

TEOLOGIA A FILOZOFIA

Międzyuczelniane seminarium teologów
Warszawa, ATK, 25 maja 1987 roku

Uczestnicy dyskusji i autorzy referatów:

Ks. doc. dr hab. Lucjan Balter — ATK, ks. dr Julian Bednarz — ATK, ks. dr Michał Czajkowski — ATK, dr Aniela Dylus — ATK, ks. prof. dr hab. Helmut Juros — ATK, dr Karol Klauza — KUL, ks. doc. dr hab. Wincenty Myszor — ATK, o. prof. dr hab. Stanisław C. Napiórkowski — KUL, bp prof. dr hab. Edward Ozorowski — ATK, o. dr hab. Jacek Salij — ATK, ks. dr Henryk Seweryniak — KUL, ks. prof. dr hab. Remigiusz Sobański — ATK, ks. dr Franciszek Szulc — KUL, ks. prof. dr hab. Andrzej Zuberbier — prowadzący dyskusję, ATK.

Andrzej Zuberbier: Piszemy stosunkowo sporo. Publikacje te ukazują się w postaci artykułów czy książek; natomiast nad tym co piszemy i nad naszą pracą teologiczną reflektujemy trochę za mało. Mam wrażenie, że stosunek do filozofii jest w niej z jednej strony milczący, to znaczy akceptujemy — czyniąc to nie bardzo nawet świadomie — zasady filozoficzne, których uczyliśmy się jeszcze w seminarium.

Zdajemy sobie sprawę, że istnieją pewne podstawowe zasady myślenia, reprezentowane przez tzw. *philosophia perennis* i więcej temu wyrazu w naszych pracach teologicznych nie dajemy. Natomiast z drugiej strony uprawiamy teologię, w zasadzie dość współczesną, odwołując się często do opracowań teologicznych jakie powstawały lub powstają w ostatnich dziesiątkach lat na Zachodzie, w których to publikacjach znowu bardzo szeroko uwzględnia się filozofie współczesne, przede wszystkim zaś to, co zwykło się w pewnym skrócie nazywać fenomenologią egzystencjalną. My zresztą nie uwzględniamy tej fenomenologii egzystencjalnej bezpośrednio, tak mi się wydaje, to znaczy nie tyle studiujemy fenomenologię egzystencjalną, ile czytujemy tamtych autorów: Rahnera i całą jego szkołę, ewentualnie Schillebeeckxa i szkołę holenderską czy flamandzką, trochę Francuzów: Congara, de Lubaca i niejako mimo woli przenosimy sposób widzenia tamtych autorów

na nasz grunt. Przy czym nie można wśród nich postawić na jednej płaszczyźnie Niemców i Francuzów.

O ile teologia niemiecka jest bardzo mocno zakorzeniona w filozofiach współczesnych — w tym nurcie podmiotowym filozofii, który dochodzi aż do owej fenomenologii egzystencjalnej — to francuska szkoła charakteryzuje się przede wszystkim bezpośrednim powrotem do źródeł, tzn. do ojców Kościoła i Pisma świętego. Ta teologia jak gdyby ucieka — taka zresztą była bardzo wyraźna tendencja de Lubaca i wielu pisarzy wokół niego — ponad czasami nowożytnymi i średniowieczem do starożytności i raczej nawiązuje do tamtych idei, do tamtych ujęć żeby przedstawić dzisiaj pewne idee nowe i w naszym czasie — jak się wydaje — aktualne dla życia Kościoła i dla głoszenia dobrej nowiny. Otóż my korzystamy z tego, ale sami mało reflektujemy nad zawartością filozoficzną tej teologii, nad jej podstawami.

Z drugiej strony, gdy idzie o naszą filozofię w Polsce, filozofię, która jakoś bierze pod uwagę teologię, to oczywiście istnieje mocna lubelska szkoła tomizmu egzystencjalnego, reprezentowana u nas na ATK w jakiejś mierze przez p. Gogacza, reprezentowana w tych materiałach, które zostały przesłane na nasze dzisiejsze seminarium, przez wykład księdza profesora Kamińskiego, niestety już nieżyjącego. Niemniej to ci filozofowie mówią: jedynie trzeba, jedynie można opierać pracę teologiczną na tomizmie, zwłaszcza na tomizmie egzystencjalnym. Tylko ta filozofia daje metafizyczne podstawy, które są konieczne jako założenie wszelkiej refleksji racjonalnej, a więc także teologicznej, które są konieczne dla interpretowania objawienia — jeżeli to ma być interpretacja rzeczywistości obiektywnej bytu a nie tylko naszej świadomości, choćby świadomości wiary.

Istnieje też oczywiście egzystencjalizm, reprezentowany przede wszystkim przez księdza Tischnera. Warto wspomnieć jego polemiki z profesorem Świeżawskim na łamach „Tygodnika Powszechnego”: która filozofia może służyć teologii, ale przede wszystkim działaniu Kościoła i głoszeniu dobrej nowiny.

I znowu teologowie nie za bardzo się całą tą dyskusją przejmowali, jak gdyby robili swoje, nie bardzo się oglądając na to, co w tej polemice między tomizmem a egzystencjalizmem swego czasu się u nas działo.

Remigiusz Sobański: W wypowiedzi księdza Zuberbiera odżył stary problem: która filozofia jest najbardziej adkwatna, najbardziej przydatna. Otóż wydaje mi się, że jest to pytanie

z jednej strony trochę anachroniczne, a z drugiej chyba dość abstrakcyjne. Wiadomo, że teologia jest metodyczną refleksją nad Objawieniem — a powiedziałbym więcej — nie tylko nad objawieniem, ale nad światem; tzn. teologia stawia pytania dotyczące nie tylko źródeł Objawienia, ale świata — jak ten świat i jego urządzenia mają się ku zbawieniu? To jest chyba podstawowe pytanie, które stawia się teologii. Ma ona odpowiedzieć: jak ta rzeczywistość z którą się stykam, wśród której żyję, wygląda w świetle objawienia Bożego; inaczej mówiąc, jak ona ma się ku zbawieniu?

Każda sensowna metodologia nie wychodzi z jakiegoś monistycznego założenia („mam takie narzędzie i tym narzędziem się posługuję”), lecz szuka środków, narzędzi, aby uzyskać odpowiedź na stawiane pytania. Problem polega więc na tym, czy w określonym kręgu kulturowym, w określonym czasie, taka czy inna filozofia mi pasuje? Niewątpliwie w dawnym Kodeksie Prawa Kanonicznego, a również w nowym, filozofia tomistyczna jest „ostemplowana” jako ta, która jest najbardziej adekwatna do objawienia, najbardziej pozwala nam wyjaśnić objawienie Boże. I tu zaczyna się mój problem. Wczoraj w telewizji była wypowiedź p. Legowicza, który z kolei relacjonował książkę prof. Tanalskiego o Janie Pawle II. Zwrócono tam uwagę na to, że w myśli Jana Pawła II znajdujemy echo „wszystkich” filozofii, że wszystko to, co się dzisiaj w filozofii dzieje, co jest ważne, odkrywcze, w jakiś sposób służy Papieżowi dla przekazywania jego posłannictwa. Nie wiem, czy tak jest naprawdę, tylko po prostu przytaczam tę wypowiedź. Stąd, według mnie, problem wymagałby chyba jakiegoś innego ustawienia. W dodatku nie sądzę, by w oparciu o jedną filozofię można było dochodzić odpowiedzi na wszystkie pytania wysuwane, gdy zamierzamy naświetlić rzeczywistość w jej odniesieniu do zbawienia. Sądzę, że są zagadnienia, co do których inna filozofia, bardziej skoncentrowana na świadomości czy na języku prowadzi do rezultatów bogatszych, bardziej komunikatywnych, bardziej jakoś nasyconych poznawczo.

Z punktu widzenia metodologicznego należy zauważyć, że cele teologii determinują narzędzia, którymi ona winna się posługiwać — a nie odwrotnie. Nie jest przecież tak, że „mamy narzędzie w postaci dobrej filozofii i teraz próbujemy, co przy pomocy tego narzędzia potrafimy zrobić” Przy takim podejściu wprowadza się w teologię pewne pojęcia filozoficzne i następnie prowadzi się dyskurs teologiczny, który w gruncie rzeczy opiera się

na pojęciach zaczerpniętych z filozofii i wyjaśnia Objawienie Boże nie dostrzegając, że pozostaje się w granicach wyznaczonego przez znaczenie wprowadzonych terminów filozoficznych.

Spróbuję się posłużyć przykładem z własnego podwórka. Otóż w kanonistyce, w teorii prawa kościelnego, w dawnym prawie publicznym, węzłowym pojęciem — do którego sprowadzało się całe uzasadnienie prawa kościelnego — było „societas”: Kościół posiada prawo, bo jest społecznością, a gdzie społeczność, tam prawo! Zaaplikowano więc do Kościoła pojęcie filozoficzne i na nim budowano cały wywód uzasadniający jego funkcjonowanie. Między prawem a istotą Kościoła nie ma w takim wywodzie żadnego powiązania. W tym ujęciu Kościół to tajemnica i społeczność prawna. Nie dostrzega się związku między tajemnicą zbawienia i prawem, a to dlatego, że prawo wywodzi się wtedy nie z tajemnicy wiary, lecz z filozoficznego pojęcia społeczności.

Przyjęcie w punkcie wyjściowym rozdzielenia Kościoła-tajemnicy wiary oraz Kościoła-społeczności zmusza następnie do szukania sposobów przewycięzania rozdziału między „Kościołem prawa” i „Kościołem miłości”, do scalania tego, co w istocie rzeczy stanowi jedną rzeczywistość. Dalszą konsekwencją takiego oparcia się na pojęciu filozoficznym jest tłumaczenie mechanizmów prawa kościelnego w analogii do prawa świeckiego. Funkcja prawa staje się wtedy peryferyjna.

Wydaje mi się, że i w teologii znaleźlibyśmy przykłady oparcia się na pewnym, zaczerpniętym z filozofii pojęciu, z którego wyprowadza się konsekwencje o charakterze teologicznym. Myślę, że tu jest jakiś zasadniczy przeskok, to raz, po wtóre mamy do czynienia z tłoczeniem treści objawionych w granice wyznaczone samym pojęciem filozoficznym i po trzecie teologia przestaje być tym samym komunikatywna, przynajmniej w tych kręgach kulturowych, które się tym aparatem pojęciowym nie posługują. Oto moja trudność, moje pytanie.

Andrzej Z u b e r b i e r: Mnie się zdaje, że głos księdza rektora jest tym bardziej cenny, że my sobie nie możemy odpowiadać na pytanie: Jaka filozofia ma służyć teologii? My raczej znajdujemy się w sytuacji, w której mamy ogromną produkcję teologiczną i możemy zapytać: Jaka filozofia jest implikowana w tej teologii. Mamy do czynienia z pewną rzeczywistością, z pewnym faktem społecznym i tu żadne postulaty pod tym względem (teologowie mają się trzymać takiej i takiej filozofii) nic nie dają.

Remigiusz S o b a ń s k i: Może jeszcze tylko dodam, że w pewnej koncepcji *philosophia ancilla theologiae* chodziło oczywiście

o konkretną filozofię, dopasowaną i przydatną do stawianych problemów. Tego zdania dzisiaj nikt nie powtarza, ale przecież wiadomo, że każda nauka jest skazana na inne nauki i korzysta z innych nauk, a więc również teologia z filozofii; ale nie bardzo wiem dlaczego jedynie z tej jednej filozofii, kiedy na inne pytania można by uzyskać prostszą, bardziej klarowną, bardziej przekonującą odpowiedź przy pomocy innych filozofii. Przykładem może być habilitacyjna praca Karola Wojtyły pt.: *Możliwość zbudowania etyki chrześcijańskiej na założeniach Maxa Schelera*.

Franciszek Szulc: Nie ma takiej możliwości.

Remigiusz Sobański: Ale to nie znaczy, że nie trzeba szukać w oparciu o inne filozofie. Mnie chodzi właśnie o tego rodzaju próby, niezależnie od wyniku do jakiego autor doszedł; dlatego że istotnie mogą być filozofie — na przykład w teorii prawa — które mi nie są przydatne.

Andrzej Zuberbier: Na ile język prawa kanonicznego implikuje język teologiczny i konsekwentnie filozoficzny? Czy wyrażenia prawne zawierają pewne sformułowania teologiczne i czy wobec tego jest gdzieś i ta implikacja filozoficzna?

Remigiusz Sobański: Wprawdzie w bulli promulgacyjnej nowego Kodeksu jest mowa o języku kanonistycznym, powiedziano tam nawet, że niemożliwą jest rzeczą oddać tajemnicę Kościoła w języku kanonistycznym. Ale co to jest język kanonistyczny? Jest to język, który aktualnie używany jest przez kanonistów. Jest to pochodna języka prawniczego, a ten z kolei język — prawnego. Co to jest język prawny? Język prawny to język używany w sądzie. Pierwotnie posługiwano się nim, gdy załatwiano sprawy na forum sądowym. Rozstrzygnięcia sądowe zostały spisane i w ten sposób wytworzył się pewien aparat pojęciowy stosowany przy rozstrzyganiu spraw. Jest to jednak język, który wyłonił się, z języka potocznego, z języka codziennego. I w tym sensie język kanonistyczny — jeżeli o tym może być mowa — to po prostu ten język, jaki się wydaje kanonistom przydatny w wykładzie prawa kościelnego.

I tu od razu rozchodzą się drogi, bo będzie pytanie, czy przedmiotem pracy kanonisty jest wyłącznie kodeks, to znaczy tekst prawny, czy też Kościół — tak jak on jawi się w strukturach prawnych, tzn. Kościół jako pewna rzeczywistość wiążąca tych, którzy wierzą i wzywająca tych, którzy nie wierzą. Zarówno

jednak analitycy tekstów prawnych, jak też sięgający głębiej, do pewnej rzeczywistości Kościoła, nawiązują do tego języka, którym wyraża się Kościół i którym sam siebie przedstawia. I wtedy ten język też stanie się językiem kanonistycznym — jeśli już go w ogóle wyodrębnić. Przy czym znowu trzeba sobie zdać sprawę z tego, że prawo nie jest dla wtajemniczonych. O ile pierwszy Kodeks był dla szkoły i administracji, to w drugim powiada się, że ma to być księga ludu Bożego, bo pisana językiem nie specjalistów, a językiem właśnie tegoż ludu. Jeden krok zrobiono w tym kierunku — to są właśnie tłumaczenia na języki narodowe, które jeszcze w przypadku pierwszego tekstu były niemożliwe. To, co na naszym Wydziale robił ks. Biskupski, było wówczas niezgodne z zastrzeżeniami zamieszczonymi na odwrocie strony tytułowej.

Andrzej Zuberbier: A czy te teksty Prawa Kanonicznego w różnych językach są wszystkie oficjalne? To znaczy, czy można powoływać się na brzmienie tekstów narodowych?

Remigiusz Sobański: O ile się orientuję, to zatwierdzenie władzy kościelnej ma jedynie tłumaczenie polskie, tekstem oficjalnym jest jednak łaciński, zamieszczony w „Acta Apostolicae Sedis”

Lucjan Balter: Jeśli można by do tego nawiązać, nurtuje mnie wciąż problem i z tym właściwie przyszedłem na to spotkanie. Ale — ksiądz rektor się nie obrazi — zacznę od powiedzenia czegoś dość pikantnego. Otóż był kiedyś w Polsce biskup Agre z Wybrzeża Kości Słoniowej, prawnik, który powiedział publicznie, że wrodzone poczucie humoru pozwoliło mu skończyć studia prawa kanonicznego w Rzymie, uwieńczone doktoratem. Chodzi mi tutaj o zderzenie duszy murzyńskiej z pewną mentalnością — i tu chcę rozszerzyć zagadnienie. Biskup Agre miał na myśli prawo, ale po części także filozofię i teologię naszą, zachodnią, a ponieważ traktował ją niezbyt serio, dał radę studiować; niemniej myśli nadal po swojemu.

Rozważano tu i ówdzie problem inkulturacji. W piątek mieliśmy na naszym Wydziale ciekawy egzamin doktorski księdza Bębna z sytuacji etnograficznej wśród Papuasów, gdzie on pracował i skąd zaczerpnął materiały, aby sfinalizować doktorat. Pojawiały się w trakcie tego egzaminu pytania odnośnie do przekazywania treści teologicznych, treści Objawienia tamtym ludziom. Wydaje się bowiem, że stoimy wobec jakiejś niemożliwości dostosowania się w ogóle, całkowitego niedopasowania. Misjonarze z bólem stwierdzali, że wszelkie głosy, postulaty kierowane do Rzymu są

albo odrzucane — to znaczy, że Rzym nie rozumie problemu i nie przyjmuje go do wiadomości — albo zbywane milczeniem, bez ustosunkowania się do nich. A mają oni wciąż problemy przekazu, przełożenia pewnych treści: teologicznych, religijnych czy liturgicznych na ich język, na ich mentalność. To nas Europejczyków razi, gdy oni mówią: „oto Świń Boży” (baranka u nich nie ma).

Pytałem się później w tej kwestii innych misjonarzy — w tym czasie odbywał się w Ołtarzewie zjazd sekretarzy misyjnych z różnych kontynentów — i otrzymałem odpowiedź: rzeczywiście świnia pełni tam funkcję zwierzęcia ofiarnego; nie wiadomo przy tym jak to się stało. Ponieważ nie ma tam baranka, nie można było tekstu liturgicznego przełożyć dosłownie. W takiej sytuacji misjonarze spotykają się z problemem nie do przewyciężenia. W „Ojczyźnie” na przykład mamy: „chleba naszego powszedniego” — a tymczasem nie ma u nich chleba, nie ma nawet pojęcia chleba, nie ma nic z tego, co można przełożyć. Jest tam natomiast jakaś filozofia ludowa, jakiś kult, jakaś swojska kultura i to zderzenie naszej mentalności, naszej filozofii prowadzi do klęski totalnej. Jest to przykład bardzo skrajny, ale Afryka i inne bardziej prymitywne okolice nawet Ameryki Południowej dają temu wyraz.

Andrzej Zuberbier: To jest na pewno problem, dlatego, że tak zwana „teologia Trzeciego Świata” jaka w tej chwili powstaje czy teologia wyzwolenia, czy właśnie teologia afrykańska zdaje się być stosunkowo obca jakimś dociekaniom filozoficznym, a już obca zupełnie tej naszej tradycyjnie w teologii obszernej filozofii perypatetycko-tomistycznej. Także jest niewątpliwy problem, bo tutaj rośnie teologia — z czego sobie trzeba zdawać sprawę — i to teologia rzeczywiście zasługująca na tę nazwę. Teologia, która interpretuje źródła i stara się odpowiedzieć na potrzeby świata dzisiejszego. Tu bardzo słusznie ksiądz rektor Sobański zauważył, że teologia ma to podwójne czy też to jedno zadanie: interpretować dzisiejszy świat, dzisiejszą kulturę, aby dzisiejszemu człowiekowi głosić zbawienie w Chrystusie.

A propos baranka: Czy nasz język liturgii, czy teologii ma nawiązywać do aktualnych wyobrażeń ludzkich, czy też ma uczyć Biblii i uczyć między innymi tego, że dla Żydów zwierzęciem ofiarnym był baranek — dlatego mówimy: „Oto Baranek Boży”? I niezależnie od tego, co my składamy w ofierze, mówić jednak o baranku i nie przetłumaczać, jak w tym wypadku, baranka na świnie. Konsekwentnie bowiem rzecz ujmując pojawia się pyta-

nie, jakim językiem tłumaczyć Biblię, czy już w Biblii nie przetłumaczyć baranka na inne zwierzątko?

Wróćmy jednak do bardziej ogólnych rozważań. Teologowie dzisiaj stawiają sobie pytanie na temat stosunku teologii do filozofii greckiej. Nie jest to problem czysto historyczny, ale nadal aktualny. Ten alians z filozofią grecką pojawił się od początku nie tylko w teologii, ale także w sposobie wyrażania wiary i głoszenia jej w naszej kulturze. Należy więc zdać sobie sprawę z początków tego zjawiska oraz współczesnej jego oceny. Tu poprosimy księdza doktora Szulca o zabranie głosu, żeby krótko nam tę sprawę wyjaśnił.

Franciszek Szulc:

Wiara chrześcijańska i filozofia w punkcie wyjścia

Własne wystąpienie w ramach naszego spotkania nt. teologia a filozofia opatrzyłem tytułem, którym pragnę zaanonsować nowe podejście do interesującej nas problematyki. Relację teologii do filozofii chciałbym bowiem omówić na płaszczyźnie czy na gruncie bardziej podstawowym, wskazując na różnorodne związki wiary chrześcijańskiej z myślą filozoficzną. Można w tym kontekście postawić również pytanie, czy związek z filozofią jest niezbędny dla wiary chrześcijańskiej? Różnie odpowiadano na to pytanie w dziejach chrześcijaństwa. Pozostaje jednak faktem, że doktryna chrześcijańska rozwijała się pod wpływem różnych kierunków filozoficznych. Ale jaki to był wpływ, jak daleko sięgał i jakie były tego efekty, to już przedmiot rozlicznych sporów i zarazem interesujący problem badawczy

1. Formułowanie problematyki

Na wstępie warto zauważyć jeszcze kilka spraw. Pierwszą z nich jest fakt radykalnego pluralizmu w teologii i w filozofii, zarówno w przekroju historycznym, jak i współczesnym. Jest to sprawa oczywista. Chciałbym również zwrócić uwagę, że wielu autorów posługuje się pojęciem „teologia” w sposób nader nieprecyzyjny a nawet wieloznaczny, uważając wszelki typ spekulacji religijnej za teologię, a to nie to samo. Wobec tego w naszych rozważaniach należałoby precyzować również pojęcie teologii, dlatego że w innym rozumieniu używał tego terminu Platon, inaczej ojcowie Kościoła czy św. Tomasz, a jeszcze inaczej rozumieją to teologowie dzisiaj, tak że nie tak łatwo pogodziliby się co do

treści tego pojęcia i znaczenia tego terminu. Podobnie ma się rzecz z ogromnym pluralizmem kierunków filozoficznych. Wobec tego wydaje się, że najbardziej dogodnym punktem wyjścia będzie odwołanie się do doświadczenia historycznego, czyli badanie, jak chrześcijaństwo kolejno wchodziło w różnorodne relacje z różnymi systemami filozoficznymi i co z tego wynikało dla tegoż chrześcijaństwa i dla myśli teologicznej.¹

Jak dotąd, zagadnienie stosunku chrześcijaństwa do filozofii jest najlepiej zbadane w jednym nurcie, a mianowicie w tym, który idzie od filozofii starożytnej: Platona, Arystotelesa, stoików, poprzez ojców Kościoła, średniowieczną scholastykę, aż do neoscholastyki, która rozwija się do dzisiaj. Nie można jednak rozpoczynać historii teologii od apologetów. Ponadto proszę zwrócić uwagę, że brak nam w historii teologii — którą u nas prawie nikt nie zajmuje się poważnie, metodycznie, co jest ogromną szkodą — takich opracowań jak np.: znaczenie przewrotu Kartezjusza i całej filozofii podmiotu dla uprawiania teologii, przewrót krytyczny Kanta i jego konsekwencje dla teologii, fenomenologia i jej konsekwencje dla teologii, filozofia transcendentálna i jej konsekwencje dla teologii, filozofia lingwistyczna i jej konsekwencje dla teologii. Tego typu rozważań po prostu nie ma. W związku z tym moja propozycja jest taka: zwrócić się do początków, do tego spotkania chrześcijaństwa z filozofią, ze światem hellenistycznym, które miało miejsce już w samej genezie chrześcijaństwa.

Długa oczywiście droga prowadziła do takiego spotkania religii z filozofią. Chciałbym wskazać na dwa fenomenalne zjawiska, które, zdaje się, zaszły tylko i wyłącznie w ramach religii chrześcijańskiej, a których nie spotykamy w tej formie w innych religiach. Chodzi mianowicie o otwarcie się religii na filozofię i poznanie naukowe. W całym bowiem rozwoju religijnym ludzkości — od pierwocin myśli religijnej, poprzez pierwotny monoteizm, różne formy animizmu, totemizmu itd., do wielkich systemów religijnych w różnych kręgach kulturowych — nie spotykamy się z jakimś wyraźnym, metodologicznym odróżnieniem refleksji religijnej czy spekulacji religijnej od innego typu poznania. Jest to po prostu przedziwny stop myśli religijnej i spekulacji typu

¹ Por. A. H. Armstrong, R. A. Marcus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. H. Budziarek, Warszawa 1964; E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowiak, Warszawa 1958. Są to ujęcia problemowo i historycznie aspektowe, zawężone a nie ujmujące zagadnienie w jego genezie, dlatego nazwałbym je spóźnionymi.

metafizycznego. To też można by nazwać „teologią”, ale to wszystko, co stwierdzono w hinduizmie czy buddyzmie w zakresie myśli religijnej i filozoficznej stanowi nierozdzieloną całość i jedność, która w całkowicie inny sposób wyraża całokształt doświadczenia ludzkiego, niż czyni to myśl Zachodu. I chociaż również na Wschodzie powstały wielkie systemy filozoficzne (wyróżnione i oderwane od myśli religijnej w oparciu o nasze zachodnie metodologie), to jednak są one nie do pomyślenia bez podłoża religijnego, z którego wyrastają.

Podobnie jest również z judaizmem palestyńskim, który jako religia i jako system myśli rozumie siebie wyłącznie w kulturze semickiej, wyłącznie w swoim języku, wyłącznie w swoich tradycjach, w których geniusz myśli religijnej stapia się z intuicjami metafizycznymi. Dla wierzącego Żyda hellenizm był synonimem śmiertelnego zagrożenia tak w płaszczyźnie religijnej jak i ogólnokulturowej. I chociaż w diasporze, zwłaszcza w Aleksandrii (Filon), podejmowano próby asymilacji filozofii greckiej, to jednak po pojawieniu się i niespodziewanie szybkim rozwoju chrześcijaństwa radykalnie odrzucono wszystko co hellenistyczne, łącznie z cieszącymi się już dużym autorytetem księgami deuterokanonicznymi Starego Testamentu, odrzuconymi właściwie tylko dlatego, że zostały napisane po grecku. Podobny los spotkał Septuagintę. Judaizm na przełomie I i II w., niszczone od zewnątrz przez cesarstwo rzymskie a od wewnątrz zagrożony przez chrześcijaństwo, zamknął się w sobie i w tym właśnie upatrywał jedyną szansę na ocalenie swej wiary i nadzieję przetrwania. W późniejszych wiekach myśliciele żydowski podejmowali dialog z filozofią, bądź ją wprost uprawiali, że wymieńmy tylko Mojżesza Majmonidesa i Barucha Spinozę, ale ortodoksyjny judaizm odnosił się do takich prób z dużą rezerwą, jeżeli wprost nie odrzucał podobnych usiłowań. Niezmiernie ciekawym byłoby zbadanie, jak tę sprawę widzi współczesny judaizm, w którym wyróżnia się wielu wybitnych filozofów oraz egzegetów wiążących własną hermeneutykę teologiczną z naukowymi osiągnięciami badań nad Biblią.

Na filozofię jako samodzielną i krytyczną myśl, a więc niezależną od religii, a nawet krytyczną wobec niej, otworzyło się jako pierwsze chrześcijaństwo. Tylko religia chrześcijańska — oczywiście z ogromnymi również perturbacjami w swoich dziejach — usiłowała konsekwentnie przyswoić sobie filozofię dla pojęciowo-spekulatywnego wyrażenia własnej doktryny religijnej.

Drugie otwarcie czy drugi fenomen, o którym wcześniej wspominałem, polega na przyjęciu krytyki nauki wobec religii, wo-

bec przekonañ religijnych, wobec postaw religijnych. Chrześcijaństwo — brane oczywiście w całości: zarówno w tradycji katolickiej, nieco inaczej w protestanckiej, znacznie zaś mniej w prawosławnej — jest otwarte i na filozofię, i na poznanie naukowe. Uświadomienie sobie właśnie tego, jak różnymi drogami rozwijały się nasze tradycje jest koniecznym warunkiem rozumienia istniejących pomiędzy nimi różnic i zarazem właściwym punktem wyjścia owocnego dialogu ekumenicznego. Bez uwzględnienia filozoficznych i kulturowych uwarunkowań naszych koncepcji i rozwijanych w nich teologii, nigdy nie przezwyciężymy rozłamu chrześcijaństwa. Postęp w tej dziedzinie, moim zdaniem, jest uzależniony nie tylko i nie przede wszystkim od dialogu poziomego, prowadzonego przez Kościoły na bazie aktualnej świadomości i dążącego do wzajemnego zrozumienia, co głównie od dialogu pionowego, czyli zwrócenia się całej tradycji chrześcijańskiej do jej początków.

2. Zapoznane i przypominane dziedzictwo

Chrześcijaństwo zrodziło się w łonie judaizmu i bez niego nie może być w ogóle zrozumiane. Pierwotne chrześcijaństwo posiadało wyraźną świadomość związku ze Starym Testamentem, z myślą semicko-biblijną. Chciałbym tu pokazać, jak w tej matrycy semicko-biblijnej kształtowało się pierwotne chrześcijaństwo i co się zmieniło pod wpływem spotkania z myślą grecką, z myślą hellenistyczną. W tym celu należałoby wpierw określić miejsce myśli krytycznej w wierze, w jej rozumieniu i przekazywaniu w tradycji judaistycznej i judeochrześcijańskiej, a następnie zbadać to zagadnienie na tym etapie rozwoju chrześcijaństwa, w którym nastąpi przyjęcie struktur myśli hellenistycznej. Chodzi mi tutaj o wyeksponowanie najbardziej istotnych przemian. Będzie to oczywiście zaledwie zasygnalizowanie tego niezmiernie doniosłego problemu, który domaga się wielu jeszcze badań szczegółowych.²

Myśl judaistyczna charakteryzuje się przede wszystkim potrójną dziejowością. Najpierw mamy do czynienia z dziejowym, a więc dynamicznym, rozumieniem samej rzeczywistości. Cała rzeczywistość to wielka dziejąca się historia, która rozwija się od początku stworzenia aż do końca czasów. To jest pierwsze pryncypium myśli semicko-biblijnej: rzeczywistość jest w ruchu, jest

² Szerzej na ten temat piszę w pracy: *Struktura teologii judeo-chrześcijańskiej*, Lublin 1982.

w stanie stawania się; to, co było wczoraj, zapowiada to, co będzie jutro, aż do oczekiwanej pełni. Na tym polega biblijna koncepcja historii zbawienia: Bóg prowadzi providencjalnie ludzkie dzieje do spełnienia.

Drugi poziom dziejowości jest wymiarem tradycji. Kolejno następują tradycje historyczne, które mówią o wydarzeniach. W Biblii zawsze jest priorytet wydarzeń przed systemami, opisowego języka narracji przed spekulacją. Tradycje są obecne w tekście, nanoszone jak warstwy farby w obrazie. My dopiero w tej chwili, dzięki współczesnym naukom filologicznym i historycznym zdobyliśmy tę świadomość, że tekst Biblii jest warstwowy i co parę zdań potrafimy z sąsiadujących obok siebie tekstów wydobywać odległe od siebie w czasie opowiadania. Widzimy, że są to tradycje, narracje, które tworzą warstwy tekstu, przy czym jedna interpretuje poprzednią, a ta z kolei następną. Tworzy to niezwykle złożoną strukturę tekstu, który świadczy o tym, że te tradycje były przekazywane z ogromną świadomością dziejowości również tego wszystkiego, co dotyczy wydarzeń zbawczych. W tym również ujawnia się dziejowość samej świadomości religijnej.

Tak dochodzimy do trzeciego wymiaru dziejowości — dziejowości rozumienia. Na tym odcinku wspieram własne dociekania autorytetem wybitnego teologa Starego Testamentu, Gerharda von Rada³, któremu wtóruje Paul Ricoeur⁴. Myślenie hebrajskie jest myśleniem w tradycjach historycznych. I ta dziejowość rozumienia zakłada, że ludzkie poznanie — dlatego że rzeczywistość jest rozwojowa — jest otwarte, jest ciągle bogacące się. Stąd G. von Rad mówi, że cała teologia starotestamentalna jest jakimś *Entfaltung*, czyli ciągłym rozwijaniem tego, co jest zawarte w tradycji.

Jak można poznać to co dziejowe? Jak to wyrazić na poziomie języka? Współczesna filozofia postawiła w centrum swego zainteresowania następujący trójkąt: rzeczywistość — myślenie — język. Zupełnie inaczej ta sprawa była oczywiście stawiana w filozofii starożytnej, a jeszcze inaczej przedstawia się to w tomizmie. Dzisiaj wiemy, że relacje między tymi trzema członami są niezwykle skomplikowane. Dawniej przyjmowano niemal równanie: rzeczywistość = myślenie = język; język = myślenie = rzeczywistość. A jak to wygląda w ujęciu tradycji semicko-biblijnej?

³ G. v. Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 100—104.

⁴ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1975 s. 111—113.

Przyznaje ona bezwzględny priorytet rzeczywistości dynamicznej, zwłaszcza zbawczej, której adekwatnie nie da się ująć do końca ani na poziomie myśli, ani na poziomie języka. Zupełnie inaczej jest w tradycji hellenistycznej, gdzie można ująć adekwatnie istotę rzeczy, bo jest niezmienna. Zmienność nie może być źródłem pewnego poznania. Wszelkie poznawanie zmienności określano jako doksalne, a więc omyłne. W judaizmie odwrotnie: właśnie zmienność daje coś do myślenia i trzeba patrzeć na to, co się zmienia, co się dzieje, czyli na samą rzeczywistość. W tym ujęciu ludzkie poznanie ma charakter nigdy nie kończącego się procesu. Stąd tradycja judaistyczna dopuszcza wielość interpretacji. Nie ma jednego, ustalonego, „kanonizowanego” sposobu interpretacji Pisma. Byłoby to absolutnie przeciwne mentalności tradycji judaistycznej, w której jest uprawniona wielość interpretacji, wielość ujęć, bo poznanie nasze jest po prostu rozwojowe i musi być rozwojowe.

W oparciu o dotychczasowe wywody bardziej zrozumiałe staje się funkcjonowanie języka w tradycji judaistycznej. W przekazie wiary zachowano wielofunkcyjność języka. Nie ograniczono się więc tylko do języka asertywnego, który jest zbudowany ze zdań podmiotowo-orzecznikowych, ale zachowano tutaj także język prośb, ekspresji, modlitwy, zachwyty, impresji itd. To bogactwo języka pełni niezmiernie ważne funkcje, a język w każdej postaci jest zawsze znaczący. W tradycji hellenistycznej, a później w scholastycznej, zasadniczo język asertywny jest właściwym narzędziem, którym należy się posługiwać, natomiast język poezji z całą jego bogatą metaforą i symboliką został usunięty w cień. Zajmuje się nim wprawdzie retoryka czy dialektyka, ale poważny teolog zajmuje się orzeczeniami. Stąd — proszę zwrócić uwagę — Pismo święte nigdy nie może być pojmowane w tradycji judaistycznej jako zespół tez, z których można coś wydedukować. A to właśnie było niepodważalnym **principium** całej tradycji neoscholastycznej, że w Piśmie św. są zawarte tezy, z których dedukuje się prawdziwe wnioski. Spór dotyczył tylko tego, które z nich mogą być zdogmatyzowane. Jest to jeszcze w podręczniku metodologii ks. prof. I. Różyckiego. W tym punkcie można by jednocześnie rozwinąć kilka doniosłych zagadnień z teorii egzegezy i hermeneutyki teologicznej, ale wtedy trzeba by napisać odrębną i obszerną pracę. Może zresztą wrócimy do tych spraw w dyskusji.

Rozważmy w podsumowaniu tego odcinka wywodów problem najbardziej podstawowy: Jak zachowywano i rozumiano ciągłość wiary w Izraelu? Problem ten jest niezwykle aktualny. Jak za-

chować ciągłość wiary w dziejach, w zmieniających się pokoleniach, w kolejnych procesach inkulturacji? Przede wszystkim ciągłość ta leży w samej historii zbawienia. Bóg działa — to jest ciągłość fundamentalna i Izrael istnieje — to jest jakby druga ciągłość, a właściwie współciągłość. Ciągłość nie jest w formułach ani w naszym poznaniu, ani w naszym orzekaniu; ciągłość jest w historiozbawczym działaniu Boga i w wierze jako odpowiedzi dawanej Bogu, odpowiedzi obejmującej całego człowieka i cały naród, odpowiedzi dawanej całym życiem — odpowiedzi wciąż ponawianej jako całkowite zawierzenie. Tak rozumiane trwanie wiary i jej ciągłość przerasta możliwości człowieka, istoty stworzonej, kruchej, błędzającej i grzesznej — to Bóg jest jej ostatecznym źródłem i sprawcą. Relacja Jahwe z Izraelem jest *constans*. Żywym tego symbolem jest przymierze. Nasze grzechy i nasze pomyłki są elementem zmiennym.

W judaizmie istniała ogromna różnica poglądów — wystarczy wymienić faryzeuszy, saduceuszy i eseneńczyków — ale to nie było przeszkodą w jedności w wierze — oni wszyscy budowali wspólny dom, *oikodome*. Dopiero ten, kto się świadomie oderwał, a tak uczynili — jak wielu sądzi — eseneńczycy, ten był poza wspólnotą. Ale sprawa ta domagała się dalszych badań, zwłaszcza w aspekcie **świadomości przynależności do Izraela**, która była wspólna mimo podziałów i wspólne było *credo* mimo różnic teologicznych, a decydującym czynnikiem był stosunek do Prawa. To właśnie w rosnącym legalizmie (zwłaszcza w obliczu zagrożenia) i w walce z nim upatrywały decydującą przyczynę podziałów w samym judaizmie i w późniejszym oderwaniu się chrześcijaństwa. Można wysnuć z tego taki wniosek, że zbyt ściśle związanie wiary z prawem jest poważnym zagrożeniem dla samej wiary i jej ciągłości.

Dotąd była mowa o potencjalnym dziedzictwie, jakie chrześcijaństwu mógł zaofiarować judaizm. Sprawa ta jest oczywiście bardzo złożona i nie chciałbym jej upraszczać, ale można by czysto hipotetycznie rozważać taką ewentualność i zapytać, jak potoczyłyby się losy chrześcijaństwa, gdyby pozostało ono dłużej w ścisłej więzi z judaizmem i w obrębie kultury semickiej? Nie jest to zresztą stawianie czystych hipotez. Pierwotne chrześcijaństwo rozwijało się wpierw, choć bardzo krótko, tylko w kulturze semickiej (kontynuacją tego nurtu było judeochrześcijaństwo), a następnie, jeszcze za życia apostołów, otwarło się na kulturę hellenistyczną i z nią związało całe swoje dalsze dzieje. W niej też osiągnęło pełną samoświadomość teologiczną. Ale w procesie każdej inkulturacji, podobnie jak w wypadku tłumacze-

nia dzieła z jednego języka na inny, następuje utrata pewnych cech rodzimych i nabycie nowych. W ten sposób dotykam złożonego problemu zwanego hellenizacją chrześcijaństwa. Nie sposób go tutaj szerzej omówić, a należałoby przynajmniej wskazać na opinie uproszczone i już przedawnione. Należą do nich liczne interpretacje z XIX i początku XX w., w których usiłuje się niemal wszystko w chrześcijaństwie (w tym doktrynę i formy kultu) wywieść z hellenizmu. Ale z drugiej strony nie można również relacji wiary chrześcijańskiej do kultury hellenistycznej (w tym do filozofii) ujmować na sposób relacji treści do formy albo w interpretacji ich związku uciekać się do obrazu cieczy znajdującej się w jakimś naczyniu. Należałoby podjąć kiedyś próbę (może to temat na kolejne sympozjum?) bardziej wszechstronnego przebadania tego problemu.

3. Spotkania z filozofią grecką

W licznych opracowaniach dotyczących stosunku chrześcijaństwa do kultury greckiej i filozofii spotykamy się często z faktem przytaczania na ten temat różnych opinii ojców Kościoła. Wskazuje się na przykład, że niechętny lub wręcz wrogi stosunek do filozofii cechował Tacjana i Tertuliana, natomiast postawę otwartą i przyjazną zachowali: Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes i wielu innych. I to jest prawdą.⁵ Ale również prawdą jest — co nie powinno ująć naszej uwadze — że niezależnie od deklarowanego odrzucenia filozofii przez niektórych myślicieli chrześcijańskich i ferowanych przez nich pod jej adresem surowych ocen, myśl filozoficzna jest obecna w ich dziełach teologicznych w różnej postaci, w tym również w postaci różnych zapożyczeń. Nie będzie w tym chyba nic niestosowanego jeżeli dodam, że historia bywa złośliwa i lubi się powtarzać...

Chrześcijaństwo wkracza w świat kultury hellenistycznej z jasną świadomością własnej tożsamości. Ten fakt zbyt mało był dotąd podkreślany. A można to wyśledzić badając pierwszy okres recepcji filozofii greckiej w różnych środowiskach chrześcijańskich. Spotkanie wiary chrześcijańskiej ze światem hellenistycznym można by schematycznie ująć tak: zdecydowane „nie” dla religii pogańskich, warunkowe „tak” dla filozofii. Co więcej, pierwsi chrześcijanie mieli głęboką świadomość, że zasadniczo filozofii nic nie zawdzięczają (to się później zmieni). Byli oni w sta-

⁵ Dobry przegląd tej problematyki daje A. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Paderborn 1973.

nie i mieli również odwagę krytykować filozofów, poprawiali ich systemy i słusznie, że je poprawiali. Jak trafnie pisze E. Gilson, nie ma takiej prawdy, którą teologia chrześcijańska zawdzięczałaby filozofii. Najważniejsze prawdy wiary, mające jednocześnie znaczenie filozoficzne, a więc: nauka o Bogu, idea stworzenia z niczego, rozumienie człowieka oraz relacji Bóg — człowiek, wszystko to zostało realistycznie ujęte już na gruncie biblijnym i ani pierwotna gmina, ani późniejsze chrześcijaństwo wcale nie zapożyczyło się doktrynalnie u filozofów greckich.⁶

Chrześcijanie poprawili starożytną filozofię grecką: platońską, arystotelesowską, stoicką, na przykład w zakresie prawdy o stworzeniu świata, a ponadto poczyniono bardzo ważne i ciekawe korekty jeżeli chodzi o koncepcję człowieka i jego relacji do Boga. Wyraźnie to E. Gilson podkreśla. Tak rozumiany proces i zarazem program krytycznej recepcji filozofii na użytek wiary inspirował również później wielu filozofów i teologów chrześcijańskich. Nie byłoby jednak wielkich systemów scholastycznych bez osiągnięć wypracowanych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Już w samych początkach odrzucono sofistykę i epikureizm oraz skrajne typy pesymizmu i hedonizmu. Jeżeli mamy mówić o wpływie wielkich systemów Platona, Arystotelesa, stoików na myśl wczesnochrześcijańską, to trzeba stwierdzić, że był on bardzo zróżnicowany. Również w dziejach herezji każdy z tych kierunków odegrał swoją rolę. Ale, i to trzeba mocno podkreślić, we wszystkich wielkich herezjach chrystologicznych czy trynitarnych, które są nam znane z pierwszych sześciu wieków, zawsze mamy do czynienia z jakimś eklektyzmem filozoficznym. Konsekwentnie też, błędne ujęcia w filozofii powodowały automatycznie błędy w teologii i można to wykazać w każdej herezji.

Niewątpliwie pod wpływem szkół filozoficznych nauczanie chrześcijańskie powoli przekształca się i różnicuje, przybierając różne formy. Proste nauczanie katechetyczne oparte na Piśmie św. z dodanym komentarzem — zupełnie wystarczające dla budzenia i karmienia wiary oraz życia chrześcijańskiego — okazało się niewystarczające w konfrontacji z poważnymi problemami spekulatywnymi, z jakimi spotykali się wykształceni chrześcijanie przy czytaniu filozofów. Pierwsze próby sprostania temu wyzwaniu podejmują apologety, z różnym zresztą skutkiem, zaś w wypadku Orygenesusa i Augustyna można już mówić o metodycznie rozwiniętych systemach teologicznych. Nieco upraszczając można

⁶ Por. na ten temat E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, dz. cyt., s. 69—70; tenże, *Historia filozofii w wiekach średnich*, tłum. S. Zakrzewski, Warszawa 1966.

powiedzieć, że pierwszy z nich wychodził od neoplatonizmu i usiłował harmonizować z nim naukę biblijną (stąd jego porażki) — drugi natomiast odwrotnie, do wymogów nauki biblijnej starał się przysposobić myśl neoplatońską, znacznie ją korygując. Coraz wyraźniej tworzy się nowy typ badań i nauczania, którego długo jeszcze nie będzie się powszechnie nazywać teologią (z racji negatywnych obciążeń tego terminu), a w użyciu będą różne inne nazwy, wskazujące na chrześcijańską specyfikę tych intelektualnych dociekań: nauka święta, nasza filozofia, nauka wiary, najwyższa mądrość, nauka zbawienia i wiele innych.

Rozwój tak uformowanej teologii chrześcijańskiej przebiegał w dwóch płaszczyznach: w egzegezie usiłowano ustalić zasady interpretacji tekstu Pisma św., a w zakresie zagadnień spekulatywnych, teoretycznych, sięgano do filozofii. Mamy więc tutaj do czynienia z pierwocinami teologii pozytywnej i spekulatywnej, które jednak były uprawiane w dość ścisłym powiązaniu, co widać wyraźnie w wielu dziełach ojców Kościoła i jeszcze u wielkich scholastyków. Ale już w okresie scholastycznym rozpoczyna się dominacja spekulacji w teologii z postępującym zapomnieniem dziejowości. Proces ten będzie się pogłębiał, chociaż nigdy nie doszło do zupełnego zaniku świadomości historycznej, gdyż siła oddziaływania myśli biblijnej była większa od stabilności statycznych systemów spekulatywnych. Jednak dopiero w ostatnim stuleciu przywrócono w teologii właściwą rangę i miejsce myśleniu historycznemu. Oczywiście nie dzieje się tak wszędzie, ale przynajmniej sam problem jest dostrzegany, a do nas należy podjęcie związanych z nim zadań.

Jeszcze inną lekcję z historii trzeba tutaj przywołać. Wiadomo, że spuścizna patrystyczno-scholastyczna, a ściślej: wypracowany w niej model teologii, jej struktura metodologiczna i sposób funkcjonowania, zostały radykalnie zakwestionowane przez Reformację. Zarzuty były bardzo poważne, a najbardziej znamienym było to, że zostały one sformułowane w imię wiary i jej dobra. Zastanawiająca była również wyjątkowa jednomyslność w tym zakresie między twórcami Reformacji. Przede wszystkim zakwestionowano związek teologii z filozofią, uznając go za niepotrzebny i szkodliwy. Bezwzględne pierwszeństwo przyznano w teologii Pismu św. i w jego świetle spojrzano krytycznie na tradycję. Powstał więc nowy typ teologii chrześcijańskiej, który w swoim programie zawierał hasło powrotu do źródeł. W tym zakresie teologia protestancka posiadała na swoim koncie wiele osiągnięć metodologicznych i merytorycznych, których recepcja poważnie zmieniła również oblicze teologii katolickiej.

Z dotychczasowych wywodów i zawartych w nich akcentów dość jasno wynika, że sprzeciwiam się takim ujęciom, w których problem stosunku teologii do filozofii rozpatruje się wyłącznie w perspektywie scholastyki i na przykładzie późniejszej teologii neoscholastycznej. Podobne ujęcia ignorują po pierwsze faktyczny stan rzeczy: zarówno historyczny jak i współczesny. Po wtóre, formułowane w nich dezyderaty normatywne pod adresem teologii: „jak to być powinno” (gdy chodzi o jej związek z filozofią), posiadają bardzo zawężoną prawomocność metodologiczną. Po trzecie wreszcie, w całej dyskusji na ten temat nie można w żadnym wypadku zapomnieć tego co najważniejsze: wiary chrześcijańskiej, która jest ostateczną racją istnienia teologii i sensowności jej wysiłków poznawczych. W nawiązaniu do podniesionych tu kwestii przechodzę do konkluzji i uwag końcowych.

4. Stan aktualny

W aktualnej sytuacji teologia stoi wprawdzie przed zadaniem gruntownego przemyślenia swej funkcji pozytywnej (*auditus fidei*), czyli krytycznego opracowania i interpretacji źródeł wiary. Stąd trzeba więcej uwagi poświęcić teorii objawienia i wiary, a w obrębie tego pola badawczego należy ściślej ująć zasady hermeneutyki biblijnej i określić jej teologiczny charakter. Tutaj bowiem zaczynają się wszystkie problemy: co i jak można (lub nie można) wyczytać z Pisma św.? Jak dotąd posiadamy ogromną literaturę na temat: co i o czym mówi wiary tekst Pisma świętego, natomiast znikoma jej część zawiera próby ustalenia tego, co i jak jest objawione. Nie wystarczy już dzisiaj, oczywiście, oprzeć się na tradycyjnej nauce o sensach biblijnych, ale niezbędnym jest odpowiednie wykorzystanie nauk filozoficznych i historycznych, jak również metodologii nauk humanistycznych wraz z tymi nurtami hermeneutyki filozoficznej, które respektują (lub nawet badają) swoistość fenomenu religijnego.

Realizacja wspomnianych postulatów pozwoliłaby znacznie lepiej ująć i zinterpretować język religijny i jego symbole oraz różnorodne świadectwa Tradycji. W związku z tym gruntownego przebadania domaga się historia egzegezy i jej wpływ na teologię systematyczną w przeszłości oraz aktualny stan ich współpracy. To, o czym mówiłem na początku mojego wystąpienia o dziejowości, było zaledwie zasygnalizowaniem jednego z najtrudniejszych problemów, z jakim musi się zmierzyć na swoim odcinku teologia pozytywna; a chodzi tutaj o zakres i prawomocność stosowania metod historycznych. Szerzej rzecz ujmując chciałbym pod-

kreślić, że wskazany problem nie polega tylko na tym, aby otworzyć się na owocną współpracę z szeroko rozumianymi naukami humanistycznymi, bo to się w znacznej mierze dokonuje, ale na określeniu natury i zasad tej współpracy — a to jest już problem i filozoficzny (z zakresu ogólnej metodologii nauk, filozofii nauki i teorii poznania), i ściśle metateologiczny. Już w tym punkcie widać wyraźnie, że relacja teologii do filozofii obejmuje znacznie szerszy zakres zagadnień, który jednocześnie posiada daleko bardziej złożony charakter, niż to sugerowały tradycyjne rozważania pod hasłem *ancilla theologiae*.

Współczesna filozofia jest w znacznej mierze zdominowana przez dociekania teoriopoznawcze. One też najbardziej różnicują teologię współczesną na wiele nurtów i orientacji. Jest to zasadniczo sytuacja bardzo korzystna, choć nie brak zjawisk negatywnych. Poszukiwania idą jednocześnie w kilku podstawowych kierunkach, w zależności od inspiracji epistemologiczno-metodologicznych, bezpośredniego przedmiotu badań oraz celów, jakie sobie wyznacza poznanie teologiczne. W aspekcie metodologicznym obraz współczesnej teologii jawi się, w moim przekonaniu, jako niezwykle bogaty i wiele obiecujący.⁷

Chociaż mamy do czynienia z różnymi parcjalnymi sposobami czy stylami uprawiania teologii, a nawet próbami sprowadzenia jej do jakiejś jednej opcji (na przykład teologia polityczna, teologia wyzwolenia, teologia narracyjna i inne), to jednak należałoby się wystrzegać w równym stopniu i jednostronności metodologicznej, i tendencji antymetafizycznych. Słuszny postulat otwarcia się na współczesność i nurtujące ją problemy wcale nie musi, a właściwie nie powinien, prowadzić do ulegania tym tendencjom myślowym, które lekceważą lub nie doceniają (głównie z powodu nieznamości) znaczenia i dorobku filozofii klasycznej. Nie sposób przecież realistycznie uprawiać teologii bez teorii bytu i Absolutu, filozoficznie ugruntowanej antropologii oraz rozwiniętej teorii analogii.

Z kolei na tak rozumianej bazie należałoby rozpatrywać ważne

⁷ Por. S. Kamiński, *Współczesna teologia katolicka*, ZN KUL 21 (1978) nr 1 s. 3—16. To z pewnością jeden z bardzo nielicznych artykułów o współczesnej teologii, który został napisany przez filozofa w taki sposób, że w pełni satysfakcjonuje teologa. Odrębnego jednak rozważania wymaga jego propozycja ujęcia teologii jako „rewelacjonizacji przyrodzonej wiedzy o całym życiu chrześcijańskim”. Jednocześnie warto odnotować, że autor tak znacznie poszerzył i zarazem pogłębił własne dociekania nad relacją teologii do filozofii w porównaniu z wcześniejszymi swoimi publikacjami — por. tegoż, *Aparatura pojęciowa teologii u filozofa*, „Znak” 18 (1967) nr 157/158 s. 887—896.

przecież zagadnienie, wielokrotnie i na różne sposoby (ale nader często niefortunnie) już dyskutowane, a mianowicie związek teologii z tomizmem. Niekiedy całą dyskusję ogniskowano niesłusznie wokół teologii tomistycznej, rozumianej jako synonim teologii scholastycznej czy neoscholastycznej. Problematyka ta posiada ogromne obciążenia historyczne, a ponadto obfituje w liczne niezrozumienia i nieporozumienia, które dodatkowo utrudniają właściwe rozeznanie się w tej sprawie. Ubocznym skutkiem tej dyskusji — a mam na myśli tylko ostatni, ponad stuletni jej okres — było zawężenie pola widzenia całej złożonej problematyki relacji teologii do filozofii właściwie do związku (faktycznego czy postulowanego) teologii z tomizmem. I choć ks. prof. J. Tischner podjął u nas próbę krytycznego spojrzenia na splot związanych z tym zagadnień, to jednak jego wystąpienie było nie tylko bardzo kontrowersyjne, ale również — co wykazała dalsza dyskusja — nie pozbawione poważnych braków i nieściśłości.⁸

We wszystkich swoich poszukiwaniach i wysiłkach poznawczych nie może teologia stracić z oczu szeroko pojętego doświadczenia chrześcijańskiego i misji Kościoła w świecie. W ostatecznym ujęciu interpretacja faktu wiary chrześcijańskiej — w ujęciu osobowym i wspólnotowym oraz w aspekcie dziejowym — osiąga postać historiozbowczej syntezy, w której zbawcze działanie Boga i odpowiedź człowieka są rozumiane jako wciąż dokonujące się *misterium salutis*. Ta fundamentalna rzeczywistość wiary jest przedmiotem przepowiadania oraz dynamicznym ośrodkiem apostołatu ludu Bożego — ona też winna od wewnątrz kształtować treść i strukturę całej teologii chrześcijańskiej. To jest ten właściwy punkt wyjścia i zarazem kierunek w jakim trzeba by rozwijać dalsze dociekania — również nad relacją teologii do filozofii. Jednocześnie należałoby w przyszłości formułować bardziej sprecyzowane zagadnienia szczegółowe w tym zakresie i dalej pogłębiać problematykę już podjętą przez naszych teologów.⁹

⁸ Por. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 22 (1970) nr 187 s. 1—20 oraz artykuł polemiczny H. Bortnowskiej, *Znaki zapytania*, tamże, s. 21—26. Dalsza dyskusja toczyła się na łamach „Tygodnika Powszechnego”. Z ostatnich głosów na ten temat warto wyróżnić dwa: A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*, Warszawa 1984, s. 308—321 (rozdz.: Ani scholastyka, ani fenomenologia); V. Possenti, *Józef Tischner — kontestator tomizmu*, tłum. E. Zieliński, ZN KUL 27 (1984) nr 4 s. 70—77 (pierwotnie ukazał się w piśmie włoskim „Studi cattolici” w 1984 r.).

⁹ Na przykład w licznych rozprawach Cz. Bartnika, S. Napiórkowskiego, A. Zuberbiera.

Andrzej Zuberbier: Bardzo dziękuję. Było to bardzo ciekawe i mam wrażenie że bardzo płodne dla myślenia o dzisiejszym kształcie teologii. Poproszę teraz o głos księdza docenta Myszora, aby wypowiedział coś od siebie odnośnie do sytuacji w początkach chrześcijaństwa, nawiązując do wystąpienia księdza Szulca.

Wincenty Myszor: Do wypowiedzi ks. Szulca chciałbym dodać kilka uwag uzupełniających. Jego wystąpienie rysuje zagadnienie w bardzo ostrych konturach i takie ujęcie wydaje się dla dyskusji pożyteczne. Uzupełnienia moje pójdą jednak w kierunku zacierania tych ostrości. Nie sądzę, aby otwartość wobec hellenizmu była tylko cechą chrześcijańską. Chrześcijanie w wielu zagadnieniach naśladowali Żydów, zwłaszcza z diaspory. Drogi chrześcijaństwa w tym kierunku przecierał judaizm diaspory. Spotkanie chrześcijaństwa z filozofią nie odbyło się tylko na zasadzie odrzucenia lub daleko idącej adaptacji. Była także droga pośrednia, którą postępowali najczęściej duszpasterze, była to droga eklektyzmu. Typową natomiast cechą dla chrześcijaństwa była ta, którą nazwałbym umiejętnością rozumienia historii, dziejów. Chrześcijanie mieli większe niż filozofowie greccy wycucie historii — to pewnie również dziedzictwo myśli biblijnej. Dla ojców Kościoła miała najpierw znaczenie wiara, a następnie szukali dla niej odpowiednich pojęć — języka dla jej wyrażania i zrozumienia. Dobierali z filozofii to, co było im potrzebne, a tylko koniecznością dziejową był fakt, że akurat pod ręką była filozofia hellenistyczna. Warto zresztą zwrócić uwagę na różnicę między deklaracjami niektórych pisarzy chrześcijańskich a rzeczywistością. Tertulian czy inni jemu podobni deklarowali niechęć czy wrogość wobec filozofii — często w celach polemicznych, ale faktycznie w sposób do rażny, eklektyczny, z niej korzystali. Nie mogło być inaczej, jeśli chcieli budować teologię, czyli rozwijać wiarę, która szuka rozumienia. Odrzucenie filozofii nie oznacza więc tym samym większych możliwości dla teologii.

Może być oczywiście i stanowisko przeciwne, pogląd, że filozofia hellenistyczna, ta a nie inna, była koniecznym środkiem dla zbudowania teologii. Tak radykalnie stawia to zagadnienie teologia wschodnia. Jak to kiedyś wyraził ks. Jerzy Klinger, hellenizm był wcieleniem chrześcijaństwa tak, że nie da się go oddzielić bez naruszenia istotnych treści objawienia.

Inne stanowisko zajął A. Harnack, który sądził, że teologia w wykorzystaniu filozofii zatrzymała się w pół drogi i tylko gnostycyzm — wykorzystując w sposób pełny filozofię — zdołał zbudować

wać prawdziwą teologię. Tymczasem wydaje się, że ojcowie Kościoła nigdy nie przyjmowali danej filozofii jako całości. Byli najpierw chrześcijańskimi myślicielami, którzy szukali w filozofii pomocy i dobierali to, co w danej epoce wydało im się z punktu widzenia wiary pożyteczne. Zachowywali się wobec filozofii swobodnie, eklektycznie. Wszystkie niemal odstępstwa od danej filozofii, na przykład od platonizmu czy raczej neoplatonizmu, można uzasadnić ich wiernością wobec depozytu wiary. Tak więc ta trzecia droga, droga eklektyzmu, była ratunkiem przed utopieniem wiary chrześcijańskiej w jakimś systemie filozoficznym, a jednocześnie pozwalała budować teologię.

Andrzej Zuberbier: Chrześcijaństwo ustosunkowuje się od początku i w ciągu całej swojej starożytności do filozofii wyrosłej na gruncie przedchrześcijańskim, czyli do filozofii niechrześcijańskiej. Później następuje proces, kiedy to chrześcijaństwo „urabia” sobie filozofię na własny użytek w ramach, powiedzmy, adaptacji filozofii starożytnej. Teologia „urabia” sobie ostatecznie swoją filozofię, która staje się filozofią chrześcijańską. Później, w neoscholastyce mamy zjawisko takie, że jest to teologia, która nie chce wychodzić poza swoją filozofię. A tymczasem filozofia w Europie, która przestaje być chrześcijańska od renesansu, staje się prawdziwie niezależna od chrześcijaństwa i nawet staje się właściwie niechrześcijańską. I oto ta teologia związana z własną filozofią, nie chce w ogóle widzieć tych współczesnych filozofii. Nie chce widzieć ich jako elementu kulturowego. Nastąpiło wówczas rozejście się mentalności ówczesnej z teologią scholastyczną. Jest to chyba fakt stwierdzony, mimo wszelkiej przesady, jaka może wystąpiła w poszczególnych sformułowaniach teologicznych na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci.

Mamy obecnie trwogę przed tą filozofią niechrześcijańską. Trudno ją nazwać neopogańską, ale jest ona niewątpliwie niechrześcijańska, pomimo wielu elementów chrześcijańskiej tradycji w niej zawartych. Gilson w swym dziełku *Filozof a teologia* rozdziera szaty z powodu tego, że chrześcijaństwo, teologia chrześcijańska i filozofia chrześcijańska neoscholastyczna — powiedzmy lepiej katolicka — na początku XX wieku nie była zdolna dostrzec bezcennych wartości bergsonizmu, który niejako brał stronę myśli chrześcijańskiej, dlatego że zwalczał — i czynił to według Gilsona skutecznie — wszelki scjentyzm, empiryzm, pozytywizm itd. Bergsonizm przeciwstawiał się więc kierunkom, które eliminowały sensowność uprawiania metafizyki i teologii. Filozofia scholastyczna nie była zdolna dostrzec tego i zwalczałyśmy skutecznie bergsonizm.

Gilson wykazuje przy tym pomylenie z poplątaniem, jakie w tym zwalczaniu bergsonizmu występowało. Także w tej chwili można powiedzieć, że jesteśmy znowu w sytuacji, w jakiej było chrześcijaństwo na początku, to znaczy jesteśmy wobec filozofii niechrześcijańskich, w stosunku do których musimy zachować jakąś otwartość.

Franciszek Szulc: Jeśli można się włączyć. Krytyka, o której tu mowa, wychodzi zawsze z tych samych założeń, a mianowicie z teorii bytu. I zawsze albo prawie zawsze tomisci mają rację, gdy bronią realizmu poznania. Ale co innego, gdy zaczynają krytykować inne kierunki filozoficzne właśnie w tych momentach, w których chodzi o poszerzenie i ubogacenie naszego poznania. To ci ostatni przecież, poczynając od humanizmu do współczesności, przyczynili się głównie do wypracowania nowych metod, dzięki którym stało się możliwe zdobycie nowej wiedzy. Tomizm jest wielki i wielkopomny w teorii bytu i określaniu fundamentalnych sposobów jego poznawania. Ale trzeba iść dalej, stąd uzasadniona mnogość epistemologii, które (ale nie wszystkie) nie muszą się wykluczać, a mogą i powinny się (zwłaszcza niektóre) dopełniać. Czy współczesny tomizm, w tym również tomizm egzystencjalny, niczego nie zawdzięcza rozwojowi filozofii po św. Tomaszu? Dlaczego by zatem teologia nie mogła skorzystać z tych samych osiągnięć?

Chciałbym jeszcze, proszę państwa, nawiązać w tym kontekście do ponawianych przez tomistów apeli, by autentycznie rozumieć ich system. Zwłaszcza bronią się przed zarzutem statyzmu podkreślając, że właściwie rozumiany akt istnienia powinien prowadzić do dynamicznego ujęcia całej rzeczywistości. Nic bardziej słusznego. Ale ten postulat wciąż domaga się pełnej realizacji. Natomiast faktem historycznym jest to, że statyzm scholastyki spotkał się z ostrą krytyką ze strony wszelkich odmian historyzmu i różnych kierunków filozoficznych, rewaloryzujących dziejowość. Tym też można tłumaczyć powodzenie takich myślicieli jak H. Bergson, G. W. F. Hegel, P. Teilhard de Chardin. czy A. N. Whitehead. W wypadku tych dwóch ostatnich filozofów mamy aktualnie do czynienia z fenomenem niezwyklej popularności i szerokiego oddziaływania. Z historycznego i psychologicznego punktu widzenia jest to całkiem zrozumiałe, ale systemowe wiązanie wiary i teologii chrześcijańskiej z tymi eklektyzmami należy uznać, moim zdaniem, za niepożądane i szkodliwe. Wciąż aktualnym i pilnym zadaniem, które stoi przed nami w teologii, jest poprawne syntetyzowanie realistycznej teorii bytu z innymi kierunkami, mogącymi się przyczynić do ubogacenia teologii.

Remigiusz Sobański: Przed chrześcijaństwem nie oddzielano sfery religijnej i świeckiej. Świat był monistyczny. Chrześcijaństwo wprowadza dualizm porządków. Dualizm ten nie tylko obejmuje sferę prawną, on zaznacza się również w dziedzinie spekulacji filozoficznej i religijnej. Chrześcijańska filozofia jest chyba też konsekwencją tego dualizmu. Ostatecznie dochodzimy tu do podstawowych prawideł ewangelizacji, do zagadnienia stosunku objawienia do autonomii świata.

Edward Ozorowski: Wydaje mi się, że temat wiodący wymaga doprecyzowania w niektórych przynajmniej punktach, zwłaszcza przenikania chrześcijaństwa do różnych kultur, jego związków z hellenizmem i filozofii artystotelesowskiej. Początkowo, przez wiele lat myślałem, opierając się w tym zresztą na poważnych autorytetach, że chrześcijaństwo było najpierw żydowskie, potem stało się greckie i łacińskie. Dzisiaj natomiast uważam, że chrześcijaństwo od początku było żydowskie, greckie i łacińskie, chociaż w różnym stopniu. Na jakiej podstawie to mówię?

Palestyna w czasach Chrystusa była zamieszkiwana przez Żydów, Greków i Rzymian. Ogół mieszkańców znał języki, którymi posługiwali się przedstawiciele tych nacji. W ślad za tym szło przenikanie się kultur. Nowy Testament, pisany po grecku, zawiera już przekaz ewangelii poddany procesowi hellenizacji. Takie terminy jak „soma”, „sarx” na określenie hebrajskiego „basar” lub „hypostasis”, „typos” i „logos” są typowymi dla myślenia hellenistycznego. Św. Paweł przemawiając do Rzymian, posługiwał się prawdopodobnie ich językiem. Tylko przypadek sprawił, że pierwsze zachowane pisma chrześcijańskie w języku łacińskim pochodzą od Tertuliana. W rzeczywistości bowiem łacina należała do pierwotnych języków, w których głoszona była Ewangelia. Byłbym więc zdania, że chrześcijaństwo od początku było żydowskie, greckie i rzymskie.

Punkt drugi. Mówi się głównie o hellenizacji chrześcijaństwa. Osobiście skłaniałbym się raczej do mówienia o chrystianizacji hellenizmu. Rozpęd chrześcijaństwa pierwotnego był tak wielki, że chciało ono ochrzcić kulturę helleńską. I ten kierunek oddziaływania był silniejszy niż odwrotny. Oczywiście, następowała także hellenizacja chrześcijaństwa w sensie wykorzystywania i spożytkowania na własne cele tego, co w tej kulturze wydawało się dobre.

Dlaczego chrześcijanie sięgali do filozofii greckiej? Sięgali głównie z dwóch powodów: by głosić uczonym Grekom ewangelie i by bronić jej przed ich zarzutami. A ponieważ zarzuty te for-

mułowali zwykle filozofowie, chrześcijanie musieli poznać ich filozofię, żeby nie uchodzić za głupców.

Jak to było z filozofią arystotelesowską? Wiemy, że po śmierci Aleksandra Wielkiego uczniowie Arystotelesa znaleźli się w niełasce i musieli uciekać. Schronili się w Syrii, która przez to stała się ośrodkiem arystotelizmu. Owoc swój ta filozofia wydała, poczynając od Apolinarego, w szkole antiocheńskiej. Jednakże potępienie nestorianizmu na Soborze Efezkim w 431 r. było pośrednio i potępieniem i tej filozofii. Chrześcijanie w tym czasie, gdy mówili o Arystotelesie, to tylko po to, żeby go piętnować i odrzucać. Natomiast przyjęli Arystotelesa Arabowie, i oni ponieśli go na Półwysep Iberyjski. Przez Hiszpanię Arystoteles wszedł do Europy i powrócił do chrześcijaństwa. Wielkość Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu polegała m.in. na tym, że z powrotem tę filozofię przywrócili chrześcijaństwu.

I jeszcze jedno. Wydaje mi się, że chrześcijanie w starożytności, jeżeli korzystali z filozofii, to rozumieli ją w aspekcie mądrościowym. Św. Justyn jest zwłaszcza tego przykładem. Szukając światła u filozofów, kiedy wreszcie spotkał starca, który odpowiedział na dręczące go pytania, zawołał: Nareszcie znalazłem prawdziwą filozofię. Pojęcie filozofii u pierwszych chrześcijan było przeto nieco inne niż dzisiaj i inną odgrywało rolę.

Michał Czajkowski: To tylko będzie taka glossa marginalis. W tym tekście ś. p. ks. prof. Kamińskiego, który nam dostarczono, czytam między innymi: „teologia ma stanowić pewną teorię, pewien system całościowo ujmujący sprawy naszych relacji „człowiek — Bóg”, sprawy naszego zbawienia. Musi zbudować jakąś całościową teorię tych spraw. A jeśli tak, to pytamy, czy objawienie zawiera taką całościową teorię. Nie zawiera... Ten system trzeba właśnie stworzyć i opracować w sposób naukowy; w przeciwnym bowiem razie nie będzie naukowego systemu teologii... Pozostanie zwyczajny katechizm. Teologia bez pomocy innych nauk — to po prostu katechizm...” Boję się, że ta teologia, przynajmniej ta starsza, której mnie jeszcze uczono, to był często katechizm, oczywiście rozszerzony, a dlatego katechizm właśnie, że ta teologia nie budowała na Piśmie św., na żywym Słowie Boga. Objawienie rzeczywiście nie zawiera (na szczęście) owej „całościowej teorii” — i boję się tego postulowanego przez ks. Kamińskiego systemu: „naukowego systemu teologii” Mnie w seminarium duchownym uczono właśnie systemu — i alergia pozostała mi do dzisiaj. Obowiązującym podręcznikiem był Sieniatycki, a przecież to było tylko trzydzieści lat temu, krótko przed soborem,

gdzie — wiadomo — Biblia była tylko arsenałem jakichś argumentów, jednym z arsenałów, jednym ze źródeł argumentów — *argumentum ex Sacra Scriptura* — obok innych. I kiedy ksiądz, profesor dogmatyki — później sędzia sądu duchownego — przyniósł kiedyś na wykład skrypt krakowski ks. prof. Różyckiego, to spoglądał lekliwie na drzwi czy ksiądz rektor nie wejdzie i nie nakryje go na tym grzesznym uczynku, i zabraniał nam brać do ręki tego rodzaju niebezpieczny skrypt, twierdząc, że to jest czysty modernizm, niebezpieczny progresizm — tak, Różycki!

Proszę państwa, czytam jeszcze jedno zdanie z tego wykładu ks. prof. Kamińskiego: „Resztę dopełni się teologią historyczną, od strony spekulatywnej — teologią spekulatywną, od strony egzystencjalnej — egzegezą itd.”. Jakies tylko dopełnienie. A tymczasem jak jest w Nowym Testamencie? Teologia rodzi się właściwie z samych opowiedzianych wydarzeń zbawczych. Ona jest zawarta już w sposobie opowiadania, w narracji, w strukturze, w przekazie. Teologia nie jest jakimś narzuconym później systemem. Autorzy Nowego Testamentu opowiadają już teologicznie; opowiadają, głoszą już orędzie i stąd mamy już teologię Marka, teologię Mateusza, Pawła, Jana, Listu do Hebrajczyków itd. Teologia jest już zawarta w tekstach. Oczywiście, potem nastąpiła konieczna konfrontacja z hellenizmem, inkulturacja, o której już tutaj dużo mówiłem, konieczna inkulturacja, chociaż czasem próbowano właśnie dokonywać jej kosztem przekazu biblijnego i taką inkulturację musimy odrzucić. To nie jest tylko problem zderzenia ze światem helleńskim. Ta inkulturacja trwała przez wszystkie wieki z wynikiem mniej lub bardziej szczęśliwym, aż do naszych czasów, aż do tego problemu: „baranek” czy „świnia” Proszę państwa, wiemy, że w tekstach Nowego Testamentu mamy nie tylko różne teologie, ale także różne chrystologie. Jest chrystologia Pawła, Łukasza, Czwartej Ewangelii, Listu do Hebrajczyków, chrystologia Apokalipsy. Problem, czy teologia, czy dogmatyka ma prawo tworzyć z tych różnych chrystologii jeden system? Czy ma prawo je harmonizować? Czy to nie będzie zdradą orędzia biblijnego? Stawiam to tylko jako pewne pytanie. Osobiście jako biblista boję się tutaj nie tylko jakiegoś systemu, ale nawet zbyt daleko idącej harmonizacji. Chyba dla nas tą *norma normans* ma być równocześnie Jezus z Nazaretu i portrety chrystologiczne, namalowane przez gminy pierwotne. To jest ta *norma normans* całej teologii chrześcijańskiej. Niestety od początku bywało już inaczej, że przypomnę fakt bardzo dobrze znany, ale sięgający jeszcze okresu powstania Nowego Testamentu: gnostycy. Oni podchodzili do tekstu biblijnego z gotowym systemem, z jakimś sy-

stemem sprefabrykowanym, mianowicie z systemem mitu gnostyckiego. Dla nich egzegeza była po prostu jakąś harmonizacją tekstów z ich systemem. To miało być potwierdzenie ich mitu gnostyckiego.

W tych uwagach, dorzuconych przez księdza Andrzeja Zuberbiera mamy cytaty z *Optatam totius*, który przypomnę: „Nauki teologiczne należy wykładać w oparciu o Pismo św. i uwzględniając historię dogmatu. Wnikać w tajemnicę zbawienia i wykrywać związek między nimi. Uczyć się mają słuchacze teologii — przyszli prezbiterzy — mając za mistrza św. Tomasza. Uczyć się mają rozwiązywać ludzkie problemy w świetle objawienia i głosić wieczne prawdy w sposób dostępny dla współczesnych ludzi.” *Optatam totius* powołuje się na św. Tomasza i bardzo słusznie. Tomasz przecież postawił chyba jako pierwszy — nie znam tej epoki, tej problematyki — granicę tej przesadnej alegorii średniowiecza. Tej alegorii czy alegoryzacji która była, która stawała się sztuką dla sztuki, stawała się jakąś poezją; chociaż odwrotnie: Anna Kamińska w swoich *Twarzach księgi* nazywa to nie poezją, ale intelektualizmem; dla mnie jest to swego rodzaju woluntaryzm, mianowicie, że chce się wiedzieć w tekście biblijnym to, czego tam nie ma. Ukazały się na naszej Uczelni wspaniałe komentarze świętego Augustyna do Psalmów, które mogą wiele dać naszej pobożności, które bardzo wiele dały naszej liturgii. Ale przecież jest to rzeczywiście jakiś intelektualizm, bo to wprowadzanie Chrystusa wszędzie tam, gdzie Go na pewno nie było w intencji autora biblijnego. To jest chyba narzucanie tekstowi obcego sensu, że przypomnę ten przykład psalmu zlorzeczającego, na który powołuje się Kamińska: chodzi o rozbijanie tych główek dziecięcych o skałę — życzenie pod adresem dzieci babilońskich. Otóż dla Augustyna jasne było, że tymi dzieciątkami, które należy rozbijać, to są nasze pożądliwości, natomiast skałą jest oczywiście Chrystus. I Marcin Luter tutaj niczego nowego nie powiedział, kiedy twierdził, za Tomaszem przecież, że należy odrzucić tę egzegezę alegoryczną ojców. To już Tomasz upierał się tak mocno przy *sensus litteralis*. To już Tomasz twierdził, że *sensus litteralis* ma istotne znaczenie dla teologii, że nie można w teologii argumentować przy pomocy egzegezy alegorycznej. To był wiek XIII i do tego nawiązał Luter, który przeciwstawiał się może zbyt mocno egzegezii ojców. Mówił o tej egzegezii, że jest z nią tak, jakby się cedziło mleko przez węgiel...

O co mi tutaj chodzi? Myślę, że jednak musimy się upierać w teologii, w dogmatyce, przy zdobyczach egzegezy historycz-

no-krytycznej. To jest tylko metoda, a więc ma tylko charakter służebny, ale jednak niezastąpiony. I powtarzam: egzegeza historyczna i krytyczna akcentuje to bardzo mocno.

Andrzej Zuberbier: Bardzo ważnym stwierdzeniem, które tu krąży, jest odpowiedź na pytanie, co to jest teologia? Co my rozumiemy przez teologię? Otóż trzeba tutaj chyba za księdzem Michałem Czajkowskim powiedzieć, że nie możemy przyjąć określenia — przynajmniej dla mnie jest to określenie obce — które czytam w referacie ks. Kamińskiego, mianowicie, że ma to być teoria, że ma to być system szczelnie zbudowany — zupełnie tak, jakby to miała być jakaś teoria pozytywistyczna czy neopozytywistyczna. Tego typu postulaty dla mnie mieszczą się doskonale w nurcie neopozytywistycznym — żeby z teologii zrobić właśnie system, który wobec tego musi się opierać na systemie filozoficznym. To jest to, co mówi ks. Czajkowski, to jest wykluczenie wszelkiego pluralizmu. To jest wykluczenie pluralizmu chrystologii czy innych pluralizmów, które już się mieszczą w całym Piśmie św. Wydaje mi się, że ta charakterystyka teologii, którą ksiądz Szulc wyłożył przed chwilą — to znaczy, że jest to krytyczna refleksja nad wiarą, ale pozostająca w konfrontacji ze światem, kulturą — jest bardzo istotna. Ona pozwala na otwarcie, na otwarcie wiary w stosunku do myśli współczesnej. Co więcej, gdy ktoś nazwie teologię nauką czy nie nauką, to podejrzewam w tym jakąś koncepcję nauki stosunkowo względną. I niewiele mnie to obchodzi. O wiele dla mnie ważniejszy problem to miejsce, jakie teologia zajmuje w Kościele, bo ona jest w nim jedną z form głoszenia słowa. I jej celem będzie głoszenie w Kościele zbawienia — na tyle, na ile należy to do niej — albo jest w ogóle niepotrzebna.

Franciszek Szulc: I umożliwi kontakt bieżący Kościoła ze światem...

Andrzej Zuberbier: Oczywiście, a ponieważ misją Kościoła jest głoszenie ewangelii światu, dzisiejszemu światu, wobec tego jest dla mnie o wiele ważniejsze, żeby ta teologia zachowywała, była, owszem, krytyczną refleksję nad objawieniem — to, co tutaj do niej należy w tej wielopostaciowej misji głoszenia ewangelii światu — ale z tego właśnie względu musi ona być zawsze żywą kościelną nauką, to jest źle powiedziane, ale może inaczej: żywym elementem życia Kościoła i jego działania. Z drugiej strony musi uwzględniać, analizować ten świat, do którego Kościół się zwraca. Postulatami, które stoją w związku z tym przed teo-

logią są sprawy, które możemy sobie tak nazwać: teologia a Kościół, teologia a świat, teologia a kultura dzisiejsza, a także teologia a Pismo św. Jestem przekonany, że w naszej teologii, którą my uprawiamy w Polsce, jest za mało bezpośredniego odniesienia do Pisma świętego. Mimo że mamy tak zdawałoby się żywotną bibliastykę w Polsce, to jednak w naszych pracach teologicznych zbyt bezpośrednio do Pisma św. się nie odnosimy.

Jacek Salij: Nie zgadzam się z twierdzeniem, które pojawiło się w wystąpieniu księdza Szulca, że w judaizmie przed synodem w Jamni różnice poglądów nie rozrywały wspólnoty, i że rozrywało ją dopiero wyraźne oderwanie się i przeciwstawienie się wspólnocie. Ale o tym za chwilę. Najpierw powiem, że stwierdzenie to przypomniało mi znakomity artykuł H. Staffnera, opublikowany w dziele zbiorowym pt.: *Ewangelizacja — dialog — rozwój*. Autor podejmuje tam pytanie, czy Hindusi przyjmujący chrzest i zostający katolikiem nie mogłoby pozostać hinduistą. Hinduizm bowiem dopuszcza nieprawdopodobny wręcz pluralizm poglądów, łącznie z tym, że religijnie autentycznym hinduistą może być nawet ateista. Istotna przynależność do hinduizmu dokonuje się bowiem przez wypełnianie tradycyjnych obrzędów i podporządkowanie się przestrzeganemu przez wspólnotę rytuałowi. Otóż Staffner pyta — a dla Kościoła hinduskiego jest to zapewne pytanie bardzo ważne — czy Hindusi przyjmujący chrzest nie mogliby pozostać w religijnej wspólnocie hinduskiej. Skoro prawowiernym katolikiem jest się poprzez jedność z Kościołem w wierze i w sakramentach, zaś autentycznym hinduistą jest się poprzez przestrzeganie określonego rytuału, to te dwie ortodoksje chyba nie wykluczają się wzajemnie.

Otóż sądzę, że judaizm, również judaizm pierwotny, miał strukturę bardzo odmienną od hinduizmu. Treść wiary była również dla starożytnych Żydów czymś bardzo ważnym. To chyba nie było tak, że różnice poglądów — mam na myśli różnice poglądów w sprawach ważnych — nie rozrywały wspólnoty. Wystarczy sobie przypomnieć rozdział 23 *Dziejów Apostolskich*, w którym niejako *in flagranti* uchwycony został proces rozrywania wspólnoty żydowskiej przez różnice doktrynalne, w tym przypadku przez przeciwstawne stanowiska faryzeuszów i saduceuszów na temat zmartwychwstania. Również w czasach starotestamentalnych wspólnota wcale nie jest dobrem ostatecznym, choć jest czymś niezwykle cenionym. Dla hinduizmu dobro wspólnoty, całość wspólnoty, cementujący ją obrzęd jest jakby dobrem ostatecznym. Dla Starego Testamentu prawda wiary jest zdecydowanie czymś trans-

endentnym wobec wspólnoty. Przypomnijmy sobie chociażby ten niezwykły nacisk, jaki kładł Stary Testament na prawdę monoteistyczną. Otóż chrześcijaństwo przyjęło tę postawę, że wspólnota jest wielką wartością, ale że zarazem jest nośnikiem prawdy, która jest wobec wspólnoty transcendentna.

Natomiast bardzo zgadzam się z księdzem Szulcem w tym, co mówił na temat dziejowości. Wydaje mi się tylko, że trzeba by mocniej podkreślić, iż dziejowość chrześcijaństwa realizuje się nie przez zwykłą zmianę, ale przez rozwój. Dziejowość zakłada tożsamość tego, co się rozwija. Trzeba o tym stanowczo pamiętać, kiedy się mówi na temat pluralizmu, zwłaszcza jeśli się chce, żeby tego pluralizmu było więcej, niż jest obecnie. Bo istnieje pluralizm, który służy rozwojowi, ale istnieje również taki pluralizm, który prowadzi do niszczenia tej prawdy, która jest transcendentna wobec wspólnoty. Ten fałszywy pluralizm prowadzi również, siłą rzeczy, do niszczenia wspólnoty i jej tożsamości, jej tożsamości właśnie poprzez dzieje.

Wreszcie jedno słowo na temat tomizmu. Wydaje mi się, że nawet słowo „tomizm” w naszych rozmowach nie powinno się pojawiać. Bo po prostu tomizm jest nieobecny w naszej dzisiejszej rzeczywistości teologicznej. Nie widać wśród nas ludzi, którzy by tomizm uprawiali, ani ludzi, którzy by go rzeczowo, nie głośno, zwalczali. Nie widzę nawet ludzi — proszę mi wybaczyć szczerze — którzy by w ogóle gruntowniej wiedzieli, co to jest tomizm. W tej sytuacji mówienie o tomizmie wydaje mi się wchodzeniem w sferę pustych abstraktów.

Jeszcze na jedno chciałbym zwrócić uwagę. Wydaje mi się mianowicie, że trzeba nam rozpoznać dwa style uprawiania filozofii dzisiaj. Są to style metafizycznie sobie przeciwstawne. Żyjemy w epoce pokantowskiej, kiedy stało się rzeczą niemożliwą, żeby szanujący się filozof uprawiał filozofię na zasadzie prostego odślaniania rzeczywistości. Nasza świadomość filozoficzna nie potrafi już traktować poznającego umysłu jako ekranu na którym odbija się poznawana przez mnie rzeczywistość. Otóż ja, podmiot poznający, mogę przymierzać do poznawanej przez siebie rzeczywistości różne siatki pojęć, bo na tę właśnie siatkę da się złapać coś ważnego, czego na inną siatkę złapać się nie da. Bez mojej aktywności poznawczej wielu rzeczy bym nie poznał, ale mnie naprawdę chodzi wówczas o poznanie rzeczywistości, a nie swoich wyobrażeń na jej temat.

Możliwy jest również inny — jak sądzę, niedobry — sposób uprawiania filozofii w epoce pokantowskiej: kiedy filozof zachowuje się tak, jakby to on kreował rzeczywistość. Filozof zakłada

wówczas — mniejsza o to: świadomie czy bezwiednie — iż poznawana przez niego rzeczywistość jest chaosem, on zaś niby jakiś demiurg nadaje jej pomyślany przez siebie kształt. Mnie się wydaje, że w tym drugim nurcie filozofia chrześcijańska jest niemożliwa.

Sądzę jednak, że nawet taka filozofia może nas niekiedy zainspirować. Była tu mowa o tym, że pierwsi chrześcijanie zdecydowanie odrzucali epikureizm. Zgoda, ale taka na przykład epikurejska koncepcja śmierci, przez chrześcijan odrzucana stanowczo, dostarczyła idealnych wręcz pojęć dla przedstawienia chrześcijańskiej prawdy na temat śmierci. Właśnie pojęcia epikurejskie wykorzystał św. Augustyn, żeby przedstawić różnicę między śmiercią doczesną i wieczną. Augustyn powiada tak: przy śmierci doczesnej ty jesteś przed śmiercią albo po śmierci, natomiast śmierć wieczna na tym polega, że ty jesteś nieustannie w śmierci. Czy bez epikureizmu taka formuła w ogóle mogłaby się pojawić?

Krótko mówiąc, nie wykluczam możliwości inspirowania się myślą filozoficzną nawet tego drugiego nurtu. Twierdzę natomiast zdecydowanie, że myśl chrześcijańska powinna szukać dla siebie miejsca tylko w tym pierwszym nurcie. Bo nie da się być chrześcijaninem i znajdować się zarazem poza wiarą w Boga Stwórcę. Tak jakoś to widzę. Dodam może jeszcze tylko, że nie wiązałbym żadnego z tych nurtów z jakimiś określonymi kierunkami we współczesnej filozofii. Przedstawiciele obu tych nurtów znajdziemy i wśród fenomenologów i wśród egzystencjalistów, zapewne również wśród filozofów języka. Granica między obu tymi nurtami idzie chyba w poprzek współczesnych kierunków filozoficznych, niekiedy może nawet idzie poprzez myśl poszczególnych filozofów.

Andrzej Z u b e r b i e r: Nasuwa mi się w tym miejscu refleksja związana ze świętym Tomaszem. Jest rzeczą pożałowania godną, że w naszej produkcji teologicznej, tak mało mówi się o teologii św. Tomasza.

Wincenty M y s z o r: Robi się z niego tylko filozofa.

Jacek S a l i j: Robi się z niego przedmiot abstrakcyjnego ataku.

Andrzej Z u b e r b i e r: Wcale nie uprawia się badań nad teologią św. Tomasza. Rzeczywiście filozofowie go sobie przywłaszczyli — filozofowie jednej szkoły, którą zresztą bardzo szanują. Tomasz był teologiem i uprawiał filozofię ze względu na teologię, my jednak tego nie robimy, a szkoda. Próbowałem kiedyś na pra-

cach magisterskich sięgnąć do średniowiecza i Tomasza, nie bardzo to jednak szło. Brak jest przygotowania filologicznego i filozoficznego do badania tamtych tekstów.

Stanisław C. Napiórkowski: Ponieważ jesteśmy jeszcze przy świętym Tomaszu, chciałbym zwrócić uwagę na te fragmenty wypowiedzi ks. prof. Kamińskiego, w których zwraca on uwagę na pionierskość św. Tomasza w teologii jego czasów. Pionierskość ta, zdaniem ks. Kamińskiego, przejawia się w pozytywnym, ale krytycznym stosunku do awangardowej filozofii, jaką był wówczas arystotelizm. Tomasz miał odwagę stanąć przy ostro atakowanym Arystotelesie, miał odwagę się narażać, ale był jednocześnie krytyczny i korygował niektóre pojęcia Arystotelesa, korygował tak, żeby one były sprawnym instrumentem w warsztacie teologa.

Andrzej Zuberbier: I tutaj miałbym zastrzeżenie do tekstu ks. Kamińskiego, który nie znał jednak produkcji teologii współczesnej i nie zdawał sobie zupełnie sprawy z tego, że teologowie dzisiejsi — powołajmy się tu znowu na Rahnera — zupełnie gruntownie reinterpreterują egzystencjalizm korzystając z niego w teologii. Ks. Kamiński zupełnie tak do tego podchodził, jakby współczesna teologia katolicka czy chrześcijańska brała żywcem egzystencjalizm. Nic podobnego się nie dzieje...

Stanisław C. Napiórkowski: Ale ocena tego, co robił święty Tomasz jest niewątpliwie trafna. On nie brał „żywcem”, ale krytycznie; pozytywnie, ale nie bez korektur i w tym jest naprawdę mistrzem dla naszych czasów, dla nas, którzy usiłujemy określić własne stanowisko w stosunku do nowych filozofii.

Franciszek Szulc: Chciałbym wrócić jeszcze do problematyki jedności w wierze i jednocześnie dopuszczania wielości interpretacji w ramach tradycji judaistycznej. Oczywiście wpierw akcentowano jedność w wierze i tę jedność w wierze określało *credo* izraelskie. Można by badać specyfikę owego *credo* izraelskiego i później badać specyfikę naszych chrześcijańskich wyznań wiary. To *credo* było wyraźnie zaznaczone, a mianowicie: wiara stwierdza „że”, a teologia interpretuje „jak” Ja nie mam prawa odmówić komuś wspólnoty w wierze, który rozumie rzecz inaczej, jak wielokrotnie podkreślano. Natomiast przyjmuję, że dzieje się to w *mysterium* rozumianym jako rzeczywistość realna i zbawcza — takie kryterium rozumienia jest już w Nowym Testamencie. Myślę, że te dwie płaszczyzny trzeba by odróżniać: w wierze wyznajemy, że „jest”, a później różne teologiczne interpretacje wyja-

śniają „jak jest”, w zależności od przyjętych narzędzi poznania. Wtedy jedność w wierze i różnorodność ujęć zostaną zachowane. Zresztą zawsze tak było i będzie. To jest kwestia, którą po prostu trzeba na nowo postawić w teologii.

Chcę również nawiązać do tego, co było już w moim wystąpieniu, chodzi mianowicie o kwestię komunikowania wiary — w tym oczywiście, co jest możliwe i konieczne zarazem do zakomunikowania pomiędzy Słowem Bożym a człowiekiem. Właśnie o to chodzi, że wiary nie komunikuje się tylko przez pojęcia, a tym bardziej ani jedynym, ani najważniejszym sposobem komunikowania wiary są ujęcia teologiczne. Całość świadectw wiary musi być brana pod uwagę i czerpać należy z całości doświadczenia chrześcijańskiego. Właśnie między innymi zdegenerowana, tak zwana szkolna scholastyka, która zracjonalizowała tajemnicę i chciała wszystko wyjaśnić, doprowadziła i do pomniejszenia wielkości św. Tomasza, i do pomniejszenia teologii.

Andrzej Z u b e r b i e r: Chciałbym jeszcze coś dorzucić na marginesie tego, co powiedział ksiądz Szulc. Teologia powinna reflektować nad rzeczywistością objawioną, a nie tyle nad „prawdami”. Bardzo nie lubię wyrażenia „prawdy”: Kościół uczy takiej to a takiej „prawdy” Kościół nie uczy jakiejś „prawdy”, Kościół uczy tego, że Pan Bóg nas miłuje, że nas zbawia, że zbawia nas przez Chrystusa. Są to pewne wydarzenia, jest to pewna rzeczywistość i o niej mówimy. Teologia też ma mówić o niej a nie o „prawdach” Przedmiotem nauczania Kościoła jest rzeczywistość zbawienia i przedmiotem tradycji jest rzeczywistość zbawienia, a przedmiotem teologii jest reflektowanie nad rzeczywistością zbawienia, a nie nad „prawdami” Co to są „prawdy”? To *credo* żydowskie o którym panowie dyskutowaliście, to było uznanie pewnych wydarzeń, faktów jako określonej interpretacji rzeczywistości: to znaczy, że Bóg jest jeden, jest Stwórcą i Panem Izraela, On „jest który jest” wyprowadził nas z niewoli i my jesteśmy Jego ludem, On jest wierny i nas nie zawiedzie. Są to nie tyle prawdy, ile uznanie pewnej, można powiedzieć, egzystencjalnej i historycznej rzeczywistości, oczywiście wyrażonej w pojęciach.

Julian B e d n a r z:

Od filozofii do teologii transcendentalnej — K. Rahner

Nie roszczę sobie pretensji do bycia znawcą Karola Rahnera, ponieważ jego ogromny dorobek teologiczny jest mi znany tylko w bardzo wąskim zakresie. Interesowałem się mianowicie jego

wypowiedziami o możliwości zbawienia niechrześcijan i niewierzących, a ściśle mówiąc możliwością zbudowania teologii przekazu misyjnego w oparciu o jego teorię o anonimowym chrześcijaństwie.

Bibliografia prac Karola Rahnera liczy około 5 tysięcy pozycji. Prawie 95% publikacji można zaliczyć do prac o charakterze teologicznym, a pozostałe traktują o zagadnieniach filozoficznych, przynajmniej na pierwszym planie. Wśród tych ostatnich na szczególną uwagę zasługują dwie pozycje książkowe, które powszechnie uważa się za fundamentalne dla zrozumienia Rahnera jako filozofa i jako teologa.

Pierwsza nosi tytuł nadany przez wydawcę: *Geist in Welt*. Jest to właściwie teza doktorska z metafizyki poznania św. Tomasza z Akwinu, napisana pod kierunkiem mało znanego neoscholastyka Martina Honeckera. Niestety wydział filozoficzny uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim odrzucił rahnerowską interpretację św. Tomasza (rok 1936). Przełożeni zakonni widząc, że tak dobrze zapowiadający się filozof nie może kontynuować studiów, przenieśli go do Innsbrucka. Tam w ciągu trzech lat przedstawił doktorat, a potem habilitację z teologii. Mianowany wykładowcą teologii dogmatycznej zostaje z konieczności teologiem.

Tymczasem ukazała się drukiem wspomniana teza doktorska z filozofii i od razu spotkała się z przychylnym przyjęciem, zdumiewając niezwykłą zdolnością autora do spekulacji filozoficznej. Nowe wydanie, przejrane i rozszerzone przez J. B. Metzta zawiera w całości tekst oryginalny.¹⁰

Drugie dzieło, o którym trzeba tu wspomnieć, kontynuuje problematykę pierwszego, chociaż w zupełnie innych ramach. K. Rahner w piętnastu wykładach dla inteligencji katolickiej w Salzburgu przedstawił podstawy filozofii religii. Zebrane w formie książkowej noszą tytuł *Hörer des Wortes* (Słuchacz Słowa). Autor chce wykazać, że objawienie współbrzmi, odpowiada strukturze naszego poznania i zdolności rozumienia otaczającego świata. Całe dzieło można streścić w następujących słowach: duch ludzki istnieje po to, aby przyjąć ewentualne objawienie się Boga w historii ludzkości.¹¹

¹⁰ Por. K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939 (Drugie wydanie rozszerzone i opracowane przez J. B. Metzta, München 1957).

¹¹ Por. K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941 (Drugie wydanie w 1963 r. przejrane i rozszerzone przez J. B. Metzta).

Lektura obu wspomnianych prac filozoficznych K. Rahnera pozwala odtworzyć jego drogę filozoficzną. Tak więc u jej początków stoi św. Tomasz, ale widziany i odczytywany przez pryzmat filozofii I. Kanta. Na tym odcinku Rahner zawdzięcza wiele szkole stworzonej przez J. Maréchala. Nie można też nie wspomnieć o filozofach tak zwanego idealizmu niemieckiego (na przykład J. G. Fichte) i oczywiście o filozofii Martina Heideggera, na którego wykłady uczęszczał we Fryburgu. Powszechnie przyjmuje się, że K. Rahner jest przedstawicielem kierunku zwanego filozofią transcendentálną, a jego filozofię można lepiej zrozumieć w kontekście kulturowym obszaru języka niemieckiego. Pomijając swoisty styl Rahnera, jest to jedna z licznych przeszkód, z którą muszą się uporać tłumacze na inne języki.

Nie sposób dyskutować tutaj z podstawowym założeniem filozofii transcendentálnej K. Rahnera — utożsamieniem poznania z istnieniem. On po prostu tak widzi tomizm i tomistyczną teorię poznania. Oczywiście często rodziły się pytania czy takie podejście jest słuszne? Dzisiaj dość powszechnie uważa się, że interpretacja transcendentálna św. Tomasza stworzona przez szkołę J. Maréchala była raczej błędna i ją odrzucono. Tymczasem K. Rahner przynosi na teren teologii nie tyle samą filozofię transcendentálną, ile raczej jej metodę, sposób opracowania jakiegoś problemu. To właśnie dzięki tej metodzie transcendentálno-antropologicznej jego dorobek teologiczny otrzymał nazwę teologii transcendentálnej.¹²

Trzeba podkreślić, że ilekroć mamy na myśli metodę transcendentálno-antropologiczną, to drugi jej człon jest równie ważny jak pierwszy. W każdym razie tak się rzecz ma w pismach teologicznych K. Rahnera, który uchodzi w powszechnej opinii za tego, który wprowadził do teologii tak zwany zwrot antropologiczny. Pod tymi słowami należy rozumieć fakt, że rozważa dany problem teologiczny poczynając od refleksji nad człowiekiem. Przy czym chodzi mu zawsze o człowieka konkretnie usytuowanego w świecie, a więc znajdującego się w pewnym miejscu, mającego określone odniesienia do otaczającej go rzeczywistości. Ostatecznie wszystkie te odniesienia sprowadzają się do dwóch najważniejszych: horyzontalnego i wertykalnego. Pierwsze dotyczy umiejscowienia człowieka względem innych ludzi, a drugie względem Boga.

Zdaniem Rahnera człowiek może jednak czasami niewłaściwie

¹² Z licznych opracowań tego zagadnienia na szczególną uwagę zasługuje pierwszy rozdział pracy K. H. Wegera (Von der Not zur Methode) zatytułowanej: *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg im Breisgau 1978 s. 13—37.

tematyzować, czyli tłumaczyć wertykalny wymiar swojej egzystencji. Jedynie właściwą tematyzacją tego wymiaru jest tematyzacja chrześcijańska, to znaczy Byt Najwyższy — Bóg. Gdy takiej tematyzacji brak lub jest fałszywa, to znaczy zastąpiła przez jakiś doczesny, ludzki ideał, to należy jeszcze pamiętać, że Boga spotyka człowiek również w drugim człowieku. Jako chrześcijanie wierzymy przecież, że w osobie Jezusa Chrystusa Bóg stał się Człowiekiem i dzięki temu stanął w bezpośredniej bliskości każdego z nas. Ile razy przekraczamy siebie, otwieramy się na drugiego człowieka, tyle razy otwieramy się i przyjmujemy Tego, który stał się Bogiem-Człowiekiem.

Są to — moim zdaniem — najważniejsze założenia antropologii Rahnera, którymi posługuje się w różny sposób, w zależności od tematu swoich rozważań teologicznych. Najbardziej są one widoczne przy okazji takich zagadnień jak: anonimowe chrześcijaństwo, łaska, stosunek natury i ponadnatury itd.

Jako teolog konsekwentnie używający w swoich opracowaniach metody transcendentarno-antropologicznej, spotykał się K. Rahner z szeregiem zarzutów. Przybrały one na sile w latach siedemdziesiątych, gdy coraz częściej powoływano się na jego autoritet, odwoływano się do jego szkiców, nie zawsze umiając zachować właściwy mu umiar w proponowaniu nowych rozwiązań. Spośród dość licznego grona krytyków rahnerowskiej teologii na uwagę zasługują — w kontekście tematu naszych rozważań — przynajmniej dwa nazwiska: C. Fabro i F. Gaboriau.

C. Fabro jako tomista krytykuje Rahnera za to, że wprowadzając do teologii zwrot antropologiczny burzy tradycyjną filozofię i teologię. Burzy, ponieważ podcina korzenie dotychczasowego gmachu teologii, a w zasadzie nowy gmach nie ukazuje się.¹³ C. Fabro nie chce jednak dostrzec w pismach Rahnera elementów, które mogłyby posłużyć do skompletowania nowych propozycji w jedną spójną całość.

Sam K. Rahner miał zwyczaj podsuwać pewne sugestie, wskazywać na istniejące możliwości rozwiązań w ramach teologii transcendentnej, ale prawie nigdy nie troszczył się o ułożenie swoich propozycji w jeden spójny system, chociaż sam dał projekt opracowania naukowej teologii. Chodzi o pracę zatytułowaną: *Zur Reform des Theologiestudiums*¹⁴, którą opracował, chcąc zabrać

¹³ C. Fabro, *La svolta antropologia di Karl Rahner. Problemi attuali*, Milano 1974; tenże, *La svolta antropologica in teologia*, „Miscellanea Franciscana” 74 (1974) s. 433—463.

¹⁴ Freiburg im Breisgau, Verlag Herder 1969 (Quaestiones disputatae 41).

głos w toczonym w swoim czasie sporze o naukowość teologii. Na bazie swojej wizji teologii transcendentальной Rahner stara się wykazać, że jest możliwe zbudowanie naukowej teologii w sensie uporządkowanego systemu twierdzeń.

Propozycja K. Rahnera spotkała się z ostrą krytyką ze strony F. Gaboriau, który w *Le tournant anthropologique aujourd'hui selon Karl Rahner* (Współczesny przewrót antropologiczny według K. Rahnera) stara się wykazać, że to, co Rahner proponuje we wspomnianej pracy jest raczej filozofią niż teologią. Swoją opinię uzasadnia ewidentnym brakiem powoływania się na Pismo święte i autorów Tradycji chrześcijańskiej, szczególnie ojców Kościoła. Uznaje wreszcie propozycję Rahnera za nadmiernie obciążoną formalizmem poznawczym i przeintelektualizowaną.¹⁵

Oba zarzuty wysunięte przez F. Gaboriau nie wydają się jednak w pełni uzasadnione. Jeśli istotnie rzadko spotykamy u Rahnera cytaty z Pisma św. i ojców w tradycyjnej formie, to przy uważnej lekturze można je zauważyć bez specjalnego wysiłku niemal na każdym etapie jego wywodów teologicznych, chociaż najczęściej w aluzyjnej formie.

Zarzucano też Rahnerowi, że jego artykuły i opracowania nie są „naukowe”, ponieważ brak w nich przypisów, ustosunkowania się do opinii innych teologów, a jeśli znajduje się już jakiś przypis, to najczęściej odsyła on do jego własnych opracowań. Trzeba jednak wziąć pod uwagę fakt, że będąc twórcą nowego kierunku w teologii, Rahner nie miał na kogo się powoływać. Swoim oponentom odpowiadał na krytykę w sposób pośredni, to znaczy prawie nigdy nie podejmował polemiki, ale zapraszał do dalszej refleksji nad danym tematem w oparciu o nowe opracowanie, nowe ujęcie poruszonego już zagadnienia. Dlatego też nie jest wcale łatwą rzeczą odtworzenie i uporządkowanie kolejnych etapów rozwoju jego teologii transcendentальной. Z jednej strony należy brać pod uwagę pewne prądy, które znalazły odzwierciedlenie w jego teologii, a przynajmniej w poruszanych przez niego zagadnieniach, a z drugiej rodzaj publikacji. Zupełnie inaczej wygląda Rahner w publikacjach typu słownikowego, encyklopedycznego, a inaczej w luźnych artykułach, które są często po prostu jego autoryzowanymi referatami wygłoszonymi nieraz w bardzo zróżnicowanych środowiskach.

Na koniec chciałbym podkreślić, że niezależnie od tego jak ktoś ocenia dorobek teologiczny K. Rahnera czy jego metodę

¹⁵ F. Gaboriau, *Le tournant anthropologique aujourd'hui selon Karl Rahner*, Paris 1969 s. 10—52 i 127.

teologiczną, to musi przyznać, iż większość jego prac i artykułów koncentruje się wokół jednej troski, która przez całe życie leżała mu na sercu, a mianowicie postawy współczesnego człowieka wobec wiary. Starał się — jako teolog i duszpasterz — wychodzić naprzeciw współczesnemu człowiekowi, który traci dotychczasową pewność w wierze, albo też już ją całkowicie utracił. Troska o podtrzymanie i ugruntowanie wiary pojawiła się najpierw u Rahnera w kontekście jego osobistych przeżyć w czasie II wojny światowej i bezpośrednio po jej zakończeniu, gdy skierowano go do pracy duszpasterskiej wśród uchodźców. To wśród nich zetknął się po raz pierwszy bezpośrednio z problemem egzystencjalnej nieobecności Boga w ludzkim życiu. Stał wobec problemu mówienia o Bogu ludziom, których ta kwestia albo w ogóle nie obchodziła, albo byli od niej bardzo dalecy. W latach późniejszych doszedł jeszcze problem niewiary doświadczony nawet w kręgu własnej rodziny. Do tego trzeba jeszcze wspomnieć o sytuacji diaspory, w której żyją katolicy w Niemczech, przynajmniej znaczna ich część. K. Rahner przewidywał, że wkrótce Kościół znajdzie się w sytuacji diaspory na całej ziemi. Aby stawić czoła temu wyzwaniu, trzeba już teraz rozważać możliwości szerokiej interpretacji prawd chrześcijańskich. Miał tu na myśli wykorzystanie przy wyjaśnianiu prawd wiary dorobku wszystkich kultur i cywilizacji. Uważał, że trzeba je doprowadzić do pełni w Chrystusie. Do tego sprowadza się także ostateczny wydzwięk jego teorii anonimowego chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo powinno zachować źródło jedności dane ludzkości w osobie Jezusa Chrystusa i ocalić jednocześnie bogactwo różnorodności w przeżywaniu, w poszczególnych kulturach, wydarzenia Jezusa Chrystusa.

Andrzej Zuberbier: Czy odnajdziemy w tym nurcie myślenia rahnerowskiego jego odwoływanie się do różnych kierunków filozoficznych?

Julian Bednarz: Uważa się to za prawie niemożliwe do zrealizowania. Sam Rahner sądzi, że jego teologia wyrosła i jest najbardziej zrozumiała w kontekście języka i kultury niemieckiej. Wielu tłumaczy jego piśmiennictwa, a zwłaszcza Francuzi, mocno to podkreśla. Z drugiej jednak strony należy zasygnalizować liczne i udane tłumaczenia na język angielski i hiszpański. W tych językach pisma Rahnera docierają daleko poza granice Europy. Tymczasem on sam uważał, że byłoby zubożeniem dla chrześcijaństwa dać się zamknąć w kręgu jednej kultury, a tym bardziej jednego systemu filozoficznego. Właśnie na tym tle doszło do konfliktu, o którym wspominałem w mojej wypo-

wiedzi. K. Rahner do końca życia uważał, że czas niesie z sobą nowe wydarzenia, także w dziedzinie myśli, i dzisiaj nie możemy św. Tomasza odczytywać tak, jak go odczytywano w XIII czy XIV wieku. Dzisiaj musimy go czytać uwzględniając powstały w międzyczasie dorobek myśli filozoficznej.

Z tym wiąże się jeszcze jeden, nowy i coraz lepiej docierający do naszej świadomości problem. K. Rahner szybko go sobie uświadomił przy okazji wyjazdów z odczytami poza granice Niemiec, a zwłaszcza Europy. Chodzi o fakt, że chrześcijaństwo już właściwie wyszło z obszaru zdominowanego przez kulturę zachodnioeuropejską i stało w obliczu konfrontacji z religiami niechrześcijańskimi, albo lepiej — z pewnymi filozofiami niechrześcijańskimi, które absolutnie nie są związane z jakimkolwiek nurtem kultury czy filozofii z kręgu śródziemnomorskiego. Zdaniem Rahnera nie powinno jednak dochodzić do konfrontacji w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale raczej do wzajemnego ubogacenia. Tytułem przykładu można tu wspomnieć sławny jego artykuł z początku lat sześćdziesiątych o chrześcijaństwie i religiach niechrześcijańskich.¹⁶ Nie był on entuzjastycznie przyjęty na przykład w Indiach, bo jego najważniejsza teza stwierdza właśnie, że ewangelia ma być oczyszczeniem, dopełnieniem i zwieńczeniem tego, co ludzie już odnaleźli dzięki danej religii, która dla nich spełniła rolę Starego Testamentu. Rahner uważał, że ten jego pogląd pozostaje zgodny z niektórymi sformułowaniami zawartymi w dokumentach Soboru Watykańskiego II (KK 16, KDK 22 i 5, DRN 1, DM 7).

Sam starał się zawsze dostrzegać konkretnego człowieka wraz z właściwym mu otoczeniem, aby móc tym lepiej przybliżyć mu osobę Jezusa Chrystusa. Szkoda tylko, że posługuje się przy tym językiem trudnym do przetłumaczenia i pełnym stworzonych przez siebie terminów. Ich właściwe zrozumienie czasami nawet specjalistom sprawia kłopot. Nic więc dziwnego, że niekiedy tłumacz czuje się zobowiązany zasygnalizować czytelnikowi, dlaczego używa takich a nie innych odpowiedników dla oddania terminów ukutych przez Rahnera (na przykład transcendentálny niekategorialny, transcendentálny kategorialny, nietranscendentálny kategorialny itp.) i co właściwie w danym dziele oznaczają.¹⁷

¹⁶ K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: *Schriften zur Theologie*, t. V s. 136—158.

¹⁷ Por. „Słowo wstępne” tłumaczki *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* — Gwendoliny Jarczyk, w: *Karl Rahner. Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris 1983 s. 3—4.

Henryk Seweryniak: U Rahnera związek teologii z filozofią jest bardziej widoczny w metodzie niż w treści. Weszła ona już do historii teologii pod nazwą „metody transcendentalnej”

Julian Bednarz: Niemal wszyscy komentatorzy Rahnera podkreślają zgodnie, że w jego dorobku filozoficznym na pierwszy plan wysuwają się dwie rzeczy, dwa wiodące zagadnienia, a mianowicie: antropologia i metoda. Co więcej, dla niektórych jego antropologia jest bardziej metodą niż właściwą antropologią. Widzi się w takim podejściu szerokie i różnorodne możliwości do odczytywania znaków Bożej obecności w świecie, tematyzowania własnego doświadczenia Boga.

Stanisław C. Napiórkowski: Na czym polega korektura fenomenologii egzystencjalnej wprowadzona przez Rahnera?

Julian Bednarz: Przede wszystkim na tym, że nie jest to horyzontalizm w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ, jego zdaniem, ostatecznym odniesieniem czy to poprzez drugiego człowieka, czy to nawet przez nawrót do siebie samego jest zawsze Byt Najwyższy. W osobie Jezusa Chrystusa Bóg stał się Człowiekiem. Przyjawszy naturę ludzką „dzieli” ją z każdym człowiekiem. Czy to we mnie samym, czy w innym człowieku stanowi więc ów „horyzont”, ostateczny punkt odniesienia, który nazywamy Bogiem. Ma to w praktyce daleko idące konsekwencje, które Rahner stara się niekiedy zilustrować przykładami z codziennego życia. Czyniąc dobrze człowiek przekracza siebie. Jeśli ktoś jest w stanie powiedzieć prawdę nawet tam, gdzie jej powiedzenie stawia go w wyraźnie gorszej sytuacji, to daje dowód, że miłuje prawdę i oznacza to, że przekroczył siebie i opowiada się za Prawdą pisaną z dużej litery. To samo mówi Rahner o prawdziwej miłości, której przykłady wciąż możemy zaobserwować między małżonkami, między ludźmi. Pozostając bez zastrzeżeń, wierni tej miłości dochowują wierności Temu, który jest Miłością (1 J 4,8).

Henryk Seweryniak: Nie chciałbym tu mówić o Paulu Ricoeurze. Pragnę raczej w perspektywie tego, co on pisał i mówi do dziś, odpowiedzieć na kilka pytań, które tu się zrodziły. Ricoeur jest przykładem filozofa, który nie stawia ścisłych granic między filozofią a teologią, czego prawdopodobnie można by życzyć wielu filozofom. Kiedy postawiłem mu kiedyś pytanie, związane zwłaszcza z jego ostatnimi pracami, dotyczącymi hermeneutyki biblijnej: „Czy pan mimo wszystko nie uważa się za teologa?” Ricoeur odpowiedział: „Dla mnie ta granica nie istnieje”

je. Proszę księdza, jeśli św. Augustyn tam w swoim kościółku w Hipponie głosił kazania, pisał swoje znakomite komentarze, to czy on się zastanawiał nad tym, czy jest teologiem czy filozofem?" Oczywiście jest to uproszczenie. Ricoeur zdaje sobie jasno sprawę z rozgraniczeń między teologią a filozofią, ale mówi: „Ja nie mogę, będąc chrześcijaninem, abstrahować od tego, co stanowi sedno mojego istnienia” I to jest właśnie jego *credo* filozoficzno-teologiczne.

Powracając do naszych pytań myślę, że zasadniczy problem postawił tu na początku ksiądz Szulc, a mianowicie, że teologii potrzeba pewnej filozofii podstawowej. Możemy ją nazwać filozofią „zdroworozsądkową” czy filozofią klasyczną w szerokim sensie. Chodzi o to, aby w teologii zachować realny związek między trzema elementami: Bogiem, światem i człowiekiem. Akcentują to u nas przedstawiciele teologii lubelskiej, a zwłaszcza ks. prof. Cz. S. Bartnik. Rozerwanie tego związku grozi zawsze redukcjonizmem.

Drugi problem streszcza się w pytaniu: Czy można dzisiaj stworzyć zwarty system teologiczny w oparciu o jedną filozofię. Kto wie, czy nie jest trafną inną intuicją hermeneutyki Ricoeura, zawierająca się w jego wezwaniu: dokonywać „rekolekcji sensu, tj. zbierania sensu znaczeń, treści i problemów przy pomocy różnych metod, wypracowanych na terenie rozmaitych filozofii. To też jest powiedzenie Ricoeura: „przejsz z Kantem, z Heglem z Husserlem część drogi, żeby potem móc iść samemu” Jest to metoda bardzo otwarta, nieodzowna dla współczesnej teologii. Z tym, że na polu teologicznym musimy sobie zdawać sprawę z tego, w jakim kontekście my pracujemy. Chodzi głównie o „topologię spotkania” współczesnej teologii z jednej strony z praktyką życia i z drugiej strony z filozofią. Dla mnie jest to punkt zasadniczy. Spotkanie teologii z praktyką życia wymaga się od nas tworzenia pewnej systematyzacji doświadczenia duszpasterskiego. Jakimi matrycami się posługujemy? Czy są to matryce autentycznie personalistyczne?

I drugi *topos*, gdzie się dokonuje dzisiaj spotkanie między teologią a filozofią, tak na moje wyczucie, to jest *topos* apologetyczny. Teologia napotyka na pewne systemy filozoficzne, które nie tylko totalizują (filozofia ma to do siebie), ale stają się totalitarne. Próbują zawładnąć i ludzkim myśleniem, i ludzkim losem, i życiem społecznym, a to już nas bardzo dotyczy. Wtedy właśnie teologia musi stanąć wobec filozofii jako pewna całość. Może nie system, ale jakaś systematyzacja czy unifikacja jest tutaj nieodzowna.

I wreszcie punkt, który pojawia się we wszystkich współczesnych antropologiach: musimy się pytać o koncepcję człowieka. Ojciec M. A. Krąpiec głosił niedawno na KUL znakomity referat o uwarunkowaniach widzenia człowieka przez koncepcje prawdy w chrześcijaństwie i hinduizmie. Otóż to nie jest dla mnie, teologa obojętne, jaka koncepcja prawdy, a co za tym idzie jaka koncepcja człowieka jest wypracowywana w ramach danej filozofii czy też na łonie danej kultury. Jest to kolejny *topos* spotkania filozofii z teologią.

Wreszcie należy pamiętać, że coraz bardziej podkreśla się dzisiaj rolę filozofii szczegółowych: filozofii nauki, filozofii komunikacji, filozofii sztuki itp. Kto wie, czy nie więcej czerpiemy obecnie z tych właśnie filozofii, z tych prądów, niż z filozofii, które zamknięto w wielkie systemy.

Niech mi wolno będzie podsumować tę wypowiedź kilkoma ogólnymi stwierdzeniami: (1) W dobie obecnej filozofia nie jest jedynym kontekstem teologii. Ważny jest jej kontakt z innymi dziedzinami: historią, naukami przyrodniczymi, psychologią, socjologią, religiologią. Stąd tak istotnym zjawiskiem jest rodząca się w ramach teologii fundamentalnej teologia kontekstualna (H. Waldenfels); (2) Niemniej teolog musi posiadać dobrze doprecyzowaną filozofię osoby i filozofię „świato-obrazu” czy modelu świata (M. Wilders). (3) Po Kancie, neopozytywizmie i w okresie burzliwego rozwoju filozofii języka bardzo istotny staje się realizm teoriopoznawczy i refleksja hermeneutyczna. (4) Teologii nie wolno zrezygnować z właściwie pojętej apologii, która była pierwszym obszarem zetknięcia się myśli chrześcijańskiej z filozofią (św. Justyn). W świecie „konfliktu interpretacji” (Ricoeur) ten moment nie może zostać zapoznany. (5) Dla teologii użyteczne okazują się dzisiaj filozofie: nauki, moralności, życia społecznego, sztuki itp. Ich wejście w pole zainteresowań teologicznych domaga się jednak większej współpracy interdyscyplinarnej na terenie uniwersyteckim, jak i tworzenia zespołów teologów.

Andrzej Zuberbier: Wróć jeszcze do Rahnera. Gdy mówi on o transcendentalności człowieka i korzysta z heideggerowskiego rozumienia ontycznej relacji człowieka do świata, to z miejsca wprowadza, można powiedzieć, poprawkę. Reinterpretuje to i mówi, że są dwa zasadnicze, podstawowe odniesienia. Pierwszym jest relacja do samej transcendencji, czyli do Boga, i ona ontycznie charakteryzuje człowieka; drugim natomiast jest relacja do świata, w którym człowiek jest stworzony. Mamy tu przykład — mówiąc może w sposób bardzo uproszczony — kapitalnej zupełnie

i podstawowej adaptacji i korektury fenomenologii egzystencjalnej Heideggera. Dzisiaj nie ma takiego teologa, który by wprowadził egzystencjalizm jako system do teologii, jeżeli w ogóle istnieje system egzystencjalny. Dlatego krytyka współczesnej teologii przedstawiona przez Kamińskiego jest naiwna i złośliwa.

Myszę, że o Rahnerze jeszcze nam ksiądz Julian Bednarz dzisiaj powie, a na razie oddaję głos panu Klauzie.

Karol Klauza:

Teologia, filozofia i przekaz

Gdy poszukuje się współczesnych związków w filozofii z teologią, także na gruncie polskim, celowym wydaje się dostrzeżenie zagadnienia przekazu, jako szczególnego miejsca spotkania obu dyscyplin. Zarówno teologia jak i filozofia są nastawione na komunikowanie treści. Socjologiczna i psychologiczna teoria przekazu społecznego znajduje swoje zastosowanie także wśród filozofów i teologów. Została ona wypracowana w ramach wielodyscyplinarnych badań massmediologicznych i określa wymogi formalne i treściowe, decydujące o zaistnieniu między nadawcą i odbiorcą procesu komunikowania. Ten ostatni zaś stanowi istotną treść zarówno nakazu ewangelizacyjnego Chrystusa, jak i podświadome założenie popularyzacji poglądów filozoficznych. Ewangelia, pod sankcją zbawienia ma być przekazywana — podobnie jak prawda filozoficznego poznania.

Na gruncie teologicznym wyróżnić można trzy kręgi przekazu wiodącego do wspólnoty, a mówiąc inaczej: trzy kręgi komunikowania wiodące do komunii osób. W sposób uzasadniony można więc mówić o wzajemnym komunikowaniu, zachodzącym w łonie Trójcy Świętej, o wielu formach komunikowania między Stwórcą—Odkupicielem—Uświęcicielem a stworzeniem oraz o społecznym komunikowaniu między ludźmi. Szczególną formą przekazu między Bogiem a ludźmi oraz ludzi między sobą jest język.

1. Język jako podstawowa forma przekazu

W zbawczym planie Bożym proces komunikowania treści i życia stanowi jedno z uwarunkowań „powrotu wszystkiego na łono Ojca” Bóg, jako osobowa społeczność, włączył także człowieka w proces boskiego komunikowania pochodzeń i misji. Człowiek może je bowiem poznać i przez analogię zrozumieć swoje pochodzenie jako stworzenia, i swoją misję czynienia sobie ziemi pod-

daną. Bóg zechciał dać człowiekowi poznanie i życie — słowo i siebie samego. Nie objawił w tym celu żadnego ezoterycznego języka, ale pozwolił nazywać się ludzkim słowem. Bóg wcielił się w słowo człowieka. Człowiek doskonalił swe słowo wyrażające Boga.

Między tymi dwoma biegunami przepływa w dziejach zarówno poznanie filozoficzne, jak i refleksja teologiczna. Tym, co zapewnia im ciągłość jest właśnie przekaz. Historycznie jest to przekaz przede wszystkim słowny. On umożliwia powstawanie ścisłych zależności między wiedzą a wiarą, między ideą a aktem zawierzenia.

Zwerbalizowanie prawdy objawionej uzasadnia konieczność odwoływania się teologii do filozofii. Oznacza to zarazem otwarcia się na kolejne etapy ewolucyjnych przemian w sferze języka i jego znaczeń. Bóg wiecznie ten sam jest zarazem Ostatcznym-Ty-Wzywany-Nowymi-Imionami. Stąd wynika potrzebny i możliwy, wewnętrzny związek teologii z filozofią — każdą filozofią zatroskaną o autonomię i godność Stwórcy i stworzenia, słowa i rzeczywistości.

Historycznie, na kartach Ewangelii Słowo Ojca przemawia językiem konkretnym — wykorzystuje obiegowe pojęcia świata rolników i rybaków. Wraz z *Corpus Paulinum* zaznacza się tendencja do ujęć uogólniających. Teologia sakralizuje filozofię, zwłaszcza gdy dochodzi do konfrontacji z nowymi kulturami. Ten proces trwa wraz z Kościołem i jego refleksją.

Pojawia się też język hieratyczny liturgii, komunikującej życie łaski. Słowo staje się formą sakramentu-*mysterion*. To, co jest domeną filozofii wkracza w rejony przekraczającego ludzkie pojęcia Bożego działania. Jest to kolejna ambiwalencja słowa i życia, wiedzy i Prawdy, rzeczy i Osoby.

Teologia i filozofia są więc sobie potrzebne ze względu na język. Są to zarazem związki głębsze niż tylko poszukiwanie sensów wyrazowych i alegorycznych. Docierają one bowiem do wewnętrznej struktury procesu historiozbawczego: „wiera rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś co się słyszy jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17) „sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami — do zbawienia” (Rz 10,10).

2. Pozajęzykowy przekaz prawdy i życia

Gdzieś na marginesie przekazu słownego (przepowiadania, misji, nawracania, duszpasterzowania) istniał doskonały przez wieki przekaz pozasłowny. Służył komunikowaniu Prawdy ponad poję-

ciami. Starał się ukazać to, czego apofatyczna teologia nie jest w stanie dookreślić. Tworzywem tego przekazu stawały się: barwa, kształt i dźwięk — traktowane bądź oddzielnie, bądź łącznie. To co Prawdziwe poczęło przybierać formę Piękna, adresowanego do wrażliwości, uczucia i wyobraźni. Obok ewangeliarza, rytuału i summy także ikona, akatyst i hezychastyczna *prosoche* stały się formami przekazu Nienazwanego. Bóg daje się poznać nie tylko w doświadczeniu intelektualnym, ale także poprzez „zmysł duchowy”

W praktyce oznacza to, że Prawda otacza nas kształtem świętyń, przemawia symboliką, znakami i tematyką malowideł, inspirowane spotkanie Prawdy, Dobra i Piękna poprzez brzmienie chorału czy polifonię kompozycji.

3. „Środki przekazu, które są przekazem”

W epoce racjonalizacji i cywilizacji technicznej przeżywamy inwazję obrazu i brzmienia. Słowa produkowane w nadmiarze druku i technik poligraficznych przestały przemawiać. Liczy się obraz i agresywny dźwięk. Komunikowanie myśli poprzez idee ustępuje miejsca bezpośredniemu oglądowi. To, co nie daje się przetłumaczyć na język środków przekazu przestaje być treścią społecznego komunikowania. Dotyczy to także teologii i filozofii. Problem związków „teologia — filozofia” przenosi się na płaszczyznę wspólnej troski o przekaz. Tylko on gwarantuje rozwój, zapewnia w światowym systemie informacyjnym obecność Prawdy Wiecznej i prawdy ludzkiego słowa, oznacza przewyżczanie manipulacji i koniunkturalności przekazu.

Zresztą nawet w dziedzinie słowa zerwana została więź między człowiekiem a treścią. Odtąd w zaciszu benedyktyńskiego opactwa zakonnik poddaje analizie zjawisko komputerowej, sztucznej inteligencji, dla teologii rozpoczął się czas ożywionego dialogu nie tylko z filozofią, ale także z techniką i sztuką. Gdzieś na pograniczu tych dziedzin ludzkiej aktywności teologia może spotkać człowieka zagubionego wśród świata rzeczy i świata własnych przeżyć, świadomie poddawanego manipulacji informacyjnej. Jaka powinna więc być teologia, aby jej przekaz nie stał się formą wspomnianej manipulacji?

4. Sugestie praktyczne

Zarówno teologia jak i filozofia pozostające w nurcie komunikowania prawdy wymagają:

— przyjęcia założeń antropologii realistycznie ujmującej istnienie ludzkie, otwierającej nadzieję na rozwój ku doskonałości ostatecznej na miarę Bożych zamierzeń. Winna to być antropologia pozytywna, ukazująca model życia pełnego i sensownego.

— odkrycia pozostających w Tradycji Kościoła treści historiozbowczych, wyrażonych nie tylko w słowie, ale także w pozajęzykowych nośnikach treści. Stąd istnieje potrzeba opanowania nie tylko języka komunikatywnej filozofii ale także języka sztuki i współczesnych środków przekazu. Wypada zwrócić uwagę na fakt, że od wieków teologia i filozofia w swych szczytowych wypowiedziach osiągały poziom języka sztuki.

— dowartościowania w świadomości teologicznej nowych miejsc teologicznych, jako konsekwencji metodologicznej dorobku teologii rzeczywistości ziemskich i współczesnej teologii przekazu. Przy czym nie chodzi tu o nobilitowanie mass mediów poprzez zastosowanie do nich pojęcia wypracowanego przez Piotra Lombarda i Melchiora Cano. Jeśli do końca sprawdzi się socjologiczna i filozoficzna teoria przekazu Mc Luhana, głosząca m.in. zasadę, że „środek przekazu jest przekazem”, wówczas trzeba będzie zrewidować stosunek doktrynalny do technik komunikowania. W nich bowiem zawierać się będzie uwspółcześniona treść Chrystusowego naku: „i¹ idąc na cały świat nauczajcie” (Mk 16, 15).

Andrzej Z u b e r b i e r: Było to moim zdaniem wystąpienie bardzo ciekawe i rodzące nową problematykę. Co to bowiem znaczy dla teologa dostrzegać w sztuce i we współczesnych środkach przekazu nowe miejsca teologiczne?

Stanisław C. N a p i ó r k o w s k i: Chciałbym jeszcze dorzucić kilka słów na mój, sygnalizowany już wcześniej temat. Chciałem powiedzieć słowo na temat zagadnienia „teologia a filozofia” w oparciu o nowy typ teologii, który „wybuchł” po soborze, a mianowicie o teologii, która wyrasta w dialogach międzykościelnych. Ten nowy typ teologii jest o tyle interesujący dla naszego tematu, że wyraźnie widać w nim próbę przewyciężenia języka konfesyjnego. Ponieważ rozmawiają Kościoły różnych tradycji (różne konfesje), jedni i drudzy przychodzą ze swoim żargonem teologicznym, ze swoimi technicznymi formułami.

My, rzymscy katolicy, przychodzimy również ze swoimi terminami technicznymi, które tak czy inaczej są filozoficznie jak również systemowo uwikłane. W naszych rozmowach ujawniają się więc dwa języki. Strona katolicka nie jest w stanie zaprezentować

wać adekwatnie swego stanowiska, nie uciekając się do charakterystycznego dla siebie języka. Jeśli podejmuje się problematykę sakramentalną, to nie sposób nie mówić o materii i formie; natomiast luteranie pytają, w jakim sensie „materia” i „forma”, w sensie filozoficznym czy niefilozoficznym, a potoczny; „substancja” i „przypadłości” — znowu problem języka; filozoficzny czy potoczny. Nie bardzo umiemy wybronić się z tezy, że jednak posługujemy się językiem uwikłanym filozoficznie. Dla naszego partnera jest to język niestranny, język, którego się lękają, „jeż się” słysząc ten język, muszą go jednak słuchać, jeśli chcą nas zrozumieć. My natomiast staramy się jak najlepiej wytłumaczyć. Trzeba jednak zredagować tekst uzgodnienia i zdecydować się na jakiś język. Nie sposób tekst wspólny redagować w języku jednej strony dialogu. Przyjęła się już pewna technika redagowania takich tekstów-uzgodnień. Najpierw referuje się stanowisko jednej strony, dopuszczając język konfesyjny z jego terminami technicznymi, które się jakoś dodatkowo wyjaśnia czy to w tekście, czy to w przypisach; a następnie referuje się stanowisko drugiej strony, nie unikając znowu charakterystycznego dla niej języka. W trzecim punkcie pojawia się to „nowe”, ten nowy fenomen języka ekumenicznego, języka, który omija terminy techniczne jednej i drugiej strony.

Zajrzałem do uzgodnień (tyle mamy już tekstów uzgodnień doktrynalnych do 82 roku! Jest to niesłychanie pasjonujące, pasjonujący eksperyment nowej teologii, nowego języka, tworzenia nowego języka), zajrzałem do dialogu katolicko-luterańskiego na temat Eucharystii, by zapytać, jak oni borykają się z językiem i co z tego wynika. W uzgodnieniu katolicko-luterańskim na temat Eucharystii luteranie uczestniczący w światowym dialogu z katolikami przyznają, że nasz język jest dla nich nieznośny, a luteranie w dialogu z katolikami w Stanach Zjednoczonych przypominają dość dokładnie polemikę w XVI wieku. Jak Luter w *De captivitate babilonica* i później w księgach symbolicznych, w pierwszych *Księgach Symbolicznych* agresywnie atakował teologiczne kategorie: „substancja”, „przypadłości”, tak i oni oskarżyli całą scholastykę o zdeprawowanie orędzia ewangelicznego. Wymienili też po imieniu Tomasza, Ockhama, Szkota.

Oficjalna katolicka odpowiedź z XVI wieku — przypomniana przez współczesny dialog katolicko-luterański — zwana *Confutatio* czyli „zbicie”, broni tradycyjnej terminologii. Luter w *Artykułach Szmalckaldzkich* z jeszcze większą furią rzucił się na język scholastyki i radykalnie go odrzucił. Protestantyzm do tej pory dziedziczy tamto zdecydowanie negatywne stanowisko Reformacji.

Co grupy dialogu uczyniły dla zmiany języka konfesyjnego na język ekumeniczny?

W dialogu katolicko-luterańskim w Stanach Zjednoczonych powiedziano, że rozmowy przekonały obie strony o zasadniczej poprawności rozumienia przemiany i obecności eucharystycznej przyjętego przez drugą stronę. A zatem katolicy nie będą uważali za herezję, czyli za błąd w wierze interpretacji luterańskiej, a luteranie nie będą uważali za odstępstwo od wiary chrześcijańskiej — katolickiej nauki o transsubstancjacji. Luteranie godzą się, że transsubstancjacja jest jednym z wielu uprawnionych sposobów wyjaśniania tajemnicy eucharystycznej. Jednakże jedni i drudzy jak gdyby zliberalizowali klasyczną, podręcznikową interpretację transsubstancjacji. Powiedziano (katolicy podpisali się pod tym) w tekście wspólnym (również w dialogu na forum światowym), że transsubstancjacja nie próbuje wyjaśnić „jak” tajemnicy eucharystycznej przemiany, ale tylko jej „że”. W moim odczuciu jest to interpretacja nowa, która jest „słabą interpretacją” tego terminu. W tej słabej, złagodzonej interpretacji *transsubstantiatio*, wyrażającej jedynie „że”, a więc tylko fakt, a nie „jak”, czyli sposób, luteranie podpisali dokument. Wprowadzono też termin „elementy eucharystyczne”, żeby uniknąć mówienia o „postaciach” i „substancji”.

Co z tego wynika? Wynika stąd to, że wyzwolenie się z ducha polemiki i życzliwe słuchanie zaowocowało wycofaniem oskarżenia katolików o błędną interpretację doniesłego punktu wiary chrześcijańskiej. Zważywszy jednak, że wyjaśnienie stanowiska tej czy innej strony nie jest krańcowe, ekstremalne, jest „mocne”, ale złagodzone, osłabione — przyjmuje interpretację dość dyskusyjną. Jest ona dyskusyjna do tego stopnia, że kardynał Journet przeczytawszy tego typu interpretację, zaprotestował przeciwko wprowadzeniu katolickiej nauki o transsubstancjacji do samego „że”, czyli do wyznania samego faktu przemiany bez wyjaśnienia jej sposobu, czyli „jak”. Napisał on w „Documentation catholique”, że zna inną wiarę katolicką, a sprowadzanie *transsubstantiatio* do prostego „że” przemiany nie jest zgodne z katolickim rozumieniem dogmatu trydenckiego.

Andrzej Zuberbier: Czy można by zapytać, na ile język tej teologii ponadkonfesyjnej jest niewątpliwie biblijny czy biblijno-patrystyczny, a na ile jest to język już dzisiejszy?

Stanisław C. Napiórkowski: To jest chyba sprawa do ponownego reflektowania w dyskusji, bo to jest nowa sprawa. Wydaje mi się, że jeśli nawet na tym etapie będziemy posługiwać

się terminami potocznymi, a więc: „Jezus Chrystus rzeczywiście obecny”, to ten język, zasadniczo potoczny, nie jest już tylko potoczny. On niesie w sobie historię, doświadczenia, ból, również przelaną w sporach krew. Na nasz język teologiczny nakłada się świadomość historyczna, historyczno-teologiczna świadomość Kościoła. Jeśli dzisiaj luteranie ośmielają się mówić o rzeczywistej, faktycznej obecności Ciała i Krwi Pańskiej, zdecydowanie brzmi to mocniej, niż brzmiało w XII wieku przed doświadczeniami XVI wieku.

Jacek Salij: Jestem świeżo po lekturze książki Maxa Thuriana o Eucharystii. Thurian wydobywa szczególnie te wypowiedzi Lutra i Kalwina, które podkreślają rzeczywistą obecność. Sądzi zarazem, że interpretacja Zwinglego jawnie kłóci się z nowotestamentalnym przekazem na temat Eucharystii. Toteż ciekaw jestem, jak w tych uzgodnieniach ekumenicznych, o których Ojciec mówi, przedstawiają się dwa problemy: po pierwsze, co z wiarą w rzeczywistą obecność Chrystusa poza obrzędem eucharystycznym; po wtóre, co się tam mówi o sukcesji apostołskiej i jej istotnym znaczeniu dla sprawowania Eucharystii?

Stanisław C. Napiórkowski: Problem pierwszy raczej uszedł uwadze. Luteranie powiedzieli katolikom (katolicy przyjęli to z zainteresowaniem i zapisali), że nie adoracja jest celem pozostawiania Eucharystii po celebracji, ale chorzy i ci, którzy nie mogli uczestniczyć w Eucharystii; dlatego adorujemy, że pozostawiamy, a nie dlatego pozostawiamy, żeby adorować. Zwrócono uwagę na pewien „przechyl” w katolicyzmie. Katolicy natomiast powiedzieli luteranom (oni pozwolili to na swój użytek zapisać i sami się pod tym podpisali), żeby luteranie okazywali większy szacunek „pozostałościom” eucharystycznym. Dotknięto więc sprawy, aczkolwiek subtelnie.

Jeśli chodzi o związek Eucharystii z sukcesją i urzędem kościelnym, był on przedmiotem kilku dokumentów. Katolicy z luteranami, w dialogu na forum światowym, wydali obszerny dokument pod tytułem: *Das geistliche Amt in der Kirche*. Co najistotniejsze w tych osiągnięciach? Najistotniejszym elementem jest poszerzenie sukcesji apostołskiej. Powiedziano *per longum et latum*, że przez wieki — ze szkodą dla jedności Kościoła i dla teologii — zacieśniano pojęcie sukcesji apostołskiej do kwestii formalnej, do sukcesji w urzędzie i nakładaniu rąk. Tymczasem sukcesja apostołska ma także warstwę treściową: następstwo w wierze apostołskiej i w życiu apostołskim. Można dyskutować, co jest ważniejsze: sukcesja treściowa czy sukcesja formalna? Obie

strony są skłonne przyjąć, nawet dość wyraźnie to stwierdzają, że sukcesja treściowa jest ważniejsza od sukcesji formalnej. Jeśli chodzi o sukcesję formalną, powstaje podstawowe pytanie, czy jest ona istotna dla urzędu kościelnego, czy nie jest istotna, choć bardzo pożyteczna i ważna? Oczywiście, katolicy mówią „istotna”, protestanci mówią, iż może nie jest istotna.

W znacznej mierze na skutek tych dialogów ponad 2 tysiące pastorów w RFN przyjęło ostatnio formalną sukcesję od katolików. To jest szokiem dla wielu, zwłaszcza zwierzchników kościelnych w protestantyzmie. Poszerza się więc pojęcie sukcesji o naprawdę ważny element, jakim jest sukcesja treściowa. Kapitałnym przykładem, którym protestanci ilustrują potrzebę dowartościowania takiej sukcesji, jest przykład fryzjera z NRD, który przyjął formalną sukcesję od starokatolików i głosił herezję. Protestanci komentują pytając: czy jest on w sukcesji apostoelskiej, według was, katolików? Według tradycyjnego rozumienia jest, czy można jednak zgodzić się na taki werdykt, skoro biskup-fryzjer burzy apostoelskość? Jeśli się przyjmie zasadniczą funkcję sukcesji treściowej, łatwiej jest mówić o uznaniu urzędów kościelnych w protestantyzmie.

Chciałbym postawić pytanie, nie wiem tylko w którą stronę je skierować — chyba do nowego rektora, księdza Jurosa. Dla nas, Polaków, którzy myślimy na ten temat z myślą o Zachodzie i mamy świadomość, że trzeba jakieś polskie słowo przekazać nie Polakowi, słowo pomocne w dyskusji światowej — ważne jest pytanie, jaką filozofię przyswoił sobie Karol Wojtyła? Znał tomizm i znał fenomenologię; podobno interesował się także innymi filozofiami, z których coś z pewnością uszczknął dla swojego myślenia. Jaki jest ten człowiek, jaka jest jego filozofia i jak on robi teologię posługując się filozofiami? Zdaje się, że ksiądz rektor interesował się tymi sprawami — od strony etycznej.

Helmuth Juros: Przysłuchiwałem się uważnie wszystkim wypowiedziom i sądzę, że wszystkie głosy były niezwykle ważne i cenne. Jednak cały czas zastanawiałem się nad tym, że na temat relacji między filozofią a teologią istnieje przecież już pewne *status quo* wiedzy. Znamy różne modele określania tej relacji, jakie funkcjonowały dotąd i znamy różne bunty przeciw pewnym modelom, zwłaszcza w naszym wieku. Stąd właściwie powinniśmy sobie raczej postawić pytanie, jakie modele funkcjonują faktycznie dzisiaj w teologii europejskiej czy światowej, a zwłaszcza jak to jest w teologii polskiej?

Ale w związku z tym nasuwa się pytanie: Co z teologią Magisterium Kościoła, które implikuje także pewną relację do filo-

zofii, jaki model tej relacji jest promowany przez teologię, która kryje się w wypowiedziach Magisterium Kościoła? Niewątpliwie w wielu wypowiedziach Magisterium Kościoła mamy wyraźne teksty, które charakteryzują ten związek. Stąd rodzi się pytanie, czy model ten może sobie rościć pretensje do tego, by obowiązywał teologów w uprawianiu ich konkretnej dyscypliny? To pytanie powinniśmy tutaj rozstrzygnąć: Czy model teologii, który jest w wielu wypadkach — jak się wydaje — bardziej filozofią, jest dla teologa obligatoryjny? Szczególnie ten problem ujawnia się na terenie teologii moralnej. Być może, że w dyskusji dogmatyków nie radykalizują się stanowiska tak ostro, by doszło do zakwestionowania, powiedzmy, dogmatu katolickiego przez jego reinterpretację, to jednak wyraźnie widać, że Magisterium Kościoła niepokoi ten związek filozofii i teologii, szczególnie na terenie teologii moralnej. Mamy bowiem do czynienia z wyraźnym atakiem na teologów moralistów ze strony filozofów, którzy uważają, że ta oto ich filozofia powinna być obowiązująca w teologii, w teologii moralnej.

Z uwagi na to, że wypowiedzi teologów moralistów są bardziej egzystencjalnie ważne, jako że są one formułowane w postaci konkretnych norm i ocen moralnych, dlatego, być może, za tymi atakami filozofów kryje się milcząca aprobata, względnie oczekiwanie właśnie ze strony Magisterium Kościoła, aby „niezdrową” teologię moralną uleczyć poprzez określoną filozofię. Przynajmniej sympatie, względnie konkretne wypowiedzi autorytatywnych instancji idą w tym kierunku, aby pewna określona filozofia oraz określony model jej relacji do teologii, były obowiązujące w teologii, a szczególnie w teologii moralnej.

Franciszek Szulc: Mam w tej chwili na myśli dokument na temat eksperymentów nad początkiem życia ludzkim oraz innych eksperymentów genetycznych. W stanowisku Kościoła zawarta jest jakaś podstawowa antropologia, rozumienie człowieka i jego godności. Ale uważam, że ta antropologia nie pochodzi z żadnego kierunku filozoficznego, gdyż jest po prostu stałą, bazową prawdą wiary chrześcijańskiej. Natomiast w różnorodnych krytykach tego dokumentu (Chodzi o dokument Kongregacji Nauki Wiary pt.: *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i godności jego przekazywania* — przyp. red.) wyraźnie ujawnia się scjentyzm głoszący zasadę, że nauka tak czy tak musi wykorzystać wszystkie możliwości. I tak dochodzi do czysto przedmiotowego traktowania człowieka. Czy Ksiądz Rektor nie dostrzega w obydwu stanowiskach zupełnie różnych antropologii? Moim

zdaniem (pomijam roztrzygnięcia szczegółowe), w stanowisku oponentów mamy do czynienia z antropologią, której absolutnie nie da się pogodzić z chrześcijaństwem.

Helmut J u r o s: Z pewnością, ale czy przez to już kwestionujemy pluralizm i musimy koniecznie optować za uniformizmem w tym myśleniu? Czy wszyscy etycy i teologowie muszą być zwolennikami określonego personalizmu? Ja myślę, że nie, co wcale nie musi znaczyć, że to musi prowadzić do zakwestionowania zasady poszanowania godności człowieka. Jeśli na przykład papież na najbliższe lato zwołuje do Castel Gandolfo symposium pod tytułem: „Kto to jest człowiek?”, znaczy to, że pytanie nie jest ostatecznie uchylone, że na temat definicji człowieka trzeba nadal dyskutować. Tym samym przyznaje się, że są faktycznie różne odpowiedzi, które jeszcze mieszczą się nawet w ramach tych podstawowych przesłanek antropologicznych, biblijnych, względnie chrześcijańskich, które mogą korygować lub eliminować pewne propozycje antropologiczne, ale do końca nie rozstrzygają o jednej jedynej koncepcji antropologii teologicznej. Dlatego upoważnione jest pytanie, czy konkretne ujęcie personalistyczne jest jedyne i obowiązujące dla wszystkich etyków-teologów?

Franciszek S z u l c: Czy można stąd wyprowadzać zasady i kryteria dla uprawiania samej nauki, dla granic eksperymentu?

Helmut J u r o s: Wolno rozważyć, czy właśnie podstawowe, ogólne założenia antropologiczne blokują wszystkie inne możliwe roztrzygnięcia. „Instrukcja” uważa, że przy tych założeniach jest zamknięta wszelka dalsza dyskusja na temat biomedycznych eksperymentów. Wszystkie jej wypowiedzi są jednoznaczne i ostateczne, i nie zawierają żadnej możliwości przeprowadzenia dalszej dyskusji na ten temat.

Stanisław C. N a p i ó r k o w s k i: Moje pytanie zmierza w kierunku wypracowania sobie świadomości, jaką teologią posługiwał się w etyce docent Karol Wojtyła pracujący na KUL. Wiem, że nie należał on do „mocnej grupy” Kamińskiego, Krąpca i Świążawskiego. Był człowiekiem „z zewnątrz”, który trzymał się (czy trzymano go) z boku; i wiem, że studiował fenomenologię; wiem też, że teraz pierwsze głosy po jego encyklice *Redemptoris Mater* sugerują, iż „fenomenologicznie krąży”, tzn. krąży wokół tematu, nawraca i znowu wraca; mówią że to słowiańskie albo fenomenologiczne. Jaką filozofię ma papież? Pomóż, Rektorze, w drodze do odpowiedzi!

Helmut Juros: W „Analecta Cracoviensia” jest cała dokumentacja wielkich dyskusji i sympozjów KUL-owskich. Nie chciałbym tutaj tych uwag powtarzać. Krótko mówiąc, biorąc pod uwagę dwie funkcje nauki — opis i wyjaśnienie — to w przypadku pierwszej funkcji wyraźnie hołduje on metodzie fenomenologicznej, uważając, że od opisu fenomenologicznego można przechodzić w sposób metodologicznie poprawny do wyjaśnienia typu metafizycznego, właściwego dla tomizmu. Szkoła lubelska jednak uważa, że przejście takie nie może być prawidłowe. Ale niewątpliwie jego typ filozofowania zalicza się do metafizyki.

Wobec tego nasuwa się pytanie, na ile ramy tak pojętej filozofii determinują teologię? Jakie funkcje spełniają w niej wypowiedzi Pisma św.? Jaki to jest typ uprawiania teologii? Niektórzy uważają, że posługuje się w niej Biblią w sensie medytatywnym. Ale najważniejszą sprawą jest, na ile model taki jest w dyskursie myślenia teologicznego obowiązujący dla teologa?

Stanisław C. Napiórkowski: Nawet soborowe uzasadnienia nie obowiązują radykalnie i absolutnie wierzącego człowieka. Obowiązuje przyjęcie przedłożonej prawdy, uzasadnienia to inna sprawa.

Henryk Seweryniak: Coraz bardziej zaczyna się wprowadzać jeszcze trzeci element. Na niedawnym sympozjum KUL-owskim usłyszałem dwugłos Anny Buczkówny i ks. Andrzeja Bronka na temat, czy nauka jest dobrem, czy zagrożeniem człowieka? W tych dwóch wypowiedziach powtarzano, że wartość zdobywcy naukowych i człowieka w dobie rozwoju nauk może podtrzymać i obronić tylko mądrość; ta mądrość o której nieustannie przypomina dzisiaj Ojciec św.

Helmut Juros: Dlatego obecnie na Zachodzie dyskutuje się, czy teologia ma miejsce w strukturze uniwersyteckiej, skoro nie jest nauką, skoro sprowadza się do mądrości albo do pewnego typu ideologii, skoro jest życiem... (padło tu już takie sformułowanie)? Czy nie powinna być wyeliminowana, tak jak w naszym szkolnictwie wyższym, do takiej Akademii Nauk Społecznych przy KC? To jest problem.

Andrzej Zuberbier: Mowa tu była jeszcze o personalizmie. Nawet padło takie sformułowanie, że trzeba być personalistą, żeby uznawać godność człowieka i mieścić się w granicach podstawowej akceptacji człowieka, umożliwiającej jakąś wspólną płaszczyznę. Czy nie trzeba by tutaj rozróżnić pomiędzy jakimiś dwoma

typami personalizmu: personalizm jako najbardziej zasadnicze, podstawowe widzenie człowieka i personalizm jako pewien wypracowany, obszerniejszy znacznie i idący do granic możliwych refleksji system? Czy ten personalizm dotyczący zasadniczego widzenia człowieka nie utożsamia się z tym, co tutaj już podawano jako konieczność pewnych fundamentalnych, realistycznych ujęć filozoficznych? To jest jedno. Po drugie, na ile ten personalizm, o którym się dzisiaj tyle mówi, którym też jest charakteryzowane nauczanie Jana Pawła II, jest ujęciem teologicznym a na ile filozoficznym? Bo na pewno można powiedzieć, że istnieje pewien personalizm, który jest chyba nazwą interpretacji objawienia, nazwą interpretacji Pisma świętego.

Franciszek Szulc: Jakimś przesłaniem chrześcijańskim, dotyczącym człowieka jako osoby i podmiotu praw. W tym sensie jesteśmy wszyscy personalistami.

Helmut Juros: Ale to nie chrystianizm — powiedzmy dokładniej — teologia typu biblicystycznego czy konkluzyjnego doszła do ustalenia i sformułowania zasady godności człowieka i praw człowieka, tylko one są wynikiem przemyśleń filozofii epoki oświecenia. Oczywiście, teraz my znajdujemy wtórne, bardzo dobre potwierdzenie tego w antropologii biblijnej czy w całej wizji teologicznej.

Jacek Salij: Mnie się wydaje, że dzieje kształtowania się w Europie świadomości praw człowieka mają postać heglowskiej triady. W chrześcijaństwie średniowiecznym kluczowym pojęciem, za pomocą którego przedstawiano problematykę ładu społecznego i sprawiedliwości społecznej, było przyjęte od Arystotelesa pojęcie dobra wspólnego. W miarę zwycięzania w Europie mentalności nominalistycznej pojęcie dobra wspólnego ulegało wypaczającemu spłaszczeniu, tak że stało się niemal synonimem wspólnej własności czy wspólnych interesów. Wytworzyła się w ten sposób dotkliwa próżnia. Stało się to gdzieś na początku czasów nowożytnych. Powoli zaczęto ją wypełniać pojęciem praw człowieka, które nie tylko były bardziej zrozumiałe dla mentalności nominalistycznej, ale lepiej też odzwierciedlały pogłębiającą się właśnie świadomość indywidualności i niepowtarzalności każdego poszczególnego człowieka.

Helmut Juros: W każdym bądź razie dzisiaj jest faktem, że wszyscy będą mówili o prawach człowieka albo o godności ludzkiej, ale bynajmniej nie każdy przez to chce się opowiedzieć za

personalizmem jako pewnym określonym systemem filozoficznym czy antropologicznym. Można dyskutować potem, co każdy z nich rozumie, gdy mówi o godności osoby ludzkiej, jak każdy z nich to wyjaśnia. Czy prawa ludzkie mają swoje uzasadnienie ontologiczne, czy tylko historyczne, kulturowe? Zwraca się uwagę, że rozważany tu personalizm etyczny przybiera znamiona rygorystyczne w logice dowodzenia na terenie etyki indywidualnej (na przykład ostatnia instrukcja o doświadczeniach genetycznych). Równocześnie zauważa się, że perspektywa ta i opcja jednak nie funkcjonuje tak ściśle i tak wiążąco w odniesieniu do makroproblemów etyki społecznej. Nie demonstruje się tej pewności na gruncie personalizmu w przypadku oceny wielkich problemów — na przykład przy ocenie pokoju utrzymanego metodą odstraszenia przy pomocy broni atomowej — czy i o ile naruszają one zasadę godności osoby ludzkiej.

I to jest bardzo charakterystyczne, że etyka katolicka jest bardzo wiążąco pewna siebie w tych szczegółowych problemach etyki indywidualnej, natomiast jest niepewna i ostrożna, a nawet otwarta, gdy chodzi o inne możliwe rozwiązania na terenie etyki społecznej.

Wracając do problemu „filozofia a teologia” trzeba niewątpliwie stwierdzić, iż istnieje pluralizm różnych modeli tej relacji. Na przyszłość trudno powiedzieć, który model może nas obowiązywać i czy tylko jeden, model? Ale ważniejsze jest to, żeby każdy świadomie uprawiający teologię zdawał sobie sprawę z tego, w jakie relacje wchodzi z filozofią, z jaką filozofią uprawia teologię, i żeby wiedział, jaką cenę „płaci” za swą metodologię uprawiania teologii. Jeśli bowiem na płaszczyźnie opisu dana metoda daje pewne zyski, to z kolei w dziedzinie uzasadniania twierdzeń mogą być problemy w postaci zafalszowania prawdy teologicznej poprzez określoną filozofię.

Aniela Dylus: Chciałam nawiązać do kwestii, którą pan Klauza poruszył przedtem, mianowicie do kwestii przekazu, bo — o ile zrozumiałam — problem filozofii w teologii pojawił się przede wszystkim (czy między innymi) w związku z tym. Przekaz prawd teologicznych musi dokonać się w jakimś języku; dokonywał się przez wieki i dokonuje nadal w języku filozofii. Tymczasem pan doktor przypomniał nam, że istnieje możliwość przekazu prawdy jakoś poza językiem: poprzez barwę, kształt, dźwięk itd. Czy wobec tego uważa pan, że językowa i pozajęzykowa forma przekazu są względem siebie komplementarne czy alternatywne? Czy któraś z nich nie jest trochę wyróżniona? Czy forma „poprzez

język", angażująca głównie intelekt (choć nie tylko), nie gwarantuje przypadkiem lepszego związku z prawdą: docierania do niej i odślaniania jej?

Oczywiście, człowiek nie jest tylko intelektem. Dobrze więc, że wśród form przekazu znajdują się i takie, poprzez które oddziałuje się raczej na jego uczucia, wrażliwość estetyczną itp. Ale czy takie oddziaływanie nie jest do przyjęcia jedynie wówczas, gdy stanowi uzupełnienie przekazu językowego? Rezygnacja z tego ostatniego stwarza przecież niebezpieczeństwo rezygnacji z zakorzenienia w rzeczywistości (o czym wspominał już ojciec Jacek Salij). Przy konsekwentnym preferowaniu wyłącznie poza-intelektualnych form może się w końcu okazać, że właściwie nie wiadomo dokładnie, co jest przedmiotem przekazu. Pozostaje jedynie „chmura emocji”

Henryk Seweryniak: A tu dochodzi jeszcze jeden moment, który akcentuje zwłaszcza teologia K. Rahnera i J. B. Metzja, a mianowicie, że ortodoksja i ortopraksja znaczy przekazywanie prawdy. Chrześcijaństwo jest tym bardziej wierogodne, im bardziej czyni to, co głosi.

Karol Klauza: Mówiąc o modelach budowania teologii poza korzeniem filozoficznym, czyli teologii która wyrasta z analizy traktatów teologicznych zapisanych w obrazie, w architekturze wnętrza, w utworach muzycznych, czy wreszcie w takim sposobie uprawiania teologii, który wypracował Wschód chrześcijański — gdzie przekracza się barierę pojęć, co jest rzeczą bez porównania trudniejszą dla człowieka — można mówić w pewnym sensie o komplementarności. Jest to mianowicie ogląd jednej i tej samej prawdy, jednego i tego samego wydarzenia Boga żywego, który udziela się człowiekowi. Zakładamy jedynie inne „okulary”, żeby na Niego spojrzeć.

Tak bym widział te dwie drogi budowania teologii rozumu i teologii serca. Gdyby to pojęcie, nie było obarczone historycznym wymiarem szkoły franciszkańskiej, można by to tak ujmować, że te pozajęzykowe środki wyrazu teologicznego próbują dotrzeć do tych rejonów osoby ludzkiej, dla których pojęcie nic nie znaczy. Dzieje się to w zupełnie innej płaszczyźnie. To jest właśnie droga mistyków, droga odbierania prawdy, która jest na pewno „gorsza” — jeśli mam użyć tego wartościowania, które pani zasugerowała. Niemniej jest to w tradycji teologicznej rzecz istniejąca, rozwijająca się gdzieś na marginesie normalnego uprawiania akademickiej teologii. O tym świadczy rozwój sztuki kościelnej, sztuki, która w przypadku teologii Wschodu ma wypracowane kano-

ny. Przypuszczam, że przy analizie dzieła muzycznego, zwłaszcza tego, które wchodziło w obręb liturgii, gdzie też są wypracowane kanony, są tam zasady, pozwalające zachować pewne bezpieczeństwo docierania do tego, co byśmy nazwali kontaktem z rzeczywistością Bożą.

Ta świadomość, że pewne prawdy wiary wyrażone są językiem sztuki, jest w chrześcijaństwie obecna, tylko gdzieś zagubiliśmy język, zagubiliśmy jako teologowie narzędzie odczytywania tych treści, które zostały tam zawarte.

Trzeba jeszcze tutaj zwrócić uwagę na niebagatelny wyznacznik takiego języka sztuki, który w okresie bardzo rozbudowanej działalności różnych dykasterii rzymskich sprawiał, że pewne rzeczy można było łatwiej wyrazić pędzlem niż piórem. Umiejętność odczytywania tego pluralizmu teologicznego jest też chyba szansą, którą powinniśmy dostrzec.

Na to wszystko nakłada się jeszcze zupełnie nowa jakość w przekazie kultury, mianowicie mass media — rzecz która poszerza problem nieprawdopodobnie ze względu na to, że rodzi kulturę masową, opinię, manipulację informacyjną i w tym wszystkim musi się znaleźć przekaz słowa niosącego zbawienie, przekaz słowa z którego rodzi się wiara, wiara ze słyszenia. Jaki ma być ten przekaz, aby był on przekazem autentycznym a jednocześnie skutecznym w tym świecie, gdzie ludzie są zarzucani słowem, gdzie reagują na obraz, i to też nie byle jaki? Dlatego umiejętność takiego przekazu teologicznego, który by uwzględniał reguły oddziaływania mass mediów jest także zadaniem postulatycznym dla teologii.

Lucjan Bałter: Nasuwa mi się kwestia dotycząca teologii wyzwolenia. Wciąż się słyszy głosy pochodzące od osób zainteresowanych: „Wy nas nie rozumiecie!” Gdy Rzym wydał pierwszą „Instrukcję”, to uznano ją tu i ówdzie za niewypał albo za owoc całkowitego nieporozumienia. Wtedy dopiero powiedziano, że jest to pierwsza instrukcja i, że będzie druga, bardziej stonowana, wyjaśniająca, pozytywna, oraz że ta druga będzie świadczyła o zrozumieniu. Jednak w dalszym ciągu tamci mówią, że się ich nie rozumie. Jestem ciągle świadkiem tych starć, chociażby na międzynarodowych spotkaniach teologicznych, gdzie z naszej, powiedzmy europejskiej czy też rzymskiej strony, zarzuca się teologii wyzwolenia stosowanie filozofii marksistowskiej. Tamci natomiast twierdzą, że ona nie ma nic wspólnego z marksizmem, absolutnie nic, tylko jest to nowa eklezjologia, nowa wizja: taki

jest Kościół, taki ma być, mamy prawo wypracować taką jego postać. Ale tutaj nie jestem w pełni zdecydowany, nie wiem, co o tym sądzić. To jest pierwszy problem.

Druga rzecz: przyjeżdżają goście z zagranicy i pytają o specyfikę teologii polskiej, o ewentualność możliwości wkładu w teologię światową: „Wyście byli w getcie, zamknięci, wyizolowani, ale przecież macie coś do powiedzenia, czymś się specyfikujecie” Naprawdę nie wiem, co mam odpowiedzieć. Od kilku lat brałem udział w międzynarodowych spotkaniach dogmatyków, ale nie tylko w tych spotkaniach; częściej bywałem w Mödling na spotkaniach misjologicznych, poświęconych konfrontacji z religiami świata. Wciąż ukazują mi one jedną sprawę, że na przykład Niemcy mają swoistą mentalność, taką, że do nich praktycznie nikt spoza kręgu języka niemieckiego nie trafia. Gdy był tam Grek Lorentzakis, prawosławny, wykładający w Grazu czy jakiś inny profesor nie niemiecki, to ich referaty Niemcy przyjmują z politowaniem. Tyle wyczułem. I gdy ostatnio odbyło się spotkanie dogmatyków i fundamentalistów w Erfurcie, w tym roku, wyraźnie postawiłem pytanie: Jak to się dzieje? Czy wy traktujecie myślenie nasze, wschodniaków (czy jakby to powiedzieć) jako gorsze? Oni mówią: „Jest ono chyba inne. Wybaczcie nam, my was chyba nie rozumiemy i wy nas chyba nie rozumiecie” I tu pojawia się problem: czy to jest kwestia języka, myślenia, jakiejś filozoficznej tradycji i szkoły myślenia? Nie wiem. Sądzę, że język też kształtuje myślenie i że ono wpływa w jakiejś mierze na podejście do danego zagadnienia. Wyczuwam, chociażby teraz, z międzynarodowych spotkań „Communio”, że nie jest tak, jak być powinno. Przedtem tak było w „Concilium”, gdzie pracowałem. Oni się najpierw otwierali na Polskę, na Wschód, na kraje słowiańskie: „Chcemy korzystać!”, gdy jednak ktoś z Polski napisał jeden czy drugi artykuł, wówczas rzadko go przyjmowali.

Co wyczuwam teraz od kilku lat? Na zebraniach redakcji „Communio” (około czterdzieści osób) — obecnie z księdzem rektorem Jurosem tam jedziemy — gdy ks. Nagy czy ktoś inny zaproponował autora z Polski, to H. Urs von Balthasar natychmiast zareagował: taki to a taki Niemiec napisze. Reakcja jest natychmiastowa, błyskawiczna. Nie znają nawet autora, nie znają treści tekstu a od razu reagują na nie. Zamykają się. To stwierdzam namacalnie coraz to bardziej. Trzeba niekiedy stawiać sprawę na ostrzu noża, iść na siłę, przebojem i dopiero wówczas przynosi to skutek.

Trzecia rzecz: chciałbym zwrócić tutaj uwagę na H. U. von

Balthasara. Jest to ciekawa postać. Sam mi kiedyś powiedział, że ma to szczęście, że nigdy nie był profesorem, nigdy nie wykładał. On tylko pisze. Natomiast gdy odbywało się sympozjum poświęcone teologii Adrianny von Speyr, a w zasadzie zorganizowane z okazji osiemdziesięciolecia urodzin Balthasara w Rzymie na Lateranie, to zastanawiano się wówczas, na ile teologia Balthasara jest jego własną, na ile inspirowaną przeżyciami Adrianny von Speyr — lekarki, która się nawróciła pod wpływem Balthasara i założyła wraz z nim instytutu świeckie. Obecnie wydaje on jej dzieła (nie wiadomo, czy on więcej napisał czy ona). Ołóż Balthasar nie umiał sam, ani inni, odpowiedzieć na to pytanie: na ile jest to jego własna teologia a na ile jej mistyczne doświadczenie dochodzi u niego do głosu? Na ile ona była pod jego wpływem i kto na kogo wpływał, a więc co to jest za teologia?! W każdym bądź razie, w przeciwieństwie do Rahnera, Balthasar opracował pewną całość, systematykę. Już skończył i wydał trzy olbrzymie dzieła, to znaczy pewną całość w trzech tomach, przy czym poszczególne partie są sześć- lub ósmiotomowe. Nie wiem, czy ktoś pokusi się o ocenę tego dzieła. Niemniej faktem jest, że Francuzi, Belgowie, Anglicy, Amerykanie tłumaczą je na własny język. Wydają to wszystko bardzo szybko. W Polsce pojawił się też gdzieś artykuł o recepcji Balthasara, ale z niego wynika, że bardzo niewiele się w Polsce pojawiło. Balthasar jest bardzo trudny, trochę podobny do Rahnera, chociaż uprawia zupełnie inny styl myślenia.

Henryk Seweryniak: W związku z tym naszym problemem stajemy wobec trudności: po pierwsze, co to jest filozofia?; po drugie, sprawa nowych form przekazu, komunikacji prawdy; po trzecie, jak się rodziła i skąd się rodziła teologia? Wydaje mi się, że wspólnego mianownika tych wszystkich problemów należy szukać w języku ludzkim i w zdolności narracyjnej człowieka. Proszę pamiętać, że we wszystkich tych dziedzinach: i w filozofii, i w teologii, i w języku współczesnej komunikacji, o narracyjności bardzo dużo się mówi. Rodzi się wielka filozofia języka narracyjnego. Szczególnie cenne są na tym polu ostatnie prace P. Ricoeura. J. B. Metz tworzy teologię narracyjną. Na element narracyjności zwraca się uwagę we współczesnych środkach komunikacji, choćby w kinie. Wspomnę tu tylko głośny ostatnio film „Pożegnanie z Afryką” Gdy główna bohaterka zaczyna opowiadać tymi opowiadaniem gdzieś z buszu, tworzy zupełnie nowy świat. A przecież język narracji jest i podstawowym językiem, którym Biblia opisuje stwórcze dzieło i wyzwajające akty Boga. Obserwa-

cja tego i przemiany, jakie zachodzą w refleksji nad językiem wiary, winny stać się również wspólnym wyzwaniem dla teologii i filozofii.

Julian Bednarz: Z okazji 80 rocznicy urodzin Rahner wygłosił w Paryżu referat na temat „Doświadczenia teologa”¹⁸ Wyraźnie dawała się w nim wyczuć troska o dalszy rozwój teologii i zachowanie jakiegoś wspólnego języka między teologami. Mając wypracowany w ciągu długich lat własnej twórczości teologicznej zwyczaj odczytywania pod różnymi kątami badanej rzeczywistości, proponował, aby odczytywanie centralnego wydarzenia ludzkiej historii — Jezusa Chrystusa — stanowiło wspólną płaszczyznę dla wszystkich teologów. Nie wyklucza to, że możliwości i sposoby podejścia mogą być różne, zwłaszcza w sytuacji, gdy dochodzi do głosu teologia wypracowana w krajach Trzeciego Świata.

Karol Kłauza: Po swojej wizycie w Japonii Rahner napisał, że nie wyklucza takiej sytuacji, iż dla teologa katolickiego świadectwo hinduisty, czy człowieka czczącego przodków może być takim doświadczeniem, że pełniej odczyta swoje własne chrześcijaństwo. To jest dla mnie taka, jak gdyby, próba nobilitacji teologii religii niechrześcijańskich, które nie są jakąś enklawą i wartością dla samych religii, ale także mogą — co zresztą dostrzega Rahner — oddziaływać na naszą teologię. Oczywiście on nie mówi o porównywaniu systemów, o pewnej indywidualizacji swojego przeżycia wydarzenia Jezusa Chrystusa poprzez kontakt z innymi religiami. Ale to też jest chyba jakaś droga do poszukiwania metody teologicznej.

Helmut Juros: W Berlinie spotykamy się my, teologowie środkowej Europy, już od siedemnastu lat. W ostatnim okresie te spotkania są organizowane zawsze pod tytułem „Teologia w kontekście...” Rozważamy modele teologii w różnych kontekstach kulturowych, w relacji do różnych systemów filozoficznych czy też do różnych aktualnych dyscyplin naukowych, do nauk humanistycznych lub nauk przyrodniczych i do poszczególnych typów tych nauk. Usiłujemy współczesną teologię konfrontować z tym kontekstem. Wydaje mi się, że jest to ta sama intencja, która towarzyszy dzisiejszemu spotkaniu, intencja, która powinna poruszyć teologię w Polsce do większej samokrytyki, do twórczej polemiki ożywiającej *logos* i *ethos* wierzących.

¹⁸ Zob. K. Rahner, *Expériences d'un théologien catholique*. Traduit et présenté par R. Mengus, Paris 1985 s. 51.

Stanisław C. Napiórkowski: Dobrze się złożyło, że ksiądz rektor dotknął tego tematu, jest to bowiem ogromny problem również z zakresu „filozofia — teologia” Faktem jest, że rodzi się teologia czarna, żółta, może nawet czerwona i ludzie, którzy ją tworzą, domagają się prawa do uznania takiej teologii. Kończą studia w Rzymie czy w innych krajach Europy Zachodniej, wiedzą w czym rzecz, ale wracają do siebie ze świadomością, że ten instrument słowny i pojęciowy, jaki sobie kupili na Zachodzie, nie jest odpowiedni dla ich odbiorcy. Znając orędzie ewangeliczne, znając jego interpretację magistralną, biorą na siebie ciężar odpowiedzialności przełożenia tego, czego się nauczyli na język bardziej korespondujący z kontekstem ich kultury. Ostatecznie mają do tego prawo. Cały problem naszej filozofii, problem, z którym mocujemy się również my tutaj i teraz, dla nich przestaje być aktualny. Oni mają swój problem nowy, problem szukania i skonstruowania własnego języka.

Julian Bednarz: W publikacjach teologicznych w krajach Trzeciego Świata coraz częściej spotykamy się z problemem, który jest podobno czujnie obserwowany przez Kongregację Nauki Wiary. Chodzi mianowicie o pomijanie podziałów konfesyjnych czy raczej przechodzenie nad nimi. Często zamieszcza się obok siebie artykuły autorów katolickich i innych wyznań chrześcijańskich. Nie uważa się bowiem za istotne, że ktoś dzięki misjom stał się katolikiem, a ktoś inny metodystą czy anglikaninem. Naprawdę ważne jest raczej to, że czyni się wspólną refleksję nad tym, co Chrystus dziś mówi ludziom. W Nim już teraz wszyscy powinni się odnaleźć. W Jego Kościele nie ma przecież Greka ani Żyda, barbarzyńcy, Scyty, jeśli tylko wszyscy trwają w Jego miłości, do której wezwał wszystkich (por. Kol 3,11—15).

(W trakcie dyskusji przytaczany był wielokrotnie pogląd filozofa, śp. ks. prof. Stanisława Kamińskiego, na relację między teologią a filozofią. Pochodzi on z nie opublikowanego wykładu, z którego obszernymi fragmentami zapoznał się uprzednio każdy z uczestników seminarium)

Wypowiedź nadesłana w związku z seminarium:

Ryszard Szmydk i:

Kilka luźnych refleksji na temat stosunku teologii do filozofii w oparciu o myśl M. D. Chenu, jednego z przedstawicieli tzw. „Nowej teologii”

Chenu, jak wiadomo, od św. Tomasza czerpie podstawowe intu-

icje odnośnie do metody teologicznej, a w tym relacji do filozofii.

1. Pełna autonomia filozofii w stosunku do teologii wynika z autonomii ludzkiego intelektu, który posiada swój przedmiot i swoje zasady poznawcze. Filozofia nie posiada gotowych tez i odpowiedzi, i w swej istocie jest autentycznym poszukiwaniem prawdy.

2. O systemie filozoficznym można mówić w sensie logicznej koherencji zasad, którymi się rządzi i dzięki którym dochodzi do pewnych wniosków.

3. Teologia dzięki wierze zakorzenia się w wiedzy Boskiej i raczej znajduje się poza porządkiem wiedzy ludzkiej. Czynnikiem aktywizującym jest tu wiara żyjąca w umyśle ludzkim.

4. Praca teologa systematyka wymaga zatem osobistej wiary i polega na badaniu w sposób refleksyjny, wyrażaniu w sposób intelektualnie dokładny, współcześnie komunikatywny i sprawdzony prawd objawionych, już obecnych w życiu chrześcijańskim.

5. Wysiłek intelektu zmierza tu nie do udowadniania artykułu wiary, ale do pełniejszego rozumienia wniosków wynikających z tych artykułów. Stąd refleksja teologiczna stanowi żywe wcielenie światła wiary w racjonalne struktury i owoce umysłu ludzkiego.

6. Teologia nie może obejść się bez myślenia typu filozoficznego. Potrzebuje otwarcia zwłaszcza na współczesne jej filozofie. Od filozofii czerpie określoną metodę poznawczą, aparat rozumowania i dedukcji oraz wypracowane już kategorie językowe. Jednak wzorem Akwinaty, który zachował wolność wobec arystotelizmu, teolog nie może trwale wiązać się z systemem filozoficznym.

7. W seminariach i na wydziałach teologicznych koniecznym staje się szersze i rzetelniejsze poznanie filozofii nurtu personalistycznego, gdyż jej założenia metodologiczne i kategorie językowe wydają się odpowiadać bardziej współczesnej teologii typu historyczbawczego i teologicznemu przekazywaniu prawd objawionych.

Próba podsumowania seminarium teologów

Religia chrześcijańska — w odróżnieniu od innych religii — nie jest związana w sposób nierozzerwalny z określoną kulturą czy filozofią. Tylko chrześcijaństwo potrafiło otworzyć się na filozofię, która ma odrębny korzeń genetyczny, jest składnikiem innej kultury. Z drugiej strony jest ono otwarte na krytykę z zewnątrz, ze strony filozofii czy innych nauk. Oba te aspekty nie stoją w sprzeczności z faktem bez-

spornym: mianowicie, że chrześcijaństwo powstało w łonie judaizmu i bez odniesienia do tej tradycji nie może być w ogóle zrozumiane.

1. Rys historyczny

Chrześcijaństwo, powstałe w środowisku żydowskim, tkwi swoimi konzeniami w Starym Testamencie. Choć dobra nowina była głoszona przez Chrystusa bez odwoływania się do mądrości filozofów, to jednak niemal od początku chrześcijaństwo otwarte było na kulturę i myśl sobie współczesną — na całe bogactwo prawdy.

Pomimo judaistycznego rodowodu trudno jest — patrząc na ewolucję historyczną z perspektywy naszych czasów — rozgraniczyć czy wyodrębnić fazy bądź nurty rozwojowe w dziejach chrześcijaństwa. Wydaje się, że w zasadzie od początku rozwija się ono równolegle w nurcie semickim, greckim czy nawet łacińskim, będąc gotowym na przyswojenie różnych koncepcji myślowych.

Sytuacji tej nie zrodził szczególny zapal misyjny chrześcijan, lecz przekonanie, że wszelka prawda jest implikowana w nauczaniu Jezusa Chrystusa, w całym Piśmie świętym. Objawiło się to wręcz w mniemaniu, że wszelka prawda jest „własnością” chrześcijaństwa. Nie było to bierne ale krytyczne przyswajanie myśli, ze świadomością własnej tożsamości — ze świadomością bycia nie z tego świata.

Chrześcijaństwo odrzuciło religię pogańską, dając jednocześnie warunkową zgodę na to, co niosła ze sobą filozofia; mając przy tym tę świadomość, że absolutnie niczego — w tym, co stanowi jego istotną naukę — jej nie zawdzięcza. Co więcej, chrześcijańscy teologowie, ojcowie Kościoła krytykują tę pogańską filozofię, poprawiając ją jednocześnie.

Chrześcijaństwo — jeśli wolno tak powiedzieć — „urabiało” powołało filozofię na własny użytek w ramach adaptacji myśli starożytnej. Tej filozofii nie przyjęto automatycznie (chodzi głównie o filozofię platońską i arystotelesowską), ale uczyniono wielki wysiłek, aby uzgodnić ją z wiarą.

Teologia — mając już tak uzgodnioną, zchrystianizowaną filozofię — spotykała się od renesansu z filozofią, która coraz bardziej przestawała być chrześcijańską. Teologowie nie chcieli widzieć tych nowych systemów myślowych jako elementu kulturotwórczego, przydatnego w ich refleksji teologicznej. W rezultacie tego nastąpiło rozejście się filozofii nowych czasów z filozofią i teologią scholastyczną. Gorzkie owoce tego faktu zbieramy do tej pory.

Jesteśmy więc obecnie w podobnej sytuacji, co chrześcijaństwo pierwotne — to znaczy jesteśmy wobec filozofii w zasadzie już niechrześcijańskich, wobec których musimy zachować jakąś otwartość. Mamy to

uczynić ze względu na odpowiedzialność za obecność orędzia Chrystusa w zdechrystianizowanym świecie.

2. Pismo święte w teologii

Pismo święte, a nie określona filozofia jest szczególnie gorąco zalecana teologom przez ojców ostatniego soboru. Jest ono nazwane trwałym fundamentem teologii i jej duszą.

Obecnie stoimy wobec faktu podziału teologii na wiele dyscyplin. Sytuacja ta jest dziedzictwem wielowiekowej ewolucji, której początek sięga późnego średniowiecza, kiedy to nastąpił rozdzwitek pomiędzy refleksją pozytywną, opartą na Piśmie świętym, a spekulacją, coraz bardziej oderwaną od korzeni biblijnych. Teologia spekulatywna stała się przy tym dominująca. Ówczesna sytuacja znalazła m. in. swój bolesny epilog w odrzuceniu przez Lutra w imię Pisma św. wszelkiej refleksji opartej na przesłankach filozoficznych.

W trakcie tego spotkania filozofii z chrześcijaństwem zagubiono w ciągu wieków element dziejowości — tak istotny w przekazie biblijnym. W rezultacie coraz bardziej interpretowano Pismo św. jak traktat filozoficzny czy teologiczny stanowiący pewien zbiór tez czy prawd.

Wolno przypuszczać, że intencją słów soborowej Konstytucji o Objawieniu Bożym jest to, by systematyzacja teologiczna nie niszczyła orędzia biblijnego. Chrystus objawiony i objawiający się w Biblii ma być *norma normans* teologii katolickiej i tego orędzia nie wolno w najmniejszym stopniu zdradzić.

Także istotny postulat większej autonomii teologii może być spełniony między innymi dzięki mocniejszemu oparciu jej na Piśmie świętym.

W badaniach nad Pismem św. należy spożytkować w sposób krytyczny dostępne obecnie metody filologiczne, historyczne oraz teorie hermeneutyczne.

3. Teologia w Kościele i wobec świata

Teologia ma być krytyczną refleksją nad wiarą, ale pozostającą w nieustannej konfrontacji ze światem, ze współczesną sobie kulturą. Głosząc zbawienie w Chrystusie dzisiejszemu człowiekowi, teologia ma zarazem interpretować dzisiejszy świat i jego kulturę.

Pomimo swego zakorzenienia w kulturze ma ona być czymś trwałym. Nie może ulegać umysłowej modzie. Ma znać mentalność współczesnego człowieka, ale ma też równocześnie ją kształtować nie schlebając jej.

Z punktu widzenia komunikacji — teologia mająca żywy kontakt z myślą współczesną będzie dostępna ze swym językiem nie tylko

gronu specjalistów i wtajemniczonych, lecz także szerszym kręgom, stając się przy tym czynnikiem kulturotwórczym. Większa potoczność i biblijność języka teologii jest nie bez znaczenia w ważnym obecnie dialogu ekumenicznym.

Chodzi również o taką teologię, która jest niezbędnym elementem w życiu Kościoła, służąc głoszeniu ewangelii dzisiejszemu światu.

Teologia winna też odkrywać i w pełni wyrażać istniejące w Tradycji Kościoła treści historiozbowoze, wyrażone także środkami pozajęzykowymi. Stąd rodzi się potrzeba opracowania języka sztuki, a także współczesnych środków przekazu.

Istnieje zatem potrzeba integracji refleksji teologicznej. Należy sobie stawiać pytania odnośnie do jej miejsca w Kościele i funkcjonowania w życiu wspólnoty wierzących.

4. O potrzebie filozofii dla teologii

Istnieje ciągle aktualny problem poszukiwania odpowiedniej filozofii dla współczesnej teologii. Chodzi o filozofię możliwą do przyjęcia z punktu widzenia wiary, aby móc zinterpretować całą rzeczywistość w świetle objawienia Bożego. Zadaniem teologów jest między innymi „wprzęgnięcie” — mając tu za klasyczny przykład św. Tomasza z Akwinu — współczesnej filozofii do refleksji teologicznej tak, aby głosić tajemnice wiary w sposób komunikatywny dla współczesnego człowieka.

Należy ciągle szukać nowych narzędzi dla teologii czy to w filozofii, czy w innych naukach. Istnieje potrzeba badania tych narzędzi pod kątem ich przydatności, nie zakładając przy tym odpowiedzi negatywnej.

Stawiając sobie takie zadanie nie rozstrzygamy *a priori* czy ma to być jedna określona filozofia, czy też wiele. Nie można z góry wykluczyć tego, że filozofia bardziej skoncentrowana na świadomości czy też na języku prowadzi do rezultatów bogatszych poznawczo aniżeli filozofia klasyczna.

Niczym dotychczas niezastąpione miejsce zajmuje, zwłaszcza w teorii bytu, filozofia tomistyczna. Realistycznie ujęta filozofia Boga i człowieka stanowi z pewnością trwałą wartość dla teologii. Z drugiej strony nie należy jednak zacieśniać stosunku teologii do filozofii jedynie do teorii bytu.

Wydaje się, że nie będzie można nigdy uczynić z teologii zamkniętego systemu, ani też przyjąć w niej jakiegoś systemu filozoficznego bez poczynienia pewnych korekt. Nigdy zresztą przedtem — wbrew pozorom — nie miało to miejsca. Uczynienie jednego ujęcia jedynie obowiązującym byłoby opowiedzeniem się za jednowymiarowością prawdy, wbrew duchowi poszukiwania pełnej prawdy.

Określona filozofia — aby być pomocną w refleksji teologicznej — musi być z tą teologią w pewien sposób zharmonizowana. Z drugiej strony będzie zawsze chodziło o teologię w stosunku do filozofii autonomiczną, świadomą swej własnej odrębności i tożsamości.

Obecność filozofii w teologii winna być bardziej dyskretna. Pewne twory czysto filozoficzne (na przykład pojęcie natury czystej) nie powinny nadmiernie absorbować teologów odbijając się niekorzystnie na refleksji teologicznej.

Przy korzystaniu z metod różnych filozofii w teologii konieczna jest u teologa samoświadomość metodologiczna. Nie jesteśmy eklektykami korzystając z różnorodnych metod badania rzeczywistości; należy strzec się jedynie nieuprawnionego stosowania danej metody tam, gdzie nie ma ona zastosowania. Chodzi zaś o wykorzystanie na polu teologii całego — w miarę możliwości — dorobku myśli ludzkiej.

Każdy, kto uprawia teologię, powinien być w pełni świadomy tego, w jakie relacje wchodzi z filozofią; czy też żeby wiedział, jaką cenę płaci za korzystanie z określonej metodologii uprawiania teologii. Czy tą ceną nie jest zafałszowanie prawdy objawionej?

Warto też pamiętać o tym — co wielu uprzytomniły kontrowersje wokół teologii wyzwolenia — że w przypadku określonych filozofii (marksizm) nie można korzystać jedynie z pewnych narzędzi i metod nie angażując przy tym całego systemu, który może doprowadzić refleksję teologiczną do zgubnych wniosków.

Na drodze własnych poszukiwań warto przywrzec się poszukiwaniom współczesnych teologów pod kątem przyswajanej przez nich filozofii czy stosowanych metod. Można tu wspomnieć choćby „nową teologię” francuską czy współczesną teologię niemiecką.

5. Teologia na terenach misyjnych w dialogu ekumenicznym

Teologia kręgu europejskiego ze swym instrumentarium pojęciowym jest niejednokrotnie zupełnie niezrozumiała dla ludzi innej mentalności, innego obszaru kulturowego. Istnieje w dalszym ciągu problem komunikowania ewangelii ludziom zamieszkującym Azję czy Afrykę. Często pojawia się pytanie: czy pewne znaki, symbole są w sposób istotny związane z czynami i słowami Chrystusa, bądź z tym, co niesie ze sobą najstarsza Tradycja, czy też można je zastąpić innymi, bardziej zrozumiałymi w danym środowisku kulturowym, bez naruszania istotnej treści dobrej nowiny? Przykładem mogą być postacie eucharystyczne czy choćby prośba z Modlitwy Pańskiej: „chleba naszego powszedniego”.

Od pewnego czasu istnieje odrębna, godna uwagi teologia afrykańska czy azjatycka, nie mówiąc już o amerykańskiej. Jest to teologia

będąca raczej na uboczu problemów czy sporów teologii europejskiej związanej z filozofią, starająca się raczej uporać ze znalezieniem własnego języka przekazu dobrej nowiny.

Podobny problem z komunikacją, choć w innym kontekście, odnajdujemy na polu ekumenii. Zagadnienie to pojawia się w związku z odmiennym formułowaniem problematyki teologicznej. Języki teologiczne poszczególnych wspólnot chrześcijańskich są bardziej lub mniej niezrozumiałe dla innych wspólnot, będąc uwikłanymi filozoficznie i systemowo. Aby wiernie przedstawić swoje stanowisko, każda ze stron w dialogu ekumenicznym z konieczności niejako ucieka w język techniczny własnej teologii.

Pojawia się jednak fenomen języka ekumenicznego, krystalizujący się w wyniku formułowania wspólnych dokumentów. Język ten raczej pomija terminy techniczne stron dialogu. Mówi się też w związku z tym o teologii ponadkonfesyjnej.

Opracował Marek Połomski