nie tylko negatywny, o Bogu możemy powiedzieć, np. że Bóg jest Miłością. Obie te drogi: apofatyczna i katafatyczna, raczej się uzupełniają, a nie wykluczają. W ramach drogi katafatycznej często jest stosowna analogia bytu (*analogia entis*). Na przykład: miłość Boga nie jest tym samym, czym jest 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.

Nazwa *via eminentiae* nie ma dobrego polskiego odpowiednika. Czasem używa się słowa „uwznioślanie”, ale nie brzmi ono zbyt dobrze. Ta droga należy do metody katafatycznej. Upraszczając: *via eminentiae* wskazuje, że w odniesieniu do Boga należy używać przymiotników w stopniu najwyższym.

11.1.2. Droga odgórna i oddolna

Ściśle powiązana z powyżej przedstawioną, ale z nią nietożsama, jest druga para dróg teologii: droga odgórna i droga 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. Słowo „wiedza” ująłem w cudzysłów, gdyż w odniesieniu do Boga oznacza ono co innego niż w odniesieniu do rzeczywistości stworzonej.

W swojej najczystszej postaci taki sposób pisania o Bogu i świecie znajdujemy u mistyków. Mają oni mocne, bardzo bezpośrednie doświadczenie Boga i w jego mocy oraz 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 wybitnym 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, oraz neoplatonizm.

Początkiem teologii oddolnej jest spojrzenie na świat, jego obserwacja, studium otaczającej nas rzeczywistości zmysłowej, a następnie – podążanie ku Bogu. Teologowie podążający tą drogą usiłują zrozumieć Boga na podstawie Jego dzieł. Ten sposób uprawiania teologii jest obecnie dominujący 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 św. Jana, zaczynająca się od hymnu na cześć Słowa, prowadzi nas do poznania tajemnicy Jezusa drogą odgórną, a synoptycy, którzy zaczynają od opisów narodzin Jezusa z Maryi i Jego ziemskich rodowodów – drogą oddolną.

Znakomitym przykładem teologii oddolnej, ale jednocześnie bardziej spekulatywnej niż pozytywnej jest teologia Karla Rahnera, który sformułował postulat „zwrotu antropologicznego teologii”. Faktycznie punktem wyjścia dla swojej teologii uczynił człowieka, a dokładniej, według przejętej od fenomenologów nomenklatury,

jego „doświadczenie transcendentalne”. Wychodząc od tego „doświadczenia transcendentalnego”, Rahner – zgodnie ze swoim postulatem – budował teologię jako swoistą antropologię. Boga szukał właśnie w tym przekraczającym ludzką samoświadomość jednoczesnym doświadczeniu głębi, wnętrza człowieczeństwa i świata. Swoje rozumowanie prowadził, używając zarówno metody fenomenologicznej, jak i myślenia dedukcyjnego, czyli spekulatywnego. Wprowadzony przez niego punkt wyjścia i sposób rozumowania z reguły nazywa się metodą transcendentalną. Prawdopodobnie ze względu na używanie także metody spekulatywnej Karl Rahner bywa zaliczany do nurtu neotomizmu i określany jako neotomista transcendentalny. Ale nie bardzo rozumiem powody takiego przyporządkowania jego teologii.

11.1.3. Droga spekulatywna

Droga spekulatywna zwykle jest utożsamiana z metodą scholastyczną, która będzie omawiana niżej. Istotą drogi spekulatywnej jest oparcie rozumowania na niewielkiej liczbie przesłanek, które uznaje za pewne punkty wyjścia, aksjomaty. Na ich podstawie, zgodnie z regułami logicznego myślenia, przede wszystkim korzystając z sylogizmów, teolog 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. Na tej drodze teologia scholastyczna dąży do opisanego całości, a więc jej największe dzieła to sumy teologiczne. Oczywiście, najważniejszym przedstawicielem tej teologii jest Tomasz z Akwinu i jego *Suma teologiczna*. Tomasz dostrzegał nie tylko ograniczenia wynikające z uprawiania tej teologii, ale i tak uznawał ją za najwyższą dostępną drogę rozumowania. Tym niemniej wielkość teologicznej myśli Tomasza sprawia, że

i dzisiaj, w zupełnie odmiennych od średniowiecznych kontekstach filozoficznych, ma nam wiele do powiedzenia. Ze względu na wspomnianą odmienność kontekstów lektura jego dzieł nie jest łatwa. To nie jest zadanie dla początkujących.

11.1.4. *Summa theologiae*

Sam zamysł sumy teologicznej 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. Sumy teologiczne są znakiem rozpoznawczym teologii średniowiecznej, ale 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 dziesiątki i setki lat. Czasem urządzone były publiczne dysputy, które okazywały się wielkimi wydarzeniami w życiu uniwersytetów. Właśnie w tych dysputach toczyły się ciągle od nowa wielkie spory, które opisujemy w następujących punktach. Wspomniane spory trwały przez całe średniowiecze. Wiadomo było, że żadna szkoła nie przekona całkowicie drugiej szkoły 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.

Myśliciele oświeceniowi, podobnie jak ich średniowieczni poprzednicy, byli przekonani, że taką sumę uda im się stworzyć, tylko, w odróżnieniu od średniowiecznej opartej na dedukcji, chcieli stworzyć sumę opartą na „naukowych” zasadach. Piszemy o tym więcej w podrozdziale poświęconym przełomowi oświeceniowemu. Właściwie

dopiero postmodernizm dogłębnie i metodycznie zakwestionował możliwość zbudowania całościowej wizji świata.

11.1.5. Teologia systematyczna?

Być może kontynuacją marzenia o stworzeniu sumy teologicznej jest powszechnie używane współcześnie wyrażenie „teologia systematyczna” (*Systematische Theologie, Systematic Theology*). Ale bezpośrednie filozoficzne korzenie tego określenia są raczej nowożytne. Możemy je znaleźć u Hegla, który chciał stworzyć system wiedzy obejmujący całą rzeczywistość.

W teologii katolickiej i w opisach struktury teologii na wydziałach katolickich czasem spotykamy podział teologii na: systematyczną, historyczną, praktyczną. Termin „teologia systematyczna”, zwykle w konfiguracjach odmiennych od przytoczonego trójpodziału, jest też powszechnie używany w opisach struktury teologii wydziałów i instytutów teologii ewangelickiej i ewangelikalnej.

W ostatnich dziesięcioleciach opublikowano w kilku językach – choć nie w języku polskim – sporo książek zawierających w tytule tę frazę. Zapewne mocnym punktem odniesienia jest słynne dzieło, *opus vitae* ewangelickiego teologa Paula Tilicha, trzytomowa *Systematic Theology* (1951–1963).

Nazwa „teologia systematyczna”, a zwłaszcza przeciwstawienie jej teologii historycznej, może prowadzić do pewnego nieporozumienia. Otóż słowo „systematyczna” może sugerować, że chodzi o zbudowanie trwałego i spójnego systemu wiedzy ujmującego w uporządkowanej, czyli usystematyzowanej formie wszystkie treści teologiczne i wiążącego je logicznie. Czyli sumy całej teologii. To oznaczałoby tworzenie „teologii uwięzionej w podręczniku”, teologii, która jest jak woda stojąca. Paul Tilich, tworząc swoje *opus vitae*, nie pisał teologii martwej, podręcznikowej. Ale sądzę, że dzisiaj, ze względu

na możliwe i narzucające się nieporozumienia, lepiej unikać nazwy „teologia systematyczna”.

Ciekawie stosowanie terminu „teologia systematyczna” opisuje rozprawa Timothy’ego Watsona opublikowana w 2012 roku w Andrews University, Seventh-day Adventist Theological Seminary:

[The Meaning and Function of System in Theology \(andrews.edu\)](http://andrews.edu)

Autor uważa stosowanie terminu „system” do opisanego struktury teologii za oczywiste i w pełni zasadne. Imponujący jest spis tytułów dzieł zawierających słowo „system”. Najstarsze dzieło teologiczne podane w tym spisie zostało wydane w roku 1602. A więc na pewno Hegłowska inspiracja nie jest pierwsza. Co najwyżej wzmocniła tradycję używania nazwy „teologia systematyczna”.

11.2. Dwa do dzisiaj aktualne spory średniowieczne

Odniesienia do dwóch scholastycznych sporów z okresu średniowiecza, które do dziś są aktualne, odnotować można od czasu do czasu w tekstach teologicznych. Dlatego warto pokrótce przedstawić ich treść. Najbardziej znany jest spór realistów z nominalistami (istniała także cała gama stanowisk pośrednich) o uniwersalia, ale równie ważny jest spór o rolę rozumu w poznawaniu Boga. Jak zobaczymy, są one ściśle powiązane.

11.2.1. Spór o uniwersalia

W filozofii greckiej i w starożytności chrześcijańskiej dominowały różne odcienie realizmu idei i pojęć. Platon uznawał, że tak naprawdę istnieją idee, a rzeczywistość zmysłowa jest wobec nich wtórna.

Arystoteles, choć przyznawał pierwszeństwo świadectwu zmysłów i istnieniu pojedynczych przedmiotów, nie odmawiał istnienia ideom i pojęciom ogólnym. Dopiero w średniowieczu pojawił się radykalny nominalizm uznający, że uniwersalia, pojęcia ogólne, są tylko nazwami. Spór o uniwersalia zaangażował teologów, gdyż wpisał się w dyskusję dotyczącą natury i działania Boga. To nie jest oczywiste na pierwszy rzut oka, ale uznanie realnego istnienia uniwersaliów wiązało się z akcentowaniem rozumności działania Boga. Natomiast najbardziej znany nominalista średniowieczny, William Ockham (1285–1349), jednocześnie głosił zupełną wolność działania Boga, całkowicie przewyższającą ludzki rozum.

Dzisiaj spór o uniwersalia jest w swojej pierwotnej formie mocno nieczytelny. Ale warto podjąć wysiłek zrozumienia i wyłożenia jego istoty. Jest bowiem w różnych, nie zawsze ewidentnych kontekstach, zwykle mocno przekształcony, ciągle obecny w teologii.

11.2.2. Spór o prymat rozumu w poznaniu Boga

Spór o uniwersalia wiązał się bezpośrednio ze sporem o drogi poznania Boga, który to spór był w warstwie antropologicznej kontynuacją starożytnej dwoistości w spojrzeniu na człowieka. Omawialiśmy ją w punkcie: *Wola i rozum w historii antropologii filozoficznej*. W pewnym uproszczeniu można spór średniowieczny przedstawić tak: dominikanie bronili prymatu rozumu w poznawaniu Boga, a franciszkanie – prymatu miłości, woli. W najgłębszej warstwie teologicznej ten spór właściwie utożsamia się ze sporem o uniwersalia, dotyczy bowiem nie tylko dróg poznawania Boga, ale i samego Boga, pytania o Jego naturę. Jeżeli bowiem uznamy prymat rozumu w poznawaniu Boga, to jednocześnie przyznajemy, że mimo całej niedoskonałości, jednak to właśnie rozum ludzki jakoś, przez analogię, odzwierciedla naturę Boga: że jest rozumna. Natomiast opinia przeciwna, za

św. Augustynem, wskazuje na miłość a nie rozumność: Bóg jest miłością i to miłość, pragnienie, otwiera na Boga. Ale odsunięcie rozumności na drugi plan może prowadzić do stwierdzenia, że Bóg jest tak zupełnie ponad ludzką rozumnością, tak inny, że nie możemy Mu przypisywać żadnych cech na podstawie wspomnianej wyżej analogii. Przywoływany już William Ockham, akcentując wolność Boga, konsekwentnie odmawiał rozumowi nie tylko pierwszeństwa, ale nawet jakiegokolwiek władzy poznawania Boga.

Benedykt XVI mocno skrytykował zarówno nominalizm, jak i woltarystyczną wizję Boga. W tej krytyce wskazał na Dunska Szkota (1266–1308). Podkreślał, że w jego perspektywie Boża transcendencja i inność są tak wywyższone, iż 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 poznawalnymi dla ludzi decyzjami. Według Benedykta XVI wiara Kościoła zawsze utrzymywała, że pomiędzy Bogiem i nami, pomiędzy Jego wiecznym Słowem a naszym stworzonym rozumem, istnieje prawdziwa analogia, w której niepodobieństwo pozostaje nieskończenie większe niż podobieństwo, jednak nie do tego stopnia, by odrzucić analogię i jej język. Mówił o tym w trakcie słynnego wykładu w Ratyźbonie ogłoszonego 12 września 2006 roku:

Przemówienie w Ratyźbonie (opoka.org.pl)

* * *

Współcześnie, z powodu rozwoju nauki nowożytnej i narzucenia przez naukę pewnego paradygmatu rozumności trzeba ten średnio-wieczny spór gruntownie przeformułować i skoncentrować się na pytaniu o naturę ludzkiej rozumności. Jego środek ciężkości przenosi się zatem na polemikę z uzurpacją racjonalności nauk opartych

na matematyce i empirii, która przedstawia samą siebie jako jedyną zasługującą na miano racjonalności. Podejmujemy to zagadnienie w podrozdziale opisującym relację teologii do nauki nowożytnej.

11.2.3. Trwałość logiki scholastycznej

Co prawda oświecenie odrzuciło fizykę Arystotelesa i gruntownie zakwestionowało metafizykę, na której opierała się scholastyka średnio-wieczna, ale nie podważyło wewnętrznej wartości logiki scholastycznych wywodów opartej na logice Arystotelesowskiej. Scholastyczna logika przeszła przez próbę krytyki oświeceniowej w zasadzie nie-tkniętą. Również dzisiaj zasady, na których się opiera, są uznawane za powszechnie obowiązujące reguły formalne. A więc również współczesny teolog winien tę metodę myślenia znać. Pokrótkce omawiamy ją poniżej. Jej rygorizm w dbaniu o logikę rozumowania jest niezbędnym elementem warsztatu teologa. Nie należy zatem 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. Najczystsza jej formą jest logika matematyczna, 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 zasad takiego rozumowania chroni od dowolności w prowadzonych rozważaniach.

11.2.4. Narodziny scholastyki pozytywnej. Metoda pozytywna

Jeszcze przed oświeceniem zrodziła się nowa metoda teologiczna, która bywa nazywana teologią pozytywną. To właśnie tę metodę postulował Melchior Cano, przedstawiając ideę i wykaz miejsc teologicznych. Taka teologia o wiele więcej uwagi i wysiłku poświęca na studiowanie 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 Arystotelesa, ale wychodziła już od większej ilości źródeł, miejsc teologicznych. Nowożytna teologia zachodnia jest w głównej mierze, choć nie wyłącznie, teologią pozytywną, jeżeli chodzi o podejście do źródeł; oraz używa wielu, nie tylko scholastycznych, metod opracowania treści pochodzących ze źródeł i wyprowadzania wniosków. Tylko niektóre jej nurty świadomie nawiązują do dziedzictwa św. Tomasza z Akwinu jako swojego fundamentu. Są to różne typy neotomizmu albo, jeżeli 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 i ich stosowanie mieści się w ramach metody pozytywnej. W tym zakresie: analizy i interpretacje tekstów, cała teologia korzysta z dorobku biblistyki. Jak już wcześniej wspomnieliśmy, Pismo Święte jest najdogłębniej ze wszystkich ksiąg na świecie przestudiowaną księgą. W trakcie tych badań zastosowano i przećwiczone właściwie wszystkie dostępne metody pracy zmierzającej do zrozumienia tekstu. Skoro zostały one użyte do studiowania Pisma, można, na miarę potrzeb, korzystać z nich przy badaniu innych tekstualnych źródeł teologicznych.

11.2.5. Konfuzja terminologiczna

Opisaliśmy pokrótce drogę katafatyczną, czyli pozytywną, stojącą w dialektycznej opozycji do drogi negatywnej, oraz metodę wprowadzoną przez Melchiora Cano, której punktem wyjścia jest teologia, czyli opartą na źródłach, którą też nazywamy pozytywną. Mamy więc pewną konfuzję, gdyż ta sama nazwa jest używana w odniesieniu do dwóch różnych metod teologicznych. Konfuzja jest tym większa, że August Comte nauki empiryczne nazwał naukami pozytywnymi. Co więcej, sformułował on program naukowo-filozoficzno-społeczny, który nazwał pozytywizmem. Częścią tego programu jest filozofia pozytywna. A więc czytając lub pisząc tekst teleologiczny, zawsze trzeba sprawdzać, w jakim znaczeniu zostało użyte słowo „pozytywna/y”.

11.3. Sposoby myślenia i wypowiedania myśli w teologii

Przedstawimy tutaj najpierw metody rozumowania używane w teologii. Wszystkie one zostały wypracowane w filozofii. Następnie omówimy wybrane środki i ramy wypowiedania myśli w języku: pojęcia, metafory, modele, paradygmaty. One też pochodzą spoza teologii. Na końcu pokrótce skomentujemy fenomen tzw. teologii przydawkowych.

11.3.1. Metoda scholastyczna. Dedukcja

Metoda scholastyczna może oznaczać metodę dydaktyczną oraz metodę rozumowania teologicznego.

Dydaktykę scholastyczną w największym uproszeniu można przedstawić tak: Nauka zaczynała się od *lectio*, czyli lektury tekstu mistrza, potem była *explanatio* i *disputatio*, szukanie zrozumienia tekstu. Ważnym elementem *disputatio* było przedstawienie różnych,

opozycyjnych stanowisk i dyskusja z nimi, czyli dialektyka. Sposób wykładu zaczynający się od lektury ważnego tekstu jest i dzisiaj godny pielęgnowania. Polecam tekst Franciszka przywołany w punkcie: *Niezbywalna rola mistrza*.

Natomiast sposób rozumowania, który zresztą stopniowo zdominował także dydaktykę, zaczynał się zwykle od *quaestio*, postawienia problemu, i szukał jego rozwiązania metodami, których formalne zasady wyznacza logika Arystotelesowska. Punktem wyjścia są przesłanki, a krokami rozumowania: dedukcja i sylogizm. Metoda oparta jest na założeniu, że poprawne ujęcie przesłanek oraz dobre zdefiniowanie pojęć umożliwia osiągnięcie precyzji całego rozumowania i w efekcie wypowiedzanie prawdziwych sądów. Jak pokażemy w punkcie poświęconym pojęciom teologicznym, nie można założyć, że w teologii da się precyzyjnie i raz na zawsze zdefiniować pojęcia, przyjmować bezkrytycznie.

Przejście w scholastyce od lektury tekstu do *quaestio* jako punktu wyjścia w rozumowaniu i dydaktyce uważam za duży regres. Rezygnacja z mierzenia się z żywym tekstem, z jego hermeneutyki, na rzecz sformalizowanej *quaestio* rozpoczęła proces przekształcania scholastyki w strukturę wiedzy coraz bardziej odległą od ludzkiego życia.

Logika Arystotelesa, a zwłaszcza dedukcja, stała się podstawą logiki formalnej i w efekcie całej współczesnej matematyki. Matematycznym rozwinięciem dedukcji jest metoda aksjomatyczna, zob. *Metoda aksjomatyczna* (w: J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, s. 76–101).

11.3.2. Redukcja, indukcja

W opozycji do dedukcji rozwinęła się grupa metod rozumowania indukcyjnych lub redukcyjnych. Są one podstawą rozumowania

w naukach empirycznych, w tym społecznych. Więcej o tej grupie metod zob. J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, s. 102–136.

Sądzę, że redukcja i indukcja są mało przydatne w teologii, ale trzeba tutaj odnotować, że istnieje nurt, który sam określa się jako teologia analityczna. A więc metody indukcyjne i redukcyjne są w centrum metodologii takiej teologii.

11.3.3. Hermeneutyka

Ojcem nowożytnej hermeneutyki jest Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834). Swoje rozważania o hermeneutyce zaczął od problematyki związanej z rozumieniem i przekładem tekstów Platona i Pisma Świętego, ale stopniowo nadawał pojęciu „hermeneutyka” coraz bardziej ogólne znaczenie. Jego refleksje na temat hermeneutyki zebrano i wydano po jego śmierci, w 1838 roku pod tytułem: *Hermeneutik und Kritik*. Dzieło to jest wznawiane wielokrotnie do dzisiaj.

Choć hermeneutyka kojarzy się głównie z interpretacją tekstu, Schleiermacher wypracował przede wszystkim sposób myślenia, który wyszedł poza przeciwstawienie podmiot – przedmiot. Wyszedł też poza dwie dominujące w jego czasach metody: dedukcję i redukcję. Zapropował koło hermeneutyczne, które dąży nie tyle do ostatecznego ustalenia obiektywnej prawdy, ile do pogłębiania zrozumienia. Przejście od prymatu poznania obiektywnego do rozumienia jako pewnego procesu, który nigdy nie jest zakończony, oraz powiązana z tym zmiana w rozumieniu, czym jest prawda, stanowi fundamentalną zmianę paradygmatu. Nic dziwnego, że hermeneutyka stała się jednym z głównych nurtów kształtujących filozofię w XX wieku. Podstawowe intuicje dotyczące przejścia od poznawania przedmiotu do rozumienia oraz od prymatu prawdy obiektywnej do prymatu sensu rozwinęła fenomenologia.

Jako fundament metodologiczny interpretacji tekstu hermeneutyka stała się niezbywalną częścią myślenia teologicznego. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej poświęcony hermeneutyce w teologii rozpoczyna się od zdania:

Problem interpretacji stanowi jeden z pierwotnych problemów człowieka, ponieważ – jako ludzie – szukamy zrozumienia świata i nas samych. Gdy obecnie podejmujemy problem prawdy o tym, co rzeczywiste, nigdy nie zaczynamy od zera. To, co rzeczywiste, o czego zrozumienie chodzi, jest przez nas ujmowane w interpretacji za pośrednictwem systemu symboli jakiejś kultury.

INTERPRETACJA DOGMATÓW – Międzynarodowa
Komisja Teologiczna (vatican.va)

Trudno o mocniejsze podkreślenie znaczenia tego sposobu myślenia dla teologii. Pierwsze części dokumentu MKT podejmują zagadnienia podstawowe i są dobrym wprowadzeniem do hermeneutyki jako metody stosowanej w teologii.

Swoistym świadectwem powszechności hermeneutyki w naszym myśleniu jest pojęcie „klucz hermeneutyczny”, które zadomowiło się także w języku teologii. Jest ono intuicyjnie zrozumiałe, wskazuje, że odczytanie tekstu czy sensu wydarzeń wymaga przyjęcia pewnych założeń albo choćby pewnego wewnętrznego nastawienia, właśnie owego „klucza”. Powtórzę tutaj tezę z punktu o pokusie fundamentalizmu: Przeświadczenie, że istnieje lektura bezzałożeniowa, taka, która obchodzi się bez żadnego klucza hermeneutycznego, jest fundamentalistycznym złudzeniem.

Natura hermeneutyki jako metody myślenia i interpretacji tekstu spowodowała, że w teologii rozwija się ona w różnych kierunkach. Literatura na ten temat jest obszerna i prezentuje wiele stanowisk odmiennych, a nawet wzajemnie sprzecznych. Dlatego podanie

teologicznej literatury wprowadzającej jest zadaniem karkołomnym, a właściwie niewykonalnym. Wobec tego wskażę tylko fundamentalne dla zastosowania hermeneutyki w teologii dzieła dwóch filozofów rozwijających w XX wieku refleksję o hermeneutyce: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*; P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie* oraz jeden tekst teologiczny, w którym położone są zręby pod ściśle rozumianą hermeneutykę teologiczną; E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*.

11.3.4. Hermeneutyka w starożytności, dialektyka średniowieczna

Choć nowożytna hermeneutyka była wielką nowością w porównaniu z metodami rozumowania uznanymi za naukowe w pierwszych wiekach oświecenia oraz panującą w dziewiętnastowiecznej teologii neoscholastyką, to przecież ten sposób myślenia nie był obcy pisarzom starożytnym, w tym Ojcom Kościoła oraz scholastykom. Główny nurt teologii patrystycznej jest po prostu hermeneutyką Pisma Świętego. Dobrze widać to w pismach św. Augustyna. Cała jego teologia jest medytacją, czyli interpretacją słów Pisma. A jego zasada rozumienia Pisma Świętego jest po prostu kołem hermeneutycznym w całej okazałości. Wskazywał bowiem, że *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 dla przywołania tej zasady jest używana formuła skrócona: *latet-patet*. A więc poznawanie, wgłębianie się w treści Pisma Świętego odbywa się ruchem kolistym: od Nowego do Starego Testamentu i z powrotem. Ale równie dobrze można je rozpocząć od Starego Testamentu. Zresztą teologia św. Augustyna raz po raz przybiera kształt koła hermeneutycznego. Taki charakter

mają m.in. jego próby zrozumienia Boga i człowieka. Pisze w *Soliloquiach* (s. 19):

Co chcesz poznać: Boga i duszę. I nic więcej? Nie, nic więcej
(*Soliloquiorum libri duo* 1,2,7).

A więc Boga poznaje się we wnętrzu duszy. Ale wewnątrz duszy też jest tajemnicą: „Oto sam nie mogę ogarnąć tego wszystkiego, czym jestem” (*Wyznania*, VIII, 8), a Bóg, według już cytowanego stwierdzenia Augustyna, tym bardziej jest niepojmowalny.

A oto klasyczne koło hermeneutyczne, jakie Augustyn wprowadza na początku *Wyznań* (I, 1):

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?!

Sam św. 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.

Właśnie dialektyka, którą Augustyn zaczerpnął z filozofii greckiej, rozkwitła w scholastyce. Nazwa wskazuje na dwa punkty widzenia i dyskusję. Dialektyczny charakter miała metoda sokratyczna. Arystoteles ściśle połączył dialektykę i retorykę i to jego dzieła najmocniej wpływały na rozwój dialektyki scholastycznej. Dialektyczny charakter ma metoda rozumowania przyjęta przez Tomasza z Akwinu w *Sumie*

teologicznej, choć jest ona świadectwem wspomnianego już procesu zanikania hermeneutyki rozumianej jako interpretacja tekstu, jako komentarz do pewnego całego tekstu uznanego za ważny. Strukturę *Sumy teologicznej* wyznaczają tezy. Każda kolejna kwestia zaczyna się od tezy, z którą potem Tomasz polemizuje (słynne *videtur quod...*). A więc, choć zachowała się dialektyka, wewnętrzna dyskusja i odwołania do autorytetów, czyli fragmentów tekstów, to jednak używane w niej teksty są już poszatkokwane na użytek systematycznie uporządkowanej struktury *Sumy teologicznej* oraz argumentacji logicznej budowanej na bazie pojęć. Ten proces postępował: coraz większa formalizacja logiczna i sposób definiowania pojęć używanych w dialektyce scholastycznej stopniowo upodabniały ją do procedury czysto logicznej. Zanikało wewnętrzne napięcie, otwarcie na nieusuwalną wielość interpretacji tekstu.

11.3.5. Fenomenologia

Fenomenologię jako pełnoprawną metodę myślenia filozoficznego stworzył Edmund Husserl (1859–1938). Jego uczniowie i uczniowie jego uczniów rozpowszechnili ją w dwudziestowiecznej filozofii europejskiej. Kłopot z fenomenologią polega na tym, że nie da się jej sformalizować, a co za tym idzie: napisać zwięzłego podręcznika, instrukcji stosowania tej metody. Uczenie się jej wymaga mistrza, studiowania tekstów napisanych przez fenomenologów, praktyki. Jest więc ta metoda bliższa sztuce niż nauce nowożytnej. Ta jej cecha spowodowała, że w trakcie minionego stulecia metoda fenomenologiczna zamieniła się w cały wachlarz metod i sposobów myślenia ciągle nazywanych fenomenologią.

Husserl wiele zawdzięcza Schleiermacherowi, a z kolei dwudziestowieczni filozofowie rozwijający hermeneutykę wiele zawdzięczają fenomenologii. Faktycznie fenomenologia i hermeneutyka współtworzą

pewien sposób myślenia, który stanowi istotny dla teologii nurt filozofii dwudziestowiecznej. Dlatego bardzo dziwne jest, że – w przeciwieństwie do hermeneutyki – fenomenologia nie jest zbyt popularna w teologii. Uważam to za duży brak. Istotne cechy fenomenologii: uznanie konstytutywnej roli podmiotu w poznaniu, nakierowanie na sens, a nie na obiektywną prawdę, oraz nieustanny samokrytycyzm są niezbędne, aby w pełni zrozumieć i stosować myślenie hermeneutyczne.

Szerzej o metodzie fenomenologicznej oraz na temat możliwości zastosowania fenomenologii w teologii piszę w tekście:

Jaki pożytek z fenomenologii dla teologa? (us.edu.pl)

Sądzę też, że myślenie fenomenologiczne jest bardzo pomocne albo wręcz niezbędne, aby teologia pozostawała żywa jak płynąca woda. A przed teologią uwięzioną w podręczniku, podobną do stojącej wody, Franciszek przestrzegwał m.in. w wywiadzie udzielonym pismu „Vida Nueva”:

Są ludzie, którzy żyją uwięzieni w podręczniku teologii, niezdolni do zgłębiania zagadnień i posuwania teologii naprzód. Stagnacja teologii przypomina mi, że stojąca woda szybko ulega zepsuciu. Stagnacja teologii prowadzi do zepsucia (przeł. – J.S.).

El papa Francisco a Vida Nueva:

“Soy una víctima del Espíritu Santo...” (vidanuevadigital.com)

11.3.6. Doświadczenie religijne

W ostatnich dziesięcioleciach w piśmiennictwie teologicznym zadomowiło się pojęcie doświadczenia religijnego. Chciałbym tu zwrócić uwagę na głęboką dwoistość ukrytą w znaczeniu słowa

„doświadczenie”. Albowiem to pojęcie można rozumieć, wychodząc od nauk empirycznych albo wychodząc od fenomenologii. Przegląd polskiej literatury teologicznej na temat doświadczenia religijnego skłania mnie do stwierdzenia, że w polskiej teologii dominuje rozumienie pojęcia doświadczenia wyprowadzane z nauk empirycznych.

W naukach empirycznych doświadczenie oznacza eksperyment zaplanowany i wykonany według ściśle zdefiniowanych, obiektywnych reguł. Efekt eksperymentu musi być powtarzalny, a sam eksperyment odtwarzalny. Natomiast osobiste, subiektywne doświadczenie człowieka jest traktowane jako przedmiot badań prowadzonych metodami empirycznymi. Dopiero tak przebadane i opisane staje się elementem rozumowania.

Doświadczenie w ujęciu fenomenologii jest niepowtarzalne, subiektywne, zmysłowe. Właśnie jako takie ma ono fundamentalną wartość poznawczą. Aktywny, nieredukowalny udział podmiotu pozostaje istotny w całym procesie poznawania. Opis fenomenologiczny jest zapisem tak rozumianego doświadczenia. W przeciwieństwie do badania empirycznego, które ludzkie doświadczenie uprzedmiotawia: uogólnia i klasyfikuje; opis fenomenologiczny zachowuje jego niepowtarzalność i podmiotowy charakter. Bliska fenomenologicznemu ujmowaniu doświadczenia jest koncepcja zmysłu i doświadczenia religijnego Luigiego Giussaniego (1922–2005). Franciszek bardzo ceni dzieło Giussaniego i w jego pismach raz po raz pojawia się pojęcie „doświadczenie” w kontekstach i znaczeniu bliskim myśli Giussaniego. Zob.: L. Giussani, *Zmysł religijny*.

Na temat doświadczenia religijnego rozumianego w perspektywie nauk empirycznych, w tym społecznych i psychologii, zob.:

[Religious Experience \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)

W języku polskim wydano jedną z najważniejszych pozycji tej anglojęzycznej tradycji, zob.: W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. W tym samym empirycznym nurcie temat podejmuje Stanisław Głaz w książce *Doświadczenie religijne*. Przegląd zagadnienia również w paradygmacie empirycznym, choć w tytule pojawia się fraza „perspektywa teologiczna”, przedstawia E. Zimmnicka-Kuzioła w artykule: *Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna*.

11.3.7. Metoda historyczna

Metoda historyczna jest rozpowszechnionym sposobem uprawiania teologii pozytywnej. Polega ona na śledzeniu rozwoju myśli dotyczącej danego tematu.

Studiowanie i uporządkowanie treści teologicznych w układzie historycznym, a nie systematycznym, jest istotną nowością w porównaniu z tradycyjnymi drogami teologii, które historię ignorowały, gdyż ich poszczególni przedstawiciele zakładali, że Bóg jest wieczny, jest ponad historią. Metoda historyczna opiera się na odmiennym założeniu teologicznym: Bóg działa w historii. Dlatego porządek historyczny nie jest wtórny wobec usystematyzowania logicznego, ale odzwierciedla sposób działania Boga. A więc historia jest w pełnym tego słowa znaczeniu *locus theologicus*. Jedną z ważnych konsekwencji takiego założenia jest uznanie, że istnieje rozwój doktryny. Pisałem o tym w punkcie poświęconym Tradycji. W sposób szczególny historyczny charakter teologii badała w XIX wieku katolicka szkoła tybińska. Trzeba nadmienić, że impulsem filozoficznym o zasadniczym znaczeniu dla rozwoju tej drogi teologicznej było dzieło Hegla. Należy jednak natychmiast dodać, że Hegel niemal ubóstwiał historię, a więc teologia musi do jego teorii podchodzić z dystansem.

W dydaktyce teologii ta metoda owocuje układem historycznym wykładu. W ten sposób można wyklądać zarówno poszczególne traktaty teologii dogmatycznej, jak i teologię duchowości. Na przykład wykład z zakresu nauki o tajemnicy Trójcy Świętej może być prowadzony metodą historyczną. Zaczyna się od nowotestamentowych formuł albo jeszcze wcześniej – od świadectw, oczywiście niejednoznacznych, w Starym Testamencie, aby potem w układzie chronologicznym wyklądać 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.

W tych wykładach historia nie jest wstępem do ahistorycznej syntezy, ale podstawową treścią wykładu, w trakcie którego pokazuje się, jak kolejne orzeczenia dogmatyczne zawierają w sobie poprzednie lub wydobywają nowe akcenty wcześniej ukryte. Tak samo kolejne formy życia duchowego w tradycji chrześcijańskiej są zbudowane na wcześniejszych. Nie istnieje ahistoryczna synteza duchowości chrześcijańskiej. Szerzej o metodzie historycznej w teologii zob. T. Węclawski, *Metodologia teologii* (tekst dostępny w internecie, łatwy do znalezienia – do skopiowania jako pdf).

11.3.8. Pojęcia teologiczne

„Pojęcia są budulcem myśli”. Od tego zdania zaczyna się obszerny artykuł w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* poświęcony pojęciom (*Concepts*). Faktycznie pojęcia stanowią podstawowe elementy wypowiedzi, a więc formułowania myśli. Ale kolejne zdanie z cytowanego hasła brzmi tak: „Jednak natura pojęć – ich status ontologiczny i epistemologiczny – oraz ograniczenia, które rządzą teorią pojęć, były przedmiotem wielu debat”. Tak więc w filozofii pojęcia nie tylko są używane jako podstawowy budulec myśli, ale także są przedmiotem nieustannej refleksji.

Odnotujmy: cytowany artykuł w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, choć zaczyna od punktu *The ontology of concepts*, nie odnosi się do średniowiecznego sporu o uniwersalia. Nie jest tutaj naszym zamiarem podawanie streszczenia refleksji o pojęciach ani szkicowanie krajobrazu dyskusji, najważniejszych poglądów dotyczących natury pojęć, ale jedynie zwrócenie uwagi na pewną istotną cechę pojęć teologicznych. A zaczynamy od spojrzenia na miejsce pojęć w refleksji filozoficznej, gdyż do teologii pojęcia przyszły właśnie z filozofii.

Pojęcie jest słowem lub – rzadziej – wyrażeniem składającym się z kilku słów, utworzonym w procesie abstrahowania, uogólniania oraz kategoryzowania i definiowania. Arystoteles uczynił pojęcia tym, o czym mówi pierwsze zdanie artykułu o pojęciach w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* – podstawowym budulcem myśli filozoficznej. Zrobił to w opozycji do Platona, który używał pojęć, ale najważniejsze swoje myśli przekazywał w metaforach. Co dla nas jest szczególnie ważne – Platónski sposób pisania, wyrażania myśli był podobny do tekstu biblijnego. Jak wiadomo, Biblia w zasadzie nie posługuje się pojęciami, nawet jeżeli je tam znajdziemy, to nie są one takim budulcem myśli jak w tekstach Arystotelesa.

Ojcowie Kościoła pisali teologię w duchu biblijnym, a filozoficznie opierali się raczej na Platonie. Do końca III wieku pojęcia filozoficzne nie były w teologii ojców istotne. Zmienił to dopiero spór ariański. *Credo nicejskie* wprowadziło pojęcie – „współistotność” – do samego rdzenia doktryny Kościoła. Uchwalony 120 lat później w Chalcedonie dogmat chrystologiczny jest już w całości oparty na pojęciach: natury, osoby, istoty, hipostazy. Teologia scholastyczna, za Arystotelesem, uznała centralną rolę pojęć w tekście teologicznym. Wielki spór o uniwersalia dotyczył właśnie statusu ontologicznego pojęć.

To przypomnienie kilku odniesień historycznych pozawala nam przejść do kwestii zasadniczej. Otóż zarówno u Arystotelesa, jak i w scholastyce, a także nowożytności znaczenie pojęć jest ustalane

przez definiowanie i odnoszenie do szerszej struktury – siatki pojęciowej. Ten sposób tworzenia i rozumienia pojęć przejęła i wzmocniła nauka nowożytna. Takie też jest nasze powszechne intuicyjne i przyjmowane jako oczywiste rozumienie pojęć: jako słów precyzyjnie jednoznacznie i trwale, czyli niezmiennie, zdefiniowanych. Ta oczywistość jest wzmocniona przez matematykę, fizykę i inne nauki eksperymentalne. W tych naukach każde wprowadzane pojęcie jest ściśle oraz trwale zdefiniowane i precyzja tej definicji jest niezbędna dla użyteczności pojęcia.

Natomiast w teologii sprawa ma się inaczej. Pojęcia przejęte z filozofii – jak zobaczyliśmy, na większą skalę ten proces rozpoczął się w IV wieku – zmieniają charakter i stają się bardziej płynne znaczeniowo. Nawet w filozofii pojęcia i ich definicje nie mają tej ścisłości i niezmienności co w matematyce i całej nauce nowożytnej, a w teologii elastyczność i zmienność znaczenia, pola semantycznego, używanych pojęć jeszcze rośnie.

Najlepsze przykłady tego procesu dają dwa pojęcia podstawowe dla teologii, oba wzięte z filozofii: natura i osoba. O historii znaczeń i sposobów rozumienia każdego z nich pisane są obszernie rozprawy. Teolog nie może się bez nich obyć.

Najbardziej chyba kameleonowe jest pojęcie „natura”. Już w starożytności, jako greckie *fisis* oraz łacińskie *natura*, było używane w wielu znaczeniach. Podobnie jest dzisiaj. Prawie każdy zgodzi się ze zdaniem, że człowiek powinien postępować zgodnie ze swoją naturą, ale w zależności od sposobu rozumienia i przyjmowanego znaczenia pojęcia „natura” to zdanie może oznaczać zupełnie inne, wręcz skrajnie różne postulaty.

Pojęcie osoby, łacińska *persona*, zostało użyte przez Tertuliana w odniesieniu do Trójcy Świętej. Potem w tym samym kontekście używał go m.in. Augustyn. Później Boecjusz dał swoją sławną definicję. W XX wieku rozkwitł personalizm oparty na odnowionym

i wzbogaconym rozumieniu pojęcia osoby, m.in. uwzględniającym relacyjność. Ten błyskawiczny przegląd wybranych punktów historii pojęcia osoby w teologii ma na celu uzmysłowienie, jak jest ono pojemne i bogate w znaczenia. Przy czym nie wspomnieliśmy nawet o greckim *prosopon* i zawiłych zależnościach między tymi dwoma pojęciami: *prosopon* – *persona*.

Można zatem zmodyfikować starożytną sentencję i stwierdzić, że: *pro captu lectoris habent sua fata nomina – conceptus – notiones – verba*. A więc uprawiając teologię, nie można polegać na definicji pojęcia, a także na jego opisie w słowniku pojęć teologicznych, ale za każdym razem, przy każdym tekście teologicznym trzeba zastanowić się nad znaczeniem, w jakim to pojęcie zostało użyte. Nie oznacza to dowolności, ale jest przestrożą. Dlatego ze wszystkich dostępnych słowników, leksykonów pojęć i encyklopedii trzeba korzystać, choć ze świadomością, że nie podają one definicji pojęć w sposób analogiczny do słowników pojęć matematycznych czy ogólnie naukowych.

Jedynym zamysłem tego tekstu jest uwrażliwienie teologa, nie tylko początkującego, na fakt, że pojęcia używane w teologii nie są jednoznaczными oczywistościami i wobec tego wymagają namysłu, uwagi, refleksji, bez których nie jest możliwa lektura ze zrozumieniem tekstu teologicznego.

Ala ta refleksja nie jest jedynym możliwym spojrzeniem na naturę pojęć. Możliwe są inne ujęcia, oparte na innych przesłankach filozoficznych. Gdyby tu przedstawione rozumienie pojęcia teologicznego umieścić w sporze o uniwersalia, to ono bliższe byłoby nominalizmowi niż realizmowi pojęciowemu. Ale ważniejsze wydaje się umiejscowienie tej refleksji o pojęciach w spektrum filozofii dwudziestowiecznej, uprawianej po zwrocie językowym. Otóż powyższy tekst wiele zawdzięcza myśli J. Derridy, opiera się na jego rozumieniu języka. Natomiast filozofia analityczna pojmuje naturę języka i w konsekwencji naturę pojęć zupełnie inaczej niż Derrida. Jest ona

w tej materii kontynuatką scholastyki, czyli zawsze wychodzi od wysiłku zdefiniowania pojęć i swoje rozumowania opiera na przeświadczeniu, że jednoznaczne, precyzyjne zdefiniowanie pojęć jest i możliwe, i niezbędne.

* * *

Dobrym ćwiczeniem może być porównanie sposobu opisu wybranych pojęć w kilku słownikach i encyklopediach teologicznych i filozoficznych. Np. *Catholic Encyclopedia* (newadvent.org); G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*; *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (plato.stanford.edu); *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (ptta.pl); *Encyklopedia katolicka* (tnkul.pl); K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*.

11.3.9. Metafory

Arystoteles, który utwierdził centralną rolę pojęć w filozofii, dał również, ale w *Poetyce* (1457 b; s. 20), definicję metafory:

Metafora jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii.

Jak wskazuje ta definicja, istotą metafory jest przeniesienie znaczenia. Tym różni się ona istotnie od pojęć, które są tworzone przez uogólniania i abstrahowanie. To tworzące metaforę przeniesienie znaczenia opiera się na zasadzie analogii. O tym warto pamiętać, gdyż analogia w teologii ma ważne miejsce i często jest traktowana jako procedura logiczna, niemal matematyczna, a nie jako zasada

językowa, poetycka, wynikająca z subiektywnego zobaczenia podobieństwa. Jako zasada językowa analogia została wskazana w adhortacji *Verbum Domini*. Wspomnieliśmy o tym w punkcie poświęconym metodzie teologicznej.

Ojcowie Kościoła pisali teologię biblijną, a filozoficznie opierali się na Platonie, a więc metafory były dla nich oczywistym sposobem wyrażania myśli. To zmieniło się radykalnie w scholastyce. Metafora bowiem ze swej natury nie obiecuje jednoznaczności, którą obiecuje – jak się zdaje – dobrze zdefiniowane pojęcie. Dlatego była przez teologię scholastyczną lekceważona. Tomasz z Akwinu dał temu lekceważeniu mocny wyraz. W *Sumie teologicznej* I,1,9,1 pisze:

najniższe miejsce między naukami zajmuje poezja, a posługiwać się różnymi podobieństwami i obrazami to jej właściwość! Nie wypada więc, by wiedza święta posługiwała się tego pokroju podobieństwami.

Co prawda cytaty pochodzą z pierwszej części artykułu, w której Tomasz przytacza argumenty przeciwników, w kolejnej części Tomasz usprawiedliwił stosowanie metafor przez Pismo Święte, ale zacytowane przeświadczenie dobrze oddaje stan umysłów teologów średniowiecznych.

W wieku XX filozofia przywróciła metaforze godność filozoficzną i miejsce w swoim języku. Jest to m.in. owoc dziewiętnastowiecznych studiów filologicznych, językoznawczych i rozwoju hermeneutyki. Metafora nie tylko weszła do języka filozofii, ale sama stała się przedmiotem studiów ściśle filozoficznych. Gdyby ktoś chciał te wątki studiować, warto zwrócić uwagę na dwóch autorów: Paul Ricoeur oraz Jacques Derrida. Zacytujmy w tym miejscu sławne zdanie Derridy z tekstu *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa* (s. 194):

Metafora, nim staje się retoryczną procedurą w języku, byłaby wyłonieniem się samego języka. A filozofia jest jedynie tym językiem; i w najlepszym razie i w pewnym nieoddzielnym znaczeniu tego wyrażenia może jedynie mówić...

Przegląd stanowisk filozoficznych dotyczących metafory znajdziemy w M. Gołębiewska, *Koncepcje metafory i metaforyzacji a pojęcie – komentarz do stanu badań*. Za tym nurtem filozofii podąża teologia, ale dziedzictwo scholastyczne sprawia, że do tej pory użycie metafory w teologii jest przedmiotem dyskusji. Jednak sądzę, że właśnie ten brak obietnicy precyzji, wpisane w naturę metafory wieloznaczność i otwartość, są jej zaletą teologiczną, a nie wadą. Polecam artykuł Jacka Kempy pt. „*Metafory jako mowa odpowiadająca Bogu*”. Jürgena Werbicka *ujęcie roli metaforyki w teologii*. Również ja zabrałem głos w tej dyskusji, zob. *Metafora w teologii. Kilka uwag na marginesie traktatu J. Derridy „Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym”*.

Znakomitym przykładem teologii zbudowanej na metaforach jest encyklika *Lumen fidei*. Jak wiemy, tradycja teologiczna zna kilka dobrze ugruntowanych definicyjnych, pojęciowych określeń wiary oraz wewnętrznych podziałów pokazujących różne aspekty i rodzaje wiary. Jednak Franciszek nie sięgnął do tych zasobów tradycji teologicznej. Cały wykład o wierze zbudował na dwóch metaforach: słuchania i widzenia. Trzeba mocno podkreślić: te dwie metafory nie mają charakteru ilustracyjnego, pomocniczego, ale są punktami wyjścia do opisanego dwóch aspektów wiary i charakteru związku między nimi. Specyfika każdego z dwóch zmysłów ludzkich: słuchu i wzroku, jest fundamentalna dla całego wykładu o wierze w *Lumen fidei*.

Dwudziestowieczna filozofia analityczna konsekwentnie odrzuca metaforę jako sposób wyrazu myśli filozoficznej, uznając ją za szkodliwą, bo wprowadzającą wieloznaczność. Tak samo podchodzi do

metafory teologia analityczna, o której wspominaliśmy, omawiając dedukcję i redukcję.

11.3.10. Modele

Swoistym sposobem wypowiedzi teologicznej w ostatnich dziesięcioleciach stało się zastosowanie modeli. Takie teologiczne użycie modeli rozpowszechniło się dzięki książce: A. Dulles, *Models of the Church*. Natomiast filozoficzne wsparcie takiego myślenia w teologii oparte jest m.in. na: I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*. W dużej mierze dzięki tym dwóm pozycjom w polskiej literaturze teologicznej ostatnich kilkadziesiąt lat sposób myślenia i pisanie oparty na modelach zyskał niemałą popularność. Wystarczy wskazać dwie znaczące publikacje w całości oparte na myśleniu modelami: T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, S. Kotała, *Komplementarność modeli w teologii trynitarniej*.

O ile używanie metafor w teologii uznaję za niezbędne, o tyle jestem stanowczo przeciwny używaniu modeli. Nie uważam bowiem modelu za jeden z pełnoprawnych rodzajów metafory. Dałem temu wyraz w dwóch artykułach:

Przeciw myśleniu modelami w teologii. Polemika | Studia Bobolanum
Przeciw myśleniu modelami. Jaka racjonalność teologii? | Studia
Bobolanum

11.3.11. Paradygmat

W tytule wspomnianej wyżej książki I. Barboura pojawia się pojęcie „paradygmat”. Właściwe rozumienie tego pojęcia jest dla teologa przydatne. Warto więc przypomnieć jego pochodzenie i znaczenie. To

pojęcie wprowadził do obiegu intelektualnego Thomas Kuhn w opublikowanej w 1962 roku książce *The Structure of Scientific Revolutions*. Polskie wydanie: T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*.

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, ale są one uparcie wpisywane w tenże paradygmat. Jednak 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 linowego 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 rewolucje: kopernikańska i newtonowska. Czyli te, które spowodowały rozkwit oświecenia. 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.

Co prawda w tekstach teologicznych pojęcie „paradygmat” bywa używane po prostu jako synonim pewnego zestawu założeń przyjmowanych przy rozpatrywaniu danego zagadnienia, ale pożyteczniejsze wydaje mi się użycie tego pojęcia w mocniejszym znaczeniu analogicznym do tego, jakie wprowadził Kuhn w odniesieniu do nauki. Jednak ta analogia musi zostać skomentowana i przepracowana, gdyż w teologii, w odróżnieniu od nauk eksperymentalnych, nie dysponujemy „twardymi” danymi, czyli wynikami eksperymentów, które po osiągnięciu punktu krytycznego gwałtownie burzą dawny paradygmat i w sposób apodyktyczny narzucają nowy. Natomiast

w teologii jako nauce humanistycznej zmiany paradygmatu nie są tak apodyktyczne i spektakularne. Inaczej niż w nauce nowożytnej w teologii może funkcjonować równoległe kilka paradygmatów. Pojęcie „paradygmat” w użyciu teologicznym można uznać za bliskie łacińskiemu pojęciu *forma mentis*.

Funkcjonowanie równoległe dwóch różnych paradygmatów teologicznych łatwo poznać np. po tym, że dwóch teologów mimo najlepszych chęci nie może się porozumieć. Używają tych samych pojęć, odwołują się do tych samych źródeł, ale jakoś każdy z nich rozumie je inaczej. Teologicznie funkcjonują w dwóch różnych paradygmatkach. Dlatego sędzę, że to pojęcie używane w mocnym znaczeniu jest pomocne w refleksji nad teologią.

11.3.12. Teologia i teologie

Chciałbym w tym punkcie pokrótce przedstawić trend, który jest widoczny we współczesnej teologii. Otóż w XX wieku pojawiła się praktyka nadawania niektórym kierunkom badań teologicznych nazwy zawierającej w sobie słowo teologia i stosowną przydawkę. Najbardziej znane to: teologia wyzwolenia czy teologia feministyczna, ale jest i wiele innych teologii przydawkowych. Tak skonstruowana nazwa pozwala sądzić, 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.

Można zatem zapytać, czy wielość teologii oznacza, że są one uprawiane wewnątrz różnych paradygmatów. Jeżeli tak, to po części tłumaczyłoby brak wielkich dyskusji, jakie mogłyby się toczyć między przedstawicielami tychże teologii. Albowiem między badaczami

ujmującymi badaną rzeczywistość według różnych paradygmatów dyskusja naukowa jest w zasadzie niemożliwa. Taka wielość teologii może być postrzegana jako efekt utraty wiary w możliwość teologicznego opisanego całości, a więc preludium do rozpadu jedności wiary Kościoła, ale można spojrzeć na ten fakt i z innej strony: uznać wielość teologii za świadectwo jej żywotności: tego, że teologia wsłuchuje się w różne głosy ludzkie i w ten sposób uczestniczy w wypełnianiu misji głoszenia Słowa po całym świecie.

Wątpliwości odnośnie do pluralizmu w teologii, którego wyrazem są omawiane tu teologie przydawkowe, były na tyle poważne, że zajęła się nimi Międzynarodowa Komisja Teologiczna. W 1972 roku wydała ona 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). Treść oraz ton tego tekstu wskazują na jego charakter polemiczno-apologetyczny: dokument stanowi polemikę z radykalnie pojmowanym wymogiem jedności i broni, oczywiście wskazując granice, zasadności pluralizmu w teologii, a także nie zgłasza zastrzeżeń do używania słowa „teologia” w liczbie mnogiej, a więc do mówienia o różnych teologiach. Zob. tekst polski:

[untitled \(vatican.va\)](#)

11.4. Specyfika języka teologii

Po przedstawieniu metod myślenia i form językowych używanych w teologii warto przedstawić ogólniejszą refleksję i małą antologię prezentującą różne odmiany języka teologii. Jak wiadomo, pierwszym językiem pism chrześcijańskich był język grecki w wersji koine. Ale tradycyjnie, już od starożytności, językiem teologii zachodniej

stał się język łaciński. Jeszcze obrady Soboru Watykańskiego II toczyły się w tym języku. Dzisiaj to już przeszłość. Łacina przez jakiś czas pozostała językiem oficjalnym dokumentów Kościoła katolickiego, ale obecnie nie ma już tego waloru. Dokumenty powstają w języku najlepiej znanym ich autorowi lub głównemu redaktorowi. Następnie są przekładane i żaden z języków nie jest oficjalnie wskazany jako wzorcowy. O ile wiem, teraz już nie wszystkie dokumenty są przekładane na język łaciński. Oczywiście teolog katolicki, choć już nie pisze po łacinie, ten język w jakimś stopniu musi 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. Niezbędne są także podstawy języka hebrajskiego, czyli języka Starego Testamentu.

Tutaj jednak chciałbym zająć się inną kwestią. Przyjrzelśmy się pojęciom, metaforom, modelom. Teraz chciałbym pokazać ich funkcjonowanie w żywym języku teologicznym. 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 wydaje się coraz bardziej widoczne. O ile język angielski staje się nową *lingua franca* również w teologii i w zasadzie jego 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 mi się zasadne uwzględnienie w rozważaniach o metodach w teologii także pytania o charakter języka teologii.

11.4.1. 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. Ponieważ często cytowali z pamięci, różnica między cytatem a parafrazą nie zawsze jest wyraźnie widoczna. Dodajmy, że nie troszczyli się również o prawa autorskie. 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 przekazanej jako dzieła Jana Chryzostoma, ze względu na jego sławę kaznodziejską, tekstów mu przypisanych jest więcej niż autentycznych.

* * *

Po tym wprowadzeniu przywołajmy kilka krótkich tekstów wybitnych teologów mówiących o Jezusie i o Bogu.

Homilia paschalna Melitona z Sardes (zmarł ok. 180 roku) 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.

Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, 9

Jest to fragment jednej z wielu serii antytez budujących tę homilię. Analiza dogmatyczna tego tekstu może prowadzić do wniosku, że Meliton był heretykiem, modalistą. A więc, że nie uznaje realnej odrębności osób w Trójcy Świętej, skoro twierdzi, że Jezus jest Ojcem. Takie tezy w historii studiów nad Melitonem się pojawiały. Ale świadczą one o błędzie w metodzie interpretacji nieuwzględniającej rodzaju literackiego tekstu, a nie o heretyckich poglądach Melitona.

Fragment traktatu Orygenes (185–254) *O modlitwie* to przykład typowego dla ojców tekstu „uplecionego” z cytatów biblijnych:

Kto się modli, ten zyska wiele korzyści i prędszej 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)...

Orygenes, *O modlitwie*, 10,2

Najbardziej znanym tekstem patrystycznym, który składa się w dużej części z parafraz i cytatów biblijnych, są *Wyznania* św. Augustyna (wielokrotnie wydawane, poza tym istnieje kilka różnych przekładów), który pisał je w początkowym okresie swojego biskupstwa, w latach: 397–401.

Ewagriusz z Pontu (345–399) był pod wyjątkowo mocnym wpływem myśli neoplatońskiej. 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. Przeciwnością pierwszego poznania jest błędzenie, a przeciwnością drugiego jest gniew i popędlliwość.

Ewagriusz z Pontu, *O poznaniu*, 4

Scholastyka budowała na filozofii Arystotelesa. To kształtowało także jej język i sposób wykładu. Jako przykład podajemy fragment *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu (1224–1274) 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 dlatego, 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.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1,2,2 (38)

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 (1632–1677) 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.

B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, I, 11, s. 17

Wraz z rozwojem informatyki pojawiły się próby zastosowania i jej języka do opisu człowieka, Boga, rzeczywistości duchowej, np. umysł ludzki to taki wielki twardy dysk itp. Taka metafora jest fatalna, myląca, gdyż już samo użycie takiego języka zamyka drogę do zrozumienia człowieka i jego życia, o Bogu już nie wspominając. Podobnie krytycznie, choć nieco łagodniej, oceniam stosowanie języka zaczerpniętego z psychologii, zwłaszcza behawioralnej, w teologii duchowości.

Wspominaliśmy już język dokumentów kościelnych, zwłaszcza charakterystyczne anatemy. Natomiast język dokumentów Soboru Watykańskiego II i późniejszych nawiązuje do biblijnego stylu Ojców Kościoła. Nie będę tu podawał 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 Karla Rahnera, znanego z trudności, jakie nastroczą czytelnikom jego teksty. Ewidentny jest tu wpływ mistrza – Martina Heideggera. Oto fragmenty, w których 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 *d o s w i a d c z e n i e m t r a n s c e n d e n t a l n y m*.

[...]

Trzeba następnie wykazać, że w tym transcendentalnym doświadczeniu dana jest niejako *a n o n i m o w a i a t e m a t y c z n a* 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.

K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*.

Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa, s. 23–24

Język Hansa Ursa von Balthasara, zwłaszcza w jego najważniejszych dziełach (np. *Skizzen zur Theologie III. Spiritus Creator*), gdy mówi o Bogu, jest medytacyjny, 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.

cyt. za: D. Kowalczyk, *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, s. 90–91

11.4.2. Postulaty dotyczące języka teologii

Po tym przeglądzie tekstów teologicznych spróbujemy sformułować kilka postulatów, wymogów, jakim powinien sprostać język współczesnej teologii.

Jak pokazuje przykład dokumentów Kościoła, język teologii powinien być biblijny, ale nie wydaje się 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 teologicznymi, 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 duchu, od tego, w jakim pojmowali go scholastycy.

Również bardzo skondensowany język obficie korzystający z pojęć filozoficznych w stylu K. Rahnera ma swoje duże ograniczenia i teolog winien dobrze zastanowić, czy narzucenie czytelnikowi trudu lektury tak skomplikowanego 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, a jeżeli już takiego literackiego czy poetyckiego języka chce używać, powinien pamiętać, że nie ma takiej swobody jak pisarz czy poeta. Są 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. Mam tu na myśli opisaną już wyżej metaforę, a także obraz i symbol czy inne figury retoryczne.

W literaturze językoznawczej i w codziennym użyciu raz po raz pojawia się kategoria „język religijny”. Ta kategoria nie jest jednoznacznie zdefiniowana, ale sądzę, że mniej więcej wiadomo, jaki typ języka podpada pod określenie „język religijny”. Stawiam tezę – do dyskusji – że 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 wielokrotnie dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Polecam ich studiowanie nie tylko dla zgłębienia konkretnych zagadnień teologicznych, ale także, aby uczyć się dobrego języka teologicznego.

Ciekawe pod względem językowym są wypowiedzi Franciszka. Dość często, zwłaszcza w wypowiedziach mniej oficjalnych, włącza on słowa, zwroty i frazy z różnych rejestrów językowych. Mam wrażenie, że czasem eksperymentuje w tej materii.

11.4.3. Jaka precyzja języka teologii?

Od języka teologii generalnie, a nie tylko przy określaniu znaczenia używanych pojęć, wymagamy pewnej precyzji, ale podstawowe pytanie brzmi, na czym ta precyzja ma polegać. Scholastycy dbali o precyzję przez coraz subtelniejsze rozróżnienia i coraz dokładniejsze definicje używanych pojęć. Jest to ten rodzaj precyzji, który króluje w matematyce oraz w filozofii analitycznej. Już kilkakrotnie uzasadniałem, 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 języka nie jest tożsamy z matematycznym ani analitycznym. Konkluzja zbudowana ze starannie opracowanych pojęć powiązanych logicznie nie powinna być dzisiaj uważana za obojętne zwieńczenie tekstu teologicznego. Choć przedstawiałem zastrzeżenia wobec przejmowania przez teologów języka literatury pięknej i poezji, w tym miejscu jednak odwołam się do wzorca poetyckiego. Otóż sądzę, 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*:

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.

S. Barańczak, *Chirurgiczna precyzja*.

Elegie i piosenki z lat 1995–1997, s. 19

Celem tekstu teologicznego jest prowadzenie czytelnika do coraz lepszego poznawania w świetle wiary dzieła stworzenia, dzieła zbawienia,

Boga; do coraz lepszego zrozumienia człowieka. A więc tekst teologiczny podaje treści natury duchowej, doktrynalnej, moralnej; pomaga w odróżnieniu prawdy od fałszu, dobra od zła, a więc często także w rozplątywaniu wieloznaczności, które uniemożliwiają ich rozpoznanie; w wydobywaniu z mętliku głosów tego, który brzmi czysto. Język teologii winien być temu podporządkowany.

Rozdział 12.

Teologia w kontekście kulturowym

Po omówieniu wewnętrznej struktury teologii zajmiemy się jej relacjami z poszczególnymi obszarami kultury, a zwłaszcza intelektualnej twórczości człowieka. Na pierwszym miejscu zajmiemy się wzajemną relacją teologii i szeroko rozumianej sztuki. Następnie obszernie omówimy relację teologii do filozofii. Na koniec zajmiemy się relacją teologii do nauki nowożytnej. Wszystkie te związki należą do samej natury teologii, a więc, omawiając wewnętrzną strukturę teologii, wielokrotnie do nich nawiązywaliśmy. Teraz postaramy się tę problematykę uporządkować. Oczywiście wiele kwestii będzie się powtarzało.

12.1. Teologia a sztuka

Kultura rozumiana jako duchowe środowisko życia, tworzone przez ludzi i dla ludzi, jest także naturalnym środowiskiem teologii. Teologia należy do kultury, z niej czerpie i ją wzbogaca. Wszystko to, co zostanie powiedziane o relacji teologii do filozofii, można rozszerzyć na całą kulturę, ale z pewnymi zastrzeżeniami. Otóż, w przeciwieństwie do filozofii, nikt nie nazywa kultury i sztuki *ancilla theologiae*. Natomiast *locus theologicus* – jak najbardziej. To wskazuje na relacje bardziej skomplikowane. A zatem teologiczna hermeneutyka tekstów kultury, muzyki, dzieł sztuki jest zagadnieniem skomplikowanym. Różnice między teologami w tej materii są bardzo duże. Trudno nawet nakreślić krajobraz tych różnic i polemik. Dlatego tak ważny

temat referuję tak krótko. Niejako w zamian proponuję lekturę tekstów w pewnych kwestiach podobnych do siebie, choć różnych. Są to słowa papieży skierowane do artystów. List Jana Pawła II do artystów z dnia 4 kwietnia 1999 roku:

[hf_jp-ii_let_23041999_artists.pdf \(vatican.va\)](#)

oraz

[Przemówienie papieża Franciszka do artystów | 23 czerwca 2023 | eKAI](#)

12.2. *Christianitas*

Cywilizację średniowiecznej Europy często opisuje się słowem *christianitas*. Tworzyła ona wielowymiarową jedność spojną chrześcijaństwem. Ta jedność politycznie oraz społecznie ograniczała się do zachodniej Europy, ale umysłowo i duchowo obejmowała cały świat. Była ideą bardzo mocną, tworzyła poczucie przynależności i dzięki swej sile była bardzo elastyczna. Przenikała wszystkie poziomy życia: religijnego, umysłowego, kulturowego, politycznego i społecznego.

Ale, i to nas najbardziej interesuje, w ramach *christianitas* został wypracowany spójny obraz całej rzeczywistości: świat doczesny, zmysłowy, tworzył jedno ze światem nadzmysłowym. Bóg jako Stwórca i świat jako stworzenie opisywały całą rzeczywistość w sposób rozumiały 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. Ścisłe powiązanie Kościoła katolickiego i struktur państwowych, choć nie była

to teokracja, stanowiło 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 w Europie centrum stanowił Rzym, stolica papieży.

A więc oczywiście 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. Tomasz z Akwinu w swojej *Sumie teologicznej* pisze o nim po prostu „Filozof”. Fizyka Arystotelesa opisywała świat zmysłowy, a metafizyka, przy użyciu tego samego aparatu 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 toczy się wszystko w 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.

Opisany wcześniej spór o rolę rozumu w poznaniu Boga tylko pozornie wychodził poza ten paradygmat. Obie strony sporu poruszały się bowiem wewnątrz filozoficznego pojmowania jedności świata opisanej formułą ujmującą wzajemne relacje transcendentaliów: *Ens, verum, bonum et pulchrum convertuntur in unum*. Najlepszy, według mnie, obraz *christianitas* daje książka C.S. Lewisa: *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*.

Powszechnie przyjmuje się, że współczesna Europa jest zbudowana na kilku głównych filarach. Jej starożytne fundamenty to: grecka filozofia, tradycja żydowska i rzymskie prawo. Chrześcijaństwo wniosło istotną nowość, swoje eschatologiczne przesłanie, choć tych trzech tradycji nie odrzuciło. Wręcz przeciwnie: wchłonęło, umożliwiając powstanie jednej kultury europejskiej, która w średniowieczu przybrała opisywaną tu formę: *christianitas*. 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, przy pomocy której najlepiej chyba można opisać wzajemną relację średniowiecza i oświecenia, oba człony są ważne i żadnego nie wolno pominąć.

12.3. Przełom oświeceniowy. Niechący...

Oświecenie niechący rozbiło tę jedność wiary i rozumu, jaka panowała w ramach *christianitas*. Niechący, 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 jednoznacznej opozycji wobec średniowiecza.

Krzysztof Kolumb (1451–1506) nie chciał odkrywać Ameryki, lecz chciał dotrzeć do Indii, o których istnieniu wiadano w średniowieczu. Ale jego odkrycie Ameryki (1492) i poznanie całkiem nowych ludów złamało przekonanie, że wszystkie ludy już zostały, przynajmniej wstępnie, dotknięte przez głoszenie Ewangelii.

Mikołaj Kopernik (1473–1543) nie miał zamiaru kwestionować faktu, że Ziemia jest centrum świata stworzonego przez Boga. Po prostu obserwował i liczył. Z tych obserwacji i wyliczeń wynikało mu,

że to Ziemia krąży wokół Słońca. Dzieło z wynikami tych obliczeń, czyli *De revolutionibus orbium coelestium*, ukazało się w roku 1543. Tak więc Kopernik rozbił jedność między świadectwem zmysłów a wiedzą opartą na obliczeniach. Ale do dzisiaj mówimy „słońce wschodzi”, choć wiemy, że to nie słońce się porusza.

Kartezjusz (1596–1650) też po prostu kontynuował tradycję rozmyślań filozoficznych, ale już zanim Newton opublikował swoje dzieło, stwierdził – być może pod wpływem odkrycia Kopernika – że wrażenia zmysłowe nie mogą być uznawane 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 *res cogitans* i *res extensa* są tak różne, że właściwie nie bardzo wiadomo, na jakiej zasadzie współdziałają. Główne dzieło: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur* ukazało się w roku 1641.

Isaac Newton (1643–1727) nie zamierzał robić rewolucji w fizyce arystotelesowskiej, a jedynie prowadził doświadczenia i analizował ich wyniki, korzystając z metody myślenia opracowanej przez Kartezjusza. Napisał dzieło, którego nawet tytuł wprost nawiązuje do tradycji: *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Ukazało się ono w roku 1687. Była to filozofia natury, czyli dział filozofii zajmujący się rzeczywistością ziemską, a Newton opisał zasady funkcjonowania tego świata, wychodząc od zaplanowanego eksperymentu i stosując proste reguły matematyczne. Okazało się, że wynika z nich coś znacząco odmiennego od tego, czego doświadczamy i co poznajemy zmysłowo. Na przykład potoczna obserwacja sugeruje, że to, co jest lekkie, spada wolniej. Newton dzięki specjalnie przygotowanemu doświadczeniu pokazał, że jest zupełnie inaczej. Teraz więc wierzymy temu, czego nas uczą w szkole podstawowej, a nie codziennej obserwacji. Czyli Newton niechcący pogłębił dysonans między doświadczeniem zmysłów a wiedzą naukową.

Wcześniej królowała fizyka Arystotelesa, a więc podstawowym założeniem w opisie całego świata, również materialnego, była celowość: wszelki ruch, zmiana, dokonuje się ze względu na cel. Jest przejściem od pewnej niedoskonałości do stanu doskonalszego, a używając języka arystotelesowskiego: jest przejściem z możności do aktu. Fizyka Newtona wprowadza zupełnie nowy paradygmat, co prawda tylko dla materii, ale to już zburzyło cały paradygmat wcześniejszy. Struktura świata, mechanizm jego ruchu nie jest ze 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.

W efekcie tych odkryć i zmian myślenia rozpoczął się proces destrukcji spójnego, całościowego obrazu świata. Ale – jak już wspominaliśmy – myśliciele oświeceniowi, podobnie jak ich średniowieczni poprzednicy, byli przekonani, że można stworzyć sumę, która opiszę całość, tylko – w odróżnieniu od średniowiecznej – opartą na „naukowych” zasadach. Konsekwentnie ignorowali, jako przejściowy i niezbyt istotny, ten rozdzźwięk między świadectwem ludzkich zmysłów a wiedzą naukową, jaki sami odkryli i opisali.

12.3.1. Zerwanie i ciągłość. Wyjątkowość oświecenia

Słowo „przełom” sugeruje zerwanie, ale – jak już zaznaczyliśmy – ciągłość kulturowa tradycji europejskiej trwa i przełom oświecenia jest tylko kolejnym etapem w jej historii. Jednak nie sposób przecenić jego znaczenia. Dlatego choć ten temat jest omawiany wielokrotnie i na różne sposoby, w niniejszym podręczniku opisujemy go po raz kolejny, akcentując te wątki, które są szczególnie istotne dla naszego tematu. Ale, zanim przejdziemy do opisywania tego przełomu, odnotujmy jego wyjątkowość w historii kultur. Otóż taki przeskok 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.

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 wieków XX i XXI – ponowoczesność lub postmodernizm. Wskazywane są różne daty i powody kolejnych przemian. Tutaj podaję bardzo uproszczony opis tej historii oraz traktuję terminy „oświecenie” i „nowożytność” jako synonimiczne. Wyjątkowo mocno podkreśliłem rolę nowej fizyki sformułowanej przez Newtona, jako kluczowej nie tylko dla rozwoju nauki, ale także dla gruntownej przebudowy europejskiej racjonalności. Jednak wypada tu zaznaczyć, że nie wszystkie opracowania przyznają fizyce Newtona tak wielki udział w tworzeniu się nowożytności.

Z pewnością była to zmiana paradygmatu, 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 sądzę, dobre zrozumienie tego zwrotu i idei, jakie przyniosło oświecenie, jest absolutnie niezbędne dla zrozumienia naszej dzisiejszej sytuacji i zadań teologii.

12.3.2. Nowość oświecenia, problem z klasyczną definicją prawdy

Zmiana przyniesiona przez oświecenie sięgnęła bardzo głęboko, bo w pewnym sensie podważyła klasyczną definicję prawdy. Brzmi ona, przypomnijmy, *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, czyli: „prawda jest zgodnością rozumu z rzeczywistością”. Ta definicja nie została

wprost zakwestionowana, ale jest ona osadzona w opisie rzeczywistości stworzonym przy użyciu metafizyki przyjętej przez scholastyków, w ramach której prawda wraz dobrem i pięknem są transcendentiami. 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, Stwórcy nieba i ziemi. Rozum ludzki uczestniczy w tym sposobie rozumienia 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 okazało się, że można radykalnie wątpić w to, czego zmysły doświadczają jako oczywiste, oraz 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 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 prawda w sensie absolutnym. Nie jest to też prawda, o którą chodzi w teologii.

Największe wstrząsy z oświeceniowego wątpienia wyniknęły dla filozofii, która przecież ze swej istoty jest poszukiwaniem prawdy. 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. Niecała filozofia nowożytna popadła w taki relatywizm, są w niej bowiem 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 przewyciężyć.

Jednym ze skutków oświeceniowych przemian jest nasza trudność w zrozumieniu średniowiecza. Otóż świat średniowiecza oglądamy przez okulary nowożytne i bez gruntownego tłumaczenia widzimy go niejako w krzywym zwierciadle. Jednym z pierwszych świadectw takiego zniekształcania jest mit mrocznego 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 podczas używania tych pojęć, poniekąd praca tłumacza.

12.3.3. Konsekwencje polityczne, religijne, ideowe

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 legitymację od dołu, z wyboru ludzi, a nie od góry – z nadania 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.

Jednocześnie pojawiły się idee wprost kwestionujące istnienie Boga. Skoro można mechanizm działania świata wyjaśniać bez odwoływania się do Boga, to być może On wcale nie istnieje. Sławne są słowa przypisywane Pierre'owi Simonowi de Laplace'owi. Otóż Laplace ofiarował Napoleonowi swoje dzieło o wahaniach okresowych w ruchu Saturna i Jowisza. Napoleon miał zapytać, dlaczego w tym dziele nie ma nic o Bogu. Laplace odrzekł: „Sire, ta hipoteza nie jest mi potrzebna”. 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 także front intelektualny radykalnie antychrześcijański.

Silnym wsparciem dla rozwoju tego frontu stała się teoria Darwina, też bynajmniej nie skierowana programowo przeciwko nauce o stworzeniu, ale powstała jako wynik obserwacji i zastosowania nowych metod naukowych. Kwestionowała ona tradycyjnie utrwalone od starożytności poglądy na naturę i sposób funkcjonowania przyrody ożywionej, ale oczywiście teoria ewolucji natychmiast została wpisana w antychrześcijański sposób myślenia.

W swojej pierwszej fazie, wraz z rewolucją 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 sprzeczne ze sobą spojrzenia na tak rozumianą naturę ludzką: z jednej strony trwał wczesnooświeceniowy zachwyty nad niewinnością i pięknem naturalnego życia ludów pierwotnych; a z drugiej – umacniały się poglądy rasistowskie, które znalazły w teorii ewolucji dobre oparcie, aby uzurpować sobie naukowe podstawy.

12.4. Teologia a filozofia

W pierwszym ogólnym spojrzeniu na *christianitas* i oświecenie raz po raz wspominaliśmy o filozofii. W tym podrozdziale podejmiemy systematyczny, czyli historyczny, przegląd relacji teologii do filozofii.

12.4.1. *Philosophia ancilla theologiae*

Filozofia od swoich greckich początków jest przyjaźnią mądrości, czyli poszukiwaniem prawdy. Poszukując prawdy, filozof medytuje nad podstawową strukturą świata, człowiekiem i jego możliwościami poznania prawdy. Dlatego teolog nie może nie studiować tekstów filozoficznych. Musi je czytać choćby po to, aby jak najlepiej zrozumieć słowa Jezusa: „*Ja jestem drogą i prawdą, i życiem*” (J 14,6). Teologia czerpie z filozofii rozumowo wypracowane obrazy rzeczywistości oraz sposoby myślenia. I w jednym, i w drugim chodzi o prawdę. A więc związek teologii z filozofią jest szczególnie. Naturę tego związku opisuje znana łacińska maksyma – *philosophia ancilla theologiae*, której autorstwo przypisuje się Piotrowi Damianiemu (ok. 1006–1072). Pisał on w *Lettre sur la toute-puissance divine* (s. 416):

Quae tamen artis humanae peritia, siquando tractandis sacris eloquiis adhibetur non debet ius magisterii sibimet arroganter suscipere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire.

Z kolei w polskim wydaniu *O wszechmocy Bożej* (s. 55) Piotra Damianiego czytamy:

Jeśli jednak wiedza ludzka jest czasem używana do objaśniania słów Pisma Świętego, to nie powinna zuchwale uzurpować sobie prawa do bycia nauczycielką, lecz jak niewolnica służyć z należnym posłuszeństwem swej pani.

Obszerny komentarz do przywołanego tekstu Piotra Damianiego znajdziemy w: D. Wąsek, *Koncepcja teologii Piotra Abelarda* (s. 22–25). Treść i kontekst tego fragmentu pokazuje, że Piotr Damiani przestrzegał teologów, aby, studiując Pismo Święte, nie przyznawali wiedzy ludzkiej miejsca należnego nauczycielce, mistrzyni, ale jedynie rolę służebną. Komentatorzy jego pism przez wiele wieków uznawali, że *ars humana* oznacza filozofię i wywiedli z tekstu Damianiego znaną nam formułę: *philosophia ancilla theologiae*. Właśnie ta formuła, oderwana od pierwotnego kontekstu przestrogi skierowanej do interpretatorów Pisma, stała się maksymą, która do dzisiaj jest ważnym punktem odniesienia w refleksji nad naturą teologii i charakterem jej związku z filozofią. Również w niniejszym podręczniku tę sentencję przywołujemy w jej tradycyjnym, historycznie ugruntowanym znaczeniu.

12.4.2. Relacje przed oświeceniem

Związek teologii i filozofii trwa zatem od samego początku istnienia Kościoła. 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 była 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 z użyciem intelektualnych narzędzi filozofii greckiej. Ten głęboki związek trwał przez całą starożytność, a w średniowieczu jeszcze się pogłębił. Czasem trudno było ustalić, kto jest służebnicą, a kto panią.

Tak więc 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). Teologia czerpała z filozofii greckiej zarówno obraz świata, jak i sposoby myślenia oraz bez większych kłopotów korzystała z tego wszystkiego, co filozofia mówiła na temat prawdy. Wielokrotnie w niniejszym *Wprowadzeniu...* wskazujemy na te zależności.

12.4.3. Relacje teologii i filozofii od początku oświecenia

Przełom oświeceniowy rozbił harmonię między teologią i filozofią. W podrozdziale opisującym ten przełom zarysowaliśmy ogólny charakter oświecenia i jego filozofii. Wspomnieliśmy też o Kartezjuszu. Teraz przywołamy ponownie Kartezjusza oraz kilku innych filozofów, których dzieło jest kluczowe dla rozwoju myśli europejskiej i historii coraz bardziej burzliwych relacji teologii z filozofią.

12.4.3.1. Kartezjusz

Wcześniej wskazaliśmy tych, którzy przyczynili się do przełomu oświeceniowego: Kolumba, Kopernika, Newtona. Należy wspomnieć także Galileusza (1564–1642). Ale dla historii relacji teologii do filozofii najważniejszy jest Kartezjusz (1596–1650). To on wprowadził sceptycyzm i wiążące się z nim wątplenie jako konstytutywny element rozumowania. To jest coś zupełnie innego od średniowiecznych polemik, które były argumentacją na rzecz jednego stanowiska przeciw innemu stanowisku. To jest nawiązanie do starożytnego sceptycyzmu. Kartezjuszowe wątplenie nie jest obroną żadnego poglądu, ale jest kwestionowaniem oczywistości, podważaniem jej oczywistości. Dopiero kolejnym krokiem jest poszukiwanie punktu oparcia, pewności. Wcale jednak nie jest powiedziane, że taki punkt oparcia istnieje. Taką drogą wątplenia są Kartezjuszowe *Medytacje o pierwszej filozofii*. Metodycznie i radykalnie wątpiąc, Kartezjusz dochodzi do punktu pewności *cogito ergo sum*. To prowadzi go do uznania, że rzeczywistość jest podzielona na *res extensa* i *res cogitans*. Jedność rzeczywistości, jaka była fundamentem metafizyki i fizyki Arystotelesowskiej, legła w gruzach. Ten sceptycyzm i podział rzeczywistości do dzisiaj wyznaczył sposób rozumienia świata. A wszyscy późniejsi filozofowie, nawet jeśli spierali się z Kartezjuszem albo usiłowali go ignorować i tak nie byli w stanie naszego myślenia o rzeczywistości cofnąć przed Kartezjuszem.

12.4.3.2. Nicola Malebranche

Jedyny teolog tamtych czasów, który podjął próbę budowania teologii, wychodząc od filozofii Kartezjusza, to Nicolas Malebranche (1638–1715). Był on dzieckiem swojego czasu: gorliwym katolikiem, wykształconym teologiem, który jednocześnie chłonał 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 chyba nie ma dla teologii istotnego znaczenia, ale zajmuje ona trwałe miejsce w dziejach myśli nie tylko teologicznej, lecz również filozoficznej. Wspominam Malebranche'a jako przykład teologa, który na miarę swoich możliwości mierzył się ze stojącymi przed nim wyzwaniem intelektualnymi. Nie każda idea teologiczna wytrzymuje próbę czasu, ale podejmowanie ryzyka pomyślenia należy do obowiązków teologa.

12.4.3.3. Spinoza

Tytuł głównego dzieła i krótki, ale charakterystyczny fragment z tegoż dzieła podaliśmy w antologii tekstów teologicznych. Baruch Spinoza, myśląc w nurcie kartezjańskim, także Boga włączył do matematycznie, a zwłaszcza geometrycznie opisywanego świata, czyli do *res extensa*. Była to nowa odsłona panteizmu.

12.4.3.4. Deizm. Leibniz

Spinoza poszedł więc w kierunku panteizmu. Ale był odosobniony. Według Kartezjusza i większości jego następców Bóg na pewno nie należał do *res extensa*. Tak narodził się deizm. Najbardziej znanym filozofem deistą był Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), który – podobnie jak pozostali filozofowie tamtego czasu – uznawał matematykę za doskonale narzędzie do opisu świata i za Kartezjuszem, a w przeciwieństwie do Spinozy, umieszczał Boga poza tym światem. Jego koncepcję doskonale przedstawia metafora wielkiego

zegarmistrza. Jest ona ciągle żywo obecna w powszechnej świadomości. Jak widać, ma ona w sobie jakąś moc pomagającą naszej wyobraźni ułożyć obraz relacji Boga do świata opisywanego przez naukę nowożytną. Również wiele współczesnych głosicieli ateizmu publikujących książki o milionowych nakładach atakuje obraz Boga wielkiego zegarmistrza. Taki obraz Boga jest daleki od tego, jaki ukazuje nam Objawienie. Dlatego nie widzę wielkiej potrzeby bezpośredniej teologicznej polemiki z tezami nowego ateizmu zbudowanymi na negacji Boga wielkiego zegarmistrza. Teologiczną odpowiedzią na nowy ateizm jest głoszenie Boga Jezusa Chrystusa, a nie polemika na polu wyznaczonym przez deistów i antydeistów.

12.4.3.5. Pascal

Pierwszym mocnym przeblyskiem świadomości, że droga połączonej filozofii i nauki nowożytnej być może nie prowadzi do Boga, są słowa Blaise'a Pascala (1623–1662), które zapisał w momencie głębokiej przemiany duchowej 23 listopada 1654 roku: „Ogień. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych...”.

12.4.3.6. Hegel. Nietzsche. Szkoła tybińska

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) zbudował kolejny całościowy obraz rzeczywistości. Punktem wyjścia swojego systemu uczynił koncepcję Ducha, który powraca do siebie. Cała historia ludzkości jest tym powrotem Ducha. Co dla nas ważne, Duch, o którym pisze Hegel, to nie jest transcendentny Bóg, ale – upraszczając – ludzkość. Czyli Hegel „uśmiercił” ideę Boga osobowego, transcendentnego wobec świata. Ekspresyjna myśl Friedricha Nietzschego (1844–1900), jego obwieszczenie, że „Bóg umarł!” jest tylko konsekwencją myśli Hegla. Ale swoją siłę czerpała z myśli Hegla, która miała i być może nadal

ma tak wielką siłę oddziaływania, że kształtuje myślenie, a pośrednio także politykę europejską. Co ważne dla naszego tematu: Idealizm typu heglowskiego jest jedną z ważniejszych idei mających wpływ na teologię niemiecką. A więc ta teologia rozwija się w opozycji do tego idealizmu, ale także jest przez niego kształtowana. Na pewno ciekawe jest pytanie, czy „ukąszenie heglowskie”, o którym pisał Czesław Miłosz, może dotyczyć także teologii.

Jakąś teologiczną odpowiedzią na Heglowskie rozumienie historii była katolicka szkoła tybińska, o której wspominaliśmy podczas omawiania metody historycznej w teologii.

12.4.3.7. Neotomizm, *Nouvelle Théologie*

Zainicjowaną ogólnie próbą teologicznej odpowiedzi na nowożytny nurt filozoficzny i związany z nimi filozoficzny najpierw deizm, a potem ateizm był postulat odnowienia tomizmu, czyli neotomizm. Bezpośrednim impulsem tej odnowy była encyklika papieża Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 roku. Ten nurt miał i ma wiele odmian. Zapoczątkowany w XIX wieku rozwijał się także w wieku XX. Również dzisiaj nie jest on zamkniętym rozdziałem teologii i wielu teologów katolickich próbuje odpowiadać na dylematy współczesności z pozycji (neo)tomistycznych albo neoscholastycznych.

Natomiast odpowiedziami wyrastającymi z wewnętrznej potrzeby i głębokiego poczucia nieadekwatności neoscholastyki byli teologowie tworzący nurt *Nouvelle Théologie*. Pisałem o nich w punkcie *Teologia*. Zob. też niżej punkt *Teologia a filozofia XX wieku*.

12.4.3.8. Fenomenologia, hermeneutyka, strukturalizm, semiologia

Zarówno fenomenologię, jak i hermeneutykę wspominaliśmy, opisując metody myślenia teologicznego. Przypomnijmy: teologia przyjęła

hermeneutykę, natomiast prawie wcale nie przyjęła fenomenologii jako metody myślenia.

Oba te sposoby myślenia wypracowane w XIX i XX wieku stały się dominujące w filozofii XX wieku. O fenomenologii i klasycznej hermeneutyce już pisaliśmy. A więc tu przedstawimy tylko pokrótce inny nurt dwudziestowiecznej refleksji o języku. Otóż dziewiętnastowieczna hermeneutyka w wieku XX zyskała nowy impuls dzięki refleksji Ferdinanda de Saussure'a (1857–1913). Jego dzieło stało się inspiracją dla rozwoju strukturalizmu językowego (strukturalizm C. Lévi-Straussa jest koncepcją szerszą: dotyczy całej kultury i antropologii), który potem przekształcił się w poststrukturalizm. W ścisłym związku z tymi nurtami rozwinęła się refleksja o znaku i jego roli w komunikacji, czyli semiologia. Osobnym kierunkiem rozwoju myśli o języku stała się filozofia analityczna, o której piszemy niżej.

Dorobek metodologiczny tych nurtów filozofii może być przydatny dla teologii i, jak pokazaliśmy, jest on w pewnym, ale ciągle niewystarczającym stopniu wykorzystywany. Tę kwestię poruszemy poniżej.

12.4.3.9. Filozofia analityczna

Dwudziestowieczna filozofia analityczna jest kontynuatorką filozofii pozytywnej. Dla nas istotne są dwa punkty odróżniające ją od innych nurtów filozofii nowożytnej i współczesnej.

Punkt pierwszy to skoncentrowanie się na języku, które jest efektem zwrotu językowego (często używana jest angielska nazwa: *Linguistic Turn*), jaki dokonał się w XX wieku. Ale nie samo skoncentrowanie się na języku jest wyróżnikiem filozofii analitycznej spośród innych nurtów filozofii dwudziestowiecznej. Wyróżnikiem jest sposób rozumienia natury języka. Świadczą o tym dwa ludo- podobne stwierdzenia. Jeden z twórców dwudziestowiecznej

filozofii analitycznej, Ludwig Wittgenstein (1889–1951), w *Traktacie logiczno-filozoficznym* (teza 5.6) stwierdził:

Granice mego języka wskazują granice mego świata.

Jacques Derrida (1930–2004), stojący po przeciwnej stronie filozoficznego krajobrazu tegoż wieku, w *O gramatologii* (s. 217) stwierdził, że:

nie ma nic poza tekstem.

Różnica między Wittgensteinem a Derridą zawiera się właśnie w rozumieniu natury języka: analitycy traktują język w kategoriach logicznych, ideałem jest całkowita formalizacja języka, czyli wydobycie z języka jego wewnętrznej matematycznej struktury. Derrida uznaje, że istota języka leży całkiem poza strukturami logiki matematycznej. Jedną z konsekwencji jest taka, że analitycy uznają tylko pojęcia, które definiują, Derrida zaś pokazuje metaforę jako nieredukowalną do pojęcia. Wspominaliśmy o tym w punkcie poświęconym metaforze.

Warto tutaj przypomnieć gwałtowną polemikę w związku z przyznaniem Derridzie doktoratu *honoris causa* przez Uniwersytet w Cambridge w 1992 roku. Grono znanych filozofów analitycznych wysłało do redakcji „The Times” list, w którym gwałtownie sprzeciwiali się przyznaniu Derridzie tego tytułu. Uznawali, że dzieło Derridy nie ma nic wspólnego z racjonalną filozofią. Zarządzone przez Uniwersytet Cambridge głosowanie zakończyło się wynikiem 336 do 204 na korzyść Derridy.

Drugi punkt specyficzny filozofii analitycznej to metoda myślenia. Jest to analiza oparta na regułach logiki matematycznej i ściśle trzymająca się danych empirycznych. Po tej krótkiej charakterystyce możemy zadać pytanie o użyteczność filozofii analitycznej dla teologii. Możliwe są dwie, radykalnie przeciwne odpowiedzi na

to pytanie, a przyjęcie jednej z nich wynika z założenia ontologicznego: jeśli uznamy, że rzeczywistość ma strukturę matematyczną – filozofia analityczna jest niesłychanie ważna dla teologii. Na takim właśnie założeniu ontologicznym opiera się teologia analityczna. Jeżeli odrzucimy przekonanie o matematycznej strukturze rzeczywistości – filozofia analityczna okazuje się mało użyteczna dla teologii, a teologia analityczna traci rację bytu. Ja obstaję przy drugiej odpowiedzi. Ten dylemat zasygnalizowaliśmy wcześniej, omawiając metody myślenia: redukcję i indukcję oraz metaforę.

12.4.3.10. Heidegger i egzystencjalizm

Martin Heidegger (1889–1976), jeśli chodzi o metodę – fenomenolog, jest twórcą egzystencjalizmu, myślenia wychodzącego od czasowej egzystencji pojedynczego człowieka. Na temat jego filozofii toczą się spory: czy to tylko dziwactwo bez znaczenia, czy myśl o daleko sięgającym wpływie. Ja przyznaję rację zwolennikom tej drugiej opinii, uważam Heideggera za ojca myślenia dwudziestowiecznego. Przy czym jego wpływ jest wysoce dwuznaczny. Wszystkie odmiany dwudziestowiecznego egzystencjalizmu, również te zupełnie nihilistyczne, oraz niektóre odmiany myślenia totalitarnego czerpią z filozofii Heideggera. Także dominujące w kulturze Zachodu skoncentrowanie na sobie, postulaty autentyczności i samorealizacji mają swoje głębokie źródła w myśli Heideggera. O sile jego myślenia świadczy też fakt, że każdy znaczący dwudziestowieczny filozof europejski jakoś w swojej twórczości do Heideggera się odnosił.

Skoro Heidegger tak wpłynął na myślenie XX wieku – jest on wielkim zadaniem dla teologii. Trzeba przemyśleć filozofię Heideggera, wydobyć to, co dobre, służące człowieczeństwu człowieka i znaleźć odpowiedź na to, co w jego myśli destrukcyjne dla człowieka i sprzeczne z chrześcijaństwem, a jednocześnie tak uwodzące. Tę pracę zaczął

K. Rahner. W latach 1934–1936 był uczestnikiem seminariów prowadzonych przez Heideggera, a więc jego myśl poznawał u źródła. Niewątpliwie pod jego wpływem sformułował postulat *anthropologische Wende*, czyli zwrotu antropologicznego w teologii.

Centralna idea egzystencjalizmu, czyli wewnętrzna czasowość istnienia, prymat bycia przed bytem, jest odrzuceniem myślenia opartego na filozofii Arystotelesa, który czas wiązał z ruchem rzeczy fizycznych. A więc według Arystotelesa czasowość należała do fizyki i nie dotyczyła metafizyki. Heidegger to zmienił. Ale Heideggerowe ujęcie czasu nie było zupełną nowością. Jest bliskie m.in. biblijnemu rozumieniu czasu. Te dwa ujęcia: biblijne i Heideggerowe, połączył Emmanuel Lévinas. Podjąłem próbę pokazania, że teologia Franciszka wychodzi poza Arystotelesowskie rozumienie czasu, jest w tym punkcie egzystencjalistyczna:

Publikacja – Papieża Franciszka teologia czasu w świetle filozofii Emmanuela Lévinasa – Uniwersytet Śląski (studiabobolanum.pl)

12.4.3.11. Lévinas, myśl żydowska, filozofia dialogu

Wspomniany powyżej Emmanuel Lévinas (1906–1995), uczeń Husserla, uznawał geniusz Heideggera i jednocześnie podjął z jego myślą krytyczny dialog. Według mnie myśl Lévinasa z wielu względów jest bardzo pożyteczną *ancilla theologiae*. To przekonanie pogłębiło się w wyniku studium, którego owocem jest książka: *Filozofia Emmanuela Lévinasa jako ancilla theologiae*:

filozofia_emmanuela_levinasa_czw_st_d.pdf (us.edu.pl)

Ale myśl Lévinasa to nie tylko polemika z Heideggerem i metoda fenomenologiczna. To jest przede wszystkim myśl żydowska, sięgająca

do tradycji rabinicznych, głęboko zanurzona w Torze. Taka myśl ma wiele do zaoferowania współczesnej teologii. Sam Lévinas nie chciał być zaliczany do nurtu filozofii dialogu, ale nie bez racji jest z nią kojarzony. Filozofię wychodzącą od spotkania, dialogu uprawiali przede wszystkim myśliciele żydowscy: Franz Rosenzweig (1886–1929) i Martin Buber (1878–1965). Na pewno przenikająca całą teologię Franciszka idea dialogu wiele im zawdzięcza.

12.4.3.12. Personalizm

Personalizm jest nazwą obejmującą wiele różnych nurtów myślenia, których wspólnym mianownikiem jest osoba jako centralny punkt refleksji. Co ważne, personalizm może sięgać do różnych kierunków filozofii, np. może być tomistyczny albo egzystencjalistyczny. Jak już wspomnieliśmy, omawiając pojęcia, współczesny personalizm opiera się na takim rozumieniu osoby, które postrzega relacje z innymi osobami jako przynależne do samego rdzenia pojęcia osoby. A więc personalizm przyjął za swoje główne myśli filozofii dialogu.

Należy zatem personalizm traktować nie jako osobny kierunek filozoficzny, ale jako postulat, który z perspektywy teologicznej jest jak najbardziej słuszny. Personalizm nie wprowadza bowiem ani własnej ontologii, ani żadnej nowej metody myślenia. Raczej przepracowuje istniejące nurty myślenia według klucza hermeneutycznego, jakim jest niepodważalna godność osoby ludzkiej. Ale właśnie tak rozumiany personalizm może stać się dla teologa ważnym kryterium rozeznawania, jakie i w jaki sposób interpretowane kierunki filozofii współczesnej może on wykorzystywać w swoim myśleniu teologicznym. Tak więc kierunki filozofii, które ignorują wyjątkowość osoby ludzkiej, zasługują na pominięcie albo co najwyżej krytykę, a te, które aktywnie demonstrowują i badają tę wyjątkowość – zasługują na uwagę: przyswojenie ich w teologii, które nie wyklucza ich krytycznego przepracowania.

12.4.3.13. Teologia a filozofia XX wieku

Przedstawiając sposoby myślenia w teologii, omówiliśmy hermeneutykę jako tę metodę myślenia, którą teologia przyjęła i z niej korzysta. Ale jest też kilka innych sposobów myślenia, które mogą – choć nie muszą – być przydatne dla teologii. Oprócz omówionej już fenomenologii można wspomnieć o szerszej od tradycyjnej hermeneutyki refleksji o języku i znaku. Myślę tu o semiologii, strukturalizmie i poststrukturalizmie, dekonstrukcji, a także metodach filozofii analitycznej. Wspominaliśmy już, że nauki biblijne bardzo dobrze przyswoiły i wykorzystują narzędzia metody historyczno-krytycznej, ale ciągle w niewielkim stopniu wykorzystują dorobek europejskiej dwudziestowiecznej filozoficznej refleksji o języku.

Na pewno teologowie powinni coraz odważniej sięgać po dorobek filozofów XX wieku, w tym wypracowanych przez nich metod myślenia. Ale wydaje się, że trzeba tu zachować pewną ostrożność. Otóż sięganie teologów po te metody myślenia powinno być poprzedzone namysłem prowadzonym w duchu analogii wiary. Albowiem w filozofii XX wieku bardziej nawet niż we wcześniejszej tradycji filozoficznej, sposób myślenia nie jest neutralny, jest ściśle powiązany z paradygmatem ontologicznym, w ramach którego filozof prowadzi swoje refleksje. Dlatego sięgnięcie przez teologa po te metody jest równoznaczne z podjęciem dialogu z dwudziestowiecznymi ontologiami.

Niestety mam mocne wrażenie, że w swoich głównych nurtach teologia ciągle nie weszła w głęboki dialog z fundamentami dwudziestowiecznej filozofii, czyli z jej ontologiami. Wydaje się, że ciągle zbyt mocno bazuje na ontologii (albo metafizyce) Arystotelesa i prowadzi swoje rozumowania metodami scholastycznymi. A nawet jeśli sięga po nowe sposoby myślenia, nie podejmuje refleksji krytycznej, nie wchodzi w dialog z głębokimi ontologicznymi założeniami tych metod, lecz próbuje je stosować wewnątrz metafizyki Arystotelesa.

To jest poważne oskarżenie, a więc podeprę się słowami Franciszka z rozmowy z jezuitami. Co prawda dotyczyło ono jego studiów, czyli sytuacji sprzed kilkudziesięciu lat, ale w historii teologii to naprawdę niewiele:

Ja sam i moje pokolenie – może nie najmłodszy, ale moje pokolenie i niektóre z następnych – zostaliśmy wychowani w dekadencej scholastyce. Studiowaliśmy z podręcznika teologię, a także filozofię. To była scholastyka dekadencej. Na przykład dla wytłumaczenia „metafizycznego continuum” – śmieję się za każdym razem, kiedy sobie o tym przypominam – uczono nas teorii *puncta inflata*. Kiedy wielka scholastyka zaczęła obniżać loty, nastąpiła wspomniana scholastyka dekadencej, którą studiowało moje pokolenie i inne.

Mieć profetyczną odwagę i śmiałość.

Franciszek do jezuitów – Życie Zakonne (zyciezakonne.pl)

Ten niewystarczający dialog teologii z filozofią, jaka rozwija się od Kartezjusza po Heideggera, Sartre'a i ich następców, wyjątkowo wyraźnie widać w refleksji o prawdzie. Teologia ciągle zbyt często prowadzi swoje rozumowania według klasycznej definicji prawdy. Takie rozumowania nie są przekonujące w świecie po Kartezjuszu i jego sceptycyzmie, w świecie, który często rezygnuje z szukania jakiegokolwiek innej prawdy niż prawda nauki.

Jednak gdybym poprzestał na krytyce, byłbym niesprawiedliwy. Gdyż dialog teologii z współczesną filozofią jest prowadzony. Ważnym świadectwem takiego dialogu jest debata między Josephem Ratzingerem a Jürgenem Habermasem przeprowadzona 20 stycznia 2004 roku, gdy obaj 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 zob. Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*.

Na pewno *Nouvelle Théologie* była teologią na miarę swoich czasów, tworzoną w głębokiej wierze i z wrażliwością na intelektualne prądy końca XIX i pierwszej połowy XX wieku. Dzięki temu stała się teologicznym fundamentem Soboru Watykańskiego II. Do dzisiaj wiele intuicji tych teologów jest ożywych. Ale potrzebujemy iść dalej, nieustannie poddawać współczesność refleksji teologicznej, czyli spoglądać na nią w świetle wiary. Franciszek regularnie przypomina, że Kościół nie jest muzeum, ale żyje i głosi Ewangelię dzisiaj, tu i teraz. W odniesieniu do teologii to przypomnienie oznacza wezwanie do dialogu z współczesnymi prądami intelektualnymi.

12.4.4. Postmodernizm. Krótka charakterystyka i postulaty wobec teologii

Postmodernizm jest nazwą aktualnego czasu, klimatu, środowiska kulturowego. Inaczej mówiąc: żyjemy w czasie, który sam siebie tak określa. Nie ma jeszcze dystansu, który pozwoliłby na syntezę, ocenę. Być może to jest późna nowoczesność. O tej sytuacji trzeba pamiętać, pisząc i czytając na temat postmodernizmu.

12.4.4.1. Krótka charakterystyka

Słowa „postmodernizm” w kontekście filozoficznym jako pierwszy użył Jean-François Lyotard w swojej książce z 1979 roku pt. *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (polskie wydanie: J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*).

Obecnie słowo „postmodernizm” jest używane często, co świadczy o stanie ducha współczesnej kultury. 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 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 zasilają i ożywiają kulturę europejską, wyczerpały się.

Piszę 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 się stanie, to się okaże, ale na pewno, tak samo jak oświecenie, postmodernizm nie jest impulsem przychodzącym z zewnątrz, lecz rodzi się wewnątrz kultury europejskiej.

A więc nie ma tu przełomu analogicznego do tego, jaki rozpoczął oświecenie. Nawet jeżeli postmodernizm poddaje krytyce oświeceniowy paradygmat rozumienia świata, nie unieważnia go poprzez propozycję jakiegoś konkurencyjnego paradygmatu, ale wyłącznie przez krytykę. Jednym z kluczowych słów opisujących myśl postmodernistyczną jest dekonstrukcja. A więc pojawiają się twierdzenia, że rozum oświeceniowy wyczerpał swoje możliwości albo jeszcze radykalniejsze: że wyprowadził ludzkość na manowce. Czyli nowożytny totalitaryzm i jego owoce: masowe, „przemysłowe” ludobójstwa, są owocem właśnie myśli nowożytnej i jej roszczeń do zbudowania nowego, wspaniałego świata. Ta krytyka dziedzictwa oświecenia prowadzi często do odrzucenia także jego dorobku w zakresie racjonalnego myślenia.

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 tejsze rzeczywistości; postmodernizm popada w coraz większy

sceptycyzm, wręcz nihilizm. Głosząc koniec wielkich idei budujących kulturę Europy, ogłasza po kolei: koniec wielkich narracji, koniec rozumu, koniec człowieka, koniec prawdy itd. ... W ten sposób – nie wiem czy świadomie, ale nie ma to większego znaczenia – postmodernizm zmierza do podważania wszelkich kryteriów odróżniania dobra i piękna od zła i brzydoty, prawdy od fałszu i iluzji, kwestionuje możliwość bezinteresownej miłości. Taka droga może prowadzić do pograżenia się w jakiejś beznadziei. Ale takie sytuacje końca, schyłku, dekadencji, gdy wydaje się, że droga prowadzi tylko w dół, już nieraz pojawiały 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 ma, więź słabe, zmienne wiatry z różnych, przypadkowych kierunków.

12.4.4.2. Teologia wobec postmodernizmu – postulaty

Przedstawione w tym punkcie postulaty są powtórzeniem i rozwinięciem postulatów z punktu podsumowującego relację teologii do filozofii XX wieku. Ich myślą przewodnią jest napomnienie Franciszka, że teologia nie może przypominać wody stojącej, bo wtedy ulega zepsuciu. Teologia musi być jak płynąca woda, tylko wtedy jest żywa.

Teolog nie może treści pojawiających się w pismach postmodernistycznych ignorować. Nie powinien także odnosić się do nich lekceważąco czy prześmiewczo, choć pokusa jest niemała, bo wiele tekstów postmodernistycznych brzmi niezrozumiale i czasem można odnieść wrażenie, że ich zawiałość i nietypowe sposoby użycia pojęć nie wynikają tylko i wyłącznie z wysiłku wyrażenia trudnej myśli. Ale mimo tych mankamentów możemy znaleźć w tekstach postmodernistów

sporo krytyki oczyszczającej, trafnie diagnozującej słabości, a zwłaszcza nadmierne roszczenia myśli oświeceniowej.

Wypada tutaj powtórzyć zasadę podstawową, która w postmodernistycznym świecie nabiera jeszcze większej mocy jako jedyny nienaruszalny fundament: teolog chrześcijański ma swój punkt oparcia – wiarę w Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata, Syna Bożego i opartą na niej wiarę w Boga Stworzyciela świata. Stojąc na tym fundamencie, winien studiować, wsłuchiwać się w głosy współczesności i w duchu *analogia fidei* poddawać krytycznej ocenie pojawiające się idee. Ale krytyka nie oznacza potępienia, lecz zakłada ich zrozumienie i skonfrontowanie z duchem i treściami chrześcijańskiej wiary. Krytyka jest formą dialogu. W ideach postmodernistycznych też są obecne „ziarna Słowa”.

12.4.4.2.1. Szczegółność dialogu-konfrontacji

Dialog-konfrontacja teologa z postmodernizmem ma swoją mocną specyfikę. O ile bowiem oświecenie stawiało przed teologią chrześcijańską pewien wielki projekt, całościowy paradygmat, ideę jawiącą się jako konkurencyjna nie tylko wobec *christianitas*, ale wobec chrześcijaństwa jako takiego; to postmodernizm takim wielkim projektem nie jest. Jak pokazaliśmy, jawi się jako pewien konglomerat zmiennych myśli, swoista chaotyczność. A więc i sposób odpowiedzi teologicznej na postmodernizm powinien być inny niż klasyczne polemiki. Oczywiście, że spójne idee oświeceniowe wymagały apologetyki, polemiki na zasadzie wyraźnie zdefiniowanego sporu, natomiast w odniesieniu do postmodernizmu takie podejście wydaje się w podstawowej kwestii, czyli w 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 w próżnię. Tu warto po raz kolejny przypomnieć, że w centrum chrześcijaństwa jest wiara w świadectwo Jezusa o Bogu, który nas kocha, a nie racjonalnie doowiedzione przeświadczenie o istnieniu Boga. Wobec tego najważniejszym zadaniem teologii w kontekście postmodernistycznym jest, jak sądzę, intelektualne wspieranie żywej wiary chrześcijan. Wiary, która nie potrzebuje szukać dowodu, takiego, jaki funkcjonuje w naukach ścisłych ani doświadczalnego potwierdzenia według paradygmatu nauk eksperymentalnych. 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.

12.4.4.2.2. Antropologia

Istnieją jednak obszary, w których można i trzeba jasno zdefiniować stanowiska oraz podjąć polemikę. Takim – chyba najważniejszym – obszarem jest antropologia. Właśnie w sposobie rozumienia człowieka wiele idei postmodernistycznych istotnie różni się od punktu widzenia chrześcijańskiego. A więc trzeba dawać jasne chrześcijańskie odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące natury człowieka: o realność jego wolności, o możliwość bezinteresownej miłości, o 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. Taka antropologiczna dyskusja bynajmniej nie jest oderwaną 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.

12.4.4.2.3. Prawda

Kolejna sprawa, w której chrześcijaństwo, a więc i teologia, ma dzisiaj wyjątkowo pilny obowiązek dawania świadectwa, to głoszenie i przypominanie, że prawda nie jest iluzją, konstruktem myślowym należącym do minionej epoki. 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 czy złudzeniem albo iluzją, istniało elementarne zaufanie, że wcześniej czy później zostanie to rozstrzygnięte albo zdemaskowane, 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, że jest prawda, zanikło. Nie ma się na czym oprzeć.

W teologicznej refleksji o prawdzie, a więc i w polemice z postmodernizmem, nie można jednak 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 obliuguje 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 głoszenia Chrystusa, który jest Prawdą. Po raz kolejny w tym *Wprowadzeniu...* twierdzą, że aby głosić Jezusa, który jest Prawdą, teologia chrześcijańska musi przemyśleć to wszystko, co o prawdzie powiedziała filozofia od starożytności aż po współczesność. Nie może pozostawać

przy bezkrytycznie przyjmowanej klasycznej definicji prawdy. Warto też mieć w pamięci wielokrotnie powtarzaną przez Paula Ricoeura przestrożę, aby nie ulegać pokusie przeprowadzenia przedwczesnej syntezy prawdy. Zob. też: I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*.

12.4.5. Filozofia chrześcijańska?

Na samym końcu tego rozdziału pokrótce przedstawimy zagadnienie terminologiczne, które tylko pozornie jest drobne. Otóż w piśmiennictwie katolickim pojawia się dość często określenie: „filozofia chrześcijańska”. Po raz pierwszy użył go 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. Jak się wydaje, mniej więcej zrozumiałe jest, co to wyrażenie ma oznaczać: filozofię zgodną z wiarą chrześcijańską albo nawet uprawianą na podstawie podstawowych prawd naszej wiary. Więcej na ten temat: J. Sochoń, *Étienne Gilson, filozofia chrześcijańska i ateizm*. W zarysowanym tutaj sporze mam wyrobione zdanie. Uważam, że to pojęcie nie jest dobre i poszukiwanie filozofii chrześcijańskiej to błędna droga. Filozofia z założenia jest pracą 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 wyłącznie do możliwości poznawczych ludzkiego rozumu.

Moja 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” ani z „podkładką” twierdzeń wziętych z chrześcijańskiego wyznania wiary. Takie wrażenie mogła sprawić

teologia w okresie średniowiecza, ale nawet wtedy teologowie jasno rozróżniali obie te dziedziny. Wiem, że kwestia „filozofii chrześcijańskiej” nadal jest dyskusyjna i wśród teologów istnieją różne opinie na ten temat. Nie sposób tutaj przeprowadzić wyczerpującej dyskusji, dlatego ograniczę się tylko do stwierdzenia metaforycznego: Otóż sądzę, że wiara wpisana w podstawy i naturę teologii, czyli zasada analogii wiary, sprawia, że nie tylko punkt wyjścia, ale także drogi jej rozumowania nie pokrywają się z drogami rozumowania filozofów.

12.4.6. Ideologia

Franciszek często w swoich wypowiedziach wspomina o ideologii. Zwykle nie mówi o jakiejś konkretnej ideologii, ale po prostu o ideologii. Zawsze krytykuje ideologię i przed ideologią przestrzega. Czyli to, co nazywa ideologią, uznaje za zło samo w sobie. Oczywiście nie definiuje znaczenia, w jakim używa tego pojęcia. Tę pracę zostawia teologom. Kompletna analiza tej kwestii wymaga przebadania wszystkich, a przynajmniej większości tekstów Franciszka, w których to pojęcie się pojawia. Tutaj spróbuję tylko wskazać pewne tropy.

Wydaje się, że ideologia, o której mówi Franciszek, jest pewnym wypaczeniem myślenia filozoficznego albo teologicznego. Istotą tego wypaczenia jest kurczowe przywiązanie do jakiejś idei, myśli, formuły. Taka unieruchomiona i zabsolutyzowana idea staje się karykaturą klucza hermeneutycznego, wytrychem, który otwiera wszystkie drzwi, zwalnia z trudu myślenia, likwiduje wątpliwości, daje szybką odpowiedź na każde pytanie. Dzisiaj wobec zamętu filozoficznego i kulturowego teologowie mogą mieć pokusy, aby poszukać i używać takiego ideologicznego wytrycha.

12.4.7. *Summa*

Dla Europy XX i XXI wieku Jan Paweł II nakreślił ideę nowej ewangelizacji. Benedykt podjął tę ideę, a Franciszek ją wzmocnił, wskazując na głoszenie Ewangelii jako centrum życia Kościoła, wezwanie, które nigdy nie traci swej naglącej aktualności. Idea nowej ewangelizacji pogłębiona przez Benedykta i Franciszka 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 głównym zadaniem teologii troszczenie się o kulturę, lecz służba głoszenia Jezusa i Jego Ewangelii. Ale okazuje się, a przynajmniej zawsze do tej pory tak się okazywało, że chrześcijaństwo, głosząc zbawienie, które przekracza doczesne, ziemskie życie, jednocześnie dobrze służy temu ziemskiemu życiu człowieka, przede wszystkim jego kulturze, jego człowieczeństwu realizującym się tu i teraz.

* * *

Filozofia w okresie nowożytnym i ponowożytnym, w XX i XXI wieku, stopniowo traci swoją wyjątkowość. Jesteśmy, jako społeczeństwo, bardziej wykształceni niż jakkolwiek 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 jako bezinteresowne zgłębianie tajemnicy bytu oraz metafizyki, czyli tego, co ponad istnieniem. Na pewno ma to związek z dominacją nauki nowożytnej, która udowodniła swoją siłę skutecznością techniki i daje całościowy, logiczny i precyzyjny obraz świata. Na uniwersytetach z reguły filozofia jest połączona z naukami społecznymi albo humanistycznymi i tak też jest rozwijana: jako nauka o różnych sposobach poznawania, myślenia oraz wykorzystujące te metody myślenia 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 na współczesnym uniwersytecie trudno zauważalny.

Ale niezależnie od opisanych przemian współczesna filozofia pozostaje miejscem, w którym krzyżują się drogi ludzkiego myślenia i rodzą idee, które przenikają do świadomości społecznej. To one kształtują kulturę elitarną oraz popkulturę. A więc jak było od pierwszych wieków, tak i dzisiaj nie jest możliwe uprawianie teologii bez znajomości filozofii i dialogu z filozofią. W Kościele ta świadomość jest żywa, czego świadectwem jest program studiów teologicznych. Otóż ten program jest na uniwersytecie jedynym, poza oczywiście samą filozofią, w ramach którego studenci najpierw przez dwa lata zapoznają się z dziedzictwem filozofii.

12.5. Teologia a nauka nowożytna

Oświecenie stworzyło nowożytną koncepcję nauki. Istotą tej koncepcji jest nowa metoda naukowa – metoda empiryczna, oraz jej aparat teoretyczny – matematyka. A więc poznanie naukowe powinno zaczynać się od postawienia hipotezy roboczej. Na jej podstawie projektuje się eksperyment, który należy wykonać w ten sposób, aby jego wyniki

były powtarzalne. Te wyniki są następnie opracowywane przy użyciu narzędzi matematycznych i tak nauka dochodzi do swoich twierdzeń. Te twierdzenia zostają 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 działania tego świata została uzupełniona metodami redukcyjnymi. Ze względu na ekspansywność i roszczenia nauki nowożytnej od początku była ona wyzwaniem dla teologii. A więc prześledzimy teraz relacje tejszej nauki i teologii.

12.5.1. Wiek XVII i XVIII. *Mathesis universalis*

O ile dla historii relacji teologia – filozofia najważniejszy jest Kartezjusz, o tyle dla historii relacji teologia – nauka nowożytna najważniejszy jest Newton, twórca tejszej nauki. Ale nie był jedyny. Podwaliny nowożytnej nauki kładli filozofowie oświeceniowi w XVII i XVIII wieku – Kartezjusz, Leibniz, Pascal i inni. Byli oni jednocześnie matematykami, fizykami, chemikami. Co ważne, mimo że Kartezjusz w swojej filozofii wyraźnie rozdzielił *res extensa* od *res cogitans*, a więc wprowadził głęboki dualizm ontologiczny, zarówno on, jak i pozostali filozofowie tamtego czasu wierzyli w możliwość stworzenia całościowego opisu rzeczywistości. Kartezjański dualizm nie zniszczył tej wiary. Twórcy oświecenia byli w tym przekonaniu kontynuatorami scholastyków. Różnica jest taka: byli przekonani, że sposobem tworzenia takiego opisu jest metoda naukowa. Na przykład Kartezjusz w swoich dziełach o człowieku, o ciele ludzkim, stosował metody naukowe, które wcześniej opisał w *Rozprawie o metodzie*. Najważniejszym świadectwem takiego przekonania, że całą rzeczywistość da się opisać

jedną metodą, była koncepcja *mathesis universalis*. Ta idea pojawia się m.in. u Kartezjusza i Leibniza. Innym świadectwem takiej wiary, że metody naukowe, a zwłaszcza matematyka, są uniwersalne, a więc obejmują także pytanie o Boga, jest twórczość Barucha Spinozy.

Wspomnijmy jeszcze raz Pascala: on w momencie nawrócenia zobaczył, że nauka nowożytna do Boga nie doprowadzi. Konsekwentnie po tym duchowym przeżyciu porzucił swoje badania naukowe i zajął się – z mieszanymi skutkami – twórczością ściśle teologiczną.

12.5.2. Wiek XIX

Pod koniec XVIII wieku drogi nauki i filozofii coraz bardziej się rozchodziły. Wielcy naukowcy coraz rzadziej byli wielkimi filozofami. Jednocześnie nowożytna nauka zaczęła systematycznie penetrować kolejne obszary.

August Comte (1798–1857) stworzył nowożytną naukową socjologię. Zastosował on metodę empiryczną i matematykę do badania społeczności ludzkich i okazało się, że taka procedura badawcza przynosi znakomite rezultaty. Stworzył w ten sposób paradygmat badań zachowań społecznych, który jest aktualny do dzisiaj. Comte był pod takim wrażeniem skuteczności zastosowanych metod badawczych, że uznał je za najwyższe osiągnięcie umysłu ludzkiego. Nazwał to fazą pozytywną, która przewyższyła i odesłała do lamusa historii poprzednie sposoby myślenia: fazę teologiczną (myślenie religijne) oraz fazę metafizyczną (filozofię spekulatywną). Dla nas istotne jest, że Comte w swoich badaniach uwzględniał religijność, traktował ją jako ważny, wręcz niezbywalny składnik życia społecznego. Ale traktował ją wyłącznie jako fenomen społeczny, podlegający badaniom empirycznym. Czyli oderwał pytanie o religijność od pytania o Boga. To drugie pytanie uważał za przebrzmiałe. Bóg jako hipoteza nie był mu potrzebny do badania religijności. Ten sam proces

powtarza się w XX i XXI wieku: Hipoteza Boga nie jest potrzebna ani psychologii do poważnego potraktowania i naukowego badania indywidualnych przeżyć religijnych, ani naukom społecznym do badania zbiorowych przeżyć czy ogólniej mówiąc: zjawisk religijnych. Osobną kwestią, wychodzącą poza problematykę tego punktu, czyli relację teologia – nauka nowożytna, jest pytanie o możliwość zaistnienia duchowości bez odniesienia się do Boga.

Comte jest też zaliczany do historii filozofii jako twórca filozofii pozytywnej. Czyli – doprecyzujmy – filozofii, która świadomie jest uprawiana wewnątrz paradygmatu nauki nowożytnej.

W roku 1859 swoje dzieło *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego* opublikował Karol Darwin. Zastosował on metody naukowe do analizy zebranego materiału i wyprowadzenia wniosków. Wyszło mu, że gatunki roślin i zwierząt są zmienne, a cała historia życia na ziemi musiała trwać dużo dłużej niż wynika to z opisów biblijnych. Konflikt między naukową wiedzą o świecie a wiedzą o świecie opartą na Biblii, która do końca średniowiecza była uznawana za oczywistą i niepodważalną, stał się jawny nie tylko dla filozofów. Nie było już możliwości kompromisu, prostego pogodzenia tych dwóch rodzajów wiedzy.

Ten konflikt stał się pełnowymiarowym konfliktem ideologicznym. Stanowisko nauki nowożytnej połączyło się z myślą Hegła i jego następców oraz ruchami społecznymi, rewolucyjnymi. Kościół zasadniczo przyjął pozycję obronną, co w teologii skutkowało pewnym zatrzymaniem, czyli trwaniem przy scholastyce i neotomizmie. Pisałmy o tym wcześniej, przedstawiając reakcję Kościoła i teologii na dziewiętnastowieczną filozofię. Dopiero na początku XX wieku teologia podjęła wyzwania, jakie stworzył gwałtowny rozwój nauki, w tym teoria Darwina. Najbardziej znane jest dzieło Pierre'a Teilharda de Chardina SJ (1881–1955). Można Teilharda de Chardina połączyć z *Nouvelle Théologie*. Co prawda osobno opisujemy historię relacji

teologii i filozofii oraz teologii i nauki nowożytnej, ale taki podział jest trochę sztuczny. To jest jedna historia.

Współcześnie teologia wchodząca w bezpośredni dialog z nauką nowożytną jest rozwijana głównie w krajach anglosaskich, zwłaszcza w USA. W Polsce kontynuatorem tego nurtu teologicznego jest m.in. Michał Heller i stworzone przez niego środowisko teologiczne. Zob. np.: W. Grygiel, D. Wąsek, *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*.

12.5.3. Wiek XX

Co prawda nowożytna naukowa psychologia powstała już w wieku XIX, ale to wiek XX jest czasem jej gwałtownego rozwoju. Przy czym nowożytna psychologia ma dwa zupełnie odmienne nurty. Jeden z nich wywodzi się od Zygmunta Freuda i nie ma wiele wspólnego z metodami nauki nowożytnej, ale drugi, behawiorystyczny, jest w całej rozciągłości nauką nowożytną, używa bowiem metod tejże nauki. Obecnie psychologia behawiorystyczna jest nurtem dominującym, a rozwój metod badawczych opartych na nowoczesnych technologiach sprawia, że psychologia coraz bardziej jednoznacznie traktuje człowieka, jego zachowania, motywy, emocje i doznania zmysłowe, jako *res extensa*, przedmiot poznania, który da się w pełni zbadać metodami empirycznymi. A więc jeżeli w naukowym lub publicystycznym tekście z zakresu psychologii czytamy o doświadczeniu – z pewnością chodzi o doświadczenie rozumiane jako eksperyment albo ludzkie doświadczenie badane metodami eksperymentalnymi. Z psychologią mają do czynienia głównie teologia duchowości i moralna. Kilka zdań na ten temat napiszemy, omawiając te dyscypliny teologiczne.

* * *

W ten sposób nauka nowożytna, zaczynając od fizyki i chemii poprzez biologię, dotarła do socjologii i psychologii. Kolejnym krokiem są neuro-nauki badające empirycznie aktywność mózgu. Czyli krok po kroku nauka realizuje postulat *mathesis universalis* postawiony przez ojców oświecenia: w jednym paradygmacie, czyli przy użyciu jednego zestawu założeń i metod – matematyka plus badania empiryczne – opisuje całą rzeczywistość. Hipoteza Boga nadal i coraz bardziej jest jej zbędna.

Wszyscy korzystamy z dobrodziejstw nauki i techniki. Byłoby więc głęboką hipokryzją nieprzyjmowanie do wiadomości pożytku wynikającego z rozwoju nauki nowożytnej. Dlatego podkreślam: nie jest moim zamiarem negowanie czy demonizowanie nauki i techniki, ale pokazanie, że poznanie naukowe ma swoją nieprzekraczalną granicę – człowieczeństwo człowieka. W tej sferze odbywa się ludzka relacja z Bogiem, stąd bije źródło, dzięki któremu nauka i technika mają jakikolwiek sens.

12.5.4. Kognitywistyka

Wahałem się, czy punkt poświęcony kognitywistyce umieścić w rozdziale poświęconym filozofii, czy w rozdziale o nauce. Za umieszczeniem kognitywistyki w dziale poświęconym filozofii przemawia jej umocowanie na uniwersytetach. Ale przeważyły racje merytoryczne, które zaraz wyjaśnię.

Najpierw przyjrzyjmy się umocowaniu kognitywistyki na uniwersytecie. Oto na stronie internetowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, który jak wiele innych uczelni włączył kognitywistkę do filozofii, czytamy prezentację, która zaczyna się tak:

Kognitywistyka to interdyscyplinarny projekt naukowy, łączący filozofów, logików, psychologów, językoznawców, informatyków i neuronaukowców [...].

[...]

Piękno kognitywistyki polega między innymi na próbie zrozumienia poznania jednocześnie z różnorodnych perspektyw badawczych, a także na intensywnej wymianie idei i wyników pomiędzy badaczami reprezentującymi jej odmienne dyscypliny składowe.

Czym jest kognitywistyka? – Kognitywistyka –
Wydział Filozoficzny (uj.edu.pl)

Na pozór każda perspektywa, w tym filozoficzna, jest tutaj uszanowana. Ale wspólną platformą, paradygmatem, jest nauka nowożytna, *science*. Filozofia jest wepchnięta do wnętrza paradygmatu *science* i poddana jego logice. Aby to stwierdzić, wystarczy przeczytać stosowne hasło w anglojęzycznej Wikipedii.

(Cognitive science – Wikipedia)

Co prawda w tym hasle korzenie kognitywistyki są umieszczone w starożytnej Grecji, ale jest to tylko dopisywanie sobie szlacheckiego pochodzenia. Opis pochodzenia i historii współczesnej kognitywistyki jednoznacznie pokazuje, że jest ona wytworem myślenia pozytywistycznego, prowadzonego wewnątrz paradygmatu nauki nowożytnej. Najzwięźlej ujmuje to cytat, który przytoczę za polskim hasłem w Wikipedii: „kognitywistyka wyskoczyła z łona cybernetyki”.

Otóż włączanie do programów studiów i badań filozoficznych kognitywistyki jest jednym z ważnych świadectw najgłębszego zwątpienia filozofii w siebie samą; uznania nauki nowożytnej za jedyną prawdziwą wiedzę, za mądrość, za jedyne intelektualnie rzetelne myślenie; a racjonalności naukowej za jedyną prawdziwą racjonalność. Jest to wiernopoddańczy hołd składany przez filozofów nauce nowożytnej jako jedynej władczyni myślenia i poznania.

Dla porządku napiszę to, co – jak sądzę – jest oczywiste: teolog nie powinien w żaden sposób włączać kognitywistyki i proponowanych przez nią metod badawczych do swoich badań. Jednak również w tej kwestii istnieją stanowiska radykalnie odmienne. Ich najbardziej widocznym świadectwem są ośrodki, w których uprawia się *digital theology*. Jeden z takich ośrodków znajduje się w Durham University:

<https://www.durham.ac.uk/research/institutes-and-centres/digital-theology/>

W roku 2021, w trakcie dorocznej konferencji organizowanej przez ten ośrodek przedstawiłem swoje krytyczne stanowisko wobec koncepcji *digital theology*:

[The Digital Theology Dilemma \(us.edu.pl\)](https://www.us.edu.pl/the-digital-theology-dilemma)

12.5.5. Teologia a nauka. Spór o racjonalność

Logika nauki nowożytnej jest nieubłagana: nauka utożsamia siebie z racjonalnością, z rozumem, a to, czego nie da się zbadać jej metodami albo czeka na rozwój technologii (np. tajniki mózgu ludzkiego czekają na lepsze techniki skanowania mózgu), albo jest uznawane za nieracjonalne, czyli niemające znaczenia. Ta logika sprawia, że nauka nowożytna ma dla teologii tylko dwie drogi: albo przyjmie jej racjonalność, albo pogodzi się ze statusem nieracjonalnych – bo nienaukowych – opowieści opartych na wierze, czyli subiektywnych nieuzasadnionych racjonalnie przekonaniach. Oczywiście teologia nie może przyjąć żadnej z tych perspektyw. Teologia dzisiaj, tak jak od początku chrześcijaństwa, jest *intellectus fidei*, a więc jest racjonalna. Czy zatem istnieją dwie równoległe racjonalności? Ten temat podjąłem w tekście:

Teologia a myślenie kartezjańskie (us.edu.pl)

Wniosek z tego tekstu podtrzymuję: racjonalność teologii albo lepiej powiedzieć: racjonalność, według której myślimy w teologii, jest większa, głębsza od racjonalności nauki nowożytnej. A więc teolog ma prawo i obowiązek na własnych zasadach interpretować wyniki badań naukowych, poddawać je rozeznaniu w świetle racjonalności teologicznej, czyli bardziej uniwersalnej, budowanej dzięki mądrości filozoficznej. Jasno mówi o tym dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady, kryteria*:

W tej krytycznej asymilacji i integracji przez teologię danych pochodzących z innych nauk filozofia odgrywa rolę pośredniczącą. Zadaniem filozofii jako mądrości racjonalnej jest włączenie w bardziej uniwersalną wizję rezultatów uzyskanych od różnych nauk. Uciekanie się do filozofii w jej roli pośrednika pomaga teologowi korzystać z danych naukowych z należytą uwagą. (82)

Dokument nie wskazuje żadnego konkretnego nurtu filozoficznego, ale mówi ogólnie o filozofii jako „mądrości racjonalnej”. Do teologa należy rozeznanie, do jakiej filozofii i w jaki sposób odwołuje się, prowadząc teologiczną refleksję nad wynikami badań naukowych.

W cytacie tym warto zwrócić uwagę na słowo „krytyczna”. Otóż rola teologii wobec nauki nowożytnej jest krytyczna. Właśnie dlatego, że teologia jest uprawiana według racjonalności bardziej ludzkiej, bardziej podstawowej niż racjonalność nauki nowożytnej, ma punkt obserwacji, dystans niezbędny do spojrzenia krytycznego na wyniki badań tejże nauki. Nie chodzi oczywiście o krytykę odrzucającą naukę, tęskniącą za czasem minionym, bez nauki, ale o krytykę pytającą, czy ta nauka dobrze służy człowiekowi w jego człowieczeństwie i pokazującą granice nauki nowożytnej. Franciszek tak pisze o roli wiary, a więc i teologii:

Wiara pobudza zmysł krytyczny, ponieważ nie pozwala, by badania zadowalały się swymi formułami, i pomaga im zrozumieć, że natura jest zawsze większa. (*Lumen fidei*, 58)

* * *

Spór o racjonalność wyznacza pewną granicę. Po jednej stronie jest nauka nowożytna. Ale po drugiej stronie nie stoi samotnie teologia. Stoją też nauki humanistyczne, sztuka, duża część filozofii. Są to te nauki i dziedziny aktywności ludzkiego umysłu i ducha, które odmawiają przyjęcia jako uniwersalnego paradygmatu obiektywności i racjonalności, której ideałem jest *mathesis universalis*.

Tak mocne rozdzielenie dwóch różnych rodzajów racjonalności zacerpnałem od Emmanuela Lévinasa, ale z pewnym zastrzeżeniem. Otóż pisze on o racjonalności, która umożliwi myślenie o człowieku w jego człowieczeństwie i o Bogu, ale teologię umieszcza po stronie racjonalności, „która pokrywa się z możliwością świata”. Sądzę, że tu nie ma racji, a jeżeli ma rację, to tylko w odniesieniu do niektórych sposobów uprawiania teologii. A zatem teolog powinien potraktować tę klasyfikację jako okazję do zapytania siebie, czy nie uprawia myślenia, które okazało się zabójcze dla Boga i człowieka:

Oto nowa racjonalność – a może właśnie najstarsza, wcześniejsza od tej, która pokrywa się z możliwością świata – rozumność, której nie można wywieść z ontologii. Racjonalność odmienna – lub głębsza – której nie można też włączyć w dzieje teologii, albowiem od Arystotelesa do Heideggera teologia pozostawała myśleniem Tożsamości i Bytu, co okazało się zabójcze dla Boga, dla człowieka z Biblii oraz dla ich homonimów.

E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 178

Przeciwstawienie racjonalności nauki nowożytnej i postulowanej tutaj innej racjonalności można ująć, wykorzystując wprowadzoną przez Gianniego Vattimo kategorię myśli słabej. Wtedy mamy opozycję: mocna racjonalność – słaba racjonalność. Pierwsza lektura tej opozycji sugeruje, że Vattimo rezygnuje z wysokich aspiracji rozumu do poznawania prawdy i wobec tego teologia nie powinna podążać tą drogą, ale trzymać się rozumu mocnego. Jeżeli teologia pozostanie wierna sobie, czyli wierna wierze i przykazaniu miłości, może nadać myśli słabej moc nieosiągalną dla myśli mocnej. Albowiem wydaje się, że właśnie ze względu na ową nowożytną „moc”, czyli racjonalizm poszukujący obiektywności, myśl mocna nie potrafi wpisać wiary i miłości do swojego rdzenia.

12.6. Cztery paradygmaty teologii

Większość wprowadzeń do teologii i opracowań metodologicznych podaje klasyfikacje, zestawy różnych typów teologii. W naszym podręczniku rolę takiego zestawienia w jakiś sposób wypełnia rozdział poświęcony metodom w teologii i językowi teologii. Jednak, po omówieniu teologii w kontekście kulturowym, a zwłaszcza relacji teologii i filozofii, chciałbym podać jeszcze jedną klasyfikację. Częściowo pokrywa się ona z typami teologii omówionymi wcześniej oraz klasyfikacjami przedstawianymi w innych podręcznikach, ale dzięki swojej prostocie może być przydatna. Opieram ją na rozróżnieniu między rodzajami filozofii pierwszej, jaką dany typ teologii przyjmuje na służbę, za swoją *ancilla theologiae*. W każdym punkcie wskazuję kilka cech charakterystycznych dla danego typu teologii i konsekwencji wynikających z przyjętej metafizyki. A więc przedstawiam teologię opartą na scholastyce, dwa typy teologii modernistycznej: anglosaski i niemiecki, oraz teologię postmodernistyczną.

12.6.1. Scholastyka we wszystkich odmianach

Teologia scholastyczna opiera się na metafizyce Arystotelesa, a więc zakłada ciągłość między fizyką a metafizyką. A zatem:

- wiarę ujmuje jako odmianę wiedzy;
- sposób rozumienia jedności całej rzeczywistości prowadzi tę teologię do opisywania tego, co duchowe, tymi samymi metodami, jakie służą do opisu rzeczywistości materialnej;
- w efekcie dąży do jednoznaczności, ostatecznej definicji. Dialektyka, napięcie wzajemnie sprzecznych spojrzeń na dane zagadnienie jest uznawane za drogę do celu, ewentualnie niedoskonałość, która musi zostać przezwyciężona;
- klasyczną definicję prawdy uznaje za całkowicie wystarczającą;
- hermeneutykę lokuje wewnątrz klasycznej definicji prawdy;
- z definiowaniem ściśle wiąże systematyzację, którą uznaje za podstawową strukturę myślenia teologicznego;
- słabo lokuje kategorie osobowe: to, co podmiotowe, podporządkowuje temu, co przedmiotowe;
- czas i wolność umieszcza w fizyce, a nie metafizyce.

Ten paradygmat teologiczny, w najróżniejszych odmianach, które jednak nie opuszczają fundamentu metafizyki Arystotelesa, jest obecnie najbardziej rozpowszechniony w katolicyzmie. Mamy więc do czynienia z istotnym rozdźwiękiem, gdyż współczesne myślenie filozoficzne żyje i rozwija się gdzie indziej, jego główne nurty szukają swoich źródeł i fundamentów poza metafizyką Arystotelesa.

12.6.2. Modernizm analityczny

Teologia analityczna, oparta na filozofii pozytywnej, zasadniczo przyjmuje za swoje myślenie nauki nowożytne. Do tego nurtu można zaliczyć teologię wychodzącą od współczesnej kosmologii, szukającą

wspólnego mianownika nauki teologicznej o stworzeniu i wiedzy naukowej o powstaniu Wszechświata.

Ta teologia klasyczną definicję prawdy modyfikuje, sięgając do wypracowanych w duchu nauki nowożytnej i filozofii pozytywnej teorii prawdy: korespondencyjnej, semantycznej, pragmatycznej i podobnych. Wiele nurtów tej teologii, choć podkreślmy: nie wszystkie, przyjmuje za punkt wyjścia fundamentalistyczną lekturę Biblii. Tego typu teologia jest rozwijana głównie w kulturze anglosaskiej, ale też jest dość popularna w Polsce.

12.6.3. Modernizm niemiecki

Teologia niemiecka jest oparta na filozofii Hegła lub/i Heideggera oraz ciągle polemizuje z filozofią Nietzschego. Hegel jest filozoficznym ojcem drugiej części nowożytności i współczesności (XIX–XX wiek), a Heidegger – filozoficznym ojcem XX wieku, w którym nowożytność została stopniowo wyparta przez postmodernizm, natomiast Nietzsche niezwykle sugestywnie wyraził przemiany intelektualne i duchowe, jakie dokonały się w XIX wieku.

Ta teologia w duchu Rahnerowego „zwrotu antropologicznego” koncentruje się na człowieku. Wykrzyczany przez F. Nietzschego manifest wyzwolenia człowieka od Boga jest dla niej ciągle istotnym punktem kontrowersji. W dialogu-sporze z Heglem rozwinęła się m.in. wrażliwość na głęboki teologiczny sens historii, a w dialogu-sporze z egzystencjalizmem prowadzi głęboką refleksję o naturze ludzkiej wolności. Bardzo ceni egzegezę historyczno-krytyczną Piśma. Stoi w tym punkcie na antypodach fundamentalizmu biblijnego. Osiągnięcia współczesnej nauki, w tym psychologii, traktuje jako ważne miejsca teologiczne.

12.6.4. Postmodernizm

Postmodernizm – jak wskazaliśmy w poświęconym mu punkcie – odrzuca poprzednie systemy filozoficzne, a zwłaszcza modernizm, ale nie konstruuje własnego systemu. W szczególności odrzuca ideę spójnej, opisywalnej rzeczywistości. Dlatego porzuca jako bezużyteczną klasyczną definicję prawdy i jej nowożytnie wariacje. Ten jego krytyczny ferment jest dla teologii raczej pożyteczny niż groźny. Jednak taki krytycyzm nie jest w stanie stać się *ancilla theologiae* analogicznie do filozofii Arystotelesa jako podstawy scholastyki. Dlatego pojawiły się liczne nurty teologii określane angielskim terminem *postmodern theology*. Literatura – zwłaszcza angielskojęzyczna – dotycząca *postmodern theology* jest ogromna i już sama lektura tytułów artykułów oraz monografii pokazuje, jak szeroki jest wachlarz kierunków rozwoju tej teologii.

W punkcie poświęconym postmodernizmowi dość obszernie omówiliśmy wyzwania, jakie postmodernizm stawia teologii. Tutaj więc przedstawiamy pewien projekt teologii rozwijanej w dialogu z postmodernizmem, opartej na filozofii dialogu, a zwłaszcza na myśli Lévinasa i sięgającej do Augustyna:

- miłość poprzedza istnienie (to jest podstawowa inspiracja Augustynowa);
- wiara ma inną strukturę niż wiedza. Mocne powiązania: wiara–miłość, wiedza–istnienie;
- to, co podmiotowe, subiektywne, poprzedza to, co przedmiotowe, czyli obiektywne;
- racjonalność wiary jest bardziej podstawowa, bardziej ludzka niż racjonalność nauki nowożytnej (która jest ze swej natury bezosobowa);
- metafizyka nie jest przedmiotem wiedzy analogicznej do fizyki;

- o prawdzie myśli, wychodząc od platońskiej idei *aletheia*, a nie od scholastycznej *adaequatio*;
- idea systematyzowania treści jest tej teologii zupełnie obca.

12.7. Teologia na uniwersytecie

Teologia jest uprawiana wewnątrz wiary, w Kościele. Te tezy, które przedstawiliśmy jako fundamentalne dla natury teologii, odnawiają pytanie: Czy dzisiaj jest miejsce dla teologii na uniwersytecie? Takie pytanie jest stawiane raz po raz i dotyczy kwestii bardzo praktycznej: czy na uniwersytetach państwowych powinny funkcjonować wydziały teologiczne? A więc trzeba uzasadnić obecność teologii na uniwersytecie. Ograniczę się do argumentacji dotyczącej sfery intelektualnej, pominię aspekty polityczne i społeczne. Oczywiście pamiętamy, że historia uniwersytetów europejskich zaczęła się od teologii. Ale argument historyczny sam w sobie jest niewystarczający, zwłaszcza że ta historia zaczęła się przed oświeceniem, które – jak to pokazywaliśmy – przeorało, jeśli wolno tak powiedzieć, do głębi sposób myślenia w cywilizacji europejskiej i stworzyło nowy paradygmat nie tylko w fizyce.

Moja apologia będzie więc dotyczyła dwóch kwestii wskazanych w pierwszym zdaniu tego punktu. Pierwsza dotyczy wiary. Przy potocznym rozumieniu wiary, jako przyjmowania pewnych twierdzeń „na wiarę”, więc bez argumentacji i jako bezdyskusyjnych, nie ma dla teologii opartej na takiej wierze miejsca na uniwersytecie. Ale właśnie dlatego *Wprowadzenie...* zaczęliśmy od przedstawienia, czym jest wiara, o której tutaj mówimy. Przypomnijmy: wiara, wewnątrz której ma być uprawiana teologia, nie jest zestawem poglądów przyjmowanych „na wiarę”, wyłączonych spod krytyki. Jest pewną rzeczywistością duchową, głębszą niż poglądy i niewysłowioną, i właśnie dlatego

podlegającą refleksji i krytyce. Teologia więc, również na własny użytek, nie dopuszcza argumentu „z wiary” jako zamykającego konkretną dyskusję, jako wykluczającego krytyczne myślenie.

Tak rozumiana wiara nie wyłącza teologa wierzącego i myślącego wewnątrz swojej wiary z uniwersum uniwersyteckiego. Franciszkowe wezwanie do uprawiania teologii w dialogu, który nie jest taktyką, ale szczerą, najgłębiej zakorzenioną postawą, jest znakiem rozpoznawczym teologii. Jednocześnie pokazuje, że uniwersytet, jako miejsce dyskusji i sporów tocznych w poszukiwaniu prawdy, jest jak najbardziej odpowiednim miejscem dla uprawiania teologii. Ważna jest też korzyść dla uniwersytetu: teologia tak rozumiana może wiele dobrego wnieść do intelektualnej wspólnoty uniwersytetu.

Patrząc na tę kwestię od zewnątrz, a nie z wnętrza teologii: w Europie teologia jest pewnym nurtem myślenia, które od samego początku współtworzy intelektualny i kulturowy kształt naszej cywilizacji. Jest to tradycja intelektualna nadal żywa. Jest ważnym nurtem krytycznym, a bez głosów krytycznych uniwersytet umiera. Dlatego programowe wyłączenie teologii poza przestrzeń uniwersytetu zubaża uniwersytet, pozbawia go pewnej perspektywy, której żadna inna nie może zastąpić. Albowiem w sposobie rozumienia tradycji chrześcijańskiej nie może teologii zastąpić spojrzenie z zewnątrz, np. religioznawcze czy filozofii religii. Te perspektywy też są konieczne i teologia nie może ich zastąpić, ale powtórzmy: perspektywa jest zasadniczo inna. Jednak także spojrzenie teologii na całą rzeczywistość, właśnie dlatego, że jest spojrzeniem z wnętrza wiary, jest niepowtarzalne i żadne inne go nie zastąpi.

Spojrzenie teologii na rzeczywistość jest niepowtarzalne, ale nie odosobnione: należy bowiem do szerszej, humanistycznej perspektywy. Tę perspektywę najłatwiej dzisiaj opisać przez przeciwstawienie: jest to perspektywa radykalnie odrzucająca dominację i pretendowanie do wyłączności paradygmatu nauki nowożytnej, racjonalności

opartej na empirii i matematyce, redukującej rzeczywistość, także człowieka i to, co ludzkie, do procesów fizycznych, chemicznych, do obiegu cyfrowej informacji. Uniwersytet nowożytny, podobnie jak średniowieczny, jest miejscem myślenia, pielęgnowania naszego rozumnego człowieczeństwa. Nie może sobie i nam wszystkim pozwolić na odrzucenie tradycji humanistycznej w imię bezosobowej obiektywnej naukowości, która służy wyłącznie doskonaleniu techniki.

Druga kwestia poruszana w dyskusjach o teologii na uniwersytecie to wewnątrzkościelność teologii. Tu trzeba przypomnieć, na czym polega przynależność do Kościoła. Otóż każdy chrześcijanin, a więc i każdy katolik, jest członkiem Kościoła i jednocześnie jest członkiem wspólnoty świeckiej: rodziny, społeczeństwa, narodu. Przynależność do Kościoła nie wrywa z innych wspólnot. A więc jako katolicy, nie wyrzekając się swojej katolickiej przynależności i tożsamości, współtworzymy społeczności, w których żyjemy. To samo dotyczy uniwersytetu. Dodajmy, że taka przynależność do wielu różnych wspólnot oraz społeczności jest powszechna. Każdy człowiek należy jednocześnie i na różne sposoby do wielu wspólnot i społeczności.

Zdaję sobie sprawę, że napięcie i pytania o zasadność obecności teologii na uniwersytecie nie znikną i że jej natura – znacząco odmienna od natury innych dziedzin nauki – zawsze będzie prowokować pytania i wątpliwości. Znakiem tej nietypowej sytuacji teologii katolickiej na uniwersytecie państwowym jest każdorazowo zawierana umowa między uniwersytetem, na którym powstaje wydział teologiczny, a Stolicą Apostolską. Ta umowa reguluje podział kompetencji. Ale w niczym nie narusza uniwersyteckiej świętości: wolności badań i wypowiedzi naukowej.

Podsumowując apologię: obecność teologii na uniwersytecie jest pożyteczna i dla uniwersytetu, i dla teologii.

Rozdział 13.

Najważniejsze dyscypliny teologiczne

Podział teologii na dyscypliny ukształtował się stosunkowo niedawno. Do końca średniowiecza tego typu klasyfikacja zupełnie nie istniała, a zaczęła się tworzyć dopiero w nowożytności, niejako równoległe 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 znaczenie nie tylko dydaktyczne, ale też merytoryczne. Każda dyscyplina obejmuje ściśle określony obszar badawczy, ma swoje cele i metody. Trzeba od razu dodać, że wiele dzieł teologicznych powstaje w poprzek tego podziału. Zmierając do zgłębienia postawionego problemu, teologowie korzystają z dorobku przedstawicieli różnych dyscyplin teologicznych. 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 przedstawimy więc możliwie ogólny zarys problematyki, wewnętrznego charakteru danej dyscypliny, jej powiązania z innymi dyscyplinami teologicznymi oraz jej szczególne powiązania z dziedzinami nauk empirycznych.

Nie będziemy omawiali po kolei wszystkich przedmiotów składających się na program studiów teologicznych, ale ograniczymy się do sześciu dyscyplin tworzących rdzeń teologii. Są to: liturgia, teologia fundamentalna, teologia dogmatyczna, teologia moralna, teologia duchowości oraz teologia pastoralna. O filozofii już dużo tutaj mówiono,

oprócz tego jest historia Kościoła, patrologia, czyli nauka o Ojcach Kościoła, prawo kanoniczne, które posiadają własną specyfikę. Wiele czasu studiów zajmują nauki biblijne, ale nie omawiamy ich w tej książce, 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.

Nie będziemy również podawali literatury. Opracowania wstępne i metodyczne do każdej z prezentowanych tutaj dyscyplin teologicznych są liczne i zawierają bardzo rozbieżne sposoby myślenia, propozycje metodyczne. Wskazanie literatury przedmiotu należy już do wykładu danej dyscypliny.

13.1. Liturgika

„Kościół wierzy tak, jak się modli” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1124), czyli: *lex orandi – lex credendi*. A także: „Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (*Sacrosanctum Concilium*, 10). A więc liturgika, teologiczna refleksja dotycząca liturgii, jest wyjątkową dziedziną teologii. Ze względu na tę wyjątkowość umieszczamy ją na pierwszym miejscu wśród omawianych dyscyplin teologicznych. Ale jednocześnie ta wyjątkowość oraz brak kompetencji skłania mnie do rezygnacji z omawiania natury i struktury liturgiki. To powinien zrobić na początku wykładów z liturgiki liturgista.

Tutaj ograniczymy się do spojrzenia panoramicznego, czyli jednej ogólnej uwagi dotyczącej miejsca liturgiki w teologii w różnych kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Pozycja liturgiki w teologii jest bezpośrednią konsekwencją umiejscowienia liturgii w życiu eklezjalnym. Otóż mamy do czynienia z całym spektrum sytuacji: od centralnego miejsca w tradycji wschodniej, prawosławnej, poprzez ważne, ale nie centralne miejsce w Kościele katolickim, mniej ważne w tradycji ewangelickiej, aż do zupełnej marginalizacji, a nawet pominięcia w tradycji ewangelikalnej. Ta konstatacja pozwala na dostrzeżenie możliwości podjęcia teologicznego dialogu ekumenicznego.

13.2. Teologia fundamentalna

Teologia fundamentalna jest spadkobierczynią apologetyki, dyscypliny teologicznej, która rozwinęła się w trakcie nowożytnych, a zwłaszcza dziewiętnastowiecznych sporów. Przypomnijmy: 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 nowożytną apologetykę – obronę racjonalności treści wiary chrześcijańskiej. Nazwą i w pewnym sensie zamiarem apologetyka nawiązywała do apologii starożytnej – z II i III wieku, ale różnice są znaczące. Nie ma tutaj miejsca, aby je omawiać. W każdym razie do dzisiaj spór o racjonalność wiary nie minął, a nawet się pogłębia. Teologia więc na stałe podjęła nowe zadania wynikające z tej nowej sytuacji i w dużej mierze wypełnia je właśnie teologia fundamentalna, chociaż jej historia i ogromna zmienność nowożytnego świata sprawia, że wśród teologów fundamentalistów toczą się długotrwałe spory dotyczące tożsamości, obszaru badań i celów tej dyscypliny.

13.2.1. Wiarygodność chrześcijaństwa

Przedstawiając tożsamość teologii fundamentalnej, oprę się więc na ustaleniach jednego z największych polskich teologów fundamentalistów – Henryka Serweryniaka. 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 spójności, sensowności i zbawczego charakteru tego związku jest zarazem wykazaniem wiarygodności prawdy Chrystusowej. Zob. H. Seweryniak, *Zarys koncepcji teologii fundamentalnej*.

Warto przypomnieć, że chrześcijaństwo nie jest po prostu mono-teizmem 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. Gdyby takich dowodów nie było, wiara w istnienie Boga mogłaby okazać się reliktem myślenia przednaukowego. Natomiast chrześcijaństwo jest wiarą w Jezusa i wiarą Jezusowi. W jego centrum jest więc świadectwo człowieka – Jezusa o sobie i o Ojcu świadectwo dane w Duchu. Wiara – przypomnijmy – jest przyjęciem kerygmatu i pójściem za wezwaniem, a nie uznaniem poprawności argumentacji. Dlatego teologia fundamentalna nie może szukać dowodów na istnienie Boga. Powinna zatem racjonalnie wspierać wiarę, pokazywać, że nie jest ona sprzeczna z ludzkim rozumem oraz doświadczeniem i tak bronić wiarygodności chrześcijaństwa.

13.2.2. Na granicy

Teologia fundamentalna porusza się więc na granicy między teologią a filozofią, nauką 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 fundamentalni winni szczególnie dobrze znać współczesną filozofię, w tym także jej meandry odległe od chrześcijaństwa, ignorujące go czy mu wrogie. Taki charakter mają niektóre postmodernistyczne idee, których celem jest ponowne określenie natury człowieka. Ich odpowiedzi na pytanie o tę naturę są z reguły odległe od chrześcijaństwa i jego założeń antropologicznych.

Wiarygodność chrześcijaństwa i jego roszczenia do uniwersalności wymaga 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 ewangelizacyjnej Kościoła i dialogu z innymi religiami.

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

13.2.3. Teologia w dialogu. Monolityczna doktryna?

Istotny impuls do przemyślenia natury teologii fundamentalnej dają słowa Franciszka o zadaniach teologii i teologów oraz jego wezwania do dialogu. Takim wielkim wezwaniem do uprawiania teologii w dialogu jest przemówienie Franciszka wygłoszone 21 czerwca 2019 roku podczas kongresu Teologia po *Veritatis gaudium* w kontekście

śródziemnomorskim, które m.in. ze względu na jego kontekst, w sposób szczególny odnosi się do teologii fundamentalnej. Link do tego przemówienia jest umieszczony na początku podręcznika, w punkcie: *Teologia jako służebnica Ludu Bożego*.

Treść przemówienia Franciszka dobitnie pokazuje, że pojawiający się czasami w literaturze teologicznej dylemat: dialog czy apologia, jest zupełnie fałszywy. Przeciwwstawianie sobie jako wykluczających się dialogu i apologii wynika zapewne z niezrozumienia Franciszkowej idei dialogu, być może także z pewnego sposobu rozumienia natury doktryny chrześcijańskiej jako monolitu. Takie rozumienie doktryny Franciszek wielokrotnie krytykował. Pisał m.in. w *Evangelii gaudium* (40):

Ludziom śniącym o monolitycznej doktrynie, bronionej bez żadnych wyjątków przez wszystkich, może się to wydawać niedoskonałym rozpraszaniem.

13.2.4. „Nowa apologetyka”

Na zakończenie tego omówienia warto odnotować nurt tzw. nowej apologetyki, którego głównym przedstawicielem jest ks. Przemysław Artemiuk. Swój program nowej apologii przedstawił m.in. w *Teologii Politycznej*:

Ks. Przemysław Artemiuk: Renesans apologii – ks. Przemysław Artemiuk (teologiapolityczna.pl)

Nie ma tu miejsca na rozwiniętą polemikę z programem nowej apologii, ale o ile podzielałam wiele z diagnoz podanych we wskazanym tekście, o tyle nie jestem pewien, czy „nowa apologia” jest najtrafniejszą odpowiedzią teologiczną na przedstawione problemy. Natomiast niewątpliwie jest to żywy nurt apologetyki, który teolog w Polsce powinien znać.

13.3. Teologia dogmatyczna

Dogmatyka, jak sama nazwa wskazuje, zajmuje się doktrynalnym dziedzictwem Kościoła, czyli ważną częścią Tradycji utrwaloną w formie orzeczeń soborowych, synodalnych i papieskich jako oficjalnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. To właśnie w tych tekstach, a zwłaszcza w orzeczeniach dogmatycznych, zostały w sposób autorytatywny wyrażone treści naszej wiary. Są one istotną częścią Tradycji, pamięci Kościoła. Omawialiśmy je obszernie w pierwszej części tego podręcznika.

13.3.1. Konieczność złożonej hermeneutyki

Teologowie dogmatycy studiują zatem orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła powstałe w trakcie całej historii Kościoła. Głównym i stałym zadaniem tej dziedziny teologii jest jak najlepsze zrozumienie dziedzictwa doktrynalnego, pamięci Kościoła, czyli hermeneutyka Tradycji. Na pewno ważnym kluczem hermeneutycznym jest „tu i teraz”. Warto kolejny raz przypomnieć słowa Franciszka o zadaniach teologii podane na początku naszego podręcznika oraz dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Interpretacja dogmatów*.

Wskazaliśmy już, omawiając dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, na zasadę odczytywania tekstów doktrynalnych zgodnie z intencją autorów orzeczeń oraz na klucz hermeneutyczny, nakazujący starsze dokumenty odczytywać w świetle nowszych. W punkcie *Pojęcia teologiczne* opisaliśmy naturę pojęć i ich znaczenie w uprawianiu teologii. Właśnie w trakcie formułowania orzeczeń dogmatycznych sposoby rozumienia świata i terminy wypracowane przez filozofię grecką były przepracowywane w duchu wiary, wchodziły do nauczania Kościoła i w ten sposób utrwały swoje miejsce w doktrynie oraz

refleksji teologicznej. A więc dogmatyk musi doskonale znać historię filozofii, bo tylko dzięki tej wiedzy jest w stanie odczytywać ze zrozumieniem teksty doktrynalne i użyte w nich pojęcia. Wskazaliśmy też na ideę rozwoju doktryny, która pozwala stosować w dogmatyce metodę historyczną. Ta metoda należy do podstawowych sposobów pracy nad zrozumieniem treści dogmatów, czyli hermeneutyki orzeczeń dogmatycznych. Dogmatycy studiują najpierw historię sporów, które powodowały konieczność poszukiwania i układania orzeczeń dogmatycznych, kontekst i 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 musi poruszać się po osi czasu w dwie strony: najpierw zgodnie z biegiem historii poznaje rozwój doktryny, a potem w ruchu przeciwnym – w świetle najnowszego nauczania Kościoła szuka aktualnego zrozumienia dawniejszych orzeczeń.

Znajomość Tradycji Kościoła, treści orzeczeń dogmatycznych jest niewątpliwie wiedzą. Ale nie ta wiedza jest ostatecznym celem dogmatyki. Właśnie tutaj wyjątkowo wyraźnie ukazuje się, że teologia jest myśleniem wewnątrz wiary, że poznawanie tego, co duchowe, co dotyczy naszej relacji z Bogiem, tajemnicy Kościoła, Bożego działania i Boga samego, nie ma struktury wiedzy obiektywnej, analogicznej do wiedzy będącej owocem badań nauk pozytywnych, ale zupełnie inną. Zobaczenie w świetle wiary rzeczywistości ziemskiej nie dokłada wiedzy do wiedzy nauk pozytywnych. Natomiast daje inne, głębsze zrozumienie, rozjaśnia światło wiary, daje również perspektywę krytyczną, pozwalającą umieścić wiedzę nauki pozytywnej w kontekście wiary, wewnątrz prawdy o tym, że cała rzeczywistość doczesna jest stworzona przez kochającego Boga.

13.3.2. Groźba fundamentalizmu doktrynalnego

Teraz warto powtórzyć przestrożę przed fundamentalizmem w odczytywaniu tekstów doktrynalnych. Otóż, podobnie jak przy lekturze Pisma Świętego, również przy studiowaniu orzeczeń dogmatycznych możliwe jest popadnięcie w fundamentalizm, który, dając pozór bezpośredniego obcowania z prawdą, jednoznaczności w odczytaniu treści dogmatu, prowadzi na manowce. Jedną z często spotykanych form fundamentalizmu jest lektura ahistoryczna. Krytykowana przez Rahnera *Denzinger-Theologie* jest sposobem uprawiania teologii mocno zagrożonym fundamentalizmem doktrynalnym.

13.4. Teologia moralna

Teologowie moralisci spoglądają w świetle Objawienia na życie ludzkie, czyli jednocześnie 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 dotyczą wielu ludzi. Te decyzje i czyny podlegają ocenie etycznej i moralnej. Taka ocena jest człowiekowi niezbędna, aby mógł żyć i podejmować decyzje na sposób godny naszego człowieczeństwa. Może tej oceny dokonywać samodzielnie dzięki sumieniu. Ale sumienie nie powinno działać w próżni. A więc ważnym zadaniem teologii moralnej jest pomoc chrześcijaninowi w dokonaniu oceny moralnej swoich czynów w świetle Objawienia. Teologia moralna ma zatem w sobie ważny komponent normatywny.

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

13.4.1. Teologia moralna a etyka

Dział filozofii, zwany etyką, zajmuje się ludzkimi wyborami dotyczącymi dobra i zła, ale w sposób właściwy dla filozofii, a więc odwołujący się do ludzkiego rozumu i wolnej woli. 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 wiary i teologii oraz teologii i filozofii. Jednym z najważniejszych pojęć rozważanych w teologii moralnej jest „grzech”, a analogicznym pojęciem w etyce – zło ludzkiego czynu. Należy jednak podkreślić, że te pojęcia nie są synonimami. Grzech jest kategorią ściśle biblijną, zrozumiałą wyłącznie wewnątrz wiary i w odniesieniu do biblijnego opisu relacji człowiek – Bóg.

13.4.2. Teologia moralna a Magisterium Kościoła

O ile nowe istotne orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w sferze ściśle doktrynalnej są obecnie rzadkością, o tyle w kwestiach dotyczących moralności Urząd Nauczycielski Kościoła wypowiada się często i raczej jednoznacznie. Jest to oczywiście związane z obecnym zamieszczeniem w tej dziedzinie życia ludzkiego. A więc wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła 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. Oprócz tego wspomniana jednoznaczność orzeczeń magisterialnych oraz ich ściśle powiązanie z konkretem życia ludzkiego powoduje żywe polemiczne reakcje teologiczne. Dyskusje wokół konkretnych rozstrzygnięć Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczących kwestii moralnych są obecnie jednymi z najbardziej widocznych teologicznych sporów wewnątrzkościelnych.

13.4.3. Dylematy teologii moralnej

Wspomniany współczesny zamęt może skłaniać do coraz bardziej szczegółowych, autorytatywnych rozstrzygnięć kolejnych dylematów moralnych, ale nie da się podążać wyłącznie tą drogą, co wyraźnie pokazują toczące się spory teologiczne. Dlatego drugim, a może pierwszym, zadaniem teologii moralnej staje się budowanie teologicznych podstaw do kształtowania dojrzałego sumienia, które 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 lub szczegółowe, podawane z zewnątrz, rozstrzygnięcia. Jest tutaj pewien paradoks, bo jednocześnie tym bardziej te autorytatywne rozstrzygnięcia są poszukiwane, ale też kontestowane. Również dominujący obecnie klimat kulturowy co najmniej podejrzliwy wobec

wszelkiego zewnętrznego autorytetu nie sprzyja mnożeniu szczegółowych autorytatywnych rozstrzygnięć jako głównej odpowiedzi na dylematy moralne współczesności.

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

13.4.4. Teologia moralna a współczesna antropologia

Już wspomnieliśmy o związku teologii moralnej z etyką filozoficzną. Warto jednak podkreślić, co najmniej równie istotny i głęboki jest jej związek z antropologią filozoficzną. 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. Uznanie człowieka za stworzonego na obraz Boga nie zwalnia teologa z tej pracy. Dzisiejsze filozoficzne zamieszanie w tej materii i prawie całkowita abdykacja filozofii w zakresie aksjologii, stawia 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 przyjrzyć sytuacji współczesnej antropologii filozoficznej, to

okazuje się, że dominują koncepcje człowieka mające swoje korzenie w dziewiętnastowiecznym nihilizmie, zupełnie sprzeczne z chrześcijańską wiarą w człowieka, który jest obrazem 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 przemieszana truciznę z lekarstwem. Inspirująca jest lektura tekstów zaliczanych do nurtu filozofii dialogu. Jak już wspominaliśmy, nurt ten jest mocno zakorzeniony w tradycji żydowskiej, a w niektórych swoich odstonach wydaje się niemal komentarzem do przykazania miłości bliźniego.

13.4.5. Teologia moralna a psychologia i inne nauki nowożytne

Współczesna psychologia i socjologia na nowo pokazują uwarunkowania każdej ludzkiej decyzji i działania. Teolog 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 wynikającej z niej odpowiedzialności 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 postępującym rozwoju nauk medycznych zachować szacunek dla życia ludzkiego jako daru Bożego. Aby móc do nich się odnosić, teolog moralista musi mieć na te tematy przynajmniej podstawową, ale rzetelną wiedzę. Mamy tu do czynienia z problemem bardzo szerokim, zupełnie

podstawowym, gdyż różne współczesne nauki intensywnie testują istotę i granice człowieczeństwa. Na bazie wyników tych nauk wyrastają nowe nurty kulturowe. Jeden z nich – określający się jako transhumanizm – uznaje naszą ludzką, cielesną naturę za ograniczenie i postuluje jej zmianę, przekroczenie, a nadzieję wiąże ze sztuczną inteligencją. Drugi – wprost określający się jako antyhumanizm – neguje wyjątkowość człowieczeństwa i podkreśla, że jesteśmy tylko częścią przyrody, efektem ewolucji.

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, to jednak podzielają taką wizję człowieka, która uznaje naszą wyjątkowość w świecie, tożsamość i godność człowieka jako osoby.

Seksualność człowieka jest tą sferą życia ludzkiego, która podlega w sposób szczególnie ocenom moralnym i etycznym. W podejściu do niej, jak w soczewce, skupiają się wszystkie przedstawione wyżej problemy. A więc właśnie na tej płaszczyźnie 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 dróg i konkluzji jego teologicznej refleksji.

Lista zadań teologii moralnej jest długa i przywołane przykłady pokazują, że dość szybko się wydłuża. Nie jesteśmy więc w stanie jej tutaj skompletować. A do tego wśród wiernych i teologów narasta poczucie, że katolicka teologia moralna nie odpowiada dobrze na wyzwania współczesności. Wydaje się, że trwa nierównowaga: droga kazuistyczna, mnożąca normy, zanadto dominuje, a zbyt mało mówi się o fundamentalnej roli sumienia i sztuce rozeznawania.

13.4.6. Wołanie o odnowę teologii moralnej

Z tego poczucia wyrasta wołanie o odnowę tej dyscypliny teologicznej. Próbę odnowy teologii moralnej podjął już w latach pięćdziesiątych XX wieku Bernhard Häring. Jego dzieło pozostało jednak osamotnione i jak dotąd nie zaowocowało wypracowaniem teologii moralnej na miarę współczesnych wyzwań. Być może jednym z powodów owego braku wyraźnej kontynuacji dzieła Häringa były interwencje Kongregacji Nauki Wiary, która w latach siedemdziesiątych kilkakrotnie zarzucała mu „moralny relatywizm” oraz wprowadzanie zamieszania. Główne dzieło Bernharda Häringa *Das Gesetz Christi* ukazało się w roku 1954. Zostało przełożone także na język polski. Jako sześciotomowa *Nauka Chrystusa* ukazywało się w wydawnictwie Pallotinum w latach 1962–1966. Historia życia, w tym interwencji Kongregacji, zob.:

[O. prof. Bernhard Häring CSsR – teolog moralista \(redemptor.pl\)](#)

Franciszek w *Amoris laetitia* wskazał drogi reformy teologii moralnej: położenie dużo większego nacisku na rozeznanie niż na sprawdzanie zgodności z normami.

13.5. Teologia duchowości

Teologia duchowości jest najmłodszą spośród dyscyplin teologicznych wyodrębnionych w ramach struktury uniwersyteckiej, a jednocześnie jej specyficzny obszar badawczy jest rdzeniem teologii. Zajmuje się ona bowiem życiem duchowym człowieka, a więc działaniem Słowa, Ducha, łaski w człowieku. Teologowie starożytni i średniowieczni utożsamiliby ją po prostu z teologią. Jako dyscyplina teologiczna

teologia duchowości wyrosła z ascetyki, praktycznej nauki dotyczącej reguł życia duchowego, rozwijanej przede wszystkim w życiu zakonnym. To pochodzenie również dzisiaj, gdy stała się dyscypliną teologiczną, wyznacza treść, metody i cele uprawiania teologii duchowości. Tym celem jest przygotowanie teologiczne do rozeznawania duchowego. Życie duchowe wiąże się bowiem z nieustannym rozeznawaniem. A ważną częścią posługi teologa, zwłaszcza jeśli przyjmie święcenia i podejmie pracę duszpasterską, jest pełniona w Ludzie Bożym posługa rozeznania. Wezwanie z Pierwszego Listu św. Jana: „Umiłowani, nie dowieierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga!” (1J 4,1) jest aktualne zawsze, a w dzisiejszych czasach jest wyjątkowo aktualne. W poprzednim punkcie wspomnieliśmy o potrzebie reformy teologii moralnej. Ta reforma miałaby prowadzić do przyznania większej roli rozeznawaniu i w ten sposób przybliżyłaby teologię moralną do teologii duchowości.

Taki zakres i zadanie teologii duchowości wskazuje jej podstawowe treści. Powinna ona wprowadzać w tradycję duchową chrześcijaństwa. Wydaje się zatem, że najlepszą drogą takiego wprowadzenia jest pokazanie historii życia duchowego w Kościele, historii skoncentrowanej na najważniejszych postaciach świętych, mistyków, założycieli wspólnot, inicjatorów ruchów i nurtów życia duchowego. W ramach tej historii należy pokazać specyfikę najważniejszych typów duchowości.

Sądzę, że celem pracy teologów duchowości nie może być opracowanie systematyczne, opisujące najpierw bezosobowy katalog typów duchowości, a na tej podstawie – idealne życie duchowe katolika. Być może 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. Drogi życia duchowego są wyznaczone przez mistrzów, świętych. To życie ma

wiele kształtów i Kościół już wyzbył się pokusy hierarchizowania, oficjalnego wskazywania kolejnych stopni i stanów doskonałości.

13.5.1. Teologia duchowości a dogmatyka

Z pewnością nie jest zadaniem teologii duchowości tworzenie czegoś analogicznego do dogmatów. Urząd Nauczycielski Kościoła rzadko i oszczędnie dokonuje autorytatywnych rozstrzygnięć w sprawach dotyczących życia duchowego. Teologia duchowości – w przeciwieństwie do dogmatyki – nie może zatem koncentrować się na studiowaniu dokumentów Kościoła. Jej podstawowym źródłem pozostają pisma mistrzów duchowych. Ale adhortacja papieża Franciszka o powołaaniu do świętości w świecie współczesnym *Gaudete et exsultate* na pewno jest tekstem ważnym dla teologii duchowości. Z tym, że jego waga nie ma charakteru normatywnego, lecz inspiracyjny. Zawarte w *Gaudete et exsultate* medytacje o współczesnym manicheizmie i pelagianizmie jako wielkich zagrożeniach dla życia duchowego uważam za diagnozy wyjątkowo trafne.

Skoro już podjęliśmy temat różnicy między teologią duchowości a dogmatyką, dodajmy jeszcze kilka zdań. 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 to, co wyznajemy o Bogu, jak i oddanie chwały prawdziwemu Bogu. Przeciwnością ortodoksji jest więc jednocześnie bałwochwalstwo i herezja.

Związek dogmatyki i duchowości nie jest wynikiem. To nie jest tak, że najpierw Kościół formułuje dogmat i na podstawie dogmatu kształtowane jest życie duchowe. Zależność występująca między nimi jest wzajemna. Dogmat rodzi się nie tylko z dyskusji teologicznych, ale z życia wiary Kościoła, a ogłoszony 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 w jeszcze 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 doktrynalne mogą wyrażać się w zdumiewająco podobnych formach życia duchowego. Te związki przekraczają nie tylko granice katolicyzmu, ale także chrześcijaństwa. Najbardziej znanym ich przykładem jest monastycyzm buddyjski i chrześcijański. Wykazują one tak wiele podobieństw, że 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 jest świadectwem tożsamości katolicyzmu, o tyle teologia duchowości w swoich badaniach tę tożsamość przekracza. Przekonanie o możliwej wspólnotcie 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 ze sfery zainteresowań teologicznych sposobów życia duchowego praktykowanych poza granicami Kościoła. Życie duchowe wydaje się jednym z uprzywilejowanych obszarów dialogu ekumenicznego oraz dialogu międzyreligijnego (warto pamiętać o zasadzie *communicatio in spiritualibus*). 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.

13.5.2. Duchowość katolicka?

W literaturze duchowej często pojawia się pojęcie „duchowość katolicka”, ale w świetle powyższych ustaleń można zapytać, czy jest ono uprawnione. Z pewnością tak, pod warunkiem że rozumieć je w ten sposób: duchowość katolicka to są wszelkie formy życia duchowego, jakie pojawiły się i zostały zaakceptowane w Kościele katolickim. Można też wskazywać na pewne cechy charakterystyczne duchowości katolickiej, np. jest to duchowość sakramentalna. Ale trzeba zawsze pamiętać, że sformułowanie „duchowość katolicka” nie oznacza tego samego co sformułowanie „dogmatyka katolicka”.

13.5.3. Prawa życia duchowego?

Raz po raz spotykamy się ze sformułowaniem „prawa życia duchowego”. Ta fraza sugeruje, że jednym z zadań teologii duchowości miało być studiowanie i rozpoznawanie tych praw. Ale tutaj wyjątkowo wyraźnie widać, jak wieloznaczne może być pojęcie, w tym wypadku – pojęcie „prawa”. Otóż te „prawa” na pewno nie są analogiczne do praw fizyki, które są obiektywne i wbrew prawom fizyki nic nie ma prawa działać, nic nie da się skonstruować. Bliższa, ale bardzo zdradliwa jest analogia do prawa stanowionego, państwowego. Prawa życia duchowego nie są także tym samym co prawa moralne, choć tu podobieństwo jest duże. I jedno, i drugie prawa dotyczą życia ludzkiego, mają swoje źródło w Bogu i w naturze ludzkiej, a także odwołują się do wolnej woli człowieka. Teologia moralna stara się prawa moralne jakoś zobiektywizować, ująć w reguły ogólne. Natomiast prawa dotyczące życia duchowego nie dają się ująć w sztywne, niezależne od kontekstu, ogólne formuły. Są formułowane przez mistrzów życia duchowego i żyją przede wszystkim jako rady, indywidualna pomoc w rozstrzygnięciach, decyzjach podejmowanych w życiu duchowym.

Swój autorytet zawdzięczają autorytetowi osoby mistrza duchowego. Ich ewentualna formalizacja miałyby charakter wtórny, pomocniczy. Ale sądzę, że sama idea ich formalizacji w formie obiektywnych reguł jest problematyczna. Zbyt łatwo może prowadzić do zmiany mądrości duchowej w coś na kształt instrukcji. A życia duchowego nie prowadzi się według instrukcji.

13.5.4. Duchowość a psychologia. Nowożytny manicheizm

Odkąd narodziła się nowożytna psychologia, temat wzajemnej relacji teologii duchowości i psychologii jest żywo dyskutowany. Albowiem nowożytna psychologia wyrosła w dużej mierze w opozycji do tradycyjnej wiedzy o człowieku, w tym ascetyki i duchowości. Omawialiśmy pokrótce jej charakter, dlatego teraz tylko przypominamy, że psychologia oferuje, głównie poprzez badania 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 może się wydawać, że ta nowa wiedza unieważnia stare tradycje.

Dlatego trzeba wyraźnie rozróżnić perspektywy. A więc psychologowie patrzą na człowieka niejako z zewnątrz i w ramach paradygmatu nauki nowożytnej, to znaczy badają wszystkie czynniki zewnętrzne i biologiczne wpływające na jego decyzje, emocje i zachowania. Nie negują zasadniczo (choć ta kwestia wcale nie jest oczywista) wolnej woli człowieka, ale niejako biorą ją w nawias i pokazują to wszystko, co w naszych zachowaniach nie wynika z wolnej woli.

Natomiast teologia duchowości patrzy na wolną wolę człowieka z zupełnie innej perspektywy. Wychodzi od wiary w stworzenie: w to, że człowiek jest stworzony jako wolny i rozumny. Rozpatruje więc tę wolność w relacji do Boga (łaska Boża) oraz z uwzględnieniem

tajemnicy grzechu. Znajomość perspektywy psychologicznej jest, jak sądzę, pożyteczna dla teologa. Ta perspektywa stanowi bowiem dobre współczesne antidotum na wszelkie pokusy pelagianizmu, gdyż pomaga w zobaczeniu uwikłania i słabości wolnej woli człowieka. Teolog nie powinien jednak dać sobie narzucić perspektywy nowożytnej psychologii jako dominującej ani oddać jej ostatniego słowa.

Ostatnio mam coraz mocniejsze przeświadczenie, że diagnozy naukowej psychologii o tym, co jest dobre, a co złe dla człowieka, oddalają się od tego, co duchowość – albo ujmując szerzej: antropologia chrześcijańska – uznaje za dobre dla człowieka. A więc w wielu konkretnych sytuacjach, gdy wskazówki psychologa radykalnie różnią się z tym, co mówi teologia duchowości, teolog rozeznający jakąś sytuację staje przed wyborem: której diagnozie zaufać? Skłaniam się ku takiej opinii: jeżeli teolog jest przekonany do swoich racji, po namyśle i z ostrożnością powinien mieć odwagę pójść wbrew temu, co mówi psycholog. Podobnie – choć to nie jest taki trudny dylemat – w kwestii języka: teolog duchowości powinien znać język psychologii i nauk nowożytnych, ale winien być bardzo ostrożny i oszczędny w stosowaniu tego języka do opisu życia duchowego. Tradycyjny język Pisma i mistrzów życia duchowego jest prawie nieprzekładalny na język nowożytnej psychologii.

Współcześnie odradza się też swoisty manicheizm. Jego swoistość polega na ścisłym związku z naukowymi opisami ciała i psychiki ludzkiej. Pokusa, aby rozpatrywać człowieka jako istotę złożoną z ciała, psychiki i ducha, a w konsekwencji uznanie, że każda z tych trzech składowych podlega innym prawom: fizjologii, psychologii i duchowości, ma wielką siłę uwodzenia. Takie rozdzielanie często prowadzi do przedmiotowego traktowania ciała, traktowania go jako elementu zewnętrznego, nienależącego do duchowej tożsamości człowieka. Teolog duchowości winien być świadomy tej pokusy, bo nawet mimochodem może podążać podsuwanymi przez nią drogami.

13.5.5. Szczególne zadania teologii duchowości we współczesnym kontekście

Podstawowe obszary badawcze teologii duchowości przedstawiliśmy na początku tego podrozdziału. Jednak współczesność stawia przed tą dyscypliną teologiczną także pewne specyficzne zadania. W poprzednich punktach zasygnalizowaliśmy kilka tematów, które obecnie nabierają wyjątkowej wagi. Są to pytania o ekumenizm w życiu duchowym, o możliwość przenikania form życia duchowego między różnymi religiami, o wpływ nowożytnej psychologii na życie duchowe. Tutaj chciałbym dodać jeszcze jedną kwestię, która nabiera coraz większego znaczenia: pytanie o możliwość duchowości bez odniesienia do Boga, a nawet wprost duchowości ateistycznej. Ściśle z nim jest powiązane pytanie o wzajemną zależność duchowości i religijności. Wszelkie odpowiedzi na to ostatnie pytanie muszą zaczynać się od refleksji nad znaczeniem słów „duchowość” i „religijność”. Zgodnie z głównymi tezami wieńczącymi rozdział poświęcony relacji teologii i nauki nowożytnej, podkreślam, że nie powinniśmy na użytek teologii szukać znaczenia tych słów w socjologii i psychologii naukowej.

13.6. Teologia praktyczna, czyli pastoralna

Franciszek podkreśla raz po raz, że cała teologia ma służyć misji Kościoła, głoszeniu Ewangelii. A więc można powiedzieć, że cała teologia jest praktyczna. Ale jako komentarz do takiego stwierdzenia doskonale sprawdza się popularne twierdzenie, że nie ma nic bardziej praktycznego niż dobra teoria.

13.6.1. Tożsamość teologii pastoralnej

Jednak w ramach programu studiów i pośród obszarów badawczych teologii została wyróżniona dyscyplina nazywana teologią pastoralną albo teologią praktyczną. Jej paradygmatem jest triada: widzieć – osądzić – działać. Wydaje się, że ten paradygmat w swoich pierwszych dwóch krokach jest identyczny z paradygmatem całej teologii: albowiem teologia jest widzeniem w świetle wiary, szuka zrozumienia w świetle wiary rzeczywistości stworzonej. A więc zarówno widzieć, jak i osądzić jest domeną całej teologii. Traci również swoją moc rozróżnienia, według którego podstawowe dyscypliny teologiczne miałyby spoglądać ogólnie, całościowo, natomiast teologia pastoralna koncentrować się ma na „tu i teraz”. Żadna dyscyplina teologii nie może pomijać „tu i teraz”, a nawet więcej: jednym z podstawowych punktów wyjścia dla refleksji teologicznej jest „tu i teraz”, albo inaczej mówiąc – znaki czasu. Franciszek przypomina tę zasadę raz po raz. Taka jest sytuacja, w której teologia pastoralna musi na nowo odnajdywać swoją tożsamość w strukturze teologii.

13.6.2. Teologia pastoralna a nauki pozytywne?

W ramach tych poszukiwań tożsamości warto poddać refleksji krytycznej jedną tendencję, czyli szerokie stosowanie do teologicznej oceny „tu i teraz” wyników badań nauk pozytywnych, a zwłaszcza socjologii i psychologii. Pytanie brzmi: na ile teologia praktyczna w spojrzeniu na rzeczywistość oraz jej osądzeniu powinna sięgać do wyników badań tych nauk? Nasze wcześniejsze rozważania dotyczące relacji teologii do nauki nowożytnej wskazują, że należy tu zachować dużą ostrożność. Tę ostrożność należy zachować w rozważanej tutaj kwestii. Na pewno wyniki badań socjologicznych i psychologicznych nie mogą być samodzielnymi przesłankami do podejmowania

jakichkolwiek projektów duszpasterskich. Powinny mieć znaczenie wyłącznie pomocnicze, natomiast główny ciężar osądzania powinien leżeć na spojrzeniu teologicznym, na rozeznawaniu w Duchu. Wskazuje na to Franciszek w *Evangelii gaudium* (50):

Dzisiaj zwykło się mówić o „przesadzie diagnostycznej”, której nie zawsze towarzyszą rozstrzygające decyzje, możliwe do zastosowania. Z drugiej strony nie służy nam także spojrzenie czysto socjologiczne, które swą metodologią chce ogarnąć całą rzeczywistość w sposób tylko hipotetycznie neutralny i aseptyczny. To, co zamierzam przedstawić, idzie raczej po linii ewangelicznego rozeznania. Jest to spojrzenie misyjnego ucznia, „ożywiane światłem i mocą Ducha Świętego”.

Dalej w tym tekście Franciszek pisze wyłącznie o procesie rozeznawania duchowego, ewidentnie nie przyznając diagnozie, jaka mogłaby wynikać z wiedzy nauk pozytywnych, żadnej istotnej roli w kształtowaniu misji Kościoła. A więc trzeci punkt wyznaczający paradygmat teologii pastoralnej, czyli refleksja nad tym, jakie działania powinien tu i teraz podejmować Kościół, musi być całkowicie teologiczny. Zadaniem teologii pastoralnej byłoby zatem, jak zostało to powiedziane w *Evangelii gaudium* (51):

nie tylko uznanie oraz interpretowanie poruszeń dobrego ducha i złego ducha, lecz – i to jest decydujące – wybranie poruszeń dobrego ducha i odrzucenie pochodzących od ducha złego.

Teologia pastoralna nie może więc kształtować swojej specyfiki analogicznie do działów planowania w instytucjach państwowych czy firmach.

Zakończenie

Mojej pracy nad podręcznikiem wprowadzającym w teologię katolicką przyświecały słowa Franciszka z *Lumen fidei* przytoczone już na początku: „teologia ma służyć wierze chrześcijan, pokornie strzec i pogłębiać wiarę wszystkich, zwłaszcza ludzi najprostszych” (36). Na ile zamysł ukazania teologii jako pokornej służebnicy wiary się powiodł – ocenią Czytelnicy i Użytkownicy podręcznika.

Ale mojej pracy przyświecała jeszcze jedna idea. Zwięźle wyraził ją Piero Coda, od roku 2021 Sekretarz Generalny Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W wywiadzie dla „L'Osservatore Romano” (27.07.2023) stwierdził on, że reforma Kościoła jest niemożliwa bez reformy teologii:

Non c'è riforma della Chiesa senza riforma della teologia – L'Osservatore Romano

Ecclesia semper reformanda, a wydaje się, że w czasie, gdy powstaje ten podręcznik, Kościół jest w trakcie reformy wyjątkowo intensywnej. Mimo upływu prawie sześćdziesięciu lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II recepcja jego nauczania nie dokonała się w pełni i właśnie wokół sposobów tej recepcji toczą się w Kościele intensywne spory, a nawet tworzą się podziały i zamieszanie. A trzeba pamiętać, że wszystkie dyskusje w Kościele są dyskusjami teologicznymi. A więc formacja i refleksja teologiczna jest niezbędna w poszukiwaniu jedności Kościoła, w przezwyciężaniu podziałów i zamieszania,

w wiernym wypełnianiu misji głoszenia Ewangelii. Formacja teologiczna musi zawsze mieć swój pierwszy krok. Mam nadzieję, że podręcznik *Wprowadzenie do teologii katolickiej* pomoże studentom teologii stawiać pierwsze kroki w tej pięknej nauce.

Bibliografia

- Ardusso F., *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, przeł. M. Stebart, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Artemiuk P., *Renesans apologii*, „Teologia Polityczna”, Ks. Przemysław Artemiuk: Renesans apologii – ks. Przemysław Artemiuk (teologiapolityczna.pl) [dostęp: 06.05.2024].
- Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Zakład Narodowy im Ossolińskich, Wrocław 1989.
- Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum libri septem*, *Patrologia Latina* 34, 547–824, Augustinus Hipponensis – Quaestiones in Heptateuchum [dostęp: 23.12.2023].
- Augustyn, *Soliloquia*, przeł. A. Świderkówna, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Augustyn, *Soliloquiorum libri duo*, *Patrologia Latina* 32, 869–905, Augustinus Hipponensis – Soliloquiorum libri duo [dostęp: 23.12.2023].
- Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2002.
- Balthasar H.U. von, *Epilog*, Johannes, Einsiedeln 1987.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, Johannes, Einsiedeln 1971–1983.
- Balthasar H.U. von, *Theologik*, Johannes, Einsiedeln 1985–1987.
- Balthasar H.U. von, *Trilogie: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Johannes, Einsiedeln 1961–1969.
- Balthasar H.U. von, *Skizzen zur Theologie*, Bd. 3: *Spiritus Creator*, Johannes, Einsiedeln 1967.
- Barańczak S., *Chirurgiczna precyzja. Elegie i piosenki z lat 1995–1997*, Wydawnictwo a5, Kraków 1998.
- Barbour I.G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1984.

- Baron A., Pietras H., *Dokumenty soborów powszechnych*, T. 4, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Bartnik C.S., *Metodologia teologii*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2007, T. 2, s. 165–173.
- Beinert W., *Teologiczna teoria poznania*, przeł. J. Fenrychowa, Wydawnictwo M, Kraków 1998.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” [...] do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html [dostęp: 06.05.2024].
- Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie*, 12.09.2006, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html [dostęp: 06.05.2024].
- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”, Poznań 1992.
- Bogacki H., *Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu „Dei Verbum”*, „Collectanea Theologica” 1966, nr 1–4 (36), s. 74–92.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2010.
- Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. J.M. Szymusiak, S. Głowa, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1964.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2007.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. 2, red. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1989.
- Bronk A., Majdański S., *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006, nr 2, s. 81–110.
- Cano M., *De Locis theologicis*, [s.n.], Salamanca 1562.
- Chrostowski W., *Kwestie terminologiczne w egzegezie biblijnej*, „Collectanea Theologica” 2016, nr 2 (86), s. 207–208.
- Coda P., *Non c'è riforma della Chiesa senza riforma della teologia*, „L'Osservatore Romano”, 27.07.2023, [Non c'è riforma della Chiesa senza riforma della teologia](https://www.osservatoreromano.com/Non-c-e-riforma-della-Chiesa-senza-riforma-della-teologia) – L'Osservatore Romano [dostęp: 25.11.2023].

- Cognitive science*, *Cognitive science* – Wikipedia [dostęp: 25.11.2023].
- Damiani P., *O wszechmocy Bożej*, przeł. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Damien P., *Lettre sur la toute-puissance divine*, introduction, texte critique, traduction et notes par A. Cantin, Les Éditions du Cerf, Paris 1972.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum: et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, [s.n.], Würzburg 1854.
- Denzinger H., Schönmetzer A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg im Breisgau 1976.
- Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, w: Idem, *Pismo filozofii*, wybór i przedmowa B. Banasiak, przekład zbiorowy, Inter Esse, Kraków 1993, s. 161–224.
- Descartes R., *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*, Michel Soly, Paris 1641.
- Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1994.
- Dulles A.S.J., *Models of the Church*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1974.
- Encyklopedia katolicka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973–2014.
- Ewagriusz z Pontu, *O poznaniu* 4, przeł. K. Bielawski, w: *Ewagriusz z Pontu, Pisma ascetyczne*, T. 1, przeł. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziołek, L. Nieścior, A. Ziernicki, wstęp i oprac. L. Nieścior, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków–Tyniec, 1998, s. 233–248.
- Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, T. 1, przeł. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziołek, L. Nieścior, A. Ziernicki, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków–Tyniec 1998.
- Fernandez V.M., *Tylko papież ma charyzmat strzeżenia wiary*, 11.09.2023, [Abp Fernandez: tylko papież ma charyzmat strzeżenia wiary | eKAI](#) [dostęp: 25.11.2023].
- Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium” [...] do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich o głoszeniu ewangelii we współczesnym świecie*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 06.05.2024].

- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate” o powołaniu do świętości w świecie współczesnym (19.03.2018)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/franciszek_i/adhortacje/gaudete_19032018.html [dostęp: 06.05.2024].
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei” [...] do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i do wszystkich wiernych świeckich o wierze*, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_pl.pdf [dostęp: 06.05.2024].
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, *Veritatis gaudium o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, Watykan 2017 [dostęp: 25.04.2024].
- Franciszek, *List papieża Franciszka do abp. Victora Manuela Fernández*, *List papieża Franciszka do abp. Victora Manuela Fernández | 1 lipca 2023 | eKAI* [dostęp: 25.11.2023].
- Franciszek, *Mieć profetyczną odwagę i śmiałość*. [Dialog papieża Franciszka z jezuitami zgromadzonymi na 36. Kongregacji Generalnej 24 października 2016 r.], *Mieć profetyczną odwagę i śmiałość*. Franciszek do jezuitów. 36 KG | Jezuici.pl [dostęp: 25.11.2023].
- Franciszek, *Papież odpowiada na Dubia pięciu kardynałów*, 3.10.2023, *Papież odpowiada na Dubia pięciu kardynałów – Vatican News* [dostęp: 25.11.2023].
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” [...] do biskupów, do kapłanów i diakonów, do osób konsekrowanych, do małżonków chrześcijańskich i do wszystkich wiernych świeckich o miłości w rodzinie*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html [dostęp: 06.05.2024].
- Franciszek, *Przemówienie* [wygłoszone podczas kongresu „Teologia po »Veritatis gaudium« w kontekście śródziemnomorskim”, zorganizowanego przez Papieski Wydział Teologiczny Południowych Włoch w Neapolu, 21.06.2019], *Franciszek: Nie można uprawiać teologii w środowisku strachu – Więż (wiesz.pl)* [dostęp: 25.11.2023].
- Franciszek, *Przemówienie do artystów*, *Przemówienie papieża Franciszka do artystów | 23 czerwca 2023 | eKAI* [dostęp: 25.11.2023].

- Franciszek, *Przemówienie do uczestników XI Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego*, 22.09.2022, To the participants in the International Thomistic Congress, promoted by the Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas (22 September 2022) | Francis (vatican.va) [dostęp: 25.11.2023].
- Franciszek, "Soy una víctima del Espíritu Santo...", 04.08.2023, El papa Francisco a Vida Nueva: "Soy una víctima del Espíritu Santo..." (vidanuevadigital.com) [dostęp: 25.11.2023].
- Franciszek, Video message of the Holy Father to the International Congress of Theology held at the Pontifical Catholic University of Argentina [Buenos Aires, 1–3 September 2015] Vatican.va [dostęp: 25.11.2023].
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Gilson E., *Le Thomisme: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, éd. 3, Vrin, Paris 1927.
- Giussani L., *Zmysł religijny*, przeł. K. Borowczyk, Pallottinum, Poznań 2000.
- Głaz S., *Doświadczenie religijne*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998.
- Głowa W., *Nauczanie Kościoła na temat Pisma Świętego i Tradycji jako źródła przepowiadania*, „Roczniki Liturgiczne” 2009, nr 1 (56), s. 101–116.
- Gołębiewska M., *Koncepcje metafory i metaforyzacji a pojęcie – komentarz do stanu badań*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2017, nr 2 (29), s. 25–49.
- Grygiel W., Wąsek D., *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Copernicus Center Press, Kraków 2023.
- Guzek D., Słomka J., *The Digital Theology Dilemma*, „Cursor_ Zeitschrift für explorative Theologie” 2021, s. 1–8, The Digital Theology Dilemma (us.edu.pl) [dostęp: 27.12.2023].
- Häring B., *Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien*, Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau 1954.
- Häring B., *Nauka Chrystusa*, przeł. J. Klenowski, T. 1–6, Pallotinum, Poznań 1962–1966.
- Herbert Z., *Contra Augustinum Pontificem in Terra Nubica Peccatorem in Purgatorio*, „Zeszyty Literackie” 1999, nr 4 (67), s. 5.

- James W., *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Wydano z zapomogi Kasy Pomocy dla Osób Pracujących na Polu Naukowym im. J. Miąnowskiego, Warszawa 1918.
- James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green, and Co., New York–London–Bombay 1902.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” [...] o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6.08.1993)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/veritatis_1.html [dostęp: 06.05.2024].
- Jan Paweł II, „*Fides et ratio*”. *Do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [dostęp: 06.05.2024].
- Jan Paweł II, *List mówiący o relacji artystów do wartości, Słowa Wcielonego i Kościoła*, wydany 4.04.1999, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html [dostęp: 06.05.2024].
- Jan Paweł II, *Motu proprio „Ad tuendam fidem”*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1989.
- Kamiński S., *Metodologiczna osobliwość poznania teologicznego*, „Roczniki Filozoficzne” 1977, nr 2 (25), s. 81–96.
- Kamiński S., *Współczesna teologia katolicka (próba metodologicznej charakterystyki)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1978, nr 1 (21), s. 3–16.
- Kempa J., „*Metafory jako mowa odpowiadająca Bogu*”: Jürgena Werbicka ujęcie roli metaforyki w teologii, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2003, nr 2 (36), s. 518–534.
- Kijas Z.J., *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Kognitywistyka*, Czym jest kognitywistyka? – Kognitywistyka – Wydział Filozoficzny (uj.edu.pl) [dostęp: 25.11.2023].
- Kognitywistyka*, Kognitywistyka – Wikipedia, wolna encyklopedia [dostęp: 25.11.2023].
- Kołata S., Komplementarność modeli w teologii trynitarniej, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.
- [Kongregacja Nauki Wiary], *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”, 24.05.1990*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_25.html [dostęp: 06.05.2024].
- Kongregacja Nauki Wiary, *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, www.katechizm.opoka.org.pl [dostęp: 06.05.2024].
- Kowalczyk D., *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2004, R. 17, s. 91.
- Królikowski J., *Fides quaerens intellectum. Natura i metoda teologii*, Biblos, Tarnów 2000.
- Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.
- Kupiec K., *Teologia – wiedza zbawienia. Wprowadzenie do teologii i rozwoju dogmatów*, Biblos, Tarnów 1998.
- Lacocque A., Ricoeur P., *Mysleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2003.
- Leon XIII, *Encyklika [...] „Aeterni Patris”, Vaticano 1879*, <https://teologia-polityczna.pl/tekst-encykliki-aeterni-patris> [dostęp: 25.04.2024].
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1994.
- Lewis C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996.
- Lonerган B.J.F., *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, 1976.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997.
- Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1981.
- Margolis E., Laurence S., *Concepts*, Concepts (Stanford Encyclopedia of Philosophy) [dostęp: 25.11.2023].
- Melanchton Ph., *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologiae*, [s.n.], Wittenbergae 1521.
- Meliton z Sardes, *Homilia paschalna 9*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wyd. II poprawione, przeł. A. Świderkówna, Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 308–333.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, Watykan 1988, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_pl.html [dostęp: 06.05.2024].
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, Watykan 1972, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1972_fede-pluralismo_pl.html [dostęp: 06.05.2024].
- [Międzynarodowa Komisja Teologiczna], *International Theological Commission: „Sensus fidei”*, in: *In the Life of the Church* (2014), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html [dostęp: 06.05.2024].
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, przeł. M. Moskał, Wydawnictwo Księży Sercanów DEHON, Kraków 2015.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, przeł. K. Stopa, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady, kryteria*, Watykan 2011, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_pl.pdf [dostęp: 06.05.2024].
- Morales J., *Wprowadzenie do teologii*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2006.
- Napiórkowski S.C. OFMConv, *Jak uprawiać teologię*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1996.
- Newman J.H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge 1845.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J.W. Zielińska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1957.
- Newton I., *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Iussu Societatis Regiae ac typis Josephi Streater, Londyn 1687.
- O'Collins G., Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, przeł. J. Ożóg, B. Żak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- O. prof. Bernard Häring CSsR – teolog moralista*, O. prof. Bernhard Häring CSsR – teolog moralista (redemptor.pl) [dostęp: 25.11.2023].

- Odpowiedź na słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, wstęp i oprac. H. Pietras, przeł. H. Pietras, A.U. Korab, W. Kania, S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków, 1993.
- Orygenes, *O modlitwie 10,2*, w: *Odpowiedź na słowo: najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, wstęp i oprac. H. Pietras, przeł. H. Pietras, A.U. Korab, W. Kania, S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993, s. 99–230.
- Papieska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek?” (*Ps 8,5*). *Zarys antropologii biblijnej*, Watykan 2019, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_pl.html [dostęp: 06.05.2024].
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele katolickim*, Watykan 1993, https://biblia.wiara.pl/doc/423153.INTERPRETACJA-PISMA_SWIETEGO_W_KOSCIELE [dostęp: 06.05.2024].
- Pascal B., *Pamiętka*, w: J. Attali, *Pascal*, przeł. J. Kierul, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004, s. 182–183.
- Perzyński A., *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2005, nr 21, s. 117–134.
- Perzyński A., *Metoda teologiczna według Szkoły Mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006.
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przeł. A. Świderkówna, wyd. II poprawione, Wydawnictwo M, Kraków 1998.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Punkt wyjścia współczesnej teologii*, „Collectanea Theologica” 1971, nr 2 (41), s. 5–14.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, przeł. M. Mijalska, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. S. Cichowicz, przeł. E. Bienkowska [et al.], De Agostini, Ediciones Al-taya, Warszawa 2003.

- Rynkowski R.M., *Każdy jest teologiem: nieakademicki wstęp do teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Schillebeeckx E., *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*, przeł. H. Bortnowska, „Znak” 1968, nr 169–170 (7–8), s. 978–1010, [169–170.pdf \(znak.com.pl\)](#) [dostęp: 03.01.2024].
- Schleiermacher F., *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das „Neue Testament“*, G. Reimer, Berlin 1838.
- Sesboüé B., *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- Seweryniak H., *Zarys koncepcji teologii fundamentalnej*, „Studia Płockie” 1993, T. 21, s. 9–15.
- Skierkowski M., *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Biblos, Tarnów 2012.
- Słomka J., *Czy Franciszek zmienia doktrynę? Dubia*. [Referat na Konferencji *Evangelii gaudium* w Łodzi 16.11.2023], *Czy Franciszek zmienia doktrynę? Dubia* | ks. Jan Słomka – YouTube [dostęp: 25.11.2023].
- Słomka J., *Filozofia Emmanuela Lévinasa jako ancilla theologiae*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2022.
- Słomka J., *Jaka koncepcja prawdy kształtuje teologię Franciszka?*, „Studia Bobolanum” 2023, nr 1 (34), s. 25–45.
- Słomka J., *Jaki pożytek z fenomenologii dla teologa?*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2023, nr 1 (55), s. 25–40.
- Słomka J., *Kościół to nie muzeum. Franciszek o Tradycji*, 22.06.2023, [Kościół to nie muzeum. Franciszek o Tradycji – Więż \(wiez.pl\)](#) [dostęp: 19.12.2023].
- Słomka J., *Czy papież Franciszek zmienia doktrynę? Czy papież Franciszek zmienia doktrynę? – Więż (wiez.pl)* [dostęp: 19.12.2023].
- Słomka J., *Metafora w teologii. Kilka uwag na marginesie traktatu J. Deridy „Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2018, nr 1 (51), s. 76–88.
- Słomka J., *Papieża Franciszka teologia czasu w świetle filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Studia Bobolanum” 2023, nr 2 (34), s. 5–21.
- Słomka J., *Przeciw myśleniu modelami w teologii. Polemika*, „Studia Bobolanum” 2021, nr 1 (32), s. 71–82.
- Słomka J., *Przeciw myśleniu modelami. Jaka racjonalność teologii?*, „Studia Bobolanum” 2022, nr 1 (33), s. 59–74.

- Słomka J., *Tekst teologiczny jako świadectwo wiary teologa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2019, nr 2 (52), s. 266–277.
- Słomka J., *Teologia a myślenie kartezjańskie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2018, nr 2 (51), s. 263–275.
- Słomka J., *Wprowadzenie do teologii katolickiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018.
- Sobeczko H.J., *Problem metody w teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2020, nr 1 (28), s. 61–73.
- Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, red. nauk. J. Groblicki, E. Florowski, Pallottinum, Poznań 1968.
- Sochoń J., *Étienne Gilson, filozofia chrześcijańska i ateizm*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2000, R. 13, s. 171–190.
- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Szymik J., *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1990–1991, T. 23–24, s. 157–164.
- Tabaczyński W., *Wprowadzenie do teologii katolickiej w zarysie*, [s.n.], Warszawa 1994.
- Teinert Z., *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, T. 20, s. 151–167.
- Teologia fundamentalna. T. 5: Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamiński, A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018.
- The Catholic Encyclopedia*, [CATHOLIC ENCYCLOPEDIA: Home \(newadvent.org\)](http://CATHOLIC.ENCYCLOPEDIA:Home(newadvent.org)) [dostęp: 25.11.2023].
- Tillich P., *Systematic Theology*, Vol. 1–3, University of Chicago Press, Chicago, 1951–1963.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. P. Belch, Veritas, London 1961.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, [Thomas de Aquino, Opera omnia \(corpusthomisticum.org\)](http://Thomas.de.Aquino.Opera.omnia.corpusthomisticum.org) [dostęp: 25.11.2023].
- Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010.
- Vincent Lirinensis, *Adversus profanas omnium novitates haereticorum commonitorium cum notis, Vicentius Lerinensis: Commonitorium*, thelatinlibrary.com [dostęp: 25.04.2024].

- Watson Th., *The Meaning and Function of System in Theology*, Andrews University, Berrien Springs, MI 2012.
- Wąsek D., *Koncepcja teologii Piotra Abelarda*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2010.
- Webb M., *Religious Experience*, Religious Experience (Stanford Encyclopedia of Philosophy) [dostęp: 25.11.2023].
- Werbick J., *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, przeł. G. Rawski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Węclawski T., *Co rozstrzyga o naukowej/metodologicznej odrębności teologii?*, „Nauka” 2006, nr 3, s. 95–109.
- Węclawski T., *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1992.
- Węclawski T., *Metodologia teologii*, „Nauka” 2004, nr 3, s. 101–120.
- Węclawski T., *Metodologia teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2005, T. 18, s. 7–24.
- Wicks J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, przeł. J. Ożóg, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995.
- Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, przeł. J. Stahr, Redakcja Wydawnictwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2002.
- Wittgenstein L., *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Zimnica-Kuzioła E., *Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna*, „Collectanea Theologica” 2014, nr 2 (84), s. 61–78.
- Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarz do tekstów Vaticanum II*, red. R. Woźniak, P. Roszak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2023.

Indeks osobowy

A

- Abelard Piotr 162, 238
Abraham 25, 26, 68, 166
Anderwald Andrzej 19, 237
Anzelm z Canterbury 163, 179
Ardusso Franco 40, 227
Artemiuk Przemysław 206, 227
Arystoteles 45, 85, 86, 111, 116, 118,
119, 121, 125, 131, 134, 144, 147, 153,
155, 156, 164, 171, 173, 193, 195,
197, 227
Attali Jacques 235
Augustyn 26, 28, 29, 31, 110, 117, 124,
125, 132, 143, 163, 197, 227, 231

B

- Balthasar Hans Urs, von 99, 111,
146, 147, 227, 233
Banasiak Bogdan 229
Baran Bogdan 231
Barańczak Stanisław 149, 227
Barbour Ian Graeme 137, 227
Baron Arkadiusz 38, 228
Bartnik Czesław S. 18, 228
Beinert Wolfgang 18, 228
Bełch Pius 237
Benedykt XVI, właśc. Joseph
Ratzinger 35, 75, 117, 183, 228,
235
Bieda Ignacy Julian 62, 228
Bielawski Krzysztof 229
Bieńkowska Ewa 235
Bocheński Józef Maria 121, 122, 228

Boecjusz 132

- Bogacki Henryk 71, 228
Bokwa Ignacy 62, 181, 228
Borowczyk Krystyna 231
Bortnowska Halina 236
Bronk Andrzej 18, 228, 233
Buber Martin 172

C

- Cano Melchior 85, 86, 87, 119, 120,
228
Cantin André 229
Chardin Pierre Teilhard, de 99, 187
Chenu Marie-Dominique 99
Chrostowski Waldemar 74, 228
Cichowicz Stanisław 235
Coda Piero 225, 228
Comte August 120, 186, 187
Congar Yves 99

D

- Damiani Petrus 161, 162, 229
Damien Pierre 229
Daniélou Jean 99
Darwin Karol 160, 187
Denzinger Heinrich Joseph Do-
minikus 61, 62, 209, 229
Derewiecki Marek 229
Derrida Jacques 74, 133, 135, 136,
169, 229, 236
Descartes René (Kartezjusz) 155,
163, 164, 165, 174, 185, 186, 229
Dola Tadeusz 19, 137, 229, 237

- Dulles Avery 137, 229
 Dzidek Tadeusz 19, 237
- E**
 Elzenberg Henryk 28
 Elżbieta (siostra Friedricha Nietzschego), zob. Förster-Nietzsche Therese Elisabeth Alexandra
 Ewagriusz z Pontu 144, 229
- F**
 Farrugia Edward 134, 234
 Fenrychowa Janina 18, 228
 Fernández Víctor Manuel 39, 101, 229, 230
 Filon Aleksandryjski 44, 79
 Florkowski Eugéniusz 237
 Förster-Nietzsche Therese Elisabeth Alexandra 32
 Franciszek, papież 13, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 32, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 46, 54, 56, 84, 90, 98, 100, 101, 103, 107, 108, 121, 127, 128, 136, 148, 152, 171, 172, 174, 175, 177, 182, 183, 192, 199, 205, 206, 207, 215, 217, 222, 223, 224, 225, 229, 230, 231, 236
 Freud Zygmunt 188
- G**
 Gacia Tadeusz 62, 228
 Gadamer Hans-Georg 124, 231
 Galileusz 164
 Gilson Étienne 181, 231, 237
 Giussani Luigi 128, 231
 Głaz Stanisław 129, 231
 Głowa Stanisław 62, 228
 Głowa Władysław 40, 231
 Gołębiewska Maria 136, 231
 Groblicki Julian 237
 Grygiel Wojciech 188, 231
 Grzelak Marek 229
- Guzek Damian 231
- H**
 Habermas Jürgen 174, 237
 Häring Bernhard 215, 231, 234
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 114, 115, 129, 166, 167, 187, 196
 Heidegger Martin 145, 170, 171, 174, 193, 196
 Hempel Jan 232
 Herbert Zbigniew 28, 29, 30, 231
- I**
 Izaak 68, 166
- J**
 Jakub 68, 166
 James Wiliam 129, 232
 Jan Chryzostom 142
 Jan Ewangelista 111, 216
 Jan Paweł II 19, 32, 35, 49, 152, 183, 232, 237
 Judycki Stanisław 228
- K**
 Kalinkowski Stanisław 235
 Kamiński Stanisław 18, 232
 Kamykowski Łukasz 19, 237
 Kania Wojciech 235
 Kempa Jacek 136, 232
 Kędziorek Emilia 229
 Kierul Jerzy 235
 Kijas Zdzisław Józef 18, 232
 Klenowski Jarosław 231
 Kolumb Krzysztof 154, 164
 Kołata Sławomir 232
 Kopernik Mikołaj 154, 155, 164
 Korab Anna Urszula 235
 Kowalczyk Dariusz 147, 233
 Kowalska Małgorzata 233
 Krośniak Marek 227
 Królikowski Janusz 18, 233

- Kubiak Zygmunt 227
 Kuhn Thomas 138, 233
 Küng Hans 99
 Kupiec Kazimierz 18, 233
- L**
 Lacocque André 81, 233
 Laplace Pierre Simon, de 160
 Laskowski Sylwester 62, 228
 Laurence Stephen 233
 Leibniz Gottfried Wilhelm 165,
 185, 186
 Leon XIII 60, 167, 233
 Lévinas Emmanuel 135, 171, 172,
 193, 197, 229, 233, 236
 Lévi-Strauss Claude 168
 Lewis Clive Staples 153, 233
 Lonerган Bernard Joseph Francis
 18, 233
 Lubac Henri de 99
 Lyotard Jean-François 175, 233
- M**
 Majdański Stanisław 18, 228
 Majka Józef 18, 233
 Malebranche Nicolas 164, 165
 Margolis Eric 233
 Maryja 69, 111
 Melanchton Filip 86, 233
 Meliton z Sardes 104, 142, 143, 233
 Mianowski Józef 232
 Mieszkowski Tadeusz 235
 Migasiński Jacek 233
 Mijalska Magdalena 235
 Miłosz Czesław 167
 Morales José 18, 234
 Moskal Maria 234
 Mukoid Ewa 233
 Myślicki Ignacy 237
- N**
 Napiórkowski Andrzej 19, 237
 Napiórkowski Stanisław Celestyn
 18, 234
 Napoleon Bonaparte 160
 Newman John Henry 41, 234
 Newton Isaac 138, 155, 156, 157, 164,
 185, 234
 Nieścior Leon 229
 Nietzsche Friedrich 32, 166, 196
- O**
 Ockham William 116, 117
 O'Collins Gerald 134, 234
 Orygenes 42, 43, 44, 143, 235
 Ostromęcka Helena 233
 Ostrowski Witold 233
 Ożóg Jan 19, 234, 238
- P**
 Pachciarek Paweł 235
 Pascal Blaise 166, 185, 186, 235
 Paweł Apostoł 42, 43
 Paweł VI 59, 60
 Perzyński Andrzej 18, 235
 Pietras Henryk 38, 228, 235
 Platon 115, 122, 131, 135
 Podbielski Henryk 227
 Pseudo-Dionizy Areopagita 111
- R**
 Radziejowska Ida 229
 Rahner Karl 62, 99, 111, 112, 134,
 145, 146, 147, 171, 196, 209, 235
 Rak Piotr 18, 234, 236
 Ratzinger Joseph, zob. Benedykt XVI
 Rawski Grzegorz 19, 238
 Reimer Georg 236
 Ricoeur Paul 81, 124, 135, 181, 233, 235
 Rosenzweig Franz 172
 Roszak Piotr 238
 Rusecki Marian 19, 237
 Rynkowski Robert 19, 236

S

Sartre Jean-Paul 174
Saussure Ferdinand, de 168
Schillebeeckx Edward 99, 124, 236
Schleiermacher Friedrich 122, 126, 236
Schönmetzer Adolf 61, 229
Sesboüé Bernard 49, 236
Seweryniak Henryk 204, 236
Skierkowski Marek 19, 236
Słomka Jan 231, 236, 237
Sobeczko Helmut Jan 19, 237
Sochoń Jan 181, 237
Soly Michel 229
Spinoza Baruch 145, 165, 186, 237
Stahr Jan 22, 238
Stebart Mieczysław 227
Stopa Krzysztof 234
Streater Joseph 234
Szkot Duns 117
Szymik Jerzy 88, 237
Szymusiak Jan Maria 228

Ś

Świderkówna Anna 227, 233, 235

T

Tabaczyński Wojciech 19, 237
Tarnowska Maria 233
Teinert Zbigniew 174, 237
Tertulian 132

Tilich Paul 114, 237

Tomasz z Akwinu 27, 98, 107, 112, 119, 125, 135, 144, 153, 163, 235, 237

V

Vattimo Gianni 194
Vincent Lirinensis 237
Vorgrimler Herbert 134, 235

W

Watson Timothy 115, 238
Wąsek Damian 162, 188, 231, 238
Webb Mark 238
Werbick Jürgen 19, 136, 232, 238
Wewel Erich 231
Węclawski Tomasz 19, 130, 238
Wicks Jared 19, 238
Wincenty z Lerynu 22, 41, 238
Wittgenstein Ludwig 74, 169, 238
Wojtowicz Henryk 62, 228
Wolniewicz Bogusław 238
Woźniak Robert 238

Z

Zielińska Joanna 234
Ziernicki Arkadiusz 229
Zinnica-Kuzioła Emilia 129, 238

Ż

Żak Barbara 234

Jan Słomka

Introduction to Catholic Theology. Handbook

Summary

We begin our introduction to theology by pointing to faith as the space within which theology is practised. This topic – hitherto mostly treated marginally or ignored – has been acquiring importance. This is because a certain obviousness of faith disappears. In other words, there is no longer a coherent faith environment in Europe, including Poland. More and more we live among people who are not (anymore) Christians. They look at theology as any other science or as non-science, i.e. dealing with subjective non-scientific opinions. Therefore, first for one's own use, and then also for the presentation of theological content in various contexts and settings, it is necessary to thoroughly rethink what has perhaps been unnoticed until now, namely the nature of the Christian faith. Francis urges us to do so, reminding us in *Lumen fidei* that “the Church never assumes faith as a self-evident fact, but is aware that this divine gift must be nourished and strengthened so that it continues to show the way”. But the primacy of faith over theology does not imply any loosening of rational requirements, nor does it exempt theology from the criticism inherent in academic discussions. This theme is discussed primarily in the section on the interrelationship of theology, faith and reason, but it is present throughout the *Introduction to Catholic Theology*.

Another theme of the book presented is Tradition, the Magisterium, its documents. The Catholic understanding of Tradition and its doctrinal and ecclesial implications are a strong hallmark of the Catholic Church. Therefore, a good understanding of them is

essential in the study of theology. For in Catholic theology we refer again and again to the documents of the Magisterium of the Church. So, before dealing with the most important issues, it is necessary to show where the authority of the cited documents comes from and what its nature is.

A good understanding of the Catholic doctrine on Tradition, its implications for theology and its significance for the identity of the Catholic Church is also essential for a sound ecumenical dialogue. Other Christian churches and ecclesial communities have their own ways of understanding Tradition. Thus, for ecumenical dialogue to be honest and fruitful, we must neither be ashamed of the Catholic understanding of Tradition, nor expect it to be wholly and immediately accepted by other churches and ecclesial communities. Whereas seeing the differences and similarities in this matter is very useful for a better understanding of one's own tradition.

We then present the most important topics concerning the foundations of theology, namely Revelation and the inspiration of Scripture. Next, we discuss in turn the sources of theology, theological sites, theological method and methods in theology, the language of theology. These are the classic, obligatory topics of every introduction to theology. The subsequent group of topics concerns theology in a cultural context. Relatively little space is devoted to the relationship of theology to the humanities and the arts, but this brevity does not stem from the low importance of these issues, but from their obviousness. Instead, we extensively present two contexts that are both important and – each in its own way – problematic for theology: philosophy and modern science. As a kind of conclusion to these chapters, I propose a certain – among the possible – classification of the paradigms of theology. The final focus of this chapter is a reflection on the presence of theology in the university.

The last part of the handbook consists of introductory essays on the basic theological disciplines: liturgy, theology – fundamental, dogmatic, moral, spirituality and practical theology. They do not replace the introductions that begin the lecture of each of these disciplines during the study of theology. They are only meant to show their specificity within theology, which is a single field of study.

The handbook has been prepared exclusively for digital, open-access publication. Free access to scientific publications is becoming widespread as the primary means of disseminating academic research and teaching aids. The digital form also has other advantages: it makes it possible to directly launch web links and allows for easy navigation within the text. So, in the text, I have included links to scientific texts that are available on the Internet: in databases of scientific texts, on the vatican.va website and others, but only verified ones of recognised content quality. I have not inserted – with one exception – links to Wikipedia. There are two reasons for this omission. Firstly, it is so easy to reach Wikipedia that it makes no sense to include the links. Second, the theological content on Wikipedia is of very uneven quality. Some entries are compiled well, some are mediocre and some are bad. Assessing the quality of an entry requires prior theological knowledge of the entry in question. So any reference to Wikipedia in this *Introduction...* would imply my authorization of the source. I do not feel competent enough to give such authorisations.

Introduction to Catholic Theology is intended to help the reader to take first steps in this field of study, and should therefore give a reasonably comprehensive view of the nature, structure and specificity of theology. It cannot, therefore, simply be a presentation of the author's personal view of theological issues. But at the same time, theology, especially these days, is very diverse internally, i.e. there are many different, often mutually contradictory, positions at work,

different answers to fundamental theological questions and questions about theology itself. It would seem, therefore, that the writer of an introduction to theology should take a neutral stance, objectively presenting the various positions and concepts. In my view, such an assumption is impossible to make, and to attempt it would be a mistake. For it would mean that the author of such an introduction is looking at theology from the outside, that is, positioning himself outside theology. The essence of practising theology is to take a stand, to accept certain views and reject others. Theology is a search for the Truth, but it is a journey in the course of which we constantly reflect on its direction and the manner of its pilgrimage. Theological discussions are not a sign of imperfection to be shamefully hidden, but the very life of theology. This is why a theologian writing an introduction to theology cannot pretend to be an external, neutral commentator.

Hence, I present, according to a certain theological consensus, the basic issues concerning the practice of theology and theology itself, but time and again I signal my opinion, sometimes strongly criticising certain tendencies. I try to ensure that the reader is clear when I express my own theological views. For clarity, I often use the 1st person singular form in these situations. But after all, the whole book is the work of the author, that is, it is a testimony to my understanding of theology. I try to base this understanding on the most important sources of theology and the best possible reading of them. I tentatively hope that for theologians, this reading will provide an opportunity to confront their theological views with mine.

Redaktor
Katarzyna Więckowska

Projekt okładki z wykorzystaniem rysunku Łucji Szymanik z Pixabay.com
Tomasz Tomczuk

Korektor
Marzena Marczyk

Łamanie
Beata Klyta

Redaktor inicjujący
Przemysław Pieniążek

Copyright © 2024 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Wersją referencyjną publikacji jest wydanie elektroniczne
Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



<https://orcid.org/0000-0002-1404-5109>

<https://doi.org/10.31261/PS.234>

Słomka, Jan
Wprowadzenie do teologii
katolickiej : Podręcznik /
Jan Słomka. – Wydanie I. –
Katowice : Wydawnictwo
Uniwersytetu Śląskiego, 2024

ISBN 978-83-226-4417-1
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
<https://wydawnictwo.us.edu.pl>
e-mail:wydawnictwo@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 15,5. Ark. wyd. 12,0. PS 234.

Wprowadzenie do teologii katolickiej nie tylko spełnia zadanie przypisane podręcznikom, ale znacznie je przekracza. Posiada walory, które warto podkreślić:

- Zakorzenie refleksji w teologii papieża Franciszka. To istotne z przynajmniej trzech punktów widzenia. Po pierwsze, na rodzimym (a w zasadzie nie spotkałem tego również w obcojęzycznych opracowaniach) rynku wydawniczym brak rzetelnej pozycji naukowej, w której uczciwie, bez uprzedzeń, a jednocześnie kompetentnie byłby ukazany wpływ współczesnego nauczania papieskiego na sposób uprawiania teologii. Po drugie, umieszczenie myśli papieża Franciszka w kontekście wciąż ewoluujących prądów teologicznych sprawia, że łatwiej zrozumieć podejście teologiczne obecnego papieża i nie ulec uproszczeniom i niesprawiedliwym ocenom jego pontyfikatu. Po trzecie, podręcznik o takim nacechowaniu jest ważny szczególnie w Polsce, gdzie nauczanie papieża Franciszka bywa kontestowane i przeciwstawiane Tradycji Kościoła bez próby jego zrozumienia, a nawet lektury.
- Bardzo szeroka perspektywa teologiczna, filozoficzna i metodologiczna. W podręczniku znajdziemy charakterystykę zdecydowanej większości obszarów, którymi zajmuje się teologia. Niektóre z nich podane są w sposób poszerzony, inne zasygnalizowane tak, by zaprosić zainteresowanego czytelnika do własnych poszukiwań. Prezentacja głównych linii rozwoju poszczególnych koncepcji oraz źródeł obserwowanych wciąż sporów pomaga zorientować się w podejściach i stanowiskach uczestników wielu współczesnych debat oraz określić dalekosiężne konsekwencje opowiedzenia się po jednej ze stron. Każdy z punktów podręcznika przekonuje, że napisał go autor o dużym doświadczeniu, szerokiej wiedzy i zdolności syntezy.
- Indywidualne podejście do problemów. Autor podręcznika nie unika (co zapowiedział we wstępie) własnych ocen niektórych sposobów myślenia teologicznego. Choć nie wszyscy autorzy to przyznają, takie podejście jest obecne w każdym z podręczników, ponieważ nie da się pisać tekstu bez pewnej formy subiektywizacji. W recenzowanej pozycji narracja ta jest świadoma i wyraźnie zaznaczana. Odważne stwierdzenia sugerują, że tekst jest nie tylko wynikiem pracy nad poszczególnymi zagadnieniami, ale rezultatem długiego i krytycznego myślenia o wierze, teologii i Kościele w ogóle.

Z recenzji wydawniczej ks. dr. hab. Damiana Wąska, prof. UPJPII

Egzemplarz bezpłatny

ISBN 978-83-226-4417-1

9 788322 644171

Więcej o książce

