

Ks. WOLFGANG BEINERT, Bohum — Weitmar

TEOLOGIA I CHRZEŚCIJAŃSKA EGZYSTENCJA *

Chrześcijańska wiara zasadniczo chce być kochająco-poślusznym zwróceniem się całego człowieka do Boga. Ponieważ Bóg przemawia do nas przy pomocy słów stanowiących jego Objawienie i przyjęcie tego Objawienia nie daje się pomyśleć bez refleksji nad „Słowem Bożym”, przeto akt chrześcijańskiej wiary nie jest możliwy bez teologii. Potrzebuje jej również samo Słowo Boże: dosięga i opanowuje ono całego człowieka jedynie wtedy, gdy porusza także jego myśl; takie poruszenie przyjmowane jest właśnie w teologii. Rozważania, które chcemy tu przedstawić, dotyczą zasadniczo wszystkich chrześcijan jako ludzi wierzących. Jednakże in recto ograniczamy się do tych, którzy z powołania i urzędowo opracowują naukowymi środkami Boże orędzie, a więc do teologów. Przy tym mamy na względzie szczególnie tych, którzy czynią to w ściśle systematyczny sposób: dogmatyków. Ich dyscyplina jest w pewnym sensie rdzeniem całej teologii, gdyż inne działy teologii bądź stanowią przygotowanie do ich pracy, bądź rozwijają w różnych kierunkach osiągnięte przez nich rezultaty. To, co chcemy powiedzieć, jest więc w zasadzie ważne dla wszystkich teologów, ale ze względów metodycznych wprowadzamy zaznaczone ograniczenie: dzięki niemu problematyka stanie się w pełni wyraźna.

Ale o jakie zagadnienie właściwie chodzi? Od czasów wielkiej scholastyki teologia *expressis verbis* podnosiła roszczenia do naukowości i jednocześnie owe roszczenia były podważane przy pomocy różnych argumentów. Współczesne zarzuty przeciw naukowości teologii sprowadzają się do dwóch: jest ona uprawiana pod naciskiem potrzeb zewnętrznych i staje się przez to ideologią a nie nauką oraz przedkłada ona zdania, które są nienaukowe, gdyż nie mogą być ani weryfikowane, ani falsyfikowane¹. Ten werdykt dotyczy szczególnie słowa „dogmat” i słów od niego pochodnych. Wpływowy „*Philosophisches Wörterbuch*” G. Klause i M. Buhra pisze pod hasłem „dogmatyzm”: „niekrytyczny, niehistoryczny, metafizyczny sposób myślenia, który wychodzi z przekazanych dogmatów, tzn. mniemań, zdań nauczanych lub przejętych przez wiarę, trzyma się ich jako wiecznych i powszechnie ważnych

* Wykład wygłoszony 4 III 1977 r. na Wydziale Teolog. KUL.

1 W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 30—73.

prawd bez sprawdzania ich treści i wartości poznawczej przy pomocy danych sytuacji historycznych, nowego poznania oraz praktycznego doświadczenia. Dogmatyzm jest charakterystyczną cechą każdej religii i religijnego poglądu”². Wprawdzie chrześcijański systematyk nie znajduje w tym opisie swego rozumienia dogmatów, ale chyba trafnie oddaje on zapatrywania szerokich kół ludzi.

Ku swemu zdumieniu musi on stwierdzić, iż zarzuca mu się nie tylko nienaukowość, lecz — z drugiej strony — również coś dokładnie przeciwnego: zbyt unaukowienie wiary, przez co zostaje ona ostatecznie zburzona. Wiara potrzebuje nie racjonalizacji i obiektywizacji, lecz dziecięcej postawy: musi być przekazywana z prostotą, skromnością i pobożnością. Tymczasem zdaniom teologa tego nie dostaje; zamiast wzbudzać pobożność, wywołują one niepewność. Toteż teolog ponosi winę za kryzys Kościoła, ponieważ zamiast chleba podaje głodnym kamienie.

Oba zastrzeżenia prowadzą do tego, że stosunek między teologią a chrześcijańską egzystencją staje się przedmiotem krytycznej debaty. Ale interpelowany jest przy tym także ten, kto teologię uprawia. Staje on przed starym pytaniem Małgorzaty z „Fausta”: „powiedz, jak jest z twoją religią?” Ponieważ odpowiedź ma rozstrzygające znaczenie nie tylko dla niego osobiście, lecz również i dla jego sprawy, nie może on z nią zwlekać. A więc, kiedy teolog podaje naukowo-teoretyczne uzasadnienie swojej dyscypliny, tak bardzo dziś potrzebne, musi zarazem uwzględnić jej egzystencjalną doniosłość. Już od razu — ze względu na możliwe zarzuty — wolno powiedzieć, iż to stanowi o specyfice teologii. W żadnej innej nauce nie chodzi bowiem tak mocno o podobną kwestię.

Tematem dyskusji staje się zatem stosunek między teologią jako nauką a chrześcijańską egzystencją teologa³. Próbuąc uporać się z tym problemem, przedstawiamy jego krótki rys historyczny, a potem zbliżać się będziemy do jego rozwiązania dwoma drogami, aby w końcu zatrzymać uwagę na praktycznych konsekwencjach, które dają się wyciągnąć. Obie drogi sprowadzają się do koncepcji uprawiania teologii jako aktu myśli oraz jako aktu mowy. Należy już tu zaznaczyć, że te akty nie są całkowicie różne: myślenie przejawia się w mowie, mowa zakłada myślenie.

2 Bd. I, Leipzig 10 1974, 286.

3 Na ten temat mówi — zwykle bardzo krótko — większość Wprowadzeń do teologii i dogmatyki. Szczegółowiej zajmują się nim: Z. Alszeghy — M. Flick, *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della Teologia Dogmatica* (Collana Teologia), Roma 1974; H. U. v. Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, w: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195—225; tenże, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, przede wszystkim Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961; tenże, *Die Einheit von Theologie und Spiritualität*, w: *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München 1969, 15—42; M. Dupuy, *Experience spirituelle et théologie comme science*, NRT 86 (1964), 1137—1162; C. Gerest, *Die christliche Existenz des Theologen*, Conc. 7 (1971), 653—658; K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura — ein Weg für heute*, Freiburg — Basel — Wien 1975; J. — P. Jossua, *Christliche Erfahrung und Mitteilung des Glaubens*, Conc. 9 (1973), 342—348; R. Latourelle, *Théologie. Science du Salut* (Essais pour notre temps 5), Bruges — Paris — Montréal 1968; J. Sudbrack, *Die Geist — Einheit von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung*, w: *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zur Theologie der christlichen Gotteserfahrung*, Würzburg 1974, 9—55; F. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, NRT 72 (1950), 372—389.

Ponieważ w dwojakiej metodzie uwyrażniają się jednak różne aspekty rzeczy, zastosujemy obie.

1. „Teologia i egzystencja” jako temat chrześcijańskiej historii

Nowy Testament, podstawowe źródło chrześcijańskiej teologii, jest rezultatem pewnego namysłu nad zbawczymi dziełami Boga, namysłu w sobie jednolitego, ale wyrażającego się pluralistycznie w różnych teologicznych szkicach. Nie były one jednak zainicjowane przez akademickie zainteresowania, lecz wynikały z egzystencjalnego poruszenia pierwotnego Kościoła przez wydarzenie Chrystusa, skłaniające go do tego, żeby własne przeżycie przepowiadać innym: co Jezus uczynił, zostało zapisane, „abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,31). Owe szkice są — krótko mówiąc — świadectwem, które ma przekonywać; wezwaniem do naśladownictwa, powstałym z naśladowania Zmartwychwstałego, w które zaangażowali się ich twórcy.

Stosownie do tego nowotestamentowi autorzy zdecydowanie podkreślają, że wyznanie wiary wiąże się z określoną postawą egzystencjalną. Tajemnicę ukrytej miłości Bożej, która została nam oznajmiona (1 Kor 2, 1), poznaje tylko ten, kto posiada ducha poznania Boga. Człowiek zmysłowy nie może być teologiem (1 Kor 2, 14): „Głupstwem mu się to wydaje i nie jest zdolny pojąć, bo tylko Duchem można to zrozumieć”. On jest źródłem i zarazem egzystencjałem „nowego życia” udzielonego chrześcijaninowi (1 Kor 3, 1; Gal 5, 22—25). Apostoł życzy gminie w Efezie, „aby Bóg dał wam ducha mądrości i objawienia, to znaczy w głębszym poznaniu Jego samego, światłe oczy dla serca waszego, abyście wiedzieli, czym jest nadzieja waszego wezwania” (Ef 1, 17 n.). Teologia jest darem Ducha, który staje się udziałem tego, kto pozwala się mu napełnić. Jan wyraża takie samo przekonanie przy pomocy słowa „uczeń”. Tylko ten, kto wierzy i naśladuje Jezusa, zdobywa poznanie Boga. „Jeśli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 31 n.). Między poznającym a poznawanym musi zająć pewne zrównanie. Należy więc otworzyć się Bogu całym swoim istnieniem, żeby się z Nim zjednoczyć. „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). Podobną wypowiedź spotykamy w kazaniu na górze. „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Z pewnością jest to pojęte przede wszystkim eschatologicznie, ale Ojcowie słusznie uważali, że zawiera się w tym podstawa teologicznego poznania. Podobnie jak Nowy Testament byli oni przekonani, że między poznaniem Boga a duchowym życiem zachodzi ścisły związek. Kiedy uprawiali teologię — a z jakim sukcesem to czynili — chcieli przez to umożliwić chrześcijańską egzystencję, a nawet ją urzeczywistnić. Nie przypadkiem od patrystyki po wiek XIII najwybitniejsi teologowie byli również wielkimi świętymi. Ortodoksja i ortopraktyka, kontemplacja i działanie, teoria i chrześcijański czyn osiągają w ich osobowościach pełną syntezę.

Do dojrzałych osiągnięć teologicznych pierwotnego Kościoła należy ustalenie Symboli. Wprawdzie dopiero później zaczęto ich używać jako reguła fidei lub summa fidei, ale od swego początku są one wyznaniem

wiary oraz aktem chwały Bożej. Nierzadko chrześcijanie musieli martyria poświadczać martyrium, wyznanie wiary — krwią. A jest to możliwe tylko wtedy, gdy wyznanie wiary staje się identyczne z żywym jej stosowaniem. W trakcie wielkich sporów teologicznych czwartego i piątego wieku z Credo powstaje dogmat, obowiązująca wypowiedź doktryny. Wedle najgłębszych intencji nie jest ona tezą. Namiętność sporów nie pochodzi stąd, iż uczeni chcieli mieć rację, lecz stąd, że w grę wchodziło właściwe naśladowanie Chrystusa. Idzie zawsze o należyte zrozumienie zbawczego dzieła Boga i przy tym o realną możliwość naszego zbawienia. Herezja jest targnięciem się na bożą Ekonomię⁴. Charakter rozwoju dogmatów został precyzyjnie opisany już przez dwóch wielkich Aleksandryjczyków: wiara (pistis) rodzi teologię (gnosis), ale teologia dokonuje się dopiero w miłości (agape).⁵ Wielki nieznamy, który jako Dionizy Areopagita wywarł długotrwały wpływ na średniowieczny Kościół, przestrzega mnicha Demophilusa: „Jak kapłani będą tłumaczami Boga? W jaki sposób będą oni głosić ludowi boskie cnoty, jeśli nie znają ich znaczenia? Albo jak będą ci, którzy są zaciemnieni, rozszerzać światło? Jak mogą udzielać boskiego Ducha, jeśli ani postawą, ani intelektem w niego nie wierzą?”.⁶ A u g u s t y n wreszcie uwidacznia osobliwą strukturę teologicznego myślenia, odróżniając je jako mądrość od naukowego poznania. Stanowi ono przejście — Augustyn jest tu całkowicie neoplatonikiem — do owego najwyższego stopnia poznania, które jest zarazem aktem zjednoczenia z Bogiem.⁷

Ten pogląd Ojców, który tutaj może być przedłożony jedynie przykładowo, znajduje swoje odbicie w teologicznej metodzie przez nich rozwijanej — począwszy od O r y g e n e s a i osiągającej subtelniejszą postać u autorów średniowiecznych. Refleksja nad słowem Pisma dokonuje się w różny sposób. Nie można poprzestać na sensus litteralis, jeśli chce się wniknąć w głębie bożego Orędzia. Rozpoznaje się je dopiero wówczas, kiedy dociera się do podstawy sensu chrystologicznego (sensus spiritualis). Wykładając go, wskazuje się na urzeczywistnienie egzystencji, wyartykułowanej w sensus tropologicus. Poznanie Chrystusa prowadzi do naśladowania Go, a celem tego poznania nie jest już wiedza, lecz spotkanie z Bogiem w ostatecznym pokoju. Ten wymiar Pisma otwiera się w sensus anagogicus. Dziś nie możemy już dokonać tych wszystkich odkryć, które były udziałem teologów przeszłości. Ale również i my nie mamy do dyspozycji innej drogi, jeżeli chcemy osiągnąć zadany nam cel. W czterech sensach Pisma łatwo rozpoznaje się grupy tematów dzielących i dzisiaj naukową teologię na: egzegezę i historię, hermeneutykę i teologię praktyczną. Tylko jedność tej dyscypliny była wówczas lepiej zagwarantowana: nie uprawiano różnych specjalności, lecz dokonywano perspektywicznego myślenia, żeby rozwinąć jeden przedmiot teologii, absorbujący wszystkich.

Ta metoda została doprowadzona do szczytu w monastycznej teologii XII w. Dla B e r n a r d a z Clairvaux i R u p e r t a z Deutz wpływała z

4 Wstęp do definicji podanej przez Sobór Chalcedoński (DS 300).

5 G. Söhnngen, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*, w: MySal I, Einsiedeln — Zürich — Köln 1965, 965.

6 Dionizy Areopagita, *Ad Demophilum* 2 (PG 3, 1092).

7 Augustyn, *De Trin.* XII, 15, przede wszystkim 25 (CC 50, 377—380, szczególnie 379).

niej teologia pojęta jako nauka doświadczalna. Teologia jako sapientia to sapida scientia. Kiedy zakosztuje się rzeczywistości, otwiera się ona zupełnie: „Est enim sapiens, cui quaecumque sapiunt prout sunt”.⁸ Nawet wtedy, gdy w scholastyce — wskutek wprowadzenia arystotelesowskiej teorii nauki — następuje przebudowa teologii przemieniająca ją w teoretyczną dyscyplinę⁹, w rozumieniu swoich wielkich mistrzów zachowuje ona charakter mądrości. Tomasz z Akwinu rozwija metodę teologicznych konkluzji, ale jest przy tym świadom, że ratio jedynie toruje drogę intellectus fidei. Na czele stawia on mądrość, zdefiniowaną jako „słuszność sądu zgodnie z boskimi zasadami”. Zdobywa się ją przez pewną *conaturalitas ad res divinas*, przez istotne pokrewieństwo z boskimi rzeczami, osiągnane w jednoczącej z Bogiem *caritas*. Dlatego teologiczne poznanie zakłada dar Ducha Św., który musi rozgrzać egzystencję teologa¹⁰. Mając na względzie te wywody, sześć wieków później M. J. Scheeben może pisać: wychodzące z Ducha życie „wprowadza nas w najściślejszą komunikację z tajemnicami wiary, stawia nam przed oczy w naszym wnętrzu żywe ich odbicie, stwarza w nas pewien duchowy kontakt z nimi, pozwala nam zarazem kosztować je i odczuwać, czyni je nam bliskimi i swojskimi”.¹¹ Oczywiście, dogmatyk z Kolonii tymi słowami oznajmia swoim towarzyszom coś nowego. Albowiem synteza, która u Akwinaty uwidoczniła się jeszcze raz, została w międzyczasie zupełnie rozbita. Rysy pokazują się już u samego Tomasa. W środku nauki o pokucie swej „*Summa Theologica*” odkłada on pióro na zawsze: wobec mistycznych doświadczeń, które stały się jego udziałem, wszystko co dotąd napisał wydało mu się być niczym słoma¹². Jeśli M. D. Chenu ma słuszność, w tej decyzji przejawily się tylko ostateczne konsekwencje najgłębszego odczucia Tomasza. W jednym z uniwersyteckich kazań, w trakcie aweroistycznego sporu, zawołał on: „niejedna poczciwa staruszka wie więcej o wierze niż wszyscy filozofowie razem wzięci”¹³. Szala przechyla się w stronę *sancta simplicitas*. W dziele *Bona wentyury* udało się przejściowo osiągnąć równowagę¹⁴, ale potem dochodzi jednak do „rozłamu między teologią a mistyką”¹⁵. Fachowi teolodzy pozostawiają elementy doświadczenia laikom, prostym pobożnym na prowincji¹⁶. Oni sami hołdują pewnemu racjonalizmowi, który jest produktem germańsko-rzeczowego myślenia oraz arystotelizmu i który wkrótce doprowadzi do dziwacznej prze-

8 Bernard, *Sermo* 18, 1 PL 183, 587: „Cui vero ipsa iam in se, prout est, sapientia sapit, is non modo sapiens, sed etiam beatus est. Namque hoc est videre Deum sicuti est”.

9 U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Beitr. z. hist. Theologie 49). Tübingen 1974.

10 STh II II, 45, 2; por. także I, 1, 6.

11 M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik I* (Ges. Schriften III), Freiburg 2 1948, 438.

12 M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung*, München 8 1949, 24 n.

13 *Sermo* III (wyd. Vives XXXII, 676), cytowane tu wg M. — D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, 367.

14 Por. *Prolog do Itinerarium*: „Czytelnik winien wierzyć, nie wystarczy mu czytanie bez namaszczenia, rozważanie bez czci, badanie bez podziwu, duchowy ogląd bez zapалу, ciało bez pobożności, nauka bez miłości, rozumienie bez pokory, studium bez boskiej łaski, poznanie bez darowanej mądrości”. (*Itinerarium mentis in Deum*, prol. 4, ed. Quaracchi V (1964), 181).

15 Por. tytuł artykułu F. Vandembroucke (przyp. 3).

16 G. Oury, *Idiota: Dict. de la Spiritualité VII/2, 1242/1248*.

sady¹⁷. Teologia staje się domeną specjalistów i nie wnosi już niczego do pobożności.

Ten rozłam ma zgubne skutki. Jedna teologia rozpada się na działy, które szybko się usamodzielniają. Egzegeza i dogmatyka rozchodzą się; od tej ostatniej oddziela się jeszcze teologia moralna. Ascetyka i mistyka stają się dyscyplinami, które wkrótce zostaną usunięte ze szkół wyższych i będą wieść przeważnie nędzny żywot w zakładach kształcenia księży. W zakresie służby Bożej rozchodzą się urzędowa, coraz bardziej klerykalizowana liturgia, i pobożność ludowa. Inaczej niż dotąd, wielcy teologowie nie są świętymi, a wielcy święci — teologami. Kategoria świętości nie ma już miejsca w dogmatykach i nic dziwnego, że święci widzą w nich nie tyle środek do poznania Boga, ile środek pokuty¹⁸. Teologia degeneruje się do zajęcia szkolnego; w nudnych podręcznikach mówi się usypiająco o wielkich dziełach Bożych i znowu nic dziwnego, iż po egzaminach rzuca się je w ostatni ką, często na zawsze. Wiwisekcja nie służy również mistycznemu elementowi. Chrześcijańska pobożność staje się zbiorem niestrawnych zachęt, które są raczej pretensjami. Jak chrześcijaństwo może przedstawiać się nowoczesnemu człowiekowi inaczej niż zwietrzałe i niestrawne? Nie można powiedzieć, żeby tu i ówdzie nie przestrzegano przed niebezpieczeństwami. Mikołaj z Kuzy, Kierkegaard, Schelling, Newman, Scheeben — by wymienić tylko kilku — dokładali wysiłków, aby w swojej teologii przekazać „promieniejącą siłę objawienia Chrystusa” Jednak czuli się oni mniej lub więcej zepchnięci do opozycji wobec urzędowej teologii (a często także i wobec urzędowego Kościoła)¹⁹.

Czy stoimy dziś przed pewnym zwrotem? Znakiem budzącym nadzieję wydaje się być to, że coraz więcej chrześcijan dostrzega w naszkicowanej diastazie jedną z głównych przyczyn kryzysu swojej religii. Nie ma już dziś teologa, który by nie opowiadał się za pewną syntezą teologii i pobożności, wiary i życia, teorii i praktyki, dogmatu i egzystencji. Można chyba również oczekiwać, iż podniety do tego wyjdą z zarodków pneumatologii, które dają się ostatnio dostrzec. Teologiczne poznanie może osiągnąć swoje ostateczne możliwości tylko jako sapientia, będąca darem Ducha.

2. Teologiczne myślenie jako akt egzystencji

Problematyka, przed którą stoimy, oczywiście nie może być rozstrzygnięta tylko przez historię. Należy rozważyć samą rzecz. Nauka to rzeczowo-systematyczny namysł nad rzeczywistością — ta ogólna definicja jest ważna i dla teologii. A więc nasze pytanie brzmi: jak uprawia się rzeczowo teologię?

Zależy to przede wszystkim od samego jej przedmiotu. Charakteryzuje się on cechą, która wyodrębnia teologię ze wszystkich innych dyscy-

17 Bardzo wyraźnie pokazuje się to w historii dogmatu o Eucharystii. Por. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 97—156.

18 H. U. v. Balthasar wymienia jako przykłady Jana Vianney'a, Alojzego Gonzagę i Jana od Krzyża (*Theologie und Heiligkeit*, 204).

19 H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 12—14. Książka ma za zadanie pokazać, „gdzie wielka teologia dotknięta została centralnie przez wspaniałość Boga”.

plin. Teologia określa się jako nauka o wierze w Boga, który został objawiony jako Ojciec przez Chrystusa w Duchu Św. W ostatecznym rozrachunku chce ona poznać Boga. Jednak Bóg nie jest żadną rzeczą, żadnym przedmiotem. Gdzie bowiem mówi się sensownie o Bogu, ma się na myśli istotę Absolutu, która — sama bezwarunkowa — warunkuje wszystko inne i nadaje sens wszelkiemu bytowi. Nadawanie sensu nie należy do neutralnej mocy, lecz wymaga osobowości. To, co absolutne, jest Kimś absolutnym, Bóg jest osobą, a osoby nie są nigdy przedmiotami. Z powyższego wynika jeszcze dalsza różnica metodologicznej natury. Jedną z ważnych zasad głosi: *De individuis non est scientia*. Nauka interesuje się nie jednostkowym, lecz tylko ogólnym. W antropologicznych dziedzinach również nie chodzi o tego lub owego człowieka, ale o uwarunkowania ważne dla wszystkich ludzi. Bóg jest istotnie jeden — także jako troisty, a więc teologia staje się nauką o *singulare tantum*.

Jeśli rzeczywistość, którą zajmuje się teologia, jest odmienna od wszystkich innych rzeczywistości dostępnych ludzkiemu poznaniu, to z konieczności i jej metoda różni się od metod pozostałych nauk. Nie umniejsza to wcale jej naukowości, lecz przeciwnie — dostarcza jej poważnego oparcia. Gdyby teologia chciała adaptować sobie inne metody, stosowne do odmiennych przedmiotów, wtedy dopiero zaprzeczyłaby swojej naukowości. Rzeczywistość Boga warunkuje metodę teologicznego myślenia. Dyskusje wokół problemu Boga, prowadzone w ostatnim dziesięcioleciu, uwidocznily wyraźnie trudności, jakie się z tym łączą. Pochodzą one stąd, że Boga należy pojmować jako absolutną osobę. A już przy skończonych osobach napotykamy coś nie dającego się wypowiedzieć i zapewniającego im tajemniczość; jest ona spotęgowana, jeśli chodzi o nieskończoną osobowość. Dlatego myślenie o Bogu może się dokonywać tylko przy pomocy aproksymacji. Poznanie Boga to zawsze pewna wartość przybliżona.

Biblijne wypowiedzi o Bogu zbiegają się w tym, że Bóg rozpoznawany jest jako miłość. Nie chodzi przy tym o jedną z Jego „właściwości”, lecz o samą Jego istotę: Bóg jest miłością. Jeśli tak jest, to zyskujemy pewien metodologiczny punkt oparcia: sposobem poznawania miłości jest doświadczenie. To zdanie wygląda na prowokację i to nie tylko dlatego, że w teologii były już kłopoty z „doświadczeniem”, lecz i dlatego, że zdaje się ono z miejsca sprowadzać naukowość teologii ad absurdum. Nauka wymaga obiektywnych dowodów, a doświadczenie jest z konieczności subiektywne. Taki zarzut zapoznaje jednak fakt, że doświadczenie jest niezbędne do postępu myślenia. Punktem wyjścia myślenia mogą być tylko bądź oczywiste zasady (tak jest w logiczno-matematycznych dyscyplinach), bądź doświadczenia. W naukach przyrodniczych zowie się ono eksperymentem, a w dyscyplinach hermeneutycznych mówi się o nieodzownym przedrozumieniu. Albowiem nie można nigdy zrozumieć, czym jest historia lub prawo, jeśli nie miało się już uprzednio styczności z nimi.

Taki stan rzeczy jest szczególnie ważny w zakresie relacji personalnych. Byt i istota osoby nie mogą być teoretycznie wydedukowane, ujawniają się one jedynie w bezpośrednim spotkaniu. Ale naukowiec nie grzeźnie przez to w subiektywności: swoje doświadczenie opiera on na obiektywnych danych. Tak ma się sprawa, jeżeli idzie o teologa: we wszystkich okolicznościach może on zapewnić sobie oparcie w historycznych faktach, np. w życiu i śmierci Jezusa z Nazaretu. Obok słownego wymia-

ru Objawienia, podkreśla on jego charakter czynu i przez to zyskuje ono empiryczną komponentę²⁰. Jeśli Bóg jest miłością a miłość poznawana jest w osobowym doświadczeniu, to wynika z tego: poznanie Boga jest tym bardziej realistyczne, głębokie i przenikliwe, im prawdziwsze, większe i pojemniejsze doświadczenie Jego miłości. Dostrzec miłość w jej rzeczywistości może ten, kto kocha; tylko kochający wie o miłości tego, kogo kocha. Miłość stwarza poznanie²¹. Owo poznanie jest jednak osobowym aktem, w którym zaangażowana jest egzystencja. Zatem teologia może osiągnąć poznanie Boga, jeśli teolog podejmuje wysiłki myślowo-egzystencjalne. Jedynie na tej drodze — wprzegając swoją egzystencję jako kochający — ustrzeże się on również dysponowania Bogiem w swoim myśleniu i mówieniu. Przeobiektywizowane myślenie porządkuje bowiem rzeczy i opanowuje je: wiedza stwarza władzę. Gdyby teolog postępował wedle tej zasady, zafałszowałby realność Boga i usiłowałby postawić się na Jego miejscu: Bóg przestałby już być Bogiem i tym samym nie mógłby być poznany jako Bóg. Natomiast kochający nie chce władzy, lecz spotkania z rzeczywistością ukochanego, który poznawany jest jako taki.

Akt miłości Boga zowie się wiarą. A więc teologia może być uprawiana jedynie przez wierzącego. Wiara doskonali się w świętości, przeto staranie o uświęcenie swego życia jest warunkiem pracy teologa. Im lepiej — oczywiście w łasce Bożej — ono się powiedzie, tym skuteczniejsza będzie praca. To stwierdzenie odnosi się do trynitarnego rdzenia teologii. W teologicznych poszukiwaniach jest bowiem bardzo wiele pytań szczegółowych — sporo czasu teolog musi im wyłącznie poświęcić — które mogą być rozwiązane prawie niezależnie od egzystencjalnego odniesienia. Potrzeba do tego tylko wystarczających wiadomości historycznej, egzegetycznej, prawniczej, socjologicznej czy filozoficznej proveniencji. Żeby wydobyć naukę o małżeństwie Tridentinum, należy nauczyć się czytać jego dokumenty; z określonym hermeneutycznym wyposażeniem można prześledzić osiągnięcia i porażki chrystologii pierwszych czterech wieków. Ale z tym wszystkim teologia nie jest jeszcze przy swojej właściwej „sprawie”. Poznanie nie dotyczy jeszcze samego Boga, jednego w trzech Osobach, a przecież o Niego przede wszystkim chodzi.

„Wewnętrzne dojrzenie wyrosłe z duchowego doświadczenia”²² należy w całej pełni do podstaw teologicznego myślenia. Z tego stanu rzeczy wynikają ważne konsekwencje odnośnie do metodologicznych problemów, zasygnalizowanych na wstępie. Pierwsza dotyczy pytania o weryfikację. Nasze rozważania pokazują, iż prawda egzystencjalnego poznania nie może być wykazana w drodze argumentacji. Pokazuje ją raczej swoją postawą ten, kto ją głosi. Już w międzyludzkiej dziedzinie miłość nie podlega wnioskowaniu indukcyjnemu czy dedukcyjnemu, można jednak upewnić się o niej w ten sposób, że poddaje się ją próbie i jednocześnie obserwuje, jak ona ją znosi. Miłość potwierdza się w wierności. A więc teolog staje się sam weryfikacją swoich wypowiedzi. Jeśli hipotetyczne zdania innych nauk sprawdzają się przez to, że pokazuje się ich kongruencję z możliwie wieloma innymi zdaniem, to teologiczne wypowiedzi po-

20 Akcentuje to szczególnie konstytucja *Dei Verbum* 2—6.

21 Bardzo wyraźnie pokazuje to język hebrajski, w którym „poznać” oznacza także miłosne zjednoczenie mężczyzny i kobiety.

22 Konstytucja *Dei Verbum* 8.

twierdza się w ten sposób, że poddaje się egzaminowi samego teologa. Jego teologia jest tak dobra lub zła, jak on sam, Proroków poznaje się przecież po ich owocach, mówi Ewangelia (Mt 7, 15—20).

Druga konsekwencja pokazuje, że identyfikacja terminów „nieteologiczny” i „pobożny” jest błędna. Simplices w rdzeniu chrześcijańskim sensie to nie teologiczni prostacy. Prostota serca nie stanowi żadnego przeciwieństwa względem teologicznej wiedzy, lecz domaga się jej. Jak już wykazaliśmy, akt wiary wiąże się nierozdzielnie z teologią (w szerszym sensie). Oczywiście, im bardziej intensywny jest akt, w tym większej mierze wchodzi w grę egzystencja wierzącego i — konsekwentnie — tym więcej potrzeba również teologicznej wiedzy. Albowiem w myśleniu w istotny sposób przejawia się egzystencja.

Wskazmy jeszcze trzecią konsekwencję. Chrześcijańskie życie jest służbą posłannictwu Bożemu, jest dowodem miłości Boga i dokonuje się tylko w miłości do Boga²³. Im w większej mierze, im bardziej urzędowo jest ktoś posłany, tym mocniej wiąże go zobowiązanie do teologicznej pracy. A więc Kościół żąda od tych, którzy przyjmują urząd służebny, odpowiedniego wykształcenia. Dziś tym bardziej nie można z niego zrezygnować, ponieważ w obecnej sytuacji zbudowanie Ludu Bożego jest szczególnie potrzebne. Personalne braki ludzi rządzących w Kościele na pewno nie zostaną usunięte, jeśli skróci się teologiczne wykształcenie.

3. Teologiczna wypowiedź jako egzystencjalny akt

Teologiczne myślenie, jak każde inne, dokonuje się w — i za pośrednictwem języka. Odpowiednio do naszego — tu stosowanego — rozumienia teologii, z wielu możliwych form teologicznych wypowiedzi rozważamy formę dogmatyczną: w niej najściślej zagęszcza się naukowe myślenie teologiczne. Ponadto niesie ona roszczenie do uznania jej przez społeczność wiernych, która widzi w dogmacie autentyczną interpretację swojej wiary. Możliwe są przy tym różne stopniowania: sięgają one od uroczyście zdefiniowanego zdania wiary, które — żeby użyć starej terminologii — należy przyjmować *de fide divina*, do *sententia communis theologorum*, która obowiązuje przynajmniej w sensie reguły mówienia. Zatem nasze rozważania odnoszą się nie tylko do formalnych dogmatów, ale także i do dogmatycznych wypowiedzi w szerszym znaczeniu.

Przeciw nim szczególnie ostro podnosi się zarzuty, kierowane w ogóle przeciw teologicznemu mówieniu. A więc zniesławia się dogmaty jako autorytatywnie przedłożony pusty schemat, który nie wytrzymuje krytycznego myślenia; albo głosi się, że rzekomo z powodu swej abstrakcyjności hamują one wiarę. Jeśli przeto uda się jasno wykazać egzystencjalną strukturę teologicznych wypowiedzi, to tym samym dowiedziony zostanie związek między teologią a chrześcijańską egzystencją²⁴.

²³ Por. paralelność tekstów J 20, 21 i 15, 9.

²⁴ Z licznych prac, próbujących lingwistyczne teorie uczynić użytecznymi dla teologii, wymieńmy następujące: G. Ebeling, *Einführung in die theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971; H. Fischer, (Hrsg.), *Sprachwissen für Theologen*, Hamburg 1974; A. Grabner — Haider, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, München 1974; W. — D. Just, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Stuttgart, 1975; J. Ladrière, *Rede der Wissenschaft — Wort des Glaubens*, München 1972;

Najogólniejsze stwierdzenie o dogmacie brzmi: stanowi on pewną ludzką wypowiedź. Jest on więc tak samo ustrukturuwany jak inne produkty ludzkiego mówienia. Znaczy to, że dogmat jest wyrazem określonej sytuacji mówienia. Jako przykład takiej sytuacji niech posłuży zdanie: „Powiadamiam Pana, że Pańskie zamówienie doszło”. Język pośredniczy tu między trzema różnymi, ale przez akt mowy połączonymi, czynnikami: mówcą, adresatem i wypowiedzianą rzeczą. Takie czynniki występują również w każdej dogmatycznej wypowiedzi, aczkolwiek nie zawsze wyraźnie. Weźmy zdanie: Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Z pozoru w tym zdaniu oznajmia się tylko pewien stan rzeczy, ale musi być ono przez kogoś sformułowane i do kogoś skierowane, a więc do wiernych, a nawet do wszystkich ludzi, którym ma być głoszona Ewangelia (Mt 28, 20). Nietrudno dojrzeć, że zarówno u wypowiadającego, jak i u słuchaczy wchodzi w grę egzystencjalne momenty. Wprawdzie dogmat ma formę wypowiedzi nauczającej, ale za nią stoi żywa wiara całego Kościoła, którego consensus znajduje w dogmacie swój wyraz. Sobór Chalcedoński rozumie swoje wyjaśnienie jako homologię²⁵; Vaticanum i chce przedkładać wyznanie całej społeczności wierzących; ostatni sobór wychodzi w swej centralnej konstrukcji ze zdania wiary, aby je wyjaśnić współczesnej ludzkości²⁷. Dogmat jest więc wyrazem egzystencjalnej wiary. Jako taki żąda on od adresatów decyzji, która nie może wystąpić bez osobowego zaangażowania. Skoro zrozumiało się owo żądanie, nie można pozostać neutralnym wobec dogmatycznej wypowiedzi. Można tylko ją odrzucić albo przyjąć jako artykulację własnej wiary. Żadna inna postawa nie jest możliwa. Przez tę wypowiedź dokonuje się egzystencjalna komunikacja. Jako pouczenie stoi ona w środku między przepowiadaniem (kerygma) a wyznaniem (confessio), stanowiącym punkt wyjścia i cel każdej chrześcijańskiej mowy²⁸. Ta mowa jawi się przeto jako świadectwo, a świadectwo implikuje osobowy wkład.

Nasuwa się teraz pytanie, czy dogmat jako zdanie nauczające jest już egzystencjonalną wypowiedzią, a więc stanowi nie tylko medium między dwoma osobowymi aktami, lecz zawiera w sobie samym personalne wymiary. Na pierwsze rozeznanie nasuwa się odpowiedź negatywna. W dogmatycznym nauczaniu dochodzą do głosu bardzo różne stany rzeczy; znajdują się w nim wypowiedzi o osobach (Chrystus, Maryja, ludzie w ogóle), ale także o rzeczach (stworzenie, koniec świata, sąd). W pierwszej grupie są takie, które stanowią raczej rzeczowe stwierdzenia o osobach, np. że Maryja została poczęta bez grzechu pierworodnego. Egzystencjalny wymiar, element „dla mnie”, zdaje się tu nie występować. Jednak ten pozór myli. Zdania pouczające chrześcijaństwa nie są traktowane jako jednej rangi i stojące obok siebie. Chrześcijańska nauka jest bowiem bardzo rozczłonkowana i posiada hierarchię prawd²⁹. Na czele stoją wypowiedzi,

J. Macquarrie, *Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*, Würzburg 1974. Przede wszystkim to ostatnie — znakomite — studium dostarcza podnieć do snuty tu myśli.

25 DS 301.

27 Konstytucja *Lumen gentium Vaticanum II*, I, 1.

28 Por. J. P. de Rudder, *Gläubiges Wort und theologische Sprache*, w: P. Schoonenberg (Hrsg.), *Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969, 13—36.

29 Dekret *Unitatis redintegratio Vaticanum II*, 11.

których podmiotem jest trynitarny Bóg. Coś może stać się nauką dogmatyczną, jeśli i o ile odnosi się do Niego. Teologia jest zawsze „God-talk”, „Gott-Rede”, ludzkim mówieniem o Bogu jedynym i troistym³⁰.

Ale dlaczego człowiek mówi o Bogu? Nowożytne myślenie z przerażającą jasnością uświadomiło sobie, że nie występuje On w świecie i że świat sam może sobie wystarczać. Bóg nie jest również wyprowadzalny z najwyższych pryncypiów myśli. Świadomość tego wywołała wprawdzie trwające przez pewien czas i pełne zdumienia milczenie, ale — co godne uwagi — nie zakończyła dyskusji, Bóg pozostał tematem ludzkiej mowy. Powód tego tkwi w niewygaszalnym i niezmiennym doświadczeniu siebie oraz świata, jakie ma człowiek. Doświadcza on przede wszystkim własnej przygodności, lecz zarazem odkrywa w niej swoją potencjalną nieskończoność. Ta sprzeczność została klasycznie wyrażona w augustyńskiej formule o cor inquietum lub w postaci Fausta Goethego. Człowiek ciągle próbuje wyłamać się z granic, w których się znajduje. Pytanie o swój początek i swój cel prze go w kierunku Transcendencji. Ponieważ doświadcza swego bytu jako zagrożonego i boi się, szuka dla siebie sensu i trwałego wybawienia. Jego pragnienie wolności przekracza wolności częściowe, jakie może osiągnąć. Wszystkie te doświadczenia, duchowe przeżycia i nastroje nie są jedynie iluzjami czy marzeniami, lecz mają określoną wartość poznawczą. Rozpoznaje się w nich przynajmniej własną egzystencję. Jawi się ona jako skierowana ku Nieskończonemu, jako otwarta na Transcendencję, jako potrzebująca zbawienia. Wyłania się rozstrzygające pytanie o sens. W poszukiwaniu odpowiedzi, Bóg przedstawia się jako Nieskończone, Transcendentne, Święte — jako sprawca sensu. Człowiek staje przed potrzebą rozstrzygnięcia. Jeśli opowie się za sensem, potwierdzi przez to Boga. Albowiem Bóg to imię bytu nadającego sens wszelkiej egzystencji. Nawet ten, kto wybierze inną alternatywę, w swoim odrzuceniu Boga musi przecież o Nim mówić. Jeśli więc człowiek w radykalny sposób rozważa swoją egzystencję, posługuje się mową o Bogu. W niej istnienie zyskuje pewną nową totalność, przekraczającą wszystko co empiryczne. Jest ona całkowicie ugruntowana w obiektywnym stosunku do rzeczywistości i dlatego ma wartość poznawczą. Teologiczna wypowiedź jest przeto zarówno realna, jak obiektywna i te cechy przysługują jej jako wypowiedzi o egzystencji.

To wszystko jest w najwyższej mierze ważne w stosunku do chrześcijańskiego mówienia o Bogu. Odnosi się ono do Objawienia, którego rdzeń stanowią zbawcze słowa Boga, przekazane przez Jezusa Chrystusa w Duchu Św. Kiedy ktoś zdaje się na Boga, kiedy wypowiada „tak” wiary, doświadcza, iż cała jego egzystencja zostaje wyniesiona na nową płaszczyznę. Mowa o Bogu staje się przez to wypowiedzią o własnej egzystencji, którą poznaje się teraz jako ugruntowaną w Absolucie. Bóg jawi się zatem jako realność, która stoi naprzeciw mnie, ale zarazem ze swej nieskończonej odległości zwraca się ku mnie. „Imię Bóg nie jest żadną obojętną etykietą dla bytu, realności lub innego odległego abstraktu, lecz w konnotatywny sposób wiąże nasze egzystencjalne sprawy z bytem”³¹. Teologiczna wypowiedź, będąc mową o Bogu, jest tym samym

30 Por. tytuł książki J. Macquarrie, podany w przyp. 24.

31 J. Macquarrie, dz. cyt. 92.

zawsze wypowiedzią egzystencjalną, podającą prawdę w ludzkim bycie i dlatego właśnie dotyczącą wszystkich ludzi.

Przy tym stanie rzeczy konieczność teologii ugruntowana jest w świecie nauk. Jeśli bowiem celem nauki jest rozświetlenie bytu, to teologia ma udział w tym zadaniu. Oświeśla ona rzeczywistość, która inaczej pozostałaby niedostępna. Niedostępna również dla filozofii, która wprawdzie może stawiać ważne pytania i odsłaniać ich egzystencjalne implikacje, która jednak sama nie jest zdolna do odpowiedzi. Ze względu na swoje funkcje, filozofia jest dla teologii wprost niezbędna, ale nie może dostarczyć żadnego surogatu teologicznej nauki. Z uwagi na egzystencjalną doniosłość teologicznych wypowiedzi, ciągle od nowa potrzebuje teologii także Kościół, będący społecznością wiernych. Teologia jest głosem, który musi wiarę chrześcijan podnosić, artykułować, krytykować i ewentualnie także korygować. Przez to właśnie wiara podtrzymywana jest przy życiu i jako żywa przekazywana. „Krytyczny wkład, którego teolog może dostarczyć dzisiejszej i przyszłej praktyce Kościoła, polega na krytyczno-aktualizującym oraz hermeneutycznym rozumieniu przeszłości, aby dla naszej obecnej sytuacji wykryć w niej pewien kierunek, wedle którego możemy w odpowiedzialny sposób żyć dla przyszłości. Teologia jest krytyczną samoświadomością wierzącej praxis w świecie i Kościele”³².

Przejście od kerygmy do confessio w dogmacie może się teologowi udać jedynie wtedy, gdy sam pozwolił się przeniknąć kerygmie i stał się wyznawcą, który stosownie do stanu rzeczy oraz czasu daje świadectwo Bogu w Chrystusie. Kiedy uprawia on teologię, idzie zawsze o jego własną, całkiem osobistą sprawę: *sua res agitur*. Jeśli uda mu się uczynić to wiarygodnie i jasno, to teologiczna wypowiedź będzie stawiała się co do swej istoty coraz wyraźniejsza. Nie jest ona ani mało ważną pustą formułą, ani prawem wiary, lecz kanonem, właściwą miarą dla egzystencjalnej odpowiedzi człowieka na wyzwanie jego bytu. Z tego powodu nie może się ona nigdy absolutnie ustalić, lecz stoi zawsze w związku z konkretną egzystencją. W konsekwencji teologia ze swej istoty nie daje się nigdy domknąć i zakończyć: nie wyczerpuje się ona w zdaniach, lecz prze w nich i ponad nimi do naśladowania. Jest ona — wedle definicji K. Hemmerles'a — „zachowującym pierwotny tekst, a nawet konstytuującym przekładem Ewangelii w życie i przy tym zarazem — przekładem świata i egzystencji w przeżytej Ewangelii”³³. A więc teolog jako taki określa się przez miarę swego bycia rzeczywistym chrześcijaninem.

4. Teologia jako akt egzystencji

Kiedy na koniec podajemy kilka myśli o realizacji tej zasady, należy tu jeszcze raz przypomnieć, że są one ważne dla wszystkich chrześcijan, o ile żaden chrześcijanin nie może prowadzić nieteologicznej egzystencji. Owe myśli będą jednak objaśnione na przykładzie tych, którzy teologią zajmują się „urzędowo”. Związek pomiędzy teologią a chrześcijańskim życiem sprawia, że teologia stanowi dla chrześcijanina zadanie na całe życie — i to tym więcej, im bardziej wzorcowo ma on urzeczywistnić swoje chrześcijaństwo. Istotna niezakończoność teologii sprawia, iż pozo-

32 E. Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, 170 n.

33 K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge* (przyp. 3), 173.

staje ona na zawsze przedmiotem studiów. Właściwym teologicznym egzaminem końcowym jest dopiero śmierć chrześcijanina. Wcześniej żaden sprawdzian nie jest ostateczny. Albowiem jego misja ma być spełniona w każdorazowym „dziś”, a to jest ciągle inne. Teologia przenosi stale posłannictwo w terażniejszość, aby ją przygotować dla przyszłości.

Zrozumienie tego jest dziś szczególnie potrzebne. Stan informacji wzrasta bowiem w nieznanej dotąd mierze, a dotyczy on bardzo często teologicznych zagadnień, pomyślmy choćby o dyskusji o eutanazji i aborcus, o prawach człowieka i walce o wolność, żeby wymienić tylko kilka. Przed teologiem staje zadanie przedłożenia chrześcijańskiej nauki w tych sprawach i objaśnienia jej zbawczego znaczenia. Nie może on tego czynić z wczorajszych pozycji, lecz tylko w oparciu o aktualne przepracowanie problemów. Dlatego należy żywo popierać wszelkie przedsięwzięcia, które przyczyniają się do teologicznego kształcenia, czy to będą tygodnie dokształcania księży, czy seminaria dla dorosłych, teologiczne kursy czy studia zaoczne. Przy tym chodzi nie o to, żeby podawać możliwie wiele szczegółowych informacji. Egzystencjalny charakter chrześcijańskiej teologii domaga się ciągle koncentracji na zasadniczych ideach Objawienia. I chociaż teologia jako nauka ma do opracowania wiele szczegółowych spraw, nie może ona zapominać, iż nie wszystkim jej obiektom przysługuje jednakowa wartość. Teologiczne poszukiwania mogą się zatracić w ślepych uliczkach i bocznych ścieżkach. Teologia stałaby się przez to niewiarygodna i nieefektywna: faktycznie przemieniłaby się w zwietrzałą sól.

Skoro teologia jako akt chrześcijańskiej egzystencji jest zawsze powołana do przepowiadania przechodzącego z kerygmy do confessio, to obowiązuje w niej reguła, że kto chce ją głosić, ten musi najpierw sam dać się opanować przez jej treść. Zatem teolog obowiązany jest żyć przed obliczem Boga, któremu winien dawać świadectwo. „Ponieważ przedmiotem teologicznej nauki jest Bóg i to Bóg odsłaniający się w miłości oraz działający dla człowieka, do rzeczowej i płodnej pracy w tej nauce potrzeba postawy, która przystoi człowiekowi wobec Boga, Stwórcy i Dawcy zbawienia, a więc postawy czci i uwielbienia, adoracji i miłości... Gdyby teolog zaparł się tej postawy, wtedy dopuściłby się nie tylko przewinienia religijno-moralnego, ale także i naukowego”³⁴. Teologiczna praca jest przeto istotnie związana z modlitwą: modlitwa to wiara, która żyje³⁵. Modlitwa i wiara przenikają się wzajemnie i zapładniają. „Proslogion” Anzelm’a z Canterbury, wzięty w tym aspekcie, jest idealnym przykładem teologicznego myślenia: z modlitwy wynika teologiczne rozważanie, a teoria przechodzi w modlitwę. W ten sposób teolog zdobywa wolność, którą ofiaruje prawdą swoim zwolennikom (Por. J 8, 31). Kiedy teolog zdaje się całkowicie na Boga w rozważaniu Jego słowa, osiąga pełnię samego siebie. Staje się żywym znakiem owej wolności, która jest celem ludzkich pragnień. Weryfikuje się ona ostatecznie w czynie miłości.

Daleko posunięta ezoteryczność języka, specjalizacja z jej tendencjami do usamodzielniania się fachowych działów, zbyt ostry rozdział mię-

³⁴ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München 6 1960, 36.

³⁵ W. Beinert, *Beten — Glaube, der lebt*, Theol.-prakt. Quartalschrift 121 (1973),

dzy teologią a duchowością, przyczyniają się w dużej mierze do owych skarg, na które wystawiona jest teologia. Jeśli teolog wyraźniej niż dotąd pojmie swoje czynności badawcze, swoje studium i zadanie nauczania jako służbę ludziom, wtedy sam z siebie będzie starał się o wyjaśnienia teologicznych zagadnień bez uszczerbku powagi swoich poczynań. Ponadto musi on być gotowy do prostego i naturalnego angażowania się wszędzie tam, gdzie jego służba jest pożądana — w kazanie i duszpasterstwo, w solidarną pomoc dla tych, co jej potrzebują (por. Łk 10, 30). Praktyczne działanie nie stanowi żadnego odejścia od jego właściwych zadań, lecz ich konsekwencję i zarazem założenie.

To, co w powyższych rozważaniach miało być powiedziane, pozwala streścić się życzeniem św. Pawła skierowanym do Kościoła. Możemy mieć nadzieję, iż jego modlitwa, która musi być modlitwą nas wszystkich, zostanie z łaski Bożej wysłuchana. „... iżby Chrystus zamieszkał przez wiarę w sercach waszych; w miłości wkorzeni i ugruntowani, abyście wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście napełnienie doszli do całej Pełni Bożej” (Ef 3, 17—19).

Tłum. J. Herbut