

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

METODA TEOLOGICZNA W DOBIE POSTMODERNISTYCZNEJ

WPROWADZENIE

Zanim przeanalizujemy kilka aspektów myślenia naukowego i jego oddziaływania na pracę teologa, należy podkreślić wartość, jaką zagadnienie to zyskuje w stosunku do misji Kościoła. Przeżywamy swego rodzaju przewrót kulturowy, pobudzający do zajmowania nowych postaw także przez teologów. Pożyteczne wydaje się przywołanie charakterystycznych cech wspomnianego przewrotu, aby odpowiednio usytuować to, co zostało nazwane *unaukowieniem* kultury i ukazać nagłą konieczność odpowiedniego zaangażowania teologicznego.

Dość powszechnie uznaje się fakt, iż ludzkość obecnie przeżywa radykalny przewrót kulturowo-duchowy. Przejście to opisywane jest za pomocą różnych modeli zmierzających w jednym kierunku. Jedni mówią o *trzeciej fali*¹, wychodząc w swych analizach od przejścia od pasterstwa do rolnictwa, następnie do rozwoju mechaniczno-industrialnego a kończąc na przedstawieniu aktualnej fali informatyczno-elektronicznej. Inni wolą badać sposoby komunikacji, analizując zatem konsekwencje kolejnych przejść od kultury słownej do piśmienniczej, od cywilizacji rękopiśmiennej do drukarstwa, a stąd do fazy informatycznej². W horyzoncie filozoficznym i socjologicznym aktualny przewrót jest opisany jako

¹ Por. A. Toffler, *La terza ondata. Il tramonto dell'era industriale e la nascita di una nuova civiltà*, Sperling & Kupfer, Milano 1987.

² Por. E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1983; A.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 1986; E. Eisenstein, *La rivoluzione inavverita. La stampa come fattore di mutamento*, Il Mulino, Bologna 1986. Autor analizuje przemiany w sferach wykształconych elit.

przewyciężenie fazy metafizycznej albo jako kres nowożytności. Dość powszechnie mówi się też o świecie postmodernistycznym³.

Niezależnie jednak od wspomnianych różnych modeli interpretacyjnych, wszyscy pozostają zgodni, iż kultura aktualna naznaczona jest *mentalnością naukową*⁴, do tego stopnia, że jak pisze W. Schultz, „rozumowo można zdefiniować naszą epokę jako *epokę unaukowioną*”⁵. Szczególnie fizyka stanowi dzisiaj najwyższy punkt poszukiwań i rozwoju możliwości poznania ludzkiego. Stała się ona obowiązkowym punktem odniesienia epistemologii wszystkich nauk. Z powodu „ujednoliconej metody nauk”⁶, charakterystycznej dla naszych czasów, możliwe jest wyodrębnienie „*form operatywnych i praw strukturalnych*, charakteryzujących współczesną wiedzę naukową albo ogólne metody działania naukowego”⁷. W rzeczywistości, trudno mówić w ogólności o *współczesnej nauce*, zważywszy na to, że każda nauka ma swój przedmiot i własną odrębną metodę. Poza tym warto zauważyć, iż usiłowanie redukcjonistyczne pozytywizmu logicznego, który zmierzał do unifikacji wszystkich nauk, okazało się iluzją. Musimy wszakże uznać ogólne, gnozeologiczne osiągnięcia, mające konsekwencje w metodologii poszczególnych dziedzin wiedzy i charakteryzujące całą kulturę. W tej właśnie perspektywie sytuują się poniższe rozważania na temat racjonalności naukowej i racjonalności teologicznej.

³ Literatura na temat postmodernizmu w teologii i filozofii jest niesłychanie bogata. Przykładowo zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów: wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, RW KUL, Lublin 2001; *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Z. Sareło (red.), Pallottinum, Poznań 1995; A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny: studia metodologiczno-filozoficzne*, RW KUL, Lublin 1998; R. Gibellini, *Modernità e solidarietà. Oltre la teologia della secolarizzazione*, „Rassegna di Teologia” 30 (1989), 121–144.

⁴ Por. E. Agazzi, *Considerazioni epistemologiche su scienza e metafisica*, w: Aa.Vv., *Teoria e metodo delle scienze*, Gregoriana, Roma 1981, 47. Również Sobór Watykański II mówi o daleko idącej zmianie warunków życia człowieka w świecie współczesnym: „Obecne poruszenie umysłów i zmiana warunków życia łączą się z szerszą przemianą rzeczywistości, która sprawia, że w kształtowaniu umysłów coraz większe znaczenie uzyskują nauki matematyczne i przyrodnicze lub traktujące o człowieku, w sferze praktycznej zaś – wywodzące się z tych nauk różne gałęzie techniki. To naukowe nastawienie inaczej niż dawniej kształtuje podejście do kultury i sposoby myślenia”, KDK 5. Z powodu takich przemian współczesnej kultury, które Sobór określa jako *nastawienie naukowe* (mentalność naukowa) „[...] rodzaj ludzki przechodzi od statycznego poznania porządku rzeczywistości do poznania bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, skąd wywodzi się nowy, ogromny kompleks problemów, który wymaga nowych analiz i syntez”, KDK 6.

⁵ W. Schultz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, 1. Scientificalità, Marietti, Casale Monferrato 1986, 127.

⁶ Tamże, 135.

⁷ Tamże, 125.

1. RACJONALNOŚĆ NAUKOWA

Przez racjonalność naukową rozumie się zespół reguł gnozeologicznych i metodologicznych, które cechują aktualne zetknięcie się nauk z rzeczywistością. Racjonalność naukowa powstała na długiej drodze emancypacji i na dobre ukształtowała się w ostatnich dziesiątkach lat. Początkowo wyodrębniła się z teologii (w Grecji V w. i na Zachodzie między XVI a XIX w.), a po okresie idealizmu niemieckiego także z filozofii⁸. Należy jednak przypomnieć, że racjonalność naukowa jest wynikiem sumy niesłychanie różnorodnych i rozległych czynników kulturowych i filozoficznych: jak odkrycie podmiotowości i świadomości historycznej⁹. Ponadto omawiany rodzaj racjonalności związany jest ze specyfiką doświadczeń poszczególnych nauk. Wzajemne nakładanie się różnych dziedzin poznania determinuje wzajemne wpływy i dlatego nie zawsze jest łatwo wyodrębnić priorytety.

Konieczny zatem wydaje się zabieg wyróżnienia w racjonalności naukowej bardziej ogólnego aspektu, wspólnego dla całej kultury, oraz aspektu indywidualnego, odnoszącego się do poszczególnych nauk. Zdobywcze kulturowe zależne od nauki mogą być ukazane w różnoraki sposób. Przebadamy je wybiórczo i skrótowo, dokonując analizy następujących zakresów tematycznych: myślenie przez modele i paradygmaty, konsekwencja zerwania relacji z przedmiotem, nauka jako ciągłe poszukiwanie, zmieniona relacja między słowem i pojęciem, relacja nauk z historią i na koniec płynność granic między różnymi naukami.

1.1. Myślenie przez modele i paradygmaty

Pierwszym osiągnięciem współczesnego sposobu postrzegania rzeczy przez wpływ mentalności naukowej jest pośrednictwo modeli i paradygmatów w przeżywaniu oraz interpretowaniu wszelkich doświadczeń osobowych, a zarazem historycznych¹⁰. Doświadczenie, będące u początku każdego poznania naukowego, nigdy nie ukazuje się w swej całości i doskonałości, zawsze ujmowane jest w szczegółowych horyzontach kultury poprzez paradygmaty kulturowe. Interpretowane jest ono zatem według modeli myślenia.

⁸ Tamże, 124.

⁹ Niektórzy podkreślają pierwszeństwo teorii filozoficznych wobec wyborów naukowych zob. J. Agassi, *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, Borla, Roma 1983, E. Rivero we wprowadzeniu (s. 5–35) mówi o ponownym odkryciu metafizyki poprzez filozofię nauki. Por. M. Jammer, *Considerazioni sulle implicazioni filosofiche della scienza*, w: Aa. Vv., *Presupposti e limiti della scienza*, Borla, Roma 1985, 149–177. Por. też J. Watkins, *Tre saggi su scienza e metafisica*, Borla, Roma 1983. Autor stwierdza m.in.: „różne idee metafizyczne, czysto spekulatywne i niekontrolowane, odegrały funkcję awangardową w postępie nauk teoretycznych, a w szczególności fizyki”, s. 5.

¹⁰ Por. A. Badiou, *Il concetto di modello*, Jaca Book, Milano 1972; M. B. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1980.

Przez *paradygmat* rozumiemy pełną konstelację wierzeń, wartości, technik uczynionych własnymi przez członków określonej wspólnoty”, przez *model* zaś narzędzie myślowe, które służy do interpretacji określonego zjawiska lub serii zjawisk. Modele nie są opisem rzeczy ani zdarzeń, ale prowizorycznymi i hipotetycznymi schematami, teoretycznymi konstrukcjami by uczynić zrozumiałymi zjawiska natury i kierowanie nimi do przewidzianych celów. Przykładowo: atomy we współczesnej mikrofizyce nie są daną, ale modelem, który funkcjonuje i jest „determinującą stałą regularnością w decyzji o prostych alternatywach doświadczalnych”¹¹. Modele są elementami języka „który wytwarza wyobrażenia w naszym umyśle, a wraz z nimi odczucia, wrażenia, że owe wyobrażenia mają jedynie luźny związek z rzeczywistością, że stanowią one tylko fragmentaryczną orientację i ukierunkowanie na rzeczywistość”¹². Badania empiryczne nie uwiarygodniają ani nie absolutyzują owego modelu, ale czynią go użytecznym. Ze swej strony model staje się istotnym składnikiem samego eksperymentu i jego konkluzji.

W ten sposób została odwrócona relacja między teorią a eksperymentem. W nauce jest już ugruntowany „prymat teorii i modelu nad doświadczeniem, w takim sensie, że z jednej strony nie może powierzyć się dowolnemu doświadczeniu, które nie jest, przynajmniej w określonej perspektywie, połączone z ujętą w domyśle teorią, a z drugiej strony, że nie można wydobyć z doświadczenia poprzez indukcję teorii, które są inicjatywą twórczą samego ludzkiego ducha”¹³. Pojęcia modelu i paradygmatu, oprócz pośrednictwa w poznaniu ludzkim i wtargnięcia podmiotowości w centrum procesu naukowego, pokazują zatem prowizoryczny i zarazem cząstkowy charakter każdej perspektywy poznawczej. Skoro te pojęcia są cząstkowe, zakładają inne perspektywy i domagają się uzupełnienia. Skoro są prowizoryczne, niosą zawsze jakieś napięcie ku ich doskonaleniu.

1.2. Zerwana więź z przedmiotem

Akcentowanie podmiotowości, jako nieodzownego składnika każdego typu poznania empirycznego, doprowadziło do zachwiania bezpośredniej relacji z rzeczywistością, którą uważano za fakt oczywisty i intuicyjny. W tym znaczeniu mówi się o „o zerwanej więzi z przedmiotem”¹⁴ albo stwierdza się, że nauka *atakuje u korzenia pojęcie prawdy*. Fizyka klasyczna wychodziła od pewności istnienia jakiejś obiektywnej rzeczywistości. Poznanie i rozumienie rzeczywistości nie zależało od środków obserwacji. Fizycy ówcześni nie stawiali pytań, czy własne fundamentalne procedury mierzenia były pewne w pełni wykorzystane. Kiedy A. Einstein, jako pierwszy sformułował problem, założył ograniczoną, choć stałą,

¹¹ C.F. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1971, 389 (cytat za W. Schultz, dz.cyt., 200).

¹² W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1961, 180.

¹³ E. Schillebeeckx, *Il Cristo, storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 25.

¹⁴ Por. W. Schultz, dz.cyt., 135.

prędkość światła, zmienił radykalnie strukturę pojęciową fizyki. Określając kategorie czasu i przestrzeni jako nieodzowne składniki każdego zjawiska fizycznego, doszedł do pojęcia masy rzeczy materialnych jako szczególnego stanu energii.

Następnie mechanika kwantowa przypisała podmiotowi eksperymentu aktywną, nie podlegającą wyeliminowaniu i zasadniczą rolę. Dzięki temu wprowadziła w sam proces badawczy składniki subiektywne zupełnie nie znane wcześniejszej fizyce¹⁵. Dlatego M. Plank dokonał rozróżnienia między światem zmysłowym, światem rzeczywistym i światem nauki fizycznej. Świat zmysłowy jest pozorny, świat rzeczywisty to nieznana struktura rzeczy, świat nauki fizycznej natomiast jest „świadomym wytworem ducha ludzkiego, ukierunkowanym na precyzyjny cel i jako taki pozostaje zmienny i podlega stałemu rozwojowi”¹⁶. Fakt ten zrewolucjonizował perspektywy badania fizykalnego.

1.3. Nauka jako zarządzanie i struktura komunikacji

Nawiązanie nowej relacji z rzeczywistością przyczyniło się także do upadku domniemania, iż można wyodrębnić wewnętrzną istotę rzeczy. Koncepcja essentialistyczna załamała się¹⁷. Dla naukowca ważne jest teraz to, jak wykorzystać modele interpretacyjne, które pozwalają kierować rzeczywistością w sposób skuteczny i następnie jak w prawidłowy sposób komunikować znaczące dane dotyczące zjawisk. Dla współczesnych badaczy nauka jest strukturą formalną, pozwalającą opisywać dynamikę rzeczywistości i komunikować wiernie jej dane. „Odtąd pojęciem fundamentalnym nie jest pojęcie istoty, ale pojęcie zdarzenia. Zjawiska naturalne, z których nauka klasyczna usiłowała zdać sobie sprawę za pomocą pojęcia istoty, nie są ostatecznie skutkami niezmienności miejscowych w strumieniu nieustających transformacji rzeczywistości. Świat naukowca to rzeczywistość interpretowana jako konieczność, tzn. jako coraz bardziej kompleksowa auto-organizacja. A interpretacja naukowa [...] ze strony naukowca czyni z niego już nie tyle naocznego świadka, ile element tego świata”¹⁸. W każdym razie, „prawda zawarta w systemie odpowiada pewności i kompletności, z jaką jest możliwe koordynowanie tego z pełnią doświadczenia”¹⁹.

¹⁵ W odniesieniu do tej kwestii M. Jammer, dz.cyt., 167, cytuje znane stwierdzenie N. Bohra: „Jesteśmy zarówno widzami, jak i aktorami w wielkim dramacie egzystencji”.

¹⁶ M. Plank, *Vorträge und Erinnerungen*, Darmstadt 1969, 207 (cytat za W. Schultz, dz.cyt., 186).

¹⁷ Por. G. Andersson, *I supposti, problemi, progresso della scienza*, w: AA.VV., *Presupposti e limiti della scienza*, Borla, Roma 1985, 8.

¹⁸ J.F. Malherbe, *La conoscenza di fede*, w: Aa. Vv., *Iniziazione alla pratica della teologia*, 1^o Introduzione, Queriniana, Brescia 1986, 99.

¹⁹ A. Einstein, *Note autobiografiche*, w: Aa. Vv., *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, Einaudi, Torino 1958, 8.

1.4. Nauka jako poszukiwanie

Rozwój naukowy dokonuje się na trzy sposoby. Pierwszy to odnajdywanie rozwiązań dawnych problemów. Drugi stanowi odkrywanie nowych kwestii, wcześniej wydawałoby się nie do pomyślenia, pojawiających się jednak za sprawą rozwiązań znalezionych w innych problemach. Wreszcie eliminuje się złe postawione problemy. Teraz naukowiec wie, że jego poszukiwanie nigdy się nie zakończy, ponieważ każdy rozwikłany problem wysuwa wiele innych. Nauka zatem odkrywa siebie w stanie poszukiwania otwartego i niezdefiniowanego: „badanie, które nigdy się nie zakończy”²⁰. Rozwój nauki zmodyfikował zatem zrozumiałą postawę, jaką sama nauka, dumna ze swych osiągnięć, rozpowszechniła w kulturze zachodniej. Trzeba zauważyć, iż osiągnięcia te mogą być prowizoryczne, ponieważ zależą od aktualnych modeli poznania naukowego. Pozostaje prawdą, że „historia nauki oferuje [...] wiele przykładów, iż idea jakiejś »kompletnej« teorii jest odwieczną utopią nauki”²¹.

1.5. Rozwój przez zastąpienie

Nowe osiągnięcia wyeliminowały także wyobrażenia naukowca, iż może on postępować asymptotycznie przez akumulację danych aż po pełnię prawdy²². Nauka obecnie jest przekonana, iż nie wolno jej postępować po linii kumulacji progresywnej, lecz poprzez zastąpienie dawnej wiedzy nowymi, nadal ograniczonymi i cząstkowymi danymi. Wyjaśnienie kumulacyjne rozwoju naukowego utrzymywało, iż był możliwy wzrost liczby problemów naukowych rozwiązanych bez ryzykowania rozwiązań podawanych wcześniej. Aktualnie historia nauki pokazuje coś odwrotnego. Nie sposób posuwać się naprzód, łącząc wszystkie poprzednie osiągnięcia. Możliwe jest także, iż problemy już rozwiązane powrócą, stając się na nowo problemami, choć w zupełnie nowej perspektywie²³. N. Rescher zauważa, że „naukowiec twórczy, jest właściwie ekspertem zniszczenia, jak mistrz mularski towarzyszy rozbiórce. Nauka nie rozwija się przez sumowanie, ale za sprawą zastępowania”²⁴. To osiągnięcie jest jednym z najbardziej wstrząsających dla całej klasycznej koncepcji, wyrażającej się przez scjentyzm, według którego „we wszystkich przemianach, przesunięcie w transkrypcji historii filozofii i nauki, zachował się ideał niezmienności zarówno nauki, jak racjonalności naukowej. Klasycznym przykładem zrównania pomiędzy nauką i racjonalnością uznana zo-

²⁰ G. Andersson, dz.cyt., 8.

²¹ L. Jaki Stanlay, *La strada della scienza e le vie verso Dio*, Jaca Book, Milano 1988, 475.

²² Por. N. Rescher, *Considerazioni sulla completezza della scienza e limiti della conoscenza scientifica*, w: Aa. Vv., *Presupposti e limiti...*, 30.

²³ L. Laudan, *Il progresso scientifico*, Armando, Roma 1979. O postępie nie kumulacyjnym pisze autor na s. 174–183.

²⁴ N. Rescher, dz.cyt., 32.

stała mechanika Newtona [...] ostatnie słowo, jakie udzielało odpowiedzi na wszystkie pytania. I przyszedł Einstein, aby ogłosić, publicznie i uczciwie, że wiedza jest omylna”²⁵. W 1968 r. J. Agassi komentował wspomniane wydarzenie: „W dzisiejszych czasach idea zbliżenia się do prawdy dzięki modyfikacjom, dzięki serii zbliżania się do niej, być może jest czymś bliskim. Ale w owym czasie wywołała wielką wrzawę; już samą ewentualność, że teoria Newtona mogłaby zostać zachwiana, uznano za niezwykle wstrząsającą”²⁶.

1.6. Zmieniona relacja między słowem i pojęciem

Problem prawdy twierdzeń naukowych, postawiony przez pośrednictwo modeli interpretacyjnych, może także być przebadany jako *przemiana relacji słowo-pojęcie*. W koncepcji klasycznej „pojęcie” uważane było za stabilne i absolutne w odróżnieniu od słowa, jego werbalnego znaku, podatnego na zmiany. W aktualnej perspektywie naukowej „pojęcie” jawi się jako znacznie bardziej zmienne i płynne niż słowa. Te ostatnie pozostają znacznie dłużej związane ze znaczeniami, które niosą, a które są w ciągłym ruchu. Sieć słów stanowi substrat wystarczająco trwałą, by podtrzymywać ciągłość procesu przemiany modeli interpretacyjnych i znaczeń z nimi związanych. Wszystko to wystawia formuły na ciągłe napięcia semantyczne, które z trudem są odbierane i poprawnie używane. Jest w nich bowiem ciągła zmiana znaczeń w stosowaniu tych samych słów, co prowokuje nieporozumienia. Znaczenie formuł jako substratów o stałym znaczeniu w tak szybkiej mobilności wydaje się oczywiste.

1.7. Relacja z historią

Przedstawione elementy stawiają wiedzę naukową w szczególnej relacji do historii myśli. Aby zastosować formułę Ladrière: „Historia jest istotnym elementem dla zrozumienia nauki, *lecz może być ona odczytana całościowo w teraźniejszości* [...]”. Jeśli prawdą jest, że jakaś dyscyplina podejmuje w sobie samej historię, która ją podtrzymuje, trzeba uznać, że aby dać jej skutecznie posiadaną siłę operatywną i znaczenie poznawcze, i by pozwolić jej funkcjonować według własnych celów, nie jest konieczne odnoszenie się wyraźne do owego wymiaru historycznego... W aktualnej artykulacji, określona dyscyplina naukowa zawiera wszystkie konieczne wskazania dla zrozumienia używanych pojęć i reguł ich zastosowania, dla odpowiedniego wprowadzenia w czyn procedur wyjaśniania, interpretacji, zapowiedzi i antycypacji, jaką ona autoryzuje. Każda dyscyplina naukowa realizuje, jeśli tak można powiedzieć, uwspółcześnienie własnego wymiaru

²⁵ J. Agassi, *Scienza in divenire. Note a Popper*, w: *Epistemologia, metafisica e storia della scienza*, Armando, Roma 1978, 27–28.

²⁶ J. Agassi, *Sulla novità*, w: *Epistemologia...*, 71.

historycznego²⁷. Historia nauki jest konieczna, aby wyodrębnić drogi, jakie przebyła, aby osiągnąć aktualną formę. Nie jest jednak konieczna, aby zinterpretować aktualne doświadczenie, jeśli w międzyczasie nauka zebrała z przeszłości konieczne elementy, aby nim żyć i je interpretować.

1.8. Współprzenikanie się nauk

Proces kulturowy, prócz tego że zmodyfikował relację między symbolami i ideami, wywołał także ustawiczną płynność między różnymi strefami naukowymi. *Dyscypliny utraciły swoje otoczenie i obrzeża*, zatem nie są w stanie odpowiednio zdefiniować swych granic. Stąd też naukowcy odczuwają pilną potrzebę wspólnego prowadzenia badań interdyscyplinarnych, odkrywania wzajemnych zbieżności, aby zaprogramować wspólne poszukiwania i w ten sposób uchwycić kompleksowość rzeczywistości, by zapanować nad chaosem, bez groźby zagubienia się w nim. Badania naukowe dotyczą rzeczywistości, często wykraczającej poza sformułowania ludzkie i dlatego muszą być podejmowane wysiłki interdyscyplinarne.

1.9. Konkluzja

Racjonalność naukowa nie jest bez reszty zdeterminowana przez osiągnięcia nauk przyrodniczych, historycznych, humanistycznych. Ten rodzaj racjonalności przyjmuje jako swój szczególny element determinujący wprowadzenie podmiotu w sam zakres przedmiotu poznawanego. Fakt ten nie jest pojmowany jako ograniczenie obiektywizmu, ale właśnie jako większe przybliżenie się do rzeczywistości. To jednak nie realizuje się za pomocą automatycznych i progresywnych mechanizmów, ale poprzez modele i paradygmaty poznawcze, które pozostają ciągle odrębne od rzeczywistości, nawet kiedy oferują jej wiedzę poznawczą i umożliwiają kierowanie nią. Wprowadzenie nowych modeli może umożliwić rozwiązanie starych nie rozwiązanych problemów, ale może także uczynić problematycznymi osiągnięcia uznane już za definitywne.

2. RACJONALNOŚĆ TEOLOGICZNA

Przez racjonalność teologiczną rozumie się ów zespół norm gnozeologicznych i metodologicznych odnoszących się do dyskursu, jaki człowiek podejmuje na temat Boga, wychodząc z własnego doświadczenia wiary i z tradycji religijnej, w jakiej ono się realizuje. Racjonalność teologiczna przeżywa dziś gwałtowną

²⁷ J. Ladrière, *La situation actuelle de la philosophie et la pensée de St. Thomas*, w: Aa.Vv., *Tommaso d'Aquino nel centenario dell'Enciclica «Aeterni Patris»*, Soc. Inter. S. Tommaso d'Aquino, Roma 1980, 78–79.

ewolucję. Opóźnienia nagromadzone w ostatnich wiekach oraz panujące nadal opory nie pozwoliły na harmonijne dostosowanie się teologii do aktualnych horyzontów kulturowych. W badaniu racjonalności teologicznej nie sposób w tym miejscu podjąć wszystkich aspektów dyskursu o naturze teologii i jej metodzie. Można jedynie wyodrębnić kilka wybranych aspektów przemiany *in actu* i podkreślić ich pilne potrzeby. Ponadto nie jest możliwe opisanie wyczerpująco głównych kierunków kształtującej się obecnie racjonalności teologicznej. Jest ich zbyt wiele i wszystkie one są w fazie przygotowania bądź nie zostały doprowadzone jeszcze do dojrzałych wyników. Niektóre wszakże wymogi wydają się już spełnione, a niektóre zbieżności zdają się oczywiste. Szczególnie: natura teologii jako analiza systematyczna doświadczenia wiary i jako siatka komunikacyjna; jej apofatyczne dążenie; funkcja i kruchość modeli teologicznych, z których uzyskuje ona status ciągłego poszukiwania i wreszcie szczególna relacja z historią.

2.1. Przesłanki

Konieczne wydaje się przedłożenie kilku przesłanek zanim zostaną przebadane cechy charakterystyczne racjonalności teologicznej. Pierwsza z nich dotyczy konieczności harmonizacji kulturowej, druga niebezpieczeństwa bezkrytycznego i zewnętrznego ujednolicenia (homologacji).

Także z punktu widzenia religijnego przeżywamy swego rodzaju radykalny przełom, związany z procesami kulturowymi *in actu*. Niezwykle szybko rozprzestrzenia się nowy typ pytania religijnego, na które, jak się zdaje, teologia, nie bez poważnych trudności, poszukuje odpowiedzi. Sobór Watykański II uznał, że: „Dzisiejszy stan poruszenia umysłów i odmiana warunków życia wiążą się z szerszą przemianą stosunków, skutkiem której w kształtowaniu myśli nabierają rosnącego znaczenia nauki matematyczne i przyrodnicze oraz te, które traktują o samym człowieku, a w dziedzinie działania wypływające z poprzednich umiejętności techniczne. To naukowe nastawienie urabia inaczej niż dawniej charakter kultury i sposób myślenia”(GS 5). Przedstawiona charakterystyczna cecha naszej kultury sprowokowała „powstanie ogromnego splotu problemów, domagających się nowych analiz i nowych syntez” (GS 5). Dlatego Sobór wyraził wskazanie, aby łączyć „znajomość nowych nauk i doktryn oraz najnowszych wynalazków z obyczajami chrześcijańskimi i z wykształceniem w doktrynie chrześcijańskiej”. Zachęcił tym samym teologów „do ciągłego poszukiwania coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym”(GS, 62). Równocześnie skierował do wszystkich wiernych polecenie, aby żyli „w najściślej łączności z innymi ludźmi swoich czasów” (GS 62) i starali się „dokładnie uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania, znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej” (GS 62).

Jeśli teologia nie będzie pobudzała do nowych odpowiedzi, jeśli nie zaoferuje modeli, by rozumieć i wyjaśniać nowe zjawiska religijne, pozostanie na margine-

sie procesów historycznych i nie będzie w stanie udzielić autentycznych odpowiedzi. Problem harmonizacji kulturowej nie jest wyłącznie kwestią pastoralną, lecz także kwestią hermeneutyczną: jak przeżywać i wyrażać wiarę w kontekście aktualnie dziejących się zdarzeń. Ta pilna potrzeba zależy od faktu, że „nie tylko świat nauki, ale także świat życia stał się dialektyczny, tzn. poliwalentny, właśnie na bazie unaukowienia”²⁸. Nie chodzi zatem o przyjęcie wszystkich wniosków nauki, ponieważ te są dziś mało znaczące w odniesieniu do doktryny wiary, ale chodzi o wejście w sam horyzont kulturowy, używanie tego samego języka, zrozumienie własnego doświadczenia, aby dać zrozumieć siebie innym i także zrozumieć innych. Aktualna sytuacja narzuca pracy teologa krytyczne formułowanie i analizowanie. Teolog staje w obliczu doświadczenia wiary wspólnoty kościelnej, wykorzystując modele lingwistyczne i paradygmaty myśli swojej epoki, zanurzając się całkowicie w kulturze ludzi, do których zamierza przemawiać. Wie on, że nie może wystąpić z pojęciem prawdy różnym od tego, jaki pozostali stosują²⁹. Na tym wymogu zasadzają się obecne wysiłki zmierzające do odnowienia racjonalności teologicznej³⁰. Nawet jeśli wszystkie cechy kultury unaukowanej mają znaczenie dla każdego typu poznania, to jednak specyficzne cechy charakterystyczne poznania naukowego nie mogą być narzucone na inne rodzaje poznania prawdy. Teologia, np. kieruje się własną dynamiką poznawczą, ponieważ dotyczy doświadczenia, które rozwija się, opierając się na świadectwie, a nie na przypadkowych prawach, rządzących naturą materialną. W realizacji harmonizacji kulturowej teologia musi uniknąć podwójnej idolatrii: własnej tradycji i nauki. Tradycja często nie oferuje adekwatnych kryteriów, aby w skuteczny sposób odpowiedzieć na problemy człowieka w aktualnym kontekście. Należy też unikać idolatrii nauki, ponieważ jawi się ona jako prowizoryczna w posiadanych metodach i niepewna, co do swoich wniosków. Bardziej radykalnie jednak teologia jest pobudzana do przeegzaminowania własnej natury w zakresie refleksji systematycznej nad doświadczeniem wiary wspólnoty kościelnej, wzbudzonym i podtrzymywanym przez to, co w wierze jest pojmowane jako Słowo, bądź działanie Boga w historii ludzi.

²⁸ W. Schultz, dz.cyt., 204.

²⁹ J.F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science*. Lecture de Jean Ladrière, Cerf, Paris 1985; tenże, *Il mondo dello scienziato*, w: Aa. Vv., *Iniziazione alla pratica della teologia*. Introduzione, Queriniana, Brescia 1986, 97–99; Aa. Vv., *Teoria e metodo delle scienze*, Gregoriana, Roma 1981.

³⁰ Niektórzy autorzy utrzymują, że teologia częściej podejmowała konfrontację z naukami humanistycznymi niż z naukami przyrodniczymi. Wydaje się, że istnieje potrzeba bardziej śmiałego zaakcentowania istotnego wpływu nauk przyrodniczych na poznanie teologiczne. C. Geffré mówi, że „La remise en question de la raison théologique traditionnelle par les nouvelles rationalités des sciences humaine”, tenże, *La crise de la raison métaphysique et les déplacement actuels de la théologie*, w: Aa. Vv., *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris 1989, 482.

2.2. Teologia jako analiza doświadczenia wiary

Teolog jest świadom, że wszystkie wyrażenia i sformułowania w odniesieniu do Boga dotyczą faktycznie jego własnego historycznego doświadczenia. Wie on, że formuły, za pomocą których sądził, iż Bóg winien objawić swoje prawdy, nie są z formalnego punktu widzenia, formułami boskimi, ale ludzkimi. Słowo Boże nie jest do dyspozycji człowieka poprzez wyrażenia boskie i absolutne, ale historyczne i przygodne. One przedstawiają działanie boskie tylko jako fundament i rację dokonywania się historii ludzkiej. W konsekwencji, dynamika wiary nie może być uchwycona u swego źródła inaczej niż poprzez ludzkie akty działania, które ją rozwijają.

Z tego stwierdzenia wynikają charakterystyczne cechy, sytuujące teologię w harmonii kulturowej z metodologią naukową. Na pierwszym miejscu przedmiot jej analizy, jak obecnie definiuje go teologia, włącza sam podmiot. Teologia zatem mówi nie tyle o Bogu, ile o człowieku, który ku Niemu zmierza³¹. Na drugim miejscu teologia nie przedstawia jakiejś prawdy Boskiej innym nieznaną, ale prowadzi refleksję nad ludzką decyzją w odniesieniu do związanych z nią zdarzeń, które pozwalają uchwycić wartości uniwersalne i wyrazić życiowe treści, możliwe do zaproponowania wszystkim. Po trzecie, teologia jest świadoma historyczności i prowizoryczności własnych interpretacji. Teologia jednak nie rezygnuje z proponowania prawdy wyłaniającej się z doświadczeń eklezyjalnych wiary jako prawdy Bożej, ale staje się świadoma ich ograniczonego, ludzkiego charakteru podążającego ku prawdzie pełniejszej. Pewność ta zatem podtrzymuje teologa, i utwierdza w przekonaniu, że jego ukierunkowanie wskazane przez formuły kroczy we właściwym kierunku, tam, gdzie słowa, tracąc swe znaczenie, pozostawiają przestrzeń tajemniczej i nieprzeniknionej rzeczywistości.

2.3. Teologia jako nauka i sieć komunikacyjna

Teologia średniowieczna ukształtowała się za sprawą arystotelesowskiego pojęcie nauki: *cognitio rerum per causas*. Kierowała się zatem dążeniem dotarcia do poznania rzeczywistości poprzez wyodrębnienie swoich wewnętrznych przyczyn, tzn. swojej wewnętrznej istoty³². Zgodnie z tą perspektywą utrzymywała ona, że może uczestniczyć w poznaniu, jakie Bóg ma o rzeczach, a które komunikuje świętym w wizji uszczęśliwiającej³³. W klasycznym myśleniu teologicznym usiłowano zatem zbliżyć się do wiedzy absolutnej o Bogu.

³¹ Por. J.F. Malherbe, dz.cyt., 216.

³² Por. C. Geffre, dz.cyt. 467.

³³ Por. G. Lafont, *Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Paris 1960, 474.

Nietrudno pojąć, że obecnie, gdy zmieniło się pojęcie objawienia, a także koncepcja nauki, teologia zadaje sobie pytanie o własną naturę. Problem, czy teologia może prezentować siebie jako naukę, sytuuje się w zupełnie nowym horyzoncie kulturowym. Kiedy przewyżczy się postawę empirystyczną, przynajmniej trzy konotacje łączą się z pojęciem nauki: rygorystyczna systematyczność, struktura komunikacyjna, i dla pewnych nauk, operatywne napięcie. Teologia może być uważana i może ukształtować się jako nauka zarówno w sensie „systematycznego poszukiwania zmierzającego do ścisłego opisu określonego zdarzenia”, w sensie „struktury komunikacyjnej danych związanych z doświadczeniami dokonanymi wobec rzeczywistości”, jak też w sensie „operatywnej interpretacji rzeczywistości”³⁴. Faktycznie teologia zmierza do doprowadzenia człowieka aż do odkrycia i poznania objawienia miłości Boga³⁵.

Podsumowując: teologia pojmuje siebie jako „wysiłek samorozumienia, które rozwija się wewnątrz wiary”³⁶, aby ukierunkować człowieka w poszukiwaniu życiowym. Teolog jest świadomy, że aby uprawiać naukę, musi kształtować swoje badania zgodnie z najlepszą formą komunikacji. Podobnie powinno być formowane doświadczenie wiary przeżywanej przez wspólnotę eklezyjalną. Winna zarazem mieć miejsce akceptacja niemożności widzenia rzeczy z punktu widzenia Boga, zatem niedopuszczalne jest przekładanie na twierdzenia absolutne własnych wewnętrznych doświadczeń wiary. Wie on, iż jego zadaniem jest prowadzenie do ciszy adoracji. Perspektywa taka prezentuje się dzisiaj jako konieczna, nawet jeśli jest niedoskonała i prowizoryczna. W obecnym duchowym klimacie teologia, aby mogła być proponowana, nie wydaje się, by wypadało jej przybrać jakąś inną postać. Gdyby zrezygnowała z formułowania i opisywania doświadczenia zbawczego, milczenie wskazywałoby na nieobecność Boga. Gdyby zaś wysuwała roszczenie nauczania, kim jest Bóg, popadłaby w idolatrię ludzkich słów i wypełniłaby pustką ludzkie myśli. Jedynie w postawie pokornego pielgrzyma teolog może przewodzić milczeniu, w którym rozbrzmiewa odwieczne Słowo.

³⁴ Wydaje się, że uprawnione jest mówienie o teologii jako operatywnej interpretacji rzeczywistości, zmierza ona bowiem do kształtowania życia ludzi wierzących. Jasne, że jest to odmienny rodzaj działania od działania wykonywanego wobec jakichkolwiek przedmiotów materialnych. Por. natomiast J.F. Malherbe, dz.cyt., 232–234, który powołując się na Ladrière, neguje w opisanym znaczeniu naukowy charakter teologii.

³⁵ Zauważa C. Geffré: „Alors que pour les prédécesseurs de saint Thomas fidèles à Augustin la théologie est ordonnée à la charité, l’option audacieuse de saint Thomas consiste à faire de la théologie un savoir principalement spéculatif... Cette forme de charité qu’est la sainteté de l’intelligence est au service de la connaissance objective des choses divines, de l’élaboration d’une science sacrée qui a une consistance épistémologique propre”, C. Geffré, dz.cyt., 467.

³⁶ J. Ladrière, *L’articulation du sens*. II. *Les langages de la foi*, Cerf, Paris 1984, 158.

2.4. Teologia mądrościowa i apofatyczna

Jedną z bardziej wyrazistych konsekwencji aktualnego procesu jest to, że teologia odzyskała wymiar apofatyczny, który wszyscy teologowie, prędzej czy później, odkryli we własnym życiu i zaproponowali jako stały element refleksji eklesjalnej. Istnieją trzy rodzaje wypowiedzi teologicznych: asertywne, negatywne i apofatyczne. *Wypowiedzi asertywne* dotyczą dążenia osoby ludzkiej ku Dobru, Prawdzie i Sprawiedliwości: nie mówią bezpośrednio o Bogu, ale o człowieku, który ku Niemu podąża. Mówiąc o człowieku, mówią również o Bogu, choć trudno doprecyzować do jakiego momentu. Analogia jest formą, za pomocą której zazwyczaj opisywany jest proces przypisywania Bogu doskonałości odkrytych przez dążenie człowieka. *Wyrażenia negatywne* oddzielają od Boga rzeczywistości stworzone. Mówią zatem wyłącznie, czym Bóg nie jest. Potwierdzając, że Bóg nie jest materią, teolog nie wypowiada się pozytywnie, jaki Bóg jest. *Stwierdzeniami apofatycznymi* są te, które prowadzą ku milczeniu albo podbudowują teorią kontemplację milczenia, jako miejsca spotkania z Bogiem. Święty Tomasz pisał: „Najwyższym stopniem ludzkiego poznania o Bogu jest wiedzieć, czym Bóg nie jest, o ile zdajemy sobie sprawę, że »to, czym jest Bóg« przewyższa wszystko, co o Nim możemy zrozumieć”³⁷. Również ta wiedza niewiedzy może być zasadną wypowiedzią, stanowi bowiem wypowiedź teologiczną, co więcej, jest nią w najczystszej postaci, ponieważ wyraża milczenie, właściwe komuś, kto staje wobec tajemniczej rzeczywistości. K. Rahner zauważa: „Chrześcijaństwo jest bez wątpienia najbardziej radykalnym agnostycyzmem, ponieważ wierzy w *agnostos theos*, a liczne postawy, jakie bywają określane agnostycznymi, w rzeczywistości nie są nimi, ponieważ nie dotyczą prawdziwie i radykalnie niezrozumienia naszej egzystencji”³⁸. Milczenie, do którego prowadzi nas teologia, nie jest milczeniem kogoś, nie umiejącego mówić, ale milczeniem tego, kto przebiegł wszystkie słowa i w nich odnalazł kierunek ku zamilczeniu.

5.2. Teologia modeli i paradygmatów

Doświadczenie wiary jest także ciągle spełniane i odczytywane poprzez szczegółowe paradygmaty bądź modele kulturowe, związane z konkretnymi sytuacjami bądź ze specyficznymi horyzontami lingwistycznymi. Każde doświadczenie faktycznie przeżywane jest inaczej, według ideałów, jakie je ożywiają, racji, które je inspirują i odniesień historycznych, które je informują. U początku każdego nowego poznania wiary stoi zawsze jakieś doświadczenie. Nigdy nie ofiaruje się ono w całej posiadanej pełni i doskonałości, ale zawsze jest przeżywane w horyzontach kultury, zatem nieustannie jest interpretowane w świetle szczegóło-

³⁷ *De Potentia*, q. 7, a 5 ad 14.

³⁸ Wywiad z K. Rahnerem, „Regno-documenti” 29 (1984), 293.

wych modeli myślowych. Z tej samej racji doktryna wiary i jej systematyczne wyjaśnienie, jakim jest teologia, rozwija się zawsze poprzez modele i paradygmaty, związane z częściowymi wizjami świata albo ze specyficznymi horyzontami kulturowymi. Z częściowych perspektyw powstają poszczególne szkoły teologiczne. Różnorodność weryfikuje się wszędzie, także wewnątrz historii konkretnej osoby: w kolejnych momentach to samo doświadczenie może mieć różne cechy i różny wydźwięk, zgodnie z horyzontami, w jakich przebiega doświadczenie, zgodnie z wrażliwością, z jaką jest realizowane. Różnorodność zderza się nade wszystko z różnymi grupami społecznymi. Doświadczenia kontemplacji, modlitwy, przyjaźni, cierpienia, samotności, ufności zawierzenia Bogu, mogą mieć przełomowe znaczenie w życiu człowieka. Różnorakie interpretacje doświadczeń wiary dążą, do budowania jednorodnych i organicznych systemów, zatem w dłuższej perspektywie zmierzają do utworzenia pluralizmu szkół bądź tradycji teologicznych. Historia teologii prezentuje obraz bardzo zróżnicowanych, następujących po sobie, tradycji. Czyni to zgodnie ze szczegółowymi wymogami kolejnych epok kulturowych, aby odpowiedzieć na różne wrażliwości osób i kultur. Każdy model z natury będąc nieadekwatny do rzeczywistości, jaką zamierza zilustrować (doświadczenie wiary i Słowa, które jemu podlega), domaga się, by pozostałe modele uzupełniły go analizą i perspektywą. Zacytujmy H. Pisce Künga: „My mówimy o »modelu« lub »paradygmacie«, aby podkreślić prowizoryczność projektu, mającego zresztą wartość jedynie w łączności z pewnymi przesłankami i w granicach określonych limitów. Nie wyklucza to z zasady innych projektów, ale przyjmuje rzeczywistość w sposób relatywnie obiektywny, w określonej perspektywie i różnorodności. Fakty zbawcze dla teologa nie są nigdy »nagie« a doświadczenia nie są nigdy »pospolite«, zawsze interpretowane subiektywnie; każda wizja z zasady dokonuje się w modelu zrozumienia (naukowego i przednaukowego)»³⁹. Wypływa stąd koncepcja teologii jako ciągłego poszukiwania i konieczności pluralizmu teologicznego. „Nie ma więc żadnej racji, by absolutyzować daną metodę, projekt czy model; trzeba natomiast niestrudzenie oddawać się nowym poszukiwaniom, nowej, permanentnej krytyce i racjonalnej kontroli: na drodze, która przez pluralizm prowadzi zawsze ku większej prawdzie»⁴⁰. Odmienność okazuje się bardziej widoczna, kiedy podda się analizie religie światowe, których teologie poruszają się w bardzo odległych horyzontach i wykorzystują bardzo odmienne modele kulturowe, nie zawsze dające się między sobą zharmonizować. Błędem byłoby niedoceniać ich ze względu na relatywizm, zarazem błędem byłaby także ich absolutyzacja, ponieważ wykazały one swą doniosłość i znaczenie. Każdy projekt teologiczny musi z jednej strony zaoferować określony, jednolity obraz w celu interpretacji doświadczeń, jakie się realizują, a z drugiej strony musi wychowywać do ciągłej konfrontacji własnych kategorii z kategoriami po-

³⁹ H. Küng, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondatori, Milano 1987, 153.

⁴⁰ Tamże.

szczególnych tradycji, w taki sposób, by służyło to wzajemnej wymianie, pozwalającej dowartościować bogactwa wszystkich.

2.6. Wiara i zdarzenia historyczne

Szczególne znaczenie w nowym sposobie pojmowania racjonalności teologicznej ma relacja wiary chrześcijańskiej do historii. Wiara chrześcijańska odnosi się do wydarzeń historycznych jako do racji i zasady własnej dynamiki. Ale ich wartość objawieniowa i zbawcza polega na tym, że znaczenie tego, co się wydarzyło, wyłania się poprzez kolejne etapy rozwoju, w sposób nie zawsze prosty. Stąd też możliwe jest uchwycenie znaczenia danego zdarzenia zbawczego także od strony kogoś, nie znającego dokładnie całego procesu rozwoju. Zazwyczaj nowe czynniki kulturowe, wpisane w doświadczenie wiary, pozwalają na odczytanie i przeżywanie wydarzeń zbawczych z przeszłości w nowy i nieznany sposób, pozwalają zatem formułować wyjaśnienia wcześniej niepoznane. Rządzą się one własną autonomią teoretyczną, znajdując usprawiedliwienie i potwierdzenie w tym samym Słowie, które ożywia doświadczenie wiary i formuły z przeszłości. Można przeto powiedzieć, że „tradycyjna formuła nie może stać się przedmiotem przyłgnięcia do wiary, lecz stanowi ona pewną strukturą, w której i przez którą dokonuje się a zarazem zachowuje droga sensu, będąca nieokreśloną grą Słowa zaświadczonego”⁴¹. By zatem stworzyć nowe modele interpretacyjne, nie wydaje się konieczne, aby wierzący znał fakty historyczne, ani nawet by umiał zanalizować ich aktualne przyczyny kulturowe. Wystarczającym jest, by przyjął i żył Słowem we wspólnocie wierzących, w harmonii z kulturą danego czasu, ponieważ samo Słowo prowadzi do zrozumienia sformułowań wiary. Wierność i harmonia kulturowa są zatem warunkami, urzeczywistnienia funkcji życia wiary. Teraźniejszość jest tak bogata, że pozwala odzyskać całą, żywą tradycję. Stąd też święty, który formułuje własne doświadczenie wiary, o ile to jest prawdziwe, a zastosowane narzędzia kulturowe pozostają w harmonii z narzędziami jego epoki, może skutecznie wypełniać funkcję prorocką, nawet jeśli nie zna historii. Teolog, snując refleksję nad doświadczeniem świętych, jest w stanie sformułować i opisywać skutecznie wiarę. Doświadczenie eklezjalne wiary ma swoją pełną rozumność, która może być sformułowana wówczas i w takiej mierze, na jaką pozwalają narzędzia kulturowe.

Innymi słowy: to Duch prowadzi do całej prawdy (J 16, 13) i daje możliwość odkrywania nieznanych rzeczywistości, gdy nowe modele myślowe pozwalają na ich odkrycie. Święty Tomasz rozróżniał między osądem zgodnym z naturą, czyli *per modum inclinationis*, a osądem pochodzącym z analizy, czyli *per modum cognitionis*⁴².

⁴¹ J.F. Malherbe, dz.cyt., 252.

⁴² S. Th. I., q.1 a.6 ad 3um; II-IIae q.45 a.2 „uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quondam ad ea de quibus iam est iudicandum”. Por. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d’Aquin*, Beauchesne, Paris 1974.

Poznanie, z samej natury, zakłada życiową zgodność podmiotu z jego słusznym dążeniem do celu; zarazem wiedzie ku mądrości, ponieważ jest wystarczające, aby uchwycić znaczenie i sens Bożego działania obecnego w historii zbawienia. Także struktura wiary ma w teraźniejszości wszystkie składniki umożliwiające przyjęcie nowości Ducha i rozwojowe bodźce życia. Odniesienie wiary chrześcijańskiej do wydarzenia zmartwychwstania dokonuje się zawsze poprzez świadków, którzy w teraźniejszości nadają znaczenie pamięci i skuteczności działania. Wyjaśnia to, jak można zostać świętym, nie mając adekwatnej wiedzy historycznej, a nawet prezentując niekiedy błędne opinie teologiczne⁴³. Wierność świętych nie realizowała się w odniesieniu do niedoskonałych doktryn, ale w odniesieniu do Słowa, przyjętego w teraźniejszości doświadczeń zbawczych.

2.7. Teologia i tradycja

W tej perspektywie można przyjrzeć się relacji między teologią a tradycją. Teolog, w całokształcie swojej pracy, nie może nie zabiegać o odzyskiwanie tradycji, ponieważ ona jest wewnętrzną częścią dynamiki wiary. Aby naprawdę odkryć przyczyny obecnych niedostatków bądź wyjaśnić popełnione błędy i rozpoznać nieadekwatnych modeli teologicznych konieczne jest poznanie powodujących je mechanizmów. Istnieją różne sposoby podsumowywania życiowej tradycji, z której dana doktryna się rozwinęła. Różnią się one w zależności od funkcji poznania, która z tego wynika. J.F. Malherbe, rozwijając myśl teologiczną J. Ladriere, analizuje relację, jaka zachodząca pomiędzy nauką, filozofią i teologią a historią „uważaną za historię własnej prawdy. Nauka może być odczytywana w teraźniejszości, ponieważ jej relacja z prawdą jest niczym innym, jak przypuszczeniem, że wszystko to, co można dowiedzieć się o danej teorii naukowej, jest tym, co nie zostało jeszcze obalone. Filozofia natomiast nawiązuje konstytutywną relację z historią filozofii, ponieważ każda próba ukazania rozumności rzeczywistości w jej całokształcie, polega na interpretacji własnej pozycji w historii globalnych interpretacji. Teologia ma w stosunku do własnej przeszłości podobny stosunek jak filozofia. Ponieważ jednak zadaniem jej jest ukazywanie rozumności wiary w wydarzeniu zbawczym, interpretacja, w której się wyraża *dąży do zrozumienia aktualnego sensu jedyne go wydarzenia historycznego...* Jej relacja z historią jest zatem jeszcze bardziej kompleksowa niż relacja filozofii. Relacja to bowiem jest zawsze historycznym momentem szczególnej autointerpretacji historycznej owego jedyne go wydarzenia historycznego”⁴⁴. Innymi słowy, z *powodu osobliwego aspektu funkcji* tegoż wydarzenia, jak ta, by formułować aktualny sens objawienia albo wydarzenia zbawczego, teologia nie zawsze potrzebuje po-

⁴³ A. Bertuletti, La legittimazione della teologia, w: Aa. Vv., *Il teologo*, Glossa, Milano 1989, 164–200; tenże, *Pensiero dell'alterità e la teologia della rivelazione*, Teol 14 (1989), 199–216.

⁴⁴ J.F. Malherbe, dz.cyt., 214.

znawać przebiegu historii danych tradycji. Wydaje się zatem, że także do teologii, z racji jej funkcji refleksji nad doświadczeniem wspólnotowym wiary, odnosi się to, co Ladrière pisze w odniesieniu do nauki: „W jej aktualnej artykulacji, określona dyscyplina naukowa zawiera wszystkie konieczne wskazania do zrozumienia jej pojęć oraz reguł ich zastosowania i do odpowiedniego wprowadzenia w czyn procedur wyjaśniania, interpretacji, zapowiedzi, a także antycypacji, jaką ona autoryzuje”⁴⁵.

Aby więc przeformułować wiarę na potrzeby analizy refleksyjnej doświadczenia eklezjalnego, co jest głównym zadaniem teologa w służbie wspólnoty chrześcijańskiej, historia nie wydaje się ani konieczna, ani nawet wystarczająca. Poznanie bowiem danych historycznych jako takich, nie jest w stanie w każdej sytuacji usprawiedliwić określonej doktryny teologicznej, konieczne jest bowiem także doświadczenie eklezjalne. Nie jest więc ono nawet ściśle konieczne do przeformułowania wiary, kiedy doświadczenie spełnione we wspólnocie wiernej tradycji chrześcijańskiej dopuszcza konieczność nowości dzięki działaniu Ducha. Odzyskanie historyczne tradycji Kościoła jest istotne dla teologii, pragnącej oddać sprawiedliwość wszystkim racjom historycznym oraz jej aktualnej propozycji interpretacji wiary. Odzyskanie jednak tradycji nie dokonuje się za każdym razem tylko poprzez poznanie danych historycznych, które jako takie, nie wydają się wystarczające, ponieważ jedynie, prawdziwe wspólnotowe doświadczenie wiary, przeżyte zgodnie z bieżącymi paradygmatami kulturowymi, może zbiegać się z intuicjami, prowadzącymi do sformułowania w adekwatny sposób wiary.

ZAKOŃCZENIE

W aktualnej sytuacji historycznej teologia zrezygnowała z bycia królową nauk. Teolog jest świadomy, że to, co może uczynić, to zaoferować kruche i prowizoryczne, refleksje na temat doświadczenia wiary, realizowanej we wspólnocie kościelnej, a pobudzanej przez Słowo Boże i prowadzonej przez historyczną tradycję powstałą wokół tegoż doświadczenia. Teolog nadto jest świadomy, iż wymóg głoszenia wiary zmusza do kształtowania jego poznania i wiedzy jako zespołu reguł służących komunikowaniu najwłaściwszej z możliwych zdobyczy wynikających z doświadczenia wiary. Trwa on zawsze w oczekiwaniu, że kultura zaoferuje mu najbardziej adekwatne instrumentarium do sformułowania prawdy objawionej. Także to oczekiwanie jest istotną częścią postawy wiary, prowadzącej teologa w jego pracy, do wspierania wspólnoty kościelnej w misji ewangelizacyjnej.

⁴⁵ J. Ladrière, dz.cyt., 78–79.

THEOLOGICAL METHOD IN THE ERA OF POSTMODERNISM

Summary

Before analysing some aspects of scientific rationality and their influences on the work of theologians, the Author takes up again the value this problem acquires at the mission of the Church. We are now living at a cultural turning point that quickens the new attitudes even of the theologians.

The first chapter on scientific rationality takes in consideration the following characteristics of the approach to the reality: thinking of the models and paradigms, relationship broken down by the object, the science as administration of communication, science as a research, progress for substitution, to transform relationship between symbol and concept, relationship with the story, permeability of the different sciences.

The second chapter on the theological rationality analyses first the vast theme of the cultural validity and then considers the theology as analyses of experiences of faith, theology as science and network of communication, theology as sapiential books that lead to silence, theology for models and paradigms, faith and historical events, theology and tradition.

Nota o Autorze: ks. dr ANDRZEJ PERZYŃSKI – absolwent Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, gdzie przedstawił rozprawę doktorską: *Il principio personalistico nel pensiero ecclesiológico di Karol Wojtyła*. Obecnie jest adiunktem przy Katedrze Teologii Pozytywnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie oraz wykładowcą teologii dogmatycznej w WSD w Łodzi oraz w Instytucie Teologicznym w Łodzi.

Słowa kluczowe: metodologia nauki; metodologia teologii; nauka; teologia; racjonalność; postmodernizm, metoda.