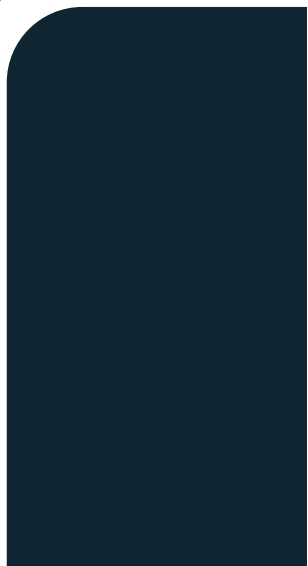


Andrzej
Napiórkowski
OSPPE

HISTORIA
ROZWOJU
METOD
TEOLOGII



Historia rozwoju metod teologii

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Historia rozwoju metod teologii

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Biblos
Kraków–Tarnów 2026

Copyright © 2026 by Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Recenzje wydawnicze:

o. prof. dr hab. Bazyli R. Degórski OSPPE, Angelicum Rzym

o. prof. dr hab. Paweł Warchoń OFM Conv, Niepokalanów

Imprimi potest: o. Arnold Chrapkowski, Generał Zakonu Paulinów
L. dz. 352/25, Częstochowa, 24 października 2025

Projekt okładki
Justyna Kastelik

Korekta
Agnieszka Caba

Publikacja dofinansowana z subwencji
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under Creative Commons
Attribution 4.0 International



ISBN 978-83-8354-284-3 (druk)

ISBN 978-83-8370-155-4 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788383701554>

Druk: Poligrafia Wydawnictwa Biblos



Biblos
WYDAWNICTWO

Plac Katedralny 6,
33-100 Tarnów
+48 571 261 473

biblos@biblos.pl
www.biblos.pl
[@wydawnictwobiblos](https://www.instagram.com/wydawnictwobiblos)



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ul. Bobrzyńskiego 10,
31-348 Kraków

wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://monografie.upjp2.edu.pl>

Wprowadzenie

Już na początku zadajmy pytania: dlaczego podejmujemy się tej dość skomplikowanej pracy? Jaki jest cel tego niełatwego przedsięwzięcia, które dąży do analizy problematyki rozwoju metod teologicznych? Odpowiedzią na nie jest dość istotny fakt, że w tym zakresie istnieje pewna luka w polskiej, ale nawet i w europejskiej literaturze. Mamy tu bowiem do czynienia nie tylko z brakiem obszernej monografii, która opisywałaby podstawowe sposoby badania treści Objawienia i Bożego działania. Uściślając, trzeba stwierdzić, że choć istnieją opracowania dotyczące metodologii niektórych dyscyplin teologicznych, to nie spotykamy monografii, która przedstawiałaby historię metod badawczych, a co jeszcze ważniejsze: także ich wielowiekowy rozwój. A chcemy do rąk wyrozumiałego czytelnika oddać właśnie tę pasjonującą historię rozwoju metod badawczych w teologii. Już od samego początku chrześcijaństwa pojawiła się potrzeba uzasadniania wiary wobec nie tylko polemicznych zewnętrznych i wewnętrznych pytań. Wskutek tego stopniowo dochodzono do formalizowania samej metodologii wiary, do prezentacji jej podstaw i wykształcenia pewnej struktury tej argumentacji.

Kolejnym celem tej publikacji jest wypracowanie naukowej pomocy do oczyszczenia i krystalizacji naszej chrześcijańskiej wiary, aby ją nie tylko właściwie racjonalizować, ale też ukazać w świetle misterium jako paradoks. Dyskurs wiary i rozumu staje się bowiem coraz ściślejszy. Chodzi o ponowne zaakcentowanie w wierze tak jej historyczności, jak i nadprzyrodzoności. Mamy tu do czynienia z długim procesem badania treści judeochrześcijańskiego Objawienia, ale też i działania Bożego. Jak to ma się dokonać? Przez prezentację rozwoju wykształcania się sposobów badawczych, który dokonywał się przez całe stulecia chrześcijaństwa, mamy dojść do pytania o właściwą metodę oraz spróbować dać na nie poprawną odpowiedź wobec wyzwań współczesności i nowego kontekstu kulturowego XXI wieku.

Przybliżeniu problematyki metod naukowych teologii posłuży najpierw próba rekonstrukcji metod, które w kolejnych kulturowych epokach były przez nią stosowane. Prezentacja tych sposobów badania przez człowieka wierzącego

Objawienia i jednoczesnego udzielania się Boga w ciągu dwudziestu wieków przybierze charakter ukazania rozwoju ich rozumienia. O ile to możliwe, będziemy starali się nadać naszym poszukiwaniom charakter ekumeniczny, próbując uwzględniać metody stosowane w dobie niepodzielonego Kościoła, a następnie w teologii katolickiej, prawosławnej czy ewangelickiej. Ograniczymy się jedynie do podstawowych metod, które dziś funkcjonują w teologii. Naturalnie, ze względu na planowany charakter monografii, będzie to ukazanie zasadniczych elementów metodologicznych właściwych teologii systematycznej¹.

Z jednej strony chodzi o krytyczną analizę aktualnych metod badawczych, a z drugiej o ich ubogacenie ogromnym dziedzictwem ubiegłych wieków, które wypracowała myśl chrześcijańska w zakresie zgłębiania Objawienia. Dziś ujawnia się bowiem coraz większy rozdział między koncepcjami metodologicznymi, które nabrały cech nadmiernie pozytywistycznych, a koncepcjami trzymającymi się sztywno litery dogmatów. Historia rozwoju metod teologicznych nie tylko zrywa z niektórymi abstrakcyjnymi koncepcjami teologii, ale także wykazuje braki aktualnych akademickich podejść, obarczonych wysokim stopniem racjonalności. Wylania się pytanie o hermeneutykę hermeneutyki.

Innym ważnym aspektem celowości podjętej pracy jest to, że we współczesnej wspólnocie wierzących wzmaga się i staje coraz bardziej natężone poszukiwanie tożsamości. Globalizacja, która przyniosła wiele pozytywnych zmian, postawiła też przed nami pytanie o uzasadnienie chrześcijańskiego roszczenia do wyjątkowości na tle innych religii. Wielu wierzących pragnie pogłębiać swoją wiedzę religijną. Jawi się ponadto potrzeba społeczna. Tą problematyką pragnie się zajmować nie tylko grupa wyznawców Jezusa Chrystusa; sporo innych osób odczuwa pragnienie zapoznania się z treścią orędzia chrześcijańskiego. Mamy bowiem dziś do czynienia z osobami, które wyrastały już w środowisku pozachrześcijańskim. A przecież chrześcijaństwo wciąż, i to niezbywalnie, współkształtuje historię, moralność, kulturę, sztukę, politykę, ekonomię wielu kontynentów ziemskiego globu, a szczególnie zachodniej cywilizacji.

Odtworzenie historii rozwoju metod teologicznych ogniskuje w sobie historyczny i teologiczny punkt widzenia, a zatem dążymy do pogodzenia pewnego projektu historii z kwestią teologiczną, jaką są interpretacyjne narzędzia Objawienia judeochrześcijańskiego. Z jednej strony chodzi o poszanowanie faktów historycznych, z uznaniem osiągnięć historycznych. A z drugiej nie możemy nigdy zapominać, że mamy do czynienia z misterium chrześcijańskim, które transcenduje ludzką rzeczywistość. Stąd nasze dzieło jest jednocześnie książką historyczną i teologiczną. Akcent zostanie jednak położony na ten

1 Por. H. Sobczko, *Problem metody w teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28 (2020) 1, s. 61–73.

ostatni wymiar, gdyż chodzi o pogłębianie rozumienia naszej wiary i – o ile to możliwe – o jej oczyszczanie oraz uwalnianie od niepotrzebnych balastów.

Prezentacja metod teologicznych uwarunkowana jest wieloma czynnikami. Jednym z pierwszych jest poprawne zrozumienie samej natury i istoty teologii, a tym samym jej tożsamości. Czym jest teologia? Nie chodzi w niej jedynie o ustalenie wzajemnych relacji wiary i rozumu ani też o kulturowe, społeczne i egzystencjalne skutki przyjęcia bądź wykluczenia wiary w procesie poznawczym (naukowym). Teologia nie może też być sprowadzona do poznawczej roli wiary, która to uwalnia rozum i otwiera go na przekraczającą go rzeczywistość (*fides quaerens intellectum*). Stąd nie jest ona zaledwie racjonalna ani też ograniczona do fideizmu. Tego rodzaju refleksja nie jest też szukaniem złotego środka między sferą Boską a ludzką, aby wypowiedzieć nadprzyrodzoną transcendencję w ziemskiej immanencji. Teologia jest przede wszystkim analizą Objawienia judeochrześcijańskiego, gdzie wiara i rozum łączą się w nierozzerwalną jedność. Dla Jana Pawła II i dla Benedykta XVI wiara i rozum nie są przeciwieństwami, lecz komplementarnością (*fides et ratio*).

Trzeba pamiętać, że wiara chrześcijańska jest diachroniczna. Co to oznacza? Wierzący nie mogą zapominać, że ta ich dzisiejsza wiara jest też wiarą apostołów. A zatem treści wyznawanej wiary w XXI wieku jednoznacznie korespondują z treściami wiary pierwszych wieków, bez względu na wielkość i rozmiar rozwiniętego na jej temat dyskursu, kontekstu społecznego czy kulturowego.

1. Boska poetyka Ewangelii i historyczna ludzka interpretacja

Bóg nie może zniknąć z horyzontu człowieka. Chodzi o to, aby pomóc człowiekowi, który potrzebuje drogowskazów ku pięknemu i mądrym życiu. Dobra Nowina o odkupieniu musi zatem być zachowana w całej swojej wielkości i czystości wbrew wszelkim pokusom jej dopasowywania czy też literalnego rozumienia. „Słowo Boże bowiem jest żywe i skuteczne, ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne rozsądzić myśli i zamiary serca” (Hbr 4, 12). Dlatego ludzki świat jest wprost niewyobrażalny bez nauk teologicznych. Refleksja nad czymś, co przekracza człowieka i jest mu niedostępne za pośrednictwem zmysłów, towarzyszy mu już od zarania jego dziejów.

Teologia to słuchanie i kontemplowanie Słowa Bożego, które zawarte jest w Piśmie Świętym i Tradycji, a następnie w przestrzeni Kościoła w ciągu wieków jest rozumiane i przeżywane. A zatem nie jest ona indywidualną spekulacją, ale spekulacją, która wyrasta ze wspólnoty wiary, kiedy ta na liturgii w uwielbieniu i dziękczynieniu kieruje się ku Trójosobowemu Bogu. Ta liturgia sprawowana w Duchu Świętym jest z gruntu chrystocentryczna. Warto podkreślić takie rysy teologicznej refleksji, jak eklezjalność i liturgia, gdyż to one nadają jej kształt służebności wobec ludu Bożego i całego świata w prowadzeniu po drogach zbawienia. Teologia zatem jest jedyna w swoim rodzaju, gdyż będąc nie tylko nauką, łączy w sobie wiarę i rozum, Ewangelię i refleksję, Tradycję i życie Kościoła.

Ta wyjątkowość teologii jako poszukiwania prawdy sprawia, że różni się ona od wszystkich innych nauk, gdyż podstawowym jej przedmiotem badawczym jest objawiający i samoudzielający się Bóg. W konsekwencji nie jest ona jedynie słuchaniem Słowa Bożego, ale i odpowiedzią na to Słowo. Teologia jako nauka *sui generis* dostarcza człowiekowi prawdy o Bogu, o świecie i o nim samym i prowadzi go do zbawienia, wykraczającego poza ziemską rzeczywistość, czego nie czyni żadna inna nauka. Ta ludzka odpowiedź jest przy tym zawsze uwikłana w kontekst czasowy, kulturowy, społeczny i polityczny. W związku z powyższym w teologii jako nauce nie istnieje jedna metoda naukowa, gdyż występuje wiele dyscyplin teologicznych i każda z nich posługuje się sobie właściwymi metodami. W konsekwencji mówimy o pluralizmie metod teologicznych.

Stąd studia teologiczne są pielęgnowane bez przerwy, a w sposób usystematyzowany i akademicki – odkąd zaistniały średniowieczne uniwersytety. Sprezycyzowanie pojęcia teologii zawdzięczamy Piotrowi Abelardowi (1079–1142), a później, dzięki wydziałom teologicznym, powiązanych trwale z powstającymi uniwersytetami w średniowiecznej Europie, nastąpiło utrwalenie nazewnictwa teologii, którą przyjęło się ujmować jako systematyczną naukę o Bogu². Za kompletnie ukonstytuowany uniwersytet uważano taki, który mógł się poszczycić czterema podstawowymi wydziałami: prawa, medycyny, sztuk wyzwolonych i teologii. Stąd i dzisiaj takie przodujące europejskie ośrodki akademickie, jak Oxford, Cambridge, St. Andrews, Nottingham, Heidelberg, Tybinga, Leuven, Uniwersytet Humboldta w Berlinie, Sapienza w Rzymie, kontynuują badania nad fenomenem religii.

W ten poczet wpisują się naturalnie wydziały teologii na polskich uniwersytetach: Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, Uniwersytecie Opolskim, Uniwersytecie Szczecińskim, Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, Uniwersytecie Poznańskim, Uniwersytecie Toruńskim czy innych. Uprawianie teologii powiązane jest bowiem nie tylko z długą i piękną tradycją nauk humanistycznych, odnoszącą się do początków europejskiej akademickości, ale sięga greckiej i rzymskiej starożytności oraz antycznej tradycji.

Namysł nad chrześcijańskim Objawieniem w przestrzeni akademickiego świata jest nie tylko nieusuwalnym składnikiem tradycji humanistycznej, ale i gwarancją jej dalszego żywego rozwoju. Nie sposób sobie wyobrazić humanistyki światowej, a tym samym polskiej humanistyki, bez obecności w niej myśli Orygenesesa, Tertuliana, Augustyna, Tomasza z Akwinu, Anzelm z Canterbury, Dunsza Szkota, Mistra Eckharta, Friedricha Schleiermachera, Sørensa Kierkegaarda, Johna H. Newmana, Leszka Kołakowskiego, Wacława Hryniewicza, Józefa Tischnera, Michała Hellera, Franciszka Blachnickiego, Karola Wojtyły / Jana Pawła II³. Jak pisał Slavoj Žižek, „autentyczne chrześcijańskie dziedzictwo jest bowiem zbyt cenne, by pozostawić je fundamentalistycznym dziwakiem”⁴.

Hermeneutyka Objawienia zawiera w sobie głęboki paradoks, gdyż z jednej strony jest ono tak Boską treścią, jak i samoudzielaniem się Boga, a z drugiej przyjmującym i tłumaczącym Objawienie jest człowiek. Trzeba tu wyraźnie

2 Por. E. Wójcik, *Teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin: Wyd. KUL 2013, k. 655–657.

3 Por. R. Koziółek, *Odpowiedź rektora Uniwersytetu Śląskiego Ryszarda Koziółka na List otwarty M. Migalskiego*, „Gazeta Uniwersytecka Uniwersytetu Śląskiego” 10 (310), lipiec–wrzesień 2023.

4 S. Žižek, *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009, s. 93.

podkreślić historyczność Objawienia. Nie chodzi tylko o to, że Bóg odsłania się człowiekowi etapami, ale jeszcze bardziej o to, że interpretacja tego Objawienia jest wpisana w kontekst cywilizacyjny i kulturowy. Łączy się to zresztą z kolejnym paradoksem, jakim jest sam człowiek i jego kultura. Egzystencja osoby ludzkiej jest wpisana w czas. Niekiedy zdarza się nawet i tak, że osoba traci wymiar nadprzyrodzony, a w niektórych epokach w swoim zagubieniu stawia się nawet w miejsce Pana Boga. Pojawiające się w ciągu wieków kryzysy w Kościele najczęściej powiązane są z utratą chrześcijańskiej świadomości, brakiem osobistej modlitwy, zaniechaniem uczestnictwa w liturgii oraz zaniedbaniami w misyjności. W takiej właśnie sytuacji jak bardzo jest potrzebna teologia, która oczyszcza i umacnia wiarę!

Między Boską naturą Objawienia i jednocześnie ludzką jego wykładnią występuje znaczny rozziw, który wiąże się z charakterem uprawianej teologii i jej metod. A mianowicie jest to paradoks wolności i posłuszeństwa. Z jednej strony teolog winien cieszyć się wolnością swoich badań, a z drugiej czuje się związany posłuszeństwem i odpowiedzialnością tak wobec Boga, jak i wobec pielgrzymującego ludu Bożego. Według Hansa Ursa von Balthasara wolność jest najważniejszym elementem tego wielkiego dramatu, który rozgrywa się między Bogiem i człowiekiem na tej wielkiej scenie świata. Obaj aktorzy muszą być wyposażeni w wolność, gdyż jeśli jej zabraknie, nie dojdą do prawdy i łaski. Współdziałanie Boga i człowieka jest możliwe jedynie wówczas, gdy istnieje *analogia libertatis*: odpowiedniość wolności stworzonej i niestworzonej⁵.

Trafnie uczył papież Franciszek, że teolog nie może być kustoszem z muzeum, gromadzącym dane i informacje o Objawieniu, nie wiedząc tak naprawdę, co z nimi zrobić. Nie powinien być także człowiekiem spoglądającym na historię i świat wokół siebie, jakby oglądał je jedynie z wysokości swojego balconu. Ma być za to kimś, kto jest zdolny do budowania wokół siebie człowieczeństwa, do przekazywania prawdy chrześcijańskiej w wymiarze prawdziwie ludzkim. Przeciwnieństwem takiego teologa będzie według Franciszka intelektualista bez talentu, etyk bez dobroci i biurokrata *sacrum*⁶.

Wyjątkowość chrześcijaństwa swoje uzasadnienie ma przede wszystkim w Jezusie Chrystusie, który jest jedynym punktem w dziejach kosmosu, gdzie jednocześnie się ontologia i aksjologia. Tylko w Nim istnienie i systemy wartości są doskonałym zespoleniem i harmonią. Dlatego my chrześcijanie wyznajemy,

5 Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Szwagera*, Tarnów: Biblos 1997, s. 197–198.

6 Por. *Lettera del Santo Padre al Gran Cancelliere della Pontificia Università Cattolica Argentina* (3.05.2015), https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html [dostęp: 23.03.2025].

że „On jest kamieniem, odrzuconym przez was budujących, tym, który stał się głowicą węgła. I nie ma w żadnym innym zbawienia [...], w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 11–12). Aby odkryć na nowo, co w chrześcijaństwie nas żywi, wystarczy zauważyć, czym się dziś dławimy. Dlatego badacze chrześcijańscy nie sięgają już tylko do Nowego czy Starego Testamentu, ale również posiłkują się tekstami judaizmu biblijnego, a ostatnio nawet pismami talmudycznymi⁷.

Dlatego jest dużą niepoprawnością stawianie na jednej płaszczyźnie Mojżesza, Buddy, Konfucjusza, Mahometa i Jezusa Chrystusa. Z całym szacunkiem dla innych religii musimy stwierdzić przede wszystkim, że chrześcijaństwo nie jest religią w klasycznym rozumieniu (kult, moralność, doktryna). Chrześcijaństwo jest czymś więcej niż religią, gdyż jest wspólnym wydarzeniem osobowego Boga i osoby ludzkiej. To Bóg zszedł do nas, a nie my wynaleźliśmy sobie sami jakąś istotę transcendującą nas. Tak judaizm, jak i chrześcijaństwo mają charakter objawieniowy. Bóg się nam objawił: wieloetapowo, historycznie, osobowo. Objawienie jest przede wszystkim czynnością trójosobowego Boga. Bóg szuka człowieka⁸.

Trzeba pamiętać, że w religiach ofiarę Bogu składa człowiek, zaś w chrześcijaństwie to Bóg w Boskim Nazarejczyku przez Ducha Świętego złożył z samego siebie przebłagalną ofiarę za nas. Stąd rola wierzących polega przede wszystkim na przyjęciu tego osobowego daru i postawie wdzięczności. Chrześcijaństwo jest zatem osobową relacją dziękczynienia. Nadchodzi czas, abyśmy jako chrześcijanie coraz bardziej to sobie uświadamiali. Odchodzenie od wszelkich zniewalających form religijności będzie wstępowaniem w głębię chrześcijańskiego misterium. Chrześcijaństwo jawi się jako droga, na której nie wolno pasywnie stać, ale trzeba dać się prowadzić Duchowi Świętemu. Problemem wielu wiernych i kapłanów jest to, że są zbyt przywiązani do przeszłości⁹.

Analizując tożsamość teologii, stajemy nie tylko wobec pytań, które kierują do nas wierni naszego Kościoła czy też inni chrześcijanie, ale też wobec zagadnień, które wypływają spoza Kościoła i pochodzą tak od ludzi poszukujących sensu i wartości, jak i od tych, którzy kontestują i odrzucają orędzie chrześcijańskie. Chodzi tu zatem o kwestie, których – jak się wydaje – nie możemy dziś uniknąć, a mianowicie w szczególności o Boga, o duchowość, o moralne nad-

7 Por. M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 23.

8 Zob. P. Borto, *Rozumienie Objawienia Bożego w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne” 65 (2018) 9, s. 41–53.

9 Por. J. Mastey, *Osobowy charakter objawionego przedmiotu wiary chrześcijańskiej*, „Resovia Sacra” 7 (2000), s. 45–71.

użycia, o Tradycję, o instytucjonalność Kościoła, o metodologię, o dialog wśród chrześcijan i między religiami.

Te zagadnienia – powiązane nie tylko z procesami społecznej czy gospodarczej globalizacji – muszą być ujmowane w świetle konfrontacji z postawami apostazji (oficjalnej i wewnętrznej, bez prawnej formalizacji), ateizmu, agnostycyzmu czy też napięć w stosunkach z innymi religiami. Wszyscy potrzebujemy większej i mądrej duchowości. Jako chrześcijanie musimy podjąć te wyzwania. Jak rozumieć dziś Tradycję i ujmować misterium Kościoła? Co znaczy to chrześcijańskie stwierdzenie, że Jezus z Nazaretu jest jedynym imieniem, dzięki któremu możemy zostać zbawieni? Czy jesteśmy w stanie przekonać świat o największej naszej tajemnicy, jaką jest Eucharystia? Jak mówić o dziewictwie Maryi z Nazaretu i o tym, że jest ona Niepokalanym Poczęciem? Szanując odmienne duchowości Azji czy Afryki, podchodząc z wielką pokorą i szacunkiem do innych religii, my jako wyznawcy Jezusa Chrystusa nie możemy zrezygnować z uznawania Jego absolutnej wyjątkowości. W świetle Nowego Testamentu jest tylko jeden pośrednik między Bogiem a ludźmi. Tego nauczania nie możemy pomijać ani lekceważyć. Jednocześnie musimy wysłuchać krytyki tych, którzy oskarżają chrześcijaństwo o pogardę dla innych religijnych przekonań i odmawianie im jakiegokolwiek znaczenia. Nie możemy zatem zaniechać żadnej formy dialogu, nie tracąc przy tym swojej własnej tożsamości. W tym kontekście dekonstruktywizm chrześcijaństwa będzie się sprowadzał do zdecydowanego odejścia od politycznej i społecznej poprawności, a zwrócenia się do wręcz katechizmowej wykładni nauki Ewangelii. Polityczny i moralny porządek ulega coraz większej degradacji, odkąd Friedrich W. Nietzsche, posiłkując się G.W.F. Heglem, L. Feuerbachem, D.F. Straussem, K. Marksem, ogłosił śmierć Boga, a Fiodor Dostojewski w powieści *Bracia Karamazow* w mowie Wielkiego Inkwizytora przestrzegął, że skoro Bóg umarł, to wszystko jest dozwolone.

2. W poszukiwaniu teologicznej metody

Już od początków chrześcijaństwa konieczność obrony i uzasadniania wiary wobec zewnętrznych i wewnętrznych różnego typu intryg prowadziła do wykształcania się w jej łonie metod apologetycznych. Miały one służyć określeniu fundamentów wiary, ukazaniu jej racjonalności, ale też i umocnieniu samych chrześcijanin w ich duchowym życiu. W ciągu wieków teologia uległa poważnemu rozczłonkowaniu na wiele dyscyplin, i to bardziej niż inne dyscypliny uniwersyteckie, co w sposób oczywisty wygenerowało szereg metod badawczych. Chodzi nam zatem o prezentację podstaw metodologicznego kontekstu teologii jako całości, jakkolwiek w końcowej części naszej refleksji zwrócimy większą uwagę na metodykę jednostkowych dyscyplin. Głównym zadaniem metodologii teologicznej jest opis i ukazanie naukowego podejścia w wykładni Objawienia judeochrześcijańskiego i Boskiego działania w człowieku i świecie. Jednakże analiza poszczególnych gałęzi teologii prowadzi do odnotowania pluralizmu metod, który domaga się kontrolowanej interakcji z punktu widzenia integracji całej teologii¹⁰.

Wydaje się, że odwołanie się do historii teologii i tym samym do wyłaniania się pierwszych metod, jakimi się ona posługiwała, będzie właściwym krokiem badawczym. Bez takiego tła historycznego trudno będzie poprawnie uchwycić i zrozumieć dzisiejszą metodykę teologiczną. Współczesna metodologia jest bowiem wynikiem zarówno wielowiekowego rozwoju, zmian i integracji w samej teologii, jak i jej ścisłych związków z tradycją, z filozofiami oraz z różnymi naukami humanistycznymi i przyrodniczymi. Dzisiejszą teologię charakteryzuje bowiem heterogeniczność podejść, kontekstualność, globalizacja oraz interdyscyplinarność, co pozwala jej na dialog z kulturą, z nauką i różnymi tradycjami chrześcijańskimi (ekumenizm) oraz religijnymi (dialog międzyreligijny).

Nie wolno przy tym pomijać, że w głębi tej widzialnej naukowej teologii znajdują się dziesiątki ukrytych osób, przepełnionych modlitwą i miłością, które słuchały Słowa Bożego i wprowadzały je w życie. Historię Kościoła i świata kształtowali nie tylko wielcy święci, jak Benedykt, Franciszek z Asyżu, Katarzy-

10 Zob. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków: Wydawnictwo WAM 1995.

na ze Sieny, Ignacy Loyola, Edyta Stein, ale też tacy jak Antoni Padewski, Karol de Foucauld, Teresa z Kalkuty, którzy odzwierciedlali Boga mniej w swoich słowach, a bardziej w swoim aktywnym posłannictwie. Jednym z większych zagrożeń dla teologii XXI wieku jest bowiem powiększający się rozdźwięk między łaską rozumu a łaską wiary.

Poszukiwanie właściwych sposobów interpretacji objawiającego się Boga i treści, które On przynosi ze sobą, jest zakorzenione w trwającej już tysiące lat Tradycji judeochrześcijańskiej. Stąd obejmuje ona wieki i odzwierciedla zmiany tak w metodach badawczych, jak i w treści samej teologii. Zależnie od kontekstów ekonomicznych, społecznych i kulturowych tak Żydzi, jak i chrześcijanie starali się zrozumieć, usystematyzować i wyrazić swoje rozumienie Boga i tego, co On mówi do człowieka oraz jak działa w jego życiu. Naczelnym fundamentem dla tych, którzy uznali w Jezusie Mesjasza, była chrystologia, która rozpoczęła się od momentu ucielenia się Boga, poszerzona przez trynitologię. Stało się to w tajemnicy wcielenia, kiedy odwieczny Syn Boży – posłany przez Boga Ojca – przyjął ciało z Maryi Dziewicy, ogarniętej Duchem Świętym. Dziś zaś ten fundament znacząco wsparła eklezjologia wraz z pneumatologią, sakramentologią, mariologią i eschatologią.

Boski Nazarejczyk bowiem powiedział: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was. On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu – bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś – bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzą; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osądzony. Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz [jeszcze] znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe” (J 16, 7–13). Dlatego słuszne jest stwierdzenie, że rozwój teologii jest wciąż jeszcze przed nami, gdyż dalecy jesteśmy zarówno od tajemnicy Kościoła, jak i od tajemnicy Ducha Świętego.

Aby osiągnąć przejrzystość niniejszej prezentacji, musimy się zdecydować na spore uogólnienie i ograniczyć się do pewnych dość szerokich okresów, które charakteryzowały się pewnymi najczęściej stosowanymi metodami w teologii. Ten rozwój interpretacji Objawienia niech zatem będzie wolno usystematyzować w zaledwie kilku okresach, naznaczonych odrębnością epok cywilizacyjnych i ich kultur, generujących określoną religijność.

W to poszukiwanie właściwej metody teologicznej wpisują się wezwania ostatnich papieży, a szczególnie papieża Franciszka, który w swojej encyklice *Laudato si'* dał temu wyraz, pisząc: „Refleksja teologiczna jest zatem wezwaniem do dokonania przełomu, zmiany paradygmatu, «śmiałej rewolucji kulturo-

wej»¹¹. To wezwanie biskup Rzymu pogłębił bardzo wyraźnie w bulli *Ad promovendam theologiam*, gdy zachęcił do zmiany wręcz paradygmatu teologicznego. Stwierdził, że w badaniach teologicznych należy porzucić dedukcję, myślenie rozpoczynające się od doktryny, normy, abstrakcji, a przejść do metody indukcyjnej¹². Opowiadając się za teologią kontekstualną, Franciszek wskazuje na „transdyscyplinarność, czyli interdyscyplinarność w sensie mocnym, która różni się od multidyscyplinarności, rozumianej jako interdyscyplinarność w sensie słabym. Ta ostatnia z pewnością sprzyja lepszemu zrozumieniu przedmiotu badań poprzez rozpatrywanie go z kilku punktów widzenia, które jednak pozostają komplementarne i odrębne”. Transdyscyplinarność to „umiejscowienie i rozwój wszelkiej wiedzy w obrębie przestrzeni Światła i Życia oferowanej przez Mądrość, która emanuje z Objawienia Boga”¹³.

Próba rekonstrukcji rozwoju metod teologicznych wiąże się z kilkoma zasadniczymi pojęciami, które są ze sobą powiązane i których znaczenie jednocześnie ewoluuje przez wieki. Do tych fundamentalnych pojęć możemy zaliczyć takie jak: poznanie Boga, Słowo Boga, Objawienie, Tradycja, Pismo Święte, udzielanie się Boga, łaska, sakramenty, wiara, rozum. One wyznaczają przestrzeń semantyczną naszych badań. W miarę przechodzenia od epoki apostołsko-patrystycznej do czasów współczesnych odkrywamy, że centralnym punktem teologicznej metodologii będzie stawała się relacja wiary i rozumu, a sama teologia będzie coraz bardziej rościła sobie pretensje do naukowości¹⁴.

11 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Watykan 2015, nr 114: „To, co się dzieje, stawia nas w obliczu naglącej konieczności przystąpienia do śmiałej rewolucji kulturowej. Nauka i technologia nie są neutralne, ale mogą za sobą pociągać od początku do końca procesu różne intencje i możliwości oraz mogą być określone na różne sposoby. Nikt nie chce wrócić do epoki jaskiniowej, ale konieczne jest spowolnienie marszu, aby obserwować rzeczywistość w inny sposób, gromadzić osiągnięcia pozytywne i zrównoważone, a jednocześnie przywrócić wartości i wielkie cele unicestwione z powodu megalomańskiego niepohamowania”.

12 Franciszek, Bulla *Ad promovendam theologiam*, Watykan 2023, nr 8.

13 Franciszek, Bulla *Ad promovendam theologiam*, nr 5.

14 Por. M. Rusecki, *Problematyka metody w teologii*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2010, s. 43–83.

3. Epoka apostołsko-patrystyczna

Dzieje Apostolskie o życiu pierwszych chrześcijan donoszą: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmar-twychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy oni mieli wielką łaskę. Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze uzyskane ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby” (Dz 4, 32–35). Ten wyidealizowany obraz naturalnie nie odpowiadał całej rzeczywistości, która była bardziej skomplikowana.

Dokonajmy teraz prezentacji metodologii epoki patrystycznej. Według powszechnego ustalenia epokę patrystyczną kończą Grzegorz Wielki (540–604) lub Izydor z Sewilli (560–636) na Zachodzie i Jan Damasceński (675–749) na Wschodzie. Tym samym zostaje zamknięty okres świadków apostołskich. W tej epoce zostaną ustanowione symbole wiary, zamknięty zostanie kanon Pisma Świętego, będzie się strzec sukcesji apostołskiej.

Aktywność dogmatyczna Kościoła, zogniskowana na ekonomii odkupienia, której struktura okaże się trynitarna i chrystologiczna, wypracuje sobie właściwe sposoby interpretacji Ewangelii. Dlatego oprócz pracy teologicznej nad treściami prawd wiary mamy wtedy katechezy chrzcielne i eucharystyczne, komentarze do Pisma, przepowiadanie duszpasterskie. Warto tu zwrócić uwagę na dominującą zasadę hermeneutyczną epoki patrystycznej: prawo modlitwy staje się prawem wiary (*lex orandi lex credendi*)¹⁵.

Spróbujemy wskazać podstawowe wyznaczniki metod tej epoki. Teologia ojców Kościoła charakteryzowała się przede wszystkim zakorzenieniem w Piśmie Świętym, miała silny związek z tradycją apostołską, z liturgią, posiłkowała się kategoriami filozofii greckiej (platonizmu i neoplatonizmu), budowała wiarę Kościoła i broniła jej, ale też była przepojona duchowością i mistycznymi doświadczeniami. Nie do przecenienia jest też charytatywne zaangażowanie pierwszych chrześcijan, i to w pomoc nie tylko swoim współwyznawcom, ale

15 Por. B. Sesboué, *Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka „Filioque”, Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboue, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1999 s. 443–445.

wszystkim potrzebującym, łącznie z niewolnikami¹⁶. Nie można tu pominąć wielkiego ruchu monastycznego z jego formami eremityzmu i cenobityzmu. W konsekwencji ta teologia nie była jedynie wiedzą o wierze, lecz drogą życia, prowadzącą do poznania Boga zarówno sercem, jak i umysłem, aby wyrazić to następnie codzienną egzystencją.

3.1. Od kategorii judaistycznych do hellenistycznych

Badając dorobek piśmienniczy pierwszych wieków chrześcijańskich, lecz jeszcze bardziej wglębiając się w kontekst historyczny i kulturowy ówczesnego świata, w zasadzie bez trudności odkrywamy trzy wielkie nurty zmagania o poprawną wykładnię wiary. Najpierw są to zmagania z samym judaizmem, z którego chrześcijaństwo wyrasta, z którym się identyfikuje i jednocześnie zdecydowanie od niego się odcina. Dalej polemika ze światem pogańskim. Trzecia walka odnosi się do wnętrza samych chrześcijańskich wspólnot, gdzie pojawiają się błędy w rozumieniu Ewangelii. Apologetyka chrześcijan pierwszych wieków stanęła wobec wielkich kulturowych wyzwań tamtego czasu, dlatego już samych siebie umacniali oni pisemnymi zachętami: „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest. A z łagodnością i bojaźnią [Bożą] zachowujcie czyste sumienie, ażeby ci, którzy oczerniają wasze dobre postępowanie w Chrystusie, doznali zawstydzenia właśnie przez to, co wam oszczerczo zarzucają. Lepiej bowiem – jeżeli taka wola Boża – cierpieć, dobrze czyniąc, aniżeli czyniąc źle” (1P 3, 15–16).

Pisarze apostołscy podejmują przede wszystkim refleksję nad wielkim dziełem odkupienia, które dokonało się przez Jezusa będącego Mesjaszem, odnosząc się szczególnie do Pism. Pojawia się nowa hermeneutyka, która jakkolwiek jest swoistą kontynuacją judaistycznego myślenia, to jednak zrywa ze ściśle żydowską nauką Biblii, gdyż pojawiają się nowe treści. A co jest tym głównym punktem nowej hermeneutyki? Jest nim zmartwychwstanie. Wyznawcy Jezusa odczytują Stary Testament przez wydarzenie zmartwychwstania, co zresztą stanowi przewodnią myśl kerygmatu. Głosząc działanie Boga w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu, Piotr – według zapisu Łukasza – wyznaje: „Mężowie izraelscy, słuchajcie tego, co mówię: Jezusa Nazarejczyka, Męża, którego posłannictwo Bóg potwierdził wam niezwykłymi czynami, cudami i znakami, jakich Bóg przez Niego dokonał wśród was, o czym sami wiecie, tego Męża, który z woli postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany,

16 Por. P. Szczur, *Kościół apostołski o wyzwaniu niewolników. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 36 (2016), t. 65, s. 617–629.

przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście. Lecz Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci, gdyż niemożliwe było, aby ona panowała nad Nim, bo Dawid mówił o Nim: Miałem Pana zawsze przed oczami, gdyż [...] nie dasz Świętemu Twemu ulec skażeniu” (Dz 2, 22–25.27). Skierowany do Żydów kerigmat apostołski skoncentrował się na ogłoszeniu wydarzenia Jezusa Chrystusa oraz wykazaniu, że jest On obiecany Mesjaszem. Stąd Paweł Apostoł pisze: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1Kor 15, 3–4)¹⁷.

Ogólne ramy nauczania judeochrześcijan były dość mocno naznaczone apokaliptyką. Rozbudowana kosmologia przyznawała miejsce aniołom, ale również demonom. Przykładem angelologii judeochrześcijańskiej jest Apokalipsa Janowa. Chrystus jest „aniołem Jahwe” i jest rozumiany jako teofania Starego Testamentu, a chrześcijanie widzą w Nim objawienie się Słowa. Archanioł Gabriel jako wysłannik wcielenia jest utożsamiany z Duchem Świętym. Ta anielska chrystologia przetrwała miejscami aż do III wieku. Wierni monoteizmowi judeochrześcijanie mieli poważne trudności z przyjęciem boskości Jezusa, gdyż spotykali się z zarzutem tzw. „drugiego Boga”, pojawiającym się w różnych koncepcjach kształtującego się dopiero dogmatu chrześcijańskiego. Chrystologia ebionitów ujmowała Jezusa jako największego z proroków, ale nie jako Syna Bożego¹⁸.

Trzeba zauważyć, iż ówczesna wiara u chrześcijan żydowskiego pochodzenia posiłkowała się ponadto koncepcją millenaryzmu, rozumianą jako tysiącletnie królestwo Mesjasza i Jego sprawiedliwych w ziemskiej doczesności. Jej elementy znajdujemy u Ireneusza z Lyonu czy Melitona z Sardes. W ciągu wieków ortodoksja katolicka przekształciła tę formę apokaliptycznej perspektywy w eschatologię¹⁹.

Z czasem punkt ciężkości – zwłaszcza w polemikach z Żydami – przesunął się w kierunku ujmowania Jezusa jako wypełnienia starotestamentalnych proctw mesjańskich. Będzie to dość powszechna praktyka w Nowym Testamencie. Justyn Męczennik (ur. ok. 100, zm. 163 lub 167) w swojej apologii *Dialog z Żydem Tryfonem* ukaże Stary Testament jako uzasadnienie Jezusowego wyda-

17 Por. Z. Paszta, *Chrześcijanizm i judaizm: porozumienie i jego trudności*, „Collectanea Theologica” 68 (1998) 2, s. 41–57.

18 Ebionici (z hebr. *ebionim*, czyli „ubodzy”) to żydowsko-chrześcijańska sekta, która uznawała Jezusa za Mesjasza, ale nie za Boga. Odrzucała ona koncepcję boskości Chrystusa oraz dziewiczego poczęcia, uważając Go za zwykłego człowieka, który został „adoptowany” przez Boga w czasie chrztu w Jordanie.

19 Por. B. Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboué, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 28.

zenia. Według tej hermeneutyki Stary Testament to jedno wielkie proroctwo zapowiadające Chrystusa²⁰. U Ireneusza akcent będzie położony bardziej na zgodność dwu Testamentów, gdyż ten męczennik chrześcijański będzie systematycznie zbliżał sensy obu tekstów²¹.

Z kolei liczne spory z zewnętrznym światem pogańskim przymusiły wyznawców nowej religii do wypowiedziania orędzia Jezusa, przedstawiania żydowskich pism Starego Testamentu i nauczania apostołów oraz powstających symboli wiary w kategoriach hellenistycznych. Chrześcijańscy apologety (np. Justyn Męczennik i jego *Pierwsza Apologia* oraz *Druga Apologia* do cesarza Antoniusza Piusa i Senatu rzymskiego; Tertulian i jego *Apologetyk* do władz rzymskich czy *Przeciw poganom*; Orygenes i *Przeciw Celsusowi*) wyjaśniali, że wierzący w Chrystusa nie są zagrożeniem dla państwa ani też nie szerzą ateizmu, odrzucając pogańskich bogów, i nie propagują postawy niemoralności (byli oskarżani o kanibalizm i kazirodztwo). Wykształcają się tu teologie: kontrowersyjna i polemiczna. Odpierając zarzuty, apologety odwołują się do rozumu i przedstawiają dowody oddziałujące na pogan.

Debaty z przedstawicielami świata pogańskiego nie były łatwe, a więcej nawet: na chrześcijan spadały wyrafinowane krwawe prześladowania ze strony państwa posługującego się sprawnym i skutecznym aparatem ucisku (armia, administracja, sieć donosicieli, fałszywe propagandowe przekazy ustne i pisemne). Niech wystarczy tu przywołanie takich cesarzy, jak Neron, Domicjan, Trajan, Decjusz, Dioklecjan, Galeriusz, którzy w sposób okrutny i publiczny mordowali wyznawców Jezusa, gdyż rzekomo mieli oni zagrażać jedności imperium. Trudno było zatem w takich warunkach wchodzić w jakiejkolwiek debaty, dlatego należy z uznaniem spoglądać na chrześcijańskich pisarzy, którzy podejmowali tę nierówną walkę na polu intelektualnym. Przechodzenie od kategorii judaistycznych do hellenistycznych stopniowo osłabiało głębokie przekonanie pogan o swojej wyższości intelektualnej. Obywatele Cesarstwa Rzymskiego czuli się spadkobiercami i depozytariuszami mądrości filozoficznej, mądrości rozumowej, owocu tysiącletniej pracy myślicieli greckich i łacińskich. Ich racjonalność demitologizowała historie o bogach, dlatego też przekaz o Jezusie oraz Jego cudach i znakach był w ich oczach niczym mniej ani niczym więcej niż tylko kolejnym prymitywnym mitem. W tym kontekście chrześcijańskie mówienie o Bogu musiało zdecydowanie posługiwać się językiem racjonalnym²².

20 Por. B. Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 21–25.

21 Por. B. Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 124–126.

22 Por. B. Sesboüé, *Faza Pierwsza. Od początków do Soboru Trydenckiego. Apologia wiary i metoda dyskursu dogmatycznego*, w: *Słowo Zbawienia. Historia dogmatów*, t. 4, red. B. Sesboüé, Ch. Theobald, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 2003, s. 21.

I wreszcie trzeci nurt zmagania charakteryzuje metoda obrony wiary w łonie samego chrześcijaństwa przed herezjami i błędnymi naukami, jak np. napiętnowanie gnozy przez Ireneusza z Lyonu w dziele *Przeciw herezjom*. Podjęto się analizy i precyzowania treści wiary w formie dogmatów w odpowiedzi na różnej natury kontrowersje teologiczne. Mówiąc o metodzie, trzeba dodać, że w dziele Ireneusza *Przeciw herezjom* pojawia się nowy typ dyskursu, tzw. dyskurs anty-heretycki. W jego ujęciu herezją jest lektura Pisma nie na podstawie reguły wiary otrzymanej od apostołów, lecz jego interpretacji przez tych, którzy tworzą nowe doktryny i głoszą często samych siebie.

Zatem co możemy powiedzieć o metodzie wykładni nauczania Jezusa i przekazu apostolskiego w pierwotnym Kościele? Dlaczego dokonano się to przejście od hermeneutyki judaistycznej do hellenistycznej?

Zobaczmy najpierw metody Jezusa, który pragnie odsłonić tajemnicę królestwa Bożego. Najczęściej posługiwał się On przypowieściami (parabolami), czynił też znaki i cuda (uzdrowienia, egzorcyzmy, rozmnożenie chleba), które nie miały wywoływać sensacji, ale prowadzić do wiary. W nauczaniu Mistrza z Nazaretu ważną rolę spełniały ponadto osobiste spotkania oraz indywidualne pytania. Prowadził On dialogi: z Szymonem Piotrem, z apostołami, z Nikodemem, Samarytanką, bogatym młodzieńcem, Martą i Marią, faryzeuszami, z Piłatem. Wielokrotnie zadawał pytania, które konfrontowały człowieka z prawdą o nim samym. Często stosowaną przez Niego metodą było posługiwanie się paradoksami i kontrastami, np. pierwsi będą ostatnimi, błogosławieni ubodzy, kto chce być wielki, niech będzie sługą. Jednak najskuteczniejszą metodą obwieszczającą nastanie królestwa Bożego było Jezusowe świadectwo życia, a ostatecznie Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie. W krzyżu całkowicie objawiła się cała logika tego królestwa: moc w słabości, życie przez śmierć, miłość silniejsza niż grzech.

Z kolei apostołowie i ich następcy stanęli wobec podwójnego zadania. Z jednej strony mieli duszpastersko głosić tajemnicę odkupienia przekazaną i wysłuchaną przez Jezusa Chrystusa, a z drugiej regulować i weryfikować to głoszenie. Chodziło w tym drugim przypadku o sprawdzanie, czy ono jest autentyczne. Zjawisko to odzwierciedla już spór między Piotrem a Pawłem na temat chrześcijańskiego uniwersalizmu (por. Ga 2, 11–14). Fundamentalna kwestia sprowadzała się do pytania, czy poganie muszą stać się najpierw wyznawcami judaizmu, aby przyjąć Jezusa jako Mesjasza. Z historii wiemy, że spór ten szybko rozwiązał Sobór Jerozolimski (por. Dz 15), określając tożsamość chrześcijaństwa, które miało być nie tyle przedłużeniem judaizmu, ile absolutną nowością i niezasłużonym darem Boga dla człowieka. Daru tego nie otrzymuje się za spełnianie zaleceń Prawa, ale jest się usprawiedliwionym darmo: przez wiarę,

z łaski (por. Rz, Ga, Ef). Tym samym apostołowie opowiedzieli się za procesem inkulturacji, czyli dostosowywania treści nowej wiary do dominującego kulturowo kontekstu świata grecko-rzymskiego²³.

Hermeneutyka judaistyczna, jaką wnieśli ze sobą Żydzi we wczesną fazę chrześcijaństwa, nacechowana była mocno tradycją rabiniczną. Charakteryzowała się – jak wspomniano już wyżej – silnym zakorzenieniem w Piśmie (Torze), midraszową metodą interpretacji (elastyczną, często alegoryzującą, poszukującą duchowych znaczeń poza tekstem dosłownym), cyklicznym rozumieniem historii (powtarzającej schemat przymierza: niewierność, sąd i odnowę) oraz mesjanicznym oczekiwaniem (judeochrześcijanie przyjęli Jezusa jako oczekiwanego Mesjasza).

Z kolei ujęcie chrześcijaństwa – dzięki Pawłowi z Tarsu – jako daru odkupienia dla wszystkich sprawiło, że stopniowo wychodziło ono poza kręgi żydowskie i przenikało do świata greckiego. Paweł przeszczepił Ewangelię na nowy grunt bez naruszania jej istotnych, wewnętrznych cech. Kerygmat zaczął być głoszony nie tylko w synagogach usytuowanych w licznej diasporze, ale także na greckich i rzymskich placach. W konfrontacji z filozofią i kulturą hellenistyczną chrześcijanie musieli odpowiadać na pytania dotyczące natury Boga, pochodzenia świata, człowieka i jego przeznaczenia. Koncepcja *Logosu*, rozwijana przez stoików czy Filona z Aleksandrii, stała się kluczem do ujęcia Jezusa jako Logosu Bożego (por. J 1). W konsekwencji hermeneutyka hellenistyczna w środowiskach etnochrześcijan nabierała cech alegorii platońsko-stoickiej, jak np. w szkole aleksandryjskiej u Klemensa i Orygenesza. Posiłkowała się przy tym narzędziami filozoficznymi, gdyż do opisu Objawienia zaczęto stosować siatkę pojęć greckiej filozofii (Justyn Męczennik, Ireneusz, Orygenes). Dzięki kategoriom hellenistycznym – jak to zobaczymy przy synodalnej i soborowej terminologii (soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego) – dokona się rozwój terminologii dogmatycznej. Hellenizacja języka wiary wprowadzi w chrystologiczne i trynitarne debaty tak ważne pojęcia, jak: *ousia*, *hypostasis*, *logos*, *physis*, nadając im status obowiązującej doktryny²⁴.

3.2. Zasady gnostycyzmu

Porzucając judaistyczne kategorie religijne, chrześcijaństwo pierwszych wieków weszło w intelektualną i kulturową przestrzeń wielkiego dorobku filozofii greckiej i łacińskiej. Zderzenie z politeistycznym światem pogańskim prowadziło do powiększania racjonalności wiary zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz.

23 Por. D. Mrugalski, *O pojęciu hellenizacji*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 3, s. 639–657.

24 Por. F. Mickiewicz, *Theologization of Greek Terms and Concepts in the Septuagint and New Testament*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 3, s. 751–769.

Chodziło zatem o dyskurs nie tylko z poganami, ale też z członkami własnych wspólnot, którzy znaleźli się poza nurtem ortodoksji. Na tym tle trzeba omówić gnostycyzm chrześcijański, będący wykwitem gnozy.

Gnoza oznacza poznanie, wiedzę. Gnostycyzm definiujemy jako zbawienie poprzez poznanie. Według wyznawców tego nurtu tylko człowiek wewnętrzny, duchowy dostępuje odrodzenia i zbawienia.

Analiza tego światopoglądu początków chrześcijaństwa – choć i w XXI wieku można dostrzec przejawy powrotu gnozy tak w chrześcijaństwie, jak i poza nim – pozwala wyodrębnić jego najważniejsze cechy, które jednocześnie odsłaniają jego metodologię. Gnostycy często stosowali obrazy mitologiczne, wyobrażeniową interpretację Pisma, symbolikę liczb, mieli upodobanie do apokaliptycznych wizji. Ten ich ezoteryzm przeradzał się w elitaryzm: tylko wybranym miało zostać odsłonięte tajemnice.

W konsekwencji takiej postawy świat stworzony jawił się gnostykom jako zło, ale także i cielesność była czymś, co należało potępić, gdyż to ona doprowadziła człowieka do upadku. Dlatego z gnostycyzmem wiązał się doketyzm. Człowieczeństwo Chrystusa miało być zaledwie pozorem (*dokein* – „wydawać się”), gdyż nie mogli przecież cierpieć na krzyżu²⁵.

Antyhistoryczność, antycielesność oraz antynomiczność gnostyków (dualizm) wywołały sprzeciw zarówno Kościoła, jak i Synagogi. Polemika z gnozą zaowocowała nie tylko piśmiennictwem apologetycznym, ale też precyzacją treści wiary chrześcijańskiej.

W Kościele pojawiła się nowa hermeneutyka, dająca podwaliny pod orientacyjne punkty chrześcijańskiej ortodoksji: tworzenie się kanonu Pism w świetle wyzwań stawianych przez Marcjona²⁶, ustanowienie formuł wiary, które z czasem nabiorą formy symboli, i wreszcie pojawienie się episkopatu tworzącego urząd apostołskiej sukcesji, który miał być gwarantem zachowania takiej wiary, jaka pochodzi od apostołów, którzy otrzymali ją od Jezusa z Nazaretu²⁷.

3.3. Dyskurs apologetyczny

Początki chrześcijańskiej literatury mają charakter liturgiczny i duszpasterski. Zachowana baza tych dokumentów jest nie tylko dość skromna, ale także siermiężna. Na ogół stanowią je dość krótkie przekazy, wynikłe z potrzeby chwili.

25 Por. B. Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 32–33.

26 Marcjon (ok. 85–160) głosił nauki gnostyckie, w których radykalnie odrzucał Stary Testament i przedstawiał chrześcijaństwo w opozycji do judaizmu. Uważał, że istnieją dwaj bogowie: Demiurg – okrutny, surowy Bóg Starego Testamentu, stwórca świata materialnego, oraz Bóg miłości – prawdziwy Bóg objawiony przez Jezusa Chrystusa, który jest dobry i miłosierny.

27 Por. B. Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 35.

Są to listy biskupów i innych osób, którzy kierują się troską o poszczególne gminy. Pojawiają się teksty homilii, opisy męczeństwa, dokumenty katechetyczne, liturgiczne czy kanoniczne, porządkujące życie pierwotnych Kościołów. Ich autorzy opierają się na Piśmie. Co oznacza dla nich to pojęcie? Pisma to księgi Starego Testamentu. Pełny kanon nowotestamentalny jeszcze nie istnieje. Mogą oni znać pojedyncze listy Pawła Apostoła. A ewangelii jako takich nie cytują, lecz przywołują słowa Jezusa, które krążą w ramach tradycji ustnej²⁸.

Z naszego punktu widzenia, którym jest rekonstrukcja teologicznych metod, istotne jest przede wszystkim to, że autorzy tych tekstów wpisują się w pewną zasadę egzegetyczną, bazującą na tradycji judeochrześcijańskiej i apostoelskiej. Ta forma hermeneutyczna wyraża się w tym, że na przestrzeni wielu wieków gromadzono w Starym Testamencie proroctwa odnoszące się do osoby i wydarzenia Jezusa Chrystusa, które teraz są odczytywane.

Jednak – jak już wspomniano – konfrontacja z judaizmem, a następnie z politeistycznym światem i wewnętrzne spory prowadzą do wykształcenia się specyficznego piśmiennictwa, przyjmującego postać apologetyki i apologii. Ta forma literatury ma na celu nie tylko obronę chrześcijańskiej wiary, ale także ukazanie jej unikalności i wyższości.

Polemika z Żydami zmierza do ukazywania Jezusa jako Mesjasza, co sprzeciwia się interpretacji judaistycznej, gdyż rabini wzywają do dalszego wyczekiwania na niego. Uznanie przez nich Jezusa za Syna Bożego byłoby ogromnym zakwestionowaniem ich monoteistycznej wiary. Jednak zmaganie się z Cesarstwem Rzymskim wymaga od chrześcijan większego zaangażowania. Paganie nie tylko prześladowali wyznawców Jezusa, ale też ich oczerniali, posądzając o ateizm, kaziroddstwo, rytualne mordy dzieci. Kwadratus, Arystydes z Aten, Justyn, Tacjan, Atenagoras, Teofil z Antiochii i jeszcze wielu innych sięgają po pióro i swoje apologie adresują niekiedy nawet wprost do cesarzy²⁹.

Tego rodzaju literatura chrześcijańska sprowokowała też naturalnie i riposty, do których – jako do najbardziej radykalnych tekstów krytyki chrześcijaństwa – zalicza się tekst Celsusa. Jego dzieło z roku 178 nosiło tytuł *Prawdziwe słowo* (*Logos alethes*). Celsus zarzucał nowej religii irracjonalność i sprzeczność z filozofią grecką oraz tradycyjnymi wartościami rzymskimi. Pismo to nie przetrwało do naszych czasów w całości, jakkolwiek jego treść jest znana dzięki odpowiedzi Orygenesza zatytułowanej *Przeciw Celsusowi* (*Contra Celsum*) z roku 248³⁰.

28 Por. B. Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 36–37.

29 Por. B. Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 38–39.

30 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinowski, Warszawa: ATK 1986.

Żydzi i poganie stanowili zagrożenie dla chrześcijan, które wszakże pochodziło z zewnątrz. Natomiast wyzwanie, które pochodziło z samego łona nowej religii, rodziło inny rodzaj apologii. Największe błędy przyniosły ze sobą wspomniany gnostycyzm oraz marcjonizm, montanizm, arianizm, antytrynitaryzm, nestorianizm, monofizytyzm, pelagianizm czy manicheizm³¹.

W obszarze odpierania błędnego rozumienia wiary chrześcijańskiej mistrzem okazał się Ireneusz z Lyonu wraz ze swoim słynnym dziełem *Objaśnienie i obalenie fałszywej gnozy*, znanym też jako *Przeciw herezjom*³². Jego apologia napisana po grecku staje się po raz pierwszy dogmatyczna. Jak to rozumieć? Możemy wskazać na cztery elementy składowe tej metody, rozumianej też jako *metoda łączenia*, o której powiemy wkrótce więcej. W swoim traktacie Ireneusz stosuje metodę historyczną, biblijną, logiczną i teologiczną. Jego metoda historyczna to odwołanie się do sukcesji apostoelskiej, będącej gwarancją prawdziwości wiary. Biblijna egzegeza zaś to wykazanie zgodności słów Jezusa i nauczania apostołów w harmonii ze Starym Testamentem. Metoda logiczna sprowadza się do rozumowej prezentacji sprzeczności herezji. I wreszcie wnioski teologiczne dążą do ukazania soteriologii, czyli odkupienia, a chrystologia zostaje zrekapitulowana w jedności zbawienia. Przez wcielenie Chrystus dokonał odkupienia i naprawił błąd Adama³³.

Te różnorodne wyzwania, wobec których stanęło chrześcijaństwo, wygenerowały nowe sposoby interpretacji Pism oraz chrześcijańskiego nauczania w kontekście kultury, filozofii i wyzwań tamtych czasów. W egzegezie biblijnej oprócz literalnej metody szkoły antiocheńskiej i alegorycznej szkoły aleksandryjskiej zaczęła się ponadto ujawniać metoda moralna (tropologiczna), jak np. w pismach etycznych u Ambrożego z Mediolanu, czy też metoda anagogiczna w dziele *O państwie Bożym* u Augustyna z Hippony. Augustyn i inni chrześcijańscy myśliciele posiłkowali się już wyraźnie w swoich rozważaniach filozofią grecką, a zwłaszcza platońską i stoicką. Odejście od kategorii judaistycznych, w których były zanurzone pierwsze wspólnoty naśladowców Boskiego Nazarejczyka, i wejście w kategorie hellenistyczne były dość czytelne.

3.4. Alegoria, literalność i historyczność

Wczesna teologia chrześcijańska wyrastała z komentarzy do istniejących Pism hebrajskich i tworzącego się kanonu ksiąg Nowego Testamentu. Nie bez powodu zostanie określona później jako *sacra pagina* lub *sacra scriptura*. Zanim

31 Por. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Warszawa: Książnica 1993.

32 Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, tłum. J. Brylowski, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2018.

33 Por. B. Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 40–41.

utworzono zwarty kanon biblijny, do poszczególnych zwojów pism świętych – starotestamentalnych, istniejących pierwotnie w języku aramejskim (jak np. księgi Daniela, Ezdrasza, targumy) lub hebrajskim, bądź nowotestamentalnych w języku greckim – pisano komentarze. Wówczas najczęściej będą w nich stosowane dwie metody, dążące do wyłuskania z jednostkowych zwojów podstawowego dla nich przesłania, a mianowicie alegoryczna oraz literalno-historyczna. Trzeba będzie jeszcze długo poczekać na zjawienie się autonomicznych traktatów teologicznych, poświęconych tylko jednemu zagadnieniu.

W rozwoju metod teologicznych niebagatelną rolę odegrał proces formowania kanonu Pisma Świętego, który sprowadzał się do uznania danej księgi za natchnioną bądź jej odrzucenia. Proces ten dla pism Starego Testamentu rozpoczął się jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, a zakończył w IV wieku naszej ery, jeśli chodzi o księgi Nowego Testamentu. Fundamentalne znaczenie miały w tym względzie prace redakcyjne i translatorskie św. Hieronima (ok. 345–419/420), który na zlecenie papieża Damazego I dokonał przekładu Pisma Świętego na łacinę. Ten wielki erudyta ze Strydonu miał do dyspozycji zwoje Starego Testamentu w postaci Septuaginty³⁴, czyli żydowskich pism hebrajskich tłumaczonych na język grecki. Trzeba pamiętać, że Hieronim te teksty Starego Testamentu tłumaczył jednak przede wszystkim z hebrajskiego, a nie z greki. Z kolei pisma nowotestamentalne w swoim oryginale były napisane po grecku. Zostawiona przez Hieronima Biblia (Wulgata) po łacinie stała się standardem dla Kościoła katolickiego. W czasach późniejszych dokonywał się proces ujednolicenia kanonu, czego wyrazem były orzeczenia soborowe. Najpierw Soboru we Florencji (1442), który potwierdził zbiór ksiąg Biblii obejmujący księgi deuterokanoniczne, a następnie Soboru Trydenckiego (1546), który odpowiadając na reformację, ogłosił definitywny kanon dla Kościoła katolickiego, uznając 46 ksiąg Starego Testamentu (w tym deuterokanoniczne) i 27 Nowego Testamentu. Stąd dzisiaj katolickie wydania Pisma Świętego – w odróżnieniu od Biblii hebrajskiej czy protestanckiej – obejmują 73 księgi (46 Starego Testamentu i 27 Nowego Testamentu).

Metoda alegoryczna wywodziła się ze starożytnej Grecji. Tamtejsi wieszczowie używali jej jako środka poetyckiego lub retorycznego do oznaczania jednej rzeczy za pomocą innej. Z kolei starożytni filozofowie greccy stosowali tę metodę do interpretacji Homera czy Hezjoda³⁵.

34 Septuaginta to pierwsze tłumaczenie Biblii hebrajskiej i innych religijnych tekstów judaizmu z języków hebrajskiego i aramejskiego na język grecki. Nazwa „Septuaginta” („Siedemdziesiąt”) pochodzi od liczby tłumaczy, którzy dokonywali przekładu Tory. Prace translatorskie trwały w żydowskiej diasporze w Aleksandrii prawie 100 lat, między rokiem 250 a 150 p.n.e.

35 Por. P. Liszka, *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13 (2005) 1, s. 78.

Alegoria to rodzaj języka teologicznego, który uśiłuje poprzez symbol, mit, poezję odkodować głębszy sens przekazu Objawienia. Ta forma metafory to swoista „wiedza podobieństw w rzeczach niepodobnych”, to „przeniesienie na jakiś przedmiot nazwy, która jest właściwa czemu innemu”³⁶. Metoda alegoryczna dążyła do takiego rozumienia Pisma Świętego, które uwzględniałoby filozoficzne i duchowe prawdy. Posiłkując się filozofią grecką, a zwłaszcza platońską, apologety pragnęli wykazać istnienie duchowej rzeczywistości i wyjaśnić jej znaczenie dla świata materialnego³⁷.

Ten sposób interpretacji był właściwy szkole aleksandryjskiej, gdzie jej główni przedstawiciele – jak Klemens Aleksandryjski (zm. przed 215) i Orygenes (zm. w 253 lub 254) – głosili, iż teksty biblijne mają głębsze, duchowe znaczenie, wykraczające poza ich dosłowne rozumienie³⁸. Dla Orygenes Pismo ma od trzech do czterech znaczeń. Według tego mistrza szkoły aleksandryjskiej zawiera ono w sobie głęboko ukryty i w zwyczajnym opowiadaniu nieczytelny sens, gdyż dopiero działanie Ducha Bożego pozwala go odkryć. Jest to sens prowadzący do poznania zamysłu Bożego. W swoim dziele *O zasadach* Orygenes wyróżnia cztery znaczenia Ewangelii. Mówi o znaczeniu dosłownym, moralnym, duchowym i mistycznym³⁹.

Z zastosowaniem tej metody spotykamy się u Pawła z Tarsu, np. w Ga 4, 21–31, dla wyjaśnienia różnic między Starym a Nowym Przymierzem. Podobnie postępowali autor *Listu Barnaby*, Justyn w swojej *Apologii*, Ireneusz oraz Hipolit⁴⁰.

Katechizm Kościoła katolickiego określa alegorię jako jeden z dopuszczalnych sposobów interpretacji biblijnej: „Według starożytnej tradycji można wyróżnić dwa rodzaje sensu Pisma Świętego: dosłowny i duchowy; sens duchowy dzieli się jeszcze na sens alegoryczny, moralny i anagogiczny. Ścisła zgodność między tymi czterema rodzajami sensu zapewnia całe jego bogactwo w żywej lekturze Pisma Świętego w Kościele”⁴¹.

W opozycji do Aleksandrii znajdowała się szkoła antiocheńska, która preferowała metodę literalno-historyczną. Ujmując tekst w znaczeniu dosłownym i kontekście historycznym, Lucjan z Antiochii (240–312), Diodor z Tarsu

36 Arystoteles, *Poetyka*, tłum. S. Siedlecki, Warszawa: Fundacja Nowoczesna Polska 2020, rozdz. XXII, 1459: „I rzeczą jest ważną używać wszystkich tych sposobów należycie, czy to imion złożonych, czy wyrazów rzadszych – a najważniejszą umieć posługiwać się przenośniami. Tego bowiem jednego i od kogoś innego nauczyć się nie można i ono jest objawem talentu. W przenośni bowiem umieć pięknie się wyrażać znaczy umieć dopatrzeć się podobieństwa”.

37 Por. P. Liszka, *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, s. 76.

38 Por. K. Romaniuk, *Alegoria*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin: Wyd. KUL 1985, k. 322.

39 Por. B. Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 127–130.

40 Por. P. Liszka, *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, s. 83.

41 Katechizm Kościoła katolickiego, nr 115.

(zm. 390), Teodor z Mopsuestii (350–428), Jan Chryzostom (zm. 407) czy Nestoriusz (384–451) uważali, iż zbytnia dowolność w alegoryzacji stosowana w stylu aleksandryjskim prowadzi do błędnych i nieuprawnionych wniosków. Dlatego antiocheńczycy preferowali typologię, podkreślając realizm chrystologiczny, ale też wyciągali praktyczne wnioski natury moralnej i duchowej⁴².

Nie można też nie wspomnieć wielkiego rozwoju ruchu monastycznego w jego formach eremityzmu i cenobityzmu, który spowodował powstanie nowych sposobów interpretacji Objawienia, zawartego tak w spisanych tekstach, jak i w Tradycji. Ta ujawniająca się teologia doświadczenia i mistyki czyniła z doświadczenia Boga centralny punkt medytacji. Paweł Pustelnik z Teb (patriarcha paulinów, obcujący „sam na sam z Bogiem” – *solus cum Deo solo*), Antoni Opat, Jan Kasjan i dziesiątki innych ojców pustyni wyznaczyli nowy system naśladowania Chrystusa, a jednocześnie ich sposób wprowadzania zasad Ewangelii w życie był głęboko eklezjalny, czego przykładem są ojcowie kapadoccy jako pasterze i doktorzy Kościoła.

Ostatecznie należy stwierdzić, iż mimo wielości i różnorodności sposobów interpretacyjnych ustnej Tradycji i spisanego Słowa Bożego, tak starotestamentalnego, jak i nowotestamentalnego, istniały między nimi silne związki. Ta wewnętrzna koherentność i spójność metod służyła bowiem tak kościelnemu, jak i indywidualnemu pogłębianiu wiary, obronie doktryny oraz misyjności wobec wyłaniających się nowych wyzwań społecznych, kulturowych i politycznych.

3.5. Ireneusz z Lyonu: metodologia łączenia

Rekonstrukcja metod interpretacji Objawienia domaga się jednak, abyśmy poświęcili więcej uwagi Ireneuszowi jako założycielowi teologii kościelnej. Ten ojciec i doktor Kościoła nie bez powodu bywa określany jako twórca metodologii, gdyż wyraził stosunek między Tradycją a Pismem Świętym. W jego teologii, gdzie odnajdujemy zdecydowanie nastawienia antygnostyckie i nieplatonizujące, akcent spoczywa na człowieku, który jest ujawnieniem chwały Bożej: *gloria Dei vivens homo*⁴³.

Teologiczna metoda Ireneusza z Lyonu (140–202) jest jedną z najbardziej spójnych i integralnych w całej patrystyce, a odnosi się przede wszystkim do obrony ortodoksji. Można ją streścić jako *metodę łączenia (jedności)*, gdzie ten

42 Zob. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin: Wyd. KUL 2008.

43 Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: WAM 2007, s. 12.

wybitny ojciec Kościoła łączył w nierozdzielnej całości Objawienie, historię zbawienia, Kościół i naturę Bosko-ludzką Jezusa Chrystusie.

Wydaje się, że kluczem hermeneutycznym do uchwycenia jego metody teologicznej jest przede wszystkim reguła wiary (*regula fidei*), gdzie obowiązującym punktem wyjścia jest Tradycja apostolska. Reguła wiary jest swoistym preegzegetycznym kryterium prawdy. W konsekwencji chroni ona przed gnostycką spekulacją i dowolną interpretacją Pisma. W *Adversus haereses* czytamy: „Kościół, choć rozsiany po całym świecie [...] przechowuje starannie wiarę odziedziczoną po Apostołach, jakby mieszkał w jednym domu; w jednakowy sposób wierzy, jakby miał jedną duszę i jedno serce, i zgodnie głosi ją, naucza i przekazuje, jakby miał jedno usta”⁴⁴.

Tradycja jest zakorzeniona w sukcesji biskupów i głoszeniu Dobrej Nowiny przez Kościoły apostolskie (szczególnie Rzymu). Dlatego teologia nie jest formą prywatnej filozofii, lecz winna rozwijać się w ramach publicznej i żywej Tradycji, co ten wybitny teolog ze Smyrny akcentował w swoim dziele⁴⁵. Dla naszego autora Tradycja jest ważniejsza niż prywatna spekulacja: „Tradycję apostołów, obecną w Kościele świata, możemy poznać w tych, którzy mają sukcesję biskupią od Apostołów”⁴⁶.

Ten apostoł Galii rozwinął szeroką wizję misterium chrześcijańskiego jako odpowiedź na systemy gnostyckie. A przy tym jest to trynitarna ekonomia odkupienia, połączona z dziejami zbawienia. Fundamentem tej ekonomii jest „upodobanie” (*eudokia*) Ojca. Zasadą teologiczną Ireneusza jest pierwszeństwo inicjatywy Boga Ojca, co stoi w opozycji do gnostyckiej koncepcji poznania Boga⁴⁷. Wolno wspomnieć, że jesteśmy tu świadkami wyrazistej dialektyki herezji i ortodoksji, gdyż rozwój jednej automatycznie prowokuje narodziny drugiej. To doktrynalne błędzenie – jak pisze Bernard Sesboué – wprowadziło w pewnym sensie koncepcję ortodoksji⁴⁸.

Interesującym elementem badań teologicznych Ireneusza jest chrystocentryczna hermeneutyka, wyrażająca się w rekapitulacji. W samym sobie Chrystus streszcza całą historię, całe stworzenie i dzieje Adama. Stąd Chrystus stanowi centrum hermeneutyczne Objawienia i antropologii. Boski Nazarejczyk rekapitułuje w sobie historię Adama: „Słowo Boże stało się człowiekiem, aby dokonać rekapitulacji w sobie długiego dziejów człowieka i w ten sposób dać nam zbawienie. Co utraciliśmy w Adamie, a mianowicie istnienie na obraz i po-

44 Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom (Adversus haereses)*, tłum. J. Brylowski, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2018, ks. I, rozdz. 10, § 2.

45 Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków WAM 1997.

46 Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, ks. III, rozdz. 3, § 1.

47 Por. B. Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 142–143.

48 Por. B. Sesboué, *Faza Pierwsza. Od początków do Soboru Trydenckiego. Apologia wiary i metoda dyskursu dogmatycznego*, s. 15.

dobieństwo Boże, to odzyskaliśmy w Chrystusie”⁴⁹. Posłuszeństwo Jezusa jest przeciwstawione nieposłuszeństwu Adama: „Jak nieposłuszeństwo jednego człowieka spowodowało na nas wszystkich śmierć, tak posłuszeństwo Jednego stało się dla wszystkich przyczyną zbawienia”⁵⁰.

Metodologia tego greckiego uczonego poszerza się, kiedy badamy jego polemikę z gnostycyzmem, gdyż staje się ona narzędziem systematyzacji. Ireneusz zestawia błędne teorie i pokazuje ich sprzeczność z jednością Boga, historii i ludzkiej natury. Jego realizm wcielenia jest wybitnie antydualistyczny, akcentujący dobroć stworzenia. „Dzieło rąk Boga jest dobre. To On uczynił niebo i ziemię, i wszystko, co w nich jest; nie zaś jakiś inny byt. On jest jedynym Stwórcą i nie ma innego”⁵¹. W tym obszarze jego metoda jest jednocześnie negatywna (krytyczna) i pozytywna (budująca całość doktryny)⁵².

Lektura dzieł tego wielkiego teologa prowadzi także do prób rekonstrukcji jego eklezjologii. Kościół nie jest jedynie wspólnotą interpretacyjną, ale przestrzenią działania Ducha. Akcentuje on tu sukcesję apostolską, Eucharystię oraz wspólnotę, w której dokonuje się interpretacja prawdy. Eklezjalność staje się warunkiem uprawiania odpowiedzialnej teologii⁵³. Przywołajmy fragment *Przeciw herezjom*: „Gdzie jest Kościół, tam jest Duch Boży; a gdzie jest Duch Boży, tam jest Kościół i wszelka łaska. Duch jest prawdą”⁵⁴.

W dziele *Wykład nauki apostoelskiej* Ireneusz ukazuje wyższość Kościoła nad Synagogą, która to wyższość wyraża się w pełni Objawienia i darów odkupienia: „Dzięki nowemu wezwaniu dokonuje się wśród pogan zmiana serc, przez Słowo Boże, gdy jako wcielone rozbiło namiot wśród ludzi, o czym mówi także jego uczeń Jan: ‘I Słowo jego stało się ciałem i zamieszkało między nami’. Dlatego Kościół wydaje liczne owoce w liczbie zbawionych, bo to już nie wysłaniec Mojżesz albo zwiastun Eliasz, ale sam Pan zbawił nas, dał Kościołowi więcej dzieci niż wcześniej synagodze, jak to zapowiedział Izajasz w słowach: ‘Ciesz się niepłodna, która nie rodziłaś’ – a niepłodną jest Kościół-Ekklesia”⁵⁵.

Analizując dzieła biskupa z Lyonu, nie można pominąć także jego teologii biblijnej. U niego – podobnie jak właściwie w całej patrystyce – analiza Biblii ma postać komentarzy (*sacra pagina / sacra doctrina*). Jego egzegeza, która nie jest

49 Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, ks. III, rozdz. 18, § 1.

50 Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, ks. III, rozdz. 21, § 10.

51 Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, ks. II, rozdz. 9, § 1.

52 Zob. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: zagadnienia wybrane*, red. L. Lach-Bartlik, „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova” nr 11, Katowice Księgarnia św. Jacka 2010.

53 Por. A. Kuźma, *Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy*, „Rocznik Teologiczny” CHAT LXII (2020), 4, s. 1151-1192.

54 Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, ks. III, rozdz. 24, § 1.

55 Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, s. 93-94

fragmentaryczna, wyraża się w interpretacji poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. „Pismo Święte trzeba czytać integralnie. Ten, kto rozrywa jego części i układa inaczej, jak czynią heretycy, czyni z niego obraz potworny, a nie ikonę Króla”⁵⁶. Widać tutaj jedność ekonomii zbawienia, a Stary i Nowy Testament są organiczną całością. „Choć istnieje różnica między Starym a Nowym Przymierzem, to jednak Ten sam jest Bóg, który obydwu ustanowił dla pożytku rodzaju ludzkiego”⁵⁷. Ireneuszowy sposób wyjaśniania i tłumaczenia tekstu natchnionego jest synchroniczny, czyli objaśnia on treści danej księgi biblijnej w odniesieniu do całości Pisma Świętego. Stąd ponownie możemy mówić o metodologii całości.

Niekwestionowaną zasługą Ireneusza z Lyonu pozostaje rozszerzenie i utrwalenie zasady, że treści wiary Kościoła katolickiego, że nauczanie wiary musi być powiązane w trwały sposób z Tradycją pochodzącą od apostołów. Ta zasada zaś prowadzi między innymi do przekonania, że Biblię poprawnie można czytać jedynie w Kościele, który stanowi jej właściwe środowisko hermeneutyczne.

Warto na koniec dodać, że chociaż ten święty Kościoła pochodził ze Wschodu, to jednak swoją posługę teologa i biskupa sprawował na Zachodzie. Był zatem teologicznym i duchowym pomostem łączącym dwa „płuca chrześcijaństwa”. Ogłoszony w 2022 roku przez papieża Franciszka doktorem Kościoła otrzymał nie bez powodów przydomek Doktor Jedności (*Doctor unitatis*), co odzwierciedla właśnie jego sposób uprawiania teologii jako metodologii łączenia.

3.6. Synodalne oraz soborowe reguły i formuły wiary

Po metodzie apologetycznej, początkach dowodzenia dogmatycznego (Ireneusz), zmaganiach z gnostycyzmem, interpretacjach alegorycznej oraz literalno-historycznej metodologia weszła w przestrzeń tworzenia tzw. reguł wiary (*regula fidei*). Nauczanie żywi się trzema źródłami: Objawieniem Chrystusa, prorocत्वami Starego Testamentu i przepowiadaniem apostoelskim, a zasadą hermeneutyczną staje się właśnie wiara, dominuje autorytet treści wiary: reguła, którą jest wiara. I co ważniejsze: nie chodzi już w IV wieku tylko o wykazanie błędu czy herezji, ale o prezentację spójności i racjonalności wiary⁵⁸.

Na początku warto zwrócić myśl ku rozwojowi liturgicznych celebracji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Kiedy – po tzw. edyktie mediolańskim⁵⁹ ogłoszonym w 313 roku przez cesarzy Konstantyna i Licyniusza, przyznającym

56 Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, ks. I, rozdz. 8, § 1.

57 Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, ks. IV, rozdz. 9, § 1.

58 Por. B. Sesboué, *Faza Pierwsza. Od początków do Soboru Trydenckiego. Apologia wiary i metoda dyskursu dogmatycznego*, s. 37.

59 Warto uściślić, że „edykt mediolański” nie był w sensie ścisłym dokumentem, lecz raczej deklaracją dwóch wspomnianych cesarzy. Chodzi tu bowiem o umowne określenie polityki państwa względem chrześcijaństwa; zob. np. hasło w *Encyklopedii katolickiej*, t. IV, Lublin, Wyd. KUL 1995, k. 666.

chrześcijaństwu wolność, czy edyktach cesarza Teodozjusza z roku 380 oraz lat 391–392, czyniących z niego wręcz religię państwową Imperium Rzymskiego – zaistniała jawność kultu wraz z możliwością budowy świątyń, biskupi wraz z prezbiterami oraz wierni potrzebowali ewangeliarzy, lekcjonarzy, sakramentarzy, antyfonarzy, pontyfikałów, rytuałów, kalendarzy. Wylaniająca się teologia liturgiczna nie tylko określała porządek sprawowania kultu, lecz także stawiała się refleksją nad misteriami chrześcijańskimi w oparciu o modlitwę prywatną i wspólną, o szafarstwo sakramentów. Przykłady dostarczają nam katechezy mistagogiczne, które wyszły spod pióra Cyryla Jerozolimskiego.

W tradycji chrześcijańskiej reguły i formuły wiary, wypracowane najpierw na synodach, a następnie na soborach, zaczęły odgrywać kluczową rolę w kształtowaniu chrześcijańskiej ortodoksji oraz określaniu jej granic. Reguła wiary wpisana jest w tradycję, z niej wypływa i w niej się kształtuje. Tradycja wiary jest bowiem przejęta od Boga, następnie od Jezusa, którego posłał Ojciec, dalej z przepowiadania apostolskiego i niesiona jest przez lud i starszych, którzy tym wspólnotom posługują. Jest to żywa kościelna tradycja. Dla apostoła Pawła tradycja obejmuje jednocześnie przesłanie wiary (por. 1Kor 15, 1–5), reguły określające życie wewnętrzne wspólnot (1Kor 11, 2; 2Tes 2, 15; 3, 6) oraz ideał postawy wierzącego.

We wnętrzu tak rozumianej tradycji rodziły się symbole wiary, jak np. Symbol apostolski, który jest podstawowym wyznaniem wiary, używanym w liturgii i katechezie. Jest on przekazywany w tradycji apostolskiej jeszcze przed skodyfikowaniem dogmatów na soborach. W II wieku Ireneusz z Lyonu i Tertulian odwoływali się do *regula fidei* jako podstawy chrześcijańskiego nauczania.

Dziś, kiedy sięgamy do *Enchiridion symbolorum* Heinricha Denzingera⁶⁰ – dzieła zawierającego wybór najważniejszych tekstów dogmatycznych Kościoła – napotykamy zaraz na początku symbole wiary. One bowiem mają większy autorytet niż nawet teksty soborowe. Redagowane w oryginalnym stylu literackim symbole miały dwie zasadnicze funkcje: wyznaniową oraz doktrynalną. Grecki *symbolon* był na Wschodzie stosowany przede wszystkim do wyznania wiary, z kolei na Zachodzie z formy pytającej, praktykowanej przy liturgii chrzcielnej, przeszedł w deklaratywne *Credo*. Z czasem jednak te formy wyznania wiary (symbol, *Credo*) będą na kolejnych soborach coraz bardziej doprecyzowane i jako kompletne katalogi punktów wiary staną się ważniejsze jako obszar refleksji dla teologów niż dla wierzących jako fragment liturgicznego obrzędu (chrzest, katechumenat, kult, egzorcyzmy, prześladowania, polemika z heretykami)⁶¹.

60 Zob. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona–Freiburg i. Br.–Rom (36) 1976.

61 Por. B. Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 63–85.

Pierwszego przykładu redagowania soborowej formuły wiary dostarczają prace Soboru Nicejskiego w 325 roku, kiedy to wypracowano oficjalną dogmatyczną formułę, podkreślającą boskość Chrystusa (*homoousios* – współistotny Ojcu). A z kolei w roku 381 Sobór Konstantynopolitański I poda rozszerzoną wersję *Credo* nicejskiego, gdyż doprecyzuje naukę o Trójcy Świętej, szczególnie o Duchu Świętym. Następnie w 431 roku Sobór Efeski przedłoży naukę wiary o Maryi jako Matce Bożej (*Theotokos*), odrzucając błędy Nestoriusza. Następny Sobór, czyli Chalcedoński, obradujący w roku 451, poda do wierzenia prawdę o Chrystusie jako jednej osobie w dwóch naturach: Boskiej i ludzkiej.

Oprócz soborów powszechnych odbywały się też bardziej lokalne zgromadzenia biskupów, jakimi były synody. One również uchwały reguły dotyczące wiary i dyscypliny kościelnej. Ważną rolę odegrały synod w Kartaginie (418), gdzie doszło do potępienia pelagianizmu, oraz synod w Orange (529), który odrzucił postulat semipelagianizmu, opowiadając się za wolną wolą i działaniem Bożej łaski.

Tak soborowe, jak i synodalne reguły i formuły wiary odgrywały znaczącą rolę normatywną, katechetyczną i apologetyczną, podając treści wiary, wyznaczając granice chrześcijańskiej ortodoksji i odrzucając herezje. Reguła wiary wyrażała się zatem w fundamentalnej triadzie, którą była: sukcesja apostołska, kanon Pisma Świętego i symbol wiary. Te trzy elementy wzajemnie się przeplatały i podtrzymywały w ramach żywej tradycji modlącego się Kościoła, którego członkowie starali się spełniać moralne wymogi Ewangelii oraz praktykowali miłosierdzie (*caritas*) względem tak swoich współwyznawców, jak i obcych, a nawet prześladowców. Mamy tu do czynienia z czytelnym kryterium ekklezjologicznym oraz chrystologicznym⁶².

Znaczący wkład w normatywność wiary, ale i jej formalizację, stał się osiągnięciem wielkiej teologii patrystycznej. Wybitni ojcowie Kościoła, jak Augustyn z Hippony, Atanazy Wielki, Grzegorz z Nyssy⁶³, Bazyli Wielki, Maksym Wyznawca, precyzują doktrynę chrześcijańską w obliczu poważnych błędów teologicznych, które się wówczas pojawiły i zaczynały się niebezpiecznie rozszerzać. To czas zasadniczych dysput teologicznych, koncentrujących się szczególnie na kwestiach trynitarnych i chrystologicznych. Ich odzwierciedlenie znajdzie swoje ujście w potężnych debatach synodalnych czy wreszcie soborowych (Nicea, Konstantynopol, Efez, Chalcedon). Próbowano wówczas rozwickłać kwestię relacji między Bogiem Ojcem a Synem Bożym, a w konsekwencji

62 Por. B. Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, s. 45–48.

63 Starożytne znaczące grecko-rzymskie miasto Nyssa, założone w III wieku p.n.e., znajdowało się na terenach dzisiejszej Turcji. Dzisiaj odpowiada archeologicznym ruinom, położonym blisko miasta Sultanhisar (prowincja Aydin).

natur(y) Chrystusa: czy Jezus miał jedną naturę, czy dwie. A jeśli jedną, to czy była to natura Boska, czy ludzka.

Teza Adolfa von Harnacka o istnieniu tylko Trójcy ekonomicznej, jak zauważa Joseph Wolinski z Instytutu Katolickiego w Paryżu, okazała się całkowicie błędna. Harnack utrzymywał, że apologeti przekształcili pierwotny monoteizm żydowski w rodzaj zhellenizowanego tryteizmu. Według tego luterńskiego badacza istniejąca na początku jedna substancja Boska różnicowała się na Syna i Ducha w poszczególnych etapach ekonomii zbawienia. Rozwój dogmatu trynitarnego przyniósł Zachodowi pojęcie „osoby”, w odróżnieniu od pojęcia „natury”. W konsekwencji pogłębiło się rozumienie tajemnicy wcielenia, a tym samym ujęcie Trójcy Świętej jako międzyosobowej miłości (dar/wymiana/relacja). Oprócz pojęcia „osoba” (łac. *persona*; gr. πρόσωπον / *prosopon*) do teologii weszło też inne ważne pojęcie, a mianowicie „substancja” (łac. *substantia*; gr. οὐσία / *ousia*). Stąd opisano Trójcę Świętą jako jedną substancję (o jednej, Boskiej naturze), ale w trzech odrębnych osobach. Oprócz pojęcia πρόσωπον określającego osobę w języku greckim na określenie osoby użyto też pojęcia ὑπόστασις (*hypostasis*). Stąd w IV wieku w teologii kapadockiej ὑπόστασις stało się terminem na określenie Osoby Boskiej (np. μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις – *mia ousia, treis hypostaseis* – „jedna substancja, trzy hipostazy”) ⁶⁴.

Augustyn wieńczy zachodnią patrystykę, odchodząc od Plotyna, aby całkowicie wejść w chrystologię i trynitologię. W swoich *Wyznaniach*, pisanych w latach 397–401, ujawnia metodę egzystencjalną. Z kolei w dziele *De Trinitate* powstającym w latach 399–419 stosuje metodę złożoną, gdyż posiłkuje się filozofią, biblijną egzegezą, analogią oraz spekulatywnością, aby zgłębić i wyjaśnić tajemnicę Trójcy Świętej.

Wracając do przewodniej myśli naszej monografii, czyli rekonstruowania rozwoju teologicznej metodologii, wypada skierować uwagę na strukturę chrześcijańskiego symbolu. Otóż ma ona charakter dialogowy, co jest ewidentnym nawiązaniem do struktury starotestamentalnego przymierza. Z kolei reguły i formuły wiary były podstawowymi narzędziami metodologii wczesnego Kościoła, umożliwiającymi stopniowe formowanie doktryny chrześcijańskiej w odpowiedzi na herezje. Chodziło bowiem o zachowanie i precyzyjne przekazanie autentycznej wiary apostolskiej wobec narastających kontrowersji teologicznych. *Regula fidei* to swoiste streszczenie podstawowych prawd chrześcijańskich, które zawierała przede wszystkim tradycja ustna, gdyż formalny kanon Pisma Świętego był jeszcze na etapie kształtowania się. A zatem te kształty prawd wiary wypływały tak z natchnień Ducha Świętego, który udzielał się

64 Por. J. Wolinski, *Od ekonomii do „teologii” (III wiek)*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboué, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 177.

wierzącym w ich zgromadzeniach liturgicznych, katechetycznych, charytatywnych, jak i z intelektualnych zmagani teologów. A przy tym dyskurs chrześcijański coraz mocniej kierował się w stronę racjonalizacji wiary i jej eklezyjalnej interpretacji. I co ważne: uzasadnienie wiary nie dokonywało się poprzez odwoływanie się do autorytetów, ale domagało się argumentów. W ten sposób ta Bosko-ludzka symfonia, jaką jest Kościół, mogła wielbić Boga, a zarazem przekazywać dary odkupienia zarówno swoim członkom, jak i całemu światu.

3.7. Hellenizacja języka wiary z dehellenizacją jej treści

Wiara chrześcijańska nie może być tylko ciągle powtarzana czy recytowana, musi być także poddawana refleksji i interpretacji. Odchodzenie od świata żydowskiego, a wchodzenie w świat grecki było z pewnością trudnym procesem. Trzeba było wypracowywać takie kategorie, które pozwalałyby na weryfikację tego, gdzie znajduje się autentyczna wiara. A zatem z jednej strony, jak określić wierność wierze otrzymanej od apostołów, która zakorzeniona jest starotestamentalnie, a z drugiej jak i na ile przyswajając sobie nowość hellenistycznego języka wiary. Klasyczny judaizm palestyński czasów Jezusa był w dużej mierze nieufny wobec greckiej filozofii, traktując ją jako element pogański. Judaizm Galilejczyków czy Judejczyków pierwszego wieku naszej ery zdecydowanie odrzucał główne przesłanki tej filozofii jako sprzeczne z Objawieniem, nie interesował się spekulacją metafizyczną, koncentrując się na Torze, na halasze (prawie religijnym), na pobożności. Wraz z postępującym procesem uniwersalizacji chrześcijaństwa, uwarunkowanym zarówno treścią jego orędzia, jak i rosnącym udziałem wyznawców nieżydowskiego pochodzenia, recepcja elementów kultury greckiej stawała się coraz bardziej wyraźna i istotna dla jego dalszego rozwoju⁶⁵.

Ojcowie pierwszych soborów, ukształtowani przez myśl platońską, neoplatonizm (szczególnie w wersji plotyńskiej) oraz tradycję aleksandryjską reprezentowaną m.in. przez Filona, stali wobec poważnych napięć doktrynalnych wewnątrz rodzącego się chrześcijaństwa. Spory te, jak w przypadku nestorianizmu i monofizytyzmu, wynikały z prób wyrażenia relacji między transcendencją a immanencją Boga – szczególnie w odniesieniu do chrystologii i tajemnicy Wcielenia. Nestorianizm negował prawdziwą jedność człowieczeństwa i bóstwa w Jezusie Chrystusie. Doktryna ta głosiła, że Jezus Chrystus był zwykłym człowiekiem, w którym zamieszkał odwieczny *Logos* (Bóg) „jak w świątyni”. Zaś monofizytyzm pomniejszał element ludzki w Jego osobie na korzyść elementu

65 Por. B. Sesboué, *Faza Pierwsza. Od początków do Soboru Trydenckiego. Apologia wiary i metoda dyskursu dogmatycznego*, s. 40–41.

Boskiego. Natura Boska Chrystusa miała wchłonąć Jego naturę ludzką. Wbrew wielu pokusom ojcowie utrzymali jednak ten paradoks Boga, kładąc tym samym podwaliny pod rozwój rozumienia człowieczeństwa w Bogu, pod ujęcie Boga, który „nie czuje się dobrze bez człowieka”. Ta linia nowej transcendencji osiągnięta na Soborze Nicejskim odsłoniła Boga jako znacznie jeszcze większego i potężniejszego niż dotąd Go ujmowano. Bóg nie stawał się większy przez ustawienie Go ponad człowiekiem, ale Jego wielkość wynikała z umiejscowienia Go wewnątrz człowieka. Wydarzenie Wcielenia nie uległo pomniejszeniu⁶⁶.

Przełomem stały się obrady Soboru Nicejskiego, który z dzisiejszej perspektywy stanowi bez wątpienia jedno z najważniejszych wydarzeń w historii chrześcijaństwa. Zwołany przez cesarza Konstantyna Wielkiego, który nie był przecież ani duchownym, ani też teologiem, sobór miał przede wszystkim zapewnić imperium jedność religijną. Konstantyn nie bardzo rozumiał istotę sporu, skoncentrowaną na greckim słowie *homoousios* (*współistotny*). Tym bardziej, że zwolennicy Ariusza chcieli dodać zaledwie jedną literę, zmieniając je na *homoiousios* (*podobny w istocie*). Jednakże owa jedna litera całkowicie przewartościowywała znaczenie, które stało się kluczowe dla teologii chrześcijańskiej. Nicejska definicja to akt narodzin właściwego języka dogmatycznego. Po raz pierwszy w obowiązującym tekście kościelnym użyto słów nie pochodzących z Pisma, lecz z filozofii greckiej. Spośród szeregu kierunków greckiej myśli filozoficznej największy wpływ na chrześcijaństwo miał platonizm i neoplatonizm. Wiele elementów filozofii Platona (427–347 p.n.e.), a szczególnie jego język, takie zagadnienia jak rola religii w *polis*, idee jako doskonałe, niematerialne wzorce wszystkiego czy kosmologia bez wątpienia wpłynęły na wczesnochrześcijańską interpretację Objawienia. Orędzie Boga przekazane chrześcijanom przez Żydów dzięki wypowiedzeniu go w kulturze hellenistycznej nabrało charakteru powszechności i stało się dostępne dla wszystkich zamieszkujących ówczesną οἰκουμένη (*oikoumene* – zamieszкана ziemia)⁶⁷.

Trzeba też pamiętać, że mimo akceptacji osiągnięć greckiej myśli filozoficznej istniał w pierwotnym chrześcijaństwie również krytyczny dystans do niej. Paweł Apostoł napomina w 1Kor 3, 19, że „mądrość świata” jest głupstwem wobec Boga. Ludzka mądrość nie powinna odciągnąć nas od Boskiego Objawienia. Podobnie wielu ojców Kościoła ostrzegało przed przedkładaniem treści ludzkich filozofii nad Boskie Objawienie. Konfrontacja twierdzeń biblijnych z kategoriami filozoficznymi świata greckiego wywołała wprost szok. Warto podkreślić, że pierwotne chrześcijaństwo rozwijało się przecież w ramach judaizmu, którego przedstawiciele wykazywali raczej postawy niechęci wobec kultury

66 Por. J. Wolinski, *Od ekonomii do „teologii” (III wiek)*, s. 208–209.

67 Por. B. Sesboué, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboué, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 222.

hellenistycznej, choć trzeba przyznać, że było to nastawienie zróżnicowane, a mianowicie od stanowczego sprzeciwu przez rezerwę po częściową akomodację, szczególnie widoczną w środowiskach diaspory. Rosnąca, coraz mocniejsza hellenizacja – niekiedy wręcz nadmierna – przyniosła zatem napięcia, generujące niebezpieczeństwo odcięcia się od semickich, biblijnych korzeni na rzecz spekulacji filozoficznych. Pojawiała się też groźba pomniejszenia wyjątkowości chrześcijaństwa przez odchodzenie od jego wymiaru nadprzyrodzonego. W debatach, które rozgorzały po Soborze Nicejskim, obrońcy *współistotności* Jezusa przedstawiali wiarę domagającą się od ludzkiego rozumu otwarcia się na nowe perspektywy, aby można było odkrywać i pogłębiać rozumność wiary⁶⁸.

Na złożoną problematykę dehellenizacji chrześcijaństwa zwrócił także uwagę Benedykt XVI, wyróżniając jej trzy etapy⁶⁹. Pierwszy z tych etapów zapoczątkowała już szesnastowieczna reformacja przez zasadę *sola scriptura*. Reformatorzy dążyli do oczyszczenia wiary z metafizyki, która naznaczyła myślenie średniowiecznych szkół teologicznych. Chodziło im bowiem o powrót do czystej wiary biblijnej. Kolejną postać dehellenizacji chrześcijaństwa wyznaczyła liberalna teologia XIX i XX wieku z Adolfem von Harnackiem na czele. W tym projekcie chodziło zasadniczo o odzyskanie Jezusa jako człowieka i prostoty Jego przesłania. Wszystko to, o czym zresztą już wyżej mówiliśmy, było wynikiem hellenizacji, która nadała uniwersalistyczny i filozoficzny charakter prostej nauce o miłości i tragicznej śmierci Nauczyciela z Nazaretu. Trzeci etap projektu dehellenizacji wyznacza współczesna teologia pluralizmu religijnego, według której hellenizacja chrześcijaństwa była jedynie rodzajem pierwotnej inkulturacji. Obecnie – postulują reprezentanci tego nurtu – jeśli jakiegokolwiek nowe środowiska kulturowe czy narody zechciałyby przyjąć Ewangelię, to powinny to zrobić bez zbędnego balastu, którym została ona obciążona w starożytności przez wejście w świat kultury grecko-rzymskiej. Każda z kultur ma prawo przyjmować pierwotny przekaz Ewangelii i inkulturować go w dowolny sposób, gdyż ta pierwsza inkulturacja nie może być wiążąca⁷⁰.

W odniesieniu do tej ostatniej tezy papież Benedykt XVI wyraził swą krytyczną ocenę, wskazując na jej uproszczenie i nieściśłość. Nowy Testament został w istocie napisany po grecku i jest czytelnym śladem kontaktu z duchem helleńskim – relacji, która dojrzewała wcześniej, w czasie kształtowania się Starego Testamentu. W procesie formowania się starożytnego Kościoła z pew-

68 Por. B. Sesboué, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, s. 227–228.

69 Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków: Wydawnictwo Znak 2018, s. 138–151.

70 Por. Benedykt XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie*: Wykład na Uniwersytecie Ratyżbońskim, Ratyżbona, 12 września 2006, w: Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków: WAM 2017, s. 25–54.

nością pojawiły się elementy, których nie trzeba włączać we wszystkie kultury. Jednakże istotne decyzje – te właśnie, które dotyczą relacji między wiarą a poszukiwaniami ludzkiego umysłu – są częścią samej wiary i jej konsekwencjami, zgodnymi z jej naturą⁷¹.

Powróćmy jeszcze do pierwszego etapu dehellenizacji, który ujawnił się szczególnie mocno w dobie szesnastowiecznych ruchów reformacyjnych. Wielu teologów protestanckich wciąż zwraca uwagę na konieczność uwolnienia Ewangelii od balastu spekulacji rozumowych, jakimi w ciągu wieków została obciążona, choć co prawda odmiennie kreślą oni granice swoich projektów dehellenizacji. Według Josepha Ratzingera nie można traktować poszukiwań rozumowych w obrębie wiary i Ewangelii jako zagrożenia czy „balastu”, gdyż stanowią one część samej wiary. W jednym ze swych wcześniejszych wykładów stwierdził on nawet, że „spotkanie wiary biblijnej z filozofią grecką było prawdziwie opatrznosciowe”. Hellenizacja języka wiary nadała jej bowiem niezbędną racjonalność⁷².

Kolejne sobory, czyli Konstantynopolitański, Efeski i Chalcedoński, zajmowały się dalej rozumieniem właściwości natury Boskiej i natury ludzkiej w jednej osobie Jezusa Chrystusa, ale podjęły też kwestię pneumatologiczną. Z punktu widzenia rozwoju metodologii warto zasygnalizować nową terminologię. Narastająca kontrowersja między łacinnikami i grekami na temat pochodzenia Ducha Świętego prowadziła do wypracowywania nowych terminów, aby określić relację Trzeciej Osoby Boskiej do Ojca i do Syna. W czasach Karola Wielkiego bez zgody Wschodu Zachód jednak zdecydował się na dodanie jednostronnego dodatku do *Credo* Nicejsko-Konstantynopolitańskiego, mimo wcześniejszych deklaracji o nienaruszalności tego soborowego symbolu. I tak łacinnicy stwierdzili, że Duch pochodzi od Ojca i od Syna (*Filioque*). Zaś Grecy zostali przy stwierdzeniu, że Duch Święty pochodzi tylko od Ojca. Według nich pochodzenie Trzeciej Osoby Boskiej jest jednoźródłowe, gdyż jedynie Ojciec jest źródłem Boskiego istnienia tak Syna (który jest zrodzony), jak i Ducha Świętego (który pochodzi)⁷³.

Postępujący rozwój rozumienia prawd wiary przenosił coraz bardziej dociekania z terenu Pisma Świętego, z liturgii na obszar rozumu. Pojawiające się paradoksy wiary sprzyjały spekulatywności teologii. Jedną z takich wczesnych aporii była formuła trynitarna, ujawniająca problem pogodzenia jedności Boga z wielością osób. Należało wypracować nową siatkę pojęć i intelektualnych konceptów. W poszukiwaniu doskonałej adekwatności imion i osób groziło niebez-

71 Por. D. Mrugalski, *O pojęciu hellenizacji*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 3, s. 642–643.

72 Por. Benedykt XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie*, s. 42–45.

73 Por. B. Sesboué, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, s. 244–249.

pieczeństwo z jednej strony przesadnego realizmu, a z drugiej czystego nominalizmu. Sięgnięcie do skarbcza tradycji filozofii hellenistycznej i wykorzystanie takich pojęć, jak: „osoba” (πρόσωπον, ὑπόστασις) czy „istota” (οὐσία) pomogło Atanazemu z Aleksandrii, Bazylemu Wielkiemu, Grzegorzowi z Nazjanzu, Grzegorzowi z Nyssy, ale też Augustynowi z Hippony uniknąć tryteizmu i modalizmu. Ich wielkie dzieło opracowywania języka wiary stanowiło kolejny ważny krok na drodze rozwoju teologicznej metodologii⁷⁴.

Wspólna dla Wschodu i Zachodu formuła trynitarna była jednak ciągle przedmiotem refleksji filozoficznej i teologicznej. Polityczny, ekonomiczny i kulturowy rozdzźwięk między Bizancjum a Rzymem spowodował też stopniowe rozchodzenie się dotychczas ujednoliconego rozumienia tajemnicy jednego Boga w trzech osobach. Refleksja przeszła od logicznego pogodzenia Trójcy i jedności Boskiej do ich pogodzenia czysto metafizycznego. Posługujący się językiem greckim Wschód zachował w doktrynie trynitarnej nauczanie o właściwościach Boskich oraz rozwinięte teologię hipostaz rozpatrywanych według ich „w sobie”. Natomiast w swoich trynitarnych analizach Zachód skoncentruje się na pojęciu relacji i wraz z Tomaszem z Akwinu wypracuje koncepcję osoby jako „relacji substytuującej”⁷⁵.

Podsumowując wykształcanie się teologicznej metodologii w epoce apostołsko-patrystycznej, trzeba zauważyć wielki rozwój doktryny w tym czasie, który dokonuje się w oparciu o zewnętrzne i wewnętrzne środowisko. Jednak przeważa wzięcie pod uwagę zewnętrznego *milieu* kulturowego, społecznego, politycznego i religijnego. Wiara chrześcijańska musi nieustannie konfrontować się z rozumem i uwzględniać kontestację własnej racjonalności. To wyjście ze świata judaistycznego i wejście w krąg myśli grecko-łacińskiej staje się nieodwołalnym przełomem. Konfrontacja chrześcijańskiego orędzia – przepojonego żydowskimi treściami Objawienia i kategoriami jego interpretacji – z hellenizmem i rzymskim pragmatyzmem skutkuje tym, iż język wiary oraz metody jej wykładni coraz mocniej wykorzystują kategorie filozofii greckiej. Ta forma metodologii staje się gwarancją inkulturacji chrześcijaństwa oraz jego wielkiego uniwersalizmu. Dzięki temu dokona się przejście w rozumieniu Kościoła od lokalnej (narodowej) wspólnoty do wspólnoty ponadnarodowej. Wychodzenie

74 Formuła wypracowana przez ojców kapadockich na opisanie Trójcy Świętej brzmiała: „jedna istota, trzy hipostazy/osoby” (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις (*mia ousia, treis hypostaseis*)). Została ona ugruntowana przez Sobór Konstantynopolitański I w 381 roku, który doprecyzował naukę o Trójosobowym Bogu, włączając Ducha Świętego do wyznania wiary i przyjmując formułę, że Bóg jest jedną istotą w trzech osobach.

75 Por. B. Sesboué, *Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka „Filioque”*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboué, J. Woliński, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 251–300.

z kultury semickiej spowoduje zmiany nie tylko w eklezjologii, ale też i w misjologii. Z czasem chrześcijaństwo będzie postrzegane jako religia wszystkich ludzi, a nie tylko jako jedna z sekt judaizmu.

4. Metodologia wschodniochrześcijańska

Dla uzyskania pełnego obrazu rozwoju metod w teologii chrześcijańskiej nie sposób się nie odnieść – choćby nawet tylko połowicznie – do osiągnięć Kościołów Wschodu. Problematyka metodologii w perspektywie wschodniochrześcijańskiej jest złożona i wielowymiarowa, ponieważ ta teologia (przede wszystkim prawosławna) opiera się na specyficznym podejściu do poznania Boga, różniącym się od zachodnich metod badawczych. Metodologia teologiczna Wschodu koncentruje się na swego rodzaju syntezie tak doświadczenia duchowego, jak i Pisma Świętego, liturgii, Tradycji, patrystyki i apofatyizmu. Kluczowe jest w niej unikanie czysto racjonalistycznych metod na rzecz specyficznego poznania opartego na uczestnictwie w życiu Bożym⁷⁶. Takie podejście metodologiczne ujawnia już spore różnice w odniesieniu do teologii zachodniej, opierającej się na scholastycznych metodach analitycznych i filozoficznych (jak np. tomizm). Ogólnie wolno zauważyć, iż teologia wschodnia unika aż takiego stopnia racjonalizacji i systematyzacji, jaki ma miejsce na Zachodzie. Kładzie bowiem nacisk na wspomnianą już syntezę duchowości i doktryny, a nie na ich rozdzielną. Ponadto nie stosuje metodologii opartej na filozofii Arystotelesa czy innych systemach filozoficznych w takim stopniu, jak to się dzieje na Zachodzie, choć niekiedy czerpie z neoplatonizmu (np. Dionizy Areopagita).

4.1. Liturgia źródłem mistycyzmu

W tradycji wschodniochrześcijańskiej teologia jest uważana nie tyle za dyscyplinę akademicką czy intelektualny namysł, ile przede wszystkim za doświadczenie duchowe. Po grecku *theologia* to „mówienie o Bogu” oparte na osobistym z Nim spotkaniu. Stąd metodologia takiej formy teologii ma prowadzić do doświadczenia Boga i życia w Nim. Dlatego zakorzeniona jest przede wszystkim w życiu liturgicznym. Albowiem to liturgia, zwłaszcza Eucharystia, jest miejscem objawienia i poznania Boga. Teologia wschodnia czerpie z hymnografii, ikonografii i symboliki liturgicznej, które są nośnikami prawdy teologicznej.

⁷⁶ Por. K. Leśniewski, *Mistyka. B. W prawosławiu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin: Wyd. KUL 2008, k. 1325–1326.

Ikonografia jest traktowana jako „teologia w obrazach”, a jej kanony (przyjęte np. przez Sobór w Trullo) stanowią element metodologii⁷⁷.

Liturgia zaś posiłkuje się tekstami Pisma Świętego oraz tekstami patrystycznymi. Ta metodologia jest tu ściśle związana z pojęciem Tradycji, obejmującej właśnie Biblię – będącą fundamentem, lecz interpretowanym w kontekście starożytnych obrzędów i zwyczajów – oraz pisma ojców Kościoła. Pisma patrystyczne (np. Jana Chryzostoma, Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa, Jana Damasceńskiego) są kluczowym źródłem. W chrześcijaństwie wschodnim owi ojcowie mają szczególną rolę jako nauczyciele i świadkowie prawdziwej wiary. Ich nauczanie jest trwałym kryterium prawowierności. Sięganie do patrystyki prowadzi do głębszego zrozumienia doktryny. Teologia ojców jest kerygmatyczna i egzystencjalna, zakorzeniona w duchowym doświadczeniu, dlatego ich dzieła pozostają aktualne także dziś – pomagają zrozumieć tajemnicę zarówno człowieka, jak i Boga. Teologia wschodnia unika spekulacji oderwanych od patrystycznego przekazu. Znaczną rolę odgrywa też nauczanie pierwszych siedmiu soborów niepodzielnego Kościoła, gdyż jest ono normatywne i kształtuje ramy teologiczne.

W tradycji bizantyjskiej liturgia (np. liturgia św. Jana Chryzostoma) jest integralną częścią doświadczenia mistycznego. Symbolika liturgiczna jest niezwykle bogata, poczynając od świętych obrazów, a kończąc na cerkiewnych śpiewach. To wszystko ma wspierać i kształtować duchowość mistyczną, umożliwiając wiernym doświadczanie Bożej obecności. W pewnym stopniu można porównać to z zachodnią liturgią gregoriańską i jej rolę w kształtowaniu mistycyzmu (np. u Hildegardy z Bingen)⁷⁸.

Z pewnością ikony i ich rola w kontemplacji zasługują na więcej uwagi, gdyż w tradycji wschodniej są one nie tyle dziełami sztuki, ile „oknami w wieczność”, wspierającymi kontemplację. Wschodni mistycy na różne sposoby wykorzystywali ikony – których teologia zakotwiczona jest w tajemnicy Wcielenia – jako narzędzia medytacji. Ta praktyka pobożności różniła się przy tym dość istotnie od zachodniego podejścia do sztuki sakralnej (np. witraży w katedrach gotyckich). Wielki wkład w rozwój teologii ikony włożył Jan z Damaszk, podkreślając jej wpływ na mistyczne przeżywanie obecności Boga.

77 Por. P. Szczur, *Jan Chryzostom o śpiewie i muzyce. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 37 (2017) 67, s. 599–618.

78 Por. K. Leśniewski, *„W sobie samym znaleźliśmy wyrok śmierci: aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu”*. *Metanoicznie-soteriologiczne przesłanie Wielkiego kanonu św. Andrzeja z Krety*, Lublin: Wydawnictwo Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej 2017.

4.2. Hezychazm i apofatyczność

Pochylając się nad metodami interpretacji Objawienia w świecie chrześcijan wschodnich, trzeba się zatrzymać nad praktykami ascetycznymi, a zwłaszcza na modlitwie hezychastycznej (np. Modlitwa Jezusowa). Asceza jest widziana jako środek oczyszczenia serca (*katharsis*), aby osiągnąć poznanie Boga przez doświadczenie. A przy tym równocześnie teologia tego regionu mówi o apofatyczności, oznaczającej niewyraźność istoty Boga (*via negativa*). Metodologia opiera się na uznaniu granic ludzkiego rozumu i języka w opisywaniu Boga, co prowadzi do akcentowania tajemnicy i paradoksu.

Hezychazm jako praktykowanie „wewnętrzznego spokoju” (gr. *hesychia*) jest centralnym elementem wschodniochrześcijańskiej mistyki, szczególnie rozwiniętym w Bizancjum (np. na Górze Athos). Metoda ta kładzie nacisk na ciszę, kontemplację i nieustanną modlitwę serca. Wzorcem jest tu wspomniana Modlitwa Jezusowa: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem” jako metoda osiągania jedności z Bogiem przez powtarzanie krótkiej formuły modlitewnej (Grzegorz Palamas). Ta praktyka modlitwy serca opiera się na doświadczeniu wewnętrznym, prowadzącym do bezpośredniego poznania Boga, a nie tylko do intelektualnej refleksji. Trzeba pamiętać, że ta wschodnia metoda różni się od zachodnich form medytacji, np. *lectio divina*. Hezychazm jako ruch duchowy w tradycji wschodniej odegrał kluczową rolę w kształtowaniu metodologii teologicznej⁷⁹.

Przyjrzyjmy się teraz metodzie apofatycznej. Tradycja wschodniochrześcijańska kładzie bowiem silny nacisk na tę metodę. Opisuje ona Boga poprzez to, czym On nie jest, zamiast definiować Go pozytywnie. Teologia apofatyczna (negatywna) głosiła niewyraźność i niepoznawalność Boga. Stąd wolno o wiele więcej powiedzieć, kim On nie jest, niż kim jest. Znaczący wkład wniósł tu Pseudo-Dionizy Areopagita (V/VI w.), który tę problematykę podjął w swoich dwóch wielkich dziełach: *Teologia mistyczna* oraz *O imionach Boskich*. O metodzie apofatycznej pisał także Grzegorz z Nyssy. Wydaje się, że dzieło *Życie Mojżesza* (*De vita Moysis*) – ukazujące drogę duchowego wzrastania człowieka ku Bogu jako proces coraz głębszego wchodzenia w tajemnicę: od światła do ciemności, co odpowiada klasycznemu modelowi apofatycznemu – jest jego najważniejszym i najbardziej systematycznym tekstem dotyczącym metody apofatycznej. Tacy współcześni teologowie, jak Władimir Lossky (*Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*) czy Georges Florovsky podkreślają znaczenie apofatyczności w metodologii wschodniego chrześcijaństwa.

⁷⁹ Por. K. Leśniewski, *Duchowość hezychastyczna – wczoraj i dziś*, w: *Wiara i poznanie*, red. M. Bendza, J. Tofiluk, H. Paprocki, D. Sawicki, J. Charkiewicz, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2008, s. 78–95.

Dopełnieniem tej metody jest zasada katafatyczności, którą wypracowała myśl Zachodu. To dwie jakby przeciwstawne, ale też wzajemnie się dopełniające teologie, które należy widzieć jako skutek odmiennych sposobów interpretacji Objawienia i rozumienia działania Boga w codzienności wierzących. Metoda katafatyczna (pozytywna) ujmuje bowiem Boga na podstawie Jego przymiotów, których odbiciem były stworzenie świata czy kreacja człowieka (np. Atanazy z Aleksandrii i jego apologie zawierające naukę o Trójcy Świętej: *Apologia przeciw arianom*, *Apologia do Konstancjusza*, *Apologia własnej ucieczki*).

4.3. Nauka o Boskich Energiach

Idea Boskich Energii, rozwinięta przez Grzegorza Palamasa w XIV wieku, jest dość kluczowa dla wschodniej mistyki. Rozróżnienie istoty Boga (niedostępnej) i Jego energii (dostępnych człowiekowi) pozwalało na wyjaśnienie, jak człowiek może osiągnąć zjednoczenie z Bogiem bez popadania w panteizm. Myśliciele Wschodu przedłożyli tzw. teologię światła góry Tabor. Istotą takiego podejścia była teza o niestworzonym świetle. Najbardziej w tej dziedzinie zasłużył się Grzegorz Palamas, który podkreślił możliwość realnego uczestnictwa w Bożej Energii (gr. *energeia*), przy jednoczesnym poszanowaniu autonomii transcendencji Bożej istoty (gr. *ousia*). To rozróżnienie stało się centralnym elementem tego systemu, kładąc podstawy pod metodologię opartą na doświadczeniu mistycznym. Generalizując, można stwierdzić, że przez Boskie Energie rozumie się działanie Boga oparte na Jego woli⁸⁰.

Wydaje się, że nauczanie o Boskich Energiach ma także swoje uzasadnienie w Piśmie Świętym: „Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury, gdy już wyrwaliście się z zepsucia [wywołanego] żądzą na świecie” (2P 1, 4). Ten fragment Nowego Testamentu jest często przywoływany przez Palamasa i całą tradycję wschodnią na potwierdzenie realnego uczestnictwa (μετοχή) w Boskich Energiach (nie w istocie!), co umożliwia przebóstwienie (*theosis*) bez popadania w panteizm.

Z kolei w piśmie *Triady w obronie świętych hezychastów* Palamas – broniąc hezychazmu – interpretuje światło Przemienienia jako rzeczywiste doświadczenie Boskich Energii⁸¹. W tym kontekście odwołuje się do sceny na górze Tabor: „I został przemieniony przed nimi: twarz Jego zajaśniała jak słońce,

80 Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Poznań: Papieski Wydział Teologiczny 1998, s. 7–22.

81 Zob. Grzegorz Palamas, *Triady w obronie świętych hezychastów*, tłum. I. Zogas-Osadnik, t. 1–2, Głogów 2019, zwłaszcza Triady II, 3 (o świetle Tabor jako niestworzonej energii) oraz Triady III, 2–3 (o rozróżnieniu istoty i energii oraz uczestnictwie w Boskiej naturze). Por. szczególnie III, 2, 7–8: „Bóg jest w pełni obecny w każdej ze swych energii, chociaż istota Jego pozostaje całkowicie niedostępna”, III, 3, 8 oraz II, 3, 16–18.

a szaty Jego stały się białe jak światło” (Mt 17, 2). Objawienie niestworzonego światła Tabor jest rozumiane jako Boska Energia.

Teologia Palamasa, ze szczególnym uwzględnieniem jego nauki o Boskich Energiach i hezychazmie, stanowi trwały fundament współczesnej teologii prawosławnej, inspirując zarówno badania naukowe, jak i ruchy duchowej odnowy, które akcentują znaczenie kontemplacji, modlitwy i egzystencjalnego doświadczenia Boga. Doktryna o Boskich Energiach pojawia się w pracach współczesnych teologów prawosławnych, gdyż uchodzi za trwałe dziedzictwo Wschodu. Potwierdza to lektura prac Mirra Lot-Bodina, Vladimira Lossky’ego, Johna Meyendorffa, Georgiosa I. Mantzaridisa czy Georgesa Florovsky’ego⁸². Ta nauka – której początki znajdujemy już w teologii Atanazego Wielkiego i ojców kapadockich, o rozróżnieniu istoty Boga i Jego energii, działań; dalej tego, co jest konieczne w Bogu (trójjedyność), i tego, co zasadza się na wolnej woli całej Trójcy Świętej – to klucz do zrozumienia prawosławnej teologii *sensu stricto*, nauki o stworzeniu i doktryny o przebóstwieniu⁸³.

4.4. Monastycyzm wschodni

Wgłębiając się w chrześcijaństwo Wschodu, musimy bez wątpienia zatrzymać się na tak wielkim fenomenie, jakim jest monastycyzm. Bardzo bujne życie klasztorne w tamtej części chrześcijaństwa jest ze wszech miar bardzo interesującą kategorią hermeneutyczną, gdyż już w samym sobie wykształciło sposób interpretowania Objawienia. Tradycja monastyczna Wschodu (np. reguły Antoniego Opata, Pachomiusza, Bazylego Wielkiego, Teodora Studyty) kładła nacisk na wspólnotowe i indywidualne praktyki ascetyczne wspierające mistycyzm. Licznie tam zlokalizowane klasztory stały się centrami mistycznego życia i refleksji, wywierając szeroki wpływ także i na Zachód (np. monasterium na Synaju czy na półwyspie Athos). Oddziaływanie Wschodu na Zachód było już obecne choćby i przez pisma ojców pustyni (np. Ewagriusza z Pontu), co formowało kształt ascetyzmu i mistycyzmu. Ponadto można wspomnieć o wpływie wschodnich tekstów, takich jak *Filokalia* czy Jana Klimaka *Drabina do nieba*, na zachodnich mistyków, np. Bernarda z Clairvaux. Zresztą obopólnej wymianie myśli teologicznej i praktyk mistycznych sprzyjały także podejmowane próby przywrócenia utraconej jedności, czego wyrazem były sobory unijne, jak np. w Lyonie (1274) czy we Florencji (1439).

Analizując podstawowe założenia teologii monastycyzmu wschodniego, zauważamy, że traktował on teologię przede wszystkim jako owoc modlitwy i oczyszczenia serca, a nie akademickich dociekań. Radykalizm pójścia za Jezusem

82 Por. P. Kiejkowski, *Nauka o Bożych energiach w teologii Georges’a Florovsky’ego*, „Studia Bydgoskie” 4 (2010), s. 77–94.

83 Por. P. Kiejkowski, *Nauka o Bożych energiach w teologii Georges’a Florovsky’ego*, s. 92.

wyływa z ascezy, pokory, milczenia i nieustannej modlitwy serca. Prawdziwym teologiem jest ten, kto widział Boga (Grzegorz z Nazjanzu), czyli ten, kto osiągnął kontemplację (θεωρία – *theoria*). Wiązało się to z wejściem na drogę oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Metodologia ta wpisuje się w klasyczną strukturę duchowego postępu, mianowicie składającego się z takich etapów, jak: *katharsis* (oczyszczenie namiętności), *fotisis* (oświecenie przez łaskę), *theosis* (zjednoczenie z Bogiem / przebóstwienie).

Podsumowując, należy uznać wielkie osiągnięcia tej metodyki wschodniego chrześcijaństwa. Za wiodące kategorie ujmowania i wprowadzania w życie Bożego Objawienia przede wszystkim uważa się liturgię, hezychazm, apofatyczność, Boskie Energie, monastycyzm. Wydaje się, że teologia Zachodu XXI wieku mogłaby wiele skorzystać z tego bogatego doświadczenia. Chodzi tu nie tylko o uzyskanie odmiennych treści wydobytych z Objawienia, ale też o świętą sprawę jedności, o którą modlił się sam nasz Pan. Jezus bowiem błagał Ojca Niebieskiego: „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy” (J 17, 20–22). Poruszony intencją wypracowywania pełnej jedności Kościoła katolickiego z Kościołami prawosławnymi, które – mimo podziałów – posiadają wspólne korzenie apostołskie i dziedzictwo pierwszego tysiąclecia, Jan Paweł II nawoływał: „Kościół musi oddychać obydwojema płucami! W tym obrazie zawiera się nie tylko przekonanie o wzajemnej potrzebie i dopełnianiu się Zachodu i Wschodu, ale i o powołaniu do jedności, które ma swe źródło w Trójjedynym Bogu”⁸⁴. Ta metafora dwóch płuc ma wymiar profetyczny i programowy, gdyż ukazuje kierunek, w którym powinien podążać dialog między Kościołem katolickim a Kościołami wschodnimi.

Trzeba też i odnieść się krytycznie do metodologii Wschodu, która próbuje się dziś odnaleźć w sytuacji potężnej konfrontacji ze współczesnością. Aktualna teologia prawosławna w zakresie swojej metodologii musi bardziej wejść w dialog z nauką, i to z dyscyplinami przyrodniczymi (*science*). Jak pogodzić bowiem apofatyczne podejście z wymogami akademickiej precyzji? Kościoły Wschodu wciąż za mało angażują się w ekumeniczny dialog. W ich dialogu z innymi tradycjami chrześcijańskimi (np. katolicyzmem) ujawnia się wyraźna potrzeba wyjaśnienia specyfiki wschodniej metodologii. Potężnym wyzwaniem są dla nich prądy globalizacji i sekularyzmu. Wschodnia teologia – zachowując naturalnie wierność Tradycji i nie tracąc swej tożsamości – musi jednak bardziej odpowiadać na współczesne pytania, co wiąże się z poważnymi zmianami w jej metodologicznych kategoriach.

84 Jan Paweł II, Encyklika o ekumenizmie *Ut unum sint*, Watykan 1995, nr 54.

5. Średniowieczna metodologia: rygorystyczna logiczność

Dzieje wiary chrześcijańskiej i jej hermeneutyki to historia nieprzerwanego dialogu między danymi Objawienia a pytaniami, które zadają rozum ludzki i poszczególne kultury, będącymi odbiciem kolejnego etapu cywilizacji. Stąd dokonajmy teraz rekonstrukcji metod teologii następnego etapu kulturowego, którym było średniowiecze. Mamy tu do czynienia z okresem aż nazbyt długim, tym samym nie może on być jednolity w interesującym nas zakresie badawczym, tj. metodologii i jej rozwoju. Trzeba zatem zgodzić się na pewną fragmentaryczność poniższych analiz dotyczących sposobów interpretacyjnych źródeł chrześcijańskiego Objawienia. Stąd przywołamy jedynie główne metody teologiczne tego czasu, który rozciąga się już od VI wieku i aż do wieku XV.

Jakie były przewodnie myśli metod badawczych tych wieków? Przede wszystkim teologowie dążyli do racjonalnego uporządkowania objawionej prawdy, używając narzędzi logicznych i filozoficznych zaczerpniętych z tradycji helleńskiej, a zwłaszcza wziętych od Platona, Plotyna oraz Arystotelesa i jego dzieła *Organon*. Na czoło wysuwa się scholastyka jako systematyczna metoda nauczania i badania teologii, łącząca wiarę i rozum. Chodzi o ukazanie racjonalności każdego elementu Objawienia i wpisanie go w strukturę metafizyczną oraz wyrażenie według pewnego porządku systematycznego. Więcej nawet: zaczyna panować przekonanie, że rozum ludzki jest zdolny swoimi własnymi siłami udowodnić pewną liczbę naturalnych prawd o Bogu, o człowieku i o świecie, które zawarte są w chrześcijańskim Objawieniu. Filozofia zyskuje swoją względną autonomiczność w ramach teologii. Wydaje się nawet, że ta troska o rozumowe uzasadnienie wiary stanowić będzie część fundamentu pod współczesną teologię fundamentalną⁸⁵.

Za źródło wiedzy teologowie będą przyjmować uznane autorytety, jak np. Biblię, ojców Kościoła, ale i filozofię grecką. Ich działanie będzie weryfikowane logiką. Rozwinie się dialektyka, czyli umiejętność rozpoznawania i rozwiązywania sprzeczności. Dorobek średniowiecza będzie przekazywany za pomocą wielkich sum teologicznych, takich jak np. *Summa theologiae* Tomasza z Akwi-

85 Por. B. Sesboüé, *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, w: *Słowo zbawienia. Historia dogmatów*, t. 4, red. B. Sesboüé, Ch. Theobald, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 2003, s. 77.

nu. Kościół tego okresu, poczynając od tzw. renesansu karolińskiego, odegra wielką rolę w zachowaniu dziedzictwa antycznego i pogańskiego. Wschodnie i zachodnie klasztory, w których mnisi kopiują manuskrypty i studiują Pisma, stają się centrami studiów i nauczania religijnego, tworząc kulturę chrześcijańską. Towarzyszy temu szereg fundacji szkół klasztornych, katedralnych i parafialnych, ale też dworskich, odbywają się zgromadzenia synodów lokalnych i regionalnych. Teologiczny rozwój średniowiecznych łacinników inspirował się dorobkiem Ambrożego, Augustyna, Boecjusza.

Dla integralności obrazu warto dodać, że jakkolwiek teologia średniowieczna była nacechowana wyraźnym poszukiwaniem poznania racjonalnego, to jednak regularnie odwoływała się do autorytetów różnych poziomów: Pisma Świętego, Tradycji, papieży, soborów i synodów, różnych kościelnych tradycji. Odwoływanie się do autorytetów odgrywało ważną rolę przygotowawczą w procesie formułowania opinii, co oznaczało, że teologia jako nauka opiera się zawsze na jakiejś przesłance Objawienia. Można tu zacytować znakomitego francuskiego teologa, Yves'a Congara, który zauważa, że każda teologia średniowieczna łączyła Kościół i Ducha Świętego jako ciało i duszę. Artykuł o Duchu Świętym i artykuł o Kościele w symbolu wiary postrzegała ona – jak pisze – jako jeden i ten sam artykuł oznaczający wiarę w Ducha Świętego jednoczącego Kościół⁸⁶.

Dla uchwycenia całości sytuacji refleksji teologicznej tego okresu nie wolno tu pominąć agresywnej inwazji islamu od VII wieku, która na Wschodzie dotknęła Kościół grecki, a ten egzystencjalnie zagrożony kontynuował przetrwanie bez większych modyfikacji doktrynalnych. Zachód zaś będzie z dużym natężeniem wypracowywał metody teologiczne, odznaczające się sporą świadomością samych siebie oraz, kontynuował nowe formy pojmowania wiary. Ta większa troska o zrozumiałość wiary i jej uzasadnienie wynikała nie tylko z inwazji islamu, ale też z nowych herezji, stawiających teraz pod znakiem zapytania Kościół i sakramenty. Apologia wiary wobec pogan i heretyków będzie odwołaniem do rozumu naturalnego i powszechnego jako wspólnego mianownika wszystkich ludzi. Kontrowersje z muzułmanami i żydami wytworzą też w średniowiecznej teologii misyjność ze specyficznymi jej metodami. Ponadto coraz wyraźniejsze różnice ekonomiczne i kulturowe, oddzielające świat grecki od łacińskiego, wyłonią – wspominaną już wcześniej – wschodnią teologię apofatyczną i zachodnią katafatyczną⁸⁷.

Należy także zauważyć, że na kształt metodologii średniowiecznej mają wpływ nie tylko wspomniane już synody prowincjalne, ale jeszcze bardziej sobory ekumeniczne (aż cztery sobory laterańskie, dwa w Lyonie, w Vienne,

86 Por. Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris: A. Fayard 1960, t. 1, s. 219.

87 Por. B. Sesboué, *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, s. 63–64, 101–112.

w Konstancji, we Florencji)⁸⁸. Pojawiające się problemy wiary są tak poważne, że muszą być rozstrzygane przez cały Kościół. Racjonalność wiary zostaje niekiedy osłabiona narastającą dogmatycznością bądź autorytetem prawnym. Do głosu dochodzi też szczególny charakter autorytetu doktrynalnego, którym cieszy się biskup Rzymu, a który okaże się – jak to pokaże historia – potrzebny, ale też i niestety nadużywany.

Rozwój metod w teologii przyniósł wiele owoców. Wprzęgnięcie filozofii do teologii pokazało, że między rozumem a wiarą nie ma sprzeczności, więcej nawet: rozum nie może być wykluczany z wiary. Ewolucja w badaniach teologicznych przyniosła także opracowanie nowych treści doktrynalnych, którymi zajmuje się przede wszystkim współczesna teologia fundamentalna. Mianowicie wolno wskazać tu na takie trzy obszary, jak poznanie Boga, teologia Objawienia, teologia aktu wiary oraz jej przekazywanie. Postawiono bowiem pytania odnoszące się do podmiotu wierzącego. Wcześniej np. ojcowie greccy kontemplowali zwłaszcza misterium trynitarne i chrystologiczne. Kiedy jednak Augustyn z Hippony dokonał duchowego i intelektualnego zwrotu w swoich *Wyznaniach*, skierowano większą uwagę na odbiorcę Bożego Objawienia. Dlatego wraz ze sporem na temat wolności i łaski nie tylko rozpoczął się w teologii przełom podejmujący zagadnienia złożoności wierzącej duszy, ale również pojawiła się troska o uzasadnienie racjonalności poznania wiary⁸⁹.

5.1. Dialektyczność metody scholastycznej

Oczywistą jest sprawą, że rozwój teologii średniowiecznej – rozciągnięty na okres kilku wieków – był burzliwy i różnorodny. Jednakże mimo tego ponadpięćsetletniego okresu można uznać tzw. scholastykę za przewodni sposób teologicznych dociekań. Ogólnie wyróżniamy jej cztery okresy. Początki scholasty-

⁸⁸ Nie wolno utożsamiać znaczenia terminu „ekumeniczny” w odniesieniu do starożytnych soborów z jego współczesnym rozumieniem, szczególnie tym, które ukształtowało się po Soborze Watykańskim II, zwłaszcza w związku z Dekretem o ekumenizmie (*Unitatis redintegratio*). W starożytności bowiem określenie „ekumeniczny” (gr. *oikoumenikos*) odnosiło się do soborów powszechnych, czyli zgromadzeń biskupów reprezentujących cały ówczesny świat zamieszany (*oikoumene* – dosł. „zamieszkała ziemia”), w sensie polityczno-geograficznym, głównie w granicach Cesarstwa Rzymskiego. W tym kontekście „ekumeniczny” oznaczało uniwersalny zasięg i autorytet decyzji soborowych w obrębie Kościoła.

Natomiast współczesne użycie tego terminu, zwłaszcza od XX wieku, a szczególnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, zyskało nowe znaczenie: odnosi się ono do dążeń do jedności chrześcijan różnych wyznań – katolików, prawosławnych, protestantów – poprzez dialog teologiczny i duchowy i praktyczną współpracę. Tak rozumiany ekumenizm nie dotyczy zwoływania soborów powszechnych, lecz to troska chrześcijan o przewyżczenie wśród nich podziałów, aby odzyskać utraconą jedność.

⁸⁹ Por. B. Sesboué, *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, s. 91–101.

ki wiążą się z dwunastym stuleciem i okres ten, zwany wczesną scholastyką, sięga końca trzynastego stulecia. Do wybitnych przedstawicieli tego pierwszego okresu zaliczani są Piotr Lombard, Aleksander z Hales, Bonawentura, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu i Duns Szkot. Drugi okres scholastyki obejmuje czas od roku 1300 do 1500 i nazywany jest późną scholastyką. Ma on charakter dysput przedstawicieli różnych szkół teologicznych. Ta teologia staje się dość spekulatywna i daleka od problemów egzystencjalnych ówczesnego człowieka. Trzeci okres to scholastyka renesansowa, przypadająca na wiek XVI. To czas nie tylko Jana Husa, Marcina Lutra czy Jana Kalwina, ale i Melchiora Cano oraz Tomasza z Vio, zwanego Kajetanem. Ostatni okres rozwoju metodologii scholastycznej przypada na czasy baroku. Domingo Bañez, Franciszek Suarez, Jacques-Bénigne Bossuet, Luis de Molina i inni okazują się autorami dzieł, których retoryczny, monumentalny styl wpisuje się w estetykę baroku⁹⁰.

Początków metody scholastycznej należy upatrywać we wspomnianych już szkołach klasztornych i katedralnych, gdzie stosowano ten sam typ nauczania (gramatyka, retoryka, dialektyka). Ich wspólną ośią przewodnią był mistrz, który jako autorytet budował reputację szkoły i przyciągał studentów. Z czasem dokonuje się przejście od teologii szkolnej do teologii uniwersyteckiej. Jest to wynik zarówno pewnej dekadencji samych szkół, jak i dążenia mistrzów do większej samodzielności w swoich badaniach. Powstają i rozwijają się uniwersytety, co poważnie przyczynia się do podniesienia naukowości samej teologii (Paryż, Bolonia, Oksford, Praga, Kraków). Uniwersytety pielęgnują jednak swoją autonomię i odrębność, stąd pojawiający się pluralizm teologiczny jest odbiciem charakteru ich metod, filozofii czy stanowisk w takiej czy innej kwestii oraz tradycji duchowości poszczególnych zakonów, które są powiązane z danym uniwersytetem (dominikanie, franciszkanie, karmelici, augustianie czy kanonicy regularni). Coraz większy akcent kładzie się na badanie rozumienia wiary (*fides quaerens intellectum*). Następuje ewolucja od symboliki do dialektyki, od *lectio* do „sentencji”. Wielcy mistrzowie stosują siatkę hermeneutyczną czterech znaczeń Pisma Świętego⁹¹.

Coraz mocniejsze akcentowanie rozumowego charakteru teologicznego dyskursu prowadzi także do ewolucji języka dogmatycznego. Rozpowszechnia się podwójna kultura teologiczna. Jedna jest właściwa mistrzom *katedr doktorskich* na uniwersytetach, a druga cechuje zasiadających na *katedrach pastoralnych* i odnosi się do biskupów jako rządców diecezji. Ten pierwszy rodzaj

90 Por. J.L. Illanes, T.J. Saranyana, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1997, s. 200–201.

91 Por. B. Sesboué, *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, s. 65–67.

języka jest modulem scholastycznym (*more scholastico*), a drugi jest wyrażany modulem apostołskim (*more apostolico*).

Metoda scholastyczna ukształtowała się jako systematyczny sposób podejścia do teologii i filozofii, a Piotr Lombard, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu odegrali w jej rozwoju kluczowe role, dążąc do wyjaśnienia rozumem prawd wiary. Stąd główne wyznaczniki tej metodologii zaprezentujemy właśnie na przykładzie tych trzech genialnych teologów. Choć z ich pism wynika pewna ich odmienność w zakresie formy i stosowania takiej interpretacji Objawienia, to jednak większość elementów jest im wspólna. Jakkolwiek sprecyzowanie pojęcia teologii zawdzięczamy Piotrowi Abelardowi (1079–1142), który w swoich licznych dziełach (np. *Theologia christiana*, *Introductio ad theologiam*, *Epitome theologiae christianae*) dokonał wstępnej jej klasyfikacji, odpowiadającej współczesnemu rozumieniu. Proces wykształcania się tej formy średniowiecznej metodologii wyrażał się przesunięciem centrum zainteresowania teologii, a mianowicie z tekstu Pisma Świętego, który komentowano, na coraz bardziej spekulatywne pytania. Pojawia się zatem cały szereg teoretycznych kwestii związanych ze zrozumieniem, którymi zaczęto się zajmować ze względu na nie same⁹².

Lombard, autor *Sentencji*, stworzył dzieło, które stało się podstawowym podręcznikiem teologii scholastycznej. Albert Wielki poszerzył horyzonty scholastyki, integrując filozofię Arystotelesa z teologią chrześcijańską. A z kolei Tomasz z Akwinu osiągnął szczyty systematyzacji myśli scholastycznej w *Sumie teologicznej*, łącząc rozum i wiarę w harmonijną całość. Choć różnili się w stylu i podejściu do analizy Objawienia, wszyscy trzej stosowali kluczowe elementy metody scholastycznej: logiczną argumentację, rozstrzyganie sporów poprzez *quaestiones disputatae* i dążenie do syntezy wiary z rozumem. Warto dodać, że specyfika „wejścia” myśli Arystotelesa, które miało miejsce na przełomie XII i XIII wieku, sprowadziła się do zastosowania w teologii jego fizyki, metafizyki, psychologii i etyki. Wskutek tego scholastyka stała się odtąd bardziej ontologią, obejmując sobą pewną epistemologię i pewien rodzaj metafizyki, których fundamentem była teoria analogii bytu⁹³.

5.1.1. Piotr Lombard

Zacznijmy od Piotra Lombarda (ok. 1100–1160/64) i jego *Sentencji* (*Libri quattuor sententiarum*). To dzieło ukształtowało metodę studiów teologicznych w średniowieczu. Metodę zastosowaną przez niego można określić jako podejście systematyczne oraz scholastyczne. Metoda scholastyczna kładła nacisk na ra-

92 Por. B. Sesboué, *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, s. 69.

93 Por. B. Sesboué, *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, s. 74.

cjonalne i systematyczne badanie kwestii teologicznych. Składała się z kilku etapów. Pierwszym było formułowanie pytań (*quaestiones*). Każde teologiczne zagadnienie było pogłębiane przez ich serię. Drugi etap stanowiły argumentacja i dyskusja. Lombardowi chodziło o to, aby po każdym pytaniu następowały odpowiedzi, często poparte cytatami z autorytetów, przede wszystkim ojców Kościoła i Biblii. Odwoływał się on do różnych źródeł, aby przedstawić odmienne punkty widzenia. Po argumentacji formułowano stanowisko obalające lub przeciwnie (*sed contra*), aby doprecyzować odpowiedź. Trzecim etapem było rozwiązanie (*responsio*), które miało pogodzić różne perspektywy.

Kim był Piotr Lombard? Oddajmy głos Benedyktowi XVI: „Pochodził z ubogiej rodziny, jak możemy wywnioskować z listu polecającego, jaki Bernard z Clairvaux napisał do Gildwina, przełożonego opactwa św. Wiktora w Paryżu, prosząc go, by udzielił bezpłatnej gościny Piotrowi, który chciał udać się tam na studia. W istocie także w średniowieczu nie tylko szlachetnie urodzeni czy zamożni mogli studiować i odgrywać ważną rolę w życiu kościelnym i społecznym, ale również osoby pochodzące z niższych warstw, jak np. Grzegorz VII, papież, który przeciwstawił się cesarzowi Henrykowi IV, czy Maurycy z Sully, arcybiskup Paryża, który polecił zbudować Notre Dame, a był synem ubogiego wieśniaka. Piotr Lombard rozpoczął studia w Bolonii, następnie udał się do Reims, w końcu do Paryża. Od 1140 r. nauczał w prestiżowej szkole Notre Dame. Szanowany i ceniony jako teolog, osiem lat później otrzymał od papieża Eugeniusza III zadanie oceny nauczania Gilberta Porretano, które budziło wiele dyskusji, ponieważ uważano je za nie w pełni prawowierne. Następnie został kapłanem, po czym otrzymał nominację na biskupa Paryża w 1159 r. – na rok przed śmiercią w 1160 r.”⁹⁴.

Ten urodzony w okolicach Novary (północne Włochy) teolog korzystał z szerokiego wachlarza kościelnych autorytetów. Cytując dzieła ojców Kościoła (Augustyna, Hieronima, Grzegorza Wielkiego), bazował na tekstach biblijnych. Jak to było przyjęte w jego wieku, koncentrował się także na komentarzach do Pisma Świętego. W swoim arcydziele *Cztery księgi sentencji* zgodnie z ówczesną metodą teologiczną ukazuje i komentuje myśl ojców Kościoła i innych pisarzy uznawanych za miarodajnych. Piotr zgromadził więc bardzo bogatą dokumentację, na którą składał się przede wszystkim dorobek wielkich ojców łacińskich. Posłużył się także encyklopedycznym dziełem teologii greckiej, od niedawna znanym na Zachodzie jako *Wykład wiary prawdziwej*, autorstwa św. Jana Damascyńskiego. Wielką zasługą Piotra było uporządkowanie materiału, który starannie zgromadził i ułożył w systematyczny, spójny wykład. Jedną bowiem

94 Benedykt XVI, Audienca generalna *Piotr Lombard* z dnia 30 grudnia 2009, „Niedziela Ogólnopolska” 2/2010, s. 4-5.

z cech teologii jest usystematyzowanie dziedzictwa wiary w sposób całościowy i uporządkowany. Stąd jego sentencje, czyli źródła patrystyczne, zostały podzielone na cztery księgi⁹⁵.

Do teologicznej metodyki wniósł on zatem ogromne uporządkowanie. Trzeba też wspomnieć, iż pozostawał pod wyraźnym wpływem dialektyki, zwłaszcza logiki Arystotelesa. Dzięki temu jego teologia przybrała formę precyzyjną i analityczną, ważącą różne argumenty i kontrargumenty.

Wypracowana przez Lombarda metoda scholastyczna, aby zgłębiać złożone kwestie teologiczne – opierająca się na uznanych we wspólnocie wiary autorytetach oraz filozoficznej dialektyce – położyła podwaliny pod późniejszy rozwój scholastyki, zwłaszcza sposób uprawiania teologii przez Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu i całe grono teologów średniowiecznych.

5.1.2. *Albert Wielki*

Najwięksi teologowie XIII wieku, jak Albert Wielki, Bonawentura z Bagnoregio i Tomasz z Akwinu, rozpoczynali swoją akademicką działalność od komentowania *Czterech ksiąg sentencji* Piotra Lombarda, wzbogacając je o własne refleksje. Jego tekst był książką używaną we wszystkich szkołach teologicznych aż do XVI wieku.

Rozwinięcie sposobu prowadzenia teologicznych badań przez genialnego autora *Sentencji* dokonało się w dorobku Alberta Wielkiego (1193/1206–1280), filozofa i teologa. Intelktualne zdolności, pracowitość oraz ascetyczne życie monastyczne przyniosły szwabskiemu uczonemu już w 1245 roku w Paryżu tytuł mistrza teologii. Tam też, nad Sekwaną, rozpoczął on swoje wykłady na podstawie *Sentencji* Piotra Lombarda, posiłkując się wyraźnie filozofią. W 1244 roku ogłosił swoje dzieło *Summa de creaturis* (*Suma o stworzeniach*), gdzie znajdujemy silne wpływy Arystotelesa i filozofów arabskich. Z kolei z okresu pobytu Alberta w Kolonii zachowały się podręczniki do przyrody, meteorologii, fizyki, matematyki, chemii, alchemii, zoologii i botaniki, będące wykładnią jego rozumienia Arystotelesa i świadczące o tym, iż w istocie studiował i opisywał cały współczesny sobie świat, łącząc osobiste doświadczenie z wnikliwym poznaniem dorobku starożytnych. Rozległość zainteresowań badawczych Alberta i jego przenikliwość zyskały mu miano „doktora powszechnego” (*doctor universalis*).

W swojej *Summa theologiae* Albert ukazał Boga, podobnie jak Awicenna, jako przyczynę sprawczą, początkującą całą hierarchię bytów, i sformułował nieco zbliżoną do emanacyjnej koncepcję samego stwarzania. Komentując Arystotelesa, ale i Platona, zaprezentował nowy sposób ujmowania rozumienia wiary

95 Benedykt XVI, Audienca generalna *Piotr Lombard*.

chrześcijańskiej według zasad rozumu. Wykazał, że nauka Arystotelesa, uznana wcześniej za niezgodną z nauczaniem Kościoła, w rzeczywistości zupełnie nie wyklucza prawd wiary, prawd objawionych, a została spaczona przez jego późniejszych komentatorów, w tym Awerroesa, Abelarda i Amalryka⁹⁶.

Zwalczając awerroizm, panteizm czy skrajnie pojęty racjonalizm, Albert okazał się ostatecznie bardziej filozofem niż teologiem. Stąd jego metodę teologiczną można opisać jako integrowanie filozofii i teologii w oparciu o zasady arystotelizmu. Ten urodzony w rycerskim zamku w Lauingen nad Dunajem późniejszy biskup Ratyzbony jako pierwszy z filozofów i teologów wykazał odmiennność prawd wiary od prawd naukowych, głosząc swoistość metody teologii i metody nauk przyrodniczych. Jednak, co ważniejsze, dostrzegł możliwość pogodzenia wiedzy przyrodniczej i wiary w nauce Arystotelesa, tym samym udowadniając możliwość połączenia myśli tego greckiego filozofa z chrześcijańską doktryną. Filozofia dla Alberta to narzędzie, pozwalające ustrukturyzować i uzasadnić teologię. W swoich pracach dominikański uczony posługiwał się metodą scholastyczną, która charakteryzowała się systematyczną dyskusją z autorytetami (tj. z Biblią, z ojcami Kościoła) i logiczną argumentacją. Badając daną kwestię, formułował najpierw pytania, przytaczał możliwe zarzuty i rozwijał swoje odpowiedzi. Warto dodać, że oprócz tej racjonalnej metody naukowe dociekania Alberta Wielkiego nacechowane były silnym podejściem duchowym. Akcentował on bowiem modlitwę kontemplacyjną i moralną doskonałość.

5.1.3. Tomasz z Akwinu

Godnym kontynuatorem sposobu uprawiania teologii rozpoczętego przez Piotra Lombarda, a pogłębionego przez Alberta Wielkiego, okazał się uczeń tego drugiego, Tomasz z Akwinu (1225–1273). Jego potężny dorobek charakteryzuje przede wszystkim metoda scholastyczna, a doszło w nim do usystematyzowania teologii dzięki niezwyklej syntezie filozofii arystotelesowskiej z treściami Ewangelii.

W słynnym dziele *Summa theologiae* Tomasz, używając dialektyki, przedstawił kompleksową i systematyczną wykładnię teologicznych nauk Kościoła. Składające się z trzech części dzieło wychodzi od pojęcia Boga, aby przez kwestie dotyczące porządku stworzenia i zbawienia dojść do kwestii moralnego porządku życia chrześcijańskiego. Natomiast kwestie dzielą się na artykuły, w których poszczególne rozważane zagadnienia podejmowane są według stałego schematu: najpierw postawienie problemu (*utrum...* – „czy...”), następnie

96 Por. A. Skwara, *Albert Wielki*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, ptt.pl [dostęp: 05.05.2024.].

wyrażenie wątpliwości i argumenty przeciw rozważanemu sformułowaniu (*videtur quod non* – „wydaje się, że nie”), aby w trzecim kroku przedstawić argumenty za rozważanym sformułowaniem (*sed contra dicitur* – „jednakże przeciw temu powiada się”), gdzie są proponowane przez mistrza rozwiązania w nawiązaniu do podniesionych uprzednio wątpliwości i dyskusja z przytoczonymi argumentami (*respondeo* – „odpowiadam”). W rozwój metody scholastycznej zostały włączone osiągnięcia logiki i dialektyki.

Akwinata tę scholastyczną metodę tzw. kwestionowania (*quaestio*) doprowadził do perfekcji. W swoim klasycznym przebiegu obejmowała ona następujące etapy: 1. postawienie pytania (*quaestio*), 2. analizę autorytetów (Biblia, ojcowie Kościoła, idee Arystotelesa czy Augustyna), 3. rozważenie argumentów za i przeciw postawionej na wstępie tezie (*disputatio*), 4. dokonanie syntezy i przedłożenie końcowego rozwiązania (*solutio*). Tomaszowa koncepcja nauki jest formą postępowania dedukcyjnego, nacechowaną logicznym rygoryzmem. Wyciąga on nowe, jeszcze nieznane wnioski na podstawie już znanych, przesłanych zasad. Jego teologia staje się argumentacyjna. Aby ukazać coś nowego, używa logicznych argumentów⁹⁷.

Papież Leon XIII w roku 1879 encykliką *Aeterni Patris* ogłosił Tomasza czołowym teologiem scholastycznym, nazywając go *omnium princeps et magister* (książę i nauczyciel wszystkich) oraz przywołując jego tytuł *Doktora Anielskiego*, który już od XV wieku był powszechnie do niego odnoszony. Wpływ Akwinaty na rzymskokatolicką teologię systematyczną jest rzeczywiście bezdyskusyjny. Jakkolwiek znaczna część teologii, twierdząca nawet, że jest tomistyczna, w praktyce reprezentuje odmienne teologiczne założenia, poglądy i wnioski. Odrębność ta jest na tyle istotna, że w niemieckiej literaturze teologicznej terminy *tomizm* i *tomistyczny* są powszechnie stosowane w celu odróżnienia Tomasza od tomistów. Co więcej, w trakcie dwudziestowiecznych badań nad Tomaszem pojawiły się wyraźne różnice między tym, jak neotomiści rozumieli Tomasza, który sam nade wszystko inspirował się arystotelizmem i filozofią, a obecnym rozumieniem Tomasza, akcentującym teologiczny charakter jego dzieł i odnoszącym je do neoplatońskiego i augustiańskiego systemu. Neotomiści starali się wykorzystać filozofię Tomasza zarówno jako teologię naturalną, jak i jako etykę prawa naturalnego, aby przeciwstawić się wpływom Kanta na dziewiętnastowieczną filozofię i teologię. W miarę jak polemika ta słabła, słabła również ta specyficzna interpretacja Tomasza⁹⁸.

97 Por. B. Sesboué, *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, s. 76.

98 Por. F. Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, Minneapolis: Fortress Press 1991, s. 13.

5.2. Metoda kontemplacyjna

Druga część średniowiecza to nie tylko znaczące synody czy sobory, ale także wielki rozkwit zakonów, a wraz z nimi wykształcanie się i rozwój teologii monastycznej, która dość kontrastowała z analitycznym podejściem scholastyki. Posiłkowało się bowiem nie tyle filozofią grecką, ile modlitwą, adoracją, uwielbieniem Boga, tak indywidualnym, jak i wspólnotowym, w różnych postaciach liturgii. W teologii monastycznej swój potężny nurt znalazła metoda kontemplacyjna, przechodząca często w mistykę. Jakkolwiek trudno jest wymienić wszystkich wybitnych przedstawicieli takiego zgłębiania Objawienia, to jednak wskażmy przynajmniej kilku z nich, którzy pozostawili po sobie pewien dorobek teologiczny. Ta teologia monastyczna opierała się mocno na dziedzictwie patrystycznym, była bardziej medytacyjna i zorientowana na kontemplację misterium.

Do podstawowych wyznaczników metody kontemplacyjnej uprawianej przez wielkich mistrzów życia zakonnego wypada zaliczyć ascetyczny tryb życia, który wyrażał się rezygnacją z dóbr doczesnych i skupieniem się na życiu duchowym. Ta uwaga koncentrowała się zaś nie tyle na pracy fizycznej czy studium w lektorium, ile przede wszystkim na codziennej modlitwie wspólnotowej chórowej i indywidualnej, jak to wyznaczał liturgiczny porządek zakonny. Integralnym elementem monastycyzmu było wielkie pochylenie się nad Pismem Świętym, a posługiwano się przy tym metodą *lectio divina*. W klasycznym ujęciu *lectio divina* obejmowała cztery kroki: *lectio* (czytanie), *meditatio* (medytacja), *oratio* (modlitwa) oraz *contemplatio* (kontemplacja). W swoich dziełach wielu kontemplatyków spisywało mistyczne wizje, będące świadectwem ich bezpośredniego doświadczenia Boga poprzez ekstazę.

5.2.1. Bernard z Clairvaux

Wielki wpływ na duchowe życie dwunastego wieku bezsprzecznie wywarł Bernard z Clairvaux (1090–1153). Jego metoda teologiczna była zakorzeniona w studiowaniu Pisma Świętego (*lectio divina*), co owocowało mistyczną duchowością. Ten teolog i opat cystersów w swojej refleksji teologicznej łączył logiczne przesłanki Objawienia z osobistym doświadczeniem wiary, które miało się według niego charakteryzować pokorą i pobożnością. Uważał bowiem, że pierwszym celem teologii jest zjednoczenie duszy z Bogiem. Dlatego odnosił się dość sceptycznie do mocno racjonalnej teologii scholastyki, reprezentowanej choćby przez Piotra Abelarda. Postać jego mistycyzmu odzwierciedla dzieło *De diligendo Deo* (ok. 1126), gdzie opisuje on motywy skłaniające do miłości Boga oraz objaśnia jej różne etapy. Jednakże do jego najważniejszych traktatów

ascetyczno-mistycznych należy *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae* pochodzący z ok. 1121 roku, gdzie odwołując się do Benedykta z Nursji, Bernard przeciwstawia dwunastu stopniom pychy dwanaście stopni pokory⁹⁹.

Do spuścizny tego wybitnego Burgundczyka wchodzi także traktaty dogmatyczno-apologetyczne, jak np. *De gratia et libero arbitrio*, w którym Bernard wyjaśniał relację między łaską a wolną wolą. W innych traktatach przeciwstawiał się Abelardowi, głosząc pogląd, że autentyczna wiedza teologiczna znajduje się w Piśmie Świętym oraz u ojców Kościoła. Z poglądami Abelarda polemizował również w kwestiach odnoszących się do wiary oraz Trójcy Świętej. W swoich dziełach zajmował się ponadto sprawami liturgicznymi, obroną życia monastycznego, ideą tzw. „świętej wojny”, stanem rycerskim czy hagiografią.

U tego kontemplatyka mamy do czynienia z teologią afektywną, akcentującą znaczenie serca i miłości. Poznanie Boga jest dla niego nie tyle aktem rozumowym, ile wymogiem ludzkiego zaangażowania pełnego miłości i ofiary. Najpiękniejszym wzorcem dla wierzącego jest sam Chrystus i jego miłość do Kościoła oraz ludzkiej duszy. Dlatego naśladowanie Chrystusa to centrum wiary, o czym Bernard pisze w swoim komentarzu do Pieśni nad Pieśniami (*Sermones super Cantica Canticorum*). W konsekwencji ten zakonnik z Clairvaux nie tylko nie przeceniał rozumu, ale też nie popadał w spekulatywizm, co było dość właściwe scholastyce. Jego mistycyzm był przy tym silnie praktyczny, gdyż zwracając się w swoich listach i traktatach do mnichów i wierzących, Bernard zachęcał ich do prowadzenia życia duchowego. Warto tu nadmienić, że sam założył 63 klasztory, choć niektóre źródła mówią nawet o 68, a ponadto wiele dziesiątek klasztorów poddało się pod jego kierownictwo.

5.2.2. Bonawentura

Kolejną postacią, która wniosła znaczący wkład w teologię scholastyczną przez metodę kontemplacyjną, był Bonawentura (1217–1274), co ujawnia się w takich jego dziełach, jak *Commentaria in IV libros Sententiarum*, *De reductione artium ad theologiam*, *Breviloquium* czy *Collationes*. Oprócz tych dzieł filozoficzno-teologicznych warto przywołać jego traktaty egzegetyczne, ascetyczno-mistyczne, dotyczące zakonu franciszkańskiego oraz kaznodziejskie¹⁰⁰.

Akcentując wewnętrzne doświadczenie, Bonawentura inspirował się Arystotelesem, augustiańską filozofią miłości z jej elementami (neo)platonizmu, ale też Pseudo-Dionizym Areopagitą i szkołą z Chartres. Te wpływy odzwierciedla-

99 Por. S. Kędziora, J. Misiurek, *Bernard z Clairvaux*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin: Wyd. KUL 1989, k. 301–302.

100 Por. H. Wegner, *Bonawentura*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin: Wyd. KUL 1989, k. 781.

ją się szczególnie w jego dziele *Itinerarium mentis in Deum*, gdzie w kontemplacyjnym zachwycie dusza wznosi się do Boga, pokonując różne etapy. Właściwie całą jego naukę można ukazać jako powrót człowieka do Boga. Grzech pierworodny zniszczył według niego stan, w którym człowiek cieszył się doskonałą wizją bytów: poza sobą – rzeczy, w sobie – duszy, ponad sobą – Boga. Człowiek ma w sobie takie dążenia, które może spełnić jedynie w porządku nadprzyrodzonym, co jest możliwe jedynie dzięki Jezusowi Chrystusowi, jedynemu pośrednikowi łaski i uświęcenia¹⁰¹.

Duchowy świat Bonawentury jest wyjaśnianiem Objawienia, które przekazuje Biblia. Świat i człowiek w swoim istnieniu i istocie są zrozumiali wyłącznie w oparciu o Tróję Świętą, która odsłoniła się w Jezusie Chrystusie. Właściwie ze wszystkich pism mistyków średniowiecza wyłania się wyraźna teologia chrystocentryczna. Bonawentura wiele miejsca poświęca refleksji nad „pierwszym i drugim Adamem”. Zestawiając rajskiego Adama z Chrystusem, dokonuje badania ich duchowych zmysłów. W jego dziełach, jak np. w *Soliloquium*¹⁰², odnajdujemy czytelny wymiar chrystocentryczny. Cała jego refleksja jest prześiąknięta teologią i duchowością oblubieńczą – zauważa H.U. von Balthasar¹⁰³.

Mimo ukierunkowania swojej myśli na kontemplację i mistykę ten franciszkański kardynał w swojej filozofii i teologii nie odżegnywał się bynajmniej od scholastycznego sposobu postępowania w swoich naukowych działaniach: wiara ma być oświecona rozumem (*lumen fidei*). Trafnie opisuje przejście od tego, w co wierzymy jako godnego wiary (*credibile ut credibile*) do tego, w co wierzymy, jako pojmowalnego (*credibile ut intelligibile*). Dlatego z jego prac wypływa troska o wypracowanie integralności i harmonii między wiarą i rozumem, który ujmuje jako narzędzie w służbie wiary. Wyróżnia trzy rodzaje poznania: *zmysłowe* rzeczy materialnych, *naukowe* rzeczy materialnych w procesie intelektualnej abstrakcji oraz *mądrościowe* bytów duchowych dzięki oświeceniu (iluminacji). Jednakże teologia nie jest dla niego ostatecznie formą intelektualnego zmagania, ale przede wszystkim podróżą duszy ku Bogu. Rozum jest światłością stanowiącą podstawę i umożliwiającą wszystko pozostałe, lecz jest tylko warunkiem, aby Bóg mógł się udzielić w swoim Słowie. Stąd mistyczny wymiar, ową najwyższą wiedzę o Bogu, osiąga się nie dzięki rozumowi, ale przez Boską miłość i oświecenie¹⁰⁴.

101 Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: WAM 2007, s. 259–260, 279–325; por. H. Wegner, *Bonawentura*, k. 782–783.

102 Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne. Rozmowa z samym sobą*, tłum. C. Niezgoda OFMConv, Warszawa: ATK 1984.

103 Por. H.U. von Balthasar, *Od Ireneusza do Bonawentury*, s. 261 oraz s. 276.

104 Por. B. Sesboué, *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, s. 74.

To przyjmowanie Bożej łaski, aby się z Nim zjednoczyć, ma naturalnie swoją hierarchizację. Dlatego wchodzenie w metodę kontemplacyjną charakteryzują kolejne stopnie: 1. droga oczyszczenia (*via purgativa*); 2. droga oświecenia (*via illuminativa* – naśladowanie Chrystusa przez praktykę rad ewangelicznych), 3. droga zjednoczenia (*via unitiva* – rozwój miłości aż do mistycznej jedności). Bonawentura wyróżniał kontemplację intelektualną, czyli dogłębne ujęcie Boga w Jego działach poznanych dzięki rozumowi, oraz kontemplację mądrością, czyli afektywne odczucie obecności Boga pod wpływem daru mądrości. Szczytem kontemplacji jest dla niego ekstaza intelektu i woli. W ekstazie woli – będącej najdoskonalszym poznaniem Boga, jakie jest dostępne na ziemi – dusza bezpośrednio doświadcza Boga w miłości (jest to tzw. śmierć mistyczna)¹⁰⁵.

Podsumowując: Bonawentura w swoich pracach stosował metodę łączącą scholastyczną *quaestio* z mistycyzmem oraz do analiz racjonalno-filozoficznych scholastycznego typu wprzęgał praktykę duchową i kontemplacyjną¹⁰⁶.

Warto też napomknąć, że zarówno metoda Bernarda z Clairvaux, jak i Bonawentury z jednej strony wskazuje na małą obecność duchowości w teologii XXI wieku, a z drugiej staje się wezwaniem do poszerzania aktualnego zestawu narzędzi badawczych przy obecnej wykładni Objawienia. Bernarda eskalacja miłości (stopnie miłości prowadzące człowieka od miłości własnej do całkowitego zjednoczenia z Bogiem) czy Bonawentury drogi poznania (*via purgativa*, *illuminativa*, *unitiva*) domagają się połączenia rozumu i duchowości. Stają się zatem wezwaniem do konstruowania takich metod badawczych, jakie nie będą dopuszczały do rozdziału racjonalnego i mistycznego poznania Boga. Takie podejście sugeruje w końcu, że teologia, korzystając z różnych dziedzin nauki (filozofii, psychologii, nauk przyrodniczych), winna być przede wszystkim zakorzeniona w duchowości.

5.2.3. Alegoryczna narracja Dantego Alighieri

W metodę kontemplacyjną – choć w nieco innym, bo bardziej literackim charakterze – wpisuje się także Dante Alighieri (1265–1321). Mimo że nie był on zakonnikiem, jak Bernard czy Bonawentura, to jednak przez swoje dzieło *Boska komedia* wzywał do postępowania zgodnego z Ewangelią, przypisując życiu kontemplacyjnemu wielką wartość, gdyż ono prowadzi do szczęścia i świętości. Nie bez podstaw *Boska komedia* zaliczana jest do największych arcydzieł literatury światowej¹⁰⁷. Na to dzieło, gdzie w pięknie poezji ukazana jest głębokość ta-

¹⁰⁵ Por. H. Wegner, *Bonawentura*, k. 783–784.

¹⁰⁶ Por. H. Wegner, *Bonawentura*, k. 780–788.

¹⁰⁷ Por. Dante Alighieri, *Boska komedia*, tłum. A. Świdarska, Kraków: Wydawnictwo M. Kot 1947.

jemnicy Boga i miłości, zwracali uwagę także różni papieże. Stąd w 600. rocznicę śmierci Dantego Benedykt XV (1921) ogłosił encyklikę¹⁰⁸, a z kolei Paweł VI z racji 700. rocznicy urodzin Dantego (1965) i Franciszek w siedemsetlecie jego śmierci – listy apostolskie¹⁰⁹. W liście *Candor lucis aeternae* (*Blask wiecznego światła*), wydanym w roku 2021, Franciszek zauważył, że „w prorocką misję Dantego wpisuje się również oskarżenie i krytyka wobec tych wiernych, czy to papieży, czy też zwykłych wiernych, którzy zdradzają swoją przynależność do Chrystusa i przekształcają Kościół w narzędzie służące prywatnym interesom, zapominając o duchu Błogosławieństw i miłosierdzia względem maluczkich i ubogich, a czyniąc bożka z władzy i bogactwa [...]. Poeta, potępiając zepsucie niektórych warstw Kościoła, staje się rzecznikiem jego głębokiej odnowy i wzywa Opatrzność, by tej odnowie sprzyjała i ją umożliwiła”¹¹⁰.

Składający się z trzech części (*Piekło, Czyściec, Raj*) poemat to opis wędrówki przez życie pozagrobowe. W sposób alegoryczny autor ukazuje podnoszenie się człowieka z grzechu, a następnie przez świadome uznanie winy i pokutę – dojście do prawdy i świętości. W *Boskiej komedii*, stosując metodę kontemplacyjną, ten ojciec języka i literatury włoskiej ujawnia swoje rozumienie mistyki, które sprowadzić można do przekonania, że dążenie do Boga wywołują w człowieku siła tęsknoty, pragnienie woli i naturalna potrzeba poznania. Jego metoda zawiera w sobie elementy różnych systemów filozoficznych. Znajdując się pod wpływem Arystotelesa, Platona, Wergiliusza, Boecjusza, liryki prowansalskiej, Franciszka, Bernarda z Clairvaux, Bonawentury, wiktorynów, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, podkreślał on związek piękna, a zwłaszcza mądrości i wiedzy, z moralnością¹¹¹.

W swojej metodzie – idąc za Strabonem, Albertem czy Akwinatą – Dante odnosi się do czterech sensów Biblii czy dzieła literackiego, a mianowicie: literalnego (dosłownego), alegorycznego, moralnego i anagagicznego (duchowego). Posiłkując się nimi, wydobywa głębokie prawdy teologiczne. Każdy poziom narracji ma swoje nieprzypadkowe znaczenie. Poziom literalny odnajdujemy w plastycznym opisie podróży przez Piekło, Czyściec i Raj. Poziom alegoryczny – inaczej niż u teologa, gdyż alegoria teologiczna odnosi się do realnego zdarzenia, a u literata jest zmyśleniem, fikcją – wyraża się w wędrówce poety przez zaświaty, będącej metaforą pielgrzymki duszy ku Bogu. Teologia zresztą naucza o realności piekła oraz niemożności jakiegokolwiek z niego wyjścia, gdyż

108 Zob. Benedykt XV, Encyklika *In praeclara summorum* z dnia 30 kwietnia 1921, w: AAS 13 (1921).

109 Zob. Paweł VI, List apostolski motu proprio *Altissimi cantus*, w: AAS 58 (1966), s. 22–37.

110 Franciszek, List apostolski *Candor Lucis aeternae*, Watykan 2021, nr 3.

111 Por. A. Bednarek, *Dante Alighieri*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin: Wyd. KUL 1985, k. 1019–1021.

jest ono kondycją nieodwracalną. Z kolei poziom moralny zawarty jest w każdej postaci bądź miejscu, co ma symbolizować cnoty lub grzechy. I wreszcie jest poziom duchowy, który oznacza wznoszenie się duszy do Boga. Wszystkie ziemskie doświadczenia nabierają pełnego sensu tylko w perspektywie życia wiecznego. Kulminacyjnym momentem anagolicznym jest wizja Boga w Raju (Empyreum). A Trójca Święta to nieskończona światłość, będąca tajemnicą przekraczającą zdolności ludzkiego pojmowania. Poeta doświadcza *visio beatifica*, czyli oglądania Boga w Jego doskonałej naturze¹¹². Oczywiście te wszystkie cztery sensory są ze sobą wymieszane, gdyż wielki pochod Dantego przez zaświaty drogą oświecenia (*via illuminativa* Bonawentury) to jednocześnie literacka wizja i teologiczna kontemplacja¹¹³.

„Jeśli Dante opowiada o tym wszystkim – a czyni to w sposób godny podziwu – używając języka ludu, języka zrozumiałego dla wszystkich, wynosząc go do rangi języka uniwersalnego, to dlatego, że ma nam do przekazania ważne przesłanie, słowo, które pragnie dotknąć naszych serc i umysłów, przeznaczone do przekształcenia nas i przemiany nas jeszcze teraz, w tym życiu. Jest to przesłanie, które może i powinno nam w pełni uświadomić, czym jesteśmy i czym żyjemy dzień po dniu, w głębokim i nieustannym dążeniu ku szczęściu, ku pełni istnienia, ku ostatecznej ojczyźnie, w której znajdziemy się w pełnej jedności z Bogiem, Miłością nieskończoną i wieczną”¹¹⁴.

W swojej drodze do Absolutu (Boga) człowiek musi pokonać wiele stopni, a prowadzą go piękno i światło. Nad wiedzę czy mądrość Dante przedkłada jednak miłość. Jest to miłość do Boga, do idealnej kobiety Beatrycze i do całego rodzaju ludzkiego. Jakkolwiek na temat miłości – bardziej rozumianej jako młodzińczy eros – poeta wypowiadał się w pierwszych swoich dziełach, takich jak *Vita nuova* czy *Convivio*¹¹⁵. W swojej metodologii krytycznie ustosunkowuje się do zdolności rozumu: „Rozum śmiertelny łatwo wpada w sidła, / gdy zmysłów klucze drogi nie otworzą, / już nie powinny cię żadne mamidła / przejść podziwem: gdzie zmysłów nie staje, / sam widzisz, jak ma rozum krótkie skrzydła”¹¹⁶.

Ten genialny Florentyńczyk – dwukrotnie skazany na śmierć (drugi raz ze swoim synem), mąż, ojciec czworga dzieci – żyjący na przełomie wieku XIII i XIV, analizujący egzystencję ludzką w jej różnych przejawach, uwikłany w wir codziennego życia, walki politycznej i społecznej, piętnował przy tym nadużycia hierarchii kościelnej. W Piekło i Czyśćcu nie bez powodu umieszcza papie-

112 To finałowy etap duchowej podróży Dantego; por. Dante Alighieri, *Boska komedia*, pieśni XXX–XXXIII, s. 161–182.

113 Por. K. Michalski, *Wstęp*, w: Dante Alighieri, *Boska komedia*, s. 9.

114 Franciszek, List apostołski *Candor Lucis aeternae*, nr 9.

115 Por. K. Michalski, *Wstęp*, s. 7.

116 Dante Alighieri, *Boska komedia*, Raj 2, 52–55, s. 11.

ży, nadużywających władzy i dopuszczających się symonii. Jego determinacja w odsłanianiu grzechów instytucjonalnych i strukturalnych to wezwanie do zaniechania grzechów indywidualnych. Ponadto wątek eschatologiczny jest tu także istotny. Dante przypomina, że celem Kościoła jest nie tylko jego funkcjonowanie na ziemi, ale przede wszystkim prowadzenie wiernych do zbawienia. Ostatecznie jednak podkreśla miłość jako siłę napędową całego stworzenia, która jest odwrotnością pychy, będącej jednym z najcięższych grzechów, zarówno jednostek, jak i instytucji. Brak miłości i troski o wspólnotę, tak u hierarchów, jak i poszczególnych wiernych, prowadzi do pomniejszania odpowiedzialności za cały Kościół.

W dobie globalizacji i Internetu należy też mocniej skierować się w stronę nowoczesnych sposobów komunikacji, aby interpretacja Objawienia stawała się bardziej wiarygodna. Dante – jak zauważa papież Franciszek – to prekursor naszej kultury audiowizualnej, w której słowa i obrazy, symbole i dźwięki, poezja i taniec łączą się we wspólny przekaz. Wykorzystywanie narracji, symboliki i sztuki w jego duchu może pomóc Kościołowi lepiej docierać do współczesnego społeczeństwa, szczególnie młodych ludzi¹¹⁷. Jako przestrzeń dialogu, sztuka może być platformą teologicznych dyskusji. Z kolei zarówno symboliczna ziem-ska Beatrycze, jak i wniebowzięta postać Najświętszej Maryi Panny, ukazane w tym dziele, mogłyby być zachętą, aby bardziej odkrywać i doceniać kobiecość w eklezjalnych realiach.

Metodologia teologiczna używana przez Dantego – opowiadania o problemach i możliwościach odnowy Kościoła w formie narracyjnej czy też alegorycznej – jest bez wątpienia dość inspirująca. Wydaje się, że jej zastosowanie – po pewnych modyfikacjach – pozwoliłoby na łatwiejsze dotarcie do wierzących, ale też pobudzałoby tak do refleksji nad sensem i powołaniem człowieka, jak i do większego zaangażowania w tajemnicę świętości i grzechu w Kościele jako narzędzia zbawienia całego świata.

5.3. Metoda mistyczna

Przedłużeniem metody kontemplacyjnej – obserwowanej u Bernarda z Clairvaux, u Bonawentury oraz u Dantego Alighieri, bardziej literata niż teologa, z jego metodą narracyjną w połączeniu z alegorią – jest metoda mistyczna. Do znamienitych przedstawicieli takiego sposobu zgłębiania Objawienia można zaliczyć przykładowo Hildegardę z Bingen (1098–1179), Franciszka z Asyżu (1181/1182–1226), Mistrza Eckharta (1260–1327/1328), Jana Taulera (1300–1361), Julianę z Norwich (1342–1416), Katarzynę ze Sieny (1347–1380), Tomasza à Kempis

¹¹⁷ Por. Franciszek, List apostolski *Candor Lucis aeternae*, nr 9.

(ok. 1380–1471), Jana od Krzyża (1542–1591) czy Teresę z Ávili (1515–1582). Odegrali oni wybitną rolę w łączeniu spekulatywnej teologii z chrześcijańskim życiem duchowym. Poprzez odosobnienie, ciszę, ascezę, nieustanną modlitwę dążyli do poznania Boga, aby osiągnąć z Nim zjednoczenie. Owi mistycy ukazywali możliwość głębokiej relacji z Bogiem, jaka staje się jednakże dostępna nie tylko dla przedstawicieli monastycyzmu, ale też dla każdego wierzącego. Stąd ich droga mistyczna stała się równocześnie odpowiedzią na ówczesne kryzysy polityczne, społeczne i kościelne burzliwych czasów średniowiecza.

Przyjrzymy się bliżej mistycznej metodologii u trzech wybranych mistyków XV i XVI wieku, a mianowicie Tomasza à Kempis (ok. 1380–1471), Jana od Krzyża (1542–1591) oraz Teresy z Ávili (1515–1582).

5.3.1. Tomasz à Kempis

Ten piętnastowieczny mistrz duchowości, jakim był Tomasz à Kempis, zasłynął przede wszystkim jako autor klasycznego dzieła pt. *O naśladowaniu Chrystusa*. Wywarło ono ogromny wpływ na wiele pokoleń wierzących. Więcej nawet: również i dzisiaj po *De imitatione Christi* sięgają rzesze chrześcijan, gdyż zawiera ono wskazania wciąż aktualne i odnoszące się do właściwej postawy wewnętrznej. Liczbą wydań ta książeczka ustępuje jedynie Pismu Świętemu.

Ten mnich z zakonu kanoników regularnych związany był z ruchem *devotio moderna* (nowa pobożność), który kładł nacisk na osobistą pobożność, prostotę życia oraz medytację nad Pismem Świętym. Nic dziwnego, że przepisał całą Biblię aż cztery razy. Jego metoda mistyczna była z gruntu chrystocentryczna. Chodziło o naśladowanie Chrystusa w tajemnicy Jego pokory, cierpliwości, miłości i posłuszeństwa w wypełnianiu woli Bożej. Chrystus bowiem to wzór dla każdego na jego drodze do zjednoczenia z Bogiem. Nasz niemiecki mistyk zachęcał do skupienia na życiu wewnętrznym – modlitwie, medytacji, kontemplacji – co będzie prowadziło do wewnętrznego oczyszczenia. Mistyka tego teologa oparta jest na pokorze jako podstawowej cnocie oraz na akceptacji cierpienia, jednoczącego z Chrystusem ukrzyżowanym. Szczytem modlitwy jest Eucharystia, gdyż stanowi największy dar Boga i wielkie źródło siły duchowej. Dlatego Tomasz wzywał do częstego przystępowania do Komunii Świętej.

Mistyczna metoda zgłębiania Objawienia, jaką znajdujemy u Tomasza à Kempis, jest wyraźnym odejściem od scholastycznych spekulacji, od nadmiernego intelektualizmu i pustego formalizmu. Píše on: „Cóż ci przyjdzie ze wzniosłej dysputy o Trójcy Świętej, jeśli nie masz współczucia dla ludzi, a więc nie możesz podobać się Bogu w Trójcy Świętej? Naprawdę, wzniosłe słowa nie czynią świętego ani sprawiedliwego, ale życie prawe czyni człowieka miłym

Bogu. Wolę odczuwać skrucę niż umieć ją zdefiniować. Choćbyś znał całą Biblię na wrywyki i wszystkie mądre zdania filozofów, cóż ci z tego przyjdzie, jeśli nie masz miłości i łaski Boga?”¹¹⁸.

Jego mistyka, zakorzeniona w chrystologii krzyża i cierpienia, nacechowana prostotą i uniwersalnością, stała się dostępna dla każdego i może być też potraktowana jako odpowiedź na poważne problemy ówczesnego Kościoła, takie jak np. schizma zachodnia, awiniońscy papieże czy ruchy reformatorskie na angielskiej ziemi inicjowane przez Jana Wycliffe’a albo na czeskim gruncie przez Jana Husa. Mimo soborów w Konstancji (1414–1418) czy w Bazylei (1431–1445), które były tylko połowicznym zażegnaniem kościelnych, politycznych, społecznych czy gospodarczych napięć, pogłębiał się upadek autorytetu Kościoła i nie brakowało skandali wśród hierarchii¹¹⁹.

Dlatego centrum mistyki Tomasza à Kempis jest dążenie do zjednoczenia z Bogiem. Osiąga się je przez oderwanie od ziemskich przywiązań, kontemplację i wewnętrzne wyciszenie: „Kto zatem wycofa się ze świata i usunie ze swego serca przeszkody, ten będzie mógł przystąpić do kontemplacji spraw Boskich. Największą przeszkodą jest to, że nie uwalniamy się od naszych skłonności i zbyt wiele myślimy o rzeczach doczesnych. Jeśli prawdziwie uwolnimy się od naszych pragnień, Bóg z radością wstąpi do naszego serca”¹²⁰.

5.3.2. *Jan od Krzyża*

Kolejnym przedstawicielem metody mistycznej jest Jan od Krzyża (Juan de Yepes y Alvarez), który swoim życiem i piśmiennictwem stanął oko w oko z niemiecką reformacją. Już jako młody student teologii w Salamance był autorem swego rodzaju pisma programowego o istocie mistyki chrześcijańskiej. Istotne jest to, że Jan od Krzyża odwołuje się do teologii chrześcijańskiego Wschodu oraz do patrystyki, a w niej szczególnie do Dionizego Pseudo-Areopagity oraz do Grzegorza Wielkiego. W tej karmelitańskiej odpowiedzi udzielonej Lutrowi – jak zauważa H.U. von Balthasar – wręcz skandalizujące i prowokujące było to, że włączała ona w nowy chrześcijański radykalizm całą tradycję monastyczną, poczynając od Greków aż po średniowiecze, nie wyłączając elementów osobistych, doświadczalnych i psychologicznych. Doświadczenie wiary¹²¹ zostało po-

¹¹⁸ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, księga I, rozdział I.

¹¹⁹ Warto zaznaczyć, że obrady soborowe odbywały się w kilku miejscach, dlatego ten sobór opisywany jest jako Sobór w Bazylei/Ferrarze/Florencji/Rzymie.

¹²⁰ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, księga III, rozdział XXXI.

¹²¹ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża* (*Doctrina de fide apud S. Ioan-nem a Cruce*), w: J. Machniak, *Święty Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2008, s. 43–240.

stawione w ostrej opozycji do rozumu. Platońsko-augustyńskie oświecenie (*illuminatio*) przestało grać rolę pośrednika między filozofią a teologią¹²².

Studium takich głównych dzieł Jana od Krzyża, jak: *Pieśń duchowa*, *Noc ciemna*, *Droga na górę Karmel*, *Żywy płomień miłości* – jak pisze Federico Ruiz – prowadzi do wniosku, że stosuje on trzy rodzaje podziałów: są 1. trzy drogi: oczyszczająca, oświecająca i jednocząca; 2. trzy stany: początkujący, postępujący i doskonały; 3. trzy stopnie miłości: trudy umartwień, ból rozłąki oraz duchowe narzeczeństwo i małżeństwo¹²³.

Przez całą twórczość Juana de Yepesa y Alvareza przewija się motyw redukcji (a może też paradoksalnie negacji) wszystkiego, a mianowicie relatywizacja i roztopienie wszelkich prawd, dóbr i wartości, które nie są „Bogiem w sobie”. Podobnie jak Dante Alighieri, w egzystencję ziemską wprowadza on „drugą stronę życia”. Jego eschatologia jest wręcz doczesną rzeczywistością, jednak wgląd i wchodzenie w piekielne otchłanie jest całkowicie odmitologizowane¹²⁴.

Mistyczna metoda teologiczna tego doktora Kościoła miała bez wątpienia charakter trwałej i nieustannej modlitwy. Wciąż w wielu zakątkach Hiszpanii znane są miejsca jego modlitwy: klasztory, groty, pustelnie, kaplice. Kontemplowanie Słowa Bożego było jego codziennością, stanowiąc przedłużenie czytania Pisma Świętego i rozmyślania nad nim. Nie powinno dziwić, że znał na pamięć niemal całą Biblię¹²⁵. Posiłkował się też dorobkiem tak Wschodu, jak i Zachodu, gdyż przejmował niekiedy do swoich dzieł całe fragmenty średnio-wiecznych osiągnięć, jak np. *Dziesięć stopni miłości wg św. Bonawentury* autorstwa Pseudo-Tomasza z Akwinu¹²⁶.

Podsumowując kluczowe aspekty metody teologicznej tego świętego i mistyka, należy zatem wskazać na mocne podstawy biblijne, np. medytacje odnoszące się do Księgi Pieśni nad pieśniami, aby opisać intymną miłość między duszą a Bogiem. Z pewnością mamy u niego do czynienia z teologią opartą na osobistych doświadczeniach mistycznych. W tym wydaniu teologia mistyczna – odwołująca się wielokrotnie do Dionizego Pseudo-Areopagity – jest nie tyle subiektywną wiedzą tajemną, ile nauką o obiektywnej tajemnicy Boga. „Ciem-

122 Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: WAM 2008, s. 114.

123 Por. F. Ruiz Salvador, *God Speaks in the Night: The Life, Times and Teaching of St. John of the Cross*, Publisher Amazon 1991 387; O.R. Stokłosa, *Wzrastać w miłości Bożej. Zagadnienie rozwoju miłości Bożej w człowieku według św. Jana od Krzyża*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 2011.

124 Por. O. R. Stokłosa, *Wzrastać w miłości Bożej*, 117.

125 Por. M. Kiwka, *Medytacja u św. Jana od Krzyża. Poszukiwanie metody*, „Collectanea Theologica” 84 (2014) 2, s. 79–92.

126 Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, s. 124.

ny promień światłości” dlatego jest ciemny, że dusza nie jest dopasowana do nadmiaru Boskiej światłości¹²⁷. Jan pisze nie jako teolog spekulatywny, ale jako ten, który przeszedł proces transformacji, „ciemną noc duszy”. Jest to zdecydowanie bardziej teologia apofatyczna (negatywna) niż afirmatywna. Nie można też pominąć obecności w jego mistyce poezji i symbolizmu. W jego dziełach pojawiają się liczne metafory. Istotnym elementem jego metody docierania do Boga (*Solo Dios basta* - „Bóg sam wystarczy”) jest afektywność: zaangażowanie całej osoby z jej cielesnością, zmysłowością, uczuciami. Mamy tu integrację psychologii i duchowości¹²⁸.

Doktryna sanjuanistyczna opiera się zatem na mocnych filarach biblijno-dogmatycznych, gdzie wyraźną ideą przewodnią jest chrystologia, czyli żywa i głęboka refleksja oraz doświadczanie niezgłębianych misterii Jezusa Chrystusa. Ta chrystocentryczna teologia podkreśla człowieczeństwo i boskość Chrystusa jako pośrednika zjednoczenia duszy z Bogiem. Krzyż symbolizuje zarówno koszt miłości, jak i transformującą ścieżkę do chwały.

Finalnie można stwierdzić ponownie, że ta dojrzała metoda mistyczna nie jest przy tym abstrakcyjna. Jan od Krzyża jest użytecznym przewodnikiem duchowego rozwoju dla chrześcijan wszystkich czasów. Wskazuje drogę, którą sam przecież kroczy. Jego dzieła dostarczają bowiem konkretnych rad dotyczących pokonywania duchowych prób i postępu na drodze do świętości, gdyż w swej całości jego życie i dzieła są refleksją teologiczno-duchową o wyraźnym ukierunkowaniu mistagogicznym i praktycznym¹²⁹.

5.3.3. Teresa z Ávili

Pozostając w obszarze wyjątkowej szesnastowiecznej reformy karmelitańskiej, przejdźmy teraz do Teresy z Ávili. Wręcz zawrotna wielkość jej mistycznego geniuszu nie ma chyba równych sobie, co potwierdza uważna lektura najważniejszych jej pism, do których zalicza się *Księgę mojego życia*, *Drogę doskonałości*, *Księgę fundacji* i *Zamek wewnętrzny*. Ta hiszpańska karmelitanka, pisarka kontr-reformacji i nieprzeciętny teolog życia kontemplacyjnego już 40 lat po swojej śmierci, bo w roku 1622, została kanonizowana przez papieża Grzegorza XV, a w roku 1970 papież Paweł VI ogłosił ją doktorem Kościoła, nadając jej tytuł „doktora mistycznego”.

127 Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, s. 122.

128 Zob. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem. Afektywność na drodze do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, Kraków: Wydawnictwo M 1999.

129 Por. P. Hornik, *Prymat Boga-Miłości w ujęciu św. Jana od Krzyża*, Katowice: Uniwersytet Śląski 2017, s. 19–20.

Na jej świadomość i rozwój wpłynęła nie tylko bardzo poważna choroba w latach 1538–1542, ale też lektura m.in. *Moraliów* papieża Grzegorza I Wielkiego, *Trzeciego abecadła* Franciszka z Osuny, *Wyznań* Augustyna z Hippo czy *Żywotów świętych*. Jej metoda mistyczna sprowadza się do czterech głównych etapów, a mianowicie do „kontemplacji myślniej”, następnie do „kontemplacji w ciszy”, do „pobożnego zjednoczenia” oraz do „oddania się ekstazie lub uniesieniu”. Ujmując całościowo, jest to mistycyzm chrystocentryczny. Człowieczeństwo Chrystusa stanowi drogę do Boga. Duże znaczenie ma wnikanie w życie, mękę, śmierć i miłość Jezusa. „Przez tę bramę – pisze mistyczka – należy wejść, jeśli chcemy, by najwyższy Majestat otwarł przed nami swoje wielkie, ukryte tajemnice. Innej drogi nie szukaj, choćbyś nawet osiągnął szczyty kontemplacji: tą bowiem drogą osiągniesz wszystko w sposób pewny. Pan nasz sam jest tym, przez którego wszystkie dobra nam przychodzą [...]”. Od czasu jak zrozumiałam tę prawdę, pilnie rozważałam życie wielu świętych, wysoce bogomyślnych, a żaden z nich nie szedł inną drogą; tak św. Franciszek, noszący na sobie znaki pięciu ran Chrystusowych; tak św. Antoni, rozmiłowany w Dzieciątku Jezus; tak św. Bernard, lubujący się w rozważaniu Człowieczeństwa świętego, tak św. Katarzyna ze Sieny”¹³⁰.

Trwanie na modlitwie jest dla Teresy tym polem, przez które odbywa ona swoją duchową podróż, przechodząc przez kolejne etapy wewnętrznego rozwoju (modlitwa wokalna, ustna, czyli recytacja na głos modlitw z uwagą i oddaniem; modlitwa medytacyjna: rozważanie; modlitwa kontemplacyjna: doświadczanie obecności Boga)¹³¹. Nasza święta wyzna: „W przekonaniu moim nie może człowiek w tym życiu znaleźć większego dobra nad to, które daje modlitwa wewnętrzna”¹³². Modlitwa wewnętrzna jest nie tylko sposobem osobistego uświęcenia, ale też skutecznym narzędziem apostołstwa. „Odwagi – zachęca Teresa – bo wielkie i niezliczone są trudności, jakie czart stawia początkującemu, aby nie wstąpił na tę drogę modlitwy wewnętrznej, gdyż wie dobrze nieprzyjacieli zbawienia, jaką z tego szkodę odniesie, iż nie tylko tę jedną duszę utraci, ale też wiele innych przez nią. Kto bowiem od początku swego życia duchowego usiłuje przy łasce Bożej piąć się aż na szczyt doskonałości, ten, sądzę, nigdy nie wejdzie do nieba sam jeden; przykładem i wpływem swoim pociągnie za sobą wielu; Bóg dzielnemu wodzowi dodaje towarzyszy, aby z nim i za nim szli”¹³³.

130 Święta Teresa od Jezusa, *Dzieła. Księga życia* 22, 6–7, um. bp H.P. Kossowski, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 1986, t. 1, s. 302–303.

131 Por. A. Smagacz, *Teresa Wielka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin: Wyd. KUL 2013, k. 713–715.

132 Święta Teresa od Jezusa, *Dzieła. Księga życia* 7, 10, s. 161.

133 Święta Teresa od Jezusa, *Dzieła. Księga życia* 11, 4, s. 194–195.

Warto zaznaczyć, że ten model teologiczny, reprezentowany przez Teresę de Cepeda y Ahumada, to teologia doświadczenia. I mimo takich niedościgłych wyżyn mistycyzmu – jak np. doświadczenie piekła, ekstazy czy transwerberacja¹³⁴ – zaskoczeniem jest, że jest to duchowość do zastosowania w codzienności. W pismach Teresy znajdujemy sporo egzystencjalnych rad, jak przezwycięzać rozproszona w modlitwie, jak radzić sobie z duchową oschłością, jak wytrwać w pokusach. Kładzie ona nacisk na dystans i pokorę. Co to oznacza? Z jednej strony chodzi o oderwanie się od światowych przywiązań i osobistych pragnień, aby wzrastać w miłości do Boga. A z drugiej o odkrycie całkowitej zależności człowieka od Boga i zdanie się na Niego. Teresa Wielka ostrzega przed duchową pychą i poleganiem na sobie. Podobnie jak u Jana od Krzyża, tak też u niej znajdujemy wyraźne odniesienia praktyczne. Nie bez powodu Benedykt XVI nazwał ją „prawdziwą nauczycielką dla wiernych każdej epoki”.

Jej prace są utrzymane głównie w konwencji dialogu z Bogiem i czytelnikiem. Pisze z własnego doświadczenia, dzieląc się swoimi bojami i zwycięstwami, aby poprowadzić innych w ich duchowych podróżach. Jej wskazówki charakteryzują się żywymi i plastycznymi obrazami oraz przenośniami z codziennego życia, stąd te niecodzienne koncepcje mistyczne są zrozumiałe dla szerokiego grona odbiorców. W swojej metodzie teologicznej posługuje się wieloma obrazami i metaforami, aby jak najtrafniej oddać swoje mistyczne doświadczenia, np. dzieło *Zamek wewnętrzny* symbolizuje podróż duszy do wewnątrz, ku Bogu; metafora wody i różne sposoby podlewania ogrodu to etapy modlitwy. W jej doświadczeniu Boga znajdujemy pewną integralność, gdyż łączy ona podejście apofatyczne (negatywne), podkreślające Jego nieskończoną i niewyobrażalną tajemnicę, z podejściem katafatycznym (pozytywnym), gdzie do głosu dochodzi Jego bliskość, Jego miłość, uzewnętrzniona we wcieleniu.

Interesujące jest też to, że reformując zakon karmelitański, Teresa nie ograniczała się do jednostkowej doskonałości zakonnej, lecz podkreślała znaczenie wspólnoty. Wskazywała na znaczenie środowiska dla właściwej modlitwy. Klasztorna społeczność stanowi według niej znaczące wsparcie na drodze duchowego rozwoju. Podobnie jest z oceną środowiska kościelnego. Swoje zaangażowanie w odnowę szesnastowiecznego Kościoła, którym wstrząsały wówczas potężne ruchy reformacyjne, łączyła z modlitwą za kapłanów, teologów i misjonarzy. W tym odniesieniu jej metoda teologiczna nie jest pozbawiona wymiaru

¹³⁴ Terminem „transwerberacja” określa się przebicie serca (najczęściej przez anioła) podczas ekstazy, co jest nawiązaniem do rany zadanej Jezusowi na krzyżu. Rzymska rzeźba Berniniego pt. „Ekstaza św. Teresy” ukazuje właśnie taką chwilę ekstazy zwanej transwerberacją. Podobnie doświadczenie transwerberacji mieli przeżywać tacy święci, jak Franciszek z Asyżu, Katarzyna ze Sieny, Filip Neri, Pio z Pietrelciny i inni, gdyż tak z opisów, jak i badań wynikało, iż ich serce posiadało fizyczne znamię tej rany.

eklezyjalnego, misyjnego i integrującego. Jej spostrzeżenia i dzisiaj prowadzą wielu chrześcijan w kierunku intymnej jedności z Bogiem, naznaczonej modlitwą, pokorą i ufnością w Jego miłosierdzie¹³⁵.

Z tego powodu, że Teresa żyje i działa w dobie rozłamu Kościoła, a pod znakiem zapytania stawiana jest wówczas kwestia nie tylko najwyższej władzy w Kościele czy też innych jego struktur, ale również prawdy wiary katolickiej, w jej metodzie pojawia się też wymiar apologetyczny i dialogowy. Żarliwie wyznaje ona swoją wierność katolickiemu nauczaniu: „Zawsze trzymajcie się mocno Kościoła, a choćbyście miały wielkie wizje i objawienia, nie odstępujcie ani na krok od jego nauczania. Gdyby coś, co wam się objawia, odbiegało od niego, choćby wydawało się wzniosłe i pełne światła, wiedźcie, że pochodzi od złego ducha”¹³⁶. W tym fragmencie po raz kolejny podkreśla, że każde doświadczenie duchowe musi być zgodne z kościelną nauką. Tak deformacja w samym Kościele katolickim, jak i podziały wprowadzane przez reformatorów są odczuwane przez nią bardzo boleśnie: „Poczęłam płakać przed Panem i błagać Go, by tak wielkiemu złu zaradził [...]. Czułam, że oddawszy się bez podziału modlitwie za tych którzy bronią Kościoła, za kaznodziejów i uczonych teologów, którzy są obrońcami jego, będziemy wedle naszej możliwości wspomagały tego Pana naszego, tak niegodnie poniewieranego przez tych zdrajców”¹³⁷. Swoją apologetyczną postawę wyrazi następująco: „Nigdy nie miałam najmniejszej obawy i byłam pewna siebie, że w rzeczach wiary nikt mi nic nie zarzuci, że za każdą prawdę zapisaną w Piśmie Świętym, za każdy artykuł wiary, owszem, za każdą najmniejszą ceremonię kościelną tysiąc razy gotowa jestem śmierć ponieść”¹³⁸.

Podsumowując, hiszpańska mistyczka dynamicznie łączy życiową mądrość, kontemplacyjne osobiste doświadczenie i niepowierzchnową miłość do Chrystusa. Jest osobą, która wyróżnia się głęboką świadomością niespełnienia w sprawach doczesnych i wezwania do ich przekraczania. Transcendencja przejawia się u niej szczególnie w świadomości przemijania oraz dążeniu do prawdy i wieczności. Teresa potrafi integrować doktrynę i mistycyzm. Jej metoda teologiczna w zaskakujący sposób wypełnia rozziew między nauczaniem doktrynalnym a żywym doświadczeniem modlitwy¹³⁹.

135 Por. A. Smagacz, *Teresa Wielka*, k. 714.

136 Święta Teresa od Jezusa, *Dzieła. Twierdza wewnętrzna*, mieszkanie piąte, 3, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 1986, t. 2.

137 Święta Teresa od Jezusa, *Dzieła. Droga doskonałości* 1, 2, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 1986, t. 2, s. 10–11.

138 Święta Teresa od Jezusa, *Dzieła. Księga życia* 33, 5, s. 434.

139 Por. W. Ciak, *Teresa Wielka. Duchowość*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2013, t. 19, k. 715–717.

6. Renesansowy humanizm

W centrum ludzkiej myśli epoki renesansu humanistycznego znalazł się człowiek, jego natura, godność, wolna wola, rozum i twórczość. Ten antropocentryzm zdawał się momentami wypierać dotychczasowy wszechwładny średniowieczny teocentryzm. Hasło renesansowych humanistów „Człowiekiem jestem i nic, co ludzkie, nie jest mi obce” dawało jasne przesłanie o potrzebie osłabienia wpływów religii i Kościoła na życie duchowe. Tym samym wzrosło znaczenie indywidualnych przekonań i osobistego doświadczenia. Studiowanie antycznych źródeł stało się częścią pewnego zwrotu ku ludzkim sprawom i rozwoju nowej kultury. Zainteresowanie teologią i metafizyką słabło, gdyż to *studia humanitatis* zaczynały zyskiwać na znaczeniu, prowadząc do odkrycia indywiduum, aby wyjść ze ścisłych średniowiecznych form społecznych. Odważna refleksja religijna rodziła też krytykę papieżstwa i nawoływała do kościelnych reform. W sferze etycznej oceny ludzkiego postępowania racjonalizm i indywidualizm prowadziły do moralności bazującej na rozumie i jednostkowym doświadczeniu, a nie tylko na zinstytucjonalizowanej formie religii¹⁴⁰.

Jakie były wiodące cechy tej epoki, otwierającej czasy nowożytne? Przede wszystkim odwrócenie się od kultury średniowiecza, a zwrócenie się do antyku. Powrót do źródeł antycznej kultury i filozofii nie polegał jednak tylko na restauracji i zachowaniu pogańskiego antyku, lecz na własnym i nowym wkładzie rozumu. Stąd podejmowano studia nad literaturą grecką i rzymską, wzrosło zainteresowanie dziełami Platona, Plotyna, Arystotelesa, Cyserona, Seneki czy Epikteta. Początki renesansu słusznie wiąże się z Italią, a zwłaszcza z Akademią Platońską we Florencji (1459), jakkolwiek trudno pominąć francuskiego myśliciela Michela de Montaigne’a (1533–1592), Erazma z Rotterdamu, Andrzeja Frycza Modrzewskiego czy też kard. Stanisława Hozjusza (1504–1579), wybitnego teologa i uczestnika Soboru Trydenckiego.

Trzeba też zauważyć rehabilitację życia doczesnego, któremu przyznawano teraz większą wartość oraz sens. Wzmocnienie zainteresowania człowiekiem i przyrodą ujawniło się także w rozwoju filozofii przyrody. Renesans to począ-

¹⁴⁰ Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, Ditzingen: Verlag Reclam 2023, s. 134–136.

tek nowożytnej nauki, a dzięki takim badaczom, jak Mikołaj Kopernik, Giordano Bruno czy Galileusz, im współcześni otrzymali nową wizję świata. W malarstwie i medycynie dowartościowywano ludzkie ciało. Dokonywała się większa promocja sztuki, nauki, polityki. Liczbę dzieł Petrarki, Brunelleschich, Rafaela, Leonarda da Vinci, Pica della Mirandoli i wielu innych pomnażał dorobek twórców pozostałej części Europy, ale też dziesiątek myślicieli, którzy salwowali się ucieczką z Bizancjum, gdyż w 1453 roku Turcy zdobyli Konstantynopol. Wynalezienie druku przez Jana Gutenberga w XV wieku nadało znaczne przyspieszenie rozpowszechnianiu się wymienionych powyżej idei.

6.1. Reformatorska normatywność Biblii

Aby trafnie odtworzyć specyfikę teologii i jej metody w XVI wieku, trudno na wstępie nie wspomnieć wcześniejszego odkrycia Nowego Świata przez Krzysztofa Kolumba w roku 1492 czy też heliocentryzmu z dzieła *O obrotach sfer niebieskich* Mikołaja Kopernika z roku 1543, co znacznie zaburzyło dotychczasową wizję znanego świata.

Wołanie o odnowę Kościoła, które nasilało się już właściwie od XIII wieku, zataczając coraz szersze kręgi, znalazło swój upust najpierw w angielskich postulatach Johna Wycliffe'a (1329–1384), które doczekały się następnie czeskiego wzmocnienia przez Jana Husa (1369–1415), a 100 lat później zainspirowały niemieckiego zakonnika Marcina Lutra (1483–1546) oraz francuskiego reformatora Jana Kalwina (1509–1564). Spróbujmy teraz zrekonstruować metody, jakimi posłużyli się wymienieni teologowie, choć takich postaci było więcej, i to niekoniecznie nastawionych radykalnie wrogo do papieżstwa. Najczęściej dość niefortunnie określenie „reformatorzy” odnosimy tylko do osób, które odłączyły się od Rzymu. Niemniej jednak przywołajmy tutaj choćby z nazwiska Urlicha Zwingliego, Thomasa Müntzera, Filipa Melanchtona, Erazama z Rotterdamu, Ignacego Loyolę, Karola Boromeusza.

6.1.1. Jan Hus

W swoich reformatorskich dążeniach Jan Hus położył nacisk na wprowadzanie języka czeskiego do liturgii. Nacisk na głoszenie Ewangelii w języku ojczystym miał prowadzić do upowszechnienia jej treści i jej dostępności dla laików. Oczywiście on i jego zwolennicy domagali się też zmian doktrynalnych, czyniąc z Biblii jedyny wyznacznik wiary. Ten czeski prekursor reformacji położył podwaliny pod husytyzm i narodziny tak teologii wyznaniowej (konfesyjnej), jak i teologii polemicznej.

Jego metoda teologiczna jako uczonego Uniwersytetu Karola w Pradze wpływała ze scholastyki i charakteryzowała się rygorystyczną argumentacją logiczną. Jednak pierwszym miejscem teologicznego poznania uczynił on Pismo Święte, dlatego głosił jego zdecydowany prymat nad wszystkimi tradycjami kościelnymi czy autorytetem papieskim. W konsekwencji odrzucił papieską nieomylność, a przyjął koncepcję Kościoła nie jako hierarchicznej instytucji kierowanej przez duchowieństwo, lecz jako wspólnoty wierzących, co miało wyrażać duchową równość wszystkich ochrzczonych. Poglądy te mocno godziły w feudalną strukturę średniowiecznego społeczeństwa, tak w jego wydaniu kościelnym, jak i świeckim. Nauczanie Husa burzyło ustalony porządek publiczny i kościelny. Pomimo obietnicy bezpieczeństwa, otrzymanej od cesarza Zygmunta Luksemburskiego, czeski reformator po swoim przyjeździe do Konstancji został aresztowany, osądzony jako heretyk oraz spalony na stosie w 1415 roku. Tak antypapież Jan XXIII oraz zgromadzenie soborowe, jak i władcy widzieli w Husie jedynie zagrożenie dla ówczesnego porządku kościelnego i władzy cesarskiej. Tragiczny koniec księdza Jana Husa świadczy nie tylko o radykalizmie jego postulatów, ale jeszcze bardziej o niezdolności ówczesnego państwa i społeczności wierzących do ich choćby częściowej akceptacji.

6.1.2. Marcin Luter

Spróbujmy teraz odtworzyć wkład w metody teologii drugiego wspomnianego reformatora, jakim był Marcin Luter, bazujący na myśli Augustyna z Hippo, Boecjusza i humanistycznych prądach filozoficznych wczesnego renesansu. Do przewodnich elementów wykształcającej się teologii protestanckiej trzeba zaliczyć zasady: *sola scriptura* („tylko Pismo Święte”), *sola fide* („tylko wiara”), *sola gratia* („tylko łaska”) oraz *solus Christus* („tylko Chrystus”). Luter zrywał z katolicką doktryną głoszącą, że Objawienie znajduje się w Piśmie Świętym i Tradycji, a ma być wykładane przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Dla niego jedynym nieomylnym źródłem Bożego objawienia jest Biblia, co w konsekwencji prowadziło do odrzucenia tych nauk i tradycji kościelnych, które bezpośrednio nie wywodzą się z Pisma Świętego. Stąd wierzący doznaje usprawiedliwienia dzięki samej wierze, a nie przez dobre uczynki czy akty sakramentalne. Dla tego mnicha z zakonu augustianów sercem stała się chrystocentryczna teologia, akcentująca odkupienie człowieka jako dzieło Jezusa Chrystusa. Tym samym została odrzucona pośrednicząca funkcja Kościoła, papieża czy świętych. Odtąd Kościół (rzymski) nie jest już niekwestionowanym strażnikiem Ewangelii, lecz jest poddany ocenie Chrystusa i Jego Ewangelii. „Teologia krzyża”

Lutra podkreślała objawienie się Boga przede wszystkim w cierpieniu i pokorze Chrystusa¹⁴¹.

Te założenia wypracowywane nie tylko przez Lutra, ale też przez Filipa Melanchtona i innych reformatorów, prowadziły do krytyki scholastyki, która w zderzeniu z protestantyzmem okazała się zanadto spekulatywna i racjonalistyczna. Punkt ciężkości reformatorzy usytuowali w Biblii, niekiedy wręcz w prywatnym jej rozumieniu oraz w osobistej ufności w łaskę Bożą. Kluczem hermeneutycznym Pisma Świętego stało się rozróżnienie Prawa i Ewangelii. Dzięki ruchomej czcionce Jana Gutenberga dziesiątki egzemplarzy Biblii w językach narodowych zaczęły opuszczać drukarnię w Moguncji i być rozpowszechniane w szerszych kręgach. Ta święta księga przestała już być tylko manuskrypcem, dostępnym dla kleru bądź ludzi bardzo zamożnych, ale trafiała do rąk rycerzy, bogatych mieszczan czy niektórych duchownych do ich osobistego użytku¹⁴².

Ten swoisty biblizm prowadził do przekonania, że wszyscy wierzący mają bezpośredni dostęp do Boga, bez pośrednictwa kapłana, i ponoszą indywidualną odpowiedzialność za wiarę. Ojciec niemieckiej reformacji promował praktyczność teologii. Jego pisma, jak np. *Mały katechizm*¹⁴³ czy *Duży katechizm*¹⁴⁴, miały na celu uczynienie treści wiary dostępnymi i łatwymi do zastosowania przez świeckich. Kazania i nabożeństwa miały odbywać się w języku narodowym. To wszystko wzmacniało też duszpasterski charakter zmian w teologii.

6.1.3. Jan Kalwin

Z podobnym nastawieniem jak Hus czy Luter wystąpił Jan Kalwin, którego zwolennicy (hugenoci) postawili nawet na większy rygor wśród wierzących oraz suwerenność. Przyjmując zasadę *sola scriptura*, praktykowali systematyczne i kontekstualne czytanie Pisma Świętego, które miało być jedynym autorytetem w sprawach wiary i praktyki, odrzucając przy tym każdą tradycję, która nie miała w nim umocowania. W konsekwencji uznawali zaledwie dwa sakramenty: chrzest i Wieczerzę Pańską.

Podążając śladami Augustyna z Hippony, Kalwin wyznawał teocentryzm: Bóg jest najwyższym zwierzchnikiem całego stworzenia, On rządzi całym wszechświatem z mądrością i sprawiedliwością. Ponieważ ludzie są całkowicie

141 Por. M. Luter, *Arkuły szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała: Wyd. Augustana 1999, s. 335–358.

142 Por. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie naczelnym kryterium reformacyjnej odnowy Kościoła*, w: *Reformatorzy a Kościół rzymski*, red. A. Napiórkowski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2017, s. 113–137.

143 Por. M. Luter, *Mały Katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, s. 41–56.

144 Por. M. Luter, *Duży Katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, s. 57–134.

zdeprawowani przez grzech pierworodny, to ich zbawienie zależy całkowicie od łaski Bożej. W świetle podwójnej predestynacji Bóg w swojej suwerenności wybiera niektóre jednostki do zbawienia, a inne do potępienia.

Podobnie jak u Lutra, u Kalwina teologia jest zdecydowanie chrystocentryczna, gdyż tylko Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem. Jednakże w pismach francuskiego myśliciela, a zwłaszcza w jego monumentalnych *Instytucjach religii chrześcijańskiej* z lat 1536–1559, można odkryć znacznie więcej pneumatologii. Duch Święty jest niezbędny do właściwego zrozumienia Słowa Bożego. Bez Jego oświecenia człowiek jest ślepy na prawdę Ewangelii, a pozostaje związany Prawem. Natomiast w zakresie eklezjologii Kościół to wspólnota wybranych (*communauté des élus*), zgromadzona dla oddawania czci Bogu i nauczania Słowa.

Metoda teologiczna Kalwina jest konsekwencją przyjęcia za główny cel teologii Bożej chwały: wszystko ma zmierzać do uwielbienia Boga. Człowiek istnieje po to, aby oddawać cześć i służyć swemu Stwórcy (*pour adorer et servir son Créateur*). Absolutna suwerenność Boga, Jego łaska oraz lektura Biblii, w końcu duchowa przemiana człowieka weszły na trwałe do dziedzictwa tradycji reformowanej.

Podsumowując, trzeba najpierw zauważyć, że z jednej strony ruchy reformatorskie (husytyzm, luteranizm, kalwinizm, zwinglizm) doprowadziły do strasznego podziału Kościoła¹⁴⁵, wywołały krwawe, trwające dziesiątki lat wojny religijne, wzmocniły lokalność i narodowość, generując jednocześnie nietolerancję i prześladowania, ale też równocześnie osłabiając uniwersalność. Ponadto wobec rzeczywistego podporządkowania jednostkowego wyznaniowego Kościoła władzy świeckiej to ona stała się finalną instancją wyznaczającą normy moralne, co szeroko otworzyło drogę absolutyzmowi. Z kolei konfiskata dóbr Kościoła katolickiego spowodowała, że obowiązek opieki nad ubogimi, chorymi, kalekami wojennymi, sierotami, wdowami miały przejąć państwa. Niestety ta niewystarczająca działalność charytatywna i społeczna szybko odsłoniła ogromną niewydolność poszczególnych państw.

Z drugiej strony te dążenia do odnowy Kościoła przyczyniły się do rozkwitu literatury, filozofii, nauk społecznych w językach narodowych. Choć podnosząc rangę języków narodowych przez wprowadzanie ich do liturgii, dyskryminowano dialekty. Reformacja, wchodząc w spór z Rzymem, pogłębiła samą teologię i sztukę prowadzenia debat oraz wykształciła teologie konfesyjne, właściwe dla nowo powstałych Kościołów.

Jednakże kierując ponownie uwagę na metodologię, należy zwłaszcza podkreślić uznanie Pisma Świętego za jedyne źródło Objawienia oraz nadrzędne kryterium teologicznego rozeznania. „Całe Pismo jest natchnione przez Boga

¹⁴⁵ Por. S. Nagy, *Kościół i Kościoły*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 681–684.

i pożyteczne do nauki, do strofowania, do poprawiania, do wychowywania w sprawiedliwości; aby człowiek Boży był doskonały, do wszelkiego dobrego dzieła w pełni przygotowany” (2Tm 3, 16–17). W związku z tym pojawiły się studia nad Biblią i nad językami, w których ją zapisano: hebrajskim i greckim. Przez jej przekłady na języki narodowe (wernakularność) nie tylko samo Słowo Boże, ale i liturgia stawały się bardziej zrozumiałe dla szeregowych wiernych. Zwrócenie się ku egzegezie biblijnej i kaznodziejstwu spowodowało odchodzenie od zawiłych spekulacji średniowiecznej scholastyki na rzecz teologicznej prostoty i dostępności treści Objawienia. Zacierając rygorystyczny rozdział kleru od laikatu, reformacja wypracowywała świadomość powszechności kapłaństwa wszystkich wierzących, zakotwiczonego w sakramencie chrztu. Prowadziło to wprawdzie niekiedy do liberalizmu i indywidualizmu, ale też i do większej odpowiedzialności za swoją osobiście przeżywaną wiarę.

6.2. Miejsca teologicznego poznania Melchiora Cano

Jeszcze w trakcie trwania Soboru Trydenckiego zostaje wydane w Salamancie dzieło *De locis theologicis*, które wyszło spod pióra Melchiora Cano (1509–1560)¹⁴⁶. Traktat ten był pierwszą metodyczną rozprawą nowożytnej teologii katolickiej. Ten hiszpański dominikanin uporządkował miejsca teologicznego poznania i równocześnie pokazał ich rangę i stopień swoistej obowiązywalności. Do dzisiaj praca tego myśliciela nie pozostaje bez wpływu na katolicką metodologię¹⁴⁷.

Naukę o źródłach teologii nazywa się niekiedy topiką teologiczną (od greckiego *topos* – „miejsce”), częściej jednak, w nawiązaniu do tytułu wzmiankowanego dzieła Cany *De locis theologicis*, nauką o miejscach teologicznych. Temat źródeł teologii był podejmowany naturalnie już wcześniej, bo zajmowali się tą problematyką Gerard z Bolonii (zm. 1317) czy Stanisław Iłowski (zm. 1589). Jakkolwiek w swojej pracy M. Cano był pod wyraźnym wpływem Rudolfa Agrykoli (1442/1444–1485). Ponadto jako uczeń Franciszka de Vitorii (1486–1546) podjął udaną próbę powiązania humanizmu i scholastyki¹⁴⁸.

Wyróżniając dziesięć miejsc teologicznych, Cano podzielił je na źródła *własne* (fundamentalne), do których zaliczył Pismo Święte i Tradycję apostołów, oraz *wyjaśniające*, tj. Kościół katolicki, dokumenty soborów powszechnych, na-

¹⁴⁶ Zob. M. Cano, *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn, Archidiecezja Warmińska 2016.

¹⁴⁷ Por. M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“*. *Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, w: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, Festschrift Joseph Cardinal Ratzinger, St. Ottilien, EOS Verlag Erzabtei 1987, s. 1, s. 37–65.

¹⁴⁸ Por. S. Bafia, *O źródłach teologii Melchiora Cano przestroga dla teologów*, „Forum Teologiczne” XIX (2018), s. 207–208.

uczanie Kościoła rzymskiego, ojców Kościoła i teologów scholastycznych. Drugą grupę stanowią źródła pomocnicze, którymi są poznanie naturalne, twierdzenia filozofów i prawników. Jego dzieło, mimo że wpisuje się w nurt teologii trydenckiej i potrydenckiej, jest jednak postulatem poważnej rewizji ówczesnego sposobu uprawiania teologii.

Wskażmy przynajmniej dwa takie postulaty. Przede wszystkim badacz z Salamanki umieścił Pismo Święte na pierwszym miejscu wśród *loci theologici*, tym samym ukazując jego nadrzędność wobec innych miejsc, z których należy czerpać treści Objawienia. Drugim *locus* jest nieprzypadkowo Tradycja apostolska, która wywodzi się od Jezusa, a która została przekazana wspólnocie wiary przez apostołów. Dlatego Pismo Święte i Tradycja apostolska jako podstawowe źródła Objawienia zostały ukazane w opozycji do ujęcia proponowanego przez reformatorów. To co teolog odnajduje w dwóch pierwszych *loci*, powinien interpretować, chronić i rozwijać w kościelnym środowisku¹⁴⁹. Po drugie, nauczanie Kościoła rzymskiego Cano zachował wprowadzając w grupie źródeł właściwych, ale przesunął do wyjaśniających, co nie spotkało się z akceptacją w kręgach papieskich.

Analizując kolejność i treść miejsc teologicznych, można wyłonić kilka zasadniczych aspektów metodologii M. Cany. Przede wszystkim jego potężnym dokonaniem było ustalenie owych *loci theologici*, czyli źródeł, z których teologia powinna czerpać prawdę. Dalej, podzielił je na dwie grupy: źródła właściwe i źródła drugorzędne. Do tych pierwszych – określanych też jako nieomylne – zaliczył Pismo Święte, Tradycję, Kościół katolicki, sobory, papieża, ojców Kościoła. Z kolei do drugorzędnych (*loci alieni*, omylne) włączył filozofię, historię, prawo kanoniczne oraz rozum naturalny.

Jakkolwiek Cano pozostał w obrębie metodologii scholastycznej, to jednak krytyczny rozum stał się dla niego narzędziem. Podkreślił on znaczenie argumentacji logicznej i filozoficznej w interpretacji prawd wiary. Swoim dziełem odszedł od skrajnego tradycjonalizmu. Mimo że przyjmował, iż Tradycja jest istotnym źródłem teologicznym, to jednak uznał konieczność jej krytycznej interpretacji w świetle innych *loci*. Dokonując hierarchizacji źródeł i ich obojętności, nie tylko uporządkował system ważności tych różnych źródeł, ale i jednocześnie osłabił nieuprawnione roszczenia tak teologii rzymskiej, jak i reformacyjnej. Taką proponowaną formą badań przyczynił się do ochrony samego depozytu Objawienia oraz do precyzyjniejszej jego hermeneutyki.

W swojej teologii hiszpański badacz stosuje zatem metodologię krytyczno-systematyczną, opartą na analizie źródeł autorytatywnych i racjonalnym porządkowaniu argumentacji teologicznej. Jego metodologia stała się kluczowa

¹⁴⁹ Por. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, Kraków: WAM 1995.

dla późniejszej teologii katolickiej i wyraźnie wpłynęła na rozwój hermeneutyki teologicznej, zwłaszcza w kontekście kontrreformacji.

Aby uwypuklić ważność zagadnienia, jakim jest problematyka poznania, przywołajmy współczesne ujęcie miejsc teologicznego poznania. Dość istotna jest przy tym hierarchia tych miejsc, gdyż wskazuje ona stopień ważności danego źródła, a w konsekwencji jego większą obowiązywalność niż jego następnika. Należy zauważyć, że aktualna teologia przyjmuje inny ich układ i nie tylko zmodyfikowała nazwę niektórych miejsc, lecz także powiększyła ich liczbę. Te pozornie drobne zmiany mają jednak poważne konsekwencje. I odwołując się do współczesnego teologa polskiego, znajdujemy następującą kolejność: 1. Pismo Święte, 2. symbole wiary, 3. liturgia, 4. wiara ludu Bożego (*sensus fidei*), 5. nauczanie soborów, 6. nauczanie papieża *ex cathedra*, 7. nauczanie Kościoła rozproszonego po świecie (biskupów i synodów), 8. nauczanie ojców i pisarzy Kościoła, 9. zwyczajne nauczanie papieży, 10. historia Kościoła, 11. prawo kościelne, 12. sztuka sakralna, 13. nauczanie teologów, 14. filozofia nauki, 15. literatura piękna, 16. znaki czasu, 17. człowiek, 18. wiara, 19. doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich¹⁵⁰.

Warto dodać, że dla współczesnej teologii właściwym źródłem refleksji teologicznej jest wiara i doświadczenie chrześcijańskie. I co więcej, interpretacja Objawienia w przestrzeni Kościoła. Nie ma właściwej hermeneutyki teologicznej bez eklezjalnej przestrzeni wary. Nie chodzi bynajmniej o multiplikację liczby miejsc teologicznego poznania, ale o szersze ujęcie udzielającego się Trójosobowego Boga. Należy bowiem uwzględnić posoborową zmianę rozumienia Objawienia judeochrześcijańskiego, które nie jest jedynie – jak uczy nas konstytucja *Dei verbum* ostatniego soboru¹⁵¹ – informacją, „martwą literą”, przekazaną w formie nienaruszalnego depozytu wiary, ale rzeczywistością żywą, aktualną, przeżywaną i doświadczaną przez współczesnych ludzi: jest samoudzielaniem się Boga¹⁵².

Wyliczonych 10 źródeł w ujęciu M. Cany w scholastyce nie jest „czystym” Objawieniem Bożym, lecz jedynie je zawiera. W *loci theologici* ukryte jest Objawienie, ale jest ono przyjęte, doświadczane i wyrażone w określonym kontekście, właściwym danej epoce. Będzie można to dostrzec wyraźniej w poszerzonej liczbie miejsc teologicznego poznania, które wypracuje teologia posoborowa w XX i XXI wieku. Chrześcijaństwo bowiem jest egzystencją, a nie zaledwie doktryną¹⁵³.

150 Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?* Wrocław 1996, s. 38.

151 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Watykan 1965.

152 Por. L. Balter, *Teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1231–1232.

153 Por. A. Napiórkowski, *Kościół dla człowieka. Błogosławionego Jana Pawła II Wielkiego mistyka Eklezji*, Kraków: Wydawnictwo UPJPII 2011, s. 27–31.

7. Barokowa apologetyka

Czas po wystąpieniach wielkich reformatorów stał się też okresem wyłaniania się nowych Kościołów konfesyjnych, co wiązało się z konfliktami zbrojnymi. Brutalne walki i wyniszczające wojny niejednokrotnie niestety etykietowano jako spory religijne, lecz w zasadzie chodziło najczęściej o zdobycie władzy i ziemi, a bynajmniej nie o kwestie religijne. Stąd tzw. „wojny religijne” – np. we Francji (1562–1598) czy wojna trzydziestoletnia w Świętym Cesarstwie Rzymskim (1618–1648) – w swej istocie były zmaganiem o dominację w Europie. Nawet katolicka Francja pod rządami kard. Armanda Jeana de Richelieu wspierała protestantów, aby osłabić katolickich Habsburgów. Religia niestety była skrwawionym sztandarem, który wyciągali rządzący, aby ideologizować masy ludzkie, co służyło obłudnej legitymizacji absolutystycznych dążeń państw, monarchów, książąt bądź udzielnych miast.

W ten kontekst przemian geograficznych, kulturowych, społecznych i politycznych wpisują się zmiany w teologii, do jakich doszło pod wpływem reformacji, ale też i rzymskiej odpowiedzi na nią, która była dość wieloraka i przebiegała na różnych płaszczyznach, czego wyjątkowym przykładem są obrady i dekrety Soboru Trydenckiego (1545–1563). Okazał się on punktem zwrotnym, określając na kilka następnych wieków formę i metodykę teologii katolickiej. Podejmując wyzwania ruchów reformatorskich, choć z ewidentnym opóźnieniem, to jednak wyjaśnił i zreformował doktrynę oraz kościelną dyscyplinę właściwie aż do Soboru Watykańskiego II (1962–1965).

7.1. Dekrety i kanony Soboru Trydenckiego

Analizując naukę *Tridentinum*, szybko wyławiamy jego dogmatyczną precyzję. Jego odpowiednio przejrzyste i zwięzłe sformułowane orzeczenia doktrynalne miały sprostać kwestionowaniu przez reformatorów dotychczasowych ujęć niektórych prawd wiary. Dokumenty trydenckie w dużej mierze czerpią ze scholastycznego sposobu myślenia, zwłaszcza w swojej strukturze i logicznej argumentacji. Mamy w nich dość jasne definicje terminów, ściśle rozróżnienia oraz dedukcyjne wnioski oparte na dogmatycznych podstawach.

Podstawowa orientacja obrad soborowych była właściwie apologetyczna, wynikająca z wyzwania, jakie przyniosła reformacja. Ich metodologia jest zatem na ogół defensywna i ograniczająca. Opiera się na Piśmie Świętym, Tradycji, ojcach Kościoła i postanowieniach poprzednich synodów i soborów. Dokumenty stanowią autorytatywne Magisterium, a nie formę teologicznych tez. Warto też dodać, że większość dokumentów soborowych jest podzielona metodologicznie na dwie części: na *decreta* (wypowiedzi doktrynalne), w którym znajdują się pozytywne sformułowania doktryny katolickiej, oraz *canones* (kanony). Kanony soborów (zwłaszcza dawnych) – będące przede wszystkim normami prawnymi i dyscyplinarnymi – to krótkie, precyzyjne sformułowania potępiające herezje, wykluczające ze wspólnoty kościelnej (*anathema sit*) tych, którzy trwali przy błędnej treści wiary.

Ta metoda wyrażania Objawienia – dogmatyzacja – przetrwała aż do XIX wieku. Trzeba pamiętać, że dogmat nie jest wyczerpaniem prawdy, lecz postawieniem pewnych granic, poza którymi Magisterium Kościoła nie bierze odpowiedzialności za treści, w które się wierzy. Za pomocą dogmatów wspólnota wykazuje, jakie jej poglądy znajdują się w obrębie głoszonej przez nią Ewangelii, przekazanej od Apostołów. Jak pokazuje potrydencka historia metodologii teologicznej, odwoływano się znacznie częściej do dogmatów niż do Pisma Świętego. Trzeba będzie poczekać ostatecznie aż cztery wieki na Sobór Watykański II, który zdecydowanie przypomni, że pierwszym źródłem, z którego należy czerpać, jest Słowo Boże zawarte w Biblii i Tradycji, a dogmaty spełniają raczej rolę pomocniczą i zabezpieczającą treści Objawienia.

Stosując teologię kontrowersji, ojcowie trydenccy zaakcentowali, że objawienie Boże znajduje się nie tylko w Piśmie Świętym, ale zawiera się też w Tradycji, która przecież wyprzedza spisany kanon Słowa Bożego. Teologowie katoliccy wyjaśnili tam, że choć usprawiedliwienie jest z łaski Bożej, to wierzący osiąga je przez wiarę i dobre uczynki. Dobre uczynki nie przynoszą zbawienia, ale są wyrazem miłości¹⁵⁴. A zatem odrzucili luterzańskie: *sola scriptura* („tylko Pismo Święte”), *sola fide* („tylko wiara”) oraz *sola gratia* („tylko łaska”). Odrzucili też kalwińską doktrynę o podwójnej predestynacji, która niosła ze sobą determinizm, a podkreślili, że człowiek jest jednak w stanie współpracować z łaską Bożą dla swojego zbawienia, co jest przecież konsekwencją jego wolności.

Z kolei w zakresie sakramentologii sobór zdefiniował siedem sakramentów oraz uaktualniając naukę o transsubstancjacji, potwierdził prawdziwą, rzeczywistą i trwałą obecność (*vere, realiter et substantialiter*) Chrystusa w Eucharystii. Z teologią o sakramentach połączyła się eklezjologia. Robert Bellarmin

154 Por. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędra grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luterńskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków: Salvator (2) 2011.

(1542–1621), ujmując Kościół jako doskonałą społeczność, zdefiniował jego hierarchiczną strukturę oraz ważność autorytetu papieża i biskupów¹⁵⁵. Poza sformułowaniem prawd wiary sobór podjął znaczny wysiłek w zakresie odnowy moralnej i dyscyplinarnej, potępiając korupcję i różnego rodzaju jawne nadużycia, jak choćby sprzedaż odpustów.

W kształtowanie się nauki o sakramentach wpisuje się także odpowiedź chrześcijaństwa wschodniego na dekonstruktywizm reformacji. Znamiennymi przykładami są *Katechizm* Piotra Mohyły, siedemnastowiecznego metropolity kijowskiego oraz wyznanie wiary Dozyteusza, patriarchy Jerozolimy z końca XVII i początku XVIII wieku. Chrześcijaństwo wschodnie – jak zauważa Henri Bourgeois – jest czujne wobec zmian teologii łacińskiej oraz wyzwań reformacji i stara się połączyć tradycję biblijną i patrystyczną z duchowymi, duszpasterskimi wymaganiami danego czasu¹⁵⁶.

W katolicką odpowiedź na reformację wpisała się także sztuka, szczególnie w formie kościelnej architektury, rzeźby czy malarstwa. Budowle barokowe charakteryzowały się bogactwem zdobień, mnóstwem ornamentyki, światłocienia oraz złota. Ten niekiedy wręcz przepych miał świadczyć o wyższości Kościoła katolickiego nad Kościołami protestanckimi.

W świetle przywołanych zjawisk baroku łatwo dostrzec, że metody teologiczne wieków XVI i XVII nie mogły pozostać obojętne na te wpływy. Okres ten charakteryzował się zatem ponownym rozkwitem scholastyki oraz większym związkiem między religią, nauką i sztuką (np. Galileusz, Johannes Kepler, Izak Newton, Blaise Pascal), co prowadziło do napięć i nieporozumień.

7.2. Neoscholastyka suarezjańska

Intelektualnym ojcem baroku i neoscholastyki okazał się Franciszek Suárez (1548–1617), który odwołując się do Dunsza Szkota, opowiedział się za jednoznacznością bytu. Niestety ten naśladowca Ignacego Loyoli nie poszukiwał

¹⁵⁵ Por. Denzinger–Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona–Freiburg i. Br.–Rom (36) 1976, k. 1121–1139. To rozumienie Kościoła jako *societas perfecta* kładło nacisk na instytucjonalność, klerykalność, papieństwo, sakramentalność, widzialność. Odpierając wizję protestancką, Bellarmin tak pisał: „Kościół to zgromadzenie wiernych, złączonych ze sobą wyznawaniem tej samej wiary i uczestnictwem w tych samych sakramentach, pozostających pod zarządem prawowitych pasterzy, a zwłaszcza jedyne go wikariusza Chrystusa na ziemi, biskupa rzymskiego”, por. R. Bellarmino, *De controversiis christianae fidei* 4, 3, 2, Ingolstadt 1601 (*Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus nostri temporis haereticos* II, lib. 3, cap. 2, Neapoli: apud Josephum Giuliano 1858). Por. także E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław: Wydawnictwo Tum 2005, s. 226–227.

¹⁵⁶ Por. H. Bourgeois, *Od Soboru Trydenckiego do II Soboru Watykańskiego*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboué, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 2001, t. 3, s. 204–207.

filozoficznej otwartości skończonego ducha na Boga, lecz treści wiary i nauczania obwarował zewnętrznie zamkniętą racjonalnością. Trzeba zauważyć, że ten naiwny suarezjański styl uprawiania filozoficzno-teologicznej neoscholastyki wciąż niezmiennie panuje w niektórych kręgach współczesnych teologów, wzmacniając samozadowalający się klerykalizm¹⁵⁷.

Do wiodących sposobów interpretacji Objawienia w tym okresie należy więc zaliczyć metodę scholastyczną, która opierała się na wierze i rozumie. Zgodnie z nią systematyczna analiza oraz logiczne argumentowanie przebiegało w czterech etapach. Katoliccy teologowie – Franciszek Suárez, Leonard Lessius (1554–1623) – dążąc do racjonalnej prezentacji treści wiary, stosowali następujące kroki: *quaestio* (pytanie/problem); 2. *lectio* (lektura); 3. *disputatio* (dysputa); 4. *resolutio* (rozwiązanie). To ponowne odkrycie metodyki Tomasza z Akwinu miało na celu osiągnięcie większej precyzji w definiowaniu pojęć oraz wypracowanie logicznej harmonii między teologią a filozofią. Chodziło przy tym przede wszystkim o obronę kościelnych dogmatów przed wpływami protestanckimi. Dlatego też mocno rozwinęła się apologetyka, zwłaszcza w kontekście konfesyjnych sporów. Przykładem są znakomite dzieła Stanisława Hozjusza¹⁵⁸ czy Roberta Bellarmina (1542–1621), autora dzieła *Controversiae*. Trzeba też przywołać takie postacie, jak Filip Neri (1515–1595), Karol Boromeusz (1538–1584), Franciszek Salezy (1567–1622). Teologię baroku dobrze wyraża także dość jałowa debata o łaskę, która rozgorzała między molinistami (Luis de Molina, 1535–1600) i tomistami (Domingo Báñez, 1528–1604). Chodziło o wytłumaczenie relacji łaski Bożej i ludzkiej wolności. Punktem wyjścia dla pierwszej strony sporu, czyli Towarzystwa Jezusowego (moliniści), była płaszczyzna moralno-pastoralna, a dla drugiej, czyli dominikanów (tomisci), metafizyka. Te zaciekle dyskusje o skuteczność łaski (*de auxiliis*) odsłaniały precyzacje, dystynkcje i zasady formalne pretendujące do porządku o znaczeniu absolutnym¹⁵⁹.

W tym okresie pisano już pierwsze systematyczne teologiczne traktaty i podręczniki, prezentujące poszczególne dyscypliny, teologię moralną i prawo kanoniczne. Z powodów odmienności konfesyjnych obok apologetyki pojawiła się tzw. teologia symboli, w której stosowano metodę komparatywną, ukazując

157 Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, s. 17–21.

158 Zob. S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, w: *Dzieła wybrane*. Z mogunckiego wydania 1557 r. tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn: Hosianum 1999, t. 1; zob. S. Hozjusz, *O postępowaniu z odłączonymi*. Z Kolońskiego wydania 1584 r. do celów procesu kanonizacyjnego, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn: Hosianum 2009.

159 Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, s. 21–22.

różnice między wyznaniem. Ta forma była szczególnie obecna w tradycji luterńskiej i reformowanej, aby pokazać *differentia specifica* katolicyzmu, luteranizmu i kalwinizmu.

Do metod teologicznych tego okresu trzeba zaliczyć też egzegezę biblijną, uprawianą właściwie w całym świecie chrześcijańskim, bez względu na przynależność do takiego czy innego Kościoła. Stosowano metodyczną interpretację Pisma Świętego, rozróżniając znaczenie dosłowne, alegoryczne, moralne i anagogiczne.

Ze względu na różnice w interpretacji tekstów biblijnych rozwijały się też kaznodziejstwo, retoryka i sztuka głoszenia. Barokowe kazania były zasobne w liczne obrazy, a przy tym dość emocjonalne i teatralne, aby oddziałując na emocje wiernych, przekonać ich do słuszności głoszonej doktryny.

Teologię doby baroku cechuje także mistycyzm i duchowość. Godne uwagi kontemplatyczki tego czasu to Maria od Wcielenia Martin-Guyart i Małgorzata Maria Alacoque, lecz warto również odnotować rozwój duchowości w teologii protestanckiej, np. pietyzmu (Filip Jakub Spener, August Hermann Francke, Johann Arndt, Mikołaj Ludwig von Zinzendorf, Johann Albrecht Bengel, Gerhard Tersteegen, Gottfried Arnold, Friedrich Christoph Oetinger), promującego osobistą pobożność i duchową odnowę w oparciu o studium Biblii.

Podsumowując, wolno stwierdzić, że w okresie baroku nie tylko doszło do ożywienia i rozkwitu metody scholastycznej, ale też wykształciły się nowe podejścia do wykładania treści Objawienia, choćby już i z tego powodu, że prawdy wiary strona katolicka widziała w Tradycji i Piśmie Świętym, zaś reformatorzy sprowadzali je zasadniczo do Biblii (*sola scriptura*). Z jednej strony pojawiła się apologetyka jako forma obrony wiary katolickiej, aby metodycznie wykazać błędy protestantyzmu i bronić nauki o papieskim prymacie i o kulcie świętych czy ważności sakramentów, a z drugiej teologia symboliczna z jej metodą komparatywną.

Natomiast po obu stronach doszło do znaczącego rozwoju egzegezy biblijnej, co wiązało się nie tylko z większą dostępnością Biblii w formie drukowanej, ale też z jej tłumaczeniami na języki narodowe. Katolicy egzegeci badali Pismo Święte w świetle kościelnej Tradycji i Magisterium, np. Cornelius a Lapide (1567–1637), autor obszernego komentarza do Biblii. Protestanci egzegeci natomiast rozwijali raczej metody analizy tekstu w oparciu o filologię i kontekst historyczny, np. Johann Albrecht Bengel (1687–1752), uchodzący za pioniera metody historyczno-krytycznej. Specyfika tej epoki wyzwoliła też bogate kaznodziejstwo i retorykę. Z kolei zawichość dogmatyczne dostępne dla wtajemniczonych sprzyjały krzewieniu się duchowości szeregowych wiernych,

ale też głębokiemu doświadczeniu Boga w katolickim mistycyzmie i ewangelickim pietyzmie.

Niestety trzeba też dla całości obrazu dodać, że barokowa neoscholastyka zaprzepaściła budowę integralnego obrazu stosunków między Bogiem a światem. Włożono o wiele więcej wysiłku w przywrócenie owego całościowego – ale już minionego – obrazu za pomocą środków konstruktywnego konceptualizmu niż w podjęcie próby wypracowania nowych rozwiązań. W perfekcyjnie logicznych klerykalno-neoscholastycznych podręcznikach z ich apologetycznym ukierunkowaniem trudno doszukać się misterium Trójcy Świętej udzielającej się człowiekowi, gdyż metodycznie wyeliminowano jedność teologii z obiektywną mistyką. Szkoda, że to ujęcie Boga jako logiczno-pojęciowego bytu usunęło z teologii – jak zauważa H.U. von Balthasar – piękno i chwałę Boga, obecne tak w akcie stworzenia, jak i odkupienia. Ta estetyka rozjaśniała przecież całą teologię ojców Kościoła, jak również wczesne i dojrzałe średniowiecze. Zmysł ten przenikał nawet poetów i artystów, zaczynając od Francesca Petrarcki, przez Dantego Alighieri, Leonarda da Vinci, Michała Anioła, Giovanniego Lorenza Berniniego, ale i sławnych przyrodników, jak Keplera czy Newtona¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, s. 22–23.

8. Historyczno-krytyczny racjonalizm oświecenia

W okresie XVII i XVIII wieku, określanym zwyczajowo jako oświecenie, znacznie większy nacisk niż w wiekach poprzednich położono na racjonalność, doświadczenie, naukę i wolność jednostki. Wpisane w idee oświecenia tolerancja i wolność religijna, promując równość wszystkich religii, odbierały ostatecznie chrześcijaństwu jego wyjątkowość i prowadziły do religijnego synkretyzmu. Uznanie rozumu ludzkiego za najwyższy autorytet w sprawach teologicznych oraz odrzucanie dogmatów i nadprzyrodzonych wydarzeń godziły wprost w Boski charakter wiary. Filozofia oświecenia przeprowadziła ponowną lekturę danych chrześcijańskich z perspektywy rozumu.

Przekonanie, że siła autonomicznego ludzkiego rozumu musi być uwolniona od pouczeń obcych mu instancji, wpisywało się w postulaty całego szeregu filozofów, poczynając od René Descartes'a, Gottfrieda W. Leibniza, Christiana Wolffa, Gottholda Ephraima Lessinga czy François-Marie Aroueta znanego jako Voltaire. W Anglii prace Johna Locke'a, George'a Berkeleya i Dawida Hume'a podkreślały przede wszystkim doświadczenie, co zresztą już wcześniej na tym terenie akcentowali Roger Bacon i Wilhelm Ockham. Według nich w umyśle nie istnieje nic, co wcześniej nie zostałoby odebrane zmysłami. Ten angielski empiryzm dopełniał kontynentalny racjonalizm. Nierzadko jednak przedstawiciele tych sposobów poznania popadali w sceptycyzm czy solipsyzm. Także polityczne nauki Thomasa Hobbesa uwalniały się od wszelkich metafizycznych spekulacji. Żaden z dotychczasowych teoretyków nie sprzeciwił się tak radykalnie arystotelesowsko-tomistycznej tradycji, jak uczynili to Machiavelli i Hobbes. Podejmowano wysiłki utworzenia religii uniwersalnej. Dla szkockiego filozofa, jakim był D. Hume (1711–1776), moralność nie jest przedmiotem wiedzy, ale uczucia (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*)¹⁶¹.

Pojawia się też szczególna forma teologii negatywnej. Mimo powierzchownej znajomości najgłębiej Nieznanym dla Immanuela Kanta (1724–1804) jest Bóg jako najgłębiej Ukryty w całej swej nieskrytości. Po nadmiernym racjonalizmie neoscholastyki oraz metafizyce ducha G.W. Leibniza (1646–1716) Kant

¹⁶¹ Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 169–171.

stwierdza, że praktyczna władza poznawcza żadną miarą nie przynosi poznania Absolutu. Dlatego tylko w obrębie ludzkiego rozumu można mówić coś o religii. Odcinając się od wymiarów metafizycznych, protestancki filozof z Królewca wynosi etykę do rangi religii w granicach samego rozumu. Z jednej strony trzeba uznać wielką wzniosłość etyczno-estetycznych zasad kantowskiego systemu, a z drugiej zauważyć obecny w nim redukcjonizm, mianowicie ograniczenie chrześcijaństwa do moralności i odejście od nadprzyrodzonego charakteru Objawienia. W łonie protestantyzmu mocno rozwinęła się teologia liberalna, która koncentrowała się na pewnym dostosowaniu chrześcijaństwa do aktualnych osiągnięć naukowych i kulturowych, kładąc nacisk na etykę i postęp ludzkości¹⁶².

W obszarze chrześcijaństwa oświeceniowe przesłanki prowadziły do bardziej laickiego ujęcia teologii, tym samym kładąc podstawy pod religioznawstwo. W konsekwencji doszło do znaczących zmian w teologii, gdyż zakwestionowano sporo tradycyjnych poglądów religijnych. W odpowiedzi na wiele zarzutów – tak rzeczywistych, jak i bezpodstawnych – teologowie podjęli wysiłek wypracowania nowatorskich metod, aby wykazywać wiarygodność chrześcijańskiego Objawienia, a zwłaszcza jego nadprzyrodzoność, którą dość często stawiano pod znakiem zapytania.

Funkcjonująca już metoda historyczno-krytyczna została pogłębiona dzięki odniesieniu Biblii do kontekstu historycznego. Rekonstruowano historyczne okoliczności powstawania tekstów biblijnych oraz analizowano ich autentyczność. Uważany za ojca metody historyczno-krytycznej Johann S. Semler wniósł w te badania swój wkład. Idee empiryzmu, racjonalizmu, deizmu czy agnostycyzmu, które wdzierały się do katolickiej hermeneutyki, generowały wprawdzie pozytywne skutki – np. wobec fideizmu głoszącego nadmierny prymat wiary nad poznaniem rozumowym – lecz także redukowały wymiar transcendentny Objawienia judeochrześcijańskiego. Metody teologiczne w katolicyzmie tego okresu były kontynuacją neoscholastycyzmu, sporów z postulatami reformacji, ale też apologetycznym uwiarygodnianiem chrześcijaństwa wobec racjonalistycznych i agnostycznych zarzutów. Z kolei ataki ze strony protestantyzmu, oświeceniowego sceptycyzmu i deistycznej krytyki przyczyniły się w katolicyzmie do dalszego rozwoju apologetyki, stawiającej sobie za cel obronę doktryny katolickiej. Argumenty teologiczne wiązały się z obroną autorytetu Kościoła i jego sakramentalności.

Dominacja metody scholastycznej wciąż wyznaczała ramy prac teologów. Nie tylko podkreślano rygor logiki, ale też wypracowywano zgodność wiary

¹⁶² Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, s. 445–451.

i rozumu (Nicolas Malebranche, 1638–1715). Wiek XVIII był też nacechowany ogromnym wzrostem liczby podręczników. Owe *manualia* systematyzowały katolicką doktrynę. Wprawdzie te teksty dążyły do jasności i praktyczności przekazu, jednak często kosztem pogłębionej refleksji. Trzeba odnotować w tym zakresie znaczącą rolę jezuitów, zakonu założonego w czasie kontrreformacji. Naśladowcy Ignacego Loyoli kładli nacisk na podejście pragmatyczne, duszpasterskie, popadając w konflikt z innymi szkołami teologicznymi, np. nazbyt scholastycznie ukierunkowanymi dominikanami, co uwidoczniło się w debacie na temat relacji między łaską Bożą a ludzką wolną wolą.

8.1. Mistyczna epistemologia i probabilistyczna argumentacja Blaise’a Pascala

W sporach z myślą oświeceniową teologia katolicka bazowała często na wykazywaniu autonomii i niezależności Boskiego objawienia. W ten kontekst wpisują się dwie wielkie debaty teologiczne, a mianowicie jansenizm oraz kwietyzm. Posiłkując się myślą Bajusa i Augustyna, Korneliusz Jansen (1585–1638), biskup Ypres, pragnął przeciwstawić się „modernizującej” działalności jezuitów. Dążąc do harmonizacji oświeceniowych postulatów z nauką katolicką, wychowankowie Loyoli szerzyli nową kulturę, edukację i wiedzę. Utrzymując, że człowiek jest zepsuty przez grzech, Janseniusz nauczał o predestynacji, o całkowitej skuteczności łaski Boskiej i jej niezależności od ludzkiej woli, o udzielaniu się łaski tylko w Kościele. Jego poglądy wyrażone w dziele *Augustinus* szerzyli m.in. Jean Duvergier de Hauranne (1581–1643), znany jako opat Saint-Cyran, Antoine Arnauld (1612–1694), Pasquier Quesnel (1634–1719) oraz klasztor Port-Royal i osoby z nim związane. Uznany już wcześniej za herezję jansenizm był wielokrotnie potępiany przez papieża Urbana VIII w bulii *In eminenti* (1642), Innocentego X w bulii *Cum occasione* (1653), Aleksandra VII interwencjami w latach 1665–1667 oraz Klemensa XI bullą *Unigenitus* (1713)¹⁶³.

W panoramę ośrodka Port-Royal należy wpisać także postać i dzieło Blaise’a Pascala (1623–1662), który redukował napięcie między istniejącym ascetycznym augustynizmem, ucieleśniającym długowieczną tradycję kościelną, a pracą ściśle naukową, kładąc podstawy pod współczesną wiedzę o naturze. Jako przedstawiciel wczesnego francuskiego baroku, mając w pamięci wojny hugenockie i jednocześnie nie identyfikując się ze stroną kontrreformacyjną, podejmował on ofiarną mistykę „szkoły francuskiej” kard. Pierre’a de Bérulle’a (1575–1629) i generała oratorianów Charles’a de Condrena (1588–1641),

¹⁶³ Por. H. Bourgeois, *Od Soboru Trydenckiego do II Soboru Watykańskiego*, s. 197–200; zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków: Znak 1994.

a jednocześnie oddawał się z pasją geometrii i eksperymentom przyrodniczym. Wznosząc się ponad zawężony jansenizm, Pascal atakuje i kompromituje Towarzystwo Jezusowe, którego niekiedy podwójna moralność i kazuistyka są dla niego nie do zaakceptowania. Według niego janseniści i jezuici błędzą, gdyż zagubili ducha Ewangelii. Swoimi polemicznymi listami Pascal tworzy pierwsze arcydzieło nowożytnej prozy francuskiej. W tym względzie jego metoda może służyć za inspirację dla współczesnej teologii¹⁶⁴.

Według Pascala człowiek nie jest zdolny do usytuowania siebie we właściwym miejscu. Jak wszystko, co skończone, jest zawieszony między nieskończonością nie tylko bytowo, lecz i poznawczo. W konsekwencji nie jest w stanie osiągnąć pełnego poznania Absolutu, lecz unosi się w pewnej pustce dla siebie właściwej, „widząc za wiele, aby przeczyć, a za mało, aby zyskać pewność”¹⁶⁵. Jednakże Pascal nie podąża drogą sceptycyzmu, lecz prawdy, do której wszystko nas odsyła, mimo że nigdzie nie możemy uchwycić jej pełni. Ostatecznie tylko w transcendencji możliwa jest poprawna synteza, która w sposób immanentny łączy wszystko¹⁶⁶. Ten inżynier wynalazca i teolog jednocześnie wyznaje, że w tym poznaniu „trzeba poczucia poniżenia, nie z natury, lecz z pokuty: nie aby w nim trwać, ale aby iść ku wielkości. Trzeba poczucia wielkości, nie z zasługi, ale z łaski i po przejściu przez poniżenie”¹⁶⁷.

Komentując tę mistyczną epistemologię Pascala, Balthasar określi ją jako misterium krzyża. Krzyż stoi ponad wszelkimi mądrościami apologetyki i jako wiekuiste szaleństwo Boga wznosi się nad wszystkim, a chrześcijanin wierzy właśnie z powodu krzyża¹⁶⁸. Radykalny chrystocentryzm francuskiego myśliciela cechuje też sakramentalność i kościelność. Píše on: „Chrystus jest przedmiotem wszystkiego i środkiem, do którego wszystko zmierza. Kto zna Jego, zna rację wszystkich rzeczy”. Objawienie ukrzyżowanej miłości ujawniło się w Kościele, choć ze swej istoty ukryty Bóg (*Deus absconditus*) odkrył się we wcieleniu. A w końcu paradoksalnie ukrył się „za najprzedziwniejszą i najbardziej tajemniczą postacią Eucharystii [...]. Jest to najgłębsza tajemnica (ukrycia się Boga), jaka może być”¹⁶⁹.

Podsumowując teologiczne dociekania Pascala, możemy zauważyć, że odnajdujemy u niego apologetykę egzystencjalną, fideizm i argumentację probabilistyczną. Jego podejście było niezwykle oryginalne i odbiegało od klasycz-

164 Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, s. 179–181.

165 B. Pascal, *Myśli*, 414, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1968, s. 176–177.

166 Por. H.U. von Balthasar, *Od Dantego do Peguy*, s. 214–215.

167 B. Pascal, *Myśli*, 392, s. 165.

168 Por. H.U. von Balthasar, *Od Dantego do Peguy*, s. 222.

169 B. Pascal, *Myśli*, *Dział VIII*, nr 219; por. H.U. von Balthasar, *Od Dantego do Peguy*, s. 224–225.

nej neoscholastyki. Skupiając się na osobistym doświadczeniu człowieka, jego kondycji oraz potrzebie wiary, uczony nie dowodził istnienia Boga w sposób czysto racjonalny, jak np. Tomasz z Akwinu, lecz zwracał uwagę na ograniczenia ludzkiego bytu: ludzie są rozdwojeni, rozdarci między wielkością a nędzą, między zdolnością do rozumu a skłonnością do grzechu. W jego pismach widać też wyraźny fideizm. Rozum nie jest zdolny do wykazania istnienia Boga, stąd wiara jest najlepszą opcją, ponieważ prowadzi do największego szczęścia. Słynny zakład Pascala¹⁷⁰ przedstawia decyzję o wierze jako wybór racjonalny. Z kolei jako twórca teorii prawdopodobieństwa stosował on także w teologii metody probabilistyczne. Dla Pascala wiara jest najbardziej rozsądną opcją w obliczu niepewności. Podkreślał on rolę intuicji, uczuć i serca, zdecydowanie krytykował kartezjanizm i racjonalizm. Jego *Mysli*, będące zbiorem refleksji i aforyzmów, stanowią przykład emocjonalnego oddziaływania na czytelnika, skłaniania go do refleksji, aby ostatecznie doprowadzić go do osobistego doświadczenia Boga.

8.2. Mistyczna pasywność kwietystów

Zobaczmy teraz podstawowe założenia kwietyzmu i jego przedstawicieli. Ta duchowa i doktrynalna debata kojarzona jest z takimi postaciami, jak Miguel de Molinos (1628–1696), François Fénelon (1651–1715), Jeanne M. Bouvier de la Mothe-Guyon (1648–1717), François Malaval (1627–1719). Ten mistyczny prąd – potępiony przez Magisterium Kościoła – miał zwolenników szczególnie w Hiszpanii i we Francji. Był z jednej strony dowartościowaniem osobistego doświadczenia, a z drugiej pytaniem o sakramentalny wyraz duchowości. Kwietyści wyznaczali sobie za cel osiągnięcie mistycznie pojętego pokoju na drodze zupełnej wewnętrznej bierności oraz wyrzeczenia się wolnej woli. Ich duchowość była wyrazem nieufności wobec duszpasterskiego programu kontrreformacji, w którym kładziono akcent na sakramentalne rytury i instytucjonalność. Wolno dodać, iż ta kwestia ujawniła się również po Drugim Soborze Watykańskim, kiedy wiele ruchów posoborowej odnowy zaczęło przedkładać swoją charyzmatyczność nad sakramentalność. Powstaje pytanie, czy duchowość

170 Ten tzw. „zakład Pascala” (*le pari de Pascal*) to jego słynny argument filozoficzno-teologiczny, zawarty w jego *Mysłach* (*Pensées*), polegający na rozumowaniu opartym na kalkulacji ryzyka i zysku w odniesieniu do wiary w Boga: 1. jeśli Bóg istnieje i w Niego wierzymy, to zyskujemy nieskończone szczęście (zbawienie, życie wieczne); 2. jeśli Bóg istnieje, a nie wierzymy, to tracimy wszystko (wieczne potępienie); 3. jeśli Bóg nie istnieje, a wierzymy, to tracimy niewiele (pewne ograniczenia życia, wyrzeczenia); 4. jeśli Bóg nie istnieje i nie wierzymy, to nie zyskujemy niczego szczególnego. W ten sposób Pascal twierdził, że racjonalnie opłaca się wierzyć, gdyż potencjalny zysk (nieskończone szczęście) przewyższa wszelką stratę.

chrześcijańska musi koniecznie wyrażać się w kościelnej instytucjonalności, skoro jest ona w katolicyzmie i tak nierzadko nadmiernie rozbudowana¹⁷¹.

Metoda teologiczna zwolenników kwietyzmu może być określono jako mistyka apofatyczna. Uprawiana przez nich teologia negatywna nawiązywała do tradycji myślenia Mistrza Eckharta czy Jana Taulera. W swoich pismach wiodący przedstawiciele tego kierunku (M. de Molinos, F. Fénelon, J.M. Bouvier de la Mothe-Guyon, F. Malaval) stosowali formę metody mistycznej i kontemplacyjnej, dążąc do osiągnięcia biernej jedności duszy z Bogiem. Zamiast aktywnej modlitwy i rozważań intelektualnych propagowali całkowite poddanie się działaniu łaski Bożej. Kwietyści posuwali się aż do swoistej anihilacji własnej woli, stawiając w centrum swojej duchowości wyrzeczenie się wszelkich osobistych pragnień i działań, nawet tych ukierunkowanych na duchowy postęp. Rozwijali przy tym ideę miłości całkowicie bezinteresownej (*amor pur*), w której dusza nie szuka niczego dla siebie, nawet zbawienia, a kocha Boga dla Niego samego. Stąd na pewnym etapie życia duchowego człowiek powinien osiągnąć mistyczną pasywność (*quietum*), nacechowaną brakiem jakichkolwiek aktów woli i refleksji, gdyż będzie żył już w pełnej harmonii z Bogiem.

Trzeba nadmienić, iż te dwa poważne spory z głównym nurtem Kościoła, tj. jansenizm oraz kwietyzm, prowadziły do wykształcania się nowych form uprawiania teologii w obszarze napięcia między tezami teologicznymi a rzymskimi interwencjami. Kontestowanie interpretacji magisterialnych nie co do ich istoty, ale co do treści, uzasadniali teologowie stwierdzeniem, że nie zrozumiano ich wypowiedzi bądź nie odpowiadają one temu, co oni rzeczywiście napisali. W trakcie tych ożywionych debat posługiwano się metodą egzegetyczną, analizowano Pismo Święte, janseniści odwoływali się do pism Augustyna z Hippony, a kwietyści sięgali po mistyczne tradycje Teresy z Ávili i Jana od Krzyża. Była też wykorzystywana metoda scholastyczna w jej formie tomistycznej i suarezańskiej. Ponadto broniąc własnych tez, sięgano często do apologetyki. W ten sposób – ujmując te procedury komplementarnie – powoli rozwijała się metoda historyczno-krytyczna (protoracjonalistyczna), polegająca na analizie tekstów w ich historycznym kontekście, co niekiedy prowadziło do sprzeciwu strony rzymskiej, gdyż obawiano się relatywizacji dogmatów¹⁷².

Kierując wzrok na Kościół prawosławny, odpowiednika kwietyzmu można się doszukać w hezychazmie, gdzie także pojawił się podobny spór na temat pasywności wierzącego przed Bogiem. Hezychazm głosi, że najwyższym celem życia na ziemi jest kontemplacja niestworzonego światła, dzięki której człowiek ściśle jednoczy się z Bogiem. Jednak według prawosławnego biskupa z Wielkiej

171 Por. H. Bourgeois, *Od Soboru Trydenckiego do II Soboru Watykańskiego*, s. 200–201.

172 Por. H. Bourgeois, *Od Soboru Trydenckiego do II Soboru Watykańskiego*, s. 200–201.

Brytanii, Kallistosa Ware’a, doktryna siedemnastowiecznych kwietystów nie jest analogiczna do greckiego hezychazmu¹⁷³.

Rozwija się też wówczas teologia naturalna, starająca się wykazać istnienie Boga i racjonalność wiary poprzez argumentację filozoficzną. Oprócz rozwoju teologii systematycznej wieki XVII i XVIII stały się świadkami znaczącego rozwoju teologii mistycznej i duchowej. Nie można pominąć takich postaci, jak Franciszek Salezy, Alfons Liguori (1696–1787) czy Ludwik de Montfort (1673–1716). Ten okres jest też czasem potężnego rozwoju misji katolickich, dlatego podejmowana jest metoda inkulturacji (Matteo Ricci, 1552–1610), ukazująca doktrynę katolicką współbrzmiającą z lokalnymi kulturami.

¹⁷³ Por. G.S. Wakefield, *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Philadelphia: Westminster John Knox Press 1983.

9. Ku nowej interpretacji Objawienia w XIX wieku

W XIX wieku wchodzimy w okres politycznych wstrząsów i restauracji, ale też przemysłowej rewolucji z jej społecznymi i kulturowymi konsekwencjami. Jest to stulecie wielkich niemieckich filozofów: Karola Marxa, Fryderyka Nietzschego i Wilhelma Diltheya, którzy ideowo uwalniają społeczeństwo od niemieckiego idealizmu, wprowadzając je w epokę kategorii pozytywizmu, lewicowo zorientowanego heglizmu i neokantyzmu oraz filozofię życia. Wspomniany idealizm Johanna G. Fichtego, Friedricha Schellinga i Georga W.F. Hegla właściwie tę epokę otwiera. Po Heglu zaś filozofia religii zrywa z dotychczasowym nurtem i znajduje swoją nowatorską kontynuację w pracach S. Kierkegaarda, L. Feuerbacha czy A. Schopenhauera¹⁷⁴. Ta swoista filozofia podejrzliwości wobec religii, propagowana przede wszystkim przez Feuerbacha, Marxa i Nietzschego, narzucała teologii katolickiej w zakresie jej metodologii pozycje apologetyczne.

Wymienione prądy myślowe stały się dla teologii dziewiętnastowiecznej okresem intelektualnych wyzwań i głębokich przemian. W tym czasie rozwój nauk przyrodniczych, filozofii oraz krytyki historycznej wpłynął na sposób, w jaki chrześcijaństwo i inne tradycje religijne rozumiały siebie i swoje podstawy. Nie bez znaczenia były nowe teorie naukowe, jak np. teoria ewolucji Karola Darwina (*O powstawaniu gatunków*, 1859), które miały poważny wpływ na teologiczne refleksje o stworzeniu i relacji między nauką a wiarą. Stąd teologia tego czasu poszukiwała sposobów na zharmonizowanie wiary i nowoczesności.

Liberalna teologia protestancka, jaka wyrosła na niemieckim gruncie, skupiała się na pogodzeniu wiary chrześcijańskiej z rozwojem nauki i nowoczesnej filozofii. Główny jej przedstawiciel, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), wskazywał na religijną świadomość człowieka. Religia to według niego wewnętrzne doświadczenie, wykraczające poza racjonalność. Teologia ewangelicka naznaczona była niemieckim idealizmem spod znaku Hegla. Jego dialektyczne podejście ujmowało historię jako proces, w którym Bóg rozwija się w świecie. Pewien wkład w tego typu teologię systematyczną wniósł Albrecht Ritschl (1822–1889), który skoncentrował się na etycznym wymiarze chrześ-

¹⁷⁴ Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 223–224, 248–255.

cijaństwa i wartości wspólnoty. Ten niemiecki luteranin łączył nauczanie Biblii i reformacji z niektórymi aspektami współczesnej wiedzy. Swoje badania ogłosił w trzypięciotomowym dziele *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1870–1874).

Napięcie między tradycją a innowacją zrodziło swoistą kontekstualność. Podczas gdy niektóre metody (np. neoscholastyka) broniły tradycji, inne (np. metoda historyczno-krytyczna) poszukiwały nowych sposobów interpretacji wiary. Zaczęły pojawiać się formy teologicznej interdyscyplinarności, korzystające z filozofii, historii, literaturoznawstwa i socjologii, aby wyjaśnić i uzasadnić doświadczenie religijne. Podjęto wysiłek, aby teologię chrześcijańską uczynić tak wiarygodnie intelektualną, jak i istotną duchowo.

Innym nurtem była teologia egzystencjalna, powiązana z krytyką historyczną, właściwa w tym okresie szczególnie środowisku protestanckiemu. Badania nad historycznym Jezusem i Pismem Świętym postawiły pod znakiem zapytania tradycyjne interpretacje biblijne. David Friedrich Strauss (1835), stosując tę metodę do Ewangelii, w dziele *Życie Jezusa* uznał wiele jej fragmentów za mity. Z kolei Søren Kierkegaard (1813–1855), podkreślając znaczenie indywidualnej relacji człowieka z Bogiem, krytykował instytucjonalne chrześcijaństwo.

Inną drogą poszedł Johann Adam Möhler (1796–1838), dzięki czemu wniósł znaczny wkład w odnowę teologii dziewiętnastowiecznej. Myśl tego katolickiego teologa charakteryzowała się mocnym wpływem romantyzmu i idealizmu spekulatywnego. Teologię ten Kolończyk nie ujmował jako zbioru indywidualnych doktryn, lecz jako żywą, organiczną całość. W swojej metodologii podkreślał wewnętrzną spójność i rozwój doktryny wiary w kontekście historycznym. W najbardziej znanej pracy *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus* (1825) ten ojciec współczesnej teologii wskazał na różne „duchowe zasady”, jakie funkcjonują w katolicyzmie i protestantyzmie. W *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832) przeanalizował sposoby odzwierciedlania się tych zasad w dogmatach. Posiłkował się metodami historyczną i spekulatywną, odchodząc od scholastyki i racjonalizmu i poszukując dynamicznego zrozumienia dogmatów w ich historycznym rozwoju. Jednym z głównych tematów teologa z Tybingi był Kościół, który opisywał on jako żywy organizm, jako mistyczną jedność, w której Duch Święty działa i rozwija prawdy wiary¹⁷⁵.

175 Zob. A. Arnold, „This is a Profound Mystery”: Union and Distinction between Christ and His Church in Johann Adam Möhler and His Twentieth-Century Success, „Nova et Vetera” 16 (2018) 3, s. 705–738.

Zainicjowana przez niego, ale też i innych przedstawicieli katolickiej szkoły tybińskiej, odnowa eklezjologiczna, odnosiła tajemnicę Kościoła do unii hipostatycznej Chrystusa. We wspomnianym już dziele *Symbolika* opisał on ziemski Kościół jako stale i wiecznie odnawiającego się Syna Bożego (*Fortsetzung Christi*), czyli trwałe wcielenie (*die andauernde Fleischwerdung*)¹⁷⁶. Stąd jest on równocześnie Boski i ludzki¹⁷⁷. Z kolei szkoła rzymska, opowiadając się za ujęciem Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa, przesunęła na dalszy plan jego społeczną strukturę, widzialność, jedność czy konieczność do zbawienia.

Podobnie nowatorskie podejście zaprezentował John Henry Newman (1801–1890), anglikański teolog, który przeszedł na katolicyzm, opracowując teorię rozwoju doktrynalnego. Chodziło w niej o wykazanie, że nie zmieniają się treści naszej wiary, ale zmienia się nasze ich rozumienie. Jemu zresztą poświęciliśmy osobny punkt naszej prezentacji, zatytułowany „Metoda rozwoju doktryny”. Tym samym Newman ukazał wiarę jako dynamiczną i adaptowalną. Innym wielkim teologiem tego czasu był Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)¹⁷⁸. Ten koloński myśliciel wykazał się głęboko mistycznym, spekulatywnym i jednocześnie dogmatycznie ugruntowanym podejściem. W swojej nowatorskiej katolickiej refleksji łączył rozum i Objawienie, symbolikę i naukę, a także patrystykę oraz scholastykę.

Trzeba też zauważyć silne nurty socjalne w refleksji teologicznej, wywołane rozwojem kapitalizmu i przemysłowej rewolucji. Wątki te zostały podjęte przez papieża Leona XIII w jego encyklice *Rerum novarum* (1891), gdzie podkreślona została potrzeba sprawiedliwości społecznej i ochrony robotników. Z kolei protestantyzm rozwijał idee zaangażowania społecznego, m.in. w ruchu Ewangelia Społeczna. Optyka obrony klasy pracującej skłoniła papieży Piusa XII i Jana XXIII do pewnych wewnątrzkościelnych działań. Podjęli oni również wezwania wpływające ze strony dość ofensywnego liberalizmu, groźnego marksizmu czy nastawionego przede wszystkim na wyzysk kapitalizmu. To nauczanie papieskie ujawniło się zresztą już wcześniej, bo u Leona XIII, promującego zasadę personalizmu, czy w działaniach Piusa X, dążącego do mocniejszego wszczepienia wierzącego człowieka w Kościół w celu zbliżenia go do Boga przez liturgię i sakramenty, głównie przez Eucharystię¹⁷⁹.

176 O wciąż trwającej tajemnicy wcielenia pisałem w książce pt. *Kościół Ducha kontynuacją Wcielenia Chrystusa*, Tarnów: Biblos 2020 (szczególnie s. 99–140).

177 Zob. J.A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Köln 1960 – t. 1, Köln 1961 – t. 2.

178 Por. W. Wołyniec, *Duchowe macierzyństwo Maryi w nauczaniu Macieja Józefa Scheebena*, „*Salvatoris Mater*” 13 (2011) 3–4, s. 156–169.

179 Por. J. Walkusz, *Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 1 (2013), s. 19.

9.1. John Henry Newman: koncepcja rozwoju rozumienia doktryny

Życie Newmana dzieli się na dwie dość równe części: anglikańską (1801–1845) i katolicką (1845–1890), obejmując niemal cały XIX wiek. Trudno jest zrozumieć jego intelektualne i duchowe poszukiwania oraz kształtowanie się jego myśli, pomijając kontekst anglikanizmu, z którego wyrastał, ale i w którym po konwersji wciąż egzystował. Tożsamość Kościoła Anglii pozostaje przy tym w tym okresie zjawiskiem oryginalnym i bezprecedensowym na mapie teologii poreformacyjnej. Z jednej strony we wspólnocie anglikańskiej doby wiktoriańskiej zyskuje na coraz większej popularności liberalizm, a z drugiej wierni tego Kościoła poszukują swojej samoidentyfikacji. Z kolei w świecie katolickim wiek XIX naznaczają wielkie debaty eklezjologiczne, powiązane szczególnie z ogłoszeniem przez Piusa IX w 1854 roku dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, a z drugiej obrady Soboru Watykańskiego I (1869–1870), który promulguje dogmat o prymacie i nieomyślności papieskiej. Jak to wszystko pogodzić? Jak przekazywać wiernym? Dlatego to z eklezjologii Newmana wyrasta jego innowacyjna metodologia rozwoju doktryny, łącząca wiarę, którą pogłębiają roszczenia rozumu¹⁸⁰.

Osiągnięcia duchowe i naukowe Newmana zostały wyrażone w licznych publikacjach, których studium pozwala nam raczej bez większych trudności zrekonstruować jego metodę teologiczną¹⁸¹. Wydaje się, że nie bez powodu w 1986 roku kard. Joseph Ratzinger stwierdził, że koncepcja rozwoju doktryny tego nowego doktora Kościoła stała się „jedną z decydujących i fundamentalnych koncepcji katolicyzmu”. Później doda, że jego nauczanie o rozwoju doktryny „dało nam klucz do włączenia myślenia historycznego w teologię, a więc do rozpoznawania tożsamości wiary we wszystkich jej rozwinięciach”¹⁸².

W miarę upływu lat w angielskim uczonym coraz bardziej narastało przekonanie o nieprzerwanej ciągłości autentycznego chrześcijaństwa od czasów Apostołów aż po dzień dzisiejszy. Już u początków swojej anglikańskiej dzia-

180 Por. P. Beyza, *Johna Henry'ego Newmana wybrane wątki eklezjologiczne*, „Teologia w Polsce” 14 (2020) 2, s. 63–76.

181 Zob. *Newman i jego dzieło. Wybór pism J.H. Newmana*, red. i tłum. J. Klenowski, Warszawa: Wyd. ss. Loretanek-Benedyktynek 1965; J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Zielińska, Warszawa: Fronda 2000; J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa: Fronda 2009; J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków: Znak 2000; J.H. Newman, *List do wielbego Edwarda Bouverie Puseya*, w: W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 182–261; J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1989; J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1967; J.H. Newman, *O sumieniu*, tłum. A. Muranty, Bydgoszcz: Homini 2002; Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1970.

182 Zob. J. Ratzinger, *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce: Jedność 2006.

łałości przyjął za swoją tezę Wincentego z Lerynu, że prawdziwa wiara to ta, w którą wierzone „wszędzie, zawsze i przez wszystkich”. Każde przekonanie lub praktyka, której nie odnajdujemy w pierwszych wiekach – takie jak choćby wspomniana nadrzędna rola papieża czy cześć do Najświętszej Maryi Panny – musiałyby konsekwentnie być uznane za „skażenie”. Jednak takie podejście oznaczałoby zasadniczo pasywną postawę, a dogłębne studium ojców Kościoła przekonało go, że nawet bardziej centralne prawdy chrześcijańskie – jak doktryna Trójcy Świętej – zdawały się przecież we wczesnych stuleciach obecne w sposób niejasny. Dylemat ten stawał się tym bardziej dotkliwy, im bardziej Newman sam zbliżał się do katolicyzmu. Jak można pogodzić pozorną prostotę chrześcijaństwa Nowego Testamentu z rozbudowanymi wierzeniami i rytuałami Kościoła katolickiego XIX wieku? Ową kwestię rozwiązał on w swoim arcydziele *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* (*Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845).

Wykazał tam, że chrześcijaństwo potrzebuje całych wieków na studiowanie i kontemplację głębi Objawienia, a jego rozwój rozumienia nie polega jedynie na logicznym wyprowadzaniu znaczenia złożonych stwierdzeń, lecz jest to długi proces historyczny i społeczny, obejmujący ogólnowsiatową ludzką inwencję, cywilizację i kulturę. Rozwój nie musi oznaczać „skażenia”, lecz staje się organicznym wzrostem, sposobem zachowania i wyrażania pierwotnej idei w nowych okolicznościach.

W pracy *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* Newman wypracował 7 kryteriów (znaków), które dały podwaliny pod nową metodę w teologii. Posłużyły one do odróżnienia rozwoju autentycznego od fałszywego. Idąc za autorem, wymieńmy je w kolejności: 1. zachowanie typu (doktryna rozwinięta zachowuje zasadniczą strukturę pierwotnej idei); 2. ciągłość zasad (takie same zasady kierują Kościołem w różnych epokach); 3. moc asymilacyjna (zdolność podejmowania nowych kontekstów bez utraty tożsamości); 4. następstwo logiczne (rozwój stanowi konsekwencję wcześniejszych tez); 5. antycypacja przyszłego (elementy rozwinięcia są już obecne *implicite* we wcześniejszych rozpoznanych prawdach); 6. dynamika zachowania (rozwój chroni wcześniejszą doktrynę, lecz jej nie niszczy); 7. trwałość i siła (autentyczny rozwój jest żywotny i trwały)¹⁸³. Po opisie kryteriów w dalszej części swojej książki angielski teolog ukazuje następnie ich zastosowanie do aktualnie dokonującego się rozwoju doktryny chrześcijańskiej¹⁸⁴.

183 Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Zielińska, Warszawa: Fronda 2000, s. 167–198.

184 Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, s. 199–402.

Jaka zatem metoda teologiczna wynikała stąd według tego wybitnego teologa? Z *Essay on Development* wyłania się nowa, wpływowa metodologia rozwoju doktryny, oparta na następujących zasadach: hermeneutyce historycznej, organicznym ujęciu doktryny oraz na odróżnianiu właściwego rozwoju rozumienia Objawienia od jego błędnego rozwoju.

Pisząc o wielkiej potrzebie rozwoju rozumienia doktryny, nasz badacz pisał: „Jeżeli chrześcijaństwo jest religią powszechną, która odpowiada nie tylko jednemu okresowi czy terenowi, ale wszystkim czasom i miejscom, to oznacza to, że musi ono zmieniać się swoich relacjach do otaczającego świata i w odnośzeniu się do niego, a więc musi się rozwijać [...]. Stąd wszystkie ugrupowania chrześcijan, tak ortodoksyjne, jak i nieortodoksyjne, rozwijają doktryny Pisma Świętego. Nikt chyba nie zaprzeczy, że koncepcja usprawiedliwienia Lutra nigdy przed jego wystąpieniem nie była sformułowana słownie, że stanowisko takie i wyrażające jest styl mówienia były nowe, bez względu na to, czy były odpowiedzią na potrzeby chwili, czy nie. I jest rzeczą równie niewątpliwą, że doktryna usprawiedliwienia, określana przez Sobór Trydencki, była w pewnym znaczeniu również czymś nowym. Zbijanie błędów i naprawianie ich nie może wyprzedzać ich pojawienia się; dlatego fakt rozwoju fałszywego, czyli wypaczenia, wywołuje odpowiednie ujawnianie się prawdziwego rozwoju”¹⁸⁵.

Dla Newmana prawda chrześcijańska jest historyczna, a więc winna być rozumiana w czasie i poprzez czas. Myślenie teologiczne nie może nie być historyczne, gdyż nie będzie rozpoznawało tożsamość wiary w jej kolejnych rozwinięciach. Z kolei ta hermeneutyka historyczna musi łączyć się z organiczną wizją całej chrześcijańskiej nauki. Doktryna bowiem jest żywym organizmem, który wciąż się rozwija się, dojrzewa i wyraża siebie w nowych formach. W tej zasadzie swojej metodologii Newman odchodzi od statycznego modelu, jaki głosił Wincenty z Lerynu („co zawsze, wszędzie i przez wszystkich”). Trzecia zasada domaga się przeprowadzania rozróżnienia poprawnej interpretacji Objawienia od interpretacji błędnej. Jakkolwiek treść Objawienia zakończyła się wraz ze śmiercią ostatniego Apostoła, to jednak rozwija się ono w swoim rozumieniu, formułowaniu, wyrażaniu i zastosowaniu¹⁸⁶.

W przemówieniu wygłoszonym do biskupów amerykańskich w Dallas w 1991 roku kardynał Joseph Ratzinger trafnie streścił pogląd Newmana: „W przeciwieństwie do błędnych form ultramontanizmu Newman przyjmował taką interpretację papieństwa, która jest poprawnie rozumiana jedynie wtedy, gdy postrzega się ją razem z prymatem sumienia – papieństwo nie przeciwstawione prymatowi sumienia, lecz jest na nim oparte i będące jego gwarantem.

185 J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, s. 71.

186 Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, s. 48–49, 53, 101–102, 169–170.

Człowiek współczesny, zakładający opozycję między autorytetem a subiektywnością, ma trudność ze zrozumieniem tego”.

Jan Paweł II ogłosił Newmana czcigodnym w 1991 roku, Benedykt XVI beatyfikował go w 2010 roku, a papież Franciszek kanonizował w roku 2019. Ostatecznie zaś w 2025 roku podczas Jubileuszu Świata Edukacji papież Leonowi XIV ogłosił go doktorem Kościoła i nazwał współpatronem edukacji katolickiej. Ten angielski kardynał to 38. doktor Kościoła w historii powszechnej Kościoła. Zgodnie z napisem na nagrobku Newmana: *ex umbris et imaginibus in veritatem* – „z cieni i obrazów ku Prawdzie” – trzeba wraz z nim wciąż podążać drogami Prawdy, gdyż sam Jezus zdefiniował się, że jest „drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6).

Znaczenie metody tego doktora Kościoła jest nie do przecenienia. Metodologia rozwoju doktryny zapewniła teologom uprawianie hermeneutyki ciągłości w zmianie, dała narzędzia do analizy rozwoju doktryny, połączyła historię i teologię, pozwoliła uzasadniać późniejsze dogmaty. Wypracowana przez Newmana metoda rozwoju doktryny wymaga z pewnością nie tylko jej większego rozpracowania, ale nade wszystko szerszego zastosowania w pracach współczesnych teologów¹⁸⁷.

9.2. Sobór Watykański I: dogmatyzacja teologii

Trzeba pamiętać, że między Soborem Trydenckim (1545–1563) a Watykańskim Pierwszym (1869–1870) nie zebrało się żadne zgromadzenie soborowe, dlatego funkcja nauczycielska była wypełniana przez papieża. Przez te wieki uprawianie teologii naznaczyły sukcesywnie narastające odniesienia do Urzędu Nauczycielskiego. Dwie znaczące konstytucje Soboru Watykańskiego I, czyli *Dei Filius* oraz *Pastor aeternus*, posługują się metodologią scholastyczną. Te same w sobie skądinąd piękne teksty charakteryzują się logiczną strukturą, jasnymi definicjami i precyzyjnym rozróżnieniem pojęć. *Dei Filius* skupia się na relacji między wiarą a rozumem, odrzucając skrajności racjonalizmu i fideizmu, natomiast *Pastor aeternus* definiuje prymat i nieomyłność papieża, opierając się na świadectwach Pisma Świętego i Tradycji. Obie konstytucje stanowią istotne dokumenty doktrynalne Kościoła katolickiego, odzwierciedlające jego nauczanie w odpowiedzi na wyzwania intelektualne i duchowe XIX wieku. Jakkolwiek zachowawczą orientację ujawnił już wcześniej papież Pius IX w encyklice *Qui pluribus* (1846), krytykując racjonalizm, a także w *Syllabus errorum* (1864). W takie nastawienie wpiszą się ogłoszone kilkadziesiąt lat później wspomniane dokumenty Soboru Watykańskiego I, zajmujące defensywne pozycje. Przyznanie magisterium pa-

187 Zob. C.S. Dessain, *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, tłum. M. Stebart, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1989.

pieskiemu tak wyjątkowego znaczenia zostało zinterpretowane w niektórych kręgach jako akt wskazujący na bezużyteczność jakiegokolwiek przyszłego soboru w Kościele katolickim. Wywołało to poważny problem metodologiczny, gdyż w sposób istotny zmalało znaczenie całości ludu chrześcijańskiego jako pierwszego miejsca kościelnej nieomyłności. Nieomyłność Kościoła została niestety w tym okresie zredukowana do działań papieskich, kosztem *sensus fidelium*, czyli zmysłu wiary wierzących, który jako dar Ducha Świętego pozwalała tak hierarchii, jak i świeckim wiernie rozpoznawać i przekazywać objawioną prawdę¹⁸⁸.

Z kolei studium prac teologicznych końca XIX i początków XX wieku wskazuje na metodę apologetyczną jako obronę prawd wiary przed atakami nowoczesnej nauki i filozofii. W odpowiedzi na wyzwania nowoczesności niektórzy badacze katolicy skierowali się ponownie ku myśli św. Tomasza z Akwinu, dokonując swoistej odnowy rozumienia scholastyki. Neotomizm zyskał licznych przedstawicieli, którzy w swojej metodologii łączyli metafizyczne i filozoficzne rozumowanie w celu wsparcia tradycyjnych doktryn katolickich.

9.3. Metody modernistów: immanentyzm, historycznokrytyczność, interdyscyplinarność

Przejdźmy teraz do myślowego nurtu przełomu XIX i XX wieku, jakim był modernizm, który usiłował pogodzić tradycyjną doktrynę chrześcijańską z nowoczesną nauką, filozofią oraz krytyką historyczną. Modernizm pojawił się w Kościele katolickim głównie w Europie jako próba zastosowania nowszych metod krytycznych do wykładni klasycznej doktryny. Był to przede wszystkim nurt intelektualny, dążący do reinterpretacji obowiązującej dotychczas nauki wiary. Jednocześnie moderniści odrzucali sztywne ramy tomizmu i scholastyki, które wówczas dominowały w teologii katolickiej, jak np. George Tyrrel w *Christianity at the Crossroads*.

Jakie były charakterystyczne cechy tej formy intelektualnego katolicyzmu? Nowatorskie metody jego przedstawicieli ujawniły się szczególnie w trzech obszarach. Po pierwsze: w zakresie reinterpretacji dogmatów. Moderniści opowiadali się za tzw. ewolucją dogmatów, czyli za dostosowywaniem ich do zmieniających się warunków społecznych, kulturowych i naukowych. Prawdy wiary – według nich – to bardziej wyraz duchowej intuicji niż dosłownego stwierdzenia, stąd dogmaty należy rozumieć w kategoriach symbolicznych lub subiektywnych. Zwolennicy takiego podejścia na czele z Alfredem Loisy (1857–1940) czy też z Ernesto Buonaiuti (1881–1946) ujmowali dogmaty dynamicznie, tzn. uważali, że mają one charakter historyczny, ewoluują wraz z Kościołem

¹⁸⁸ Por. B. Sesboué, *Prezentacja*, w: *Słowo zbawienia. Historia dogmatów*, t. 4, red. B. Sesboué, Ch. Theobald, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 2003, s. 9–12.

oraz należy dostosowywać je do zmieniających się warunków kulturowych i społecznych. Moderniści kładli nacisk na wewnętrzną, subiektywną wiarę i doświadczenie religijne jako źródło religijności, odchodząc od przyjmowania wyłącznie kościelnego czy dogmatycznego autorytetu. Kielecki teolog Paweł Borto podobnie wskazuje trzy podstawowe obszary, w których doszło do poważnych napięć między Magisterium Kościoła a przedstawicielami modernizmu, a mianowicie: spór o rozumienie Bożego Objawienia, spór o rozumienie dogmatów oraz spór wokół pojęcia doświadczenia religijnego¹⁸⁹.

Korzystając z przesłanek filozofii immanencji, moderniści ujmowali religię jako wewnętrzną potrzebę człowieka, a nie wynikającą wyłącznie z zewnętrznego objawienia czy autorytetu Kościoła. W konsekwencji ta metoda prowadziła właśnie do reinterpretacji dogmatów jako wyrazu ludzkiego doświadczenia Boga, a nie niezmiennych prawd. Stąd nauczanie kościelne czy też formuły dogmatyczne miałyby być symbolami lub metaforami, wyrażającymi znacznie głębsze prawdy duchowe niż tylko przez Urząd Nauczycielski ogłaszane literalne wyrażenia. Na przykład zmartwychwstanie Jezusa to symbol duchowego odrodzenia, a niekoniecznie fizyczne wydarzenie historyczne. Wskutek takiego nastawienia w poglądy modernistów wkradł się relatywizm doktrynalny. Podważali oni absolutny charakter tradycyjnych nauk Kościoła, sugerując, że prawda religijna jest zależna od kontekstu historycznego.

Po drugie: w egzegezie biblijnej, gdzie zaczęli stosować krytykę historyczno-literacką i nadmiernie posiłkować się elementami kulturowymi i mitycznymi. Większość modernistów przyjmowała zdecydowanie historycznokrytyczne podejście do Pisma Świętego. Posługiwali się zatem takimi sposobami badań do analizy Biblii, jak krytyka historyczna i literacka, traktując ją przy tym jako pewien rodzaj dokumentu historycznego, a nie wyłącznie jako objawione Słowo Boże, mające Boga i człowieka za autora. W swojej książce *L'Évangile et l'Église* (1902) A. Loisy – inspirowany niemiecką szkołą w Tybindze i liberalnym protestantyzmem – analizował wszystkie ewangelie jako dokumenty historyczne, kwestionując ich dosłowność i tradycyjne autorstwo. Uważał, że historię chrześcijaństwa winien badać Pismo Święte tak jak każdy inny dokument historyczny, nie zakładając jego nadprzyrodzonego charakteru. Moderniści używali narzędzi filologii, archeologii i historii.

Po trzecie: w relacji między nauką a wiarą. Podejmowano wysiłki, by wykazać zgodność wiary np. z teorią ewolucji Darwina, filozofią ewolucyjną Hegla i innymi odkryciami naukowymi. Moderniści dążyli bowiem do adaptacji Bo-

189 Por. P. Borto, *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary. Analiza poglądów A. Loisy'ego, É. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antymodernistycznych oraz Vaticanum II*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 95-304.

żego Objawienia do współczesnej kultury. Podkreślali potrzebę dostosowania teologii i doktryny do współczesnych realiów.

Trzeba też dodać, że w swoim podejściu do religii ujawnili wyraźny subiektywizm i immanentyzm religijny. George Tyrrell (1861–1909) i Ernesto Buonaiuti kładli nacisk na subiektywne doświadczenie religijne jako źródło wiary. Religia jest według nich doświadczeniem emocjonalnym, gdyż wiara opiera się na wewnętrznym, subiektywnym przeżyciu religijnym, a nie na sztywnych dogmatach. W pracach modernistów ujawniło się także stanowisko pragmatyzmu religijnego, zainspirowanego poglądami Augusta Comte'a i Maurice'a Blondela. Stąd w chrześcijaństwie widzieli oni wspólnotowe doświadczenie, które miałyby wzmacniać ideał jednoczenia ludzkości. Wyrazem tego jest praca włoskiego modernistyczny Buonaiutiego pt. *Programma dei modernisti* (1907), gdzie akcentował on praktyczne aspekty wiary jako narzędzia moralne i społeczne¹⁹⁰.

Pierwszych reakcji Magisterium Kościoła na narastający kryzys modernistyczny należy upatrywać już w dokumentach Piusa IX, a mianowicie w *Syllabusie* oraz w encyklice *Quanta cura*, które to dokumenty ogłoszone zostały tego samego dnia, czyli 8 grudnia 1864 roku. Nowożytny liberalizm, godzący w niektórych swoich przejawach w ówczesne nauczanie Kościoła, spotkał się następnie też ze sprzeciwem Soboru Watykańskiego I (1869–1870), wyrażonym w dwóch konstytucjach: *Dei Filius* (poświęconej relacji między rozumem a wiarą) i *Pastor aeternus* (definiującej nieomyłność papieża). Z kolei dwie znaczące encykliki Leona XIII (1878–1903) – *Aeterni Patris* (1879) oraz *Providentissimus Deus* (1903) – z jednej strony były próbą twardej reformy intelektualnej teologii, a z drugiej paradoksalnie wzmocniły coraz bardziej szerzące się idee modernizmu. Papiestwo bowiem zbyt wolno rozpoznawało nowe prądy filozoficzne i ich wyzwania oraz opieszale dostrzegało nową mentalność społeczną, wynikającą z szybkiego rozwoju nauk przyrodniczych, technicznych i historycznych¹⁹¹.

Zasadniczy jednak okres kryzysu modernistycznego przypada mniej więcej na lata 1900–1910. To Pius X wydał najważniejsze antymodernistyczne dokumenty, mianowicie encyklikę *Pascendi dominici gregis* (1907) oraz dekret *Lamentabili sane* (1907)¹⁹². Ten papież zdecydowanie potępił modernistyczne idee, uznając je za wielkie zagrożenie dla tradycyjnej wiary. Wprowadzono surowe środki przeciw modernistom, m.in. obowiązek składania przysięgi antymodernistycznej, obowiązującej aż do roku 1967, sporządzono indeks ksiąg

190 Por. S. Zieliński, *Antropologia Maurice'a Blondela i kryzys modernistyczny*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011) 1, s. 78–95.

191 Por. P. Borto, *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary*, s. 35–46.

192 *Lamentabili sane exitu* to dokument Piusa X, tzw. *Syllabus*, czyli zestaw 65 tez, ogłoszony 3 lipca 1907 roku przez Święte Oficjum.

zakazanych, Święte Oficjum podjęło przeciw nim szeroką aktywność. Wielu modernistycznych teologów zostało ekskomunikowanych lub zmuszonych do wycofania się ze swoich poglądów¹⁹³.

Do ich głównych metod można zatem zaliczyć: krytykę historyczno-literacką, filozofię immanencji (inspiracja myślą I. Kanta, F. Schleiermachersa czy H. Bergsona), porównawcze studia religijne (chrześcijaństwo w kontekście innych religii aż po relatywizację jego wyjątkowości), antropologiczne i religioznawcze, hermeneutykę symboliczną, interdyscyplinarność (łączenie teologii z psychologią, socjologią, czy antropologią). Mimo potępienia modernizm wywarł znaczny wpływ na późniejszą teologię, reformę liturgiczną i nowe podejście do ekumenizmu czy innych religii. Ujawniło się to w dokumentach Soboru Watykańskiego II (1962–1965), który otworzył Kościół na współczesny świat, na dialog z nauką. Zmianie uległo samo pojęcie dialogu¹⁹⁴. Niektóre idee modernistyczne, jak np. historycznokrytyczne podejście do Biblii, analiza chrześcijaństwa w kontekście innych religii, interdyscyplinarność, stały się bardziej akceptowane w teologii współczesnej, choć w odmiennej, wyważonej formie.

Podsumowując: teologię XIX wieku cechuje śmiała próba dialogu z nowoczesnością, mimo że ta kwestionowała sporo dogmatów i praktyk religijnych. Był to czas intelektualnego fermentu, przygotowujący grunt pod dalsze przemiany w XX i w XXI wieku, takie jak teologia wyzwolenia czy rozwój ekumenizmu, dialogu międzyreligijnego i głębszej refleksji nad relacją między wiarą a nauką. Metody teologiczne tego okresu odzwierciedlają poważną metamorfozę, jaką przechodziła sama teologia w wyniku konfrontacji z nowoczesnymi osiągnięciami naukowymi, historycznymi i filozoficznymi. Z jednej strony teologowie opracowali różne podejścia, aby sprostać wyzwaniom nowoczesności, a z drugiej, trwając w rzeczywistości kościelnej, pragnęli dla wierzących uczynić treści Objawienia bardziej kompatybilnymi z duchem czasu. Z pewnością do ważniejszych metod teologicznych tego stulecia należy zaliczyć metodę historycznokrytyczną, socjalną czy też koncepcję rozwoju rozumienia doktryny J.H. Newmana. Dla XIX wieku właściwy był ponadto rozkwit mistyki i ruchów duchowych, co stanowiło reakcję na przesadny racjonalizm. Ruchy, takie jak oksfordzki ruch anglikanów, powstające zgromadzenia zakonne, rozwój maryjnej pobożności wynikający z prywatnych objawień, rodziły potrzebę nowych sposobów teologicznego badania.

193 Por. P. Borto, *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary*, s. 47–79.

194 Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2003.

10. Inspiracje teologii pierwszej połowy XX wieku

Trzeba pamiętać, że w XX wieku znacząca ewolucja Kościoła i świata wynikała po większej części z doświadczenia dwóch wojen światowych. Oczywiście jest, że teologia wraz ze swoją metodologią również i w XX wieku podlegała wpływom nowych kierunków filozofii, tym bardziej, iż ta ostatnia brała pod uwagę te dramatyczne doświadczenia, stąd była w ubiegłym wieku niezwykle bogata w idee i teorie. Ograniczmy się zatem do wymienienia podstawowych filozoficznych kierunków i ich najbardziej wpływowych myślicieli, aby zorientować się w tych prądach, napięciach, podziałach i przeciwnościach, a w konsekwencji doszukać się elementów rozwoju w metodach teologii.

10.1. Filozoficzne prądy i ich wpływ na teologię

Zmiany zachodzące w metodologii teologicznej w interesującym nas teraz okresie wywołane zostały znacznymi przeobrażeniami w społeczeństwie i jego kulturze, na co z pewnością wpływ miały różne kierunki ówczesnej filozofii. Do podstawowych prądów filozoficznych pierwszych dekad i połowy XX wieku zaliczamy fenomenologię, egzystencjalizm, filozofię analityczną, pragmatyzm, personalizm, neotomizm oraz filozofię nauki. Kierunki te oddziaływały na rozwój zarówno myśli świeckiej, jak i teologii chrześcijańskiej. Ich wpływ odnajdujemy w twórczości wybitnych myślicieli katolickich i protestanckich tego okresu, takich jak Étienne Gilson i Reginald Garrigou-Lagrange (neotomizm), Jacques Maritain i Karol Wojtyła (personalizm chrześcijański), Rudolf Bultmann i Paul Tillich (protestancka teologia egzystencjalna), Gabriel Marcel (egzystencjalizm chrześcijański), Roman Ingarden i Edith Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża (fenomenologia), Hans Urs von Balthasar i Karl Rahner (teologia współczesna inspirowana fenomenologią i egzystencjalizmem), a w Polsce także Józef Tischner (fenomenologia, filozofia dialogu).

10.1.1. Od fenomenologii przez egzystencjalizm do filozofii analitycznej

Zanim przejdziemy do fenomenologii, wypada wskazać najpierw na swoistą fascynację *nową metafizyką* – *nową ontologią* w wydaniu Martina Heideggera i Nikolaia Hartmanna. Do tego kręgu możemy włączyć Edmunda Husserla, Maxa Schelera, Hannah Arendt. Była to próba przekroczenia tradycyjnych ujęć bytu. Heidegger w swoim dziele *Byt i czas* (*Sein und Zeit*, 1927) postawił na nowo „pytanie o byt”, gdyż według niego w tradycyjnej metafizyce pominięto tę kwestię. Odróżnił *byt* (*Sein*) od *bycia* (*Seiendes*). Ontologia Heideggera miała charakter egzystencjalny, gdyż wiązała się z dociekaniem dotyczącym sensu życia, autentyczności, śmierci, troski. Zaś Hartmann wypracował tzw. *realistyczną warstwową ontologię*. Według niego rzeczywistość składa się z kilku poziomów: materialnego, biologicznego, psychicznego i duchowego. Ten urodzony w Rydze myśliciel przedstawił ontologię jako autonomiczną dziedzinę filozofii, niezależną od epistemologii, stając na stanowisku przeciwnym niż Kant.

W ten prąd filozoficzny możemy włączyć fenomenologię i świadomość w ujęciu Husserla, który zainicjował nową ontologię rozumianą przez fenomenologię jako dochodzenie „do rzeczy samych” (*zu den Sachen selbst!*). Według niego każde ludzkie doświadczenie jest już intencjonalne, dlatego należy zwrócić uwagę na struktury świadomości. Z czasem jednak ten niemiecki matematyk zwrócił się w kierunku ontologii transcendentnej, a jego koncepcje wywarły istotny wpływ na M. Schelera i H. Arendt. Scheler połączył bowiem w jedno fenomenologię z etyką i ontologią wartości. Pochodzący z Monachium twórca współczesnej antropologii filozoficznej odrzucił redukcję człowieka do bytu fizycznego. Ludzka duchowość, ale i zdolność do poznawania takich wartości, jak dobro, piękno czy świętość, miały dla niego duże znaczenie. Scheler skonstruował aksjologię, czyli hierarchię wartości. Fenomenologiczne przyuczynki Husserla i Heideggera podjęła w swoich pracach Hannah Arendt, ale poszła bardziej w kierunku politycznym i egzystencjalnym. Jej „nowa ontologia” nie jest żadną klasyczną metafizyką bytu, lecz raczej ontologią „bycia w świecie” (*Ontologie des Daseins-in-der-Welt*), i to człowieka działającego (*handelnder Mensch*). W dziele *Kondycja ludzka* (*Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 1958) ta amerykańska politolożka i teoretyczka polityczna wyróżniła trzy podstawowe aktywności (pracę, wytwarzanie, działanie), ukazując człowieka jako istotę zdolną do działania i rozpoczynania czegoś nowego (*Natalität*)¹⁹⁵.

Kolejny filozoficzny kierunek dwudziestego stulecia to egzystencjalizm, rozwijany przez Jeana Paula Sartre’a, Alberta Camusa, Karla Jaspersa. Filozofia egzystencjalna była radykalnym i świadomym zgłębianiem ludzkiego

¹⁹⁵ Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 309–320.

istnienia, zwłaszcza w doświadczeniu jego skończoności i kruchości. Główne dzieło Sartre'a *Byt i nicość* (1943), ale też słynny esej *Czy egzystencjalizm jest humanizmem?* (1946), były najbardziej czytаныmi filozoficznymi tekstami tego okresu. Francuski ateista podkreślał, że oprócz człowieka nie istnieje żaden inny prawodawca oraz że człowiek w swojej samotności sam o sobie decyduje. W swojej *Krytyce dialektycznego rozumu* (1960) Sartre zbliżył się ostatecznie do marksizmu, gdzie przedmiotem jego rozważań nie jest już jednostkowy człowiek, lecz człowiek w otoczeniu społecznym. Znany z literackiej Nagrody Nobla francuski pisarz A. Camus w powieściach *Obcy* (*L'Étranger*, 1942), *Dżuma* (*La Peste*, 1947) i *Upadek* (*La Chute*, 1956) na bazie egzystencjalizmu rozwinął filozofię absurdu. Ostatni z wymienionych wyżej przedstawicieli tego kierunku to Karl Jaspers. Urodzony w Oldenburgu, z wykształcenia psycholog, przedstawił on swoją refleksję w dziele *Filozofia* (1932). Owa *Philosophie* została wydana w trzech tomach: *Orientierung in der Welt* (*Orientacja w świecie*), *Existenzerhellung* (*Oświecenie egzystencji*) oraz *Metaphysik* (*Metafizyka*). W swoim myśleniu Jaspers nie odrzuca metafizyki, lecz pozbawia ją dogmatyzmu i pryncypializmu. Uważa, że ludzkie poznanie jest ograniczone. Posiadamy jakąś orientację, ale nie obejmujemy całości. Człowiek odkrywa prawdę o sobie dopiero w sytuacjach granicznych (śmierć, cierpienie, wina). Podążanie do tajemnicy nie wiąże się z dogmatami, ale z filozofią, gdyż ona pomaga rozwikłać tajemnicę ukrytą w szyfrach i symbolach¹⁹⁶.

Kolejnym znaczącym polem badawczym w dwudziestym stuleciu była filozoficzna analiza językowa, jawiąca się jako nowy klucz do starych problemów. Do głównych przedstawicieli tego nurtu należą: George E. Moore, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, Peter F. Strawson, Gilbert Ryle, William James, John Dewey, Charles S. Peirce. Analityczna filozofia powstała jako reakcja na heglizm, który w dziewiętnastym stuleciu rozszerzył się w Anglii. Już od lat 40. filozofia analityczna o charakterze nieformalnym była uprawiana zwłaszcza na uniwersytecie w angielskim Cambridge (John Wisdom, Friedrich Waismann). Laureat Nagrody Nobla w dziedzinie literatury (1950) B. Russell stworzył logikę symboliczną i analizę języka. W artykule *On Denoting* (1905) przedstawił słynną teorię opisów, pomagającą rozwiązywać paradoksy i problemy związane z odniesieniem i znaczeniem w języku, które były problematyczne dla filozofii klasycznej. Wraz z Alfredem N. Whiteheadem wydał monumentalne dzieło *Principia mathematica* (1910–1913), gdzie obaj wyłożyli logiczną analizę języka. Z kolei L. Wittgenstein, będący w ścisłym kontakcie z G.E. Moorem i B. Russellem, zasłynął z pracy pt. *Tractatus logico-philosophicus*

196 Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 320–328.

(1921). Wittgenstein głosił, że granice naszego języka są granicami naszego świata. Pochodzący z bogatej wiedeńskiej rodziny uczony twierdził, że liczne tradycyjne pytania filozoficzne, jak np. o istnienie Boga, naturę metafizyki, stały się nonsensowne, gdyż wykraczają poza to, co możemy opisać za pomocą języka. Dla niego filozofia to działalność polegająca na rozwiązywaniu problemów dzięki precyzji uchwycenia granic języka. Austriacki uczony wpisał się na trwałe w historię filozofii języka, logiki, lingwistyki i teorii nauk. Jego teksty cechuje ścisły rygoryzm językowy.

Filozofię analityczną rozpowszechniło nie tylko Koło Wiedeńskie, ale także środowiska naukowe w Danii (Johannes Jorgensen), Finlandii (Eino Kaila), Szwecji (Axel Hagerstrom i szkoła uppsalska), USA. Idee analizy zostały jeszcze wielowątkowo rozwinięte, podobnie jak i sam empiryzm, zwłaszcza w świecie anglosaskim (Richard Swinburne, John L. Mackie, Michael Dummett, Donald Davidson, Hilary Putnam, Richard Rorty, Robert Brandom, Thomas Nagel¹⁹⁷). Na wielkie uznanie zasługuje też szkoła lwowsko-warszawska (Jan Łukasiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz, Alfred Tarski, Tadeusz Czeżowski, Zygmunt Zawirski, Stanisław Leśniewski i jego oryginalne systemy logiczne)¹⁹⁸.

10.1.2. Pragmatyzm, personalizizm, neotomizm i filozofia nauki

Podłożem, z którego wyrastają ideały pragmatyzmu, jest filozofia amerykańska. Główne jego zasady sformułował już Ch.S. Peirce, choć spopularyzował go W. James, lecz jako system przedłożył J. Dewey. W Europie kategorie pragmatyzmu zyskały zwolenników wśród filozofów o tendencjach pozytywistycznych, najwyraźniej przejawiały się w poglądach Ferdinanda C.S. Schillera, Giovanniego Papiniego. W Polsce propagatorem pragmatyzmu był Władysław M. Kozłowski. Pragmatyzm koncentruje się zwłaszcza na teorii prawdy, teorii znaczenia oraz zagadnieniach metodologicznych; postuluje chłodny sposób myślenia i działania. Dwudziestowieczny pragmatyzm łączono jednak najczęściej z amerykańskim psychologiem i filozofem W. Jamesem. Swój wkład w niego wniósł wspomniany J. Dewey, twierdząc, że pragmatyzm (instrumentalizm) nie pyta o pierwotne źródła, uzasadnienia czy cele, ale raczej zajmuje się wiedzą empiryczną. Odważnie odrzucał on religię i metafizykę jako bezużyteczne. Jako chemik i eksperymentator wzywał do koncentracji na praktycznych aspektach

197 Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 328–346.

198 Zob. M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1974; *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin: TN KUL 1995; A.J. Ayer, *Filozofia w XX w.*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997.

doświadczenia. Ludzkie poznanie dla Deweya to nieustanny proces, polegający nie na pasywnym odbiorze danych zmysłowych, ale na aktywnym eksperymentowaniu i rozwiązywaniu problemów pojawiających się w codziennej egzystencji. Takim eksperymentem jest edukacja, gdzie człowiek najlepiej uczy się przez działanie (*learning by doing*).

Ten kierunek rozwijał też Peirce, postulując kierowanie się zasadą pragmatyczną, czyli że myślenie zaczyna się od wątpliwości. Ten amerykański logik i matematyk skonstruował metodę rozjaśniania pojęć, aby przydać im konkretny sens. Jego pragmatyczna logika wiązała się z fallibilizmem, tj. poglądem, że wszystkie nasze przekonania mogą być błędne, dlatego należy koniecznie je sprawdzać i udoskonalać na podstawie empirycznych dowodów. Koncepcje pragmatyzmu rozwijali dalej m.in. George Mead, Clarence I. Lewis, Charles W. Morris¹⁹⁹.

Co można powiedzieć o personalizmie, a zwłaszcza o jego chrześcijańskiej wersji? Ten nurt filozoficzny, zakorzeniony w przesłankach Objawienia judeo-chrześcijańskiego, kładzie nacisk na godność, wartość i niepowtarzalność osoby ludzkiej. Tacy myśliciele, jak Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Wincenty Granat, Karol Wojtyła / Jan Paweł II, Stanisław Grygiel, Czesław S. Bartnik, ujmują osobę w jej odniesieniu do Boga. Punktem wyjścia jest tajemnica wcielenia, kiedy to Bóg stał się człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa, stąd każda osoba ludzka ma niepojętą wartość. Do głównych cech personalizmu chrześcijańskiego zaliczamy następujące wytyczne: osoba ponad rzeczami, relacyjność, wolność i odpowiedzialność, godność.

Wpływ personalizmu chrześcijańskiego na teologię i jej metodologię był i nadal jest dość znaczący i wielowymiarowy. Personalizm sytuuje osobę ludzką w centrum swojej refleksji. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, obdarzony rozumem, wolną wolą i zdolnością do relacji, staje się kluczowym punktem odniesienia dla zrozumienia Boga, świata i historii zbawienia. W konsekwencji teologia wskazuje na wartość osoby, wynikającą z aktu stworzenia, odkupienia i uświęcenia dokonującego się w przestrzeni sakramentalnej Kościoła. Dlatego nie tylko protologia, ale i chrystologia, pneumatologia, eklezjologia, antropologia, teologia moralna, nauki społeczne i inne dyscypliny teologiczne mają orientację personalistyczną. Tym bardziej, że personalizm wnosi też osobowe ujęcie Trójcy Świętej jako wspólnoty Osób i relacyjność z Nią i do Niej. Prowadzi to do rozumienia relacji wierzącego z Bogiem nie tylko jako odniesienia do Stwórcy, lecz nade wszystko jako osobowej relacji miłości i dialogu. Personalizm chrześcijański przyczynił się znacznie do rozwoju metody

199 Por. E. Chudoba, *Pragmatyzm dzisiaj (ze szczególnym uwzględnieniem propozycji Johna Deweya) a jego korzenie antyczne*, „Kultura-Społeczeństwo-Edukacja” 8 (2015) 2, s. 111–130.

personalistycznej w wielu gałęziach teologii. Metoda ta nie ogranicza się do analizy tekstów i dogmatów, ale uwzględnia egzystencjalne doświadczenie osoby, jej wolność, odpowiedzialność i relacyjność²⁰⁰.

Naszukujemy teraz idee przewodnie neotomizmu. Ta filozofia koncentrowała się na odnowieniu i reinterpretacji myśli Tomasza z Akwinu, głosząc realizm metafizyczny, metafizykę bytu, epistemologię realistyczną, hylemorfizm, teizm, prawo naturalne. Wpływ tego nurtu na teologię katolicką ubiegłego wieku był aż nazbyt ogromny i wszechobecny. Można to dostrzec właśnie w obszarze metodologii, gdyż dostarczył on spójny system filozoficzny i język służący do systematyzowania i wyjaśniania prawd wiary. Stał się podstawową filozofią „scholastyczną” w seminariach i na uniwersytetach katolickich. Dwudziestowieczny neotomizm potraktowano też jako zaporę przeciwko ideom modernistycznym. Dał temu wyraz Leon XIII we wspomnianej już encyklice *Aeterni Patris* w roku 1879, zachęcając do odnowienia studiów tomistycznych. Neotomizm solidnie wspomagał teodyceę, antropologię, etykę, teologię moralną, sakramentologię i inne dyscypliny dogmatyki²⁰¹.

Do głównych krzewicieli neotomizmu w XX wieku zaliczani są: Étienne Gilson, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Reginald Garrigou-Lagrange, Cornelio Fabro, Bernard Lonergan, Martin Grabmann, Josef Pieper, Mieczysław A. Krąpiec, Stefan Swieżawski, Marian Jaworski, Jacek Woroniecki, Tadeusz Styczeń, Mieczysław Gogacz, Kazimierz Kłósak, Konstanty Michalski, Aleksander Usowicz, Herbert McCabe, Brian Davies²⁰².

Jakkolwiek neotomizm w XX wieku w teologii, a zwłaszcza w metodologii, odegrał znaczącą rolę, to jednak trzeba też zauważyć jego słabości i problematyczność. Ten nurt filozofii – jak by mocno nie wspierał teologii – niósł ze sobą nadmierną systematyczność i abstrakcyjność, generował postawy intelektualizmu, co działało się kosztem pomniejszania w teologii duchowego, egzystencjalnego czy mistycznego wymiaru wiary. Tajemnice wiary były ukazywane poza historią, kontekstem, bez konkretnego ujęcia. Prawda zaś była pojmowana bardziej filozoficznie i statycznie niż egzystencjalnie czy osobowo. Kategorie neotomistyczne stwarzały problemy dla owocnego dialogu teologii ze współczesną myślą i nauką, wprowadzając teologów w abstrakcyjny i odizolowany świat. Podnosiły się głosy krytyki, że neotomizm niedostatecznie uwzględnia nauki humanistyczne, tj. psychologię, psychiatrię, socjologię, historię. Niedostatecz-

200 Por. E. Ozorowski, *Personalizm chrześcijański*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 4 (2005), s. 7–17.

201 Por. W. Chudy, *Filozofia polska po II wojnie światowej*, „Studia Philosophiae Christianae” 21 (1985) 1, s. 129–141; A.B. Stępień, *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1919–1966)*, „Znak” 20 (1968), s. 1195–1213.

202 Por. M. Gogacz, *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX wieku*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin: TN KUL 1978, s. 335–350.

nie też ten nurt filozofii odnosił się do unikalności osoby ludzkiej, jej wiary, lęku, nadziei i miłości, które są przecież centralne dla życia religijnego. Neotomistyczne pojęcia, tworząc sztywne definicje doktrynalne i w nich trwając, nie sprzyjały ani dialogowi ekumenicznemu, ani dialogowi międzyreligijnemu²⁰³.

Mimo tych zarzutów wobec neotomistycznej filozofii trzeba koniecznie zaznaczyć i to, iż wielu teologów tego okresu starało się unikać tych zagrożeń i raczej twórczo oraz samodzielnie rozwijać myśl Tomasza z Akwinu w dialogu ze współczesnością niż sztywno powtarzać i wprowadzać w życie tomistyczne tezy z XIII wieku. Pozytywnym przykładem są polscy filozofowie, gdyż zdolali „teodycealny punkt ciężkości” tomizmu przesunąć w dwudziestowiecznym neotomizmie na kwestie antropologiczne. Udało im się przejść z metafizyki ogólnej na filozofię człowieka w latach 60. i 70. ubiegłego wieku. Miało to kolosalny wpływ na nowy kształt tomistycznego personalizmu, pojmowanego już nie tylko jako ściśle zamknięta interpretacja trzynastowiecznej metafizyki, lecz jako nowatorski nurt myślowy, otwierający się na filozofię fenomenologii, dialogu, egzystencjalizmu, analityczną czy hermeneutyczną²⁰⁴. Ponadto choć Sobór Watykański II otworzył teologię na inne perspektywy, to jednak nie odrzucił całkowicie dorobku neotomizmu, a wiele jego koncepcji nadal obowiązuje w teologii katolickiej.

Filozofia nauki. Powróćmy teraz do środowiska czysto filozoficznego, reprezentowanego przez takich myślicieli, jak Carl G. Hempel, Rudolf Carnap, Karl R. Popper, Thomas S. Kuhn, Pierre Duhem, Gaston Bachelard oraz przez polskiego filozofa Ludwika Flecka. Wiek XX staje się czasem wręcz zachwyty nad poszerzaniem granic wiedzy. Dochodzi wówczas do skoncentrowania scjentystycznej racjonalności, aby jak najbardziej logicznie i precyzyjnie sformułować jej roszczeniowe dążenia do naukowości. Podstawowe pytania brzmią: czym jest wiedza w ogólności? A czym – w przeciwieństwie do niej – jest niewiedza? Jakie muszą być spełnione kryteria, aby mówić o „nauce”? Zaproponowany przez Hempela i Carnapa „logiczny empiryzm” został odrzucony przez Poppera. Wypracował on bowiem „krytyczny racjonalizm”, który stał się wiodącym prądem filozoficznym o światowym zasięgu. Jego postulat tzw. falsyfikowalności stał się kryterium naukowości.

Przybliżmy sobie bardziej postulaty Poppera, gdyż miały one poważny wpływ na metodologię wielu dyscyplin naukowych. Ten urodzony Wiedeńczyk, profesor Londyńskiej Szkoły Ekonomicznej, zaproponował, aby oddzielić na-

203 Por. K. Dołgow, *Dialektyka i scholastyka: analiza krytyczna filozofii neotomizmu*, tłum. K.N. Sakowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1985.

204 Por. H. Piliś, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Vizja Press & IT 2010, s. 8.

uki empiryczne od wszystkich innych nauk na podstawie stosowanych w nich metodologii. Przedstawił metodę hipotetyczno-dedukcyjną, gdyż ona w warunkach empirycznych pozwala na wysuwanie śmiałych hipotez i teorii oraz poddaje je ciągłym próbom falsyfikacji, a nie dochodzi do nich na drodze indukcji. Opierając się na tym postulatcie falsyfikacji, Popper wyróżnił dwa podstawowe przeciwstawne kierunki metodologiczne w naukach ścisłych: 1. indukcyjnizm, zmierzający do uzyskiwania (przez indukcję) twierdzeń o możliwie największym prawdopodobieństwie, postulujący minimalistyczną „zasadę najmniejszego ryzyka” przy weryfikacji hipotez; 2. antyindukcyjnizm (hipotetyzm), tworzący nauki empiryczne dzięki krytyce hipotez („zasada największego ryzyka”)²⁰⁵.

Ostatecznie filozofia nauki wykazała wzajemną zależność od społecznych, politycznych, ekonomicznych i etycznych kontekstów. Oczywiście nauka odróżnia się od codziennych warunków życia przez swoją racjonalność, logiczno-metodyczną strukturę i przekazujące ją instytucjonalne podmioty. Chociaż ten system z własną strukturą, wewnętrzną logiką, specjalnymi zasadami i specyficzną formą organizacji tworzy naukę, to jednak jest ona jednocześnie spleciona z wieloma starszymi i inaczej ukierunkowanymi różnego rodzaju procesami. A te procesy w swojej różnorodności historycznej, politycznej i moralnej niekiedy częściej nawet kształtują i determinują realność ludzkiego życia. Z jednej strony wgląd w historyczne stawanie się i nadmierną zdolność do odtworzenia kryteriów poznania nie sprawił jednakże, że wiedza czyni „cuda”. A z drugiej: nawet jeśli naukowa koncepcja ścisłego, uniwersalnego poszukiwania prawdy nie może być do końca utrzymana, nie oznacza to, że można dalej praktykować astrologię, alchemię czy darwinizm społeczny. Co to oznacza? Mimo że nie wszystkie formy pozyskiwania wiedzy mają tę samą wartość, to nauka utraciła absolutystyczny obraz siebie jako jedynej uniwersalnej drogi do prawdy²⁰⁶.

Podsumowując, wolno zauważyć, iż nowa ontologia i metafizyka XX wieku wspomogły wejście do teologii języka egzystencjalnego, relacyjnego i fenomenologicznego. Tym samym dokonano się przesunięcie akcentu z abstrakcyjnego ujmowania bytu Boga na spotkanie osoby z Bogiem. W pewnym sensie te filozoficzne kierunki uwrażliwiły teologię i jej metody na złożoność istnienia, ludzką wolność i pytanie o sens. Niektórzy teologowie zwrócili baczniejszą uwagę na zastosowanie hermeneutyki do doświadczenia i dialogu. Pojawiła się teologia dialogu (np. Martin Buber, *Ich und Du*), teologia egzystencjalna Paula Tillicha. Z pewnością Jan Paweł II oraz Benedykt XVI inspirowali się myślą Kar-

205 Por. K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.

206 Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 346–352.

la Jaspersa, Maxa Schelera. Zaś w hermeneutyce biblijnej Rudolfa Bultmanna czy Karla Rahnera odkrywamy wyraźne wątki egzystencjalizmu. Filozofia analityczna ubogaciła język mistyki, liturgii. Ze swoją nową, warstwową ontologią Nicolai Hartmann wsparł teologie narracyjne.

10.2. „Powrót do źródeł”

Dla chrześcijan pierwszej połowy XX wieku ostatni sobór, który realnie wniósł wiele zmian tak w doktrynę, jak i organizację życia kościelnego, odbył się nieco ponad 400 lat temu. Po trydenckim zgromadzeniu ojców soborowych wprawdzie miał miejsce Sobór Watykański I (1869–1870), ale jego obrady zostały przerwane, a uchwalone dokumenty wzmocniły jeszcze papieską pozycję. Stąd w Kościele w ubiegłym wieku coraz mocniej narastała potrzeba zmian, i to nie o charakterze doraźnym, ale o dalekosiężnych skutkach. Wynikało to z mnożących się postulatów odnowy Kościoła i równocześnie także i samej teologii oraz dokończenia realizacji niespełnionych oczekiwań związanych z *Vaticanum I*. „Powrót do źródeł” (*Retour aux sources*) znamionował tendencję odejścia od neoscholastyki charakterystycznej dla XIX wieku i początków wieku XX, aby zaprzestać dominującej wówczas teologii – nazbyt abstrakcyjnej i oderwanej od doświadczenia wiary pierwotnego Kościoła.

Wzmagające się ożywienie eklezjologiczne było skutkiem przechodzenia od scholastycznego, nadmiernie instytucjonalnego i klerykalnego obrazu Kościoła do jego rozumienia biblijnego, patrystycznego i pneumatycznego (Heinrich M. Köster, Karl Rahner, Otto Semmelroth, Carl Feckes, Józef Kentenich)²⁰⁷. Zaczątki reform pojawiły się już u końca XIX i na początku XX wieku nie tylko w pismach poszczególnych teologów, ale i we wspomnianych szkołach nowego teologicznego myślenia, takich jak np. szkoła rzymska (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader, Johannes B. Franzelin, Joseph Kleutgen, J.M. Scheeben) czy szkoła w Tybindze (Johann S. Drey, Peter A. Gratz, Johann B. Hirscher, Johann Adam Möhler). Nie należy też pomijać wielkiego dorobku francuskich szkół: jezuickiej La Nouvelle Théologie (Henri de Lubac, Jean Daniélou, Joseph Maréchal) czy dominikańskiej Le Saulchoir (Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Pierre-André Liégé). Na uwagę zasługuje też ośrodek w Leuven (Peter Charles, Gerard Philips).

207 Por. I. Naumann, *Ecclesiological history of Mariology. Aspects of Mary and the Church through the centuries*, University of Dayton, <https://udayton.edu/imri/mary/e/ecclesiological-history-of-mariology.php> [dostęp: 24.03.2025].

Swój wkład w odnowę wniosło oczywiście wielu jednostkowych teologów. Przykładowo wymienimy niektórych z nich: Odo Casel, Karl Adam, Erich Przywara, Henri de Lubac, Yves M. Congar, Edward Schillebeeckx, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Stanisław Nagy, Wincenty Granat, Ignacy Różycki. Kierunek zmian wytyczyły także encykliki Piusa XII, jak: *Mystici Corporis Christi* z 1943 roku, *Divino afflante Spiritu* z 1943 roku czy *Mediator Dei* z 1947 roku. Ten papież zachęcał, aby teologia za swój punkt wyjścia przyjmowała Pismo Święte i Tradycję. W encyklice z 1950 roku pisał: „Teologowie powinni zawsze sięgać do źródeł Bożego Objawienia [...]. A nadto w obu tych źródłach nauki objawionej kryją się tak przebogate skarby prawdy, że wyczerpać ich do dna nikt nie zdoła. Dzięki temu zwrot do źródeł zawsze odmładza nauki święte, podczas gdy przeciwnie czysta spekulacja, jeśli się przestaje wgłębiać w depozyt wiary, staje się jałowa, jak o tym wiemy z doświadczenia”²⁰⁸.

Dla kompletnego obrazu należy też wskazać na spore osiągnięcia refleksji ewangelickiej. Metody z tych obszarów chrześcijaństwa kładły wręcz podwaliny pod nowy sposób uprawiania teologii w XX wieku. Wypada nadmienić teologię dialektyczną Karla Bartha (1886–1968), który odniósł się krytycznie do teologii liberalnej, podkreślając transcendencję Boga i autorytet Pisma Świętego. Do głosu zaczęła dochodzić teologia narracyjna, podkreślająca znaczenie opowiadania historii i Biblii jako narracji. Metoda ta podkreśla rolę społeczności i tradycji w kształtowaniu wiary.

Rodziła się stopniowo teologia kontekstualna, ale też teologia wyzwolenia (np. Gustavo Gutiérrez), teologia feministyczna, teologia postkolonialna, zajmująca się kwestiami społecznymi (J.B. Metz), politycznymi i kulturowymi. Coraz wyraźniej kształtowała się teologia misyjna, tak po stronie katolickiej, jak i ewangelickiej. Nie tylko pojawił się dialog ekumeniczny, ale też podjęto rozmowy między religiami, integrując spostrzeżenia z różnych tradycji religijnych. Te nowe nurty teologiczne sięgały zdecydowanie po metody historycznokrytyczne, gdyż Pismo Święte pozostawało centralnym punktem refleksji. Badano relacje wiary i rozumu, gdyż nowoczesność przynosiła sporo napięć. W swoich interpretacjach Objawienia teologowie reagowali na intelektualne, polityczne i społeczne konteksty XX wieku.

Podsumowując: metody badawcze w teologii coraz powszechniej kierowały się zasadą „powrotu do źródeł”. Określenia tego używano zresztą w różnych dziedzinach: w filozofii, historii, literaturze, naukach społecznych czy w kontekście ponownego odkrywania klasycznych podstaw danej dyscypliny, a także krytycznej rewizji jej fundamentów. W XX wieku trend ten był szczególnie wi-

208 Pius XII, Encyklika *Humani generis*, nr 21, DS 3886, BF I, 102.

doczny we francuskiej filozofii, historiografii oraz teologii, gdzie intelektualiści dążyli do reinterpretacji tradycji w świetle nowych perspektyw.

Ressourcement to wyraźny sprzeciw wobec nadmiernie rozpanoszonego scholastycznego neotomizmu oraz pasywnej wykładni nauki katolickiej. W teologii chodziło zatem o dynamiczne rozumienie Tradycji, zgodnie z którym jej rozwój nie jest czymś statycznym, lecz żywym i otwartym na nowe interpretacje. Kierując się zasadą *ad fontes* badacze sięgali do pierwotnych tekstów i podejmowali ich bezpośrednią lekturę. „Powrót do źródeł chrześcijańskich” oznaczał zdecydowane oparcie się na Piśmie Świętym i tradycji ojców Kościoła, aby ich krytyczną lekturę ubogaciła duchowość.

11. Sobór Watykański II: radykalna zmiana metod

Wspaniały Sobór Watykański Drugi wytyczył nowe ścieżki teologicznej refleksji. W trakcie soborowych obrad statyczna teologia rzymska i nowa teologia znalazły się na przeciwstawnych stanowiskach. Teologia rzymska broniła, skądinąd słusznie, konieczności zachowania w całości depozytu wiary, zaś nowa teologia podkreślała konieczność wyjścia od doświadczenia współcześnie żyjących ludzi. Sobór połączył oba te stanowiska, dokonał syntezy i to właśnie jest istotą jego przesłania: przesłania duszpasterskiego w celu pogłębienia wiary. W swoim podstawowym przesłaniu odsłonił możliwości rozwoju rozumienia wiary i jej zastosowania w codzienności u współczesnych chrześcijan. Nie bez przyczyny były to w końcu obrady nad pogłębieniem osobistej wiary, a nie nad ogłoszeniem nowych dogmatów. Ogromne dziedzictwo Soboru domaga się otwarcia na świat, aby w jego ewangelizacji oczyścić i utwierdzić własną ortodoksję²⁰⁹.

Sposoby interpretacji Objawienia w pierwszej ćwierci XXI wieku są w przeważającej części pokłosiem litery i ducha Drugiego Soboru Watykańskiego, ale też i uważnym podejściem do radykalnych zmian, jakich doświadczają chrześcijanie w skali globalnej. Dlatego odzwierciedlają one zarówno kontynuację klasycznych soborowych podejść, jak i nowe podejścia, będące skutkiem globalizacji, postsekularyzmu i rozwoju technologii, na czele z dostępem do Internetu oraz do sztucznej inteligencji.

Wśród charakterystycznych nowych sposobów badawczych na uwagę zasługuje hermeneutyka kontekstualna, mocno prezentowana w teologii wyzwolenia, feministycznej i postkolonialnej. Pojawiła się też znaczna interdyscyplinarność, czyli integracja teologii z filozofią, naukami społecznymi, psychologią i naukami przyrodniczymi. Przykładem jest dialog teologii z neurobiologią w kwestii świadomości i duszy. Mocniej rozwija się teologia polityczna (społeczna), skupiająca się na roli religii w przestrzeni publicznej, podejmująca kwestie relacji między wiarą a polityką, ekologią i sprawiedliwością społeczną. W wieku XXI widać ożywienie w teologii narracyjnej i postmodernistycznej, gdzie jest

²⁰⁹ Zob. Z. Kijas, *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.

nacisk na opowieść i doświadczenia jako źródło prawd teologicznych. Ze względu na pojawienie się wielu platform internetowych, a szczególnie AI (sztucznej inteligencji), rozwija się też teologia cyfrowa i mediów, badająca wpływ Internetu i cyfrowych mediów na wiarę, na ewangelizację, na życie Kościoła. Z kolei dzięki soborowemu dokumentowi *Unitatis redintegratio* oraz encyklice Jana Pawła II *Ut unum sint* w nauczanie i praktykę wspólnoty wiary weszła teologia ekumeniczna i międzyreligijna²¹⁰.

11.1. Soborowe kierunki rozwoju

W drugiej połowie XX wieku w kręgach watykańskich ujawniała się z jednej strony świadomość niezakończenia obrad dwudziestego soboru powszechnego, czyli Watykańskiego I, co wzmacniało potrzebę jego kontynuacji i oficjalnego dokończenia, z drugiej natomiast ujawniały się obawy Kurii Rzymskiej przed radykalnością nowego soboru i zmianami natury doktrynalnej czy dyscyplinarnej. To jej zachowawcze nastawienie wzmacniało dodatkowo ogłoszenie niewiele wcześniej dogmatu o nieomyślności papieskiej i jego prymacie jurysdykcyjnym (1870). Stąd jakkolwiek sobór wydawał się zbędny, skoro pełnię władzy przyznano biskupowi Rzymu²¹¹.

Sobór Watykański II (1962–1965), który ogłosił 16 dokumentów w randze konstytucji, dekretów i deklaracji, wpisał się bardzo mocno w historię Kościoła powszechnego. Był to wynik nie tylko charakteru i treści przyjętych dokumentów, lecz przede wszystkim wypracowania całkowicie nowych kształtów soborowej i posoborowej teologii. Już sama zapowiedź zwołania soboru przez Jana XXIII i stwierdzenie, że „nie będzie na nim potępiania błędów i dyskusji nad czystością doktryny, natomiast zarówno w dyscyplinie, jak i doktrynie będzie siedł w kierunku odnowy polegającej na powrocie do źródeł, gdyż tylko tam można spotkać się z braćmi odłączonymi”, ukierunkowały jego obrady.²¹²

Z dokumentów soborowych najwyższe rangą okazały się cztery konstytucje: Konstytucja o Liturgii Świętej (*Sacrosanctum Concilium*), Konstytucja dogmatyczna o Kościele (*Lumen gentium*), Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (*Dei verbum*) i Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*). Z kolei uchwalono dziewięć dekretów, tj.: Dekret

210 Zob. *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy*, red. D. Wąsek, Kraków: Wydawnictwo Scriptum 2021.

211 Por. J. Walkusz, *Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2013), s. 17–18.

212 Jan XXIII, Alokucja z 25 stycznia 1959 r. oraz przemówienie *Gaudet Mater Ecclesia* z 11 października 1962 r., w: *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959), s. 65–69 oraz AAS 54 (1962), s. 786–795; por. Z. Zieliński, *Papieże epoki soborowej*, Warszawa 2005, s. 102–105.

o środkach społecznego przekazywania myśli (*Inter mirifica*), Dekret o Kościołach wschodnich katolickich (*Orientalium ecclesiarum*), Dekret o ekumenizmie (*Unitatis redintegratio*), Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele (*Christus Dominus*), Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego (*Perfectae caritatis*), Dekret o formacji kapłańskiej (*Optatam totius*), Dekret o apostołstwie świeckich (*Apostolicam actuositatem*), Dekret o działalności misyjnej Kościoła (*Ad gentes divinitus*) oraz Dekret o posłudze i życiu kapłanów (*Presbyterorum ordinis*). Nauczanie soborowe zawarto ponadto w trzech deklaracjach: w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim (*Gravissimum educationis*), w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (*Nostra aetate*) oraz w Deklaracji o wolności religijnej (*Dignitatis humanae*). To przywołanie tytułów konstytucji, dekretów i deklaracji wprowadza już w olbrzymi wachlarz tematyki nauczania, jakie do tej pory tylko częściowo i okazjonalnie było obecne we wcześniejszym *Magisterum Ecclesiae*.

Niekiedy ma się wręcz wrażenie, że to spektrum problemów rozpatrywanych przez soborowych ojców było zbyt szerokie. Amerykański teolog pisze, że były to takie kwestie, jak: „użycie organów podczas Mszy; miejsce św. Tomasza z Akwinu w programie seminariów; zasadność gromadzenia arsenałów broni nuklearnej; błogosławienie wody używanej do chrztu; rola osób świeckich w działalności duszpasterskiej Kościoła; relacja pomiędzy biskupami i papieżem; cele małżeństwa; pensje duchownych; rola sumienia w podejmowaniu decyzji moralnych; właściwy strój (lub habit) zakonnic; związek Kościoła ze sztuką; przekłady Biblii; granice diecezji; słuszność (lub niesłuszność) wspólnych nabożeństw z niekatolikami”²¹³.

Nawet już pobieżna lektura wspomnianych dokumentów wskazuje na potężne przeobrażenia dotychczasowego ujęcia Kościoła w sensie *ad intra* i *ad extra*, co spełniało się na trzech podstawowych płaszczyznach, a mianowicie: 1. we wszechstronnej reformie Kościoła, 2. w ekumenicznym otwarciu się na dialog (z innymi chrześcijańskimi wyznaniem, z religiami, z człowiekiem i ze światem) oraz 3. w samookreśleniu się Kościoła jako Bosko-ludzkiej wspólnoty. Słusznie niektórzy widzą nauczanie *Vaticanum Secundum* jako „koniec ery konstantyńskiej”, czyniąc aluzję do uprzywilejowanego statusu Kościoła od czasu cesarza Konstantyna oraz od momentu utworzenia Państwa Kościelnego. Sobór to też tak „koniec kontrreformacji”, jak i „wyjście z okopów” z opuszczeniem integrystycznych i klerykalnych stanowisk²¹⁴.

213 Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego?*, tłum. A. Wojtasik, Kraków: WAM 2011, s. 12.

214 Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego?*, s. 7–9.

O wyjątkowości Drugiego Soboru Watykańskiego świadczy udział w nim osób świeckich, i to w roli słuchaczy, audytorów i ekspertów. Zaproszono ponadto przedstawicieli Kościołów siostrzanych oraz protestantów. Mimo wielu utrudnień ze strony komunistycznych władz polskich w obradach soboru uczestniczyła też grupa biskupów z Polski. Początkowo było ich 17, z kard. Stefanem Wyszyńskim na czele, lecz później dojechało jeszcze kilku hierarchów. Delegacja polska wzrosła do 25 osób i w takiej zasadniczo liczbie reprezentowały one na pozostałych sesjach Kościół katolicki znad Wisły, jakkolwiek bez teologów²¹⁵.

11.2. Metody dokumentów soborowych

Spróbujmy teraz wyłonić podstawowe metody, jakich ówczcześni teologowie użyli w dokumentach Soboru. Lektura tych pism wykazuje różne zastosowane tam metody teologiczne, które przecież tak poważnie ukierunkowały odnowę myśli i praktyki Kościoła. Wyliczmy teraz te zasadnicze sposoby zgłębiania Objawienia i przekazywania go współczesnym językiem współczesnym wiernym i światu.

Za wiodącą uczestnicy soboru uznali metodę biblijną i patrystyczną. Dokumenty odwołują się do Pisma Świętego jako pierwszego fundamentu teologii, ukazując je jako centralny punkt refleksji teologicznej, np. w *Dei Verbum*. „[Jezus] odpowiedział: Jest napisane: Nie samym chlebem będzie żył człowiek, ale każdym słowem pochodzącym z ust Boga” (Mt 4, 4). Silnie nawiązują do ojców Kościoła, czerpiąc z ich myśli i interpretacji (np. *Lumen gentium*).

Dalej trzeba wskazać na metodę historycznobiającą, w której dzieje odkupienia i zbawienia są kluczową perspektywę teologiczną, podkreślając rozwój rozumienia Bożego Objawienia i misji Kościoła w historii ludzkości oraz świata. Konstytucja *Gaudium et spes* analizuje znaki czasu i dzieje ludzkości w świetle planu Bożego²¹⁶.

Kolejna metoda to personalistyczna, w której akcentowana jest godność osoby ludzkiej i jej relacje z Bogiem oraz innymi ludźmi. Przykładem jest treść *Dignitatis humanae* o wolności religijnej.

W dokumencie *Nostra aetate* spotykamy natomiast metody dialogiczne i pastoralne. Sobór używa tu języka otwartego na dialog ze światem współczesnym, unikając tonu potępiającego.

Refleksja nad tajemnicą Kościoła jako *communio*, jako ludu Bożego, który tworzą wszyscy ochrzczeni, znosi utrzymywaną do tej pory zawężoną perspektywę hierarchiczną. Mamy tu metodę eklezjologiczną, gdzie Kościół jest rozu-

²¹⁵ Por. J. Walkusz, *Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, s. 27.

²¹⁶ Zob. K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Lublin: Wyd. KUL 2010.

miany jako wspólnota wszystkich ochrzczonych z Bogiem. Znacznym osiągnięciem stała się w tym zakresie konstytucja *Lumen gentium*, redefiniująca ujęcie Kościoła, jakie dotąd funkcjonowało.

Innym ważnym elementem metodologii soborowej była kwestia tzw. hierarchii prawd. Przykładu dostarcza wspomniany już Dekret o ekumenizmie, a mianowicie rozdział o praktykowaniu dialogu ekumenicznego (DE 5–12). Dekret kładzie nacisk na dialog uczestników, którego celem jest poszukiwanie głębszej treści, posługiwanie się językiem zrozumiałym dla ludzi o odmiennych tradycjach i wyczulenie na wzajemne powiązanie poszczególnych doktryn w Kościołach.

Problematyka konieczności odnowy metody teologicznej w sposób bezpośredni pojawiła się w Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. Zgodnie z nim teologia ma ukazywać rozwój doktryny w historii, zaczynając od źródeł biblijnych, poprzez ojców Kościoła, historię dogmatu aż po refleksję spekulatywną i praktyczną. Ma służyć eklezjalnej wspólnotcie, liturgii i życiu społecznemu, interpretując wieczne prawdy w świetle zmiennych warunków ludzkiego życia. Sobór postuluje odejście od teologii czysto spekulatywnej na korzyść ujmowania jej dialogicznie w duchu służby człowiekowi współczesnemu. Jej zadaniem jest wyjaśnianie Objawienia w sposób zrozumiały, z zachowaniem hierarchii prawd oraz z poszanowaniem doświadczeń eklezjalnych i historycznych. Dokument soborowy akcentuje też konieczność współpracy z Urzędem Nauczycielskim.

A zatem Sobór Watykański II wyznaczył metodzie teologicznej nowy paradygmat: historyczność doktryny, centralność Pisma Świętego, żywotność Tradycji oraz służebność Magisterium. Teologia jest tu postrzegana jako proces dynamicznego odczytywania Objawienia w kontekście wspólnoty i świata, w którym żyje Kościół²¹⁷.

217 Por. DFK 16.

12. Poszerzać narzędzia metodologii

Analizując metody w teologii i ich rozwój w ciągu wieków, musimy pamiętać o jej naukowości. Teologia winna zatem spełniać kryteria, które opisują naukę jako taką. Czy można ją traktować jako systematyczną, uporządkowaną i prawdziwą wiedzę, a nie tylko wiarę lub opinię? Czy spełnia ona kryteria wiedzy naukowej? Na podstawie wyższej przedstawionego materiału możemy z całą oczywistością stwierdzić, że tak. Trzeba jednak bezzwłocznie dodać, że teologia jest nauką zakorzenioną w wierze²¹⁸.

Bez wątpienia teologia jak każda inna naukowa dyscyplina potrzebuje nieustannej korekty samej siebie, co odnosi się przede wszystkim do jej metod. W konsekwencji może to zaowocować większą poprawnością jej treści, a w dalszej perspektywie skutecznością jej odbioru i efektywnością posługi tak wobec wierzących, jak i całego świata. Już na wstępie należy zauważyć, że metody stosowane w teologii są wynikiem jej dość mocnej specyfiki i odrębności nie tylko od nauk humanistycznych, ale przede wszystkim od nauk przyrodniczych (*science*).

12.1. Ku nowym formom

Wydaje się, że obecnie istnieją przestrzenie teologii, które wymagają większego dopracowania. Z pewnością należy tu wskazać antropologię teologiczną, mistykę, hermeneutykę, eklezjologię, mariologię, teologię dialogu i ekumeniczną, teologię pastoralną (w jej gałęziach liturgiki, katechetyki, homiletyki) czy polityczną. Istnieje także potrzeba ponownego powrotu do Tradycji Kościoła. Oczywiście nie jest łatwo przewidzieć dalszy rozwój całej teologii systematycznej, gdyż uzależnione jest to od wielu czynników, choćby nawet od kulturoznawstwa, socjologii czy psychologii. Zmiany geopolityczne są dziś tak szybkie i tak nieprzewidywalne, że nie wiemy, jaka będzie przyszłość. Dezorientacja jest tak znaczna, że nie tylko nie potrafimy opisać samych zachodzących zmian, ale w konsekwencji nie wiemy, jakie zająć wobec nich stanowisko, gdyż nie dysponujemy ich oceną moralną. Jednakże winniśmy podejmować trud angażo-

²¹⁸ Por. M. Rusecki, *Problematyka metody w teologii*, s. 43-83.

wania się, aby przynajmniej na poziomie opisu zachodzących zmian kształtować przyszłość wedle wskazań Ewangelii²¹⁹.

Niektóre sektory teologii, jak choćby teologia ekumeniczna czy polityczna, wciąż są niewłaściwie klasyfikowane, gdyż przykładowo teologia ekumeniczna jest rozumiana często jako tracenie własnej tożsamości wyznaniowej czy odchodzenie od własnego Kościoła na rzecz innych chrześcijan. A z kolei teologia polityczna sprowadzana jest często do kwestii relacji między Kościołem a państwem w zakresie obrony autonomii Kościoła w stosunku do państwa. Przez teologię polityczną rozumiemy koncepcję polityczną, która bazuje na wierze w Objawienie Boga i w niej szuka samookreślenia, a także organizacji politycznego porządku, aby wprowadzić transcendentalne prawdy objawione w ziemską rzeczywistość. Co powinienem dzisiaj zrobić jako chrześcijanin wobec pandemii, wojny w Ukrainie, inflacji, moralnego relatywizmu, zabijania dzieci poczętych, a nienarodzonych, zalewu pornografii, rozwodów, samobójstw nastolatków, upowszechniania się konsumpcji narkotyków, obniżenia standardów w życiu akademickim? Jak być czynnym w życiu społecznym, politycznym swojego kraju, kierując się moralnością Dekalogu, kiedy ludzkie prawo stanowione wyraźnie go odrzuca? Jak poważne są etyczne dylematy lekarzy czy pielęgniarek w wykonywaniu ich zawodu? Jak odnieść się do wymogów realnej polityki z wrażliwym, chrześcijańskim sumieniem?

Joseph Ratzinger zauważa, że współczesne ujęcie nauki ogranicza się zaledwie do syntetycznego opracowania i przedstawienia wyników, do metodycznej poprawności bez pytania o prawdę. Dla teologii taki obraz naukowości jest niewystarczający. Prawda o Bogu musi być odkrywana przez każdą generację, przez każdego człowieka we właściwym mu zakresie²²⁰. Te nowe drogi teologii w swoim ostatecznym przesłaniu wskazują na konieczność zwrócenia się w punkcie wyjścia ku człowiekowi i dzielenia z nim jego egzystencjalnej sytuacji. To doświadczenie obrony człowieka, aby ocalić Boga, rozwinęło się przede wszystkim w Europie Wschodniej i Środkowej, gdzie doszło do potwornych zmagania z antyhumanistyczną ideą radzieckiego komunizmu i niemieckiego faszyzmu. Teologowie Europy Zachodniej musieli natomiast podjąć zmagania z praktycznym materializmem i jego przejawami: konsumpcjonizmem i bezbożnością, co dzisiaj w tej części Starego Kontynentu doprowadziło do zaniku obecności Boga w sercu i myśli człowieka oraz w życiu społecznym. Wciąż nie brakuje ludzi, którzy naiwnie sądzą, że uciekną przed materializmem dzięki samej kulturze czy estetyce. Mamy tu do czynienia z subtelną formą pychy, odcinającą od wejścia w Boży świat, który przyniósł ze sobą Jezus Chrystus.

219 Por. P.J. Śliwiński, *Teologia w Polsce a polska teologia*, „Więź” 12 (1999), s. 121–123.

220 Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*. red. K. Gózdź, M. Górecka, t. IX/1, Lublin 2018, s. 226.

Nie wolno tu zapominać o niesłychanej zmianie, która dokonała się w łonie samej teologii w XX wieku, a która poprzedziła Sobór Watykański II (1962–1965), będący jej wspaniałym owocem. Przez wieki wręcz królowała w teologii systematycznej tomizm, opierający się na *Sumie teologicznej* Tomasza z Akwinu (1224/1225–1274). Co to oznaczało? W teologii bazowano przede wszystkim na krytycznym realizmie, nie dopuszczając ludzkiej afektywności. Traktat dogmatyczny z chrystologii nie dotyczył np. psychologii Jezusa ani nie zawierał refleksji na temat Jezusa jako mężczyzny. Teologowie katoliccy nie mogli sięgać do opracowań teologów protestanckich. Zaniedbana była myśl patrystyczna, a egzegeza była w powijkach. Jednak w publikacjach niektórych teologów, jak np. Karla Adama (*Natura katolicyzmu* [*Das Wesen des Katholizismus*, 1924] czy *Christus unser Brüder*, 1938), zaczęły się pojawiać znaczące zmiany metodologiczne. Już przed II wojną światową Karl Adam w pewien sposób odnowił katolicką teologię, odchodząc od neotomistycznego racjonalizmu.

Zaczęto z czasem bardziej uwzględniać osiągnięcia socjologii, antropologii, psychologii czy też nowych kierunków filozofii. Chętniej sięgano do myśli Augustyna z Hippony. I tak Joseph Ratzinger w roku 1953 uzyskał doktorat na podstawie pracy *Lud Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, a w 1957 roku zdobył habilitację, analizując refleksje Bonawentury. Trudno przywołać tu wszystkie przedsoborowe osiągnięcia, jednakże trzeba wskazać na wcześniejsze dzieło Pierre'a Rousselota *Oczy wiary* (*Les yeux de la foi*, 1910) jako kolejny ważny krok ku nowej teologii. Porzucając pozycje neoscholastyczne, w genialny sposób francuski teolog ponownie odkrył światło wiary (*lumen fidei*), co było znaczącym impulsem ku aspektowi ludzkiego doświadczenia wiary. A był to przejaw niemal całkowicie nieobecny w potrydenckiej katolickiej teologii. Do odchodzenia od terminów tomistycznych interesujący przyczynek wnieśli teologowie belgijscy i holenderscy, wskazując na intuicyjne formy jako istotną część intelektu (E. Schillebeeckx). Wyrażenia „nowa teologia” zaczęto coraz częściej używać w XX wieku (dominikański ośrodek Le Saulchoir i jezuicki w Lyon-Fourvière)²²¹.

W konsekwencji w latach 50. ubiegłego wieku nowe postulaty doprowadziły w teologii do swoistego przesilenia, stawiając pod znakiem zapytania dotychczasowe formy przyjęte w teologii. Odnotowywany spadek zainteresowania tomizmem popchnął już wcześniej Urząd Nauczycielski do ingerencji (Leon XIII,

221 Nie chodzi mi tu tylko o francuską *la nouvelle théologie*, ale o cały szereg nowych prądów, które złożyły się na całkowicie odmienną postać całej teologii systematycznej i nie tylko. Można zatem wymienić teologię wyzwolenia, teologię nadziei, teologię historii, ekoteologię, polską teologię wolności, teologię personalizmu, teologię dialektyczną, ruch liturgiczny, teologię transcendentalną, teologię procesu, ekumeniczną, narracyjną, polityczną, doświadczenia, kultury czy piękna.

encyklika *Aeterni patris*, 1879; Pius XI, *Studiorum ducem*, 1923; Pius XI i jego fatalna antyekumeniczna encyklika *Mortalium animos*, 1928). Podjęto zatem próby powrotu do myśli ojców Kościoła. Odkryto znaczenie historii w teologii. Wytyczne Jeana Daniélou, aby spojrzeć na teologię jako misterium dziejów zbawienia, podjął w swoich uchwałach Drugi Sobór Watykański, co stało się inspiracją do powstania znaczących dzieł: H. U. von Balthasara, Y. Congara, K. Rahnera, H. Künga, E. Schillebeeckxa, L. Bouyera, É. Gilsona, P. Ganne'a, J. Mouroux, J. Ratzingera, Cz. Bartnika czy W. Granata. Dla teologa historia stała się dziedziną, w której widać działanie Boga dla dobra ludzkości. On przemawia do człowieka przez to, co jest dla człowieka łatwo postrzegalne, gdyż jest jego codziennością.

Wybitny francuski teolog Bernard Sesboüé, zapytany o nową formę teologii, stwierdził lakonicznie, że nie może powiedzieć, jaką postać ona przybierze. Dziś wielu, nawet i chrześcijan, nie jest tym zainteresowanych. Ale sporo wiernych świeckich zadaje sobie odpowiedzialne pytania teologiczne, po części nowe. Rodzi się zatem przekonanie, że w XXI wieku pojawi się nowa forma teologii. Wydaje się, że nie chodzi tu o jakąś całkowicie nową, rewolucyjną postać teologicznej refleksji, lecz bardziej o uzupełnienie i poszerzenie już istniejącej jej aktualnej postaci. Temu ma posłużyć niniejsza książka, która w swoim skromnym zakresie – odnosząc się do wyzwań, jakie wyplývają tak z samego łona Kościoła, jak i z otaczającego go świata – dąży do zwrócenia uwagi na większą potrzebę tożsamości teologii jako takiej, jej niezależności od medialnej koniunktury oraz wierności Objawieniu. Autentyczna teologia nie może nie być skandalem w ujęciu ducha czasu, gdyż zakorzeniona musi być w Duchu Świętym.

Przykładem nowej formy teologii jest choćby tzw. *teologia naturalna*, której początki możemy odnaleźć w pierwszej połowie XX wieku w tradycji lutekańskiej (np. Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer). Wywodzi się ona z głębokiego pragnienia człowieka, jakim jest potrzeba bycia wolnym. Ludzie zawsze poszukiwali wyzwolenia. W przeszłości wybawienie najczęściej odnoszono wyłącznie do sfery religijnej. Można powiedzieć, że obecnie każda dyscyplina i sfera wiedzy istnieje w celu „wyzwolenia od czegoś” człowieka, ludzkości i całego świata. Nawet marksiści czy socjaliści koncentrują się na uleczeniu człowieka, jego zbawieniu. Bóg nie jest obecny w strukturach niewolnictwa czy tam, gdzie brakuje wolności, lecz jest obecny w zmaganiach tych, którzy są uciskani przez dotykającą ich niesprawiedliwość. Innymi słowy: kiedy teologia naturalna mówi

o Bogu, wskazuje na największą tajemnicę i uzasadnia wszystkie ruchy wyzwolenie, które ujawniają się w obecnym świecie²²².

Na gruncie francuskim początki nowej teologii wiąże się z działalnością dwóch wspomnianych już szkół teologicznego myślenia: Saulchoir i Fourvière. Inicjatorem wychodzenia poza obowiązujące scholastyczne paradygmaty w Saulchoir był Marie-Dominique Chenu (1895–1990), który dostrzegał potrzebę wprowadzenia w teologii nowych metod, posiłkując się osiągnięciami nauk humanistycznych (lingwistyki, psychoanalizy, socjologii, historii). Główną ideą M.-D. Chenu była obecność Kościoła w świecie (*présence au monde*)²²³. On też wprowadził do teologii pojęcie „znaków czasu”. Dorobek podparyskiej szkoły Saulchoir powiększył Yves-Marie Congar (1905–1995), koncentrując się na refleksji eklezjologicznej, pneumatologicznej, jedności chrześcijan i rozwoju ruchu ekumenicznego. Ten francuski dominikanin zasłużył się dla właściwego rozumienia jednej, niezmiennej Tradycji (apostolskiej) i wielości tradycji podlegających zmianom. Drugą gałąź *nouvelle théologie* stworzyła jezuicka szkoła w Fourvière w Lyonie. Do najwybitniejszych jej przedstawicieli zaliczani są: Henri de Lubac (1896–1991), Jean Daniélou (1905–1974), Leonce de Grandmaison (1876–1927). Powstanie oraz oddziaływanie francuskiej *nouvelle théologie* dokumentuje dość solidnie Bernard Sesboué w swoim dziele o historii dogmatów²²⁴.

12.2. Liturgia i życie świętych: wyznaczniki metody teologicznej

Już wcześniej podkreśliliśmy znaczenie liturgii i życia świętych dla właściwej interpretacji Objawienia. Te przestrzenie chrześcijańskiego spełniania się muszą też być uwzględniane, gdy chodzi o poprawność teologicznej metodologii. Zatem obok naukowości teologii i jej wyraźnej rozumności w duchu zasady *fides quaerens intellectum* Anzelma z Canterbury należy też wskazać na życie wiary kościelnej wspólnoty, aby być poprawnym wobec specyfiki samej teologii. Dlatego nieprzypadkowo analizowaliśmy metodę kontemplacyjną (Bernard z Clairvaux, Bonawentura, Dante Alighieri, Tomasz à Kempis, Jan od Krzyża, Teresa z Ávili), gdyż wydaje się, że tego aspektu brakuje we współczesnej metodologii.

Podobna sytuacja odnosi się do liturgii jako niezbywalnego narzędzia interpretacji Objawienia. Liturgia odgrywa bowiem kluczową rolę w interpretacji Pisma Świętego, ukazując treści Biblii w ciągu całego roku liturgicznego, w modlitwach, znakach i gestach, a nawet w kolorze szat liturgicznych. Dla teolo-

222 Zob. C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris: Cerf 1972.

223 Zob. B. Chenu, *Dieu au XX^e siècle*, Paris Bayard: 2002, s. 123–150.

224 Więcej na ten temat piszę w *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2016, s. 103–109.

gii systematycznej stanowi źródło, gdyż Kościół w liturgii wyraża swoją wiarę. Przykładem jest epikleza, będąca wołaniem o Ducha Świętego, aby dokonała się odsłona ludzkiej grzeszności i jednocześnie dar Bożego odkupienia.

Liturgia i życie świętych nie tylko odzwierciedlają wiarę Kościoła, lecz również stanowią kluczowe źródła i punkty odniesienia dla narzędzi, jakimi ma się posługiwać teologia. Liturgia bowiem jako publiczne i wspólnotowe wyznanie wiary eksponuje prawdy Objawienia w konkretnej formie. W konsekwencji uczy nie tylko treści, ale i sposobu przeżywania tajemnic wiary, ukazując jedność doktryny i życia duchowego i wspólnotowego. Więcej nawet: wierzący nawiązują osobową relację z udzielającym się im Trójosobowym Bogiem, czego szczytem jest Eucharystia. „Przyjęcie Eucharystii oznacza wejście w głęboką komunię z Jezusem. ‘Trwajcie we mnie, a ja w was’. Ta relacja głębokiego i wzajemnego ‘trwania’ pozwala nam mieć pewien przedsmak nieba na ziemi. Czy to nie jest największe z ludzkich pragnień? Czy nie to miał na myśli Bóg, wprowadzając w historię swój plan zbawienia? Bóg włożył w serca ludzkie ‘głód’, ‘głód’, który można zaspokoić jedynie przez pełne zjednoczenie z Nim. Komunia eucharystyczna została dana, abyśmy mogli ‘nasycić się’ Bogiem tu na ziemi, w oczekiwaniu na nasze całkowite spełnienie w niebie”²²⁵. Kolejnym źródłem metodologii jest z pewnością życie świętych. W swojej modlitwie i działaniu powierzają się oni wyłącznie łasce, co bardziej przekonująco ukazuje moc Bożej prawdy niż niekiedy skądinąd potrzebne sympozja czy praktyczne teologiczne podręczniki. Przykłady św. Augustyna, św. Teresy z Lisieux, św. Maksymiliana Marii Kolbego, św. Teresy z Kalkuty są dowodem, że egzystencjalne doświadczenie Boga to wiarygodna postać wcielonej teologii. Dzieło św. Ignacego Loyoli *Ćwiczenia duchowe* pozwala dostrzec, że łaska Boża nie tylko zbawia, ale i uzdalnia do działania w świecie. Teologia czerpie więc z liturgii i życia świętych, gdzie Słowo Boże objawia się wciąż na nowo. Święci stają się żywym komentarzem do Ewangelii i świadkami jej skuteczności²²⁶.

A zatem metoda teologiczna uwzględniająca liturgię i życie świętych zakłada zakorzenienie w modlitwie i kulcie Kościoła, czerpie z doświadczenia świętości jako egzystencjalnej recepcji Objawienia, dąży do jedności poznania z przemianą życia oraz wykazuje się wiernością wobec Tradycji żywej, a nie tylko tekstualnej. W ten sposób teologia nie tylko mówi o Bogu, ale też uczestniczy w mowie Boga do Kościoła i świata.

225 Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, 7 października 2004 r.

226 Por. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, Kraków: WAM 1995, s. 72–79.

Jedno jest pewne: teologia będzie się dalej rozwijać. Jest niezbywalna²²⁷. Michał Heller podpowiada: „Teologia nie jest dla religii tylko luksusowym dodatkiem. Jest koniecznością, bo człowiek nie może nie myśleć o tym, co jest dla niego największą wartością”²²⁸. Kościół bowiem ma tak fundamentalną potrzebę, jak i obowiązek naukowej i krytycznej refleksji nad Objawieniem, aby wiara chrześcijan była rozumnie przeżywana w każdym czasie. Nieobecność teologii byłaby swoistą śmiercią Kościoła. Karl Rahner pytał: „Co by się stało, gdyby słowo ‘Bóg’ zniknęło z naszego języka, gdybyśmy je zapomnieli i zapomnieli, żeśmy je zapomnieli? Być może ludzkość trwałaby dalej jako rodzaj pracowitego, naukowego mrowiska, ale przestałaby być ludzkością, bo utraciłaby swój transcendentny horyzont, swój pierwotny biegun. Słowo ‘Bóg’ jest bowiem sercem całego naszego języka”²²⁹.

12.3. Bernard Lonergan: metoda transcendentalna

Kanadyjski jezuita Bernard Lonergan (1904–1984) wpisał się trwale w historię teologicznych metod dzięki wypracowaniu metody transcendentalnej, zwanej także zintegrowaną. Trzeba zauważyć, że sednem jego metodologii są obok łaski Objawienia, osiągnięcia nauk współczesnych. Jednakże nie chodzi w jego wizji teologii o filozoficzne spekulacje, ale o doświadczenie Boga i religijne nawrócenie jako odpowiedź wiary. Teologia ma być zatem nauką, reflektującą doświadczenie religijne i Objawienie, kierując się zasadami autentycznego poznania. Broniąc jej wyjątkowego charakteru, Lonergan z jednej strony uważa, że niekiedy teologia akademicka staje się jedynie „rodzajem przybudówki kulturowej, oderwanym od realnego życia”, a z drugiej przeciwstawia się „ludziom prymitywnymi, którzy obdarzeni świadomością nieróżnicowaną, uważają wszelki rozwój akademickiej dyscypliny nie tylko za niepotrzebny, ale też za niemożliwy”²³⁰.

Dostrzegając kryzys ówczesnej mu teologii, Lonergan podjął się zatem stworzenia oryginalnej syntezy teologii, filozofii i współczesnych nauk. Poruszony brakiem świadomości historycznej, niskim poziomem pluralizmu myśli oraz fragmentacją wiedzy, przedłożył koncepcję metody transcendentalnej.

227 Zob. A. Napiórkowski, *Niezbywalność teologii*, Sandomierz 2018, ss. 222.

228 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014, s. 103.

229 K. Rahner, „Istnieje słowo ‘Bóg’”, w: K. Rahner, *Słowa w ciszy. Medytacje*, tłum. R. Bielecki, Kraków 1984, s. 45–47; por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. R. Zając [i in.], Warszawa 1987, s. 59–61.

230 B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1976, s. 141.

Podając wstępne ujęcie metody, kanadyjski teolog pisze: „Metoda jest normatywnym wzorcem powtarzających się i wzajemnie powiązanych czynności, które prowadzą do gromadzenia i postępów w wyniku nauki”²³¹.

Ten filozof i teolog – nawiązujący w swych poglądach do filozofii Tomasza z Akwinu, I. Kanta, E. Husserla i M. Heideggera – za ideę przewodnią swojej epistemologii przyjął kategorię *wglądu* (*insight*). Zresztą dwa jego główne dzieła, czyli *Insight: A Study of Human Understanding* z 1957 roku oraz *Method in Theology* z 1972 roku, mają w tytułach kategorię wglądu i metody²³². Uczynienie wglądu i metody naczelnymi kategoriami głównych prac nie jest sprawą przypadkową, gdyż *Method in Theology* jest w dużej mierze kontynuacją sposobu myślenia przedstawionego kilka lat wcześniej w *Insight*.

Lonergan uważał, że potrzebny jest nowy „organon”, czyli metoda, uwzględniająca dynamikę ludzkiego umysłu (doświadczenie – rozumienie – sąd – decyzja) oraz konwersję (nawrócenie) jako kluczowy moment²³³. Metoda dzieli się zatem na dwie fazy: mediującą (*in oratione obliqua*) oraz pośredniczącą (*in oratione recta*). W tej pierwszej fazie chodzi przede wszystkim o odzyskiwanie przeszłości (co się wydarzyło, co oznaczały teksty, jakie były konflikty). Z kolei w fazie drugiej trzeba budować przyszłość (jak żyć wiarą dzisiaj i przekazywać ją dalej).

Za punkt wyjścia swojej metodologii katolicki badacz przyjął tzw. „operatory poznania” oraz postawę nawrócenia. Warto zaznaczyć, że nie zaczął od teoretycznej definicji teologii, lecz od analizy świadomości poznającego podmiotu. Według niego człowiek poznaje przez cztery podstawowe operacje, którymi są: *doświadczenie* (*experiencing*), *rozumienie* (*understanding*), *ocenianie* (*judging*) oraz *decydowanie* (*deciding*). Te cztery działania mają charakter uniwersalny i kierują osobę ku autotranscendencji. Człowiek przekracza samego siebie, wychodzi do prawdy, do dobra, aby finalnie kierować się ku Bogu²³⁴.

Ta działalność intelektualna musi zostać uzupełniona przez postawę nawrócenia. Dla Lonergana teologia staje się autentyczną wówczas, kiedy dochodzi do tzw. trzech nawróceń: nawrócenia *intelektualnego* (uznanie, że poznanie jest dynamiczne i oparte na kryteriach rozumowania), nawrócenia *moralnego* (skierowanie życia ku wartościom, a nie tylko ku własnym interesom), nawrócenia *religijnego* (otwarcie na łaskę i doświadczenie Boga). Dla tego wieloletniego wykładowcy na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie fundamentem metody teologicznej jest właśnie taka forma teologii, jaka rodzi się z nawró-

231 B. Lonergan, *Metoda w teologii*, s. 14-15.

232 Zob. B. Lonergan, *Method in Theology*, London-New York 1972, Toronto 1996.

233 Por. B. Lonergan, *Metoda w teologii*, s. 23-29.

234 Por. M. Walczak, *Metoda i wgląd. Stanowisko Bernarda Lonergana*, w: M. Walczak (red.), *Metodologia: tradycja i perspektywy*, Lublin 2010, s. 169-189. Także zob. M. Walczak, *Wgląd i poznanie. Epistemologia Bernarda J.F. Lonergana*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.

conej świadomości. Ta metoda – opierająca się na dwóch wspomnianych podstawowych przesłankach („operatorach” i postawie nawrócenia) – obwarowana jest ponadto kryterium autentyczności. To kryterium bada, czy poznanie jest autentyczne, unika deformacji świadomości oraz dąży do rozeznawania w świetle łaski. W takim ujęciu teologia staje się aktywnością ludzkiej świadomości, wchodzącej w dialog z Objawieniem²³⁵.

Metoda transcendentálna jest dla Lonergana podstawowym wzorcem dla kaŹdej poznawczej czynnoŹci, dlatego okreŹla ją jako „dynamiczná strukturę poznania”. UwaŹa, Źe metoda transcendentálna to podstawa jej uszczegółowienie, właŹciwych dla róŹnych dziedzin. Terminem „transcendentálna” nawiázuje do dwóch wielkich tradycji: scholastycznej, gdzie to, co transcendentálne, jest przeciwieŹstwem tego, co kategoryjne, oraz I. Kanta, gdzie metoda transcendentálna ujawnia warunki moŹliwoŹci (apriorycznego) poznania przedmiotu²³⁶.

Cechá charakterystyczná metody transcendentálnej jest jej etapowoŹć. Wgląd (*insight*) jest dynamiczny, procesowy, rozciágnięty w historii. Jezuita pisze o 8 specjalizacjach, które porzádkujá uprawianie teologii. Wylicza następujące jej etapy, z których kaŹdy posiada własne cele, sposoby postępowania i osiágnięcia: 1. badanie (gromadzenie danych: tekstów, dokumentów, faktów historycznych); 2. interpretacja (analiza i interpretacja Źródeł, szczególnie biblijnych i tradycyjnych); 3. historia (umieszczanie danych i interpretacji w kontekŹcie historycznym i kulturowym); 4. dialektyka (konfrontowanie róŹnych stanowisk, sporów, motywacji; rozpoznawanie uprzedzeŹ i nieautentycznoŹci); 5. podstawy (przestrzeŹ dla nawrócenia: w tym etapie teolog przyjmuje Źwiadomie swojá pozycjé religijná, moralná i intelektualná); 6. doktryna (formułowanie pozytywnej nauki KoŹcioła); 7. systematyka (próba zbudowania całoŹciowej, spójnej wizji wiary: dogmatyki, chrystologii, trynitologii, sakramentologii, eklezjologii); 8. komunikacja (zewnętrzne stosunki teologii²³⁷.

Przed pierwszymi czterema etapami (1. badanie; 2. interpretacja; 3. historia; 4. dialektyka), które obejmujá fazę pierwszá, tzw. mediującá, nasz teolog stawia zadanie odzyskiwania przeszłoŹci²³⁸. Z kolei w trakcie przechodzenia przez cztery następane etapy (5. podstawy; 6. doktryna; 7. systematyka; 8. komunikacja), które skłádajá się na fazę poŹredniczącá, naleŹy budować przyszłoŹć²³⁹.

235 Por. J. Herbut, *Metoda transcendentálna: obiektywnoŹć poznania i jej kryterium. Omówienie koncepcji B.J.F. Lonergana*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980), z. 1, s. 91–117.

236 Por. M. Walczak, *Metoda i wgląd. Stanowisko Bernarda Lonergana*, s. 171–172.

237 Por. B. Lonergan *Metoda w teologii*, s. 131–136.

238 Por. B. Lonergan *Metoda w teologii*, s. 151–260.

239 Por. B. Lonergan *Metoda w teologii*, s. 261–354.

Powyższych 8 specjalizacji funkcjonalnych opisuje Lonergan dość obszernie w drugiej części swojego dzieła *Metoda w teologii*. Chodzi mu nie tylko o ukazanie struktury teologii jako nauki zintegrowanej, ale także o prezentację czterech poziomów świadomości (doświadczenie – rozumienie – sąd – decyzja), powtórzonych w dwóch fazach (przeszłość – przyszłość). Dzięki temu teologia będzie dynamiczna, kumulatywna i odporna na totalitaryzm jednego specjalisty. Nikt nie musi robić wszystkiego – wystarczy rzetelnie wykonać swoją część, a całość powstaje we współpracy. Jego dość szczegółowa prezentacja wspomnianych 8 specjalizacji funkcjonalnych motywowana jest ponadto pomocą dla teologów. Chodzi mu o to, aby każdy teolog wiedział, na jakim etapie się znajduje, co ma robić i czy jego praca służy całemu Kościołowi²⁴⁰.

Podsumowując: metodę transcendentálną Lonergana charakteryzują trzy zasadnicze idee. Po pierwsze, teologia zaczyna się od analizy ludzkiej świadomości. Następnie musi dojść do nawrócenia (intelektualnego, moralnego, religijnego), które daje fundament pod dalsze czynności. I wreszcie chodzi o kształtowanie mojego istnienia, aby było inteligentne, rzeczywiste i dobre. A zatem zawierając w sobie teorię poznania, epistemologię oraz metafizykę, metoda transcendentálna Lonergana może być sprowadzona do trzech pytań: *co robię, gdy poznaję? dlaczego to, co robię, jest właśnie poznaniem? co poznaję, gdy naprawdę poznaję?*

Trzeba podejść z wielkim uznaniem do tego ambitnego projektu, który został przedłożony przez kanadyjskiego jezuitę. Jego metoda transcendentálna jest bez wątpienia znaczącym osiągnięciem w obszarze łączenia chrześcijańskiego Objawienia z osiągnięciami takich współczesnych nauk, jak choćby psychologia, psychoanaliza, psychiatria, socjologia czy historia.

Jednakże wolno zauważyć, iż metoda Lonergana spotkała się ze znaczną krytyką. Do głównych zarzutów skierowanych w jej stronę trzeba zaliczyć: nadmierny zwrot ku podmiotowi (subiektywizm), funkcjonalizm, nadmierną intelektualizację, praktyczną niedostępność oraz elitarność. Niektóre kręgi wysuwały także zarzut oderwania tej metody od Tradycji, dostrzegając w niej zagrożenie dla obiektywnego depozytu wiary, gdzie doktryna staje się funkcją horyzontu nawróconego podmiotu, a nie daną przede wszystkim w Tradycji i Magisterium.

240 Por. B. Lonergan, *Metoda w teologii*, s. 151–354.

13. Teologia na rozdrożach w XXI wieku

Aby właściwie uchwycić współczesną metodologię nauk teologicznych, należy w ramach wstępu przedstawić krótki rys historyczny samej teologii jako takiej, przynajmniej w okresie od końca XX wieku do pierwszego ćwierćwiecza XXI wieku. Punktem wyjścia w tej historycznej perspektywie jest wydarzenie i dzieło Drugiego Soboru Watykańskiego (1962–1965). Dla naszej prezentacji sprawą zbędną wydaje się omawianie treści wszystkich soborowych dokumentów, które ogłoszone w randze konstytucji, deklaracji i dekretów, niosły ze sobą inny stopień obowiązywalności dogmatycznej. Sprawą ważniejszą są bowiem sposoby interpretacji soborowego nauczania, gdyż zastosowane do tego różne hermeneutyki wyznaczyły wielorakie drogi rozwoju teologii w ostatnich dziesięcioleciach i zrodziły wręcz w niej nowe dyscypliny²⁴¹.

Oprócz tego czasowego zastrzeżenia, a mianowicie ograniczenia naszej refleksji do ostatniego półwiecza, zawężamy się też obszarowo, a mianowicie tylko do strefy europejskiej i latynoamerykańskiej. Niestety musimy pominąć inspiracje azjatyckie, afrykańskie czy australijskie. Do tego czasowo-przestrzennego ograniczenia dodamy też rygor merytoryczny. Chodzi o to, że nie będziemy omawiać wiodących współczesnych kierunków, lecz je zaledwie wymienimy, aby zyskać pewien pobieżny ogląd całej teologii systematycznej.

13.1. Kwestie filozoficzne XX i XXI wieku

Spoglądając perspektywicznie na wiodące prądy filozoficzne XX i XXI wieku, warto zauważyć, że nie istnieje dziś jeden powszechnie uznawany kierunek czy jedna szkoła myślenia. Filozofia ciągle ewoluuje, a nowe idee i perspektywy pojawiają się na przecięciu różnych dziedzin i w odpowiedzi na współczesne wyzwania. Gdybyśmy chcieli wskazać aktualne trendy i obszary intensywnych badań w filozofii, które zyskują coraz bardziej na znaczeniu i kształtują współczesne debaty, to trzeba wymienić filozofię sztucznej inteligencji (AI) w połąc-

241 Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 199–204; J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego?*, tłum. A. Wojtasik, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011, s. 67–78.

niu z badaniami etycznymi, epistemologicznymi i metafizycznymi; na kognitywistkę i jej interdyscyplinarność (psychologia, neurobiologia, lingwistyka, informatyka); filozofię nauki, etykę środowiskową i filozofię ekologii; filozofię społeczną i polityczną; fenomenologię; filozofię analityczną. Dodając, można stwierdzić, że te trendy często się przenikają i wpływają na siebie nawzajem. Nie stanowią zamkniętych kierunków w tradycyjnym sensie, ale raczej dynamiczne obszary dociekań filozoficznych, które reagują na aktualne problemy i wykorzystują nowe narzędzia i perspektywy.

Uchwycenie głównych zmian metodologicznych w teologii uwarunkowane jest bez wątpienia choćby niedługą prezentacją podstawowych kierunków filozoficznych końca XX wieku i pierwszej połowy XXI wieku. Wskazaliśmy już wcześniej na „nową metafizykę” i „nową ontologię”, na fenomenologię, na egzystencjalizm, na filozofię analityczną i pragmatyzm, neotomizm oraz naukowość. Przywołajmy teraz naturalne z filozoficznego punktu widzenia pytanie o antropologię, hermeneutykę i naukę o kulturze, akademicką filozofię historyczno-systematyczną, sceptycyzm i uzasadnienie szkoły frankfurckiej, etykę oraz gen-etykę, filozofię polityczną i komunitaryzm, ewolucyjną teorię poznania i teorię systemu, estetykę i estetyzację, strukturalizm, dekonstrukcjonizm, postmodernizm oraz antropocen²⁴².

13.1.1. *Od M. Schelera, H.-G. Gadamera do J. Habermasa, Ch. Taylora*

Ogłoszony przez Odo Marquarda odwrót od szkoły metafizycznej i matematycznej wiedzy o przyrodzie spowodował zwrot ku filozofii życia²⁴³. Antropologia filozoficzna podjęła się badania tego, co człowiecze, odcinając się od świata zwierzęcego czy Boskiego. Pochylenie się nad człowiekiem odnajdujemy w pismach Alberta Krąpca, Claude’a Lévi-Straussa, Maxa Schelera, Helmuta Plessnera i Arnolda Gehlena, którzy ujmują go jako „istotę duchową”, „balansującą między naturą a kulturą, koniecznością a wolnością”, „istotę niedookreśloną”, potrzebującą instytucjonalności dla przetrwania. Antropologia zajmuje się zagadnieniami dotyczącymi miejsca i roli człowieka w rzeczywistości przyrodniczo-społecznej, jego powołaniem, sensem jego istnienia i działania, stosunkiem do wytworów własnych działań, do innych ludzi, do społeczeństwa i historii oraz pojęciami osobowości, natury ludzkiej, istoty człowieczeństwa. Dla niektórych badaczy chodzi o postrzeganie człowieka nie tyle jako uosobienia możliwości emancypacyjnych lub rezultatu wyższego rozwoju powodującego

²⁴² Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 346–416.

²⁴³ Por. O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Philipp Reclam jun: Leipzig-Stuttgart 1981 (*Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*), Warszawa 1994.

błędy, ile jako istoty zależnej od osiągnięcia równowagi (*homo compensator*)²⁴⁴. Realny człowiek nie jest triumfem, ale istotą kompensującą. Występując przeciw rewolucyjnej filozofii historii i przeciwko biologii ewolucyjnej, trzeba widzieć w człowieku niedociągnięcia i cierpienia, z którymi musi się zmagać²⁴⁵.

Kolejne kierunki filozofii omawianego przez nas okresu to hermeneutyka oraz nauka o kulturze (filozofia kultury). W te prądy wpisują się Hans-Georg Gadamer, Gunter Scholz, Paul Ricoeur, Ernst Cassirer, Oswald Spengler, José Ortega y Gasset, Thomas Mann, Claude Lévi-Strauss. W XIX wieku przez hermeneutykę rozumiano interpretację tekstów biblijnych (F. Schleiermacher), wyjaśnianie (W. Dilthey), istnienie (M. Heidegger), natomiast w XX wieku w swoim dziele *Prawda i metoda* H.-G. Gadamer ujął hermeneutykę jako dialog, w którym człowiek przez tradycję, język i własne pytania spotyka się z innymi sensami i tworzy nowe znaczenia. Rozumienie bowiem nie jest technicznym działaniem, lecz wydarzeniem w dialogu. Istnieje przecież przed-rozumienie (*Vorverständnis*) jako pewien bagaż każdego człowieka (tradycja, język, historia, oczekiwania). Gadamer mówi o hermeneutycznym kole, gdyż rozumienie nieustannie krąży między częścią a całością. Znajdując się pod ciężarem zniszczeń i upodlenia człowieka przez I i II wojnę światową, twórcy filozofii kultury piszą o kulturze jako o żywym organizmie, ulegającym nieuniknionej degradacji (O. Spengler w swoim *Zmierzchu Zachodu*); jako o sieci symbolicznych form (E. Cassirer: język, mit, sztuka, religia, nauka); jako o programie życia, gdzie w mnogim społeczeństwie dochodzi do jej obniżenia (J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*); jako o walce ducha z barbarzyństwem, zwłaszcza w kontekście niemieckich dwóch wojen światowych (Th. Mann)²⁴⁶.

Poświęćmy teraz uwagę akademickiej filozofii historyczno-systematycznej, łączonej najczęściej z filozofią tradycji. W swoich procesach hermeneutycznych filozofowanie nie jest możliwe bez odniesienia do krytyki tradycji, jak i do zachowania tradycji. Wychodząc od niemieckiego idealizmu (Fichtego, Kanta, Hegla), uczeń Gadamera, Dieter Heinrich, wskazywał na zanurzenie człowieka w tradycji i historii. Odnawiając refleksję nad świadomością i podmiotowością, ujmował filozofię jako niekończące się pytania i rozmowy. Inni współtworzący

244 *Homo compensator* – to pojęcie przedłożył niemiecki filozof Odo Marquard w latach 80. XX w., m.in. w swoim dziele *Philosophie des Stattdessen* i eseju *Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs*. Marquard chciał opisać współczesnego człowieka jako istotę, która – zamiast narzekać na swoje ułomności i braki – uczy się z nimi żyć, tworząc kulturę, tradycję i małe pocieszenia jako stałe formy kompensacji. I właśnie na tym permanentnym „nadrabianiu” polega jego człowieczeństwo. Kompensować to równoważyć, nadrabiać, łagodzić, zastępować: deficyty sensu, utratę tradycji, stabilności.

245 Por. A. Krapiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1974.

246 Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 357–361.

akademicką myśl historycznosystematyczną to: Ernst Tugendhat, Joachim Ritter, wspomiany już Odo Marquard, Robert Spaemann, Willi Oelmüller, Hans Blumenberg. W dalszym sensie w ten sposób myślenia – łączący historyczność i systematyczność – można się pokusić o włączenie Romana Ingardena, Karola Wojtyłę, Andrzeja Grzegorzcyka czy Leszka Kołakowskiego²⁴⁷.

Zestawiając główne prądy filozoficzne końca XX wieku i pierwszej połowy XXI wieku, aby odsłonić ich wpływ na współczesną metodologię teologiczną, nie możemy pominąć szkoły frankfurckiej i łączącego się z nią sceptycyzmu oraz uzasadnienia. Frankfurcki ośrodek zasłynął z filozofów społecznych, którzy głosili sceptycyzm i uzasadnienie w ramach tzw. *krytycznej teorii społecznej*. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Ernest Bloch, Jürgen Habermas zajęli się krytyką kapitalizmu i nowoczesności, gdyż nadal współczesne społeczeństwo doświadcza alienacji, wyzysku i manipulacji. Ich sceptycyzm wyrażał się w zakwestionowaniu wszechwładztwa rozumu, który finalnie nie prowadzi automatycznie do wyzwolenia człowieka, lecz niejednokrotnie staje się nawet narzędziem jego zniewolenia, np. przez biurokrację, kapitalizm czy totalitaryzm. Uzasadnieniem sceptycyzmu była dla tych filozofów nie tylko krytyka władzy, ale wykazanie, że to, co uchodzi za „neutralne” lub „racjonalne”, służy utrzymaniu *status quo*. Wyzwolenie osiągalne jest według nich przez uświadamianie. Stąd niezbywalne są funkcje kultury, ideologii, psychologii oraz mediów, aby osiągnąć taką kondycję. Ostatecznie trzeba zauważyć, że myśliciele powiązani ze szkołą frankfurcką byli dość wyraźnie zainspirowani ideami marksistowskimi.

W ostatnim etapie szkoły frankfurckiej widać nie tyle krytyczną analizę nowoczesnego społeczeństwa, ile wiarę w jego przemianę przez oswobodzenie świadomości i komunikację. W odniesieniu do francuskiego postmodernizmu i amerykańskiego kontekstualizmu, nieuznających uniwersalnych ram teoretycznych i niegodzących się na nieprzewidywalną różnorodność „gier językowych”, niemieccy myśliciele dokonali zwrotu ku językowi. Komunikacja nie prowadzi tylko do sceptycyzmu, ale też do uzasadnienia, do usprawiedliwiania. Przeciwno wzmagającemu się relatywizmowi Habermas stara się trzymać uniwersalnej koncepcji prawdy i „jedności rozumu w różnorodności jego głosów”²⁴⁸.

Naszą uwagę poświęćmy teraz etycznemu zaangażowaniu myśli europejskiej. Współczesna teologia pastoralna, zwłaszcza w tej swojej gałęzi, jaką jest medycyna pastoralna, stanęła wobec wielu wyzwań, które otworzyły się wraz z filozoficzną etyką oraz gen-etyką. Lata po przełomowym roku 1968 przyniosły ożywioną dyskusję na tematy etyczne. Obok Manfreda Riedla i Karla Ottona Apela

247 Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 361–369.

248 Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 369–379.

w tym dyskursie etycznym uczestniczyli Hans Albert, Otfried Höffe czy Peter Singer z Australii. Liczne rewolty studenckie, powstanie grup terrorystycznych w Niemczech Zachodnich (RAF) w 1970 roku czy Czerwonych Brygad we Włoszech na bazie ideologii marksistowsko-leninowskiej, kryzys autorytetów, kontestacja tradycyjnych norm społecznych i moralnych doprowadziły do zakwestionowania dotychczasowego systemu wartości politycznych, społecznych, ale też i religijnych. W kręgach filozofów pojawiło się pytanie: na jakiej podstawie można zatem w zsekularyzowanym świecie racjonalnie uzasadnić normy moralne? Czy istnieje uniwersalna, racjonalna etyka bez odwoływania się do Boga?

Ten dyskurs etyczny sprowokował, jak wiadomo, Magisterium Kościoła katolickiego do przypomnienia oficjalnego nauczania. Promocja wolności seksualnej bez ograniczeń, akceptacja antykoncepcji, wolne związki, liberalizacja podejścia do rozwodów, a później w konsekwencji domaganie się błogosławienia związków tej samej płci aż po nieuzasadnione prawa osób LGBT są podważeniem integralnej wizji osoby ludzkiej, gdyż seksualność nie jest tylko biologiczna, ale wyraża też duchowość człowieka. Ma być przeżywana w małżeństwie, w wierności i otwartości na życie. Dlatego Paweł VI ogłosił encyklikę *Humanae vitae* w roku 1968, a Jan Paweł II encyklikę *Evangelium vitae* w roku 1995 oraz adhortację *Familiaris consortio* w roku 1981.

Z kolei problemy genetyczne, które w latach 60. i 70. wynikały z rozwoju biologii molekularnej i inżynierii genetycznej, zrodziły nowe pytania: czy można modyfikować geny? Jakie są granice badań na embrionach? Co z klonowaniem? Również w tym przypadku warto przywołać obowiązujące nauczanie Kościoła, zawarte w instrukcji *Donum vitae* z roku 1987. Kongregacja Nauki Wiary uczy, że genetyka sama w sobie jest poważnym osiągnięciem i jest stosowana właściwie, jeśli służy leczeniu chorób, ale jest czymś złym, jeśli tworzy „nowe” istoty (np. projektowanie ludzi, klonowanie). Potencjał konfliktowy tych trudnych kwestii można pokazać na dwóch przykładach. Zaciekle dyskusje i protesty spowodowała kwestia eutanazji, to, że zwolennicy tego stanowiska dopuszczają zabijanie poważnie zdeformowanych niemowląt bądź też skracanie życia osobom ciężko chorym, cierpiącym lub starym. Podobne też kontrowersje wywołuje aborcja. Kiedy zaczyna się ludzkie życie? Kiedy się kończy? W którym miesiącu dopuszczalne jest spędzanie płodu? Czy można zabijać dziecko w łonie matki, jeśli zostało poczęte w wyniku gwałtu?²⁴⁹

Przypatrzymy się teraz bliżej filozofii politycznej, a następnie idei komunitaryzmu. W filozofię polityczną wpisuje się kontrowersyjny dorobek Carla Schmitta, a zwłaszcza jego dwie książki *Teologia polityczna. Cztery rozdziały*

249 Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 380–382.

o nauce o suwerenności (1922) oraz *Pojęcie polityczności* (1932), w których przeprowadził on krytykę liberalizmu i racjonalizmu. Schmitt – jako przeciwnik tezy, że społeczeństwem można rządzić na drodze racjonalnej debaty, negocjacji i kompromisów – pisał, że polityka bazuje na konfliktach i napięciach, których nie da się rozwiązać tylko rozumem, gdyż potrzeba nade wszystko woli, decyzji, a czasem brutalnej siły. Ten niemiecki filozof miał duży wpływ na innych myślicieli, takich jak Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Leo Strauss.

Nowe inspiracje dla teologii politycznej przyszły do Europy z USA wraz z książką *Theory of Justice* (1971) pióra Johna Rawlsa. Stojąc na stanowisku całkowicie przeciwnym niż Schmitt, amerykański profesor z Harvardu propaguje ład liberalny, konsensus oraz sprawiedliwość proceduralną. Główne idee J. Rawlsa zawarte w jego *Teorii sprawiedliwości* zostały zakwestionowane przez Roberta Nozicka w dziele *Anarchia, państwo i utopia* (1974). Nozick postawił radykalne pytanie: czy państwo w ogóle jest potrzebne? Według tego także profesora z Harvardu współczesne państwo wykracza poza swoje funkcje, gdyż narusza prawa jednostki w zakresie prawa do życia, do wolności, do własności²⁵⁰.

Z filozofii politycznej wyłonił się nurt komunitaryzmu, którego tacy przedstawiciele, jak Michael Sandel, Michael Walzer, Robert Bellah, Alasdair MacIntyre (*Dzieje cnót*), Amitai Etzioni (*Manifest komunitarystyczny*, 1991), Charles Taylor, Robert Bellah, promowali zakorzenienie jednostki w tradycji i wspólnotcie moralnej. Komunitaryści twierdzili, że tożsamość jednostki jest pochodną tradycji, przyswajanych przez nią w toku socjalizacji i pełnienia funkcji społecznych. Nie sposób zrozumieć poza wspólnotą, czym są sprawiedliwość, tolerancja, wolność. Ochrona kultury i tożsamości zbiorowej jest niezbędna do ochrony i rozwoju „ja” osadzonego w zbiorowych praktykach. Utożsamienie obywateli z państwem i wspólnotą polityczną dokonać się może tylko tam, gdzie są cenione „wspólnotowe formy życia”, a ich trwanie i kondycja mają znaczenie wyłącznie instrumentalne i nie służą zaspokojeniu indywidualnych potrzeb. Wielka debata między zwolennikami neoliberalizmu oraz komunitaryzmu uchodzi za jeden z ciekawszych sporów intelektualnych ostatniej doby. W odróżnieniu od libertarianów (Rawls, Dworkin, Nussbaum) komunitaryści kładli nacisk nie tyle na niezależność i prawa jednostki, ile na jej związki i obowiązki społeczne, a także niezbędne wspólne wartości.

W XX wieku i na początku wieku XXI te wymienione wyżej współczesne nurty filozoficzne – takie jak antropologia filozoficzna, hermeneutyka, nauka o kulturze, akademicka filozofia historycznosystematyczna, sceptycyzm

250 Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 383–387. Zakres naruszania wolności osoby ludzkiej przez państwo można odnieść jeszcze i do takich obszarów, jak redystrybucja bogactwa, ubezpieczenia społeczne, nadmierne podatki,

(w kontekście epistemologicznym), krytyczna teoria szkoły frankfurckiej, etyka (w tym bioetyka i gen-etyka) oraz filozofia polityczna, w tym komunitaryzm – wywarły pewien wpływ na kształtowanie się teologii i jej metodologii. Selektownie ujmując, można wskazać oddziaływanie hermeneutyki filozoficznej na hermeneutykę teologiczną, co spowodowało większe uwzględnienie w tej drugiej kontekstu historycznego, kulturowego i egzystencjalnego. Z kolei antropologia filozoficzna uwrażliwiła teologię (Karl Rahner, Paul Tillich, Jürgen Moltmann) na jej odniesienia do człowieka (słuchacz Słowa Bożego, osadzony w historii, cierpieniu, nadziei i relacji z Bogiem). Zaś krytyczna teoria społeczna wyczuła teologię na strukturę grzechu społecznego, systemową przemoc i niesprawiedliwość. Inspirowana nią latynoamerykańska teologia wyzwolenia próbowała dać odpowiedź na skrajną biedę, niesprawiedliwość społeczną i represyjne systemy polityczne. Ta forma teologii, łącząc w sobie lekturę Biblii i dzieła marksizmu, wyzwoliła znaczną społeczną wrażliwość świata na zmarginalizowanych. Według niej ubodzy nie mają być zaledwie przedmiotem pomocy charytatywnej, lecz są podmiotami teologii jako nosiciele obecności Boga w historii. „Bóg jest po stronie ubogich” – nauczał papież Franciszek. Chrześcijańska etyka (bioetyka, gen-etyka) rozwinęła się w kierunku personalistycznym, integrując filozofię osoby z teologią moralną. Sama etyka stała się bardziej interdyscyplinarna, dialogiczna i kontekstualna. Dzięki niektórym elementom filozofii politycznej oraz ideom komunitaryzmu (wspólnota, tożsamość kulturowa, tradycja, kontekst społeczny) katolicka nauka społeczna zaczęła bardziej operować językiem solidarności, dobra wspólnego i inkluzywności. Z kolei sceptycyzm oraz krytyczne uzasadnienie wniosły do teologii elementy nowej epistemologii, takie jak język metaforyczny czy narracyjny.

13.1.2. K. Lorenz, N. Luhmann, J. Derrida, C.C. Lévi-Strauss, J.-F. Lyotard

Do innych kierunków filozoficznych, które wywarły wpływ na teologię i jej metody na przełomie XX i XXI wieku, można zaliczyć ewolucyjną teorię poznania i teorię systemów, estetykę i anestetykę, strukturalizm z dekonstrukcjonizmem i postmodernizmem oraz antropocen.

Poświęćmy teraz uwagę ewolucyjnej teorii poznania oraz teorii systemu. Od lat 70. XX wieku częste przywoływanie teorii Darwina zrodziło przekonanie, że zdolności poznawcze człowieka to wynik procesów ewolucyjnych. Takie stanowisko wspomogło rozwój epistemologii w duchu naturalizmu: poznanie nie jest zatem czymś oderwanym od natury, lecz częścią adaptacyjnego wyposażenia gatunku. Do wiodących reprezentantów tego kierunku wolno zaliczyć Konrada Lorenza, Humberta Maturana (Chile), Donalda T. Campbella – au-

tora modelu „wariacji i selekcji retencyjnej”. Austriacki laureat Nagrody Nobla, uchodzący za twórcę epistemologii ewolucyjnej, Konrad Lorenz, głosił, że zdolności poznawcze człowieka to wynik ewolucji biologicznej. Wiedza rozwija się jak ewolucja: przez próbę, błąd i zachowanie trafnych rozwiązań. Autorskie elementy w ewolucyjną teorię poznania wprowadził także Karl Popper, o którym wspominaliśmy już przy filozofii nauki. Pisał on o tzw. „trzech światach” (fizyczny, mentalny i kultury/teorii) oraz o koncepcji wiedzy jako „darwinizmie epistemologicznym”. Systematyczną teorię ewolucyjnej epistemologii przedłożył zaś Gerhard Vollmer, twierdząc, że racjonalność sama w sobie jest efektem ewolucji. Nasze struktury poznawcze nie są neutralne, lecz to wynik naturalnej selekcji.

Natomiast teorię systemów charakteryzowało traktowanie różnych bytów (organizmów, społeczeństw, maszyn) jako systemów, czyli całości składającej się z elementów powiązanych relacjami i funkcjonujących w ramach pewnych reguł. Filozofowie tego nurtu dążyli do zrozumienia organizacji, dynamiki i autoregulacji takich właśnie złożonych struktur, z których złożone są poszczególne byty. Dlatego kluczowymi pojęciami dla nich są: informacja, sprzężenie zwrotne, równowaga, emergencja, funkcja, autoregulacja. Do twórców tej teorii zaliczani są Ludwig von Bertalanffy, Niklas Luhmann, Norbert Wiener jako ojciec cybernetyki, Gregory Bateson²⁵¹.

W dwudzieste stulecie wpisują się także nurty estetyki oraz anestetyki. Wyznawcy estetyki celebrują percepcję zmysłową, formę, piękno, cielesność i wyobraźnię. Georg Lucas, Maurice Merleau-Ponty, Theodor Adorno, Gilles Deleuze, Brian Massumi, Roman Ingarden z Polski opowiadają się za afirmacją formy, kształtu i zmysłowości. Natomiast Nelson Goodman i Arthur Danto przesuwają estetykę w stronę analizy języka sztuki i instytucji artystycznych.

Z kolei anestetyka głosi wycofanie zmysłowości, obojętność, ośpienie. Nie chodzi wyłącznie o bierność, ale o systemowe stanowisko. W pewnym sensie anestetyka dopełnia estetykę, rozumianą jako zdolność zmysłowego doznawania w obrębie reinterpretowanej kategorii *aisthesis*. Anestetyka – jak zauważa Wolfgang Welsch, twórca tego kierunku – ujmuje stan, w którym zniesiony zostaje elementarny warunek estetyki: zdolność doznawania²⁵². Reprezentanci tego kierunku (Walter Benjamin, Jean Baudrillard, Paul Virilio) wysuwają krytykę społeczeństwa żyjącego w pośpiechu, w którym zdolności percepcyjne zostają wyprzedzone przez tempo technologii. Obecnie jesteśmy zanurzeni w spłaszczonych reklamach, kliszach medialnych, w estetyzacji wszystkiego,

251 Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 391–394.

252 Por. W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm*. Antologia przekładów, red. R. Nycz, Kraków: Baran i Suszczyński 1996, s. 520–547.

ale brakuje głębi przeżycia: to forma estetyki bez estetycznego doświadczenia. Żyjemy w kulturowo odrealnionym świecie²⁵³.

Przywołajmy teraz filozofię strukturalizmu z dekonstrukcjonizmem i postmodernizmem. Początków strukturalizmu należy dopatrywać się w *Kursie ogólnego językoznawstwa* Ferdinanda de Saussure'a. Przyczynki do dalszego rozwoju tej strukturalnej metody badań wypracowali też Jacques Lacan, Michel Foucault i Gilles Deleuze. Kolejne pokolenie myślicieli tworzących w tej formie metodologii to Nikołaj Trubiecki, Roman Jakobson czy Claude Lévi-Strauss. Jaka była istota strukturalizmu? Przedstawiciele tego nurtu uważali, że zjawiska społeczne, językowe, kulturowe i psychiczne należy rozumieć jako struktury, czyli że mamy do czynienia z systemami wzajemnych relacji między elementami, a nie zbiorami niezależnych jednostek. Głosili zatem prymat struktury nad indywidualnością, zasadę relacyjności, uniwersalność i głębię struktur oraz przewagę analizy systemu nad jednostkową intencją.

Warto w tym momencie odnotować znaczny wpływ (tak pozytywny, jak i negatywny) strukturalizmu na teologię, kilka bowiem jego metod i sposobów myślenia wprowadzono do interpretacji tekstów teologicznych, symboli, rytuałów. Strukturalizmu nie zastosowano naturalnie do problemów wiary w klasycznym sensie, lecz do uchwycenia zjawisk religijnych jako ustrukturyzowanych systemów znaków i znaczeń, podobnych do języka, mitów lub rytuałów w antropologii. I tak Biblię należy rozumieć jako tekst strukturalny, gdzie znajdują się struktury narracyjne (np. przeciwieństwa: światło–ciemność, wino–odkupienie), porządki symboliczne (np. Ewangelia Janowa lub Apokalipsa), powtarzające się wzorce i narracje. Za poważnych strukturalistów teologicznych uchodzą: Claude Lévi-Strauss, Paul Ricoeur, Northrop Frye, Jean-Louis Chrétien, André de Muralt, Louis-Marie Chauvet. Wobec ich działań w obrębie teologii i religii podniosły się jednak zarzuty, iż strukturalizm prowadzi do redukcji wiary do formalnych struktur symbolicznych, deprecjonując transcendentę czy też nadprzyrodzony wymiar Objawienia.

Jak rozumieć dekonstrukcjonizm? Ten nurt – kojarzony najczęściej z Jacques'em Derridą – dążył do podważenia sądów o istnieniu instancji transcendentnych i absolutnych zasad²⁵⁴. Dekonstrukcjonizm oddziałł silnie na amerykańską krytykę literacką, szczególnie na tzw. szkołę Yale (Joseph Hillis H. Miller, Geoffrey Hartman, Paul de Man), a także na filozofię francuską (Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe) i angielską (Simon Critchley). Ze względu na podobieństwa co do wizji rzeczywistości (m.in. tekstualność i fragmentarycz-

253 Por. M. Gołębiowska, *Estetyka i anestetyka w reklamie społecznej*, „Sztuka i Filozofia” 21 (2002), s. 123–126.

254 Por. J. H. Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln: University of Nebraska Press 1984.

ność świadomości i świata, stawianie pod znakiem zapytania przesłanki tradycyjnej kultury, a w szczególności filozofii i etyki zachodniej) – mimo sprzeciwu samych przedstawicieli dekonstrukcjonizmu – łączony bywa często z postmodernizmem. Dekonstrukcjonizm stanowi raczej próbę zakwestionowania tradycyjnej ontologii filozoficznej i literackiej w celu ujawnienia przestrzeni tego, co inne, czyli sił i sensów dotychczas zacieranych i tłumionych. Posługuje się wciąż pojęciami klasycznej filozofii, lecz stosuje wobec nich zabieg przekreślenia, polegający na ich wymazywaniu lub zapisywaniu kursywą²⁵⁵.

Niektóre założenia dekonstrukcjonizmu próbuje się wprowadzać do metod teologicznych, gdyż nie można w niekomunikatywny sposób powtarzać formuł, które nie przemawiają do współczesnego człowieka. Należy poszukiwać nowych kanałów przekazu Objawienia, bez tego bowiem nie ma mowy o dotarciu z chrześcijańskim orędziem do społeczeństwa w XXI wieku. Mimo kryzysu i słabości Kościoła orędzie chrześcijańskie ma nadal vitalność oraz swój skandaliczny i energicznie burzący charakter, zdolny do transformacji także współczesnego świata²⁵⁶.

Z dekonstruktywizmem łączył się nurt postmodernizmu, którego wiodącym przedstawicielem był Jean-François Lyotard²⁵⁷. Myśliciele tworzący ów kierunek kojarzą modernizm z ideologią oświecenia, reprezentowaną przez racjonalizm, pozytywizm (scjentyzm) oraz utopizm. W pewnym sensie ten pozytywizm okazał się krachem projektu modernistycznego, jego redukcjonistycznych antropologii i opresywnych wizji społecznych. Krytycy roszczeń postmodernistycznych wskazują bowiem na związki Derridy, Lyotarda, Foucaulta czy Baumana z ideologią komunizmu. Z jednej strony postmodernizm jest owocem zarówno upadku modernistycznych utopii społecznych: komunizmu, faszyzmu i nazizmu, jak i rozczarowania nimi ideologów socjalizmu, a z drugiej to forma powrotu do wcześniej odrzuconych i równie socjalistycznych utopii anarchizmu.

Przywołajmy teraz filozofię antropocenu, która swoim przedmiotem badań mocno wpłynęła na teologię. Ta krytyczna koncepcja, jaką jest antropocen – reprezentowana przez takich filozofów, jak Klaus M. Meyer-Abich, Bruno Latour, Donna Haraway czy Timothy Morton – głosi odpowiedzialność człowieka za zmiany klimatyczne i degradację środowiska²⁵⁸. Zadaje się pytanie o stosunek człowieka do przyrody, o etykę środowiskową, posthumanizm i kryzys nowo-

255 Por. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin: Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej 2000.

256 Por. A. Napiórkowski, *O większy skandal chrześcijaństwa. Postulaty dekonstruktywizmu Kościoła i świata*, Pelplin: Bernardinum 2024.

257 Zob. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: de Minuit 1979.

258 Por. V. Steenblock, *Geschichte der Philosophie*, s. 414–416.

czesności. Myśliciele nie wahają się podejmować refleksji nad końcem antropocentryzmu i koniecznością zmiany sposobu myślenia o świecie. Antropocen przymusza do nowych sposobów myślenia o przyszłości planety²⁵⁹.

Spróbujmy teraz w podsumowaniu naszkicować wpływ wymienionych wyżej nurtów filozoficznych i kulturowych (ewolucyjna teoria poznania i teoria systemów, estetyka i anestetyka, strukturalizm z dekonstrukcjonizmem i postmodernizmem oraz antropocen) na przekształcenia, poszerzenia, ale i problematyzację teologii i jej metod. Ewolucyjna teoria poznania wniosła bardziej procesualne ujęcie Objawienia i rozwoju dogmatów, a samo poznanie religijne bywa dziś niekiedy już interpretowane jako część ogólnego procesu adaptacyjnego. Uwidocznili się to w rozwoju teologii narracyjnej, procesualnej i kontekstualnej. Pojawiły się ewolucyjne modele myślenia o Bogu i człowieku, tzw. *teologia ewolucyjna*.

Z kolei teoria systemów zaproponowała analizę Kościoła, ale też i religii, jako złożonych systemów komunikacyjnych, co spowodowało przesunięcie akcentów z dogmatycznych prawd wiary na znaczenie struktur i „interfejsów” między systemami. Wizja świata i człowieka w kategoriach estetyki i anestetyki zachęciła teologów do skierowania uwagi na piękno świętego obrazu (Paul Evdokimov, Karol Klauza, Tadeusz D. Łukaszuk), na ważność piękna w liturgicznych celebracjach (Joseph Ratzinger)²⁶⁰. Anestetyka jako znieczulenie na piękno, na cierpienie, doprowadziła do krytyki pustki współczesnej religijności i do wskazania na brak duchowości. W konsekwencji wzrosło zapotrzebowanie na teologię estetyczną (np. Paweł Florenski, Hans U. von Balthasar) i pogłębiona została refleksja nad cierpieniem i cielesnością²⁶¹.

Nie można też nie zauważyć wpływu strukturalizmu, dekonstrukcjonizmu i postmodernizmu na ujmowanie chrześcijańskich prawd wiary. Nurty te podważyły stabilność religijnego języka, sensu, tożsamości. Rozwinęła się krytyczna teologia w formie hermeneutycznej, intertekstualnej, feministycznej. Pojawił się znaczący dystans do totalizujących systemów teologicznych, np. do neoscholastyki czy neotomizmu.

Z kolei światopoglądowa opcja, którą uosabia antropocen, wymusiła poświęcenie większej uwagi niszczącemu wpływowi człowieka na otaczające go środowisko naturalne. Teologia konfrontuje się dziś mocno z kryzysem ekologicznym, ze zmianami klimatycznymi. Gdy chodzi o metodologię, z łatwością można dostrzec większy rozwój ekoteologii, teologii stworzenia czy nawet kos-

259 Zob. S. Jaromi, *Kościół w dobie antropocenu*, Kraków–Kielce: Jedność 2023.

260 Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2009.

261 Por. W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań: Wydawnictwo Flos Carmeli 2013.

micznej chrystologii. Odnotować też można zmianę perspektywy z antropocentrycznej na biocentryczną, czasami nawet kosztem teocentrycznej. Próby ponownego odczytania Objawienia w świetle relacji człowiek–natura można dostrzec nie tylko w pismach teologów, ale też w oficjalnym nauczaniu Kościoła. W dokumentach papieskich – jak encyklika *Laudato si'* z roku 2015 oraz adhortacja apostolska *Querida Amazonia* z roku 2020, ogłoszonych przez Franciszka – znajdujemy wezwanie do ochrony przyrody, stanowiącej dobro wspólne, oraz do poszanowania praw ludów tubylczych i ochrony lasów tropikalnych. Z kolei w roku 2009 papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* mówił o tzw. *ekologii człowieka* i odpowiedzialnym rozwoju świata stworzonego. Podkreślał przy tym związek między ochroną środowiska a etyką społeczną i gospodarczą.

Te różne prądy filozoficzne i kulturowe XX oraz XXI wieku wprowadziły do metodologii teologicznej sporo różnych wątków, które nie sposób jednoznacznie zaszeregować. Wolno jednak zauważyć ich wpływ, który należy ocenić tak pozytywnie, jak i negatywnie. Przyniesiony przez nie pluralizm epistemologiczny, zmienność i kontekstualność jako cechy wiary i doktryny, otwartość na nowe eklezjologiczne i eklezjalne dyskursy (synodalność, ikona, język, ciało, pielgrzymki, natura, kultura, turystyka, taniec), krytyka instytucjonalności i hegemonii, poszukiwanie nowych sposobów mówienia o Bogu (znak, symbol, narracja, estetyka) prowadzą do rewizji aktualnych wykładni Objawienia judeochrześcijańskiego, ale też do zachwytu nad wciąż niewyczerpanym bogactwem samoudzielającego się Trójosobowego Boga, i to nie tylko w kościelnej przestrzeni²⁶².

13.2. Wielość nurtów teologicznych

W kończącej się trzeciej dekadzie XXI wieku nie sposób nie odnotować wielości prądów teologicznego myślenia. Ta sytuacja rodzi pytanie nie tylko o źródła, ale także o metody. Dlatego coraz częściej pojawiają się opracowania dążące do krytycznej weryfikacji sposobów badań i zadające pytania o wierność źródłom Objawienia, także poza teologią katolicką²⁶³. Takim przykładem jest choćby książka pióra amerykańskiego baptysty Rhyne'a Putmana pt. *Metoda chrześci-*

262 Zob. J. Kulisz, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, Warszawa: Rhetos 2012.

263 Zob. B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1976; J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna 1981; J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków: Znak 1983; Cz.S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, Lublin: Wyd. KUL 1998; M. Rusecki, *Problematyka metody w teologii*; M.M. Veeneman, *Introducing Theological Method. A Survey of Contemporary Theologians and Approaches*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2017; G.A. Cole, *Theological Method: An Introduction*, Vendor: Crossway Books 2025.

jańskiej teologii jako forma podręcznika dla studentów teologii systematycznej²⁶⁴. Wpisuje się ona w krytyczne nastawienie do chaosu i nieuporządkowania, które pojawiły się w ostatnich dziesięcioleciach w protestanckiej teologii. Podobną pozycję zajął inny baptysta, Roger Olson, który sprzeciwia się liberalnej teologii i progresywnemu chrześcijaństwu. Ten profesor z Uniwersytetu Baylor w Teksasie ukazuje początki liberalnego chrześcijaństwa, zainicjowanego przez takich niemieckich protestantów, jak Friedrich Schleiermacher (1768–1834) oraz Albrecht Ritschl (1822–1889). Olson zauważa, że niestety wielu amerykańskich teologów popadło w bezkrytyczną fascynację wyobrażeniami tych myślicieli i przenieśli oni ideę zmodernizowania chrześcijaństwa na grunt amerykański. Te postulaty liberalizacji zostały później jeszcze dodatkowo wzmocnione pracami kolejnych niemieckich teologów liberalnych, a mianowicie Adolfa von Harnacka i Ernsta Troeltscha²⁶⁵.

Konstruowanie krytycznego studium teologicznego nie może mieć na celu redakcji zawilego programu akademickiego dla ludzi w uniwersyteckich salach albo pobudzenia świeckich do doktrynalnego myślenia. Nie chodzi także o dowolność interpretacji treści Objawienia, która nie uwzględnia Tradycji i nie dokonuje się w żywej wspólnotocie wiary. Chodzi ostatecznie o budowanie królestwa Bożego przez przemianę życia, kościelnych instytucji, poszczególnych społeczeństw i ogólnoludzkiej kultury.

Do głównych kierunków teologicznych XX i XXI wieku można zaliczyć: wciąż obecną neoscholastykę, zmodyfikowane wersje neotomizmu²⁶⁶, modernizm, teologię dialektyczną (Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Alfons Nossol), teologię dziejów zbawienia / historii (Oscar Cullmann, Jean Daniélou, Wolfhart Pannenberg, Walter Kasper), francuskie

264 Zob. R. Putman, *The Method of Christian Theology. A basic introduction*, Nashville, TN: B&H Academic, 2021.

265 Zob. R. Olson, *Against Liberal Theology: Putting the Brakes on Progressive Christianity*, Grand Rapids, MI: Zondervan 2022.

266 Warto tu wskazać na różnicę między neoscholastyką a neotomizmem, gdyż często te pojęcia są mylone. Otóż neoscholastyka to odrodzenie średniowiecznej filozofii scholastycznej w czasach nowożytnych, a więc w wiekach XIX–XX. Chodzi o powrót do takiego sposobu uprawiania filozofii, jaki charakteryzował średniowiecze (logiczna analiza, systematyczność, rozumowe podejście do prawd wiary). Neoscholastyka nie ogranicza się zatem zaledwie do spuścizny Tomasza z Akwinu, lecz odwołuje się do innych średniowiecznych scholastyków, jak Anzelm z Canterbury, Piotr Abelard, Bonawentura, Jan Duns Szkot, Wiliam Ockham czy Albert Wielki. A ci przedstawiciele scholastyki inspirowali się Arystotelesem, Platonem czy neoplatonczykami.

Z kolei neotomizm to specyficzna forma neoscholastyki, bazująca przede wszystkim na myśli Akwinaty. Dlatego neotomizm rozwija i aktualizuje tomistyczną metafizykę, dostosowując wiodące tezy Tomasza do współczesnych wyzwań. Podsumowując: każdy neotomizm jest częścią neoscholastyki, ale neoscholastyka nie jest czystym neotomizmem.

szkoły teologiczne Saulchoir i Fourvière (Nouvelle Théologie), teologię nadziei (Paul Tillich, Jürgen Moltmann), teologię procesu, objawienia, piękna, kultury, sekularyzacji, doświadczenia, wyzwolenia, polityczną, różne formy teologii feministycznej, transcendentalnej (Karl Rahner, Bernard Lonergan), personalistycznej w wydaniu francuskim, amerykańskim czy polskim (K. Wojtyła / Jan Paweł II, Wincenty Granat, Czesław Bartnik). Nie można pominąć teologii prawosławnej między onomatodoksją a neopalamizmem (Vladimir Lossky, Paul Evdokimov, Olivier Clément, John Zizioulas, Kallistos Ware, Rościśław Kozłowski, Waław Hryniewicz), teologii religii (Samuel Rayan, Anthony de Mello, Michael Amaladoss, Aloysius Pieris, Zbigniew Kubacki), dynamicznie się rozwijającej teologii ekumenicznej (Alfons Nossol, Stanisław Celestyn Napiórkowski, Stanisław Nagy, Zygfryd Glaeser, Tadeusz Kałużny, Sławomir Pawłowski) oraz ekoteologii. Ta ostatnia podkreśla związek między sprawiedliwością społeczną a świadomością ekologiczną i rozpowszechniła się globalnie przez encyklikę papieża Franciszka *Laudato si'*.

Warto też wspomnieć o szczególnych dokonaniach na gruncie polskim, a mianowicie o personalizmie, o teologii narodu czy wolności (August Hlond, Stefan Wyszyński, Józef Tischner, Franciszek Blachnicki, Czesław Miłosz, Zbigniew Herbert, Jerzy Popiełuszko), ale także objawienia (Marian Rusecki), teologii kultury czy piękna (m.in. Czesław Bartnik, Jerzy Szymik, Jerzy Żyćński), eklezjologii (Andrzej Napiórkowski, Jacenty Mastej), mariologii i teologii nauki²⁶⁷.

13.3. „Communio” i „Concilium” jako wiodące nurty

Widać zatem z jednej strony dość bujny i żywiołowy rozwój nauk teologicznych, a z drugiej ich rozczłonkowanie, co domaga się odpowiedzi na pytanie nie tyle o metodologię tych nowych form teologii, ile o ich źródła. Jeśli odważymy się na dość znaczną generalizację, to ze względu na ich punkt wyjścia i obszar badawczy możemy zaryzykować wyróżnienie dwóch potężnych, ale wobec siebie dość odrębnych, czy nawet sobie przeciwstawnych, grup teologii. Każda z tych grup ma inną hermeneutykę, inaczej interpretuje ducha i dzieło tego samego II Soboru Watykańskiego.

Pierwsza wielka grupa to teologowie, którzy trzymają się dość ściśle Objawienia judeochrześcijańskiego i budują eklezjologię w kategoriach obłubieńczych, *communio* czy misterium. Wiodącą rolę odegrali tu tacy mistrzowie, jak R. Guardini, J. Pieper, H. de Lubac, G. Philips, H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger, A. Scola, M. Rusecki, S. Nagy, A. Kubiś, A. Nossol oraz cały szereg ich uczniów

²⁶⁷ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2016, s. 21–371 oraz s. 408–421.

i komentatorów. Uprawianie teologii rozpoczynają oni od trynitarnych prawd wiary, chrystologii, myśli patrystycznej, a następnie rozwijają antropologię, aby dojść do teologii moralnej i eschatologii. Ten sposób uprawiania teologii dąży do przekazu treści wiary apostoelskiej w XXI wiek²⁶⁸.

Druga grupa, dla których *Vaticanum Secundum* było raczej otwarciem drzwi do wejścia w świat i przyjęcia jego kategorii interpretacyjnych, była kształtowana przez K. Rahnera, E. Schillebeeckxa, E. Borgmana, J.B. Metza, E. Schüssler Fiorenzę, D. Tracy'ego, L. Boeve czy Ch. Yannarása. Ci teologowie oraz wielu innych skupionych wokół czasopisma „Concilium” zwracali się przede wszystkim ku współczesnym teoriom społecznym, koncentrując się na aspektach wolności, sprawiedliwości czy równości. Orędzie Ewangelii dopiero w dialogu ze światem, w jego różnych kontekstach, może się według tej tradycji uwiarygodnić. Oczywiście skutkuje to poważnymi zmianami w teologii sakramentalnej, liturgicznej, moralnej i eklezjologii. Z tego nurtu o niemieckich korzeniach zrodziła się latynoamerykańska teologia wyzwolenia czy teologia ludu (Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, Lucio Gera, Juan Carlos Scannone, Jorge Bergoglio)²⁶⁹. To upolitycznienie i nadmierna kontekstualizacja wielu nowych teologii, które charakteryzują tę grupę, nie wydają się do końca uprawnione metodologicznie²⁷⁰.

Można zaryzykować, że rozbieżności w uprawianiu teologii między tymi dwiema tradycjami sprowadzają się do koncepcji prawdy. Pierwsza grupa, skupiona wokół eklezjologii *communio*, przyjmuje, że istnieje prawda osobowa i jest nią Trójosobowy Bóg, który w tajemnicy wcielenia odsłonił się w Jezusie Chrystusie. A zatem teologia nie tworzy prawdy, ale ma ją odkrywać i przekazywać światu²⁷¹.

Z kolei druga grupa współtworzy, jak się wydaje, prawdę, która wyłania się w trakcie zmian i zachodzących procesów. Według niektórych prawda jako taka nie istnieje, a ponadto jej poznanie jest zbyt subiektywne. Karl Rahner nazwie to „skażeniem gnozeologicznym”. Najgłębszych podstaw takich form uprawiania nauki można się doszukać już w myśli Immanuela Kanta, gdzie doszło do rozdziału rozumu i wiary, a tym samym deprecjacji nadprzyrodzonego charakteru Objawienia²⁷². To przekonanie, iż sens idei filozoficznych, religijnych czy

268 Por. T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii. Anatomia sporu*, Kraków: Bratni Zew 2023, s. 143–216.

269 Por. S. Nowosad, Tracey Rowland, *Catholic Theology*, London–New York: Bloomsbury T&T Clark 2017, Recenzja, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN” 14 (2020), s. 221–224.

270 Por. T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii*, s. 217–260.

271 Więcej na ten temat pisałem w: *Współczesny Kościół a ponowoczesny świat*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie 2015, s. 9–268.

272 Por. T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii*, s. 143–260.

socjologicznych i politycznych jest zrozumiały tylko przez odniesienie do interesów różnorodnych grup społecznych, rozwijali następnie Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse i Jurgen Habermas²⁷³.

„Krytyczna teoria” szkoły frankfurckiej domaga się rekontekstualizacji wiary katolickiej do wymogów kultury postmodernistycznej, co ma prowadzić do zmian właściwie każdej dyscypliny teologicznej, aby Kościół jako wciąż poważny gracz społeczny zaczął być obecny we współczesnym i stale zmieniającym się świecie. Trudno oprzeć się wrażeniu, że mamy tu do czynienia z naturalizacją nadprzyrodzoności w świetle neomarksistowskiej wizji świata, propagowaną świadomie lub bezmyślnie. Prowadzona przez niektórych Niemców, Belgów i Holendrów „de-konfesjonalizacja” w celu odłączenia się od Kościoła instytucjonalnego bazuje właśnie na tego rodzaju współczesnych teoriach społecznych. W tym klimacie nadmierne upodabnianie się Kościoła do świata wstrząsa podstawami teologii katolickiej²⁷⁴. Dla tych myślicieli i ich zwolenników ujmowanie Objawienia jako czegoś, co mieści się w społecznym dyskursie, prowadzi w konsekwencji do zniszczenia jego ujmowania jako Słowa Bożego. Skutkiem tego jest dziś przepaść między ontologią a teologią. Naturalnie ma to daleko idące następstwa dla idei sakramentalności Kościoła, dla ujęcia autorytetu Magisterium, papieżstwa, episkopatu, a także dla większości zagadnień z obszaru teologii fundamentalnej czy dogmatycznej.

Obecny dotkliwy kryzys antropologiczny, który wynika z kryzysu Boga, jest odejściem od treści Objawienia wskutek przyjętych nie do końca właściwych metod badawczych. Dzisiaj potrzeba rewaloryzacji eklezjologii i chrystologii w świetle katolickiej antropologii trynitarnej, aby na nowo zaakcentować, że sens ludzkiego życia znajduje się w uświęceniu, i tym samym już teraz wchodzić w sposób sakramentalny w życie wieczne z Trójosobowym Bogiem. Przecież Kościół nade wszystko zakorzeniony jest w adoracji, w misji, co nierozzerwalnie łączy się ze sławieniem Trójcy Świętej i służbą człowiekowi. Innym dość ważnym czynnikiem rozstrzygającym o sposobie uprawiania teologii jest przyjęcie ontologicznej uprzedniości Kościoła powszechnego w stosunku do Kościołów partykularnych²⁷⁵. Często wynika to z błędnego utożsamienia Kościoła uniwersalnego z papieżem i kurią, co generuje krytykę rzymskiego centralizmu.

W liście apostolskim *Ad theologiam promovendam* z 2023 roku papież Franciszek wręcz zachęca do zmiany aktualnie obowiązujących teologicznych pa-

273 Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, t. 3, s. 346–353.

274 Por. T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii*, s. 257.

275 Por. J. Ratzinger, *Fragen zur Kirche. Ekklesiologie der Konstitution Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, „Die Tagespost” März, Jahr 2000.

radygmatów. Biskup Rzymu pisze: „Uprawianie teologii zdolnej do sprostania wymogom nadchodzących czasów nie może ograniczać się do abstrakcyjnego powtarzania formuł i schematów z przeszłości. Wezwana do proroczej interpretacji teraźniejszości i dostrzegania w świetle Objawienia nowych dróg prowadzących w przyszłość teologia będzie musiała stawić czoła głębokim przemianom kulturowym, świadoma, że ‘doświadczamy nie tylko epoki zmian, ale zmiany epoki’”²⁷⁶. Wolno zauważyć, że rzeczywiste zainteresowanie teologią inną niż własna ostatecznie prowadzi do pogłębionych studiów teologicznych uprawianych w różnych środowiskach. Tym bardziej że synodalnemu, misyjnemu i wychodzącemu Kościołowi może odpowiadać jedynie wychodząca teologia. A zatem chodzi o taką refleksję nad Objawieniem Bożym, która jest otwarta na świat, „na człowieka w konkretnej egzystencjalnej sytuacji, z jego problemami, ranami, wyzwaniem i potencjałem. [...] Otwartość musi składać teologię do przemyślenia na nowo swojej epistemologii i metodologii”²⁷⁷. „Refleksja teologiczna jest zatem wezwana do wykonania zwrotu, do zmiany paradygmatu, do ‘odważnej rewolucji kulturowej’. Chodzi przede wszystkim o to, by teologia stała się teologią fundamentalnie kontekstualną, zdolną do odczytywania i interpretowania Ewangelii w warunkach, w których mężczyźni i kobiety żyją na co dzień, w różnych środowiskach geograficznych, społecznych i kulturowych, i jednocześnie teologią mającą jako swój podstawowy punkt odniesienia Wcielenie odwiecznego Logosu, jego wejście w kulturę, w sposoby rozumienia świata i w tradycje religijne ludu. Dlatego też teologia nie ma innej drogi, jak pielęgnowanie oraz rozwijanie kultury dialogu i spotkania między różnymi tradycjami i różnymi rodzajami wiedzy, między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi i religiami”²⁷⁸.

Mimo polemicznej oceny niektórych elementów nurtu „Concilium” należy docenić znaczny wysiłek jego teologów, choć niekiedy nazbyt mocno posiłkując się oni współczesnymi filozofiami, które same w sobie stoją na stanowisku wrogim chrześcijaństwu. Zanim jednak nazbyt śmiało odrzucimy proponowane przez nich postulaty odnowy współczesnej teologii, wynikające z powiązania ze współczesnymi teoriami społecznymi, wypada z kolei krytycznie wskazać także w nurcie „Concilium” co najmniej kilka zafałszowań. Niech wystarczy wymienienie tylko trzech.

276 Franciszek, List apostolski motu proprio *Ad theologiam promovendam*, Watykan 2023, nr 1. Fragment przemówienia do Kurii Rzymskiej z 21 grudnia 2019 r.

277 List apostolski motu proprio *Ad theologiam promovendam*, nr 3.

278 Por. List apostolski motu proprio *Ad theologiam promovendam*, nr 4. Z encykliki *Laudato si'*, nr 114.

Po pierwsze, teologia rzymska – choć z oporami i z opóźnieniem – przyjmuje panujący układ społeczno-polityczny i każdorazowy system kulturowy, aby w tym opakowaniu przemycać treści wiary. I tak się działo od czasów Cesarstwa Rzymskiego przez okres Państwa Kościelnego, feudalnego średniowiecza, renesansu, baroku, oświecenia, nowożytności aż po dzisiejszy dekonstruktywizm czy antropocen. Jeszcze do niedawna wrogo nastawiona do globalizacji i sekularyzacji, dziś już się z nimi dość mocno zbratała.

Po drugie, nazbyt długo w sposób sztywny teologia rzymska utrzymywała niezmienną formę przekazu treści wiary. Dopiero przedstawione przez M.J. Scheebena i J.H. Newmana postulaty rozwoju rozumienia wiary popchnęły do przodu katolicką hermeneutykę, która istotnie wsparła się postulatami współczesnych filozofów w tym zakresie. Mimo to jednak Magisterium Kościoła bezpardonowo obeszło się z ideami katolickich modernistów. Katolicki filozof i teolog Antonio Rosmini (1797–1855)²⁷⁹ musiał długo czekać na encyklikę Jana Pawła II *Fides et ratio* (1998). Papież z Krakowa wymienia go w niej zresztą wśród kilkunastu najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich. Z kolei Jan Paweł I – ks. Albino Luciani – poświęcił mu swoją dysertację doktorską z teologii. Niektóre pisma ks. Rosminiego zostały bowiem potępione przez papieża Piusa IX, aby notą Kongregacji Nauki Wiary w 2001 roku ponownie zostać uznane za zgodne z doktryną katolicką. Oczywiście nie wolno zapominać, że inną sprawą jest depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w nauczaniu Magisterium Kościoła, a inną sposób ich przekazywania, przy zachowaniu ich niezmiennego znaczenia i obowiązywalności²⁸⁰.

Po trzecie, teologowie dość mocno powiązani z Rzymem opowiadają się za tzw. hermeneutyką reformy, którą pragną zastosować do wykładni nauczania *Vaticanum II*. Przestrzegają przed niebezpieczeństwami, które wynikają z hermeneutyki dążącej do substancjalnej zmiany prawd wiary. Jednak trudno zgodzić się z Benedyktem XVI i jego zwolennikami, którzy głoszą niezmiennność katolickiej doktryny i mówią o hermeneutyce ciągłości w odniesieniu do Soboru Watykańskiego II, proponując hermeneutykę reformy.

279 Warto zapoznać się z książką A. Rosmini, *Pięć ran Kościoła Świętego*, tłum. T. Orzeł, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2023, ss. 358.

280 W 2001 r. KNW – za wskazaniem papieża Jana Pawła II – ogłosiła, że wcześniejsze potępienie nie dotyczyło osoby Antoniego Rosminiego jako takiej, lecz jedynie wybranych tez źle zrozumianych lub wyrwanych z kontekstu. Z kolei w 2007 r. papież Benedykt XVI beatyfikował Rosminiego. Mamy tu ciekawy *casus*: teolog potępiony oficjalnym dekretem Świętego Oficjum (1849), którego tezy i książki uznano za heretyckie i umieszczono na indeksie tytułów zakazanych, zostaje po niecałych dwóch wiekach ogłoszony błogosławionym.

13.4. Posoborowa hermeneutyka reformy a zerwania

Uważna lektura dokumentów *Vaticanum Secundum* przynosi niestety stwierdzenie o przerwaniu niezmienności doktryny katolickiej, i to co najmniej w 10 punktach. Możemy do nich zaliczyć: reformę liturgii i wprowadzenie języków narodowych, moralność, ekumenizm, dialog międzyreligijny, wolność religijną, kolegalność biskupów, stosunek do judaizmu, wiernych świeckich, eklezjologię. Omówmy choćby pokrótce te najistotniejsze zmiany.

Jedną z najbardziej znaczących praktycznych zmian po Soborze Watykańskim II była reforma liturgii, zapoczątkowana uchwaleniem konstytucji *Sacro-sanctum Concilium*. W czym wyraziła się ostrość tej reformy? Zmianę z Mszy łacińskiej rytu trydenckiego na Mszę w językach narodowych wiele środowisk zakwalifikowało jako zerwanie z wcześniejszą wielowiekową tradycją liturgiczną. Jakkolwiek nowy porządek mszalny (*Novus Ordo*) wprowadzony po soborze stał się bardziej przystępny dla wiernych, to jego przeciwnicy twierdzą, że odeszła ona od *sacrum* i ofiarniczego charakteru wcześniejszej liturgii. Reforma liturgiczna doprowadziła do szeregu zmian w teologii sakramentalnej, co wzmocniło rozumienie sakramentów jako widzialnych znaków Bożej obecności i komunii wierzącego z Trójcą Świętą.

Sobór Watykański II zapoczątkował istotne zmiany w teologii moralnej, wpływając na podejście do wielu kwestii etycznych i społecznych. Jakkolwiek nie ukazał się żaden dokument poświęcony wyłącznie teologii moralnej, to duch i litera soboru wywarły znaczny wpływ na sposób, w jaki Kościół rozumie dziś moralność, życie chrześcijańskie oraz relację między moralnymi wymaganiami a życiem wiernych. Konstytucja *Gaudium et spes* zwróciła uwagę na godność osoby ludzkiej, na prawa człowieka, jego sumienie i wolność osobistą. Obecnie moralność chrześcijańska jest znacznie bardziej ujmowana w świetle osobistej godności i odpowiedzialności, sumienia i wolności niż jako kazuistyczny zbiór nakazów i zakazów. Pojawiła się odmienna koncepcja rodziny, w której położono akcent na wspólnotowy aspekt małżeństwa i miłość między małżonkami, a nie tylko na funkcję prokreacyjną małżeństwa, co jest dość wyraźnym odejściem od mocno prawniczej i prokreacyjnej perspektywy dominującej wcześniej. Trzeba też powiedzieć o zmienionym podejściu do bioetyki i seksualności, co zostało wymuszone przez ogromny rozwój medycyny i technologii. Istotną sprawą było też wskazanie na tzw. „grzech strukturalny”, gdyż istnieją nie tylko indywidualne złe czyny, ale także systemy społeczne i całe struktury prowadzące do niesprawiedliwości, ucisku i biedy, w które mimo woli włączony jest jednostkowy człowiek²⁸¹.

281 Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984.

Dalej: dokonana się zasadnicza zmiana w odnoszeniu się do innych chrześcijan, którzy nie są związani z biskupem Rzymu. Odtąd nie nazywa się ich już heretykami, lecz ich wspólnotom przyznano pewną eklezjalność. Dokumenty soboru – takie jak *Nostra aetate* czy *Unitatis redintegratio* – przedstawiły nowe ich ujęcie, promując dialog z chrześcijańskimi Kościołami. Podniosły się liczne głosy wskazujące, że przejście z wcześniejszego stanowiska unionizmu na stanowisko ekumeniczne jest wyrazem zerwania z wcześniejszą nauką. Ten ekumeniczny nurt został poszerzony o ideę dialogu nie tylko wśród chrześcijan, aby odzyskać utraconą jedność, lecz i dialogu międzyreligijnego. Sobór dał temu wyraz w *Dignitatis humanae*, promując ideę wolności religijnej i znaczenie sumienia w podejmowaniu decyzji moralnych.

Kolejny przykład to kolegialność biskupów, którą niektórzy interpretują jako osłabienie papieskiego prymatu, zdefiniowanego dogmatycznie na Pierwszym Soborze Watykańskim w konstytucji *Pastor aeternus* w 1870 roku. Wiele uwag wysunięto pod adresem deklaracji *Dignitatis humanae*, głoszącej prawo każdego człowieka do wolności religijnej. Przeciwnicy tej nauki zwracają uwagę, że jest to sprzeczne z wcześniejszym nauczaniem Kościoła, które utrzymywało, że państwa katolickie mają wspierać religię katolicką jako prawdziwą.

Wręcz epokowa zmiana ujawniła się także w stosunku do judaizmu, co Sobór wyraził w dokumencie *Nostra aetate*. Przede wszystkim zdecydowanie odrzucono oskarżenie Żydów o bogobójstwo, gdyż nie wolno stosować zbiorowej odpowiedzialności za śmierć Jezusa Chrystusa. Ta deklaracja potwierdziła ponadto wspólne dziedzictwo (biblijne) judaizmu i chrześcijaństwa, uznając szczególną więź Żydów z Bogiem, gdyż „z ich ludu narodził się Chrystus”, co wyraziło się w trwałym przymierzu Boga z tym narodem. W tym dokumencie Sobór jednoznacznie potępił także wszelkie formy antysemityzmu, odrzucając także tzw. teologię zastępstwa. Ta forma teologii (substytucji) głosiła pogląd o zastąpieniu ludu Izraela przez chrześcijan. Nowym, właściwym ludem Bożym są zgodnie z nią wyznawcy Jezusa, a obietnice przekazane przez Boga Izraelowi w Starym Testamencie zostały przeniesione na Kościół, ponieważ Żydzi nie przyjęli Jezusa jako Mesjasza. W porównaniu z tym wcześniejszym stanowiskiem Sobór przyznał autonomię ludowi Izraela, stwierdzając, że Izrael ma nadal szczególną, sobie właściwą, tajemną rolę w dziejach odkupienia i zbawienia świata. W konsekwencji bardziej dopracowano teologię przymierza, która zakłada ciągłość między Starym a Nowym Przymierzem, ale niekoniecznie całkowitą zamianę. Pojawiła się teologia dwóch przymierzy, głosząca, że przymierze z Izraelem nadal obowiązuje, a zbawienie Żydów nie musi zależeć od przyjęcia Jezusa.

Radykalna nowość pojawiła się w postrzeganiu miejsca i roli świeckich w Kościele. Przed II Soborem Watykańskim byli oni na ogół postrzegani jako odbiorcy sakramentów i bierni uczestnicy kościelnego życia. W dokumentach *Lumen gentium* oraz *Apostolicam actuositatem* ukazano ich własne powołanie w Kościele i w świecie. Dowartościowując chrzest, Sobór określił wszystkich (hierarchię i świeckich) jako jeden lud Boży, tym samym ucząc o wspólnym i powszechnym powołaniu wszystkich wiernych – tak duchownych, jak i świeckich – do świętości. Świeccy nie są jedynie biernymi odbiorcami nauczania i posługi duchowieństwa, lecz aktywnymi uczestnikami misji Kościoła, który nie jest wyłącznie hierarchią, ale wspólnotą, gdzie każdy wierny ma swoje zadanie do wykonania. Poświęcony apostołstwu świeckich wspomniany dekret *Apostolicam actuositatem* zaznaczył, że świeccy mają swój specyficzny udział w misji ewangelizacji świata poprzez pracę zawodową, aktywność społeczną i polityczną. Z kolei konstytucja *Lumen gentium* podkreśliła, że świeccy, żyjąc w świecie, swoje powołanie do świętości realizują przez codzienne życie, pracę, relacje rodzinne i społeczne. Dowartościowując laikat, Sobór uczynił go pełnoprawnym podmiotem liturgii. Przyczyniło się do tego m.in. wprowadzenie do niej języków narodowych, a wierni świeccy przestali być jedynie pasywnymi uczestnikami liturgii, lecz odtąd zaczęli aktywnie współtworzyć ją jako lektorzy, kantorzy czy nadzwyczajni szafarze Komunii Świętej. Obrzędy zaczęły być rozumiane jako wspólne działanie Trójosobowego Boga oraz wszystkich ochrzczonych, a nie jako celebrowanie jedynie duchowieństwa. Odnośnie do świeckich pojawił się też temat współodpowiedzialności za życie Kościoła. Mają oni prawo i obowiązek brać aktywny udział w całym jego życiu, czyli być w nim nie tylko przez wiarę i sakramenty, lecz również przez uczestnictwo w różnych radach parafialnych, diecezjalnych czy w zgromadzeniach synodalnych.

Te wymienione wyżej niekiedy dość krańcowe zmiany były zainspirowane eklezjologią i w niej, jak w soczewce, też się odbijały. Oczywiście trzeba przypomnieć, że odnowa eklezjologii rozpoczęła się już w XIX wieku i na przedpolu II Soboru Watykańskiego osiągnęła swoją falę kulminacyjną. W dokumentach soborowych znalazła swoje wypiętrzenie i ujście. Te znaczące zmiany w eklezjologii katolickiej wyniknęły z powrotu do źródeł biblijnych, patrystycznych, wczesnokościelnych (*ressourcement*). Sobór był bowiem w istocie debatą nad rozumieniem Kościoła. Idee Kościoła jako „ludu Bożego”, jako „mistycznego ciała Chrystusa”, jako *communio*, „sakramentu podstawowego”, „Oblubienicy” w *Lumen gentium* zajęły centralne miejsce. Oznaczało to wycofanie się z pozycji klerykalnych, hierarchicznych, na korzyść modelu bardziej wspólnotowego. Teologowie zrezygnowali z funkcjonującego wcześniej ujęcia Kościoła jako „społeczeństwa doskonałego” (*societas perfecta*) na rzecz bardziej biblijnych

i wspólnotowych ujęć, co miało przybliżyć Ewangelię do współczesnego świata i nadać jej przekazowi bardziej duchowy i relacyjny charakter. Dość poważne zmiany w eklezjologii były też skutkiem otwartości na dialog. Chodziło przy tym o rozmowy na kilku płaszczyznach: ekumenicznej z innymi Kościołami chrześcijańskimi (*Unitatis redintegratio*), międzyreligijnej, zwłaszcza z judaizmem (*Nostra aetate*), oraz płaszczyźnie porozumienia ze współczesnym światem (*Gaudium et spes*).

W to dość istotnie zmienione samorozumienie Kościoła jako komunii Boga i człowieka wpisało się kilka ważkich elementów nowej eklezjologii *communio*, na które warto zwrócić uwagę. Przede wszystkim Kościół to wspólnota Trójcy Świętej z wierzącymi. Relacje między Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym są modelem relacji między wiernymi. Kościół to obraz tej Boskiej wspólnoty miłości, gdzie wszyscy ochrzczeni są zjednoczeni przez łaskę Ducha Świętego. Tę trynitarną wizję uzupełnia pojęcie mistycznego Ciała Chrystusa, gdzie Chrystus jest głową, a wierni są członkami tego ciała. Wszyscy ochrzczeni tworzą jedno ciało, w którym każdy ma swoją rolę i zadanie, a jedność tej wspólnoty wypływa z życia w Chrystusie. Ta koncepcja zakłada głęboką solidarność i współodpowiedzialność wszystkich ochrzczonych. Lud Boży, tworzony przez udzielającą się Trójcę Świętą oraz wszystkich wiernych (duchownych i świeckich), to sakramentalna społeczność na drodze do powszechnej świętości, realizująca swoją misję ewangelizacyjną.

Eklezjologia *communio* podkreśla bowiem sakramentalny charakter Kościoła, a w szczególności Eucharystię. Kościół to powszechny sakrament zbawienia, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia ludzi z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, ponieważ nie jest celem dla samego siebie, lecz Boskim narzędziem realizacji dzieła zbawienia, czyli przemieniania świata w duchu miłości i sprawiedliwości. Temu ma służyć synodalność i współodpowiedzialność jako wspólne rozeznawanie i podejmowanie decyzji na różnych kościelnych poziomach²⁸².

Zmiany w rozumieniu Kościoła rozciągnęły się również na stosunek Kościoła powszechnego do Kościołów partykularnych. Każda diecezja jest pełną Eklezją z biskupem jako pasterzem, ale jednocześnie częścią wspólnoty Kościoła powszechnego. W świetle eklezjologii *communio* Kościół składa się zatem z wielu wspólnot: to parafie, diecezje, zakony, ruchy i stowarzyszenia. Do głosu dochodzi tu idea komplementarności – różne powołania i charyzmaty w Kościele uzupełniają się wzajemnie, tworząc pełniejszą wizję wspólnoty wierzących.

282 Zob. K. Gózdź, *Eucharystia i miłość*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2025.

Ostatni synod o synodalności, który rozpoczął swoje obrady w 2023 roku, przywołał wiele idei, które domagają się pełniejszego wprowadzenia w życie. Chodzi o zakorzenienie Kościoła powszechnego na poziomie lokalnym, a tym samym dowartościowanie wiernych świeckich. W to ujęcie Kościoła jako *communio* wpisuje się odkrywanie znaczenia chrztu, który jest fundamentem przynależności do Kościoła i uczestnictwa w jego misji, a tym samym uświadomienie, że niezależnie od stanu (świeccy, duchowni, osoby konsekrowane) wszyscy wierni tworzą jedną wspólnotę. Chrzest jako wspólna tożsamość chrześcijan pokazuje ich równość, a mocą tego sakramentu zarówno świeccy, jak i duchowieństwo uczestniczą w misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Chrystusa. Chrzest nie tylko jest sakramentem równości czy jedności, ale też wezwaniem do kościelnej odpowiedzialności i misji.

13.5. Cztery zagrożenia interpretacji Objawienia i działania Bożego

Zagrożeniem dla teologii jest zatem stosowanie niewłaściwym metod. Z jednej strony teologia winna stosować metody egzegetyczne, historyczne czy filologiczne – jak to ma miejsce w naukach religijnych – lecz z drugiej strony nie zapominać o swojej specyfice. Ponieważ teologia chrześcijańska musi pozostać wierna misji powierzonej jej przez Chrystusa, a jest to misja głoszenia śmierci i zmartwychwstania Pana w oczekiwaniu na Jego przyjście, czyli przyjście Tego, który już teraz przez swego Ducha udziela Bożego życia w Kościele Trójosobowego Boga. W historię teologii wciąż na nowo wpisują się bowiem myśliciele, głoszący fałszywe idee, którzy chcą „uczłowieczyć” Jezusa zamiast głosić Go jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, a Kościół widzą jedynie jako socjalną instytucję do spraw społecznych, ekologicznych czy politycznych.

Stąd teologowie muszą niezmiennie mieć na uwadze perspektywę przekraczającą człowieka. Ważna jest tu także więź między rzeczywistością udzielającego się Trójjedynego Boga i egzystencjalnym doświadczeniem człowieka. Joseph Ratzinger zauważa, że teologia zakłada w myśleniu nowy początek, niebędący wytworem naszego wysiłku intelektualnego, lecz darem ze spotkania z wcielonym Słowem, które nas wyprzedza. Bawarski teolog wskazuje tu na konieczność wiary oraz właściwe środowisko, co gwarantuje poprawną interpretację tego osobowego wydarzenia²⁸³. Trzeba zatem w tym kontekście mówić o kościelności wiary, kiedy to wspólnota wierzących staje się właściwym i odpowiedzialnym hermeneutą wydarzenia udzielania się Boga. W tym miejscu rozpoczyna się zatem teologiczna refleksja stająca się naukową interpretacją

283 Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. IX/1, s. 130.

judeochrześcijańskiego Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, dzięki działaniu Ducha Świętego.

W tym kontekście warto wskazać cztery poważne zagrożenia dla teologii katolickiej, które w pewnym stopniu stawiają pytania nie tylko o jej naukowość, ale też kościelność. Wiążą się z rozumieniem nie tylko Pisma Świętego i żywej Tradycji, ale też działania Bożego, które ujawnia się tak w liturgii, jak i w codzienności wierzących. Oprócz błędnych metod sięga się niestety do niewłaściwych źródeł i ulega zwodniczym inspiracjom, które nie pochodzą ani z ludowej pobożności, ani ze świata naukowych, rzetelnych osiągnięć. Godząc się na pewne uproszczenia, można wyliczyć następujące niebezpieczeństwa: nadmierną racjonalizację, protestantyzację, judaizację i ortopraksję ponad ortodoksją. Przejdźmy zatem do ich krótkiego omówienia i spróbujmy je objaśnić, gdyż te terminy mogą w pierwszej chwili wywoływać sprzeczności.

13.5.1. *Scjentystyczna racjonalność*

Co to jest scjentystyczna racjonalność? Chodzi tu o nadmierną racjonalizację teologii. Wolno zauważyć przy tym jej pozytywne i negatywne skutki. A mianowicie przez racjonalizację teologii chrześcijańskiej rozumiemy konieczny i potrzebny proces nie tyle dostosowywania treści religijnych do zasad rozumu i logiki, ile harmonijnego łączenia wiary i rozumu. Chodzi o interpretację Objawienia, która poszukuje pewnego stopnia zgodności z osiągnięciami współczesnej filozofii, nauki i kultury. Trzeba pamiętać, że bez krytycznej funkcji rozumu, który jest gwarantem właściwej wiary, religia popada w błędne fantazje, fanatyzm, populizm.

Racjonalność teologii obejmuje kilka obszarów. Po pierwsze, dzięki intelektowi można przeprowadzać filozoficzne uzasadnienie wiary czy też poszukiwać argumentów logicznych i metafizycznych, np. przemawiających za istnieniem Boga. Dzięki racjonalności w teologii dokonuje się jej harmonizacja tak z naukami ścisłymi (*science*), jak i humanistycznymi. Ona też prowadzi do rozwoju rozumienia prawd wiary (reinterpretacji dogmatów). *Ratio* przyczynia się do nieustannego uwspółcześniania teologii i dostosowywania jej formy do kultury i mentalności zmieniającego się społeczeństwa. Pozytywna racjonalizacja teologii chrześcijańskiej była szczególnie widoczna choćby w pismach takich myślicieli, jak Paweł Apostoł, Atanazy Wielki, Tomasz z Akwinu, Blaise Pascal, Karl Rahner, Franciszek Blachnicki.

Jednakże przeakcentowanie roli rozumu w interpretacji nadprzyrodzonego judeochrześcijańskiego Objawienia może prowadzić do pewnych negatywnych skutków, zarówno w wymiarze duchowym, jak i społecznym. Nie wolno zapo-

minąć, że Objawienie już ze swej natury wykracza poza naturalne możliwości ludzkiego rozumu, dlatego redukcjonizm badawczy i skrajny racjonalizm sprowadzają je do zasad czysto filozoficznych lub moralnych. W ten sposób z objawionych treści zostają usunięte elementy tajemnicy i transcendencji. Prowadzi to do odrzucenia cudów, sakramentów, wcielenia, krzyża, zmartwychwstania czy boskości Chrystusa jako „irracjonalnych” elementów. Teologia ma swoją racjonalność, ale nie jest ona identyczna z racjonalnością nauk przyrodniczych.

Nadmierny racjonalizm będzie powodował osłabienie wiary i duchowości, będzie rodził sceptycyzm. Echo takiej postawy znajdujemy w pytaniu Piłata, który przesłuchuje Jezusa: „Cóż to jest prawda? To powiedziawszy wyszedł powtórnie do Żydów i rzekł do nich: Ja nie znajduję w Nim żadnej winy” (J 18, 33–38). Tak ujmowana wiara zostaje sprowadzona wówczas do intelektualnego systemu, a nie do żywej relacji z osobowym Trójjedynym Bogiem. Dojdzie przez to do zaniechania modlitwy, porzucenia pielęgnowania życia wewnętrznego.

Przesadna racjonalizacja teologii przyczynia się zatem do utraty sensu Objawienia jako Bożego daru, jako czegoś, co przekracza zdolności poznawcze człowieka i wymaga otwartości serca. Nadmierna analiza może sprawić, że Objawienie zostanie potraktowane jako czysty przedmiot badania, a nie jako dar Boga dla ludzkości. W konsekwencji dokonuje się deformacja doktryny chrześcijańskiej, gdyż przesadne dostosowywanie nauki Kościoła do wymogów rozumu prowadzi do błędnych interpretacji dogmatów, np. symbolicznego traktowania zmartwychwstania Chrystusa lub negowania grzechu pierworodnego. Warto też wspomnieć o niepotrzebnym wzmacnianiu procesów sekularyzacji i rozmywaniu tożsamości religijnej. Jeżeli wszystko, co nadprzyrodzone, zostaje wyjaśnione w sposób tylko racjonalny, chrześcijaństwo może utracić swój wyjątkowy charakter i stopniowo upodobnić się do systemów filozoficznych lub etycznych, gubiąc swą moc przemiany życia ludzkiego. Gdy rozum zostaje przeakcentowany kosztem wiary, wywołuje to wewnętrzne napięcia wśród ludu wierzącego, np. w sporach między modernistami a tradycjonalistami. Nie właściwa racjonalizacja niektórych elementów doktryny może doprowadzić do podziałów między tymi, którzy chcą zachować dosłowną interpretację Objawienia, a tymi, którzy dążą do jego reinterpretacji.

Pojawiająca się w teologii scjentystyczna racjonalność to wynik bezkrytycznego przenoszenia metod nauk przyrodniczych i ich założeń do jej metodologii. Zastosowanie takich metod do teologii, czyli próby formułowania twierdzeń teologicznych w sposób ściśle logiczny, systematyczny, falsyfikowalny, podobnie jak w naukach przyrodniczych, prowadzi do redukcji tajemnicy wiary. Rzeczywistość duchowa i teologiczna zostaje istotnie pomniejszona, a przecież nie podlega weryfikacji empirycznej. W konsekwencji kategorie osobowe i rela-

cyjne zostają zastąpione kategoriami ilościowymi i obiektywnymi, przykładem czego może być próba „zmierzenia” modlitwy, łaski czy działania Ducha Świętego metodami statystycznymi. Metody właściwe naukom ścisłym wykluczają tym samym takie metody teologiczne, jak rozum spekulatywny, intuicja duchowa czy autorytet.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na przedmiot teologii. Otóż jej przedmiotem jest nie tyle sam transcendentny Bóg, ile wyjaśnianie relacji między Nim a Jego stworzeniem. Teolog nie ma bowiem bezpośredniego przystępu do samego Boga, lecz zaledwie do Jego przejawów i różnych form kulturowych, które one przyjmują. Oznacza to w szczególności, że poprzez różnorodność Pisma Świętego teologia chrześcijańska uświadamia sobie pluralistyczny, a nie monolityczny charakter swoich podstaw. Nowy Testament skupia się wokół wyznania wiary, mówiącego, że Bóg przychodzi do nas w ruchu, którego inicjatorem jest On sam w Jezusie Chrystusie. Ruch ten spontanicznie zderza się z rozumem, do którego teologia w swoich narzędziach metodologicznych nie może być zredukowana²⁸⁴.

Jak zatem nie pomniejszać tajemnicy Boga i jednocześnie nie pozbywać się rozsądnego dyskursu? Nie wolno tych dwóch rzeczywistość stawiać na tym samym poziomie, ponieważ rozróżnienie tego, co racjonalne, i tego, co rozsądne, nie tylko będzie pomocne dla poszanowania ich autonomii, ale także prowadzić będzie z jednej strony do swoistej pochwały racjonalności, gdyż bez niej po prostu nie moglibyśmy żyć na tym świecie, a z drugiej do tego, że mimo wcielenia Bóg w swoje transcendencji wciąż będzie pozostawał niepoznawalny i większy niż nam się wydaje. Dewiza *Solo Dios basta* („Tylko Bóg i nic więcej”) wielkiej mistyczki Teresy z Ávili jawi się jako apel o ustawiczne pogłębianie wiary, będącej przecież niezasłużonym darem łaski.

Nieprzypadkowo Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* odrzucał scjentyzm jako zubożenie rozumu, który ma zdolność poznawania nie tylko faktów empirycznych, ale i prawd duchowych. „Niebezpieczeństwem, jakie należy rozważyć, jest scjentyzm. Ta koncepcja filozoficzna nie uznaje wartości innych form poznania niż formy właściwe dla nauk ścisłych, spychając do sfery wytworów wyobraźni zarówno poznanie religijne i teologiczne, jak i wiedzę z dziedziny etyki i estetyki. W przeszłości tę samą ideę głosił pozytywizm i neopozytywizm, według których twierdzenia o charakterze metafizycznym są pozbawione sensu. Krytyka epistemologiczna wykazała bezpodstawność tego poglądu, teraz jednak odrodził się on w nowej postaci scjentyzmu. Sprowadza on wartości do poziomu zwykłych wytworów uczucia i odsuwa na bok pojęcie bytu, po-

284 Por. F. Moser, *La théologie pratique et ses méthodes*, „La théologie pratique. Un guide méthodologique. Études théologiques et religieuses” 93 (2018) nr 4, s. 521–527.

zostawiając miejsce tylko i wyłącznie dla tego, co należy do sfery faktów. W tym ujęciu nauka, korzystając z postępu techniki, przygotowuje się do zdominowania wszystkich aspektów ludzkiego życia. Niezaprzeczalne osiągnięcia nauki i współczesnej techniki przyczyniły się do rozpowszechnienia mentalności scjentystycznej. Jej oddziaływanie wydaje się niczym nieograniczone, gdy widzimy, jak przeniknęła ona do wielu różnych kultur, wywołując w nich radykalne przemiany”²⁸⁵.

13.5.2. *Protestantyzacja*

Dlaczego mówimy o protestantyzacji, zachowując jednak ekumeniczną wrażliwość i szacunek dla siostr i braci innych chrześcijańskich Kościołów i wspólnot, które wyrosły po reformacji? To pojęcie ujawniło się szczególnie po Soborze Watykańskim II, gdy niektóre zmiany liturgiczne, ekumeniczne, międzyreligijne były interpretowane – nierzadko błędnie – jako „protestantyzujące”. W reakcji na zbliżenie z protestantami w duchu dialogu ekumenicznego, który jest nierozzerwalnie powiązany z posoborową reformą Kościoła, niektórzy katolicy podnieśli głosy zatroskania, iż dochodzenie do jedności wszystkich chrześcijan będzie dokonywać się kosztem doktrynalnych kompromisów. W debatach na temat wiary i moralności (np. dotyczących roli kobiet w Kościele, małżeństwa, związków osób tej samej płci, bioetyki) niektórzy teologowie katoliccy zaczęli zajmować coraz bardziej liberalne stanowisko, zbliżone do protestanckiego.

Jak zatem rozumieć protestantyzację? Chodzi tu o przenikanie do teologii katolickiej elementów charakterystycznych dla protestantyzmu, polegające na tym, że pewne idee, praktyki czy interpretacje religijne w nią wnikają, chociaż nie są jej klasyczną i obowiązującą przez wieki częścią. Ma to miejsce w odniesieniu do Pisma Świętego, kiedy przyznaje się mu nadmierny i jedyny autorytet (*sola scriptura*). W katolicyzmie obok Biblii autorytetem jest również Tradycja Kościoła i Magisterium. Ponadto na ogół interpretację Pisma Świętego w świecie ewangelickim zostawia się subiektywnej interpretacji wiernych kosztem autorytetu Kościoła.

Ten proces protestantyzacji można zauważyć także w zakresie ujmowania wiary, w pojmowaniu jej jako jedynej drogi do zbawienia (*sola fides*), zakładaniu, że usprawiedliwienie grzesznika ma się dokonywać wyłącznie przez wiarę, bez konieczności spełniania dobrych uczynków jako warunku zbawienia. Ortoksja katolicka głosi, że w procesie zbawienia ważne są tak wiara, jak i uczynki, będące świadectwem miłości. Jakkolwiek dobre uczynki nie stanowią źródła zbawienia, gdyż ono pochodzi wyłącznie od Chrystusa, to jednak są wyrazem

²⁸⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 88.

miłości. Jakub Apostoł uczy nas, że „wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (Jk 2, 17). I dalej dopowiada: „Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków” (Jk 2, 26).

Protestantyzacja podważa również praktyki sakramentalne. Na ogół w protestantyzmie praktykowane są dwa sakramenty (chrzest i Eucharystia), podczas gdy w katolicyzmie siedem sakramentów. Innym zjawiskiem jest odchodzenie od kultu maryjnego i kultu świętych. Można także wspomnieć decentralizację kościelnego zarządzania. Protestantyzm nie posiada hierarchicznej struktury, jaka istnieje w Kościele katolickim, stąd nie brakuje dziś sił odśrodkowych podważających autorytet papieża i biskupów.

W jakich jeszcze obszarach teologii katolickiej można obecnie dostrzec zjawisko protestantyzacji? Można tu przywołać najpierw treści doktrynalne. Niestety ujawnia się tendencja do ograniczania autorytetu Kościoła i Tradycji na rzecz samodzielnego czytania Pisma Świętego (*sola scriptura*). W zakresie doktryny mamy do czynienia także z kwestionowaniem dogmatów maryjnych czy różnych form pobożności odnoszących się do świętych czy błogosławionych. Coraz wyraźniej dochodzi też do głosu osłabienie ujęcia Eucharystii jako Ofiary czy sakramentu spowiedzi usznej. Protestantyzacja katolicyzmu ujawnia się także w eklezjologii, gdzie operuje się rozumieniem Kościoła, jakie jest mu obce. Dochodzi do osłabienia roli Urzędu Nauczycielskiego, ujawnia się coraz częściej niechęć do dokumentów papieskich. W konsekwencji mamy do czynienia z subiektywnym doświadczeniem wiary kosztem hierarchicznego i sakramentalnego charakteru Kościoła.

Tego rodzaju procesy, które zanieczyszczają katolickość, ujawniają się również w liturgii, gdzie dochodzi niejednokrotnie do upraszczania lub zmieniania porządku Mszy Świętej. Ujawnia się to w przeakcentowaniu jej wspólnotowego wymiaru, w nadmiernej prostocie szat liturgicznych, w całkowitej rezygnacji z łaciny i chorału, ustawianiu w centrum homilii (kazania) i słowa, a nie ofiary i Uczty Eucharystycznej. Odchodzi się od adoracji Najświętszego Sakramentu, przyklękania, procesji. Skutkuje to zmianami w dziedzinie duchowości, co poświadcza rezygnacja z tradycyjnych form pobożności katolickiej (jak różaniec, nabożeństwa, kult świętych) na rzecz bardziej emocjonalnych, wspólnotowych form modlitwy.

Protestantyzacja jest w pewnym sensie zjawiskiem negatywnym, gdyż prowadzi do relatywizacji prawdy i osłabienia tożsamości katolickiej. Wolno też mówić o zubażaniu wielkiego – uświęconego przez 2000 lat tradycji – bogactwa teologicznego i duchowego katolicyzmu. Wywołuje ono zamieszanie wśród wiernych co do tego, czym różni się katolicyzm od innych wyznań. Jednak niektórzy progresywni teologowie mogą używać tego pojęcia w sposób neu-

tralny lub pozytywny, wskazując na potrzebę odnowy, oczyszczenia tradycji z elementów drugorzędnych lub nadmiernie sformalizowanych. Benedykt XVI (jako kardynał Ratzinger) wielokrotnie przestrzegał przed „protestantyzacją” liturgii, podkreślając potrzebę zachowania sakralnego charakteru Eucharystii. Podobnie tradycjonaliści katoliccy (np. środowiska związane z Mszą trydencją) często wskazują na „protestantyzujące” tendencje w posoborowej teologii i liturgii. Niektórzy teologowie odrzucają nauczanie Kościoła na temat np. kapłaństwa kobiet czy nierozzerwalności małżeństwa, co jest odejściem od katolickiej doktryny i w duszpasterstwie prowadzi do sporego zamętu.

Podsumowując: protestantyzacja teologii katolickiej z jednej strony może być widziana jako zagrożenie integralności niektórych elementów doktryny Kościoła rzymskokatolickiego, a z drugiej jest tak okazją do wzmocnienia dialogu ekumenicznego, jak i sposobnością do pogłębiania i oczyszczania katolickiego formułowania treści Objawienia chrześcijańskiego i Bożego działania w człowieku i w świecie.

13.5.3. Judaizacja

Przyjrzyjmy się teraz problematyce napięcia w teologii katolickiej, które wynika z nieodróżniania judaizmu biblijnego od judaizmu rabinicznego. Chodzi tu o proces, w którym myśl katolicka ulega nadmiernemu wpływowi żydowskich idei, tradycji i interpretacji nie pochodzących z tej formy judaizmu, która obowiązywała do czasów Jezusa. Z jednej strony chrześcijaństwo wyłoniło się z judaizmu i pozostaje na zawsze głęboko oraz nierozzerwalnie połączone z judaizmem biblijnym, zakorzenionym w Starym Testamencie. Z drugiej jednak strony teologia katolicka niesie ze sobą absolutne *novum* i dystansuje się od judaizmu rabinicznego i jego napięć społeczno-politycznych. Rozbieżności między chrześcijaństwem a judaizmem, a przy tym ich jedność, ukazał dokument *Nostra aetate* Drugiego Soboru Watykańskiego²⁸⁶.

Stąd judaizacja teologii katolickiej jest zjawiskiem ambiwalentnym. Z jednej strony jest procesem pozytywnym, gdyż prowadzi do odzyskania przez chrześcijaństwo żydowskich korzeni, np. kładzie większy nacisk na żydowski kontekst historycznego Jezusa, życia Maryi, życia apostołów, żydowskie rozumienie Boga, przymierza, prawa i prorocтва. Otwiera się tu zatem szansa na bardziej poprawne odczytywanie Nowego Testamentu, zwłaszcza Ewangelii oraz listów Pawła, Jakuba, Jana i Piotra. Celem takich zabiegów nie jest zatem jakiegokolwiek porzucenie doktryny katolickiej, lecz głębsze zaangażowanie się

286 Por. G. Ryś, *Chrześcijaństwo wobec Żydów. Od Jezusa po inkwizycję. XV wieków trudnych relacji*, Kraków: WAM 2023, 29–70.

chrześcijaństwa w żydowskie dziedzictwo, a tym samym podejmowanie międzyreligijnego dialogu między tymi dwiema tradycjami religijnymi.

Jednakże pojawiają się także zagrożenia, gdy żydowskie tło w teologii katolickiej uwzględniane jest w sposób nadmierny, prowadzący do przeakcentowania w tym kontekście znaczenia Talmudu czy Targumów, w których nie brakuje legend, elementów midraszowych czy wrogości tak wobec samego Jezusa, jak i Jego wyznawców. Zaostrzenie napięć zbiega się w takich punktach, jak wiara w Boga w trzech osobach, chrystologia, Wcielenie, eklezjologia, mariologia czy maryjność. Centralną kwestią w procesie judaizacji chrześcijańskiej myśli jest osoba i dzieło Jezusa w odniesieniu do żydowskich oczekiwań wobec Mesjasza. Niektórzy twierdzą, że judaizacja teologii prowadzi do osłabienia podstawowych elementów nauki chrześcijańskiej, czyli wyjątkowości Chrystusa i misji Kościoła Trójosobowego Boga.

Tezę o pewnej judaizacji katolickiej teologii spróbujmy poprzeć przykładami. Należy tu wskazać na próby reinterpretacji postaci Jezusa przede wszystkim jako i tylko rabina. To zbyt jednostronne przedstawianie Go jako mędrca, nauczyciela prawa bądź wypełniającego przykazania Tory prowadzi do osłabienia chrystologicznego wymiaru Jego misji odwiecznego Syna Bożego i Odkupiciela wszystkich ludzi i całego świata. Uważna lektura książki Benedykta XVI pt. *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia* może budzić właśnie takie wątpliwości. W jednym z fragmentów tej książki znajdujemy dialog z rabinem Jacobem Neusnerem i analizę jego opracowania pt. *Rabin rozmawia z Jezusem*, gdzie rabin Neusner zdecydowanie odrzuca mesjańskie roszczenia Jezusa, gdyż – z punktu widzenia rabinicznego judaizmu – są one nie do przyjęcia jako potwierdzające boskość Jezusa.

Dalej: mamy ostatnio coraz częściej do czynienia z zacieraniem różnic między Starym a Nowym Przymierzem. Niektórzy teologowie starają się unikać jakiegokolwiek mówienia o przewyżczeniu Starego Przymierza przez Nowe, co doprowadziło do zaistnienia „teologii dwóch przymierzy”. Według klasycznego i poprawnego nauczania katolickiego Nowe Przymierze w Chrystusie wypełniło i przekroczyło Stare w sposób absolutny. Stąd ich zrównanie prowadzi do podważenia wyjątkowości i pełności Nowego Przymierza w Chrystusie.

Niekiedy możemy też wykazywać wyłączne bazowanie chrześcijańskiej egzegezy biblijnej na żydowskich źródłach. Nadmierne sięganie po Talmud, midrasze czy inne teksty judaizmu rabinicznego stanowi u niektórych biblistów klucz do ich dość subiektywnego rozumienia Pisma Świętego, co prowadzi do pomijania sensu chrześcijańskiego, zwłaszcza typologii mesjańskiej i interpretacji chrystocentrycznych.

U niektórych posoborowych wspólnot odnowy kościelnej dostrzegalne są zbyt silne elementy żydowskie w czynnościach liturgicznych. Dochodzi do zastępowania liturgii katolickiej elementami judaizmu. W pewnych wspólnotach eksperymentuje się z przesadnym i bezkrytycznym włączaniem detali liturgii żydowskiej (np. sederu paschalnego) do celebracji liturgicznych lub katechezy, co prowadzi do niejasności liturgiczno-teologicznych. Pomijane jest przy tym własne wielowiekowe dziedzictwo katolickie, co w sumie skutkuje osłabieniem tożsamości katolickiej liturgii.

Oprócz egzegezy i liturgii warto wskazać również misjologię. W niej doszło do istotnej reinterpretacji: powszechne nakazy misyjne (Mt 28, 19; Mk 16, 15) nie są – według współczesnego nauczania Kościoła katolickiego – stosowane w taki sam sposób wobec wyznawców judaizmu, jak wobec innych ludzi. Uznaje się, że przymierze Boga z Izraelem pozostaje w mocy i jest nieodwołalne (Rz 11, 29), dlatego Kościół nie prowadzi instytucjonalnej misji ewangelizacyjnej skierowanej do Żydów. „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29). Refleksje nad pytaniami teologicznymi dotyczącymi relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy *Nostra aetate* z roku 2015 wprowadziły w tym zakresie głęboki przewrót. Treść tego nauczania nie została jednak zrozumiana przez wszystkich właściwie. Bo z jednej strony słusznie odrzucono tzw. teologię zastępstwa, która nie respektowała wyjątkowości Starego Przymierza, a z drugiej pojawiła się tendencja zaniechania głoszenia Chrystusa wszystkim ludom i narodom.

W konsekwencji dało to niektórym chrześcijanom podstawę do fałszywego rozumienia ewangelizacji Żydów. Sugeruje się bowiem, że nie powinno się im w ogóle głosić Ewangelii, co przecież stoi to w sprzeczności z powszechnym charakterem misji Kościoła. W żadnym miejscu *Nostra aetate* nie mówi, że Żydzi nie potrzebują Ewangelii. Soborowy dokument podkreśla wspólne dziedzictwo i odrzuca antysemityzm, ale nie znosi misyjnej tożsamości chrześcijan. Jednak po *Vaticanum II* w imię błędnie rozumianego dialogu pojawili się teologowie i duszpasterze, którzy sugerują, że Żydzi jako lud pierwszego Przymierza nie powinni być więcej celem ewangelizacji. Takie stanowisko jest dość popularne w kręgach niemieckich i amerykańskich, choć nie we wszystkich. A przecież w *Dziejach Apostolskich* znajdujemy wiele relacji o tym, jak Ewangelia była głoszona najpierw „domowi Izraela”, zanim została przyjęta przez pogan. To był wyraz nie braku szacunku, ale głębokiego umiłowania własnego ludu i przekonania, że Mesjasz przyszedł najpierw do niego (por. Rz 1, 16). Jakoś dziwnie nie chce się pamiętać misyjnego zaangażowania Pawła z Tarsu i innych apostołów właśnie najpierw w ówczesnych synagogach, a następnie dopiero na areopagach świata.

Przywołajmy jeszcze kwestię religijnego dialogu między chrześcijaństwem a judaizmem. W niektórych publikacjach teologów katolickich dochodzi do po-
błażliwej recepcji współczesnej teologii żydowskiej. Podejmują oni beztrzeski
dwugłos z myślą żydowską bez dostatecznej krytycznej refleksji, przyjmując jej
założenia filozoficzne lub hermeneutyczne, które niejednokrotnie są nie do po-
godzenia z fundamentami chrześcijaństwa, takimi jak choćby prawda o Wcie-
leniu czy Odkupieniu.

13.5.4. *Ortopraksja nad ortodoksją*

Zatrzymajmy się jeszcze nad czwartym zagrożeniem, które określa napięcie
między ortopraksją a ortodoksją, a które wydaje się dość reprezentatywne dla
nurtu teologii powiązanej z periodykiem „Concilium”. W posoborowym okre-
sie coraz częściej obserwujemy preferowanie działania bez uprzedniej refleksji,
a nawet ograniczenie się tylko do jakiejś aktywności. Wydaje się, że pontyfikat
papieża Franciszka w wielu miejscach taki nurt nawet wzmacniał. Także część
nurtów teologicznych, pastoralnych czy nawet katechetycznych zdaje się prze-
suwać akcent z tego, „w co się wierzy”, na to, „jak się żyje”. Czym jest ortoprak-
sja, a czym ortodoksja? Ortopraksja to prawe działanie (gr. *orthos* – właściwy,
praxis – działanie). A ortodoksja oznacza prawowierność (gr. *orthos* – właści-
wy, *doksa* – pogląd, wiara, chwała), zgodną z Objawieniem. W klasycznym uję-
ciu katolickim jedno bez drugiego nie ma pełnej wartości: prawdziwa wiara do-
maga się wcielenia w życie, a prawność działania powinna wypływać z rzetelnej
wiary.

To zasygnalizowane powyżej niebezpieczeństwo „ortopraksji nad orto-
doksją” w sposób hasłowy wyrażamy też niekiedy w następujących pojęciach:
wyzwolenie przed zbawieniem, etos przed logosem, działanie przed modlitwą,
czyn nad kontemplacją. Te preferencje zgodnie odrzucają metafizykę, wybiera-
jąc działania społeczne. Ortopraksja – prawidłowe działanie – koncentruje się
na słusznym, uzasadnionym postępowaniu religijnym, na praktyce moralnej,
misyjnej, charytatywnej. Można ją odczytywać jako priorytet działania moral-
nego nad zgodnością z oficjalnymi doktrynami. Bardziej się liczy to, jak ktoś
w gruncie rzeczy żyje, niż to, jak zna dogmaty religijne. W ortopraksji ważniej-
sze są czyny, sposób życia oraz etyczne działania niż same wierzenia. Natomiast
ortodoksja – prawidłowa opinia – odnosi się do właściwych przekonań, czyli do
wierzenia zgodnie z doktryną religijną (filozoficzną). W ortodoksji ważniejsza
jest myśl, wyznania wiary i ich zgodność z nauczaniem.

To przedkładanie działania nad myśl wpływa z filozoficznych założeń pragmatyzmu. Na to zagrożenie dla chrześcijańskiej postawy wskazywał Jan Paweł II. Pisał: „Źródłem nie mniejszych zagrożeń jest pragmatyzm – sposób myślenia tych, którzy dokonując wyborów nie widzą potrzeby odwołania się do refleksji teoretycznej ani do ocen opartych na zasadach etycznych. Ten nurt myślowy ma doniosłe konsekwencje praktyczne. W szczególności doprowadził do ukształtowania się pewnej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienie do zasad o charakterze aksjologicznym, a więc niezmiennych: o dopuszczalności lub niedopuszczalności określonego postępowania decyduje tu głosowanie większości parlamentarnej. Konsekwencje takiego założenia są oczywiste: najważniejsze wybory moralne człowieka zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne. Więcej – nawet sama antropologia jest w dużej mierze uwarunkowana przez jednowymiarową wizję człowieka, w której nie mieszczą się ani wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci”²⁸⁷.

Nie wolno przeoczyć podstawowego faktu, jakim jest natura Objawienia chrześcijańskiego. Otóż ma ono charakter nadprzyrodzony; choć zanurzone w historii, nie jest jednak w żaden sposób ludzkim wymysłem. Możemy tu przyłączyć się do świadectwa Apostoła z Tarsu, który uwiarygadnia treść Ewangelii przez odniesienie jej do Boga jako Autora, jako Tego, który przez Jezusa Chrystusa nie tylko przekazał nam pewną informację, ale też odsłonił samego siebie. Paweł pisał: „Oświadczam więc wam, bracia, że głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim. Nie otrzymałem jej bowiem ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus” (Ga 1, 11–12). Trzeba pamiętać, że Objawienie jest rzeczywistością znacznie szerszą niż Pismo Święte. Słusznie J. Ratzinger podkreślał różnicę pomiędzy Objawieniem a Biblią. Wydarzenie Objawienia jest bowiem uprzednie i głębsze niż biblijne świadectwa o tym wydarzeniu. Zrównanie Objawienia chrześcijańskiego z natchnionym Słowem Bożym zawartym na kartach Biblii, z jej literą, pomniejszą istotę Objawienia, jaką jest samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie. Utożsamienie tych dwóch rzeczywistości podważa wyjątkowość chrześcijańskiej wiary, która w takim przypadku zostaje sprowadzona do „religii Księgi” zamiast do personalnej relacji z żywym Słowem, które stało się ciałem. Objawienie należy ujmować jako wydarzenie duchowe, dokonujące się między Bogiem a osobą bez względu na zasięg i głębokość form instytucjonalnych²⁸⁸.

²⁸⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 89.

²⁸⁸ Por. S. Zatwardnicki, *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Teologia w Polsce” 8 (2014) 1, s. 99–118.

W celu odzyskiwania równowagi między tymi dwiema rzeczywistościami wypada zasygnalizować to nasilające się zagrożenie dominacji ortopraksji nad ortodoksją. Bezspornie troska o czyny miłości, o ekologię, o sprawiedliwość społeczną, o solidarność międzyludzką czy też zaangażowanie na rzecz pokoju, zniesienia głodu i analfabetyzmu są fundamentalne dla chrześcijaństwa, jednak oderwanie ortopraksji od ortodoksji prowadzi do kilku poważnych niebezpieczeństw. Generuje bowiem relatywizm wiary. Skoro najważniejsze jest być dobrym człowiekiem, to pytanie o wyjątkowość chrześcijaństwa, jego nadprzyrodzony charakter i prawdziwość Objawienia, potrzeba życia sakramentalnego, uczestnictwo w Eucharystii tracą na znaczeniu i obowiązywalności. Pociąga to za sobą redukcję chrześcijaństwa do etyki.

A przecież chodzi o wzajemne dopełnianie się, a nie udzielanie pierwszeństwa etosowi przed logosem. Etos (gr. „zwyczaj”, „charakter”) odnosi się do moralności, postaw i wartości, które kierują zachowaniem człowieka. Jest to praktyczna moralność, jaką człowiek prezentuje swoim zachowaniem, charakterem i decyzjami. Zaś logos (gr. „słowo”, „myśl”) oznacza rozum, sens, logikę i intelektualne rozważania. Logos wiąże się z analizą, racjonalnością i argumentacją, odwołując się do teoretycznej strony myślenia i dyskusji. Stąd uznawanie priorytetu etosu przed logosem oznacza, że w pewnych sytuacjach moralność i praktyka są ważniejsze niż intelektualne, teoretyczne przemyślenia. A zatem jest to takie podejście, w którym zachowanie i działanie są ważniejsze niż logiczne rozważania czy medytacje.

W tym ujęciu chrześcijaństwo zaledwie inspiruje do godnego zachowania w ramach ziemskiej egzystencji, lecz zostaje pozbawione zbawczego wymiaru. W konsekwencji ma miejsce socjologizacja Kościoła. Jego Bosko-ludzka natura ulega rozmyciu. Jeśli prawdy wiary są tylko dodatkiem do etycznego postępowania, to Kościół będzie widziany jako jedna z wielu organizacji charytatywnych. Zachwianie eklezjologii skutkuje ostatecznie zafałszowaniami w obrębie chrystologii. Dokonuje się wówczas odrzucenie osoby Jezusa jako Zbawiciela. Jezus nie jest już więcej widziany jako Syn Boży, lecz ujmowany jest jako mistrz moralności, doskonały rewolucjonista, ideał miłości.

Papież Benedykt XVI wielokrotnie ostrzegał przed nadmiernym skupieniem się na działaniu kosztem prawdy. Pisał, że u podstaw współczesnego kościelnego kryzysu znajduje się kryzys wiary. Jeśli w centrum nie ma Boga, wszystko inne się rozpada. Prawda i miłość nie są sobie przeciwstawne, lecz wzajemnie się warunkują. Jednym z bardziej głośnych jego wystąpień był wykład ratyboński w 2006 r., kiedy podkreślił głęboką jedność wiary i rozumu (wiera nie jest irracjonalna, a Bóg nie jest arbitralną wolą – jest Logosem, czyli Rozumem i Słowem). Krytykuje tendencje do dehellenizacji chrześcijaństwa (oddzielenia

wiary od rozumu greckiego) oraz współczesne ograniczenie rozumu tylko do tego, co empirycznie weryfikowalne. Gdy Bóg (Logos) nie stoi w centrum, rozum się zubaża, religia i etyka stają się subiektywne, a społeczeństwo narażone jest na „patologię rozumu i religii”²⁸⁹. Dla Benedykta XVI kryzys Kościoła to skutek kryzysu wiary. W swoim dobitnym przemówieniu do Kurii Rzymskiej (22 grudnia 2011) stwierdził: „Rdzeniem kryzysu Kościoła w Europie jest kryzys wiary. Jeżeli dla niego nie znajdziemy rozwiązania, jeżeli wiara nie nabierze na nowo siły, to wszystkie inne reformy okażą się nieskuteczne”²⁹⁰.

Zapytajmy na koniec: skąd ten nurt nadmiernej praksi? Trzeba uczciwie wyznać, że do Soboru Watykańskiego Drugiego istniała tendencja przeciwna. Wydaje się, że przeakcentowano doktrynalność, a dogmatyzacja teologii domagała się od dawna słusznej korekty. Sobór zatem przesunął akcent ku bardziej pastoralnemu podejściu, podkreślając godność osoby ludzkiej, znaczenie sumienia, wolność religijną, otwarcie na innych, względną autonomię świata. Jednakże nie do końca uprawniona interpretacja soborowego nauczania doprowadziła w wielu lokalnych Kościołach do odrzucenia ortodoksji. W wyniku tego pojawiły się problemy, gdyż duszpasterstwo i teologia porzuciły fundamenty wiary i próbują żyć wyłącznie praktyką.

Przypomnijmy, co przekazuje Pismo Święte na temat relacji między ortopraksją a ortodoksją. W Ewangelii Janowej Jezus mówi: „Jeśli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania” (J 14, 15). Autor Listu do Hebrajczyków głosi: „Bez wiary nie można podobać się Bogu” (Hbr 11, 6). A z kolei apostoł pisał: „Pokaż mi wiarę swoją bez uczynków, a ja ci pokażę wiarę moją z uczynków” (Jk 2, 18). Tak oto poprawne stanowisko nie będzie dążyć do udzielania priorytetu ani ortodoksji, ani tym bardziej ortopraksji, gdyż prawda i miłość wzajemnie się potrzebują i uzupełniają (*veritas et caritas*), a prawo wiary jest prawem życia (*lex credendi – lex vivendi*).

13.6. Promocja teologii kontekstualnej?

Zalecając konieczność uprawiania teologii kontekstualnej w dokumencie *Ad theologiam promovendam*, Franciszek zauważa, że współczesnemu Kościołowi synodalnemu, misyjnemu i wychodzącemu winna odpowiadać teologia wychodząca. Biskup Rzymu wzywa zatem teologów do prorockiej interpretacji teraźniejszości. Otwierając się na świat, trzeba – według Franciszka – bardziej

²⁸⁹ Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje. Wykład na Uniwersytecie w Ratyźbonie, 12 września 2006*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 11/2006, s. 25–29.

²⁹⁰ *Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu, Sala Klementyńska Pałacu Apostolskiego, 22 grudnia 2011 r.*

rozumieć ludzi z ich „problemami, ranami, wyzwaniem i możliwościami”, dlatego refleksja teologiczna musi zrewidować swoją dotychczasową epistemologię i metodologię. Dość jednostronnie papież domaga się teologii „zasadniczo kontekstualnej”.

Przypomnijmy, czym jest teologia kontekstualna. Jest to taki sposób interpretowania Bożego Objawienia, który podkreśla konieczność rozumienia i praktykowania treści wiary w konkretnym kontekście kulturowym, społecznym i historycznym. Jest to podejście uwzględniające różnorodność kulturową i społeczną oraz dążące do wyrażenia i zrozumienia nauk religijnych w kontekście danej grupy ludzi. Do podstawowych wyznaczników teologii kontekstualnej zaliczane jest zatem uwzględnianie kultury i kontekstu społecznego. Teologia kontekstualna bada, jak wiara i nauki religijne są ukształtowane przez konkretny kontekst kulturowy i społeczny. To podejście podkreśla, że teologia nie jest odizolowana od otoczenia, ale jest ściśle związana z kulturowymi i społecznymi realiami. Następnym jej wyznacznikiem jest dialog z kulturą i innymi tradycjami religijnymi. Ta forma teologii promuje dialog między różnymi tradycjami religijnymi oraz między religią a naukami społecznymi i humanistycznymi. W ten sposób stara się zrozumieć, jak różne kultury i religie wpływają na siebie nawzajem. Trzeci wyznacznik to odchodzenie od uniwersalizmu. Teologia kontekstualna kwestionuje uniwersalne podejście do teologii i religii, argumentując, że nie istnieje jedna, absolutna prawda religijna, ale wiele różnych perspektyw i interpretacji. To podejście może prowadzić do bardziej otwartego i elastycznego rozumienia wiary. Ostatni wyznacznik tej teologii to współpraca społeczna. Teologia kontekstualna często dąży do zaangażowania w działalność społeczną i polityczną, aby wypełniać swoje założenia w praktyce. Może to oznaczać działania na rzecz sprawiedliwości społecznej, równości, pokoju, praw człowieka i innych kwestii związanych z etyką religijności²⁹¹.

13.6.1. *Słabe i mocne strony kontekstualności*

Wypada też dostrzec braki i słabości teologii kontekstualnej. Jakkolwiek ta forma uprawiania teologii ma bezsprzecznie wiele zalet i może być względnie dobrą próbą odpowiedzi na aktualną kondycję świata i człowieka, nie jest jednak wolna od co najmniej trzech zagrożeń, które niesie ze sobą. Do podstawowych braków teologii kontekstualnej trzeba zaliczyć relatywizm głoszący, że nie ma żadnych absolutnych prawd religijnych. To może spowodować utratę jasności

291 Por. E. Kotkowska, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej: sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu locorum theologicorum. Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil*, Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM 2010.

i spójności w katolickim świecie wierzeń i wartości. Po drugie fragmentaryzację. W teologii kontekstualnej każdy kontekst kulturowy tworzy własne interpretacje i rozumienie religii. Ta parcelacja prowadzi do braku jedności w teologii, co utrudnia wspólną dyskusję i porozumienie między różnymi tradycjami religijnymi. Po trzecie zagrożenie fundamentalizmem. W reakcji na taki sposób interpretacji Objawienia wielu określi teologię kontekstualną jako liberalną, co w konsekwencji wywoła wzrost fundamentalizmu religijnego w celu zachowania „czystości” wiary.

Jednakże oprócz tych trzech braków (relatywizm, fragmentaryzacja, fundamentalizm) wypada też wskazać na słabości teologii kontekstualnej. Można tu mówić o jej upolitycznieniu. Teologia kontekstualna często angażuje się w działalność społeczną i polityczną, co może prowadzić do instrumentalizacji religii dla doraźnych celów politycznych i niestety dość często występuje. To może prowadzić do utraty niezależności chrześcijaństwa i manipulacji jego treścią dla partyjnych dążeń politycznych. Inną słabością są trudności w ocenie autentyczności (poprawności). Określenie, co jest „autentyczną” wiarą w teologii kontekstualnej staje się trudne, prowadząc do sporów o to, czy pewne interpretacje chrześcijańskiego Objawienia są zgodne z jego pierwotnym przekazem. Kontekstualność przynosi ze sobą brak uniwersalności, co wywołuje trudności w rozumieniu osób spoza naszego kontekstu kulturowego. Tym samym ogranicza zdolność do komunikacji i dialogu z innymi tradycjami religijnymi. Ponadto paradoksalnie wywołuje trudności w dostosowaniu się do zmiany. Ta teologia ma problemy w dostosowaniu się do zmieniających się warunków kulturowych i społecznych, gdyż jest zbyt mocno uwikłana w swój czasowy i lokalny kontekst. Ostatecznie ta watykańska promocja teologii kontekstualnej wydaje się być nie tylko zaskoczeniem, ale także budzi zastrzeżenia, aby ją w całej rozciągłości zaakceptować.

Mimo tych braków i słabości teologia kontekstualna nadal stanowi ważne podejście do rozumienia i praktykowania teologii w środowiskach o zróżnicowanych kulturowych i społecznych kontekstach. Warto rozważyć te wszystkie aspekty, czyli z jednej strony docenić jej wkład w promowanie lokalności, otwarcia na rzeczywiste i aktualne problemy ludzi w swoim kręgu politycznym i społecznym, zaangażowanie w dialog, w sprawiedliwość społeczną, a z drugiej strony nie zapominać o jej brakach i słabościach.

Wprawdzie teologia kontekstualna jako szczególnie ważna w miejscach, gdzie spotykają się i przeplatają różne tradycje religijne, mogłaby pomóc tam w rozumieniu i rozwiązywaniu tych problemów przez respektowanie różnorodności i poszukiwanie wzajemnego zrozumienia, jednakże promowanie tej formy teologii jako jedynej i wyjątkowej nie wydaje się właściwe. Zasadą współ-

czesnej teologii wydaje się o wiele bardziej Objawienie niż kontekst. W swoim obszernym studium Peter Eicher ukazuje Objawienie nie tylko jako chrześcijański motyw apologetyczny i uwiarygadniający, ale też jako sposób bycia Boga (*Gottes Sein als Offenbarung*) u K. Bartha (*die Selbstausslegung Gottes*), u W. Panneberga (*Offenbarung als Geschichte*), u E. Jüngla (*Offenbarung als Gottes Wort / als der von sich aus Redende*), a także na aspekt immanentno-transcendentny u K. Rahnera²⁹².

²⁹² Por. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München: Kösel-Verlag 1977, s. 73–162.165–258.347–421.

14. Tożsamość teologii wobec świata i Magisterium Kościoła

W klasycznym rozumieniu tożsamość teologii opiera się na kilku kluczowych elementach, do których zaliczamy: wiarę w Trójosobowego Boga, prawdę o Jezusie Chrystusie jako jedynym Odkupicielu człowieka i świata, Objawienie zawarte w Biblii, Tradycji i nauczaniu Kościoła katolickiego. Ponadto jej integralność wyznaczają zwyczajne nauczanie papieży i biskupów oraz dzieła wybitnych katolickich myślicieli i teologów, świętych i błogosławionych. Istotną rolę odgrywają też ważne dokumenty Kongregacji Nauki Wiary, Papieskiej Komisji Biblijnej, Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan czy też Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Dlatego w centrum teologii katolickiej stoi wyznanie wiary w Tróję Świętą, w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i w Ducha Świętego oraz w sakramentalność Kościoła. Z tego względu, że nieuniknioną sprawą jest pogłębianie i przyswajanie wiary w zmieniającym się tak świecie, jak i Kościele, teologia nie może zaniechać badań i rozważań, lecz winna być wrażliwa na całą dynamikę swojej tożsamości, a zwłaszcza ludzkiej osoby czy rodziny²⁹³. Właściwe uprawianie teologia jest wierna słowom największego teologa wszech czasów, jakim był Apostoł Paweł z Tarsu: „Nie głosimy bowiem siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, a nas - jako sługi wasze przez Jezusa. Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2Kor 4, 5-6).

14.1. Wyzwania zewnętrzne i napięcia wewnętrzne

Wyzwania metodologii teologii są wieloaspektowe i zróżnicowane. Wielu teologów staje dziś wobec zagadnienia, jakim jest ewangeliczne zaangażowanie się w zglobalizowany, zsekularyzowany i coraz bardziej zróżnicowany krajobraz religijny, szczególnie w europejskim odniesieniu. Niektórzy ulegają pokusie z jednej strony fundamentalistycznego zacieśniania szeregów, z drugiej libe-

²⁹³ Zob. *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego: 2010.

ralizacji i dopasowywania się do otoczenia, łącznie z upolitycznianiem orędzia ewangelicznego.

W obszarze cywilizacji euroatlantyckiej Kościół nie tylko został zmarginalizowany w poszczególnych społeczeństwach w swoim zewnętrznym wymiarze, ale też i wewnątrz boryka się z poważnymi trudnościami. Odnosi się to naturalnie do teologii i jej metod. Klasyczne źródła autorytetu i prawdy objawionej są coraz częściej kwestionowane, dlatego badacze poszukują nowych sposobów interpretacji i rozumienia Pisma Świętego, Tradycji, innych tekstów religijnych czy ujęcia samego Kościoła. Ponadto, w miarę jak zacierają się granice wyznaniowe i rozwija się dialog ekumeniczny i międzyreligijny, teologowie zmagają się z implikacjami pluralizmu i potrzebą znalezienia wspólnej płaszczyzny tak dla całego chrześcijaństwa, jak i łączącej różne perspektywy religijne, pragnąc jednocześnie ustrzec własną tożsamość eklezjalną. Procesy globalizacji, cyfryzacji i rozwoju sztucznej inteligencji generują wyzwania, jak angażować się w te różne inne tradycje religijne w sposób pełen szacunku, ale i konstruktywny dla swojego Kościoła²⁹⁴.

W swoim interesującym przemówieniu w Ratyźbonie Benedykt XVI domagał się więcej publicznej przestrzeni dla teologii na współczesnych uniwersytetach. Teologia bowiem poszerza horyzonty naszej wiedzy, której nie można redukować tylko do rzeczywistości empirycznej. Ratzingerowi chodzi o rozszerzenie naszej koncepcji rozumu i posługiwania się nim. „Bowiemy choć cieszymy się z możliwości człowieka, dostrzegamy również zagrożenia, jakie z nich wypływają i musimy się zastanowić, jak nad nimi zapanować. Uda się nam to tylko wówczas, jeśli rozum i wiara zjednoczą się w nowy sposób; jeśli przezwyciężymy przez nas narzucone ograniczenie rozumu do tego tylko, co jest doświadczalnie sprawdzalne, i znów otworzymy przed nim cały zakres jego potencjału. W tym sensie teologia, nie tylko jako dyscyplina historyczna i humanistyczno-naukowa, ale jako teologia w ścisłym sensie, czyli jako poszukiwanie rozumowego uzasadnienia wiary, powinna mieć swoje miejsce na uniwersytecie i w rozległym dialogu nauk”²⁹⁵.

Dla zachowania swojej religijnej i konfesyjnej tożsamości teologia powinna stosować właściwe dla niej metody. Dla współczesnej teologii nowe sposoby radzenia sobie z tymi wyzwaniami obejmują badanie wykorzystania postmodernistycznych i feministycznych metod interpretacji, reinterpretację tradycji-

294 Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 2010, s. 231–312, s. 441–532.

295 Benedykt XVI, *Wykład wygłoszony 12 września 2006 roku przez papieża Benedykta XVI na Uniwersytecie Ratyżbońskim w Niemczech*, w: <https://teologiapolityczna.pl/benedykt-xvi-wiara-rozum-i-uniwersytet-wyklad-ratyzbonski-> [dostęp: 17.04.2024].

nych tekstów i dogmatów w świetle współczesnego doświadczenia oraz zaangażowanie w rozwój teologii kontekstualnych i globalnych. Widoczny jest bowiem nacisk na kontekstualizację myśli teologicznej w ramach poszczególnych grup wyznaniowych czy Kościołów. Jednakże sama teologia kontekstualna – o czym była mowa już wcześniej – nie wydaje się jednoznacznie pozytywna. Rozmowy teologiczne coraz częściej odbywają się w środowiskach wielowyznaniowych, co pozwala na wysłuchanie różnych głosów i odkrywanie szerszego zakresu perspektyw. Równolegle teologowie muszą zmierzyć się z etycznymi implikacjami swojej pracy, zwłaszcza w odniesieniu do takich kwestii, jak ochrona życia poczętego, skracanie życia ludzkiego w dowolnym czasie (eutanazja), płeć, seksualność, rasa, migracja, ubóstwo czy wojna.

Problematyką tożsamości teologii zajęła się też Międzynarodowa Komisja Teologiczna. W jej dokumencie czytamy: „Ujawniło się również pewne rozczłonkowanie teologii, która [...] zawsze staje wobec wyzwania, jakim jest zachowanie własnej tożsamości. Pojawia się zatem pytanie o to, co charakteryzuje teologię katolicką i daje jej, w jej rozmaitych formach i przez nie, jasne poczucie tożsamości w konfrontacji z dzisiejszym światem”²⁹⁶.

Jak u większości dyscyplin naukowych, tak i w teologii jej przedstawiciele znajdują się na rozdrożu w dość widocznej komunikacji ze sobą. Ewidentny staje się brak połączeń między poszczególnymi uczonymi, gdyż oni sami w ramach swojej dziedziny osiągnęli już tak wielką specjalizację, że nie odnoszą się do całości osiągnięć nawet im właściwej dyscypliny. Powstało tak wiele międzydyscyplinarnych gałęzi, różnych wysoko profilowanych podkierunków, że ich przedstawiciele słusznie podnoszą dziś głos, ujawniając swoje skargi i oczekiwania²⁹⁷.

I tak dogmatycy stwierdzają, że niekiedy egzegeci mają niewielki związek z teologią, gdyż aktualnie zachowują się tak, jakby ostatecznym celem całej teologii była możliwie najdokładniejsza interpretacja tekstu biblijnego. Egzegeza sprawia wrażenie, jakby w swoich dociekaniach stała się filologią. Ale też i egzegeci piszą, że dogmatycy utrudniają im analizy językowe tekstu biblijnego przez swoje dość spekulatywne prace. Już Karl Rahner proponował, aby znaleźć formę porozumienia między naukami biblijnymi a teologią dogmatyczną. Egzegeci powinni wyraźniej wykazać, w jaki sposób wyniki ich badań zgadzają się z danymi dogmatycznymi, dogmatycy zaś zatroszczyć się w swojej pracy o osiągnięcie pewnego stopnia egzegezy, aby opierać się nie tylko na czystym

²⁹⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2012, s. 6.

²⁹⁷ Zob. R. Winling, *La théologie contemporaine*, Paris: Éditions du Centurion 1983; zob. R. Gibellini, *Panorama de la théologie contemporaine*, Paris: Cerf 1994.

dogmacie, będącym przedmiotem przepowiadania, lecz także na tekście, od którego w swoich badaniach wcześniej wyszli. Potrzeba dziś ewidentnie większej jedności między naukami biblijnymi i całą teologią systematyczną oraz ściślejszych więzi między poszczególnymi dyscyplinami w łonie samej teologii. Przedstawiona publikacja zamierza w swoim skromnym zakresie wskazać pewne braki w niektórych kierunkach teologii, ale również zwrócić większą uwagę na potrzebę niepodzielności teologii jako takiej. Ostatecznie w niniejszej refleksji chodzi o właściwe kształtowanie tożsamości teologii wobec wielu różnorodnych wyznań w tym pluralistycznym świecie pierwszej połowy XXI wieku.

Papież Franciszek ogłosił list apostolski *Ad theologiam promovendam* 1 listopada 2023 roku. Dokumentem tym modyfikuje obowiązujące dotąd normy Papieskiej Akademii Teologicznej, ustanowionej przez Klemensa XI (1718). Zdaniem Jorgego Bergoglia nadszedł czas, aby dokonać rewizji norm regulujących jej działalność, gdyż trzeba trafniej „dostosować je do misji, jaką nasze czasy nakładają na teologię”.

Według tego *motu proprio* teologia ma zastosować podejście transdyscyplinarne, o którym była już mowa w konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium*. Należy je rozumieć jako łączenie i umiejscowienie całej wiedzy w przestrzeni światła i życia oferowanej przez mądrość pochodzącą z Bożego Objawienia. Dlatego teologia musi „wykorzystywać nowe kategorie wypracowane przez inne formy wiedzy, aby przenikać i przekazywać prawdy wiary oraz przekazywać nauczanie Jezusa w dzisiejszych językach z oryginalnością i krytyczną świadomością”. Teologowie winni odczytywać i interpretować Ewangelię w warunkach, „w których mężczyźni i kobiety żyją na co dzień, w różnych środowiskach geograficznych, społecznych i kulturowych”.

W posoborowej teologii nadal istnieje niebezpieczna opozycja między tzw. prawdami „bezpiecznymi” a prawdami „niebezpiecznymi”. Chodzi tu o coś więcej niż pedagogię niezbędną tak dla życia intelektualnego, jak i duchowego. Ostatecznie rzecz sprowadza się do opozycji między prawdą a bezpieczeństwem. Szczególnie teologia rzymska jest skomplikowana i sztywna. Nie odnawia się, nie zmienia starej koncepcji siebie jako „królowej nauk”, a niejednokrotnie odwraca się plecami do nauki (*science*), nie tracąc nic z swoich pretensji, lecz przyjmuje postawę arogancji i systematycznej ignorancji²⁹⁸.

W tego typu teologii zagadnienia związane z władzą kościelną ulegają nadmiernemu rozbudowaniu i jurydyzacji. Kwestie te, choć same w sobie interesujące, angażują liczne grono kanonistów, których działalność sprowadza się niekiedy do przesadnego rozwijania i komplikowania formuł prawnych, często

298 Por. H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, San Francisco: Ignatius Press 2015, t. 1, s. 122–123.

dodatkowo zawikływanych przez pokolenia poprzedników. Jak zauważał Benedykt XVI, jeżeli wiara nie nabierze na nowo siły jako głębokie przekonanie i rzeczywista moc płynąca ze spotkania z Chrystusem, wszelkie inne reformy okażą się nieskuteczne²⁹⁹. Wydaje się, że niektórzy z nich, uważani za mądrych teologów, ani przez chwilę nie zastanawiali się nad tajemnicą wiary; taka refleksja byłaby zresztą niezgodna z celami, jakie sobie wytknęli. Nie jest to teologia bliższa życiu, o co apelował polski abp prof. Alfons Nossol³⁰⁰.

Jeśli zaś chodzi o tych, którzy poświęcają się innym częściom teologii, większość ich trosk zmierza w kierunku sprostania wymaganiom nauczania akademickiego i podstawowego. Ich dydaktyczny przekaz jest ubogi w sens egzystencjalny, historyczny, a niekiedy nawet duchowy. Nadmierne zakorzenienie doktrynalne, wypowiadanie prawd w kategoriach absolutnych, brak odniesień socjologicznych czy psychologicznych pozbawia teologię jej prawdy. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że nawet i to miałoby pewną wartość, gdyby zajmowano się pogłębianiem tajemnic wiary. Ale w rzeczywistości tacy przedstawiciele „układnej” teologii nieustannie zajmują się poszerzaniem różnych dziwnych tematów, które narzucają wiernym. Ale niekiedy zdarza się i odwrotny przypadek. Owi teologowie ujawniają swą niekompetencję, kiedy zajmują się problemami wymagającymi poważnej wiedzy naukowej i metod bardziej korespondujących ze współczesnością. Nie zdając sobie z tego sprawy, stawiają w miejsce faktycznego dogmatu swoją teologię, która uzurpuje sobie jego miejsce i nie może zadowolić ani uczonego, ani wierzącego. „Teologia naturalna” często interesuje ich bardziej niż objawiona tajemnica. Wydaje im się, że jest to obszar bardziej sprzyjający ich spekulatywnym metodom, a z drugiej strony zapewnia sprawdzoną już przez wieki podstawę dla „rządu dusz”. W ten sposób są blisko spokrewnieni ze swoimi braćmi, prawnikami kanonicznymi. Czesław S. Bartnik domagał się przejścia od teologii reistycznej do personalistycznej³⁰¹.

Ogólnie – aby być dobrze zrozumianym i właściwie podejść do kwestii tożsamości teologii – są oni, każdy zgodnie ze swoim charakterem, dobrymi ludźmi o wysokim poziomie moralnym i posiadającymi duży zasób wiedzy. Paradoksem – który czyni taką formę teologii skandalem – jest to, że ich liczba, tak w Watykanie, jak i w niektórych wyższych seminariach duchownych czy ośrodkach akademickich, nie jest bynajmniej duża, lecz to oni dominują. Cały

299 Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, 22 grudnia 2011 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1/2012, s. 8–9.

300 Zob. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża 1984.

301 Por. Cz.S. Bartnik, *Od teologii reistycznej do personalistycznej*, w: *Perspektywy polskiej teologii*, red. K. Góźdz, W. Wołyniec, A. Małachowski, Wrocław 2007, s. 55–64; H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, s. 123.

system ich automatyzmów, nawyków, rytuałów, języka poważnie utrudnia szczerą dyskusję. Nie są świadomi, czego im brakuje. Ich samowystarczalność jest często żenująca i ekstremalna, a przy tym ich dobra wiara jest nie do zakwestionowana³⁰².

Już od dłuższego czasu teologowie prowadzą batalię o kształt „zdrowej teologii”, co jest o tyle utrudnione, że współcześnie brakuje im narzędzi w postaci filozoficznego aparatu. Nie istnieje bowiem dziś filozofia, która byłaby zbudowana na logicznych przesłankach, gdyż już od dwóch wieków brakuje jej metafizycznych odniesień. Wskazywał na to Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (1998), pisząc: „W sferze badań przyrodniczych rozpowszechniła się stopniowo mentalność pozytywistyczna, która nie tylko zerwała wszelkie powiązania z chrześcijańską wizją świata, ale – co ważniejsze – zrezygnowała też z wszelkich odniesień do wizji metafizycznej i moralnej. W wyniku tego zaistniało niebezpieczeństwo, że niektórzy ludzie nauki, rezygnując z jakichkolwiek odniesień etycznych, nie stawiają już w centrum swej uwagi osoby ludzkiej i całości jej życia. Co więcej, część z nich, świadoma możliwości otwartych przez rozwój techniki, wydaje się ulegać nie tylko logice rynku, ale także pokusie zdobycia demurgicznej władzy nad przyrodą, a nawet nad samym bytem ludzkim.

Konsekwencje kryzysu racjonalistycznego przyjęły w końcu postać nihilizmu. Dla współczesnych ma on swoisty urok jako filozofia nicości. Według teorii jego zwolenników poszukiwanie stanowi cel sam w sobie, nie istnieje bowiem nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda. W interpretacji nihilistycznej życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające. Nihilizm jest źródłem rozpowszechnionego dziś poglądu, że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe”³⁰³.

14.2. Urząd Nauczycielski a wolność badań teologów

Już od średniowiecza zaznacza się coraz wyraźniejsza odrębność Magisterium Kościoła i teologów i ich swoista samodzielność, gdyż oba podmioty, choć nie są równorzędne, to jednak spełniają posługę nauczania. To jakby dwie „katedry”: pasterska (biskupi) i badawcza (teologowie). Jakkolwiek często między tymi podmiotami pojawiają się napięcia, to jednak oba zachowują swoją osobność i (względną) autonomię. Na przestrzeni wieków można odnotować zmiany w relacji Magisterium-teologowie. Od czasów Soboru Trydenckiego

302 Por. H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, s. 123–124.

303 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 46.

(1545–1563) aż po Sobór Watykański I (1869–1870) mieliśmy do czynienia z dominującą pozycją papieskiego urzędu. Jednak od początku XX wieku dał się zauważyć rosnący autorytet teologów, co wiązało się z powstaniem i rozwojem ruchu liturgicznego, biblijnego, ekumenicznego i maryjnego. Potęgujące się znaczenie teologów ujawnił jeszcze wyraźniej Sobór Watykański II (1962–1965). Również media uznały ich za interesujących lokutorów. Gdy wzrastał autorytet teologów, to odpowiednio malało znaczenie nauczania Stolicy Apostolskiej, które uznawano za relikw autorytarnej przeszłości. Dochodziło nawet i do takich sytuacji, że teologowie stawali się równorzędnym magisterium wobec magisterium biskupów, a niekiedy nawet magisterium rywalizującym³⁰⁴.

Wydaje się, że minęły już czasy bezwzględnej podporządkowania teologii Urzędowi Nauczycielskiemu, kiedy teologowie byli wprzęgani w służbę doktrynie papieskiej w duchu posłuszeństwa i apologii. Bezsprzecznie Sobór Watykański II otworzył nowy etap współpracy, gdyż ukształtowała się nowa relacja: biskupi stali się podmiotem nauczania, zaś teologowie przyjęli stanowisko jego współtworzenia i interpretowania. Z jednej strony teologowie dążą do większej wolności akademickiej, do twórczego rozwoju rozumienia Objawienia, a z drugiej pragną zachować lojalności wobec Magisterium, gdyż ponoszą współodpowiedzialność za przekaz wiary. Soborowe dokumenty *Optatam totius*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes* zaproponowały nowatorską relacją między teologią a Urzędem Nauczycielskim. Przykładem są m.in. wypowiedzi Pawła VI, Jana Pawła II oraz dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej i Kongregacji Nauki Wiary (*O powołaniu teologa*, 1990). A zatem można stwierdzić, że od Trydentu do *Vaticanum II* teologia przeszła drogę od funkcji mocno służebnej i bezwzględnie podporządkowanej Urzędowi Nauczycielskiemu do bardziej partnerskiej, choć nie całkiem autonomicznej. Współczesna metodologia teologii czerpie zarówno z nauczania Magisterium, jak i z naukowego warsztatu, w duchu „wiary szukającej zrozumienia”³⁰⁵.

Mimo tych odrębności czy pozornej rywalizacji są co najmniej dwa elementy, które ściśle łączą *Magisterium Ecclesiae* i teologię, a mianowicie ich pochodzenie oraz cel. W swoim przemówieniu na ten temat Paweł VI stwierdził: gdy chodzi o pochodzenie, wyrastają one „z jednego korzenia, tj. z Objawienia Bożego, które przez Ducha Świętego zostało powierzone Kościołowi katolickiemu i w nim się przechowuje. A drugim szczegółem bardzo doniosłym, potwierdzającym ścisłą łączność Urzędu Nauczycielskiego i teologii, jest wspólny cel, do jakiego dążą, mianowicie: by strzec depozytu wiary, głębiej weń wnikać, by go

304 Por. J. Bujak, *Służebna rola teologii w Kościele*, w: *Wokół pytań o teologię kontekstualną*, red. A. Napiórkowski, D. Wąsek, M. Gilski, Kraków: Scriptum 2025, s. 53–55.

305 Por. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, s. 92–100.

wyjaśniać, wyklądać i bronić, to znaczy by życie Kościoła i ludzkości oświecać światłem prawdy Bożej, by wszystkich ludzi doprowadzić do wiecznego zbawienia. Tak wielkie i tak ogromnie ważne zadanie ma być wykonane przez Nas, przez kolegium biskupów i przez was, umiłowani synowie i profesorowie”³⁰⁶.

Jakkolwiek te dwa podmioty mają wspólną misję do spełnienia, to jednak realizują ją na różne sposoby. Mimo że teologia i Urząd Nauczycielski pełnią wspólną służbę Słowu Bożemu: szerzą wiarę i głoszą prawdę w świecie, to jednak Urząd Nauczycielski Kościoła działa z mandatu sakramentalnego, a teolog – na mocy naukowych kompetencji i osobistej wiary. Choć mają wspólny cel: wzrost wiary ludu Bożego i duchową odnowę ludzkości, to dochodzą do niego innymi drogami. Dlatego Urząd strzeże jedności doktryny, a teologowie badają nowe obszary, co wywołuje niejednokrotnie konflikty w zachowaniu ciągłości choćby z Tradycją. Mimo to współczesna teologia podkreśla możliwość owocnej współpracy i zbieżności celów obu stron – w służbie Ewangelii i rozwoju życia duchowego wierzących³⁰⁷.

Problematyce trudnych i napiętych wzajemnych relacji Urzędu Nauczycielskiego i teologii nie bez przyczyny poświęcono kilka ważnych dokumentów. Przede wszystkim należy do nich zaliczyć cztery dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej (*Teologia dzisiaj: perspektywy zasady i kryteria*³⁰⁸; *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*³⁰⁹; *Sensus fidei w życiu Kościoła*³¹⁰, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*³¹¹), a także dokument pióra Josepha Ratzingera pt. *Instrukcja o kościelnym powołaniu teologa*³¹².

Ta bogata literatura przedmiotu ujawnia złożoność interesującej nas w tym momencie problematyki. Wskażmy zatem kilka podstawowych różnic między biskupim Urzędem a teologami w świetle *Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa*. Przede wszystkim Urząd Nauczycielski Kościoła ma obowiązek autentycznego przekazu i strzeżenia depozytu wiary (*depositum fidei*), czyli nauki

306 Paweł VI, *Teologia a Magisterium. Przemówienie Ojca świętego Pawła VI z dnia 1 X 1966*, tłum. A. Klawek, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 19 (1966) 4–5, s. 209.

307 Por. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, s. 100–104.

308 Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy zasady i kryteria*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2012.

309 Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000, s. 15–17.

310 Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2015.

311 Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000, s. 55–62.

312 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o kościelnym powołaniu teologa* *Donum veritatis*, w: J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków: Wydawnictwo M 2001, s. 117–142.

objawionej zawartej w Piśmie Świętym i Tradycji. Chodzi tu o urząd pasterski i normatywny, mający na celu zachowanie ludu Bożego w jedności wiary (*unitas veritatis*) na jego drogach zbawienia. Jego rola polega nie tyle na kreatywności, ile na wiernym przekazywaniu tego depozytu. Działa sakramentalnie, ma charakter prawdy, a jego decyzje teologiczne i pasterskie mają na celu ochronę i rozwój wiary ludu Bożego³¹³.

Z kolei teologia mająca charakter refleksyjny i naukowy stawia sobie za cel pogłębianie zrozumienia Słowa Bożego poprzez refleksję, badanie i systematyzację. Teologowie starają się wyjaśnić naukę objawioną w sposób zgodny z wymogami rozumu, nadając jej formę jednorodną i systematyczną. Bazują na badaniach, interpretacjach i dialogu ze światem. Czerpiąc z wielu źródeł poznania teologicznego (Pismo, Tradycja, liturgia, rozum, kultura współczesna), poszukują nowych ujęć i odczytują znaki czasu. Teologia wspiera Magisterium, ale nie ma tej samej władzy normatywnej.

Istotna różnica między tymi podmiotami dotyczy kwestii autorytetu. Urząd Nauczycielski Kościoła cieszy się autorytetem pochodzącym od Chrystusa, co pozwala mu wypowiadać się w sposób wiążący, nieomylny, np. w orzeczeniach dogmatycznych. Magisterium jest bowiem ostateczną instancją w sprawach wiary i moralności, a jego nauczanie wymaga od wiernych posłuszeństwa wiary teologalnej w przypadku orzeczeń nieomylnych lub religijnego posłuszeństwa woli i umysłu w przypadku nauczania zwyczajnego. Takiego autorytetu normatywnego teologia nie posiada. Teologowie bowiem działają w ramach wolności akademickiej, ale ich osiągnięcia podlegają ocenie Magisterium, weryfikując go zgodność ich refleksji z wiarą Kościoła³¹⁴.

Odwolując się na koniec do perspektywy rozwoju metod teologicznych, można stwierdzić, że zagadnienie wzajemnych relacji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z teologią ukazuje zarówno ich silną wzajemną zależność, jak i spore różnice metodologiczne. Metodologia Urzędu Nauczycielskiego opiera się bowiem na autorytatywnym interpretowaniu Pisma Świętego i Tradycji w celu uchronienia depozytu wiary i formułowaniu wiążącego nauczania w duchu jedności Kościoła. Urząd ten działa w sposób pastoralny i doktrynalny, kierując się zasadą *unitas veritatis* (jedność prawdy) oraz *unitas caritatis* (jedność miłości). Jego rolą jest nie tylko nauczanie, ale także odrzucanie błędów i deformacji wiary, co wielokrotnie prowadzi do napięć z teologami, kiedy ich poglądy odbiegają od oficjalnego nauczania Kościoła.

313 Por. J. Bujak, *Służebna rola teologii w Kościele*, s. 70-73.

314 Por. J. Bujak, *Służebna rola teologii w Kościele*, s. 74-76; por. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, s. 104-111.

Natomiast teologia jest dyscypliną naukową, posługującą się narzędziami rozumu, filozofii i innych nauk, aby zgłębiać tajemnicę wiary. Stąd dąży do zrozumienia (*fides quaerens intellectum*), a jej wnioski mają charakter hipotetyczny i podlegają dalszej weryfikacji. Stosując różnorakie metody naukowe – jak choćby historyczno-krytyczną, dialektyczną, hermeneutyczną, antropologiczno-transcendentalną, dogmatyczną, komparatywną, personalistyczną – teologowie podejmują żmudny wysiłek osiągnięcia pogłębionego ujęcia Objawienia, wspierając Magisterium refleksją akademicką. Ono zaś weryfikuje prace teologów pod kątem zgodności z wiarą, gdyż ich praca dostarcza narzędzi do lepszego wyjaśniania i stosowania prawdy objawionej. Bez wkładu teologów – jak zauważa papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium*, gdzie nawiązuje do instrukcji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła *Donum veritatis* – nie ma misji ewangelizacyjnej³¹⁵.

Mimo różnic – co do istoty i funkcji – teologia i Urząd potrzebują się nawzajem. Teologia korzysta z życia Kościoła i wiary ludu Bożego (*sensu fidei*), zaś Urząd czerpie z teologicznego rozwoju rozumienia Objawienia. Trzeba przyznać, że w przeszłości obie strony popełniły sporo błędów i dopuściły się nadużyć. W realizacji swoich zadań oba podejścia są wobec tego inne, ale wzajemnie się uzupełniają: pod warunkiem zachowania własnej tożsamości i misji. Zastosowanie nowych metod badawczych przez teologów, którzy będą mocniej posiłkować się narracyjnością, kontekstualnością, synodalnością, indukcyjnością, transdyscyplinarnością, sapiencjalnością, pobożnością ludową, dialogicznością, wrażliwością ekumeniczną i międzyreligijną, a nade wszystko wiarą i intelektem, w nadchodzącym czasie tak wzbogaci zgłębianie Objawienia, jak i wywoła niemało napięć i konfliktów z Urzędem Nauczycielskim Kościoła³¹⁶.

315 Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Watykan 2013, nr 133: „Ewangelia głoszona jest także całym kulturom, teologia – nie tylko teologia pastoralna – nabiera szczególnego znaczenia w dialogu z innymi naukami i ludzkimi doświadczeniami. To wszystko pozwala lepiej zastanowić się, jak dotrzeć z propozycją Ewangelii do wszystkich adresatów w wielorakich kontekstach kulturowych. Zaangażowany w ewangelizację Kościół docenia i zachęca teologów z ich charyzmatem i wysiłkiem podejmowania badań teologicznych, promujących dialog ze światem kultury i nauki. Kieruję apel do teologów, aby pełnili tę posługę jako część zbawczej misji Kościoła. Konieczne jest jednak, aby leżał im na sercu ewangelizacyjny cel Kościoła oraz by nie zadowalali się teologią uprawianą przy stole”.

316 Por. J. Bujak, *Służebna rola teologii w Kościele*, s. 95–96.

15. Klasyczne metody teologiczne XXI wieku

Metoda naukowa w ogólności to proces tworzenia lub rozwijania teorii, opierający się na obserwacji, eksperymentach i analizie danych. Taka forma metody stworzyła fundament współczesnej nauki i badań, polegający na określeniu hipotezy, weryfikowaniu jej przez eksperymenty, określeniu stosownych wyników i obaleniu lub potwierdzeniu hipotezy. Metoda ta jest kluczowa w wielu dziedzinach nauki (*science*), takich jak fizyka, biologia, chemia, psychologia i medycyna. A zatem metody naukowe to seria kroków lub procedur stosowanych przez naukowców do zbierania i analizowania danych w celu testowania hipotez i lepszego zrozumienia człowieka i świata przyrody. Stąd zazwyczaj te metody obejmują takie kroki, jak: obserwacja, tworzenie hipotez, eksperymentowanie, analiza danych i formułowanie wniosków. Mamy tu do czynienia z procesem iteracyjnym³¹⁷, a naukowcy mogą powtarzać te elementy lub wprowadzać poprawki w celu lepszego zrozumienia danego zjawiska. Metoda naukowa charakteryzuje się również naciskiem na obiektywizm i sceptycyzm, a od badaczy oczekuje się przedstawiania ustaleń w sposób przejrzysty i bezstronny.

Czym się różni metoda naukowa w naukach humanistycznych od metody nauk przyrodniczych? Przede wszystkim tym, że wymaga więcej subiektywnej interpretacji i wnioskowania, a tym samym domaga się od badacza większej rzetelności i zdyscyplinowania. W naukach przyrodniczych proces badań jest bardziej konkretny, a wyniki można prościej zweryfikować przez eksperymenty. W naukach humanistycznych wyniki zaś są bardziej zależne od interpretacji i wnioskowania.

Metody mają cechować się naukową pewnością, która jest rozumiana jako współdziałanie matematyki i empirii. Według współczesnej metodologii to, co chce być uznane za naukę, musi spełniać te wytyczne. W konsekwencji również historia, psychologia, socjologia i filozofia starają się zbliżyć do tego kanonu naukowości. Jednakże takie nastawienie wyklucza badanie problemu Boga,

³¹⁷ Iteracja: łacińskie *iteratio* oznacza „powtarzanie”; chodzi tu o czynność powtarzania tej samej operacji w pętli, z góry określoną liczbę razy lub aż do spełnienia określonego warunku. Mianem iteracji określa się także operacje wykonywane wewnątrz takiej pętli.

skutkując tym, że jawi się on jako problem nienaukowy lub przednaukowy. To, że czegoś nie możemy policzyć czy też doświadczyć, nie znaczy, że ta rzeczywistość nie istnieje. Ostatecznie dochodzi do zawężenia horyzontu nauki i rozumu, czego zasadność należy zakwestionować nie tylko z pozycji teologii³¹⁸.

W przeciwieństwie do nauk przyrodniczych, które opierają się na metodach empirycznych: obserwacji, eksperymencie i analizie danych w celu sprawdzenia hipotez dotyczących otoczenia, teologia opiera się na metodach interpretacyjnych i hermeneutycznych, aby wyłować sens tekstów i tradycji religijnych. Oznacza to, że teologowie, aby właściwie odczytać religijne przesłanie, często stosują takie metody, jak analiza historyczno-krytyczna, analiza literacka i refleksja filozoficzna. Wiele trudności przysparzają teologii niewłaściwie stosowane metody w interpretacji tekstów Starego³¹⁹ i Nowego Testamentu³²⁰. Nie wolno tu zapominać o wyjątkowości metody w teologii, co jest wynikiem połączenia tak postawy ścisłej racjonalności, jak i wiary w transcendentnego Boga. Jeśli wszystko podporządkujemy rozumowi, to chrześcijaństwo nie będzie miało w sobie nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego. A z kolei, jeśli naruszymy zasady rozumy, to będzie ono absurdalne i godne pożałowania, jak trafnie zauważył B. Pascal³²¹.

Teologia zajmuje się badaniem wierzeń, praktyk i instytucji religijnych i choć korzysta z niektórych metod stosowanych w innych dziedzinach nauki, nie jest uważana za dziedzinę naukową w tradycyjnym sensie. Niektórzy teologowie mogą również stosować metody naukowe do badania społecznych, psychologicznych i historycznych aspektów religii, ale główny nacisk teologii nie jest położony na świat przyrody, społeczeństwa, kultury, polityki czy gospodarki, lecz na ludzkie doświadczenie boskości, na wierzenia i praktyki. Ważne jest również, aby zauważyć, że przekonania religijne są często oparte na wierze, która nie jest czymś, co można udowodnić lub obalić za pomocą metod naukowych, a wielu teologów twierdzi, że metody nauk ścisłych i teologii nie wykluczają się wzajemnie, ale raczej uzupełniają. Teologia zgłębia zatem treści nie tylko ludzkiego doświadczenia transcendencji, ale i Objawienia Bożego, za pomocą tak rozumy, jak i wiary. Charakter przedmiotu badanego, czyli Ob-

318 Zob. A. Siemianowski, *Ogólna metodologia nauk: wprowadzenie dla studentów teologii*. Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2001.

319 Por. A. Tronina, *Metodologia badań nad orędziem Starego Testamentu*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 9–25.

320 Por. W. Chrostowski, *Zarys metodologii biblistyki Nowego Testamentu*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 27–46.

321 Por. B. Pascal, *Myśli (Soumission et usage de la raison / rozdz. Uległość i użycie rozumu)*, nr 7.

jawienia pochodzącego od Boga, narzuca odrębność i specyfikę teologicznych poszukiwań³²².

Nie wolno pominąć milczeniem intelektualnych ograniczeń, które wiążą się ze specyfiką metody teologicznej, gdzie głównym przedmiotem poznania jest Bóg. Pojawiają się w tym względzie ograniczenia formalne i treściowe (Tadeusz Dzidek). Do granic formalnych, wynikających z samej natury teologii, należą: pośredni charakter poznania Boga, uwikłania języka teologicznego w doczesności oraz brak samowystarczalności rozumu jednostki wobec eklezjalnego charakteru poznania. Natomiast treściowe ograniczenia rozumu ujawniają się w: ontologicznych twierdzeniach teologii pozytywnej, przeczeniach teologii negatywnej i darze mistycznego zjednoczenia³²³.

Według podziału anglosaskiego mówi się o pięciu głównych metodach w teologii, którymi są: 1. metoda historii: znana również jako metoda hermeneutyczna, polegająca na analizie świadectw historycznych, takich jak teksty Pisma Świętego, dokumenty Kościoła i relacje wspomnieniowe, aby lepiej zrozumieć zamysł Boga wobec człowieka i świata; 2. metoda argumentacji: wykorzystuje narzędzia logiki lub ogólniejszego myślenia do przeszukiwania i zdefiniowania znaczenia biblijnych idei; 3. etyka naturalna: ten sposób postępowania – posiłkujący się ideami Darwina – dąży do zrozumienia możliwości właściwej kondycji moralnej człowieka już u ludów pierwotnych, ich bezpośredniego poznawania woli Bożej; 4. metoda systematyczna: jest to projekt teologiczny, w którym używa się systematycznego procesu krytycznego, aby ocenić ważkość różnych tematów i poglądów religijnych występujących w Biblii; 5. metoda psychologiczna: polega ona na wykorzystaniu psychologicznych koncepcji w celu zrozumienia treści teologicznych zawartych w Piśmie Świętym.

Wśród opisów metod, jakimi posiłkuje się teologia, znajdujemy również inną ich klasyfikację. I tak mówi się o metodzie historyczno-krytycznej (wykorzystuje historię i krytyczne analizy tekstów religijnych, aby wyciągnąć wnioski dotyczące ich treści i znaczenia); metodzie literackiej (używa literatury i poezji do badania religijnych i duchowych tematów); metodzie hermeneutycznej (stosuje interpretację tekstów religijnych do zbadania znaczenia i zastosowania religijnych prawd); metodzie systematycznej (wykorzystuje precyzyjne i logiczne analizy, aby ustalić strukturę i znaczenie religijnych prawd); metodzie fenomenologicznej (wykorzystuje doświadczenia religijne do analizowania i rozumienia religii i jej praktyk); metodzie interdyscyplinarnej (wykorzystuje różne

322 Por. J. Królikowski, *Niektóre wyzwania pod adresem metody teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 8 (2018) 30, s. 227–237.

323 Por. T. Dzidek, *Ograniczenia rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 65–79.

dziedziny nauki, takie jak psychologia, socjologia, antropologia, do zgłębiania religii i jej praktyk).

Warto też odnotować klasyfikację metod teologicznych, jaką zaproponował Tomasz Węclawski. Wyróżnia on cztery podstawowe modele teologiczne. Są to: 1. teologia jako komentarz (hermeneutyka źródeł Objawienia); 2. teologia jako system pytań i odpowiedzi; 3. teologia jako refleksja nad dziejami wiary; 4. teologia egzystencjalna i teologia jako refleksja nad społeczną sytuacją wiary i religii³²⁴. Specyfikacja metodologii jest dla teologa z Poznania podstawą do nakreślenia tożsamości teologii i wyodrębnienia w niej trzech głównych kierunków: 1. teologii historycznej; 2. teologii systematycznej; 3. teologia praktycznej³²⁵.

Wolno dodać, że ostatnio wspomniana teologia praktyczna w swoich różnych przejawach przeżywa na gruncie polskim godny odnotowania rozwój, gdyż w jej obszarze doszło do wyraźnego rozróżnienia tak poszczególnych dyscyplin, jak i odpowiednich metod badawczych. I tak z jednej strony ukazwane są znaczące różnice między teologią pastoralną, liturgiką, homiletyką i katechetyką. A z drugiej coraz silniej w łonie teologii praktycznej precyzuje się paradygmaty postępowania badawczego. Obok metod czysto teologicznych stosowane są metody socjologiczne, analiza źródeł, analiza treści czy też analiza kognitywna³²⁶.

Pewne zasługi dla ogólnego stanu metodologii teologicznej przede wszystkim ma teologia fundamentalna. Jej celem jest bowiem konstruowanie metodologicznych podstaw dla całej teologii. Sama teologia fundamentalna zajmuje się badaniem uzasadnienia chrześcijaństwa przez fakt Objawienia, wykazując jego nadprzyrodzone pochodzenie. W konsekwencji badacze dążą w tym zakresie do wykazania wiarygodności chrześcijaństwa, co opierają na jego wyjątkowości i odnoszą do historycznego faktu, że w Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku, dokonała się pełnia tego Bożego Objawienia³²⁷.

Po tym ogólnym wprowadzeniu w naturę i zadania teologii, ale także ukazaniu niektórych klasyfikacji metod teologicznych, przedstawmy naszą autorską prezentację głównych procedur badań i analiz w teologii. Jakie są zatem jej podstawowe metody? Do głównych teologicznych metod możemy zaliczyć: historyczno-krytyczną, dialektyczną, hermeneutyczną, antropologiczno-transcendentalną, historyczną (genetyczną), dogmatyczną, komparatywną, este-

324 Por. T. Węclawski, *Metodologia teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 7–21.

325 Por. . Węclawski, *Metodologia teologii*, s. 22–24.

326 Por. *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków: Wydawnictwo M 2011.

327 Por. M. Rusecki, J. Mastej, *Metodologia teologii fundamentalnej*, s. 97–98.

tyczną oraz empiryczną. Naturalnie, oprócz tych wspomnianych metod, mówimy też o szeregu innych, ale też i o tzw. metodach złożonych³²⁸.

Wszystkie te metody są wykorzystywane przez teologów i religiologów do zrozumienia i interpretacji tekstów religijnych, wierzeń oraz praktyk. Jednak główny cel każdej metody jest inny, a ponadto mogą one być stosowane w różnych kombinacjach w zależności od tematu lub pytania badawczego. Warto zauważyć, że różni teologowie mogą używać odmiennych metod w zależności od kwestii, którą badają, a także ich własnego zaplecza akademickiego czy perspektywy. W każdym razie pochylamy się nad kwestią metodologii w teologii, gdyż może ona stanowić doskonałe narzędzia do dekonstrukcji wielu niepotrzebnych obciążeń, które przez wieki nagromadziły się w obszarze chrześcijańskiej refleksji³²⁹.

15.1. Metoda historyczno-krytyczna

Prezentując różne sposoby badań w przestrzeni teologii, należy pamiętać, że sama teologia jest nauką interdyscyplinarną, integrującą metody z nauk humanistycznych, społecznych i przyrodniczych. Łączy racjonalną analizę z refleksją nad wiarą w celu zrozumienia kwestii religijnych w ich kontekście historycznym, kulturowym i egzystencjalnym. Szczególną rolę w metodologii teologicznej odgrywa filozofia i jej metody. Posługując się logiczną analizą pojęć teologicznych oraz podejmując dysputy nad kwestiami metafizycznymi, filozofia służy niezbywalną pomocą teologii w jej refleksji nad podstawami i implikacjami wiary.

Metoda historyczno-krytyczna jest najbardziej właściwa naukom biblijnym, a zwłaszcza egzegezie starotestamentalnej i nowotestamentalnej³³⁰. Stawia ona sobie za cel zrozumienie pochodzenia, okoliczności i pierwotnego znaczenia tekstów religijnych. Posługuje się przy tym krytyką tekstualną, czyli analizuje tradycję tekstową, aby zrekonstruować oryginalne, pierwotne brzmienie badanego tekstu. Sięga także po krytykę literacką w celu poddania analizie źródeł i warstw literackich. Ponadto stosuje krytykę formy, czyli dokonuje analizy form literackich i ich funkcji w kontekście społecznym. Mówi się także o krytyce redakcyjnej. W tym względzie metoda historyczno-krytyczna dąży

328 Por. T. Dzidek, P. Sikora, *Metody teologiczne*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków: Wydawnictwo M 2011, s. 114–136.

329 Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.

330 Zob. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

do odszyfrowania sposobu redagowania i kompilowania tekstów³³¹. „Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości - aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2Tm 3, 16-17).

Ogólnie przez metodę historyczno-krytyczną rozumiemy postępowanie dążące do takiej interpretacji tekstów biblijnych, która będzie uwzględniać ich kontekst historyczny w świetle literackich i kulturowych konwencji czasów ich powstania. Jakkolwiek akceptuje się prowizoryczność rekonstrukcji sensu zamierzonego przez starożytnego autora, to nie kwestionuje się jednak metodologii, jakie do tego prowadzą. Nawet zakłada się także, że tekst może przyjmować nowe znaczenia w zmieniających się okolicznościach historycznych, co postulowane jest przez kolejne redakcje, którym jest on poddawany. Sam Jezus zresztą był hermeneutą, gdyż wyjaśniał Pisma swoim słuchaczom na drodze do Emaus: „Zaczawszy od Mojżesza i wszystkich Proroków, wyjaśniał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 27).

Niestety, tylko te wyznaczniki najczęściej są brane pod uwagę w metodzie historyczno-krytycznej, czyli uwzględnia się zaledwie historyczny horyzont tekstu, w jakim on powstawał, a mocno pomija horyzont współczesnego interpretatora, jakby jego własny kontekst historyczny i kulturowy nie miał żadnego wpływu na sposób odczytywania tekstu. A według H.-G. Gadamera to właśnie stanowi o istocie aktu interpretacji. Szkoda, że większość egzegetów porusza się tu dość dowolnie³³².

Istotnym aspektem tej metody jest też podejście lingwistyczne, które zwraca uwagę na znaczenia i funkcję języka religijnego. Stąd badacze posługują się technikami analizy semantycznej oraz praktycznej, aby odkryć sposób używania języka w kontekstach religijnych.

Zarówno Sobór Watykański II, jak i Papieska Komisja Biblijna podkreśliły ważność i niezbędność metody historyczno-krytycznej, choć podmioty te zwracają uwagę, że nie wolno przypisywać jej wyłączności w interpretacji Słowa Bożego. W soborowej konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* czytamy: „Ponieważ zaś Bóg w Piśmie Świętym przemawiał przez ludzi na sposób ludzki, przeto tłumacz Pisma Świętego, chcąc zrozumieć, co Bóg chciał nam przez nich powiedzieć, powinien starannie badać, co święci pisarze rzeczywiście zamierzali wyrazić [...]. Należy uwzględnić warunki ich czasów i kultury, gatunki literackie używane w owym czasie oraz sposoby mówienia,

331 Por. Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11 (2018) 2, s. 159–176.

332 Por. Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych*, s. 167.

pisania i narracji wówczas przyjęte”³³³. Z kolei w dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* wydanym przez Papieską Komisję Biblijną znajdujemy następujące stwierdzenie: „Choć ta prawda, o czym mówiliśmy przed chwilą, że Pismo św. stanowi dobro całego Kościoła tworząc tak zwane «dziedzictwo wiary», «przechowywane, wyznawane i wprowadzone w życie wspólnym wysiłkiem wszystkich», Pasterzy i zwykłych wiernych, prawdą jest jednak również to, że «zadanie autentycznej interpretacji Słowa Bożego, spisane czy przekazane przez tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa» (*Dei Verbum*, 10). Tak więc to Urząd Nauczycielski Kościoła ma ostatecznie zagwarantować autentyczność rozumienia Pisma świętego”³³⁴.

15.2. Metoda dialektyczna

Dialektyka dość często kojarzy się z filozofią i jest sprowadzana do badania przeciwstawnych idei lub argumentów w celu osiągnięcia głębszego zrozumienia danego pojęcia lub zjawiska. Myślenie dialektyczne charakteryzuje się ciągłym ruchem między tezą a antytezą, prowadzącym do syntezy. A zatem metoda dialektyczna to podejście, które wykorzystuje sprzeczności, aby uzyskać lepszy wgląd w jakiś problem lub temat. Opiera się na założeniu, że wszystko w życiu jest względne i zmienia się w zależności od kontekstu. Metoda ta polega na znajdowaniu sprzeczności, ich analizie i wyciągnięciu wniosków, dlatego jest dość szeroko stosowana również w filozofii, teorii społecznej i naukach politycznych, a także w psychologii i edukacji.

Jednakże trzeba zaznaczyć, iż w teologii ta forma metodologii oznacza sposób badania i rozważania złożonych problemów religijnych, stosując zasady dialektyki. Chodzi zatem o taki system myślenia i pojmowania rzeczywistości, który zakłada, że każdy problem można zrozumieć jako złożone starcie między przeciwstawnymi siłami. Teologia posiłkuje się tymi prawidłowościami dialektyki do analizy różnych aspektów wiary i religii. Metoda ta jest szczególnie szeroko stosowana w kontrowersyjnych lub skomplikowanych kwestiach teologicznych.

Teologia jako system pytań i odpowiedzi stała się właściwa tzw. „teologii szkolnej”, która wiąże się z powstawaniem w dobie średniowiecza szkolnictwa przy katedrach, klasztorach, opactwach, a z czasem w pierwszych uniwersytetach, gdzie pierwszym wydziałem był wydział teologii. Ta forma refleksji teologicznej jako systematyczne opracowanie doktryny chrześcijańskiej pojawiła się już we wczesnej teologii bizantyjskiej, lecz nie zyskała swoich autorów przede

³³³ KO nr 12.

³³⁴ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994, III, B, 2.

wszystkim w prominentnych przedstawicielach scholastyki. Cechą typową tej formy wykładu doktryny stało się wyodrębnianie poszczególnych kwestii i problemów doktrynalnych i prezentowanie ich w układzie systematycznym³³⁵.

Metodę dialektyczną w teologii stosowali pierwotnie m.in. Augustyn z Hippo (De doctrina christiana; Pytania i odpowiedzi na temat religii) i Jan Damasceński. Jednak w ramach tradycji łacińskiej taki proces zgłębiania Objawienia rozpoczął w XI wieku w sposób wzorcowy genialny Anzelm z Canterbury (Cur Deus homo?). Wiara ma rozumieć to, w co wierzy. Ze swoim paradygmatem *fides quaerens intellectum* Anzelm stawia rozum w nowym miejscu, gdyż pragnie udowodnić wiarę za pomocą „racji koniecznych” w dziełach *Monologion* oraz *Proslogion*³³⁶.

Ponieważ metoda ta wymagała zebrania i systematyzacji źródeł i odniesień do autorytetów, istotną rolę w jej kształtowaniu odegrały tworzone od XII wieku zbiory sentencji teologicznych. Wielki przyczynek do takiej formy teologicznej refleksji wniósł Abelard, a następnie jego uczeń Piotr Lombard (1100–1160/64) w czterotomowym dziele *Liber sententiarum*. To na nich oparli swe pisma Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Aleksander z Hales, Jan Duns Szkot. Niestety ten niezwykle dorobek intelektualny Piotra Lombarda zbyt często jest pomijany na korzyść tych, którzy go rozwinęli i ubogacili – jak właśnie wyżej wspomniani autorzy. Metody dialektycznej możemy się dopatrzeć u takich autorów, jak Bonawentura (*Itinerarium mentis in Deum*), Hugo od św. Wiktora, Duns Szkot, Wilhelm Ockham, św. Jan od Krzyża, Erazm z Rotterdamu, Hugo Grotius, Jan Kalwin i inni.

Posiłkując się dialektyką, przedstawiciele szkoły dominikańskiej i franciszkańskiej stworzyli dwa wielkie nurty filozoficznego sięgania do wczesnych źródeł i ich cytowania w teologii. Pierwszy i bardziej tradycyjny, zachowany w szkole franciszkańskiej, był związany z myślą platońską i neoplatońską, zwłaszcza w jej interpretacji augustyńskiej. Akcentuje on prymat dobra i rozumienie zbawienia jako moralnego zjednoczenia z Bogiem. Pogłębia w związku z tym składowe egzystencjalne i mistyczne systematycznego wykładu wiary. Drugi – właściwy szkole dominikańskiej – był twórczą reinterpretacją myśli arystotelesowskiej. Akcentował intelektualny charakter poznania Boga i zbawienia (*visio beatifica*). Najbardziej dojrzałą formę tej metodologii obserwujemy w pismach Tomasza z Akwinu, który stworzył nowy gatunek literacki. Troska o systematyczne uporządkowanie wykładu wiary, ogólny projekt dzieła, gdzie treść koresponduje wyraźnie z tytułem, racjonalny schemat konstrukcji, całość i ciągłość prezentowanej kwestii – to wyznaczniki jego metodologii³³⁷.

335 Por. T. Węclawski, *Metodologia teologii*, s. 16.

336 Por. B. Sesboué, *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, s. 72.

337 Por. T. Węclawski, *Metodologia teologii*, s. 17.

Podstawową zaletą tej metody jest też jej przejrzystość i czytelność dydaktyczna, wzmocniona elementami mnemotechniki, a także stała liczba argumentów dyskutowanych w poszczególnych artykułach. W dyskusjach mistrz rozwija i pogłębia swoją kwestię z innymi profesorami, ale też na wykładzie ze słuchaczami. Trzeba przyznać, iż metoda dialektyczna stosowana w dysputach publicznych przez różnych mistrzów i szkoły wytworzyła wysoką późnośredniowieczną kulturę teologicznej polemiki. Jednak pod koniec średniowiecza dialektyka uległa pewnej degeneracji wskutek nadmiernej drobiazgowości i sztuczności formułowanych zagadnień, w związku z czym dochodziło do przerosu formy nad prezentowaną w niej treścią. Odchodzeniu od niej sprzyjały też jej nadmierna spekulatywność i abstrakcyjność myślenia. Z jednej strony stymulowała ona poszukiwania lepszych *pro i contra*, a z drugiej generowała przesadny formalizm, w efekcie czego dialektyczna subtelność prowadziła do błyskotliwych sofizmatów kosztem rzeczowych argumentów³³⁸.

15.3. Hermeneutyka i jej przedstawiciele

Wydaje się, że metodą, po którą obecnie dość chętnie sięgają teologowie, jest hermeneutyka. Ta metoda to teoria i sposób interpretacji, zwłaszcza interpretacji tekstów biblijnych, literatury mądrościowej i tekstów filozoficznych. Jest to rama interpretacyjna, która pomaga zrozumieć znaczenie tekstu zgodnie z zamierzeniami jego autora. Chodzi nie tyle o dosłowny, literalny zapis, ale o sens, który zamierzał przekazać twórca danego tekstu. Hermeneutyka jest szeroko stosowana w teologii, ponieważ wiele piśmiennych przekazów i tradycji religijnych jest złożonych i wymaga interpretacji, aby je współcześnie zrozumieć; np. Biblia to dość złożony tekst, który przez wieki był interpretowany i reinterpretowany przez grona licznych teologów, przywódców religijnych, różnego typu naukowców. Hermeneutyka pomaga teologom zrozumieć kontekst, tło historyczne i gatunek literacki tekstu, co jest ważne dla interpretacji jego znaczenia dziś³³⁹.

Bez wątplenia hermeneutyka nie jest wynalazkiem współczesnym. Istniała już u Greków, w szczególności u Arystotelesa. Podjęli ją także ojcowie Kościoła w swoich komentarzach do tekstów Pisma Świętego. Jednak zastosowanie hermeneutyki do całej teologii wydaje się właściwością drugiej połowy XX wieku³⁴⁰. Jej oryginalność wynika z wyjścia poza neoscholastykę, jak wskazał Wal-

338 Por. T. Węclawski, *Metodologia teologii*, s. 17; por. B. Sesboüé, *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, s. 70.

339 Por. C. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris: Cerf 2001, s. 39–42.

340 Por. H.-G. Stobbe, *Herméneutique*, w: *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris: Cerf 1996, s. 387.

ter Kasper³⁴¹, aby „dawać świadectwo o Bogu w sposób, który dotyczy ludzi i przemienia świat”³⁴². Wydaje się, że hermeneutyka bardziej zadowoliła się w filozofii niż w klasycznej teologii.

Sięgając do początków współczesnej hermeneutyki, należy wskazać na prace F. Schleiermachera, choć wielu odnosi się przede wszystkim do fundamentalnego dzieła wspomnianego już niemieckiego filozofa Hansa-Georga Gadamera *Prawda i metoda*. Ta uznana książka (*Wahrheit und Methode*, Tybinga, 1960) ukazuje koncepcję uniwersalnej hermeneutyki. Gadamer nie rozumie jej ani jako teorii, ani jako metody czy też metodologii. Według niego hermeneutyka jest raczej zjawiskiem rozumienia i właściwej interpretacji tego, co jest rozumiane. W swojej pracy Gadamer dąży do rozwijania pojęć prawdy, znaczenia, wiedzy i zrozumienia.

Metoda hermeneutyczna stawia sobie za cel badanie znaczenia tekstów i tradycji religijnych w świetle współczesnych kontekstów. Posługuje się technikami interpretacji symboli, metafor i narracji, ale też analizą kontekstualną (uwzględnienie środowiska kulturowego i historycznego) oraz osiągnięciami hermeneutyki filozoficznej (H.-G. Gadamer, P. Ricoeur).

Hermeneutyka nie ogranicza się do naukowego odkrywania prawdy. Bo prawdę można też objawić poprzez sztukę i historię. Tę prawdę przeżywa się przez zrozumienie w formie dialogu, niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z rozmówcą, tekstem, obrazem czy jakimkolwiek innym przedmiotem. Hermeneutyka ma na celu legitymizację tej prawdy, która wykracza poza naukową metodologię.

Współczesna teologia katolicka dysponuje licznymi przedstawicielami hermeneutyki teologicznej, szczególnie na gruncie europejskim. Do najwybitniejszych należą: Edward Schillebeeckx OP, który w swoich pracach przesunął akcent z dogmatu na hermeneutykę ludzkiego doświadczenia i eschatologicznego sensu wiary; Jean Greisch, francuski filozof religii, który wnikliwie badał relacje między hermeneutyką Gadamera i Ricoeura a fenomenologią zjawiska religijnego; Paul Ricoeur, którego filozofia interpretacji – łącząca opis fenomenologiczny z hermeneutyką podejrzeń i odzyskiwania sensu – wywarła ogromny wpływ na teologię biblijną i fundamentalną; oraz Claude Geffré OP, który zaproponował przejście od modelu dogmatycznego do hermeneutycznego w teologii, z szczególnym uwzględnieniem dialogu międzyreligijnego i politycznego wymiaru wiary³⁴³.

341 Por. W. Kasper, *La théologie et l'Église*, Paris Cerf 1990, s. 7–27.

342 W. Kasper, *La théologie et l'Église*, s. 25.

343 Por. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris: Éditions du Cerf 1983 (*Cogitatio fidei*, s. 120; J. Greisch, *L'âge herménétique de la raison*, Paris: Éditions du Cerf 1985;

Nurt ten nie ogranicza się jednak wyłącznie do Europy. Znajduje on również znaczących kontynuatorów w teologii północnoamerykańskiej, gdzie szczególnie wyróżnia się David Tracy, rozwijający hermeneutykę pluralizmu religijnego, ambiwalencji tekstów i praktycznego zastosowania interpretacji w kontekście współczesnej kultury.

W redagowanej książce *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II* arcybiskup Josephe Doré zajmuje się kwestią światowej teologii katolickiej od czasów Drugiego Soboru Watykańskiego, kładąc akcent na wprowadzenie w życie potrójnej hermeneutyki: hermeneutyki Słowa Bożego, hermeneutyki ludzkiej egzystencji oraz powiązania tych dwóch hermeneutyk. Pierwsza ma się odnosić do doświadczenia chrześcijańskiego, pierwotnego, podstawowego i normatywnego, o czym świadczą teksty Nowego Testamentu³⁴⁴. Druga skupia się na doświadczeniu chrześcijańskim, jakie przeżywa się dzisiaj. Trzecia koreluje dwa poprzednie. Podkreślając doświadczenie, hermeneutyka z pewnością przyczyni się w pewnym stopniu do powrotu mistycyzmu do teologii. Jest również drogą odchodzenia od nadmiernej spekulatywności i abstrakcji, które były promowane przez metodę dialektyczną³⁴⁵.

Analizując pojęcie i znaczenie hermeneutyki, warto dokonać stosownego rozróżnienia. Hermeneutyka teologiczna, czyli objaśnianie i interpretowanie Objawienia, znajduje się pod wpływem wiary i istotnie się różni od innych jej form. Zwyczajowo wymienia się hermeneutykę analityczną, metafizyczną i etyczną. Rocco Buttiglione podkreśla odmiennność hermeneutyki wiary od hermeneutyki politycznej. Z punktu widzenia hermeneutyki politycznej Sobór Watykański II można opisywać jako rezultat historycznych sporów, jako spotkanie i walkę różnych programów. Jeśli zaś spojrzymy na sobór z perspektywy wiary, odkryjemy całkiem inną optykę jego działania i przekazu. Wówczas sobór będziemy widzieli jako wielkie wydarzenie pogłębiania wiary chrześcijańskiej³⁴⁶. Hermeneutyka teologiczna zakłada bowiem, że rzeczywistość jest

J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris: Vrin 2000; P. Ricoeur, *Temps et récit*, Tmes I-II-III, Paris: Éditions du Seuil 1983–1985; E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, übers. aus dem Niederländischen. Freiburg i. Br.: Herder 1980; E. Schillebeeckx, *Christ. Die Erfahrung Jesu als Herr*, übers. von H. Zulauf u. a. Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder 1980.

344 *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II*. 1965–1999, Sciences théologiques et religieuses 10, J. Doré (ed.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965–1999)*, «Sciences théologiques et religieuses» 10, Paris: Beauchesne 2000, ss. 466.

345 Por. J. Doré, *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965–1999)*, s. 239.

346 Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków: Wydawnictwo Unum 2003; A. Napiórkowski, *Wiara w Kościele, lecz dla świata. Rekonstrukcja interpretacji nauczania Vaticanum II*, „Polonia Sacra” 17 (2013) 2, s. 53–69.

znacznie bogatsza, niż jej teoretyczne ujęcia. Więcej nawet, próbuje opisywać rzeczywistość pozaziemską, dlatego ostatecznie ją przekracza i wskazuje na Boga³⁴⁷.

Metoda hermeneutyczna jest dość szeroko stosowana przez teologów i religiológów, ale jedną z najbardziej znanych postaci związanych z nią w teologii jest niemiecki teolog i filozof Hans-Georg Gadamer. Rozwinął on ideę „hermeneutyki filozoficznej”, która jest metodą rozumienia tekstów i tradycji, podkreślając rolę interpretatora w procesie interpretacji. Prace Gadamera nad hermeneutyką miały wpływ na wiele dziedzin, w tym na teologię, filozofię, teorię literatury i nauki prawne. Metodą tą posługiwał się również w swoich pracach nad interpretacją tekstów religijnych i tradycji. Innym wybitnym teologiem, który stosował metodę hermeneutyczną, jest Paul Ricoeur. Ten francuski filozof i teolog, który rozwinął hermeneutyczną filozofię symbolu i metafory, wypracował metodę rozumienia tekstów religijnych i tradycji, podkreślając rolę wyobraźni i symbolu w procesie interpretacji³⁴⁸.

Metodą hermeneutyczną operował także Henri de Lubac, dokonując interpretacji tekstów religijnych i odczytując je zgodnie z ich historycznym i kulturowym kontekstem. Francuski jezuita skoncentrował się na odczytywaniu znaczenia słów, które były używane w Biblii w danym okresie historycznym, aby lepiej zrozumieć ich znaczenie współcześnie. Kardynał de Lubac zajmował się takimi tematami, jak Trójca Święta, grzech pierworodny, łaska i sakramenty. Twierdził, że teologia powinna opierać się bardziej na Piśmie Świętym oraz zalecał większy nacisk na znaczenie i rolę tekstów ojców Kościoła, wczesnych chrześcijańskich pisarzy, w rozwoju chrześcijańskiej doktryny.

Jakkolwiek wolno zauważyć, iż Henri de Lubac zajmował stanowisko neotomistyczne. Neotomizm zakłada, że Bóg jest ostatecznym źródłem prawdy, a człowiek może ją poznać, stosując rozum i wiedzę. Jako neotomista, ten teolog z jezuickiego ośrodka Fourvière (Lyon) twierdził, że wszystkie prawdy wiary można znaleźć w Słowie Bożym, a nie w ludzkim rozumowaniu. Najważniejsze dzieła tego myśliciela to: *Corpus Mysticum: Essai sur L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Paris 1944), *Le Mystère du surnaturel* (Paris 1965), *Entretien autour de Vatican II* (Paris 1985), *La foi chrétienne: essai sur la structure du Symbole des apôtres* (Paris 2008), *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Namur 1989) czy też dostępne dla polskiego czytelnika: *Kościół partykularne w Kościele powszechnym* (Kraków 2004), *Dramat humanizmu ateistycznego* (Kraków 2004), *Kato-*

347 Por. R. Buttiglione, *Sobór Watykański II: tradycja i współczesność*, https://dlibra.kul.pl/Content/35123/40195__Buttiglione--Rocco--_0000.pdf [dostęp: 28.04.2022].

348 Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. J. Skoczylas, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1985.

licyzm: społeczne aspekty dogmatu (Poznań 2011) i wybitna pozycja *Medytacje o Kościele* (Kraków 2019).

Jakie są słabości metody hermeneutycznej? Jej słabością jest to, że może ona być czasami trudna do stosowania w praktyce, szczególnie w przypadku tekstów, które są silnie zakorzenione w dawnych kulturach i rzeczywistościach społecznych. Często trudno jest zrozumieć intencje autora tekstu, a także jego kontekst kulturowy i społeczny. Ponadto metoda hermeneutyczna może być zbyt ogólna, by wyjaśnić szczegółowo wszystkie aspekty tekstu.

A jakie są zalety tej metody? Hermeneutyka oferuje wiele korzyści, w tym: 1. umożliwia interpretację tekstów religijnych w ich historycznym i kulturowym kontekście; 2. umożliwia odczytanie znaczenia słów i terminów używanych w danym okresie historycznym, aby lepiej zrozumieć ich znaczenie we współczesnym świecie; 3. pomaga w zrozumieniu tekstów religijnych i zobaczeniu ich zgodnie z własnym wyobrażeniem; 4. oferuje narzędzia, które mogą być wykorzystane do interpretacji tekstów religijnych oraz do zrozumienia ich znaczenia. Na niektórych współczesnych uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych czy w Europie zaniedbuje się dziś niestety umiejętność czytania i interpretowania tekstów filozoficznych i teologicznych. Zbyt mało uwagi poświęca się podejściu hermeneutycznemu, które wyrabia w studencie samodzielność myślenia. Bez hermeneutyki tekst nigdy nie stanie się plastyczny, nie nabierze swojego właściwego sensu³⁴⁹.

15.4. Metoda antropologiczno-transcendentalna

Niektórzy teologowie mogą również stosować metodę antropologiczno-transcendentalną, służącą do zrozumienia ludzkiego doświadczenia i relacji między istotami ludzkimi a boskością. Ten sposób badawczy zajmuje się badaniem istot ludzkich jako stworzonych przez Boga oraz ich relacji do Boga, ale też ich relacji między sobą oraz do całego stworzenia. Chodzi tu także o zestawienie rozwoju danego pojęcia lub zjawiska w czasie. Dlatego ta metoda analizuje pochodzenie i rozwój danej religijnej idei lub jakiegoś ruchu³⁵⁰.

Który teolog stosował metodę antropologiczno-transcendentalną? Sięgając do początków, należy wskazać na opracowanie i zastosowanie tej metody przez niemieckiego teologa protestanckiego Friedricha Schleiermachera (1768–1834), któremu chodziło o zrozumienie doświadczenia religijnego przez

349 Por. Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11 (2018) 2, s. 159–176.

350 Por. T. Dzidek, *Główne metody teologiczne w teorii i praktyce*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJP2 2025, s. 107-126.

zbadanie przecięcia ludzkiej świadomości (antropologicznej) i transcendencji (transcendentalnej). Schleiermacher wierzył, że teologia powinna opierać się na ludzkim doświadczeniu, a nie na nadmiernych abstrakcyjnych ideach lub samych zasadach dogmatycznych.

Jakkolwiek metoda antropologiczno-transcendentalna nie stała się absolutnym standardem w teologii, to jednak cieszy się nadal pewnym uznaniem. Jedną z wybitniejszych postaci związanych z tą metodą był Paul Tillich. Ten dwudziestowieczny niemiecko-amerykański teolog i filozof rozwinął postać metody antropologiczno-transcendentalnej, którą nazwał „korelacją”, czyli sposobem rozumienia tekstów religijnych i tradycji, który kładzie nacisk na relację między ludzką egzystencją a ostateczną rzeczywistością lub tzw. „ostateczną troską”. Metodę tę myśliciel zastosował w swoim słynnym trzypięciotomowym dziele *Teologia systematyczna*³⁵¹, w którym przedstawia kompleksowe i systematyczne ujęcie wiary chrześcijańskiej. Metoda teologii egzystencjalisty Tillicha jest uważana za wyjątkową, ponieważ czerpie zarówno z elementów antropologicznych, jak i transcendentalnych, aby zrozumieć stosunek między ludzkim doczesnym istnieniem a rzeczywistością ostateczną. Tillich podkreślał, że człowiek jest bytem skończonym i ograniczonym w swojej zdolności do zrozumienia tego, co nieskończone i absolutne, dlatego w teologii konieczny jest taki sposób dociekań, który uznaje te ograniczenia.

Jednakże największy wkład w popularyzację metody antropologiczno-transcendentalnej w XX wieku wniósł katolicki teolog Karl Rahner. W swoich licznych dziełach ukazał on i stosował tę metodę jako sposób na wypełnienie luki między ludzkim doświadczeniem a refleksją teologiczną³⁵². Ten wybitny niemiecki jezuita wierzył, że zrozumienie ludzkiego doświadczenia transcendencji lub wrodzonej ludzkiej orientacji na boskość jest niezbędne do zaangażowania się w znaczący dyskurs teologiczny. Podejście Rahnera podkreśla znaczenie studiowania ludzkiej świadomości i doświadczenia jako punktów wyjścia do dociekań teologicznych, jednocześnie uznając transcendentny wymiar ludzkiej egzystencji. Już ze swej natury człowiek jest otwarty na nieskończoność, czyli na Boga, dlatego właśnie ta struktura ludzkiego ducha stanowi punkt wyjścia dla teologii. Metoda antropologiczno-transcendentalna poszukuje zatem warunków możliwości doświadczenia Boga w strukturze ludzkiego podmiotu.

351 Zob. P. Tillich, *Teologia systematyczna (Systematic theology)*, t. I–I–III, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2004–2005.

352 Zob. K. Rahner, *Traktat o poznaniu i objawieniu (Schriften zur Theologie)*, t. I–XVI, a zwłaszcza tomy I i II, gdzie rozwija on metodę antropologiczno-transcendentalną; zob. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg–Basel–Wien: Verlag Herder (8)1977, (pol. *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1987).

Do rozwoju i filozoficznego pogłębienia współczesnej metodologii antropologiczno-transcendentalnej przyczynił się również wspomniany już kanadyjski jezuita Bernard Lonergan. Właściwie to ten uczony uchodzi w większości kręgów za twórcę metody zwanej „transcendentalną”. Według niego bazuje ona na syntezie tomistycznych zasad filozoficznych i współczesnych zasad naukowych, jest sposobem patrzenia na pytania teologiczne i religijne z perspektywy zarówno wiary, jak i rozumu. Metoda Lonergana – którą przedstawił on zwłaszcza w takich swoich pracach, jak *Insight: A Study of Human Understanding* oraz *Method in Theology*, łączy naukowe dociekania i wiarę Kościoła, podkreślając jednocześnie unikalny punkt widzenia osoby wierzącej. W odróżnieniu od K. Rahnera Lonergan metodę transcendentalną ujmuje jako proces dokonujący się w ośmiu etapach (*functional specialties*), do których zalicza następujące funkcje: 1. badanie, 2. interpretację, 3. historię, 4. dialektykę, 5. doświadczenie dogmatu, 6. doktryny, 7. systematykę, 8. komunikację³⁵³.

Hans Urs von Balthasar posługuje się w swojej teologii metodą bliską transcendentalnej, choć nie w pełni z nią zbieżną. Podkreśla on zwłaszcza estetyczny, analityczny, egzegetyczny i filozoficzny wymiar tej metody, włączając go w pogłębione analizy kwestii teologicznych³⁵⁴. Przykładem tego jest jego rozważanie nad Trójcą Świętą, w którym wykorzystuje wzajemne interakcje istoty Boga i „objawienia samego siebie”. Próbuje wyjaśnić postawę atrybutywną Boga jako transcendentalnego tła ludzkich doświadczeń, jak również jako Jego obecności w ludziach³⁵⁵.

Ta systemowa niesystematyczność teologii Balthasara rzutuje na jego metodologię, która jest dość skomplikowana, zależnie od tematu, jakim się on zajmuje. Stąd warto zauważyć u tego szwajcarskiego myśliciela zasadę *Einfaltung* (zwijanie) i *Entfaltung* (rozwijanie), gdyż rezygnuje on z uprawiania teologii w sensie klasycznych traktatów. Krytykując racjonalizm szkolnej dogmatyki w jej formie neoscholastycznej, Bazylejczyk dąży do tzw. „teologii klęczącej” wobec Tajemnicy³⁵⁶. Warto nadmienić, że w swoich pismach Balthasar, który nigdy nie był wykładowcą akademickim, nie zachowuje w zasadzie nigdy ścisłej poprawności metodologicznej, stąd jest dość trudno jednoznacznie opisać jego sposób badawczy.

353 Por. B. Lonergan, *Metoda w teologii*, s. 261-354.

354 Por. zwłaszcza jego trylogię *Herrlichkeit*, *Theodramatik* i *Theologik*, w której estetyka, dramaturgia i logika teologiczna stanowią kluczowe, wzajemnie przenikające się perspektywy.

355 Por. I. Bokwa, *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 34 (1996) 2, s. 51-74.

356 Por. I. Bokwa, *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, s. 58.

Mówiąc o metodzie antropologiczno-transcendentalnej, należy przywołać jeszcze takich myślicieli, jak Joseph Maréchal czy – na polskim gruncie – Krzysztof Góźdz, Ignacy Bokwa i Dariusz Oko.

15.5. Metoda historyczna

Trzecia wymieniona forma dociekań teologicznych to metoda historyczna. Jest ona dość szeroko stosowana przez wielu teologów i religiologów, ale jedną z bardziej znanych postaci związanych z tą metodą w teologii był Ferdinand Christian Baur, dziewiętnastowieczny niemiecki teolog, uważany przez niektórych za założyciela tzw. szkoły tybingeńskiej. Zastosował on metodę historyczno-krytyczną do Nowego Testamentu. Inny badacz tekstów Nowego Testamentu to Martin Dibelius, będący pod silnym wpływem metody historyczno-krytycznej, który wniósł pokażny wkład w badania nad pismami nowotestamentalnymi.

W poczet teologów praktykujących tę metodę wpisuje się też szwajcarski teolog Karl Barth. Rozwinął on ideę „teologii dialektycznej”, będącej metodą rozumienia tekstów religijnych i tradycji, podkreślającą przy tym rolę kontekstu historycznego i rozwoju koncepcji teologicznych w czasie. Kalwiński teolog zastosował tę metodę w swoim studium Biblii oraz w swym najsłynniejszym dziele *Dogmatyka kościelna* (*Kirchliche Dogmatik*).

Innym wybitnym myślicielem stosującym metodę historyczną był Albert Schweitzer. Ten niemiecko-francuski teolog, filozof, lekarz i muzyk rozwinął historyczno-krytyczną metodę szczególnie w odniesieniu do rozumienia Jezusa i kontekstu historycznego, w którym żył. Schweitzer zasłynął z książki *The Quest of the Historical Jesus*, gdzie zastosował właśnie taką metodologię.

Metodą historyczną posługiwał się także Ernst Troeltsch, będący niemieckim teologiem, filozofem i historykiem religii. Opracował on metodę rozumienia tekstów religijnych i tradycji, podkreślającą rolę kontekstu historycznego, wpływów kulturowych i rozwoju ruchów religijnych w czasie.

Z pewnością do grona teologów posiłkujących się tą metodą można zaliczyć Rudolfa Bultmanna. Ten protestancki teolog XX wieku z Niemiec zasłynął ze swojej pracy w dziedzinie krytyki biblijnej i demitologizacji Nowego Testamentu. Bultmann podkreślał potrzebę historycznego rozumienia tekstów biblijnych w celu uchwycenia ich współczesnego znaczenia.

Także współczesna teolożka Elisabeth Schüssler Fiorenza, opowiadająca się za teologią feministyczną, odwołuje się do metody historycznej. Ta pochodząca z Rumunii katolicka teolożka dąży do historycznej rekonstrukcji kobiecego doświadczenia we wczesnym chrześcijaństwie. Wykorzystuje metodę historyczną

w celu uwypuklenia roli kobiet w historii i teologii chrześcijaństwa. W swojej książce *Gerecht ist das Wort der Weisheit* rozwija krytyczną i feministyczną hermeneutykę biblijną. Istotą dzieła Schüssler Fiorenzy jest wykazanie, że interpretacja Biblii nie jest neutralnym procesem, lecz jest uwarunkowana historycznie, politycznie i ideologicznie. Dlatego według niej interpretacja Pisma Świętego nie jest zaledwie akademickim przedsięwzięciem, lecz także narzędziem walki o sprawiedliwość społeczną³⁵⁷. W Polsce metoda historyczna właściwa jest patrologom oraz badaczom zagadnienia rozwoju dogmatu. Do grona osób, które w swoich pracach ujawniły metodę historyczną, m.in. zaliczymy Marka Starowieyskiego, Jerzego Pałuckiego, Piotra Szczura, Józefa Naumowicza, Benedykta Huculaka, Włodzimierza Wołyńca.

Metoda historyczna, określana też jako genetyczna, ma sporo watorów. Najważniejszym z nich jest dążenie do odkrycia zamiarów autora tekstu, do uchwycenia pierwotnego sensu, a nie operowania w taki sposób tekstami Pisma Świętego, aby uzasadnić własne poglądy. Natomiast do słabości metody historycznej zalicza się niedocenianie znaczenia i funkcji podmiotu w procesie interpretacji.

15.6. Zalety i wady metody dogmatycznej

Nie jest nadużyciem stwierdzenie, że metoda dogmatyczna jest najbardziej związana z teologią systematyczną w jej klasycznym wydaniu. W tej metodzie odnajdujemy wyraźny nacisk na autorytet tekstów lub nauk religijnych, a nie na krytyczne badania czy debaty. Teologia dogmatyczna zajmuje się regularnym wyjaśnianiem i obroną tradycyjnej doktryny.

Który teolog stosował metodę dogmatyczną? Metoda dogmatyczna to metoda stosowana w teologii do formułowania i wyrażania oficjalnych nauk danej tradycji religijnej. Wielu teologów w historii stosowało tę metodę w swojej pracy, ale jedną z najbardziej znanych postaci związanych z metodą dogmatyczną w teologii jest Tomasz z Akwinu, italski teolog i filozof z XIII wieku. Akwinata rozwinął systematyczne podejście do teologii, znane jako „teologia scholastyczna”, będące sposobem rozumienia tekstów religijnych i tradycji, który kładzie nacisk na użycie rozumu i logiki w celu zrozumienia i wyjaśnienia treści Objawienia.

Tą metodą posługiwał się też Jan Kalwin, szesnastowieczny francuski teolog i pastor, jeden z przywódców reformacji protestanckiej. Kalwin opracował metodę rozumienia tekstów religijnych i tradycji, która podkreśla znaczenie

³⁵⁷ Zob. E. Schüssler Fiorenza, *Gerecht ist das Wort der Weisheit. Historisch-politische Kontexte feministischer Bibelinterpretation*, Luzern : Verlag Exodus 2008.

Biblii jako ostatecznego autorytetu w sprawach wiary i praktyki. Zastosował ją w swoim słynnym dziele *Instytuty religii chrześcijańskiej*, uchodzącym za klasykę teologii chrześcijańskiej.

Współczesnym teologiem, który operuje metodą dogmatyczną, jest Gerard Mannion (1970–2019). Mannion, profesor teologii systematycznej w USA, autor kilku książek i artykułów dotyczących teologii, w tym dogmatu, twierdzi, że dogmat stanowi centralną część teologii i jest konieczny do opisywania rzeczywistych interakcji między Bogiem a człowiekiem. Jest zwolennikiem dogmatycznego fundamentalizmu, w którym dogmat rozumiany jest jako struktura oparta na objawieniu Bożym, określająca, jak ludzie mają żyć i postępować.

Metoda dogmatyczna w teologii to metoda interpretacji tekstów wiary, która stawia na pierwszym miejscu kontekst historyczny i kulturowy, a następnie szuka znaczeń zawartych w dokumentach i tradycji Kościoła. Polega na studioowaniu i interpretowaniu nauczania Kościoła w kontekście jego wiary, praktyk i doktryn. Obejmuje również badanie pism świętych, w tym tekstów biblijnych, a także tekstów historycznych, które nauczane są przez Kościół. Jest często używana do zrozumienia prawd wiary i wyjaśnienia różnic między wyznaniem wiary³⁵⁸.

Metoda dogmatyczna ma swoje rozliczne niedoskonałości. Można tu wyliczyć jej następujące słabe strony: 1. może być dość subiektywna, ponieważ interpretacja teologiczna dotyczy interpretacji ludzkich danych, a taka interpretacja może być zafałszowana z powodu zaangażowanych emocji lub przekonań osobistych; 2. może zmierzać do pojmowania aspektów życia Bożego w ludzkich kategoriach, co może skończyć się niewłaściwą idealizacją; 3. może zawierać niejasne czy potencjalnie niekompletne spekulacje teologiczne, w przeciwieństwie do wyraźnie określonych nauk Kościoła; 4. ma przesadną skłonność do utwierdzania wyobrażeń w wierze, co uniemożliwia używanie wiary w wielu różnych kontekstach; 5. ma tendencję do uczenia, że prawdy wiary są absolutne i bezdyskusyjne, podczas gdy prawdy wiary są czymś, co może i powinno być podważane.

Jednakże mimo to trzeba też wskazać zalety metody dogmatycznej. Jej mocne strony obejmują: 1. staranne badanie Pisma Świętego i jego tekstów, szczególnie w kontekście krajobrazu religijnego świata starożytnego; 2. wieloaspektowe zrozumienie poszczególnych zagadnień biblijnych poprzez próbę ugruntowania ich we współczesnym systemie doktrynalnym Kościoła; 3. głębokie zrozumienie teologicznych kategorii i ich zastosowania w dyskusjach nad zagadnieniami biblijnymi; 4. usprawiedliwienie poszczególnych doktryn

358 Por. T. Dzidek, *Główne metody teologiczne w teorii i praktyce*, s. 67-84.

poprzez sformalizowany proces argumentacji i refleksji; 5. przewyciężenie uprzedzeń zrodzonych w wyniku konfrontacji z możliwymi odmiennymi poglądami; 6. zastosowanie analitycznego podejścia do biblijnych zagadnień; 7. wyważone rozważenie różnych możliwych interpretacji i ich wpływu na dzieło nauczania wiary; 8. wypracowanie doktryny kościelnej, która nie pozostawia miejsca na ślepą więź z dziełem jednostki, ale zmusza do szukania porozumienia i sposobu przekonania innych.

Metoda dogmatyczna, podbudowana filozoficzną koncepcją personalizmu, jest stosowana względnie często na polskim gruncie. W poczet teologów posługujących się tą metodą, akcentującą ujęcie Boga i człowieka jako osób, można zaliczyć Czesława S. Bartnika, Krzysztofa Guzowskiego, Bogumiła Gackę, Krzysztofa Góździa, Benedykta Smolkę, Krzysztofa Wojtkiewicza, Mirosława Kowalczyka, Bogdana Ferdka i wielu innych.

15.7. Metoda komparatywna

Jedną z wybitniejszych postaci, które zastosowały metodę porównawczą w teologii, był Rudolf Otto, dziewiętnastowieczny niemiecki teolog i filozof. Stosował ją, aby lepiej zrozumieć różne tradycje religijne i światopoglądy, a także aby uzyskać bardziej całościową ocenę wierzeń religijnych. Przykłady użycia metody komparatywnej (porównawczej) znajdujemy jednak już o wiele wcześniej. Możemy tu wymienić pisma ojców Kościoła, *Sumę teologiczną* Piotra Lombarda, *Libre de contemplació en Déu* katalończyka Ramona Llulla (1232–1316), *Opus Oxoniense* Jana Dunsza Szkota (1266–1308), *Kompendium teologii katolickiej* Tomasza à Kempis (1380–1471), a także współczesną pracę *Sacrum i profanum* Mircei Eliadego (1907–1986), stosującego metodę porównawczą do analizy różnych tradycji religijnych.

Występowanie komparatystki dość czytelne jest w piśmiennictwie Bernarda Sesbouégo. Ten francuski teolog, znany z zaangażowania w dialog teologiczny z innymi religiami, posiłkuje się teologią dialogu. Stosuje metody porównawcze, wykorzystując w swojej pracy zarówno chrześcijańskie pisma, jak i teksty innych religii. Stosuje też metody logiczne do badania i formułowania nauk, które dostrzega jako „wspólne” osiągnięcia chrześcijaństwa, judaizmu i islamu, co ułatwia jego wielopłaszczyznowe studium³⁵⁹.

359 Główne dzieła Bernarda Sesbouégo w tym zakresie to: *Dieu et Sa Loi: Une approche de la Religion Juive et de la Théologie Chrétienne* (1997); *Des Défis Loin de Teilhard de Chardin aux écrivains chrétiens modernes* (2009); *Dialoger entre Chrétiens et Musulmans: La Relations des Croyances, des Cultures et des Histoires* (2009); *La Jérusalem Cachée: Lumières des Sources Juives, Chrétiennes et Musulmanes* (2012); *La Paix au Coeur des Religions: La Vérité des Croyances Juives, Chrétiens et Islamiques* (2014); *Perspectives sur la Foi: Juifs, Chrétiens, Musulmans et Hindous* (2017).

Pojawienie się metodologii komparatywnej powiązane jest z szeroko dziś występującym zjawiskiem pluralizmu religijnego, zwłaszcza w ośrodkach naukowych Wielkiej Brytanii czy Stanów Zjednoczonych. Pomijając historię wykształcania się metody komparatywnej w wiekach wcześniejszych, to przyczynki do niej w wieku XX znajdujemy u takich religiologów, jak Rudolf Otto, Gustav Mensching, Annemarie Schimmel, czy teologów zaangażowanych w dialog chrześcijaństwa z hinduizmem i buddyzmem (Aloysius Pieris, Raimon Panikkar, Hans Waldenfels)³⁶⁰. Wydaje się, że w polskim obszarze językowym tą metodą posługuje się Zbigniew Kubacki³⁶¹.

Krystian Kałuża wskazuje na trzy podstawowe cechy opisujące teologię komparatywną. Po pierwsze dystans do wszelkich generalizacji i uogólnień. Po drugie ścisły związek refleksji nad religiami z praktyką dialogu międzyreligijnego: danej religii doświadczamy w spotkaniach z jej wyznawcami, z którymi trzeba rozmawiać, zanim wypowie się jakikolwiek sąd na ich temat. Potrzebna jest postawa otwartości i szacunku oraz gotowość do uczenia się. Po trzecie rozwijanie refleksji komparatywnej z jednej strony może wzmocnić własną tożsamość religijną i ją oczyścić, a z drugiej pomoże zrozumieć inne doświadczenia religijne i ich założenia (filozoficzne, światopoglądowe, religijne)³⁶². Wiodący anglojęzyczni badacze religii stosujący metodę komparatywną to: Francis X. Clooney³⁶³, James L. Fredericks, Robert Cummings Neville, Keith Ward³⁶⁴.

Metoda porównawcza stosuje zatem porównywanie wierzeń, doktryn i nauk grup religijnych w celu określenia podobieństw i różnic między nimi. Chodzi tu o zrozumienie podobieństw i różnic między różnymi tradycjami religijnymi (porównanie motywów, rytuałów i nauk). Ważnym działem są też studia międzykulturowe: badanie wzajemnego wpływu religii na siebie. Dla współczesnego świata, naznaczonego globalizacją oraz wciąż poszerzającymi się możliwościami komunikacji, kwestia pluralizmu religijnego będzie się coraz bardziej zaostrzać. Dlatego do dekonstrukcji niewłaściwych postaw może wiele wniesić właśnie metoda komparatywna, służąc dokonaniu właściwej oceny teologicznej różnych religii.

360 Por. K. Kałuża, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014) 9, s. 43–91.

361 Zob. Z. Kubacki, *Jedyność Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa: RHETOS 2005.

362 Por. K. Kałuża, *Teologia komparatywna*, s. 47–48.

363 Zob. F. X., Clooney, *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford: Oxford University Press 2001.

364 Zob. K. Ward, *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's of Religions*, Oxford: Clarendon Press 1994.

15.8. Estetyzacja teologii

Listę metod należy także poszerzyć o estetykę. Studia nad historią rozwoju teologii prowadzą do stwierdzenia, iż każda z jej form – o ile sama teologia pozostawała ortodoksyjna, czyli w swoich treściach skupiała się na źródłach Objawienia – miała charakter estetyczny. Wynika to bowiem z głównego choćby przedmiotu, jakim jest Trójjedyny Bóg, ale również i z podmiotu badającego, jakim jest osoba ludzka.

Trzeba jednak stwierdzić, że w minionych wiekach kategoria piękna w teologii występowała z różnym natężeniem. W dobie średniowiecza zainteresowanie pięknem jako myślą przewodnią w teologii wręcz zanika. Również szesnastowieczny protestantyzm dość sceptycznie podchodził do kategorii estetycznych jako zasady hermeneutycznej w teologii. Jakkolwiek ta kategoria niezmiennie była obecna w teologii prawosławnej. Z kolei w ostatnich czasach daje się zauważyć w katolicyzmie wzrost zainteresowania pięknem w znaczeniu przedmiotowym³⁶⁵. W XX wieku w sposób dość wyczerpujący zaprezentował to zagadnienie szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Wydaje się, że dotychczas nikt tak jak on nie ukazał problematyki piękna teologii i Bożej chwały³⁶⁶. Jakkolwiek w ten poczet badaczy trzeba wpisać też choćby Henriego de Lubaca, Karla Rahnera, Karola Klauzę, Tadeusza Dionizego Łukaszuka oraz innych³⁶⁷.

Piętnastotomowa trylogia Balthasara *Chwała* stanowi bezsprzecznie wielki wkład w estetyzację całej teologii chrześcijańskiej. Główny zrab tego *opus magnum*, stanowiący jego pierwszą część – udostępniony czytelnikowi przez krakowską oficynę WAM – składa się z następujących siedmiu pozycji: *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*³⁶⁸; *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*³⁶⁹; *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*³⁷⁰; *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 1: *Starożytność*³⁷¹, *Chwała. Estetyka teo-*

365 Por. P. Sherry, *Spirit and beauty: An introduction to theological aesthetics*, Oxford: Clarendon Press 1992, s. 59.

366 Por. J. Strumiłowski, *Estetyka i teologia – próba określenia przestrzeni interakcji*, „Teologia w Polsce”, 17 (2023) 2, s. 171–189.

367 Zob. *Piękno Kościoła*, red. M.P. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2014; zob. *Kościół a kultura*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2024.

368 Tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM: Kraków 2008.

369 Tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM: Kraków 2007.

370 Tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM: Kraków 2008.

371 Tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM: Kraków 2010.

logiczna, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*³⁷²; *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2: *Teologia*, cz. 1: *Stary Testament*³⁷³; *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*³⁷⁴.

15.9. Metody empiryczne

Wydaje się, że gałęzią teologii, która najczęściej odwołuje się do metod empirycznych, jest teologia pastoralna. Jej specyfika w ramach perspektywy ekologicznej i prakseologicznej domaga się wszechstronnych badań przy wykorzystaniu pełnego spektrum metod dedukcyjnych i indukcyjnych³⁷⁵.

Aby właściwiej zrozumieć metodologię teologii pastoralnej, odwołajmy się najpierw do jej definicji, gdyż ta dyscyplina ujmowana jest w dwojakim znaczeniu. W znaczeniu szerszym teologia pastoralna obejmuje katechetykę, homiletykę, liturgikę, misjologię pastoralną oraz samą teologię pastoralną (praktyczną) w wąskim znaczeniu. Otóż każda z tych wymienionych częściowych gałęzi teologii pastoralnej zajmuje się odpowiednim zakresem działalności Kościoła, ma swój własny sposób prowadzenia refleksji naukowej oraz sobie właściwy warsztat metodologiczny³⁷⁶.

Metody empiryczne mają na celu badanie zachowania i przekonań religijnych w praktyce. Stąd teologia pastoralna w swoich różnych specjalizacjach posługuje się technikami socjologicznymi (ankiety i wywiady na temat praktyk i postaw religijnych), antropologicznymi (badania terenowe i podejścia etnograficzne) oraz psychologicznymi (analiza doświadczeń religijnych).

Trudno tu pominąć bardzo ważne nauki liturgiczne, które też sięgają po metody empiryczne, aby dokonać np. analizy rytów liturgicznych, porządku nabożeństw czy rytuałów kościelnych³⁷⁷.

372 Tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM: Kraków 2013.

373 Tłum. Janina Fenrychowa, Wydawnictwo WAM: Kraków 2007.

374 Tłum. Janina Fenrychowa, Wydawnictwo WAM: Kraków 2011.

375 Por. M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Tarnów: Biblos 2012.

376 Por. R. Kamiński, *Z metodologii teologii pastoralnej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 235.

377 Por. R. Kamiński, *Z metodologii teologii pastoralnej*, s. 235–249.

16. Specyfika metodologii Półwyspu Apenińskiego i francuskiej

Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, kto jest „najlepszym” teologiem na świecie, ponieważ jest to subiektywna ocena, która się różni w zależności od perspektywy, przekonań i kryteriów oceny. Jednak niektórzy teologowie, powszechnie uważani za należących do najbardziej wpływowych i ważnych postaci w tej dziedzinie, zasługują na wzmiankowanie. Wymieńmy choćby kilku. Z pewnością nie można pominąć Augustyna z Hippony, który żył w IV i V wieku. Uważa się go za jedną z najważniejszych postaci w rozwoju zachodniego chrześcijaństwa, a jego pisma na takie tematy, jak natura Boga, natura grzechu oraz związek między wiarą a rozumem są do dziś studiowane i omawiane przez teologów. Tomasz z Akwinu – italski teolog i filozof z XIII wieku – to bez wątpienia jeden z największych twórców w historii teologii chrześcijańskiej i jeden z największych teologów Kościoła katolickiego. Jego dzieło, *Summa theologiae*, do dziś uważane jest za arcydzieło w dziedzinie teologii systematycznej.

Przywołajmy teraz kilka sposobów uprawiania teologii, które wiążą się z danymi obszarami językowymi, gdzie historia, język, kultura, osiągnięcia cywilizacyjne spowodowały pewne formy dekonstruktywizmu w interpretacji Objawienia judeochrześcijańskiego.

Aby uzyskać w miarę kompetentne podejście do metodologii włoskiej, trzeba pamiętać o kilku istotnych elementach kształtujących teologię tego obszaru językowego. Najpierw trzeba zauważyć, iż Włochy jako państwo narodziły się z połączenia wielu dość odmiennych księstw dopiero w 1861 roku.

Ta teologia zakorzeniona jest dość mocno w tradycji rzymskokatolickiej. Wielu teologów tej miary, co Ambroży, Leon Wielki, Anzelm z Aosty/Canterbury, Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Girolamo Savonarola, Franciszek z Asyżu, Tomasz Kajetan (Tommaso de Vio), Robert Bellarmin, Wawrzyniec z Brindisi, Giovanni Perrone, miało znaczący wpływ na rozwój całej teologii. Refleksja Półwyspu Apenińskiego ma też filozoficzne korzenie, łącząc się z bogatym dziedzictwem starożytnych filozofów greckich, jak choćby Arystotelesa czy Platona, a także z filozofią scholastyczną. Warto dodać, że ta teologia niosła ze sobą wielkie idee humanistyczne. Księstwa italskie były przecież kolebką renesansu i humanizmu, co wywarło znaczący wpływ na postać tej teologii.

Z kolei współczesna teologia włoska zaangażowana jest wyraźnie w problematykę społeczną i polityczną. Kontekst społeczny, zainteresowanie godnością człowieka i jego prawami, równością i sprawiedliwością społeczną oraz walka z niesprawiedliwością często stanowią istotny element tej teologii. Pojawia się też w niej interdyscyplinarność, gdyż teologowie włoscy nierzadko w swojej twórczości posiłkują się osiągnięciami innych dziedzin (filozofią, historią, socjologią, kulturą czy literaturą). Ta interdyscyplinarność pomaga w lepszym zrozumieniu zagadnień teologicznych w szerszym kontekście.

Włochy ze względu na swoje historyczne, geograficzne i kulturowe położenie są też miejscem spotkania różnych religijnych tradycji. Dlatego teologowie tego obszaru podejmują dialog międzykulturowy i ekumeniczny. Teologia włoska odzwierciedla wielkie bogactwo historyczne, kulturowe i intelektualne tego kraju, a jednocześnie bierze pod uwagę współczesne wyzwania.

Mając przed oczyma powyższy kontekst tworzenia teologii, nie powinno dziwić, że teologowie we Włoszech stosują różne metody teologiczne. Wielu z nich posiłkuje się egzegezą biblijną. Uprawiają oni historyczno-krytyczne podejście do Pisma Świętego i Tradycji. Próbuje również łączyć tradycyjny, systematyczny wykład doktryny katolickiej z nowym ujęciem. W konsekwencji nierzadko spotykamy tam metodę dogmatyczną. A zatem ten klasyczny, trójstopniowy wykład doktryny katolickiej (nauka Kościoła, dowodzenie z Pisma Świętego i Tradycji oraz spekulacyjna penetracja) wzbogaca się o nowe podejście. Włoscy teologowie sięgają też po metody hermeneutyczne. Podejścia te są wykorzystywane do odkrywania nietradycyjnych poglądów i interpretacji tradycyjnie utrzymywanych przekonań lub do badania, w jaki sposób wiara katolicka krzyżuje się z szerszymi wydarzeniami kulturowymi, funkcjonującymi w aktualnym społeczeństwie świeckim lub krajobrazie politycznym.

Z kolei francuscy teologowie stosują szereg metod, spośród których na czoło wysuwają się podejścia: historyczne, literackie, filozoficzne, etyczne i socjologiczne. Oprócz tego często formułują dyskusje w kategoriach dialogicznych lub perspektywach interdyscyplinarnych, zwracając specjalną uwagę na poglądy i spostrzeżenia filozofów, humanistów i innych teoretyków społecznych. Duży wkład w rozwój *la méthode historique* wniósł Marie-Josephe Lagrange, sięgając do źródeł pierwotnych i wtórnych³⁷⁸.

Wiodące metody tego obszaru językowego obejmują zatem studiowanie pism wczesnych ojców Kościoła i śledzenie ewolucji tych idei (metoda historyczna i komparatywna). Z tym kierunkiem łączy się tzw. powrót do źródeł (*ressourcement*), czyli ruch w dwudziestowiecznej teologii francuskiej wzy-

378 Por. *Lexikon der theologischen Werke*, herausgegeben M. Eckert, E. Herms, B.J. Hilberath, E. Jüngel, Stuttgart: Kröner 2003, s. 500–501.

wający do ponownego odczytania pierwotnych źródeł chrześcijaństwa (Pisma Świętego, pism patrystycznych i Tradycji). W nurcie powrotu do źródeł Yves Congar akcentował dialog między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi, który według niego staje się gwarantem rozwoju autentycznego nauczania chrześcijańskiego³⁷⁹.

Mamy tam też do czynienia z analizą egzystencjalną i fenomenologiczną (Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier), gdzie nacisk kładzie się na subiektywne doświadczenia jednostek i badanie ludzkiej egzystencji w kontekście teologicznym. Teologowie francuscy zaangażowani są również w rozmowy ekumeniczne i międzyreligijne. Niektórzy z nich podejmują dialog interdyscyplinarny, integrując osiągnięcia różnych gałęzi nauk humanistycznych, a szczególnie filozofii, antropologii, socjologii i psychologii.

Teologia francuska ma także czytelne ukierunkowanie pastoralne. Do wpływowych teologów tego regionu, najpierw łacińsko-, a później francuskojęzycznych zaliczymy: średniowiecznego Piotra Abelarda (dialektyczne rozumowanie i analiza logiczna), Jana Kalwina, Pierre Charrona, Blaise'a Pascala, Jacques'a Bénigne'a Bossueta, Alfreda Loisy, Marie-Josephe'a Lagrange'a, Louisa Bouyera, Xaviera Léon-Dufoura, Jeana Daniélou, Henriego de Lubaca, Marie-Dominique'a Chenu, Yves'a M.-J. Congara, Xaviera Tilliette'a. Warto też odnotować pionierskie osiągnięcia Piotra Teilharda de Chardina i jego koncepcję Bożego środowiska (*la milieu divin*). Rozwijał on mistyczne rozważania o świecie i Chrystusie w kontekście nauk przyrodniczych³⁸⁰.

379 Por. M. Witkowska, *Postulaty Yves'a Congara dotyczące metody teologicznej w „Situation et tâches présentes de la théologie”*, „Studia Bobolanum” 3 (20024) 35(1), s. 21–37.

380 Por. *Lexikon der theologischen Werke*, s. 503–504.

17. Akademickość teologii niemieckojęzycznej

Z pewnością zrozumieniu specyfiki teologii niemieckojęzycznej posłużą przynajmniej dwa fakty historyczne, które należy najpierw przywołać. Niemcy jako państwo są stosunkowo młode, gdyż ich pierwsze zjednoczenie dokonało się dopiero w 1871 roku (Cesarstwo Niemieckie). Ta różnorodność i odmienność, wyrażająca się w istnieniu przez wieki wielu odrębnych księstw, została dodatkowo spotęgowana religijnym rozbiciem w XVI wieku. Stąd specyfika teologii niemieckojęzycznej – odmiennej od innych tradycji teologicznych – wyraża się w szeregu elementów.

Do cech charakterystycznych teologii niemieckiej należy z pewnością tradycja akademicka. Teologia tego obszaru ma silne korzenie w świecie akademickim. Uznane uniwersytety, jak np. Heidelberg, Tybinga, Getynga, Erfurt, Monachium, Augsburg, Ratyzbona, szczycą się długą tradycją kształcenia teologów i wydały ważnych myślicieli. Trzeba też stwierdzić w tym obszarze językowym wyraźną koncentrację na krytyce. Ta teologia charakteryzuje się silnym naciskiem na krytyczną refleksję, analizę i spory. Metody historyczno-krytyczne, zasady hermeneutyczne i wyraźne zaangażowanie się w nurty filozoficzne mają bezsprzecznie znaczący wpływ na pracę teologiczną tego regionu.

Olbrzymi potencjał ludzki oraz znaczące osiągnięcia gospodarcze sprzyjają także interdyscyplinarności. Niemiecka teologia ma tendencję do łączenia się z innymi dyscyplinami, takimi jak filozofia, historia, literaturoznawstwo i nauki społeczne. To interdyscyplinarne podejście umożliwia spojrzenie na złożone kwestie Objawienia Bożego z różnych perspektyw.

Wydaje się, że istotną cechą niemieckojęzycznej teologii jest myślenie dialektyczne. Oznacza to, że koncepcje teologiczne są często rozwijane przez podkreślanie napięć, kontrastów i paradoksów. Karl Barth i Dietrich Bonhoeffer są przykładami teologów, którzy stosowali ten dialektyczny sposób myślenia.

Nie można tu pominąć ekumenicznej wrażliwości. Jako że te ziemie zamieszkiwane są tak przez katolików, jak i ewangelików, teologowie niemieccy – należący do różnych konfesji – są mocno zaangażowani w prace nad jednością chrześcijan.

Niemiecką teologię często cechuje czytelna refleksja etyczna. Wielu teologów wniosło niezbywalny wkład w teologię etyczną, zajmując się kwestiami moralności, sumienia i etyki społecznej. Ponadto niektórzy teologowie niemieccy kładą silny nacisk na odpowiedzialność społeczną i sprawiedliwość. Jest to szczególnie widoczne w teologii wyzwolenia i podejściach teologicznych, które odnoszą się do koncepcji ludu Bożego, do kwestii ubóstwa, niesprawiedliwości i ucisku. Nie ma chyba takiego drugiego lokalnego katolickiego Kościoła w świecie jak chrześcijanie w Niemczech pod względem ich zatroskania socjalnego. Bez wątpienia mamy do czynienia z unikalną rolą niemieckich katolików w realizacji działań społecznych, charytatywnych i humanitarnych. Ich zatroskanie obejmuje szeroki wachlarz inicjatyw, od pomocy lokalnej po projekty międzynarodowe, finansowane dzięki unikalnemu systemowi podatkowemu i wsparciu wiernych. Istnieje tam nie tylko Caritas, lecz także szereg organizacji, które swoją opieką otaczają już w samych Niemczech chorych, starszych, uzależnionych od narkotyków, matki wychowujące samotnie dzieci, kobiety doznające przemocy, osoby z niepełnosprawnościami, imigrantów czy uchodźców. Oczywiście tak mocno rozbudowana troska o bliźniego pociąga za sobą wielkie wyzwania. W latach 60. tamtejszy Kościół zatrudniał 100 000 ludzi. Obecnie jest pracodawcą dla 700 000. Jednocześnie mocno spadł wskaźnik chodzących na niedzielą Eucharystię. We wspomnianych latach sześćdziesiątych do Kościoła chodziło 50%, a dziś zaledwie 10% niemieckich katolików³⁸¹.

Z pewnością do najbardziej znanych metod teologicznych stosowanych przez badaczy tego regionu zaliczymy metodę historyczno-krytyczną, która stała się szczególnie popularna już pod koniec XIX wieku, kiedy to położono nacisk na historyczną i literacką analizę tekstów Pisma Świętego w celu zrozumienia ich historycznego kontekstu, pochodzenia i znaczenia. Wypada tu przywołać nie tylko teologów katolickich, ale także i protestanckich, zaczynając choćby od Ferdinanda Ch. Baura. Trzeba również wskazać na metodę dialektyczną, która wyłoniła się z protestanckiej neoortodoksji (K. Barth, E. Brunner), gdzie podkreślono napięcie i konflikt między *sacrum* i *profanum*, tym, co Boskie, i tym, co ludzkie, a także uwypuklono suwerenność Boga. Z pewnościążywieniem całej europejskiej teologii była też metoda antropologiczno-transcendentalna, powiązana z filozoficznym kierunkiem fenomenologii (R. Otto, P. Tillich, K. Rahner), gdzie przez tzw. „zwrot antropologiczny” próbowano zrozumieć doświadczenie Boga i jego znaczenie dla ludzkiej świadomości i egzystencji. Niemieccy myśliciele wypracowali również metodę hermeneutyczną, zajmującą się interpretacją tekstów i doświadczeń religijnych (F. Schleierma-

381 S. Oster, P. Seewald, *Gott ohne Volk? Die Kirche und ihr Glaube in der Krise*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2019, s. 76.

cher, H.-G. Gadamer). Jakkolwiek teologia wyzwolenia jest przede wszystkim kojarzona z teologami z Ameryki Łacińskiej (Leonardo Boffem, Gustavo Gutiérrezem, Jean-Bertrandem Aristidem), to na gruncie niemieckim Dorothee Sölle, Hans Küng, Johann-Baptist Metz i Jürgen Moltmann wnieśli istotny wkład w to podejście teologiczne, akcentujące wyzwolenie z ucisku, biedy i nędzy oraz dążenie do sprawiedliwości społecznej.

Wydaje się, że wielkim uznaniem cieszą się tak teologowie protestanccy, jak i katoliccy. W literaturze niemieckojęzycznej wskazuje się najczęściej na następujące postacie: W gronie ewangelickich myślicieli wciąż podkreśla się znaczenie Marcina Lutra, szesnastowiecznego teologa i reformatora religijnego. Uważany jest on bowiem za jedną z najbardziej wpływowych postaci w historii chrześcijaństwa, gdyż jego pisma i nauki odegrały kluczową rolę w reformacji protestanckiej. Często cytowany jest Karl Barth, szwajcarski teolog reformowany z XX wieku. Uchodzi on za ważną postać w rozwoju teologii chrześcijańskiej w XX wieku, a jego prace są nadal studiowane i dyskutowane przez teologów w dzisiejszych czasach. Znajdujemy także odwołania do wspomnianego kilkakrotnie Paula Tillicha, dwudziestowiecznego niemiecko-amerykańskiego badacza. Rozwinął on metodę teologii, podkreślającą związek między ludzką egzystencją a ostateczną rzeczywistością, a jego dorobek jest nadal studiowany i analizowany tak przez teologów, jak i filozofów.

Z kolei w gronie myślicieli katolickich wymienia się Karla Rahnera, który użył w swojej teologii kombinacji fenomenologii, tomizmu transcendentálního i egzystencjalizmu. Był on jednym z pierwszych teologów, którzy połączyli fenomenologię do wyjaśnienia teologii katolickiej, skupiając się na doświadczeniu wiary, modlitwy i praktyk religijnych oraz doświadczeniu Boga. Rahner zostawił po sobie olbrzymią spuściznę w zakresie chrystologii, antropologii teologicznej i eschatologii. Tom XII zbiorowego wydania jego dzieł pod tytułem *Studia nad podstawami dogmatycznymi, nad chrystologią, antropologią teologiczną i eschatologią* udostępnia pewną liczbę mniej lub bardziej krótkich tekstów, które podejmują ważne pytania wiary katolickiej, które jako takie rzadko są stawiane. Jeśli jedność zebranych tekstów nie jest tematyczna, to jest chronologiczna: opublikowane teksty powstały między rokiem 1950 a połową lat 60. XX wieku. Ten tom jest o tyle ważny, że teksty tam zebrane są kluczowe dla zrozumienia idei przewodnich w twórczości Rahnera i w pewnym sensie pozostają aktualne do dziś³⁸².

382 Zob. K. Rahner, *Sämtliche Werke. Menschsein und Menschwerdung Gottes*, t. XII: *Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2005.

Znawczyni myśli rahnerowskiej, Évelyne Maurice³⁸³, w przedmowie do tego tomu wyróżnia dwa istotne elementy życia Karla Rahnera, które rzucają światło na charakter zamieszczonych w nim tekstów. Z jednej strony podkreśla jego intensywną działalność duszpasterską w okresie wojny, która tłumaczy względną prostotę i stosunkowo niewielki stopień spekulatywności niektórych pytań zadawanych przez Rahnera w tym czasie. W wielu tekstach wyraźnie widoczny jest jego głęboki postulat, aby wiarę uczynić jak najbardziej zrozumiałą i przystępną. Z drugiej strony widoczna jest jego działalność pedagogiczna, przejawiająca się w wyjątkowej klarowności wypowiedzi oraz w niemal pedagogicznej trosce o czytelnika, obecnej w wielu miejscach tomu.

Rozwój myśli niemieckiego teologa przedstawiany w tym tomie nacechowany jest, jak zauważa É. Maurice, względną utratą znaczenia tomizmu na rzecz chrześcijańskiej filozofii transcendentalnej, inspirowanej m.in. przez M. Heideggera. Dla Rahnera ważne jest nie tylko podjęcie wielkich tradycyjnych pytań teologicznych – tak jak są one przedkładane i systematycznie analizowane w dziele św. Tomasza z Akwinu – ale i zakwestionowanie rozważanego przedmiotu, aby osiągnąć warunki możliwości ich odbioru przez człowieka (podmiot analizujący). Refleksja prowadzona nad „tajemnicą”, zaprezentowaną początkowo z pozycji tradycyjnej i tomistycznej odpowiedzi, zmierza w kierunku transcendentalnego przeorientowania pytania: czym jest tajemnica? Tradycyjnie odpowiadamy na to: „ty, do czego ma dostęp jedynie wiara”, a nie rozum. Rahner bowiem formułuje tę kwestię inaczej, mówiąc: „zastanawiamy się zatem nad człowiekiem o tyle, o ile jest on istotą przyporządkowaną do tajemnicy jako takiej, a to odniesienie jest częścią składową jego istoty zarówno w jego naturalnej strukturze, jak i w jego nadprzyrodzonej wzniosłości”. Innymi słowy, według Rahnera nie można się obejść bez filozoficznego i teologicznego pytania, polegającego na poznaniu tego, kim powinien być człowiek. Chodzi o – i to jest transcendentalny wymiar jego teologii – zbadanie warunków możliwości przekazania człowiekowi słowa Objawienia lub uznania przez człowieka Zbawiciela w Jezusie³⁸⁴.

Innym wybitnym przedstawicielem współczesnej teologii katolickiej jest kardynał Walter Kasper, który stawia sobie za cel uwzględnienie współczesnych kontekstów społecznych, kulturowych, politycznych i filozoficznych, aby pomóc w zrozumieniu teologii i praktyki kościelnej. Teologia współczesna

383 Évelyne Maurice, członkini wydziału teologii jezuickiego wydziału w Paryżu (Centre Sèvres), jest profesorem teologii dogmatycznej. Ma doktorat z teologii i stopień naukowy z historii.

384 Por. E. Maurice, *Die Entwicklung des christologischen Denkens Karl Rahners (1934–1984)*, w: *Karl Rahner in der Diskussion*, heraus. von R. Siebenrock, Innsbruck–Wien: Verlag Tyrolia 2001, s. 91–99.

stara się łączyć wiedzę teologiczną z wiedzą o świecie, w którym żyjemy. Kasper w swoich dziełach najczęściej używa metody hermeneutycznej poprzez połączenie filozofii i teologii w celu interpretacji i zrozumienia tekstu. Podczas stosowania tej metody Kasper stara się uwzględnić wszystkie aspekty tekstu, od samego jego języka po kontekst społeczny i kulturowy, w jakim powstał. Główne dzieła teologiczne Waltera Kaspera to: *Glaube und Geschichte* (1970), *Einführung in den Glauben* (1972), *Jesus der Christus* (1974), *Zur Theologie der Christlichen Ehe* (1977), *Der Gott Jesu Christi* (1982), *Leben aus dem Glauben* (1995), *Theologie und Kirche* (1987, 1999 – 2 tomy), *Leadership in the Church* (2003), *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche* (2004), *Wege in die Einheit. Perspektiven für die Ökumene* (2005), *Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens* (2008), *Katholische Kirche: Wesen – Wirklichkeit – Sendung* (2011), *Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens* (2012), *Das Evangelium von der Familie* (2014), *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe* (2015).

Metoda teologii Josepha Ratzingera / Benedykta XVI jest połączeniem egzegezy biblijnej, badań historycznych i refleksji filozoficznej. Teologia Ratzingera jest często opisywana jako „hermeneutyka ciągłości”, co oznacza, że szuka on wskazówek w przeszłości i uważa tradycję oraz historię Kościoła za źródło wiedzy na temat interpretacji Pisma Świętego i rozwiązywania współczesnych problemów. Podejście Ratzingera charakteryzuje się „hermeneutyką reformy”, która stara się zachować ciągłość z przeszłością, jednocześnie przeformułując ją w obecnym kontekście. Charakteryzuje się również naciskiem na filozofię i użycie języka jako narzędzia do zgłębiania tematów teologicznych. Metoda Ratzingera jest często określana jako „makro-teologiczna”, co oznacza, że kładzie on nacisk na całościowe ujęcie teologii i holistyczne podejście do jej różnych elementów. Oprócz oparcia na tradycji i historii Ratzinger stosuje również analizę filozoficzną i metody historyczno-krytyczne do interpretacji Pisma Świętego i teologii. Podkreśla również rolę Ducha Świętego w interpretacji Pisma Świętego, wierząc, że Duch Święty może otworzyć nowe perspektywy i pomóc w interpretacji tekstu w nowy sposób. Ogólnie rzecz biorąc, jego podejście stara się promować spójność nauczania Kościoła i jego współczesnego kontekstu.

Ten scjentyzm niemieckiej metodologii dopełniają także wątki mistyczne i duchowe, które zaproponowali ostatnio teologowie tej strefy językowej. Okazuje się, że nowoczesną metodologię może też poszerzyć mistyka. Ciekawą propozycją w tym względzie jest książka Johanna B. Metza pt. *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, mająca formę esejów, refleksji i krótkich tekstów. Ta publikacja, której tytuł należałoby przetłumaczyć jako

Mistyka otwartych oczu. Gdy budzi się duchowość, prezentuje mistykę zaangażowaną, która nie ucieka od świata, lecz z otwartymi oczami dostrzega cierpienie innych i podejmuje społeczną odpowiedzialność. Ta mistyka nie polega na kontemplacji oderwanej od rzeczywistości, ale jest duchowością wzywającą do działania w świecie naznaczonym cierpieniem, przemocą i niesprawiedliwością globalną. Wynika ona z teologii będącej pamięcią, która nie banalizuje cierpienia. Bóg nie jest tylko tam, gdzie jest człowiek, trzeba szukać Jego obecności poza ludzkim doświadczeniem i percepcją. Metz mistykę rozumie jako opór, jako sprzeciw wobec obojętności. To duchowość, która stawia opór zapomnieniu i banalizacji cierpienia. Metodologia niemieckiego teologa charakteryzuje się gęstym, często poetyckim językiem, lecz zawsze zakorzeniona jest w poważnej refleksji teologiczno-społecznej³⁸⁵.

Z kolei spod pióra Klausa Hemmerlego wyszło dzieło – wydane pośmiertnie – ukazujące naturę teologii jako duchowej praktyki. W *Theologie als geistliche Übung* (Teologia jako ćwiczenie duchowe) bp Hemmerle postuluje, aby nie ograniczać się do intelektualnej analizy, lecz zakorzenić się w osobistym doświadczeniu wiary i dochodzić do głębszego zrozumienia relacji człowieka z żywym Bogiem. Teologia wymaga zatem ciągłego nawracania się i otwartości na działanie Ducha Świętego, co ma mieć miejsce w kontekście wspólnoty wierzących, gdzie dialog i wzajemne wsparcie prowadzą do głębszego zrozumienia tajemnic wiary. Metodologia Hemmerlego osadzona jest w filozofii dialogu i w personalizmie. Autor sprzeciwia się ograniczaniu teologii tylko do akademickich debat, ale wyraźnie dopomina się o jej duchowy wymiar³⁸⁶.

Szerszym echem odbiła się książka Markusa Gabriela pt. *Warum es die Welt nicht gibt?* (Dlaczego nie istnieje świat?). Napisana została bardziej z pozycji filozoficznych niż teologicznych, ale zasługuje na naszą uwagę z racji metodologii. Podejmując krytykę tradycji filozoficznej, która szukała „bytu jako całości”, Gabriel twierdzi, że „świat” jako całość nie istnieje – w sensie filozoficznym i ontologicznym – dlatego potrzebny jest nowy realizm (*Neuer Realismus*). Oznacza to, że rzeczy istnieją niezależnie od naszego umysłu. Autor sprzeciwia się redukowaniu rzeczywistości do jednego typu wyjaśnienia (np. materializmu czy fizykalizmu). Zjawiska duchowe, społeczne, estetyczne mają własny, nieredukowalny status. Metodologia zastosowana w książce *Warum es die Welt nicht gibt?* bazuje na pluralistycznej ontologii, gdzie krytyczna analiza językowa funkcjonujących dotychczas pojęć metafizycznych ma budzić sprzeciw wobec

385 Zob. J.B. Metz, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i.Br.: Verlag Herder 2011.

386 Por. K. Hemmerle, *Theologie als geistliche Übung*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1984.

redukcjonizmu i scjentyzmu. Filozofia i teologia dla M. Gabriela są bardziej intelektualnymi ćwiczeniami, a nie dogmatami³⁸⁷.

Nie jest to wyczerpująca lista, ale raczej skromny i selektywny wybór znaczących myślicieli. W zasadzie wolno stwierdzić, iż niemieccy teologowie wnieśli niezbywalny wkład w całą teologię systematyczną, rozwijając przy tym wiele nowatorskich metod, a tym samym przyczyniając się w poważnym stopniu do rozkwitu religii i teologii oraz ich bardziej kompleksowego zrozumienia. Bez wątpienia na przestrzeni dziejów teologowie tego obszaru przyczynili się znacząco do pogłębionej interpretacji Objawienia judeochrześcijańskiego. Wystarczy tu wskazać choćby na ich potężny wkład w przygotowanie i opracowanie dokumentów Soboru Watykańskiego Drugiego. W trakcie swoich badań wypracowali oni szereg metod służących pogłębionemu rozumieniu różnych aspektów wiary, religii i teologii.

Nie pomniejszając osiągnięć teologii nad Renem i Dunajem, wolno zauważyć, że aktualnie sytuacja uległa zmianie. Współcześnie zanikła dominacja teologii tego regionu, a dokonało się to co najmniej z kilku względów. Po pierwsze, językiem wiodącym stał się język angielski, który w dobie procesów globalizacji jest sprawniejszym komunikatorem. Po drugie, teologia niemiecka utraciła po części swoją służebność wobec Słowa Bożego i tym samym wobec Kościoła powszechnego. Jej nadmierna kontekstualność nie ma już przełożenia na uniwersalność chrześcijańskiej wiary. Dalej, mamy dziś do czynienia z dezeuropeizacją Kościoła, który staje się bardziej światowy niż tylko ograniczony do obszaru kultury śródziemnomorskiej. Pewną rolę w osłabieniu znaczenia teologii niemieckojęzycznej odgrywają też procesy sekularyzmu i sekularyzacji, którym bez większych oporów poddało się to społeczeństwo, a z nim ewangelickie i katolickie wspólnoty chrześcijan. Nie do końca zrozumiałym paradoksem są rosnące przychody tego Kościoła wobec powiększającej się liczby z niego wystąpień. Pełne środków materialnych, a puste świątynie.

W tę nadmierną akademickość i scjentyistyczną racjonalność teologii niemieckiej wpisuje się też element oderwania od życia Kościoła, co w sumie kładzie się też cieniem na efektywność tamtejszej metodologii. Nie chodzi tu tylko o największy spadek liczby praktykujących chrześcijan (tak ewangelików różnych denominacji, jak i katolików), o znaczny sekularyzm czy też o poważny kryzys powołań i autorytetu Kościoła, ale o zawężenia i ograniczenia, jakim poddała się sama metodologia.

387 Por. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt?*, Berlin: Verlag Ullstein 2013.

18. Polski personalizm

Zanim spróbujemy zaprezentować główne metody stosowane w polskojęzycznych publikatorach, warto przedstawić krótki zarys historyczny uwarunkowań politycznych, społecznych i kościelnych, które istotnie wpływały na kształt samej teologii, a tym samym formowały metody w niej używane.

18.1. Uwarunkowania polityczno-społeczne

Pojawienie się w XX wieku dwóch strasznych ideologii w postaciach totalitaryzmów stalinowskiego reżimu ZSRR i faszystowskiego Trzeciej Rzeszy ujawniło swoją demoniczną naturę szczególnie na ziemi polskiej. Radzieccy i niemieccy przedstawiciele tych dwóch najstraszliwszych dyktatur w dziejach Europy dopuścili się potwornych zbrodni na obywatelach polskich. Wręcz poraża tak rozmiar tragedii i bólu mordowanych i torturowanych, jak i samo zwyrodnienie oprawców, którzy deklarowali, że należą do ludzi oświeconych (*des hommes lumièrès, die aufgeklärten Menschen*). Skoro jednak w XVIII wieku zakwestionowano potrzebę Kościoła i konsekwentnie w wieku XIX podważono historyczność Jezusa jako Zbawiciela, to w XX wieku nadszedł czas niszczenia człowieka. Wiedza o tym przerażającym następstwie jest niestety obca świadomości Europejczyków, stąd większość z nich nie dostrzega wielu zagrożeń, które przyniosło pierwsze ćwierćwiecze XXI wieku.

Nie można się zatem dziwić, że wspomniane warunki polityczno-społeczne zmusiły przedstawicieli Kościoła katolickiego do zmagania nie tyle o kwestię Boga w przestrzeni publicznej, ile przede wszystkim o człowieka, gdyż w Europie doszło do unicestwiania ludzi, i to nie tylko do jak najbardziej dosłownego ich fizycznego mordowania, ale do zniszczeń psychicznych i duchowych. Dlatego właśnie nad Wisłą już po drugiej wojnie światowej podjęto walkę o osobę ludzką, o jej niezbywalne prawa, o jej wolność i godność.

Tej krakowskiej szkole antropologicznej podwaliny dały myśli Konstantego Michalskiego, Karola Wojtyły, Romana Ingardena, Antoniego Kępińskiego, Józefa Tischnera, Karola Tarnowskiego i wielu innych. Naturalnie krąg ten należy poszerzyć o takich przedstawicieli tomizmu lubelskiego, jak Albert Krąpiec,

Wincenty Granat, Tadeusz Styczeń czy Władysław Stróżewski i Barbara Skarga. To właśnie humanistyczna otwartość – wyrastająca z klimatu zmagania o osobę ludzką – nakazuje przyjść z pomocą zagubionemu i zniszczonemu człowiekowi XXI wieku poprzez refleksję teologiczną. Chodzi bowiem o to, aby przez ogląd różnych aspektów człowieczeństwa w świetle Bożego Objawienia i działania odnaleźć właściwy stosunek do nowoczesności i ponowoczesności. Niezbędną rzeczą okazuje się tu dobór odpowiedniej metodologii.

Dzieje polskiej teologii ostatnich dziesiętków lat determinuje nie tylko Sobór Watykański II, ale jeszcze wyraźniej rok 1989, gdyż przyniósł on początek końca wrogiego człowiekowi komunizmu, szereg zmian politycznych, kulturowych oraz ekonomicznych nie tylko w naszym kraju, ale w całej Europie Środkowo-Wschodniej³⁸⁸.

Do tej pory polska teologia miała nade wszystko charakter formacyjny, ukierunkowany na formację kandydatów do kapłaństwa oraz duszpasterstwo, z akcentem na sakramentalną posługę dla ludu wiernego. Jej szczątkowa obecność w akademickim świecie badawczym wynikała z represji i ograniczeń narzucanych przez antychrześcijański reżim komunistycznej władzy PRL. Ubóstwo materialne kraju przekładało się ponadto na niemożność publikacji ze względu choćby na przydziały papieru drukarskiego, brak kontaktów zagranicznych, cenzurę i cały szereg innych czynników prowadzących do izolacji teologii. Biskupi polscy z ledwością otrzymywali paszporty na wyjazd do Włoch, aby wziąć udział w Soborze Watykańskim II, ale już teologom polskim odmówiono wyjazdu za granicę. Natomiast standardem było wówczas to, że biskupi francuscy, niemieccy, belgijscy przyjeżdżali na soborowe obrady ze swoimi teologami, którzy redagowali teksty *Vaticanum Secundum*.

Mimo takich niesprzyjających okoliczności oczywiste jest, że do roku 1989 teologia w kraju nad Wisłą miała wpływ na życie społeczne, kulturalne i polityczne. Istniały prężne ośrodki kultury religijnej, wyższe seminaria duchowne praktycznie na terenie każdej diecezji, kluby inteligencji katolickiej, organizowano dni i tygodnie kultury chrześcijańskiej, dni duszpasterskie, rozmaite fora diecezjalne i parafialne, podtrzymywano ducha wolności, oporu i tożsamości narodowej. Mimo że tutejszy Kościół znajdował się „za żelazną kurtyną”, to jednak nie tracił swojego uniwersalnego wymiaru. Niektórzy księża uzyskiwali doktoraty na zagranicznych uczelniach, i to nie tylko papieskich³⁸⁹.

³⁸⁸ Rok 1989 to czas obrad tzw. „Okrągłego Stołu” (6 lutego – 5 kwietnia 1989), legalizację „Solidarności”, wolne wybory do Sejmu oraz do nowo utworzonego Senatu, koniec rządów PZPR oraz przekształcenie PRL w III Rzeczpospolitą, zmieniając nazwę państwa i godło (Orłowi Białemu przywrócono koronę).

³⁸⁹ Por. J. Królikowski, *Aktualny stan teologii w Polsce i niektóre wyzwania (rok 2022)*, „Teologia w Polsce” 18 (2024) 2, s. 49–50.

Ważną datą był też rok 1990, kiedy wprowadzono nauczanie religii do szkół państwowych. Zapotrzebowanie na kadre nauczycieli katechetyki (katechezy), potrzeby dydaktyczne, swoboda druku, rozwój wydawnictw kościelnych legły u podstaw powoływania odpowiednich instytucji akademickich. Z czasem zaczęły pojawiać się publikacje nie tylko w formie podręczników do poszczególnych dyscyplin teologii, ale również o naturze badawczej. Biblioteczek teologiczne powiększały się też o tłumaczenia różnych dzieł z języków obcych.

Do odbudowy znaczenia teologii istotnie przyczyniły się też wydziały teologiczne, które erygowano w końcówce XX i na początku XXI wieku na uniwersytetach państwowych, dzięki czemu ponownie nawiązano kontakt z innymi dziedzinami nauk. Zaistnienie w świecie akademickim wymagało osiągnięcia kolejnych stopni naukowych oraz znacznego podniesienia poziomu czasopism. Trzeba też odnotować cały szereg twórczych monografii, będących owocem najczęściej kilku lat żmudnych samodzielnych badań indywidualnych teologów.

Te raczej zasygnalizowane niż omówione przeobrażenia teologii ostatnich czterdziestu lat były po większej części udaną odpowiedzią na szereg wyzwań eklezjologicznych, instytucjonalnych, organizacyjnych i kulturowych. Trzeba też zauważyć nadmierne i niekiedy niewłaściwe oczekiwania społeczne wobec Kościoła i teologii, zwłaszcza w takich obszarach życia, gdzie państwo ewidentnie niedomaga. Wolno zatem wskazać na żądania szybszego wprowadzania zmian w zakresie norm moralnych; domaganie się, aby Kościół unikał polityki i nie popierał żadnej partii politycznej; niezabieganie o pieniądze i inne dobra materialne; postulowanie ukarania dopuszczających się pedofilii i tych, którzy ich ukrywają; oczekiwanie większego liczenia się ze zdaniem wiernych świeckich. Istnieje naturalnie wiele jeszcze innych oczekiwań. Wszystkie je można podzielić na dwie grupy: takie, które winny być spełnione, oraz takie, które nie mogą być spełnione, gdyż godzą w zbawczą i służebną misję teologii³⁹⁰. Nie wolno nie zauważyć przy tym postępującej nadmiernej socjologizacji i psychologizacji Kościoła, co współcześnie powoduje redukcję nadprzyrodzonego wymiaru tej bosko-ludzkiej wspólnoty. Kościół nie jest tylko ludzką społecznością, społeczną organizacją czy też formą demokracji, ale jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości, zakorzenioną w życiu Trójcy Przenajświętszej. Podważanie zatem duchowego (niewidzialnego) bądź instytucjonalnego (widzialnego) wymiaru Kościoła bez wątpienia wpływa na samą eklezjologię, a tym samym na pozostałe dyscypliny teologiczne³⁹¹.

390 Por. P. Maciaszek, *Społeczne oczekiwania wobec Kościoła katolickiego a możliwości ich spełnienia*, „Studia Nauk Teologicznych” 19 (2024), s. 95–111.

391 Por. A. Napiórkowski, *Misterium instytucjonalnego wymiaru Kościoła*, „Studia Nauk Teologicznych” 19 (2024), s. 79–94.

Popatrzmy teraz na świat teologiczny w Polsce krytycznym okiem i odśłońmy jego niektóre braki. Teologia tutejsza jawi się jako dość pasywna, jest nazbyt odtwórcza. Między Bugiem a Odrą brak wielkich debat teologicznych, nie istnieje inspirująca „kultura sporu”. Wskażmy przynajmniej dwa elementy hamujące jej rozwój. Chodzi o nadmierną spolegliwość wobec hierarchii i ludowej pobożności, ale także o nieznamość własnej krajowej refleksji. Wielu zdolnych teologów, którzy odbyli swoje studia specjalistyczne w zagranicznych ośrodkach, bazuje niezmiennie na zachodnich kwestiach, które w ogóle nie przystają do problematyki polskich chrześcijan. Tę uwagę potwierdza zresztą wprost nagminny brak cytacji rodzimych teologów w ich własnych publikacjach wydawanych w kraju, a przesadne uznanie dla myśli zachodnioeuropejskiej³⁹².

18.2. Zasada personalistyczna

Trudno jest wytypować jednoznacznie najwybitniejszego polskojęzycznego teologa w zakresie sposobów badawczych. Na ogół mamy do czynienia z wieloma postaciami, gdyż stosowano różne metody. Jednak najbardziej znaną poza Polską postacią, stosującą właściwą dość jednorodną, może nie tyle metodę, ile zasadę w swojej autonomicznej refleksji, był Karol Wojtyła, który później został papieżem Janem Pawłem II. Posiłkował on się ideą personalizmu, podkreślając znaczenie indywidualnej osoby w rozumieniu natury Boga i świata. W swoich dziełach *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn* rozwinął Wojtyła koncepcję człowieka jako istoty działającej i odpowiedzialnej. Pisał, że człowiek nie tylko podlega wpływom otoczenia, ale także jest sprawcą swoich czynów, co oznacza, że w swojej wolności, używaniu rozumu i woli naznaczony jest moralnością. Metody tej używał w swojej interdyscyplinarnej refleksji, szczególnie w rozumieniu praw człowieka i znaczenia godności ludzkiej. Nie bez podstaw Jan Paweł II wciąż uchodzi za jedną z wpływowych postaci w dziedzinie filozofii i teologii, nie tylko w Polsce, lecz i na arenie międzynarodowej. Wniósł on znaczący wkład w rozwój społecznej myśli katolickiej, a jego prace nadal inspirują teologów i uczonych świata.

Godne osiągnięcia w zakresie metodologii teologicznej wypracował Czesław S. Bartnik. Jego metodą był również personalizm, poprzez który lubelski uczyony podkreślał rolę osoby w wierze i w jej praktykowaniu³⁹³. Bartnik twierdził, że religia powinna być oparta na osobistym doświadczeniu, które jest czymś

³⁹² Por. L. Balter, *Teologia prowokująca? w: Perspektywy polskiej teologii*, red. K. Góźdz, W. Wołyniec, A. Małachowski, Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego 2007, s. 118–153.

³⁹³ Por. Cz. Bartnik, *Teologia personalistyczna*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 57–64.

więcej niż tylko wiedzą teoretyczną. Wierzył, że współczesny człowiek ma tendencję do zapominania o osobistej relacji z Bogiem, która jest niezbędna dla głębszego zrozumienia wiary. Jego celem było zachęcenie ludzi do zastanowienia się nad osobistą relacją z Bogiem i zwrócenia uwagi na jej znaczenie dla ich duchowego rozwoju. Aby wyjaśnić, jak stosować w praktyce personalizm w teologii, Bartnik przedstawił trzy główne zasady: 1. Wierzący powinien rozwijać swoją relację z Bogiem przez modlitwę, czytanie Pisma Świętego i zastanawianie się nad jego znaczeniem dla swojego życia. 2. Wierzący powinien przyglądać się swojemu środowisku i dostrzegać w nim obecność Boga. 3. Wierzący powinien angażować się w działalność charytatywną i ewangelizację, aby stale rozwijać swoją relację z Bogiem. Według Bartnika taka metoda jest kluczem do głębszego zrozumienia wiary i wchodzenia w relację z Bogiem³⁹⁴.

Wacław Hryniewicz to jeden ze znawców prawosławia i wielki orędownik ekumenizmu, który przeszedł w swej pracy naukowej drogę od teologii dogmatycznej do teologii ekumenicznej. Był postacią rangi światowej, o czym świadczą chociażby jego trwający 25 lat udział w pracach Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, a także funkcja konsultora watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan (1979–1984)³⁹⁵.

Prawosławny arcybiskup Jeremiasz, sam będący wybitnym teologiem, nazywał pracę Hryniewicza „współczesną «Sumą teologiczną»” i „dziełem życia”, poprzez które udało się stworzyć „spójny system teologiczny”. Istotą myśli Hryniewicza jest pragnienie przekazania współczesnemu człowiekowi Ewangelii radosnej, teologii nie lamentującej nad grzechem, ale wyrozumiałej, bardziej ludzkiej, budzącej nadzieję. W centrum jego zainteresowania jest „żywa osoba Chrystusa, którego miłość do stworzenia pokazuje prawdziwą wielkość Boga”.

Warto także zaznajomić się z metodologią innych wybitnych teologów znad Wisły: Józefa Tischnera, Michała Hellera, Tadeusza Stycznia, Ignacego Różyckiego, Wincentego Granata, Stanisława Celestyna Napiórkowskiego, Francisz-

394 Por. G. Barth, *Personalizm w teologii. Przyczynek do metody teologicznej*, „Teologia w Polsce” 4 (2020) 2(2), s. 357–366.

395 Do swoich danych biograficznych nadesłanych do wydanego przez KAI leksykonu *Kto jest kim w Kościele?* (1996) o. prof. Hryniewicz dołączył następującą charakterystykę swojej osoby: „Teolog kontrowersyjny, nie uprawiający teologii konfesyjnej, chrześcijanin mający nadzieję na powszechne zbawienie, wierzący w siłę przeobrażającej miłości Boga”. Gdzie indziej tłumaczył, że nie chce uprawiać czysto wyznaniowej teologii, ale pragnie być otwarty na chrześcijański Wschód i Zachód, aby czerpać z całej tradycji Kościoła. Jego dokonaniem pozostaje tzw. *teologia paschalna*. Jest to trzytomowy „zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej” jego autorstwa – *Chrystus nasza Pascha* (1982), *Nasza Pascha z Chrystusem* (1987) i *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata* (1991). Wydaje się, że to jedna z ważniejszych publikacji w polskiej teologii XX wieku.

ka Blachnickiego, Alfonsa Nossola, Tadeusza Dionizego Łukaszuka, Lucjana Baltera, Mariana Ruseckiego, Roberta Woźniaka³⁹⁶. Większość z nich stosowała metodę interdyscyplinarną, gdyż coraz częściej podejmowana jest współpraca z innymi naukami, takimi jak filozofia, psychologia, nauki przyrodnicze czy socjologia. Przykładem są prace Michała Hellera, łączącego teologię z kosmologią i naukami ścisłymi³⁹⁷.

18.3. Podstawowe sposoby badawcze

Współczesna polska literatura teologiczna dotycząca tematu metodologii nie jest bynajmniej uboga. Z pewnością należy wymienić tu wiele prac, a zwłaszcza osiągnięcia Stanisława Kamińskiego³⁹⁸, Józefa Majki³⁹⁹, Andrzeja Bronka⁴⁰⁰, Czesława S. Bartnika, Tomasza Węclawskiego⁴⁰¹, Mariana Ruseckiego, Jacen-tego Masteja⁴⁰².

396 Zob. R. Woźniak, *Dogmat i metoda: wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2021.

397 A jaką metodę w swojej teologii stosuje autor niniejszej monografii? W swoich pracach dotyczących przede wszystkim eklezjologii A. Napiórkowski stosuje podejście integralne, które charakteryzuje się naciskiem na ludzkie doświadczenie Boskich osób i weryfikację tego doświadczenia we wspólnocie wiary. Podejście to zakłada kierowanie ścisłej uwagi na konkretne doświadczenia i spostrzeżenia wierzących, ogniskując się jednak na kościelnym i liturgicznym odczytywaniu Objawienia judeochrześcijańskiego. W takiej perspektywie konstruowana jest eklezjologia trynitarna (Kościół Trójcy Świętej), uwzględniająca pięć etapów powstawania Kościoła (eklezjogeneza), z nowatorskim wypracowaniem eklezjogenezy starotestamentalnej. Zgodnie z takimi założeniami Kościół trzeba widzieć jako wciąż trwającą proces jego kształtowania się. Jako Bosko-ludzka wspólnota, Kościół wciąż się staje. Ponadto do jego czterech podstawowych znamion (jeden, święty, powszechny i apostołski) zostało wprowadzone znamie piąte, a mianowicie maryjność, opierając się na zasadzie Piotrowo-Maryjnej.

Skromne przyczynki w ramach rozumienia Objawienia, chrystologii fundamentalnej, eklezjologii, mariologii i ekumenii, które wyszły spod pióra Napiórkowskiego, będą właściwie rozumiane, jeśli przywoła się wektor antropologiczny. W żadnym europejskim kraju teologia nie nabrała takiego charakteru personalistycznego, jak między Bugiem a Odrą. Aby to prawidłowo rozumieć, należy przywołać pojęcie krakowskiej szkoły antropologicznej, gdzie w centrum intelektualnych i duchowych zmagañ znalazł się nie tyle Bóg, ile człowiek.

398 Zob. S. Kamiński, *Metodologia w teologii*, w: *Dogmatyka katolicka*, red. W. Granat, t. wstępny, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1965, s. 147–162.

399 Zob. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*.

400 Zob. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1996; A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2003.

401 Zob. T. Węclawski, *Teologia. Odpowiedzialność naukowa – odpowiedzialność wobec nauki*, w: *Granie poznania a bariery etyczne*, Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych 1998, s. 43–55.

402 Zob. M. Rusecki, J. Mastej, *Metodologia teologii fundamentalnej. Demonstratio christiana*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 97–115.

Metody teologii w Polsce, podobnie jak w innych krajach, są zróżnicowane i zależą od szkół, tradycji oraz środowisk. Polskie podejście do teologii jest głęboko zakorzenione w tradycji katolickiej, ale obejmuje także elementy ekumeniczne, interdyscyplinarne i historyczne. Do głównych metod – naznaczonych personalizmem, niekiedy nadmierną kościelnością czy też brakiem debat i sporów teologicznych – zaliczymy: metodę historyczno-krytyczną, systematyczną, fenomenologiczną, hermeneutyczną, pastoralną, kontekstualną, ekumeniczną⁴⁰³.

Metoda historyczno-krytyczna najczęściej stosowana jest w biblistyce, która rozwija się aktualnie dość bujnie, szczególnie w powstałych instytutach nauk biblijnych. Polega na analizie tekstów biblijnych w ich kontekście historycznym, kulturowym i językowym. W ten nurt wpisują się badacze zajmujący się tłumaczeniami i interpretacją Pisma Świętego (np. Stanisław Gądecki, Waldemar Chrostowski, Marian Wolniewicz, Bogdan Poniży, Jan Kanty Pytel, Tomasz Maria Dąbek, Marcin Kowalski, Mirosław Wróbel, Tadeusz Brzegowy, Roman Bogacz) i historią wczesnego chrześcijaństwa (patrologicy, np. Bazyli Degórski, Dariusz Kasprzak, P. Szczur)⁴⁰⁴.

Z kolei metoda systematyczna odnosi się do analizy dogmatów i doktryn wiary. Podejście systematyczne stara się zsyntetyzować różne elementy teologii w spójny system myślowy. Trudno tu przytoczyć nazwiska wszystkich myślicieli posiłkujących się taką metodologią. Mimo wszystko wskażmy jednak kilku: Edwarda Ozorowskiego, Tadeusza Dionizego Łukaszuka, Józefa Majewskiego, Grzegorza Strzelczyka, Zdzisława Kijasa, Marka Jagodzińskiego, Jana Strumiłowskiego.

Inspirowana filozofią jest rozwijana w Polsce metoda fenomenologiczna. Zasadniczo opiera się ona na analizie przeżyć religijnych, doświadczeń wiary i praktyk duchowych⁴⁰⁵. Ten sposób naukowego dociekania bada fenomeny religijne, takie jak liturgia, modlitwa czy mistyka. Doświadczenie duchowości i liturgiki występuje u takich teologów, jak Jerzy Misiurek, Marek Chmielewski, Marek Tatar, Jacek Hadryś, Adam Rybicki, Zachariasz Szczepan Jabłoński.

Wydaje się, że kolejną metodą, którą operują teologowie naszego kraju, jest hermeneutyka. Ta metoda koncentruje się na interpretacji tekstów, tradycji i symboli religijnych i nabiera ważności w refleksji nad współczesnymi problemami teologicznymi. Tutejsi badacze nierzadko łączą hermeneutykę z filozo-

403 Por. J. Mikołajec, *Status naukowy teologii pastoralnej. Materiały z sympozjum polskich pastora-listów*, Nysa 8–9 października 2001, Opole: Redakcja Wydawnictw WT UO 2003, s. 37–41.

404 Zob. R. Bartnicki, K. Kłósek, *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2014.

405 Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. Chmielewski, Lublin: Polihymnia 1999, s. 45–86.

fią, nawiązując m.in. do twórczości Hansa-Georga Gadamera⁴⁰⁶. To poszukiwanie głębszych znaczeń duchowej rzeczywistości w perspektywie doświadczenia wiary można odnaleźć w tekstach Krzysztofa Góździa, Mariusza Koschego, Krzysztofa Guzowskiego, Grzegorza Bartha⁴⁰⁷.

Z kolei ukierunkowanie na praktyczne zastosowanie teologii w życiu Kościoła i społeczeństwa wyraża się w metodzie pastoralnej. Obejmuje refleksję nad duszpasterstwem, katechezą i nową ewangelizację. Ten model refleksji jest dość szeroko rozpowszechniony w kraju nad Wisłą ze względu chociażby na ogromne doświadczenie zmagania z niemieckim faszyzmem i radzieckim stalinizmem, gdzie chodziło o ratowanie człowieka. Pozytywny wpływ na taką antropologię odegrały tu tak dokumenty Soboru Watykańskiego II, jak i nauczanie Jana Pawła II. Tego typu refleksję odnajdujemy w pismach Franciszka Blachnickiego, Janusza Mariańskiego, Ryszarda Kamińskiego, Wiesława Przygody, Krzysztof Pawliny, Michała Legana.

Polskojęzyczne pisma teologiczne naznaczone są także metodą kontekstualną, która stara się uwzględniać lokalne uwarunkowania kulturowe, historyczne i społeczne. W tym obszarze tacy badacze, jak np. Piotr Mazurkiewicz, Ireneusz Bokwa, Andrzej Draguła, Robert Skrzypczak, podejmują kwestie relacji religii i polityki, pamięci narodowej czy wyzwań nowoczesności.

Na rodzimym gruncie odnajdujemy ponadto metodę ekumeniczną, rozwijaną m.in. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, na Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego i w wielu innych ośrodkach. Trzeba tu wymienić takich ekumenistów, jak: Stanisław Celestyn Napiórkowski, Krzysztof Leśniewski, Sławomir Pawłowski, Zygfryd Glaeser, Piotr Jaskóła, Łukasz Kamykowski, Tomasz Kałużny, Andrzej Napiórkowski.

Wydaje się, że tych siedem wymienionych metod badawczych występuje najczęściej w polskim piśmiennictwie teologicznym. Oczywiście trzeba pośpiesznie dodać, że nie wyczerpują one wszystkich sposobów analizy Objawienia. Powyższą refleksję muszą uzupełnić jeszcze co najmniej dwa spostrzeżenia. Po pierwsze, najczęściej mamy do czynienia w tekście danego teologa z metodologią złożoną, składającą się z wielu metod cząstkowych. Po drugie, niestety nierzadko napotykamy słabą metodologię. Brak świadomego stosowania narzędzi badawczych wpływa na ostateczny poziom wyników i ujawnia poważne zaniedbania w metodologii.

406 Zob. K. Góźdz, *Teologiczna hermeneutyka języka wiary*, „Roczniki Teologiczne” 45 (2018) 2, s. 29–46.

407 Zob. G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Lublin: Wyd. KUL 2013.

19. Ku nowej metodologii

W dobie postmodernizmu teologia wycofuje się z roszczeń bycia „królową nauk”, lecz stopniowo przybiera postać pokornego i dialogicznego wysiłku zrozumienia doświadczenia wiary, tak wewnątrz eklezjalnej wspólnoty, jak i człowieka poza nią. Współczesny teolog powinien być świadomy ograniczeń metodologicznych, ale także konieczności komunikowania wiary w języku zrozumiałym dla dzisiejszego człowieka, przy jednoczesnym zachowaniu otwartości na tajemnicę i działanie Ducha Świętego⁴⁰⁸.

Na podstawie przedstawionego powyżej przeglądu rozwoju metodologicznych na przestrzeni dwudziestu stuleci można pokusić się o sformułowanie warunków, jakie powinna spełniać nowa metoda teologiczna, aby odpowiadała cyklicznie pojawiającym się kryteriom, które w poszczególnych epokach warunkowały rozkwit teologii. Pytanie zasadnicze brzmi zatem: jakie kluczowe założenia i warunki muszą zostać spełnione, aby uzyskać współczesną metodę adekwatną do istoty i zadania teologii?

Nowa metoda teologiczna, dążąca do syntezy wierności Objawieniu z odpowiedzią na aktualne wyzwania, powinna opierać się przede wszystkim na Słowie Bożym, jakie jest przekazane w Piśmie Świętym i Tradycji. W Ewangelii św. Jana czytamy: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). Ten rodzaj hymnu odsłania kosmiczny wymiar Objawienia, którego szczytem jest wcielenie Słowa Bożego. Stworzenie i historia tworzą przestrzeń i czas, w których Bóg objawia siebie samego. Dogłębna i rygorystyczna egzegeza Pisma Świętego, wykorzystująca współczesne metody historyczno-krytyczne, literackie i kanoniczne, winna jednak być interpretacją w świetle wiary ludu Bożego. Nie chodzi o fundamentalistyczne traktowanie tekstu, lecz o dotarcie do jego teologicznego orędzia (kerygmatu) w jego oryginalnym kontekście i odniesienie go do doby obecnej. Dlatego wymagane jest studium języków oryginalnych, kontekstu historyczno-kulturowego, gatunków literackich, a także teologii biblijnej jako całości, ukazującej dzieje zbawienia.

408 Por. A. Perzyński, *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 21 (2005), s. 117–134.

Ostatnie oddzielenie nauk biblijnych od teologii wydaje się pewnym zagrożeniem w poszukiwaniu pełniejszego sensu (*sensus plenior*) w natchnionych tekstach. Nowe metody literackie i lingwistyczne biorą coraz bardziej górę nad metodami historyczno-krytycznymi w obecnej egzegezie. Dokument Międzynarodowej Komisji Biblijnej zatytułowany *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993) – opublikowany z okazji setnej rocznicy encykliki Leona XIII *Providentissimus Deus* (1893), odnoszący się do encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (1943) oraz do konstytucji Drugiego Soboru Watykańskiego *Dei verbum* (1965) – w obrębie hermeneutyki wyróżnia trzy sensy biblijnego tekstu: „dosłowny”, „duchowy” i wreszcie „pełny”, o czym nie wolno zapominać. Ten fundament Słowa Bożego poszerza naturalnie Tradycja, gdyż tak teologia, jak i magisterium zawsze głosiły niewystarczalność Pisma. Wynikało to choćby z obowiązywalności samej sukcesji apostoelskiej. Dzięki poszerzonemu rozumieniu relacji Pisma i Tradycji, które przedstawił Drugi Sobór Watykański w opozycji do kontrreformacyjnego ujęcia Soboru Trydenckiego, ten związek określamy jako jakościowy, a nie ilościowy. Tradycja nie tylko przekazuje Słowo Boże w sposób integralny, ale również je zawiera. Tradycja i Pismo stanowią jedno Boże źródło, pozostając w stosunku do siebie w jakościowej komplementarności⁴⁰⁹. Stąd Tradycja jest ona martwym depozytem, lecz żywym przekazem wiary, który nieustannie rozwija się w Kościele pod asystencją Ducha Świętego. Obejmuje naukę ojców Kościoła i soborów, liturgię, nauczanie Magisterium oraz świadectwo świętych. Dla nowoczesnej metodologii potrzeba zatem krytycznego i konstruktywnego studium Tradycji. Chodzi o odróżnianie tego, co w niej istotowe i niezmiennie, od tego, co historycznie uwarunkowane i podlegające rozwojowi. Dialog z Tradycją powinien prowadzić do jej twórczej recepcji i aktualizacji⁴¹⁰. Międzynarodowa Komisja Teologiczna dopowie: „Kościół żywi wielką cześć dla Pisma, ale ważne jest uznanie, że wiara nie jest «religią Księgi»: chrześcijaństwo jest «religią 'słowa' Bożego», nie «słowa spisanego i milczącego, ale Słowa Wcielonego

409 KO, nr 9: „Tradycja święta zatem i Pismo święte ściśle się ze sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo św. jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie, a święta Tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali. Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo święte. Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu”.

410 Por. B. Sesboué, *Faza Pierwsza. Od początków do Soboru Trydenckiego. Apologia wiary i metoda dyskursu dogmatycznego*, s. 459–460.

i żywego”⁴¹¹. Ewangelia Boża jest zasadniczo poświadczona przez Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu”⁴¹¹.

Mówiąc w sposób odpowiedzialny o konstruowaniu katolickiej metodologii, nie można pominąć kolejnego ważnego aspektu, jakim jest wiara. Chodzi tu zarówno o wiarę osobistą, jak i kościelną. Dla teologii ważnym kryterium jest nie tylko osobiste zawierzenie Bogu, ale też przyjęcie wiary całego Kościoła za swoje źródło, kontekst i normę. Stąd łączy ona w sobie *fides qua* oraz *fides quae*⁴¹². *Fides qua* oznacza bowiem wiarę jako subiektywne zaufanie, osobową relację z Bogiem. Natomiast *fides quae* to wiara będąca dziedzictwem Kościoła powszechnego, zobiektywizowana, doktrynalna. Ten charakter eklezjalny teologii zabezpiecza też jej racjonalność, gdyż ze swojego aparatu badawczego nigdy nie może pozbywać się ona narzędzi krytycznych. A właściwie ukształtowana racjonalność będzie powiązana zarówno z poczuciem odpowiedzialności za całą wspólnotę wierzących, jak i z intelektualną pokorą, wynikającą ze świadomości ograniczoności ludzkiego poznania tajemnic Bożych i z gotowości do ciągłego uczenia się⁴¹³.

Owa rozumność wiary (*intellectus fidei*) przybiera różne formy w życiu Kościoła, w zależności od różnych darów wiernych (*lectio divina*, medytacja, przepowiadanie, katecheza, teologia jako nauka itd.). Staje się teologią w ścisłym sensie, kiedy wierzący podejmuje się zadania przedstawienia treści tajemnicy chrześcijańskiej w sposób racjonalny i naukowy. Teologia jest zatem *scientia Dei* w takiej mierze, w jakiej stanowi racjonalny udział w Bożym poznaniu samego siebie, drugich i otaczającego świata. W ten sposób teologia w swoich metodach bazuje na kryteriach Słowa Bożego jako Pisma Świętego i Tradycji, na wierze indywidualnej, ale i całej eklezjalnej wspólnoty. Dzięki temu musi zawsze być racjonalna, nie pozbywając się ze swoich narzędzi aparatu krytycznego.

Za kolejny warunek skonstruowania poprawnej metodologii należy uznać niezbędność dialogu z osiągnięciami współczesnych nurtów teologicznych. Chodzi tu o interdyscyplinarność oraz komplementarność. Otwartość na dorobek różnych szkół i kierunków teologicznych (np. teologii wyzwolenia, feministycznej, politycznej, procesu, hermeneutyki teologicznej, ekologicznej itp.), przy jednoczesnym zachowaniu krytycznego dystansu i wierności własnej tożsamości. Dlatego należy analizować ich metodologię, ich podstawowe pytania i proponowane odpowiedzi. Tym samym pojawi się możliwość asymilacji ich wartościowych intuicji i korygowania ewentualnych jednostronności w świe-

411 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: Perspektywy, zasady i kryteria*, Watykan 2012, nr 7; por. także *Verbum Domini*, nr 7.11.16.

412 MKT, *Teologia dzisiaj: Perspektywy, zasady i kryteria*, nr 15.

413 Por. MKT, *Teologia dzisiaj: Perspektywy, zasady i kryteria*, nr 18.

tle Objawienia. Trzeba też unikać zarówno bezkrytycznego kopiowania, jak i apriorycznego odrzucania.

Teologia ze swoimi metodami musi odczytywać znaki czasu. Wiąże się to ze zjawiskiem inkulturacji. Chodzi zatem o głębokie zrozumienie współczesnego człowieka, jego mentalności, języka, pytań egzystencjalnych, nadziei, lęków, potrzeb (szczególnie duchowych) oraz doświadczenia zagubienia w świecie pluralizmu wartości i sekularyzacji. Aby sprostać tym wyzwaniom, trzeba sięgać do narzędzi nauk społecznych (socjologii, psychologii, antropologii kulturowej), aby w świetle Objawienia przeprowadzać odpowiednią analizę kondycji ludzkiej. Przed badaczami stoi zadanie konstruowania nowego języka teologicznego, który byłby zrozumiały dla współczesnego odbiorcy, nie tracąc przy tym głębi nadprzyrodzonego przekazu. Nie można unikać konkretnych problemów, takich jak kryzys sensu, samotność, wpływ technologii na czele ze sztuczną inteligencją, nierówności społeczne. Przykładowo dość interesujący może okazać się dialog teologii z neuronauką (np. w kwestii wolnej woli i świadomości). Zaciekawienie budzi teologia postsekularna, uwzględniająca przemiany religijności w XXI wieku. Wiele uwagi poświęca się dziś nie tylko ekoteologii, odpowiadającej na kryzys klimatyczny, ale jeszcze bardziej na związki teologii ze wspomnianą już *artificial intelligence* (AI). Chodzi tu o teologię cyfrową i analityczną. Nowoczesne technologie mogą wspierać teologię przez analizę dużych zbiorów danych w badaniach biblijnych i historycznych, wykorzystanie sztucznej inteligencji w badaniach nad językiem religijnym, nowe formy katechezy i duchowości online.

Idąc za słusznymi postulatami niektórych polskich teologów, można by się zadecydować się na tzw. „ewoluującą teologię”, czyli wierną Tradycji, ale zdolną do twórczego dialogu ze współczesną epistemologią. Jest to szczególnie cenne dla tych badaczy, którzy pragną uprawiać teologię naukowo i kontekstualnie, bez utraty jej specyfiki jako „*fides quaerens intellectum*”⁴¹⁴.

To, jaką nową metodę przyjmie teologia, zależy od tego, jaką rolę pragnie odgrywać we współczesnym świecie. Czy tylko pełnić funkcję prorocką? A może chce być bardziej misyjna w zsekularyzowanym europejskim świecie? A może ulegnie pokusie apologii wiary?⁴¹⁵ Rozwój metodologii teologicznej może być

⁴¹⁴ Zob. Interesującą publikacją w tym obszarze jest *Teologia w świecie ludzkiego poznania*, red. M. Machinek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2022 („Studia Nauk Teologicznych” PAN, tom 17). Ta praca zbiorowa jest poświęcona metodologicznym wyzwaniom teologii w kontekście współczesnej epistemologii, nauki i kultury ludzkiego poznania.

⁴¹⁵ Por. H. Seweryniak, *Powracanie apologii. Z kim, o co i jak trzeba dziś zmagać się w obronie chrześcijaństwa?* w: *Powracanie apologii*, red. W. Skierkowski, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2013, s. 227–259.

szczególnie owocny, gdy zostaną uwzględnione takie wymogi teologii, jak jej rozumność, interdyscyplinarność, hermeneutyka, dialogiczność, teologia cyfrowa i analityczna. Ponadto nie wolno zapominać o wartościach moralnych i etycznych. Teologia musi pozostać *sapientia et praxis*. O co tu chodzi? Teologia nie może być czysto akademicką spekulacją, ale musi mieć konkretne implikacje etyczne, inspirując do działania dla duchowego rozwoju osoby ludzkiej, do dźwigania się przez nią z grzechu, pojednania się z Bogiem, z bliźnimi, do działania na rzecz sprawiedliwości społecznej, pokoju, miłości, solidarności i ochrony stworzenia. Należy nieustannie podkreślać nierozzerwalny związek między wiarą i życiem (*fides et opera*), ortodoksją i ortopraksją. W tej przestrzeni chodzi o formowanie sumień zdolnych do rozeznawania dobra i kroczenia ku świętości. Stąd metoda teologiczna powinna nie tylko dostarczać wiedzy o Bogu, ale także prowadzić do osobistego spotkania z Nim, pogłębiać życie duchowe i wspierać rozwój relacji z Bogiem. A zatem ukazywać znaczenie duchowości, rolę modlitwy, kontemplacji i doświadczenia mistycznego w poznaniu teologicznym (*lex orandi, lex credendi, lex vivendi*). W konsekwencji przedkładać inspiracje do osobistego zaangażowania w życie Kościoła i jego misję ewangelizacyjną.

Nowe formy metodologii muszą zatem wypływać z dowartościowywania teologii mądrościowej i apofatycznej. W tym zakresie trzeba wzmacniać świadomość, że o Bogu więcej można powiedzieć przez milczenie i negację niż przez dogmatyczne twierdzenia. Teolog ma być przecież świadkiem misterium, a nie „właścicielem” prawdy. Warstwa teologiczno-metodologiczna zyskałaby na refleksji nad skrytością (*Deus absconditus*). Mimo tajemnicy Wcielenia Bóg jest wciąż „Bogiem ukrytym”.

Stworzenie takiej metody to proces ciągły, wymagający zaangażowania wielu umysłów i serc, a przede wszystkim otwartości na prowadzenie Ducha Świętego. Musiałaby to być teologia odważna, twórcza, a jednocześnie głęboko zakorzeniona w odwiecznej Prawdzie.

Wypracowując nowe formy i sposoby badań, musimy pamiętać o naturze i misji teologii. „Zasadniczym celem teologii jest zrozumienie Objawienia i treści wiary. Prawdziwym centrum refleksji teologicznej winna być zatem kontemplacja samej tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej. Dostęp do niej otwiera refleksja nad tajemnicą Wcielenia Syna Bożego, a więc nad tym, że stał się On człowiekiem i w konsekwencji przyjął mękę i śmierć, a następnie chwalebnie zmartwychwstał, wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Ojca, skąd zesłał Ducha Prawdy, aby ustanowił Kościół i napełniał go życiem. Pierwszoplanowym zadaniem teologii staje się w tym kontekście zrozumienie kenozy Boga, która jest naprawdę wielką tajemnicą dla ludzkiego rozumu, gdyż nie potrafi on pojąć, że

cierpienie i śmierć mogą wyrażać miłość, która składa siebie w darze niczego nie żądając w zamian. W tej perspektywie fundamentalną i pilną potrzebą staje się wnikliwa analiza tekstów: przede wszystkim tekstów biblijnych, a z kolei tych, w których wyraża się żywa Tradycja Kościoła. W związku z tym wyłaniają się dziś pewne problemy, częściowo tylko nowe, których poprawnego rozwiązania nie można będzie znaleźć bez udziału filozofii”⁴¹⁶.

Zagadnienie poprawnych metodologii w różnych dyscyplinach naukowych, czyli poszukiwanie niezawodnych dróg osiągnięcia niezawodnej wiedzy, to temat nieustannie aktualny. W dziedzinie teologii istnieje dziś zapotrzebowanie na publikacje, które podejmowałyby problematykę metody pracy, gdyż teologia winna ciągle być przybliżana człowiekowi żyjącemu w danej epoce kulturowej. Dlatego każda dyscyplina z obszernego gmachu teologii systematycznej musi bardziej uwzględniać dziś tematykę ludzką, społeczną czy polityczną. Te braki teologii skoncentrowanej niekiedy zbyt na refleksji o Bogu domagają się przepracowania. Oczywiście pogłębia je paradoks jednoczesnego mówienia o Bogu i o człowieku. Jawi się tu olbrzymie pole do redukcjonizmu tych postaci teologii, które nie mają odniesień do człowieka, a wciąż pozostają bardziej abstrakcyjne, spekulatywne czy niekiedy nawet oderwane od codziennej egzystencji. Razi także swoista kościelna poprawność, która daleka jest od tajemnicy Kościoła Trójcy Świętej. Oczywiście nie znaczy to, że trzeba pomijać wymiar instytucjonalny Kościoła. Rozdarcie człowieka odsłania choćby relacja jego natury do nadprzyrodzonej (Maurice Blondel, Pierre Rousselot).

Tworzenie nowych, odpowiedzialnych metod – uwzględniających specyfikę konkretnej gałęzi teologicznej – musi wyraźniej brać pod uwagę kontekst kulturowy, w którym funkcjonują współcześni chrześcijanie. Bez wątpienia jesteśmy świadkami radykalnego przełomu cywilizacyjnego i duchowego, który zmusza także teologów do refleksji nad metodą ich badań, czy też wręcz do zmiany paradygmatu. Kultura współczesna ze swoją mentalnością scjentystyczną mocno wpływa na wszystkie dziedziny życia, także na sposób myślenia religijnego i teologicznego. Czym zatem charakteryzuje się obecna racjonalność naukowa? Z pewnością ta forma nauki osadzona jest na modelach i paradygmatach, czyli operuje nie tyle bezpośrednim obrazem rzeczywistości, ile modelami, będącymi narzędziami interpretacyjnymi prowizorycznymi i częściowymi. W konsekwencji prowadzi to do zerwania więzi z przedmiotem, a poznanie staje się subiektywne, gdyż jest uwarunkowane metodami badawczymi. Dalej: nauka jest bardziej strukturą komunikacyjną. Wiedza jawi się jako poszukiwanie, jako nieskończony proces, a każda teoria jest prowizoryczna i otwarta na korekty.

416 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 93.

W wyniku tego dochodzi do zmiennej relacji między słowem a pojęciem. Pojęcia są bardziej płynne niż same słowa, co wpływa na trudność jednoznacznego przekazu. Taka postać nauki nie odwołuje się do własnej historii. Dochodzi przy tym do współprzenikania się nauk, a granice między dyscyplinami są coraz bardziej płynne, co wymusza podejście interdyscyplinarne.

Wobec powyższego teologia staje się coraz bardziej racjonalna, co generuje szereg napięć. Z jednej strony nowa metodologia musi zostać wierna Słowu Bożemu, Tradycji i Urzędowi Nauczycielskiemu, a z drugiej wyłania się potrzebę przekształceń wobec wyzwań współczesnej kultury. Teologia bowiem nie może pozostać na marginesie przemian kulturowych, lecz winna być w harmonii z językiem i mentalnością człowieka XXI wieku, unikając zarówno idolatrii tradycji, jak i idolatrii nauki. Wydaje się, że teologia ma nie tyle przekazywać wiedzę o Bogu, ile interpretować ludzkie doświadczenie wiary, wynikające ze spotkania z Bogiem. Wiara jest żywą odpowiedzią na Słowo Boga w konkretnym kontekście, nie zależy jedynie od historycznej wiedzy. Pojawia się problem komunikatywności. Kościół nie ma być nowym Kościołem, ponieważ musi podążać nurtem Tradycji.

Bibliografia

- Arnold A., „*This is a Profound Mystery*”: *Union and Distinction between Christ and His Church in Johann Adam Möhler and His Twentieth-Century Success*, „*Nova et Vetera*” 16 (2018) 3, s. 705–738.
- Arystoteles, *Poetyka*, tłum. S. Siedlecki, Warszawa: Fundacja Nowoczesna Polska 2020.
- Ayer A.J., *Filozofia w XX w.*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997.
- Bafia S., *O źródłach teologii Melchiora Cano przestroga dla teologów*, „*Forum Teologiczne*” 19 (2018), s. 207–208.
- Balter L., *Teologia prowokująca?*, w: *Perspektywy polskiej teologii*, red. K. Gózdź, W. Wołyniec, A. Małachowski, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2007, s. 118–153.
- Balter L., *Teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 1231–1232.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 1: *Starożytność*, tłum. L. Łysień, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, tłum. L. Łysień, Kraków: Wydawnictwo WAM 2013.

- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2: *Teologia*, cz. 1: *Stary Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011.
- Barth G., *Hermeneutyka osoby*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Barth G., *Personalizm w teologii. Przyczynek do metody teologicznej*, „Teologia w Polsce” 4 (2020) 2(2), s. 357–366.
- Bartnicki R., Kłósek K., *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2014.
- Bartnik Cz.S., *Metodologia teologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1998.
- Bartnik Cz.S., *Od teologii reistycznej do personalistycznej*, w: *Perspektywy polskiej teologii*, red. K. Góźdz, W. Wołyniec, A. Małachowski, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2007, s. 55–64.
- Bartnik Cz.S., *Teologia personalistyczna*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 57–64.
- Bednarek A., *Dante Alighieri*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin: Wydawnictwo KUL 1985, k. 1019–1021.
- Bellarmino R., *De controversiis christianae fidei*, Ingolstadt 1601 (*Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus nostri temporis haereticos*, Neapoli: apud Josephum Giuliano 1858).
- Benedykt XV, Encyklika *In praeclara summorum* z dnia 30 kwietnia 1921, „Acta Apostolicae Sedis” 13 (1921).
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 2010.
- Benedykt XVI, Audycja generalna *Piotr Lombard* z dnia 30 grudnia 2009, „Niedziela” 2 (2010), s. 4-5.
- Benedykt XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie. Wykład na Uniwersytecie Ratyżbońskim*, Ratyzbona, 12 września 2006, w: Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2017, s. 25–54.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, 22 grudnia 2011 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1 (2012), s. 8–9.
- Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje. Wykład na Uniwersytecie w Ratyzbonie*, 12 września 2006, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 11 (2006), s. 25–29.
- Benedykt XVI, *Wykład wygłoszony 12 września 2006 roku przez papieża Benedykta XVI na Uniwersytecie Ratyżbońskim w Niemczech*, <https://teologiapolityczna.pl/benedykt-xvi-wiara-rozum-i-uniwersytet-wyklad-ratyzbonski-> [dostęp: 17.04.2024].

- Beyza P., *Johna Henry'ego Newmana wybrane wątki eklezjologiczne*, „Teologia w Polsce” 14 (2020) 2, s. 63–76.
- Bokwa I., *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Theologica Varsoviensia” 34 (1996) 2, s. 51–74.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz 2010.
- Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne. Rozmowa z samym sobą*, tłum. C. Niezgoda OFMConv, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1984.
- Borto P., *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary. Analiza poglądów A. Loisy'ego, É. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antymodernistycznych oraz Vaticanum II*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2020.
- Borto P., *Rozumienie Objawienia Bożego w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2018) 9, s. 41–53.
- Bourgeois H., *Od Soboru Trydenckiego do II Soboru Watykańskiego*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, t. 3, Kraków: Wydawnictwo M 2001, s. 204–207.
- Bronk A., *Nauka wobec religii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1996.
- Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2003.
- Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Szwagera*, Tarnów: Biblos 1997.
- Bujak J., *Służebna rola teologii w Kościele*, w: *Wokół pytań o teologię kontekstualną*, red. A. Napiórkowski, D. Wąsek, M. Gilski, Kraków: Scriptum 2025, s. 53–55.
- Buttiglione R., *Sobór Watykański II: tradycja i współczesność*, https://dlibra.kul.pl/Content/35123/40195__Buttiglione--Rocco--_0000.pdf [dostęp: 28.04.2022].
- Cano M., *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn: Archidiecezja Warmińska 2016.
- Chenu B., *Dieu au XX^e siècle*, Paris: Bayard 2002.
- Chmielewski M., *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. Chmielewski, Lublin: Polihymnia 1999, s. 45–86.
- Chrostowski W., *Zarys metodologii biblistyki Nowego Testamentu*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 27–46.
- Chudoba E., *Pragmatyzm dzisiaj (ze szczególnym uwzględnieniem propozycji Johana Deweya) a jego korzenie antyczne*, „Kultura-Społeczeństwo-Edukacja” 8 (2015) 2, s. 111–130.
- Chudy W., *Filozofia polska po II wojnie światowej*, „Studia Philosophiae Christianae” 21 (1985) 1, s. 129–141.

- Ciak W., Teresa Wielka. *Duchowość*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, k. 715–717.
- Clooney F.X., *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford: Oxford University Press 2001.
- Cole G.A., *Theological Method: An Introduction*, Vendor: Crossway Books 2025.
- Congar Y., *La Tradition et les traditions. Essai historique*, t. 1, Paris: A. Fayard 1960.
- Dante Alighieri, *Boska komedia*, tłum. A. Świdorska, Kraków: Wydawnictwo M. Kot 1947.
- Denzinger–Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona–Freiburg i. Br.–Rom (36) 1976.
- Dessain C.S., *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, tłum. M. Stebart, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1989.
- Dołgow K., *Dialektyka i scholastyka: analiza krytyczna filozofii neotomizmu*, tłum. K.N. Sakowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1985.
- Doré J., *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965–1999)*, ed. J. Doré, Sciences théologiques et religieuses 10, Paris: Beauchesne 2000.
- Dzidek T., *Główne metody teologiczne w teorii i praktyce*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2025.
- Dzidek T., *Ograniczenia rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 65–79.
- Dzidek T., Sikora P., *Metody teologiczne*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków: Wydawnictwo M 2011, s. 114–136.
- Eicher P., *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München: Kösel-Verlag 1977.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2009.
- Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Watykan 2013.
- Franciszek, *Bulla Ad promovendam theologiam*, Watykan 2023.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, Watykan 2015.
- Franciszek, *List apostolski Candor lucis aeternae*, Watykan 2021.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio Ad theologiam promovendam*, Watykan 2023.
- Gabriel M., *Warum es die Welt nicht gibt?*, Berlin: Verlag Ullstein 2013.

- Geffré C., *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris: Cerf 2001.
- Geffré C., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris: Cerf 1983 (Cogitatio fidei).
- Geffré C., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris: Cerf 1972.
- Gibellini R., *Panorama de la théologie contemporaine*, Paris: Cerf 1994.
- Gogacz M., *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX wieku*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1978, s. 335–350.
- Gołębiewska M., *Estetyka i anestetyka w reklamie społecznej*, „Sztuka i Filozofia” 21 (2002), s. 123–126.
- Gózdź K., *Eucharystia i miłość*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2025.
- Gózdź K., *Kościół zbawienia*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Gózdź K., *Teologiczna hermeneutyka języka wiary*, „Roczniki Teologiczne” 65 (2018) 2, s. 29–46.
- Greisch J., *L'âge herméneutique de la raison*, Paris: Éditions du Cerf 1985.
- Greisch J., *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris: Vrin 2000.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków: Copernicus Center Press 2014.
- Hemmerle K., *Theologie als geistliche Übung*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1984.
- Hempoliński M., *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1974.
- Herbut J., *Metoda transcendentálna: obiektywność poznania i jej kryterium. Omówienie koncepcji B.J.F. Lonergana*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) 1, s. 91–117.
- Hollis Ch., *Newman a świat współczesny*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1970.
- Hornik P., *Prymat Boga-Miłości w ujęciu św. Jana od Krzyża*, Katowice: Uniwersytet Śląski 2017.
- Hozjusz S., *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, w: *Dzieła wybrane. Z mogunckiego wydania 1557 r.* tłum. J. Wojtkowski, t. 1, Olsztyn: Hosianum 1999.
- Hozjusz S., *O postępowaniu z odłączonymi. Z Kolońskiego wydania 1584 r. do celów procesu kanonizacyjnego*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn: Hosianum 2009.

- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1987.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1991.
- Hryniewicz W., *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej: Chrystus nasza Pascha*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1982.
- Illanes J.L., Saranyana T.J., *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1997.
- Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom (Adversus haereses)*, tłum. J. Brylowski, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2018.
- Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, tłum. J. Brylowski, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2018.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków: Wydawnictwo WAM 1997.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostoelska *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika o ekumenizmie *Ut unum sint*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, List apostoelski *Mane nobiscum Domine*, Watykan 2004.
- Jan XXIII, Alokucja z 25 stycznia 1959 r., przemówienie *Gaudet Mater Ecclesia* z 11 października 1962 r., „Acta Apostolicae Sedis” 51 (1959), s. 65–69 oraz „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 786–795.
- Jaromi S., *Kościół w dobie antropocenu*, Kraków–Kielce: Jedność 2023.
- Kałuża K., *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014) 9, s. 43–91.
- Kamiński R., *Z metodologii teologii pastoralnej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 235–249.
- Kamiński S., *Metodologia w teologii*, w: *Dogmatyka katolicka*, red. W. Granat, t. wstępny, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1965, s. 147–162.
- Kamykowski Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2003.
- Kasper W., *La théologie et l'Église*, Paris: Cerf 1990.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Kawecki W., *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań: Wydawnictwo Flos Carmeli 2013.
- Kędziora S., Misiurek J., *Bernard z Clairvaux*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin: Wydawnictwo KUL 1989, k. 301–302.
- Kiejkowski P., *Nauka o Bożych energiach w teologii Georges'a Florovsky'ego*, „Studia Bydgoskie” 4 (2010), s. 77–94.

- Kiereś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin: Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej 2000.
- Kijas Z., *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.
- Kiwka M., *Medytacja u św. Jana od Krzyża. Poszukiwanie metody*, „Collectanea Theologica” 84 (2014) 2, s. 79–92.
- Kośakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków: Znak 1994.
- Kośakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o kościelnym powołaniu teologa Donum veritatis*, w: J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków: Wydawnictwo M 2001, s. 117–142.
- Kotkowska E., *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej: sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu locorum theologicorum. Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil*, Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM 2010.
- Koziołek R., *Odpowiedź rektora Uniwersytetu Śląskiego Ryszarda Koziołka na List otwarty M. Migalskiego*, „Gazeta Uniwersytecka Uniwersytetu Śląskiego” 10 (2023).
- Krąpiec A., *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1974.
- Królikowski J., *Aktualny stan teologii w Polsce i niektóre wyzwania (rok 2022)*, „Teologia w Polsce” 18 (2024) 2, s. 49–50.
- Królikowski J., *Niektóre wyzwania pod adresem metody teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 8 (2018) 30, s. 227–237.
- Kubacki Z., *Jedyność Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa: Rhetos 2005.
- Kulisz J., *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, Warszawa: Rhetos 2012.
- Kuźma A., *Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy*, „Rocznik Teologiczny” CHAT LXII (2020) 4, s. 1151–1192.
- Leśniewski K., *„W sobie samym znaleźliśmy wyrok śmierci: aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu”. Metanoiczno-soteriologiczne przesłanie Wielkiego kanonu św. Andrzeja z Krety*, Lublin: Wydawnictwo Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej 2017.

- Leśniewski K., *Duchowość hezychastyczna – wczoraj i dziś*, w: *Wiara i poznanie*, red. M. Bendza, J. Tofiluk, H. Paprocki, D. Sawicki, J. Charkiewicz, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2008, s. 78–95.
- Leśniewski K., *Mistyka. B. W prawosławiu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, k. 1325–1326.
- Lettera del Santo Padre al Gran Cancelliere della Pontificia Università Cattolica Argentina* (3.05.2015), https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html [dostęp: 23.03.2025].
- Liszka P., *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13 (2005) 1, s. 75–95.
- Lonergan B., *Method in Theology*, London–New York 1972, Toronto 1996.
- Lonergan B., *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1976.
- Lubac H. de, *Vatican Council Notebooks*, t. 1, San Francisco: Ignatius Press 2015.
- Luter M., *Artykuły szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 1999, s. 335–358.
- Luter M., *Duży Katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 1999, s. 57–134.
- Luter M., *Mały Katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 1999, s. 41–56.
- Liotard J.-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: de Minuit 1979.
- Maciaszek P., *Społeczne oczekiwania wobec Kościoła katolickiego a możliwości ich spełnienia*, „Studia Nauk Teologicznych” 19 (2024), s. 95–111.
- Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna 1981.
- Marie-Josephe Lagrange, w: *Lexikon der theologischen Werke*, herausgegeben M. Ekkert, E. Herms, B.J. Hilberath, E. Jüngel, Stuttgart: Kröner 2003, s. 500–501.
- Marquard O., *Abschied vom Prinzipiellen*, Philipp Reclam jun: Leipzig-Stuttgart 1981 (*Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994).
- Masson H., *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Warszawa: Książnica 1993.
- Mastej J., *Osobowy charakter objawionego przedmiotu wiary chrześcijańskiej*, „Resovia Sacra” 7 (2000), s. 45–71.
- Maurice E., *Die Entwicklung des christologischen Denkens Karl Rahners (1934–1984)*, w: *Karl Rahner in der Diskussion*, heraus. von R. Siebenrock, Innsbruck–Wien: Verlag Tyrolia 2001, s. 91–99.

- Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1995.
- Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków: Wydawnictwo M 2011.
- Metz J.B., *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i.Br.: Verlag Herder 2011.
- Michalski K., *Wstęp*, w: Dante Alighieri, *Boska komedia*, tłum. A. Świdorska, Kraków: Wydawnictwo M. Kot 1947.
- Mickiewicz F., *Theologization of Greek Terms and Concepts in the Septuagint and New Testament*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 3, s. 751–769.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000, s. 15–17.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2015.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2012.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000, s. 55–62.
- Mikołajec J., *Status naukowy teologii pastoralnej. Materiały z sympozjum polskich pastoralistów*, Nysa 8–9 października 2001, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2003, s. 37–41.
- Möhlér J.A., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Köln 1960 – t. 1, Köln 1961 – t. 2.
- Moser F., *La théologie pratique et ses méthodes*, „*La théologie pratique. Un guide méthodologique. Études théologiques et religieuses*” 93 (2018) 4, s. 521–527.
- Mrugalski D., *O pojęciu hellenizacji*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 3, s. 639–657.
- Myszor W., *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: zagadnienia wybrane*, red. L. Lach-Bartlik, „*Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova*” 11, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010.
- Nagy S., *Kościół i Kościoły*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 681–684.

- Napiórkowski A., *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterkańskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków: Salwator (2) 2011.
- Napiórkowski A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Napiórkowski A., *Kościół dla człowieka. Błogostawionego Jana Pawła II Wielkiego mistyka Eklezji*, Kraków: Wydawnictwo UPJPII 2011, s. 27–31.
- Napiórkowski A., *Kościół Ducha kontynuacją Wcielenia Chrystusa*, Tarnów: Biblos 2020.
- Napiórkowski A., *Misterium instytucjonalnego wymiaru Kościoła*, „Studia Nauk Teologicznych” 19 (2024), s. 79–94.
- Napiórkowski A., *Niezbywalność teologii*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz 2018.
- Napiórkowski A., *O większy skandal chrześcijaństwa. Postulaty dekonstruktywizmu Kościoła i świata*, Pelplin: Bernardinum 2024.
- Napiórkowski A., *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2016.
- Napiórkowski A., *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2016.
- Napiórkowski A., *Usprawiedliwienie naczelnym kryterium reformacyjnej odnowy Kościoła*, w: *Reformatorzy a Kościół rzymski*, red. A. Napiórkowski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2017.
- Napiórkowski A., *Wiara w Kościele, lecz dla świata. Rekonstrukcja interpretacji nauczania Vaticanum II*, „Polonia Sacra” 17 (2013) 2, s. 53–69.
- Napiórkowski A., *Współczesny Kościół a ponowoczesny świat*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II 2015.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1996.
- Naumann I., *Ecclesiological history of Mariology. Aspects of Mary and the Church through the centuries*, University of Dayton, <https://udayton.edu/imri/mary/e/ecclesiological-history-of-mariology.php> [dostęp: 24.03.2025].
- Newman i jego dzieło. *Wybór pism J.H. Newmana*, red. i tłum. J. Klenowski, Warszawa: Wydawnictwo ss. Loretanek-Benedyktynek 1965.
- Newman J.H., *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa: Fronda 2009.
- Newman J.H., *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków: Znak 2000.

- Newman J.H., *List do wielbego Edwarda Bouverie Puseya*, w: W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 182–261.
- Newman J.H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1989.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Zielińska, Warszawa: Fronda 2000.
- Newman J.H., *O sumieniu*, tłum. A. Muranty, Bydgoszcz: Homini 2002.
- Newman J.H., *Rozmyślenia i modlitwy*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1967.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża 1984.
- Nowosad S., *Tracey Rowland, Catholic Theology*, London–New York: Bloomsbury T&T Clark 2017, Recenzja, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 14 (2020), s. 221–224.
- O'Malley J.W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego?*, tłum. A. Wojtasik, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011.
- Olson R., *Against Liberal Theology: Putting the Brakes on Progressive Christianity*, Grand Rapids, MI: Zondervan 2022.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1986.
- Oster S.-Th., Seewald P., *Gott ohne Volk? Die Kirche und ihr Glaube in der Krise*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2019.
- Ozorowski E., *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław: Wydawnictwo Tum 2005.
- Ozorowski E., *Personalizm chrześcijański*, „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 4 (2005), s. 7–17.
- Palamas G., *Triady w obronie świętych hezychastów*, tłum. I. Zogas-Osadnik, t. 1-2, Głogów: Wydawnictwo Theos-Logos 2019.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa: Vocatio 1999.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań: Pallottinum 1994, III, B, 2.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1968.
- Pasza Z., *Chrześcijaństwo i judaizm: porozumienie i jego trudności*, „*Collectanea Theologica*” 68 (1998) 2, s. 41–57.

- Paweł VI, List apostolski motu proprio *Altissimi cantus*, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 22–37.
- Paweł VI, *Teologia a Magisterium. Przemówienie Ojca świętego Pawła VI z dnia 1 X 1966*, tłum. A. Klawek, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 19 (1966) 4–5, s. 209.
- Pawłowski Z., *Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11 (2018) 2, s. 159–176.
- Perzyński A., *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 21 (2005), s. 117–134.
- Piękno Kościoła*, red. M.P. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2014; zob. *Kościół a kultura*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2024.
- Piluś H., *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Vizja Press & IT 2010.
- Pius X, *Lamentabili sane exitu*, tzw. *Syllabus*, czyli zestaw 65 tez, ogłoszony 3 lipca 1907 roku przez Święte Oficjum.
- Pius XII, Encyklika *Humani generis*. *O błędach przeciwnych wierze katolickiej*, Watykan 1950.
- Popper K., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu*, Sala Klementyńska Pałacu Apostolskiego, 22 grudnia 2011 r.
- Putman R., *The Method of Christian Theology. A basic introduction*, Nashville, TN: B&H Academic 2021.
- Rahner K., „Istnieje słowo ‘Bóg’”, w: K. Rahner, *Słowa w ciszy. Medytacje*, tłum. R. Bielecki, Kraków 1984.
- Rahner K., *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg–Basel–Wien: Verlag Herder (8) 1977 (*Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1987).
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. R. Zając [i in.], Warszawa: Wydawnictwo Pax 1987.
- Rahner K., *Sämtliche Werke. Menschsein und Menschwerdung Gottes*, t. XII: *Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2005.

- Rahner K., *Traktat o poznaniu i objawieniu* (*Schriften zur Theologie*, t. I–XVI, a zwłaszcza tomy I i II), tłum. G. Chojnacki, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005, 2007.
- Ratzinger J., *Fragen zur Kirche. Ekklesiologie der Konstitution Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, „Die Tagespost” März, Jahr 2000.
- Ratzinger J., *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce: Jedność 2006.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, red. K. Gózdź, M. Górecka, t. IX/1, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków: Znak 2018, s. 138–151.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. J. Skoczylas, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1985.
- Ricoeur P., *Temps et récit*, t. I–II–III, Paris: Éditions du Seuil 1983–1985.
- Romaniuk K., *Alegoria*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin: Wydawnictwo KUL 1985, k. 322.
- Rosmini A., *Pięć ran Kościoła Świętego*, tłum. T. Orzeł, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz 2023.
- Rowland T., *Nurty współczesnej teologii. Anatomia sporu*, Kraków: Bratni Zew 2023.
- Ruiz Salvador F., *God Speaks in the Night: The Life, Times and Teaching of St. John of the Cross*, Publisher Amazon 1991.
- Rusecki M., Mastej J., *Metodologia teologii fundamentalnej. Demonstratio christiana*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 97–115.
- Rusecki M., *Problematyka metody w teologii*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2010, s. 43–83.
- Ruszała A., *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem. Afektywność na drodze do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, Kraków: Wydawnictwo M 1999.
- Ryś G., *Chrześcijanie wobec Żydów. Od Jezusa po inkwizycję. XV wieków trudnych relacji*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2023.
- Schillebeeckx E., *Christ. Die Erfahrung Jesu als Herr*, übers. von H. Zulauf u. a., Freiburg i. Br.–Basel–Wien: Herder 1980.
- Schillebeeckx E., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, übers. aus dem Niederländischen, Freiburg i. Br.: Herder 1980.
- Schüssler Fiorenza E., *Gerecht ist das Wort der Weisheit. Historisch-politische Kontexte feministischer Bibelinterpretation*, Luzern: Verlag Exodus 2008.

- Schüssler Fiorenza F., *Systematic Theology: Task and Methods*, Minneapolis: Fortress Press 1991.
- Seckler M., *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, w: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, Festschrift Joseph Cardinal Ratzinger, St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei 1987, s. 1, 37–65.
- Sesboüé B., *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 211–249.
- Sesboüé B., *Des Défis Loin de Teilhard de Chardin aux écrivains chrétiens modernes*, Paris: Éditions du Cerf 2009.
- Sesboüé B., *Dialoger entre Chrétiens et Musulmans: La Relations des Croyances, des Cultures et des Histoires*, Paris: Éditions du Cerf 2009.
- Sesboüé B., *Dieu et Sa Loi: Une approche de la Religion Juive et de la Théologie Chrétienne*, Paris: Éditions du Cerf 1997.
- Sesboüé B., *Faza Pierwsza. Od początków do Soboru Trydenckiego. Apologia wiary i metoda dyskursu dogmatycznego*, w: *Słowo Zbawienia. Historia dogmatów*, t. 4, red. B. Sesboüé, Ch. Theobald, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 2003, s. 13–61.
- Sesboüé B., *La Jérusalem Cachée: Lumières des Sources Juives, Chrétiennes et Musulmanes*, Paris: Éditions du Cerf 2012.
- Sesboüé B., *La Paix au Coeur des Religions: La Vérité des Croyances Juives, Chrétiens et Islamiques*, Paris: Éditions du Cerf 2014.
- Sesboüé B., *Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka „Filioque”*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 251–300.
- Sesboüé B., *Perspectives sur la Foi: Juifs, Chrétiens, Musulmans et Hindous*, Paris: Éditions du Cerf 2017.
- Sesboüé B., *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 21–61.
- Sesboüé B., *Prezentacja*, w: *Słowo zbawienia. Historia dogmatów*, t. 4, red. B. Sesboüé, Ch. Theobald, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 2003, s. 9–12.
- Sesboüé B., *Wykład wiary i apologia w średniowieczu*, w: *Słowo zbawienia. Historia dogmatów*, t. 4, red. B. Sesboüé, Ch. Theobald, tłum. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 2003, s. 63–112.
- Seweryniak H., *Powracanie apologii. Z kim, o co i jak trzeba dziś zмагаć się w obronie chrześcijaństwa?*, w: *Powracanie apologii*, red. W. Skierkowski, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2013, s. 227–259.

- Sherry P., *Spirit and beauty: An introduction to theological aesthetics*, Oxford: Clarendon Press 1992.
- Siemianowski A., *Ogólna metodologia nauk: wprowadzenie dla studentów teologii*. Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2001.
- Siemianowski A., *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Poznań: Papieski Wydział Teologiczny 1998, s. 7–22.
- Skierkowski M., *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Tarnów: Biblos 2012.
- Skwara A., *Albert Wielki*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, ptt.pl [dostęp: 05.05.2024].
- Smagacz A., *Teresa Wielka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, k. 713–715.
- Sobeczko H., *Problem metody w teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28 (2020) 1, s. 61–73.
- Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 2002, s. 288–301.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, Poznań: Pallottinum 2002.
- Staten J.H., *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln: University of Nebraska Press 1984.
- Steenblock V., *Geschichte der Philosophie*, Ditzingen: Verlag Reclam 2023.
- Stępień A.B., *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1919–1966)*, „Znak” 20 (1968), s. 1195–1213.
- Stobbe H.-G., *Herméneutique*, w: *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris: Cerf 1996, s. 387.
- Stokłosa O.R., *Wzrastać w miłości Bożej. Zagadnienie rozwoju miłości Bożej w człowieku według św. Jana od Krzyża*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 2011.
- Strumiłowski J., *Estetyka i teologia – próba określenia przestrzeni interakcji*, „Teologia w Polsce” 17 (2023) 2, s. 171–189.
- Szczur P., *Jan Chryzostom o śpiewie i muzyce. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 37 (2017) 67, s. 599–618.
- Szczur P., *Kościół apostołski o wyzwaniu niewolników. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 65 (2016) 36, s. 617–629.
- Szczur P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.

- Śliwiński P.J., *Teologia w Polsce a polska teologia*, „Więź” 12 (1999), s. 121–123.
- Śrutwa J., *Edykt mediolański*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, k. 666, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1995.
- Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy*, red. D. Wąsek, Kraków: Wydawnictwo Scriptum 2021.
- Teologia w świecie ludzkiego poznania*, red. M. Machinek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2022 („Studia Nauk Teologicznych” PAN, tom 17).
- Teresa od Jezusa, *Dzieła. Droga doskonałości*, tłum. bp H.P. Kossowski, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 1986.
- Teresa od Jezusa, *Dzieła. Księga życia*, tłum. bp H.P. Kossowski, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 1986.
- Teresa od Jezusa, *Dzieła. Twierdza wewnętrzna*, tłum. bp H.P. Kossowski, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 1986.
- Tillich P., *Teologia systematyczna (Systematic theology)*, t. I, II, III, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2004–2005.
- Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.
- Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2010.
- Tronina A., *Metodologia badań nad orędziem Starego Testamentu*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 9–25.
- Veeneman M.M., *Introducing Theological Method. A Survey of Contemporary Theologians and Approaches*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2017.
- Wakefield G.S., *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Philadelphia: Westminster John Knox Press 1983.
- Walczak M., *Metoda i wgląd. Stanowisko Bernarda Lonergana*, w: *Metodologia: tradycja i perspektywy*, red. M. Walczak, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 169–189.
- Walczak M., *Wgląd i poznanie. Epistemologia Bernarda J.F. Lonergana*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.
- Walkusz J., *Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2013), s. 17–40.
- Ward K., *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's of Religions*, Oxford: Clarendon Press 1994.
- Wegner H., *Bonawentura*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin: Wydawnictwo KUL 1989, k. 781.

- Welsch W., *Estetyka i anestetyka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków: Baran i Suszczyński 1996, s. 520–547.
- Węclawski T., *Metodologia teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 7–21.
- Węclawski T., *Teologia. Odpowiedzialność naukowa – odpowiedzialność wobec nauki*, w: *Granice poznania a bariery etyczne*, Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych 1998, s. 43–55.
- Wicks J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków: Wydawnictwo WAM 1995.
- Winling R., *La théologie contemporaine*, Paris: Éditions du Centurion 1983.
- Witkowska M., *Postulaty Yves’a Congara dotyczące metody teologicznej w „Situation et tâches présentes de la théologie”*, „Studia Bobolanum” 3 (2024) 35(1), s. 21–37.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków: Wydawnictwo Unum 2003.
- Wojtyła K., *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża (Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce)*, w: J. Machniak, *Święty Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2008, s. 43–240.
- Woliński J., *Od ekonomii do „teologii” (III wiek)*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 159–209.
- Wołyniec W., *Duchowe macierzyństwo Maryi w nauczaniu Macieja Józefa Scheebena, „Salvatoris Mater”* 13 (2011) 3–4, s. 156–169.
- Woźniak R., *Dogmat i metoda: wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2021.
- Wójcik E., *Teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, k. 655–657.
- Wróbel M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Zatwardnicki S., *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Teologia w Polsce” 8 (2014) 1, s. 99–118.
- Zieliński S., *Antropologia Maurice’a Blondela i kryzys modernistyczny*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011) 1, s. 78–95.
- Zieliński Z., *Papieże epoki soborowej*, Warszawa: Wydawnictwo Pax 2005.
- Žižek S., *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009.
- Życiński J., *Język i metoda*, Kraków: Znak 1983.

Abstrakt

Historia rozwoju metod teologii

<https://doi.org/10.15633/9788383701554>

Monografia naukowa Andrzeja A. Napiórkowskiego OSPPE pt. *Historia rozwoju metod teologii* podejmuje problem historycznego kształtowania się metod badawczych stosowanych w refleksji teologicznej od początków chrześcijaństwa po współczesność. Celem publikacji jest wypełnienie luki w polskiej i europejskiej literaturze teologicznej poprzez całościowe ukazanie ewolucji sposobów interpretacji Objawienia judeochrześcijańskiego oraz działania Boga w historii, Kościele i ludzkim doświadczeniu wiary. Zastosowana metodologia ma charakter historyczno-teologiczny, hermeneutyczny i krytyczny: autor rekonstruuje kolejne modele badawcze, analizuje ich uwarunkowania kulturowe, filozoficzne i eklesjalne oraz uwzględnia tradycję katolicką, prawosławną i ewangelicką. Najważniejsze wyniki badań ukazują pluralizm metod teologicznych, ich zależność od kontekstu epoki oraz napięcie między racjonalnością akademicką, wiernością dogmatowi, życiem liturgicznym, doświadczeniem mistycznym i potrzebą komunikatywności wiary. Publikacja wskazuje, że współczesna teologia nie może ograniczać się ani do pozytywistycznego modelu naukowości, ani do statycznego powtarzania formuł doktrynalnych. Wnioskiem monografii jest postulat nowej, integralnej metodologii teologicznej, zakorzenionej w Piśmie Świętym i Tradycji, otwartej na hermeneutykę, interdyscyplinarność, kontekst kulturowy oraz eklesjalny wymiar wiary.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, historia, metodologia, Pismo Święte, rozum, teologia, Tradycja, wiara

Abstract

History of the Development of Theological Methods

<https://doi.org/10.15633/9788383701554>

The scholarly monograph by Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, *History of the Development of Theological Methods*, examines the historical formation of research methods used in theological reflection from the beginnings of Christianity to the present day. The aim of the publication is to fill a significant gap in Polish and European theological literature by offering a comprehensive account of the evolution of ways of interpreting Judeo-Christian Revelation and God's action in history, the Church, and the human experience of faith. The methodology adopted is historical-theological, hermeneutical, and critical: the author reconstructs successive research models, analyses their cultural, philosophical, and ecclesial conditions, and takes into account Catholic, Orthodox, and Protestant traditions. The main findings reveal the plurality of theological methods, their dependence on historical context, and the tension between academic rationality, fidelity to dogma, liturgical life, mystical experience, and the need to communicate faith intelligibly. The publication demonstrates that contemporary theology can be reduced neither to a positivist model of scientific inquiry nor to a static repetition of doctrinal formulas. The monograph concludes by proposing a new, integral theological methodology rooted in Sacred Scripture and Tradition, open to hermeneutics, interdisciplinarity, cultural context, and the ecclesial dimension of faith.

Keywords: faith, hermeneutics, history, methodology, reason, Sacred Scripture, theology, Tradition

Spis treści

Wprowadzenie	5
1. Boska poetyka Ewangelii i historyczna ludzka interpretacja	9
2. W poszukiwaniu teologicznej metody	14
3. Epoka apostołsko-patrystyczna	17
3.1. Od kategorii judaistycznych do hellenistycznych	18
3.2. Zasady gnostycyzmu	22
3.3. Dyskurs apologetyczny	23
3.4. Alegoria, literalność i historyczność	25
3.5. Ireneusz z Lyonu: metodologia łączenia	28
3.6. Synodalne oraz soborowe reguły i formuły wiary	31
3.7. Hellenizacja języka wiary z dehellenizacją jej treści	35
4. Metodologia wschodniochrześcijańska	41
4.1. Liturgia źródłem mistycyzmu	41
4.2. Hezychazm i apofatyczność	43
4.3. Nauka o Boskich Energiach	44
4.4. Monastycyzm wschodni	45
5. Średniowieczna metodologia: rygorystyczna logiczność	47
5.1. Dialektyczność metody scholastycznej	49
5.1.1. Piotr Lombard	51
5.1.2. Albert Wielki	53
5.1.3. Tomasz z Akwinu	54
5.2. Metoda kontemplacyjna	56
5.2.1. Bernard z Clairvaux	56
5.2.2. Bonawentura	57
5.2.3. Alegoryczna narracja Dantego Alighieri	59

5.3. Metoda mistyczna	62
5.3.1. Tomasz à Kempis	63
5.3.2. Jan od Krzyża	64
5.3.3. Teresa z Ávili	66
6. Renesansowy humanizm	70
6.1. Reformatorska normatywność Biblii	71
6.1.1. Jan Hus	71
6.1.2. Marcin Luter	72
6.1.3. Jan Kalwin	73
6.2. Miejsca teologicznego poznania Melchiora Cano	75
7. Barokowa apologetyka	78
7.1. Dekrety i kanony Soboru Trydenckiego.....	78
7.2. Neoscholastyka suarezańska	80
8. Historyczno-krytyczny racjonalizm oświecenia	84
8.1. Mistyczna epistemologia i probabilistyczna argumentacja Blaise'a Pascala	86
8.2. Mistyczna pasywność kwietystów.....	88
9. Ku nowej interpretacji Objawienia w XIX wieku.....	91
9.1. John Henry Newman: koncepcja rozwoju rozumienia doktryny.....	94
9.2. Sobór Watykański I: dogmatyzacja teologii.....	97
9.3. Metody modernistów: immanentyzm, historyczno-krytyczność, interdyscyplinarność.....	98
10. Inspiracje teologii pierwszej połowy XX wieku.....	102
10.1. Filozoficzne prądy i ich wpływ na teologię	102
10.1.1. Od fenomenologii przez egzystencjalizm do filozofii analitycznej	103
10.1.2. Pragmatyzm, personalizm, neotomizm i filozofia nauki	105
10.2. „Powrót do źródeł”	110
11. Sobór Watykański II: radykalna zmiana metod	113
11.1. Soborowe kierunki rozwoju.....	114
11.2. Metody dokumentów soborowych.....	116

12. Poszerzać narzędzia metodologii	118
12.1. Ku nowym formom	118
12.2. Liturgia i życie świętych: wyznaczniki metody teologicznej.....	122
12.3. Bernard Lonergan: metoda transcendentalna.....	124
13. Teologia na rozdrożach w XXI wieku	128
13.1. Kwestie filozoficzne XX i XXI wieku	128
13.1.1. Od M. Schelera, H.-G. Gadamera do J. Habermasa, Ch. Taylora.....	129
13.1.2. K. Lorenz, N. Luhmann, J. Derrida, C.C. Lévi-Strauss, J.-F. Lyotard	134
13.2. Wielość nurtów teologicznych.....	139
13.3. „Communio” i „Concilium” jako wiodące nurty.....	141
13.4. Posoborowa hermeneutyka reformy a zerwania	146
13.5. Cztery zagrożenia interpretacji Objawienia i działania Bożego	150
13.5.1. Scjentyistyczna racjonalność.....	151
13.5.2. Protestantyzacja	154
13.5.3. Judaizacja	156
13.5.4. Ortopraksja nad ortodoksją.....	159
13.6. Promocja teologii kontekstualnej?.....	162
13.6.1. Słabe i mocne strony kontekstualności	163
14. Tożsamość teologii wobec świata i Magisterium Kościoła	166
14.1. Wyzwania zewnętrzne i napięcia wewnętrzne	166
14.2. Urząd Nauczycielski a wolność badań teologów.....	171
15. Klasyczne metody teologiczne XXI wieku	176
15.1. Metoda historyczno-krytyczna	180
15.2. Metoda dialektyczna.....	182
15.3. Hermeneutyka i jej przedstawiciele	184
15.4. Metoda antropologiczno-transcendentalna	188
15.5. Metoda historyczna	191
15.6. Zalety i wady metody dogmatycznej.....	192
15.7. Metoda komparatywna.....	194
15.8. Estetyzacja teologii	196
15.9. Metody empiryczne	197

16. Specyfika metodologii Półwyspu Apenińskiego i francuskiej	198
17. Akademickość teologii niemieckojęzycznej.....	201
18. Polski personalizm	208
18.1. Uwarunkowania polityczno-społeczne	208
18.2. Zasada personalistyczna.....	211
18.3. Podstawowe sposoby badawcze.....	213
19. Ku nowej metodologii.....	216
 Bibliografia	 223
Abstrakt	241
Abstract	243

W polskiej literaturze teologicznej od dawna brakowało tak wszechstronnego i aktualnego opracowania metod teologii widzianych w perspektywie historycznej. O. prof. Andrzej Napiórkowski wypełnia tę lukę z prawdziwym mistrzostwem. Prowadzi czytelnika przez epokę apostołsko-patrystyczną, średniowiecze, renesans, barok, oświecenie, aż po wiek XX i XXI, ukazując nie tylko ewolucję metod teologicznych, ale także ich głęboki związek z kontekstem kulturowym, filozoficznym i naukowym każdej epoki. Autor precyzyjnie odsłania zarówno mocne strony, jak i ograniczenia poszczególnych podejść, pozwalając zrozumieć, dlaczego teologia jest wciąż niezbywalna jako żywa nauka w służbie wiary.

W dobie relatywizmu metodologicznego nasz Profesor z kompetencją, ale i ekumeniczną wrażliwością ukazuje, jak różnorodność podejść teologicznych służy jednej wierze i jednemu Kościołowi. To książka, która uczy krytycznie myśleć teologicznie – historycznie, aby pogłębiać wiarę. Niech stanie się lekturą obowiązkową na wszystkich wydziałach teologicznych.

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

Publikacja jest napisana z pasją i entuzjazmem, co czyni ją inspirującą. Język jest przystępny, a jednocześnie zachowuje wysoki poziom akademicki, co sprawia, że może ona pełnić funkcję zarówno wprowadzenia do teologii, jak i pogłębionego studium dla bardziej zaawansowanych czytelników. Szczególną zaletą jest umiejętność autora ukazania, jak teologia chrześcijańska ewoluowała w dialogu z kontekstami historyczno-społecznymi, filozoficznymi i naukowymi, zachowując jednocześnie swoją transcendentną tożsamość.

To dzieło o wyjątkowej wartości akademickiej i duszpasterskiej. Jego wszechstronność, erudycja i entuzjastyczny ton czynią je nie tylko cennym źródłem dla studentów i badaczy teologii, ale także inspiracją do dalszych badań nad metodologią teologiczną w kontekście współczesnych wyzwań. Z pełnym przekonaniem rekomenduję ją jako istotny wkład w rozwój polskiej i międzynarodowej teologii, który może stać się przyczynkiem do dalszej twórczej dyskusji.

prof. Bazyl Degórski OSPPE
Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu (Angelicum), Rzym

Andrzej A. Napiórkowski, paulin, prof. zw. dr hab., były przeor klasztoru Na Skalce, rektor WSD Zakonu Paulinów, Od 2001 r. kieruje Katedrą Eklezjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a od 2020 r. jest także Dyrektorem Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu. Jego badania naukowe obejmują eklezjologię integralną (trynitarna eklezjogeneza). Zajmuje się też chrystologią fundamentalną, zagadnieniami ekumenicznymi, mariologią. Wiceprzewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych PAN-u. Organizator szeregu naukowych konferencji. Autor licznych artykułów i książek.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie



Biblos
WYDAWNICTWO