

MARCIN RYBICKI OCD

PRÓBA ROZWIĄZANIA DYLEMATU MIĘDZY OBIEKTYWNOŚCIĄ A SUBIEKTYWNOŚCIĄ TEOLOGII NA PRZYKŁADZIE *SYMBOLIKI KOŚCIELNEJ BRUNONA FORTEGO*

Według powszechnego mniemania, teologia dogmatyczna kładzie nacisk na aspekt poznawczy w relacji człowieka do Boga, podczas gdy teologia duchowości bierze pod uwagę osobowe doświadczenie przeżywania Bożej obecności i dynamikę wkraczania w życie Boże. Tak sądzi np. znany francuski teolog duchowości Charles André Bernard. Stąd między dogmatyką a duchowością z jednej strony można mówić o zależności, z drugiej uzasadniona jest autonomia teologii duchowości, a łączy je odwoływanie się do „natchnionego i konstytutywnego”¹ źródła teologii, jakim jest Objawienie. W aspekcie zależności, teologia dogmatyczna, zwłaszcza współczesna, bada elementy konstytutywne doświadczenia chrześcijańskiego, natomiast teologia duchowości samo to doświadczenie, w jego różnych fazach. Z kolei autonomia między obu rodzajami teologii wynika z konieczności rozróżnienia oficjalnej doktryny Kościoła, zawartej np. w Katechizmie Kościoła Katolickiego, od systemu teologicznego skonstruowanego choćby przez św. Tomasza czy Karla Rahnera. Oczywiście doktryna wiary, jak zauważa Bernard, jest nadrzędna względem teologii duchowości i – dodajmy – względem teologii dogmatycznej, ale biorąc pod uwagę historię teologii należy stwierdzić, że doświadczenie duchowe nigdy nie wynikało z systemu teologicznego. W ten sposób powstaje podstawa do podjęcia niezależnych, naukowych badań dostosowanych do specyfiki chrześcijańskiego doświadczenia Boga².

Czy jednak w ten sposób teologia duchowości nie naraża się na zarzut braku obiektywizmu? Bernard odpowiada na to pytanie analizując doświadczenie chrześcijańskie i precyzując sposób, w jaki dochodzi dzięki niemu do opisanego sedna Misterium wiary. Przede wszystkim, odbiór przeżycia duchowego integralnej Tajemnicy

¹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 2002, s. 52n.

² Por. C.A. BERNARD, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 37–39.

wiary w świecie osoby ma charakter fragmentaryczny. Fragmentaryczność ta wynika z czynników natury antropologicznej i historycznej. Na przykład w duchowości Ojców Kościoła dominowała tematyka dotycząca podobieństwa człowieka do Boga, a obecnie – zagadnienia związane z czynną miłością bliźniego i ekumenizmem. Nie oznacza to jednak, że Ojcowie Kościoła czy współcześni kaznodzieje popadają w subiektywizm, lecz wskazuje na rozmaite wymiary całościowej Tajemnicy wiary, które są ze sobą skorelowane i tworzą integralną całość. Chrześcijanie bowiem, w opinii francuskiego teologa, doświadczając w wierze jakiegoś fragmentu Misterium wiary, pragną za jego pośrednictwem nawiązać kontakt z całą rzeczywistością Boga, dzięki czemu doświadczenie duchowe odnosi się do integralnej Tajemnicy wiary. Ponadto poznanie Tajemnicy wiary ma charakter procesu. W efekcie, chociaż wszyscy chrześcijanie rozpoczynają od tego samego punktu wyjścia życia duchowego, czyli dzięki pośrednictwu Chrystusa partycypują w życiu Boga, to jednak ta wspólna podstawa ontologiczna nie decyduje o dynamice wzrostu życia duchowego. Dzieje się tak, ponieważ jest ona określona przez osobową odpowiedź jednostki na darowaną jej łaskę Bożą³.

Uzasadnienia powyższych poglądów, zdaniem Bernarda, należy szukać w specyfice teologicznego ujęcia natury wiary, stanowiącej podstawę dla chrześcijańskiego doświadczenia. Wiara bowiem, jak zauważa francuski Autor za Akwinatą, to nie tylko intelektualne rozumienie obiektywnych treści, ale również sama łaska wiary darowana przez Boga, dzięki której człowiek ma możliwość nawiązania osobowej komunii z Bogiem i percepcji całości Tajemnicy. W rezultacie staje się możliwe odróżnienie przedmiotu dogmatyki i teologii duchowości: ta pierwsza bada jeden ontologiczny fundament chrześcijańskiej egzystencji, podczas gdy duchowość zajmuje się rozmaitymi sposobami jego doświadczenia i ujęcia w osobie wierzącej⁴.

W te ramy metodologiczne, nakreślone przez Bernarda, niełatwo jest jednak wcisnąć włoskiego teologa Brunona Fortego, wieloletniego profesora Papieskiego Wydziału Teologicznego Południowych Włoch i obecnego arcybiskupa Chieti-Vasto. Już sama nazwa „dogmatyka” budzi jego zastrzeżenia. Forte, podobnie jak Bernard, twierdzi, że mianem dogmatyki można określić naukę wiary weryfikującą obiektywność rozważań powstałych w obrębie wspólnoty Kościoła, a dotyczących Boga lub Misterium Jego Objawienia. Rozważania te uzyskują status obiektywności wówczas gdy korespondują ze sposobem, w jaki Bóg komunikuje swoje Misterium osobie stworzonej przez Wcielone Słowo i Ducha Świętego, działającego we wspólnocie chrześcijańskiej. W ten sposób nazwa „dogmatyka” nawiązuje do terminu „dogmat”, oznaczającego treść wiary w formie twierdzenia, oficjalnie uznaną przez dwie instancje, tj. uprawniony do jej zdefiniowania i ogłoszenia Urząd Nauczycielski Kościoła i Lud Boży dokonujący recepcji tej treści. Włoski teolog

³ Por. tamże, s. 39n.

⁴ Por. tamże, s. 40; STh II-II, q. 1, a. 2.

zauważa ponadto, że sama nazwa „dogmatyka” w teologii katolickiej została przejęta od protestantów pod koniec XVII wieku i zastąpiła dotychczas używane określenie *sacra doctrina*. Krótko mówiąc, dogmatyka zaczęła oznaczać o naukę o dogmatach, czyli obiektywnej doktrynie wiary, autorytatywnie potwierdzonej przez Magisterium Kościoła⁵.

Wraz z nadejściem epoki Oświecenia dogmatyka nabrała jednak pejoratywnego znaczenia, ponieważ została uznana za czynnik tłumiący autonomię i wolność podmiotu, w którym jako główną cechę wyeksponowano racjonalność, a następnie zdolność do historyczno-krytycznej oceny rzeczywistości. W efekcie dogmatykę utożsamiono z dogmatyzmem, czyli przyjmowaniem jakiejś nauki za pewnik, z pominięciem krytycznego badania jej przesłanek i dowodzenia⁶. Na przykład Immanuel Kant utożsamiał dogmatykę z naiwną wiedzą roszczącą sobie prawo do obiektywizmu, w rzeczywistości jednak pozbawioną świadomości transcendentálnych⁷ warunków procesu poznawczego. Z kolei E. Troeltsch zarzucał jej nieuwzględnianie historycznego pośrednictwa świadomości i procesu rozwoju badanych treści. W rezultacie w obrębie protestantyzmu zamiast określenia „teologia dogmatyczna” zaczęto używać „teologia systematyczna”, na oznaczenie spójnego wykładu chrześcijańskiej doktryny, opartego na wyjaśnianiu związku istniejącego między różnymi treściami doktrynalnymi. Zróżnicowało się w ten sposób rozumienie normatywnego czynnika w systematyce i dogmatyce. W teologii systematycznej wartość rozstrzygającego kryterium uzyskała luterkańska zasada samozrozumienia Objawienia (*Scriptura, sui ipsius interpres*) i moc wyjaśniająca zdolności człowieka do wiary (*sensus fidei*). Natomiast w dogmatyce katolickiej akcent został położony na relację do żywej Tradycji, przekazującej normatywne treści Pisma świętego we wspólnocie Ludu Bożego (*consensus fidelium*). Tradycja ta jest weryfikowana i zabezpieczana przez Urząd Nauczycielski, rozumiany jako posługa na rzecz jedności doktrynalnej Kościoła i stróż depozytu wiary, z którego owa tradycja bierze początek i swe trwanie⁸.

W efekcie, zdaniem Fortego, chrześcijańska teologia zabrnęła w alternatywę między dogmatyką, podkreślającą obiektywny aspekt wiary, co prowadzi do zatra-

⁵ Por. SE I, s. 50; J. WERBICK, *Prolegomeni*, [w:] *Nuovo Corso di Dogmatica*, t. I, red. T. Schneider, Brescia 1995, s. 55.

⁶ Por. H. VORGRIMLER, *Dogmatyzm*, [w:] tenże, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 68.

⁷ W filozofii nowożytnej, od Kanta, pojęcie to wyraża aprioryczne podmiotowe warunki umożliwiające człowiekowi poznanie (np. aprioryczne formy czasu i przestrzeni, w które wyposażony jest nasz aparat poznawczy) (por. J. WOJTYŚIAK, *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, [w:] A.B. STĘPIEŃ, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 408; H. VORGRIMLER, *Transcendentalne–Transcendentne*, [w:] tenże, *Nowy leksykon*, s. 395–396).

⁸ Por. SE I, s. 50n.; M. UGLORZ, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995, s. 88n; H. VORGRIMLER, *Zmysł wiary*, [w:] tenże, *Nowy leksykon*, s. 446n.

cenia organizującego i krytycznego wkładu podmiotu w wykład wiary, a teologią systematyczną, gdzie dominującą rolę pełni subiektywna twórczość podmiotu, mająca swą podstawę w „normatywnej kryteriologii”⁹. Ponieważ jednak każda z tradycji chrześcijańskich posiada własną kryteriologię, systematyczne ujęcie teologii niesie ze sobą ryzyko nadania słowom odmiennych sensów i ich arbitralnego narzucania, poprzez co teologia systematyczna może popaść w hegemonię idealizmu i subiektywizmu. Wyjście z aporii między obiektywizmem dogmatyki a subiektywizmem teologii systematycznej arcybiskup Chieti-Vasto upatruje w wypracowanej przez siebie „Symbolice kościelnej”¹⁰.

Pierwotnie symbol (gr. *symbolon*) określał, jak zauważa Forte, znak rozpoznawczy, np. w postaci przełamanej tabliczki, służący do wzajemnego rozpoznania i poświadczenia swej tożsamości przez kontrahentów umowy lub zawierających pakt. Był to również materialny dowód nawiązania relacji, symbolizowanych przez akt wzajemnego przystawania do siebie oddzielnych części. Symbol, w miarę ewolucji znaczenia, zaczął określać jedność powstającą między dwoma elementami, ale przy zachowaniu ich autonomii. Tę podwójną funkcję symbolu można dostrzec, zdaniem neapolitańskiego Teologa, dokonując jego etymologicznej analizy. Znaczenie jednoczące oddaje przyimek *syn* wskazujący na „wspólnotę”, „zbieżność”, „schodzenie się do jakiegoś wspólnego punktu”. Z kolei samodzielność i niezależność elementów jest wyrażona przez czasownik *ballein* oznaczający „rzucanie”, „ciskanie”, „miotanie” jednej części tak, aby pasowała do drugiej. Stąd symbol wskazywał także na fakt przynależenia do paktu społeczności osób lub pojedynczej osoby, przy wykluczeniu z jednej strony tendencji do ujednoczenia, z drugiej egoistycznego zamknięcia w grupie lub indywiduum. W rezultacie na planie metaforycznym symbol oznacza czynnik dobrowolnie łączący to, co jest różne. Dzięki symbolowi dochodzi więc do wzajemnego odniesienia się oddzielnych rzeczywistości, z równoczesnym wykluczeniem ich jednoznaczności oraz uwypukleniem występującej między nimi jedności sensu, przy uwzględnieniu „nadwyżki”¹¹ lub nieciągłości różnych znaczeń (treści). Symbol zatem, według włoskiego Teologa, „transponuje”, czyli przenosi sens. W ramach symbolu, podstawowy sposób ludzkiej wypowiedzi o Bogu, jakim jest analogia, z jednej strony, z uwagi na jednoczącą i sumującą całościowo funkcję „horyzontu sensu”, nie popada w wieloznaczność, oznaczającą faktycznie zakwestionowanie wszelkiej możliwości orzekania o Bogu. Z drugiej, zważywszy na różnicę ontologiczną między Bogiem a stworzeniem, myślenie sym-

⁹ Kryteriologia to nauka o wzorach, normach służących za podstawę oceny, wyboru lub kwalifikacji poznania (por. A. STĘPIEŃ, *Kryteriologia*, [w:] EK, t. IX, kol. 1411; tenże, *Kryterium*, [w:] EK, t. IX, kol. 1412).

¹⁰ Por. SE I, s. 52.

¹¹ Forte nawiązuje tu do opinii C. Lévi-Straussa, według której osoba stykając się z „nadwyżką znaczeniową” symbolu wchodzi w doświadczenie symboliczne (por. K. Guzowski, *Symbolika Trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, s. 27).

boliczne wyklucza zmieszanie świata boskiego z ludzkim przez podkreślenie nie-tożsamości znaczeń (treści), na skutek czego kontrahenci przymierza – Bóg i człowiek – zachowują swą tożsamość¹².

Myślenie symboliczne dzięki swej specyfice, w przekonaniu Fortego, stanowi przeciwwagę dla totalnych roszczeń oświeceniowego rozumu. Oświeceniowy styl myślenia cechuje bowiem monistyczne samopojmowanie, które następnie rozciąga się na całą pluralistyczną rzeczywistość, redukując jej przeciwieństwa i ubogacającą różnorodność. Natomiast symbol, z uwagi na swój „ewokatywny” (przywołujący) charakter, uwypukla element jednoczący tego, co różne, lecz zawsze z zachowaniem ich integralności i różnorodności. Symbol odsłania nową, całkowicie inną, samą w sobie ukrytą rzeczywistość znaczenia, nie dającą się wyrazić i pojąć w sposób całkowicie wyczerpujący. W efekcie podmiot poznający, spotykając się z zaskakującą innością znaczenia, otwiera się na nowe horyzonty. Symbol nie sprowadza rzeczywistości do ideału, lecz wskazuje na „nadwyżkę znaczenia”, aby człowiek uaktualniał swój potencjał do autotranscendencji i sięgał poza krąg swojego dobrze znanego świata. W tej perspektywie, myślenie przepojone ideami oświeceniowymi jawi się jako szkodliwa redukcja ludzkiego poznania, ponieważ arbitralnie podporządkowuje realną rzeczywistość ideałowi¹³.

Z uwagi na swe właściwości, szczególną przydatność, według Profesora z Neapolu, pojęcie symbolu wykazuje w zastosowaniu do języka teologicznego. Symbol umożliwia wyrażenie zbawczego sensu formuł wiary, przy zachowaniu odmienności znaczeń (treści) charakteryzujących stwierdzenia dotyczące Boga i człowieka. Stąd jedynie struktura symboliczna zastosowana do języka teologicznego umożliwia z jednej strony uniknięcie redukcji wymiaru boskiego do ludzkich miar, z drugiej – wchłonięcie tego, co ludzkie przez boską głębię. Język symboliczny jest najbardziej adekwatnym narzędziem opisującym paradoks transcendencji i immanencji Boga względem człowieka¹⁴.

Z kolei użycie terminu „symbolika” w teologii dogmatycznej wskazuje, zdaniem Fortego, na symbole wiary, a więc zbiory formuł podające w zwięzłej formie treści wiary, w celu wyrażenia istoty wyznania wiary w Jezusa jako Pana i Chrystusa oraz Jego naśladowania. Symbol, w świetle powyższych rozważań, pełni funkcję znaku rozpoznawczego, służącego do rozgraniczenia ortodoksji od heterodoksji. Następnie wyraża ideę przymierza zawieranego w momencie chrztu, co nawiązuje do pierwotnego kontekstu powstania symbolu. Wreszcie wskazuje na wzajemną łączność

¹² Por. SE I, s. 46n; KKK 188.

¹³ Por. SE VIII, s. 15n. Polskie tłumaczenie: B. FORTE, *Maryja ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, Warszawa 1999, s. 19; D. SARTORE, *Segno-Simbolo*, [w:] *Dizionario teologico interdisciplinare*, red. L. Serenethà, L. Pacomio, Casale Monferrato 1977², t. III, s. 231–233. 239–241.

¹⁴ Por. SE I, s. 47; SE II, s. 90–99; D. SARTORE, *Segno-Simbolo*, s. 235–239.

artykułów wiary, na których nabudowana jest egzystencja dostępujących zbawienia. Ten aspekt znaczenia symbolu wyraża ponadto różnorodny wkład Kościołów lokalnych i Ojców w formułowanie wyznania wiary¹⁵. Rewaloryzacja pojęcia symbolu w teologii dokonała się, jak stwierdza Profesor z Neapolu, za sprawą Johanna Adama Möhlera, który użył tego terminu w tytule swojego dzieła zestawiającego dogmatyczne niezgodności występujące między katolikami a protestantami na podstawie ich oficjalnych dokumentów wyznaniowych¹⁶. Nazwa „Symbolika” pełni tu podwójną funkcję oznaczania. Przede wszystkim z perspektywy treściowej wskazuje na symbole wiary, ale biorąc pod uwagę formalną strukturę dzieła, oznacza przyjętą przez niemieckiego teologa metodę. Möhler, wykazując się niezwykłym na owe czasy obiektywizmem, zestawia ze sobą odmienności doktrynalne, nie zacierając występujących między nimi różnic i równocześnie wskazując na wspólny horyzont hermeneutyczny sformułowań wiary katolickiej i protestanckiej. Jest nim poszukiwanie boskiej prawdy objawionej w historii i posłuszeństwo względem niej. W ten sposób teolog stosujący metodę symboliczną unika raniącej polemiki, a jego główną inspiracją staje się dialog pomiędzy różnymi stanowiskami, mający na celu wzajemne poznanie się oraz zrozumienie, bez zatracenia własnej tożsamości. Punktem odniesienia tego dialogu jest Chrystusowe pragnienie jedności Kościoła (por. J 17), co stanowi realizację ideału katolicyzmu i służy sprawie ekumenizmu¹⁷.

W rezultacie wobec wyboru między dogmatyką a systematyką, Forte proponuje uprawianie teologii „symbolicznej”, ponieważ w jej ramach staje się możliwe zachowanie równowagi między wymiarem obiektywnym i subiektywnym. Z jednej strony nawiązuje ona do normatywnych symboli wiary, których treść oparta na Objawieniu jest przedmiotem krytycznego nauczania. Z drugiej pozostawia przestrzeń wolnej kreatywności teologa, który, wchodząc w dialog ze wspólnotą Ludu Bożego i całą kulturą, organizuje wykład wiary w formę komunikatywnego języka oraz odwołuje się do podstawowych problemów chrześcijaństwa istniejącego w określonym kontekście historycznym. Prymat przyznany terminowi „symbolika” oznacza więc programowe branie pod uwagę przez teologa zarówno obiektywnych treści wiary kościelnej, jak i kontekstu językowego oraz horyzontów sensu, w jakich powstaje refleksja teologiczna¹⁸.

W odniesieniu do podwójnego, obiektywno-subiektywnego znaczenia terminu „symbolika”, według Fortego, ukazuje się również pełna wartość terminu „kościelna”. Z jednej strony bowiem kościelność „Symboliki” charakteryzuje element treściowy wykładu, odsyłając do wyznań wiary Kościoła, a w sposób szczególny do

¹⁵ Por. SE I, s. 49; KKK 185–197.

¹⁶ *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1832.

¹⁷ Por. SE I, s. 51n.

¹⁸ Por. SE I, s. 52. 54.

symbolów, które ze względu na swój charakter autorytatywnego świadectwa doktrynalnej treści Objawienia konstytuują przedmiot wykładu, wyjaśniając, argumentując i dowodząc rozmaitych artykułów wiary, zwłaszcza przy pomocy Pisma Świętego i żywej Tradycji wiary (*fides quae creditur*). Z drugiej opisuje akt wiary (*fides qua creditur*), poprzez który chrześcijanie w wolności aprobują treści wiary, zawarte w symbolach, co prowadzi do ich formowania i ożywienia symbolu wiary w przestrzeni świata osoby. Stąd, jak zauważa Profesor z Neapolu, kościelność „Symboliki” ma charakter materialny i formalny oraz treściowy i hermeneutyczny. Wyraża ona zarówno przedmiot wykładu teologicznego, jak i żyjący podmiot, który określa sferę intencjonalną, gdzie przesłanie nabiera znaczenia dla poszczególnych osób i następuje jego percepcja. W tym kontekście staje się jasne, że kościelność w sposób istotny określa wykład wiary. Kościelność bowiem wyraża się nie tylko w odpowiedzialności teologa wobec wspólnoty, lecz wręcz podkreśla niezbędność wspólnoty Ludu Bożego w procesie refleksji teologicznej. Bez koniecznego odniesienia teologa do „żywego podmiotu” Kościoła, nie mógłby on konstruować „Symboliki”, ponieważ oznaczałoby to zerwanie z miejscem realizacji i przekazywania Objawienia oraz doświadczania łaski, a także formowania się języka wiary. Zaniedbanie tego istotnego aspektu prowadzi do degeneracji teologii w uwarunkowaną doczesnymi interesami ideologię i subiektywny system. To właśnie w Kościele ma miejsce pełne wkroczenie Boga w doczesność i Jego komunikacja z osobą wierzącą; dlatego jedynie w ramach wiary Kościoła teolog odnajduje przedmiot refleksji oraz, dokonując jego analizy i wykładu, wnosi swój osobisty wkład, prowadząc refleksję nad spotkaniem Boskiej autokomunikacji w Jezusie Chrystusie z jej przyjęciem ze strony kondycji ludzkiej dążącej z natury ku transcendencji. Podmiotem teologii symbolicznej jest więc nie tyle teolog odizolowany, co pozostający w istotnej relacji do wspólnoty Ludu Bożego, z której czerpie, a następnie twórczo ubogaca, treści i język wiary. Słowem, kościelność jest niezbędnym warunkiem hermeneutycznym otwarcia „Symboliki” na stałe i zaskakujące przychodzenie Boga do człowieka. W efekcie tworzenie refleksji teologicznej w przestrzeni wspólnoty Ludu Bożego nie powinno być odbierane w kategoriach ograniczania wolności, lecz przeciwnie, jako wyzwalamie od egoizmu i ubogacenie w dziedzinie myśli i języka, ponieważ Kościół jest instancją normującą i regulującą autentyczność spotkania osoby ludzkiej z Bogiem, który w Chrystusie przyszedł na ziemię w postaci uosobionej zbawczej i wyzwalającej Prawdy, stanowiącej najwyższy „przedmiot” teologii¹⁹.

W świetle powyższych rozważań staje się jasne, dlaczego określanie teologii jako „systematyczna” nie jest trafnym rozwiązaniem. „System” bowiem to ściśle ze sobą powiązana konstrukcja idei, powstała na bazie szeregu pytań i fundamentalnych zasad, przyjętych zgodnie z kryterium uprzednio określonej wizji świata

¹⁹ Por. SE I, s. 52–54; SE II, s. 60–69.

i uporządkowanych według specjalnie do nich dostosowanej metody²⁰. Teologia nie powinna być sprowadzana do takiej konstrukcji, ponieważ jej przedmiotem jest historia przymierza między Bogiem a człowiekiem, poświadczona przez Pismo św. oraz aktualizowana i kontynuowana w czasie we wspólnocie Kościoła. Stąd skoro przedmiot teologii stanowi „słowo wiary” (Rz 10, 8), teolog jest odpowiedzialny wobec Słowa Bożego zachowywanego i przekazywanego w Kościele za pośrednictwem rozmaitych posług (urzędów). Jego wolność bazuje zatem na najwyższej wolności Słowa objawiającego Ojca. Tymczasem „teologia systematyczna”, kładąc akcent na porządkującą funkcję rozumu oświeconego wiarą, dopiero na drugim planie bierze pod uwagę eklezjalność teologii, zwracając uwagę myślicieli chrześcijańskich na obiektywny, normatywny i podstawowy charakter wiary Kościoła, w odniesieniu do której, w pierwszym rzędzie, winien być prowadzony wykład treści wiary. Ostatecznie więc, dzięki określeniu „Symboliki” mianem „kościelnej”, zostaje wyakcentowane bezpośrednie odniesienie do autorytetu objawienia i jego przekazywania w Kościele jako autentycznego źródła wiedzy o Bogu wkraczającym w doczesną historię²¹.

Niezadowolającym rozwiązaniem, zdaniem neapolitańskiego Teologa, jest również zestawienie określenia „kościelna” z „dogmatyką”, czego dokonał Karl Barth²². Wówczas zachodzi bowiem realne ryzyko negacji kreatywności podmiotu uprawiającego teologię, zwłaszcza w obecnym kontekście kultury europejskiej naznaczonej przez dogmatyzm totalitaryzmów. Tymczasem, jak zauważa Forte, właściwe ujęcie prawdy wyrażanej przez dogmat nie tylko nie neguje zdolności podmiotu przyjmującego boskie orędzie, ale wręcz prowadzi do jego rozwoju zgodnie z pierwotnym powołaniem osoby do autotranscendencji, osiągającym spełnienie w boskim Misterium. Stąd właśnie do wyrażenia spotkania między boskim wkraczaniem w doczesność a ludzkim poszukiwaniem Absolutu najlepiej nadaje się określenie teologii jako „Symboliki kościelnej”. Ponadto, dzięki wzajemnemu zestawieniu „symboliki” i „kościelności”, unika się popadnięcia w obiektywizm bądź subiektywizm. Symboliczność teologii jednocześnie wskazuje na zawierające konstytutywne treści symbole wiary i symboliczną formę myślenia, łączącego treści boskie z ludzkimi, z wykluczeniem zniewalającego zmieszania. Z kolei kościelność, podczas gdy przywołuje Boga ofiarującego się w Objawieniu i spotykającego człowieka za pośrednictwem przekazu tego objawienia w żywej Tradycji Kościoła, afirmuje wspólnotowy charakter głoszonego orędzia oraz przywołuje przestrzeń doświadczenia, gdzie to orędzie może być przyjęte i przeżyte. W rezultacie „Symbolika kościelna” równocześnie wyraża

²⁰ Por. *Enciclopedia Filosofica*, t. VII, red. C. Giacon, L. Pareyson i in., Roma 1979, kol. 754–757; M. ZAHN, *Sistema*, [w:] H. KRINGS, H.M. BAUMGARTNER, C. WILD, *Concetti fondamentali di filosofia*, t. III, Brescia 1982, s. 1947–1965.

²¹ Por. SE I, s. 54n.

²² Por. K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Bologna 1969.

zadanie, odpowiedzialność i projekt, zachowując korelację przedmiotu i podmiotu. Powstając na bazie spotkania między boskim wkraczaniem w skończoność a ludzkim dążeniem do nieskończoności, aktualizowanego w przestrzeni wiary Kościoła, „Symbolika” pragnie jednocześnie do tego spotkania pobudzać, czerpiąc z mocy doświadczenia boskiego Misterium we wspólnocie Ludu Bożego²³.

Pod względem formy myślenia i metody wykładu „Symbolikę kościelną” można określić, według Fortego, jako teologię historyczną. Historyczność teologii wynika przede wszystkim z jej otwarcia na spotkanie z Odwiecznym Bogiem wkraczającym w skończony czas, oraz z podstawowego odniesienia teologii do doświadczenia Boga we wspólnocie Kościoła, w której przychodzenie Boga w doczesność uobecnia się w rozmaitych kontekstach historycznych i gdzie decydującym czynnikiem jest odniesienie do innych osób, egzystujących w relacjach tworzących historię i składających się na życie Kościoła. Historyczny charakter teologii wyrażany w „Symbolice kościelnej” nie pochodzi więc jedynie z czynnika ludzkiego, ale opiera się na fakcie spotkania między Bogiem a człowiekiem. W tym sensie uprawnione staje się stwierdzenie, że teologiczna demonstracja wiary Kościoła jest „myślą krytyczną” podejmującą problem „symbolicznego” ujęcia relacji między Absolutem i historią, a także autotranscendencją człowieka i wkraczającym w czas boskim Misterium. Należy dodać, że „symboliczność” jest tu rozumiana według chalcedońskiej definicji wiary, określającej wzajemne odniesienie bóstwa i człowieczeństwa, a więc „bez zmieszania” i „bez zmiany” oraz „bez podziału” i „rozłączenia”²⁴. W efekcie teologia, będąc myśleniem traktującym o życiu w czasie, jest jednocześnie myśleniem o Odwiecznym wkraczającym w czas i przede wszystkim myśleniem dokonującym refleksji nad spotkaniem między ludzkim wychodzeniem poza doczesność i boskim wkraczaniem w doczesność. Teologia powstaje w historii, ale nie może być do niej zredukowana. Biorąc pod uwagę dynamikę historii, konfrontuje ją z wyjaśniającym i niosącym przemianę ludzkiej egzystencji Słowem, dzięki czemu teologia jest zdolna do interpretacji historii oraz wyznaczania jej kierunku. „Teologia jako historia” odzwierciedla w sobie czasową kondycję człowieka, naznaczoną przez rozmaite epoki historyczne, i równocześnie usiłuje wyrazić transcendentną rzeczywistość Odwiecznego. Próba ta winna mieć jednak charakter bardziej „ewokatywny” (przywołujący), niż rościć sobie pretensje do zamknięcia niewypowiedzianego Misterium w sztywnych ramach pojęć. Ponadto teologia historyczna, jako forma refleksji oraz krytyki chrześcijańskiego i kościelnego postępowania w świetle objawienia, ma brać pod uwagę sferę praktyczną (praxis), być określaną przez „towarzyszenie” ludzkiemu życiu oraz wiarę wyznawaną i przeżywaną w Kościele. W rezultacie uprawianie teologii symbolicznej zakłada wzięcie pod uwagę jedności trzech momentów: „świa-

²³ Por. SE I, s. 55n.

²⁴ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 223.

domości terażniejszości” (*docta caritas*), „pamięci Odwiecznego” (*docta fides*), który wkroczył w czas, i wypływającego z ich spotkania „proroctwa” (*docta spes*), a zatem krytycznej samoświadomości pielgrzymującego Kościoła inspirowanej Ewangelią (*theologia viatorum*)²⁵. Teologiczna pamięć o fundamentalnych treściach wiary, według Forte, nie zamyka się więc w obrębie przeszłości, lecz odkrywa wymiar prorocki teologii, powiązany z jej istotnym charakterem eschatologicznym²⁶.

Historyczność teologii koresponduje z mentalnością współczesnego człowieka, naznaczoną teorią ewolucji, nieustannego stawania się, zachodzenia procesów historycznych. Stąd kultura, w której żyjemy, jest otwarta na nieoczekiwaność i element niespodzianki związany z historycznym działaniem się. Nie powinno się więc określać historii ludzkości za pomocą idealistycznych kategorii wiecznego postępu lub rozkładu, lecz w oparciu o pojęcie „przypadkowości” i „wolności”, co pociąga za sobą dostrzeżenie w niej przeciwieństw oraz wzajemnych oddziaływań osób i zjawisk. Ze swej natury historię człowieka winna cechować „otwartość” i równocześnie dezaprobata wobec wszelkich prób wtłoczenia jej w ciasne ramy jakiegoś zamkniętego systemu oraz radykalnych propozycji emancypacji. Znajduje tu swoje miejsce krytyka oświeceniowej wiary w możliwości rozumu, demaskująca nadmierne roszczenia i jednocześnie ukazująca ograniczenia rozumu dążącego do emancypacji oraz dostrzeżenie „realizmu życia” cechującego się nieredukowalną złożonością i niedającym się wynioskować z przesłanek czysto rozumowych. Mentalność i kultura naznaczona historią, w przekonaniu włoskiego Teologa, ma stymulować teologię, ponieważ jest ona refleksją powstałą w wyniku spotkania Boga z człowiekiem w historii. Konsekwencje tego ujęcia są widoczne zwłaszcza w idei chrześcijańskiego zbawienia. Nie chodzi o zbawienie rozumiane jako ucieczkę od rzeczywistości historycznej, lecz proces dokonujący się w obrębie historii i dotyczący historii²⁷.

Perspektywa ta upoważnia, zdaniem włoskiego Teologa, do stwierdzenia, że historia stanowi przestrzeń spotkania z prawdą. Historia stanowi więc „hermeneutyczną mediację” prawdy, a co za tym idzie, wykluczone jest utożsamienie prawdy z historycznym działaniem się, jak w relatywizmie i powiązanim z nim historyzmem²⁸,

²⁵ Por. SE I, 57n; SE II, s. 131n; SE III, s. 56n; B. FORTE, *Inquietudini della Transcendenza*, Brescia 2005, s. 24n.

²⁶ „Eschatologiczny zwrot” w teologii dokonał się na początku XX wieku za sprawą takich teologów jak K. Barth, D. Bonhoeffer, R. Bultmann, J. Moltmann i W. Panennenberg, K. Rahner. Na kanwie ich przemyśleń eschatologia powróciła na centralną pozycję w hierarchii traktatów teologicznych, stając się przeciwwagą dla ideologicznego solipsyzmu „myśli mocnej”, charakterystycznej dla totalitaryzmu, bądź nihilistycznej „myśli słabej” (por. SE II, s. 125–127; SE VII, s. 295–304; SE III, s. 48; B. FORTE, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995, s. 169, 175–189; tenże, *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Cinisello Balsamo 1992, s. 266–268).

²⁷ Por. SE II, s. 132n.

²⁸ JAN PAWEŁ II w *Fides et ratio* stwierdza: „Zasadniczą cechą historyzmu jest to, że uznaje on wybraną filozofię za prawdziwą, jeśli odpowiada ona wymogom danej epoki i spełnia wyznaczone

stojących u podstaw totalitaryzmów, w których dochodzi do zamknięcia dziejów na zaskakujące wkraczanie Transcendencji. W rozumieniu teologii historycznej, prawda „zachodzi” (*avviene*) w historii, a nie „staje się” (*diviene*) w niej. Oznacza to, że prawda ukazuje się za pośrednictwem mediacji szeroko pojętego języka, ale zawsze przekracza swe ujęcie w postaci pojęcia, oraz nadawane jej interpretacje. Dlatego w ramach tak ujętej teologii możliwe jest dostrzeżenie, że historyczne dzieło nie jest otwarte na wkraczanie Boga, dokonujące się w formie akceptowalnej dla człowieka i równocześnie przekraczającej wszelkie jego ludzkie ujęcia. Wkroczenie świadomości historycznej do teologii katolickiej, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, odbyło się zatem bez uszczerbku dla wartości prawdy i nie popchnęło teologii w kierunku ideologii lub ku nihilizmowi. Co więcej, w nowej perspektywie było możliwe takie opisanie urzeczywistniania prawdy, że zyskuje ona znaczenie dla ludzkiej egzystencji zanurzonej w przepływie dziejów i staje się źródłem jej wolności, bez popadania w niebezpieczeństwo rozmycia prawdy w praxis. Ujęcie to, zdaniem włoskiego Teologa, koresponduje z biblijnym rozumieniem prawdy, która nie tylko jest poznawana i wyrażana, lecz również czyniona, co znajduje odzwierciedlenie w organicznym związku między prawdą a wiernością²⁹.

W „teologii jako historii” transcendentna i realna obiektywność prawdy zostaje więc zachowana, przy jednoczesnym uwypukleniu możliwości jej oddziaływania na ludzką subiektywność, co pociąga za sobą wolne i świadome zaangażowanie po jej stronie. W ten sposób pierwotne przeznaczenie prawdy dla osoby staje się możliwe do odczytania w wolnym przeznaczeniu człowieka do przyjęcia prawdy w wymiarze czasu i za pośrednictwem języka. Prawda jest nie tylko prawdą „w sobie”, ale i prawdą posiadającą sens „dla nas”. Uwypuklenie egzystencjalnego znaczenia prawdy dla konkretnego człowieka jest wszakże możliwe jedynie pod warunkiem zachowania jej transcendencji. Prawdy o objawianiu się Boga nie należy w tej perspektywie rozumieć jako całkowitego ukazania przed ludźmi Bożego Misterium. Bóg bowiem, pomimo Objawienia w doczesności, pozostaje zawsze Kimś więcej, tajemnicą. W efekcie teologia historyczna, uwrażliwiona na egzystencjalne znaczenie prawdy, otwarta na Boga i afirmująca transcendencję prawdy, okazuje jej większą wierność, niż koncepcje teologiczne uwzględniające jedynie abstrakcyjną i wyrwaną z kontekstu ludzkiego prawdę „w sobie”. Ostatecznie zatem, kategoria historii zaaplikowana do teologii nie oznacza naruszenia prawdy w postaci „pamięci” o wkroczeniu Odwiecznego w czas, lecz zachęca do przeżywania jej w taki

jej zadanie historyczne. Podważa się w ten sposób – przynajmniej pośrednio – trwałą wartość prawdy. To, co jest prawdziwe w jednej epoce – twierdzi historysta – może nie być prawdziwe w innej. W konsekwencji historia myśli staje się dla niego jedynie zbiorem zabytków, z którego może czerpać przykłady dawnych poglądów, dzisiaj już w znacznej mierze przestarzałych i pozabawionych wszelkiego znaczenia dla teraźniejszości” (nr 98).

²⁹ Por. SE I, s. 58n; SE II, s. 117n. 131–133; B. FORTE, *Inquietudini*, s. 25; W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1969, s. 66.

sposób, że przychodzenie Boga w historię realnie wpływa na ludzkie poszukiwanie transcendencji³⁰.

W tym kontekście teolog odwołujący się świadomie do kategorii historyczności, ze wszystkimi konsekwencjami płynącymi z tego faktu, według Fortego, przejawia podwójną wierność: wobec świata teraźniejszego oraz przyszłego, który ma nadejść w eschatonie. Dlatego „teologia jako historia”, nabudowana na symbolach wiary Kościoła, jest nauką traktującą o świecie teraźniejszym i jego sensie ukazanym oraz nadanym przez wkroczenie Boga. Jednocześnie, tak ujęta teologia jest mądrością traktującą o boskim Misterium, czyli otwarciem na nowość ofiarowywaną w historii doczesnej przez Słowo Boże i wiedzę powstałą na skutek rozważania „najwyższej przyczyny”, umiejscowionej w głębi Bożego Bytu, do której człowiek ma dostęp jedynie na drodze Objawienia³¹. Teologia historyczna, podejmując problem cierpienia oraz śmierci, jest refleksją poświęconą ludzkiej kondycji określanej przez przyście Boga w czas, oraz jednocześnie stanowi próbę uchwycenia Boga wkraczającego w doczesność za pośrednictwem słów i czynów możliwych do uchwycenia przez osobę ludzką³².

Na tle spotkania człowieka dążącego ku transcendentnej pełni z boskim wychodzeniem naprzeciw temu pragnieniu, kształtuje się krytyczna rola teologii jako historii. W jej ramach bowiem historia utożsamiana z „pamięcią” trwającą w świadomości ludzkiej, odpowiedzialnie odnoszącej się do teraźniejszości, zostaje przekształcona w „projekt” wybiegający ku przyszłości. Następuje tu wzajemna korelacja między „pamięcią”, „projektem” i „odpowiedzialną świadomością teraźniejszości”. Bez odniesienia „projektu” do „pamięci”, stałby się on „utopią”. Z kolei pominięcie relacji „pamięci” do „projektu” grozi popadnięciem w „tęsknotę.” Wreszcie nie uwzględnienie stosunku „pamięci” i „projektu” do „krytycznej świadomości teraźniejszości” prowadziłoby do „ucieczki”. W tej perspektywie krytyczność „teologii jako historii” polega na dynamicznej jedności trzech elementów składających się na historię, czyli przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, dzięki czemu zyskuje ona zdolność do rozeznawania i oceniania teraźniejszości z jednoczesnym jej ukierunkowaniem ku przyszłości. Momenty te znajdują swoje odzwierciedlenie w kategoriach „towarzyszenia”, „pamięci”, „proroctwa”, za pomocą których Profesor z Neapolu skonstruował trzystopniową metodę teologii symbolicznej. Czerpie ona również inspirację ze wskazań dla teologii dogmatycznej, podanych przez Ojców Soboru Watykańskiego II w *Dekrecie o formacji kapłanów* nr. 16. Przede wszystkim,

³⁰ Por. SE I, s. 59–61; SE II, s. 133n; SE VII, s. 54–61; B. FORTE, *Inquietudini*, s. 26.

³¹ Forte nawiązuje tu do św. Tomasza, dla którego teologia była mądrością *par excellence* ze względu na „rozważanie w sposób prosty najwyższej przyczyny całego wszechświata, którą jest Bóg” w oparciu nie tylko o naturalną wiedzę, ale przede wszystkim objawienie (por. STh I, q. 1, a. 6. Tłumaczenie polskie za: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, Kraków 1999, s. 24.

³² Por. SE I, s. 61; SE II, s. 134n.

w uprawianiu teologii należy położyć nacisk na świadomość aktualnego stanu Kościoła i świata, czyli podjąć trud „towarzyszenia” (*compagnia*) pod względem życia i wiary współczesnemu człowiekowi, w perspektywie doświadczenia przez ludzi boskiego wkraczania w terażniejszość. Stąd ten pierwszy stopień metody można określić jako *caritas querens intellectum*. Następnie teologia winna brać pod uwagę normatywną i źródłową dla niej „pamięć” (*memoria*) o Objawieniu, a więc studium Pisma św., Ojców Kościoła, historii dogmatów i wspólnoty Kościoła. Dzięki temu teolog w swojej refleksji uwzględnia wyjątkowe przyjście Boga „w pełni czasów” (Ga 4, 4) oraz aktualizację tego wydarzenia w żywej Tradycji. Drugim stopniem metody jest więc *fides quaerens intellectum*. W końcu, uwzględnienie spotkania między terażniejszością i pamięcią o przyjściu Słowa owocuje skonstruowaniem projektu, cechującego się z jednej strony prowizorycznością, z drugiej wiarygodnością. I tak dochodzi do ukształtowania trzeciego stopnia metody w postaci „prorocтва” (*profezia*). Na tym etapie teolog winien starać się scharakteryzować spotkanie między dwoma poprzednimi kategoriami oraz ukierunkować teologię na przyszłość, inicjując nowy etap w myśli i praktyce chrześcijańskiej. Jest to etap szczególnie dający podstawy dla nadziei – *spes quaerens intellectum*. Metodę można wyrazić bardziej dynamicznie: teologia historyczna, pobudzana przez pytania powstające na kanwie terażniejszych problemów człowieka, w odpowiedzi wiernie przywołuje stale aktualną pamięć o Bogu, który komunikuje się z człowiekiem w terażniejszości, aby nakreślić jego przyszłość. Krytyczna rola teologii historycznej polega więc na dokonywaniu konfrontacji między świadomie i odpowiedzialnie podjętymi problemami terażniejszości a niepokojącą człowieka mocą Objawienia dokonanego w czasie, aby rozpoznać znaczenie Słowa Bożego dla współczesnego człowieka i wzbudzić w nim pragnienie przyszłego Królestwa Bożego, wkraczającego już w doczesność³³.

W związku z tym, jak zauważa Forte, teologia, będąc „krytyczną świadomością” wiary przeżywanej w Kościele, doświadcza napięcia związanego z trzema odniesionymi do siebie momentami, typowymi dla świadomości historycznej: będąc zakorzeniona w normującej tradycji wiary, równocześnie włącza do swojej refleksji całą złożoną terażniejszość i dokonuje jej osądu na podstawie kryterium zaistniałego wraz z przyjściem Boga w doczesność, oraz stymuluje ją przez ukazywanie perspektywy wypełnienia Bożej obietnicy. W terażniejszości odbywa się więc twórcza recepcja przeszłości i zwrócenie się ku przyszłości. Tak określona metoda „Symboliki kościelnej” determinuje stawiane przed nią potrójne zadanie we wspólnocie wiary, które nasz Teolog formułuje odwołując się do określeń *Konstytucji o wierze* Soboru Watykańskiego I. Spełniając zadanie „towarzyszenia” egzystencji ludzkiej, w przybliżeniu ujmuje ona boskie Misterium na podstawie analogii z poznawanymi dzięki „naturalnemu rozumowi” „dziełami Boga” (por. Rz 1, 20), przy jednoczesnym uwzględnieniu wierności wobec problemów świata i roztaczanych przed

³³ Por. SE I, s. 62; SE II, s. 127. 135n; B. FORTE, *Inquietudini*, s. 26n.

nim „horyzontów sensu”. W nomenklaturze Soborowej zostało to określone jako czynność rozumu oświeconego wiarą, który Boże tajemnice *ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia*³⁴. Następnie, realizując zadanie uobecniania „pamięci” o wkroczeniu Słowa i analogii wiary, teologia symboliczna aktualizuje boskie Misterium uwzględniając *mysteriorum nexu inter se*³⁵, bez uszczerbku dla prawdy o Bożej transcendencji i wolności w objawianiu się. Wreszcie teologia, podejmując się zadania nakreślenia „proroctwa” dotyczącego przyszłości człowieka w Bogu, zgłębia owe misteria i uwypukla ich znaczenie dla wolności człowieka w perspektywie *nexu cum fine hominis ultimo*³⁶.

Zaprezentowana wyżej forma myślenia historycznego i powiązana z nią trójstopniowa metoda określa również, w przekonaniu Fortego, trzy ściśle ze sobą związane etapy drogi, do przebycia których jest wezwany teolog uprawiający „Symbolikę kościelną”. Trzeba dodać, że „pamięci”, „towarzyszenia” i „proroctwa” nie należy traktować jedynie jako kategorii formalnych charakteryzujących poszczególne etapy, lecz również jako same etapy, wyznaczające kolejność całości dzieł „Symboliki kościelnej”. W związku z tym nasz Teolog precyzuje, że etap „pamięci” wymaga ponownego przeanalizowania chrystologii i pogłębienia tego traktatu w perspektywie trynitarniej, co dokonało się w *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia i Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Cinisello Balsamo 1985). Z kolei w ramach etapu „towarzyszenia” winna być podjęta problematyka związana z podlegającą procesowi zbawienia egzystencją kolektywną i indywidualną. W ten sposób, włoski Teolog konstruuje traktat poświęcony eklezjologii i antropologii teologicznej, a rezultaty swojej pracy zawiera w *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale* (Cinisello Balsamo 1993) i *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione* (Cinisello Balsamo 1995). Ostatni etap, „proroctwa”, opierając się na połączeniu pozostałych dwóch etapów, obejmuje całościowe spojrzenie na historię świata w optyce Objawienia, poczynając od początku stworzenia, a kończąc na jego finalizacji w eschatonie; etap ten wieńczy „ikona” Maryi jako Dziewicy, Matki i Oblubienicy streszczającej w sobie całą ekonomię zbawienia. W efekcie powstają traktaty o Objawieniu, stworzeniu, rzeczach ostatecznych (*Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*) i Matce Bożej (*Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*). Wreszcie całość dzieła poprzedzają dwa tomy (*La parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale* i *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*), z których pierwszy stanowi najpóźniejsze pod względem chronologicznym dzieło Fortego (rok

³⁴ Zob. DH 3016. Tekst polski: „Z tych [rzeczy], które w sposób naturalny poznaje przez analogie” (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 903).

³⁵ „Wzajemną więź między samymi tajemnicami” (zob. tamże).

³⁶ „Więzi z ostatecznym celem człowieka” (zob. tamże).

wydania 1996), i gdzie znajduje się uzasadnienie trój etapowej konstrukcji dzieła na poziomie treściowym, formalnym, metodologicznym i lingwistycznym³⁷.

Z powstaniem ośmiu tomów wchodzących w skład „Symboliki kościelnej” wiąże się więc nietypowa historia. Chronologiczne ukazywanie się poszczególnych części nie pokrywa się bowiem z ich numerami porządkowymi w całości dzieła. Forte na opracowanie całości potrzebował 20 lat, a wydawał poszczególne tomy od 1981 do 1996 roku. Jako pierwsze pod względem chronologicznym ukazały się tomy: poświęcony chrystologii *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia* (1981) i trynitologii *Trinità come storia* (1985), ale są one odpowiednio ponumerowane jako tom III i IV. Następnie ukazał się tom poświęcony wprowadzeniu w metodę teologii historycznej *La teologia come compagna, memoria e profezia* (1987, t. II) oraz mariologii *Maria, la donna icona del Mistero* (1989, t. VIII). Z kolei w latach dziewięćdziesiątych wyszła, zawierająca głównie koncepcję Objawienia, protologię i eschatologię *Teologia della storia* (1991, t. VII), antropologia wraz z sakramentologią *L'eternità nel tempo* (1993, t. VI) i eklezjologia *La Chiesa della Trinità* (1995, t. V). Wreszcie całość dzieła została zwieńczona tomem poświęconym wprowadzeniu w projekt „Symboliki kościelnej”: *La Parola della fede* (1996, t. I). Uporządkowanie materiału teologicznego ma więc charakter retrospektywny i uwarunkowane jest metodą teologiczną przyjętą przez Fortego³⁸.

W ten sposób struktura „Symboliki kościelnej”, według Fortego, ukazuje swoją głęboką nierozzerwalność. Zasadą tej nierozzerwalności nie jest jednak ideologiczny monizm systemowy, sformułowany w oparciu o absolutne roszczenia rozumu do wyczerpującego ujęcia złożonej rzeczywistości, w tym również wymiaru boskiego. Nierozzerwalność teologii symbolicznej zasadza się bowiem na łączności ekonomii zbawienia, w której poszczególne jej części tworzą spójną całość, poprzez fakt wzajemnych powiązań potwierdzonych historycznie i umieszczonych w Bożym planie zbawienia. Stąd droga, jaką przebywa „Symbolika kościelna”, będąca wyrazem myślenia historycznego o wierze, cechuje się otwartością. W rezultacie teolog uprawiający refleksję w ramach „Symboliki” nie rości sobie pretensji do totalnego ujęcia Bożego Misterium, lecz uznaje Jego przekraczającą ludzkie możliwości transcendencję. Na poziomie treściowym, nierozzerwalność symboliki teologicznej przejawia się w stałym odniesieniu poruszanej w jej ramach tematyki do tajemnicy Trójcy Świętej, stanowiącej miłosną podstawę i uzasadnienie całej rzeczywistości stworzonej oraz łączącej w sobie wielość przeciwstawnych relacji w jedności Boskiej istoty. Dlatego centrum chrześcijańskiej wiary jest obecne na każdym etapie refleksji „Symboliki kościelnej”. Trynitarność „Symboliki” nie wynika jednak z teoretycznie wydedukowanych założeń. Swoje uzasadnienie czerpie z wymogu posłuszeństwa wiary, rozpoznającej w Bogu żywym objawionym przez Jezusa Chrystusa najgłęb-

³⁷ Por. SE I, s. 63n.

³⁸ Por. SE I, s. 57n; SE II, s. 135n.

sze misterium świata, od którego wszystko pochodzi, przez które jest podtrzymywane w istnieniu i ku któremu dąży³⁹.

Sprecyzowanie treściowego aspektu jedności „Symboliki kościelnej” pozwala na określenie zasady jedności formalnej wykładu teologii symbolicznej. W związku z tym Forte zauważa, że prowadzenie refleksji w kategoriach „historii otwartej”, opartej na bezinteresownym i wolnym udzieleniu się Boga w stworzeniu oraz zbawieniu, prowadzi do odrzucenia już w punkcie wyjścia zamkniętego systemu totalnego. Zaaplikowanie świadomości historycznej do teologii z jednej strony zabezpiecza ją przed popadnięciem w pułapkę ideologii, z drugiej otwiera na formę myślenia symboliczno-analogiczną, dzięki której możliwe jest powiązanie boskiego wkraczania w doczesność z ludzkim wychodzeniem ku transcendencji, z zachowaniem właściwej im autonomii i asymetrii, akcentującej transcendencję Boga wkraczającego w doczesność. Zatem zasadą jedności formalnej wykładu teologii symbolicznej jest „rozum teologiczny”, rozumiany jako „rozum historyczny”, cechujący się otwartością. W ten sposób „Symbolika kościelna” staje się syntezą otwartą na permanentne przekraczanie, pogłębianie i nowość ofiarowaną przez Boga wychodzącego naprzeciw człowiekowi.

Sformułowanie przez Forte wizji „Symboliki kościelnej” zmierza do przełamania jednostronnych ujęć teologii dogmatycznej i separacji między duchowością a dogmatyką, aby stworzyć teologię integralną. Prawda dogmatu nie jest tylko przeznaczona dla intelektu, ale ma wpływać na kształtowanie ducha człowieka i jego postępowania. Podobnie, wiara nie wymaga jedynie czysto intelektualnego zrozumienia, lecz również jej percepcji w podmiocie. Integracja wymiaru obiektywnego i subiektywnego jest możliwa jednak tylko dzięki myśleniu symbolicznemu. W rezultacie teologia duchowości i teologia dogmatyczna zachowują swą autonomię, ale równocześnie wzajemnie na siebie oddziałują. Dogmatyka zawdzięcza teologii duchowości analizę wymiaru empirycznego rozważanych przez siebie treści, a z kolei teologii duchowości zostaje zaoferowane rozważanie nad fundamentem duchowych przeżyć.

³⁹ Por. SE I, s. 70.

RIASSUNTO

MARCIN RYBICKI OCD

Tentativo di risolvere il dilemma fra l'oggettività e la soggettività in teologia sull'esempio della „Simbolica ecclesiale” di Bruno Forte

Al mettere a confronto la teologia dogmatica con la teologia spirituale pare che il carattere oggettivo sia proprio della prima, mentre quello soggettivo appartenga alla seconda. Contro questa diffusa convinzione, un noto teologo italiano, B. Forte, ha cercato di mostrare il carattere, oggettivo e soggettivo insieme, della teologia dogmatica per superare la comprensione unilaterale della teologia dogmatica e la separazione fra teologia spirituale e teologia dogmatica.

Da una parte, evita di usare il termine „dogmatico”, perchè esso pone l'accento solo sul carattere oggettivo della teologia a svantaggio della creatività personale del teologo. Dall'altra, prende le distanze dal termine „sistemica”, giacché pone l'accento sull'attività del soggetto, collegata con l'oscurarsi del contenuto oggettivo di teologia. Secondo B. Forte il tentativo di risolvere questo dilemma sta in una concezione teologica originale, chiamata da lui „Simbolica ecclesiale”. Quest'idea si riferisce al principio di Calcedonia: collegamento, senza confusione, che mostra la simbiosi della dimensione oggettiva e soggettiva della fede, senza però perdere l'autonomia. Dal punto di vista del pensiero e del metodo di esposizione, la „Simbolica ecclesiale” si caratterizza come una teologia storica, una „teologia come storia”. Questo mette in risalto la necessità che il teologo prenda in considerazione tre dimensioni della storia: la memoria, il presente e l'avvenire. In effetti, B. Forte costruisce un metodo articolato in tre tappe organicamente unite tra loro: „compagnia”, „memoria” e „profezia”. Secondo questo metodo il teologo deve fare un confronto creativo fra „compagnia” presente dell'uomo contemporaneo e l'inquietante „memoria” dell'avvento dell'Eterno Dio nel tempo finito, per tracciare un progetto „profetico” di avvenire che plasmi l'esistenza presente della persona. Inoltre la storicità della „Simbolica ecclesiale” protegge il teologo dal pericolo di circoscriversi ad un sistema chiuso perchè ciò lo rende sensibile alla novità che porta con sé il permanente agire di Dio nella storia.

Tutto questo mostra che la teologia dogmatica non può chiudersi in una concezione astratta della fede, ma deve entrare continuamente in dialogo con la teologia spirituale. La verità del dogma non è soltanto una verità in sé, ma una verità per noi. Significa, quindi, che la verità forma il nostro intelletto ed il nostro spirito. La „Simbolica ecclesiale” tende a realizzare questo progetto e a formulare di nuovo una teologia integrale.