

Ks. *TADEUSZ DZIDEK (Kraków)*

GŁÓWNE KONCEPCJE TEOLOGII

Zarys historyczny

Kościółowi zawsze towarzyszyła świadomość, że posiada prawdę, w której Bóg objawił ludziom swój zamysł zbawienia. Jednocześnie współbrzmiała z tą świadomością tendencja do zgłębiania tej prawdy w celu uchwycenia jej jedności i spójności. Owo rozumowe zgłębianie Objawienia jest rdzeniem teologii chrześcijańskiej, który w szczegółach był później, wraz z biegiem historii, uzupełniany. Precyzowano naturę teologii, jej źródła i metody poznawcze. Jednakże obok tego, co na trwałe przyjęto w teorii teologii, pojawiały się w trakcie jej uprawiania tendencje, które w zależności od kontekstu historycznego akcentowały różne jej wymiary. W tym sensie można mówić o wielu koncepcjach teologii.

Celem niniejszego artykułu nie jest przedstawienie jakiegoś skróconego szkicu jej historii, chcemy natomiast ukazać, jak ją rozumiano na przestrzeni prawie dwóch tysiącleci. Tego rodzaju sięgnięcie po doświadczenia teologii z jej minionych wieków, pozwoli – jak się wydaje – określić na końcu niniejszego opracowania podstawowe warunki umożliwiające jej właściwy rozwój.

Naszą prezentację rozpoczniemy od okresu przedchrześcijańskiego, w którym były rozwijane filozoficzne koncepcje teologii, a następnie ukażemy jej chrześcijańskie ujęcia w epoce: patrystycznej, scholastycznej oraz w nowożytnej. Pomijamy czasy współczesne apostołom, które stanowią szczególnie okres w historii Kościoła: okres założycielski. Księgi święte, napisane pod natchnieniem Ducha Świętego są wynikiem najpierw działania Bożego a dopiero wtórnie działania człowieka. Dlatego też początku teologii w sensie ścisłym, rozumianej jako rozumowa refleksja nad Objawieniem, upatruje się raczej po okresie apostoelskim, kiedy to chrześcijanie zaangażowali całą swą inteligencję, aby je zgłębić, bronić przed krytyką, nadawać mu kształt poprzez dzieła pisane i skutecznie przekazywać następnym pokoleniom.

OKRES PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKI – FILOZOFIA GRECKA

Jeśli teologia jako rzeczywistość istniała zawsze w Kościele, będąc spontanicznym odkrywaniem Objawienia, to jej aplikacja do pojęcia,

jakim ją dziś określamy, jest o wiele późniejsza. Jest to łatwo wytłumaczalne, jeśli uświadomimy sobie fakt, że słowo «teologia» nie występuje w Nowym Testamencie, a w przedchrześcijańskim języku greckim było mocno powiązane z mitem. Jego użycie, bez uściślenia, powodowałoby błędne rozumienie natury wiary chrześcijańskiej. Stąd przyjęcie słowa «teologia» dokonywało się powoli i towarzyszyło mu postępujące uściślenie.

Etymologicznie słowo «teologia» pochodzi z języka greckiego i oznacza słowo, naukę o Bogu, chociaż ściślej wyraz ten należałoby przetłumaczyć jako mówienie o Bogu, o rzeczach boskich. Pierwszym, który używał terminu «teologia» był – jak się zdaje – Platon (428–348/347). W jego *Republice*¹ wspomniane pojęcie nie jest używane w sensie doktryny filozoficznej na temat Boga, ani tym bardziej w sensie jakiejś teologii Objawienia, ale jest synonimem «mitologii». Teologia jest opowiadaniem o bóstwach. Platon poddaje krytyce mity, których autorami są poeci. Stwierdza, że mity odgrywają wielką rolę w wychowaniu młodzieży. Jednakże zawierają treści, które mogą być powodem zgorszenia, a nie zbudowania. Dotyczy to postaw bogów naznaczonych moralną słabością. Stąd postuluje oczyszczenie opowiadań według określonych kryteriów. W ujęciu takim poeci są poprzednikami filozofów, którzy szukają prawdy zawartej w mitach. W podobnym kontekście pojęcia «teologia» używa również Arystoteles (384–322), klasyfikując Hesiodosa (VII/VI w. przed Chr.) i Homera (VIII w. przed Chr.) jako «teologów» – twórców mitów².

Jednakże można znaleźć w *Metafizyce* Arystotelesa inne fragmenty, w których filozof ten używa słowa „teologia” w znaczeniu odmiennym, chociaż odnoszącym się do ujęcia platońskiego, a mianowicie mówi o «teologii filozoficznej», rozumianej jako studium umysłu bazującego na bycie i jego ostatecznych przyczynach³. Teologia jest jedną z trzech nauk teoretycznych, obok nauki pierwszej zajmującej się zasadami bycia i myślenia, i obok metafizyki zajmującej się bytem jako takim.

Łącząc ujęcia Platona i Arystotelesa, a także uzupełniając teologię o odniesienia do funkcji społecznej religii i kultu, myśliciele stoicy: Panaitios z Rodos (185–110 przed Chr.) i Varron (I w. przed Chr.), doszli do wyodrębnienia trzech typów teologii: (1) teologia mityczna, właściwa legendom poetyckim o bogach; (2) teologia fizyczna (filozoficzna), właściwa filozofom, podejmująca racjonalną refleksję na temat Boga; (3) teologia polityczna (kultyczna), właściwa prawodawcom, którzy zajmują się kultem publicznym popieranym przez miasta – państwa.

¹ Por. P l a t o n, *Państwo*, II 3779 a 5, Warszawa 1958.

² Por. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, A 938 b 2, Warszawa 1983.

³ Por. tamże, E 1026 a 19; 1064 b 3.

Zastosowanie słowa «teologia» przez autorów grecko-rzymskich uwypukla ograniczenia ich poznania Boga, którego osobowość i transcendencja nie zostały w pełni dostrzeżone. Autorzy ci oscylują wokół szczerzej religijności, ale powiązanej w dużej mierze z mitem, wskutek czego teologia czy wiedza teologiczna na temat Boga zbliża się do uwikłania w wyjaśnienie genezy wszechświata. Jest to więc filozofia, która w zasadzie nie neguje religii, ale raczej aspiruje do wnikięcia w jej korzenie. Jednakże nie wznosząc się na poziom jasnej świadomości dotyczącej transcendencji Bożej, jest ciągle narażona na pewną racjonalizację ateistyczną wiedzy religijnej, redukującą Boga żywego, o którym mówią religie, do stanu czysto immanentnego prawa całego kosmosu.

Panorama zmienia się radykalnie z nadejściem chrześcijaństwa, które z jednej strony przynosi ze sobą czyste poznanie osobowości Boga i Jego transcendencji wobec świata i z drugiej strony obwieszcza nasze wywyższenie nadprzyrodzone do udziału w Boskim życiu. Chrześcijaństwo pokazało możliwość poznania Boga zupełnie nowego typu, poznania opartego na słowie, jakie Bóg sam skierował do nas. To właśnie tę wiedzę tradycja chrześcijańska oznacza nazwą teologii, nadając w ten sposób ważny zwrot semantyczny słowu, które już nie oznacza, jak to miało miejsce w świecie greckim – logosu ludzkiego na temat Boga, lecz raczej uczestnictwo człowieka w logosie Boskim, tzn. w poznaniu, które Bóg ma o sobie samym i o całej rzeczywistości⁴.

OKRES PATRYSTYCZNY

Okres patrystyczny to czas, którego pierwszoplanowymi postaciami byli ludzie o wielkich osobowościach. Za sprawą poprawności ich doktryny i głębokiej osobistej świętości Kościół uznaje ich za ojców w wierze, są oni niczym ogniwa łączące chrześcijan wszystkich czasów z pokoleniem apostołów, a poprzez apostołów – z Chrystusem. Chodzi o epokę o specjalnym znaczeniu w historii Kościoła i teologii. Kościół w tym okresie znacznie się rozwinął, wyrażając wiarę w starannie opracowanych formułach dogmatycznych. Ponadto był to czas, w którym – wychodząc poza krąg świata żydowskiego, gdzie się narodził – Kościół stanął wobec kultury grecko-rzymskiej, chrystianizując ją od środka i potwierdzając w ten sposób możliwości, jakie ma wiara chrześcijańska, aby przeniknąć każdą cywilizację i kulturę⁵

⁴ Por. Y. M. C o n g a r, *Théologie*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15, s. 342–343; J. L. I l l a n e s, *Teología*, [w:] *Enciclopedia Rialp*, t. 22, Madrid 1975, s. 232–233; W K e r n, F J. N i e m a n n, *Theologische Erkenntnislehre*, Leipzig 1983, s. 45–51.

⁵ Por. J. L. I l l a n e s, J. I. S a r a n y a n a, *Historia de la teología*, Madrid 1996, s. XVII–XVIII.

1. Okres inicjacji

Początki teologii chrześcijańskiej przyniosły zasadniczy postulat, według którego teologia winna być uprawiana w dialogu z filozofią. Ponadto uświadomiono sobie wówczas, że Kościół obdarzony Objawieniem stanowi dla teologii jej naturalne środowisko rozwoju. Ten okres inicjacji został uwieńczony pierwszą próbą stworzenia teologii systematycznej.

Justyn: filozofia tworzywem teologii

W połowie II wieku pojawił się pierwszy przejaw działania, które można uważać za teologiczne w ścisłym znaczeniu. Krytyki wiary chrześcijańskiej formułowane przez autorów pogańskich spowodowały powstanie literatury apologetycznej, mającej na celu obronę wiary, która rozwinęła się w żywy dialog między wiarą i rozumem, a ściślej między wiarą chrześcijańską i kulturą pogańską. W ten sposób rozpoczął się proces chrystianizacji świata hellenistycznego i rzymskiego. Wśród pierwszych apologetów wymienić należy filozofa neoplatonistycznego Justyna (†165), który umiał ukazać Ewangelię w świetle kultury greckiej, naznaczonej poszukiwaniem prawdy i sensu. Według Justyna, Jezus Chrystus jest «Logosem» – Prawdą, która nadaje sens wszystkim osobom i wszystkim rzeczywistościom historycznym; jest Słowem oświecającym „każdego człowieka, przychodzącego na ten świat” A jest to świat, w którym już zostały rozsiane „ziarna Słowa”⁶.

Ireneusz: Kościół kryterium hermeneutycznym teologii

Rozpoczęty dialog pomiędzy chrześcijanami a przedstawicielami kultury hellenistycznej przyniósł wkrótce zagrożenie w zachowaniu tożsamości chrześcijańskiej. W drugiej połowie II wieku pojawiły się różne systemy gnostyckie. Ich reprezentanci uważali, że można być chrześcijaninem, a także rozwijać wiedzę na temat Boga, nie należąc do Kościoła, a jedynie odwołując się do Pisma Świętego. Przeciwwstawiając się subiektywnej interpretacji Biblii, św. Ireneusz i Tertulian podkreślali, że Kościół jest stróżem prawdy Objawionej. Jego ustne nauczanie określili «kanonem wiary»⁷ i «regułą wiary»⁸ Tym sposo-

⁶ Św. J u s t y n, *Apologia*, 46; *Dialog z Żydem Tryfonem*, 61, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, t. 4, Warszawa.

⁷ Św. I r e n e u s z, *Adversus haereses*, 1, 9, 4.

⁸ T e r t u l i a n, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 13–14, [w:] *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 5.

bem rozstrzygnięto, że Kościół jest dla teologii kryterium hermeneutycznym⁹:

Obaliwszy więc wszystkich [heretyków] wygłaszających bezbożne nauki o naszym Stwórcy [...] trzymamy się nauki Kościoła, bo ona jest zawsze ta sama i trwa niezmiennie, a ma świadectwa proroków, apostołów i wszystkich uczniów [...] Otrzymał ją od Kościoła, więc jej strzeżmy, a ona zawsze za sprawą Ducha Świętego jakby w drogocennym naczyniu niby znakomity depozyt wiecznie jest młoda i odmładza samo naczynie, w którym się znajduje.

Kościółowi bowiem powierzono ten dar Boży [...], w nim zawiera się jedność z Chrystusem, tj. Duch Święty, zadatek niezniszczalności, wzmocnienie naszej wiary i drabina, po której wstępujemy do Boga. *W Kościele postanowił Bóg apostołów, proroków i nauczycieli* (por. 1 Kor 12, 28) i wszelkie inne działanie Ducha. Uczestnictwa w nim nie mają ci, co nie biegną do Kościoła, lecz błędnym przekonaniem i niegodziwym postępowaniem sami pozbawiają się życia.

Albowiem gdzie Kościół, tam i Duch Święty, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska – Duch zaś jest Prawdą¹⁰

Zdaniem Ireneusza biskupi, jako następcy apostołów, stanowią gwarancję prawdy:

Dlatego należy słuchać zwierzchników w Kościele, którzy – jak udowodniliśmy – mają następstwo od apostołów. Z następstwem biskupstwa otrzymali oni niezawodny charyzmat prawdy (*charisma veritatis certum*), według upodobania Ojca¹¹

Aleksandria: pierwsze próby teologii systematycznej

Użycie słowa „teologia” staje się ważne u Ojców Aleksandryjskich, wczesnochrześcijańskich pisarzy z Aleksandrii. Klemens († ok. 215), który określa „starymi teologami” starożytnych poetów greckich, stwierdza, że etymologicznie teologia oznacza „poznanie rzeczy boskich”, a dla chrześcijan „chrześcijańskie poznanie Boga”. Rozumiał dobrze nowość chrześcijaństwa w stosunku do filozofii greckiej i w konsekwencji nowość teologii chrześcijańskiej:

Filozofia zaś helleńska jakby oczyszcza w sposób wstępny i najpierw przyzwyczajają duszę do przyjęcia wiary, na której gruncie dopiero Prawda nadbudowuje właściwą świadomość (gnozę)¹²

⁹ Por. E. S t a n i e k, *Doświadczenie Kościoła w spotkaniu z gnozą*, [w:] S. D o b r z a n o w s k i (red), *New Age. Pseudoreligia*, Kraków 1994, s. 33; T. D z i d e k, *Pismo Święte a Tradycja – historia problemu*, [w:] T. D z i d e k, B. S i e ń c z a k, J. D. S z c z u r e k, *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy w Krakowie*, Kraków 1994, s. 103–105.

¹⁰ Św. I r e n e u s z, *Adversus haereses*, III, 24, 1; cyt. za: A. B o b e r, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 48.

¹¹ Św. I r e n e u s z, *Adversus haereses*, IV, 26, 2; cyt. za: A. B o b e r, jw., s. 50.

¹² Klemens A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce*, VII 20, t. 2, Warszawa 1994.

Podczas gdy wiara jest poznaniem elementarnym, ograniczającym się do rzeczy koniecznych, to „gnoza jest prezentacją pogłębioną i pewną tego, co przyjęło się wiarą” A zatem gnoza, czyli poznanie teologiczne, jest refleksją nad wiarą. Gnoza przewyższa filozofię, ale jednocześnie próba dochodzenia do gnozy bez filozofii, dialektyki i studium nad naturą byłaby jak „ściananie winogron, bez troski o winnicę”¹³.

Uczeń Klemensa – Orygenes († ok. 253) określa teologię jako „doktrynę o Bogu, godną Boga” Stworzył on naukową egzegezę Pisma świętego, rozróżniając w nim sens literalny i alegoryczny. Inspirowany swoim mistrzem twierdził, że wspólna wiara opiera się na sensie literalnym tekstu biblijnego. Jednakże istnieje także poznanie wyższe – „gnoza”, która szuka sensu za pośrednictwem spekulacji sensu duchowego czy też alegorycznego. Orygenes dokonał pierwszej próby stworzenia systematycznej teologii spekulatywnej, w dziele zatytułowanym *O zasadach (Peri archôn)*. Píše we wstępie, że zamierzał zbudować „jakby ciało doktryny” Składa się ono z czterech ksiąg, a ich centralną ideą jest refleksja nad Trójcą Świętą, w której wszystkie rzeczywistości stworzone osiągają swój sens. Orygenes jest świadomy, że na jego syntezę złożyły się twierdzenia, z których jedne są pewne, ponieważ zostały przekazane jasno przez apostołów, a inne stanowią plon ludzkiego umysłu, bazującego na Objawieniu:

A trzeba wiedzieć o tym, że głosząc wiarę Chrystusową święci apostołowie o pewnych prawdach, uznanych przez nich za niezbędne powiedzieli w sposób zrozumiały dla wszystkich wiernych [...]; co się zaś tyczy innych prawd, to powiedzieli wprawdzie o ich istnieniu, przemilczeli jednak sposób ich istnienia oraz pochodzenie; postąpili tak zapewne w tym celu, aby wśród następnych pokoleń gorliwsi miłośnicy znaleźli sobie przedmiot ćwiczeń, w których mogliby przedstawić plon swego umysłu¹⁴

Tak oto już w myśli Orygenesesa spotykamy zagadnienie stopnia pewności twierdzeń teologicznych. Wielki Aleksandryjczyk, rozwijając swoją syntezę, formułując kolejne twierdzenia, zaznacza, które z nich są bezwzględnie pewne dzięki autorytetowi samych apostołów, a które stanowią jedynie hipotezy – wynik poszukiwań¹⁵

¹³ Tamże, I 13 i 28; V 4 i 9; VII 57

¹⁴ Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 52. Por. H. Küng, *Große christliche Denker*, München–Zürich 1996, s. 55; T. D. Ł u k a s z u k, *Problematyka teologicznego poznania: stopnie pewności teologicznej*, [w:] J. D. S z c z u r e k, R. Z a w a d z k i (red.), *Symposium z okazji 15-lecia pontyfikatu Jana Pawła II*, Kraków, 11–12 X 1993, Kraków 1994, s. 126–128.

¹⁵ „Ja też mówię o tym z dużą obawą i ostrożnością, zastanawiam się raczej i rozmyślam, niż twierdzę cokolwiek na pewno. Określiłem przecież powyżej, co można stwierdzić z wyraźną pewnością; wydaje mi się, że w miarę swych umiejętności postąpiłem tak, rozprawiając o Trójcy Świętej; natomiast o sprawach, które sta-

2. Złoty wiek

Czwarte i piąte stulecie stanowią prawdziwy „złoty wiek” patrystyki, dzięki połączeniu dwóch czynników: pokoju, jaki panuje od początku IV wieku po wygaśnięciu prześladowań, oraz osiągniętej już przez myśl chrześcijańską dojrzałości.

Św. Augustyn: „Rozumiej, ażebyś wierzył, i wierz, ażebyś rozumiał”

Tę ostatnią w sposób szczególny reprezentuje teologia św. Augustyna (†430), która miała przemożny wpływ na całą łacińską teologię Średniowiecza. W duchu Justyna i Klemensa, Augustyn posługuje się w swej twórczości teologicznej naukami wyzwolonymi i filozofią: „Dobry i prawdziwy chrześcijanin powinien zrozumieć, że prawda, niezależnie gdzie się znajduje, jest własnością Pana”¹⁶ Po swoim nawróceniu, Augustyn jest przeniknięty pragnieniem pełnego spotkania z Bogiem, którego obecność, choć w sposób niepełny, jest nam już dana przez wiarę. Wiara i rozumienie są drogą wiodącą do tego spotkania, dlatego są nierozdzielne, wzajemnie się wspomagają: „Rozumiej, ażebyś wierzył, i wierz, ażebyś rozumiał”¹⁷. „Intellige, ut credas” oznacza, że ludzkie poznanie jest niezbędne, aby przyjąć i wyrazić wiarę. Z kolei „Crede, ut intelligas” podkreśla, że rozumienie wiary zbliża do Boga, ponieważ umożliwia poznanie Go w horyzoncie już przyjętej wiary. W traktacie *O Trójcy Świętej* spotykamy taką oto zachętę:

Niech (wierzący) przez modlitwę, rozmyślanie i święte życie starają się dojść do rozumienia, czyli do tego, żeby myślał widzieć (o ile można widzieć) to, co przyjmują przez wiarę¹⁸

Uwypuklenie roli „intelektu” nie redukuje poznania teologicznego do chłodnej dialektyki, zachowania obojętnego dystansu wobec przedmiotu poznania. Przeciwnie, jest to teologia, która wyrasta i jest inspirowana przez miłość tego, który poszukuje pełnego szczęścia. Wprzęgnięcie innych dyscyplin naukowych w teologię jest szczególnie interesujące we wspomnianym traktacie Augustyna – *O Trójcy Świętej*. W siedmiu pierwszych księgach, wychodząc od Pisma Świętego i Ojców Kościoła, prezentuje treść wiary (*credere*) o istnieniu trzech

nowią obecny przedmiot moich rozważań, będę się starał mówić w formie hipotezy a nie stanowczego twierdzenia” (O r y g e n e s, *O zasadach*, I 6, 1); por. H. C r o u z e l, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 223–230.

¹⁶ *O doktrynie chrześcijańskiej*, II 28, Warszawa 1989.

¹⁷ *Contra acad.*, III, 20, 43: Serm., 43, 7, 9.

¹⁸ *O Trójcy Świętej*, XV 27, 49, Kraków 1996.

Osób Boskich. Następnie, poprzez refleksję intelektualną, posługując się analogiami do rzeczy stworzonych, autor usiłuje zrozumieć to, co już mu jest dane na drodze wiary.

Teologia i ekonomia zbawienia

Złoty wiek patrystyki jest również okresem istotnych rozstrzygnięć dogmatycznych. Od dysput trynitarnych i chrystologicznych, toczących się pomiędzy soborami Nicejskim (325) i Chalcedońskim (451), teologia oznaczała wówczas doktrynę o Bogu i Trójcy Świętej, w odróżnieniu od „ekonomii” rozumianej jako opis historii dzieła zbawienia dokonanego przez Wcielenie Syna Bożego. Teologia kontempluje życie Boże w Nim samym; ekonomia rozważa działanie Boga w świecie. Tak wyrażają się św. Atanazy († ok. 373) czy Euzebiusz z Cezarei († ok. 340). Sens jednoznaczny „teologii” krystalizuje się u greckich ojców IV i V wieku.

Koniec epoki patrystycznej zbiegł się w czasie ze schyłkiem starożytności. Jako punkt graniczny owej epoki – w odniesieniu do wschodniej części cesarstwa rzymskiego, a zatem do patrystyki greckiej – zwykło się wskazywać na osobę św. Jana Damasceńskiego (ok. 675–749), chociaż trzeba zaznaczyć, że patrystyczny sposób uprawiania teologii trwał jeszcze długo w kręgach grecko-bizantyjskich.

OKRES SCHOLASTYCZNY

Załamanie się struktury polityczno-społecznej cesarstwa zachodniego i założenie królestw germańskich wyznaczyło, już w V wieku, niewątpliwe zerwanie ciągłości kulturowej, politycznej i gospodarczej. Rozpoczynał się nowy okres historii – średniowiecze, który większość uczonych rozciąga od 600 do 1500 roku¹⁹ W obrębie historii teologii rozwijała się wówczas tzw. teologia scholastyczna, która jednak przekroczyła wyraźnie granice końca epoki średniowiecznej i na gruncie Kościoła katolickiego była zasadniczo uprawiana jeszcze w okresie Renesansu i Baroku, czyli do końca XVII wieku.

1. Pierwsze wieki średniowiecza

Początek średniowiecza przyniósł rozwój teologii monastycznej, w obrębie której zrodzi się później teologia scholastyczna.

¹⁹ Por. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2: 600–1500, Warszawa 1988, s. 9.

Teologia monastyczna

Podczas pierwszych wieków średniowiecza, między rokiem 750 a 1100, w uprawianiu teologii dominowała teologia monastyczna. Powstała w łonie szkół istniejących przy klasztorach benedyktyńskich; polegała przede wszystkim na komentowaniu Pisma świętego. Komentowanie owo było uprawiane na sposób *lectio*, czyli medytacyjnej lektury tekstów biblijnych, wspomaganej tradycją okresu patrystycznego. Przeważał pogląd, zwłaszcza w pierwszych wiekach, że teologia nie jest niczym innym, jak wysiłkiem zmierzającym do rozumienia Pisma, które jest słowem Bożym. W Biblii powiedziane jest już wszystko, nie można niczego nowego powiedzieć. Stąd ważność komentarzy do tekstu natchnionego, a także sposób określania profesora, który był «lektorem», mistrzem «in sacra pagina». Bóg jest całkowicie ponad ludzkim myśleniem, dlatego myślenie musi się poddać prawdzie wiary – „filozofia jest służebnicą teologii”

Anzelm z Canterbury: zrozumieć wiarę

Wraz z reformą zakonu benedyktynów pojawił się jednak inny nurt rozumienia teologii. Jego reprezentatywnym przedstawicielem jest św. Anzelm z Canterbury (†1109). Także on uznawał pierwszeństwo wiary, ale był przekonany o tym, że człowiek właśnie po to został obdarzony zdolnością myślenia i pojmowania, żeby się starał możliwie doskonale przemyśleć i zrozumieć własną wiarę:

Wielu prosiło mnie często i usilnie, ustnie i pisemnie, żebym spisał dla potomnych objaśnienie pewnego problemu naszej wiary, tak jak je zwykłem wyklądać. Mówią mianowicie, że podoba się im moje rozwiązanie i uważają je za zadowalające. Nie stawiają tej prośby, żeby przez zrozumienie dojść do wiary, ale żeby cieszyć się zrozumieniem i rozważaniem tego, w co wierzą. Chcą też, na ile potrafią «być zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się uzasadnienia tej nadziei, która jest w nas» (1 P 3,15)²⁰

Teologia jest „intellectus fidei”, pragnieniem zgłębiania rozumem tego, w co się już wierzy. Trzeba jednak podkreślić, że intelektualną dociekliwość – umiał Anzelm zawsze połączyć z miłością do Boga, a także z szacunkiem dla Jego tajemnicy. O tej równowadze intelektu, miłości i wycuciu tajemnicy tak pisze we wstępie do swego najgłośniejszego dzieła pt. *Proslogion*:

Wyznaję, Panie, i dziękuję za to, że stworzyłeś we mnie też twój obraz, bym pamiętając o tobie, o tobie myślał i ciebie kochał! Został on jednak do tego stopnia zamazany naporem występków, tak bardzo zaciemniony oparami grzechów, iż nie może czynić tego, do czego został uczyniony, jeżeli ty go nie odnowisz i nie

²⁰ Św. Anzelm z Canterbury, *Cur Deus homo*, I, 1, 91.

naprawisz. Nie usiłuję, Panie, przeniknąć twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumiem²¹

2. Wczesna scholastyka

Wczesna scholastyka, od 1100 do 1300 roku, to okres, w którym żyli najważniejsi i najbardziej reprezentatywni jej przedstawiciele: św. Bonawentura, św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu i bł. Jan Duns Szkot. Około 1000 roku pojawiły się w miastach świata zachodniego szkoły rozwijające się przy katedrach. Teologia, którą zaczęto uprawiać w owych szkołach, odznaczała się wprowadzeniem nowego stylu w rozważaniach teologicznych, dających początek temu, co określamy dokładnie «teologią scholastyczną». Na powstanie nowego okresu historycznego złożyło się wiele różnorodnych czynników, jak rozwój społeczeństwa, podniesienie poziomu kulturalnego duchowieństwa świeckiego, powstanie zakonów cechujących się większą ruchliwością apostołską niż benedyktyni – to jest zakonów żebraczych – i pojawienie się na zachodzie Europy, za pośrednictwem myślicieli arabskich, filozofii Arystotelesa, która, połączona z tradycją patrystyczną i platońską, umożliwiła stworzenie nowej i oryginalnej syntezy. Zamiast czystej, opartej na Ojcach medytacji nad Pismem, jaka charakteryzowała teologię monastyczną, teologia scholastyczna broniła metody analitycznej i dyskursywnej, która otworzyła szerokie pole spekulacji rozumowej oświeconej wiarą.

Piotr Abelard: problem granicy w dociekaniach rozumowych

Nie wszyscy jednak, idący drogą intelektualnej dociekliwości Anzelma, potrafili zachować równowagę pomiędzy poszukiwaniem rozumowym a wyczuciem tajemnicy. Do takich należy Piotr Abelard (†1192), który ustalił renomę paryskiej szkoły teologicznej. Mistrz Piotr był człowiekiem głębokiej wiary, ale także nade wszystko miłośnikiem dysput, wyjątkowym dialektykiem, lubującym się w kwestiach logicznych, które studiował w perspektywie tego, co dziś nazwalibyśmy logiką filozoficzną. Jego stwierdzenie, że „nie można wierzyć w to, czego się wcześniej nie rozumiało”²² – właściwie charakteryzuje uprawianą przez niego teologię.

²¹ Św. A n z e l m z Canterbury, *Proslogion*, 1, Warszawa 1992.

²² Por. *In Cantica* 36, 3, PL 183, 968; C. R o c c h e t t a, *La teologia e la sua storia*, [w:] C. R o c c h e t t a, R. F i s i c h e l l a, G P o z z o, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1989, s. 53.

Abelard przeszedł do historii z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że stworzył lub przynajmniej usystematyzował metodę scholastyczną w dziele *Sic et non* (prolog). Nauczył się korzystać z *Sententiae Patrum*, zbierać najważniejsze wypowiedzi przekazywane przez tradycję patrystyczną, porównywać je między sobą i starać się w ten sposób odkryć prawdę ukrytą poza pozornymi sprzecznościami. Schemat metody scholastycznej wyglądał następująco: po pierwsze to, co zdaje się wyrażać dane stwierdzenie czy artykuł wiary; po drugie to, co wydaje mu się przeczyć; i po trzecie – rozwiązanie pozornej antynomii.

Zdobył sławę także dlatego, że używał na co dzień i w dokładnym znaczeniu technicznym pojęcia «theologia». Użył nawet słowa «theologia» w tytułach dwóch najważniejszych spośród swych dojrzałych dzieł: *Introductio ad theologiam* oraz *Theologia christiana*, aby określić naukę zajmującą się Objawieniem w sposób systematyczny i uporządkowany.

Abelard podjął między innymi dyskusję z kilkoma teologami swego czasu na temat tajemnicy Trójcy Świętej. Tak bardzo koncentrował się na istocie boskości, zatraconej w syntezie swych adwersarzy, iż przedstawił Osoby Boskie w sposób niewłaściwy, to znaczy rozumiał Osoby nie jako coś swoistego i rzeczywistego, lecz jako czyste aspekty lub wyrażenia jedynej i wyłącznej istoty boskiej²³. Choć Abelard znacznie wycieniował swoje tezy w późniejszych dziełach²⁴, to jednak swoją twórczością sprowokował nową tendencję w teologii, zmierzającą do zaakcentowania tajemnicy Boga, przed jaką staje człowiek wiary.

Bernard z Clairvaux: w obronie tajemnicy

Abelard spotkał się z ostrą krytyką, m. in. św. Bernarda z Clairvaux (†1153), posiadającego wizję teologii, którą możemy nazwać ascetyczno-monastyczną, tak jak była ona uprawiana w pierwszych wiekach Średniowiecza. W pierwszym rzędzie w teologii Bernarda przyciąga uwagę sposób, w jaki podnosi sprawę relacji pomiędzy miłością a poznaniem Boga. Relację tę tworzy w polemice z Piotrem Abelardem i z początkującą wówczas teologią scholastyczną – chodzi o dzieło *Tractatus de erroribus Abelardi*. Krytykę Abelarda²⁵ zaczyna od cytatu jego dzieła: „Jakiż pożytek przynosi doktrynie mówienie, jeśli to, czego chcemy nauczać, nie może być wyrażone w zrozumiałym sposób?” Bernard uważa, że istnieją takie prawdy, które znajdują się

²³ To później potępione dzieło nosi tytuł: *De unitate et trinitate divina*.

²⁴ *Introductio ad theologiam* i *Theologia christiana*.

²⁵ Zob. *Tractatus de erroribus Abelardi*, 1, PL, 182, 1053 A-C.

ponad rozumem. Jego zdaniem dziedziny rozumu i wiary są ściśle wytyczone. Rozum ma swe granice, poza którymi zaczyna się władza wiary. Granice te nie powinny być przekraczane, gdyż byłoby to bezbożnością, brakiem czci, niemal profanacją Bożej tajemnicy. Dla Bernarda filozofia nie jest niezbędną pomocą w dojściu do poznania Boga, wręcz przeciwnie, jest raczej utrudnieniem, będąc często źródłem pychy. Postawa ta, nieufna filozofii, przyniosła jednak uwypuklenie roli miłości w teologii. Bernard był tym teologiem, który wszystkie swoje siły poświęcił obronie pierwszeństwa miłości na drodze ludzkiego poznania Boga. Pisze o tym szczególnie pięknie w traktacie *O miłowaniu Boga*:

Pragniesz zatem usłyszeć ode mnie, dlaczego i w jaki sposób winniśmy kochać Pana Boga, więc odpowiadam: przyczyną miłości Boga jest sam Bóg; miarą miłości Boga jest miłość bez miary. Czy to wystarczy? Mądrymu wystarczy na pewno, ale „jestem przecież dłużnikiem również niewykształconych” (Rz 1, 14) – tym ostatnim chciałbym całokształt sprawy naświetlić nieco obszerniej i ująć ją nie tyle dogłębnie, ile praktycznie.

Sądzę, że istnieją dwie przyczyny skłaniające nas do miłości Boga dla niego samego. Pierwsza: nikt inny nie jest więcej godny takiej miłości; druga: nikt z ludzi nie może kochać z większym pożytkiem dla siebie²⁶

Jednakże, jak zauważają znawcy twórczości św. Bernarda, także interpretacja duchowa i mistyczna Pisma, bez kontroli racjonalnej, czy też inaczej mówiąc – naukowej, może doprowadzić do subiektywnego odczytania treści Objawienia. Bernard zbliża się do takiego niebezpieczeństwa w swych niektórych wyrażeniach i modlitwach maryjnych²⁷

Zatrącanie języka symbolu

Wraz z chrystianizacją ludów barbarzyńskich centralnej Europy, o mentalności o wiele bardziej pragmatycznej, teologia częściowo zagubiła język symboliczny, tak żywy w epoce patrystycznej. Racjonalna dialektyka stawała się jedynym środkiem wyjaśniania Objawienia w nowej kulturze. Zagubienie rozumienia «symbolu realnego», który nie tylko coś znaczy, ale również uobecnia, doprowadziło np. do dyskusji na temat obecności Chrystusa w Eucharystii: albo jest obecny rzeczywiście, albo symbolicznie, jeśli jest w symbolu, nie jest w rzeczywistości²⁸

²⁶ *O miłowaniu Boga*, Kraków 1991, s. 34.

²⁷ Por. J. E s p e j a P a r d o, *Para comprender mejor la fe. Una introducción a la teología*, Salamanca–Madrid 1997, s. 60.

²⁸ Por. tamże, s. 61–62.

Tomasz z Akwinu: systematyczne opracowanie statusu teologii

Powstały i rozwijany w łonie instytucji akademickich – w szkołach katedralnych, potem na wydziałach teologicznych uniwersytetów – scholastyczny sposób uprawiania teologii ulegał ewolucji, będąc źródłem coraz obszerniejszych i przygotowywanych z coraz większą głębią teoretyczną rozwinięć spekulatywnych, stał się z czasem jednym ze szczytowych osiągnięć, jakie znajdujemy w powszechnej historii myśli. Wykład akademicki, ze swymi wymaganiami nie tylko naukowymi, ale i dydaktycznymi, skłaniał do wypracowywania syntez, spowodował pojawienie się *Summae*, które stanowią niewątpliwie jeden z najbardziej charakterystycznych wyrazów twórczości teologicznej wieków średnich²⁹

W historii teologii mówi się o „rewolucji albertyńsko-tomistycznej”. Opierała się ona na przejściu całej filozofii Arystotelesa przez teologów. Filozofia ta jest naukowym poznawaniem świata, dokonywanym w celach ściśle poznawczych. Congar zauważył, że Ojcowie Kościoła, a zwłaszcza prekursorzy scholastyki uznawali wprawdzie rozum za siłę swoistą, ale tylko w tej mierze, w jakiej służył „gnozie”, tzn. wierzący mogli się nim posługiwać w poznawaniu, a nawet w dowodzeniu tego, co przyjmowali wiarą. A zatem miało to być poznanie, które służy wierze. Św. Albert i św. Tomasz, przejmując od Arystotelesa wiedzę o strukturze rzeczywistości, odróżniali dwie dziedziny: dziedzinę prawd udowodnianych przez rozum oraz takich, które człowiek może poznawać tylko przez Objawienie³⁰. Tym sposobem, jak celnie zwrócił na to uwagę Congar, Tomasz „umożliwi nam nawiązanie dialogu z ludźmi pochłoniętymi poznawaniem rzeczy, pograżonymi w naukach przyrodniczych i technicznych świata, który poznają i kochają dla niego samego”³¹.

Tak jak można dwojako wyzdrowieć, bądź pod wpływem działania samej natury, bądź dzięki naturze wspartej wiedzą lekarską, tak też można w dwojaki sposób nabywać wiedzy. Raz, gdy rozum przyrodzony sam przez się dochodzi do poznania rzeczy nieznanych, i ten sposób nazywamy wynalazczością, drugi raz, gdy rozum przyrodzony otrzymuje pomoc z zewnątrz, i ten sposób nazywamy nauczaniem. W tym zaś, co powstaje pod wpływem natury i sztuki, działa sztuka w ten sposób i tymi samymi środkami, co natura. Jak bowiem natura uzdrawia chorego z przeziębienia rozgrzewając go, tak też czyni i lekarz; dlatego mówimy, że sztuka naśladuje naturę. Podobnie jest z nabywaniem wiedzy. Mianowicie, nauczający w ten sposób doprowadza drugiego do wiedzy o rzeczach nieznanach, jak ten, kto przez własną wynalazczość dochodzi do poznania rzeczy nieznanach³².

²⁹ Por. P. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii Średniowiecza*, Kraków 1997, s. 122–126.

³⁰ Por. Y. M. Congar, *Wiara i teologia*, [w:] *Tajemnica Boga*, Poznań 1966, s. 191–192.

³¹ Tamże, s. 193.

³² *De veritate*, 11, 1.

Wytyczenie granic i autonomii teologii oraz innych nauk umożliwiło Tomaszowi sprecyzowanie przedmiotu i metody samej teologii. Przedmiot formalny „quod” teologii, a raczej jej *subiectum*, stanowi Bóg i cała rzeczywistość w jej odniesieniu do Stwórcy:

Otóż wiara stanowi przedsmak owego poznania, które nas w przyszłości uczyni błogosławionymi [...] To zaś uszczęśliwiające poznanie wiary koncentruje się na dwóch prawdach: tego, co dotyczy Boskości Trójcy oraz człowieczeństwa Chrystusa. Toteż mówił do Ojca: «To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, prawdziwego Boga, i Tego któregoś posłał, Jezusa Chrystusa». Zatem całe poznanie wiary koncentruje się wokół tych dwóch, tzn. wokół Boskości Trójcy i wokół człowieczeństwa Chrystusa; i nic w tym dziwnego, gdyż człowieczeństwo Chrystusa jest drogą prowadzącą do Boskości. Trzeba więc w drodze do boskości poznawać drogę prowadzącą do celu, a i w ojczyźnie dziękczynienie nie byłoby dostateczne, gdybyśmy nie mieli poznania drogi, przez którą zostaliśmy zbawieni. Dlatego też Pan mówił uczniom: «I wiecie, dokąd Ja idę, i drogę znacie».

Otóż co do Boskości, trzy [tematy] należy poznać: po pierwsze – jedność istoty, po wtóre Tróję Osób, po trzecie – dzieła Boskie³³

Przedmiotem formalnym „quo” natomiast, dzięki któremu teologiczna wiedza jest w ogóle możliwa – jest Objawienie. Wiedza, poznawanie naukowe istoty rzeczy, tzn. wiązanie w sposób konieczny właściwości z podmiotem, skutków z przyczyną, wniosków z założeniami – jest absolutną doskonałością istoty rozumnej. Św. Tomasz stosuje te założenia do teologii, którą określa jako wiedzę spekulatywną. W ten sposób obiektywizuje teologię. Do tej pory bowiem była ona często rozumiana jako osobiste, subiektywne poszukiwanie Boga³⁴.

Kiedy w okresie dojrzałej scholastyki, w XIII wieku, postawiono pytanie: „Czy teologia jest nauką?”, wartość teologii nie była przez nikogo kwestionowana. Pytano więc właściwie o to, czy poznanie teologiczne można umieszczać na tej samej płaszczyźnie z innymi dziedzinami poznania – to znaczy, czy teologia może się „zniżyć” do roli jednej z gałęzi poznania naukowego. Odpowiedź była pozytywna – święty Tomasz z Akwinu uznał teologię za naukę w ścisłym tego słowa znaczeniu. A mając poczucie wybitnej wartości teologii, nazwał ją królową nauk³⁵

Tomasz rozumiał naukę tak, jak to było powszechne w jego czasach, a więc w duchu Arystotelesowskim. Arystoteles i jego kontynuatorzy, zwracając uwagę na pełnię, jaką osiąga poznanie, kiedy uj-

³³ *Streszczenie teologii*, J 2, [w:] Św. T o m a s z z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 11–12: „W nauce świętej traktuje się o wszystkim w relacji do Boga, ponieważ albo te rzeczy są Bogiem [istota, atrybuty, osoby], albo też są one powiązane z Bogiem jako ich zasadą, czyli ich początkiem i celem [stworzenia, akty ludzkie, prawa, łaska, cnoty, sakramenty]” (*Suma teologiczna*, I, q. 1 a. 7).

³⁴ Por. Y. M. C o n g a r, jw., s. 191–192.

³⁵ Por. T. W ę c ł a w s k i, *Wstęp do teologii*, Poznań [b.d.], s. 13 (maszynopis).

muje przedmiot, dostrzegając nie tylko jego istnienie faktyczne, lecz także wyjaśniając go, sięgając do jego korzeni, określili naukę jako *poznanie pewne przez przyczyny*. Ponadto Arystoteles zauważył, że nauki są uporządkowane i zhierarchizowane. W niektórych przypadkach ta hierarchizacja dotyczy tego, co funduje jakąś naukę – jej założenia. Tzn. podczas kiedy jedne nauki wychodzą od zasad ewidentnych, podlegających obserwacji czy też poznaniu bezpośredniemu, tak inne wywodzą się od założeń nieewidentnych przez się i będących przedmiotem wykazywania w innych naukach. Np. fizyka opiera się na założeniach, które wykazuje matematyka, optyka opiera się na założeniach pochodzących z geometrii. Tak więc istnieją nauki podporządkowane i podporządkowujące.

W obrębie tak zdefiniowanej nauki i jej klasyfikacji, św. Tomasz stwierdza, że ktoś, kto uprawia równocześnie naukę podporządkowaną i podporządkowującą, np. fizykę i matematykę, dysponuje wiedzą w stanie doskonałym, ponieważ założenia, w oparciu o które pracuje jako fizyk, może zweryfikować jako matematyk. Inaczej rzecz się ma, kiedy naukowiec uprawia jedynie naukę podporządkowaną, tzn. taką, w obrębie której nie jest w stanie sprawdzić jej założeń. Taki układ implikuje akt wiary, na mocy której przyjmuje się, bez sprawdzenia, konkluzje, do których doszedł ktoś, kto uprawiał naukę wyższą. W tym akcie wiary nie ma jednak niczego nieprawomocnego, niesłusznego – rozum ludzki jest ograniczony i, aby się rozwijać, potrzebuje oparcia na poznaniu, którym dysponują inni³⁶.

Takie są rozważania, które przedstawia św. Tomasz, dotykając statusu epistemologicznego teologii. Rozważania te pozwalają mu dojść do następujących konkluzji:

– Teologia, zawierając w uporządkowanej strukturze treść wiary i przyczyniając się do rozwoju jej rozumienia, jest nauką w sensie właściwym i prawdziwym. Rzecz jasna nie posiada oczywistości swych założeń, mających swe źródło w Objawieniu. Sytuacja teologii jest analogiczna do innych nauk podporządkowanych, które są uzależnione od nauk wyższych. Teologia jest zatem nauką w stanie niedoskonałym – zakłada nieustanne odnoszenie się do nauki wyższej, którą jest wiedza samego Boga.

– Teolog zatem zweryfikuje oczywistość swych założeń w wizji błogosławionej, tzn. w wieczności³⁷

Tomasz był człowiekiem bardzo wykształconym, znał filozofię Arystotelesa, Pismo Święte, teologię ojców Kościoła, dokładnie poznał tradycję teologiczną XII wieku, także istniejące już trzynastowieczne sumy teologiczne. To wykształcenie, a także niespotykany talent do

³⁶ Por. R. L a t o u r e l l e, *Théologie science du salut*, Bruges–Paris–Montréal 1968, s. 23–25.

³⁷ Por. Św. T o m a s z, *Suma teologiczna*, I q. 1 a. 2; *De veritate*, q. 14 a. 9 ad 3.

spekulacji myślowej, połączony z wielką miłością do Kościoła, wraz z wyjątkowym wysiłkiem, mającym na celu jak najlepsze wykorzystanie czasu, dały w rezultacie godną podziwu syntezę: filozoficzną (*Suma filozoficzna*) i teologiczną (*Suma teologiczna*)³⁸

Duns Szkot: ostrożność wobec filozofii

Inaczej niż św. Tomasz na pytanie, czy teologia jest nauką, odpowiadał Duns Szkot. Jego zdaniem teologia nie jest nauką w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ wywodzi się nie z zasad oczywistych dla rozumu, ale z zasad opartych na wierze. Jego zdaniem nie ma żadnego związku pomiędzy wiedzą świętych, a teologią uprawianą w oparciu o Objawienie. Teologia służy wierze. Ostatecznie służy miłości. Nie jest więc nauką czysto spekulatywną, poszukującą wiedzy dla wiedzy. Poznanie dąży do praktyki, a w końcu do miłości doskonałej, gdyż miłość jest czymś szlachetniejszym niż zwykle poznanie³⁹

Według Szkota perspektywa filozoficzna okazuje się bardzo krucha przy próbie zrozumienia tajemnicy Boga i tajemnicy człowieka. Dlatego filozofia potrzebuje teologii, ta zaś filozofii, aby swą myśl uczynić bardziej jasną. Filozofia na przykład może pomyśleć Boga tylko w porządku bytu; teologia natomiast przedstawia nam Boga osobowego. Różnica jest tu istotna i nie może być pominięta. Innymi słowy: Duns nie neguje możliwości wiedzy naukowej i filozoficznej, twierdzi zaś, że pełnia takiej wiedzy jest możliwa jedynie w horyzoncie teologii⁴⁰

Twierdzę, że nauka w ścisłym znaczeniu musi spełniać cztery warunki, a mianowicie: musi być poznaniem pewnym bez możliwości błędu lub wątpienia; po drugie, musi dotyczyć rzeczy koniecznych [*cognitum necessarium*], a nie przygodnych [*contingens*]; po trzecie, musi wywodzić się z przyczyny oczywistej dla intelektu; po czwarte, musi być wyprowadzana z zasad oczywistych za pomocą sylogizmu czy wywodu sylogistycznego [...]. Twierdzę, że nasza nauka [teologiczna] nie jest podporządkowana żadnej innej, bo chociaż jej przedmiot [Byt nieskończony] jest także w pewnej mierze przedmiotem metafizyki, która zajmuje się bytem w ogóle, to jednak nie przejmuje od niej żadnej zasady. Bo też żadnej konkluzji teologicznej nie da się udowodnić zasadami bytu ani uzasadnieniem wyprowadzonym z treści bytu [...]. Z drugiej strony również filozofia nie jest podporządkowana teologii i ma swoją własną pewność niezależną od wiary; filozofia nie otrzymuje od teologii żadnej zasady, a to dlatego, że wszelkie poznanie naturalne w ostatecznej analizie sprowadza się do zasad bezpośrednich, poznanych w sposób naturalny [...]. Teologia jest nauką raczej praktyczną niż spekulatywną [...]. Pierwszym przedmiotem teologii jest cel ostateczny; zasady, które do

³⁸ Por. M. D. C h e n u, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, Kraków 1997, s. 36–51; H. K ü n g, jw., s. 117–150.

³⁹ Por. L. V e u t h e y, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988, s. 21–30.

⁴⁰ Por. J. L. I l l a n e s, J. I. S a r a n y a n a, jw., s. 75.

niego prowadzą, są zasadami praktycznymi; zasady teologii są więc zasadami praktycznymi, jak i wnioski, które się z nich wyprowadza [...]. Utrzymujemy, że teologia jest naprawdę praktyczna ze względu na cel, do jakiego poznanie powinno naturalnie zdążać; oto dlaczego twierdzimy, że poznanie, ze względu na cel, którym jest radowanie się miłością, jest szlachetniejsze niż wszelkie poznanie spekulatywne⁴¹

3. Późna scholastyka

Późna scholastyka rozciąga się od 1300 do 1500 roku. Obserwuje się w niej dwie wzajemnie przeczące sobie tendencje w teologii: z jednej strony nadmierną racjonalizację teologii, z drugiej zaś – zakwestionowanie poznania racjonalnego w refleksji teologicznej, co da podstawę pod przyszły «fideizm».

Symptomy kryzysu

Zbytne akcentowanie rozumu sprawiło, że świadectwa Pisma Świętego i tradycji zostały przesunięte na dalszy plan. Najpierw formułowano tezy, do których dochodzono w sposób rozumowy, a potem wydobywano niektóre teksty z Pisma Świętego i tradycji, ażeby wykazać prawdziwość uprzednio wypracowanej tezy. Tym sposobem teologia przestała być racjonalnym przyjęciem tajemnic, a stała się konstrukcją służącą wydobywaniu nowych konkluzji, które niewiele miały wspólnego z wiarą. Refleksja rozwijana była w dyskusjach między szkołami, a nieraz gubiła się w roztrząsaniu kwestii dalekich od centralnych problemów wiary.

Wilhelm Ockham: zakwestionowanie teologii jako nauki

Druga tendencja, zaistniała w późnej scholastyce, dyskredytowała rozum w poznaniu teologicznym. Wpłynął na to styl Dunska Szkota. Po nim Wilhelm z Ockham (ok. 1285–1347)⁴² zanegował teoretyczną możliwość wiedzy prawdziwie «naukowej», traktującej o «prawdach teologicznych» (prawdach mówiących o Bogu i możliwych do poznania w sposób naturalny); a także maksymalnie ograniczył naukę, która mówiłaby o «artykułach wiary» (poznawalnych jedynie w sposób nadprzyrodzony), które Bóg umieścił w rozumie. Teologia została w ten sposób niemal zupełnie pozbawiona właściwego jej przedmiotu⁴³

⁴¹ *Ordinatio (Opus Oxoniense)*, Prol., p. 4, q. 1–2, n. 208, 214, p. 5, q. 1–2, n. 314, 353, cyt. za: L. V e u t h e y, jw., s. 24–27

⁴² *De potestate pontificum et imperatorum i Breviloquium de potestate papae*.

⁴³ Por. J. L. I l l a n e s, J. I. S a r a n y a n a, jw., 83–85; Y. M. C o n g a r, jw., 196.

4. Scholastyka renesansowa

Począwszy od XV wieku pojawia się nowa wizja świata i człowieka. W średniowiecznej koncepcji człowiek jako taki pozbawiony był autonomicznej wartości, wpisany był jako zwyczajna i nieistotna część w potężnym wszechświecie. W przypadku humanizmu natomiast jesteśmy świadkami odwrócenia sytuacji: człowiek stał się centrum koncepcji świata i osią filozofii. Humanizm podkreśla subiektywizm jednostki, a także autonomię rozumu. Powrót do kultury greckiej, z której czerpano natchnienie dla nowej wizji człowieka, sprzyjał z jednej strony powstaniu nauki filologicznej, a z drugiej – nadawał studiom nad klasykami wartość normatywną dla nowego ideału życiowego.

Erazm z Rotterdamu i Marcin Luter: krytyka scholastyki

Powrót do starożytności przyniósł również ożywione zainteresowanie twórczością Ojców Kościoła. W pierwszych wiekach Kościoła biskupi byli jednocześnie teologami. Teologiczna twórczość rozwijana była często w ścisłym związku z liturgią. Komentarze do Pisma Świętego stanowiły owoc homilii, traktaty na temat sakramentów powstawały jako katechezy wprowadzające katechumenów w sakramenty wtajemniczenia. Ten związek teologii z liturgią, a także wpływ filozofii platońskiej, w której symbol nie przeciwstawiał się rzeczywistości, ale ją wyrażał – sprawił, że Ojcowie Kościoła posługiwali się w swej twórczości językiem symbolicznym. Był to język, który pozwalał wyrażać rzeczywiste spotkanie z tajemnicą, dokonujące się dzięki wierze. Humanizm wpłynął na inny sposób uprawiania teologii, który zasadniczo mieści się w nurcie augustyńskim. Jego reprezentantami, chociaż każdy na swój sposób, są Erazm z Rotterdamu i Marcin Luter.

Erazm z Rotterdamu (†1536) poddał krytyce upadającą scholastykę, która przemieniła się w chłodną dialektykę i usiłowała mówić o Chrystusie kategoriami filozoficznymi, bez gruntownej lektury Pisma Świętego i bez wewnętrznego duchowego światła, które jest owocem medytacji. Pod wpływem tendencji humanizmu, Erazm postulował studium Pisma i dokumentów patrystycznych w kontekście historycznym i w ich sensie literalnym, a także akcentował konieczność znajomości języków biblijnych. Uwypuklał jednocześnie transcendencję Boga i rzeczy Boskich, która sprawia, że nie da się – jego zdaniem – zbudować racjonalnej doktryny w formie naukowej.

Z kolei inny krytyk scholastyki – Marcin Luter (†1546) – doszedł w swym sposobie rozumienia teologii do skrajnego subiektywizmu. Według niego, istotą chrześcijaństwa jest głoszenie zbawienia w Chrystusie. Tym, co się naprawdę liczy, jest przyjęcie tej nowiny:

[...] nie wystarcza i nie jest rzeczą chrześcijańską opowiadać o dziełach Chrystusa w sposób historyczny, jakby o jakichś tam wydarzeniach, których znajomość wystarcza nam jako przykład do kształtowania swego życia, jak to głoszą ci, co obecnie uchodzą za najlepszych. Tym gorzej, jeżeli się całkowicie o Chrystusie zamilczy, a zamiast tego naucza o ustawach ludzkich i o dekretach ojców. Niemaló już jest takich, którzy w tym celu głoszą Chrystusa lub o Nim wykładają aby poruszyć ludzkie uczucia do litości nad Chrystusem i do oburzenia na Żydów oraz inne podobne dziecinne niedorzeczności głoszą. Należy zaś głosić Chrystusa w tym celu, aby została wzbudzona wiara w Niego tak, żeby nie tylko to był Chrystus, lecz aby był On twoim i moim Chrystusem, by w nas wzbudzał to, co się o Nim mówi i kim się On nazywa⁴⁴

Wszystko inne, co nie jest Chrystusem, należy opuścić: prawo odrzucone już przez Pawła i nasze rozróżnienia filozoficzne. Jedynie w Piśmie świętym i w lekturze Ojców, a przede wszystkim św. Augustyna, winniśmy szukać zbawienia. Przez ograniczoność naszego stworzenia, a także przez stan grzeszny ludzkiej natury, poznanie racjonalne nie posiada żadnej wartości dla wierzącego. Teologia winna być prawdziwą pobożnością. Idąc za św. Augustynem, Luter uważał, że filozofia i inne nauki są pomocne jedynie jako przygotowanie ducha do kontemplacji, ale nie są użyteczne w racjonalnej systematyzacji wiary⁴⁵

Melchior Cano: systematyzacja miejsc teologicznych

Trzeba jednak przyznać, że również typowa scholastyka renesansowa, rozwijająca się do połowy XVI wieku, charakteryzowała się wzbogaceniem metody scholastycznej ówczesnym, wywodzącym się z renesansowego humanizmu, zainteresowaniem literaturą i historią, czego świadectwo odnajdujemy między innymi w dziełach dominikana Melchiora Cano (1509–1560). Wielkość Melchiora Cano polega na pokazaniu, że siła dowodzenia w refleksji teologicznej nie wypływa z punktu widzenia jej zawartości, ale z faktu, że opiera się na prawdach objawionych. Nie treść decyduje o jej teologicznym charakterze, ale stan jej objawienia. W konsekwencji wierzy się nie dlatego, że prawdy Wcielenie, Łaska, Eucharystia wydają się wzniosłe czy oczywiste, lecz wierzy się, ponieważ prawdy te zostały objawione. W swoim dziele życia *De locis theologicis* podjął zagadnienie hierarchii miejsc teologicznych.

Systematyzacja ta jest ogromnie interesująca. Jej pierwowzorów można dopatrzeć się w arystotelesowskim studium typów, a przede

⁴⁴ M. L u t e r, *O wolności chrześcijańskiej*, Warszawa 1991, s. 23–24.

⁴⁵ Por. B. H ä g g l u n d, *Geschichte der Theologie*, München 1983, s. 168–191; J. E s p e j a P a r d o, jw., s. 83–84.

wszystkim w *Sumie teologicznej* św. Tomasza⁴⁶ Rzeczywiście, Akwinata, zastanawiając się nad argumentacyjnym charakterem teologii, wskazuje na różne poziomy argumentacji: ze względu na autorytet Pisma Świętego, ze względu na autorytet doktorów Kościoła i zgodnie z autorytetem filozofów. Oczywiście, nie wszystkie autorytety mają w oczach Tomasza tę samą wartość.

Melchior Cano odczuwał potrzebę szerszego zajęcia się tym tematem. W ten sposób powstało *De locis*, napisane błyskotliwą, humanistyczną łaciną, charakteryzujące się zwartą argumentacją spekulatywną, opartą na bogatej erudycji. Cano usystematyzował dziesięć miejsc poznania teologicznego. Podzielił je na dwie zasadnicze grupy: teologiczne w ścisłym tego słowa znaczeniu i pomocnicze. W grupie pierwszej wyróżnił: dwa miejsca «własne, konstytutywne»: Pismo Święte i tradycje Apostołów; pięć miejsc «własnych, wyjaśniających»: Kościół katolicki, sobory, Kościół rzymski, Ojcowie Kościoła i teologowie scholastyczni. Obok miejsc teologicznych, Cano wyodrębnił trzy miejsca «pomocnicze»: rozum, filozofowie i prawnicy, historia z jej ludzkimi tradycjami. Jego dzieło, cieszące się w historii wielkim powodzeniem, można dziś w pewnych szczegółach uzupełnić, jednakże w swych zasadniczych konturach zachowuje ono swą aktualność do naszych czasów⁴⁷

5. Scholastyka barokowa

Rozwinięcia spekulatywne, właściwe metodzie scholastycznej od jej początków, stanowią jedną z jej największych wartości, lecz także – jeśli się je absolutyzuje – jedno z poważnych zagrożeń. Na nadużycia owej dekadencjonalnej scholastyki, jak o tym wspomniano wyżej, zareagowała już teologia renesansowa, głosząc powrót do źródeł. Metoda spekulatywna pozostała jednak na pierwszym planie, a w scholastyce okresu baroku (poł. XVI do XVII) znów stała się dominująca. Teologia weszła wyraźnie w okres zastoju. Fakt ten, a przede wszystkim głęboki kryzys duchowy, który wstrząsnął ówczesną Europą, stanowi wstęp do trzeciej epoki, jaką należy wyróżnić w historii teologii.

⁴⁶ Por. I q. 1 a. 8 ad 2.

⁴⁷ Por. J. L. Illanes, J. I. Saranyana, jw., s. 138–141; E. Vilanova, *Historia de la teologia*. T. II: *Prerreforma, reformas, contrarreformas*, Barcelona 1989, s. 611–614.

OKRES NOWOŻYTNY I WSPÓŁCZESNY

Wiek XVII był pod wieloma względami czasem poważnych przemian. Na scenie zajętej dotychczas głównie przez tradycję scholastyczną, zaczęły dominować inne nurty myślowe, szczególnie wywodzący się z Francji racjonalizm i – mający źródła anglosaskie – empiryzm. Tendencje sceptyczne czy naturalistyczne, powstałe w dawniejszych epokach, ale o bardzo ograniczonym dotąd polu oddziaływania, zyskały teraz na sile; sprzyjał im kryzys świadomości wywołany ciężkim doświadczeniem wojen religijnych, które w tamtym czasie wstrząsnęły Europą. Tak został przygotowany grunt pod zerwanie pewnej ciągłości duchowej i intelektualnej, które stało się oczywiste w wieku XVIII: ludność Europy pozostała w większości chrześcijańska, jednakże w warstwach wykształconych rozpowszechniła się, a nawet zaczęła przeważać wyraźna tendencja do niewiary albo – chociaż nie w pełni – do sceptycyzmu i obojętności religijnej.

W dobie oświecenia rozwinęło się pojęcie religii naturalnej, pozostające w ścisłym związku z poglądem filozoficzno-metafizycznym, który zwykło się określać mianem deizmu, a więc z koncepcją, wedle której wszechświat zakłada rzeczywistość Boga. Dokonał On stworzenia świata, ale ten raz stworzony funkcjonuje i rozwija się autonomicznie, zgodnie z prawami, które rządzą jego dynamiką, bez żadnej późniejszej interwencji boskiej. Bóg jest jedynie – według metafory użytej przez Voltaire'a – «wiecznym geometrą», «wielkim zegarmistrzem wszechświata». Religia naturalna, o której mówi myśl oświeceniowa, nie zakłada żadnej życiowej relacji między człowiekiem a Bogiem; polega ona raczej na niejasnym uczuciu, zwykłym odbiciu wiary w racjonalność wszechświata, z którym czasami łączy się poczucie transcendencji o niedokładnych i nie sprecyzowanych zarysach. Dlatego u wielu przedstawicieli oświeconego racjonalizmu religia sprowadza się właściwie do moralności, u innych zaś do mistyki natury. Kościół znalazł się zatem w sytuacji zdecydowanie odmiennej od tej, jaka istniała w poprzednich epokach: kontekstem kulturowym nie było już społeczeństwo z gruntu chrześcijańskie. Kontekstem tym stał się świat, który przestawał być chrześcijański, który spoglądał zatem na chrześcijaństwo jak na pewną rzeczywistość przewyższoną lub co najmniej taką, która wkrótce zostanie przewyższona.

Propagowanej koncepcji religii naturalnej towarzyszyła krytyka teologii, poddawano w wątpliwość historyczność Pisma świętego. Wymagało to od teologii wyjścia z dekadencji i zwrócenia się do źródeł wiary, by móc z nową siłą ukazać jej żywotność i prawdę. Nowy kontekst chrześcijaństwa i teologii nie zmienił się do dziś, stąd trzeci etap historii teologii nie jest jeszcze zamknięty⁴⁸

⁴⁸ Por. J. L. Illanes, J. I. Sarayana, jw., s. 183–189.

1. Proces dekadencji w XVIII wieku

Wiek osiemnasty to czas, w którym proces dekadencji myśli teologicznej postępuje. Niemniej jednak z punktu widzenia naszej refleksji nad teologią jest to okres ciekawy, ponieważ pojawiają się specjalizacje teologiczne i nowa metoda nauczania.

Podział teologii na specjalizacje

Średniowieczne *summae* zawierały – przynajmniej w założeniu – wykład całej wiedzy teologicznej. Synteza teologii nie wykluczała jednak mniej lub bardziej świadomego odwoływania się do różnych metod, albowiem nie wszystkie kwestie można traktować w ten sam sposób. Z owego jednolitego pnia, jakim były *summae*, poczęły się odrywać kolejne dziedziny, przekształcając się w dyscypliny teologiczne. Proces ten kulminację osiąga w XVIII wieku. Teologia została, z perspektywy akademickiej, podzielona na podstawowy trzon – teologię dogmatyczną – i cztery gałęzie lub dyscypliny, które mają autonomię metodologiczną: teologia fundamentalna, teologia moralna, teologia pastoralna i – mimo że pozostająca jeszcze wówczas na marginesie struktur uniwersyteckich – teologia duchowości.

Wprowadzenie metody wyjaśniającej i dydaktycznej

Aby uzupełnić obraz teologii, jaki zyskała ona w XVIII wieku, trzeba wskazać na fakt, że obok skryształizowania się specjalności teologicznych, miał miejsce inny proces: upowszechnienie traktatów jako metody wykładu teologicznego. Powstała w średniowieczu metodologia nauczania, oparta na komentarzu *Sentencji* Piotra Lombarda – utrzymała się przez pierwszą część epoki nowożytnej, choć z czasem *Sentencje* zostały w znacznej mierze zastąpione *Sumą teologiczną* Tomasza z Akwinu. Od drugiej połowy XVII wieku, w konsekwencji złożonego zespołu czynników – od zamiłowania do systemu wprowadzonego przez myśl racjonalistyczną po pragnienie wykorzystania w formacji seminaryjno-kapłańskiej tekstów, które swą strukturą zbliżałyby się do katechizmu ogłoszonego po soborze trydenckim – metoda komentowania mistrzów traciła teren na rzecz stopniowego szerzenia się podręczników czy traktatów o charakterze systematycznym, analogicznych do tych, które dotarły do naszych dni. W połowie XVIII wieku czas komentatorów dobiegł końca, a zwycięstwo podręczników można uważać za całkowite, co da się sprawdzić, przeglądając listę dzieł opublikowanych przez profesorów teologii na wydziałach czy w seminariach podczas tego stulecia.

To przejście od komentarzy do podręczników oznaczało w rzeczywistości coś ważniejszego niż zwykłą zmianę struktury w porządku czy podziale materiału: w rzeczywistości przyniosło ze sobą modyfikację metodologii nauczania, a zatem całej formacji. Metoda średnio-wieczna i – przynajmniej w pewnym stopniu – metoda późniejszych, naśladowujących ją komentatorów opierała się na *quaestio*, analizie jakiejś kwestii czy problemu postawionego przez mistrza, który wraz z uczniami starał się go rozwiązać. Natomiast metoda podręcznikowa dąży do uporządkowanego wykładu doktryny, którą mistrz już posiadał, i wykorzystuje przy tym porządek lub schemat, w którym każdy punkt zajmuje odpowiednie dla siebie miejsce oraz przedstawia w każdym rozdziale prawdę lub tezę, uzasadnianą poprzez argumenty. Mówiąc krótko: *ordo inventionis*, właściwy *quaestio*, został zastąpiony przez *ordo expositionis*, wraz z korzyściami (przekazywanie całości informacji skończony wykład ale i z ograniczeniami słabszy nacisk na kreatywność umysłową), które taka zmiana zakłada⁴⁹

2. Początki odnowy

W syntetycznej formie można powiedzieć, że XIX wiek w odniesieniu do myśli katolickiej był okresem dwóch wielkich debat. Pierwsza dotyczyła dialogu z niektórymi prądami myśli nowożytnej, chodziło o pytanie, jaka jest relacja między wiarą a rozumem. Druga debata odnosiła się do odnowy teologicznej i do dróg, którymi winna przebiegać. Tu wskazywano na powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych.

Debata: wiara a rozum

Debata na temat relacji między wiarą i rozumem została sprowokowana przez rozwijany wówczas tradycjonalizm i fideizm. Niektórzy filozofowie, jak Joseph de Maistre (1753–1821), Louis de Bonald (1754–1840), a później Felicité Lamennais (1782–1854), Louis Eugène Marie Bautain (1796–1867) starali się odpowiedzieć na wielki wstrząs, jakim była Rewolucja Francuska z 1789. Centralnym punktem ich ujęcia była krytyka racjonalistycznej wizji rozumu, a konkretniej – wizji rozumu uważanego za siłę, która – abstrahując od historii – może sama osądzać całą rzeczywistość. W rezultacie mocno podkreślali, że rozum ludzki istnieje i wzrasta w historii i w tradycji. Tradycja i rozum nie są wymiarami przeciwnymi, ale dopełniającymi się. Rozum pozostaje w zależności od tradycji, zatem konkretnie od

⁴⁹ Por. tamże, s. 205–208.

Objawienia chrześcijańskiego, które przekazywane jest w tradycji. Pojedynczy człowiek, który szuka prawdy za pomocą indywidualnego rozumu, nie może osiągnąć żadnej pewności: byt ludzki poznaje tylko przy założeniu pierwszych i powszechnych idei, które Bóg przekazał ludzkości. Bez nich myśl nie może się ukonstytuować, a gdyby rozum chciał je pominąć, doprowadziłoby go to do samozniszczenia.

W drugim dziesięcioleciu XIX wieku ujęcia tradycjonalistyczne czy fideistyczne były szeroko rozpowszechnione w środowiskach katolickich. Polemika z tymi ujęciami przyczyniła się do tego, iż w świadomości katolickiej zadomowiło się podstawowe przekonanie: Rozum ludzki jest skończony, ograniczony, ale posiada zdolność do otwarcia się na prawdę. Krytyka racjonalizmu – z pewnością potrzebna – nie może się odbywać przez negację rozumu, ale raczej poprzez jego odnowienie. Obrona wiary nie może ani nie powinna odbywać się przeciw rozumowi, ale niejako zakładając go i potwierdzając, co naturalnie ma konsekwencje nie tylko w odniesieniu do wiary, ale i późniejszego połączenia czy też współoddziaływania między rozumem a wiarą, a zatem w odniesieniu do teologii.

Powrót do źródeł

Druga ważna debata teologiczna, jaka toczyła się w XIX wieku, dotyczyła samej odnowy teologii. Pierwszym ośrodkiem odnowy teologii stał się katolicki Wydział Teologii na Uniwersytecie w Tybindze. Profesorowie, którzy utworzyli pierwotny zespół na wydziale katolickim, a wśród nich Johann Sebastian Drey (1777–1853), Johann Adam Möhler (1796–1838), zgadzali się w kilku zasadniczych punktach. Po pierwsze, chodziło o poszukiwanie żywej teologii, która współgrałaby z kulturową atmosferą epoki. Po drugie, zaakcentowano, że Objawienie Boże dokonało się w historii, a teraz jest dostępne w Kościele i w tradycji. Tak o tym pisał Möhler:

Jezus Chrystus chciał, aby Kościół był Jego nieustannym objawieniem, Jego widzialną postacią, Jego ciągłym, wiecznie odmładzającym się człowieczeństwem, Jego Ciałem wiekuiście żywym; w nim przeto On spoczywa, jemu wszystkie obietnice i wszystkie dary swoje pozostawił. Świadomość tego życia i tej treści w Kościele zawartej, nazywa się tradycją w podmiotowym znaczeniu wyrazu. Czym zatem jest tradycja? Jest nieustannie żyjącym w sercach wiernych Słowem; jest zmysłem i myślą chrześcijańską utrzymującą się w Kościele i przez Kościół ciągle przekazywaną, myślą, jakiej nie można oddzielać od prawd, jakie zawiera, ponieważ sama z tych prawd i przez te prawdy powstała. Tej to myśli powierzone jest tłumaczenie Pisma Świętego; tłumaczenie przez nią dane stanowi sąd Kościoła, który z tego powodu nazywa się sędzią sporów w przedmiocie wiary (*judex controversiarum*). Jeżeli zaś tradycję uważać będziemy w znaczeniu przedmiotowym, jest ona powszechną wiarą Kościoła przez wszystkie wieki za-

chowaną w historycznych pomnikach jego nauki i jego dziejów. W tym znaczeniu brana tradycja nazywa się zwykle regułą wiary, normą tłumaczenia Pisma Świętego⁵⁰

Ponadto w Tybindze uważano, że teologia winna być uprawiana poprzez łączenie dwóch metod: pozytywnej, jaką charakteryzują się studia historyczne (stąd postulat dogłębnej znajomości patrystyki) i metody spekulatywnej⁵¹.

Poczucie rozwoju historycznego, powiązanie z tradycją, docenianie Ojców Kościoła, a w konsekwencji troska o studia były obecne nie tylko w Niemczech, lecz również w innych środowiskach teologicznych, szczególnie we Francji i Anglii. W benedyktyńskim opactwie w Solesmes, którego wielką osobowością był Prosper Louis Pascal Guéranger (1805–1875), powstała i rozwinęła się olbrzymia praca, doprowadzona do końca przez Jacquesa-Paula Migne'a (1800–1875). Chodzi o publikację *Patrologii greckiej* i *Patrologii łacińskiej*. Jest to dzieło, które do dziś pozostaje jedynym kompletnym zbiorem tekstów patrystycznych.

Dziewiętnastowieczna Anglia natomiast wydała jedną z największych postaci teologii w tamtym okresie: Johna Henry'ego Newmana (1801–1890). Jego dzieło, zatytułowane: *Esej o rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, jest głęboką refleksją nad sensem i ważnością tradycji. Tradycja nie zakłada bezruchu, ale przeciwnie, wzrost, rozwój, zdolność do poznania prawdy, aby – trwając w wierności wobec samej siebie – mogła stawić czoła i oświetlić nowe problemy i sytuacje, wyrażając w ten sposób z coraz większą wyrazistością bogactwo swej treści:

Ten świat myśli jest tylko rozszerzeniem kilku słów, które upadły jakby przypadkiem z ust rybaków galilejskich. Tutaj następuje się nam nowe pytanie należące w szczególności do przedmiotu, do którego chciałbym się ograniczyć. Rozum nie tylko poddał się wierze, ale i jej służył; on tłumaczył jej dokumenty i przemieniał niewiedzących wieśniaków w filozofów i teologów; on tchnął w ich słowa znaczenie, które bezpośrednim słuchaczom nasuwało mało wątpliwości. Dziwniejszą jest niewątpliwie rzeczą widzieć w św. Janie teologa, niżli księcia w św. Piotrze. Oto zjawisko, które Ewangelia jedyna była zdolna wywołać i piętno boskości. Jej pół-zdania i pełnia języka są podatne do rozwoju; zawierają one same w sobie życie objawiające się w każdym naprzód zrobionym kroku, prawdę w swej wspaniałej całkowitości, rzeczywistość płodną w źródła możliwości, głębię sięgającą aż do tajemnicy, ponieważ są one objawami tego, co jest rzeczywistym, i tego, co posiada określone miejsce, konieczną doniosłość i znaczenie w wielkim systemie rzeczy, harmonię w swym układzie, związek z tym, co odbiera z zewnątrz. Czy istnieje w pogaństwie podobna forma? Który filozof pozostawił po-

⁵⁰ J. A. M ö h l e r, *Symbolika, czyli wykład dogmatycznych niezgodności pomiędzy katolikami i protestantami podług ich publicznych wyznań wiary*, Warszawa 1871, s. 278–279.

⁵¹ Por. H. W a g n e r, *Johann Adam Möhler (1796–1838)*, [w:] H. F r i e s, G. K r e t s c h m a r, *Klassiker der Theologie*, t. II, München 1983, s. 111–116.

tomności słowa jako zdolność posiadającą znaczenie, jako rudę, którą można wydobywać? Oto czym różni się od niej herezja; jej dogmaty są jałowe; nie posiada ona teologii – o ile jest tylko herezją, nie posiada jej wcale. Odejmijcie jej to, co dzierży ona z teologii katolickiej i cóż jej pozostanie?⁵²

Newman analizuje kryteria, które pozwalają rozróżnić rozwinięcia uprawnione od nieuprawnionych doktryny chrześcijańskiej. U podstawy całego jego wykładu leży wizja Kościoła jako żywej wspólnoty, ożywianej i podtrzymywanej przez Ducha Świętego, który sprawia, że obraz Chrystusa jest w Kościele wiernie odtwarzany i podtrzymywany. Ostatecznym rezultatem tego i innych dzieł jest koncepcja teologii jako wiedzy zarazem religijnej i naukowej, karmionej lekturą Ojców i opartej na świadomości całkowitej prawdy wiary chrześcijańskiej. Wpływ Newmana, obok Möhlera, był decydujący dla późniejszego procesu rozwoju i odnowy teologii⁵³.

Matthias Joseph Scheeben

Najważniejsza postać dla odnowionej teologii scholastycznej ostatnich dziesięcioleci XIX wieku nie należy do żadnego z wcześniej wymienionych kręgów, chociaż była w pewien sposób związana ze wszystkimi: Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)⁵⁴. Znalazł się on w kontekście kulturalnym, w którym decydujące okazało się wyjaśnienie – wobec racjonalizmu i fideizmu – relacji między wiarą i rozumem, a co więcej – wobec idealizmu relacji między Bogiem a światem, transcendencją a immanencją. W całej swej twórczości teologicznej starał się ukazać, że porządek łaski, choć różny, wyższy i transcendentny wobec porządku natury, jednak nie jest od niego oddzielony. Kładł akcent na tajemniczej łączności między Bogiem a człowiekiem, co głęboko współbrzmiało z nauką patrystyczną, zwłaszcza Ojców greckich. Dzięki swemu wysiłkowi Scheeben przewyciężył podział pomiędzy teologią dogmatyczno-spekulatywną a teologią mistyczną, co stanowi jeden z najbardziej wartościowych aspektów jego syntezy teologicznej. On sam tak pisał o swej koncepcji teologii:

Od wielu już lat teologia spekulatywna została zdyskredytowana w oczach wielu teologów wskutek różnych nieszczęśliwych prób pod tym względem, tym bardziej, że od samego początku były one chybione. W teologii spekulatywnej wi-

⁵² H. Newman, *Kazania oksfordzkie*, cyt. za: tegoż, *Przyświadczenia wiary*, Lwów 1915, s. 267–268.

⁵³ Por. J. Lillanes, J. I. Saranyana, *iw.*, s. 287–289.

⁵⁴ *Natur und Gnade. Versuch einer systematischen wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen*, Mainz 1861; *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, 1862; *Die Mysterien des Christentums*, 1865; *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Br. 1874–1887

dzą niektórzy jedynie ciężkie, oderwane, niepewne, jałowe i niebezpieczne wytwory umysłu. Natomiast osobiście jestem mocno przekonany, że właśnie ta teologia posiada niesłychaną doniosłość dla prawdziwego i wysokiego wyrobienia umysłu i serca, oraz że pod kierunkiem wielkich mistrzów Kościoła wytycza ona bezpieczne ścieżki wiodące aż na najwyższe szczyty Bożych prawd. A po ścieżkach tych mogą postępować nie tylko jakieś odosobnione i uprzywilejowane umysły, ale wszyscy, którzy przy głębszym nieco wykształceniu wykażą trochę odwagi i energii”⁵⁵.

3. Pełnia odnowy

Inspiracje zapoczątkowane w XIX wieku znalazły swą kontynuację oraz dopracowanie na przestrzeni bieżącego stulecia. Jego historia została naznaczona przez pierwszą wojnę światową, wprowadzenie komunizmu w Rosji, wielki kryzys gospodarczy z 1929 roku, szerokie oddziaływanie marksizmu przyciągającego różne środowiska inteligentne w Europie i Ameryce. Pojawiły się, bądź rozpowszechniały się nowe nurty filozoficzne: personalizm, fenomenologia, aksjologia, egzystencjalizm.

Najbardziej znaczący wkład w odnowę teologii wniosła teologia francuska, a konkretniej dwa centra formacyjne, dominikanów w Le Saulchoir niedaleko Paryża, gdzie działali Ambros Gardeil (1859–1931), Marie-Dominique Chenu (1895–1990) i Yves Marie Congar (1904–1995) i jezuitów w Fourvière pod Lionem, gdzie z kolei tworzyli Henri de Lubac (1896–1991) i Jean Daniélou (1905–1974). Obok wspomnianych ośrodków francuskich, dużą rolę w odnowieniu teologii odegrali wybitni myśliciele niemieccy: Karl Adam (1876–1966), Erich Przywara (1889–1972), Romano Guardini (1885–1968), Odo Casel (1886–1948)⁵⁶.

Czynniki odnowionej koncepcji teologii

Choć proces odnowy nie był jednorodny, to jednak można wydobyć kilka zasadniczych czynników, jakie złożyły się na nową koncepcję teologii: Najpierw wyeksponować należy zainteresowanie Biblią, zastosowanie metody historyczno-krytycznej, co obficie zaowocowało po-

⁵⁵ M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, s. 12–13; por. J. L. Illanes, J. I. Saranyana, jw., s. 297–298.

⁵⁶ Por. G. Thils, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958, s. 57–66; E. Vilanova, *Historia de la teologia*. T. III: *Siglos XVII, XIX, XX*, Barcelona 1992, s. 873–898; R. Vander Gucht, H. Vorgriemer (red.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, t. 2, Tournai 1971; R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, Kraków 1990; G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et forme de la théologie*, Paris 1994, s. 349–384.

szukiwaniem egzegezy, która łącząc metody filologiczne i historyczne, umieściłaby je w kontekście zdecydowanie teologicznym. Z kolei studia patrystyczne uświadomiły teologom, że teksty Ojców Kościoła nie mogą pozostawać prostymi punktami odniesienia lub zwykłym uzupełnieniem argumentacji powstałej na ich marginesie, ale winny być podstawowymi źródłami ukierunkowania i inspiracji. Odnowa liturgiczna przyniosła nie tylko ożywienie wiary, lecz również pewne poczucie tajemnicy – rzeczywistej łączności z Bogiem – i świadomość jednolitego i organicznego charakteru wspólnoty Kościoła:

Jeśli przyjrzymy się tej sprawie dokładniej, to zrozumiemy, że liturgia nie jest niczym innym, jak tylko szczególną formą naszego bezpośredniego stosunku do Zbawiciela, który był historycznie i który jest obecny poza wszelką historią. Formą szczególną dlatego, że nie jest zakorzeniona w jednostce, lecz w zbiorowości [...]. W liturgii cała wspólnota wiernych, a tym samym każdy jej członek, wchodzi w ową bezpośrednią styczność ze Zbawicielem, przy czym jest to w swojej istocie akt kontemplacyjny: akt medytacji, modlitwy, udziału w świętej Ofierze i w Sakramentach⁵⁷

Nawiązano do najlepszej tradycji tomistycznej. Spotkanie z odmiennymi nurtami filozoficznymi przyniosło inne rozumienie historii. Historia nie jest rzeczywistością bez wyrazu, lecz procesem obdarzonym sensem. Istnieje głęboki związek pomiędzy teologią a jej momentem historycznym – pomiędzy „Ewangelią a czasem” Teolog powinien jej więc słuchać, kierować na nią swą uwagę, aby rozpoznawać w ten sposób „znaki czasów” Chodziło o tworzenie teologii w powiązaniu ze współczesnymi problemami, kulturą, myślą, a zatem o to, co już św. Tomasz z Akwinu urzeczywistniał w swoich dziełach. Tak o tym pisał m. in. M. D. Chenu:

Można po chrześcijańsku odczytywać wydarzenia, istnieje teologia czasu. Nie wystarczyłby tu opis fenomenologiczny; ale w świetle słowa Bożego, w świetle wiary znaki czasu są wezwaniem do zbliżenia się ku ostatecznemu celowi, przez głębsze wnikanie w obecność słowa w Kościele, w sercach ludzi i w centrum wydarzeń.

Nie może się to odbyć bez trudności i bez ryzyka. Znaki czasu są to pytania zwrócone do Kościoła, a zatem kwestionują jego obecność w świecie. Historia dawnych wieków jest dla nas nauką, choć smutną nauką, gdy widzimy, jak nasi starsi bracia chrześcijanie byli nieuleczalni na znaki Boże, objawiające się tak w świadomości ludzkiej, jak i w biegu historii. I pod tym względem należy przeprowadzić *aggiornamento*⁵⁸

Utrwaliło się przekonanie, że wiara katolicka ma w swym centrum nie jakąś ideę, ale rzeczywistość Chrystusa żywego i obecnego w Kościele. Przyczyniło się do upowszechnienia teologii o mocnych akcen-

⁵⁷ R. G u a r d i n i, *Misterium liturgii*, [w:] *Bóg daleki i bliski*, Poznań 1991, s. 151.

⁵⁸ M. D. C h e n u, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 50–51.

tach egzystencjalnych, innymi słowy teologii – jak to zaznaczał m. in. J. Daniélou – adresowanej do człowieka, a nie rozwijanej teoretycznie:

Słowo jest słowem zbawienia (Dz 13, 26), słowem krzyża (1 Kor 1,18), słowem pojednania (2 Kor 5,19). Treścią słowa nie jest doktryna, ani mądrość, jak w nauczaniu filozofów czy mędrców. Jest ono głosem jedyne go zdarzenia, zdarzenia Wielkanocy. Treścią słowa jest tylko męka i zmartwychwstanie Chrystusa, rozpatrywane jako decydujący fakt historyczny, dzieło boskie o zasięgu kosmicznym wstrząsające światem. Polega ono na zwiastowaniu niepojętych bogactw Chrystusowych (Ef 3, 4), przez które została otwarta era łaski. Oto treść Ewangelii, która ma być głoszona⁵⁹

Przewycięzenie koncepcji dwóch teologii

Wszystkie wymienione czynniki odegrały istotną rolę w najważniejszej – z naszej perspektywy – dyskusji nad kształtem teologii: chodzi o polemikę wokół pojęcia teologii kerygmatycznej czy teologii przepowiadania, opracowanego przez profesorów z Wydziału Teologicznego, prowadzonego przez jezuitów w Innsbrucku. Przepowiadanie chrześcijańskie – utrzymywał m. in. Joseph A. Jungmann (1889–1975) – traci w epoce współczesnej na wyrazistości, gdyż nie potrafi przekazać wielkiej nowości, jaką zakłada głoszenie Ewangelii, a jest to w dużej części konsekwencją podporządkowania go teologii o orientacji zdecydowanie intelektualnej, a nawet intelektualistycznej. Stąd propozycja stworzenia dwóch teologii: z jednej strony – teologii naukowej, o orientacji metafizyczno-systematycznej, skoncentrowanej na tajemnicy Boga jako takiej; z drugiej strony – teologii przepowiadania, o charakterze historyczno-psychologicznym, zbudowanej wokół postaci Chrystusa i jego dzieła zbawienia.

Propozycja ta spotkała się z oporem ze strony większości teologów, którzy sądzili, iż rozróżnienie między dwiema teologiami było nieodpowiednie i nie satysfakcjonujące. W miarę jak krytyka kerygmatyków okazywała się coraz bardziej celna – a tak sądziło wielu – narzucającym się rozwiązaniem nie było budowanie dwóch równoległych teologii, lecz raczej odnowienie – także na poziomie wykładu podręcznikowego, przeciw któremu skierowana była znaczna część zarzutów – teologii jako takiej. Wymiar zbawczy jest faktycznie współistotny prawdzie objawionej i dlatego winien być obecny we wszelkim przedsięwzięciu teologicznym. Tym, któremu udało się zrealizować postulat powiązania teologii naukowej z kerygmatyczną, był Michael Schmaus (1897–1993), autor podręcznika teologii dogmatycznej, w którym zaznacza, że niebezpieczeństwo czysto statycznego sposobu jej ujmowania

⁵⁹ J. Daniélou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków 1965, s. 296 n.

[...] wkrada się [...] tam, gdzie teologia adaptuje filozoficzne pojęcia, obojętne z jakiej filozofii, i pozwala im przejmować prowadzenie, zostawiając na marginesie, lub nawet odrzucając metodę narratywną właściwą teologii. Tego rodzaju «czystej», statycznej teologii chodzi głównie o system i stąd nie potrafi się ona otwierać ku przyszłości, zajmując pozycję wiedzy ponadczasowej. W ten sposób zagubiony zostaje najbardziej zasadniczy element teologii – eschatologiczny.

[...] Takiego zagrożenia nie da się uniknąć przez powrót teologii do tradycyjnego zamykania się i metody statycznej, ale jedynie przez podjęcie historycznej interpretacji, uwzględniającej horyzont niezmiennej treści przepowiadania wiary Kościoła. Teolog potrzebuje stąd nieustannej korektury własnej myśli i postawy pokory, świadomy swej pozycji w Kościele, pozycji wierzącego i krytycznego głosiciela wiary, na jej służbie a nie dysponującego nią⁶⁰

PODSUMOWANIE

Ujmując panoramicznie kształtowanie się statusu teologii, a także uwzględniając jej różnorodne tendencje, można stwierdzić, że w teologii odgrywają istotną rolę trzy wymiary. Były one w historii różnie uwzględniane, ale zachowanie harmonii pomiędzy nimi stanowi niezbędny warunek jej pomyślnego rozwoju.

1. Wymiar naukowy

Jest nim najpierw wymiar naukowy. Wyrósł on już w okresie inicjacji teologii, kiedy to uzmysłowiono sobie konieczność prowadzenia dialogu ze światem, a bardziej precyzyjnie: dialogu wiary z filozofią. To właśnie ona pobudzała do pogłębionej refleksji nad Objawieniem, jak to czynił Justyn, a także dostarczała precyzyjnych narzędzi, by tę refleksję wyrazić, co podkreślał Klemens Aleksandryjski. Ta systematyczna refleksja doprowadziła do pierwszych syntez teologii (Orygenes i Augustyn), które pod względem rozmiarów osiągnęły swoje apogeum w okresie złotego wieku scholastyki (Tomasz z Akwinu). W okresie nowożytnym i współczesnym, w wyniku procesu specjalizacji poszczególnych dyscyplin teologicznych, tworzenie takich syntez jest utrudnione, niemniej jednak postępująca specjalizacja sprzyja pogłębieniu poznania Objawienia.

Przesadne akcentowanie wymiaru naukowego prowadziło jednak do poważnych niebezpieczeństw, co w sposób najbardziej wyraźny ujawniło się u schyłku scholastyki. Czysty intelektualizm, uprawianie teologii dla niej samej, doprowadziło do jej wyobcowania, zerwania

⁶⁰ M. S c h m a u s, *Wiara Kościoła*, t. I, *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, Gdańsk–Oliwa 1989 s. 381–382; por. R. L a t o u r e l l e, jw., s. 32–37; J. L. I l l a n e s, J. I. S a r a n y a n a, jw., s. 338.

relacji z człowiekiem, któremu przecież ma służyć poprzez interpretację jego doświadczeń w świetle Objawienia, a także poprzez pogłębianie jego wiary.

2. Wymiar duchowy

Zapobiega tym niebezpieczeństwom uwzględnienie drugiego – duchowego wymiaru teologii. Tym sposobem wracamy do pierwotnego korzenia teologii, którym jest wiara, bezpośrednia więź wierzącego z Bogiem. O duchowym wymiarze teologii decyduje osobowy, żywy Bóg. Badania na temat Chrystusa nie można rozwijać tak, jak studium na temat jakiegokolwiek postaci historycznej. Zasadnicza różnica polega na tym, że Chrystus nie jest figurą, która przeminęła, kimś kto zmarł i zniknął w ciemności wieków. „Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8), On zmartwychwstał, żyje. Jego obecność i wpływ nie ograniczają się do przetrwania Jego dzieł i słów w pamięci i sercu ludzi, co jest sposobem obecności i wpływu tych, którzy przeminęli. Chrystus działa: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). On wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki.

To właśnie więź miłości i zaufania wobec Boga stanowiła impuls dla człowieka wiary, by lepiej poznać Tego, kogo się kocha. Kontemplacja nie wnosi pod względem ilościowym niczego nowego ponad to, co zawarte jest w depozycie Objawienia. Jednakże kontemplacja stanowi źródło wewnętrznego światła, które pozwala postrzegać poszczególne prawdy Objawienia w ich wzajemnej harmonii.

O konieczności żywego kontaktu teologa z Bogiem pisali Orygenes, Augustyn, a w wiekach późniejszych – Bernard z Clairvaux. Przewyciężenie odziedziczonego po poprzednich wiekach zerwania między teologią a duchowością stanowi najbardziej wyraźny zwrot w refleksji nad teologią XX wieku. Przekonano się o potrzebie przekroczenia ujęć akademickich, dążąc do coraz głębszej łączności z życiem wspólnoty chrześcijańskiej. A zatem i o potrzebie pojmowania teologii jako aktywności zakładającej wiarę, nie tylko jako źródło treści (*fides quae*), lecz również jako postawę życiową (*fides qua*), którą przyjmuje się w samym akcie refleksji teologicznej. Teraz ideał łączności między teologią i duchowością jawi się już nie jako pożądany, ale jako niezbędny.

Trzeba jednak podkreślić, że również zbytne akcentowanie wymiaru duchowego teologii, bez odwoływania się do naukowych metod, stawia pod znakiem zapytania możliwość właściwego przyjęcia wiary Objawienia, prowadzi do subiektywizmu w akcie wiary, co obserwowano np. w teologii monastycznej pierwszych wieków Średniowiecza.

Nieufność wobec „naukowości” teologii, unikanie dialogu z innymi naukami było równoznaczne ze zjawiskiem izolacji i stagnacji (scholastyka Renesansu i Baroku, dekadencyjny wiek XVIII).

3. Wymiar eklezjalny

Połączenie wymiaru naukowego i duchowego teologii nie jest jeszcze idealnym modelem teologii, o czym świadczą tendencje zaistniałe już w II wieku. Systemy gnostyckie łączyły bowiem intelekt z mistyką, a stały się jedną z najniebezpieczniejszych herezji chrześcijaństwa. Stało się tak dlatego, że teologię chciano uprawiać bez uwzględnienia Kościoła, a zatem bez uwzględnienia eklezjalnego wymiaru teologii. Już Ireneusz wykazywał, że Kościół stanowi fundament pracy teologicznej. Teolog ma dostęp do depozytu Objawienia za pośrednictwem Kościoła. Ireneusz wyeksponował także fakt, że Kościół stanowi kryterium hermeneutyczne teologii. Oznacza to, że podstawową zasadą, jaką teolog winien się kierować w wyjaśnianiu jakiejś szczegółowej kwestii, jest uwzględnienie, w jaki sposób kwestia ta była wyjaśniana do tej pory w Kościele. Zasada takiego postępowania opiera się na przymiocie nieomyślności Kościoła.

Eklezjalność teologii oznacza również, że teolog bazuje na osiągnięciach tych, którzy go poprzedzili. Zachodzi tu proces, który analogicznie obserwujemy w rozwoju kulturowym, technicznym, naukowym całej ludzkości. Chrześcijańska twórczość teologiczna ma być procesem wspólnotowym, który integruje pracę rozlicznych studiów. Jednym z podstawowych czynników odnowy teologii XIX w. w Tybindze i w Solesmes oraz w XX wieku w Le Saulchoir i w Fourvière było właśnie sięgnięcie po wielkie dziedzictwo teologów minionych epok, zwłaszcza po twórczość Ojców Kościoła.

LE GRANDES CONCEPTIONS DE LA THÉOLOGIE Esquisse historique

R é s u m é

Une approche panoramique de la formation de la théologie ainsi qu'une considération de ses diverses tendances permettent de constater que dans la théologie trois dimensions jouent un rôle important. Dans l'histoire elles ont été prises en considération de différentes manières, mais le besoin de garder l'harmonie entre elles, est une condition indispensable pour un bon développement de la théologie.

La première de ces dimensions, c'est la dimension scientifique. Elle était présentée déjà dans les commencements de la théologie, quand on a pris conscience de la né-

cessité de mener un dialogue avec le monde et plus précisément un dialogue de la foi avec la philosophie. Celle-ci encourageait une réflexion approfondie sur la Révélation, comme dans le cas de Justin, et assurait des instruments précis pour exprimer cette réflexion, ce que soulignait Clément d'Alexandrie. La réflexion systématique a abouti à de premières synthèses de la théologie (Origène et Augustin) qui ont vu leur apogée à l'époque de l'âge d'or de la scholastique (Thomas d'Aquin).

L'accentuation exagérée de la dimension scientifique menait cependant à de grands dangers, ce qu'on a pu observer au déclin de la scholastique. L'intellectualisme pur, l'exercice de la théologie pour elle-même ont conduit à l'aliénation de celle-ci, à la rupture de sa relation avec l'homme.

On peut prévenir ces dangers grâce à la deuxième dimension de la théologie: la dimension spirituelle. Ainsi on retourne à la racine primitive de la théologie qui est constituée par la foi, l'union intime du croyant avec Dieu. C'est Dieu vivant, Dieu-personne qui décide de cette dimension spirituelle. Origène, Augustin et plus tard Bernard de Clairvaux écrivaient sur la nécessité de cette relation du théologien avec Dieu. Le dépassement de la rupture entre la théologie et la spiritualité, héritée des siècles précédents, constitue changement le plus remarquable dans la réflexion sur la théologie au XX^e siècle.

Il faut néanmoins souligner qu'une accentuation trop prononcée de la dimension spirituelle de la théologie, sans recours aux méthodes scientifiques, mène au subjectivisme dans l'acte de la foi, ce qu'on a pu apercevoir par exemple dans la théologie monastique des premiers siècles du Moyen Âge. La méfiance vis à vis du caractère scientifique de la théologie, la tendance à éviter le dialogue avec d'autres sciences signifiaient l'isolation et la stagnation (la scholastique renaissante et baroque, la décadence au XVIII^e siècle).

L'unification des dimensions scientifique et spirituelle ne forme pas encore un modèle idéal de la théologie, ce que prouvent les tendances qui ont vu le jour déjà au II^e siècle. Des systèmes gnostiques alliaient l'intelligence à la mystique et pourtant ils sont devenus une des plus dangereuses hérésies de la chrétienté, parce qu'ils prétendaient exercer la théologie en dehors de L'Eglise. Déjà Saint Irénée établissait que L'Eglise constitue un critère hermeneutique de la théologie. Cela signifie, entre autres, que les textes théologiques chrétiens doivent être élaborés dans un processus communautaire, intégrant les travaux de différentes études. Un des facteurs essentiels du renouveau de la théologie au XIX^e siècle à Tübingen et Solesmes comme au XX^e siècle au Saulchoir et à Fourvière, c'était précisément le recours au grand héritage des théologiens des époques précédentes, avant tout aux écrits des Pères de L'Eglise.