

**Ks. Janusz Królikowski**

*Wydział Teologiczny PAT, Tarnów*

## INTEGRALNOŚĆ I INTEGRACJA TEOLOGII

### Wyzwania stojące przed teologami na początku nowego wieku\*

„Teologia, która nie będzie aktualna, będzie teologią fałszywą”<sup>1</sup>

Święty Tomasz z Akwinu, którego ciągle jeszcze posądza się o brak wrażliwości historycznej w uprawianiu teologii, jest autorem następującego stwierdzenia: *Explicatio accidit fidei nec mutat essentiam fidei, sic et variatio temporis determinat, non variat fidei*.<sup>2</sup> *Variatio temporis* nie wpływa na to, czym jest wiara w sobie, ale ją determinuje, czyli określa sposób jej wyrażania się w konkretnym czasie i miejscu. Odzwierciedlanie się tego zjawiska najlepiej widać w teologii, czyli systematycznej refleksji nad wiarą, jej rozumieniem i jej wyrażaniem się. Każda autentyczna teologia jest taką próbą rozumienia wiary (*auditus fidei*), która w sposób niemal wspólnaturalny uwzględnia jej kontekst historyczny (*auditus temporis*). Dlatego też teologia często stanowi najlepsze źródło do poznania ducha poszczególnych epok historycznych i kulturowych w ich znaczeniu dla człowieka. Słuszna jest więc teza Karla Heinza Neufelda, niemieckiego teologa i dyrektora Karl-Rahner-Archiv w Innsbrucku, według którego: „Refleksja o wierze jest punktem przecięcia dróg ducha ludzkiego”.<sup>3</sup>

Dzisiaj, gdy staliśmy się szczególnie wrażliwi na fakt „historyczności” wszystkiego, co przeżywamy i co nas otacza, musimy podejmować coraz dalej idące refleksje, które sytuowałyby się na linii spotkania między „*variatio temporis*” i drogami ducha ludzkiego – z jednej strony – i tym, co stanowi przedmiot naszej wiary w jej wielorakich aspektach i formach wyra-

---

\* Referat wygłoszony w czasie spotkania Komisji Doktrynalnej Episkopatu Polski, Warszawa, 14 stycznia 2004 r.

<sup>1</sup> H. B o u i l l a r d, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'A. Etude historique*, Paris 1944, s. 219.

<sup>2</sup> T o m a s z z A k w i n u, *In III Sententiarum* d. 24 a. 1 q. 3 c.

<sup>3</sup> K. H. N e u f e l d, *Teologia e università*, w: *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, S. M u r a t o r e (red.), Cinisello Balsamo 1996, s. 168.

zu – z drugiej strony. Wiara nie jest nam dana do dyspozycji w sformułowaniu – by tak rzec – już skonfigurowanym, w takim znaczeniu, że nie mamy do zrobienia nic innego jak tylko ją biernie zaakceptować. Każde czasy muszą ją re-formułować niejako dla siebie, co oczywiście nie oznacza jej dowolnego przedstawienia lub sprowadzenia do ducha czasów.

Ponieważ *variatio temporis* jest dzisiaj faktem powszechnie zauważalnym, a wiara ma nadal stanowić ośrodek życia każdego człowieka, dlatego pojawia się także pytanie o zadania stojące przed teologiem, który chce czynnie uczestniczyć w dokonujących się przemianach duchowo-kulturowych oraz który ma nadal towarzyszyć wierze poprzez kulturowaną przez siebie teologię rozumianą zasadniczo jako *scientia salutis*, czyli pomagać człowiekowi w wypełnieniu jego jedyne go powołania – tego boskiego.<sup>4</sup> Chodzi tutaj o zadania teologa a nie teologii, wychodząc z założenia, że teolog jest czymś więcej niż teologia. Inspirujemy się w tym stwierdzeniem Franza Rosenzweiga, który mówił, że filozof jest zawsze czymś więcej niż filozofia.

Aby określić możliwe wyzwania, które stają przed dzisiejszymi teologami, a o które chodzi w niniejszej refleksji, najpierw zostanie więc bardzo ogólnie określony jej dzisiejszy stan, mając szczególnie na uwadze trudności, których doświadcza. Istnieją racje, które uzasadniają taki właśnie sposób postępowania.

## I. SYTUACJA DUCHOWA DZISIEJSZEJ TEOLOGII

Patrząc globalnie na teologię XX wieku, w jej odniesieniu do następującej w nim „zmiany czasu”, stajemy w obliczu konieczności stwierdzenia, że jej sytuacja i kondycja jest poniekąd „dialektyczna”<sup>5</sup> W stwierdzeniu tym chodzi o odnotowanie jakby dwóch biegunów, które decydują o jej przejawianiu się i o propozycjach, które ona formułuje. Z jednej więc strony – w wielu dziedzinach i w wielu kwestiach teologicznych dokonano się zdecydowane pogłębienie nauczania wiary w odniesieniu do rozwijających się intensywnie i wszechstronnie dróg ducha ludzkiego. Jednak – z drugiej strony, co trzeba otwarcie przyznać – rzadko kiedy w historii teologii pojawił się taki nawał powiedzianych i napisanych absurdalnych propozycji oraz zaproponowanych tez, które w imię nowych czasów wprost zakwestionowały sens wszelkiej teologii, jak na przykład w ramach tak zwanej „teologii śmierci Boga” Na szczęście jakaś nowa herezja, na miarę wczesnochrześcijańskiego arianizmu czy dziewiętnastowiecznego modernizmu, nie pojawiła się, a tym

<sup>4</sup> Por. II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 22.

<sup>5</sup> Por. M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej. Początki, drogi, perspektywy*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1972; R. Winling, *Teologia współczesna. 1945-1980*, tłum. K. Kisielewska – Sławińska, Kraków 1990; *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio. Atti del III Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia (Roma, 12-14 marzo 1997)*, H. Fitté (red.), Città del Vaticano 1998.

samym nie wstrząsnęła wiarą w tym kruchym i wąłym dla rozwoju ducha ludzkiego okresie – tym „czasie ubóstwa”, jak określił go Martin Heidegger.

Ogólny więc klimat, jaki dzisiaj odzwierciedla się w postawie teologów, widzących wielkość swoich możliwości, a zarazem czyhających na nich niebezpieczeństw, jest klimatem wyczekiwania na jakiś impuls, na jakiś program, czy na jakieś wytyczne, które pozwoliłyby wprowadzić jakieś wyższe *ordo* do teologii jako nauki. Tymczasem jednak sformułowanie programu czy wytycznych, które domaga się posiadania obfitego daru ducha profetycznego, nie jest czymś łatwym do wykonania, gdyż po wielości i zasięgu podjętych już poszukiwań oraz po często entuzjastycznie sformułowanych programach, które – jak się szybko okazywało – nie wytrzymały próby czasu, wielu teologów zwątpiło w możliwość wypracowania jednoznacznych i wszechobejmujących propozycji pod adresem teologii na przyszłość. Bodaj ostatnim teologiem, który jeszcze próbował dokonać czegoś takiego był Karl Rahner.

Wydaje się jednak, że mimo wszystkich napotykaných ograniczeń globalne spojrzenie na teologię w XX wieku może okazać się bardzo pomocne, by właśnie na jego tle spróbować określić przynajmniej ogólnie wyzwania, które stają przed nią i czekają na podjęcie. Jak potwierdza doświadczenie, wyzwania do podjęcia ujawniają się ze szczególną wyrazistością wtedy, gdy zwracamy uwagę na trudności, z jakimi aktualnie mamy do czynienia, gdyż w nich najwyraźniej zagęszczają się newralgiczne momenty sytuacji ludzkich oraz sytuacji, których doświadczają różne dziedziny nauki.

Jakie są więc trudności, których doświadczają teologia na początku nowego wieku?

Jeśli chodzi o stan duchowy dzisiejszej teologii, to trzeba najpierw powiedzieć, że co do swoich zasadniczych właściwości i przejawów, nie różni się on od stanu, w którym znajdują się inne dziedziny nauki, szczególnie dziedziny humanistyczne, chociaż nauki przyrodnicze nie znajdują się w znacząco różnej sytuacji. Ponadto, nie będziemy tutaj zajmować się całością kształtem zagadnienia w odniesieniu do całej teologii. Można więc jednoznacznie powiedzieć, że w dziedzinach historycznych, które także przeżywają swoje trudności, na ogół wiadomo, co jest do zrobienia. W tym miejscu interesuje nas bardziej szczegółowo sytuacja dotycząca teologii spekulatywnej, do której zaliczam przede wszystkim teologię fundamentalną i dogmatyczną (częściowo teologię duchowości i teologię moralną). Zajmę się trudnościami zauważanymi w teologii, które można wstępnie sprowadzić do dwóch najbardziej ogólnych, a mianowicie do zagubienia, a nawet zakwestionowania integralności oraz do niezdolności do integracji. To one zdają się dzisiaj kształtować duchową sytuację teologii w Kościele, a tym samym wyznaczać styl prac podejmowanych przez teologów.

Duchowa sytuacja czasów nie jest wynikiem przypadku czy zbiegu okoliczności.<sup>6</sup> Jeśli chodzi o genezę sytuacji duchowej naszego czasu, która znamienne odzwierciedla się w nauce, w tym także w teologii, to trzeba powiedzieć, że trzeba jej przede wszystkim szukać w duchu oświecenia, na czele z dokonaniem w jego ramach przewrotem immanentystycznym w gnozeologii. Nawiązując do konkretniejszych faktów – ośrodek interesującego nas problemu wiąże się z oświeceniowo-pozytywistycznym wprowadzeniem w życie idei „nowej nauki” – zaproponowanej jeszcze w okresie renesansu przez Giambatistę Vico, chociaż jego samego trudno posądzać o pozytywizm – której zasadniczy program operatywny sytuuje się w przeciwstawieniu między nauką i życiem.<sup>7</sup>

Nikt nie wyraził tego przeciwstawienia i jego konsekwencji tak dobrze i tak dobitnie, jak Nietzsche. Nazywa on naszą kulturę, która koncentrując się jednostronnie na praktyce utraciła żywą relację z całokształtem życia ludzkiego, „pseudo-kulturą ruchomej encyklopedii”. Stało się w niej prawdą to, co pisał hrabia Yorck do Wilhelma Diltheya: „Prawdziwą racją bytu każdej nauki jest oczywiście możliwość przełożenia jej na praktykę”. Jeśli więc w naukach przyrodniczych i medycynie odniesienie do praktyki jest jeszcze bezpośrednie, to w naukach humanistycznych (duchowych – jak mówią Niemcy), do których należy także teologia, nie jest ono tak oczywiste. Nauki humanistyczne – jak podkreśla krytyka Nietzschego, do dzisiaj zachowująca swoją wartość – w zdecydowanym stopniu wraz z tak zwanym *historyzmem* (= pozytywizmem historycznym) utraciły swoje odniesienie do praktyki, redukując się do rejestrowania i opisu – pozornie obiektywnego – przeszłości, z których nie wypływa już autentyczna kultura, ale – mówiąc za Nietzschem – tylko jakaś postać wiedzy o kulturze.

Historyzm, jako zapis i analiza przeszłości, nie uwzględnia kwestii prawdy w jej całokształcie, a w ten sposób pozbawia refleksję naukową najpierw jej odniesienia do jednego centrum, czyli *integralności*, a tym samym również jej uniwersalizmu. Tymczasem tylko prawda określa najpierw to, co decydujące, jednoczące i wspólne wszystkim ludziom. W oparciu o to samo założenie określa następnie także to, co stanowi jednoczące centrum każdej nauki oraz to, co jest także wspólne różnym naukom. Dlatego właśnie w tym miejscu sytuuje się najbardziej problematyczna cecha duchowa naszych czasów, którą niemiecki historyk i teoretyk sztuki, Hans Sedlmayr (1896-1984) – analizując ewolucję sztuk figuralnych w XIX i XX wieku, słusznie uznanych za symbol i symptom epoki – określił jako „utrata centrum”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Kwestię „duchowej sytuacji czasu” rozumiem w perspektywie propozycji Karla Jaspersa. Por. K. J a s p e r s, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin<sup>5</sup>1947.

<sup>7</sup> Por. moje opracowanie: *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002, s. 49-94.

<sup>8</sup> Por. H. S e d l m a y r, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit*, Salzburg 1948.

Efektym rezygnacji z pytania o prawdę, czyli o to, co stanowi ośrodek ludzkiego poznania, a zarazem wyznacza odniesienie do tego, co uniwersalne, jest przede wszystkim „fragmentaryzacja” ludzkiego poznania, a nawet rozbicie wcześniej jednorodnych dziedzin naukowych, które zajmując się sektorami badawczymi za najwyższą wartość uznają osiągnięcie jak najwyższej specjalizacji w ramach swojego przedmiotu. Specjalizacja sama w sobie nie jest oczywiście czymś negatywnym, gdyż pozwala wejść w głąb badanych kwestii i zjawisk, ale – jak okazało się w praktyce – problematyczny jest ogólny klimat antropologiczny, który jest jej efektem, a który nie tylko nie budzi w człowieku optymizmu, ale na dłuższą metę prowadzi do zamykania się dyscypliny naukowej samej w sobie, a więc w konsekwencji prowadzi do pewnej samowystarczalności i egoistycznego zadowolenia się sobą. Najwyższym wyrazem naukowości staje się w tym przypadku sprowadzenie pracy naukowej do analizy – na ogół mocno historyzującej – poszczególnych zagadnień, a najwyższym osiągnięciem staje się opracowywanie słowników, encyklopedii, leksykonów, przy czym równocześnie brakuje spójnych syntez rzucających ujednolicające światło na całość. Wywiera to oczywiście znacząco negatywne konsekwencje antropologiczne, które tak zdemaskował papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „Wycinkowość wiedzy wiąże się z częściową wizją prawdy i prowadzi do fragmentaryzacji sensu, a przez to uniemożliwia współczesnemu człowiekowi osiągnięcie wewnętrznej jedności” (nr 85).

Ten klimat fragmentaryzacji udzielił się także teologii, która od swojego pierwotnego zainteresowania najwyższą Prawdą przeszła do zainteresowania się „prawdami”, a więc jest bardziej związana z zagadnieniami i ich badaniem metodą pozytywną (bardzo często typu monograficznego), niż z pytaniem się o prawdę samą w sobie. Widać to najlepiej w rozmaitych czasopismach teologicznych, w których autorzy opracowań zajmują się raczej tym, jak takie czy inne zagadnienie jest widziane przez jakiegoś autora, a brakuje stawiania pytań w odniesieniu do – mówiąc nieco scholastycznie – Prawdy pierwszej. Mamy tutaj dowód na to, że także teologia została dotknięta przez wspomnianą wyżej „utrata centrum”

Ta fragmentaryzacja nauki i dziedzin naukowych, a następnie fragmentaryzacja w ramach poszczególnych dziedzin, jest oznaką braku, który może być zidentyfikowany właśnie jako brak integralności. Jej przyczyną jest zachwianie właśnie w odniesieniu do tego centrum, jakim jest pierwsza Prawdą.

Z problemem braku integralności, czyli wszechstronnego i centralizującego odniesienia do prawdy, rodzą się problemy dotyczące integracji, czyli spójnego ujęcia poszczególnych zagadnień, zarówno w ramach jednej i jednoczącej całości wielość aspektów, które uwzględnia dana dziedzina nauki – teologii, jak również w odniesieniu do całokształtu rzeczywistości naukowej, co wywołuje nieporozumienia, a nawet konflikty, jak pokazuje wymownie problem dyskusji nad obecnością wydziałów teologii na uniwersytetach, będący przede wszystkim wynikiem redukcyjnego rozumienia relacji między

nauką i wiarą. Bardzo wyraźnie ujawniła ten stan rzeczy polska dyskusja na ten temat, tocząca się na żenująco niskim poziomie zarówno po stronie przedstawicieli rozmaitych nauk, jak i po stronie samych teologów.

Trzeba więc najpierw stwierdzić, że brak integralności w nauce wyraża się brakiem *integracji wewnętrznej*, można by powiedzieć „metodologicznej”, w ramach dyscyplin naukowych. Ta sytuacja odzwierciedla się bardzo wyraźnie w teologii jako nauce o Bogu jako Prawdzie pierwszej. Gubiąc odniesienie do tej pierwszej Prawdy teologia gubi właściwego dla niej ducha syntezy, której wymownym wyrazem jest brak zainteresowania klasyczną kwestią, sformułowaną przez Akwinatę w formie pytania: *Czy teologia jest jedną nauką?* W okresie średniowiecza ta zdawałoby się oczywista kwestia była studiowana i uzasadniana pozytywnie, stając się – właśnie w tym pozytywnym ujęciu – warunkiem postrzegania i uprawiania teologii, otwierając na widzenie kwestii w sposób całościowy i ciągle na szukanie takiej całościowości. Chodziło w niej o wypracowanie i zastosowanie czegoś w rodzaju jednej zasady architektonicznej, której celem było ciągle „sięganie do centrum”

Nadmiar dzisiejszych teologii, nazywanych niekiedy „dopełniaczowymi”, oraz kompletny brak refleksji nad jednością w teologii wymownie potwierdza, że integracja wewnętrzna jest czymś, czego brakuje w dzisiejszej teologii. Dowodzą tego bardzo zróżnicowane metody, które funkcjonują w ramach różnych dziedzin teologii, które do siebie po prostu nie przystają, a nawet przeciwstawiają się sobie.

Brak integracji wewnętrznej widać w tym, że brakuje znaczących nowości w kwestiach systemów teologicznych. Nie jest prawdą, że skończył się czas systemów – skończyło się raczej zrozumienie dla ich potrzeby w ramach teologii. Wynika ono – jak słusznie zauważył wspomniany już Franz Rosenzweig – ze specyficznego rozumienia człowieka, jakie dzisiaj się rozpowszechniło. Systemy jawiły się jako coś koniecznego dla człowieka, gdy był on widziany jako „człowiek z piękną gałązką palmową”, który postępuje naprzód korzystając z rozumu zdolnego do odniesienia zwycięstwa w każdej bitwie; gdy przeszło się do widzenia go przez pryzmat jego „kruchej i spopielonego ja” świadomego swojej radykalnej słabości i czasowości, jak również choroby swojej myśli i swojego rozumu w relacji do poznania prawdy, systemy nie tyle okazały się zbyteczne, co raczej niemożliwe do udźwignięcia.<sup>9</sup>

Konsekwencją tej drugiej wizji, w której rozum abdykuje wobec prawdy, jest także brak zwyczajnych, ale odznaczających się spójnością dobrze zorganizowanych syntez teologicznych – zarówno tych pisanych, jak i tych praktycznych, które powinny być wynikiem odbytych studiów teologicznych na różnych ich poziomach oraz w ramach różnych specjalizacji. Powoływanie się, i to nawet przez znamienitych teologów, na argument, że tę pustkę mają wypełnić katechizmy, do których ze wspomnianych wyżej powodów również podchodzi się niechętnie, jest dalece niewystarczające ponieważ w

<sup>9</sup> Por. F. Rosenzweig, *«Cellula originaria» de La stella della redenzione*, w: T. e n ż e, *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Roma 1991, s. 243.

katechizmach brakuje na ogół tego, co jest wyznacznikiem autentycznej teologii, czyli pogłębionego rozumienia.

Brak integracji wewnętrznej w teologii ma swoje dalsze i bezpośrednie przedłużenie w braku *integracji egzystencjalnej*, który wyraża się w tym, że teologia rzeczywiście traci swoje odniesienie do egzystencji i do życia. Następuje w tym przypadku rozejście się dróg prawdy i życia. Nie jest to tylko wynik nastawienia pragmatycznego, czy też praktycznego, który charakteryzuje ducha naszych czasów, ale jest to nade wszystko powodowane nieumiejętnością odkrywania związków między prawdą i życiem, które przecież mają charakter pierwotny. Uważa się więc, że prawda, aby była znacząca, musi być bezpośrednio i szybko przetłumaczona na praktykę, a z tego wynika uznanie praktyki za kryterium prawdy. Można więc powiedzieć, że duchowa sytuacja naszych czasów jest bardziej przeniknięta marksizmem, niż nam się na ogół wydaje.

Najbardziej problematyczne w tym miejscu jest poszukiwanie czegoś w rodzaju utożsamienia prawdy i życia poprzez odwoływanie się do prawdy praktycznej. Zapomina się w tym wypadku, że każda prawda ma wymiar praktyczny w sensie niejako pierwotnym – jak zauważali już Platon i Arystoteles – to znaczy tylko dlatego, że jest prawdą. Prawda jest zawsze znacząca dla człowieka, ponieważ dotyczy go jako istoty, która ze swej istoty nastawiona jest na poznanie. Zasadniczy problem wynika stąd, że po pozytywizmie za instancje pośredniczące między prawdą i życiem uznano technikę i technologię. Zapomniano, że i w tym przypadku najwyższą instancją pośredniczącą jest mądrość. Ona jedyna jest zdolna do uczynienia prawdy teoretycznej prawdą egzystencjalną, czyli może dokonać jej uporządkowania za pośrednictwem odniesienia wszystkiego do najwyższej Prawdy, jak zresztą podkreślają najstarsze określenia mądrości. Z punktu widzenia teologii można powiedzieć, że niejednokrotnie kwestia praktyki została wprowadzona do niej w duchu, który jest odległy od ducha mądrości. Zresztą, wymiar mądrościowy w teologii współczesnej został również w jakimś stopniu zapomniany, ustępując miejsca rozmaitym formom psychologizacji.<sup>10</sup>

Ponieważ – jak zostało zaznaczone – brakuje ogólnego odniesienia do prawdy w różnych dziedzinach nauki, dlatego też dyscypliny naukowe zamiast otwierać się na siebie, zamykają się w sobie. Tak więc postulowana interdyscyplinarność pozostaje najczęściej tylko ogólnym postulatem metodologicznym, który nie jest wprowadzony w pełni do procesu badań naukowych, tak w teologii, jak i w wielu innych dziedzinach nauki. Stąd też w teologii nie dokonuje się autentyczny proces *integracji interdyscyplinarnej*. Tymczasem znajomość świata ma fundamentalne znaczenie dla teologii. Już św. Tomasz był dobrze świadomy tego, że: „znajomość stworzeń należy do nauki wiary chrześcijańskiej”<sup>11</sup> i że „poznanie stworzeń pozwala na przewyciężenie błędów w odnie-

<sup>10</sup> Por. G. C o t t i e r, *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, Saint-Maur 1997, s. 11-26.

<sup>11</sup> T o m a s z z A k w i n u, *Summa contra gentiles* II, 2.

sieniu do Boga”<sup>12</sup> Do tego przekonania nawiązuje się także dzisiaj. Na przykład Max Scheler stwierdza w tym samym duchu: „Wszelka bowiem wiedza jest w ostatniej instancji wiedzą o Bogu i dla Boga”<sup>13</sup>

Postulat ten dzisiaj zdaje się być jeszcze bardziej aktualny, gdy poznanie świata rzeczywiście osiągnęło nowy zasięg. Nie oznacza to, że teolog musi wiedzieć wszystko, ale dzisiaj już wiadomo, że w żadnym przypadku nie można w teologii lekceważyć osiągnięć metodologicznych, do jakich doszły różne dyscypliny naukowe, jak również kwestii sytuujących się w szerokim kręgu nauk dotyczących „interpretacji” doświadczenia ludzkiego i wytworów działalności człowieka. Skoro teologia jest nauką o Prawdzie, a wiadomo, że prawda istnieje tylko jako interpretacja, to teologia musi być szczególnie zaznajomiona z całym bogactwem dyscyplin filozoficznych, które zajmują się tą problematyką. Słusznie mówi się o potrzebie uczynienia z *intellectus fidei* „aktu hermeneutycznego”<sup>14</sup>

Mówiąc o rozmaitych formach integracji w teologii, pojawia się oczywiście kwestia *integracji funkcjonalnej*, która weryfikuje się w dziedzinie dydaktyki. Teologia nie istnieje sama dla siebie, ale jest dyscypliną nauczaną w środowiskach dydaktycznych, jakimi są instytuty i wydziały naukowe. W przypadku integracji funkcjonalnej chodzi o zintegrowanie teologii w odniesieniu do celu, który określa jej nauczanie. To nauczanie dokonuje się w instytucjach dwojakiego typu – w instytutach naukowych związanych z seminariami duchownymi, a więc formującymi do kapłaństwa i życia zakonnego, oraz w instytutach, w których kształcą się teologów, którzy mają zaangażować się w rozmaitych innych sferach działania – najpierw w stosunku do siebie, a potem w stosunku do Kościoła i świata.

Patrząc zatem na aktualne nauczanie teologii, trzeba stwierdzić, że w samej metodzie nauczania akademickiego nie bierze się pod uwagę tych dwóch celów nauczania, w wyniku czego „tak samo” naucza się teologii we wszystkich typach instytutów. Wynikiem takiego ustawienia dydaktyki teologicznej jest brak jego odniesienia do specyficznego znaczenia i wykorzystania teologii w odniesieniu do sytuacji, w których ma być potem wykorzystywana i przetwarzana. Cel wprawdzie nie uświęca środków, ale wydatnie pomaga w ich określeniu.

## II. PROPOZYCJE AKTUALIZUJĄCE

Patrząc na trudności, które weryfikują się w ramach dzisiejszej teologii jako nauki, widzimy zarazem, że wskazują one konkretnie i bezpośrednio na wielorakie wyzwania, jakie stają przed teologami i czekają na podjęcie. Obejmują one bardzo wiele kwestii zarówno ogólnych, jak i szczegółowych. Wydaje się, że można je sprowadzić do czterech zasadniczych grup, które dotyczą:

<sup>12</sup> Tamże, II, 3.

<sup>13</sup> M. S c h e l e r, *Formy wiedzy i kształcenia*, w: T e n Ź e, *Pisma z antropologii*, s. 383.

<sup>14</sup> C. G e f f r é, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1987, s. 58.



- natury i metody teologii,
- treści, które mają decydujące znaczenie dla jej kształtu,
- kontekstu, który stanowi nieodzowną perspektywę ich podjęcia,
- funkcjonalności dydaktycznej teologii.

### *Natura i metoda*

Jak zostało wyżej wskazane, zasadnicza problematyczność dzisiejszej teologii sytuuje się na poziomie braku w niej wewnętrznej jedności, którego konsekwencją jest brak spójności poszczególnych traktatów oraz jej spójności jako całości. Z tego wynikają potem trudności dotyczące jej jednoznacznego odniesienia do praktyki chrześcijańskiej. Warto zaznaczyć, że kwestia ta została zauważona już w konstytucji apostolskiej *Sapientia christiana* papieża Jana Pawła II. Czytamy w niej: „Poszczególne zaś dyscypliny teologiczne tak winny być wykładane, by z racji wewnętrznych każdego przedmiotu i w powiązaniu z innymi dyscyplinami również filozoficznymi jak też z naukami antropologicznymi, jasno ukazywała się jedność całego wykształcenia teologicznego oraz by wszyscy byli skierowani do dogłębnego poznania tajemnicy Chrystusa, celem skuteczniejszego głoszenia jej ludowi Bożemu i wszystkim narodom” (Art. 67 § 2).

Jak zostało zaznaczone, kwestia pierwotna zagubienia w dzisiejszym kontekście naukowo-kulturowym jedności w ramach różnych nauk, w tym także w teologii, dotyczy zasadniczo zagubienia podstawowego przekonania o jedyności Prawdy, czy też jedności w Prawdzie. Mając na względzie ten problem, Hans Urs von Balthasar zauważył: „Pytanie o prawdę w teologii jest pytaniem o jej przedmiot”<sup>15</sup> Jest to uwaga bardzo słuszna i znajdująca niejako empiryczne potwierdzenie. Dzisiejsza teologia doświadcza zasadniczego deficytu właśnie w refleksji nad kwestiami dotyczącymi jej natury i metody, a więc tymi, które powinny zająć się także określeniem jej przedmiotu. Widać to choćby w częstym nie rozróżnianiu między metodą i metodologią, czy też w lekceważeniu tej kwestii w ramach nauczania teologii. W wyniku braku jedności w przedmiocie, rozmywa się też jedność teologii.

Nie sposób tutaj objąć całości zagadnień, jakie zawierają się w postawionej kwestii. Wydaje się jednak, że w nauczaniu Kościoła została sformułowana bardzo ważna propozycja do sposobu ujmowania kwestii przedmiotu teologii. W ważnym dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, którym jest instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, znajdujemy taką wypowiedź na temat przedmiotu teologii: „Przedmiotem teologii jest Prawda, żywy Bóg i Jego objawiający się w Jezusie Chrystusie plan zbawienia” (nr 8).<sup>16</sup>

Pierwsza nowość tego stwierdzenia sytuuje się na linii przekroczenia dyskusji między ujęciem Tomasza z Akwinu i Bonawentury w odniesieniu

<sup>15</sup> H.U. v o n B a l t a s a r, *Teologica*, t. 2: *Verità di Dio*, Milano 1990, s. 17.

<sup>16</sup> O współczesnych dyskusjach nad przedmiotem teologii i ich wpływie na jej nauczanie, por. J.L. I l l a n e s M a e s t r e, *Teologie y facultates de teologia*, Pamplona 1991.

do przedmiotu teologii, a mianowicie, czy jest nią Bóg – jak uważa teolog dominikański, czy Jezus Chrystus – jak uważa teolog franciszkański. Otrzymujemy tutaj ujęcie syntetyzujące, które nie jest tylko grą słów, ale propozycją spojrzenia jednoczącego na całość teologii, która otrzymuje ujęcie chrystopologiczno-trynitarnie.

Druga nowość – zdecydowanie ważniejsza – zawarta jest w odniesieniu do przedmiotu formalnego *quod*. Zdaje się więc, iż specyficznym aspektem, pod którym powinna być traktowana rzeczywistość „Boga w Chrystusie” jest Prawda, to znaczy Bóg w Chrystusie, o ile jest Prawdą. W takim ujęciu Bóg, jest ukazany jako jednoczący i ostateczny fundament tego, co prawdziwe, które weryfikuje się w relacjach między Bogiem i człowiekiem oraz – w oparciu o tę weryfikację – w każdym autentycznym mówieniu ludzkim. Co więcej – to, co prawdziwe zostaje związane z kwestią zbawienia i jego urzeczywistnienia w Jezusie Chrystusie, a więc zostaje nadany refleksji teologicznej wymiar zbawczy i egzystencjalny, najbardziej praktyczny z chrześcijańskiego punktu widzenia. Wskazuje on zatem na potrzebę zdecydowanego pytania się o to w teologii, ze względu na co Bóg jest dla nas i z nami, a zatem również w jaki sposób człowiek może i powinien wyrażać swoją odpowiedź na Boży plan zbawienia wypełniony w Jezusie Chrystusie, aby dojść do uczestniczenia w jego pełni.

Prawda ujęta w sensie chrystopologiczno-trynitarnym ma także tę zaletę, że może zostać ustawiona w ścisłej relacji z pojęciem *pełni*, które w kontekście biblijnym ma zarazem wymiar uniwersalizmu, jak i ostatecznego spełnienia osobowego dla człowieka, który ją przeżywa. Całe to zagadnienie zasługuje na osobne przemyślenie.

### *Decydujące treści*

Jeśli chodzi o problem treści w zainteresowaniu teologicznym, to znajdujemy na ten temat wiele wypowiedzi u teologów współczesnych. Henri de Lubac pisał: „Trzeba wyjaśniać, ciągle wyjaśniać – nawet ryzykując zarzut, że wyjaśnienia te są nudne, rozwlekłe, szkolarskie i ciężkie – najprostsze pojęcia”<sup>17</sup> Ważną uwagę na ten temat zapisał kard. Joseph Ratzinger, odnosząc się do problemu zbytńskiego poszukiwania oryginalności w teologii, w wyniku którego naraża się na rezygnację z tych kwestii, które mają podstawowe znaczenie. Idąc zresztą po linii wypowiedzi wielu znaczących teologów współczesnych, stwierdza więc: „Szeroka przestrzeń na nowych polach była dobra i konieczna, ale tylko opierając się na założeniu, że wychodziłoby się z centralnego światła wiary i przez to światło było podtrzymywany. Wiara nie ma trwałości sama przez się. Nie można jej po prostu zakładać jako czegoś już w sobie zamkniętego. Musi być przeżywana ciągle na nowo. A ponieważ jest aktem, który obejmuje wszystkie wymiary naszego życia, musi być także ciągle na nowo przemyślana i ciągle na nowo świadczona.

<sup>17</sup> H. de Lubac, *O naturze i łasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 32.

Dlatego wielkie tematy wiary – Bóg, Chrystus, Duch Święty, łaska i grzech, sakramenty i Kościół, śmierć i życie wieczne – nigdy nie są tematami starymi. Są tematami, które ciągle przenikają nas coraz głębiej. Muszą na zawsze pozostać w centrum głoszenia, a więc i w centrum myśli teologicznej”<sup>18</sup>

Kard. Ratzinger w przytoczonej wypowiedzi zwrócił znacząco uwagę na bardzo istotny problem, który weryfikuje się w dzisiejszych badaniach teologicznych. Otóż – w porywie zmieniających się czasów, a wraz z nim pojawiających się pytań, teologowie często zajęli się z taką pasją interpretacją nowych zjawisk i problemów, że ich teologia straciła więź z podstawowymi tajemnicami chrześcijańskimi, „utraciła substancję wiary”,<sup>19</sup> i to do tego stopnia, że nierzadko po prostu przestała być teologią, stając się socjologią, psychologią itd. W wielu przypadkach rozmaite publikacje mogą być rozpoznane jako teologiczne tylko dlatego, że znajdują się w pismach nazywanych teologicznymi, bądź sami autorzy za takie je uznali.

Okazuje się więc sensowne przypomnienie, że teologia ma stale zwracać się do swojego centrum, które najlepiej jest określone przez *Credo* chrześcijańskie, lub – w szerszym stopniu – przez katechizm. Jak okazuje się, w ramach „starych” kwestii, oprócz ich stałej aktualności dla wiary, może być jeszcze wiele do powiedzenia, a zatem rodzi się postulat pierwszorzędного powrotu do teologii dogmatycznej, a więc tej, która zakorzenia się w dogmacie Kościoła jako podstawie wiary chrześcijańskiej. Jest bardzo znaczące, że wielu teologów, którzy całe swoje życie naukowe poświęciło badaniu rozmaitych „nowych kwestii” deklaruje potrzebę takiego powrotu w teologii. Johann Baptist Metz, który zasłynął sformułowaniem i rozwijaniem tak zwanej „teologii politycznej”, doszedł ostatecznie do wniosku, że jedyną kwestią teologiczną godną teologa i uprawiania teologii jest *kwestia Boga*. Podobne znaczenie ma wypowiedź Jurgena Moltmanna – tym bardziej znacząca, że jako protestant należy do tradycji, która podpisuje się pod zasadą *sola Scriptura* – według którego za najważniejszą dyscyplinę teologiczną należy uznać dogmatykę.

Niewątpliwą nowością teologii w II połowie XIX i w XX wieku było szerokie zwrócenie się do danych historycznych, na których opiera się wiara historyczna, której symbolem stało się określenie *historia zbawienia*. Jej efektem było doprowadzenie w teologii do konfliktu między wizją metafizyczną i wizją historyczną, z niejednokrotnie pojawiającym się radykalnym postulatem zbyteczności tej pierwszej. Pomijając szczegóły tej dyskusji, można już dzisiaj powiedzieć, że wizja metafizyczna broni się w swojej wewnętrznej konieczności, a zarazem nastawienie i oparcie metafizyczne teologii nie oznacza zdrady historii zbawienia. „Historia implikuje jakąś metafizykę” – jak lapidarnie stwierdził Albert North Whitehead.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> J. R a t z i n g e r, *W co wierzy Kościół?*, w: *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kardynała Josepha Ratzingera*, J. K r ó l i k o w s k i (red.), Poznań 1997, s. 117.

<sup>19</sup> G. C h a n t r a i n e, *Cos'è la teologia*, Casale Monferrato 1989, s. 43.

<sup>20</sup> A. N. W h i t e h e a d, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 79.

Dzisiaj wiadomo zatem, że jeśli teologia ma pozostać wierna swojemu historycznemu punktowi wyjścia – jakim jest zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa poświadczone przez Biblię – to musi przekraczać i zbliżać się ostatecznie do samego Boga, czyli traktować o Bogu *sub ratione Deitatis*. Chcąc zachować wierność i utrwalić treść praktyczną Ewangelii – którą jest zbawienie człowieka – musi stawać się *scientia speculativa*, a nie tylko jednostronnie *scientia practica*. Teologia musi traktować – jak wyżej zostało zaznaczone – o prawdzie, ale o prawdzie, która istnieje w sobie i powinna być badana w swoim bycie, zanim jeszcze zostanie określona jej użyteczność dla działania ludzkiego.<sup>21</sup>

Do takiego samego wniosku prowadzi konfrontacja, która miała miejsce w teologii między wizją metafizyczną i wizją eschatologiczno-egzystencjalną. Aby wydarzenie paschalne – jako wydarzenie eschatologiczne – mogło zostać uznane za ośrodek historii, który daje wszystkiemu podstawy i wszystkim kieruje, należy wyjść od stojącej u jego podstaw formuły metafizycznej: *Jezus jest Chrystusem*. Byt Jezusa jest – Syna Bożego – jest podstawowym wydarzeniem znaczącym, z którego wynika wszystko inne i od którego zależy. Właśnie Jego byt jako Syna Bożego sprawia, że Bóg i świat nie przeciwstawiają się sobie – ponieważ Bóg rzeczywiście działał w świecie. Jezusowe bycie Bogiem jest działaniem Boga – Jego aktem, który stanowi podstawę „aktualności” zarówno teologii, jak i przepowiadania.

Treści wiary muszą więc na nowo odzyskać to ujęcie, które opiera się na wizji metafizycznej, a to oczywiście zakłada powrót do teologii spekulatywnej – kontemplacyjnej – jaka stanowi najwartościowsze dziedzictwo teologii chrześcijańskiej, a w jej ramach Bóg w Trójcy Świętej i Jezus Chrystus.

Warto zauważyć, że dopiero ujęta w tej perspektywie teologia może „stać się przygodą duchową”, jak sugestywnie wyraził się Klaus Demmer,<sup>22</sup> gdyż do stania się taką przygodą musi ona wprowadzić w świat, stanowiący miejsce, w którym ta przyгода się rozgrywa. A tym miejscem nie jest pozytywistyczny zbiór treści, o których mówi wiara, ale jest nią sama Rzeczywistość, która stanowi bazę własnego samorozumienia. A ta Rzeczywistość zostaje nam dana najpełniej na gruncie metafizycznym.

### *Kontekst*

Jak zostało już podkreślone, aktualną teologią jest ta, która traktuje poważnie kontekst, w którym przeżywa się i poświadcza wiarę, którą ona stara się rozumieć i uzasadniać. Trzeba od razu powiedzieć, że dzisiaj ten kontekst jest niezwykle złożony i wymagający, a zatem i wyzwania stojące pod tym względem przed teologami rysują się jako bardzo znaczące. Aby je dobrze wyodrębnić, wydaje się, że jest nieodzowne nawiązanie w jego interpretacji i

<sup>21</sup> Por. moje opracowanie: *Credo...*, s. 230-235.

<sup>22</sup> K. D e m m e r, *Kann der Zölibat heute gelebt werden? Gedanken und agen aus Anlass der Bischofssynode*, Herder Korrespondenz 46 (1990) s. 477.

uwzględnianiu do uwag powiedzianych wcześniej w odniesieniu do przedmiotu teologii, gdyż z niego wynikają także pewne uwarunkowania rzutuujące na kontekst, który trzeba będzie uwzględnić potem w teologii.

Dla teologa pierwszym kontekstem podejmowanych przez niego refleksji jest oczywiście kontekst wewnątrzkościelny, który stanowi jakby środowisko naturalne dla uprawiania przez niego teologii, jak również on wyznacza mu bezpośrednie zadania do podjęcia w ramach poszukiwań naukowych, skoro na teologu spoczywa powołanie eklezjalne, jak stwierdza wspomniany dokument Kongregacji Nauki Wiary *Donum veritatis*. Kwestia Kościoła jako środowiska teologicznego jest zazwyczaj podejmowana w ramach dość rozbudowanych rozważań na temat eklezjalności teologii.<sup>23</sup> Często jednak ta eklezjalność nie przekłada się na odkrywanie i podejmowanie zadań stojących przed teologami, gdyż większość teologów zdaje się być zajęta raczej rozwijaniem swoich zainteresowań.

W aktualnym momencie historycznym, patrząc od strony wewnątrzkościelnej, przed teologami stoi oczywiście zadanie rozumienia wiary, ale takie, które bezpośrednio i szeroko będzie uwzględniać kwestie nowej ewangelizacji i ekumenizmu, które to punkty odniesienia zdają się dzisiaj decydować zarazem o jej pastoralności, która zawsze jawi się jako postulat bardzo żywy w ramach poszukiwań teologicznych. Jeśli takie podstawowe zadania na początku nowego tysiąclecia stawia Kościołowi papież Jan Paweł II – zarówno w sposób bezpośredni,<sup>24</sup> jak również propagując je za pośrednictwem proponowanej struktury i treści ogłaszanych przez siebie dokumentów – to teologowie nie mogą pozostawać obojętni na te wskazania, ale muszą je uznać za własne i wprowadzić do swoich badań. Chociaż pojawiają się już odpowiednie próby interpretacji tych wyzwań na poziomie metody teologii,<sup>25</sup> to nie jest oczywiście łatwo i w sposób jednoznaczny określić, w jaki sposób można uwzględnić te zadania w teologii, ale zadanie uczynienia jej nauką bardziej ewangelizacyjną i bardziej ekumeniczną jawi się jako oczywiste. Nie oznacza to bynajmniej, jak daje się czasami słyszeć, dążenia do „uproszczenia” teologii pod względem językowym bądź treściowym. Niepowodzenia proponowanej kiedyś tak zwanej „teologii kerygmatycznej” najlepiej dowodzą, że takie rozwiązanie nie będzie skuteczne.<sup>26</sup> Idąc za Papieżem, można powiedzieć, że może tutaj chodzić o „odnowę form wyrazu”,

<sup>23</sup> Por. *Eklezjalny wymiar poznania teologicznego. Materiały z sympozjum wykładawców teologii fundamentalnej, Kraków, 3-5. 04. 2002*, T. D z i d e k (red.), Kraków 2003.

<sup>24</sup> „Dwa wielkie wyzwania, które w pewnej mierze zamykają w sobie całe życie dzisiejszego Kościoła, to nowa ewangelizacja i ekumenizm. Są one ściśle ze sobą związane, co jest szczególnie widoczne w krajach, w których żyje wiele różnych wspólnot chrześcijańskich”: J a n P a w e ł I I, *Ewangelizacja i ekumenizm*, L'Osservatore Romano (pol.) 10 (1996) nr 2, s. 35.

<sup>25</sup> Por. A. S t a g l i a n ò, *La teologia «che serve». Sul compito scientifico ecclesiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, Torino 1996; J.L. I l l a n e s M a e s t r e, *Desafíos teológicos de la nueva evangelización en el horizonte del tercer milenio*, Madrid 1999.

<sup>26</sup> Por. C. C o l o m b o, *Teologia ed evangelizzazione*, La Scuola Cattolica 78 (1950), s. 302-324.

gdyż ona pozwala, „aby można było przekazywać współczesnemu człowiekowi ewangeliczne orędzie w jego niezmienionym sensie”<sup>27</sup> Wydaje się, że najlepszą drogą, która prowadzi do takiej odnowy byłoby uprawianie teologii w oparciu o pierwotne rozumienie „katolickości” w odniesieniu do prawdy chrześcijańskiej. Oznacza ono, że tak należy przedstawiać prawdę chrześcijańską, by jawiła się jako prawda „dla wszystkich”<sup>28</sup>

Jeszcze raz jawi się w tym miejscu pierwszorzędne znaczenie ujmowania teologii w jej odniesieniu do prawdy. Takie ujęcie może przyczynić się do zaktualizowania „katolickiego” wiary chrześcijańskiej, to znaczy ukazującej jej jako otwartej na i dla wszystkich. Dobrze pojęty uniwersalizm jest najlepszą apologetyką, która sprawia, że Kościół nie tylko najbardziej autentycznie czyta „znaki czasu”, ale także sam staje się autentycznym „znakiem czasu” dla świata.

Z tych założeń wynika także, że prawda jest również tym, co decyduje o misyjności zarówno wiary, jak i samej teologii. Właśnie dlatego, że wiara chrześcijańska opiera się na prawdzie, dlatego ze swej natury jest misyjna, czyli zmierza do tego, by docierać do wszystkich ludzi. Kard. Joseph Ratzinger tak wyjaśnia aspekt misyjny wiary chrześcijańskiej: „Może ona być misyjna jedynie wtedy, gdy rzeczywiście przekracza wszystkie tradycje i jest wezwaniem do rozumu, zbliżaniem się do samej prawdy. Misyjna musi być także dlatego, że człowiek jest przeznaczony do tego, by rozpoznawać rzeczywistość i także jego odpowiedź na pytania ostateczne ma być kształtowana przez prawdę, a nie jedynie tradycyjnie”<sup>29</sup>

Te same uwagi dotyczą oczywiście ekumenizmu, który jest niczym innym jak „drogą prawdy”, na którą wchodzi wyznania chrześcijańskie, aby szukać jedności. Warunkiem jedności wiary jest oczywiście komunია w prawdzie. Papież Jan Paweł II pyta w encyklice *Ut unum sint*: „W Ciele Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem, któż mógłby uważać, że dopuszczalne jest pojednanie osiągnięte kosztem prawdy? (nr 18). A w odpowiedzi stwierdza: „Elementem, który decyduje o komunii w prawdzie, jest bowiem znaczenie tejże prawdy” (nr 19).

Jeśli chodzi o eklezjalną misję teologii w sensie *ad extra*, to trzeba powiedzieć, że jej pierwszorzędnym punktem zainteresowania, musi być współczesna kultura, oczywiście w bardzo szerokim znaczeniu. Chodzi o taką wizję kultury, która pierwszorzędnie obejmuje także cały zakres filozofii współczesnych, gdyż filozofia zawsze odgrywa w kulturze rolę pierwszoplanową i jakby organizującą, a drugorzędnie obejmuje także szeroko dzisiaj dyskutowany problem międzyreligijny. Ważnym kontekstem tego dialogu stają się dzisiaj także rozmaite nauki, z niebagatelną rolą w nich nauk przyrodniczych, ale wydaje się, że należy

<sup>27</sup> Jan Paweł II, Enc. *Ut unum sint*, 19.

<sup>28</sup> O znaczeniu ekumenizmu dla rozwoju teologii, por. D. Valentini, *L'unità dei cristiani, fattore di rinnovamento teologico ed ecclesiale. Prospettiva cattolica*, w: *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio...*, s. 76-97.

<sup>29</sup> J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 28.

je w pewien sposób złączyć z filozofią, gdyż to ona odgrywa niezastąpioną pośredniczącą rolę w ich zbliżeniu do teologii, a więc pojawia się tutaj raczej problem filozofii nauki, jako partnera dialogu dla teologii.<sup>30</sup>

Może zaskakiwać postawienie filozofii przed religiami, ale na sensowność takiego ujęcia zagadnienia wskazuje – po pierwsze – historyczne doświadczenie Kościoła. Otóż, pierwotny Kościół prowadził pierwszorzędnie dialog z kulturą starożytną, a nie prowadził dialogu z religiami starożytnymi ze względu na niebezpieczeństwo synkretyzmu. Po drugie – odniesienie do filozofii sytuuje się oczywiście na poziomie prawdy, a więc na tym poziomie, które teologia uznaje za podstawowy dla podejmowanych przez siebie problemów. Na takie ujęcie zagadnienia wskazuje zresztą papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*.<sup>31</sup>

Doświadczenie spotkania międzyreligijnego, oprócz wielu kwestii, zwłaszcza dyskutowanej dzisiaj kwestii możliwego znaczenia zbawczego religii niechrześcijańskich, stawia dzisiaj bardzo poważne zagadnienie treściowe, które sytuuje się na pograniczu teologii biblijnej i dogmatycznej, a mianowicie – jak ująć uniwersalne znaczenie Pisma Świętego właśnie w kontekście różnych kultur i religii. Jest to kwestia, która zdaje się z kolei warunkować określenie uniwersalnego znaczenia objawienia Bożego i Kościoła.

### *Nauczanie teologii*

Teologia w swojej funkcji pozostaje ciągle *scientia salutis* i takie jest jej podstawowe znaczenie. Niemniej jednak, teologia jako nauka może być nauczana w różny sposób zależnie od celu, który się jej stawia, nie tracąc w tym swojej tożsamości. Problem ten staje się szczególnie widoczny dzisiaj, gdy teologia stała się dyscypliną nauczaną w strukturze *universitatis*, a to oznacza także, że ta sytuacja określa pewne wyzwania pod adresem sposobu jej nauczania. Ta nowa sytuacja zdaje się proponować refleksje nad zasadniczą kwestią: czy ta teologia ma być nauczana w taki sam sposób, jak teologia w seminariach duchownych, gdzie kształci się kandydatów do kapłaństwa, czy też powinno się jej nadać inne oblicze?

Ważne uwagi na ten temat możemy znaleźć w nauczaniu papieża Jana Pawła II, dla którego zarówno nauczanie teologii, jak i kwestia uniwersytetu posiada znaczenie niemal centralne w ramach wskazań o charakterze intelektualnym, które rozwija i które przedstawia w różnych instytucjach akademickich całego świata.<sup>32</sup> Z tego nauczania można więc dość łatwo wywnio-

<sup>30</sup> Por. A. D u l l e s, *El oficio de la teología. Del símbolo al. sistema*, Barcelona 2003, s. 157-170.

<sup>31</sup> Pozwolę sobie odesłać do mojego opracowania: *Dialog z kulturami. Aktualność, trudności i kryteria*, w: *Wyzwania moralne przelomu tysiącleci*, J. N a g ó r n y, A. D e r d z i u k (red.), Lublin 1999, s. 69-97; w wersji rozwiniętej por. *Dialogo con le culture. Attualità e criteri alla luce della Fides et ratio*, *Annales Theologici* 15 (2001) s. 161-200.

<sup>32</sup> Por. G. T a n z e l l a – N i t t i, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, Casale Monferrato 1998.

skować, że istnieje na obecnym etapie rozwoju teologii potrzeba dwukierunkowego nauczania teologii. Jedno dotyczy wspomnianych już instytucji formujących do kapłaństwa i życia zakonnego. Teologia nauczana w takich instytucjach powinna mieć przede wszystkim charakter formacyjny i duszpasterski, z naciskiem kładzionym na dyscypliny, które taki charakter posiadają, przy oczywistym w takim przypadku otwarciu jej na problemy świata, w którym żyje Kościół. Taka teologia powinna uwzględniać w sposób szczególny to, co kształtuje życie Kościoła i poszczególnych wierzących.

Jeśli chodzi o teologię ściśle uniwersytecką, która kieruje się przede wszystkim do ludzi świeckich, albo dotyczy wyższych stopni specjalizacji, to powinna ona uwzględnić dwojaki cel, w którym wyrazi się jej służba eklezjalna.<sup>33</sup> Najpierw powinna to być teologia, której droga jest kwestia „światopoglądu” chrześcijańskiego, czyli taka, która uzdalnia do chrześcijańskiego interpretowania całokształtu zjawisk zachodzących w świecie oraz starająca się wykorzystywać te interpretacje tak, by kształtować chrześcijański obraz świata, a więc nie może ona abstrahować od zdrowo apologetycznego ujmowania zagadnień, skoro chrześcijanin ma wobec świata zdawać sprawę z nadziei, która go ożywia (por. 1 P 3,15). Następnie powinna to być teologia, która na poważnie i wszechstronnie traktuje dialog z innymi naukami, gdyż to w decydującym stopniu uzasadnia jej miejsce na uniwersytecie oraz może przyczynić się do wypełnienia tej luki w świecie naukowym, jakim jest brak podstawowego przekonania o „jedności wiedzy”. W takim znaczeniu teologia będzie mogła z kolei spełnić swoją rolę wychowawczą, społeczną, a nawet polityczną, którą niejednokrotnie już decydująco odegrała w historii.

## INTEGRITA' E INTEGRAZIONE DELLA TEOLOGIA

Le sfide per i teologi all'inizio del nuovo secolo

### R i a s s u n t o

La teologia contemporanea si trova nella situazione della ricerca della sua rinnovata identità e missione nella Chiesa e nel mondo. La sua condizione attuale presenta diversi problemi e pone diversi interrogativi riguardanti anzitutto la sua integrità e la sua integrazione.

Osservando le difficoltà nell'ambito della teologia contemporanea come scienza vediamo che si verificano le diverse sfide che in seguito devono diventare l'oggetto della riflessione teologica. Esse riguardano sia le questioni generali, che quelle particolari. Sembra che esse si possano ridurre a quattro gruppi: – la natura e il metodo della teologia; – i contenuti che hanno il significato decisivo per la sua struttura; – il contesto che rappresenta la prospettiva indelebile della riflessione teologica; – la funzionalità didattica dell'insegnamento teologico.

<sup>33</sup> Por. A. D u l l e s, *El oficio de la teología...*, s. 171-186.