

eISSN 2719-3101
ISSN 1896-3226
TOM 17 – 2022

POLSKA AKADEMIA NAUK – KOMITET NAUK TEOLOGICZNYCH
KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II – WYDZIAŁ TEOLOGII

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH PAN

Janusz Pyda OP, *Współczesne reminiscencje trzynastowiecznego sporu o rozumienie teologii jako nauki (scientia) oraz rozwiązanie zaproponowane przez św. Tomasza z Akwimu*

Ks. Tadeusz Dola, *Teologia fundamentalna wobec naukowości teologii*

Tomasz Szyszka SVD, *Misjologia jako nauka teologiczna i interdyscyplinarna*

Paweł Sambor OFM, *Contributo della linguistica alla teologia. L'esempio di Louis-Marie Chauvet*

Mateusz Jarmużewski, *Natural Sciences and/in Moral Theology: The Case of Free Will*

Izabella Smentek, *Maryjny wzorce teologii*

Tracey Rowland, *The "Cathedral" of Catholic Theology*

Ferenc Patsch SJ, *Secularization, Models of the Church and Spirituality: The Future of the Church In Light of Today's Trends*

Bogusław Kochaniewicz OP, *Wpływ dzieła sztuki na józefologiczną refleksję w kazaniu Josepha Ratzingera*

Marcin Walczak, *Objawienie jako zapośredniczenie nieuwarunkowanego w uwarunkowanym w świetle myśli Paula Tillicha*

Ks. Lech Wołowski, *Teodramat Hansa Ursa von Balthasara w agatologiczno-agogicznym kontekście poznawczym*

Ks. Andrzej Ochman, *Prorocka misja społecznego nauczania Kościoła*

Maria Piechocka-Kłos, *Teodoret z Cyru wobec kultu pogańskiego w świetle dzieła „Leczenie chorób hellenizmu”*

© Copyright by Polska Akademia Nauk – Komitet Nauk Teologicznych
and Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – Wydział Teologii

Czasopismo „Studia Nauk Teologicznych PAN” jest indeksowane następujących bazach:
CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), ERIH PLUS, EBSCO,
Index Copernicus (ICV 2021 = 100,00), POL-Index, MOST WIEDZY, PBN (Polska Bibliografia Naukowa)
oraz Czytelnia Czasopism PAN (<http://journals.pan.pl/dlibra/journal/119336>)

Od 2022 r. Studia Nauk Teologicznych należą do COPE (Committee of Publication Ethics)

W parametryzacji czasopism MNiSW w 2021 r. rocznik uzyskał 70 punktów

Adres Redakcji:
ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn
e-mail: marian.machinek@gmail.com
strona internetowa: <https://czasopisma.kul.pl/snt>

Realizacja wydawnicza:
Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wersja elektroniczna
(eISSN 2719-3101) <https://czasopisma.kul.pl/snt/issue/archive>
Czasopismo jest także dostępne w wydaniu papierowym (ISSN 1896-3226)
DOI: 10.31743/snt

Teologia w świecie ludzkiego poznania

eISSN 2719-3101
ISSN 1896-3226
TOM 17 – 2022

POLSKA AKADEMIA NAUK – KOMITET NAUK TEOLOGICZNYCH
KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II – WYDZIAŁ TEOLOGII

STUDIA
NAUK
TEOLOGICZNYCH
PAN

**TEOLOGIA W ŚWIECIE
LUDZKIEGO POZNANIA**

Wydawca:
Polska Akademia Nauk – Komitet Nauk Teologicznych
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – Wydział Teologii

Komitet Naukowy:

- prof. dr hab. **Clemens Breuer** (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten, Austria)
ks. prof. dr hab. **Bogdan Cześn** (UAM Poznań)
ks. dr hab. prof. **Stanisław Dziekoński** (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. **Bogdan Ferdek** (PWT Wrocław)
ks. prof. dr hab. **Krzysztof Góźdź** (KUL Lublin)
bp dr hab. prof. ChAT **Marcin Hintz** (ChAT Warszawa)
prof. dr **Stefan Iloaie** (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Rumunia)
prof. dr **Gerhard Kruip** (Johannes Gutenberg Universität Mainz, Niemcy)
ks. prof. dr **Dariusz Kowalczyk** (Pontificia Università Gregoriana, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. **Józef Kulisz** (Bobolanum Warszawa)
ks. prof. **Piotr Morciniec** (UO Opole)
o. prof. dr hab. **Andrzej Napiórkowski** (UJPII Kraków)
ks. prof. dr hab. **Jan Perszon** (UMK Toruń)
ks. prof. dr **Marek Raczkiwicz** (Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Hiszpania)
ks. prof. dr hab. **Jan Słomka** (UŚ Katowice)
ks. prof. dr **Józef Smyksy** (Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, Boliwia)

Komitet Redakcyjny:

- ks. prof. dr hab. **Bartosz Adamczewski** (UKSW Warszawa)
ks. dr hab. **Krzystian Kałuża** (UO Opole)
ks. prof. dr hab. **Dariusz Kotecki** (UMK Toruń)
ks. dr **Wojciech Kućko** (UKSW Warszawa) – sekretarz redakcji
ks. prof. dr hab. **Marian Machinek** (UWM Olsztyn) – przewodniczący
ks. prof. KUL dr hab. **Sławomir Nowosad** (KUL Lublin)
ks. dr hab. **Rajmund Porada** (UO Opole)
prof. UKSW dr hab. **Monika Przybysz** (UKSW Warszawa)
prof. dr hab. **Eugeniusz Sakowicz** (UKSW Warszawa)
prof. dr hab. **Henryk Sławiński** (UPJPII Kraków)

Redaktorzy tematyczni:

- ks. prof. dr hab. **Paweł Bortkiewicz** (UAM Poznań) – teologia moralna
ks. prof. dr hab. **Waldemar Chrostowski** (UKSW Warszawa) – nauki biblijne
o. prof. dr hab. **Jacek Salij** (UKSW Warszawa) – teologia dogmatyczna
ks. prof. dr hab. **Łukasz Kamykowski** (UPJPII Kraków) – teologia fundamentalna
prof. dr hab. **Krzystian Wojacek** (UO Opole) – teologia pastoralna
ks. prof. dr hab. **Henryk Pietras** (AI Kraków) – patrologia, historia Kościoła

Redaktorzy językowi:

- Raymund Brennan** (j. angielski)
prof. **Vincenzo Battaglia** OFM (j. włoski)
Egon Färber MSF (j. niemiecki)

Recenzenci:

ks. prof. UKSW dr hab. **Przemysław Artemiuk** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); ks. dr hab. **Paweł Borto** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie); ks. prof. dr hab. **Janusz Bujak** (Uniwersytet Szczeciński); prof. dr **Martin Carbajo-Núñez** (Pontifical University of St. Anthony – Antonianum, Rzym); prof. dr **David Fagerberg** (University of Notre Dame, USA); ks. prof. dr hab. **Bogdan Ferdek** (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu); prof. dr **Cristiana Freni** (Salesian Pontifical University, Rzym); ks. prof. dr hab. **Zygfryd Paweł Glaeser** (Uniwersytet Opolski); ks. prof. dr hab. **Józef Grzywaczewski** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); ks. prof. dr hab. **Krzysztof Guzowski** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie); ks. prof. dr hab. **Jacek Kempa** (Uniwersytet Śląski w Katowicach); ks. prof. UPJPII dr hab. **Marek Kluz** (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); prof. dr **Vlaho Kovačević** (University of Split, Chorwacja); ks. prof. KUL dr hab. **Jacenty Mastej** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie); ks. dr hab. **Andrzej Miotk** SVD (Rzym, Włochy); o. prof. dr hab. **Andrzej Adam Napiórkowski** (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); ks. prof. dr hab. **Jan Orzeszyna** (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); ks. prof. dr hab. **Jan Perszon** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); o. prof. UAM dr hab. **Piotr Piasecki** OMI (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); ks. dr **Jan Polak, Palacký** (University Olomouc, Republika Czeska); prof. dr **Adrian J. Reimers** (University of Saint Thomas, Saint Paul, USA); ks. dr hab. **Roman Słupek** SDS (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu); ks. dr hab. **Adam Józef Sobczyk** (Poznań); ks. prof. UAM dr hab. **Wojciech Szukalski** (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); prof. dr **Andrea Vicini** SJ (Boston College, USA); ks. prof. dr hab. **Norbert Widok** (Uniwersytet Opolski); prof. dr **Ray Zammit** (L-Università ta' Malta, Malta)

Opracowanie redakcyjne: Piotr Królikowski
Opracowanie komputerowe: Jakub Kośniewski

SPIS TREŚCI

Wstęp (ks. Krzysztof Pawlina)	7
-------------------------------------	---

ARTYKUŁY

Janusz Pyda OP, <i>Współczesne reminiscencje trzynastowiecznego sporu o rozumienie teologii jako nauki (scientia) oraz rozwiązanie zaproponowane przez św. Tomasza z Akwinu</i>	9
Ks. Tadeusz Dola, <i>Teologia fundamentalna wobec naukowości teologii</i>	37
Tomasz Szyszka SVD, <i>Misjologia jako nauka teologiczna i interdyscyplinarna</i>	57
Paweł Sambor OFM, <i>Contributo della linguistica alla teologia. L'esempio di Louis-Marie Chauvet</i>	77
Mateusz Jarmużewski, <i>Natural Sciences and/in Moral Theology: The Case of Free Will</i>	93
Izabella Smentek, <i>Maryjny wzorzec teologii</i>	113
Tracey Rowland, <i>The "Cathedral" of Catholic Theology</i>	135
Ferenc Patsch SJ, <i>Secularization, Models of the Church and Spirituality: The Future of the Church In Light of Today's Trends</i>	151

VARIA

Bogusław Kochaniewicz OP, <i>Wpływ dzieła sztuki na józefologiczną refleksję w kazaniu Josepha Ratzingera</i>	185
Marcin Walczak, <i>Objawienie jako zapośredniczenie nieuwarunkowanego w uwarunkowanym w świetle myśli Paula Tillicha</i>	197
Ks. Lech Wołowski, <i>Teodramat Hansa Ursa von Balthasara w agatologiczno-agogicznym kontekście poznawczym</i>	217
Ks. Andrzej Ochman, <i>Prorocka misja społecznego nauczania Kościoła</i>	237

Maria Piechocka-Kłós, <i>Teodoret z Cyru wobec kultu pogańskiego w świetle dzieła „Leczenie chorób hellenizmu”</i>	255
--	-----

RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Sławomir Nowosad, <i>James L. Heft, The Future of Catholic Higher Education: The Open Circle</i> , New York: Oxford University Press 2021, pp. VIII+28	271
Eugeniusz Sakowicz, <i>Abp Jerzy (Pańkowski), Misterium metanoi i spowiedzi</i> , Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie 2020, ss. 355	277

WSTĘP

Święty Tomasz z Akwinu stwierdza na początku swojej *Sumy teologicznej*, że przedmiotem badań teologii jest tajemnica Boga w Jego Objawieniu. Nie znaczy to jednak, że pole jej zainteresowań ogranicza się do samych tylko prawd wiary. W drugiej kolejności stara się ona w świetle tego Objawienia zrozumieć całą rzeczywistość. Człowiek poznaje bowiem całościowo i nauka o Bogu musi się odnaleźć w relacji do innych nauk. To dążenie do uspoźnienia ludzkiego poznania zaznaczyło się już w czasach, gdy chrześcijańska teologia dopiero się kształtowała. Święty Augustyn podjął ten temat w księdze VI dzieła *O państwie Bożym*, krytykując niespójność teologii pogańskich. W ramach oficjalnej religii Rzymu współistniały bowiem ze sobą: teologia poetycka, będąca swobodnym mitotwórstwem, teologia naturalna, poszukująca pierwszych zasad wszechświata, oraz teologia państwowa, skupiona na kulcie, fundująca jedność społeczną i moralny porządek. Augustyn odrzucił ten rodzaj teologicznego pluralizmu i jako partnera dialogu dla chrześcijan wskazał teologię naturalną, jedyną poszukującą prawdy na drodze rozumowania. Doktor łaski dobitnie pokazał więc, że miejsce teologii Kościoła jest w świecie ludzkiego poznania, a nie ludzkiej twórczości czy władzy.

W naszych czasach nieraz słyszy się narzekania na fragmentaryzację wiedzy, choć w nieco innym sensie niż ten obecny u Augustyna. Poszczególne nauki zajmują się poznawaniem świata zgodnie z własnymi metodologiami, które bywają przez nie traktowane jako jedyny słuszny punkt widzenia. Najbardziej rzucającym się w oczy jest być może rozdzźwięk między naukami empirycznymi a szeroko pojętą humanistyką. Te pierwsze coraz częściej traktują psychiczno-duchową stronę człowieka jako pochodną zjawisk fizycznych, podczas gdy humanistyka właśnie w przejawach ludzkiego ducha upatruje klucza do tajemnicy człowieczeństwa. Wobec widocznego pomieszania języków teologia może stanowić płaszczyznę porozumienia, gdyż jej punkt widzenia umieszczony jest wyżej: w Bogu, który jest źródłem zarówno ludzkiego ducha, jak i materialnej rzeczywistości. Stąd ma ona ambicje bycia dyskursem totalnym, choć nie totalitarnym; ukazującym spójność całego ludzkiego doświadczenia świata, ale bez sztucznego podporządkowywania

poszczególnych dziedzin wiedzy jednej tylko metodzie. Teologia jest przy tym jednocześnie pokorna i śmiała. Pokorna, bo nieustannie wsłuchuje się w to, co mają do powiedzenia inne nauki. Śmiała, bo wie, że dzięki Objawieniu dysponuje kluczem do ostatecznego zrozumienia świata i człowieka, co czasem zmusza ją to spełnienia funkcji krytycznej. W każdym razie jej żywiołem jest bez wątpienia dialog – z naukami, kulturą, sztuką. Ważnym wymiarem dialogu jest też ten, który toczy się między różnymi, odległymi nieraz, pokoleniami. W czasach, gdy człowiek zdaje się wymyślać sobie ciągle na nowo, teologia uważnie wsłuchuje się także w głosy z przeszłości, wiedząc, że w Kościele również zmarli mają prawo głosu, a postęp w rozumieniu Boga, człowieka i świata nie ma charakteru przyrostu liniowego. Mocno wsparta na Tradycji, nie boi się też wytyczać dróg wiodących w przyszłość, podejmując swoje powołanie prorockie.

Tak wygląda przestrzeń poznawczych zainteresowań teologii. Jak widać, przestrzeń ta jest w zasadzie nieograniczona. Nie można jednak przemilczeć tego, że teologia częstokroć jest dziś traktowana w świecie nauk jak podrzutek, mitologiczny relikw w racjonalnym świecie. To z kolei zmusza ją samą do ciągłego pytania o własną tożsamość i apologii własnej naukowości wobec krytyk płynących ze świata coraz bardziej zdominowanego przez technikę i zamkniętego na jakąkolwiek myśl o transcendencji.

W bieżącym numerze „Studiów Nauk Teologicznych” teologia pojawia się nie jako monologista, ale jako uczestnik rozmowy. W obliczu wspomnianych już zarzutów o nienaukowość, sama siebie uprawomocnia jako naukę (teksty Janusza Pydy OP, Tadeusza Doli, Tomasza Szyszki). Wchodzi w dialog z innymi naukami: lingwistyką (tekst Pawła Sambora OFM), neuronaukami (tekst Mateusza Jarmużewskiego), historią sztuki (tekst Bogusława Kochaniewicza). Odczytując „znaki czasu” również w nawiedzających Kościoł kryzysach i sekularyzacji, stara się wytyczyć dla siebie kierunki rozwoju (teksty Tracey Rowland i Ferenca Patscha SJ) i określić swój wkład w budowanie lepszego społeczeństwa (tekst Andrzeja Ochmana). Wreszcie szuka dla siebie inspiracji w głosach mistrzów myślenia teologicznego — współczesnych (teksty Izabelli Smentek, Marcina Walczaka i Lecha Wołowskiego) i dawnych (tekst Marii Piechockiej-Kłós).

Mamy nadzieję, że numer „Studiów Nauk Teologicznych”, który dostają Państwo do ręki, będzie inspirującą lekturą, która pomoże odpowiedzieć sobie na pytanie, jak uprawiać teologię w „epoce świeckiej”. Choć dawno minęły czasy, gdy w teologii powszechnie widziano królową nauk, to nadal ma ona do spełnienia niezwykle ważną rolę w ramach świata ludzkiego poznania.

ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina

JANUSZ PYDA OP

Instytut Tomistyczny w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-5599-8686>WSPÓŁCZESNE REMINISCENCJE TRZYNASTOWIECZNEGO SPORU
O ROZUMIENIE TEOLOGII JAKO NAUKI (*SCIENTIA*)
ORAZ ROZWIĄZANIE ZAPROPONOWANE
PRZEZ ŚW. TOMASZA Z AKWINU¹

Trzynastowieczna debata o statusie teologii jako nauki (*scientia*) wydaje się dziś sporem przebrzmiałym i nieaktualnym, który może budzić zainteresowanie jedynie mediewistów. Historycy teologii średniowiecznej, mając pełną świadomość wagi – dla całej kultury umysłowej wieków średnich – sporu o naukowy charakter teologii, który rozegrał się na uniwersytetach, głównie Paryża i Oxfordu, w XIII w., wykonali zaś w tym temacie niezwykle staranną pracę badawczą, a jej wyniki zostały dawno temu opublikowane². Temat teologii jako nauki (*scientia*) został zatem uznany za zagadnienie nie tylko zdezaktualizowane, ale również historycznie

¹ Poniższy artykuł zawiera zredagowany tekst wykładu wygłoszonego 14 października 2021 roku na spotkaniu Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

² E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der bisher ungedruckten Defensio doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis*, Münster in Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1912. Częściową edycję tekstu Hervaeusa Natalisa poprzedza ogólny wstęp, gdzie przedstawiona została historyczna i merytoryczna geneza problemu rozumienia teologii jako nauki w sensie arystotelesowskim. Praca Engelberta Krebsa jest, jak się wydaje, pierwszym tego typu opracowaniem tematu. Klasycznym dla naszego tematu dziełem wciąż pozostaje: M.-D. Chenu OP, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris: J. Vrin 1943. Książka miała tak duże znaczenie i wywarła tak wielki wpływ, iż doczekała się wersji popularnej, dostosowanej do potrzeb niefachowego odbiorcy, która następnie została przetłumaczona na język angielski: M.-D. Chenu OP, *Is Theology a Science?*, London: Burns & Oates 1959. Francuskie wydanie tej książki ukazało się dwa lata wcześniej: M.-D. Chenu, *La Théologie est-elle une science*, Paris: Librairie Arthème Fayard 1957. Niezwykle ważne jest też opracowanie Martina Grabmanna, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium De Trinitate“*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts dargestellt (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag 1948), gdzie w drugiej części autor przedstawia dyskusję nad problemem naukowości teologii w XIII i XIV wieku. Ważną próbą przedstawienia pełnego obrazu początków problemu teologii jako nauki (*scientia*) pozostaje książka Ulricha Köpfa *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie in 13. Jahrhundert* (Tübingen: Mohr Siebeck 1974).

przebadane w najwyższym stopniu, na jaki pozwalały dostępne źródła³. Tym samym trafił do teologicznego lamusa, skąd obecnie bywa wydobywany niemal wyłącznie w celach dydaktycznych.

Tymczasem bliższa analiza głównych wątków sporu o naukowość teologii wyraźnie pokazuje zaskakującą aktualność trzynastowiecznej debaty. Co więcej, wydaje się, iż spór ów nie tylko nie uległ przedawnieniu, ale ze względu na fakt, iż dotyka fundamentalnych zasad teologii chrześcijańskiej, skazany jest na stałą obecność w dyskusjach teologicznych, choć w zupełnie nowych odsłonach i sformułowaniach⁴.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie i omówienie tych wątków trzynastowiecznego sporu o rozumienie teologii jako nauki, które wydają się wciąż aktualne. Autorem, którego koncepcję naukowości teologii przyjmiemy jako główny punkt odniesienia, będzie św. Tomasz z Akwinu⁵, a ściślej rzecz biorąc najbardziej precyzyjny i zwarty wykład koncepcji teologii jako nauki (*scientia*) Akwinaty, który znajduje się w pierwszej kwestii *Summy teologii*⁶. Aby jednak zrozumieć wagę

³ Ulrich Köpf, pisząc swoje opracowanie na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, zwracał uwagę na fakt, iż próba syntetycznego przedstawienia wątków i stanowisk sporu o naukowość teologii w XIII wieku musi z konieczności pozostać niepełną i szkieletową ze względu na brak wydań krytycznych wielu źródeł rękopiśmiennych dotyczących tej tematyki. Od czasu opublikowania pracy Köpfa, choć pojawiły się nowe edycje krytyczne niektórych tekstów źródłowych, to jednak wciąż nie jest ich dużo i pewnie z tego powodu nie ukazała się żadna nowa i kompleksowa monografia tego tematu.

⁴ Właśnie na aktualność i doniosłość tematu (z pozoru tak specjalistycznego i hermetycznego jak zagadnienie naukowości teologii wyrosłe w kontekście sporów XIII wieku) dla każdego wierzącego chrześcijanina wskazywał Marie-Dominique Chenu OP w książce *Is Theology a Science?* opublikowanej jako pierwszy tom popularnej serii Faith And Fact. Catholic Truth In The Scientific Age pod redakcją Lancelota C. Sheppard.

⁵ Należy w tym miejscu podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, tematem naukowości teologii zajmował się w XIII wieku właściwie każdy znaczący teolog, poczynając od Williama z Auxerre przez Rolanda z Cremony, Richarda Fishacra, Roberta Kilwardby'ego, Aleksandra z Hales, autorów *Summa Halensis*, Alberta Wielkiego, Bonawenturę, Tomasza z Akwinu, Williama de la Mare, Henryka z Gandawy i Idziego Rzymianina. Była to niewątpliwie kwestia, o której każdy teolog musiał się w mniej czy bardziej systematycznej formie wypowiedzieć, odnosząc się do wszystkich bądź niektórych wątków sporu (np. problemu przedmiotu teologii, spekulatywnego bądź praktycznego jej charakteru, kwestii identyfikacji jej zasad czy wreszcie relacji teologii do Pisma Świętego). Po drugie, należy zaznaczyć, iż w niniejszym tekście zarysujemy stanowisko św. Tomasza w sporze o naukowy charakter teologii nie dlatego, iż jako jedyny zajmował się on tym tematem, ani nawet dlatego, że jego stanowisko jest wyjątkowo reprezentatywne dla któregośkolwiek ze środowisk biorących udział w debacie. Wręcz przeciwnie, stanowisko Akwinaty wydaje się bardzo szczególne i wyjątkowe na tle stanowisk pozostałych autorów podejmujących problem teologii jako nauki. Postanowiliśmy zaprezentować właśnie stanowisko Akwinaty, a nie któregośkolwiek z innych teologów XIII wieku po pierwsze dlatego, iż metateologia została przez św. Tomasza opracowana z dużą starannością i konsekwencją, co sprawia, że nie trzeba jej rekonstruować z jednostkowych uwag czy komentarzy, jak ma to często miejsce w przypadku innych autorów; po drugie zaś dlatego, iż Tomaszowa koncepcja teologii jako nauki porusza wszystkie wątki trzynastowiecznego sporu, podczas gdy inni autorzy skupiają się często na wątkach wybranych, zupełnie nieomal pomijając pozostałe.

⁶ Święty Tomasz podejmuje problemy metateologiczne kilkakrotnie: 1) poświęca im pięć artykułów w prologu *Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda, 2) ważny komentarz do *De Trinitate*

i aktualność sporu o naukowość teologii należy najpierw – choćby pobieżnie – zarysować kontekst, w którym spór ów się narodził. Dlatego też w niniejszym artykule najpierw odtworzymy (1) kontekst historyczny, kulturowy oraz filozoficzno-teologiczny trzynastowiecznego sporu o rozumienie teologii jako nauki. Następnie przedstawimy (2) rozumienie nauki (*scientia*), które dzięki pismom Arystotelesa stało się punktem odniesienia dla teologów XIII wieku. Ostatecznie zaś (3) przedstawimy te wątki Tomaszowej koncepcji teologii jako nauki, które wydają się wciąż aktualne i ważne dla współczesnej debaty metateologicznej.

1. KONTEKST POWSTANIA SPORU O ROZUMIENIE TEOLOGII JAKO NAUKI (*SCIENTIA*) W XIII WIEKU

Kontekst historyczno-ideowy sporu o naukowość teologii postrzegany bywa jako rzeczywistość bezpowrotnie miniona. Tym samym *meritum* sporu, który narodził się w takim a nie innym kontekście, postrzegane być może jako przebrzmiałe. Jeśli jednak przyjrzeć się bliżej poszczególnym elementom środowiska powstania debaty o naukowości teologii w XIII wieku, okazać się może, iż kontekst ten nie jest aż tak bardzo odległy jak mogłoby się wydawać. Na kontekst ów składają się co najmniej cztery główne elementy.

1.1. POWSTANIE UNIwersYTETÓW

Nie da się przecenić roli, jaką dla przemian metodologicznej samoświadomości teologii odegrało środowisko uniwersyteckie, które w XIII wieku stało się główną przestrzenią uprawiania teologii i kształtowania teologów⁷. Teologia, która wycho-

Boecjusza (q. 2, a. 1-3); 3) dziewięć pierwszych rozdziałów *Summy przeciw poganom*; 4) pierwszą kwestię *Summy teologii* oraz 5) *Kwodlibet* IV, q. 9, a. 3 [18]. Zdziwiająca jest spójność i konsekwencja wizji metateologicznej Akwinaty, poczynając od młodzieńczego *Komentarza do Sentencji* po dojrzałą *Summę teologii*. Decydujemy się w niniejszym artykule oprzeć na pierwszej kwestii *Summy teologii* ze względu na bardzo uporządkowany charakter tego tekstu i kompletność zawartego w nim wywodu metateologicznego.

⁷ Kontekst powstania, sposób funkcjonowania i rolę średniowiecznych uniwersytetów świetnie przedstawia Hastings Rashdall (*The Universities of Europe in the Middle Ages*, t. 1-3, Oxford: Oxford University Press 1987 [reprint]). Na temat dwóch najważniejszych – również dla sporu o naukowość teologii – ośrodków uniwersyteckich, czyli Paryża i Oksfordu, pisze Gordon Leff (*Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History*, New York: John Wiley & Sons 1968). Bezcenna, jeśli idzie o zrozumienie terminologii dotyczącej tytułów, procedur, wydarzeń mających miejsce na średniowiecznych uniwersytetach, jest praca Olgi Wejers *Terminologie des Universités au XIII^e siècle* (Rome: Edizioni dell'Ateneo 1987).

dząc z klasztorów monastycznych, przeszła przez szkoły katedralne i znalazła się na średniowiecznym uniwersytecie, musiała przejść również przemianę pozwalającą jej funkcjonować w zupełnie nowym kontekście kulturowym.

W klasztorze monastycznym⁸ adept teologii zgłębiał ją zazwyczaj pod indywidualnym kierunkiem opata (lub delegowanego przez opata ojca duchownego) głównie poprzez medytacyjną lekturę Biblii i ojców Kościoła. Była to lektura mocno osadzona w praktyce liturgicznej wspólnoty klasztornej. Głównym jej celem było zaś przyswojenie świętych tekstów, których sens miał się dopiero odsłonić w praktyce i poprzez praktykę życia monastycznego oraz w osobistym doświadczeniu modlitwy prowadzącym niekiedy do mistycznego zrozumienia tajemnic wiary. Głównym sposobem przyswajania wiedzy teologicznej była więc lektura (*lectio*), ograniczona zazwyczaj do świętych tekstów.

Scholastyk poznający teologię w szkole katedralnej znajdował się już w zupełnie innym środowisku, które miało wpływ na sposób, w jaki myślał o teologii i teologię uprawiał. Szkoła katedralna nie była w stanie zapewnić tak indywidualnej relacji mistrz-uczeń jak miało to miejsce w przypadku klasztornej formacji teologicznej. Uczeń szkoły katedralnej był jednym z wielu, a i nauczycieli było zazwyczaj co najmniej kilku, choć wciąż jeszcze niezbyt trudno było wskazać tego jednego, który pełnił rolę głównego intelektualnego przewodnika i nadawał merytoryczny ton charakterowi całej szkoły. Co jednak najważniejsze, bardzo zmieniała się metoda, za pomocą której uprawiano teologię. Choć *lectio* klasycznych tekstów pozostawało wciąż w mocy, to jednak coraz większą rolę zaczynało odgrywać *quaestio*, czyli zdolność zadania świętemu tekstowi pytań, problematyzowania czytanej treści. W ten sposób dokonuje się we wczesnej scholastyce ustalanie problematyki teologicznej i systematyzacja teologii, czyli postawienie pytań wynikających z lektury świętych tekstów w formie od tych tekstów niezależnej.

Adept bądź mistrz teologii, którym przyszło poznawać bądź uprawiać teologię na trzynastowiecznym uniwersytecie znajdowali się w radykalnie odmiennej sytuacji zarówno wobec teologizującego mnicha, jak i scholastyka szkoły katedralnej. Bardzo izolowane środowisko klasztoru monastycznego oraz zazwyczaj intelektualnie i ideowo homogeniczne środowisko szkoły katedralnej zamieniły się w dzielnice uniwersyteckie wielkich miast, na których ulicach nie tylko hulały wiatry heterodoksji, ale zdarzały się morderstwa, strajki, kłótnie pomiędzy

⁸ Nie mówimy tutaj o szkole klasztornej, ale o klasztorze monastycznym, bo to zazwyczaj sam klasztor, nie zaś działająca przy nim czy w nim szkoła, był miejscem uprawiania teologii. W szkole klasztornej tzw. zewnętrznej zarówno mnisi, oblaci, jak i zupełnie zewnętrzni uczniowie odbierali nauki do poziomu *artes liberales*, czyli cyklu *trivium* i *quadrivium*. Jeśli były to szkoły klasztorne tzw. wewnętrzne, uczyli się w nich wyłącznie mnisi i oblaci, ale program był taki sam i ograniczał się do sztuk wyzwolonych. Święty Tomasz z Akwinu jako oblat na Monte Cassino uczył się sztuk wyzwolonych, a teologię zaczął zgłębiać dopiero w czasie studiów uniwersyteckich w Neapolu, Kolonii i Paryżu. Należy on już do tego pokolenia teologów, którzy teologiczne wykształcenie zawdzięczają niemal w pełni średniowiecznym uniwersytetom.

poszczególnymi środowiskami i nacjami (*nationes*) uniwersyteckimi. Trudno sobie wyobrazić większy kontrast niż ten pomiędzy klasztorem czy szkołą katedralną a trzynastowiecznym uniwersytetem. Zasadnie rodziły się pytania, czy uprawianie teologii w takim miejscu nie jest nieomal profanacją *sacra doctrina*.

Tak wielka przemiana środowiska teologicznego musiała pociągnąć za sobą – i rzeczywiście pociągnęła – zmiany w metodzie uprawiania teologii. O ile klasztorowi właściwa była metoda oparta przede wszystkim na medytacyjnej i duchowo ukierunkowanej lekturze świętych tekstów (*lectio*), szkole katedralnej – metoda problematyzowania treści świętych tekstów (*quaestio*), o tyle najbardziej charakterystyczną metodą teologizowania średniowiecznego uniwersytetu była dyskusja (*disputatio*)⁹, przeradzająca się nierzadko w regularną kłótnię. To nie komentarz, zbiór sentencji czy summa, ale właśnie kwestia dyskutowana stała się najbardziej charakterystyczną formą uprawiania uniwersyteckiej teologii scholastycznej w XIII wieku. Nie należy w tym momencie myśleć jedynie o uporządkowanych tematycznie dysputach, organizowanych przez mistrza pełniącego w danym czasie funkcję *magister actu regens*, ale również, a może przede wszystkim, o tak charakterystycznych, zwłaszcza dla paryskiego środowiska uniwersyteckiego, debatach kwodlibetalnych (*disputatio de quolibet*)¹⁰. Tematyka tych dyskusji dotyczyła skrajnie różnych problemów – od ważnych i bardzo spekulatywnych zagadnień teologicznych poprzez kwestie organizacji życia duchownych, chociażby w wymiarze finansowym, po najbardziej szczegółowe i aktualne zagadnienia dnia codziennego. O ile zbiory sentencji i summy stanowiły swoistego rodzaju podręczniki przekazujące pensum wiedzy koniecznej dla adeptów teologii, a monotematyczne kwestie dyskutowane – analizę problemów, które mistrzowie uznawali za ważne i które niewątpliwie ich interesowały, o tyle kwestie kwodlibetalne były dyskusjami skupiającymi się wokół tematów rozpalających ulice uniwersyteckich dzielnic średniowiecznych miast. Co bardzo charakterystyczne, wielu trzynastowiecznych mistrzów uczyniło dysputy i kwestie kwodlibetalne główną formą swojej naukowej aktywności, by wspomnieć tu choćby Henryka z Gandawy czy Godfryda z Fontaines.

Teologia, przechodząc ze środowiska monastycznego poprzez miejską szkołę katedralną na średniowieczny uniwersytet, dokonała również metodologicznego

⁹ Por. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 2002, s. 408; J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 1997, s. 93.

¹⁰ Omówienie zagadnienia teologii jako nauki (*scientia*) właśnie w kwodlibetach różnych autorów najlepiej przedstawia Jean Leclercq (*La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 11 [1939], s. 351-374). Kompleksowe zaś przedstawienie zarówno tej formy dysputy, jak i najważniejszych teologów podejmujących się jej w XIII wieku można znaleźć w C. Schabel (red.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden–Boston, MA: E.J. Brill 2006.

przejścia od metody opartej głównie na *lectio* poprzez *quaestio* do *disputatio*¹¹. Utraciła również komfort rozwoju w środowiskach takich jak klasztor czy szkoła katedralna, które w mniejszym czy większym stopniu mogą być uznane za środowiska chronione. Zyskała jednak nieomal nieograniczoną przestrzeń intelektualną, którą dawał – wraz z wszystkimi wadami i zaletami – średniowieczny uniwersytet. Jedyłą jednak legitymacją dla pełnoprawnej obecności teologii w tym środowisku była przynależność do spójnego gmachu wiedzy (*scientia*), budowanego według zasad naukowości uznawanych przez społeczność uniwersytecką.

1.2. ŚREDNIOWIECZNY IDEAL JEDNOŚCI NAUKI

Aby zrozumieć wagę trzynastowiecznego sporu o status teologii jako nauki (*scientia*), należy przypomnieć obcą dla umysłowości człowieka XXI wieku ideę jedności nauki, która to idea odgrywała jednak kluczową rolę w samoświadomości metodologicznej średniowiecznych scholastyków¹².

Dla człowieka XXI wieku charakterystyczne jest myślenie dywersyfikacyjne o różnych dyscyplinach naukowych. Podstawowe rozróżnienie na nauki humanistyczne (*humanities*), przyrodnicze (*sciences*) oraz matematyczno-formalne wydaje się być nieprzekraczalnym rozdziałem poszczególnych dziedzin wiedzy. O ile jeszcze nauki formalno-matematyczne od czasu Newtonowskiej idei matematyzacji przyrodoznawstwa pozostają w dużej zażyłości z naukami przyrodniczymi, o tyle nauki humanistyczne, pomimo wciąż ponawianych prób oparcia się na metodach formalno-matematycznych (np. logicyzm w filozofii, matematyzacja metod badawczych w socjologii czy ekonomii), pozostają wyraźnie oddzielone od gmachu wiedzy, w której króluje zmatematyzowane przyrodoznawstwo.

Średniowiecze żyło ideą jedności nauki. Podział na humanistykę i nauki ścisłe w naszym rozumieniu był mu nieomal obcy, a królewskie berło nauki (*scientia*) *par excellence* dzierżyły dziedziny mogące wylegitymować się koniecznością i powszechnością swoich twierdzeń. Być dziedziną nauki (*scientia*) znaczyło

¹¹ Bardzo dobre omówienie charakteru i relacji pomiędzy metodami *lectio*, *quaestio* i *disputatio* można znaleźć w klasycznej pracy M.-D. Chenu *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu* (tłum. H. Rosnerowa, Kęty: Antyk 2001, s. 77-94).

¹² Doskonale wprowadzenie do idei jedności nauki w średniowieczu i omówienie prób jej realizacji podejmowanych przez Tomasza z Akwinu, Henryka z Gandawy, Williama Ockhama, Piotra Aureoli i Jana z Reading przedstawia Steven J. Livesey we wstępie do wydania krytycznego trzech kwestii (VI, VII i X) *Scriptum in I Librum Sententiarum* Jana z Reading: S.J. Livesey, *Theology and Science in the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*, Leiden–New York–Kobenhavn–Köln: E.J. Brill 1989, s. 54-87. Badacze, tacy jak Otto von Guericke czy Yves Congar, często podkreślali, że zasada jedności panowała nad całą ideologią społeczną, polityczną i kulturową średniowiecza.

w średniowieczu przynależć i zachowywać jedność z całym gmachem ludzkiej wiedzy dzięki konieczności i powszechności swoich wniosków.

Jedność i spoistość tego gmachu warunkowana była zaś dwiema koncepcjami: jedności mądrości chrześcijańskiej oraz metodologicznej jedności niezawodnej metody badania rzeczywistości¹³. Koncepcja jedności mądrości chrześcijańskiej wyrażała się z kolei w dwóch przekonaniach. Po pierwsze, w przekonaniu o istnieniu tylko jednego świata stworzonego przez jednego Boga i dlatego właśnie istnieniu również tylko jednej mądrości, jednego w istocie poznania oraz jednej prawdy. Przekonanie to wykluczało zarówno mocny dualizm typu platońskiego, który dzieliłby rzeczywistość na idealną, niezmienną, powszechną oraz przygodną, zmienną i materialną, jak i dualizm typu manichejskiego, który sugerowałby dwie zasady stworzenia i stąd silnie przeciwstawiał sobie poznanie tego, co materialne i tego, co duchowe, traktując poznanie świata materialnego jako przeszkodę na drodze w poznaniu tego, co duchowe i intelektualne. Świadomość faktu, iż prawdziwość wszelkiego poznania gwarantowana jest poprzez istnienie jednego Boga, Stwórcy i Zbawcy zarazem, prowadziła średniowiecznych autorów również do przekonania, iż poznanie idące zarówno śladami księgi natury, jak i księgi Objawienia jest poznaniem Bożej prawdy. Świadomość ta znalazła swój najpełniejszy wyraz w XII wieku w pracach autorów przynależących do szkoły w Chartres¹⁴, a zatem Bernarda, Teodoryka czy Gilberta de la Porrée, oraz w XIII wieku w koncepcji jedności nauki Rogera Bacona, przedstawiciela szkoły oksfordzkiej¹⁵.

Koncepcja jedności mądrości chrześcijańskiej miała jednak swój fundament w jeszcze jednym, tym razem zdecydowanie bardziej praktycznym przekonaniu. Chodziło rzecz jasna o przeświadczenie, iż mądrość, jej zdobywanie na drodze życia i poznania, ma tylko jeden cel, którym jest służba Bogu – początkowi i celowi wszelkiej mądrości. To tu właśnie bije źródło jednego z aspektów trzynastowiecznych sporów o naukowość teologii, a więc debaty dotyczącej praktycznego bądź teoretycznego charakteru teologii¹⁶.

¹³ Por. M. Frankowska-Terlecka, *Idea jedności nauki w XII i XIII wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo PAN 1976, s. 8-9. Autorka zwraca uwagę i poddaje dogłębnej analizie zwłaszcza drugą z tych zasad, która choć opiera się na pierwszej i z niej wynika, to jednak ma odrębny charakter i pociąga za sobą specyficzne skutki.

¹⁴ Por. A. Kijewska, *Księga pisma i księga natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999, s. 147-201 oraz Z. Liana, *Koncepcja Logosu i natury w szkole w Chartres. Heurystyczne funkcje chrześcijańskiej koncepcji Logosu w kształtowaniu się nowożytnego pojęcia natury. Analiza dorobku szkoły w Chartres w perspektywie filozofii nauki*, Kraków: OBI 1996, s. 165-243.

¹⁵ Por. M. Frankowska, „Scientia” w ujęciu Rogera Bacona, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN 1969, *passim*.

¹⁶ Najlepsze i najbardziej kompletne w całej literaturze przedmiotu opracowanie i przedstawienie średniowiecznego sporu o praktyczny bądź teoretyczny charakter teologii znaleźć można w monografii polskiego mediewisty Mikołaja Olszewskiego *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350* (Kraków: Universitas 2002).

Poza koncepcją jedności mądrości chrześcijańskiej dwunasto- i trzynastowieczny ideał jedności nauki opierał się na jeszcze jednej koncepcji – stanowisku o jedności i jedyności niezawodnej metody badania rzeczywistości, czyli przekonaniu o swoistego rodzaju uniwersalizmie metodologicznym. Jedność metody wyznaczana była z jednej strony poprzez oparcie się na doświadczeniu, z drugiej zaś – na sylogizmie logicznym. Stanowiła zatem swoistego rodzaju połączenie tego, co empiryczne i aprioryczne, obserwacji i rozumowania, przygodności i konieczności, zmysłów i intelektu¹⁷. Koncepcja metodologicznej jedności nauki nie byłaby oczywiście możliwa bez trwałego fundamentu teologicznego, jakim było przekonanie o istnieniu jednego tylko Boga, Stwórcy tego, co przygodne i konieczne, oraz Zbawcy działającego w domenie zdarzeń historycznych, czyli przygodnych.

Obecność w świadomości średniowiecznych scholarchów ideału jedności nauki może doskonale tłumaczyć szybką i radykalną niezgodę nie tylko władz kościelnych, ale i większości środowisk uniwersyteckich na koncepcję dwóch prawd, o którą oskarżane były środowiska trzynastowiecznych awerroistów, czyli heterodoksyjnych arystotelików. Jednocześnie myślenie o nauce w paradygmacie jedności teologicznej i metodologicznej nie pozwalało teologii pozostać na uboczu. Jeśli była wiedzą prawdziwą i pochodzącą od Boga, wydawało się, iż musi spełniać przyjmowany ideał nauki, czyli ideał zaczerpnięty w XIII wieku z Arystotelesowskich *Analityk wtórych*.

1.3. TEOLOGIA MONASTYCZNA VS. SCHOLASTYKA UNIWERSYTECKA

Zanim przejdziemy do prezentacji tego, na czym ideał ów polegał, musimy jeszcze przyjrzeć się bliżej niezwykle istotnemu uwarunkowaniu sporu o naukowość teologii w XIII wieku. Uwarunkowaniem tym było przejście od monastycznego do scholastycznego – najpierw w wydaniu szkół katedralnych (XII wiek), a później uniwersytetów (XIII wiek) – modelu teologii. Pisaliśmy już o tym nieco, charakteryzując przejście teologii z klasztorów monastycznych na średniowieczne uniwersytety przez pośrednictwo szkół katedralnych. Teraz jednak należy zwrócić szczególną uwagę na zmianę przyczyny, charakteru i celu dociekań teologicznych, którą to zmianę pociągnęło za sobą przejście od teologii monastycznej do scholastyki uniwersyteckiej.

Najlepiej i najbardziej skrótowo ujął tę przemianę sam twórca rozróżnienia na teologię monastyczną i scholastyczną – Jean Leclercq¹⁸. Dokonując rozróżnienia, które zrobiło tak wielką karierę w badaniach nad teologią średniowieczną, stwierdził on, iż kluczowym terminem dla teologii monastycznej było pragnienie (*desideratum*), i to ono stało zawsze jako przyczyna sprawcza u początków teologii

¹⁷ Por. J. Losee, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, tłum. T. Bigaj, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001, s. 13-24.

¹⁸ J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 1997, s. 9-16.

monastycznej. Było to pragnienie z natury swojej duchowe czy wręcz mistyczne – pragnienie zjednoczenia z Bogiem. Jeśli zaś było również pragnieniem poznania, to jedynie o charakterze jednoczącym i osobowym. Stąd też u autorów monastycznych tak wielka kariera słowa *affectus* – rozumianego jako ogarniający całą osobę, włącznie z władzami uczuciowymi, pociąg ku przedmiotowi poznania¹⁹. Stąd również taka popularność komentarzy do Pieśni nad Pieśniami wśród autorów monastycznych, kulminująca w wielkim komentarzu Bernarda z Clairvaux. Ta biblijna księga, mówiąca zdaniem większości monastycznych komentatorów o poznaniu Boga, mówi o nim językiem poznania właściwego miłości oblubieńczej, wszechogarniającej, afektywnej i osobowej. *Desiderium* i *affectus* to niewątpliwie lepsze kategorie dla tego typu interpretacji i dla teologii monastycznej, z której wyrastała, niż scholastyczne, nacechowane zdecydowanie intelektualnie dociekanie (*quaeritur*), pytanie, a niekiedy wręcz kwestionowanie (*quaestio*), czy tym bardziej grupowe debatowanie, przerażające się często w realny spór, a nawet kłótnię (*disputatio*). Celem zaś teologii monastycznej nie była wiedza rozumiana jako powszechna i pewna wiedza naukowa (*scientia*), jak miało to miejsce w przypadku scholastyki, zwłaszcza uniwersyteckiej, ale raczej doświadczenie (*experendum*) o charakterze osobistym, modlitewnym, a nierzadko mistycznym.

Można słusznie powiedzieć, iż granica zarysowana przez Leclercq'a pomiędzy teologią monastyczną a scholastyczną została wykonana zbyt grubą kreską²⁰. Niemniej jednak specyfika monastycznego i scholastycznego uprawiania teologii niewątpliwie różniła się między sobą. Różnica ta nie mogła nie generować pytań o to, który sposób uprawiania teologii jest lepszy i dla samej teologii właściwszy. Łatwo można było teologię monastyczną skojarzyć z drogą do świętości, a teologię scholastyczną z drogą ku zadufanej w sobie, pysznej i pustej kłótniowości. Celem pierwszej miała wszak być miłująca mądrość mistyczna (*sapientia*)²¹,

¹⁹ Oczywiście rezerwowanie myślenia w kategoriach afektywnych wyłącznie dla teologii monastycznej byłoby wyraźnym nadużyciem. Chociażby przecież u Alberta Wielkiego – autora, który zdecydowanie zostałby zakwalifikowany przez J. Leclercq'a do grupy teologów scholastycznych, i to w typie scholastyki uniwersyteckiej – znaleźć możemy koncepcję teologii definiowaną przez ostateczny cel, którym jest *veritas affectiva beatificans*. Dlatego właśnie Albert bez zastrzeżeń powie o teologii: „ista scientia proprie est affectiva, id est, veritatis quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum” (Albertus Magnus, *I Sent. d.1, a.4*, w: A. Borgnet (red.), *Opera omnia*, t. 25, Paris: Vivès 1893). Por. M. Olszewski, *The Nature of Theology According to Albert the Great* w: I.M. Resnick (red.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences*, Leiden: Brill 2013, s. 64-104.

²⁰ Dla zrównoważenia koncepcji opracowanej przez J. Leclercq'a i wyraźnie różniącą teologię monastyczną od scholastycznej warto przeczytać opracowanie prezentujące zupełnie inne stanowisko: R. Quinto, *Scholastica: Storia di un concetto* (Subsidia Mediaevalia Patavina, t. 2), Padua: Poligrafo 2001, s. 52-56.

²¹ Również ten mądrościowy charakter teologii znajduje wyraźne docenienie u teologów, których bez wątpienia należy zaliczyć do nurtu scholastycznego, nie zaś monastycznego. Warto wymienić tu choćby przekonanie Bonawentury, iż teologia musi łączyć arystotelesowską koncepcję wiedzy

drugiej zaś – wiedza naukowa (*scientia*), nierzadko wpędzająca swych adoratorów w zgubną pychę rozumu. Uosobieniem teologii monastycznej stał się wielki święty i mistyk Bernard z Clairvaux, personifikacją zaś teologii scholastycznej rozpustny awanturnik, prowokator intelektualny, gwiazdor raczej dydaktyczny niż godny szacunku mistrz i nieomal heretyk – Piotr Abelard. Czy teologia rozumiana i uprawiana jako nauka (*scientia*) mogła i powinna prowadzić do świętości? Czy to praktyczne w istocie zadanie powinno być przez teologię naukową podjęte, czy też winna się ona określić jako nauka teoretyczna? Spór o praktyczność bądź teoretyczność teologii stanie się w ten sposób ważną składową sporu o rozumienie teologii jako nauki według modelu naukowości odnalezionego u Arystotelesa.

1.4. TEOLOGIA BIBLIJNA VS. TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

Ostatnim aspektem, niezwykle ważnym dla zrozumienia sporu o postrzeganie teologii jako nauki w XIII wieku, który musimy tu przypomnieć, pozostaje proces nazywany przez historyków systematyzacją teologii. Najprościej można powiedzieć, że polegał on na – wychodzącym co prawda z tekstów Biblii, ale uniezależniającym się od niej coraz bardziej – konstruowaniu i wprowadzaniu w teologiczny krwioobieg podręczników teologii ujętych w porządku zagadnień i problemów. Najbardziej typowym, ale i najpopularniejszym na średniowiecznych uniwersytetach podręcznikiem tego typu były oczywiście *Sentencje* Piotra Lombarda. Podzielone na tematycznie dookreślone księgi i problemowo wyodrębnione dystynkcje *Sentencje* stały się głównym podręcznikiem i jako tekst komentowany, koniecznym stopniem kariery uniwersyteckiej w XIII i XIV wieku. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby nie fakt, iż skoncentrowanie się dydaktyki teologicznej i samego uprawiania teologii na tego typu tekście mogło się wydawać odejściem od teologii rozumianej jako *sacra pagina*, czyli wiedzy oparta głównie na lekturze, analizie, komentowaniu i głoszeniu Biblii. Bardzo charakterystyczny jest spór, który jeszcze w drugiej dekadzie XIV wieku, w latach 1313-1317, rozegrał się na uniwersytecie w Oksfordzie, kiedy to franciszkanie odmówili rozpoczynania studiów teologicznych od rocznego kursu opartego na *Sentencjach*, nie zaś na tekście Pisma Świętego. Mendykanci, zarówno franciszkanie, jak i dominikanie, wyraźnie i stanowczo nastawiali we wszystkich teologicznych środowiskach uniwersyteckich na pierwszeństwo zarówno merytoryczne, jak i dydaktyczne Biblii przed *Sentencjami* (w wyraźnej opozycji do *magistri* wywodzących się ze świeckiego kleru).

z platońską koncepcją mądrości w duchu św. Augustyna, co skutkuje między innymi tym, iż Mojżesz prawodawca i św. Paweł krytykujący literę prawa mogą zostać uzgodnieni. Por. Bonaventura, *Serm. theol.* IV, 15-28 w: Bonaventura, *Sermones selecti de rebus theologis* (Opera theologica selecta, t. 5), red. Collegii a S. Bonaventura, Florentia: Quaracchi-Firenze 1891. Por. też: Thomas Aquinas, *S.th.* I, a. 1, a. 6: „Utrum sacra doctrina est sapientia”.

Niemniej jednak to właśnie środowisko franciszkanów z Oksfordu, ukształtowane pod przemożnym wpływem takich postaci, jak Robert Grosseteste czy Adam Marsh, stawiało wyraźny opór prymatowi Lombardowych *Sentencji* i kładło ogromny nacisk na traktowanie teologii nade wszystko jako *circa textum sacrum sciendum*. Jeszcze Roger Bacon pomstował będzie w swym *Compendium studii theologiae*²², iż kwestie i dystynkcje zawarte w sentencjach mają zarówno co do natury, jak i metody (*tam in substantia quam in modo*) zdecydowanie bardziej filozoficzny niż biblijny, a tym samym teologiczny charakter. W *Opus Minus*²³ układanie teologicznych kwestii w zbiory typu *Sentencji* Bacon nazywał będzie zaś grzechem (*peccatum*) zdrady wobec teologii rozumianej jako egzegeza biblijna. Nie będzie również oszczędzał procedur uniwersyteckich, które zarówno w dydaktyce, jak i w ścieżce promocji mistrzów teologii dają pierwszeństwo pochyleniu się raczej nad *Sentencjami* niż nad Biblią.

Teologia uniwersytecka, systematyczna, posługująca się logicznie uporządkowanymi zbiorami spekulatywnych zagadnień jako podręcznikami, wydawała się odejściem od Biblii jako podstawowego źródła teologicznych dociekań. Tym bardziej teologia rozumiana jako nauka (*scientia*) w ścisłym, czyli arystotelesowskim sensie, wydawała się nieść ze sobą niebezpieczeństwo odcięcia się od swojego źródła i duszy, czyli od egzegezy biblijnej²⁴.

1.5. WSPÓŁCZESNE REMINISCENCJE TRZYNASTOWIECZNEGO KONTEKSTU SPORU O STATUS TEOLOGII JAKO NAUKI (*SCIENTIA*)

Jak już wspomnieliśmy konteksty uprawiania teologii w XIII i XXI wieku różnią się tak zasadniczo, iż trzynastowieczne problemy metateologiczne wydawać się mogą zdezaktualizowane przez samą zmianę kontekstu kulturowo-intelektualnego. Niemniej jednak nawet powyższy – z konieczności szkicowy jedynie – zarys głównych wątków trzynastowiecznego kontekstu sporów o rozumienie teologii jako nauki może budzić skojarzenia z obecną sytuacją, w której znalazła się teologia, zwłaszcza w Polsce po 1989 roku. Postarajmy się zauważyć przynajmniej kilka elementów wspólnych dla trzynastowiecznej i współczesnej sytuacji teologii.

²² R. Bacon, *Compendium of the Study of Theology*, red. i tłum. T.S. Maloney, Leiden: E.J. Brill 1988, s. 48.

²³ R. Bacon, *Opus minus*, w: Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, t. 1: *Containing I. Opus tertium. II. Opus minus. III. Compendium philosophiae*, red. J.S. Brewer, London: Longman, Green, Longman & Roberts 1859.

²⁴ Dla pełniejszego zrozumienia podejścia średniowiecznych teologów do Biblii warto sięgnąć do klasycznych już w tym temacie pozycji: B. Smalley, *The Study of The Bible in the Middle Ages*, Oxford: Basil Blackwell 1984, s. 264-355; G.R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1984, s. 13-51, 125-163.

Przed wszystkim zarówno wówczas, jak i współcześnie obecność teologii na świeckich (zwłaszcza) uniwersytetach budzi wiele kontrowersji. Czy uniwersytet XXI wieku rzeczywiście jest stosownym miejscem do uprawiania teologii, czy może wydziały teologiczne stanowią jedynie swoistego rodzaju „kwiatek do kożucha” laickich uczelni, zdominowanych skąd inąd przez idee, a niekiedy również ideologie wręcz wrogie przesłaniu Ewangelii? Czy podporządkowanie teologów świeckim procedurom wyznaczającym ścieżki rozwoju czy ewaluacji dorobku naukowego nie zabija mądrościowego i duchowego wymiaru uprawiania teologii? Czy dyskusowanie o tematach i sprawach dla wierzących najświętszych w środowisku, które często nie chce zachować szacunku czy nawet elementarnej powagi wobec tego typu zagadnień, nie jest swoistego rodzaju profanacją wiedzy świętej? To tylko część pytań i wątpliwości, które może budzić współczesna obecność wydziałów teologicznych na świeckich uczelniach. Jakkolwiek są to problemy będące *jedynie analogicznym* odbiciem pytań, które musieli sobie zadawać i rzeczywiście zadawali średniowieczni scholastycy, widząc teologię wychodzącą z klasztorów i szkół katedralnych i zdążającą na uniwersytety, to jednak dostrzeżenia tych analogii trudno tutaj uniknąć.

Co do ideału jedności nauki, mogłoby się wydawać, iż tutaj nie ma żadnej analogii pomiędzy współczesnością a wiekiem XII czy XIII. Czyż można powiedzieć, iż ktokolwiek dziś na poważnie myśli o jednej metodzie mogącej połączyć wszystkie dyscypliny? Czyż metodologiczne dookreślenie, rozróżnienie a nawet rozdzielenie poszczególnych dyscyplin nie jest współcześnie traktowane jako jedna z przyczyn ich rozwoju? Niewątpliwie należy odpowiedzieć twierdząco na tak postawione pytania. Niemniej jednak coraz wyraźniejsza obecność nurtów redukcjonistycznych i naturalistycznych, również w naukach humanistycznych, nie jest przecież niczym innym jak dążeniem do tego, aby sferę duchową sprowadzić do sfery materialnej i w ten sposób uzyskać wspólny fizyczny mianownik całej rzeczywistości. Wraz ze zredukowaną rzeczywistością możliwa byłaby również istotowa, a co za tym idzie metodologiczna jedność wielu, jeśli nie wszystkich, dziedzin nauki. Jest to oczywiście zupełnie inny sposób unifikacji nauk niż ten, który opisaliśmy w kontekście sporów średniowiecznych. Niemniej jednak cel jest podobny: jedność. Nie sposób nie wspomnieć również o pewnej praktyce organizacyjno-dydaktycznej na współczesnych uniwersytetach, która również przynosi uzasadnione skojarzenia ze średniowiecznym ideałem jedności nauki. Mam tu rzecz jasna na myśli niezwykle popularną dziś ideę interdyscyplinarności. Zarówno tzw. system boloński, jak i specjalne wydziały czy formy studiowania wydają się bardzo promować interdyscyplinarność badań i zdobywania wiedzy. Interdyscyplinarność ta nie jest niczym innym jak uświadomionym bądź nie powrotem do myślenia o różnych naukach jako składowych jakiejś wyraźnej i fundamentalnej jedności, która ma pozwalać na łączenie dziedzin, przemieszczanie się badawcze między nimi oraz wzajemne wspomaganie się nauk w procesie dydaktycznym. Pytanie o sensowność idei interdyscyplinarności na uniwersytetach XXI wieku w wielu aspektach przypomina pytanie o jedność nauki, które stawiano na uniwersytetach XIII wieku.

Gdy idzie o średniowieczny spór pomiędzy monastycznym a scholastycznym charakterem teologii, wraca on dziś w postaci „podskórnie”, ale wyraźnie obecnego w świadomości wierzących przeciwstawienia pobożności i naukowości, praktycznej duchowości i poznania teologicznego. Życie duchowe, aby było zdrowe i mogło się w spokoju rozwijać, wydaje się potrzebować ochrony przed teologami snującymi jałowe i dla niewielu zrozumiałe spekulacje. Duchowość i teologia, zwłaszcza w formie naukowej, wydają się nie tylko od siebie krańcowo odległe, ale niekiedy wręcz sobie przeciwstawne.

Gdy zaś przywołamy wreszcie średniowieczny spór pomiędzy teologią egzegetyczną a systematyczną, to czy nie przypomina on dzisiejszego dystansu (a niekiedy wręcz nieufności) panującego pomiędzy biblistami a dogmatykami? Ci pierwsi widzą zwykle w teologach dogmatycznych filozofów, którzy – jak powiedziałby Adolf Harnack – hellenizują chrześcijaństwo i tym samym wprowadzają zupełnie obce kategorie do myślenia biblijnego. Dogmatycy zaś widzą w biblistach, kojarzonych zwykle z nadużywaniem metody historyczno-krytycznej, badaczy abstrahujących od nauki Kościoła i próbujących badać Biblię nie jako Pismo Święte w łonie Kościoła, ale jako historyczny czy literacki materiał z zamierzchłych czasów, ważny być może kulturowo, ale odległy od nauki i praktyki wiary. Pojawiające się wciąż w coraz to innych formach tendencje do nawet instytucjonalnego oddzielenia nauk biblijnych od nauk teologicznych wydają się potwierdzać dziwny rozbrat pomiędzy Biblią i teologią systematyczną.

Powyższe analogie pomiędzy środowiskiem trzynastowiecznych i współczesnych sporów dotyczących metateologii mogą spotkać się oczywiście z zarzutem, iż zostały zarysowane zbyt schematycznie. Nie wydaje się jednak, aby można stwierdzić, iż zupełnie nie występują i nie dają się zauważyć. Różnica zatem pomiędzy trzynastowiecznym kontekstem sporów o rozumienie teologii jako nauki (*scientia*) a kontekstem współczesnych prób zdefiniowania tożsamości teologii może być zdecydowanie mniejsza, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka.

2. ARYSTOTELESOWSKA KONCEPCJA NAUKI (*SCIENTIA*)

Warto wrócić teraz do XIII wieku, a ściślej rzecz biorąc do koncepcji nauki (*scientia*), którą w ślad za Arystotelesem przyjmowali trzynastowieczni scholastycy i z którą musiała zmierzyć się teologia, o ile chciała znaleźć stałe miejsce na średniowiecznych uniwersytetach oraz w średniowiecznych środowiskach naukowych²⁵.

²⁵ W powszechnej świadomości, opartej często na podręcznikowych uproszczeniach, miejsce teologii na średniowiecznym uniwersytecie jawi się zazwyczaj jako uprzywilejowane i nienaruszalne. Nie sposób w tym miejscu tłumaczyć organizacyjnej, merytorycznej i politycznej złożoności tego

Jeszcze w XII stuleciu myślenie o metateologii uwarunkowane było koncepcjami Augustyna i Boecjusza. Po powszechnym przyswojeniu w XIII wieku *Analitik wtórych* Arystotelesa teologia musiała zmierzyć się z nowym sposobem metodologicznego myślenia o samej sobie i o swojej przynależności do gmachu nauk. Było to o tyle trudne, że wiele z elementów wchodzących w skład arystotelesowskiej koncepcji nauki i naukowości wydało się zupełnie nie pasować do teologii, o ile ta chciałaby pozostać w fundamentalnej bliskości z Biblią i zachować tożsamościową nazwę *sacra pagina*. Dlatego właśnie w XIII wieku rozpoczął się niezwykle ciekawy, a momentami burzliwy proces badania możliwości dopasowania teologii do definicji nauki z *Analitik wtórych* Arystotelesa. Zanim przejdziemy do przedstawienia takiej właśnie próby w wykonaniu św. Tomasza z Akwinu musimy najpierw zrozumieć, na jakich założeniach opierała się sama koncepcja nauki, którą średniowieczni znaleźli w pismach Stagiryty.

Arystotelesowska koncepcja nauki i naukowości wydawała się przewidywać miano nauki jedynie dla wiedzy pewnej i dowiedzionej, opartej na doświadczeniu i posługującej się metodą logicznie, formalnie dookreślonej procedury dowodowej i inferencyjnej, czyli sylogistyką klasyczną. Nauka jako wiedza w sensie ścisłym nie mogła być jedynie wiedzą o faktach, o których informują doświadczenia, ale nade wszystko musiała być wiedzą o przyczynach (*scientia ex causis*), czyli odpowiadając również na pytania, dlaczego rzeczy mają się tak, a nie inaczej.

Główne zasady koncepcji nauki, którą średniowieczni autorzy znaleźć mogli w *Analitikach wtórych* Arystotelesa²⁶, a którą zastosować musieli w odniesieniu do teologii, Ulrich G. Leinsle sprowadza do siedmiu podstawowych²⁷.

Przedmiot nauki. Każda nauka zajmuje się określoną kategorią rzeczy jako swym przedmiotem. W sposób oczywisty nauka zakłada istnienie swojego przedmiotu, ma

problemu. Niech wystarczą jedynie trzy uwagi. Po pierwsze, teologia nie była początkowo (czyli w XIII wieku) dopuszczana na wszystkie uniwersytety i wykładano ją jedynie w Paryżu, Tuluzie, Oksfordzie i Salamance. Po drugie, wydaje się, iż istnieje znacząca różnica pomiędzy obecnością i rolą teologii na uniwersytetach w XIII i XIV wieku. Po trzecie wreszcie, czym innym jest formalna obecność teologii na uniwersytecie, a czym innym pozycja, jaką wydział teologii zajmował wobec np. wydziału *atrium*, i rola, jaką teologia odgrywała wobec innych dyscyplin. Por. L. Moulin, *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 2002, s. 166-169.

²⁶ Por. Arystoteles, *Analitiki wtóre*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1990, s. 255-372. Przywołujemy tu polski przekład z greckiego oryginału dzieła Arystotelesa ze względu na wygodę i dostępność tego tekstu dla współczesnego polskiego czytelnika. Należy jednak pamiętać, iż średniowieczni autorzy nie korzystali z greckiego oryginału i posługiwali się łacińskim przekładem. Aby dotrzeć do tekstu *Analitik wtórych* w takiej formie, w jakiej był on dostępny dla trzynastowiecznych mistrzów teologii czy sztuk wyzwolonych, należy sięgnąć po: Aristoteles Latinus, *Analytica posteriora, translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillemi de Moerbeka*, red. L. Minio-Paluello, B.G. Dod, Bruges–Paris: Desclée de Brouwer 1968.

²⁷ Por. U.G. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, tłum. M.J. Miller, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2010, s. 131-133.

zdolność do zdefiniowania go i jest w stanie wskazać jego konieczne własności, wynikające z przyjętej definicji. Już ten punkt był niezwykle kłopotliwy dla teologii. Ci, którzy – jak Akwinata – odrzucali aprioryczny dowód istnienia Boga zaproponowany przez Anzelma i stwierdzali, że istnienie Boga, nawet jeśli oczywiste samo w sobie (*in se*), wcale nie jest oczywiste dla nas (*quoad nos*), stawali przed problemem braku oczywistości istnienia przedmiotu, którym miałyby się zajmować teologia rozumiana jako nauka (*scientia*) w sensie arystotelesowskim²⁸. Gdyby nawet tę trudność udało się pokonać, czy to poprzez dowód aprioryczny (Anzelm)²⁹, czy aposterioryczne drogi (Akwinata)³⁰, pojawiał się kolejny problem. Teolog powinien móc zdefiniować przedmiot swojej nauki. Czy można zdefiniować Boga? Czy twierdząca odpowiedź na to pytanie nie skutkowałaby paradoksem: Bóg ujęty definicyjnie przestawałby być Bogiem, czyli bytem przekraczającym nieskończenie ludzkie poznanie i kategorie. Jeśli zaś Boga nie da się zdefiniować, to czy przypadkiem teologia nie powinna jako swój przedmiot obrać czegoś innego? Już ten pierwszy punkt koncepcji nauki Arystotelesa był dla teologii kłopotliwy i wygenerował wśród trzynastowiecznych mistrzów fundamentalną dyskusję o dookreślenie przedmiotu (*subiectum*) teologii.

Dowodzenie jako metoda formalno-logiczna. W prawdziwej wiedzy i nauce (*scientia*) dowodem nie jest odwołanie się do takiego czy innego autorytetu, ale do sylogizmu, który „wytworza wiedzę”³¹. Co oznaczało dla teologii przyjęcie tej zasady? Co najmniej dwie bardzo rewolucyjne konsekwencje. Po pierwsze, teologia musi się zgodzić, iż jej tezy i twierdzenia staną się przedmiotem weryfikacji nie tylko doktrynalnej, czyli mającej wykazać zgodność ze zdogmatyzowanym nauczaniem Kościoła czy wiernością tradycji patrystycznej, ale również weryfikacji logicznej, i że to właśnie ta weryfikacja będzie miała istotne znaczenie w ocenie dowodów teologicznych. Po drugie, ponieważ każdy sylogizm pracuje jedynie na koniecznych i prawdziwych przesłankach, teologia będzie musiała wykazać, iż takimi przesłankami dysponuje. Wiąże się to z kolejnym elementem arystotelesowskiej koncepcji nauki.

Problem pierwszych zasad – dotyczył tych zasad, na których powinien opierać się poprawny dowód. Zasady takie winny być pierwotne i bardziej pewne wobec konkluzji, które sylogistycznie miały z nich wynikać. Zazwyczaj jako pierwsze zasady w teologii traktowane były prawdy wiary (*articuli fidei*)³². Pewność takich

²⁸ Thomas Aquinas, *S.th.* I, q. 2, a. 1, resp.

²⁹ Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. III-V, w: Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007, s. 200-205.

³⁰ Thomas Aquinas, *S.th.* I, q. 2, a. 3, resp.

³¹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, A2, 71 b 17.

³² Por. np.: Guiliemus Altissiodorensis, *Summa aurea*, lib. III, tr. 5, cap. 4, q. 2: „Sicut alie scientie habent sua principia et conclusiones suas, ita theologia habet sua principia et conclusiones suas. Et principia theologiae sunt articuli fidei. Fides enim argumentum est, non conclusio”. Cyt. za wydaniem: Guiliemus Altissiodorensis, *Summa aurea*, ksiąga 3, t. 1, red. J. Ribailier, Paris–Grottaferrata (Roma): Editions du Centre National de la Recherche Scientifique; Editions Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1980. Por. też: Thomas Aquinas, *S.Th.*, II-II, q.1, a.7.

zasad jak prawdy wiary była jednak bardzo wątpliwa według kryteriów metodologii Arystotelesa. Są one bowiem poznawane jedynie przez wiarę i poza wiarą wcale nie muszą być traktowane jako pewne.

Konieczny charakter pierwszych zasad. Co jeszcze trudniejsze, zasady powinny mieć zdaniem Arystotelesa charakter konieczny. Wszak wniosek zawsze musi być oparty na koniecznych przesłankach. Czy jednak teologia rozumiana jako analiza Biblii oraz opisanych w niej faktów historii zbawienia może odwołać się do tego typu koniecznościowych zasad i przesłanek, o których mówi Stagiryta? Jeśli zaś fakty historii zbawienia albo objawione w Piśmie Świętym prawdy wiary, takie jak tajemnica Trójcy Świętej, zostaną uznane za konieczne – na modłę koncepcji soteriologicznej Anzelma albo tym bardziej trynitologii Abelarda – to czy Bóg nie stanie się niewolnikiem konieczności logicznej i faktycznej?

Wymóg powszechności. Jednostkowe i historyczne fakty nie mogą stanowić przedmiotu wiedzy i nauki (*scientia*) w sensie arystotelesowskim. Nie można mieć wiedzy w sensie ścisłym (*scientia*) o tym, co jednostkowe i unikalne. Teologia tymczasem opiera się na faktach historii zbawienia. Są one wynikiem wolnego, konkretnego, dokonującego się w ludzkiej historii działania Boga. Warto przywołać tu choćby fakt Wcielenia, śmierci Chrystusa na krzyżu czy Zmartwychwstania. Jeśli fundamentem teologii są jednostkowe fakty historyczne, to czy może ona rościć sobie prawo do naukowości wymagającej ujęć powszechnych?

Rozróżnienie pomiędzy nauką teoretyczną a praktyczną. Jeśli teologia ma być traktowana jako nauka w sensie arystotelesowskim, należy koniecznie dookreślić, czy jest ona nauką teoretyczną, czy praktyczną. Ten wymóg arystotelesowskiej metodologii nauk spowodował wielką dyskusję o praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii w XIII i XIV wieku, który to spór był swego rodzaju elementem szerszego sporu o rozumienie teologii jako nauki (*scientia*).

Pewność twierdzeń. Wiedza może być uznana za naukową, czyli dowiedzioną, kiedy żadne wątpliwości co do przyjętych twierdzeń nie mogą się już pojawić. W teologii zaś trudno mówić o tego typu pewności, gdyż pewność subiektywna odnośnie do jej twierdzeń i prawd bardzo często rozchodzi się z pewnością obiektywną. Jest to oczywiście ściśle związane z rolą, jaką w teologii odgrywa wiara i to wiara nadprzyrodzona. Czy zatem teologia bazująca na wierze może być uznana za naukę w sensie arystotelesowskim?

Przytoczyliśmy i krótko omówiliśmy powyżej siedem głównych wyznaczników naukowości, które znaleźć można w *Analitykach wtórych* Stagiryty, czyli dziele wyznaczającym naukowe standardy i określające tym samym paradygmat naukowości średniowiecznego świata uniwersyteckiego. Mogłoby się wydawać i rzeczywiście wielu trzynastowiecznym autorom tak właśnie się wydawało, iż teologia chcąc uchodzić za naukę spełniającą arystotelesowskie standardy musi właściwie przestać być sobą. Ani jej przedmiot, przesłanki, sposoby argumentacji czy dowodzenia, ani podstawa, którą przecież jest i musi być wiara, wydawały się nie pasować do modelu nauki zaproponowanego przez Arystotelesa.

Średniowieczni teolodzy stanęli więc przed wyborem nie do pozazdrosczenia: albo zachowają znany dotychczas i konstytutywny dla teologii charakter wiedzy biblijnej, moralnej, duchowej, opartej na wierze i traktującej o Bogu z natury przekraczającym wszelkie ludzkie poznanie i nie mieszczącym się w żadnych definicjach, ale wówczas zrzec się muszą myślenia o teologii jako nauce, co oznaczać będzie w najlepszym wypadku obywatelstwo drugiej kategorii w średniowiecznym świecie intelektualnym, albo dopasują teologię do arystotelesowskiego standardu naukowości, ale mogą tym samym uczynić z teologii filozofię. Właściwie wszyscy teolodzy XIII wieku próbowali pogodzić ogień z wodą: arystotelesowskie standardy naukowości i teologię rozumianą tak, jak było to w zwyczaju aż do XIII wieku. Przyjrzymy się teraz jednej z prób rozwiązania tego właśnie problemu, a zatem koncepcji teologii jako nauki (*scientia*) zaproponowanej przez św. Tomasza z Akwinu.

Zanim jednak przejdziemy do prezentacji koncepcji św. Tomasza, trzeba przyjrzeć się współczesnym reminiscencjom trzynastowiecznego sporu o zgodność teologii z arystotelesowskim paradygmatem nauki. Warto zadać sobie pytanie, czy wraz z faktem, iż paradygmat naukowości Arystotelesa z *Analityk wtórych* odszedł już niemal zupełnie do historii metodologii i filozofii nauki, nie zdezaktualizował się również problem dopasowania teologii do tego konkretnego wzorca naukowości. Oczywiście dziś nikt nie próbuje uczynić teologii nauką (*scientia*) w sensie arystotelesowskim. Niemniej jednak problem metodologii teologii, która z jednej strony czyniłaby ją pełnoprawną uczestniczką debaty naukowej, z drugiej zaś nie sprowadzał do jakiegokolwiek innej nauki, pozostaje wciąż żywy. Widać to zapewne bardziej we współczesnych ośrodkach uniwersyteckich Europy Zachodniej i szeroko pojętego świata anglosaskiego, gdzie wydziały teologii zastępowane bywają wydziałami religioznawstwa, a większość środowiska akademickiego nie widzi różnicy pomiędzy metodologią religioznawstwa, filozofii religii czy filozofii Boga a teologii w sensie ścisłym. Teologia *sensu stricto* traci rozpoznawalność, tożsamość, a tym samym i prawo obywatelstwa we współczesnym środowisku naukowym z powodu braku klarownej i wyraźnej metodologii pozwalającej jej z jednej strony pełnoprawnie funkcjonować w tym środowisku, z drugiej zaś – zachować swoją tożsamość.

Natomiast wewnątrz samych środowisk teologicznych daje się zaobserwować szeroką tendencję do mniej czy bardziej świadomego sprowadzania różnych dziedzin teologii do dziedzin posiadających wyraźniejszą tożsamość metodologiczną: utożsamianie teologicznego traktatu *De Deo uno* z filozofią Boga, uprawianie teologii moralnej na wzór etyki filozoficznej, redukcja teologii biblijnej (poprzez dominację metody historyczno-krytycznej) do historii tekstu albo (poprzez metody narratywne) do badań czysto literackich, sprowadzanie dogmatyki do historii dogmatu czy historii teologii. Przykłady można mnożyć. Nie da się jednak nie zauważyć, iż teologia systematyczna – zarówno moralna, jak i dogmatyczna – ze względu na brak świadomości właściwej jej metody łączącej, ale i odróżniającej ją

od innych dyscyplin, wyraźnie traci swoją tożsamość we współczesnym środowisku nie tylko świeckich, ale i kościelnych uniwersytetów.

Średniowieczne próby dookreślenia takiej właśnie metody, które przybrały najpełniejszą postać w czasie sporu o naukowość teologii w XIII wieku, nie są w tym sensie przebrzmiałe, iż cel, który sobie stawiały, wciąż stoi przed współczesnymi teologami: dookreślenie tożsamości teologii, różnicującej ją od wszystkich innych dziedzin wiedzy i jednocześnie pozwalającej zachować z nimi właściwą jedność.

3. GŁÓWNE ZAŁOŻENIA TOMASZOWEJ KONCEPCJI TEOLOGII JAKO NAUKI (*SCIENTIA*)

Stanowisko, które św. Tomasz zajął w sporze o naukowy charakter teologii, wydaje się uwzględniać wszystkie pojawiające się w nim już wcześniej wątki. Koncepcja Akwinaty nie jest jednak ani eklektycznym ich połączeniem, ani też próbą „wtłoczenia” teologii w zbyt ciasny dla niej gorset metodologii arystotelesowskiej. Stanowi raczej przykład próby odwrotnej – dostosowania arystotelesowskiej koncepcji nauki do sytuacji teologii. Tomasz nie stara się pokazać, iż teologia spełnia wymagania paradygmatu naukowości Stagiryty dokładnie w taki sposób, w jaki spełniają je nauki formalne czy przyrodnicze. Wykazuje raczej, iż w teologii można wskazać struktury epistemiczne i metodologiczne nie takie same czy te same co w innych naukach, ale analogiczne do nich. Dzięki temu teologia może z jednej strony zachować zarówno swą tożsamość, a nawet uprzywilejowaną pozycję³³, z drugiej zaś – zostać włączona do grupy nauk, które mogą poszczycić się poznaniem pewnym, koniecznym i powszechnym.

Ponieważ dokładne i wyczerpujące przedstawienie metateologii św. Tomasza zostało już dokonane przez Jean-Pierre’a Torrella³⁴, w tym miejscu przedstawimy jedynie zarys koncepcji teologii jako nauki (*scientia*) Akwinaty, zwracając uwagę na elementy szczególnie ważne również dla współczesnej debaty teologicznej i metateologicznej.

³³ Por. Thomas Aquinas, *S.th.*, I, q. 1, a. 5: „Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis”.

³⁴ J.-P. Torrell, *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, tłum. A. Kuryś, w: M. Paluch (red.), *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa-Kęty: Instytut Tomistyczny; Antyk 2005, s. 58-135. Porównaj też: T.-D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: M. Paluch (red.) *Święty Tomasz teolog*, s. 136-209.

3.1. SACRA DOCTRINA, SACRA PAGINA (SACRA SCRIPTURA), THEOLOGIA

Przede wszystkim należy uświadomić sobie kwestię, która często bywa niezauważana, a ma zasadnicze znaczenie dla Tomaszowego myślenia o teologii jako nauce. Akwinata nie utożsamia tego, co nazywa *sacra doctrina*, z teologią w sensie naukowym (*theologia*) ani nawet z Pismem Świętym (*sacra pagina*, *sacra scriptura*). *Sacra doctrina* jest pojęciem najszerszym i oznacza zarówno (1) święte nauczanie rozumiane jako akt przekazywania treści wiary, jak i (2) treść świętego nauczania, czyli doktrynę wiary ujętą przede wszystkim w regułach i symbolach wiary. *Sacra doctrina* jako święte nauczanie, czyli akt przekazywania treści wiary, może mieć najróżniejsze formy. Może bowiem dokonywać się na kościelnej ambonie i przybierać formę kazania, może realizować się w przekazywaniu wiary dzieciom przez rodziców czy w kierownictwie duchowym i w posłudze spowiednika wobec penitenta, a nawet w sztuce i muzyce sakralnej. Wszystkie te działania są realizacją podstawowego aktu nauczania chrześcijańskiego (*sacra doctrina*), o ile przekazują prawdziwą treść wiary Kościoła (również określaną mianem *sacra doctrina*)³⁵.

Jedną z form nauczania wiary (*sacra doctrina*), obok kaznodziejstwa, katechezy czy kierownictwa duchowego, jest teologia (*theologia*) naukowa (*scientia*), i to ta właśnie forma w sposób niejednoznaczny, ale analogiczny realizuje wymogi arystotelesowskiego paradygmatu nauki zawartego w *Analitikach wtórych*. Co ważne, *sacra doctrina* zarówno jako święte nauczanie, jak i święta nauka jest również pojęciem szerszym zakresowo niż pojęcie *sacra pagina*, czyli egzegeza Pisma Świętego, choć to właśnie w Piśmie Świętym należy upatrywać fundamentalnego i najistotniejszego wyrazu *sacra doctrina*.

3.2. ZASADY I WNIOSKI TEOLOGII

Streszczając metodologię Arystotelesa z *Analitik wtórych*, można powiedzieć, iż mieć o czymś pewne poznanie dające wiedzę (*scientia*) oznacza dokonać rozumowania pozwalającego wykazać nie tylko, jaka rzecz jest, ale dlaczego w sposób konieczny jest taka właśnie, a nie inna. Rozumowanie prowadzące do takiego poznania polega na określeniu koniecznych związków pomiędzy prawdami samymi z siebie oczywistymi, które nazywa się zasadami, a prawdami, które są mniej znane i nieoczywiste, ale można je odkryć opierając się na oczywistości zasad. Tego typu prawdy nazywa się wnioskami. Dostrzeżenie czy wykazanie koniecznych związków pomiędzy zasadami a wnioskami daje prawdziwie naukową wiedzę (*scientia*) o danej rzeczy.

³⁵ Por. J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa: W drodze; Instytut Tomistyczny 2003, s. 11-15.

W teologii naukowej rolę zasad odgrywają artykuły wiary, a rolę wniosków prawdy od nich zależne. Przykład, który często podaje Tomasz, to zależność prawdy-wniosku o powszechnym zmartwychwstaniu ciał od prawdy-zasady o Zmartwychwstaniu Chrystusa w ciele.

Tu też pojawia się duży problem, wymagający istotnej modyfikacji metodologii Arystotelesa, o ile ma ona być zastosowana do teologii. Prawdy-zasady powinny być bowiem oczywiste same z siebie. Tymczasem prawdy takie jak Zmartwychwstanie Chrystusa wcale nie są oczywiste. Wyprowadzanie nieoczywistego wniosku o powszechnym zmartwychwstaniu z nieoczywistej prawdy (która jako nieoczywista nie może być zasadą w sensie Arystotelesa) o Zmartwychwstaniu Chrystusa wydaje się być drogą donikąd i stanowić doskonały przykład błędu *ignotum per ignotum*. Prawda zaś o Zmartwychwstaniu Chrystusa nie może być uznana za oczywistą w sensie arystotelesowskim, ponieważ przekonanie, które towarzyszy jej przyjęciu, wypływa z wiary, a nie z poznania czysto rozumowego.

3.3. TEORIA PODPORZĄDKOWANIA

Aby rozwiązać ten problem Akwinata wprowadza zasadę podporządkowania nauki niższego rzędu nauce wyższego rzędu. Pewne nauki, choć same z siebie nie mają oczywistych zasad, to korzystają z oczywistości zasad nauki wyższego rzędu. W ten sposób optyka korzysta z oczywistych zasad geometrii, a muzyka z zasad arytmetyki. Teologia jako nauka byłaby więc nauką-wiedzą podporządkowaną, która musi czerpać swoje zasady z nauki-wiedzy wyższego rzędu. Czym jest jednak ta wiedza wyższego rzędu, która z oczywistości zasad poznaje wszystkie prawdy? Jest to wiedza, jaką Bóg ma sam o sobie, bo sam w sobie poznaje On wszystko z epistemiczną mocą najwyższej oczywistości. Tę właśnie wiedzę, wynikającą z poznania samego siebie, Bóg przekazuje przez światło chwały (*lumen gloriae*) zbawionym w ojczyźnie niebieskiej oraz poprzez światło wiary (*lumen fidei*) ludziom zdążającym jeszcze w ziemskiej pielgrzymce do niebieskiej ojczyzny³⁶. Wiara jest zatem konieczna dla teologii jako źródło prawd mogących pełnić funkcję pierwszych zasad poznania. W ten sposób Tomasz łączy w swojej koncepcji arystotelesowskie przekonanie o roli pierwszych zasad w poznaniu naukowym z chrześcijańską prawdą o wierze jako warunkującej możliwość poznania teologicznego.

³⁶ Thomas Aquinas, *S.th.*, I, q. 1, a. 2: „Sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo”.

3.4. PRZEDMIOT I JEDNOŚĆ TEOLOGII

Z Tomaszowej teorii podporządkowania teologii wiedzy Boga o samym sobie wynika bardzo jednoznaczne określenie przedmiotu (*subiectum*) teologii³⁷. Jest nim i może być jedynie Bóg. Warto sobie uświadomić, iż tego typu stanowisko było w czasach Akwinaty wyjątkowe i jest on tego w pełni świadomy. Dla św. Augustyna, a za nim dla Piotra Lombarda, przedmiotem teologii była relacja litery Pisma Świętego do rzeczywistości przez nią opisywanych (*res et signa*). Dla Hugona od św. Wiktora było nim dzieło odkupienia (*opus reparationis*). Robert z Melun, Robert Grosseteste, Robert Kilwardby, Odon Reginaldi i inni mistrzowie widzieli przedmiot teologii w Chrystusie i Kościele (*totus Christus*). Oczywiście teologia traktuje zdaniem Tomasza o tych wszystkich rzeczach, ale tylko ze względu na Boga oraz dzięki Bożemu światłu wiary (*lumen fidei*) i Objawieniu³⁸. Paradoksalnie więc teocentryzm teologii Tomaszowej jest warunkiem możliwości mówienia o teologii jako nauce (*scientia*) w sensie arystotelesowskim. Jednakże z tego właśnie teocentrycznego nastawienia wynika jeszcze jedna ważna konsekwencja, którą jest jedność teologii jako nauki. Ponieważ teologia rozważa bardzo różne rzeczy, ale zawsze w świetle Objawienia Boga, to ma ten sam przedmiot formalny, niezależnie od tego, co byłoby jej przedmiotem materialnym.

3.5. TEOLOGIA JAKO NAUKA PRAKTYCZNA I TEORETYCZNA

Jak już widzieliśmy, spór o praktyczną bądź teoretyczną naturę teologii został sprowokowany zarówno przez czynniki typowo chrześcijańskie (relacja teologii scholastycznej do teologii monastycznej), jak i typowo arystotelesowskie (konieczność dookreślenia praktycznego bądź teoretycznego charakteru nauki). Rozwiązanie Tomasza również odnośnie do tego wątku jest nietypowe na tle rozwiązań proponowanych przez innych średniowiecznych autorów. Dla Akwinaty teologia jest bowiem zarówno nauką praktyczną, jak i teoretyczną (kontemplacyjną). Bardziej

³⁷ Dla jasności wywodu pomijam tutaj spór o rozumienie kategorii podmiot (*subiectum*) – przedmiot (*obiectum*) w *S.th.* I, q. 1 oraz w całej metateologii Akwinaty. Jest to spór na tyle zawilęty i uwikłany w kontekst filologiczny, że prezentacja go w zwartej formie wydaje się niemożliwa. Więcej informacji można znaleźć np. w: J.-P. Torrell, *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza*, s. 58-135.

³⁸ Thomas Aquinas, *S.th.*, I, q. 1, a. 7: „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae, vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum”.

jednak ma charakter teoretyczny, bo zajmuje się Bogiem przede wszystkim, a czynami ludzkimi o tyle, o ile do poznania Boga mogą dopomóc. Jest jednak jeszcze ważniejszy powód jedności wymiaru praktycznego i teoretycznego w przypadku teologii. Otóż skoro jest ona swoistego rodzaju uczestnictwem w poznaniu, jakie Bóg ma sam o sobie, to również staje się jej udziałem szczególna jedność Bożego poznania i działania, wypływająca z jedności intelektu i woli w Bogu³⁹.

3.6. CEL TEOLOGII

Widać więc wyraźnie, że celem teologii dla św. Tomasza jest antycypacja sytuacji eschatologicznej, czyli wiecznej szczęśliwości polegającej na szczęśliwiorodnej kontemplacji Boga (*visio beatifica*). Jest to bardzo ważny aspekt metateologii św. Tomasza, bo w potocznym i chyba dosyć powszechnym mniemaniu spekulatywny charakter teologii Akwinaty miałby oznaczać, iż jest ona biegunowo różna np. od doświadczenia mistycznego czy od drogi prowadzącej do celu ostatecznego. Jest jednak dokładnie przeciwnie. Właśnie dlatego że Tomasz przyjmuje arystotelesowską hierarchię nauk, na której szczycie znajdują się nauki kontemplacyjne (teoretyczne), może podkreślić główny cel teologii, jakim jest poznanie Boga dzięki światłu wiary (*lumen fidei*) już na tej ziemi, aby móc Go oglądać w wizji uszczęśliwiającej dzięki światłu chwały (*lumen gloriae*) w ojczyźnie niebieskiej.

3.7. TEOLOGIA JAKO MĄDROŚĆ

Będąc nauką (*scientia*), teologia nie traci również wymiaru mądrościowego. Ponieważ rolą mędrca jest wprowadzanie porządku i sądzenie o rzeczach niższych przez wzgląd na przyczynę wyższą, teologia doskonale spełnia to zadanie, mówiąc o Bogu jako o najwyższej przyczynie, ale nie tylko to, co może poznać rozum naturalny za pośrednictwem stworzeń. Teologia poznaje również to, co jest znane Bogu samemu o Nim samym, a nam przez Objawienie⁴⁰. Będąc zatem nauką

³⁹ Thomas Aquinas, *S.th.*, I, q. 1, a. 5: „Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit”.

⁴⁰ Thomas Aquinas *S.th.*, I, q. 1, a. 6: „Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum, XII de Trinitate. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I, quod notum est Dei, manifestum est

o Najwyższej Przyczynie, teologia spełnia nie tylko arystotelesowski wymóg, aby wiedza naukowa (*scientia*) była zawsze poznaniem przyczyn (*scientia ex causis*), ale również wykracza ponad ten wymóg, bo jest doskonalszym poznaniem Boga jako Przyczyny istnienia i zbawienia, niż poznanie osiągalne dla rozumu nieoświeconego światłem wiary i pozbawionego Objawienia.

4. ZAKOŃCZENIE

Propozycja rozwiązania sporu o naukowy charakter teologii, którą podaje Akwinata, wydaje się wpisywać nie tylko w trzynastowieczny kontekst tej właśnie debaty. Co ważniejsze, rozwiązania wypracowane przez św. Tomasza na płaszczyźnie metateologii wydają się odpowiadać również na wiele problemów, które wciąż dotyczą natury teologii, takich jak: relacja teologii systematycznej (dogmatycznej) do egzegezy biblijnej, związek pomiędzy teologią naukową czy uniwersytecką a praktyką pastoralną, pobożnością czy duchowością, relacja teologii dogmatycznej do moralnej, praktyczny a sapiencjalny i kontemplatywny charakter teologii czy stosunek teologii do innych nauk.

Prezentując trzynastowieczny spór o naukowy charakter teologii, nie było naszym celem przekonywanie do któregośkolwiek z zaproponowanych już rozwiązań. Przyświecało nam raczej pragnienie pokazania, że najważniejsze problemy teologiczne nie nikną, ale odradzają się wciąż na nowo w coraz to innych formach. Chcieliśmy również pokazać, iż poznawanie najbardziej z pozoru minionych problemów teologii może się okazać dobrą inspiracją do zauważenia we współczesności tego, co trwale ważne.

WSPÓŁCZESNE REMINISCENCJE TRZYNASTOWIECZNEGO SPORU O ROZUMIENIE TEOLOGII JAKO NAUKI (*SCIENTIA*) ORAZ ROZWIĄZANIA ZAPROPONOWANEGO PRZEZ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Abstrakt

Artykuł stanowi próbę przedstawienia kontekstu i istoty sporu o rozumienie teologii jako nauki (*scientia*) w sensie arystotelesowskim, który toczył się na trzynastowiecznych uniwersytetach. Celem tekstu jest też wskazanie wybranych wątków omawianego sporu, które wydają się obecne również w dzisiejszej debacie metateologicznej i kulturowej. Ostatecznie artykuł prezentuje krótkie przedstawienie głównych wątków rozwiązania sporu o naukowość teologii zaproponowanego przez św. Tomasza z Akwinu. Propozycja

illis); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia”.

metateologiczna Akwinaty prezentowana jest ze względu na swoją kompletność i spójność zarazem oraz inspirujący również dziś charakter.

Słowa kluczowe: teologia, metateologia, średniowiecze, Tomasz z Akwinu, nauka, *scientia*, Arystoteles.

CONTEMPORARY REMINISCENCES OF THE THIRTEENTH-CENTURY DISPUTE
OVER THE UNDERSTANDING OF THEOLOGY AS A SCIENCE (*SCIENTIA*) AND
THE SOLUTION PROPOSED BY ST. THOMAS AQUINAS

Abstract

This paper is an attempt to present the context and the essence of the dispute surrounding the understanding of theology as a science (*scientia*) in the Aristotelian sense which took place at European universities in the 13th-century. The aim of the text is also to indicate selected threads of the dispute, which also seem to be present in today's metatheological and cultural discussions. Finally, the paper presents a brief presentation of the main strands of the solution to the dispute about the scientific character of theology as proposed by St. Thomas Aquinas. Aquinas's metatheological proposal is presented owing to its completeness and coherence in addition to its inspiring and enduring character which perdures to the present day.

Keywords: theology, metatheology, the Middle Ages, Thomas Aquinas, science, *scientia*, Aristotle.

ZEITGENÖSSISCHE REMINISZENZEN VOM STREIT DES 13. JAHRHUNDERTS
ÜBER DAS VERSTÄNDNIS DER THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT (*SCIENTIA*)
UND DER LÖSUNGSANSATZ DES HL. THOMAS VON AQUIN

Abstrakt

Dieser Beitrag ist ein Versuch, den Kontext und das Wesen des Streits über das Verständnis der Theologie als Wissenschaft (*scientia*) im aristotelischen Sinne darzustellen, der an den Universitäten des 13. Jahrhunderts geführt wurde. Ziel der Untersuchung ist es ferner, ausgewählte Themen der diskutierten Auseinandersetzung aufzuzeigen, die auch in der heutigen metatheologischen und kulturellen Debatte präsent zu sein scheinen. Abschließend werden in dem Artikel die wichtigsten Aspekte der von Thomas von Aquin vorgeschlagenen Lösung für den Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie kurz dargestellt. Der metatheologische Vorschlag von Aquin wird wegen seiner Vollständigkeit und gleichzeitigen Kohärenz sowie wegen seines auch heute noch inspirierenden Charakters vorgestellt.

Schlüsselwörter: Theologie, Metatheologie, Mittelalter, Thomas von Aquin, Wissenschaft, *scientia*, Arystoteles.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

- Albertus Magnus, *Commentari in I Sent. dist. I-XXV*, w: A. Borgnet (red.), *Opera omnia*, t. 25, Paris: Vivès 1893.
- Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007.
- Aristoteles Latinus, *Analytica posteriora, translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillemi de Moerbeka*, red. L. Minio-Paluello, B.G. Dod, Bruges-Paris: Desclée de Brouwer 1968.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1990, s. 255-372.
- Bonaventura, *Serm. theol.* IV, 15-28, w: Bonaventura, *Sermones selecti de rebus theologicis* (*Opera Theologica Selecta*, t. 5), red. Collegii a S. Bonaventura, Florentia: Quaracchi-Firenze 1891.
- Bacon R., *Compendium of the Study of Theology*, red. i tłum. T.S. Maloney, Leiden: E.J. Brill 1988.
- Bacon R., *Opus minus*, w: Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, t. 1: *Containing I. Opus tertium. II. Opus minus. III. Compendium philosophiæ*, red. J.S. Brewer, London: Longman, Green, Longman & Roberts 1859.
- Thomas Aquinas, *Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII*, Roma-Paris: Commissio Leonina; Cerf 1996.
- Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. 1, wyd. P. Mandonnet, Parisii: Lethielleux 1929.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae, I Pars: Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae*, Romae: Typographia Polyglotta 1888-1889.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae, II-II Pars: Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 8-10: *Secunda secundae Summae theologiae a quaestione*, Romae: Typographia Polyglotta 1895, 1897, 1899.
- Thomas Aquinas, *Super Boetium De Trinitate*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 50, Roma-Paris: Commissio Leonina; Cerf 1992, s. 1-230.
- Guiliemus Altissiodorensis, *Summa aurea*, księga 3, t. 1, red. J. Ribaillet, Paris-Grottaferrata (Roma): Editions du Centre National de la Recherche Scientifique; Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1980.

Opracowania

- Chenu M.-D., *Is Theology a Science?*, London: Burns & Oates 1959.
- Chenu M.-D., *La Théologie est-elle une science?*, Paris: Librairie Arthème Fayard 1957.
- Chenu M.-D., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris: J. Vrin 1943.
- Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty: Antyk 2001.
- Evans G.R., *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1984.

- Frankowska M., „*Scientia*” w ujęciu Rogera Bacona, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo PAN 1969.
- Frankowska-Terlecka M., *Idea jedności nauki w XII i XIII wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo PAN 1976.
- Grabmanna M., *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium De Trinitate“*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts dargestellt, Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag 1948.
- Humbrecht T.-D., *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: M. Paluch (red.), *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa–Kęty: Instytut Tomistyczny; Antyk, s. 136-209.
- Kijewska A., *Księga pisma i księga natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- Köpf U., *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie in 13. Jahrhundert*, Tübingen: Mohr Siebeck 1974.
- Krebs E., *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der bisher ungedruckten Defensio doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis*, Münster in Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1912.
- Le Goff J., *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 1997.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 2002.
- Leclercq J., *La théologie comme science d’après la littérature quodlibétique*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 11 (1939), s. 351-374.
- Leclercq J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 1997.
- Leff G., *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History*, New York: John Wiley & Sons 1968.
- Leinsle U.G., *Introduction to Scholastic Theology*, tłum. M.J. Miller, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2010.
- Liana Z., *Koncepcja Logosu i natury w szkole w Chartres. Heurystyczne funkcje chrześcijańskiej koncepcji Logosu w kształtowaniu się nowożytnego pojęcia natury. Analiza dorobku szkoły w Chartres w perspektywie filozofii nauki*, Kraków: OBI 1996.
- Livesey S.J., *Theology and Science in the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading’s Commentary on the Sentences*, Leiden-New York–Kobenhavn–Köln: E.J. Brill 1989.
- Losee J., *Wprowadzenie do filozofii nauki*, tłum. T. Bigaj, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001.
- Moulin L., *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 2002.
- Olszewski M., *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków: Universitas 2002.
- Olszewski M., *The Nature of Theology According to Albert the Great* w: I.M. Resnick (red.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences*, Leiden: Brill 2013, s. 64-104.

- Paluch M. (red.), *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa–Kęty: Instytut Tomistyczny; Antyk 2005.
- Quinto R., *Scholastica: Storia di un concetto* (Subsidia Mediaevalia Patavina, t. 2), Padua: Il Poligrafo 2001.
- Rashdall H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, t. 1-3, Oxford: Oxford University Press 1987 [reprint].
- Schabel C., (red.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden–Boston, MA: E.J. Brill 2006.
- Smalley B., *The Study of The Bible in the Middle Ages*, Oxford: Basil Blackwell 1984.
- Torrell J.-P., *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, tłum. A. Kuryś w: M. Paluch (red.), *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa–Kęty: Instytut Tomistyczny; Antyk 2005, s. 58-135.
- Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa: W drodze; Instytut Tomistyczny 2003.
- Weijers O., *Terminologie des Universités au XIII^e siècle*, Rome: Edizioni dell’Ateneo 1987.

Janusz Pyda – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego, dominikanin, doktor nauk teologicznych, magister filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i absolwent studiów doktoranckich w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego; pracownik naukowo-badawczy Instytutu Tomistycznego w Warszawie, wykładowca teologii dogmatycznej, historii teologii i antropologii filozoficznej w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego oraz teologii dogmatycznej w Akademii Katolickiej w Warszawie. Zainteresowania badawcze: myśl św. Tomasza z Akwinu, mediewistyka, metafizyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, historia teologii. Opublikował m.in.: z M. Olszewskim (red. i tłum.) *Św. Tomasz z Akwinu, O mocy Boga*, t. 3 (2010); z A. Liberą *Jesteście na Ziemi, na to rady nie ma. Dialogi o teatrze Samuela Becketta* (2015, 2018), wyd. ang. *Dialogues on Beckett. Whatever Happend to God?* (2019); *Tradycyjna krytyka metody transcendentalnej Karla Rahnera* (2009). Adres do korespondencji: janusz.pyda@gmail.com.

KS. TADEUSZ DOLA
Uniwersytet Opolski
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6192-4325>

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA WOBEC NAUKOWOŚCI TEOLOGII

Badania nad naukowością teologii prowadzone są od średniowiecza. Impulsem do ich szerszego rozwoju było powstanie uniwersytetów, a wraz z nimi – wydziałów teologicznych. W artykule zostanie najpierw przedstawiony krótki zarys tych badań, pokazujący najważniejsze etapy. Można będzie dzięki temu ustalić, w którym momencie prowadzonych dociekań włącza się w nie teologia fundamentalna i jaki stan badań zastaje. Po tym historycznym wprowadzeniu ukazany zostanie wkład teologii fundamentalnej w dociekania metateologiczne. Uwidoczni się on w dwóch obszarach badań – nad teorią teologii w ogólności oraz nad teorią teologii fundamentalnej jako jednej z dyscyplin teologicznych.

1. DZIEJE BADAŃ NAD NAUKOWOŚCIĄ TEOLOGII

Badaniom nad naukowością teologii nadaje się różne nazwy. W języku polskim używane są terminy: metodologia teologii, metateologia, (ogólna) teoria teologii, propedeutyka teologiczna, gnozeologia teologiczna (badania nad założeniami epistemologicznymi), poznanie teologiczne¹. Początki tych badań datowane są na XIII wiek, kiedy w dociekaniach teologicznych zaczyna być coraz powszechniej wykorzystywana filozofia Arystotelesa, w tym jego teoria nauki. Na jej podstawie

¹ E. Wójcik, *Metateologia*, w: S. Wilk i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin: TN KUL 2008, kol. 630-631; J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1981; C.S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, Lublin: nakł. autora 1998; S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej ²1994, s. 7-8; J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 1, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2005, s. 17-18; T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 5: *Poznanie teologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2006, s. 9.

ustalano kryteria naukowości. Kierując się nimi, odpowiadano na pytanie, czy można teologii przyznać miano nauki.

Okolicznością sprzyjającą rozwojowi teorii teologii było powstanie w XIII wieku uniwersytetów, na których koniecznym warunkiem studiowania teologii było ukończenie studiów filozoficznych. Recepcja Arystotelesa zadecydowała, że filozoficznie wykształceni teologowie dostrzegali potrzebę podejmowania prób wykazania naukowego charakteru teologii. Podstawą było arystotelesowskie rozumienie nauki jako aksjomatycznego systemu opartego na oczywistych (intuicyjnie lub doświadczalnie) przesłankach, z których wyprowadza się twierdzenia zgodnie z przyjętymi regułami dowodzenia². Na gruncie arystotelesowskiej teorii nauki Tomasz z Akwinu (1225-1274) konstruuje teorię teologii jako świętej nauki. Nazwy „święta nauka” (*sacra doctrina*) używa dużo częściej niż nazwy „teologia” (*theologia*). Dokonuje podziału na wiedzę przyrodzoną i wiarę odwołującą się do Objawienia. W rezultacie tego rozróżnienia może napisać, że „oprócz nauk filozoficznych, które stanowią owoc i przedmiot dociekań rozumu, koniecznie musi istnieć jeszcze i nauka święta, wywodząca się z objawienia Bożego”³. Jej zasadami wyjściowymi są artykuły wiary. Wychodząc od nich, teologia „uzasadnia inne prawdy”⁴. W rozumieniu Tomaszowym teologia jest nauką spekulatywną. Stanowi system aksjomatyczny, którego podstawą są zdania wywodzące się z Objawienia i jako takie przyjęte bez dowodu; z tych zdań wyprowadza się twierdzenia, które poddaje się systematyzacji i scaleniu w jedną wiedzę⁵.

Tomaszowa koncepcja teologii, choć miała zawsze – także w jego czasach – oponentów, znalazła jednak licznych zwolenników, którzy stworzyli szkołę tomistyczną. Przyczyniła się ona w istotny sposób do rozpowszechnienia myśli Tomasza w badaniach teologicznych. Ogromne znaczenie tomizmu dla teologii wpływało z oryginalności, spójności i kompletnego charakteru poglądów Tomasza. Dotyczyło to także jego teorii teologii.

Kolejne trzy wieki po Tomaszu nie przyniosły widocznego rozwoju w badaniach metateologicznych. Znaczącym postępem okazało się dopiero dzieło Melchiora Cano (1509-1560) *De locis theologicis*. W porównaniu z Tomaszową koncepcją teologii Cano, pozostając pod wpływem humanizmu, większą wagę przykładał do historyczności źródeł wiary. Dla Tomasza punktem wyjścia dociekań teologicznych były artykuły wiary, których gwarantem prawdziwości jest sam Bóg. Cano zmierzał do naukowego uprawomocnienia podstaw badań teologicznych. Nie przyjmował gotowych twierdzeń stanowiących podstawę do spekulatywnych wywodów, ale wyprowadzał je ze źródeł, które nazwał „miejscami teologicznymi”. Wyliczył

² Por. J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków: Philed 1993, s. 131.

³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, 1, 1, tłum. P. Belch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” [1975], s. 31, https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_1.pdf [dostęp: 11.05.2022].

⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, 1, 8, s. 39.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, 1, 3, s. 32-33.

dziesięć źródeł, z których na pierwszym miejscu postawił Pismo Święte oraz ustną tradycję, pochodzącą od Chrystusa i apostołów⁶. Te dwa źródła uznał za właściwe i prawomocne (*propria et legitima Theologiae principia*), ponieważ zawierają przekazane w ludzkich dziejach słowo Boże⁷. Na podstawie źródeł ustalał fundamentalne zasady, z których z kolei wyprowadzał wnioski teologiczne. Opracowana przez Cano koncepcja teologii jest dwuetapowa. Najpierw teolog wydobywa ze źródeł prawdy objawione przez Boga, a w kolejnym kroku w sposób twórczy je wyjaśnia i wskazuje ich znaczenia dla człowieka w konkretnym miejscu i czasie⁸.

Dzieło Melchiora Cano było poważnym wsparciem dla rozwijającego się obok teologii spekulatywnej nurtu teologicznych badań, który przyjął nazwę teologii pozytywnej⁹. Nie rezygnując ze spekulatywnych dociekań, kładł główny akcent na refleksję historyczno-filologiczną.

W czasach nowożytnych nie dokonał się znaczący postęp w badaniach teoretycznych nad teologią. Jedynym ważnym osiągnięciem było wyodrębnienie dyscyplin teologicznych. Szersze zainteresowanie metateologią nastąpiło w drugiej połowie XIX wieku. Zostało ono sprowokowane badaniami metodologicznymi prowadzonymi przez historyków i filologów. Przyczynił się do tego także powrót do scholastyki. Wypływający z tych uwarunkowań nurt neoscholastyczny w teologii dążył do utrwalenia równowagi między ujęciami spekulatywnymi i pozytywnymi. Poważny wkład w opracowanie teoretycznych podstaw tego kierunku dociekań teologicznych wniósł Matthias J. Scheeben. Wyłożona przez niego w pierwszym tomie podręcznika dogmatyki epistemologia teologiczna¹⁰ przyczyniła się do rozpowszechnienia wśród teologów neoscholastycznych trójdzielonego schematu dogmatycznego wykładu. Punktem wyjścia było twierdzenie zawierające prawdę wiary określoną przez kościelne Magisterium; na drugim etapie uzasadniano prawdę wiary, odwołując się do Pisma Świętego i tradycji patrystycznej; trzeci etap to refleksja spekulatywna zakończona konkluzjami wyrażającymi zróżnicowane teologiczne opinie¹¹. Neoscholastyczny sposób uprawiania teologii przetrwał do Soboru Watykańskiego II. Nie udało się teologom w tamtym czasie wykorzystać twórczo osiągnięć innych dyscyplin naukowych w dziedzinie teorii nauki. Nie

⁶ M. Cano, *O źródłach teologii*, I, 3, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn: Julian Wojtkowski 2016, s. 10-11.

⁷ M. Cano, *O źródłach teologii*, XII, 3, s. 525.

⁸ J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków: Wydawnictwo WAM 1995, s. 36; W. Kern, F.-J. Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, Leipzig: St. Benno-Verlag 1983, s. 46-49.

⁹ J. Słomka, *Wprowadzenie do teologii katolickiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2018, s. 66, 83-84.

¹⁰ M.J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*. t. 1: *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg im Br.: Herder 1948.

¹¹ W. Kasper, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4: *Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br.: Herder 1988, s. 254.

przyniosły też istotnych zmian powstałe na obrzeżach neoscholastyki kierunku badań teologicznych, jak modernizm czy nowa teologia¹².

Przełomem stał się Sobór Watykański II. Z jednej strony wsparł opinie tych teologów, którzy postulowali odejście od tradycyjnego, neoscholastycznego uprawiania teologii, a z drugiej otworzył przestrzeń do prowadzenia twórczych badań w dialogu z innymi naukami i ze współczesnym światem. Kształtują się zróżnicowane teorie teologii, formułujące własne metody. Wśród wielu nowych ujęć teologii na szczególną uwagę zasługuje teologia historiozbawcza. Zakłada ona, że podstawowym przedmiotem i źródłem teologii nie są idee, ale realne, zbawcze spotkania ludzi z Bogiem. Rozwija się teologia językowa, a w jej ramach teologia hermeneutyczna i strukturalistyczna. Kolejną teorią teologiczną jest teologia fenomenologiczno-egzystencjalna, przyjmująca kształt teologii doświadczenia chrześcijańskiego i teologii egzystencjalno-społecznej. Zauważyć też trzeba teologię personalistyczną, rozwijaną zwłaszcza w lubelskiej szkole teologicznej. Zmierza ona do dotarcia poprzez znaki do pełnej prawdy świata osobowego¹³.

Teorią teologii zajmują się przede wszystkim dogmatycy. W przypadku wielotomowych opracowań teologicznodogmatycznych poświęca się metateologii nawet cały wstępny tom¹⁴. Mniej obszerne podręczniki dogmatyki rezerwują dla niej najczęściej pierwsze rozdziały¹⁵. Dogmatycy piszą też odrębne dzieła poświęcone teorii teologii¹⁶, a także pomniejsze teksty dotyczące szczegółowych zagadnień metateologicznych.

¹² S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TN KUL ³1981, s. 287-288.

¹³ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 1008-1013.

¹⁴ Obok dzieła M.J. Scheebena, który jako jeden z pierwszych zajął się teologiczną epistemologią w pierwszym tomie obszernego podręcznika, wymienić można przykładowo następujące opracowania: J. Feiner, M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis – Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 1: *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln–Zürich–Köln: Benzinger Verlag 1965; W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin: TN KUL 1965; C. Rocchetta, R. Fisichella, G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica* (Corso di teologia sistematica, t. 1), Bologna: Dehoniane ²1985; W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania* (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, t. 1), tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Wydawnictwo M 1998.

¹⁵ Np. G. Hasenhüttl, *Kritische Dogmatik*, Graz–Wien–Köln: Styria 1979, s. 11-65; E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1983, s. 1-71; J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, s. 13-234; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015, s. 41-73.

¹⁶ Np. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*; J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*; C.S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*; Z. Kijas, *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005; J. Słomka, *Wprowadzenie do teologii katolickiej*.

2. NAUKOWOŚĆ TEOLOGII W BADANIACH TEOLOGICZNOFUNDAMENTALNYCH

Obok dogmatyki metateologią zajmuje się także teologia fundamentalna. Dzieje złożonego kształtowania się tej dyscypliny¹⁷ pokazują, że kwestie teologiczno-epistemologiczne nie znajdowały się początkowo w kręgu jej zainteresowań. Teologia fundamentalna jest spadkobierczynią i kontynuatorką apologetyki. Nauka o tej nazwie zyskała samodzielność u początków XIX wieku, wyodrębniając się z filozofii, dogmatyki i religioznawstwa. Zajmowała się systematyzowaniem pisanych przez chrześcijan apologii, czyli obrony i uzasadniania nadprzyrodzonego charakteru chrześcijańskiej wiary. Określana była jako nauka o założeniach, uwarunkowaniach, regułach, celach i możliwościach chrześcijańskiej apologii. Pojmowana była jako dyscyplina nieteologiczna czy przedteologiczna, kierująca się w badaniach wyłącznie racjonalnością i zatrzymująca się w swych dociekaniach na formalnej stronie Objawienia, bez odwoływania się do jego treści.

W drugiej połowie XIX wieku coraz wyraźniej pojawiały się tendencje wskazujące na potrzebę uwzględnienia w badaniach apologetycznych aspektów teologicznych. Prowadziło to do zmiany nazwy dyscypliny z apologetyki na teologię fundamentalną. Przez jakiś czas terminów tych używano zamiennie¹⁸. Ostatecznie jednak zrezygnowano z nazwy „apologetyka” na rzecz teologii fundamentalnej. Zmiana nazwy wiąże się często z poszerzeniem obszarów badawczych. Do klasycznych dziedzin dociekań nad religią, Objawieniem i Kościołem dołącza się coraz częściej refleksję nad zagadnieniami z zakresu teorii teologii¹⁹. Obejmuje ona całościowe opracowania metateologii, ponadto badania nad teorią teologii fundamentalnej. Tym dwóm zagadnieniom poświęcone zostaną kolejne punkty.

¹⁷ Zob. m.in. J. Reikerstorfer, *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*, w: Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4, s. 347-372.

¹⁸ Np. F. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik*, Freiburg im Br.: Herder 1879; por. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin: KUL²1976, s. 5; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*. t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin: TN KUL 1994, s. 25-28.

¹⁹ M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4, s. 450-514; R. Latourelle, *Nuova immagine della fondamentale*, w: R. Latourelle, G. O'Collins (red.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia: Queriniana²1982, s. 59-84.

2.1. TEORIA TEOLOGII

Teolodzy fundamentalni, podobnie jak dogmatycy, w przypadku kilkutomowych całościowych opracowań swej dyscypliny poświęcają metateologii odrębną tom²⁰. Mniej obszernie ujęcia teologii fundamentalnej zawierają refleksję metateologiczną zazwyczaj w pierwszych rozdziałach²¹. Nie brakuje też przygotowanych przez teologów fundamentalnych odrębnych monografii zajmujących się teorią teologii²². Trzeba wreszcie odnotować pomniejsze, choć liczne publikacje dotyczące metateologii.

Teksty metateologiczne pisane przez teologów fundamentalnych nie odbiegają w istotny sposób w swej formie i treści od prac dogmatyków. Jak dogmatyka, tak też teologia fundamentalna w badaniach nad teorią teologii zajmuje się głównie pojęciem teologii, jej dziejami, źródłami, poznaniami teologicznym i metodami stosowanymi w teologii. Refleksje teologicznofundamentalne nad zagadnieniami metateologicznymi odznaczają się jednak pewną specyfiką. Dostrzec ją można wszędzie tam, gdzie zmierzają do szerszego uzasadnienia potrzeby uprawiania metateologii. Zawierają także opinię, że problematyka teorii teologii mieści się w kręgu zadań, które stawia sobie teologia fundamentalna. Postrzega ona siebie jako dyscyplinę, która zajmuje się najbardziej podstawowymi kwestiami wiary i teologii oraz ich uzasadnianiem. Określa, bada i uzasadnia fundamenty wiary chrześcijańskiej, rozpatruje też naukowe podstawy teologii jako dyscypliny zajmującej się wiarą oraz uzasadnia potrzebę teoretycznych badań nad teologią. Stąd właściwym miejscem dla metateologii jest teologia fundamentalna²³.

²⁰ R. Latourelle, *Per un rinnovamento della teologia fondamentale. Opera in 6 volumi*, t. 1: *Teologia scienza della salvezza. Prospettive della sapienza cristiana*, Assisi: Cittadella 1980; W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4; T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 5.

²¹ G. O'Collins, *Teologia fondamentale*, Brescia: Queriniana 1984, s. 9-30; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. A. Paciorek, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1993, s. 23-33, 62-77; C. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2012, s. 23-55, 117-134; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln: Styria 1985, s. 105-138; A. Lang, *Fundamentaltheologie*, t. 2: *Der Auftrag der Kirche*, München: Max Hueber Verlag 1962, s. 197-203.

²² W. Kern, F.-J. Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*; W. Klausnitzer, *Grundkurs Katholische Theologie. Geschichte – Disziplinen – Biographien*, Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag 2002; M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Tarnów: Biblos 2012; J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tłum. G. Rawski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2014; J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2009.

²³ M. Seckler, *Theologische Erkenntnislehre – eine Aufgabe und ihre Koordinaten. Aus Anlaß einer Neuerscheinung*, „Theologische Quartalschrift” 163 (1983), z. 1, s. 40-46; W. Kern, F.-J. Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, s. 11-13; T. Dzidek, P. Sikora, *Natura teologii*, w: T. Dzidek,

Dla teologii fundamentalnej konieczność badań metateologicznych jawi się jako oczywista, jeśli teologia ma spełniać elementarne warunki naukowości. Teolodzy fundamentalni stwierdzają, że problem naukowości teologii był obecny już w średniowiecznych dyskusjach dotyczących rozumienia teologii. Ze zdecydowanie większą ostrością wystąpił w czasach nowożytnych. W konstruowanym wtedy modelu nauki istotnym czynnikiem była intelektualna wolność w naukowych dociekaniach. Uczony nie powinien być w żaden sposób ograniczany w stawianiu problemów, ich badaniu i proponowanych rozwiązaniach. Tymczasem teologia ograniczana jest najpierw przez wiarę opartą na słowie Bożym zawartym w Objawieniu; wiara jest źródłem teologicznych badań oraz kryterium ich autentyczności. Ponadto teologia uprawiana jest w Kościele. Kościelne Magisterium wpływa na ostateczny kształt teologicznych dociekań. Te dwa ograniczenia są najczęściej podnoszone przez metodologów niechętnych nadawaniu teologii miana nauki²⁴.

Mierząc się z tymi obiekcjami, teoretycy teologii, wśród nich także teolodzy fundamentalni, zwracają uwagę na brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czym jest nauka. Odwołują się do filozofów nauki, według których termin „nauka” jest dziś tak wieloznaczny, że nie sposób podać nawet szkieletowej definicji. W tej różnorodności poglądów na pojmowanie nauki uważa się, że podstawowymi kryteriami naukowości są język i metoda²⁵. Chcąc sprostać tym kryteriom, metateologia bada język teologiczny i stosowane w teologii metody. W badaniach tych korzysta często z osiągnięć nauk humanistycznych w rozważaniach nad językiem i wypracowanymi w humanistyce metodami badawczymi. Dostrzega bowiem pokrewieństwo teologii z naukami humanistycznymi. Czerpiąc obficie z metod lingwistycznych w biblistyce, historycznych w historii Kościoła czy socjologicznych w teologii pastoralnej, teologia ma jednak świadomość pierwszeństwa metody teologicznej w swoich badaniach, jeśli nie chce utracić swojej tożsamości.

We wnioskach podsumowujących refleksję na temat naukowości teologii wskazuje się na związki pomiędzy teologią a filozofią i naukami humanistycznymi, jednakże ze świadomością odrębności teologii, która jako nauka o wierze (*scientia fidei*), nie jest wyłącznie racjonalną interpretacją, zrozumieniem wiary, ale pozostaje nauką specyficzną ze względu na przyjmowane założenia i wymiar eklezjalny²⁶.

Obok ściśle metodologicznego uzasadnienia potrzeby pracy nad metateologią zwraca się uwagę na inny jeszcze powód, jakim jest wielość dyscyplin teologicznych. Są one często bardzo specjalistyczne i zróżnicowane ze względu na stosowane

Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 5, s. 9; M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, s. 477-492.

²⁴ T. Dzidek, P. Sikora, *Natura teologii*, s. 76-80; C. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, s. 33-44.

²⁵ M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2009, s. 11-12.

²⁶ T. Węclawski, *Metodologia teologii*, „Nauka” (2004), nr 3, s. 101; W. Kern, F.-J. Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, s. 24-34; J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, s. 70-73; R. Latourelle, *Per un rinnovamento della teologia fondamentale*, t. 1, s. 45-48.

metody, wyznaczają też sobie różne cele badawcze. Każda z tych dyscyplin opracowuje zazwyczaj własną metodologię, która decyduje o jej specyfice i gwarantuje naukową rzetelność prowadzonych dociekań. Chcąc mieścić się w dziedzinie dyscyplin teologicznych, muszą posługiwać się – oprócz metod dostosowanych do właściwych sobie badań – także metodą teologiczną i odwoływać się do wspólnych dla całej teologii fundamentalnych pojęć. Tych metodologicznych podstaw, wspólnych wszystkim dyscyplinom teologicznym, powinna dostarczyć metateologia. Ma ona zawierać najbardziej podstawowe zasady formalne uprawiania teologii. To także argument na rzecz tezy, że naukowo najwłaściwszym miejscem dla metateologii jest teologia fundamentalna²⁷.

Pojawiające się w teologii tendencje mistyczno-antyracjonalne to kolejny powód opracowania metateologii dla zasadniczego nurtu badań teologicznych, jakim jest teologia jako nauka poddająca wiarę racjonalnemu dociekaniu (*scientia fidei*), będąca racjonalizacją wiary. Choć ten nurt jest dominujący w chrześcijaństwie, to jednak obecna jest w nim także teologia pozanaukowa, kontemplacyjna. Na przykład Marcin Luter wymienia „trzy reguły”, którymi powinien kierować się teolog: „*Oratio, Meditatio, Tentatio*”²⁸. Wśród tych reguł: modlitwa, medytacja, pokusa – zabrakło rozumu (*ratio*). Poglądy Lutera na uprawianie teologii wywodzą się z postawy myślowej, która charakteryzuje się nieufnością wobec rozumu, nauki czy generalnie racjonalizacji życia. Znajduje ona zwolenników zwłaszcza w obszarze szeroko rozumianej religii. Ich dążenia zmiierzają w dwóch raczej odległych od siebie kierunkach. Jedni przekonują, że zamiast zgłębiać i rozpatrywać rozumowo prawdy wiary, należałoby oddać się kontemplacji i usiłować osiągnąć stan mistycznego uniesienia, drudzy zaś uważają, że od teoretyzowania o wiele bardziej potrzebna jest aktywność i praktykowanie wiary, zwłaszcza przez pełnienie uczynków płynących z miłości do Boga i bliźniego.

Nie kwestionując potrzeby zarówno religijnej kontemplacji, jak i praktykowania wiary oraz uznając je za oczywiste i konieczne, teolodzy fundamentalni zauważają, że wymagają one racjonalno-religijnego uzasadnienia. Oddawanie się kontemplacji czy aktywności bez ich ciągłego podbudowywania usystematyzowaną refleksją nad słowem Bożym, stanowiącym podstawę, na której opiera się chrześcijańska medytacja i praktykowanie miłości, może prowadzić do religijnych wypaczeń i zatarcia ich ewangelijnego sensu. Chrześcijańska kontemplacja i praxis domagają się teologicznej podbudowy. U ich fundamentów leży poznawcze otwarcie się na słowo Boże, jego metodycznie uporządkowane oraz racjonalnie przeprowadzone badanie i wyjaśnianie, tak by mogło zostać świadomie przyjęte przez wspólnotę kościelną. Dopiero wtedy słowo Boże może kształtować członków Kościoła i nadawać sens

²⁷ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 7-8; W. Kern, F.-J. Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, s. 11-12; R. Latourelle, *Nuova immagine della fondamentale*, s. 66, 69-70, 75, 83.

²⁸ M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [Weimarer Ausgabe], t. 50, Weimar: Böhlau Nachf 1967, 659,3-4.

ich misji. Podstawą chrześcijańskiej kontemplacji i praxis jest rzetelnie uprawiana teologia, a taka potrzebuje poprawnej metateologii²⁹.

W tym momencie trzeba powtórzyć, że do budowania metateologii predestynowana jest w szczególności teologia fundamentalna. Jej zadaniem jest nie tylko formułowanie podstaw chrześcijańskiej wiary i dostarczanie im uzasadnienia, ale także opracowywanie zasad uprawiania teologii i przedstawianie argumentów za takim jej ujęciem, by sprostała wymogom naukowości, przynajmniej w jej elementarnym wymiarze³⁰.

W ramach metateologii teologia fundamentalna stawia sobie zadanie wypracowania podstawowych pojęć chrześcijaństwa, które byłyby punktem wyjścia i przedmiotem badań dla innych dyscyplin teologicznych. Należą do nich m.in. pojęcia: Bóg, Objawienie, wiara, Kościół, historia zbawienia, prawda, tradycja³¹. Do tych tradycyjnie najbardziej podstawowych pojęć można by dołączyć ukształtowane później, ale istotne dla badań teologicznych pojęcia, jak dialog³², kultura³³ czy model³⁴.

Wśród wymienionych pojęć w teologii fundamentalnej na plan pierwszy wysuwa się Objawienie. Jego badanie należy do klasycznych zadań teologii fundamentalnej. Objawienie jawi się jako transcendentno-teologiczne pryncypium wszelkich teologicznych dociekań. Obejmuje ono szczegółowe treści wiary i teologii i wyrasta ponad nie. Jako takie stanowi ze swej istoty przedmiot dociekań teologii fundamentalnej, będącej dyscypliną, której przedmiotem jest budowanie podstaw dla teologii. Badania fundamentalteologiczne skupiają się na kwestii podstawowej, mianowicie na uzasadnianiu samego faktu Objawienia. Dopiero stwierdzenie, że Objawienie rzeczywiście się dokonało, usprawiedliwia badania nad jego treścią³⁵.

²⁹ M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, s. 483-484; C. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, s. 43.

³⁰ M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, s. 482-487; C. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, s. 43-44; T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 5, s. 9; W. Kern, F.-J. Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, s. 11; F. Schüssler Fiorenza, *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992, s. 244, 248, 256.

³¹ M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, s. 479.

³² Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2003.

³³ J. Kulisz, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, Warszawa: RHETOS 2012.

³⁴ T. Dola, *Podstawy zastosowania pojęcia modelu w teologii*, w: K. Wolsza (red.), *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, Opole: Redakcja Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 1997, s. 381-391.

³⁵ H. Fries, *Fundamentaltheologie*, s. 13, 155; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, s. 119-120; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, s. 85; A. Lang, *Fundamentaltheologie*, t. 2: *Der Auftrag der Kirche*, s. 202.

W ścisłym związku z badaniem problemu Objawienia pozostaje refleksja nad relacją rozumu do wiary, a w jej ramach kwestia znaczenia rozumu dla dociekań teologicznych³⁶. Chrześcijaństwo już w swoich początkach żywiło przekonanie o istotnej roli rozumu w rozważaniach nad Objawieniem. To sprawiło, że partnerem w dyskusjach filozoficzno-teologicznych była dla chrześcijan filozofia grecka, a nie religie mityczne. Nurt racjonalnych dociekań pozostawał dominujący przez całe dzieje teologii chrześcijańskiej jako wypośrodkowanie pomiędzy skrajnym racjonalizmem a fideizmem. Reprezentowany był przez teologię katafaticzną uznającą możliwość rozumowego przybliżenia się człowieka do Boga i pozytywnego orzekania o Nim dzięki ukazywaniu się Boga w dziejach świata. Rozumowe poznanie Boga ma jednak swoje granice. Zastanawia się nad nimi Tadeusz Dzidek, zauważając, że w ich zachowaniu pomaga teologii katafaticznej jej przeciwieństwo – teologia apofaticzna. Dzidek stawia i uzasadnia szeroko oryginalną tezę, że apofaticzne oczyszczenie teologii katafaticznej może przeobrazić ją w mistykę³⁷.

Niektórzy teolodzy fundamentalni wśród zadań swojej dyscypliny wobec teologii wymieniają wypracowanie podstaw języka teologicznego, wspólnego dla teologicznych badań³⁸. Uważają, że teologia, jak każda dyscyplina naukowa, powinna posługiwać się właściwym sobie językiem, który będzie zdalny do precyzyjnego wyrażania treści religijnych, bo te są specyficzne dla badań teologicznych. Konieczne są prace nad językiem teologicznym podstawowym i wspólnym dla wszystkich dyscyplin teologicznych. Tylko wtedy będzie możliwa pełna interdyscyplinarna komunikacja. Refleksja nad językiem teologicznym uznawana jest za niezbędną także ze względu na konieczność uwspółcześniania języka teologicznego, tak by mógł prawdy wiary artykułować w sposób zrozumiały dla dzisiejszego człowieka. Nieodzowne jest też sięganie przez teologów do efektów dociekań lingwistycznych. Osiągnięcia w tej dziedzinie wiedzy powinny być brane pod uwagę w pracach nad językiem teologicznym, jeśli ma on sprostać wymogom stawianym językowi naukowemu. W ramach teologii fundamentalnej prowadzone są badania nad językiem używanym w teologii³⁹, natomiast projekt opracowania podstaw wspólnego dla całej teologii języka pozostaje ciągle w sferze trudnych do zrealizowania postulatów⁴⁰.

Tematem metateologicznym podejmowanym przez teologów fundamentalnych jest także relacja teologii do nauk przyrodniczych⁴¹. Potrzeba dialogu z naukami

³⁶ T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków: Wydawnictwo M 2001.

³⁷ T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, s. 21, 315-374.

³⁸ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*. t. 1, s. 120-122; G. Söhngen, *Fundamentaltheologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 4, Freiburg: Herder²1960, kol. 457; H. Stirnimann, *Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 24 (1977), s. 322-323.

³⁹ T. Dzidek, P. Sikora, *Natura teologii*, s. 55-71.

⁴⁰ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, s. 122.

⁴¹ A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2007;

przyrodniczymi i uwzględnienia w badaniach teologicznych ich osiągnięć wpływa z faktu, że współczesne umysły w znaczącej mierze kształtowane są przez te nauki. Interpretacja i przekaz treści wiary proponowany przez teologię powinien być dostosowany do dzisiejszej mentalności, która postrzega świat przez pryzmat wiedzy przyrodniczej. Wykazywanie niesprzeczności pomiędzy tą wiedzą a wiarą staje się nagłym wyzwaniem dla teologii XXI wieku. By to zadanie wypełnić, teologia powinna uznać przyrodniczy obraz świata za ważne „miejsce teologiczne” i w rozwiązywaniu kwestii teologicznych sięgać do najnowszych wyników badań przyrodniczych. Opóźnienie w podążaniu za tymi wynikami sprawi, że wywody teologów staną się niezrozumiałe dla ludzi naszych czasów.

Świadomość konieczności dialogu teologii z naukami przyrodniczymi, które stanowią ważną część kulturowej twórczości człowieka, skłania wielu teologów do rozszerzenia tego dialogu na cały świat kultury. Wiara będąca przedmiotem badań teologicznych korzystała zwłaszcza z kulturowego dorobku europejskiego, była też często inspiracją dla twórców kultury. Potrzeba więzi wiary z kulturą szczególnie wyraźnie wybrzmiała w słowach Jana Pawła II: „Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżyta wiernie”⁴². Mając na uwadze wzajemne wzbogacanie się wiary i kultury, teolodzy, w tym także teolodzy fundamentalni, poddają teologicznej interpretacji zjawiska kulturowe i korzystając z nich, dążą do ujęcia treści wiary w kulturowym kształcie, który byłby zrozumiały dla człowieka uformowanego przez świat współczesnej kultury. Podejmują też refleksję teologiczną, która stworzyłaby przestrzeń otwartą dla twórców kultury, tak by mogli treści wiary przełożyć na język sztuki, którą zafascynowałoby dzisiejszego człowieka, otwierając mu drogę do Boga⁴³.

Powyższe bardzo skrótowe uwagi na temat zaangażowania teologów fundamentalnych w dociekania metateologiczne wskazują jedynie przykłady podejmowanych przez nich tematów z tego zakresu badań. W jego obszerniejszym opracowaniu należałoby z całą pewnością uwzględnić prace teologów fundamentalnych nad znaczeniem teologii narratywnej dla dialogu ze współczesną prozą⁴⁴ czy rolą hermeneutyki w teologii⁴⁵.

D. Wąsek (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy*, Kraków: Wydawnictwo „scriptum” 2021.

⁴² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles Iacici”*, nr 59, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1996, s. 467.

⁴³ T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2013. Seria wydawnicza *Wiara i kultura* (Warszawa: Wydawnictwo Rhetos), w której ramach ukazało się dziewięć prac. Wszystkie bądź autorstwa (6), bądź pod redakcją (3) J. Kulisza.

⁴⁴ H. Seweryniak, *Prorok i blazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UAM 2005.

⁴⁵ J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2002.

Oprócz badań nad ogólną teorią teologii wkład teologii fundamentalnej w refleksję nad naukowością teologii polega na pracach w zakresie teorii teologii fundamentalnej.

2.2. TEORIA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Teologią fundamentalną od strony teoretycznej zajmują się prawie wszyscy autorzy podręczników tej dyscypliny we wprowadzeniach do nich. Wiele jest też artykułów naukowych na ten temat. Nieliczne są natomiast monograficzne opracowania metodologii teologii fundamentalnej⁴⁶.

Całościowe opracowania teorii teologii fundamentalnej rozpoczynają się zwykle od ukazania dziejów tej dyscypliny. Rozpatrywanie jej powstania i rozwoju pozwala stwierdzić, że prace nad teorią teologii fundamentalnej, a wcześniej jej poprzedniczki – apologetyki, prowadzone były właściwie już w trakcie wyodrębniania się tej dyscypliny spośród innych nauk i poszukiwania własnej tożsamości. Badania nad rozumieniem najpierw apologetyki, a dziś teologii fundamentalnej trwają także obecnie i nic nie wskazuje na to, by miało dojść do uzgodnienia poglądów w kwestii jej pojmowania wśród uprawiających tę dyscyplinę⁴⁷. Wynika to ze zróżnicowanego ujęcia jej przedmiotu, celu i zadań oraz stosowanych metod. Refleksja na tych zagadnieniach poprzedzana bywa rozważaniami nad relacją teologii fundamentalnej do innych dyscyplin naukowych, zwłaszcza filozofii. Wyraźniejsza staje się dzięki temu naukowa specyfika teologii fundamentalnej. Skłania to autorów do podejmowania prób jej zdefiniowania. Przy konstruowaniu jej określenia zwraca się uwagę na wspólny z innymi dyscyplinami teologicznymi – głównie z dogmatyką – przedmiot badań, którym jest Objawienie Boże. Odrębny od innych dyscyplin jest cel teologii fundamentalnej. Chce ona badać zasadność wiarygodności Objawienia Bożego. Te dwa elementy – przedmiot i cel – uznać można za integralne składniki obecne w różnych określeniach teologii fundamentalnej. To one właśnie, a także stosowane w tej dyscyplinie metody rozpatrywane są szerzej w opracowanych przez autorów teoriach teologii fundamentalnej.

⁴⁶ Np. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1; M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*; W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4: *Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*; R. Latourelle, G. O'Collins (red.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*; R. Fisichella, *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato: Piemme 1997.

⁴⁷ M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, s. 450-451; F. Schüssler Fiorenza, *Fundamentale Theologie*, 223-224; H. Seweryniak, *Powracanie apologii. Z kim, o co i jak trzeba dziś zмагаć się w obronie chrześcijaństwa?* w: M. Skierkowski (red.), *Powracanie apologii*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2013, s. 232-234.

W kwestii przedmiotu jest dość powszechna zgoda, że powinien on obejmować trzy obszary zagadnień: o religii (o objawieniu w ogólności), o Objawieniu chrześcijańskim i trwaniu Objawienia w Kościele. Trójdzielna struktura przedmiotu teologii fundamentalnej sięga korzeniami daleko wstecz, do czasów, kiedy ta dyscyplina nie była jeszcze naukowo ukształtowana. Pod koniec XVI wieku Pierre Charron był jednym z pierwszych autorów, który w sposób usystematyzowany skonstruował obronę chrześcijaństwa i Kościoła przed zarzutami stawianymi przez ateistów, Żydów i muzułmanów oraz „heretyków” i „schizmatyków”⁴⁸. Trójdzielny schemat jego apologetycznego dzieła w formie traktatu o religii (*demonstratio religiosa*), o Objawieniu (*demonstratio christiana*) i o Kościele (*demonstratio catholica*) utrwalił się i pozostał w dużej mierze aktualny do dziś w większości podręczników teologii fundamentalnej.

Przedstawione w poprzednim punkcie rozważania pokazują, że niektórzy teolodzy fundamentalni dołączają do przedmiotu tej dyscypliny teorię teologii. W wielu opracowaniach teologii fundamentalnej przedmiotem badań jest też problematyka antropologiczna oraz zagadnienia wiary i wiarygodności⁴⁹.

Ważnym elementem refleksji metodologicznej jest ustalenie celu badań danej dyscypliny. Dla teologii fundamentalnej celem podstawowym wskazywanym przez teorię tej dyscypliny jest racjonalne uzasadnianie chrześcijańskiej wiary. Tak sformułowany cel jest przez niektórych modyfikowany, dookreślany i ujmowany jako badanie i uzasadnianie wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego⁵⁰. Obok tego zasadniczego celu wymienia się cele dodatkowe⁵¹. Należą do nich: najpierw obrona chrześcijaństwa, ponadto określenie i zbadanie podstaw wiary i teologii jako dyscypliny naukowej, wyjaśnianie stosunku rozumu do wiary, przygotowanie i doprowadzenie człowieka do wiary, ukazywanie sensu życia, prowadzenie dialogu z naukami, zwłaszcza filozofią, a także ze współczesną kulturą⁵².

Teolodzy fundamentalni sporo uwagi poświęcają dyskusji nad metodami stosowanymi w tej dyscyplinie. W perspektywie historycznej dostrzec można przechodzenie od metody ściśle racjonalnej w tradycyjnej apologetyce w stronę metody teologicznej właściwej teologii fundamentalnej. Zgodnie z metodą

⁴⁸ P. Charron, *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahumétans, hérétiques & schismatiques. Le tout traité en trois livres. Avec l'indice des principales matières*, Bordeaux: Millanges 1593.

⁴⁹ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, s. 172-182.

⁵⁰ R. Latourelle, *Nuova immagine della fondamentale*, s. 79-80; H.J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4, s. 373-413; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, s. 86-112; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010, s. 53.

⁵¹ Marian Rusecki (*Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, s. 85) nazywa je zadaniami.

⁵² R. Latourelle, *Nuova immagine della fondamentale*, s. 74-75; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, s. 83-84; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, s. 52-59.

używaną w klasycznej apologetyce należało przeprowadzić racjonalny wywód, który obroniłby wobec rozumu zaistnienie faktu Objawienia i prawdziwość jego źródeł; należało przeprowadzić historyczny dowód, w którym wykazana zostałaby zgodność pomiędzy zdaniem wiary a faktami historycznymi. Dzięki zachowaniu racjonalności wywodu posiadał on charakter obiektywny. Przekształcenie apologetyki w teologię fundamentalną doprowadziło do zmian w strukturze stosowanych metod. Odstąpiono od rygorystycznie pojmowanej racjonalności na rzecz racjonalności uwzględniającej elementy teologiczne, a także podmiotowe w uzasadnianiu wiarygodności chrześcijaństwa. Wzięto pod uwagę człowieka z jego egzystencjalnymi uwarunkowaniami i skupiono się nie tylko na fakcie Objawienia, ale także na treściach wiary, z którymi człowiek styka się w spotkaniu z Objawieniem. Proces uzasadniania wiary powinien doprowadzić do racjonalnej akceptacji zawartych w Objawieniu treści wiary, która w rozumieniu jej odbiorcy, nadaje sens ludzkiej egzystencji⁵³.

Zasadniczą treścią przeprowadzonych w powyższym tekście analiz był wkład teologii fundamentalnej w badania nad naukowością teologii. Uwidocznił się on w znaczącym zaangażowaniu teologów fundamentalnych w dociekania metateologiczne. Teologia fundamentalna włącza do swego przedmiotu metateologię, a wśród swoich zadań wymienia budowanie i uzasadnianie metodologicznych podstaw teologii. Wielu teologów fundamentalnych uważa, że właśnie ta dyscyplina teologiczna predestynowana jest do uprawiania teorii teologii. Taki pogląd wyrażają wprost ci, którzy bardzo szeroko ujmują jej cel jako badanie podstaw wiary i teologii chrześcijańskiej. Tak ogólnie sformułowany cel jest punktem wyjścia do wskazania mieszczących się w jego ramach szczegółowych zadań, w tym prowadzenia badań metateologicznych.

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA WOBEC NAUKOWOŚCI TEOLOGII

Abstrakt

Celem artykułu *Teologia fundamentalna wobec naukowości teologii* jest ukazanie wkładu teologii fundamentalnej w badania metateologiczne. Do zasadniczych rozważań wprowadza krótkie przedstawienie głównych etapów rozwoju teorii teologii. Pozwala ono wskazać, w którym momencie w dociekania metateologiczne włącza się teologia fundamentalna i jaki stan badań zastaje. Udział teologii fundamentalnej w tych dociekaniach zostaje zaprezentowany w dwóch punktach: badania teologicznofundamentalne w obszarze ogólnej teorii teologii oraz w obszarze teorii teologii fundamentalnej. Zarówno w jednej, jak i w drugiej dziedzinie teologia fundamentalna posiada liczne publikacje

⁵³ R. Latourelle, *Per un rinnovamento della teologia fondamentale*, t. 1, s. 91-105; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, s. 257-330; C. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, s. 82-87.

i znaczące osiągnięcia merytoryczne. Wynika to z pewnością z faktu, że wielu teologów fundamentalnych zalicza metateologię do ważnych przedmiotów swoich badań, uznając, że teologia fundamentalna bardziej niż inne dyscypliny teologiczne predestynowana jest do prowadzenia tego typu dociekań.

Słowa kluczowe: teologia, teologia fundamentalna, scjentyzm, metateologia, język, metoda.

FUNDAMENTAL THEOLOGY IN RELATION TO THE SCIENTIFIC CHARACTER OF THEOLOGY

Abstract

The aim of this article is to demonstrate the contribution of fundamental theology to meta-theological research. The main considerations are introduced by a brief presentation of the main stages of development of the theory of theology. This renders it possible to indicate at which moment fundamental theology enters the meta-theological research and to present the research in this area. The participation of fundamental theology in these investigations is presented in two parts: (1) fundamental theological research in the area of the general theory of theology and (2) in the area of the theory of fundamental theology. In both areas, fundamental theology has a good number of publications and significant substantive achievements. This is undoubtedly due to the inclusion of meta-theology by many fundamental theologians as being important subjects of their research. Important, too, is the acknowledgement that fundamental theology, more than other theological disciplines, is predestined to carry out this type of investigation.

Keywords: theology, fundamental theology, scientific character, meta-theology, language, methodology.

DIE FUNDAMENTALTHEOLOGIE ANGESICHTS DER WISSENSCHAFTLICHKEIT DER THEOLOGIE

Abstrakt

Das Ziel des Artikels ist es, den Beitrag der Fundamentaltheologie zur metatheologischen Forschung aufzuzeigen. Die wichtigsten Überlegungen werden durch eine kurze Darstellung der bedeutendsten Entwicklungsstufen der Theorie eingeleitet. Sie ermöglichen es, zu verdeutlichen, zu welchem Zeitpunkt die Fundamentaltheologie in die metatheologische Forschung eintritt und welcher Stand der Forschung vorgefunden wird. Die Beteiligung der Fundamentaltheologie an diesen Untersuchungen wird in zwei Punkten dargestellt: theologische Grundlagenforschung im Bereich der allgemeinen Theorie der Theologie und im Bereich der Theorie der Fundamentaltheologie. Sowohl in dem einen als auch in dem anderen Bereich kann die Fundamentaltheologie auf eine große Zahl von

Veröffentlichungen und bedeutenden inhaltlichen Leistungen verweisen. Dies ergibt sich sicherlich aus der Tatsache, dass viele Fundamentaltheologen die Metatheologie zu den wichtigen Themen ihrer Forschung zählen und damit anerkennen, dass die Fundamentaltheologie mehr als andere theologische Disziplinen dazu prädestiniert ist, diese Art von Forschung zu betreiben.

Schlüsselwörter: Theologie, Fundamentaltheologie, Szientismus, Metatheologie, Sprache, Methode.

BIBLIOGRAFIA

- Anderwald A., *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2007.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Bartnik C.S., *Metodologia teologiczna*, Lublin: nakł. autora 1998.
- Beinert W., *Teologiczna teoria poznania* (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, t. 1), tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Wydawnictwo M 1998.
- Bocheński J., *Zarys historii filozofii*, Kraków: Philed 1993.
- Böttigheimer C., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2012.
- Cano, M., *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn: Julian Wojtkowski 2016.
- Charron P., *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahumétans, hérétiques & schismatiques. Le tout traicté en trois livres. Avec l'indice des principales matières*, Bordeaux: Millanges 1593.
- Cuda J., *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2002.
- Dola T., *Podstawy zastosowania pojęcia modelu w teologii*, w: K. Wolsza (red.), *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, Opole: Redakcja Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 1997, s. 381-391.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2013.
- Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków: Wydawnictwo M 2001.
- Dzidek T., Kamykowski Ł., Napiórkowski A. (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 5: *Poznanie teologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2006.
- Dzidek T., Sikora P., *Natura teologii*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 5: *Poznanie teologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2006, s. 51-88.
- Feiner J., Löhrer M. (red.), *Mysterium Salutis – Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 1: *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln–Zürich–Köln: Benzinger Verlag 1965.

- Fisichella R., *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato: Piemme 1997.
- Fries H., *Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln: Verlag Styria 1985.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin: TN KUL 1965.
- Hasenhüttl G., *Kritische Dogmatik*, Graz–Wien–Köln: Styria 1979.
- Heller M., *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2009.
- Hettinger F., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik*, Freiburg im Br.: Herder 1879.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles lacici”*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1996, s. 347-480.
- Kamiński S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TN KUL ³1981.
- Kamykowski Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2003.
- Kasper W., *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4: *Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br.: Herder 1988, s. 242-277.
- Kern W., Niemann F.-J., *Theologische Erkenntnislehre*, Leipzig: St. Benno-Verlag 1983.
- Kijas Z., *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.
- Klausnitzer W., *Grundkurs Katholische Theologie. Geschichte – Disziplinen – Biographien*, Innsbruck–Wien: Tyrolia 2002.
- Kopec E., *Teologia fundamentalna*, Lublin: KUL ²1976.
- Kulisz J., *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, Warszawa: RHETOS 2012.
- Lang A., *Fundamentaltheologie*, t. 2: *Der Auftrag der Kirche*, München: Max Hueber Verlag ³1962.
- Latourelle R., *Nuova immagine della fondamentale*, w: R. Latourelle, G. O'Collins (red.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia: Queriniana ²1982, s. 59-84.
- Latourelle R., *Per un rinnovamento della teologia fondamentale. Opera in 6 volumi*, t. 1: *Teologia scienza della salvezza. Prospettive della sapienza cristiana*, Assisi: Cittadella ⁴1980.
- Luther M., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [Weimarer Ausgabe], t. 50, Weimar: Böhlau Nachf 1967.
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 1, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2005, s. 13-234.
- Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1981.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej ²1994.
- O'Collins G., *Teologia fondamentale*, Brescia: Queriniana ²1984.
- Pottmeyer H.J., *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4: *Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br.: Herder 1988, s. 124-152.

- Pottmeyer H.J., *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4: *Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br.: Herder 1988, s. 373-413.
- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2009.
- Reikerstorfer J., *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*, w: Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4: *Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br.: Herder 1988, s. 347-372.
- Rocchetta C. (red.), *Corso di teologia sistematica*, t. 1: C. Rocchetta, R. Fisichella, G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna: Edizioni Dehoniane ²1985.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin: TN KUL 1994.
- Scheeben M.J., *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. 1: *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg im Br.: Herder ²1948.
- Schlink E., *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1983.
- Schüssler Fiorenza F., *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1992.
- Seckler M., *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4: *Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br.: Herder 1988, s. 450-514.
- Seckler M., *Theologie als Glaubenswissenschaft*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4: *Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br.: Herder 1988, s. 179-241.
- Seckler M., *Theologische Erkenntnislehre – eine Aufgabe und ihre Koordinaten. Aus Anlaß einer Neuerscheinung*, „Theologische Quartalschrift” 163 (1983), z. 1, s. 40-46.
- Seweryniak H., *Powracanie apologii. Z kim, o co i jak trzeba dziś zмагаć się w obronie chrześcijaństwa?*, w: M. Skierkowski (red.), *Powracanie apologii*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2013, s. 227-259.
- Seweryniak H., *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UAM 2005.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010.
- Skierkowski M., *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Tarnów: Biblos 2012.
- Słomka J., *Wprowadzenie do teologii katolickiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2018.
- Söhngen G., *Fundamentaltheologie*, w: J. Höfer, K. Rahner (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 4, Freiburg: Herder ²1960, kol. 452-459.
- Stirnemann H., *Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 24 (1977), s. 291-365.

- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, tłum. P. Belch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” [1975].
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. A. Paciorek, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1993.
- Wąsek D. (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy*, Kraków: Wydawnictwo „scriptum” 2021.
- Werbick J., *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tłum. G. Rawski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2014.
- Węclawski T., *Metodologia teologii*, „Nauka” (2004), nr 3, s. 101-120.
- Wicks J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków: Wydawnictwo WAM 1995.
- Wójcik E., *Metateologia*, w: S. Wilk i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin: TN KUL 2008, kol. 630-631.

Tadeusz Dola – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (diecezja opolska), profesor teologii, emerytowany pracownik Uniwersytetu Opolskiego. Specjalizuje się w teologii fundamentalnej. Był prodziekanem (1994-2002) i dziekanem (2002-2008 i 2012-2016) Wydziału Teologicznego UO. Od 2007 roku jest członkiem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk; przez dwie kadencje (2012-2020) był jego przewodniczącym. W kadencji 2009-2012 oraz 2017-2020 był członkiem Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów. Opublikował m.in. artykuły: *Teologia a Urząd Nauczycielski Kościoła* (2008), *Filozofowanie w teologii według Karla Rahnera* (2014), *Racjonalność w badaniach teologicznych* (2015), *Inspiracje heglowskie w teologii chrześcijańskiej* (2015), *Problem tożsamości teologii fundamentalnej w relacji do dogmatyki* (2021), oraz książkę *Tożsamość teologii* (współred., 2010). Adres do korespondencji: tadeuszdola@gmail.com.

TOMASZ SZYSZKA SVD

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-8765-1855>

MISJOLOGIA JAKO NAUKA TEOLOGICZNA I INTERDYSCYPLINARNA

1. WPROWADZENIE

Pytanie, czy misjologia jest nauką teologiczną, pojawiło się po raz pierwszy w XIX wieku, a na początku XX wieku było ono jeszcze jak najbardziej uzasadnione, aczkolwiek zrozumienie misjologii szybko ewoluowało. Po okresie koniecznego doprecyzowania przez wielu misjologów przedmiotu badań czy też metod badawczych misjologia została uznana za naukę, w tym za dyscyplinę teologiczną, i znalazła swoje miejsce na uczelniach¹.

Współcześnie używana nazwa „misyjologia”, czyli nauka o teoretycznych podstawach działalności misyjnej Kościoła, etymologicznie sugeruje, że chodzi o naukę o posłaniu Kościoła do głoszenia Ewangelii oraz rozszerzania wiary chrześcijańskiej w wymiarze przestrzenno-czasowym oraz kwantytatywno-kwalitatywnym. U początków misjologii, zwłaszcza w obszarze języka niemieckiego, stosowano jednakże inne nazwy. Twórca misjologii katolickiej ks. prof. Józef Schmidlin używał określenia *Missionslehre*, później zaś rozpropagowano termin *Missionswissenschaft* (nauka o misjach), który jest używany również współcześnie i rozumiany jako *Theologie der Mission* (teologia misji) czy też *Theorie der Mission* (teoria misji). Natomiast w innych obszarach językowych używa się podobnie brzmiących terminów: *missiology*, *missiologie*, *misjonologia*².

Współcześnie kilka ośrodków misjologicznych na świecie prowadzi ożywioną działalność badawczą, publicystyczną i dydaktyczną. Bogata wielojęzyczna

¹ G. Collet, *Missionswissenschaft, Missiologie*, w: *Lexikon der Theologie und Kirche*, t. 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder 1998, kol. 324.

² Por. A. Santos Hernández, *Misionología. Problemas introductorios y ciencias auxiliares*, Santander: Sal Terrae 1961, s. 199-207.

bibliografia misjologiczna³ dobitnie świadczy o dynamice rozwoju myśli misjologicznej nie tylko w Europie, ale też w Afryce, Azji, Oceanii oraz Ameryce. Grono kilkuset aktywnych misjologów, zrzeszonych w narodowych i międzynarodowych stowarzyszeniach misjologicznych, promuje badania misjologiczne o charakterze interdyscyplinarnym⁴.

1. REFLEKSJA MISJOLOGICZNA JAKO PREKURSOR MISJOLOGII

Misjologia jako dziedzina teologiczna liczy zaledwie kilkanaście dekad⁵. Początki misjologii akademickiej w środowisku protestanckim sięgają korzeniami drugiej połowy XIX wieku. Natomiast rozwój misjologii katolickiej miał miejsce dopiero w pierwszych dekadach XX wieku, głównie w obszarze języka niemieckiego, a nieco później: francuskiego, holenderskiego, hiszpańskiego, kiedy to powstały szkoły misjologiczne, które zajmowały się naukowym uzasadnieniem działalności misyjnej Kościoła.

Wprawdzie akademicka refleksja misjologiczna jest dość młoda, jednak należałoby podkreślić, że historia działalności misyjnej, która rozpoczęła się wraz z założeniem Kościoła, od samego początku podlegała krytycznej refleksji. Już autorzy biblijni, jak również ojcowie Kościoła okresu patrystycznego oraz liczni teologowie wieków późniejszych, zajmowali się tematyką misyjności Kościoła, rozważając obowiązek głoszenia Dobrej Nowiny wszystkim narodom świata. Ich refleksja nie miała znamion naukowości we współczesnym tego słowa znaczeniu, jednakże ich krytyczne spostrzeżenia dotyczące zaangażowania czy też osłabienia zapału ewangelizacyjnego były cenne.

W literaturze patrystycznej trudno byłoby znaleźć dzieło bezpośrednio i systematycznie omawiające teorię działalności misyjnej czy podstawy misji wśród pogan. Jednakże piśmiennictwo patrystyczne (szczególnie z IV i V wieku) jest źródłem wielu informacji historycznych o charakterze misjologicznym. Rozważano bowiem ciągłą aktualność i znaczenie biblijnego nakazu misyjnego. Zajmowano się też

³ Serie wydawnicze: Orbis Books, Maryknoll z USA; Colección Misión y Diálogo z Boliwii, Studia i Materiały Misjologiczne. Czasopisma: „Zeszyty Misjologiczne ATK”, „Lumen Gentium”, „Nurt SVD”, „Annales Missiologici Posnanienses”, „Spiritus”, „Verbum SVD”, „Missiology”, „Misiones Extranjeras”, „Omnis Terra” itd.

⁴ Wielkie znaczenie mają stowarzyszenia misjologiczne, np. International Association for Mission Studies (IAMS), International Association of Catholic Missiologists (IACM), The American Society of Missiology (ASM). Od roku 2007 istnieje Stowarzyszenie Misjologów Polskich, którego celem jest promocja misjologii w polskich środowiskach kościelnych i akademickich.

⁵ P. Penner, *Missiology as a Theological and Academic Discipline*, „Theological Reflections Euro-Asian Journal of Theology” (2018), nr 21, s. 187-188.

zagadnieniami z zakresu realizacji dzieła misyjnego, czyli, jak je urzeczywistnić w konkretnych okolicznościach oraz środowiskach społeczno-kulturowych. Również w późniejszych wiekach dosyć dużo miejsca poświęcano dogłębnej refleksji dotyczącej celów oraz adekwatnych środków i metod w głoszeniu Ewangelii, czy też efektywnego przezwycięzania trudności natury administracyjno-prawnej, jak również społeczno-kulturowej oraz religijnej⁶. Literatura przedmiotu omawiająca powyższe zagadnienia jest bogata i liczy kilkadziesiąt znaczących opracowań o charakterze misjologicznym, a od wieku XVI można mówić o literaturze specjalistycznej. Są to obszernie dzieła z zakresu metodologii misyjnej, w tym prawa misyjnego. Jej autorami są teologowie i misjonarze, a także teoretycy misji. Dla przykładu zostaną tutaj podane jedynie trzy dzieła: Rajmund Lulla, *Libellus de fine, in quo traditur modus et doctrina, quo possunt omnes infideles ad fidei catholicae veritatem breviter reduci* (1665); José de Acosta, *De procuranda salute Indorum* (1588); Tomasz od Jezusa, *De procuranda salute omnium gentium, schismaticorum, Iudaeorum, Sarracenorum caeterorumque infidelium* (1613).

2. POCZĄTKI I ROZWÓJ AKADEMICKIEJ REFLEKSJI MISJOLOGICZNEJ

Działalność misyjna Kościoła trwa wprawdzie od dwóch tysięcy lat, ale dopiero od XIX wieku zaczęto wypracowywać normy i kryteria, które nadają refleksji o działalności misyjnej Kościoła wymiar naukowy⁷.

2.1. MISJOLOGIA PROTESTANCKA

Uniwersyteckie ożywienie misjologiczne, czyli dążenie do prowadzenia usystematyzowanej refleksji nad działalnością misyjną, ma swoje początki w XIX wieku w niemieckim protestantyzmie. Nazwa *Missionswissenschaft* pojawiła się na początku XIX wieku (1801), kiedy to właśnie tak zatytułowany wykład wygłosił w Tybindze Johann Friedrich Flatt (1759-1821).

Zainteresowanie protestantów systematyczną refleksją naukową nad dziełem misyjnym może wydawać się zaskakujące, biorąc pod uwagę kryteria protestanckiej teologii dotyczące predestynacji, które wykluczały prowadzenie działalności misyjnej z przyczyn teologicznych. Niemniej jednak, pod wpływem rozwijającej się

⁶ A. Santos Hernández, *La misionología como ciencia teológica. Sus orígenes*, w: Obras Misionales Pontificias de España, *La misionología, hoy*, Estella: Verbo Divino 1987, s. 33.

⁷ H.-J. Findeis, *Missionswissenschaft*, w: K. Müller (red.), *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1987, s. 323-324.

działalności misyjnej Kościoła katolickiego, a jednocześnie europejskiego ekspansjonizmu wobec Ameryki, Afryki oraz Azji i Oceanii, pojawił się w protestantyzmie ruch pietystów uznających obowiązek głoszenia Ewangelii ludom niechrześcijańskim. Przez wielu współwyznawców byli oni postrzegani jako marzyciele, faniści i idealisci, ale ich zdecydowane opowiedzenie się za zaangażowaniem w dzieło misyjne przyczyniło się do podjęcia przez protestantów pogłębionej naukowej refleksji biblijnej nad celowością realizacji dzieła misyjnego.

Dalsze próby nadania misjologii znaczenia akademickiego były podejmowane w drugiej połowie XIX wieku. Luterński teolog Karl Graul (1814-1864), wykładowca planowanego na rok 1864 w Erlangen kursu z misjologii, dążył do tego, aby wprowadzić w życie projekt naukowego dyskursu o działalności misyjnej. W tym samym niemal czasie na uniwersytecie w Berlinie Carl Heinrich Plath (1829-1901), jako profesor honorowy, prowadził od roku 1867 wykłady z zakresu *Missionswissenschaft*. Wykłady z wiedzy o misjach zostały urzeczywistnione również w Szkocji. W roku 1867 na uniwersytecie w Edynburgu powstała pierwsza w świecie katedra misjologii, a jej kierownikiem i wykładowcą został Aleksander Duff (1806-1878). Dekadę później, zaraz po jego śmierci, katedra ta została jednak zlikwidowana.

Pierwsza w pełni udana próba wprowadzenia misjologii do programu uniwersyteckiego miała miejsce w Halle, w latach 1896-1908, co było zasługą pastora Gustawa Warnecka (1834-1910)⁸. Swój pierwszy wykład zatytułował *Heimatrecht der Mission im Gesamt der Theologie* (Zakorzenie misji w naukach teologicznych). Najważniejszym dziełem G. Warnecka był nowatorski trzytomowy podręcznik, zatytułowany *Evangelische Missionlehre* (Ewangelicka nauka o misjach), wydany w 1892 roku. Najistotniejszym atutem tego dzieła było pierwsze tak obszerne i naukowe potraktowanie problematyki dotyczącej teologii misji, która opierała się na przesłankach biblijno-teologicznych, historyczno-eschatologicznych oraz kościelnopraktycznych. Działalność misyjną wyprowadzał z posłania Jezusa Chrystusa i niestrudzenie wskazywał, że właśnie w Biblii należy szukać zrozumienia, czym jest posłanie misyjne oraz jakie są zasady obowiązujące w odniesieniu do działalności misyjnej.

⁸ H. Rzepkowski, *Warneck Gustav*, w: H. Rzepkowski (red.), *Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie*, Köln: Styria 1992, s. 437-438.

2.2. MISJOLOGIA KATOLICKA

Za ojca misjologii katolickiej jest uważany ks. Józef Schmidlin (1876-1944)⁹, związany od 1910 roku z pierwszą katedrą misjologii katolickiej w Münsterze¹⁰. Na szczególną uwagę zasługują opracowania J. Schmidlina z zakresu historii Kościoła w ścisłym powiązaniu z historią ewangelizacji. Jego bardzo ważną, w pełni naukową publikacją była *Katholische Missionsgeschichte* (Katolicka historia misji) z roku 1925. Jest on również autorem podręcznika misjologii katolickiej *Einführung in die Missionswissenschaft* (Wstęp do misjologii), wydanego w Münsterze (1917, 1925), oraz dwutomowego podręcznika *Katholische Missionslehre im Grundriss* (Zarys misjologii katolickiej), wydanego również w Münsterze (1919). Powyższe pozycje reprezentują wysiłki zmierzające do przedstawienia naukowej syntezy katolickiej doktryny misyjnej. Jego refleksja misjologiczna dotyczyła między innymi zasad i norm prowadzenia dzieła misyjnego¹¹.

Dzięki determinacji Schmidlina, jak również wsparciu innych autorów, rozwinęła się naukowo-krytyczna katolicka wizja historii misji. Autorami tych opracowań byli między innymi: szwajcarski jezuita Anton Huonder (1858-1926), oblat Robert Streit (1875-1930) oraz werbiści Friedrich Schwager (1876-1929), Anton Freitag (1882-1968) i Theodor Grentup (1878-1967). Rok po powstaniu pierwszej katolickiej katedry misjologii założono Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen (Międzynarodowy Instytut Misyjnych Badań Naukowych), którego organem było specjalistyczne czasopismo misjologiczne „Zeitschrift für Missionswissenschaft” (tytuł zmieniony później na „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft”). W roku 1911 Schmidlin zainicjował też serię naukową *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte*. W roku 1916 R. Streit rozpoczął wydawanie serii *Bibliotheca Missionum*, która stała się źródłem informacji bibliograficznej na temat działalności misyjnej Kościoła.

2.3. MISJOLOGIA W POLSCE

W Polsce wykłady z misjologii zostały podjęte wraz z odzyskaniem niepodległości, zaś od roku 1925 oficjalnie zgłaszano postulaty wprowadzenia nauki

⁹ K. Müller, *Josef Schmidlin (1876-1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*, Nettetal: Steyler Verlag 1989, s. 67-74.

¹⁰ Katedra misjologii w Münsterze funkcjonuje do tej pory w ramach Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Münsterze. Druga katedra misjologii uniwersyteckiej w Niemczech funkcjonuje w Würzburgu, por. K. Vellguth, *Misjologia w Niemczech. Analiza sytuacji w 1919 roku*, „Lumen Gentium” 40 (2020), nr 1, s. 221-224.

¹¹ M. Üffing, *Catholic Mission in Europe 1910-2010*, w: S.B. Bevans (red.), *A Century of Catholic Mission: Roman Catholic Missiology 1910 to the Present* (Regnum Edinburgh Centenary Series, t. 15), Edinburgh: Regnum Books International 2013, s. 35-36.

o misjach do programu edukacji w seminariach. Katedra misjologii wprowadzie w Polsce w okresie międzywojennym nie powstała, ale zagadnienia misjologiczne wykładano w niektórych seminariach diecezjalnych oraz zakonnych¹².

W roku 1938 ukazał się w Krakowie *Podręcznik nauki o misjach* autorstwa ks. Hugo Króla. We wstępie autor odniósł się do kwestii naukowości misjologii, dokonując ciekawego podsumowania: „Kiedy w roku 1867 protestancki profesor Duff na uniwersytecie w Edynburgu w Anglii, a w roku 1919 katolicki profesor ks. Józef Schmidlin na uniwersytecie w Münsterze w Niemczech ogłosili swoje wykłady o misjologii, zarzuceni byli, tak jeden, jak drugi, przez uczonych pytaniami, czy taka nauka istnieje. My już dzisiaj nad takim pytaniem zastanawiać się nie potrzebujemy. Nauka taka bowiem istnieje, gdyż jest wykładana na uniwersytetach. Pozostaje nam jedynie tylko ją określić, podać jej historię, jej skład z poszczególnych nauk, jej stosunek do teologii, wreszcie sposób i potrzebę jej studiowania”¹³.

Musiły jednak upłynąć jeszcze trzy dekady, zanim w roku 1969 wykłady z misjologii zainaugurowano na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie¹⁴. Ich pomysłodawcą i zarazem realizatorem był Feliks Zapłata SVD¹⁵. Dzięki jego staraniom misjologia po raz pierwszy w historii Kościoła w Polsce znalazła swoje umocowanie na wyższej uczelni, stając się nową dziedziną teologiczną w Polsce. Na temat opracowań F. Zapłaty dotyczących misjologii pisze Piotr Artur Sokołowski: „Zapłata ukazał [...] genezę misjologii jako nauki oraz zmianę w rozumieniu samego pojęcia misji, a co za tym idzie zadań i roli misjologii”¹⁶. W kolejnych dekadach wielokrotnie podejmowano dyskusję nad miejscem misjologii w ramach struktur uczelnianych ATK/UKSW oraz powiązaniem misjologii z religioznawstwem¹⁷.

3. MISJOLOGIA JAKO DYSCYPLINA TEOLOGICZNA

W drugiej dekadzie XX wieku założyciel misjologii katolickiej J. Schmidlin określił misjologię jako *Missionslehre* (teorię misji), czyli refleksję naukową,

¹² F. Jabłoński, *Recepcja idei misyjnej w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Kraków: Rafael 2003, s. 90-91.

¹³ H. Król, *Podręcznik nauki o misjach*, Kraków: Papieskie Dzieło Św. Dzieciństwa Jezusowego 1938, s. 9.

¹⁴ J. Różański, *Warszawska szkoła misjologiczna na ATK/UKSW. Wykładowcy, studenci, program i historia struktur*, „Lumen Gentium” 40 (2020), nr 1, s. 7-10.

¹⁵ J. Różański, *Misjologia i religioznawstwo na ATK/UKSW (1969-2019). Historia i dokumentacja* (Studia i Materiały Misjologiczne, t. 51), Pelplin: Bernardinum 2020, s. 15-17.

¹⁶ P.A. Sokołowski, *Feliks Zapłata SVD (1914-1982). Życie i twórczość*, Warszawa: Verbinum 2005, s. 145.

¹⁷ J. Różański, *Warszawska szkoła misjologiczna*, s. 20-23, 28-30.

mającą na celu ustalenie zasad i reguł, jakie powinny kierować dziełem misyjnym, czyli charakteryzować dynamikę rozprzestrzeniania się wiary chrześcijańskiej w świecie. Dlatego też poszukiwał odpowiedzi na cztery zasadnicze pytania: dlaczego, gdzie, jak i przez kogo są realizowane misje?¹⁸ Już wówczas bowiem przekonywał, że działalność misyjna jest jedną z fundamentalnych funkcji Kościoła, to znaczy działalności misyjnej nie można rozpatrywać w wymiarze akcydentalności, lecz istoty Kościoła¹⁹.

W tym duchu w roku 1909 misjolog Robert Streit wygłosił referat o ścisłym powiązaniu misji i nauki, posiłkując się znamienym terminem *Theologisch-wissenschaftliche Missionskunde* (teologiczno-naukowa wiedza o misjach)²⁰. W roku 1923 pisał, że misja (zakres działalności misyjnej Kościoła) „jest tak wielostronna i zróżnicowana w swoim zasięgu i tak bardzo różni się od innych form działalności kościelnej, [...] że słusznie może twierdzić, że jest przedmiotem szczególnej nauki, z własnymi fundamentami, własną metodą i własnym polem działania”²¹. Natomiast kanonista T. Grentrup określił misjologię jako „nauki misjologiczne”²².

Intensywna praca wielu misjologów w okresie przedsoborowym, między innymi franciszkanina o. Pio de Mondreganes²³, jezuitę Angela Santosa Hernández²⁴ albo benedyktyna Thomasa Ohma²⁵, przyczyniły się do istotnego wzmocnienia naukowego charakteru misjologii. Misjologowie dążyli do tego, aby przedstawić refleksję misjologiczną według kryteriów ściśle teologicznych, odwołując się do Biblii, teologii objawienia i zbawienia oraz historii. Przedmiotem tych dywagacji była już nie tyle bezpośrednia działalność misyjna (*praxis* misyjna), ale teologia misyjna badająca misyjne fundamenty posłania misyjnego oraz wynikające z tego wnioski i konsekwencje.

Misjolog Juan Gorski z Instytutu Misjologicznego w Cochabambie wskazał, że w okresie przedsoborowym misjologia była traktowana jako dyscyplina akademicka, ale jedynie przez nielicznych jako dyscyplina teologiczna²⁶. Natomiast Henri de Lubac w latach 40. XX wieku stwierdził kategorycznie, że pomimo wielorakich

¹⁸ L. Fąs, *Misyjność Kościoła w przedsoborowych dyskusjach misjologicznych*, „Nurt SVD” 39 (2005), z. 2, s. 126.

¹⁹ Por. J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster: Aschendorff 1923, s. 79; cyt. za: L. Fąs, *Misyjność Kościoła w przedsoborowych*, s. 127.

²⁰ A. Santos Hernández, *La misionología*, s. 59.

²¹ R. Streit, *Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte, t. 45), Aachen: Xaverius-Verlag 1923; s. 5-6; cyt. za: A. Santos Hernández, *Misionología. Problemas introductorios*, s. 226.

²² T. Grentrup, *Jus Missionarium*, Steyl: Missionsdruckerei 1925, s. 71.

²³ P. de Mondreganes, *Manual de misionología*, Madrid: Ediciones España Misionera ³1951.

²⁴ A. Santos Hernández, *Misionología. Problemas introductorios*.

²⁵ T. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker, Theorie der Mission*, Freiburg im Breisgau: Erichewel Verlag 1962.

²⁶ J. Gorski, *El campo específico de la misionología. El desarrollo histórico de los conceptos teológicos que han redefinido la disciplina*, „Yachay” 12 (1995), nr 22, s. 157.

wysiłków podejmowanych przez misjologów, „wiele dzieł mówiących w naukowy sposób o Kościele nie porusza problemu misyjnego i traktaty teologiczne są jakby nieme na ten temat. Jeśli mówią «jakby» – to jest to tylko eufemizm”²⁷. Większość uważała bowiem misjologię za dyscyplinę praktyczną, ponieważ założycielami pierwszych katedr misjologii byli historycy, a nie teologowie. Misjologia była, niestety, postrzegana głównie przez pryzmat tego, czym się zajmują i jakie zadania realizują misjonarze. W refleksji misjologicznej dostrzegano zatem głównie wątek historyczny oraz pragmatyczny, zwracając uwagę w pierwszym rzędzie na tematykę dotyczącą adaptacji misyjnej (katechetycznej, liturgicznej) albo pozyskiwania środków materialnych na potrzeby prowadzenia misji. Aspekty z zakresu teologii misji były traktowane przez wielu jako marginalne.

Usytuowanie misjologii pośród nauk teologicznych zyskało znaczenie dopiero w okresie posoborowym. Wielu misjologów starało się nadal doprecyzować, czym jest misjologia oraz czy należy ją rozpatrywać jako dyscyplinę teologiczną. Zagadnienie to podjął między innymi Karl Müller SVD, twierdząc, że misjologia jest dyscypliną teologiczną, ponieważ przedmiotem jej zainteresowania jest „misja Kościoła”, i to nie w sensie hobbystycznym, ale w wymiarze teologicznym *missio Dei*²⁸.

Nieco szerzej ujął to Klauspeter Blaser, proponując następujące spojrzenie: „Termin «misjologia» oznacza naukowe badania nad faktem misji albo refleksję nad świadectwem chrześcijańskim w świecie. Jego konotacja ma charakter raczej teologiczny niż historyczny i raczej praktyczny niż teoretyczny, ale rozdzielenie tych różnych aspektów okazuje się niemożliwe”²⁹. W podobnym tonie wypowiada się polski misjolog ks. prof. Jan Górski, pisząc: „Misjonologia jest nauką teologiczną, której przedmiotem jest systematyczne ujęcie nauki o rozkrzewianiu wiary, o przepowiadaniu Ewangelii i zakładaniu Kościoła wśród ludów, które jeszcze nie znają Chrystusa, uzasadnienie teologiczne tej działalności, ukazanie jej w historycznym rozwoju oraz teologicznych podstawach realizacji dzieła misyjnego”³⁰.

Z powyższego doprecyzowania, czym jest misjologia, wynika kilka ważnych wniosków. Otóż zadaniem misjologii (misyjologów), oprócz refleksji dotyczącej historii misji, jest między innymi:

- inicjowanie nowych kierunków refleksji nad paradygmatami i modelami misyjnymi, czyli poszukiwanie adekwatnego oraz efektywnego sposobu dotarcia z Ewangelią do każdego człowieka;
- krytyczna ocena realizacji zaangażowania misyjnego Kościoła w świecie;

²⁷ Por. D. Colombo, *Misje w poszukiwaniu swej istoty*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1 (1974), cz. 3, s. 60.

²⁸ K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa: Verbinum 1989, s. 29-30.

²⁹ K. Blaser, *Misjonologia*, w: I. Bria (red.), *Misjonologia. Kontekst ekumeniczny*, Warszawa: Verbinum 2007, s. 199.

³⁰ J. Górski, *Odpowiedzi na 101 pytań o misje*, Kraków: WAM 2005, s. 78; F. Jabłoński, *Recepcja idei misyjnej*, s. 90.

- doprecyzowanie pojęć i terminów, np. czym jest inkulturacja i dialog międzyreligijny³¹;
- uzasadnienie teologiczne, w tym dookreślenie znaczenia chrystologii, eklezjologii i pneumatologii w przepowiadaniu misyjnym³²;
- reagowanie na pojawiające się wątpliwości i niejasności, np. czy działalność misyjna jest jeszcze aktualna i w jakim zakresie;
- mierzenie się z pojawiającymi się problemami i wyzwaniem na polu przepowiadania Ewangelii w środowiskach określanych jako misyjne.

4. DWA MODELE KOEGZYSTENCJI MISJOLOGII Z NAUKAMI TEOLOGICZNYMI

W dywagacjach dotyczących koegzystencji misjologii z innymi dyscyplinami teologii, prowadzonych od lat 20. XX wieku, na uwagę zasługują dwa modele, które w różnym zakresie są aktualne także współcześnie.

4.1. MISJOLOGIA JAKO NAUKA AUTONOMICZNA

Według pierwszego modelu konieczne było wypracowanie autonomicznej dyscypliny misjologicznej w obrębie teologii. Wychodzono z założenia, że misjologii należałoby przyznać takie same prawa odrębności (suwerenności badawczej) jak dogmatyce czy biblistyce. Dopracowanie tej propozycji wymagało jednak sporego nakładu pracy, ponieważ należało dowieść, że misjologię trzeba traktować jako naukę, gdyż spełnia wszystkie kryteria naukowości, w tym nauki teologicznej. W tym celu misjologowie dążyli do precyzyjnego wskazania kryteriów naukowości: celowości i podstaw; przedmiotu formalnego i materialnego; zakresu badań; źródeł (Pismo Święte, Tradycja, nauczanie Kościoła i papieży); metodologii³³.

Ogrom pracy w tym zakresie wykonali przedstawiciele szkół misjologicznych z okresu międzywojennego, akcentując takie czy inne cele działalności misyjnej i określając zakres badawczy³⁴.

³¹ J. Różański, *Założenia inkulturacji*, „Lumen Gentium” 33 (2013), nr 1, s. 10-11, 19-22.

³² W. Kluj, *Cel misji w perspektywie teologii królestwa Bożego*, „Lumen Gentium” 32 (2012), nr 1, s. 134-137.

³³ W. Kluj, *Eklezjologiczne uzasadnienie działalności misyjnej*, „Lumen Gentium” 31 (2011), nr 2, s. 130-132.

³⁴ L. Fąs, *Misyjność Kościoła*, s. 126-135; J. Esquerda Bifet, *Teología de la evangelización. Curso de misionología*, Madrid: BAC 1995, s. 36-37.

- a) szkoła niemiecka/münsterska uważała, że przedmiotem formalnym misji jest *nawracanie* (nawrócenie całych społeczeństw, ludów i narodów) i *zbawienie* dusz, zaś przedmiotem materialnym – cały świat niechrześcijański (pogański);
- b) szkoła belgijska/lowańska akcentowała, że przedmiotem formalnym misji jest *plantatio Ecclesiae*, czyli założenie widzialnych struktur Kościoła na terenach, gdzie jeszcze nie jest obecny, natomiast przedmiotem materialnym są ludzie i narody (wraz z ich tradycjami religijnymi i kulturowymi zwyczajami), pośród których nie istnieje jeszcze Kościół widzialny;
- c) szkoła hiszpańska wskazywała, że przedmiotem formalnym misji jest *rozrastanie się* czy też rozprzestrzenianie się Ciała Mistycznego Chrystusa, zaś przedmiotem materialnym – cały świat niechrześcijański (określany wówczas jako pogański), który wymaga dogłębnej transformacji (aby stał się światem chrześcijańskim);
- d) szkoła francuska podkreślała, że przedmiotem formalnym jest prowadzenie niewierzących do *pełni życia nadprzyrodzonego*, natomiast przedmiotem materialnym są grupy czy też społeczeństwa, niezależnie od strefy geograficznej, które jeszcze nie przyjęły wiary chrześcijańskiej albo już ją zatraciły.

W tym miejscu należałoby dopowiedzieć, że ciekawej syntezy powyższych szkół misyjnych dokonał Sobór Watykański II w Dekrecie misyjnym *Ad gentes*, przedstawiając nowe rozumienie, czym jest działalność misyjna Kościoła, wynikająca z jego misyjnej natury (DM 2). Był to niewątpliwie wybitny wkład ówczesnej myśli misjologicznej potraktowanej przez ojców soborowych z uznaniem. W tym duchu misjolog Angel Santos Hernández SJ dowodził, że misjologia ma specyficzny cel, a zarazem tak szeroki zakres badawczy, że powinna być traktowana jako odrębna gałąź w obrębie teologii³⁵. Wychodzono z założenia, że misjologię należałoby rozpatrywać jako specjalizację w obrębie teologii, gdzie misjologia skupiłaby swoją uwagę na tych dogmatach lub prawdach teologicznych, które wykazują szczególnie związek z tematyką misyjną. Potwierdzenie istnienia odrębnej i zupełnie samodzielnej dyscypliny teologicznej stawało się faktem.

4.2. MISJOLOGIA JAKO NAUKA INSPIRUJĄCA INNE DYSCYPLINY TEOLOGICZNE

Drugi model uwzględniał wprawdzie konieczność wypracowania solidnych podwalin pod naukowy charakter misjologii, ale nie chodziło w tym przypadku o wypracowanie autonomicznego bytu. Dążono raczej do tego, aby naukowa refleksja misjologiczna jak najszybciej została zasymilowana z poszczególnymi dyscyplinami i traktatami teologicznymi, aby je inspirować według klucza misjologicznego.

³⁵ A. Santos Hernández, *Misionología. Problemas introductorios*, s. 225.

Inaczej mówiąc, chodziło o uwrażliwienie poszczególnych dziedzin teologii aspektami teologii misyjnej, by tym samym poszerzyć i pogłębić ich obszar badań w zakresie ich specjalności. Model ten zakładał, że w momencie, kiedy cała teologia została już przeniknięta tematyką misjologiczną, czyli zostałyby zrealizowane cele, misjologia jako taka straciłaby rację bytu. Poza tym dążenie do „zamiany całej teologii w misjologię” czy też podejmowanie wysiłków zmierzających do narzucenia misjologii jako „miarodajnej dyscypliny integrującej”, jak przestrzega K. Müller, byłoby wielkim nieporozumieniem³⁶.

W okresie przedsoborowym pojawiła się już opinia, że misjologia jest jedynie zbiorem „spraw i tematów misyjnych”, które powinny być rozpatrywane przez różne gałęzie teologii³⁷. Kwestię dotyczącą znaczenia i roli misjologii w obrębie nauk teologicznych można rozpatrywać na następującym przykładzie. Zakładając, że misjologia jest nauką autonomiczną, to powinna ona zajmować się następującymi zakresami³⁸: teologiczno-biblijno-dogmatycznym (natura misji, jej biblijne podstawy i wymiary), teologiczno-historycznym (historia misji; zmieniające się paradygmaty misyjności); teologiczno-pastoralnym (wielorakie działania misyjne); teologiczno-duchowym (powołanie misyjne; zaangażowanie); teologiczno-prawnym (zakres prawa misyjnego). Innymi słowy, każda katedra misjologii powinna uwzględniać w programie badań i dydaktyki powyżej wymienione zakresy. Natomiast koncepcja przenikania misjologii do poszczególnych dziedzin teologicznych w celu ich ubogacenia zakłada, że wystarczyłoby jedynie zasugerować poszerzenie kompetencji czy też przypomnieć teologom o ciężącym na nich zadaniu i odpowiedzialności za wzmocnienie refleksji nad misyjną naturą Kościoła.

Według tego modelu nie chodzi o to, aby misjologii jako nauce przypisać specjalny status (przyznać wyjątkowe miejsce pośród dyscyplin teologicznych), ale o to, aby teologia misyjna nie była spychana na obrzeża teologii jako mało istotna lub niepotrzebna. Podkreślano, że misjologia i inne dyscypliny teologiczne są ze sobą połączone i powinny wzajemnie się inspirować i korzystać z wypracowanego dziedzictwa, które charakteryzuje każdą dyscyplinę. Chodziło zatem o wypracowanie czy też stworzenie sieci wzajemnych powiązań według klucza misjologicznego, co powinno być inspirujące dla wszystkich zainteresowanych stron.

Nie ulega bowiem wątpliwości, że każda dziedzina teologii stara się wyeksponować, pogłębić i uzasadnić naukowo jakiś aspekt tajemnicy Chrystusa, aby wiara w Niego opierała się na solidnych przesłankach teologicznych. Zasadnicza kwestia dotyczy jednak pytania, czy teologowie jako reprezentanci poszczególnych dyscyplin teologicznych dążą do tego, aby swoją refleksję realizować w kategoriach horyzontów misyjnych. Każdy teolog powinien bowiem być gotowy do

³⁶ K. Müller, *Teologia misji*, s. 28-29.

³⁷ A. Santos Hernández, *Misionología. Problemas introductorios*, s. 230.

³⁸ J. Esquerda Bifet, *Teología de la evangelización*, s. 37.

neutralizowania wszelkich prób deprecjonowania misyjnego zadania Kościoła czy też marginalizowania misyjnej natury Kościoła.

Cesare Carminati pisał, że zadaniem misjologii powinno być inspirowanie i koordynowanie metodycznych badań teologicznych w duchu porządku ewangelizacyjnego Kościoła, jednocześnie twierdząc: „Ośmielamy się powiedzieć, że misjologia jest nie tylko nauką, ale jest jedną z najpoważniejszych i kompleksowych nauk, ponieważ korzysta ze wszystkich dyscyplin teologicznych i wielu świeckich, a zarazem dostarcza im wiele cennego materiału badawczego”³⁹.

4.3. PRZYNALEŻNOŚĆ DO TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ CZY PRAKTYCZNEJ?

Misjologia jako nauka teologiczna powinna być realizowana na trzech dopełniających się poziomach⁴⁰: refleksji teoretycznej (teologia misji; koncepcja i istota; celowość; syntetyzowanie i porządkowanie pojęć); refleksji historycznej (krytyczne uwzględnienie procesów i uwarunkowań historycznych, mających wpływ na działalność misyjną); refleksji dotyczącej praktyki, czyli bezpośredniego zaangażowania misyjnego (metody, środki; prawo i metodologia).

W tym kontekście pojawia się pytanie: czy misjologia powinna przynależeć do teologii systematycznej, czy też praktycznej? W misjologicznych dyskusjach okresu przedsoborowego wskazywano, że na poziomie przedmiotu materialnego misjologia ma relacje z różnorodnymi dziedzinami teologii i nauk humanistycznych, a na poziomie przedmiotu formalnego (koncentracja na objawieniu, historii zbawienia) wchodzi w relacje z wszystkimi pozostałymi dziedzinami teologii⁴¹.

Powyższą kwestię rozważali misjologowie w okresie przedsoborowym. Benedyktyn T. Ohm wskazywał, że wielu postrzega misjologię jako naukę wybitnie praktyczną, służącą jedynie wykształceniu misjonarzy oraz ich formowaniu w duchu misyjnym, jak również ich pomocników. Autor nie neguje praktycznego wymiaru misjologii, ale jednocześnie podkreśla, że misjologia musi mieć charakter nauki teologicznej. Wynika to z faktu, że działalność misyjna była i jest nieodłączną częścią historii Kościoła. Dlatego pisze: „Kościół jest zasadniczo Kościołem misyjnym (misjonującym). Dlatego każdy teolog musi posiadać solidną wiedzę o działalności misyjnej, tak jak na przykład o prawie kanonicznym. Misjologia to także edukacja misjonarzy, ale nie tylko, i nie na pierwszym miejscu”⁴². Pierwsze i podstawowe miejsce powinna bowiem zawsze zajmować teologia misji (teologiczne podstawy misyjności), ponieważ bez tego fundamentu czy to historia misji,

³⁹ A. Santos Hernández, *Misionología. Problemas introductorios*, s. 230.

⁴⁰ J. Esquerda Bifet, *Teología de la evangelización*, s. 42-43.

⁴¹ P. de Mondreganes, *Manual de misionología*, s. 14-15.

⁴² T. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, s. 59-60.

czy metodologia misyjna stają się mało zrozumiałe. Ohm przywołuje sugestywny obraz: „Misjologia jest drzewem, którego gałęziami są historia misyjna i misjologia praktyczna, ale którego pień i korzenie są teologią misyjną”⁴³. Przedstawiciel misjologii warszawskiej ks. prof. Władysław Kowalak SVD wskazywał, że misjologia, jako systematyczne i krytyczne ujęcie nauki o rozkrzewianiu wiary, jest dziedziną teologii praktycznej, ponieważ ma do czynienia bezpośrednio z konkretnymi zagadnieniami życia Kościoła⁴⁴.

Współcześnie owe dwa omówione modele występują w formie hybrydowej. Istnieje bowiem na całym świecie kilka samodzielnych katedr misjologii oraz instytutów misjologicznych, a tematyka dotycząca misyjności Kościoła znalazła już stałe miejsce w większości dyscyplin teologicznych. Tematy z zakresu teologii misji zostały zaaprobowane przez sporą grupę wybitnych teologów i zagościły na stałe w ich opracowaniach naukowych⁴⁵. Dlatego też wiele aspektów teologii misji znalazło swoje miejsce w dokumentach kościelnych o randze dokumentów soborowych (Dekret misyjny *Ad gentes*), adhortacji (*Evangelii nuntiandi*), encyklik (*Redemptoris missio*; *Evangelii gaudium*), jak również licznych dokumentów synodalnych i posynodalnych (np. *Ecclesia in Asia*). Zatem starania, aby cała refleksja teologiczna miała perspektywę misyjną, to jest, aby tajemnica Jezusa Chrystusa (wcielenia, odkupienia, zbawienia) była rozpatrywana przez poszczególne dyscypliny teologiczne z uwzględnieniem klucza misjologicznego, zyskały rację bytu.

5. MISJOLOGIA JAKO NAUKA INTERDYSCYPLINARNA

Misjologia jest nauką synoptyczną, korzystającą z różnorodnych dziedzin teologicznych oraz innych nauk pomocniczych. Wynika to z jej przedmiotu badawczego: posłania do świata, co oznacza zrozumienie posłania misyjnego w kategoriach chrystologii, soteriologii, eklezjologii, pneumatologii, jak również ekumenizmu i religioznawstwa. Misjologia jest i musi być interdyscyplinarną dziedziną studiów, ponieważ działalność misyjna Kościoła jest realizowana w rozmaitych kontekstach polityczno-gospodarczych oraz społeczno-kulturowych⁴⁶.

W okresie posoborowym zaakcentowano konieczność uwzględnienia wartości kulturowych poszczególnych ludów i narodów w wymiarze dialogu

⁴³ T. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, s. 61.

⁴⁴ W. Kowalak, *Pojęcie misji w świetle współczesnych dyskusji misjologicznych*, „Nurt SVD” 34 (2000), z. 4, s. 39.

⁴⁵ W.P. Gregory, *Catholic Theology of Mission*, w: S.B. Bevans (red.), *A Century of Catholic Mission: Roman Catholic Missiology 1910 to the Present* (Regnum Edinburgh Centenary Series, t. 15), Edinburgh: Regnum Books International 2013, s. 156-158.

⁴⁶ J. Gorski, *El campo específico de la misionología*, s. 172-173.

międzyreligijnego oraz międzykulturowego, co oznaczało potrzebę zrewidowania dotychczas powszechnie używanych pojęć o charakterze pejoratywnym, np. „poganie”, „obcy”, „prymitywni”, „barbarzyńcy” itd. Takie ujęcie wymagało zajęcia się ważnymi tematami teologicznymi z zakresu teologii fundamentalnej (źródła i zakres objawienia), chrystologii, eklezjologii i pneumatologii w celu dookreślenia udziału niechrześcijan w tajemnicy paschalnej, działania Ducha Świętego poza Kościołem itd. W tym kontekście zadaniem misjologii było wskazanie możliwości adekwatnego (odważnego, ale odpowiedzialnego) połączenia doświadczenia religijnego ludów niechrześcijańskich (z ich językiem i symbolami, czyli dorobkiem kulturowym) z normatywnym doświadczeniem i wymogami Tradycji apostoelskiej⁴⁷.

Spotkanie Kościoła z różnorodnymi narodami i grupami społecznymi posiadającymi własną tożsamość kulturową wymusza uwzględnienie w refleksji misjologicznej specyficznych aspektów teologii oraz innych dziedzin akademickich⁴⁸. Misjologia wymaga też dogłębniej refleksji naukowej z zakresu badań historycznych, antropologicznych i etnologicznych, lingwistycznych, społeczno-gospodarczych, socjologii, politologii, fenomenologii religijnej, historii religii, architektury i sztuki, muzyki itd.⁴⁹ Korzysta również z badań prowadzonych przez specjalistów zajmujących się afrykanistyką, amerykańską itd. Stąd też nie dziwi stanowisko Louisa Luzbetaka, który stwierdza jednoznacznie: „Misyjologia ma zasadniczo charakter nauki teologicznej, nie może jednak – tak jak ją dzisiaj pojmujemy – realizować swych teologicznych zadań bez odwołania się do wielu innych dyscyplin teologicznych i świeckich. Misyjologia ma charakter nauki multidyscyplinarnej, jej podejście zaś jest holistyczne”⁵⁰.

Dyscypliny pomocnicze (religiologia i historia religii, etnologia i antropologia, językoznawstwo, filozofia religii i fenomenologia, historia i geografia, politologia, sztuki piękne, muzykologia itd.), z których od dawna korzysta misjologia, są bardzo liczne. Można to prześledzić na przykładzie literatury misjologicznej, ale też programów nauczania misjologii, programów konferencji i sympozjów misjologicznych, poświęconych np. religiom pierwotnym Afryki czy też religiom i kulturom azjatyckim i innych części świata.

Chodzi bowiem o konieczność odwołania się do wiedzy z zakresu poszczególnych nauk świeckich w celu zrozumienia i uwzględnienia w przepowiadaniu misyjnym odrębności kulturowych i religijnych. Wskazówki na ten temat są obecne w refleksji o charakterze misjologicznym od średniowiecza, zaś w XX wieku wiele razy zalecenia takie pojawiały się w dokumentach papieży, począwszy od *Maximum illud* Benedykta XV z 1919 roku.

⁴⁷ J. Róžański, *Zakładanie dojrzałego Kościoła jako cel działalności misyjnej*, „Lumen Gentium” 32 (2012), nr 1, s. 105-107.

⁴⁸ J. Esquerda Bifet, *Misionología. Evangelizar en un mundo global*, Madrid: BAC 2008, s. 144.

⁴⁹ L. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa: Verbinum 1998, s. 45-46.

⁵⁰ L. Luzbetak, *Kościół a kultury*, s. 26.

W ostatnich dekadach powstało zarówno w krajach europejskich, jak i na innych kontynentach kilka liczących się ośrodków refleksji misjologicznej. Z ośrodków pozaeuropejskich należałoby wymienić (aczkolwiek niektóre z nich utraciły swoją rangę albo też przestały całkowicie funkcjonować): Instituto de Misionología de la Universidad Católica w Cochabambie; Instituto de Misionología de la Universidad Intercontinental de México; La Facultad de Misionología de la Universidad Nuestra Señora de la Asunción de San Paulo; Afrykański Instytut Misjologiczny w Kinszasie; Shillong, Ishvani w Indiach. Przedstawiciele tychże ośrodków poświęcają sporo miejsca na refleksję misjologiczną z wykorzystaniem wielu nauk pomocniczych, zwłaszcza antropologii oraz historii religii, podejmując tematykę wynikającą z kontekstu społeczno-kulturowego.

6. PODSUMOWANIE

Pomimo prężnej działalności naukowej z zakresu misjologii, trwającej już ponad sto lat, w tym licznych publikacji naukowych oraz rozmaitych aktywności popularyzatorskich (kongresy, sympozja, wystawy), misjologia jako nauka z trudem przebija się do świadomości teologów oraz reprezentantów innych dyscyplin naukowych. Nierzadko pojawia się nawet pytanie, czym jest misjologia i czy można uważać ją za naukę. Może wynikać to z niedostatecznej wiedzy, czym się misjologia *de facto* zajmuje, albo z powierzchownego rozumienia, że jest to jedynie refleksja nad marginalnymi tematami z zakresu teologii albo nad praktycznymi aspektami posłania i realizacji posłania misyjnego.

Taki stan rzeczy nie jest optymistyczny i wymaga większego zaangażowania w celu promowania misjologii jako nauki teologicznej, z podkreśleniem nauczania Soboru Watykańskiego II oraz kolejnych papieży (RMis 32; 83). Tematyka ta wydaje się aktualna, zwłaszcza w kontekście nauczania papieża Franciszka, który zachęca do nowego spojrzenia na Kościół według klucza misyjnego jako na Kościół w permanentnym stanie misji (EG 25).

WYKAZ SKRÓTÓW

- | | |
|------|---|
| DM | – Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła <i>Ad gentes divinitus</i> |
| EG | – Franciszek adhortacja <i>Evangelii gaudium</i> |
| Rmis | – Jan Paweł II, <i>Redemptoris missio</i> , 1990 |

MISJOLOGIA JAKO NAUKA TEOLOGICZNA I INTERDYSCYPLINARNA

Abstrakt

Po założeniu w Niemczech pierwszych katedr misjologii (protestanckiej i katolickiej) nastąpił dynamiczny rozwój misjologii w Europie, zaś w drugiej połowie XX wieku powołano kilka akademickich ośrodków misjologicznych w Ameryce, Azji, Afryce i Oceanii. Misjologowie z pierwszej połowy XX wieku zdołali wykazać, że misjologia jest nauką teologiczną oraz interdyscyplinarną, podkreślając, że istotą misjologii nie jest jej część odnosząca się do historii oraz bezpośredniej praktyki misyjnej, ale teologia misji, tj. teologiczne uzasadnienie działalności misyjnej Kościoła. Ten właśnie nurt refleksji misjologicznej został wyeksponowany w nauczaniu Soboru Watykańskiego II oraz w licznych dokumentach papieskich okresu posoborowego. Nauczanie o misyjnej naturze Kościoła stało się przedmiotem naukowej i interdyscyplinarnej refleksji misjologicznej. Powszechnie uznanie tego stanu rzeczy oraz zaakceptowanie misjologii jako nauki teologicznej, niestety, nie znajduje jeszcze pełnego zrozumienia.

Słowa kluczowe: misjologia, historia misjologii, szkoły misjologiczne, misjologia w Polsce.

MISSIOLOGY AS A THEOLOGICAL AND INTERDISCIPLINARY SCIENCE

Abstract

After the establishment of the first University Faculties of Missiology (Protestant and Catholic) in Germany, there was a dynamic development of missiology in Europe. In the second half of the twentieth century several academic missiological centers were established in America, Asia, Africa, and Oceania. The missiologists of the first half of the twentieth century through their scientific work have proved that missiology is a theological and interdisciplinary science. This was achieved by emphasizing in their publications that the essence of missiology finds its foundations not in references to history and direct missionary practice, but the theology of mission, i.e., the theological justification of the Church's missionary activity. This trend of missiological reflection was highlighted in the teaching of the Second Vatican Council and in numerous papal documents of the post-conciliar period. Teaching on the missionary nature of the Church has become the subject of scientific and interdisciplinary missiological reflection. Unfortunately, up to these days the acceptance of missiology as a theological science, is not yet fully understood and not always accepted.

Keywords: missiology, history of missiology, missiological schools, missiology in Poland.

MISSIOLOGIE ALS THEOLOGISCHE UND INTERDISZIPLINÄRE
WISSENSCHAFT

Abstrakt

Auf die Einrichtung der ersten Lehrstühle für Missiologie (evangelisch und katholisch) in Deutschland folgte eine dynamische Entwicklung der Missiologie in Europa, während in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts mehrere akademische Zentren für Missionswissenschaft in Amerika, Asien, Afrika und Ozeanien gegründet wurden. Jahrhunderte lange Entwicklung konnte zeigen, dass die Missiologie eine theologische und interdisziplinäre Wissenschaft ist. Man hat betont, dass das Wesen der Missiologie nicht die Geschichte und die unmittelbare Praxis der Mission ist, sondern die Theologie der Mission, d.h. die theologische Rechtfertigung der missionarischen Tätigkeit der Kirche. Es ist diese Strömung der missiologischen Reflexion, die in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in zahlreichen päpstlichen Dokumenten der nachkonziliaren Zeit hervorgehoben wurde. Die Lehre über den missionarischen Charakter der Kirche ist zum Gegenstand wissenschaftlicher und interdisziplinärer missiologischer Überlegungen geworden. Die weit verbreitete Anerkennung dieses Sachverhalts und die Akzeptanz der Missiologie als theologische Wissenschaft sind leider noch nicht vollständig anerkannt.

Schlüsselwörter: Missiologie, Geschichte der Missiologie, missiologische Schulen, Missiologie in Polen.

BIBLIOGRAFIA

- Blaser K., *Misjologia*, w: I. Bria (red.), *Misjologia. Kontekst ekumeniczny*, Warszawa: Verbinum 2007, s. 199-203.
- Collet G., *Missionswissenschaft. Missiologie*, w: *Lexikon der Theologie und Kirche*, t. 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder 1998, kol. 324-326.
- Colombo D., *Misje w poszukiwaniu swej istoty*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1 (1974), cz. 3, s. 57-101.
- Esquerda Bifet J., *Misionología. Evangelizar en un mundo global*, Madrid: BAC 2008.
- Esquerda Bifet J., *Teología de la evangelización. Curso de Misionología*, Madrid: BAC 1995.
- Fąs L., *Misyjność Kościoła w przedsoborowych dyskusjach misjologicznych*, „Nurt SVD” 39 (2005), z. 2, s. 109-146.
- Findeis H.-J., *Missionswissenschaft*, w: K. Müller, T. Sundermeier (red.), *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1987, s. 323-327.
- Górski J., *El campo específico de la misionología. El desarrollo histórico de los conceptos teológicos que han redefinido la disciplina*, „Yachay” 12 (1995), nr 22, s. 157-175.
- Górski J., *Odpowiedzi na 101 pytań o misje*, Kraków: WAM 2005.
- Gregory W.P., *Catholic Theology of Mission*, w: S.B. Bevans (red.), *A Century of Catholic Mission: Roman Catholic Missiology 1910 to the Present* (Regnum Edinburgh Centenary Series, t. 15), Edinburgh: Regnum Books International 2013, s. 155-161.

- Grentrup T., *Jus Missionarium*, Steyl: Missionsdruckerei 1925.
- Jabłoński F., *Recepcja idei misyjnej w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Kraków: Rafael 2003.
- Kluj W., *Cel misji w perspektywie teologii królestwa Bożego*, „Lumen Gentium” 32 (2012), nr 1, s. 132-149.
- Kluj W., *Eklezjologiczne uzasadnienie działalności misyjnej*, „Lumen Gentium” 31 (2011), nr 2, s. 125-149.
- Kluj W., *Perspektywa misyjna adhortacji „Evangelii gaudium”*, „Lumen Gentium” 36 (2016), nr 2, s. 7-37.
- Kowalak W., *Pojęcie misji w świetle współczesnych dyskusji misjologicznych*, „Nurt SVD” 34 (2000), z. 4, s. 39-50.
- Król H., *Podręcznik nauki o misjach*, Kraków: Papieskie Dzieło Św. Dzieciństwa Jezusowego 1938.
- Luzbetak L., *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa: Verbinum 1998.
- Mondreganes P. de, *Manual de misionologia*, Madrid: Ediciones España Misionera 1951.
- Müller K., *Josef Schmidlin (1876-1944). Paphistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*, Nettetal: Steyler Verlag 1989.
- Müller K., *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa: Verbinum 1989.
- Ohm T., *Machet zu Jüngern alle Völker, Theorie der Mission*, Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag 1962.
- Penner P., *Missiology as a Theological and Academic Discipline*, „Theological Reflections Euro-Asian Journal of Theology” (2018), nr 21, s. 186-198.
- Różański J., *Misjologia i religioznawstwo na ATK/UKSW (1969-2019). Historia i dokumentacja* (Studia i Materiały Misjologiczne, t. 51), Pelplin: Bernardinum 2020.
- Różański J., *Warszawska szkoła misjologiczna na ATK/UKSW. Wykładowcy, studenci, program i historia struktur*, „Lumen Gentium” 40 (2020), nr 1, s. 5-39.
- Różański J., *Zakładanie dojrzałego Kościoła jako cel działalności misyjnej*, „Lumen Gentium” 32 (2012), nr 1, s. 105-131.
- Różański J., *Założenia inkulturacji*, „Lumen Gentium” 33 (2013), nr 1, s. 7-33.
- Rzepkowski H., *Warneck Gustav*, w: H. Rzepkowski (red.), *Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie*, Köln: Styria 1992, s. 437-438.
- Santos Hernández A., *La misionología como ciencia teológica. Sus orígenes*, w: Obras Misionales Pontificias de España, *La misionología, hoy*, Estella: Verbo Divino 1987, s. 33-64.
- Santos Hernández A., *Misionología. Problemas introductorios y ciencias auxiliares*, Santander: Sal Terrae 1961.
- Schmidlin J., *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster: Aschendorff 1923.
- Sokołowski P.A., *Feliks Zapłata SVD (1914-1982). Życie i twórczość*, Warszawa: Verbinum 2005.
- Streit R., *Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte, t. 45), Aachen: Xaverius-Verlag 1923.
- Üffing M., *Catholic Mission in Europe 1910-2010*, w: S.B. Bevans (red.), *A Century of Catholic Mission: Roman Catholic Missiology 1910 to the Present* (Regnum Edinburgh Centenary Series, t. 15), Edinburgh: Regnum Books International 2013, s. 34-43.
- Vellguth K., *Misjologia w Niemczech. Analiza sytuacji w 1919 roku*, „Lumen Gentium” 40 (2020), nr 1, s. 219-230.

Tomasz Szyszka – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (członek Zgromadzenia Słowa Bożego), doktor habilitowany misjologii (adiunkt w Katedrze Misjologii WT UKSW), profesor uczelniany Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Obszary badawcze: historia ewangelizacji Ameryki Łacińskiej, metody misyjne Towarzystwa Jezusowego w Nowym Świecie, ewangelizacja inkulturacyjna, teologia indiańska, pielgrzymki św. Jana Pawła II do Ameryki Łacińskiej. Autor kilkudziesięciu artykułów naukowych. Współpracuje jako wykładowca z Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie oraz z Instytutem Papieża Jana Pawła II, zajmując się opracowaniem pielgrzymek Jana Pawła II do Ameryki Łacińskiej. Jest członkiem Missionswissenschaftliches Institut w Sankt Augustin k. Bonn, a także członkiem założycielem oraz członkiem zarządu Stowarzyszenia Misjologów Polskich. Od jesieni 2017 roku pełni funkcję prezesa Stowarzyszenia Misjologów Polskich. Adres do korespondencji: szyszka.t@gmail.com.

PAWEŁ SAMBOR OFM
Pontificia Università Antonianum, Roma
<https://orcid.org/0000-0001-5539-7568>

CONTRIBUTO DELLA LINGUISTICA ALLA TEOLOGIA. L'ESEMPIO DI LOUIS-MARIE CHAUVET

1. INTRODUZIONE

La teologia del XX secolo è stata profondamente influenzata dal rinnovamento degli studi biblici, dalla riscoperta dei Padri della Chiesa e delle fonti liturgiche antiche. Il cambiamento è dovuto anche al dialogo sempre crescente e, comunque, necessario per la plausibilità del dialogo con le scienze umane, come la sociologia, le scienze della cultura, linguistica ecc. Questo dialogo, però, non risulta sempre facile e scontato, almeno per due motivi. Il primo riguarda il pensiero metafisico, il secondo la riflessione antropologica. Le scienze umane, infatti, non solo prendono le distanze dal pensiero metafisico come tale (pensiero del fondamento ontologico ecc.), ma portano anche a riconsiderare il posto centrale dell'uomo mostrandone le molteplici interdipendenze, per esempio quelle linguistiche¹. Le scienze del linguaggio, per esempio, mettono in evidenza il fatto che la soggettività dell'uomo nasce e si struttura grazie al linguaggio e alla cultura². Ma ormai la teologia deve passare inevitabilmente attraverso il dialogo con le scienze umane. Questo passaggio “[...] non è il momento dal quale si possa elaborare una problematica teologica complessiva. Resta tuttavia inevitabile per la semplice ragione che non si può parlare

¹ Cfr. L.-M. Chauvet, *L'institution ecclésiastique et sacramentelle dans le champ du symbolique*, “Raisons politiques” 4 (2001), n. 4, pp. 93-94; L.-M. Chauvet, *Quand la théologie rencontre les sciences humaines*, in: F. Bousquet [et al.] (ed.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris: Desclée 2002, p. 402.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil 1986, p. 116: “Contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposé dans les œuvres de culture. Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le *soi*, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature?”.

di Dio senza parlare dell'uomo e che non si possono ignorare i tratti in gran parte nuovi della figura antropologica tracciata dalle scienze appunto dette «umane»³.

In questo articolo ci proponiamo di trattare la questione del dialogo tra linguistica contemporanea e teologia. Non ne vogliamo presentare una sintesi, ma intendiamo affrontare la questione nella sua applicazione concreta, cioè partendo dalla proposta del teologo francese Louis-Marie Chauvet, il quale si è impegnato in un dialogo interessante e fecondo tra la scienza del linguaggio (e altre scienze) e la teologia. La questione che ci poniamo è la seguente: come la linguistica può essere utile e come può ispirare la riflessione teologica? Pertanto, in base allo studio che abbiamo fatto del pensiero di Chauvet, abbiamo strutturato l'articolo in due parti. Nella prima, più ampia, dedicata alla questione antropologica, parleremo del linguaggio come strumento e di come la linguistica contemporanea abbia superato questa concezione; successivamente tratteremo del linguaggio come mediazione e del linguaggio nell'ottica simbolica, o meglio nella chiave dell'ordine simbolico. Nella seconda parte presenteremo alcuni elementi della riflessione teologica sui sacramenti in chiave simbolica (e quindi linguistica).

2. LOUIS-MARIE CHAUVET

Louis-Marie Chauvet⁴, presbitero della diocesi di Luçon (Francia) e professore emerito dell'Institut Catholique de Paris (ICP), è la figura più emblematica del *dopo Concilio* nel campo della sacramentaria⁵. “[...] La teologia sacramentaria di L.-M. Chauvet [...] rappresenta la voce più significativa dell'attuale panorama della riflessione sui sacramenti [...]”⁶. Le sue ricerche suscitarono ben presto molto

³ L.-M. Chauvet, *Les nouveaux lieux de vérification du discours théologique*, “Transversalités” 94 (2005), p. 116.

⁴ Cfr. P. Bordeyne, *Louis-Marie Chauvet: l'unité d'une vie*, in: P. Bordeyne, B.T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, Paris: Cerf 2008, pp. 9-14; J. Doré, *Louis-Marie Chauvet, théologien des sacrements et de la liturgie*, “Transversalités” 111 (2009), n. 3, pp. 163-176; P. Prétot, *Louis-Marie Chauvet à l'Institut Supérieur de Liturgie*, “Transversalités” 111 (2009), n. 3, pp. 177-183.

⁵ Cfr. A. Haquin, *Vers une nouvelle théologie des sacrements*, “Ephemerides Theologicae Lovanienses” 66 (1990), n. 4, pp. 355-367; A. Haquin, *Vers une théologie fondamentale des sacrements: de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet*, “Questions Liturgiques” 75 (1994), pp. 28-40; J.M. Cordeiro, *A ideia de sacramento na teologia contemporânea*, “Didaskalia” 39 (2009), n. 2, pp. 157-178.

⁶ A. Grillo, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Assisi: Cittadella Editrice 2003, p. 107.

interesse non solo in Francia, ma anche in ambito internazionale. Le sue opere sono state tradotte in diverse lingue⁷, eppure in Polonia rimane ancora poco conosciuto.

La sua formazione segue un percorso rigoroso, prima presso il seminario di Luçon, di stampo tomista, successivamente ad Angers, dove difende la sua tesi di licenza. Dal 1967 al 1969 prosegue la formazione presso l'Institut Supérieur de Liturgie (ISL), dove insegnavano diversi professori e specialisti di alto livello⁸. All'ISL ha l'opportunità di essere formato al dialogo con le scienze umane⁹. Nel 1973, all'Università "Paris-I-Sorbonne", difende la sua prima tesi dottorale sulla penitenza in Giovanni Calvino. Dopo un breve periodo di lavoro pastorale come vicario trascorso ai Herbiers (dipartimento della Vandée)¹⁰, nel 1974 viene chiamato a insegnare all'ICP, dove rimarrà fino al 2009. Nel 1986 sostiene una seconda tesi dottorale, in teologia (ICP), sulla rilettura simbolica dell'esistenza cristiana: un argomento che susciterà ben presto molto interesse. Nel 1989 viene nominato Professore dell'ICP¹¹. La sua opera maggiore è la tesi dottorale sostenuta nel 1986 e pubblicata un anno dopo con il titolo: *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*¹².

3. CRITICA DEL LINGUAGGIO COME STRUMENTO

Per capire il pensiero di Chauvet è necessario partire dalla critica del modo di concepire il significato del linguaggio nella metafisica. Infatti, la critica del Teologo

⁷ Diversi suoi libri sono tradotti in italiano: L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo: Saggio sui sacramenti*, Leumann (TO): Elle Di Ci 1982; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento: una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Leumann (TO): Elle Di Ci 1990; L.-M. Chauvet, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Milano: Ancora 1997; L.-M. Chauvet, *L'Umanità dei sacramenti*, Magnano (BI): Qiqajon 2010.

⁸ Per esempio: Pierre Jounel, Pierre-Marie Gy, Henri Irénée Dalmais, Yves Congar, Hervé Legrand, Marie-Dominique Chenu, Antoine Vergote, Antoine Chavasse, Cyrille Vogel; cfr. P. Prétot, *Louis-Marie Chauvet*, p. 178.

⁹ Per esempio, il corso "Sémiologie et liturgie" dei professori Jean-Yves Hameline e Antoine Vergote. Le conversazioni con Jean-Paul Resweber introdurranno invece L.-M. Chauvet nella critica di Martin Heidegger della metafisica; vedi P. Bordeyne, *Louis-Marie Chauvet*, pp. 10-11.

¹⁰ Tuttavia, L.-M. Chauvet manterrà sempre un legame con la pastorale. L'insegnamento e la pastorale sono appunto due poli dell'attività di Chauvet.

¹¹ La nomina non avverrà senza qualche esitazione, in particolare da parte del cardinale Jean-Marie Lustiger, Gran Cancelliere dell'ICP. Chiaramente, l'incertezza non riguardava il valore e la serietà del lavoro scientifico di L.-M. Chauvet ma il carattere innovativo del suo pensiero in costante dialogo con le scienze umane. Vedi J. Doré, *Louis-Marie Chauvet*, pp. 166-167.

¹² Recentemente l'Autore ha pubblicato anche: L.-M. Chauvet, *Dieu, un détour inutile? Entre-tiens*, Paris: Cerf 2022.

si concentra essenzialmente su questi due punti: la critica del pensiero metafisico¹³, e quella del linguaggio come “strumento”. A suo giudizio, l’idea del linguaggio come strumento è strettamente legata al pensiero metafisico. Ma la svolta epistemologica della seconda metà del XX secolo spingerà a ripensare lo statuto della metafisica. Infatti, le scienze umane quali la sociologia, le scienze della cultura e in particolare la linguistica, mettono in evidenza i molteplici condizionamenti del pensare umano, che incidono in profondità. L’uomo non pensa il reale da un punto di vista distaccato e neutrale, ma a partire dal mondo costruito umanamente di cui il linguaggio è la dimora¹⁴. In altri termini, se l’uomo può pensare il mondo, lo pensa in quanto facente parte di quel mondo che gli offre strumenti per pensarlo. Il pensiero metafisico invece (nelle sue molteplici forme), si pone, in un certo qual modo, di fronte al reale: “Lungo le sue epoche diverse, la metafisica ha dispiegato il destino storico inscritto in essa fin dal suo inaugurale oblio della differenza ontologica: la ricerca di una fondazione che rende conto e ragione di quel fondo che è l’essere dell’ente era necessariamente accompagnata da una rappresentazione del rapporto tra l’essere e l’uomo come rapporto dialettico di *uno-di-fronte-all’altro*, e non più come appartenenza dell’uno all’altro; questa rappresentazione richiedeva automaticamente quella dell’essere come *esterno al linguaggio* e quella del linguaggio come *strumento*”¹⁵. La fragilità della metafisica come tale consiste essenzialmente nell’illusione di poter affrontare il reale in modo immediato e naturale. In più, l’uomo non solo recepisce il reale in modo naturale (un rapporto immediato al reale), ma ne conserva anche l’immagine o il concetto mentale adeguato. Il linguaggio, non essendo connaturale all’essere, viene soltanto in un secondo momento, come “strumento” della comunicazione. Non esiste la connaturalità tra concetto mentale e la lingua che lo traduce. L’immagine mentale non appartiene alla sfera di una lingua ma la previene. Il linguaggio dell’uomo, infatti, non fa altro che tradurre in parole quello che appartiene alla visione mentale del reale. “Il linguaggio non è più il luogo di nascita dell’uomo in seno alla realtà. Il *linguaggio* è l’espressione, convenzionale al livello dei suoni emessi, di un contenuto mentale che è a sua volta immagine delle cose esterne: è questo il quadro generale entro cui la tradizione metafisica lo concepisce”¹⁶. Mentre il concetto in quanto comune a tutti possiede una dimensione universale, la parola possiede una dimensione particolare, essendo una esteriorizzazione verbale del concetto in una lingua determinata¹⁷. Nella metafisica, il compito del linguaggio si riduce alla sua funzione strumentale: “L’uomo utilizza il linguaggio come uno *strumento*, necessario, *di traduzione* a se stesso

¹³ Questa critica viene dalla filosofia di Martin Heidegger.

¹⁴ Cfr. L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 32; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, pp. 29, 38; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, pp. 116-117.

¹⁵ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 29.

¹⁶ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 25; vedi anche L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 30.

¹⁷ Cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 25.

(pensiero) o agli altri (voce) delle proprie rappresentazioni mentali”¹⁸. Pensare essenzialmente al linguaggio come strumento dell’uomo presuppone l’ anteriorità dell’uomo-soggetto rispetto al linguaggio stesso¹⁹. Pur essendo stata seguita per secoli, questa visione metafisica del linguaggio non è più sostenibile.

4. IL LINGUAGGIO COME MEDIAZIONE

La linguistica contemporanea, in particolare quella sviluppatasi nella seconda meta del XX secolo, apre un nuovo capitolo nella comprensione del linguaggio, della sua struttura e funzione²⁰. Viene contestato soprattutto il carattere essenzialmente strumentale del linguaggio, e quindi l’idea che l’uomo ne può disporre a piacimento, per arrivare ad impostare l’interpretazione secondo la prospettiva della mediazione. L.-M. Chauvet scrive: “[...] il linguaggio *non è uno strumento* inventato dall’uomo per migliorare la qualità della sua vita. La carriola, la zappa, la freccia sono strumenti, sono attrezzi, sono mezzi che l’uomo-soggetto, già costituito, si è dato per vivere meglio. Il linguaggio non appartiene a questo ordine di cose: non è uno strumento, ma una *mediazione*, cioè un ambiente in cui l’uomo avviene come soggetto. L’uomo non possiede il linguaggio, poiché non pre-esiste ad esso [...]”²¹. Il concetto di mediazione non significa qui qualcosa che si pone semplicemente “in mezzo” tra due elementi e che svolge un ruolo di ponte tra di loro. Significa essenzialmente “ambiente” (*milieu*) o “matrice” dove l’uomo nasce e si afferma come soggetto²². Di conseguenza, il linguaggio non è un attributo tra tanti altri che l’uomo possiede, ma, piuttosto, è il linguaggio a possedere l’uomo, in quanto lo precede come mondo abitato “da sempre” dalla parola. Infatti, l’uomo non inventa il linguaggio, ma viene inserito nel mondo umano, che è sempre pervaso e riempito dalla parola²³. “Per poter *inventare* il linguaggio, bisogna pensarci; ma per poterci pensare, bisogna già essere nel linguaggio!”²⁴. Allo stesso tempo, il linguaggio risulta contemporaneo all’uomo-

¹⁸ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 27.

¹⁹ Vedi L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 28.

²⁰ Vedi per esempio É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1-2, Paris: Gallimard 1976-1980.

²¹ L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 23.

²² Vedi L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 35. Per una voce più critica del concetto di mediazione in L.-M. Chauvet, vedi E. Perrier, *Louis-Marie Chauvet ou la médiation solitaire*, “Revue Thomiste” 112 (2012), pp. 635- 661; E. Perrier, *Le Pain de Vie chez Louis-Marie Chauvet et saint Thomas d’Aquin. Représentation de l’inconnaissable ou terme de l’union spirituelle?*, “Revue Thomiste” 113 (2013), pp. 195-234 [posizione tomista].

²³ Vedi L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 43.

²⁴ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 35.

-soggetto nel senso che l'uomo diventa effettivamente soggetto in quanto è inserito nella rete del linguaggio che gli permette di essere al mondo in modo significativo, cioè umano²⁵. Il linguaggio risulta essere così una condizione imprescindibile della soggettività umana, perché l'uomo nasce come soggetto in seno al linguaggio. L'io linguistico non esiste senza il "tu", perché il "tu" linguistico, chiamando quell'«io» "per nome", lo pone a distanza da se stesso, cioè sottrae quell'io dall'illusione narcisistica della coincidenza immediata con se stesso²⁶. Quella relazione duale, allo stesso tempo, non si realizza se non sotto l'istanza dell'altro, un "lui" o "esso" "neutro" che "[...] designa l'istanza sotto la quale o in nome della quale i soggetti si capiscono"²⁷. In definitiva si tratta di un'istanza del linguaggio, della cultura, del mondo "già sempre" parlato che pone il reale (dell'io e delle cose) a distanza per restituirlo come mondo (umano).

Il concetto della mediazione è inseparabile dal concetto del simbolo e quindi dell'ordine simbolico di cui parleremo più avanti. La mediazione del linguaggio (come quella della cultura, della società ecc.) significa che l'uomo non accede mai al reale nella sua fattualità pura o materialità bruta ma sempre veicolato dalla parola e dalla cultura che ordina quel reale nel mondo ordinato e significativo. "Il reale non ci è mai presente se non in forma mediata, cioè *costruita* attraverso la rete simbolica della cultura che ci plasma"²⁸. Esiste infatti una differenza essenziale tra sensazione e percezione. Se la prima è la base della seconda, soltanto la seconda esprime una attività umana significativa. Percepire infatti vuol dire vedere la realtà in modo significativo, cioè scorgere il mondo culturalmente costruito. "Del paesaggio che contemplo ritengo soltanto alcuni tratti: ciò che di esso echeggia in me è relativo alle metamorfosi del mio desiderio e ai valori del sistema socio-culturale cui appartengo, valori che ho talmente interiorizzati fin dalla fanciullezza che mi appaiono come del tutto «naturali». *L'oggetto percepito è sempre già costruito*"²⁹.

L'uomo non rimane mai "neutrale" nella percezione, in quanto è già "da sempre" investito del linguaggio e della cultura che lo rendono capace di vedere in modo umano cioè significativo. Perciò la percezione non è una attività qualsiasi ma sempre interpretazione. A tal proposito David Le Breton scrive: "La percezione

²⁵ Cfr. L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 32; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 36; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, pp. 61-63.

²⁶ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 69: "È [...] attraverso la rottura con l'immediato speculare che inizia a verificarsi l'accesso alla soggettività: «Il soggetto mediatizzato dal linguaggio è irrimediabilmente diviso, perché escluso dalla catena significativa nel momento stesso in cui vi è 'rappresentato'» [A. Lemaire]. Il linguaggio spezza per sempre la coincidenza immaginaria tra sé e se stessi; mette il reale a distanza".

²⁷ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 45; cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 67.

²⁸ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 61; vedi anche L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 23.

²⁹ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 62.

non è coincidenza con le cose, ma interpretazione. Non è il reale che gli uomini percepiscono, ma già un mondo di significati”³⁰.

5. IL LINGUAGGIO E L'ORDINE SIMBOLICO

La struttura del linguaggio è fondamentalmente simbolica. Per capire questo concetto in modo adeguato è necessario risalire al senso originario della parola “simbolo”. Infatti, come vedremo più avanti, il simbolo non può essere ridotto a ciò che risulta alla fine “senza importanza”³¹, oppure ad una forma, più complessa, del segno³². Il “simbolo” è di un altro ordine. Originariamente significa un oggetto diviso o spezzato tra due contraenti per stipulare un accordo. Il suo valore non sta nell’oggetto come tale, ma nell’accordo che quell’oggetto rappresenta e al quale è riferito. Da qui “simboleggiare” significa “unire”, “mettere in comune”³³. L’oggetto – simbolo non ha valore in sé, ma nel suo riferimento all’altro, che è portatore a sua volta del senso del patto e dell’impegno reciproco. “Simbolo” rivela e, allo stesso tempo, realizza un’alleanza tra le persone; “rivela”, perché costituendo una parte dell’insieme manifesta un legame o un patto con l’altro; “realizza” perché unendo le parti divise, le persone si riconoscono come coautori dell’alleanza e corresponsabili dell’impegno. Per spiegare meglio la funzione operativa dell’oggetto-simbolo, il teologo francese riporta l’esempio dei due partigiani che, in tempo di guerra, non conoscendosi, devono riconoscersi attraverso l’oggetto – simbolo dell’appartenenza alla Resistenza³⁴. L’attenzione non si concentra sul valore materiale dell’oggetto, ma su ciò che esso rappresenta, sulla sorte comune dei due partigiani. L’oggetto, qui, rivela l’altro come un alleato e garantisce un’alleanza che va a vantaggio della Resistenza. “Mediante il simbolo, essi rivelano l’uno all’altro la propria identità di agenti segreti e, per ciò stesso, si vedono legati l’uno all’altro nella missione che è stata loro affidata, al punto che la compiranno con il rischio comune della vita. La rivelazione d’identità è supremamente efficace: è creatrice di un legame o di un rapporto che fa sì che la situazione seguente non sia più la stessa di prima. È appunto questa una delle caratteristiche maggiori del simbolo: esso non agisce se

³⁰ D. Le Breton, *La conjugaison des sens: essai*, “Anthropologie et Sociétés” 30 (2006), n. 3, p. 22; cfr. D. Le Breton, *Il sapore del mondo. Un’antropologia dei sensi*, Milano: Raffaello Cortina Editore 2007.

³¹ Cfr. L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 111.

³² Cfr. L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, pp. 47-48; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, pp. 80, 87.

³³ Vedi L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 80

³⁴ Vedi L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 91; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, pp. 124-126.

non rivelando; e viceversa: non rivela se non agendo”³⁵. Poiché agisce rivelando, esso non si identifica con il segno la cui funzione è propriamente quella informativa.

Come sottolinea il teologo francese, esiste una differenza essenziale tra simbolo e segno³⁶. Pur appartenendo tutti e due alla sfera del linguaggio, operano tuttavia su livelli differenti e in modi diversi. Il segno possiede soprattutto un valore informativo e rimanda a ciò che appartiene a un ordine diverso dal segno stesso. Il simbolo, invece, appartiene all’ordine stesso delle cose di cui è simbolo. Se il segno rimanda ad un’altra cosa che designa, il simbolo introduce nell’ordine stesso di cui è simbolo³⁷. Pur appartenendo a due livelli diversi, segno e simbolo coesistono, “[...] sono sempre mescolati nel concreto”³⁸. La coesistenza non significa qui una regressione dell’uno verso l’altro. Infatti, il simbolo non è un segno più complesso³⁹. “Se le due logiche del simbolo e del segno derivano da due principi differenti e non funzionano allo stesso livello, esse costituiscono tuttavia i due poli di ogni espressione umana. Non esistono simboli o segni allo stato «puro»”⁴⁰. La coesistenza è loro connaturale. Infatti, il simbolo che non possiede alcun valore informativo si risolve nel puro immaginario⁴¹. “*Non ci sono simboli che non siano tesi verso un discorso di conoscenza*, discorso di verità che è la pretesa di ogni linguaggio. Un simbolo di cui non si potesse dire nulla si dissolverebbe nell’immaginazione”⁴². Il segno senza il suo riferimento simbolico che lo struttura all’interno del mondo comprensibile, diventerebbe incomprensibile, e quindi insignificante per l’uomo.

La struttura simbolica del linguaggio è rinvenibile già al livello della più piccola unità di suono, il “fonema”, che costituisce in un certo senso il “grado zero” del simbolo linguistico. Il fonema, infatti, appartiene ad una struttura ed è comprensibile all’interno di essa, cioè non possiede un valore in sé, ma in quanto appartenente alla struttura linguistica, fino a trasformare i singoli fonemi in strutture linguistiche significative, cioè le parole. “[...] Un elemento diventa simbolo unicamente per il suo rapporto con tutti gli altri elementi del sistema. Isolato, questo elemento può

³⁵ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 126.

³⁶ Cfr. L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 42, 45; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 113. Tuttavia, su questo argomento si veda l’opinione più sfumata di I. Rosier-Catach, *Les sacrements comme signes qui font ce qu’ils signifient: signe efficace vs. efficacité symbolique*, “*Transversalités*” 105 (2008), n. 1, pp. 83-106.

³⁷ Vedi L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 81; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 115.

³⁸ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 80.

³⁹ Cfr. L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, pp. 47-48; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 87.

⁴⁰ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 118; cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 87, 90, 93.

⁴¹ Il concetto dell’«immaginario» (cfr. Lacan) significa la pretesa di un rapporto immediato al reale (trasparenza del reale) e il rifiuto delle mediazioni e della contingenza. Perciò l’immaginario è l’opposto del simbolo. Per immaginario si intende anche la polarizzazione di un elemento estrapolandolo dal suo contesto. Vedi L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement*, pp. 82, 100, 122, 133; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, pp. 44-46, 125.

⁴² L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 91.

significare qualunque cosa”⁴³. Per questa ragione, un fonema estratto dal suo contesto linguistico si dissolve nel rumore insignificante. Il fonema appartiene ad una struttura linguistica che lo articola in modo significativo e simbolico. “Significativo” perché la parola costruita dai fonemi rimanda ad un’altra cosa; “simbolico” perché quella parola appartiene ad un mondo costruito dal linguaggio ed è comprensibile all’interno di un sistema linguistico e culturale⁴⁴.

Anche se ormai l’uomo è più abituato al valore “informativo” cioè “strumentale” del linguaggio, il valore simbolico non soltanto è presente “da sempre”, ma risulta anche più fondamentale. La dimensione simbolica del linguaggio si manifesta, per esempio, quando un forestiero che si trova in un paese straniero sente per strada una parola della propria lingua. Poter sentire una parola riconoscibile all’interno del mondo dei suoni irriconoscibili (stranieri), non rimanda in primo luogo al significato della parola stessa, ma al mondo che essa rappresenta. In quel caso non funziona, in primo luogo, come segno (informazione), ma agisce come simbolo che rinvia al mondo della comune appartenenza culturale e linguistica⁴⁵. Infatti, il simbolo non esiste se non all’interno di una struttura, cioè all’interno dell’ordine simbolico che articola “la realtà” nel mondo umanamente comprensibile. Se una semplice parola può diventare simbolo, lo è perché la sua presenza non richiama semplicemente qualche idea intellettualmente riconoscibile, ma perché diventa una sorta di “condensato” del mondo cui appartiene⁴⁶. “Come un frammento di vaso spezzato, un simbolo riceve dunque il proprio valore unicamente dal posto che occupa nell’insieme. Questo posto si evidenzia dal suo incastro simbolico, ottenuto facendo il collage mentale con gli altri pezzi. È questo che permette, a partire da un cocci di porcellana trovato per strada, di dire per esempio: «Toh!, un vaso...». È quindi chiaro che un elemento non diventa simbolo se non nella misura in cui *rappresenta il tutto* (il vaso) da cui è indissociabile. Perciò *ogni elemento simbolico porta con sé l’insieme del sistema socio-culturale cui appartiene*. Ed è questo il modo in cui il simbolo diventa l’operatore di riconoscimento e di identificazione dei soggetti come tali”⁴⁷. Il simbolo è operatore dell’identità perché la sua essenza consiste nel far parte della struttura simbolica. Quindi, non si può parlare di simbolo al di fuori del suo contesto che è l’ordine simbolico.

Il concetto dell’ordine simbolico esprime la coerenza della struttura e la coesione degli elementi che la compongono: “Questo *ordine simbolico* designa il sistema di rapporti tra i diversi elementi e i diversi livelli (economico, sociale, politico,

⁴³ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 82.

⁴⁴ Cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, pp. 81-82.

⁴⁵ L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 42; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 85.

⁴⁶ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 110: “L’elemento simbolico rappresenta l’insieme del mondo cui appartiene, meglio: lo porta in sé. Ecco perché esso è ciò che rappresenta. Beninteso, non lo è *realmente*, ma appunto *simbolicamente*, dato che la funzione del simbolo è quella di ri-presentare il reale, dunque di metterlo a distanza per poterlo presentare, renderlo presente in un modo nuovo”.

⁴⁷ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 82.

ideologico – etica, filosofia, religione...) di una cultura; sistema che forma un tutto coerente tale da permettere al gruppo sociale e agli individui di orientarsi nello spazio, di ritrovarsi nel tempo, di situarsi nel mondo in maniera significativa; in una parola: di situarsi in un mondo che ha «un certo senso» [...]»⁴⁸. Il simbolo conserva la sua natura di simbolo solo quando appartiene all'insieme simbolico e opera simbolicamente nell'atto della simbolizzazione, cioè soltanto in quanto appartenente all'ordine simbolico. In verità, il compito del simbolo consiste nell'introdurre nel mondo cui appartiene, e, così facendo, diventa operatore dell'identità.

Queste considerazioni antropologiche di Chauvet troveranno la loro risonanza nella sua riflessione teologica. In particolare, se, come lui sostiene, il sacramento appartiene all'ordine simbolico, esso è operatore dell'identità cristiana nel senso forte della parola, e non meramente in senso giuridico o morale. I cristiani “[...] non raggiungono la loro identità se non integrati nell'ordine simbolico proprio alla Chiesa. Ora, questa matrice simbolica dentro la quale, attraverso la sua iniziazione, ognuno è generato cristiano, è un fenomeno originale. Certo, essa getta le sue radici nella cultura umana generale, ma la «sovradetermina», cioè le apporta determinazioni nuove, così nuove che il cristiano comprende il senso della propria vita, della storia e del mondo, diversamente dal musulmano o dall'ateo. Si diventa cristiani soltanto facendo propria la «lingua materna» della Chiesa. Di questa lingua i sacramenti sono un elemento importante, tuttavia ne sono soltanto un elemento tra altri [...]»⁴⁹. La dinamica del simbolo si spiega finalmente con il concetto di scambio simbolico, che permetterà anche al teologo di riesaminare il significato della grazia sacramentale.

6. FEDE E LINGUAGGIO

Pur frequentando ampiamente le scienze umane, in particolare le scienze del linguaggio, Louis-Marie Chauvet non riduce il discorso teologico ad un ragionamento antropologico di stampo umanistico, ma attua il suo pensare teologico all'interno di ciò che sembra ormai imprescindibile per pensare il soggetto umano: l'uomo accede al reale grazie al linguaggio che veicola un mondo abitato, cioè umanamente costruito⁵⁰. La sua riflessione antropologica permette a Chauvet di ripensare in modo nuovo e originale diverse tematiche della teologia, come, per

⁴⁸ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 61; vedi anche L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 28.

⁴⁹ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, pp. 46-67.

⁵⁰ Cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 99; L. Boeve, *La théologie postmoderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet*, in: P. Bordeyne, B.T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, Paris: Cerf 2008, p. 46.

esempio, quella della “verità” (sia filosofica che teologica) e delle sue mediazioni storiche⁵¹. Per quanto ci riguarda, ci limiteremo qui a segnalare alcuni elementi della riflessione teologica sui sacramenti, campo principale della ricerca teologica del teologo francese.

Il primo elemento riguarda la relazione tra sacramento e Chiesa. Pensare il sacramento come simbolo richiama subito l’idea della struttura che regge il senso del simbolo. Sappiamo ormai che il simbolo funziona solamente all’interno dell’ordine simbolico. Ora, il concetto di ordine simbolico mette in luce il ruolo della Chiesa come mediazione. Infatti, come il linguaggio è un modo imprescindibile per accedere alla realtà, che non si presenta mai nella sua immediatezza, cioè nella sua pura materialità, ma sempre in quanto costruita dalla parola e quindi mediata dalla parola, così l’ordine simbolico della Chiesa dice che l’uomo non può accedere direttamente a Dio, non può pretendere di impossessarsi di ciò che è spirituale come di un oggetto, ma deve passare sempre attraverso le mediazioni della Chiesa, dove nasce e continuamente cresce come soggetto cristiano (nello scambio simbolico...). La rinuncia all’immediatezza del rapporto con Dio è la condizione stessa della fede: quest’ultima si dona propriamente nella mediazione della Chiesa e dei sacramenti. Da una parte, quindi, l’uomo deve rinunciare all’immediatezza, cioè al desiderio del contatto immediato con Dio (fede spiritualizzata); dall’altra, poi, deve accettare la mediazione sacramentale che lo introduce nella dinamica salvifica della comunicazione tra Cristo e la Chiesa⁵². “[...] Chauvet propone [allora] di pensare la mediazione sacramentale in termini di scambio simbolico, assumendo come paradigma di base la dinamica della comunicazione umana e del dono”⁵³. Il pensare la mediazione sacramentale come scambio simbolico permette allora di ripensare il significato dell’agire salvifico di Cristo nei sacramenti. La dinamica della comunicazione e del dono fa mettere da parte l’idea della grazia intesa come un “oggetto da ricevere”.

Il concetto di scambio simbolico traduce una dimensione fondamentale del linguaggio e della comunicazione (anche se essa non è sempre quella più visibile) dove parlare non significa semplicemente dire qualcosa a qualcuno, ma, più

⁵¹ Cfr. L.-M. Chauvet, *Les nouveaux lieux*, pp. 122-127; L.-M. Chauvet, *La notion de „tradition”*, “La Maison-Dieu” 178 (1989), pp. 7-46.

⁵² L.-M. Chauvet, *Quand la théologie*, p. 407: “[Les sacrements] figurent la butée incontournable qui vient faire barrage à toute revendication imaginaire de branchement direct sur le Christ ou de contact illuministe ou gnostique avec l’Esprit. Ils sont donc la figure symbolique primordiale de l’interdit d’idolâtrie qui nous est enjoint, c’est-à-dire de l’interdit de réduire Dieu ou le Christ aux conditions de l’expérience subjective que nous disons faire d’eux”. Cfr. L. Boeve, *La théologie postmoderne*, pp. 42-43.

⁵³ L. Boeve, *La théologie postmoderne*, p. 36: “[...] Chauvet propose de penser la médiation sacramentelle en termes d’échange symbolique, en prenant pour paradigme de base la dynamique de la communication humaine et du don”.

fondamentalmente, significa il realizzarsi del soggetto nel suo rapporto all'altro⁵⁴. Nel parlarsi le persone non si scambiano solo concetti o idee ma gli stessi riannodano l'alleanza del loro reciproco riconoscimento come soggetti⁵⁵. La parola è un dono che richiede il contro-dono della risposta come espressione di riconoscenza per il dono ricevuto. "Infatti ogni parola ricevuta come tale obbliga. Non rispondere, volontariamente, a chi ci rivolge la parola, significa non ricevere questa parola come dono, significa rompere l'alleanza mandando in corto circuito la comunicazione [...]. La risposta può anche non essere verbale: un cenno del capo, uno sguardo che esprime l'interesse che si prova per ciò che viene detto, bastano spesso, secondo i casi, al contro-dono"⁵⁶.

Anche il concetto di regalo opera simbolicamente. Il regalo, infatti, se non viene ridotto ad un oggetto-valore, cioè alla logica di mercato, è agente della comunicazione simbolica: "[...] l'essenza simbolica del regalo si caratterizza appunto non per il valore dell'oggetto offerto [...], ma per il rapporto d'alleanza di amicizia, di affetto, di riconoscimento (dell'altro) e di riconoscenza (nei suoi confronti) che esso crea o ricrea tra i partner. Attraverso l'oggetto sono dei soggetti a scambiarsi [...]"⁵⁷. La dinamica del regalo non si esaurisce nel gesto gratuito del donatore (senza la gratuità un regalo non è più simbolo, ma un oggetto di valore e quindi di mercato), ma richiede il contro-dono della risposta come espressione concreta della riconoscenza⁵⁸. Pensare la comunicazione della grazia all'interno dello schema della comunicazione linguistica e di scambio simbolico permette di considerare la grazia non tanto come un oggetto da ricevere ma come il processo di "riceversi"⁵⁹. Si tratta del continuo processo di riceversi come figli di Dio nel continuo dialogo tra Cristo e la Chiesa e di accogliersi in Cristo come fratelli⁶⁰. In questo senso,

⁵⁴ Cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 67.

⁵⁵ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, pp. 89-90: "Il linguaggio quotidiano è anch'esso costantemente preso tra il simbolo e il segno. La conversazione più banale sui capricci del tempo, malgrado le sue apparenze assertive e informative, ha normalmente ben poco interesse quanto a conoscenze trasmesse. Benché molto meno appariscente, è molto più importante la polarità simbolica di questo *parlare per non dire nulla*. In effetti, è capitale per ognuno di noi parlare a qualcuno: la comunicazione ha valore per se stessa; ciò che qui viene rivendicato è un riconoscimento sociale di «presenza»".

⁵⁶ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 185. Sul tema del dono, vedi, per esempio, S. Zandarò, *Il legame del dono*, Milano: Vita e Pensiero 2007; G. Giorgio, *Il dono (moderno) come sacramento di riconoscimento*, "Ricerche Teologiche" 21 (2010), n. 2, pp. 411-437.

⁵⁷ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 76.

⁵⁸ Riconoscenza non esprime semplicemente gratitudine ma, come dice il termine: la riconoscenza dell'altro nel suo dono.

⁵⁹ Per una voce più critica del concetto di grazia in L.-M. Chauvet, vedi B. Blankenhorn, *L'ontologie de la grâce: après Chauvet, saint Paul*, "Revue Thomiste" 112 (2012), pp. 663-691 [posizione tomista].

⁶⁰ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 88: "[...] la grazia designa [...] il lavoro simbolico di *riceversi*: lavoro di «perlaborazione» nello Spirito, con cui i soggetti continuamente si ricevono da Dio in Cristo come soggetti-figli e soggetti-fratelli"; vedi anche L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 131.

l'azione della grazia sacramentale non è quella di trasformare il mondo, ma di “[...] lavorare i soggetti nei loro rapporti con Dio e tra di loro [...]”⁶¹. La riflessione sul dono, poi, fa risaltare la natura per così dire *composita* della grazia. Perché, se la “grazia” rinvia sostanzialmente alla *gratuità* assoluta del dono divino, ciò vuol dire che essa rimane inseparabile dalla risposta di riconoscenza e di amore⁶². La definizione della grazia non si esaurisce quindi nel concetto della gratuità del dono, in quanto comporta e comprende anche la risposta d’amore al dono ricevuto. Chauvet osserva giustamente: “Per essere teologicamente cristiano, il discorso sulla grazia deve dunque *coniugare i due concetti* [...]”. Se ci limitassimo, in maniera unilaterale, all’aspetto di gratuità, un discorso del genere sarebbe perverso. Infatti, riempire qualcuno di sovrabbondanti prodigalità gratuite elargite «senza desiderio di ritorno» significa spogliarlo del dovere inalienabile di risposta che è l’esigenza di ogni riconoscimento dell’altro come soggetto; è quindi alienarlo, misconoscerlo come «altro». Il soggetto non può che morire «asfissiato» se diventa l’«oggetto» (è la parola giusta!) di generosità gratuite a cui non può rispondere”⁶³.

7. CONCLUSIONE

Abbiamo visto che la riflessione di L.-M. Chauvet deve molto al dialogo con le scienze umane e ne riconosce l’importanza per la credibilità del discorso teologico. In un tempo successivo il teologo francese ne riconosce anche i limiti come, ad esempio, il dialogo con la psicanalisi che valuterà di conseguenza come un elemento di moda del tempo di “allora”⁶⁴; diversamente per le scienze del linguaggio che considera tuttora importanti per la riflessione teologica.

Al di là della questione della pertinenza teologica nella proposta dello studioso francese o di eventuali limiti del suo pensiero⁶⁵, la sua ricerca si presenta come un vero dialogo tra teologia e scienze, in particolare quelle del linguaggio. Per Chauvet la linguistica non ha un carattere semplicemente “accessorio” ma basilare in quanto si occupa della dimensione fondamentale dell’uomo. Siccome “non si può parlare di Dio senza parlare dell’uomo” affrontare la linguistica sembra ormai un passaggio indispensabile per la riflessione teologica.

⁶¹ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 226; cfr. L.-M. Chauvet, *Quand la théologie*, p. 408.

⁶² Quindi al di fuori del valore di mercato come la grazia (*graziosità*).

⁶³ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 77.

⁶⁴ Cfr. L.-M. Chauvet, *Les nouveaux lieux*, p. 120; L.-M. Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, “Questions Liturgiques” 88 (2007), p. 112.

⁶⁵ Per una presentazione sintetica delle critiche del pensiero di Chauvet, vedi J.-B.(H.) Jeon, *Célébration sacramentelle et vie de foi. La théologie de la médiation selon Louis-Marie Chauvet*, Tesi dottorale, Institut Catholique de Paris 2021, pp. 283-329.

WKŁAD LINGWISTYKI W TEOLOGIE. PRZYKŁAD LOUIS-MARIE CHAUVET

Abstrakt

Artykuł omawia wkład lingwistyki w teologię, biorąc pod uwagę konkretny przykład myśli L.-M. Chauvet. Najpierw analizowana jest krytyka języka jako narzędzia. Według L.-M. Chauvet język nie może już być traktowany jako narzędzie, ale jako mediacja rozumiana jako “matryca” lub środowisko (*milieu*). Mediacja językowa jest więc wyjaśniana z perspektywy koncepcji symbolu i porządku symbolicznego: podmiotowość człowieka jest nierozzerwalnie związana z językiem, a ten posiada strukturę symboliczną. Refleksja teologiczna podąża za koncepcją mediacji i symbolu jako ważnym faktem antropologicznym. Wiara polega zatem na odrzuceniu iluzji bezpośredniego kontaktu z Bogiem i przyjęciu pośrednictwa Kościoła i sakramentów jako procesu “przyjmowania siebie” jako dzieci Bożych i przyjmowania siebie nawzajem w Chrystusie jako braci.

Słowa kluczowe: język, mediacja, symbol, sakrament, łaska.

THE CONTRIBUTION OF LINGUISTICS TO THEOLOGY:
THE EXAMPLE OF LOUIS-MARIE CHAUVET

Abstract

This paper discusses the contribution of linguistics to theology, taking the specific example of L.-M. Chauvet's thought. First, the critique of language as a tool is analyzed. According to Chauvet, language can no longer be considered as a tool, but as a mediation, understood as a “matrix” or environment (*milieu*). Linguistic mediation is thus explained from the conceptual perspective of symbol and symbolic order: human subjectivity is inseparable from language, and language has a symbolic structure. Theological reflection follows the concept of mediation and symbol as an important anthropological fact. Faith, then, involves rejecting the illusion of direct contact with God and accepting the mediation of the Church and the sacraments as a process of “accepting ourselves” as children of God and accepting one another in Christ as brothers.

Keywords: language, mediation, symbol, sacrament, grace.

DER BEITRAG DER LINGUISTIK ZUR THEOLOGIE
AM BEISPIEL VON LOUIS-MARIE CHAUVET

Abstrakt

Der Artikel erörtert den Beitrag der Linguistik zur Theologie am konkreten Beispiel des Denkens von L.-M. Chauvet. Zunächst wird die Kritik an der Sprache als Instrument analysiert. Nach L.-M. Chauvet kann die Sprache nicht mehr als Werkzeug betrachtet werden, sondern lediglich als eine Vermittlung, die als „Matrix“ oder Umfeld (*Milieu*) verstanden

wird. Die sprachliche Vermittlung wird also aus der Perspektive des Begriffs des Symbols und der symbolischen Ordnung erklärt: die menschliche Subjektivität ist untrennbar mit der Sprache verbunden, und die Sprache hat eine symbolische Struktur. Die theologische Reflexion folgt dem Konzept der Vermittlung und des Symbols als einer wichtigen anthropologischen Tatsache. Im Glauben geht es also darum, die Illusion eines direkten Kontakts mit Gott abzulehnen und die Vermittlung der Kirche und der Sakramente als einen Prozess der „Selbstannahme“ als Kinder Gottes sowie der gegenseitigen geschwisterlichen Annahme in Christus zu akzeptieren.

Schlüsselwörter: Sprache, Vermittlung, Symbol, Sakrament, Gnade.

BIBLIOGRAFIA

- Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1-2, Paris: Gallimard 1976-1980.
- Blankenhorn B., *L'ontologie de la grâce: après Chauvet, saint Paul*, "Revue Thomiste" 112 (2012), pp. 663-691.
- Boeve L., *La théologie postmoderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet*, in: P. Bordeyne, B.T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, Paris: Cerf 2008, pp. 33-54.
- Bordeyne P., *Louis-Marie Chauvet: l'unité d'une vie*, in: P. Bordeyne, B.T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, Paris: Cerf 2008, pp. 9-14.
- Chauvet L.-M., *Linguaggio e simbolo: Saggio sui sacramenti*, Leumann (TO): Elle Di Ci 1982.
- Chauvet L.-M., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Cerf 1987, 2008.
- Chauvet L.-M., *La notion de „tradition“*, "La Maison-Dieu" 178 (1989), pp. 7-46.
- Chauvet L.-M., *Simbolo e sacramento: una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Leumann (TO): Elle Di Ci 1990.
- Chauvet L.-M., *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Milano: Ancora 1997.
- Chauvet L.-M., *L'institution ecclésiale et sacramentelle dans le champ du symbolique*, "Raisons politiques" 4 (2001), n. 4, pp. 93-103.
- Chauvet L.-M., *Quand la théologie rencontre les sciences humaines*, in: F. Bousquet [et al.] (ed.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris: Desclée 2002, pp. 401-415.
- Chauvet L.-M., *Les nouveaux lieux de vérification du discours théologique*, "Transversalités" 94 (2005), pp. 113-129.
- Chauvet L.-M., *Une relecture de Symbole et Sacrement*, "Questions Liturgiques" 88 (2007), pp. 111-125.
- Chauvet L.-M., *L'Umanità dei sacramenti*, Magnano (BI): Qiqajon 2010.
- Chauvet L.-M., *Dieu, un détour inutile? Entretiens*, Paris: Cerf 2022.
- Cordeiro J.M., *A ideia de sacramento na teologia contemporânea*, "Didaskalia" 39 (2009), n. 2, pp. 157-178.

- Doré J., *Louis-Marie Chauvet, théologien des sacrements et de la liturgie*, “Transversalités” 111 (2009), n. 3, pp. 163-176.
- Giorgio G., *Il dono (moderno) come sacramento di riconoscimento*, “Ricerche Teologiche” 21 (2010), n. 2, pp. 411-437.
- Grillo A., *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Assisi: Cittadella Editrice 2003.
- Haquin A., *Vers une nouvelle théologie des sacrements*, “Ephemerides Theologicae Lovanienses” 66 (1990), n. 4, pp. 355-367.
- Haquin A., *Vers une théologie fondamentale des sacrements: de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet*, “Questions Liturgiques” 75 (1994), pp. 28-40.
- Jeon J.-B.(H.), *Célébration sacramentelle et vie de foi. La théologie de la médiation selon Louis-Marie Chauvet*, Tesi dottorale, Institut Catholique de Paris 2021.
- Le Breton D., *La conjugaison des sens: essai*, “Anthropologie et Sociétés” 30 (2006), n. 3, pp. 19-28.
- Le Breton D., *Il sapore del mondo. Un’antropologia dei sensi*, Milano: Raffaello Cortina Editore 2007.
- Perrier E., *Louis-Marie Chauvet ou la médiation solitaire*, “Revue Thomiste” 112 (2012), pp. 635- 661.
- Perrier E., *Le Pain de Vie chez Louis-Marie Chauvet et saint Thomas d’Aquin. Représentation de l’inconnaissable ou terme de l’union spirituelle?*, “Revue Thomiste” 113 (2013), pp. 195-234.
- Prétot P., *Louis-Marie Chauvet à l’Institut Supérieur de Liturgie*, “Transversalités” 111 (2009), n. 3, pp. 177-183.
- Ricoeur P., *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris: Seuil 1986.
- Rosier-Catach I., *Les sacrements comme signes qui font ce qu’ils signifient: signe efficace vs. efficacité symbolique*, “Transversalités” 105 (2008), n. 1, pp. 83-106.
- Zanardo S., *Il legame del dono*, Milano: Vita e Pensiero 2007.

Paweł Sambor – frate minore (OFM), dottore in teologia. Ha compiuto gli studi di specializzazione presso la Pontificia Università Antonianum di Roma e presso l’Istituto Cattolico di Parigi. Nel 2015 ha difeso la sua tesi dottorale presso l’Istituto Cattolico di Parigi e l’Università di Friburgo (Svizzera). Attualmente è docente di sacramentaria presso la Pontificia Università Antonianum. Aree di ricerca: sacramentaria, liturgia, spazio liturgico, patrologia. Tra le sue pubblicazioni: *La Participation sacramentelle: une entrée dans la dynamique de la vie divine d’après les Sermons au peuple de Saint Augustin* (2017); *L’espace de présence* (2019); *Coronavirus e sacramento della penitenza. A proposito della riconciliazione sacramentale attraverso i mezzi di comunicazione* (2021). Indirizzo per la corrispondenza: pawel_sambor@wp.pl.

MATEUSZ JARMUŻEWSKI

Windesheim University of Applied Sciences, Zwolle (The Netherlands)

<https://orcid.org/0000-0002-8398-1398>

NATURAL SCIENCES AND/IN MORAL THEOLOGY: THE CASE OF FREE WILL

1. INTRODUCTION

Moral theology – and the largely overlapping discipline of theological ethics – use a variety of methods in order to gain insight on various aspects of our human engagement with the world and with ourselves. While theological methods (should) remain central to a Christian reflection on matters of moral conduct, this strand of theological thinking remains particularly open to other modes of (gaining) knowledge.

The issue of free will and moral responsibility, being central and almost axiomatic in Catholic moral theology, is then in a particular way situated at the methodological crossroads of theological and non-theological disciplines. Because of its connection to philosophy and, in recent years, also to natural and empirical sciences, the topic gains growing interdisciplinary attention. As a fundamental anthropological problem, the question of *whether, how* and *to what extent* human beings exercise free will becomes also the validating measure of personalist claims, including Christian philosophical and ethical personalism(s). The most important among these claims is the idea of personal moral responsibility and accountability, which could simply not exist without human beings acting freely. Apart from being yet another hot topic in cross-disciplinary scientific endeavors that tackle concepts traditionally belonging to the humanities (and therefore becoming an interesting case for the philosophy of science and for science-theology dialogue) the issue at stake is also one of high theological, anthropological, and ethical significance.

The inherent interdisciplinarity of the free-will problem lies thus not only in it being part of holistic picture of a human person – in her physical, psycho-biological and spiritual dimension. What matters is also its direct connection to the fundamental ethical realm: the embodied human agency that claims to exhaust the criteria of freedom and responsibility. In addition to that, what is considered

to be free and to be subject to moral evaluation is inextricably linked with human agents following a certain ethical *rationale*. Knowledge of (moral) ends that guide our willing and acting,¹ be they based on reason- or/and on Revelation, can only be gained (or processed) by means of evolutionary developed (neuro)biological characteristics, many of which are shared by non-human organisms.

All these aspects make free will an excellent example of how the variety of theological methodologies, and the corresponding theological type of knowledge and insight,² (i) could possibly relate to insights acquired by other disciplines and (ii) what epistemic value can be granted to theological interpretations of scientific findings. Addressing these two questions has as its goal gaining a possibly truthful and complete picture of the embodied human condition, both in its constitutive and interactive aspects.

This article attempts to offer an overview of the most important issues surrounding the interdisciplinary debate on free will, with the goal of addressing an epistemic and methodological openness of fundamental theological ethics and assessing ways in which scientific knowledge can be relevant for theological anthropology. The proposed vision may be applied specifically to the theological study of free will, but also to the epistemic fundamentals of theological thinking in general.

First, the author will summarize the most interesting points in the dynamically developing science of volition, together with their philosophical and ethical interpretations. After discussing the famous Benjamin Libet's experiment, a variety of new paradigms will be analyzed. Several aspects of free agency highlighted by contemporary neuroscience and neurobiology will be brought into conversation with fundamental positions in moral theology. Finally, the possibility of integrating scientific knowledge into theological anthropological and ethical discourse will be assessed, and some conclusions will be proposed on the possible consequences and the importance of this exercise for Catholic theological ethics.

2. LIBET'S PARADIGM AND FREE WILL AS AN ILLUSION

Free will is a typically unequivocal concept, the exact meaning of which has been shifting along with the philosophical developments and spirit of the time. The 'will' as such, signifying something of an internal principle of end-oriented agency, is arguably an older and broader notion. This has been the case at least within the

¹ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II^{ae}, 6, 1-2.

² Since theology as a discipline is sometimes described as systematically trying to say something about the things one cannot actually 'know' – at least not in a positivistic sense of 'knowing' – it might be better to talk about gaining theological 'insight' instead.

ancient and medieval philosophical traditions, largely accommodated by Catholic theology and ethics. According to the traditional Thomistic vision the will – being the ‘rational appetite’ of a person – remains created and good-oriented (theonomic), and therefore only in a certain sense free. Through thinking and willing, a person is eventually capable of freely electing and employing the means for his or her ends, which comes closest to what is usually meant by acting with ‘free will.’³

Western modernity associated human willing with the (absolutized) idea of ‘free choice’ (the Augustinian *Liberum arbitrium*) and with the idea of conscious ‘intentions’ directly causing our behavior. The will and intentionality were either associated with the Cartesian mind or soul pulling the strings of one’s actions, or – especially in later periods – rejected altogether by opting for reductive materialism and ontological determinism. That is the reason why the alleged reification of one’s intentions as ‘mental states’ leads to identifying them – and their causal efficacy – with the (free) will itself.⁴

This is clearly visible in the ‘causal theory of action,’ the position still popular among many philosophers of action. According to the causal theory, only those doings that are “properly caused” by one’s intentions can be regarded as intentional – possibly testifying to human beings having free will.⁵ Partially due to the straightforwardness of this formulation, ‘conscious intentions’ as mental states became objects of early neuroscientific and neuropsychological studies of human volition and are one of the most frequently invoked terms in contemporary discussions on free will. As a result, what is often (or until recently) being empirically tested is the supposed causality of mental states categorized as intentions, a category which in itself often remains unspecified.⁶

Cognitive neuroscience tries to associate mental states and processes with those happening in the brain. Accepting the *hypothesis* about intentions being mental states that cause freely willed actions, some neuroscientists went on (i) to find the neural correlates of this process and (ii) to empirically test its causal efficacy. This meant falsifying a correlation between our subjective experience of intending and acting – and therefore of the free will as such – and a number of brain signals

³ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II^{ae}, 8, 2. J. Bourke, *Ethics: A Textbook in Moral Philosophy*, New York: The Macmillan Company 1951, pp. 59-60, 78; T. O’Connell, *Principles for a Catholic Morality*, New York: Seabury Press 1978, p. 51.

⁴ Various contemporary schools of Catholic moral theology partially share this problematic perspective. A close look at contemporary neuroscience, neuropsychology and evolutionary biology might prompt one to consider a careful reformulation of such simplified vision of human freedom.

⁵ However, this is not evident. An alternative view is, for example, the one proposed by Donald Davidson (cf. *Actions, Reasons, and Causes*, “The Journal of Philosophy” 60 [1963] no. 23, pp. 687, 693) who argued that one can explain intentional action simply by referring to our *reasons* that are formed by the desires-believes pairs.

⁶ Cf. L. Asma, *Consciousness in Intentional Action*, Amsterdam: Vrije Universiteit 2018, p. 26.

(or in fact with the statistical averaging of measurements of the recorded signals).⁷ The first serious attempt of that sort was the well-known study conducted by Benjamin Libet in 1983-1985.⁸ Using EEG scalp electrodes Libet and his colleagues measured electric pre-movement potentials in the brain and compared them with the self-reported times of conscious intention (also referred to as decision, desire or urge) as well as with the actual onset of the (intended) movement. The major findings showed that the change in the electric signal believed to typically precede our actions (the movement of a finger) – the so-called Readiness Potential (RP) – happens approximately 350 milliseconds earlier than (what was thought to represent) our conscious intention to move.

The interpretation of Libet's study was quite straightforward: (i) it is not us, but our unconscious brain that makes decisions on whether and when to act, long before we even know it; and (ii) conscious control is limited to a 'veto' power that our intentions can exercise until the point of no return (about 10 milliseconds before muscles contract).⁹ Although Libet felt obliged to leave space for "philosophically real individual responsibility and free will" and thought that the conscious veto-control was enough for it, he also suggested that even complex decisions may ultimately depend on the same unconscious mechanism.¹⁰ His results opened a Pandora-box of seeing free will as an illusion, mainly because conscious initiation of an action (at least in some form) was commonly seen as essential. The so-called Libet's paradigm threatened the two main philosophical conditions of free will: being the causal source of one's actions (sourcehood freedom) and being able to do otherwise under identical conditions (leeway freedom).¹¹

A lot of methodological and philosophical criticism has been issued on Libet's work as it triggered a great deal of interest in the topic. Many recipients became convinced that science was able to, and in fact did disprove the existence of free will.¹² Others were inspired to repeat the experiment in a methodologically better way and a good number of improved or broadened studies has been conducted.

⁷ Cf. T. Bayne, *Libet and the Case for Free Will Scepticism*, in: R. Swinburne (ed.), *Free Will and Modern Science* (British Academy Original Paperbacks), Oxford: Oxford University Press 2011, pp. 39-40.

⁸ Cf. B. Libet et al., *Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act*, "Brain" 106 (1983), pp. 623-642; B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, "The Behavioral and Brain Sciences" 8 (1985), no. 4, pp. 529-566.

⁹ B. Libet, *Time of Conscious Intention*, p. 640. B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative*, pp. 536-537.

¹⁰ Cf. B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative*, pp. 532, 536, 538-539.

¹¹ According to Libet's interpretation, the most one could do is – up to a certain moment – choose not to act at all.

¹² See e.g.: D. Pereboom, *Hard Incompatibilism*, in: J. Fisher et al. (eds.), *Four Views on Free Will*, Oxford: Blackwell 2007, pp. 99-102. J. Verplaetse, *Zonder vrije wil: een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*, Amsterdam: Nieuwezijds 2011.

Importantly, however, most of them used essentially the same methodology and followed the same assumptions about the nature of free will.¹³ While some of the follow-ups on Libet put his idea in question, other formulated even stronger anti-free will conclusions based on choice-related predictive information found in the brain long in advance of one's conscious decisions.

In 2008, a group of scientists led by Chun S. Soon used a multivariate pattern classifier combined with fMRI to measure activity of different brain regions when subjects were performing the task of pressing a button with either their left or right finger, whenever they felt an urge to do so. The researchers claimed to have found "some predictive information" about the upcoming decision (right/left) even up to 10 seconds before the subject was aware of it.¹⁴ More recently Itzhak Fried et al. claimed to have found such information in relation to the time of decision at the level of single populations of neurons. The rise in activity of those neurons was taken to mean that the decision was coming and that it was made when the activity crossed a certain threshold.¹⁵

3. NEW INTERDISCIPLINARY SCIENCE OF VOLITION: THEOLOGICALLY REASSESSING THE FREE-WILL?

It is often argued that the aforementioned experimental results, even assuming their methodological and empirical accuracy, are not a threat to free will: neither to the common (philosophical) understanding of it, nor to the way it appears in the moral tradition of the Church.¹⁶ The main reason for this lies in a different understanding of what willing, intending, and choosing actually means, and how all these concepts relate to human freedom of action. Nonetheless, the idea of empirically disproving free will remains disturbing, unless one resolves to a kind of (epi)phenomenalism or dualism that would allow one to completely ignore the natural characteristics of human agency. Importantly, the mentioned results cannot be taken to disprove free will as such but, if anything, only what particular scientific and philosophical paradigm represents as free will. However, it could also be argued

¹³ See e.g.: P. Haggard, M. Eimer, *On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements*, "Experimental Brain Research" 126 (1999), no. 1, pp. 131-132.

¹⁴ C.S. Soon et al., *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, "Nature Neuroscience" 11 (2008), no. 5, pp. 543-545.

¹⁵ I. Fried, R. Mukamel, G. Kreiman, *Internally Generated Preactivation of Single Neurons in Human Medial Frontal Cortex Predicts Volition*, "Neuron" 69 (2011), no. 3, pp. 548-562.

¹⁶ Cf. P. Nachev, P. Hacker, *The Neural Antecedents to Voluntary Action: A Conceptual Analysis*, "Cognitive Neuroscience" 5 (2014), no. 3-4, pp. 194-196, 206.

that some aspects of voluntary agency that were otherwise taken for granted – in moral theology and theological ethics – now call for essential re-evaluation.

Acknowledging the need of such evaluation will of course depend on what type of relationship between natural (empirical) and theological disciplines one is willing to accept. A relationship of methodological and epistemic *independence*, *conflict*, *dialogue* or *integration* are among the most often listed possibilities and following one of them will largely determine the way in which scientific results inform the moral theological realm. Opting for a true integration of theological and other types of knowledge, as well as encouraging a mutual methodological dialogue, definitely opens the door for necessary adjustments (or at least for dialogue-based reformulations), also on the side of theological ethics. Importantly, however, knowledge and insight from natural science could remain theologically relevant even when methodological independence and the separation of respective epistemic domains are assumed. It could still be informative to look at whether concepts and assumptions cherished in one domain do in any way overlap and/or support those in other domains (even on a purely analogical or intuitive level). Such an approach seems particularly important in order to avoid (seeming) conflicts, especially given the scholastic principle of ‘the unity of truth’ cherished by the Catholic theological tradition.

Keeping these cautions in mind, one can address the question of whether concepts such as free will (and the way it is understood within various schools of Catholic moral theology) *could be supported* by the rapidly developing multidisciplinary science of human volition? What do contemporary natural sciences imply about human agency, and which scientific paradigms seem to be most helpful in this regard? In the end, tackling these questions calls for assessing which frameworks in moral theological and ethical reflection are best suited to accommodate the alleged implications from the natural sciences. Scientific results and theories that are relevant here go far beyond the aforementioned type of neuro-cognitive experiments and include the fast developing new paradigms in cognitive neuroscience and neuropsychology as well as in evolutionary and systems biology.

3.1. UNCOVERING THE LONG-TERM ASPECT OF WILLING

Recent years, especially the past two decades, have seen an increased interest in (neuro)philosophy and the science of free will. New scientific projects were launched within cognitive neuroscience, psychology as well as evolutionary and system biology, aimed at seeing a broader spectrum of what may underlie human voluntary agency. If there is one general trend in those projects, it could be described as moving beyond individuated neural causes of proximal movements, in favour of looking at the complexity and multiplicity of causes leading to action. This includes

the long-term and distributed aspect of willing, often transcending the domain of electric neuronal pathways, the central neural system or even the organism itself.¹⁷

Many results (some of which will be discussed below) suggest that even if conscious efforts of the will were indeed impotent in relation to one's actions now (or the ones at which they aim), they could still change the neural system in relation to future actions. This may happen regardless of the ontological status and causal origin of the conscious intentions involved in the process. Future intentional actions, then, would not need to be consciously generated and could indeed strike us as unconscious and automatic.

Importantly, however, this usually does not diminish the role played by the proximal acts of will directed at particular actions. Concrete acts of willing and intending – and the concrete acts human beings eventually perform – remain important for many scientific hypotheses on free will. This is because they either contribute to or are the very concrete exemplifications of the complex volitional process. The question to what extent one's free will can be attributed to or be dependent on those concrete efforts is a different matter that remains open for discussion.

The philosophical framework proposed by Alfred Mele provides a good ground for this. Mele talks about effective intentions that are not necessarily conscious themselves but exist thanks to causal contributors from the past – including conscious deliberations and volitional efforts.¹⁸ Neural antecedents of effective intentions and actions reflect our causal embodiment in nature. Intentions do not “fall from the sky” nor are they induced (by the subject) in a supernatural way.¹⁹ For Mele and for many others, the fact that whatever human beings (decide to) do at the moment of choice has some (neuro)physical causes, does not *per se* exclude causal efficacy of their own conscious willing. This counts mostly for long-term efficacy, but Mele does not exclude that consciously employing our intentions and being aware of their resolution (decision) can sometimes contribute to the specific action now.²⁰

Neuroscientist and philosopher Peter Tse developed the full-fledged theory of *critical neural causation*, based on the observation that the physical synaptic conditions for firing are subject to constant resetting. This could be susceptible to conscious operands and therefore translated to critical informational code, making our future choices more up to us. This would happen in virtue of changing

¹⁷ The latter is the case with theories of *extended cognition*. Cf. L. Shapiro, *Dynamics and Cognition*, “Minds and Machines” 23 (2013), no. 3, p. 354.

¹⁸ A. Mele, *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, New York: Oxford University Press 2009, p. 6.

¹⁹ Even the Thomistic account of induced theological virtues accepts that such virtues, as received qualities of our willing, work in and through the embodied natural and rational appetite. Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II^{ae}, 51, 4. 58. 3. 63, 4; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, 23, 1. 23, 8.

²⁰ A. Mele, *Effective Intentions*, p. 6.

the neural criteria for future synaptic inputs that will make neurons fire or not.²¹ Such a neural synaptic code stands on more than electric action potentials and can include parameters such as the weights, gains and temporal integration properties of different synapses. Changes in synaptic properties can be rapid, so that our (intentional) utilization of them can matter for the far, as well as for the very near, almost immediate, future.²²

The emerging criterial neural/informational code is not algorithmic, not representational and non-prepositional. It does not specify the outcome but places constraints on possible future events. Consequently, our voluntary influence over future actions is dispositional and probabilistic.²³ It does not involve necessitation, but it (significantly) narrows down our future actions, in accordance with our intentions. It can slowly (as well as rapidly) bend them in a desired direction, also by proximal efforts of the will. Assuming that at least some of these criterial changes could not have been there without one's conscious involvement in the past, a person retains some control over her future. Proximal intentions and (attempts at) conscious choices, are thus real difference-makers: the conscious 'self' becomes an indirect causal source of one's life's direction and one's future actions (sourcehood freedom), and is indeed able to push the future in a different direction (leeway freedom).

Taking a slightly different approach, a group of scientists led by Stefan Bode argued that voluntary decisions, since they are made similarly to perceptual ones, depend on an internal "evidence-accumulator" that eventually crosses a certain threshold. If not enough cues are present, a guess must be made based on the history of previous choices and knowledge. In other words, in the absence of a best strategy, the brain has to use the history of its own choices.²⁴ According to Bode, the internally generated brain activity can both reflect choices made in the past and be stochastic in character due to random fluctuations. Apart from being the result of adaptive evolution, the latter can also be the result of individual development which includes one's own choices.²⁵

These accounts – and many others which cannot be mentioned due to space limitations – all support the central premise of classical virtue theory, namely that human beings (ideally) act from the stable character dispositions built-up by virtuous acts. Repeatedly performing virtuous actions is necessary for becoming

²¹ P. Tse, *The Neural Basis of Free Will*, Cambridge, MA – London: MIT Press 2013, pp. 11-12, 26, 180-181.

²² P. Tse, *The Neural Basis of Free Will*, pp. 12-15, 22.

²³ P. Tse, *The Neural Basis of Free Will*, p. 13.

²⁴ S. Bode et al., *Predicting Perceptual Decision Biases from Early Brain Activity*, "Journal of Neuroscience" 32 (2012), no. 36, p. 12488, 12492, 12496-12497.

²⁵ A. Lavazza, *Free Will and Neuroscience: From Explaining Freedom Away to New Ways of Operationalizing and Measuring It*, "Frontiers in Human Neuroscience" 10 (2016), p. 262, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4887467/> [accessed: 15 I 2020], pp. 6-7.

virtuous even if it seems forced at first.²⁶ Similarly, one's willing efforts *now* remain important even if they do not seem to be relevant at the moment of choice. This supports seeing virtues as qualities of a will trained to choose well, each virtuous choice being at the same time well informed and free.

3.2. MULTIPLY CAUSED, SELF-FORMING, DYNAMICAL, AND EXTENDED PROCESSES OF ACTION GENERATION

What recently receives a lot of attention is a growing realization that actions are caused by many different factors, so that our (free) will cannot be possibly associated with only one of them. Importantly, causal factors include not only the conscious, but also many unconscious and not explicitly intentional layers which can still be integral parts of our free agency. This finding is well explicated by Patrick Haggard for whom "everything, rather than nothing, is the cause of our freely willed actions."²⁷ Alternatively, free will can be seen as having little to do with the actual complex process of action production. It may reflect an apparently non-causal over-reaching control, introspection and integration, relation of authorship or ownership of the mechanism, responsiveness to reasons, or else psychological capacities for certain skills.²⁸ In all those cases, however, complex causal processes governing action generation remain an important point of reference.

Interestingly, the idea of "self-forming actions" was used by the free will philosopher Robert Kane, for whom it supported libertarian free will in a form of "event-causal" (as opposed to "agent causal") libertarianism. According to Kane, "self-forming actions" (SFA) take place when agents experience two competing options (and intentions) so that their will is divided between two neural networks which, while competing, produce an *effort* which leads to an undetermined choice.²⁹ From the philosophical point of view Kane's account is problematic and it seems difficult for science to account for this kind of truly (ontologically) undetermined action generation.

An example of a more recent and scientifically more feasible hypothesis is represented by Aaron Schurger et al. Criticizing the common focus on intentions as mental states, they argue that intentional actions do not originate in any concrete

²⁶ Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard University Press 1990, 1103b.

²⁷ P. Haggard, *Does Brain Science Change our View on Free Will?*, in: R. Swinburne (ed.), *Free Will and Modern Science* (British Academy Original Paperbacks), Oxford: Oxford University Press 2011, p. 23.

²⁸ Cf. H.G. Frankfurt, *The Problem of Action*, "American Philosophical Quarterly" 15 (1978), no. 2, p. 160; A. Lavazza, *Free Will and Neuroscience*, pp. 10-11.

²⁹ See e.g.: R. Kane, *Libertarianism*, in: J. Fisher et al. (eds.), *Four Views on Free Will*, Oxford: Blackwell 2007, pp. 24-27, 37.

location, or even any specific process(es) but “emerge from a causal web in the brain.”³⁰ The dynamics of brain activity are studied by Schurger et al. through the mathematics of dynamical systems. According to the widely endorsed *stochastic decision model* (SDM), a *spontaneous voluntary movement* (SVM) is the result of a process called bounded integration: neural activity arising from internal noise and external stimuli builds up to a certain threshold, that when crossed results in a motor response. When there is no external stimulus, it is the internal noise that determines the initiation of an SVM.³¹

Schurger’s studies conclude that the RP does not reflect processes leading up to a decision, but a general ebb and flow of background noise, triggered by many factors. Signals such as the RP can be to some extent predictive of a decision, but they represent an agent’s tendency towards an action, not the final (relatively late) commitment to it.³² Importantly, for Schurger and like-minded scientists the multiple and covert origin of actions includes also the predictive feedback from the muscles and motor specifications of a movement. This means that (human) voluntary agency reaches beyond the central nervous system and in some way involves interaction with the environment, an idea endorsed by the proponents of *extended cognition*.³³

Schurger’s account represents a more general trend of neuroscience that looks critically at its traditional computational tools and turns to models of *dynamical systems* that look at the overall change of the system in time. It is at that level of organization – or in fact functionality – where dynamical theories of cognition hope to find information about our cognitive functions. They see cognition as a continuous process, as opposed to a sequence of discrete steps in time. Where computational neuroscience focuses on mental *events* realized by neural events that have a beginning and an end, dynamical approaches look at the rate, duration, and the dynamical flow of *change* between those events. While the former paradigm accepts spatially located mental *representations*, dynamical theories usually reject that notion and refer instead to ‘equilibrium points’ and ‘critical attractors’ as possibly underlying higher order phenomena, including volition.³⁴

³⁰ A. Schurger, S. Uithol, *Nowhere and Everywhere: The Causal Origin of Voluntary Action*, “Review of Philosophy and Psychology” 6 (2015), no. 4, p. 761.

³¹ A. Schurger, M. Mylopoulos, D. Rosenthal, *Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement: A New Perspective*, “Trends in Cognitive Sciences” 20 (2016), no. 2, pp. 77-79.

³² A. Schurger et al., *Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement*, pp. 77-79; A. Schurger, S. Uithol, *Nowhere and Everywhere*, pp. 767-768.

³³ A. Schurger, S. Uithol, *Nowhere and Everywhere*, pp. 771-773.

³⁴ Cf. L. Shapiro, *Dynamics and Cognition*, pp. 354, 358-359.

3.3. FROM TOP-DOWN CONTROL TO FREE WILL AS NATURAL AUTONOMY

If action generation is a matter of multiple, dynamic and possibly extended causation, what kind of action-control can it allow for? Stochastic decision models such as Schurger's imply that consciousness is neither necessary for (intentional) action control, nor for the actual decision of which one can become conscious within a reasonable delay.³⁵ For Schurger action control emerges "through the interaction of these processes," because none of the concrete brain processes can solely account for subsequent behavior.³⁶ Partially predictive antecedent activity increasingly disposes a person towards action yet does not determine it.

In order to find support for direct conscious control one can look to the so-called "field theories of consciousness." Field theories identify consciousness with the electromagnetic field generated by the entirety of the ongoing electric activity of the brain.³⁷ Johnjoe McFadden writes about the CEMI (conscious electromagnetic information) field, generated by the brain. Such field is not only a physical correlate and substrate of the conscious experience, but it can also causally influence the brain's own neural firing, opening the way for a conscious free will.³⁸

In their recent work McFadden and Al-Khalil defend the idea of an upcoming age of the "quantum biology,"³⁹ which is remarkable since the implications of quantum theory were often used to defend, albeit in an arguably non-convincing way, libertarian free will based on the existence of undetermined alternative options.⁴⁰ McFadden argues that quantum processes are involved in many living systems, but unlike many other accounts of quantum amplification he does not see them as supporting human cognition in any major way. Quantum probabilistic events could underlie a certain flexibility and apparent indeterminacy at the basic level of life, which could be utilized by organisms in order to exhibit flexible and at the same time goal-oriented behavior.⁴¹

However, one does not need quantum uncertainty to see natural flexibility and growing self-determination as a feature of life in general. Theories of natural or biological autonomy account for those essential features of organisms in terms of

³⁵ A. Schurger et al., *Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement*, p. 79.

³⁶ A. Schurger, S. Uithol, *Nowhere and Everywhere*, p. 767.

³⁷ Cf. S. Pockett, *Field Theories of Consciousness*, "Scholarpedia" 8 (2013), no. 12, p. 4951, http://www.scholarpedia.org/article/Field_theories_of_consciousness [accessed: 26 I 2017].

³⁸ J. McFadden, *The CEMI Field Theory: Closing the Loop*, "Journal of Consciousness Studies" 20 (2013), no. 1-2, pp. 153, 166.

³⁹ J. McFadden, J. Al-Khalili, *Life on the Edge: The Coming of Age of Quantum Biology*, New York: Crown Publishers 2014.

⁴⁰ See e.g., Roger Penrose and Stuart Hameroff's "Orchestrated Objective Reduction" (ORCH OR) model of quantum reduction in the microtubules; S. Hameroff, R. Penrose, *Consciousness in the Universe: A Review of the 'ORCH OR' Theory*, "Physics of Life Reviews" 11 (2014), no. 1, pp. 43-44.

⁴¹ J. McFadden, J. Al-Khalili, *Life on the Edge*, pp. 20-23.

self-contained regimes of *autopoiesis* or *causal closure*.⁴² The resulting patterns of organization and regulation stimulate the growth of *autonomy*, understood as maintaining and putting constraints on its own boundary conditions, which enables functionality and finally agency.⁴³ The natural flexibility of organismal behavior can be described in terms of a random walk (exhibited already by bacteria and fruit flies) and lawfully selecting among random non-stimulus driven actions, or of an open-ended exploration of strategies coupled with commitment and adaptation.⁴⁴ Interestingly, stochastic decision models such as Schurger's share the same underlying mechanisms with rats and even crayfish, whose background neuronal activity exhibits readiness discharges that proceed spontaneous behaviors and display a similar time course to the human RP.⁴⁵

Being already present at the somatic and behavioral level of organisms, natural autonomy benefits from human cognitive abilities which supplement it with some extra yet crucial qualities. Those qualities help human agents explore their options in a more efficient way, by using for instance imagination, and to exercise more (conscious) control by using the mechanisms discussed in previous paragraphs. For a higher-level description of will and intentionality the natural autonomy approach means a deeper integration and appreciation of the somatic, affective, and extended-ecological aspects of agency. Such appreciation is recently advocated by some Thomistic accounts of volition and is one of the tenets of contemporary Christian virtue ethics.⁴⁶

Indeed, cognitive abilities relevant for human autonomy could enable unconstrained and undetermined choices made by the unified faculty of a conscious will. But one could also see them as reflecting things like reason-responsiveness (often listed as a necessary condition for free will), counter-factual thinking, planning and deliberation or, importantly, moral sensitivity and normative reasoning. Grounded in a cognitively enhanced natural autonomy, human free will can be seen as a set of biological and psychological capacities by which we are able to both pursue our sophisticated (abstract, moral, relational) goals and indirectly control our (moral) actions.

⁴² F. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, New York: North-Holland 1979, pp. 58-60; A. Moreno, M. Mossio, *Biological Autonomy: A Philosophical and Theoretical Enquiry* (History, Philosophy and Theory of the Life Sciences 12), Dordrecht: Springer 2015, <http://link.springer.com/10.1007/978-94-017-9837-2> [accessed: 9 V 2017], pp. 20-21.

⁴³ A. Moreno, M. Mossio, *Biological Autonomy*, pp. 70-71, 89-90.

⁴⁴ M. Heisenberg, *Is Free Will an Illusion?*, "Nature" 459 (2009), no. 7244, pp. 164-165; B.N. Waller, *The Natural Selection of Autonomy*, Albany, NY: State University of New York Press 1998, p. 7.

⁴⁵ K. Kagaya, M. Takahata, *Readiness Discharge for Spontaneous Initiation of Walking in Crayfish*, "Journal of Neuroscience" 30 (2010), no. 4, pp. 1348, 1358-1361.

⁴⁶ Cf. E. Stump, *The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics: Aquinas on the Passions*, "Faith and Philosophy" 28 (2011), no. 1, pp. 29-43; G.S. Harak, *Virtuous Passions: The Formation of Christian Character*, Eugene, OR: Wipf & Stock 1993, pp. 7-11, 27-30.

What emerges is a possibility of integrating, actively weighting and strengthening (as well as inhibiting) different causal vectors, up to a point of their *de facto* dominance.⁴⁷ One's attentive processing and explicit voluntary efforts – as well as long term character formation – might play an active role in this, but the actual neurocognitive mechanisms supporting it are yet to be uncovered.

The above stated vision of autonomy and control supports a distributed yet *de facto* broader notion of moral responsibility. Such an understanding may offer a way out from the moral-theological dilemmas about moral nature of particular acts *versus* subjective intentions and fundamental attitudes. Agreeing that one may be morally responsible for many aspects of personal development, which in different ways lead to our actions, can support various positions on the traditional-revisionist spectrum of moral theology. The intrinsic morality of acts – and our responsibility for choosing to perform them or not – may still be argued based (i) on their role in the entire (long-term) process, and (ii) on a degree of choice-related flexibility of natural alternatives. The moral value of the underlying dispositions, and even of a fundamental moral attitude (fundamental option), could also be supported by natural flexibility of living agents, as well as by end-orientedness and flexibility of their own evolution and agency. A crucial assignment for fundamental moral theology would then lie in discerning the nature of morally relevant first-person contributions to the process, both in their short- and long-term dimension. Such a contribution should be the one that makes human agency truly voluntary and free, to the extent that justifies moral responsibility and testifies to the free will.

4. NATURAL SCIENCE AND (MORAL) THEOLOGY ON FREE WILL: POSSIBILITIES OF MUTUAL INTEGRATION AND DIALOGUE

Drawing on the implications coming from the aforementioned scientific ventures, several points can be made about possible integration of scientific knowledge with moral theological and ethical notions of free will. Libet-style hypotheses about freedom of action being dependent on a single brain signal and on the (in) efficacy of proximal conscious intentions do imply *conflict* with the widespread modern-libertarian notion of free will. While this post-Cartesian understanding was and is present also in moral theology, Libet-style science does not strike as being

⁴⁷ Understanding autonomy as 'flexible integration of multiple causal vectors' might then be a necessary reformulation of causal theory of action; S. Bonicalzi, P. Haggard, *From "Freedom From" to "Freedom To": New Perspectives on Intentional Action*, "Frontiers in Psychology" 10 (2019), article 1193, pp. 10-11, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6546819/> [accessed: 15 I 2020].

at odds with the more original Thomistic intuitions about the created, teleological, and causally entangled willing. Christian ethical personalisms too, in their emphasis on general agential autonomy and fundamental moral attitudes, should not in principle suffer from any scientific evidence (i) against absolute causal efficacy of proximal conscious intentions to act now, or (ii) against their supposed undetermined character (as *causa sui*).

Contrary to that, neuroscientific evidence supporting long-term efficacy of intentional thoughts and acts – and its striking compatibility with the central premises of (theological) virtue ethics – allows us to consider *integrating* these descriptions with ethical and theological categories of disposition, virtue, and character. Such integration would then also include higher-order descriptions of will, choice, and intention, as these remain important in classical virtue theories. Since some of the scientific accounts, such as those of Tse, do not exclude short-time (criterial) action control, certain aspects of the traditional view of free choice might also be integrated with it, albeit in a slightly modified way.⁴⁸

Dynamical systems approaches, (quantum) field theories of action control, and the notion of natural autonomy open a new way of seeing free will: as an overarching capacity of the acting person (or a person in becoming), something that can be well integrated in nearly all theological accounts. However, certain aspects of free will (such as the self-forming character of spontaneous voluntary movements) may challenge traditional assumptions about freedom of choice or the Thomistic notion of willing as endogenous and individually controlled.⁴⁹ A close dialogue is therefore needed to clarify the ontological status of particular moral decisions and the possibility of grounding them in the evidence-accumulation or the stochastic-decision-models (SDM). Furthermore, seeing human free will as an instance of organismal autonomy invokes the question of the animal-human boundary. What is needed is a careful assessment of autonomous features that make human agency unique, in a sense of being subject to moral reflection and judgment and being congruent with the theological idea of the *Imago Dei*.

⁴⁸ Still, mutual *dialogue* remains not only possible but also highly advisable, for example, when it comes to the essence of voluntary (internal) control and responsibility, and the way it relates to a criterial vs. ‘normal’ causal influence.

⁴⁹ This important characteristic of the will as faculty is sometimes referred to as ‘freedom of exercise’. It means that, even though the object of willing could in several ways be seen as pre-determined, the subject retains freedom to ‘will’ or ‘not to will,’ as well as to freely stop the process at any point. In Schurger’s account, however, whether an action gets performed or not depends either on the accumulation of internal noise, or on some external imperative in the form of sensory evidence. Cf. V. Bourke, *Ethics*, p. 80.

5. CONCLUSION

Interdisciplinary theological engagement with natural (empirical) sciences (as well as integrating scientifically acquired knowledge into theology) becomes most evident in addressing fundamental anthropological notions. If the human embodied relationship and interactive engagement with the world makes scientific knowledge highly relevant, its value for Christian theology is most clearly visible when fundamental ethical concepts, such as free will, enter the stage.

In this regard, growing towards a constructive and methodologically refined exchange with natural, especially neurobiological sciences, theological ethics might be coming closer to the truth about what having/experiencing free will actually entails for an embodied human person. As a result, some light can be shed on an ongoing struggle of Catholic moral theology (and Christian ethics in general) to reaffirm its traditional assumptions that support moral responsibility and accountability in relation to our actions, to ourselves, and to our Creator.

Although providing a handful of valuable implications, up to date neurobiological sciences cannot be said to have ‘proven’ that some kind of free agency and free will does actually exist. One may even conclude that providing empirical evidence for concepts that clearly escape empirical methodology remains in principle impossible and/or undesirable. Still, what can be said with due certainty is that contemporary science does not exclude some form of intentional, voluntary and free human agency – and may support a corresponding notion of free will. What can also be said, is that many recent scientific developments uncover or postulate mechanisms that could be part of such voluntary agency. As much as possibly supporting the actual existence of free will, scientific results provide important insights into the way in which free will might actually work.

Such knowledge is indispensable for theological ethics, which can neither eliminate notions that are deeply rooted in human experience and in moral theological tradition, nor let them depend solely on the changing turnouts and the epistemic status of empirical sciences. Rather, by integrating knowledge about the human neurobiological condition, theological ethics – but also theological anthropology and possibly other theological disciplines – are set to gain more accurate and more complete understanding of their own fundamental concepts.

NAUKI PRZYRODNICZE WOBEC/W TEOLOGII MORALNEJ:
KWESTIA WOLNEJ WOLI

Abstrakt

Pojęcie wolnej woli, wspierające odpowiedzialność moralną w różnych ujęciach katolickiej teologii moralnej, w szczególny sposób sytuuje się na skrzyżowaniu dyscyplin teologicznych i pozateologicznych. Wczesne badania nad wolą w neuronauce poznawczej, zainspirowane eksperymentem Libeta (1983), sugerują, że wolna wola jest iluzją, ponieważ nasze świadome intencje nie powodują odpowiadających im działań: działanie te są inicjowane wcześniej przez nieświadome procesy mózgowy. Choć wydaje się to sprzeczne z podstawowymi założeniami antropologicznymi i etycznymi, bliższe przyjrzenie się tej tezie ukazuje, że jest ona niedojrzała. Jednocześnie nowe osiągnięcia multidyscyplinarnej nauki o woli zwracają uwagę na kilka aspektów wolności i sprawczości, które mogą mieć kluczowe znaczenie dla sposobu, w jaki ludzie podejmują działania i kontrolują swoje życie. Implikacje wynikające z tych badań mogą sprowokować pewne przeformułowania po stronie etyki teologicznej. Mogą też wskazać na niektóre szkoły i tradycje, takie jak chrześcijańska etyka cnót, jako teologicznie preferowane.

Słowa kluczowe: wolna wola, nauki przyrodnicze, neuronauki, kognitywistyka, teologia moralna, etyka cnoty, metodologia teologiczna.

NATURAL SCIENCES AND/IN MORAL THEOLOGY:
THE CASE OF FREE WILL

Abstract

The notion of free will, which supports moral responsibility in various accounts of Catholic moral theology, is in a particular way situated at the intersection of theological and non-theological disciplines. Early studies on volition in cognitive neuroscience, inspired by Libet's experiment (1983), suggested that free will is an illusion because our conscious intentions do not cause corresponding actions: these are initiated beforehand by unconscious brain processes. Although this seems to contradict basic anthropological and ethical assumptions, a closer look at this thesis renders it immature. At the same time, new developments in the multidisciplinary science of human volition draw attention to several aspects of freedom and agency that may be central to the way people take action and control their lives. The implications of this research may provoke some reformulations on the side of theological ethics. They may also point to certain schools and traditions, such as Christian virtue ethics, as theologically preferable.

Keywords: free will, natural science, neuroscience, cognitive science, moral theology, virtue ethics, theological methodology.

NATURWISSENSCHAFTEN GEGENÜBER/IN DER MORALTHEOLOGIE:
DIE FRAGE DES FREIEN WILLENS

Abstrakt

Die Frage der Willensfreiheit, die in verschiedenen Darstellungen der katholischen Moralthologie die moralische Verantwortung stützt, befindet sich an der Schnittstelle zwischen theologischen und nicht-theologischen Disziplinen. Die frühe Willensforschung in den kognitiven Neurowissenschaften, die durch das Experiment von Libet (1983) inspiriert wurde, legte nahe, dass der freie Wille eine Illusion ist, weil unsere bewussten Absichten nicht zu entsprechenden Handlungen führen: sie werden vorher durch unbewusste Gehirnprozesse ausgelöst. Dies scheint zwar grundlegenden anthropologischen und ethischen Annahmen zu widersprechen, aber bei genauerer Betrachtung erweist sich eine solche These als unausgereift. Gleichzeitig lenken neue Entwicklungen in der multidisziplinären Wissenschaft des Willens die Aufmerksamkeit auf verschiedene Aspekte von Freiheit und Handlungsfähigkeit, die für die Art und Weise, wie Menschen handeln und ihr Leben kontrollieren, von zentraler Bedeutung sein können. Die Implikationen dieser Forschung könnten zu einigen Reformulierungen in der theologischen Ethik führen. Sie können auch auf bestimmte Schulen und Traditionen, wie die christliche Tugendethik, verweisen, die theologisch vorzuziehen sind.

Schlüsselwörter: freier Wille, Naturwissenschaft, Neurowissenschaft, Kognitivistik, Moralthologie, Tugendethik, theologische Methodologie.

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard University Press 1990.
- Asma L., *Consciousness in Intentional Action*, Unpublished Doctoral Dissertation, Department of Philosophy, Amsterdam: Vrije Universiteit 2018.
- Bayne T., *Libet and the Case for Free Will Scepticism*, in: R. Swinburne (ed.), *Free Will and Modern Science* (British Academy Original Paperbacks), Oxford: Oxford University Press 2011, pp. 25-46.
- Bode S. et al., *Predicting Perceptual Decision Biases from Early Brain Activity*, "Journal of Neuroscience" 32 (2012), no. 36, pp. 12488-12498.
- Bonicalzi S., Haggard P., *From "Freedom From" to "Freedom To": New Perspectives on Intentional Action*, "Frontiers in Psychology" 10 (2019), article 1193, pp. 10-11, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2019.01193/full> [accessed: 10 II 2019].
- Bourke V., *Ethics: A Textbook in Moral Philosophy*, New York: The Macmillan Company 1951.
- Davidson D., *Actions, Reasons, and Causes*, "Journal of Philosophy" 60 (1963), no. 23, p. 685-700.

- Frankfurt H.G., *The Problem of Action*, "American Philosophical Quarterly" 15 (1978), no. 2, pp. 157-162.
- Fried I., Mukamel R., Kreiman G., *Internally Generated Preactivation of Single Neurons in Human Medial Frontal Cortex Predicts Volition*, "Neuron" 69 (2011), no. 3, pp. 548-562.
- Haggard P., *Does Brain Science Change Our View on Free Will?*, in: R. Swinburne (ed.), *Free Will and Modern Science* (British Academy Original Paperbacks), Oxford: Oxford University Press 2011, pp. 7-24.
- Haggard P., Eimer M., *On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements*, "Experimental Brain Research" 126 (1999), no. 1, pp. 128-133.
- Hameroff S., Penrose R., *Consciousness in the Universe: A Review of the 'Orch OR' Theory*, "Physics of Life Reviews" 11 (2014), no. 1, pp. 39-78.
- Harak G.S., *Virtuous Passions: The Formation of Christian Character*, Reissue edition, Broadway: Wipf & Stock 1993.
- Heisenberg M., *Is Free Will an Illusion?*, "Nature" 459 (2009), no. 7244, pp. 164-165.
- Kagaya K., Takahata M., *Readiness Discharge for Spontaneous Initiation of Walking in Crayfish*, "Journal of Neuroscience" 30 (2010), no. 4, pp. 1348-1362.
- Kane R., *Libertarianism*, in: J. Fisher et al. (eds.), *Four Views on Free Will*, Oxford: Blackwell 2007, pp. 5-43.
- Lavazza A., *Free Will and Neuroscience: From Explaining Freedom Away to New Ways of Operationalizing and Measuring It*, "Frontiers in Human Neuroscience" 10 (2016), pp. 1-17, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2016.00262/full> [accessed: 20 II 2019].
- Libet B., *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, "Behavioral and Brain Sciences" 8 (1985), no. 4, pp. 529-539.
- Libet B. et al., *Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act*, "Brain: A Journal of Neurology" 106 (1983), pp. 623-642.
- McFadden J., *The CEMI Field Theory Closing the Loop*, "Journal of Consciousness Studies" 20 (2013), no. 1-2, pp. 1-2.
- McFadden J., Al-Khalili J., *Life on the Edge: The Coming of Age of Quantum Biology*, Reprint edition, New York: Crown Publishers 2016.
- Mele A., *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, New York: Oxford University Press 2009.
- Moreno A., Mossio M., *Biological Autonomy: A Philosophical and Theoretical Enquiry* (History, Philosophy and Theory of the Life Sciences 12), Dordrecht: Springer 2015, <http://link.springer.com/10.1007/978-94-017-9837-2> [accessed: 9 V 2017].
- Nachev P., Hacker P., *The Neural Antecedents to Voluntary Action: A Conceptual Analysis*, "Cognitive Neuroscience" 5 (2014), no. 3-4, pp. 193-208.
- O'Connell T., *Principles for a Catholic Morality*, New York: Seabury Press 1978.
- Pereboom D., *Hard Incompatibilism*, in: J. Fisher (eds.), *Four Views on Free Will*, Oxford: Blackwell 2007, pp. 85-125.
- Pockett S., *Field Theories of Consciousness*, "Scholarpedia" 8 (2013), no. 12, p. 4951, http://www.scholarpedia.org/article/Field_theories_of_consciousness [accessed: 26 I 2017].

- Schurger A., Mylopoulos M., Rosenthal D., *Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement: A New Perspective*, "Trends in Cognitive Sciences" 20 (2016), no. 2, pp. 77-79.
- Schurger A., Uithol S., *Nowhere and Everywhere: The Causal Origin of Voluntary Action*, "Review of Philosophy and Psychology" 6 (2015), no. 4, pp. 761-778.
- Shapiro L., *Dynamics and Cognition*, "Minds and Machines" 23 (2013), no. 3, pp. 353-375.
- Soon C.S. et al., *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, "Nature Neuroscience" 11 (2008), no. 5, pp. 543-545.
- Stump E., *The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics: Aquinas on the Passions*, "Faith and Philosophy" 28 (2011), no. 1, pp. 29-43.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 2nd revised edition [1920], ed. K. Knight, 2006, <http://www.newadvent.org/summa/> [accessed: 30 X 2013].
- Tse P. U., *The Neural Basis of Free Will: Criterial Causation*, Cambridge, MA – London: MIT Press 2013.
- Varela F., *Principles of Biological Autonomy*, New York: North Holland 1979.
- Verplaetse J., *Zonder vrije wil: een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*, Amsterdam: Nieuwezijds 2011.
- Waller B.N., *The Natural Selection of Autonomy*, Albany, NY: State University of New York Press 1998.

Mateusz Jarmużewski – Doctor of Theology, member of the Research Unit of Theological and Comparative Ethics at the Faculty of Theology and Religious Studies of the Catholic University of Leuven (Belgium) from 2013-2021. He defended his doctoral dissertation entitled *Neurobiology and the Free Will: Implications for Catholic Theological Ethics* in October 2021 at the same faculty. He currently teaches ethics, theology, and philosophy of life at the theological institute at Windesheim University in Zwolle (the Netherlands). Research interests: Catholic fundamental ethics, theology/ethics-natural sciences relationships, philosophy and theology of science, and the related psychological and social issues. Winner of the ESSSAT (European Society for the Study of Science and Theology) Research Prize 2022. Selected publications: *Free Will as Self-transcending Immanence: An Alternative View* (2020); *Bepaald de natuur ons?* (2020). Address for correspondence: m.jarmuzewski@windesheim.nl.

IZABELLA SMENTEK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-7798-9967>

MARYJNY WZORZEC TEOLOGII

*A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie,
jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego,
którego posłałeś, Jezusa Chrystusa
(J 17,3)*

1. WSTĘP

„Teologia nie jest dla religii tylko luksusowym dodatkiem. Jest koniecznością, bo człowiek nie może nie myśleć o tym, co jest dla niego największą wartością”¹. Nie znajduje się też na marginesie nauk; z nimi, a zarazem przed nimi przynosi człowiekowi dobro, którym jest prawda. Wybitne umysły zwracają uwagę na wspólne wszystkim naukom uporządkowane myślenie. Joseph Ratzinger pisze, że teolog przez rozumienie pogłębia wiarę i daje drogowskazy. Jego zadanie polega na przemyśleniu przesłania biblijnego na tle naukowego obrazu świata². Michał Heller zauważa, że nauka tym różni się od wiedzy potocznej, że jest poznaniem zorganizowanym. Organizacja poznania zależy od przyjętej metody³.

Jak poznać Boga w sposób maksymalnie obiektywny, wykorzystując możliwości rozumu, analogicznie do innych nauk? Drogę porządku myśli wyznaczają pytania. Na przykład pytania typu „jak?” są bardzo pożytecznym uutorowaniem drogi jeszcze donioślejszym pytaniom „dlaczego?”. Wielkich Pytań nie da się uniknąć dzięki małym zabiegom⁴.

Objawienie przekazuje słowo Boże i przykłady osób, które porządkowały swoje myślenie na jego temat. Możemy analizować teologię wielkich autorów

¹ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków: Copernicus Center Press 2014, s. 103.

² Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Joseph Ratzinger Opera Omnia, t. IX/2), t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018, s. 660n.

³ Por. M. Heller, *Nowa fizyka*, s. 147.

⁴ Por. M. Heller, *Nowa fizyka*, s. 131.

nowotestamentowych: Pawła, Jana, Łukasza i innych. Nie sposób nie zauważyć nielicznych, ale znamienitych pytań tej, którą nazywamy „Stolicą Mądrości”. Jak zatem pytania (także te domyślne) stawiane przez Matkę Najświętszą szkicują wzór pytań, zagadnień zawsze aktualnych dla teologii?

2. DOGMATYKA JAKO NAUKA, CZYLI PYTANIE O SENS

Usłyszawszy słowa Archanioła Gabriela, Maryja zastanawia się, „co miałyby znaczyć to pozdrowienie” (Łk 1,29). Na zaskakującą sytuację reaguje myśleniem. Zdziwienie jako początek refleksji i poszukiwania prawdy to motyw twórczy, pisze Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*⁵. Uświadomienie sobie: „Nie wiem, nie rozumiem”, prowadzi do sformułowania pytania: „Czego nie wiem?”.

Zaskoczona słowami Archanioła Maryja zastanawia się nad sensem tego, co zostało do Niej skierowane. Ten zwięzły przekaz słowa Bożego ma znaczenie dla człowieka, zaprasza go do myślenia, szukania zrozumienia, które jest możliwe i zgodne z Bożym zamysłem.

Pytanie o sens zadaje też filozofia. Chodzi o sens całej rzeczywistości, wszystkiego, co człowiek poznaje. Kwestia ta, pomimo tajemniczo brzmiących specjalistycznych określeń i wysublimowanej terminologii, daje się sprowadzić do pytań formułowanych w języku naturalnym, czyli nieokrojonym w relacjach syntaktycznych, semantycznych i pragmatycznych. Bez tej redukcji nawet system logicznie zwarty nie zasługuje na miano filozofii; może być najwyżej mitologią poznania, uważa Mieczysław Krąpiec⁶. Polski uczony podkreśla wartość takiego, powszechnie zrozumiałego języka, a mianowicie jego dostosowanie do realnie istniejącego świata. Odkrywanie sensu tego, co realne, łączy teologię z filozofią, ponieważ prowadzi do Boga, który wypowiada się przez rzeczywistość, a nie puste znaki⁷.

Właśnie dlatego, aby nie tracić perspektywy metafizycznego wymiaru prawdy, Jan Paweł II zachęca do odbudowania więzi teologii z filozofią i korzystania z jej osiągnięć⁸. Teologia potrzebuje takiej filozofii, która nie zaprzecza, że poznanie obiektywne jest możliwe. Refleksja zamknięta na metafizykę okazuje się zupełnie nieprzydatna do zrozumienia tego, co objawione⁹. Teolog przecież nie zajmuje się

⁵ Por. FR 4.

⁶ Por. M. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia? Filozofia w teologii* (Dzieła t. 21), Lublin: RW KUL 2000, s. 236n.

⁷ Por. M. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia?*, s. 70, 126.

⁸ Por. FR 62, 63, 101, 105.

⁹ Por. FR 82n.

po prostu interpretacją tekstów, lecz pyta o prawdę i zakłada, że przedmiot poznania jest inteligibilny i logiczny¹⁰.

Owszem, teologia czerpie standardy rozumności od nauk, włącznie z filozofią. Świat nauki dostarcza jej kontekstu interpretacji, ale „pychą filozoficzną” byłoby podporządkowywanie jej filozofii czy poprzestawanie na jednym spójnym systemie¹¹. Współpraca z filozofią to posługiwanie się nią, ale w żadnym wypadku nie zamykanie teologii w wybranym schemacie filozoficznym. Przeciwnie, chodzi o roztropne dostosowywanie pojęć, zwłaszcza takich, które są powszechnie zrozumiałe i proste. Rozumienie Objawienia i całej zbawczej historii to uporządkowanie myślenia tak, aby było adekwatne do poznawanej treści. W ten sposób swoim ograniczonym i historycznie uwarunkowanym językiem człowiek potrafi wyrazić to, co przekracza ramy pojęć wypracowanych wysiłkiem rozumu¹².

Odnosząc się do współczesnych tendencji w filozofii, Jan Paweł II dostrzega w niej zbytne skupienie na samej teorii poznania, i to ukierunkowane ku sceptycyzmowi, relatywizmowi i agnostycyzmowi. Potwierdza konieczność refleksji dotyczącej bytu i prawdy, bo tylko taka może służyć pogłębianiu wiedzy o Bogu i człowieku, a zarazem stanowić fundament życia osobistego i społecznego. Spekulatywna teologia dogmatyczna zakłada filozofię, ponieważ ta formułuje uporządkowaną wiedzę o rzeczywistości stworzonej. Jest nazywana systematyczną, ponieważ tworzy systemy. Jej związek z systemami filozoficznymi podsuwa pojęcia i schematy, ale to nie wystarcza. Na przykład pojęcie Absolutu pomaga dostrzec transcendencję Boga, ale to za mało, by mówić o Bogu Trójjedynym. Temat „cierpienia Boga”, zamknięty dla filozoficznych wyobrażeń o Absolutcie, zostaje naświetlony przez przesłanie miłosierdzia i krzyża. Teologia szuka więc przede wszystkim sensu tajemnicy Boga tak, by ją wyrazić w formie argumentów oraz zrozumiałych i adekwatnych pojęć¹³.

Filozofia pyta o sens rzeczywistości, całości świata, ale teologia zastanawia się nad czymś więcej; docięka znaczenia słowa Bożego. Pytania filozofii – z czego? po co? dlaczego? – prowadzą do wyjaśniania tego, co stworzone, ale nie można ich postawić w odniesieniu do Boga, chyba że chodzi o relacje międzybytowe¹⁴. Poznanie oparte na wierze i Objawieniu należy bowiem do innego porządku niż poznanie filozoficzne, chociaż może być systematyzowane przez rozum¹⁵. To, co objawione, może być przedstawione w języku metafizyki, ale się w nim nie zamyka. Teologia nie tylko korzysta z filozofii, ale wręcz nie może się bez niej obyć; jest z nią powiązana w swoim namyśle nad całą rzeczywistością i ludzką egzystencją¹⁶.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 304.

¹¹ Por. M. Heller, *Nowa fizyka*, s. 11n; FR 4.

¹² Por. FR 95.

¹³ Por. FR 5, 66.

¹⁴ Por. M. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia?*, s. 30-39.

¹⁵ Por. FR 9.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 104nn.

Jan Paweł II zauważa przy tym, że spośród ofert różnorodnych prądów filozoficznych, jedynie te służą teologii, które prezentują prawdę, a nie ludzkie poglądy¹⁷. W Bogu, który jest i stwarza, w Jego działaniu nie ma bowiem pozorów i niespełnionych zamysłów, jest wyłącznie rzeczywistość i prawda.

Maryja stawia pytania na drodze zgłębiania tajemnicy Boga, bo słowo Boże podlega refleksji, ale czy naukowej? Prace teologów starają się zachować kryteria naukowości, takie jak obiektywizm, logiczność, odniesienia do źródeł. Jednocześnie autorytet Magisterium Kościoła zwraca uwagę, że prawdy objawione nie mieszczą się w tym samym porządku poznania, co inne zagadnienia dostępne rozumowi¹⁸. W jakim sensie, wobec tego, możemy mówić o naukowości teologii dogmatycznej i jakie zastrzeżenia się pojawiają przy zestawieniu jej z szeregiem innych nauk?

Już św. Tomasz z Akwinu zauważył, że u podstaw nauk znajdują się zawsze jakieś aksjomaty, nieuzasadnialne pewniki. W przypadku teologii są nimi artykuły wiary. Uzasadnienia wymagają natomiast wniosków¹⁹. Założenia zaś są niepodważalne dlatego, że pochodzą z Objawienia, czyli z wiedzy Boga²⁰. Wobec tego teologia może być zdefiniowana jako nauka prowadząca poszukiwania rozumowego uzasadniania prawd wiary i wyjaśniania przy tym całej rzeczywistości, w odróżnieniu od nauk szczegółowych, które biorą na warsztat poszczególne jej fragmenty i aspekty²¹. Z tego też wynikają różnice między teologią a innymi naukami, które nie pozwalają traktować teologii jako jednej z wielu nauk.

Teoretycznie nauką może zajmować się każdy. Ograniczenia wynikają z predyspozycji umysłu i uwarunkowań zewnętrznych. Metodyczne zgłębianie treści wiary powinno się odbywać zgodnie z nią²². Dlatego to Kościół, jako miejsce poznania Boga w Chrystusie, stanowi właściwe środowisko zgłębiania i rozumienia wiary. Joseph Ratzinger podkreśla, że zjawisko teologii jest wyłącznie chrześcijańskie. Zakłada bowiem, że w wierze mamy do czynienia z prawdą i że do istoty wiary należy racjonalność²³. Teologia to naukowa interpretacja chrześcijańskiego doświadczenia objawiającego się i zbawiającego Boga. Jej podstawą jest Bóg spotkany, doświadczany i przyjęty mocą darów Ducha Świętego i cnót teologalnych²⁴. Dystansowanie się od tego osobistego zaangażowania czyniłoby z niej religioznawstwo.

¹⁷ Por. FR 69.

¹⁸ Por. Pius IX, *Konstytucja apostolska Dei Filius*, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html> [dostęp: 18 II 2022].

¹⁹ Por. S.Th. I, z. 1, a. 8.

²⁰ Por. J. Królikowski, *Fides quaerens intellectum. Natura i metoda teologii*, Tarnów: Biblos 2000, s. 52.

²¹ Por. J. Warzeszak, *Benedykta XVI wizja uniwersytetu*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 28 (2021), s. 243.

²² Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lublin: TN KUL 1972, s. 109.

²³ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 128n.

²⁴ Por. W. Słomka, *Teologia doświadczenia chrześcijańskiego*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 98n.

Wiara nie może być irracjonalna. Tajemnica zawiera sens, który rozum stara się odkryć, chociaż wie, że nie wyrazi jej do końca²⁵. Świadomość, że przez użycie abstrakcyjnych koncepcji teologia nie pozbywa się zakorzenionych w Piśmie Świętym metafor, prowadzi do poszukiwania coraz to nowych ujęć, jak np. metoda modeli teologicznych²⁶. Nie można przecież poprzestać na samej spójności narracyjnej. Zgłębianie związków między poszczególnymi prawdami otwiera teologię na inne obszary wiedzy i kultury²⁷. Co więcej, teologia nie zapomina, że chociaż należy do sfery nauki, powinna uwzględniać pytania zwykłych ludzi, dążąc przy tym do ukazania istoty rzeczy²⁸.

Matka Najświętsza zastanawia się, co znaczy pozdrowienie skierowane do Niej. Jej pytania nie są teoretycznym poszukiwaniem sensu wszechświata. Pojawiają się jako reakcja na inicjatywę Boga. Wyrażają personalistyczny charakter teologii, bo u podstawy znajduje się słowo, które Bóg kieruje do człowieka i to ze względu na dzieło zbawienia. Krąpiec zwraca uwagę, że punktem wyjścia teologii, np. w ujęciu tomistycznym, jest już samo doświadczenie bycia człowiekiem. Bez więzi między rzeczywistością Boga i człowieka nie byłyby możliwe dociekania teologiczne²⁹. Słowo Boga nie kieruje się ku próżni i nie zostaje pochwycone przypadkiem. Jest skierowane do człowieka ze względu na jego dobro i wybrzmiewa w sposób zrozumiały. Skoro tak, mamy pewność, że ludzki język potrafi przekazać wiedzę o Bogu, wyrazić, choćby w analogiach, rzeczywistość boską i transcendentną³⁰. Bóg tak stworzył człowieka i świat – środowisko rozwoju języka – aby człowiek mógł mówić o Bogu, i to mówić prawdę o Nim. Pan Jezus posługuje się ludzką mową, zwracając uwagę na dystans analogii (por. Mt 23,9).

Ratzinger pisze, że współczesne pojmowanie nauki poprzestaje na samym syntetycznym opracowaniu i przedstawieniu rezultatów, na metodycznej poprawności bez pytania o prawdę. Dla teologii taki obraz naukowości byłby niewystarczający. Wieczna prawda o Bogu musi być doświadczeniem każdego pokolenia jako wciąż nowa³¹. Teologia ma przedmiot, metody, unika sprzeczności z prawami rozumu, ale jest czymś więcej. Nie ogranicza się bowiem do teorii, ale szuka odpowiedzi ważnych dla sensu życia człowieka³². Co więcej, prawda, którą poznaje, nie wywodzi się tylko z pracy umysłu. Jawi się jako bezinteresowny dar Boga, który

²⁵ Por. Benedykt XVI, *Udienza generale. L'Anno della fede. La ragionevolezza della fede in Dio* (21 XI 2012), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121121.html [dostęp: 22 II 2022].

²⁶ Por. A. Dulles, *The Craft of Theology. From Symbol to System*, New York: Crossroad 1992, s. 46nn.

²⁷ Por. C.S. Bartnik, *Teologia personalistyczna*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 58n.

²⁸ Por. J. Warzeszak, *Benedykta XVI wizja*, s. 253.

²⁹ Por. M. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia?*, s. 133, 180.

³⁰ Por. FR 84.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 226n.

³² Por. W. Granat, *Ku człowiekowi*, s. 35.

domaga się, by go przyjąć jako wyraz miłości³³. W przypadku innych nauk takie zaangażowanie osobowe nie ma znaczenia. Wskazany jest wysiłek intelektualny, natomiast przedmiot poznania może być obojętny i zgłębiany poprawnie bez żadnej relacji z poznającym. Takie osobowe odniesienie stanowi niezbędny warunek poznawania Boga, dotyczy tego, co istotne w teologii. Tajemnica Boga wyjaśnia bowiem całość życia chrześcijańskiego, dziejów i teraźniejszości Kościoła oraz poszczególne kwestie stawiane przez teologię. Prawdliwość ta działa dwukierunkowo: poznanie chrześcijańskiego dziedzictwa, Tradycji, sakramentów i nauki Kościoła prowadzi do pogłębiania teologicznej kontemplacji Trójcy.

W skierowanym do człowieka Objawieniu znajdują się też normy i przykazania, które stanowią domenę teologii moralnej. Tu jednak zajmujemy się teologią dogmatyczną, chociaż oczywiście zawarta w niej prawda implikuje działanie. Chodzi o to, co odróżnia teologię od innych nauk.

Maryja rozważa, co znaczy pozdrowienie skierowane do Niej od Boga. Bóg byłby niedostępny, gdyby sam się nie udostępnił. Swoistość teologii polega na tym, że zwraca się do tego, czego sami nie odkryliśmy i co jest większe niż nasze myślenie. Istnieje dzięki temu, że przyjmuje autorytet Boga, który podnosi nasz umysł ponad jego własne siły. Wieczny Rozum przychodzi do nas ze swoim słowem³⁴. Przedmioty innych nauk poznajemy w prawdzie. On sam jest Prawdą i Źródłem prawdy. Poznanie Boga i tego, co stworzył, jest możliwe dlatego, że Rozum Boga, rozumność świata i rozum człowieka odpowiadają sobie³⁵. Poznanie Boga zgodnie z porządkiem umysłu ma sens właśnie dlatego, że Bóg chce być poznany i tak stworzył człowieka, by ten był zdolny Go poznawać. To nie tylko założenie, ale aksjomat wynikający ze zjawiska Objawienia, a także z właściwego osobie ludzkiej realizmu. Człowiek pragnie poznawać Boga. Postrzega siebie jako istniejącego i poznającego. Wie, że świat ma sens, że dążenie do prawdy ma sens, zwłaszcza do prawdy najszlachetniejszej i nieskończonej. Poznanie Boga ma sens, bo inaczej należałoby zakwestionować całą strukturę ludzkiego umysłu. Maryja nie podaje w wątpliwość tego, że Bóg skierował do Niej swoje słowo.

3. PRZEDMIOT TEOLOGII, CZYLI PYTANIE O BOGA

Maryja pyta: „Jak się to stanie, skoro nie znam męża?”. Nie wątpi w moc Bożą ani w to, że to, co zostaje Jej objawione, pochodzi od Boga. Chce wiedzieć, w jaki

³³ Por. FR 15.

³⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 328n.

³⁵ Por. J. Kempa, *Poznanie Boga w historii: Debata między Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem*, „Studia Nauk Teologicznych” 12 (2017), s. 72.

sposób ziści się to, co po ludzku jest niewytłumaczalne, co nie mieści się w prawach stworzonej rzeczywistości. Odpowiedź zawiera się w tym, kim jest Syn Boży. Bóstwo Jezusa i dziewictwo Matki Najświętszej stanowią dla siebie wzajemną gwarancję³⁶. Sposób Bożego działania wynika z tego, Kim jest Bóg, a zarazem jest objawieniem Trójjedynego.

Maryja nie odrzuca tego, czego nie rozumie. Podejmuje próbę weryfikacji swojej dotychczasowej wiedzy w konfrontacji z tym, co usłyszała. Nie chce sama dawać sobie zbyt łatwych odpowiedzi. Nie wycofuje się ani nie poprzestaje na biernym przyjęciu paradoksu. Jej pytanie dotyczy nieprzystawalności Objawienia do danych empirii. Eksploracja tematu nie umniejsza znaczenia Bożego misterium, nie ma na celu zwykłego zaspokojenia ciekawości. Jest istotna dla zrozumienia sposobu działania Boga, a przez to tego, jaki jest Bóg. U Boga sposób działania i czyn to jedno. Wynika z tego, jaki jest Bóg; w tym właśnie zawiera się to, że Bóg jest Mądrością, mówi św. Bernard³⁷.

Odpowiedź na pytanie Maryi nie pochodzi z innych nauk ani nawet z logiki oferowanej przez filozofię, ale z tego, co odkrywa sam Bóg. Tajemnice niepowtarzalności Jego działania nie dają się poznać wystarczająco *per ea quae facta sunt*.

„Jak się to stanie?” to pytanie o historię zbawienia. Przedmiotem poznania okazuje się zatem Bóg w swoim zbawczym działaniu. W ten sposób np. określa przedmiot teologii Wincenty Granat: są nim prawdy zbawcze, Objawienie Boże, którego główną treść stanowi historia zbawienia człowieka przez Jezusa Chrystusa³⁸. Pytania typu „jak?” torują drogę jeszcze donioślejszym pytaniom „dlaczego?”. Empiria uczy, że sposób, w jaki istnieje wszechświat, nie jest jednym z wielu możliwych³⁹. Analogicznie sposób Bożego działania wskazuje, że Bóg nie jest jakikolwiek. Historia zbawienia mówi, jaki jest Bóg, który zbawia⁴⁰.

Przedmiotem zainteresowania teologii jest Bóg, którego się poznaje w aspekcie Jego boskości, zbawczego działania czy kerygmatu⁴¹. Jednocześnie jest to Bóg, który stwarza, a zatem teologia interesuje się także tym, co zostało stworzone⁴². Poznawanie misterium Trójcy kształtuje rozumienie świata. Skoro Bóg jest Miłością, skoro objawia się i zbawia przez bezinteresowność i ofiarę, skoro obdarza pokojem, mamy prawo twierdzić, że zasadę tego, co stworzone stanowią pokój, dobro i piękno. Wobec tego możliwe i celowe okazuje się odnajdywanie w stworzeniu ładu i kierowanie się nim także w poszukiwaniach naukowych. Prowadzi

³⁶ Por. Benedykt XVI, *Angelus, IV Domenica di Avvento* (18 XII 2011), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20111218.html [dostęp: 22 II 2022].

³⁷ Por. Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, tłum. I. Bobicz, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Viator 2000, s. 78.

³⁸ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi*, s. 10, 39.

³⁹ Por. M. Heller, *Nowa fizyka*, s. 131, 138n.

⁴⁰ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 259.

⁴¹ Por. J. Królikowski, *Fides quaerens*, s. 29.

⁴² Por. M. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia?*, s. 145-150.

to do przyjęcia, że nie ma we wszechświecie równorzędnych praw dobra i zła, ładu i nieporządku, nie ma „konieczności zła”. Obserwowana w fizyce niemalejąca entropia, nie równa się dominacji entropii w metafizyce. Warto to zauważyć obecnie, gdy lansowany bywa relatywizm, a człowieka usiłuje się przeciwstawić przyrodzie. Ponadto jeżeli ostatecznym i właściwym tematem teologii nie są wyłącznie związane z nią wątki, takie jak historia, Kościół czy wspólnota wiary, ale właśnie Bóg, to musi ona myśleć filozoficznie⁴³. Nie oznacza to podporządkowania jakiemuś nurtowi filozofii.

Samo myślenie filozoficzne służy temu, aby uporządkować logicznie to, co wiemy o Bogu, rzeczywistości religijnej i świecie, ale nie dociera do źródła Objawienia, które należy określić jako „zstępujące”⁴⁴. Bóg jest poznawalny dlatego, że daje się poznać. Sam zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy i uczynił człowieka wolnym i rozumnym podmiotem, zdolnym do poznania Boga, powołanym do prawdy, która go przekracza, pisze Jan Paweł II⁴⁵. Maryja stawia pytania Archaniołowi, ale ich tematyka jest Jej narzucona przez Objawienie, przez to, co powiedział Gabriel. Punktem wyjścia Jej refleksji jest doświadczenie słowa Bożego. Inicjatywa pochodzi zatem z Bożej niedostępności, która sama się odsłania i zaprasza do pytań.

Za św. Tomaszem możemy powtórzyć, że Bóg jest przedmiotem i zarazem podmiotem tej nauki⁴⁶. Jest poznawanym i dającym się poznać. Ratzinger zwraca uwagę, iż Bóg jest podmiotem teologii także w tym sensie, że pierwszymi teologami byli autorzy Pisma Świętego, przez których przemawiał⁴⁷. Objawienie biblijne to prawda o Bogu ukazana przez Niego samego za pośrednictwem świętych tekstów⁴⁸.

W żadnej z nauk nie mamy do czynienia z podobnym zjawiskiem. Wyjątkowość teologii przejawia się w tym, że inicjatywa znajduje się tu po stronie Poznawanego. Co więcej, poznanie to ma charakter wybitnie personalistyczny, pochodzi od Kogoś Poznawanego. Jeżeli zawsze przedmiot poznania decyduje o metodzie poznawania, to w tym przypadku w sposób szczególny. W innych naukach przedmiot nie jest podmiotem. Nawet jeśli mówimy, że rzeczywistość w jakiś sposób „narzuca się” czy intryguje badacza, filozofa, to jednak dzieje się to bezosobowo. Nawet jeśli historyk jest w jakimś zakresie podmiotem historii, to przecież to, co bada, traktuje z dystansu.

⁴³ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 255.

⁴⁴ Por. C.S. Bartnik, *Metodologia teologii dogmatycznej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 165.

⁴⁵ Por. FR, Wstęp, 4, 5.

⁴⁶ Por. S.Th. I, z. 1, a 7.

⁴⁷ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 261.

⁴⁸ Por. FR 94.

4. CEL TEOLOGII I PYTANIE O MOTYWACJĘ

Co stanowi cel teologii? Czy chodzi o cel, jaki stawia sobie człowiek, czy o ten, który stawia przed nim Bóg, skłaniając go do zastanowienia się i szukania rozumienia tego, co objawione i co jawi się w rzeczywistości stworzonej?

Wypowiedziane przez Maryję, pełne bólu i zdziwienia zdanie: „Synu, czemuś nam to uczynił?” (por. Łk 2,48), to pytanie o motywację Bożego działania, bo przecież pozostanie Jezusa w świątyni było Jego osobistą decyzją i „sprawą Ojca”. Pytanie zostaje postawione wobec pozornej sprzeczności z dotychczasową wiedzą o Bogu i o Jezusie. Maryja formułuje je nie po to, by wyrazić swój ból, ale aby zachować w sercu odpowiedź. W Jej postawie znajduje się założenie, że tej sprzeczności nie ma, ale że trzeba pogłębić zrozumienie tego wydarzenia i że jest to możliwe, jednakże nie tylko na drodze gruntownego rozważania, lecz w konfrontacji ze słowem Bożym, z tym, co powie Jezus. Jest to pytanie o to, co czyni Bóg „nam”, czyli człowiekowi, osobom najbliższym Jezusowi, i co ma żywotne – bo sięgające aż „serca” – znaczenie dla „nas”. Można więc powiedzieć, że wskazuje na personalistyczne i eklezjalne („nam”) znaczenie rozumienia tego, co czyni Bóg. „Czemuś to uczynił?” to pytanie o działanie Boga i Jego motywację. To zaś prowadzi do wiedzy o tym, Kim jest i jaki jest Bóg. W odpowiedzi Jezus mówi o swojej relacji do Ojca, odsłania głębokości Trójcy. Stawianiu pytań towarzyszy założenie, że należy pytać i że ta wiedza jest potrzebna. Chodzi już jednak nie tylko o to, czego i po co chcemy się dowiedzieć, ale dlaczego Bóg nam to daje poznać. To, dlaczego Bóg się objawił, również i w tym, co sprawia „ból”, co trudne do zrozumienia i przyjęcia, wyznacza cel teologii. Mówi, jaka motywacja sprzyja poznawaniu i rozumieniu Bożego zamysłu. Powyższe spostrzeżenia torują drogę refleksji nad zadaniem teologii.

Teologia służy zgłębianiu Objawienia i obronie nienaruszalności depozytu wiary. Na wzór Matki Najświętszej, która rozważała wszystko w swoim sercu, depozyt Objawienia zostaje zachowany w „sercu” Kościoła. Jan Paweł II pisze, że zadanie teologii polega na zgłębianiu źródeł prawdy objawionej i jej rozumieniu, czyli na wypracowaniu *intellectus fidei*. Cel teologii nie jest więc wyłącznie pragmatyczny, przeciwnie, odwołuje się do bezinteresowności właściwej filozofii bytu, ale nie poprzestając na niej, dąży ku Temu, który wszelki byt obdarza spełnieniem. W centrum refleksji teologicznej nie znajduje się jednak byt, ale tajemnica Boga Trójjedynego i zrozumienie kenozy Syna Bożego⁴⁹. Teologia szuka w ludzkim języku słów adekwatnych do wyrażenia prawdy o Przedwiecznym Słowie. Kościół strzeże depozytu wiary tak, by wszelkie poszukiwania prawdy skłaniały do

⁴⁹ Por. FR 93, 97.

poszukiwania i przyjęcia Chrystusowego zbawienia⁵⁰. Daje się więc zauważyć zbieżność zadań teologii i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁵¹.

Zgłębianie Objawienia prowadzi do poznania celu człowieka i świata. Pomaga kroczyć drogą ku wieczności⁵². Jest to zatem poznanie decydujące dla sensu bytu ludzkiego jak żadne inne. Zainteresowanie własnym celem to nie tylko prawo, ale i obowiązek człowieka⁵³. Krąpiec zwraca w tym kontekście uwagę na wielką odpowiedzialność teologa, który nie powinien posługiwać się błędnymi hipotezami, ponieważ zajmuje się tym, co ważne dla każdego pokolenia i nie może być odłożone do późniejszej weryfikacji, jak dzieje się to w przypadku innych nauk⁵⁴.

Człowiek potrzebuje również światła na drodze do celu, aby zrozumieć doczesność. Zmartwienie Matki Najświętszej i św. Józefa poszukujących zagubionego Jezusa, to zapowiedź bólu w dniach Jego Paschy. Poznanie misterium zbawienia uzdalnia do przyjęcia go w swoim życiu, do interpretacji w jego świetle własnej codzienności. Pytaniem „Synu, czemuś nam to uczynił?” Maryja docieka, co Bóg chce dać do zrozumienia. W tym przypadku zapowiedź męki i przynaglenie do szukania Chrystusa prowadzą do odnalezienia Go po zmartwychwstaniu.

Omawiając tematy etyki, Karol Wojtyła pisze, że ostateczna sprawiedliwość leży w interesie ludzkości, ale to nie niweczy bezinteresowności⁵⁵. Analogicznie życiowa i eklezyjalna owocność teologii nie umniejsza bezinteresowności poznania Boga. Przecież ostatecznie chodzi o Niego samego, a nie o przemijające korzyści.

Odnaleziony w świątyni Jezus skłania do przemyślenia pierwszeństwa spraw Ojca i wewnątrztrynitarniej miłości, z której w sposób bezinteresowny wynika Jego posłannictwo. Bóg jest doskonale bezinteresowny. Bezinteresowność Objawienia wymaga adekwatnej odpowiedzi i implikuje bezinteresowność poznania⁵⁶. Nauki służą, owszem, zaspokajaniu ciekawości, lecz przeważnie mają cele praktyczne. Ich osiągnięcia nie są celem samym w sobie, ale służą innym wartościom, jak choćby ochrona życia ludzkiego, lepsze urządzenie świata. Z tego punktu widzenia istotne jest dla nich kryterium opłacalności i korzyści, choć oczywiście nie muszą to być korzyści doraźne. Najbliższa bezinteresowności filozofia służy człowiekowi w aspekcie rozwoju jego intelektu, jest środkiem na drodze do prawdy. Teologia służy człowiekowi, aby poznał Boga, nie jest środkiem do żadnego innego celu, bo

⁵⁰ Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Fidei depositum*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum.html [dostęp: 18 II 2022].

⁵¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, tłum. J. Bielecki i in., Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000, s. 56.

⁵² Por. W. Granat, *Ku człowiekowi*, s. 20.

⁵³ Por. J. Królikowski, *Fides quaerens*, s. 19.

⁵⁴ Por. M. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia?*, s. 219.

⁵⁵ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin: TN KUL 1983, s. 63.

⁵⁶ Por. FR 15.

wszystkie są niższe niż ten. Owszem, wypełnia cele innych nauk, np. pomaga we wprowadzaniu sprawiedliwości społecznej, służy rozwojowi intelektualnemu, ale nie ogranicza się do żadnego z nich. Poznanie Boga nie jest środkiem do osiągnięcia czegoś więcej. Jest celem: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). To szczyt, który ostatecznie zostanie osiągnięty w wieczności, i to na zasadzie daru. Dlatego poznanie Boga może być tylko bezinteresowne.

5. PUNKT WYJŚCIA

Usłyszawszy słowa Archanioła, Maryja myślała, co miałyby znaczyć to podzwanie (por. Łk 1,29). Zastanowienie się to Jej reakcja na słowo od Boga, na Jego inicjatywę, jaką jest Objawienie skierowane do Niej w zbawczym kontekście. Maryja przyjmuje słowo na gruncie wiary, więcej, uznania oczywistości Boga – Jego istnienia i tego, że On sam zwraca się do człowieka. Można przyjąć tę scenę jako paradygmat teologii personalistycznej, takiej, która na pierwszym miejscu nie pyta o sens wszechświata, ale o słowo skierowane do człowieka, o to, co Bóg czyni dla niego i do czego go wzywa. Maryja myślała (διελογίζετο); podjęła logiczną refleksję. Praca umysłu wyprzedza jej zewnętrzne efekty. Rozważanie słowa pochodzącego od Boga stoi przed właściwymi dla innych nauk analizami statystycznymi czy ankietami, również dzisiaj, mimo wszelkich udogodnień technicznych, którymi dysponujemy. Przyjęcie słowa pochodzącego od Boga ukierunkowuje myślenie nad jego treścią. Punkt wyjścia refleksji ma wpływ na metodę, na sposób jej prowadzenia.

Heller dzieli myślenie naukowe na platońskie, w którym prawa matematyki są *a priori* doświadczenia; arystotelesowskie, które szuka przyczyn danych doświadczenia; i – właściwe nowożytnym naukom – archimedejskie, w którym doświadczenie jest weryfikowane przez model matematyczny⁵⁷. Który z tych schematów można by przyporządkować do teologii? Czy wychodzi ona od szukania Boga „po omacku”, gdzie jedynymi danymi początkowymi są prawa rozumu i ludzkiej logiki, zakładające jakiś sens rzeczywistości, i idąc szlakiem tych praw prowadzi do odkrywania Logosu? Czy przeciwnie, rozpoczyna od doświadczenia, w tym przypadku religijnego?

Teologia różni się od pozostałych nauk. Nie zaczyna się z inicjatywy człowieka, ale Boga. Objawienie to nie tylko coś, co się postrzega, ale co się przyjmuje jako

⁵⁷ Por. M. Heller, *Nowa fizyka*, s. 91nn.

dar. Bóg jest pierwszy, to Jego plan, abyśmy Go poznali⁵⁸. Poznanie to odbywa się na drodze wnioskowania z prawd objawionych⁵⁹.

Maryja żyje wiarą. Nie zna świata bez Boga. Buduje swoją refleksję na drodze apercepcji. Interpretuje objawione słowo dzięki wierze, a to, w co wierzyła, w kluczu objawienia⁶⁰. Maryja nie pyta, kim jest Ten, od którego pochodzi pozdrowienie. Punktem wyjścia okazuje się zatem aksjomat Objawienia, oczywistość Boga, który kieruje losami świata i zwraca się do człowieka; który zbawia i nie zawodzi. Wiara to coś więcej niż doświadczenie czy neutralna obserwacja. Refleksje Maryi, Jej pytania wyrastają z rzeczywistości, którą żyje. Nie są poszukiwaniem nieznanego.

Ratzinger pisze, że teologia zakłada w myśleniu nowy początek, który nie jest wytworem naszej refleksji, lecz pochodzi ze spotkania Słowa, które nas wyprzedza. Podkreśla przy tym konieczność wiary⁶¹. Podobnie wypowiadają się inni autorzy⁶². Określają teologię jako dzieło wierzącego, który posługuje się rozumem, by poznać to, co posiada przez wiarę⁶³. Twierdzenia wiary teolog otrzymuje od Kościoła. Założeniem teologii jest pewność, że Bóg nie jest „jakikolwiek”, że rozum ludzki jest odpowiedni do poznania Go⁶⁴. Bóg chce być poznany, objawia się i nie wprowadza w błąd. Kościół naucza tego, co zostało objawione, a doświadczenie życia wiarą w Kościele to już empiryczny punkt wyjścia teologii.

Przyjęty punkt wyjścia okazuje się nie bez znaczenia dla rezultatów drogi poznania. Jeśli np. byłoby nim filozoficzne wyobrażenie Absolutu, dopiero wtórnie konfrontowane z Objawieniem, prowadziłyby do wielu aporii, jak np. ta związana z kwestią „cierpienia Boga”. Metoda archimedejska rozpoczyna od empirii, czyli w przypadku teologii od Tradycji, od historii zbawienia, od tego, co Bóg mówi o sobie, i te przesłanki stara się uporządkować według możliwości rozumu, oczywiście przy założeniu, że w tym, co Bóg objawia nie może być nic nielogicznego. Walerian Słomka mówi o ujęciu fenomenologicznym zamiast apriorycznego w teologii. Punkt wyjścia stanowi w nim doświadczenie Boga mówiącego, z którym mamy do czynienia w Kościele, bo w nim jesteśmy zdolni do odkrycia naoczności tajemnicy, do bycia podmiotem doświadczenia Boga. Doświadczenie wierzącego – zwyczajne bądź mistyczne – stanowi źródło teologii⁶⁵. Rozpoczynanie refleksji teologicznej z pozycji „poszukującego” filozofa, zawieszające to doświadczenie,

⁵⁸ Por. M. Rusecki, *Pojęcie objawienia w Dei Verbum*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 12.

⁵⁹ Por. W. Tabaczyński, *Wprowadzenie do teologii katolickiej w zarysie*, Warszawa: [s.n.] 1994, s. 60.

⁶⁰ Por. K. Wons, *Cała piękna. Lectio divina z Maryją*, Kraków: Wydawnictwo Salvator 2017, s. 88.

⁶¹ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 130.

⁶² Por. W. Granat, *Ku człowiekowi*, s. 11n.

⁶³ Por. J. Królikowski, *Fides quaerens*, s. 22n.

⁶⁴ Por. Benedykt XVI, *Ansprache. Aula Magna der Universität Regensburg* (12 IX 2006), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [dostęp: 22 II 2022].

⁶⁵ Por. W. Słomka, *Teologia doświadczenia*, s. 94nn.

wydaje się po prostu sztuczne. Wyjście od dostępnej w Kościele „naoczności” jest naturalne dla człowieka wierzącego, który nie zna „świata bez Boga” i nie potrzebuje go sobie wyobrażać.

6. METODA

Teologia nie jest filozofią nie tylko dlatego że ma coś więcej, niczym dodatek do teorii i Absolutu. Ma ona swoją własną drogę. Tej drogi daru – Boga objawiającego się – nie można nie doceniać ani abstrahować od niej z lęku przed utratą „naukowości”. Nie można, gdyż podstawowym punktem wyjścia i założeniem teologii jest właśnie Objawienie jako dar. Wychodzące z tego założenia drogi – metody – są różne. Wyróżnia się np. *regresywne* szukanie podstaw aktualnej doktryny i oddolne śledzenie rozwoju danego tematu⁶⁶. Metoda historyczna bierze pod uwagę chrześcijaństwo jako dzieje zbawienia, a pozytywna dyskutuje przedłożony problem. Najbliższa filozofii teologia spekulatywna, czyli systemowa, stara się prowadzić myśl i porządkować prawdy objawione według systemu teorii i hipotez⁶⁷. Posługuje się także dedukcją w sensie szerszym, tj. wyjaśnia prawdy zbawcze przez ich wzajemne związki⁶⁸. Czesław S. Bartnik postuluje stosowanie metody systemowo-personalistycznej, opartej na personalizmie filozoficznym, ponieważ osoba to najdoskonalszy byt, a zatem najwłaściwsze centrum bytowe i poznawcze teologii. Swoje propozycje podsumowuje stwierdzeniem, że metodologia teologii dogmatycznej jest bardzo skomplikowana⁶⁹.

Warto zauważyć też dorobek amerykańskiego jezuity kard. Avery’ego Dullesa w tej dziedzinie. Jego zdaniem rzemiosło teologii to metodyczny wysiłek wyrażenia prawdy zawartej w wierze Kościoła, związany z symbolicznym przekazem. Zbawcze symbole wprowadzają do znaczeń nieosiągalnych ludzkim wysiłkiem⁷⁰. Dlatego Dulles tworzy system, który nie zamyka się w filozoficznej precyzji. Przedstawia tematy teologiczne, jak np. Kościół czy Objawienie, za pomocą komplementarnych modeli, które zawsze wskazują na coś więcej, co przekracza przyjęty schemat.

Powiązanie misterii wiary między sobą, a przede wszystkim z eschatologią, to jedno z najbardziej owocnych zadań refleksji teologicznej. Jej owocność nie oznacza nieograniczonej wybujałości pomysłów. Przeciwnie. Praca teologów toczy się w kontekście sformułowań Magisterium, Tradycji, kościelnego nauczania, a także

⁶⁶ Por. J. Królikowski, *Fides quaerens*, s. 84n.

⁶⁷ Por. C.S. Bartnik, *Metodologia teologii*, s. 168n.

⁶⁸ Por. J. Królikowski, *Fides quaerens*, s. 95.

⁶⁹ Por. C.S. Bartnik, *Teologia personalistyczna*, s. 61n; C.S. Bartnik, *Metodologia teologii*, s. 271.

⁷⁰ Por. A. Dulles, *The Craft of Theology*, s. 8, 22.

codziennego przeżywania wiary⁷¹. Dogmat nie jest skutkiem teologicznego osiągnięcia, w tym sensie, że istnieje najpierw w wierze Kościoła, a wtórnie w teologii. Jego określenie wyraża to, co bezsprzeczne, nie kończy jednak refleksji na dany temat⁷². Zawsze pozostaje możliwość coraz głębszego rozumienia, wyjaśniania i interpretowania wiary, czyli wyrażania myśli Bożej w ujęciu myśli ludzkiej. W ten sposób zdobywa się kolejne przyczółki myśli i znajduje nowe odpowiedzi na pojawiające się pytania.

Teologia różni się od nauk, które muszą szukać i odkrywać prawdę we właściwych sobie aspektach. Prawda o Bogu jest w niej dana do pogłębiania i lepszego rozumienia⁷³. Prawda o człowieku, inaczej niż w antropologii, wywodzi się w niej z nauki o Bogu. Różnica dotyczy także podstaw rozumienia świata jako całości. Na przykład w filozofii platońskiej, postrzegane elementy dobra, prawdy i piękna wskazują na odpowiadające im idee, które w wyobrażonej doskonałej formie należałoby utożsamiać z Bytem najdoskonalszym. Teologia natomiast przyjmuje odwrotny kierunek. Odnajdywane w świecie wartości to przejawy, ślady Bożego działania. Nazywamy prawdziwym, dobrym i pięknym to, co pochodzi od Niego. Rozumiemy i doceniamy świat i to, co w nim zachodzi w świetle tego, co wiemy o Bogu.

Teologia to przede wszystkim praca umysłu. Dlatego Jerzy Szymik uważa wzorzec nauk przyrodniczych za „przyciasny” dla teologii; brakuje w nim dowartościowania słowa⁷⁴. Niezależnie od przyjętej metody na pierwszym miejscu jest zawsze myślenie, a wtórnie zapisanie rezultatów. Matka Najświętsza nie poprzestaje na werbalnym znaczeniu tego, co usłyszała. Wie, że to, co Jej Bóg objawia, pozostawia miejsce na pytania i dociekanie. Uzyskawszy odpowiedź, nie uważa jej za zamknięcie tematu, ale za wskazówkę do rozważania (por. Łk 2,48-51).

7. MIARA POZNANIA

Wśród przyjmowanych przez różne nauki kryteriów oceny uzyskanych wyników znajduje się poprawność metodyczna gwarantująca wewnętrzną niesprzeczność oraz potwierdzenie uzyskanych wyników na drodze eksperymentu. Jakie są kryteria, a zarazem specyfika teologii? Zasada niesprzeczności, czyli wskazanie takiego elementu, którego wykluczenie musiałoby prowadzić do absurdu, jest

⁷¹ Por. M. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia?*, s. 218.

⁷² Por. K. Gózdź, *Teologia spełnieniem myśli ludzkiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 230n.

⁷³ Por. J. Królikowski, *Fides quaerens*, s. 101.

⁷⁴ Por. J. Szymik, *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, „Studia Nauk Teologicznych” 3 (2008), s. 121, 125n.

wspólna dla teologii i innych nauk⁷⁵. Jan Paweł II pisze, że to, co Bóg objawia w Chrystusie, nie jest sprzeczne z prawami rozumu, ponieważ to sam Stwórca jest fundamentem i rękomią poznawalności i racjonalności naturalnego porządku rzeczy⁷⁶. Jednocześnie miary poznania nie wyznaczają jedynie kryteria rozumu, ale to, co Bóg chce, byśmy poznali.

Racjonalizm polega na tym, aby wiedzieć i umieć wytłumaczyć, co się ma na myśli i dlaczego się przyjmuje dane twierdzenie, ale to przecież nie wyklucza autorytetu ani woli przyjęcia czegoś na „wiarę”. W teologii ten autorytet jest bardzo konkretny, ponieważ jest to dziedzina myśli, która nie istnieje poza Kościołem i może się urzeczywistniać tylko w żywej komunii z wiarą⁷⁷. W innych naukach przeciwstawienie się uznanym autorytetom może być trudne dla badacza, ale nie przekreśla poprawności jego pracy. W teologii nieliczenie się z nauką Kościoła jest błędem interpretacyjnym⁷⁸. Jak zauważa Heller, nauki empiryczne nie przyjmują niczego bez uzasadnienia, ale decyzja, dlaczego i jak uzasadniać, już jest wyborem⁷⁹. Skoro teologia stanowi rozumową refleksję nad treścią wiary, nie może ignorować środowiska myślowego, w którym się rozwija⁸⁰. Krąpiec podkreśla szczególne miejsce, jakie w określaniu niesprzeczności z nauką Kościoła zajmuje sąd Biskupa Rzymu. Sąd ten dotyczy kwestii niesprawdzalnych, ale pozostawia pole do dalszych dociekań⁸¹.

Znaczenie dla nauk szczegółowych ma także pragmatyzm; liczy się osiągnięcie tego, co było potrzebne i zamierzone. W teologii ważne jest to, co Bóg zamierzył i przeznaczył do odkrycia. Do jej specyfiki należy osobliwa niesprzeczność, obejmująca zasady rozumu i zgodność z nauką Kościoła, a także swoisty pragmatyzm, związany z owocnością jej osiągnięć dla rozwoju wiary. Nie jest zadaniem teologa utrudnianie życia chrześcijańskiego. Nie może być zgodne z prawdą o Bogu coś, co nie prowadziłoby do zbawienia. Możemy mówić tu o swoistej sprawdzalności „wyników”. W fizyce weryfikację taką stanowi doświadczenie, w czasach współczesnych nierzadko przeprowadzane wirtualnie, za pomocą modeli cyfrowych. W naukach przyrodniczych, politechnicznych, ekonomicznych efekty prac teoretycznych dają się ocenić na podstawie ich implementacji. W przypadku teologii wartość jej osiągnięć sprawdza się w konfrontacji z wiarą Kościoła, Ludu Bożego, który przecież nie myli się jako całość, a także w przebiegu doświadczenia historycznego. Widzimy np. do czego prowadziło odrzucenie nauki o sakramentach czy rozprzestrzenianie się jansenizmu.

⁷⁵ Por. M. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia?*, s. 9.

⁷⁶ Por. FR 34.

⁷⁷ Por. M. Tkaczyk, *Zagadnienie sensowności języka teologii w ujęciu Józefa M. Bocheńskiego OP*, „Lignum Vitae” 2 (2001), s. 98nn; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary*, s. 59.

⁷⁸ Por. M. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia?*, s. 225.

⁷⁹ Por. M. Heller, *Nowa fizyka*, s. 20.

⁸⁰ Por. M. Heller, *Nowa fizyka*, s. 99.

⁸¹ Por. M. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia?*, s. 233.

Narzuca się wobec tego pytanie wartościujące poglądy teologiczne: Czy owocuje świętością? Warto tu zauważyć, że niekoniecznie chodzi o świętość teologa. Święty może się mylić, dowodzą tego przykłady bł. Antonia Rosminiego czy bł. Joachima z Fiore. Chociaż osobista świętość myśliciela nie gwarantuje bezbłędnej teologii, jej brak może utrudniać rozumienie Boga. Chodzi przecież o to, by podążać za słowem Boga, iść za nakazem serca, skłaniającym do przyjęcia go, a wtedy to słowo zawsze odsłania coś nowego, jak twierdzi doświadczony i wybitnie twórczy teolog⁸².

W nauce liczy się sprawdzalność rezultatów. W teologii mamy do czynienia ze sprawdzalnością w życiu Kościoła i w historii zbawienia. Po zwiastowaniu Maryja od razu wyrusza do Elżbiety (por. Łk 1,39). Podejmuje weryfikację tego, co poznała na drodze stawianych pytań. Sprawdza otrzymane treści w historycznym konkrety, w życiu osób wierzących, w tym przypadku Elżbiety i Zachariasza. Podróż do Ain Karim to weryfikacja, która wymaga wysiłku. To potwierdzanie wiarygodności Objawienia, a zarazem własnego rozumienia tego, co zostało objawione, przez doświadczenie. Miarą właściwego zrozumienia jest sprawdzalność odkrytej prawdy w dziejach zbawienia, a zarazem w losach wspólnoty wiernych. Wartość teologii sprawdza się w życiu i historii Kościoła. Jej miarę stanowi budowanie dobra wspólnoty eklezjalnej i przystawalność do wiary i świętości Kościoła.

Kulminacją podjętej przez Matkę Najświętszą weryfikacji okazuje się Jej Magnificat. To potwierdzenie zgodności owoców refleksji nad słowem Objawienia ze sposobem działania Boga, który czyni „wielkie rzeczy” i nadaje dziejom sens zbawczy. Magnificat to reasumpcja tego, kim jest Bóg. Od zamyślenia, przez pytania i weryfikację przechodzi Maryja do sformułowania, do wyrażenia, pogłębionego na tym etapie, poznania Boga.

Czy jest to poznanie naukowe? Nauka daje poznanie pewne i obiektywne, a przynajmniej aproksymatywnie zbliżające się do obiektywizmu i pewności twierdzeń. Czy poznanie teologiczne jest nauką w tym sensie? Bóg nie jest jakikolwiek. Jest taki, jakim się objawił, taki, jakim daje się poznać w swoich dziełach i w historii zbawienia. Jan Paweł II zwraca uwagę, że natchnione teksty mówią o faktach, których prawdziwość nie polega na historyczności, ale na głębi znaczenia ujawniającego się w zbawczej historii. Teologia szuka relacji między opisanym faktem a jego znaczeniem⁸³. Kryterium prawdziwości twierdzeń wyznacza to, co na pewno wiemy o Bogu. Będzie to np. wyrażona w Magnificat zasada dobroci Boga, który chce być poznany, daje się poznać, sam się objawia i zbliża się ku człowiekowi. Trafne sformułowanie teologiczne musi zatem odpowiadać nieskończonej dobroci Boga.

W naukach empirycznych liczy się powtarzalność wyników w eksperymencie, który człowiek może zaplanować i przeprowadzić. W teologii poznajemy to, co Bóg planuje. Odkryte prawdy mogą być zweryfikowane w życiu wiary, ale ostateczny sprawdzian pozostaje nieosiągalny aż do eschatycznego spełnienia. Ratzinger

⁸² Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 345.

⁸³ Por. FR 94.

zauważa, że oświecenie uczyniło powtarzalność kryterium naukowości. Rozum pozytywistyczny uznaje tylko to, co daje się powtórzyć. W konsekwencji jednak pytanie o istotę rzeczy zostaje zastąpione kwestią funkcjonalności. Dla teologii podporządkowanie się takim zasadom oznaczałoby zubożenie i rezygnację z pytania o całość⁸⁴. Istotne kryterium współczesnych nauk, zwłaszcza przyrodniczych czy socjologicznych, to „statystyczna znamienność”. Przypisanie tej cechy jakiemuś zjawisku na podstawie krzywej Gaussa prowadzi do wniosków o zależności przyczynowo-skutkowej, chociaż nie odsłania zasady tej zależności. Tworzone są wówczas hipotetyczne modele, które mają ją wyjaśnić. Czymś innym są „modele” teologiczne; powstają nie na podstawie hipotez, ale zakorzenionych w Piśmie Świętym metafor, i same w sobie tworzą pewien schemat, a nie ogniwo w ciągu hipotez⁸⁵.

Czy możemy mówić o powtarzalności w teologii? W pewnym sensie tak. Daje się przecież zaobserwować powtarzalność działania Boga w tym, co odnosi się do człowieka; ciągle obdarzanie łaską osób, a w perspektywie Kościoła np. trwała przez pokolenia skuteczność sakramentów czy trwała obecność różnych charyzmatów. Równocześnie dostrzegamy, że „wielkie dzieła Boże”, jak np. stworzenie, odkupienie, są wyjątkowe i niepowtarzalne, nie tylko nie dają się powtórzyć, ale i nie mają żadnej analogii wśród zjawisk. Czy wobec tego naukowe jest to, co mówimy o Eucharystii? Transsubstancjacja to przecież wydarzenie wyłączone i niepowtarzalne. Nie można zatem do teologii stosować schematów z innych nauk, posługujemy się jednak tym samym rozumem i jego zdolnościami porządkowania wiedzy.

Inne nauki formułują wzory i prawa, które dają się zastosować wielokrotnie. To, co czyni Bóg, a zarazem to, Kim jest i jaki jest, okazuje się niepowtarzalne, ale już ta charakterystyczna niepowtarzalność stanowi regułę tego, czego dowiadujemy się o Bogu. W teologii nie powtarzalność zjawisk, ale wyjątkowość dzieł Bożych występuje jako prawidłowość. Ta „powtarzalna niepowtarzalność” to nie zwykły oksymoron, ale reguła oddająca sposób Bożego działania. Dostrzegamy powtarzalność w tym, co odnosi się Boga, w tym sensie, że zawsze możemy odnaleźć te same cechy Jego dzieł, te same *vestigia Trinitatis*, jak np. dobroć, delikatność, bezinteresowność, ofiarność. Jedyność i niepowtarzalność wydarzeń historiozobawczych – stworzenia, odkupienia, Paschy Chrystusa, Jego eucharystycznej obecności – to fenomen teologiczny nie w znaczeniu zjawiska jednorazowego i przemijającego, ale jedyne i zarazem trwale istotne.

Naszej doczesnej kondycji odpowiada „już i jeszcze nie” teologii. *Katechizm Kościoła Katolickiego* zauważa, że w teofaniach Słowo Boże zostało równocześnie objawione i „zacięzione w obłoku Ducha Świętego”⁸⁶. W niepoznawalnym, a może raczej jeszcze nie poznanym misterium zawsze oczekuje coś do odkrycia. Na tym świecie „po części [...] tylko poznajemy, po części prorokujemy” (1 Kor 13,9).

⁸⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie Świętym i Tradycji*, t. 1, s. 304nn.

⁸⁵ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, New York: Image Books; Doubleday 1987, s. 23-32.

⁸⁶ Por. KKK 707.

Również sprawdzalność teologicznego poznania będzie w historii zawsze niepełna, co nie znaczy, że niepełna.

Na drodze tej przedostatecznej niesprawdzalności pojawia się zadanie, które Karl Rahner uważał za niewypełnione: odkryć lepsze wyobrażenie życia wiecznego⁸⁷. Jest ono niedostępne innym naukom, a niebywale istotne dla teologii, która musi się kierować ku prawdzie ostatecznej. To właśnie Prawda – Bóg żywy i Jego zamysł zbawienia objawiony w Chrystusie – stanowi właściwy przedmiot i podstawę teologii⁸⁸. Szukając odpowiedniego wyrażenia tej prawdy, teologia sama staje się środkiem na drodze do widzenia uszczęśliwiającego, które oznacza poznanie Boga tak, jak On chce być poznany⁸⁹.

Podczas godów w Kanie Galilejskiej Matka Najświętsza czyni coś, na co żaden teolog się nie odważył (por. J 2,1-12). Skłania swojego Syna do inauguracji kolejnego etapu Objawienia, do zapoczątkowania spełnienia, w którym „Pan Zastępów przygotowuje dla wszystkich ludów [...] ucztę” (por. Iz 25,6). A raczej to Syn włącza Matkę w tok objawiania swojej chwały. Teologia służy przez wieki tej właśnie prawdzie objawiającej się Boga i pokornie czeka na ostateczną weryfikację swoich odkryć.

8. PODSUMOWANIE

To, co wiemy o Matce Najświętszej i to, co wiemy o teologii, pozwala na osadzenie tej ostatniej w maryjnym wzorcu poszukiwań, a zarazem na uwzględnienie jej specyfiki. Podczas gdy różne nauki dążą do odkrycia i opisanie czegoś przedtem nieznanego, teologia nie odkrywa nowych prawd, ale tworzy świeże spojrzenie na niezmienną nowość Boga. Maryjna droga nie prowadzi w nieznaną, ale przechodzi od znajomości i oczywistości Boga do pogłębiania rozumienia Jego słowa, do poznania, które zdobywa się wysiłkiem myśli, ale jako darowane przez Niego.

Pytanie o sens wszystkiego, co istnieje, dotyczy relacji teologii i filozofii. Jest to zagadnienie ugruntowane w tradycji teologicznej. Przypomina, że teologia posługuje się ładem filozofii, ale się w niej nie zamyka i pyta o coś więcej, a rozpoczyna z innego punktu wyjścia. Maryjny wzorzec uwzględnia sens szukania rozumienia na podstawie tego, co się już wie. Teologia korzysta z pomocy filozofii i innych nauk, ale nie uzależnia się od nich. Wychodzi od pewności wiary i na niej buduje swoją apercpcję. Dlatego, kto bardziej żyje wiarą, więcej rozumie jej treść. Niezbędny dystans naukowca ma tu inne znaczenie niż w przypadku pozostałych nauk. Wyraża się w przyjęciu możliwości zanegowania własnych hipotez, gdyby prowadziły do

⁸⁷ Por. K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Znak” 44 (1992), nr 2, s. 82.

⁸⁸ Por. FR 92.

⁸⁹ Por. P. Krupa, *Teologia jako narzędzie „poznania uszczęśliwiającego”* w „*Compendium Theologiae*” św. Tomasza z Akwinu, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 39 (2001), nr 2, s. 58.

sprzeczności z wiarą Kościoła. Jest to więc dystans nie tyle do przedmiotu, ile do własnego sposobu myślenia.

Przedmiot, którym jest sam Bóg, powoduje, że teologia już w punkcie wyjścia różni się od pozostałych nauk, że jej specyfika jest niesprowadzalna do tego, czym posługują się i co osiągają inne nauki. Ich owocność nie wymaga wiary. Można wprawdzie powiedzieć, że dobrze jest, gdy ktoś „wierzy w to, co robi”, ale wobec wyników końcowych, wskazana jest otwartość niewykluczająca nawet odrzucenia wszystkiego, co było do tej pory niewzruszone w danej dziedzinie. W teologii byłoby to nie tylko bezowocne, ale sprzeczne z tym, czym jest teologia. Byłoby zanegowaniem jej samej.

Teologia wymaga wreszcie uznania, że poznanie, które się osiąga jest częściowe, ponieważ odbywa się w doczesności, i jest niedoskonałe, bo posługuje się językiem dostępnych nam sformułowań. W przeciwieństwie do innych nauk, teologia nie może się kierować pragmatyzmem. Poznanie Boga przynosi pożytek, ale nie jest środkiem do osiągnięcia czegoś bardziej wartościowego. Jest celem, który w pełni odsłoni się w wieczności.

WYKAZ SKRÓTÓW

- FR – Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Poznań: Pallottinum 1998.
S.Th. – Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, t. 1-3, Taurini: Marietti 1939.

MARYJNY WZORZEC TEOLOGII

Abstrakt

Artykuł podejmuje kwestię, w jaki sposób pytania formułowane przez Matkę Najświętszą i to, co wiemy o Jej refleksji nad Objawieniem, mogą posłużyć jako wzorzec teologii, a jednocześnie wzorzec relacji tej refleksji do innych nauk. Brane są pod uwagę dokumenty Magisterium Kościoła, wypowiedzi papieży, a także opinie wybitnych współczesnych filozofów i teologów. Przedmiot teologii determinuje jej specyfikę, punkt wyjścia i metody. Również stosowane przez nią kryteria oceny argumentacji i wniosków uwzględniają uniwersalne zasady pracy rozumu, ale w odróżnieniu od innych nauk, są zakorzenione w środowisku eklezjalnym, bez którego nie byłoby teologii. Również cel teologii wyróżnia ją spośród nauki i nadaje w jej przypadku szczególne znaczenie pragmatyzmowi i użyteczności.

Słowa kluczowe: Matka Najświętsza, teologia, przedmiot teologii, nauka, Jan Paweł II, Benedykt XVI.

THE MARIAN PATTERN OF THEOLOGY

Abstract

This paper takes into account questions formulated by the Holy Mother. Her thought and consideration on the revealed word serves as pattern of theological thinking and key to understanding of the relationship between theology and other sciences. This study is based on the Church's magisterial documents, papal teaching, as well as theological and philosophical statements. The matter of theology determines its principles, start point and methods. Its criteria consider the universal requirements of reason but, unlike in other sciences, are deeply and indispensably enrooted in ecclesial community. The purpose also distinguishes theology in the scientific world and confers particular meaning concerning its pragmatism, benefits and importance.

Key words: Mother of God, theology, subject of theology, science, John Paul II, Benedict XVI.

DAS MARIANISCHE MUSTER FÜR THEOLOGIE

Abstrakt

In diesem Beitrag geht es um die Frage, wie die von der Gottesmutter formulierten Fragen und das, was wir über ihre Reflexion über die Offenbarung wissen, als Modell für Theologie und gleichzeitig als Modell für die Beziehung dieser Reflexion zu anderen Wissenschaften dienen können. Dabei werden die Dokumente des Lehramtes, die Aussagen der Päpste und die Meinungen bedeutender zeitgenössischer Philosophen und Theologen berücksichtigt. Der Gegenstand der Theologie bestimmt ihre Besonderheit, ihren Ausgangspunkt und ihre Methoden. Auch die von ihr angewandten Kriterien berücksichtigen die universellen Prinzipien der Vernunftarbeit, sind aber im Gegensatz zu anderen Wissenschaften im kirchlichen Umfeld verwurzelt, ohne das es keine Theologie geben kann. Auch der Zweck der Theologie zeichnet sie aus und verleiht in ihrem Fall dem Pragmatismus und der Nützlichkeit besondere Bedeutung.

Schlüsselwörter: Heilige Mutter, Theologie, Gegenstand der Theologie, Wissenschaft, Johannes Paul II., Benedikt XVI.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C.S., *Metodologia teologii dogmatycznej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 165-173.
Bartnik C.S., *Teologia personalistyczna*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 57-64.

- Benedykt XVI, *Angelus, IV Domenica di Avvento* (18 XII 2011), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20111218.html [dostęp: 22 II 2022].
- Benedykt XVI, *Ansprache. Aula Magna der Universität Regensburg* (12 IX 2006), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [dostęp: 22 II 2022].
- Benedykt XVI, *Udienza Generale. L'Anno della fede. La ragionevolezza della fede in Dio* (21 XI 2012), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121121.html [dostęp: 22 II 2022].
- Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, tłum. I. Bobicz, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Viator 2000.
- Dulles A., *The Craft of Theology. From Symbol to System*, New York: Crossroad 1992.
- Dulles A., *Models of the Church*, New York: Image Books; Doubleday 1987.
- Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lublin: TN KUL 1972.
- Góźdz K., *Teologia spełnieniem myśli ludzkiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków: Copernicus Center Press 2014.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Poznań: Pallottinum 1998.
- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Fidei depositum*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum.html [dostęp: 18 II 2022].
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Kempa J., *Poznanie Boga w historii: Debata między Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem*, „Studia Nauk Teologicznych” 12 (2017), s. 69-87.
- Krąpiec M., *Filozofia, co wyjaśnia? Filozofia w teologii* (Dzieła, t. 21), Lublin: RW KUL 2000.
- Królikowski J., *Fides quaerens intellectum. Natura i metoda teologii*, Tarnów: Biblos 2000.
- Krupa P., *Teologia jako narzędzie „poznania uszczęśliwiającego” w „Compendium Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 39 (2001), nr 2, s. 47-61.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, tłum. J. Bielecki i in., Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000.
- Pius IX, *Konstytucja apostolska Dei Filius*, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html> [dostęp: 18 II 2022].
- Rahner K., *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Znak” 44 (1992), nr 2, s. 72-82.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Joseph Ratzinger Opera Omnia, t. IX/1-2), t. 1-2, red. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018.
- Rusecki M., *Pojęcie objawienia w Dei Verbum*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 9-22.
- Słomka W., *Teologia doświadczenia chrześcijańskiego*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 93-100.
- Szymik J., *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, „Studia Nauk Teologicznych” 3 (2008), s. 119-127.
- Tabaczyński W., *Wprowadzenie do teologii katolickiej w zarysie*, Warszawa: [s.n.] 1994.

- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (w skrócie)*, red. F. Bednarski, Warszawa: Wydawnictwo Antyk 2000.
- Tkaczyk M., *Zagadnienie sensowności języka teologii w ujęciu Józefa M. Bocheńskiego OP*, „Lignum Vitae” 2 (2001), s. 83-160.
- Warzeszak J., *Benedykta XVI wizja uniwersytetu*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 28 (2021), s. 231-265.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin: TN KUL 1983.
- Wons K., *Cała piękna. Lectio divina z Maryją*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2017.

Izabella Smentek – doktor habilitowana teologii, wykładowca teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obszary badawcze: teologia Trójcy Świętej, eschatologia, eklezjologia. Opublikowała m.in: *Eschatologia trynitarna. Prawda o Trójcy Świętej jako punkt wyjścia eschatologii* (2012), *Człowiek przez Boga posłany. Misterium o Prymasie kardynale Stefanie Wyszyńskim* (2017). Adres do korespondencji: i.smentek@uksw.edu.pl

TRACEY ROWLAND

University of Notre Dame, Australia

<https://orcid.org/0000-0002-2349-0677>

THE “CATHEDRAL” OF CATHOLIC THEOLOGY

Somewhere in the mists of my childhood, perhaps in a lecture by the Venerable Servant of God, Fulton Sheen, I came across the idea that the Catholic faith is like a Gothic cathedral where every single piece of architecture has its purpose, even the gargoyles. The gargoyles are the demons fleeing the kingdom in terror, the powers of darkness repelled by the *Lumen Christi*. They stand for eschatology. They signify the dramatic cosmic battle for true freedom since *before* the fall of man.

It follows that the displacement of one of the pieces of the “cathedral” can cause more or less serious instability depending on how central the piece is in the infrastructure. Any damage to even the smallest part is always a pastoral disaster. As the great Fr James V. Schall often told his students, a small intellectual error at the base of any system will have exponential consequences as that error takes root in a culture, an institution or a human life¹. It may only start out as a small error, only a couple of degrees south of true north, but it will have its own rationality that sets it on a trajectory that will carry it forward to a place a long way south of true north.

If we look at the cathedral of Catholic theology today it is more problematic than a few damaged gargoyles. If the side arches are scripture and tradition there is no consensus within Catholic academies on how these two building blocks are to be understood. There are numerous hermeneutical frameworks for scripture studies, including feminist, eco-feminist and Marxist, and at least three quite different understandings of tradition (neo-scholastic, Blondelian and post-modern).

If the buttresses are philosophy and history, then philosophy is under attack as Logo-centrism and history is regarded as something like a dangerously unstable chemical by those who stand firmly on the side of a 19th century scholastic understanding of tradition. Meanwhile those intoxicated with the project of correlating the faith to whatever happens to be the dominant culture of the day take little interest in anything that happened before 1968.

¹ James V. Schall (1928-2019) was an American Jesuit, described as the “American Chesterton.” He was a professor of political philosophy and staunch critic of Marxism.

If Trinitarian theology is the lead seams that hold the roof, arches and buttresses together, then there are fractures here too between proponents of high and low Christologies, between the Jesus of history and the Christ of the Gospels. There are even divisions between those who wish to defend “Creedal Christianity” (the Nicean Creed and Chalcedonian adverbs) and those who regard the “archiving” of the teachings of the early Church Councils as one of those “reforms” that urgently need to be undertaken.

When we look at the territory of ecclesiology, the “altar” perhaps, to extend this metaphor, there is a division between those who regard sacred ordination, including the office of the papacy in relation to the other sacred ministers, as a hierarchy established by Christ himself in fulfillment of Jewish precedents, and others who regard these offices merely as outdated artifacts of the Roman empire.

When we move to the floor of the cathedral, human persons and their relationship to the Holy Trinity, there is no agreement around the building blocks of theological anthropology (nature and grace, faith and reason, history and ontology, the role of conscience and the whole territory of natural law). Since there is no agreement here it follows that there can be no agreement in the territory of morals because morality and anthropology are intrinsically linked. There can also be no stable consensus about matters pertaining to sacramental theology for as long as concepts like “ontological change,” related to the nature and grace relationship, are in dispute.

Further there are those who do not really want Catholic theology at all, they want what St. John Henry Newman called “the religion of the world.”² They want

² John Henry Newman, Sermon 24 titled *The Religion of the Day* §309 of Oxford on-line version which states: “In every age of Christianity, since it was first preached, there has been what may be called a *religion of the world*, which so far imitates the one true religion, as to deceive the unstable and unwary. The world does not oppose religion *as such*. I may say, it never has opposed it. In particular, it has, in all ages, acknowledged in one sense or other the Gospel of Christ, fastened on one or other of its characteristics, and professed to embody this in its practice; while by neglecting the other parts of the holy doctrine, it has, in fact, distorted and corrupted even that portion of it which it has exclusively put forward, and so has contrived to explain away the whole;—for he who cultivates only one precept of the Gospel to the exclusion of the rest, in reality attends to no part at all.” See also: J.H. Newman, *Discussions and Arguments on Various Subjects*, Toronto: Bryant Press 2007 [1872], 3: 233. Newman had written: “This is what the Age is coming to, and I wish it observed. We know it denies the existence of the Church as a divine institution: it denies that Christianity has been cast into any particular social mould. Well: but this, I say, is not all; it is rapidly tending to deny the existence of any system of Christianity either; any creed, doctrine, philosophy, or by whatever other name we designate it. Hitherto it had been usual, indeed, to give up the Church, and to speak only of the covenant, religion, creed, matter, or system of the Gospel; to consider the Gospel as a sort of literature or philosophy, open for all to take and appropriate, not confined to any set of men, yet still a real, existing system of religion. This has been the approved line of opinion in our part of the world for the last hundred and fifty years; but now a further step is about to be taken. The view henceforth is to be, that Christianity does not exist in documents, any more than in institutions; in other words, the Bible will be given up as well as the Church. It will be said that the benefit which Christianity

to distill "Christian values" from the kerygma of the faith and then marry such "values" to popular contemporary social theories and ideologies. Karl Rahner's expression "gnoseological concupiscence" is a good description of this intellectual practice. Too much interest in the thought systems of the "world" kills the cat. The "values," such as kindness and compassion, once they have sloughed off the unfashionable elements of the kerygma, like belief in the divinity of Christ, "hook up" with utopian theories designed to foster an order of absolute equality in all things.

According to Rawlsian liberalism, one of the popular contenders for religion of the world status, the most "sinful" act a person can perform is that of making a judgement about the lifestyle choices of another.³ John Rawls believed that if a man decides to spend his life counting blades of grass, then that is the good life for him, and no one else has any standing to judge him. Again, to recall the wisdom of Fr Schall, "the Liberal-Enlightenment thesis is that evil is essentially an historical, political product."⁴ Once this becomes axiomatic, the religious impulse is driven in the direction of utopian political projects, political activism replaces worship and the state becomes an idol. We are then back to the days of pagan Rome.

Given the above the cathedral looks like an old Portuguese azulejo mural with bits of broken tile everywhere, the grouting between the sections long decayed and parts of paint work faded beyond recognition.

So what can young Catholic scholars do in these times to help reorient the cathedral of Catholic theology heavenwards?

A simple rebooting of the system to 1959 is not the solution. The fact that parts of the building collapsed so quickly in the early 1960s is evidence of areas of underlying weakness. These weaknesses need to be addressed. Further, while a lot of junk has been brought into the building in the past half century an enormous amount of creative structural repair work has also been undertaken. Whenever there is a crisis within an intellectual tradition there are people who come forward with solutions and these solutions then become part of the tradition. Many of those on the academic honour board of the Church, the "Church Doctors," are saints who

has done to the world, and which its Divine Author meant it should do, was to give an impulse to society, to infuse a spirit, to direct, control, purify, enlighten the mass of human thought and action, but not to be a separate and definite something, whether doctrine or association, existing objectively, integral, and with an identity, and for ever, and with a claim upon our homage and obedience. And all this fearfully coincides with the symptoms in other directions of the spread of a Pantheistic spirit, that is, the religion of beauty, imagination, and philosophy, without constraint moral or intellectual, a religion speculative and self-indulgent. Pantheism, indeed, is the great deceit which awaits the Age to come."

³ See, for example: J. Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press 1999 and J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA – London: The Belknap Press of Harvard University Press 2001, and J. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 2005.

⁴ J.V. Schall, *The Politics of Heaven and Hell: Christian Themes from Classical, Medieval and Modern Political Philosophy*, Lanham, MD: University Press of America 1984, p. 109.

sorted the intellectual crises of past centuries. Although not yet declared a “Church Doctor,” St. John Paul II’s catechesis on human love and his work on rebuilding the “grouting” between dogmatic theology and moral theology, is certainly one element in the theology of the past half century that is a significant improvement on that which preceded it.

Rather than rebooting to 1959 it would help to study the significant works of Catholic theology produced in the century between 1860 and 1960. This would include Newman’s *Grammar of Assent* (1870) and Matthias J. Scheeben’s *Mysteries of Christianity* (1865), but also the works of the inter-war generation of German scholars who were heavily influenced by Newman. They were contending with German Idealist philosophy on the one side and the Nietzschean attack on rationality and Christian Humanism on the other. This was an era of great dynamism in theological scholarship, including an era of serious ecumenism that took the form of revisiting the moment in history when the rifts occurred. It was an era of what may be called “re-weaving the tapestry” ecumenism.⁵ This is not the kind of ecumenism that searches for lowest common denominators of agreement but the kind that re-examines the initial theological disputes and seeks to resolve them, thereby mending the tear in the tapestry of Christian intellectual life. Those working on this part of the cathedral were rebooting to 1500.

In this era Russian scholars taking refuge in Paris from the Bolshevik Revolution brought with them their knowledge of the Greek fathers. Their ideas cross fertilized with the neo-patristic or *ressourcement* movement in France. In the German-speaking regions Lutherans, Catholics and Calvinists began working together on the territory of Christocentrism. The big names were Oscar Cullmann, Emil Brunner, Karl Barth, Erich Przywara, Romano Guardini and Hans Urs von Balthasar, but there were many others whose work deserves to be retrieved, including Gottlieb Söhngen (the *Doktor Vater* of Joseph Ratzinger) and Theodor Steinbüchel who was a moral theologian influenced by personalist philosophy. There were also significant female Catholic writers in this era, including Norway’s Nobel laureate Sigrid Undset, the Austro-Japanese author Ida Friedericke Görres and St. Teresa Benedicta of the Cross (Edith Stein). These members of the inter-war generation, some of whom lived into the early post-Conciliar era, were among the most highly educated Catholic scholars for centuries. Young scholars today would profit from reading their works.

The idea of a simple “reboot” to 1950s neo-scholasticism has gained some traction among people in their 20’s who belong to a generation that desperately needs a “narrative” to explain what went wrong. Just as the post-war generation of German youth needed a narrative to explain how their parents and grand-parents could have allowed a bunch of thugs led by a psychopath to take over their country,

⁵ This concept is taken from H. Boersma, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011.

plunge the world into war and commit genocide, today's Catholic youth need an explanation for why priests became child molesters, why bishops covered for them, why teachers in their ostensibly Catholic school system were permitted to teach a lot of rubbish that is in no way consistent with magisterial teaching, and why the Church is so full of mediocrity and liturgical banality.⁶

While there are certainly elements of the scholastic framework that are worthy of retrieval and should never have been thrown overboard, the idea that all of our problems can be traced back to the demise of neo-scholastic thinking is way too simplistic a narrative. The current situation has been brought on by a perfect storm of multiple causes one of which is the wealth of the Church in first world countries, particularly in Germany, and the desire of first world Catholics to be socially acceptable and upwardly mobile. To achieve these social goals it helps to embrace Newman's religion of the world and many do. In the academy this often takes the form of a syncretic mixture of Christian tropes like mercy and compassion combined with social theories that presume all truth claims are oppressive. The presumption is that as we move through history there is always a social club of oppressors and another club of victims and Christianity is all about solidarity with the victims. This, however, is more of a Marxist theory of history than anything authentically Christian. Certainly Christians should never support tyranny but for Christians the fulcrum of human history is the Incarnation and all this entails, not participation in class struggles.

Accordingly, one of the first things needed in any theological reform is the study of Catholic understandings of history. Here the helpful names are St. Augustine, St. Thomas Aquinas, St. John Henry Newman, Jean Daniélou, Martin D'Arcy, Christopher Dawson, Thomas Molnar, Ernest Fortin, Aurel Kolnai, Werner Stark, Remi Brague and James V. Schall. Other names could be added to this list, but these names would make a good start. To this end R. Jared Staudt's *The Primacy of God* offers a helpful meta-history with reference to Aquinas, Balthasar and Dawson, among others.⁷

Included within any Catholic understanding of history is a notion of the providential nature of the encounter with Greek thought or what is often pejoratively called "Hellenism." In the words of St. John Paul II, "in engaging great cultures for the first time the Church cannot abandon what she has gained from her inculturation in the world of Greco-Latin thought. To reject this heritage would be to deny the providential plan of God who guides His Church down the paths of time

⁶ The problem of teachers misleading students in ostensibly Catholic schools by presenting ideas to the students in religious education classes that are in no sense consistent with magisterial teaching is a major problem in some parts of the world and not others. Liturgical banality is also a problem in some parts of the world and not others. These two problems are particularly evident in some dioceses of the Anglosphere.

⁷ R.J. Staudt, *The Primacy of God. The Virtue of Religion in Catholic Theology*, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2022.

and history.”⁸ In his *Regensburg Address* Pope Benedict further declared “that the encounter between the Biblical message and Greek thought did not happen by chance. The vision of Saint Paul, who saw the roads to Asia barred and in a dream saw a Macedonian man plead with him: ‘Come over to Macedonia and help us!’ (cf. *Acts* 16:6-10) – this vision can be interpreted as a ‘distillation’ of the intrinsic necessity of a *rapprochement* between Biblical faith and Greek inquiry.”⁹

It is not however enough to quote St. John Paul II and Ratzinger. There needs to be an intellectual defence of the idea that the synthesis of elements of Greek philosophy with the inheritance of the call of Israel fulfilled in Christ was providential, that is, that it was intended by the Lord of history. Ratzinger recommended reading Alois Grillmeier’s *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* for guidance in this field.¹⁰

The defence of the Greek contribution to the Catholic intellectual tradition entails the idea that *logos* precedes *ethos*. This is a point of principle that was emphasized by both Romano Guardini and Joseph Ratzinger.¹¹ Actions do embody meanings, they do have their own inner logic. They have a rationality that is internal to the practice and are not so unstable, so undefined, as to be capable of taking on any meaning an individual decides to give them. Reversing the order of *logos* and *ethos*, apparent in theologies that privilege Marxist notions of *praxis*, leads directly down the path to the religion of the world. It also leads to what Ratzinger, following Albert Görres, calls the “Hinduisation of the faith” – a situation in which “faith propositions no longer matter because the important thing is contact with a spiritual atmosphere which leads beyond everything that can be said.”¹² Ratzinger agrees with Görres that “Jesus had no intention of producing some contentless state of exaltation.”¹³

Recent work on the Catholic metaphysics of gift is consistent with this defence of the precedence of *logos* over *ethos*. Names worth mentioning in this context include: St. Thomas, Erich Przywara, Ferdinand Ulrich, Gustav Siewerth, Balthasar, Kenneth L. Schmitz and David L. Schindler. Michael Dominic Taylor masterfully traces the development of this vein of theologically informed metaphysics in *The*

⁸ John Paul II, *Fides et Ratio*, no. 72, Rome: Libreria Editrice Vaticana 1998.

⁹ J. Ratzinger, *Regensburg Address*, §19, in: J.V. Schall, *The Regensburg Lecture*, South Bend, IN: St. Augustine’s Press 2007, p. 135.

¹⁰ A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg: Herder 1975.

¹¹ R. Guardini, *The Spirit of the Liturgy*, New York: Crossroad Publishing 1998, p. 54; J. Ratzinger, *The Church’s Teaching: Authority-Faith-Morals*, in: J. Ratzinger, H. Schürmann, H.U. von Balthasar, *Principles of Christian Morality*, San Francisco, CA: Ignatius 1986, p. 70, and R. Millare, *The Primacy of Logos over Ethos: The Influence of Romano Guardini on Post-Conciliar Theology*, “The Heythrop Journal” 57 (2013), no. 6, pp. 974-983.

¹² J. Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology: Approaches to Understanding Its Role in the Light of Present Controversy*, San Francisco, CA: Ignatius 1995, p. 91.

¹³ J. Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology*, p. 91.

Foundations of Nature.¹⁴ Other noteworthy names working in this space include David C. Schindler, Antonio López and Giulio Maspero.

Considerations of the Greek contribution should also encompass the Eastern Christian theologies. There is a mountain of treasure to be mined in that heritage which we share with members of the Orthodox and Eastern Rite traditions. This means a continuation of the ecumenical endeavours of the first part of the twentieth century. One way into this territory for those familiar with only the Latin tradition is to read some of the books of Aidan Nichols and Anna Silvas.¹⁵ Nichols has helped to chart the influence of the Russian diaspora in France, and Silvas, who is a Romanian Greek-Catholic, is a leading authority on the Cappadocian Fathers and saintly women.

The exploration of the Greek intellectual treasury is related to the broader question of the appropriate handmaidens for theology. Everyone agrees that Catholicism is a faith open to reason. Given this, we need to understand reason. This in turn gives rise to Alasdair MacIntyre’s famous question of “which rationality?”¹⁶ The reason of Augustine, of Anselm, of Aquinas, of Kant, of Heidegger, of Gilson? Of who exactly? By what criteria do we judge that some philosophical system is an appropriate partner for theology? Further, can social theory ever be a legitimate partner? Are social theories, as John Milbank argued in his *Beyond Secular Reason*, theologies or anti-theologies in disguise?¹⁷ What criteria do we use to avoid the pitfalls of a gnoseological concupiscence?

Another structural repair issue is understanding how the various sub-disciplines of theology relate to one another. If the “lead” holding the structure together or the “grouting” between the tiles, to use two metaphors from above, has been eroded, then we need to start thinking about how the various sub-disciplines have lost their intrinsic relationship to each other. Or, to put the idea concretely, what is the relationship between dogmatic theology and moral theology? What is the relationship between moral theology and theological anthropology? What is the relationship between moral theory and sacramental theology? And the list could go on. While bachelor’s degrees in theology cover most of the sub-disciplines, they tend to be taught in discreet packages with little attention given to their relationships within the greater system. The relationships are however hugely important. Peter John McGregor from the Catholic Institute of Sydney has been leading the way in promoting

¹⁴ M.D. Taylor, *The Foundations of Nature* (Veritas), Eugene, OR: Cascade Books 2020.

¹⁵ See, for example: A. Nichols, *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, and A. Silvas, *The Asketikon of St. Basil the Great*, Oxford–New York: Oxford University Press 2005, and A. Silva, *Macrina the Younger: Philosopher of God*, Turnhout: Brepols 2008.

¹⁶ A. MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?*, London: Duckworth 2013.

¹⁷ J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Wiley-Blackwell 2005.

the project of healing the fractures between the sub-disciplines.¹⁸ Olivier-Thomas Venard OP is also important in this context. Fr Venard is the Vice-Director of the École biblique et archéologique française in Jerusalem. He has been working on the fracture between the Gospel of St. John and the Synoptic Gospels.¹⁹

The clasp that unites moral and sacramental theology is the concept of deification. Moral practices and sacramental graces should work in tandem and they should be studied within the broader context of the human person's relationship to the Holy Trinity. If this context is removed then moral theology has a tendency to descend into casuistry and hunts for "tax-lawyer" loop-holes and if sacramental theology is detached from its relationship to the Trinity then it descends into something like social psychology. Sacraments become social milestone markers and therapeutic goods and services. St. John Paul II's suite of encyclicals on the Trinity, along with his moral theology encyclicals, are important foundation stones for this work. The publications of Jarosław Kupczak OP and Livio Melina are excellent guides in this territory. More recently, Matthew Levering's *The Abuse of Conscience: A Century of Catholic Moral Theology* concludes that the "repair work" for the theological renovation of conscience must consist in "reintegrating conscience into the broader framework of the Christian moral organism" with the Holy Trinity at the center.²⁰

Once we venture into the territories of moral theology, sacramental theology and a Trinitarian theological anthropology we cannot help but bump into eschatology, described by Balthasar as nothing less than the "storm center" of contemporary theology. He also described the treatment of eschatology in terms of the "four last things" (death, judgment, heaven and hell) as a mere "estuary" of the subject. Another appropriate metaphor might be a mine-field. The theology of salvation history and topics in protology, eschatology, cosmology and soteriology are all interrelated and cover the great existential issues of the meaning of suffering and death and the relationship between life in time and life in eternity. They also entail a consideration of the difference between so-called Incarnational and eschatological approaches to salvation history. This area is like a computer game where pieces of the puzzle only fit together in certain configurations. A choice in one area rules out options in others. Deny free will and hell becomes other people. An enormous amount of work needs to be undertaken to explore the relationships between the "building blocks" in this field.

In ecclesiology the pontificate of Francis has amplified the concept of the Church as a field hospital. Field hospitals are places where wounded people are bandaged up before being placed in an ambulance and sent to a real hospital. Serious surgery

¹⁸ See: P.J. McGregor, T. Rowland (eds.), *Healing Fractures in Contemporary Theology*, Eugene, OR: Cascade Books 2021.

¹⁹ O.-T. Venard, *A Poetic Christ: Thomist Reflections on Scripture, Language and Reality*, London: Bloomsbury 2020.

²⁰ M. Levering, *The Abuse of Conscience: A Century of Catholic Moral Theology*, Steubenville: Eerdmans 2021.

has to be done elsewhere – in a confessional box for example – and preventative medicine (proper catechesis) is a service the Church can offer to reduce the numbers of those who bleed to death.

This interest in field hospital management is coming to be called “pastoral theology.” It raises the question of how is it possible to be “the body of Christ in the age of management” (the title of a book by the Anglican scholar Lyndon Shakespeare)?²¹ Concretely the issue is how can those who run ecclesial welfare agencies behave in a Christ-like manner when their behavior is so circumscribed by bureaucratic protocols enforced by agencies of the state or committees of lawyers and accountants appointed by bishops to protect Catholic Inc from law suits? This is a serious pastoral issue of our time and a problem that is directly proportional to the wealth and size of any diocese. It also influences the understanding of the episcopacy. The difference between what Max Weber called bureaucratic authority and charismatic authority is central to the problem here. In theory the episcopacy is based upon charismatic authority but in practice bishops often follow the business practices of CEOs of large corporations.²² The more they act like CEOs rather than shepherds the more inclined lay people are to demand greater say in the running of the bureaucracy. This means more committees and meetings and in the metaphor of Balthasar we end up with the “photocopying church” or “*Ecclesia photo-copians*” in the Latin transcription of Aidan Nichols. The Church ceases to be recognizable as a spiritual reality and operates like any other institution bureaucratically administering welfare. Those who think that being a Catholic has something to do with a personal relationship with the Holy Trinity run away from this kind of “church.” They find a priest who shares their concerns, enter into communion with him, receive the sacraments from him, and otherwise ignore episcopal statements, pastoral programs and the whole gamut of the projects of church agencies.

Related to the territory of pastoral care is the work of catechesis and evangelisation. One problem with evangelization today is that people think they know what Christianity is. They associate every imperfect form or even pathological manifestation of Christian belief with authentic Christianity. The Word therefore needs to be “made strange,” to use Milbank’s phrase, it needs to be presented as something different, something alternative to both its decadent forms and the mundane materialist culture that the decadent forms inhabit. Evangelisation is not a capitalist marketing exercise or a Soviet-style five year plan, it’s a total Trinitarian transformation of the human heart. The Eucharist is absolutely central to this transformation. Any presentation of the faith that mutes Eucharistic theology

²¹ L. Shakespeare, *The Body of Christ in the Age of Management*, Eugene, OR: Cascade Books 2016.

²² This problem is particularly acute in the large archdioceses of countries where the Church is wealthy and has many institutional assets to manage.

seriously weakens the entire structure. Brad Bursa's *Because he has Spoken to Us* addresses these issues.²³

A sub-topic within Trinitarian theology is the meaning of sexual difference. Cardinals Marc Ouellet and Angelo Scola have both contributed significant scholarly works to this area, as have Michele M. Schumacher and Prudence Allen.²⁴ Scola argued that without belief in the Trinity it is hard to simultaneously affirm the equal dignity of the sexes and their difference. This is because the Trinity is the perfect model of relationships of equality within difference. Professors located at the Washington session of the John Paul II Institute and a younger generation of scholars clustered around the on-line Veritas Amoris Project continue to undertake research in this front line field.

A second signature tune of the Francis pontificate has been synodality. Synods have been around for centuries but synodality refers to a mode of decision-making or discernment. It is notoriously difficult to define. It is what Australians call a "weasel word" meaning a concept that is in practice assigned different content by different people. With weasel words everyone can be in favour of the concept because its meaning is so ambivalent. Obviously, in this context, work needs to be done to explain how the *sensus fidelium* is made manifest in the life of the Church. It cannot ever be that the Holy Spirit takes a different position from that of Jesus Christ. If in the name of synodality people start arguing for a rejection of Christ's teaching in the scriptures then something has gone wrong. The starting places for this analysis are Newman's ideas on the *sensus fidelium* and the International Theological Commission's documents covering this territory. The truth is not synonymous with majority opinion, as Newman observed in his studies of the early Church Councils and the situation of St. Athanasius who had to stand *contra mundum*. The Catholic faith is something very different from congregationalism.

A third theme of the Francis pontificate has been stewardship of the environment. Like synodality this is an ambivalent subject. Everyone agrees that we need to protect the environment but some people think that if Catholics have more than two children polar bears will start dropping dead in Norway. There needs to be an authentically Catholic approach to this subject that includes the notion of a human ecology and within it a natural law. Romano Guardini was onto the problem early in the twentieth century while the works of the late Stratford Caldecott, especially *The Radiance of*

²³ B. Bursa, *Because He Has Spoken to Us*, Eugene, OR: Cascade Publishing 2020.

²⁴ See, for example, A. Scola, *The Nuptial Mystery*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005; M. Ouellet, *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006; and M. Ouellet, *Mystery and Sacrament of Love: A Theology of Marriage and the Family for the New Evangelisation*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2015; M.M. Schumacher (ed.), *Women in Christ: Toward a New Feminism*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004; M.M. Schumacher, *A Trinitarian Anthropology: Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar in Dialogue with Thomas Aquinas*, Washington, DC: Catholic University of America Press 2021; P. Allen, *The Concept of Woman*, vols. 1-3, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997, 2002, 2016.

Being, and publications of others in the wider Caldecott circle, and the research of the Laudato Si' Institute in Granada, provide structural support for this area.²⁵

Finally, when it comes to those who want to be twenty-first century *ressourcement-style* Thomists, that is, those who have taken on board the criticisms of pre-Conciliar "Thomism of the Strict Observance," it may help to read Fergus Kerr's *After Aquinas: Versions of Thomism* and then subscribe to the French and English versions of *Nova et Vetera* and to the *The Thomist*, while working one's way through the publications of Matthew Levering, Fr Thomas Joseph White OP, Olivier-Thomas Venard and other Dominicans.²⁶ Kerr is really important because the pitfall for young players is to presume that the intellectual tradition of Thomism has no history and no internal divisions. This is not so, as Alasdair MacIntyre well explained in his essay "Too Many Thomisms" published in his book *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.²⁷ Theodore Steinbüchel captured the spirit of Thomism at its best in the following paragraph: "Thomas Aquinas designed the richest and most concrete image of man in the medieval West: the man in the *humanitas christiana*. And he placed his image of man in the wide cathedral, the really heavenly Gothic building of his *Summa theologica*, which, however, shares the fate of being incomplete with many cathedral buildings of the medieval period. This cathedral is also based on faith and reason, these two pillars of *humanitas christiana*; on the faith to which the revelation of God gives itself, and on the bright, lucid reason, this natural dowry of the spiritual God to his highest earthly creature, His spirit's sole image and likeness in the world."²⁸

For authors like Steinbüchel, one of the most creative scholars in the inter-war years of twentieth century Germany, the theology of Aquinas was, metaphorically, a "wide," "heavenly" but nonetheless, "incomplete," Gothic cathedral. It was built in a period of human history when people were not asking the kinds of questions that arose in the last three hundred years. One can acknowledge the grandeur of the cathedral as St. Thomas left it, while deciding to add a few new side chapels, and this was certainly the attitude of St. John Paul II when he developed his "Lublin Thomism" to take account of issues that had arisen in the philosophy of the twentieth century, especially the existentialist interest in the uniqueness of each human person. Further, as the critics of "Strict Observance Thomism" argued, some sections of the cathedral were not authentically Thomist at all, but seventeenth century "pastiche" of classical Thomism mixed with emerging liberal theory. It is completely myopic and counter-productive to try and block the development of the Thomist tradition by rejecting the many great theological works of the second

²⁵ S. Caldecott, *The Radiance of Being: Dimensions of Cosmic Christianity*, New York: Angelico Press 2013.

²⁶ F. Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism*, Oxford: Blackwell 2002.

²⁷ A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London: Duckworth 1990.

²⁸ T. Steinbüchel, *Grosse Gestalten des Abendlandes*, Trier: Paulinus-Verlag 1955, p. 199.

half of the twentieth century, including, of course, St. John Paul II's catechesis on human love, the subject of his Wednesday audience addresses in the early years of his pontificate. This catechesis placed human love into the context of the human person's relationship to the Holy Trinity and with this development simultaneously struck a blow against the Jansenist (puritanical) attitude to sexuality on the one side, and the complete de-sacralisation of sexuality by the promoters of the sexual revolution of the 1960s on the other. Anyone who wants to reboot the system to 1959 should be asked whether they want a moral theology that analyses sexual intimacy with concepts like "marital dues" and other tropes borrowed from contract law.

Whether one is a Thomist, or some other species of authentically Catholic theologian, it helps to read the works of Ratzinger, including documents of the Pontifical Biblical Commission, the International Theological Commission and the Congregation for the Doctrine of the Faith, promulgated on his watch as a Cardinal Prefect. Ratzinger did not have the leisure time to develop his own theological system but he did address the crisis issues of the past century. When one reads his essays it is like reading a pathology report where he takes an idea, examines its intellectual pedigree, and explains how it is, or is not, consistent with what he calls the *memoria Ecclesiae* – the memory of the Church. From Ratzinger we can learn what the foundation stones for any authentically Catholic theological "cathedral" should be.²⁹

Since those who are most aware of the importance of healing the fracture between spirituality and theology are often those who are members of new ecclesial movements, it is from this part of the Church that one is likely to find the deepest sources of renewal. These movements are conglomerations of faithful Catholic families – the "Domestic Church" – and it is from this seed-bed, not from the wealthy institutions of Catholic Inc. obsessed with their standing in the world, that the renewal is already taking place.

As Cardinal Robert Sarah remarked in a homily at Puy du Fou in the department of the Vendée in France: "From now on, in the heart of each family, of every Christian, of every man of good will, there has to rise up an interior Vendean! [...] Let us pray that a powerful and joyful interior Vendée may rise in the Church and in the world."³⁰ The French, above all, know what this means. The word Vendée stands for opposition to the ideologies of the French Revolution and for the defence of the faith under the banner of the Sacred Heart. In a Polish context one might say under the banner of divine mercy. As the restoration of the great cathedral of Notre Dame de Paris is a project for our time, so too is the renewal of the cathedral of Catholic theology with its high altar, its side-chapels, its foundations, its roof and buttresses and last but not without its own importance, its

²⁹ Especially important is J. Ratzinger, *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco: Ignatius 1987.

³⁰ R. Sarah, *Homily at Puy du Fou*, France, August 12, 2017, <https://onepeterfive.com/cardinal-sarah-christians-need-spirit-vendeans/> [access: 23.06.2022].

gargoyles, who remind us of the cosmic battle if we are ever tempted to surrender ourselves to the religion of the world.

„KATEDRA” TEOLOGII KATOLICKIEJ

Abstrakt

W trzeciej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku „katedra” teologii katolickiej doświadczyła pewnych strukturalnych ataków, a droga naprzód jest obecnie „gorącym tematem.” W niniejszym artykule autorka argumentuje przeciwko powszechnej wśród katolików pokolenia milenialistów idei, że musimy po prostu „zrestartować” system do 1959 roku i przywrócić ramy „neoscholastyki ścisłej obserwancji.” Zamiast tego sugeruje, że należy zwrócić uwagę na samą strukturę, na kwestie teologii fundamentalnej oraz na relacje i zagadnienia kluczowe w ramach teologii katolickiej, zgodnie z zaleceniami Josepha Ratzingera i innych osób z jego kręgu teologicznego.

Słowa kluczowe: teologia fundamentalna, ewangelizacja, „religia świata”, synodalność, *sensus fidelium*, *logos* i *ethos*, Joseph Ratzinger.

THE "CATHEDRAL" OF CATHOLIC THEOLOGY

Abstract

In the third decade of the twenty-first century, the "cathedral" of Catholic theology has suffered some structural assaults and the way forward is a contemporary "hot topic". This paper argues against the idea, common among Catholics of the millennial generation, that we simply need to "reboot" the system to 1959 and restore the framework of "Strict Observance Neo-Scholasticism". Instead, it suggests that attention needs to be given to the structure itself, to issues in fundamental theology, and the relationships or "joints" in the framework of Catholic theology, along the lines recommended by Joseph Ratzinger and others in his theological circle.

Keywords: fundamental theology, evangelization, the "religion of the world", synodality, *sensus fidelium*, *logos* and *ethos*, Joseph Ratzinger.

DIE «KATHEDRALE» DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Abstrakt

Über die Jahrhunderte hat die «Kathedrale» der katholischen Theologie einige strukturelle Angriffe erlitten, und der Weg in die Zukunft ist ein aktuelles «heißes Thema». Dieser Beitrag wendet sich gegen die unter Katholiken der Millennium-Generation verbreitete Vorstellung, dass man das System, das bis zum 1959 herrschte einfach «neu starten» kann und den Rahmen der «Neoscholastik der strengen Observanz» wiederherstellen

muss. Stattdessen wird vorgeschlagen, die Aufmerksamkeit auf die Struktur selbst, auf Fragen der Fundamentaltheologie und auf die Beziehungen oder «Gelenke» im Rahmen der katholischen Theologie zu richten, so wie es Joseph Ratzinger und andere aus seinem theologischen Kreis empfehlen.

Schlüsselwörter: Fundamentaltheologie, Evangelisierung, «Weltreligion», Synodalität, Sensus Fidelium, Logos und Ethos, Joseph Ratzinger.

BIBLIOGRAPHY

- Allen P., *The Concept of Woman*, vols. 1-3, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997, 2002 and 2016.
- Benedict XVI, *Regensburg Address*, in: J.V. Schall, *The Regensburg Lecture*, South Bend, IN: St. Augustine's Press 2007.
- Boersma H., *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011.
- Bursa B., *Because He has Spoken to Us*, Eugene, OR: Pickwick Publications 2022.
- Caldecott S., *The Radiance of Being: Dimensions of Cosmic Christianity*, New York: Angelico Press 2013.
- Grillmeier A., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg: Herder 1975).
- Guardini R., *The Spirit of the Liturgy*, New York: Crossroad Publishing 1998.
- John Paul II, *Fides et Ratio*, Rome: Libreria Editrice Vaticana 1998.
- Kerr F., *After Aquinas: Versions of Thomism*, Oxford: Blackwell 2002.
- Levering M., *The Abuse of Conscience: A Century of Catholic Moral Theology*, Steubenville, OH: Eerdmans 2021.
- MacIntyre A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London: Duckworth 1990.
- MacIntyre A., *Whose Justice, Which Rationality?*, London: Duckworth 2013.
- McGregor P.J., Rowland T. (eds.), *Healing Fractures in Contemporary Theology*, Eugene, OR: Cascade Publishing 2021.
- Milbank J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Wiley-Blackwell 2005.
- Millare R., *The Primacy of Logos over Ethos: The Influence of Romano Guardini on Post-Conciliar Theology*, "The Heythrop Journal" 57 (2013), no. 6, pp. 974-983.
- Newman J.H., *Discussions and Arguments on Various Subjects*, Toronto: Bryant Press 2007 [1872].
- Nichols A., *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- Ouellet M., *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006.
- Ouellet M., *Mystery and Sacrament of Love: A Theology of Marriage and the Family for the New Evangelization*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2015.
- Ratzinger J., *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco, CA: Ignatius 1987.

- Ratzinger J., *The Nature and Mission of Theology: Approaches to Understanding Its Role in the Light of Present Controversy*, San Francisco, CA: Ignatius 1995.
- Ratzinger J., Schürmann H., von Balthasar H.U., *Principles of Christian Morality*, San Francisco, CA: Ignatius 1986.
- Rawls J., *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press 1999.
- Rawls J., *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA – London: The Belknap Press of Harvard University Press 2001.
- Rawls J., *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 2005.
- Sarah R., *Homily at Puy du Fou*, France, August 12, 2017, <https://onepeterfive.com/cardinal-sarah-christians-need-spirit-vendeans/> [access: 23.06.2022].
- Schall J.V., *The Politics of Heaven and Hell: Christian Themes from Classical, Medieval and Modern Political Philosophy*, Lanham, MD: University Press of America 1984.
- Schumacher M.M., *A Trinitarian Anthropology: Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar in Dialogue with Thomas Aquinas*, Washington, DC: Catholic University of America Press 2021.
- Schumacher M.M. (ed.), *Women in Christ: Toward a New Feminism*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004.
- Scola A., *The Nuptial Mystery*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005.
- Shakespeare L., *The Body of Christ in the Age of Management*, Eugene, OR: Cascade Books 2016.
- Silvas A., *The Asketikon of St. Basil the Great*, Oxford–New York: Oxford University Press 2005.
- Silvas, A. *Macrina the Younger: Philosopher of God*, Turnhout: Brepols 2008.
- Staudt R.J., *The Primacy of God. The Virtue of Religion in Catholic Theology*, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2022.
- Steinbüchel T., *Grosse Gestalten des Abendlandes*, Trier: Paulinus-Verlag 1955.
- Taylor M.D., *The Foundations of Nature (Veritas)*, Eugene, OR: Cascade Books 2020.
- Venard O.-T., *A Poetic Christ: Thomist Reflections on Scripture, Language and Reality*, London: Bloomsbury 2020.

Tracey Rowland – professor at the University of Notre Dame (Australia), she holds the St. John Paul II Chair of Theology. She was a member of the 9th International Theological Commission (2014-2019) and a winner of the Ratzinger Prize for Theology in 2020. She is the author of eight books, has edited another three books and has published over 100 scientific articles. Her areas of expertise include: theological anthropology, fundamental theology, the theology of Joseph Ratzinger, and political philosophy, including liberal and Marxist political theory. She is currently the English sub-editor of the forthcoming *Ratzinger Lexikon* that will contain 104 essays on different aspects of the theology of Joseph Ratzinger contributed by some 72 authors from around the world. The *Lexikon* is to be published in English, Spanish and German. Correspondence address: tracey.rowland@nd.edu.au.

FERENC PATSCH SJ
Pontifical Gregorian University in Rome
<https://orcid.org/0000-0002-8927-1127>

SECULARIZATION, MODELS OF THE CHURCH AND SPIRITUALITY: THE FUTURE OF THE CHURCH IN LIGHT OF TODAY'S TRENDS

How could anyone predict the future of the Church? The years and decades to come will hold many surprises, but the one thing we know for sure is *omnia aliter*: everything will be different than we once imagined. In this essay, we sketch some of the most likely shifts in the light of already-observable trends. Several experts have already attempted such a task: literary critics, economists, historians, political scientists, philosophers,¹ and theologians,² with varying success. Their courage deserves recognition. In this paper, we follow their footsteps, using the best hermeneutics available. First, we interpret the most significant global trend today: secularization

¹ Many have long been trying to predict and describe the future in the form of political utopias and science fiction. Among them, Aldous Huxley's *Brave New World* (first published in 1934), and George Orwell's *1984* (first published in 1949) are the best known. More recently, many have undertaken a similar endeavor even from an economic point of view, for example by Paul Kennedy (*Preparing for the Twenty-first Century*, London: HarperCollins Publishers 1993), Hamish McRea (*The World in 2020: Power, Culture and Prosperity: A Vision of the Future*, London: HarperCollins 1994), and Jacques Attali (*Une brève histoire de l'avenir*, Paris: Fayard 2012). Most recently, Yuval Noah Harari's philosophical-historical futurological success books are worth to mention (primarily *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, New York: HarperCollins 2017). The accuracy of these predictions varies to a degree, and some are still unverifiable.

² One of the most notable is Karl Rahner's various attempts (*The Christian of the Future*, Freiburg: Herder & Herder 1967; *The Future of Theology*, in: K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 11, London: Darton, Longman & Todd 1974; *The Future of Christian Communities*, in: K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 22, London: Darton, Longman & Todd 1991, pp. 120-133; *The Future of the Church and the Church of the Future*, *ibidem*, pp. 103-114; *The Spirituality of the Church*, *ibidem*, pp. 143-153, etc.). For more recent attempts, see J.M. Duque, *Para una teología do futuro da futuro da teología*, "Carthaginensia" 35 (2019), no. 68, pp. 343-376, L. Oviedo Torró, *El futuro de la teología, teología del futuro: diagnóstico y pronóstico*, "Carthaginensia" 35 (2019), no. 68, pp. 377-398. Some further attempts: H. Küng, *Truthfulness: The Future of the Church*, London: Sheed & Ward 1968; K.J. Ahern (ed.), *Visions of Hope: Emerging Theologians and the Future of the Church*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2013; G. Alberigo, *Conciliarità, futuro delle chiese*, in: A. Melloni, S. Scatena (eds.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact*, Münster: LIT 2005, pp. 463-488; E. Parmentier, *The Future of the "community of Protestant Churches in Europe"*, in: A. Melloni, S. Scatena (eds.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact*, Münster: LIT 2005, pp. 663-676.

(sections 1). Second, we present and evaluate models for the future of the Church, paying particular attention to the Magisterium of Pope Francis (sections 2). Finally, we predict likely developments in the area of spirituality (sections 3).

1. CURRENT SECULARIZATION

We begin with a principle: the future is unpredictable. Not only do future events depend on free human choices and actions, but they are influenced by a myriad of factors outside of human control.

Three examples come to mind. Who would have thought, even in January 2020, that a devastating pandemic would break out? When we heard about a contagious illness in Wuhan and the subsequent draconian measures imposed by the Chinese government, most of us were still shaking our heads in disbelief. Even in our wildest dreams, we did not assume that in a few months, following a global political decision, the world economy would shut down, aviation would cease to exist, and words like “travel ban” and “lockdown” would become common parlance. It seemed unlikely that in Western countries, the state would have a say in the lives of its citizens as it did during World War II. Our new historical experience was completely unpredictable.

A second example is the collapse of the Soviet Union. Admittedly, many historians, economists, and political scientists argue that the end of Soviet power and the fall of the Berlin Wall were inevitable because “socialist planned management” is unsustainable. However, these experts cannot explain why, at the time, even the most competent political and economic analysts did not foresee the upcoming events. The future seems predictable only in retrospect.

One last example: who was able to predict even a single day before February 24th, 2022 that the Russian Federation would launch a “special war operation” and invade neighboring Ukraine? Even now, the world’s most competent analysts, military experts and politicians are only guessing at the long-term consequences of this event.³ An accurate prediction seems impossible because the future depends on the possible, non-determined decisions of historical actors.

However, while the future is obscured by the “veil of ignorance,” it is not *completely* inaccessible. Let us revisit the above examples: was the outbreak of the pandemic really unpredictable? Epidemiological experts have always been aware that such events occur periodically, with statistical probability at certain intervals,

³ An example of this attempt is the articles in Project Syndicate, a “think tank” that brings together the world’s most competent economic and political analysts. The website is evidence of both the possibility of predicting the future and its limitations.

and have been able to model the threat (based on the speed of the spread and the mortality rate) using mathematical models.⁴ There is even cultural evidence that a pandemic was “expected” to happen in its continued representation in film: several Hollywood disaster movies “predicted” a pandemic in the near future (the best-known of which was the 1995 *Outbreak*).

Nor was the collapse of the socialist world order an “out of the blue” event. Admittedly, the specific details were unpredictable: the actions of individuals (such as Mikhail Gorbachev) and the peaceful tenor of the whole transition (except a few rifle shots in Romania) in Central and Eastern Europe. Nonetheless, it would be naive to think that, in secret meetings of the KGB (who knew the real performance of the socialist economy), nobody had discussed possible scenarios for the transition. We cannot seriously believe that Imre Pozsgai, who announced in 1989 that the Hungarian government would open the country’s western border to East German refugees, had not received permission from the Moscow authorities before making this decision. In a country where Soviet soldiers had been stationed “temporarily” for more than forty years, such an event, tantamount to the demolition of the Iron Curtain, could not have taken place on a “spontaneous initiative.”

Nor can it be considered mere coincidence that a former KGB counter-officer like Vladimir Putin has risen to the post of Russian prime minister. Of course, it is already largely due to unfortunate historical contingencies that Putin has decided to annex Ukraine. However, the great world powers recognized the possibility of such a plan; it was by no means a total surprise (as evidenced by the readiness of the Ukrainian army at the time of the invasion).

At least three conclusions can be drawn from what has been said so far. First, based on the above considerations, it can be concluded that historical events can be predicted (at least with a certain probability) on the basis of definite emerging trends.⁵ It is not as if the Hegelian divine “mind” (*Geist*) reigns in history.⁶ Human culture and history form a complex fabric in which everything is connected to everything; a single unexpected event can change it significantly, overturning the conclusions drawn from previous trends. Second, we must treat all predictions with a grain of salt and not take them for granted. There is not determinism in nature, but rather indeterminism (or, to a certain degree, freedom) in which we ourselves take part. The third conclusion is related to this (hermeneutical) aspect:

⁴ With the involvement of mathematicians, for example, the Boston-based Center for Complex Network Research has made surprisingly accurate predictions about the spread of the epidemic (about the theoretical background see the research of the Center, A.-L. Barabási, *Bursts: The Hidden Patterns Behind Everything We Do, from Your E-mail to Bloody Crusades*, New York: Dutton 2010).

⁵ Francis Fukuyama’s famous and much debated thesis (*The End of History and the Last Man*, New York: Macmillan 1992) on the end of a bipolar world order (“End of History”) seems to be true for the period from 1990 to 2022 (until the outbreak of the Russo-Ukrainian War).

⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke in 20 Bänden, Bd. 12), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, p. 20.

Our predictions about the future are influenced by our own expectations, intentions, and preconceived notions, which play a role in both selection and interpretation of our data.⁷ We do not predict the future unequivocally, but rather with a hope that we can influence the course of events.

The past centuries have brought an epochal change in the history of Western thought and consciousness. In his now-classic work *A Secular Age*, the Canadian, Catholic philosopher Charles Taylor asks, “Why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?”⁸ Something has happened in the Western tradition over the last 500 years, something which not only allows for the possibility of religious unbelief and non-belief, but has also made this choice a default position (for all, not just the notoriously unbelieving intelligentsias of the modern academia).⁹ Today, it is faith – not unbelief or non-belief – which needs to be explained and justified. We have entered the age of secularization.

The term “secularization” is taken here in the most common use of the word: the decline of religious influence and, more technically, the proliferation of religious and existential alternatives and choices in society. Today, secularization is the general horizon for theorizing the future in a religiously-globalized and globalizing Western world.

Secularization is often understood as the inevitable fate or destiny of all modernizing societies. According to this conceptualization, modernity is inversely related to religiosity: the more modern the society, the less religious it is. This manifests in two ways, familiar to people in the West: “believing without belonging” and its corollary, “belonging without believing.”¹⁰

⁷ On the “situated” and “motivated” nature of knowledge (especially historical knowledge) cf. H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, New York: Crossroad 1992, especially *The Elevation of the Historicity of Understanding to the Status of a Hermeneutic Principle*, pp. 265-306.

⁸ Ch. Taylor, *A Secular Age*, London – Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press 2007, p. 25. The book is a “Master of Reform Narrative” (*A Secular Age*, pp. 773-776) in the form of a “set of interlocking essays” (*A Secular Age*, p. ix). It provides a deep, historical analysis of the concept of “secularization” for about 800 pages, totally refuting all unhistorical (thus more or less ideological) approaches to the phenomenon of secularization. Taylor expressly intends to provide a descriptive answer to the question of how the “secular option” (in Taylor “exclusive humanism”) became possible in the Western cultural tradition ruled by Roman and Latin Christianity.

⁹ It seems that Taylor’s magistrate book *A Secular Age* has not lost its relevance since its first publication in 2007. It continues to be not a final answer, but an inevitable starting point in today’s debate on secularization. Taylor develops a genealogical transcendental argument for this epochal change indicated above. He answers the question: how did the secular-existential option or “exclusive humanism” become the experiential possibility that is today? Taylor’s view (cf. *The Validity of Transcendental Arguments*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 79 [1979], issue 1, pp. 151-166) is presented (in the early stages of the development of his thought) in a form of the transcendental argument.

¹⁰ Cf. G. Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Wiley-Blackwell 1995; more shortly: G. Davie, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, „Social Compass” 37 (1990), no. 4, pp. 455-469.

We commence the investigation from a European perspective. Let us illustrate the situation on the old continent with some data representing the southernmost and northernmost parts of the continent: Italy and Finland. According to a recent study, 30 to 35 percent of young adult Italians say they believe in God, 10 to 15 percent say they do not believe, and more than half say they sometimes believe and sometimes not.¹¹ An even more pronounced example of Italian de-Christianization is the decline in the number of diocesan priests. In 1871, there were 100,525 Catholic diocesan priests living in Italy; by the beginning of the third millennium this number had dropped to almost a third, 36,133.¹² The number of people practicing their religion is declining steadily and the number of “nones” (people without religious affiliation) is growing rapidly in virtually every Western society.

This rise in the number of so-called “nones” is one of the most surprising changes in Western religiosity.¹³ For a long time, those who did affiliate with an institutional religious tradition were found mainly in extensions of Europe (typically in Anglophone areas like North America, Australia, and New Zealand). According to recent studies, however, the phenomenon is spreading in former high-fertility countries like Chile, Brazil, and Iran, which are catching up gradually to the demographic and religious trends of Europe.¹⁴ The rapid growth of “nones” means a rapid break with tradition: “Christian society” (Christendom) ceases to exist.

¹¹ G. Dalpiaz, “*Volete andarvene anche voi?*”. *La fede dei giovani e la vita religiosa*, Bologna: Dehoniane 2017, pp. 49-50.

¹² G. Dalpiaz, “*Volete andarvene anche voi?*”, pp. 109-110. We could add to this the current tendencies of the international Jesuit order. The Society of Jesus reached the peak of its membership in 1965 with 36,038 Jesuits. In 2022 there are 14,818 Jesuits worldwide. In 2021, only a total of 26 people across Europe joined the Society of Jesus; 60-70 years ago, more people entered a *single* Spanish province than that (there were seven Spanish provinces at the time!).

¹³ One of the earliest sociological studies of the “nones” or religiously unaffiliated was Colin Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion* (International Higher Education, Macmillan) in 1971, but only during the latest fifteen or so years has the social scientific study of secularity and nonreligion established itself as an independent area of research (cf. L. Lee, *Recognizing the Non-religious: Reimagining the Secular*, Oxford: Oxford University Press 2015; J. Quack, C. Schuh [ed.], *Religious Indifference: New Perspectives From Studies on Secularization and Nonreligion*, Oxford: Oxford University Press 2017; P. Zuckerman, L.W. Galen, F.L. Pasquale [eds.], *The Nonreligious: Understanding Secular People and Societies*, New York: Oxford University Press 2016). *Secularism and Nonreligion*, founded in 2012, is the first academic journal devoted totally to the study of the secular in its various manifestations.

¹⁴ Cf. P. Jenkins, *Crucible of Faith: The Ancient Revolution That Made Our Modern Religious World*, New York: Basic Books 2017; P. Jenkins, *Fertility and Faith: The Demographic Revolution and the Transformation of World Religions*, Waco, TX: Baylor University Press 2020. We note that Jenkins changed his previous position (expressed in *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford: Oxford University Press 2003 and *The New Faces of Christianity: Believing the Bible In the Global South*, Oxford: Oxford University Press 2006) according to which Christianity had exploded in the global south (especially Latin America) in the light of recent empirical data (demographic trends and secularization in the so-called Third World). See also David Martin’s research (*Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford – Cambridge: Blackwell 1993).

In further support of this, let us return once again to the well-documented situation of the Italian Church. The well-known sociologist from Turin, Franco Garelli, long involved in historical research of ecclesiastical sociology,¹⁵ recently commissioned an extensive survey of the current state of Italian religiosity on behalf of the Italian Episcopal Faculty. The €100,000 survey reported staggering results.¹⁶ 40 percent of young people in Italy today live completely without God. The statistics show a decline at all levels over the past 25 years: only 82 percent answered that they believe in God (or a “higher power”); 75 percent believed that religion could help find meaning in life; Mass attendance fell from 30 to 22 percent; while in the past, almost 90 percent declared themselves Catholic, now only 76 percent do so (even among Italians!). It is clear from the data that even in traditionally “religious” southern societies, a dramatic secularization process is taking place: 40 percent of Italians said they were “cultural Catholics,” the most evident category of the last 20 years. These are the Catholics who approve of putting crucifixes on the walls of schools and public buildings, but who lack any form of intense religious life. The number of those who support euthanasia has doubled in the last 25 years (63 percent) and only 20 percent strongly oppose abortion (if a serious health problem occurs, 83 percent of the population consider it acceptable). In all likelihood, these trends will also prevail (or are present already) in Poland, Slovakia, and Hungary. It is unlikely that these world trends could be reversed in the long run by political decisions. The aggressive pursuit of this change could be even counterproductive. To some extent, these trends validate Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s prediction that world history is a history of increasing freedom¹⁷: the world is moving toward a decline in external authority and an increase in individual autonomy.

This is not only true of the European Catholic Church. Secularization tendencies seem to plague Protestant denominations even more. The former state churches, for example, are gradually losing their hegemony in the traditionally-Protestant societies of Northern Europe. According to a recent study by the Research Center of the Finnish Evangelical Lutheran Church, only 23 percent of Finns born in the 1990s say they are religious, and Generations Y and Z are more influenced by New Age spirituality¹⁸ than traditional religiosity. Thus, it is foreseeable that professed religious affiliation

¹⁵ Cf. F. Garelli et al., *La religiosità in Italia*, Milan: Mondadori 1996; F. Garelli, R. Ferrero Camoletto, *Una spiritualità in movimento*, Padova: Messaggero 2003; other books of F. Garelli: *Sfide per la chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, Bologna: Il Mulino 2003; *L’Italia cattolica nell’epoca del pluralismo*, Bologna: Il Mulino 2006; *La Chiesa in Italia*, Bologna: Il Mulino 2007; *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, Bologna: Il Mulino 2016.

¹⁶ F. Garelli, *Indagine del sociologo sulla religiosità dai 18 agli 80 anni*, “Corriere della Sera” 31 dicembre 2020, p. 29.

¹⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 20.

¹⁸ I owe these figures to Alpo Penttinen, doctoral student at the Pontifical Gregorian University. H. Salomäki et al. (eds.), *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016-2019*, Helsinki: Kirkon Tutkimuskeskus 2020, pp. 38, 82.

will become a minority position in the near future as the predominantly non-religious millennial generation replaces the older, more publicly religious generation. In the largest Finnish cities, less than half of newborns are baptized, a significant change in a society considered to be the most Lutheran in the world. At the turn of the millennium, 85 percent of Finnish citizens said they belonged to a religious denomination (in almost all cases, the Finnish Lutheran Church). Two decades later, the former state Church dropped to under 70 percent of the population, and the decline continues with rapid speed. Moreover, religious belonging and doctrinal belief are two different things. In 1999, for example, 47 percent of Finns responded on a survey that they believed in the God of Christianity, compared to only 25 percent twenty years later.¹⁹

How should we evaluate these phenomena? In order to maintain the Church's credibility (or regain its battered authority), our approach towards secularization matters. The traditional ecclesiastical posture towards the "world" is well-known: the world is crumbling, hurtling into darkness, and merits damnation. For the past about 150 years (roughly until the middle of the 20th century), this militant antimodernism was the dominant church narrative, without a doubt. In some ecclesiastical circles, the same stock phrases echo: "Unbelief is growing." "There are fewer and fewer believers, and more and more atheists." "The virus has killed the Church." This doomsday rhetoric is inadequate; it calls for a deeper analysis. To begin, we must honestly answer two questions. First: have we ourselves remained completely free from secularization? Second: if not, is such secularization necessarily a negative trend akin to "ungodliness"? I propose that the answer to both questions is "no."

To justify this positive reading of secularization, let us consider three examples. The first is within the context of missiology. While we are not proud of it, it is true that until World War II, the colonial aspirations of the Western powers and the missionary activity of the Church went hand in hand. On the one hand, colonialism helped the spread of Christianity, or more precisely, the cultural-political export of a *certain form* of it: the rooting of the Western Church model on other continents (called *Christendom* or *societas Christiana*). On the other hand, it led to the destruction of many cultures and had disastrous social consequences. We can rejoice that today's missionaries are not, at least not automatically, trying to provide an ideological basis for the ongoing (and not infrequently violent) economic and political efforts of Western nation-states.²⁰ It is to be welcomed that the Church

¹⁹ H. Salomäki et al. (eds.), *Uskonto arjessa ja juhlassa*, pp. 74-75.

²⁰ The connection between the current Russian state and its officially religious ideology of the Moscow Patriarchate is worthy of more-detailed study in the future. It is extremely remarkable that three weeks after the outbreak of the war, theologians belonging to the Moscow Patriarchate and other Orthodox churches condemned in a voluminous statement the Russian religious nationalism (*ethnophiletism*) whose ideology, in principle, serves as the basis for the war. The text (which clearly has an internal relationship with the 1934 Barmen Theological Declaration against National Socialism, largely drafted by Karl Barth) is the work of Brandon Gallaher (Exeter) of the Russian Orthodox Church and the Greek Pantelis Kalaitzidis (Volos). "A Declaration on the 'Russian World' (russkii

and its theology today turns with great respect to non-Western cultures, and that it seeks to instill the Christian faith in a way that pays close attention to positive elements of culture that are compatible with the Christian faith (the technical term of this approach is “inculturation”).²¹

In addition to missiology, ecclesiology has also changed in recent decades. Fortunately, only older people remember that prior to Vatican II, official ecclesiastical teaching considered it a mortal sin for a Catholic to enter into a non-Catholic Church. It is good news that we interpret Catholic truth today in a less exclusive way, even reciprocally inviting adherents of other denominations into our own churches to pray together for the unity of the Church. This practice is recommended and supported by Vatican documents of the highest level.²²

Finally, moral theology is also in transition. In the past, parish priests, bishops, and popes have worked hard to take the burden of matters of conscience off the shoulders of believers. They tried to decide for us. Today, we see moral dilemmas less in black and white categories; perhaps we also have more respect for the opinions of others.²³ To offer an existential example: a dedicated Christian medical doctor friend of mine told me once that he has a patient with late-stage cancer. According to the current state of medicine, he is incurable and has terrible pains; he has been practically living on morphine for months. He happens to be an atheist. “When he

mir) teaching” begins: “The Russian invasion of Ukraine on February 24, 2022, is a historic threat to a people of Orthodox Christian tradition. More troubling still for Orthodox believers, the senior hierarchy of the Russian Orthodox Church has refused to acknowledge this invasion, issuing instead vague statements about the necessity for peace [...] blaming the hostilities on the evil ‘West [...]’.” Subsequently, the Declaration, endorsed by more than a thousand theologians (including many international orthodox authorities), condemns in six points the ideology of the “Russian world” which is supposed to be governed by a single common patriarch and a single national leader. The text condemns and considers as heresy the conception according to which the Kingdom of God can be replaced by this worldly rule; that the church is subordinate to the state and therefore can no longer speak out against injustices; that any national or ethnic community can be hold as sacred; that hatred can be incited among human communities; “rebukes” those who pray for peace but do nothing for it; along with those who do not tell the truth.

²¹ Cf. G. Colzani, *Mission and Church*, in: F. Meroni (ed.), *Mission Makes the Church*, Canterano (RM): Aracne Editrice 2017, pp. 61-126, specially pp. 122-126; S.W. Sunquist, *A Historian’s Hunches. Eight Future Trends in Mission*, in: Ch.E. van Engen (ed.), *The State of Missiology Today. Global Innovations in Christian Witness*, Downers Grove, IL: IVP Academic 2016, pp. 285-297.

²² Cf. P.D. Murray, *Catholicism and Ecumenism*, in: L. Ayres, M.A. Volpe (eds.), *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, New York: Oxford University Press 2019, pp. 905-918.

²³ To see the differences: cf. E.F. Hanahoe, *The Reunion of Christendom in Contemporary Papal Pronouncements*, Washington, DC: The Catholic University of America Press 1953. On the development of Moral Theology in this direction, see J.F. Keenan (ed.), *Catholic Theological Ethics: Past, Present, and Future: The Trento Conference*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2011; A. Melloni, S. Scatena (eds.), *Synod and Synodality: Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contacts*, Münster: LIT 2005, on ecumenical aspects: pp. 463-556. From an interesting evangelical point of view: R. Saarinen, *Ecumenism*, in: W.A. Dyrness, V.-M. Kärkkäinen (eds.), *Global Dictionary of Theology*, Nottingham: InterVarsity Press 2008, pp. 263-269.

is conscious,” my friend says, “he regularly asks me, ‘Doctor, what’s the point of that? I don’t want to live!’ At these moments,” this brave doctor testified to me, “I honestly cannot oppose euthanasia.” Of course, any concrete example would require a varied and thorough analysis. I am rather pointing out that, when a Christian does not try at all costs to force his (unbelieving) fellow citizens to do something they do not understand, it is not legitimate to call it ungodliness and relativism. In matters of faith, persuasion – not coercion – is the correct “strategy” of the Church.

The above examples have hopefully shown two things: firstly, that we have allowed certain forms of “secularization” to enter even into church settings. Secondly, we have shown that aspects of secularization have taken root in our hearts as positive values. If you have ever thought that it is a good idea for Catholic institutions (such as hospitals, hotels, or nursing homes) to be subject to the same laws as public institutions to guarantee financial transparency; if you have ever thought that we should consider the clergy just as accountable as any other civil employee in cases of financial or moral abuse; if you have ever thought these things, then you have embraced aspects of secularization. Strange though it may seem, such a position is not anti-Christian.²⁴

We would consider it extremely worrying if the dramatic political, social, cultural, and scientific changes of the last two centuries had not affected the Church at all. Think of the emergence of new ideas and movements such as socialism, secularism, liberalism, feminism, workers’ movements, or even industrialization. Unfortunately, these innovations have most often presented themselves as anti-church in the past, as their representatives felt that the Church did not support them in favor of conservative regimes. This feeling was not always unfounded: think of Franco’s movement in Spain, the Mussolini era in Italy, the French restoration efforts of the 19th century. It took a long time for the Church to respond positively and constructively to modernity. This response ultimately lay in the transformation of the Church itself.

At the Second Vatican Council (1962-1965), changes of unprecedented proportions were introduced, which affected both pastoral-religious life and intellectual-theological reflection. Consider the liturgical reforms²⁵: instead of Latin, the Church switched to the use of vernacular languages worldwide. The relationship with the Bible also changed. Simple believers were not previously allowed to read the Bible, as its interpretation was reserved for the Catholic clergy. An elderly Jesuit brother from South Italy once told me a traumatic story: when the pastor of his

²⁴ Permit me to reference my own study, F. Patsch, *Rivelazione, contesto, verità. Il Magistero di Papa Francesco in tempo di transizione*, in: M. Tenace (ed.), *Dal chiodo alla chiave. La teologia fondamentale di Papa Francesco*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2017, pp. 45-72.

²⁵ In the field of musica sacra, the liturgical reform unfortunately represented a setback in most of Central and Eastern Europe. In fact, in sharp contrast to the intention of the Council fathers, after Vatican II the *participatio activa* (the active participation of the faithful in the liturgy) declined. All this was due to some national and cultural characteristics of the local churches in question.

village visited his family, his father showed the priest the family Bible. The young child had to witness the priest confiscating the Bible from his father. After Vatican II, the personal reading of Scripture was no longer forbidden, but encouraged.

Although the Church has retained its essentially theocratic-monarchical structures, it has become more modern in many external and substantive elements: it has evolved from an absolute monarchy to a more democratic, moderately authoritarian institution. This process continues today with the strengthening of synodal structures and local Church autonomy.²⁶

In this context, the example of the Dutch Church is worth considering. It was a model of conservatism (and an inexhaustible source of vocations) for centuries, where Catholics voted for Dutch Catholic parties as consistently as Protestants voted for political candidates in their own denominations. This rigid structure collapsed almost overnight. Today, the Netherlands is known to be one of the most secular states in Europe. The pendulum is swinging in the opposite direction: after uncritical pursuit of authority, we are now witnessing a dramatic loss of it.

The moral of the story, however, is that – at least according to the theory of the Roman Jesuit historian László Szilas²⁷ – Vatican II prevented a same collapse from occurring on a global scale. Rigid institutions and a one-sided development model are very vulnerable, like monocultures in an ecosystem. The theory seems confirmed by the recent secularization processes taking place in Québec, Franco-Canada, as well as in Poland and Ireland today. Political and cultural formations that appear hyper-Catholic are sidelining the Church in the public sphere and thus, despite all appearances, harming the faith.

Historical experience has shown that a more diverse church that endures a greater “disorder” (and is more distant from power) is more viable than externally-supported, ideologically-disciplined, but one-sided formations. In the long run, there is greater payoff if the Church’s image shifts toward a network of communities based on free commitment and active participation – yet maintaining a strong spiritual radiance. For today, perhaps more than ever, people are searching for places to deepen prayer and satiate their thirst for faith. We can provide them with a framework for active participation, strengthen their sense of belonging and treat them in accord with their human dignity. In essence, we can treat them like what they are, or at least, what they may become through the relationship: adult Christians.

²⁶ For example, we can find an authoritative interpretation of the ongoing 2015 synodal process in the Catholic Church in International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church* (2018) and a commentary: A. Melloni, S. Scatena (eds.), *Synod and Synodality: Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact*, Münster: LIT 2005.

²⁷ Oral communication of László Szilas SJ (1927-2012).

2. MODELS OF CHURCH AND SPIRITUALITY

Today, the Church is in transition, and rightly so. Otherwise, she would not be able to accomplish her mission in a world changing at lightning speed. But in what direction is the Church developing? We will shortly examine four emerging Church models²⁸ and briefly evaluate their likelihood to occur.

The death of Christianity? Nearly half a century ago, in 1977, the French Catholic historian Jean Delumeau published a book *Le christianisme va-t-il mourir?* (Is Christianity Dying?).²⁹ The title is a deliberate provocation, and it has managed to spark controversy. Delumeau, himself a believing Christian, predicted the transformation of the public role of the Church. According to him, in today's secularized social environment, Christianity will take a new, minority turn. This means that the faith will survive only in very self-conscious, small groups, with the emerging form of the Church appearing very similar to that of the first centuries. In today's spiritual palette, the same idea is present in at least two forms. One is represented by the book by American journalist Rod Dreher, *The Benedict Option*.³⁰ The author propagates distrust towards the secular world, promoting a defensive and even hostile attitude, and above all, recommends inward construction and strong identity. On the other hand, the thesis of "dying" Christianity emerges most explicitly in the writings of the Israeli star historian Yuval Noah Harari. Harari's captivating rhetoric predicts that Christianity will survive modern times only as a cultural identity and will gradually decline.³¹

Does God fight back? History, however, doesn't seem to support these predictions. In 1991, the French Islamologist Gilles Kepel published a famous, no less provocative book called *La revanche de Dieu* [God strikes back].³² According to his thesis, which is radically different from the model of the Church seen above, we are witnessing the global return of religion. The idea is based on the observation,

²⁸ In his well-researched publication, the Italian politician and public intellectual Andrea Riccardi examines far more possibilities, but in my view these are the most important ones. Cf. A. Riccardi, *Chiesa, Chiese e cristianesimo dal concilio a oggi*, in: O. Aime et al. (eds.), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2020, pp. 707-730. Cf. also G. Routhier, *Cristianesimo e Chiese del future*, ibidem, pp. 731-747; G. Wills, *The Future of the Catholic Church with Pope Francis*, New York: Viking, Penguin Group 2015. The models used here do not correspond to the famous ecclesiological models of Avery R. Dulles (cf. *Models of the Church*, New York: Doubleday 2002).

²⁹ J. Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Paris: Hachette 1977.

³⁰ R. Dreher, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, New York: Sentinel 2017.

³¹ Cf. Y.N. Harari, *21 Lessons for the 21st Century*, New York: Spiegel & Grau 2018, chapter 8.

³² G. Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris: Seuil 1991.

also supported by the Spanish-American sociologist José Casanova³³ and others, that religiosity has returned unexpectedly (and in a measurable way) to the political sphere and public discourse. Think of the broadcasted appearances of the popes, watched by hundreds of millions worldwide. Consider the institution of “pastoral visits,” by Pope John Paul II in 1978 after his election. These religious events attracted amazing crowds around the globe. These examples demonstrate the possibility that postmodernity and religion go well together. After all, the Islamic leader Ayatollah Khomeini, rapidly returned to Muslim public life during the Iranian Revolution of 1979. How would these phenomena be reconciled with the alleged “dying” of religion?

The growing influence of the “third world”? Some of the sharp-eyed analysts of today’s phenomena diagnose a crisis situation exclusively in Western Christianity. Their theory seems to be supported by some ongoing demographic processes, which predict that the southern hemisphere of the world will be the custodian of the future of the Church. While numbers are declining in Europe, North America, and Australia, the Church is showing unprecedented vitality in some areas of Africa, Latin America, and Asia. When looking for a new model of Catholicism, we must not forget the Pentecostal-Charismatic movement, whose emotional, confident religiosity offers a clear identity and calls for participation.³⁴ This is a trend recognized for nearly 50 years; its chief advocate was the German missionary Walbert Bühlmann, who published his famous book in 1974 entitled *The Coming of the Third Church*. The title of the work, along with the subtitle – *An Analysis of the Present and Future of the Church* – is a program in itself that shows from today’s “signs of the times” that the churches of the southern hemisphere will soon prevail over the still-dominant Western Church, unburdened as they by the ballast of history.

The “Church of the poor”? Finally, there is a fourth model, which today seems best represented by Pope Francis’ pontificate. Of course, it is a risky thing to evaluate about what is happening *today*, since we yet lack a historical perspective.³⁵ However, it seems certain that Pope Francis will have an enduring role in Church history as

³³ Cf. The central thesis of Casanova’s famous book (*Public Religions in the Modern World*, Chicago, IL – London: The University of Chicago Press 1994, p. 5) is that religion is, so to speak, “de-privatized” in the modern world. By de-privatization he means the fact that “religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as the theories of secularization had reserved for them.”

³⁴ Cf. A. Riccardi, *Chiesa, Chiese e cristianesimo dal concilio a oggi*, pp. 707-730. Cf. also G. Routhier, *Cristianesimo e Chiese del future*, pp. 731-747; G. Wills, *The Future of the Catholic Church*, 2015.

³⁵ For good and informative biographies of Jorge Bergoglio/Francis, see A. Ivereigh, *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope*, New York: Henry Holt 2014; A. Ivereigh, *Wounded Shepherd: Pope Francis and His Struggle to Convert the Catholic Church*, New York: Henry Holt 2019; and E. Piqué, *Pope Francis: Life and Revolution*, Chicago, IL: Loyola Press 2014.

the pope who draw the world's attention to the fate of the poor.³⁶ Of course, there is nothing new in this endeavor: the so-called liberation theology movement has recently drawn public attention to the global fate of those excluded from the welfare world; however, their efforts at the time were not crowned with immediate success. The analyses of liberation theologians were intertwined with Marxism, and some of their followers were prone to violence as well. These factors damaged trust with the official Church. John Paul II also condemned the theology of liberation in two encyclicals (*Libertatis Nuntius*, 1984; *Libertatis Conscientia*, 1986), although he always emphasized the proximity of the Catholic Church to the poor.

The breakthrough came only during the pontificate of Pope Francis. He, for the first time in eight long centuries, was a non-European pope who articulated a critique of capitalism beyond that of the liberation theologians (whose aims and vocabulary were partly embraced in Church documents).³⁷ This change in attitudes in the Vatican is also reflected in a book jointly published in 2014 by Gerhard Ludwig Müller (former cardinal prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith) and Gustavo Gutiérrez (the “founding father” of liberation theology) entitled *Armut: Die Herausforderung für den Glauben*.³⁸ All this proves that the productive insights of the movement are now embedded in the teaching of the official Church and, as Pope Francis says, the Church has become the “Church of the poor.”³⁹

Evaluating of the models. – Now we evaluate these (at times contradictory) models. Without denying the limitations of our own perspective, we believe that

³⁶ In his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* Pope Francis prophetically cries out: “We have to state, without mincing words, that there is an inseparable bond between our faith and the poor. May we never abandon them” (EG 48); and further writes: “I want a Church which is poor and for the poor” (EG 198).

³⁷ If we examine only Pope Francis’ first programmatic apostolic exhortation, the above mentioned *Evangelii Gaudium*, published on November 24, 2013, it is striking how he criticizes the vices of global capitalism in a courageous way that goes beyond all the expectation of the liberation theologians. According to the Pope, the social order of capitalism is based on exclusion (no. 53), its adoration for money (no. 55) and its socially unjust structures (no. 60). In the following analysis Francis mentions no less than six times (in four chapters) the key thesis of liberation theology (and always in a positive context): “preferential option for the poor / the poorest / the last” (nos. 195, 198, 199, 200). The terminology of the whole apostolic exhortation is also revealing: the pope speaks about “the kingdom of God” (nos. 180-181), explaining the “structural causes of poverty” (no. 202), emphasizes the importance of “solidarity” (no. 187), recalls the “cry” of the poor and the oppressed (nos. 187, 193), uses the category of “social evil” (no. 202) and even the term “alienation” (no. 196) – all these concepts are characteristic of the vocabulary of liberation theologians.

³⁸ G. Gutiérrez, G.L. Müller, *On the Side of the Poor: The Theology of Liberation*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2015. The title of the Italian translation is even more eloquent: *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, Padova: Messaggero Padua 2013.

³⁹ Cf., as we have already mentioned above, EG 48. See also C. Sedmak, *A Church of the Poor: Pope Francis and the Transformation of Orthodoxy*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2016; S.C. Ilo, *A Poor and Merciful Church: The Illuminative Ecclesiology of Pope Francis*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2018.

there is some truth in all four models. However, none can be seen as the exclusive path to the future.

The model that predicts the decline (or, in a liberal form, “dying”) of religion, and more specifically of Christianity, will undoubtedly find support in statistical-demographic data indicating the continuation of the secularization process. We have to get used to the decline in numbers, in particular in the Western world. The decline in religious practice in Europe is an undeniable fact for all observing the current situation; moreover, these are tendencies that cannot be easily reversed by the political will of a single government. Today we are living the end of *Christendom*, but this does not entail the end of Christianity. Pope Francis often talks about the disappearance of the “folk Church” (*Volkskirche, chiesa popolare*), the form of “Christianity” as a cultural formation, based on a unified (Western) worldview of metaphysics and its socio-political institutions. This “folk Christianity” is replaced by something new.

Religion never develops in a straight line. There are observable dialectical movements: periods of rebirth are replaced by crises, then growth again. This is evident also in the way God “strikes back,” so to speak, in the present history of Christianity. Without offering a detailed analysis of the worldwide Pentecostal-Charismatic movement, the phenomenon has sparked a rate of growth never before seen among the history of religious movements.⁴⁰ Just over a century ago, the movement embarked on a journey from a suburban congregation in Los Angeles, where a one-eyed, black, Texas-immigrant preacher began preaching about renewal in the Spirit. From this humble beginning, a movement began which now has at least 400 million followers worldwide and accounts for roughly one-fifth of the world’s Christianity. The Catholic Church unfortunately includes disproportionately few Charismatics (roughly 120 million).⁴¹

It is not far from the truth to predict a strengthening of the influence of the “third world” in the Church of the future. The demographic focus of Christianity, according to the richly documented research of British historian Philip Jenkins,⁴² is shifting toward the southern hemisphere of the world, and in a few decades the “third world” churches will predominate. Figuratively speaking, Christianity – and

⁴⁰ A.H. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press 2014; A. Anderson et al., *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 2010; D.E. Miller, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2007.

⁴¹ Some data about the Pentecostal-Charismatic movement: Latin-America: 73.604.000; Asia: 9.742.000; Europa: 11.021.000; North America: 9.742.000; Africa: 8.771.000 (cf. E. Pace, A. Buttici, *Le religioni pentecostali*, Roma: Carocci 2010, p. 16; the numbers have substantially increased since then).

⁴² Cf. P. Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*, Oxford: Oxford University Press 2016, pp. 178-193.

the Catholic Church in it – has gradually become “colored”: by 2060, with the continuation of current trends, the world’s largest Christian countries will be Brazil, Mexico, the Philippines, the United States, the Democratic Republic of the Congo, Nigeria, and Uganda (nearly one billion of the three billion Christians will live in these countries).⁴³ This means that San Paolo, Lagos, Kinshasa, and Manila will be the capitals of Christianity, not Paris, Berlin, or Madrid. Instead of an aging, tired Europe, faith will flourish on other continents (primarily Africa and, to a lesser extent, Latin America).

According to demographic projections, the formation of the “Church of the poor” seems unstoppable. This will lead to a number of new pastoral priorities, such as the elimination of social injustice and the overcoming of poverty. We can also predict the revival of “basic communities,” which not only provide an intensive experience of religious life for their members, but also ensure material-existential support modeled on the ancient church communities. Although the term “third church” is not widely used (the “third world” seems to be more a stigma nowadays), the majority of Christians will be *de facto* living in the poorer parts of the globe. Christianity, then, will no longer be the religion of the elderly, white, rich people; instead, it will be permeated by the dynamism, sense of freedom, and joy of the young and colorful ecclesial communities of the southern hemisphere.⁴⁴ Pope Francis is the forerunner of such a Church.

The election of the current pope in March 2013 caused quite a stir in the Church. Since we have not seen a non-European Pope in the chair of Peter for nearly 13 centuries, we are not accustomed to someone who does not speak primarily to us Europeans, who does not see reality from our own perspective and has different priorities. It is no coincidence, then, that Pope Bergoglio’s view is very positive on a global scale, except in the West: the churches in Europe and North America are responding with considerable resistance to his initiatives. This is especially true of the Eastern European region, where political interests shape public opinion using religion as an instrument. According to our thesis, they do not see clearly enough the trends and challenges of Christianity today.

As mentioned above, we assume that the world we live in is changing by leaps and bounds. An important aspect of these changes is globalization, which has had a major impact on John Paul II and Pope Benedict XVI’s pontificates. Through pastoral visits and youth encounters (World Youth Days, for instance), they created a new genre of public spectacle in the history of humanity and multimedia communication. Their symbolic gestures (kissing the earth, embracing the sick, etc.)

⁴³ This is an extension of the UN projection reported by J.L. Allen Jr., *The Future Church. How Ten Trends Are Revolutionizing the Catholic Church*, New York – London: Doubleday 2009, p. 18. See more in M.J. Kruger, *Christianity at the Crossroads*, Downers Grove, IL: IVP Academic 2018; R.M. Miller, *The Millennium Matrix: Reclaiming the Past, Reframing the Future of the Church*, San Francisco, CA: Jossey-Bass 2004.

⁴⁴ Cf. J.L. Allen Jr., *The Future Church*, pp. 31-32.

made a profound impact, and the Masses they celebrated, attended by millions, grew into mass events of unprecedented significance. Pope Francis, himself an excellent communicator, continued these traditions, but he took some new initiatives as well: as the first Jesuit pope in history, he took on the task of renewing entrenched ecclesiastical structures. Many hold that his election at the 2013 conclave was just a coincidence. However, if we read the events with the “eyes of faith” (to use the terminology of Pierre Rousselot), the cardinals seem to have chosen him by the Holy Spirit: through their prayerful discernment they understood accurately the direction of the future Church. This direction is shaped by the following:

The process of world unification (globalization) continues, despite a temporary slowdown by the COVID-19 pandemic. Travel and communication have become easy, borders are becoming more fluid. The flow of migrants continues unabated. Cultural pluralism is on the rise, leading to the advance of the postmodern. We see the end of the “great narratives,” the traditional ideologies (Communism, colonialism, *societas Christiana*). Although the war between Russia and Ukraine is a setback to a bipolar world (China embracing a weakened Russia versus the West),⁴⁵ in the long run both the new world order and ecclesiastical and theological thinking are moving away from a Eurocentric focus towards a new, multipolar phase. Those shaken and destabilized by these changes need not fear: crises have always existed in the life of the Church. The apostles Peter and Paul argued passionately about the validity of Jewish law; Alaric’s Visigoths invaded Rome in 410; Bonapartism in the 19th century threatened the very existence of the Vatican. There is nothing new under the sun, but Christianity so far seems to have had the inner strength and creativity needed for renewal.

Perhaps a sign of this is Pope Francis’ new, unusual pontificate, which is gradually injecting Vatican communication with new vocabulary familiar to charismatic renewal movements, vocabulary that is sensitive to aspects of renewal, liberation, and contextualization.

The Catholic Church grows stronger in the southern hemisphere of the Earth, from which Pope Francis comes. The most telling sign of this shift is the ongoing change in the composition of the College of Cardinals. The College of Cardinals has become increasingly “colorful” in recent decades and, while still far from reflecting real demographics, is slowly moving towards a balance of power (although, for historical reasons, women are still spectacularly absent).

In the light of the above, it should not be surprising why the fate of the poor – their visibility, their liberation – is a priority for Pope Francis. It is understandable that he is not thinking in the identity model of the European and North American Church, seeking to build strong cohesion and institutional unity. Some within this

⁴⁵ Cf. on the foreseeable future of the world, F. de la Iglesia Viguiristi, *L'economia mondiale esce dal Covid ed entra in Guerra*, “La Civiltà Cattolica” 4123 (2022), pp. 9-22; F. de la Iglesia Viguiristi, *Le conseguenze economiche della guerra di Putin*, “La Civiltà Cattolica” 4125 (2022), pp. 239-253.

model are determined to defend the values of Western civilization (anti-migration, pro-life, anti-euthanasia, the so-called traditional family model); they often use the Catholic Church as an ideological shield against non-Western cultures and are often disappointed with Pope Francis's pontificate. It would be wrong to simply label them "traditionalists" and frame them as the "opposition" to the current pope. The real issue is that they do not appreciate the depth with which the current processes are taking place. They are more the victims of error than malicious adversaries. Their widespread (and generally benevolent) error, then, does not relate to doctrinal questions, but rather to their conception of the future of the Church.

Let us return to the problem of secularization. We have seen above that the most common master narrative in the West was the assumption that modernity and religion were inversely related. But this so-called "secularization theory" (which has dominated the modern social sciences over the past two centuries as a virtually unquestionable assumption⁴⁶) is now, if not overturned, at least in need of a major reassessment. Empirical research has shown that it would be a rough simplification to talk about a gradual decline (or even disappearance) of religious beliefs in the modern world. From a global perspective, it is clear that since World War II, religious traditions in most parts of the world have either shown growth or at least retained their vitality.⁴⁷ Even one of the most prominent representatives of the secularization thesis, the Austro-American sociologist of religion Peter Berger, has re-evaluated his previous position.⁴⁸ Evidence is undeniable. In a highly successful book in the mid-1990s, José Casanova showed⁴⁹ that religion, rather than disappearing, "went public" in the modern world. It became public in both senses of the word: it both concerned itself more deeply with public issues and was noticed in the public sphere: in mass media, social sciences and politics. By now, perhaps we have the grounds to re-evaluate the concept of secularization with some caution and reserve, even from a theological point of view. Pope Francis has already made an important step in this direction.

⁴⁶ The theory of secularization attained paradigmatic status within the modern social sciences, being shared in one form or another by virtually all its founding fathers (Karl Marx, John Stuart Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer, E.B. Taylor, James Frazer, Émile Durkheim, Max Weber, and Sigmund Freud). For a very useful compilation of most of the key texts of the early social sciences on religion, see N. Birnbaum, G. Lenzer (eds.), *Sociology and Religion: A Book of Readings*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1969.

⁴⁷ Interesting and comprehensive *empirical* research on this growth for both world religions and "primal religions," "cults and civil religions," and "secular worldviews," and the rise of spirituality: F. Whaling (eds.), *Religion in Today's World: The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day*, Edinburg: T&T Clark 1987).

⁴⁸ Cf. P.L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, MI: Anchor Books 1967; on his later position, see P.L. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in: P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999, pp. 11-18.

⁴⁹ Cf. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*.

If philosophy is, as Hegel famously puts it, “*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*” (its own time comprehended in thoughts), then theological reflection cannot follow it without first making some qualifications. Historical relativism is not a realistic option for a theologian, but theology also needs the facts: it must consider its own (historical, linguistic, socio-cultural) context if it wants to spread the good news to people today. The task of theology, consequently, is to interpret and re-read “facts” as “signs of the times” so that the gospel can be embodied in all ages and cultures. The purpose of an authentic theological reading of the signs of the times is to point to Jesus Christ, who is “the sign of Jonah” (Matt. 16:4), a sign of contradiction, even for today’s generation. It is the theologian’s job to lead believers to Jesus Christ for the salvation of the people. The Magisterium of Pope Francis, under the direction of the Holy Spirit, is a good example of this activity. A chief sign of the times today, as we have seen above, is that the Church finds itself in a radically new position.

The changed historical-cultural context has already been described by the conciliar fathers of Vatican II. The pastoral constitution *Gaudium et spes* emphasizes that “Today, the human race is involved in a new stage of history” (GS 4), as “[t]echnology is now transforming the face of the earth and is already trying to master outer space” (GS 5).⁵⁰ The Magisterium of Pope Francis has frequently alluded to these observations. According to the Pope, we are in the midst of a tectonic shift in our age (cf. VG 3; LS 102): “We are not only living in a time of changes but are experiencing a true epochal shift.”⁵¹ Although Pope Francis does not elaborate on the details of this supposed “epochal change,” he makes some useful references in his encyclical *Laudato si’* to facilitate a more accurate understanding of the phenomenon. This social encyclical letter lists some of the phenomena that have resulted from the accelerating technological development of the last two centuries: the discovery of the steam engine and electricity (automobiles, railways, and airplanes), the revolution in modern medicine and information technology (robotics, biotechnology, nanotechnology) (LS 102) and the unification of the single history of humanity as a whole (LS 165; 181; 207; on the negative effects of globalization: 106-114). As a result, the world has changed and this radical shift continues, as we become more and more aware that “everything [in nature] is interconnected” (LS 91; cf. 16; 117; 120; 137; 138; 240). Something new has begun, but a former epoch ended. Four years later, in 2019, Pope Francis stated quite emphatically in his traditional Christmas speech before the Curia in Rome, “Brothers and sisters, *Christendom no longer exists!*”⁵²

⁵⁰ The conciliar fathers also add that “[t]he destiny of the human community has become all of a piece, where once the various groups of men had a kind of private history of their own” (GS 5).

⁵¹ Francis, *Address to the Fifth National Convention of the Italian Church*, Florence, 10 November 2015.

⁵² In the same place, Pope Francis (*Christmas Greetings to the Roman Curia*, Address of his Holiness Pope Francis, 21 December 2019) quoted Cardinal Newman as saying: “Here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often.”

The end of Christendom is talked about by many today, so it may be useful to define more precisely the semantic field of this concept. In general, “Christendom” (*Cristianità, Chrétienté, Christentum*) refers to the late Latin Christian *Einheitskultur*, which unified the historically-formed “Christian world,” linking its institutions (patient care, education, legislation, art, politics) to the Catholic Church. This social formation has ceased to exist on both sides of the North Atlantic. However, in Pope Francis’s view, this does not mean that “Christianity” has ceased to exist, as it is still the fastest-growing religion in the world (together with Islam).⁵³ Globally speaking, the thesis of “diminishing influence of religion” is actually unsustainable. The facts prove just the opposite: in a global context, the world is more religious than ever⁵⁴ (albeit in a nuanced sense of “religiosity”⁵⁵).

The Magisterium of Pope Francis has made it clear: Christendom and its cultural hegemony no longer exist. The Christian faith no longer provides the self-evident cultural and semiotic background it provided for the Western world for centuries. A unified Christian culture, if it ever existed, is a thing of the past. In response, certain church circles today speak of an “age of nihilism.”⁵⁶ Pope Francis, rather, offers a two-fold response to the current epochal shift: on the one hand, he acknowledges the eventual disappearance of European Christendom (as “*societas Christiana*”); on the other hand, he maintains a positive view of the global reality of the Church. For Francis, this is a requirement of the “missionary transformation of the church” (EG 19-49), which he constantly urges. All of this necessitates the simultaneous

⁵³ Therefore, any talk of a “post-Christian” world (cf. G.E. Veight Jr., *Post-Christian: A Guide to Contemporary Thought and Culture*, Wheaton, IL: Crossway Books 2020; C. Dotolo, *Teologia e postcristianesimo*, Brescia: Queriniana 2017, etc.) should be clearly delimited to the Western context (where there are also essential differences among countries). From a global perspective, things are so different that Philip Jenkins (cf. *The Next Christendom*) spoke outright about a “Next Christendom” because of the rapid spread of Christianity in the southern hemisphere (Global South). This is often misunderstood: for example, the correct English translation of Gianni Vattimo’s book *Dopo la cristianità* (*Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti 2002) would be “After Christendom” and not “After Christianity” (as the English translation says), Gianni Vattimo, *After Christianity*, New York: Columbia University Press 2002.

⁵⁴ The late Berger (*The Desecularization of the World*, p. 2) notes that the world is as “furiously religious as it ever was”. Cf. Pew Research Center, *The Global Religious Landscape*, <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/> [accessed: 16 V 2022].

⁵⁵ Also Rodney Stark (cf. *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever*, Wilmington, DE: Isi Books 2015), e.g., affirms that the present global reality is more religious than ever before, whereas Ronald Inglehart (cf. *Religion’s Sudden Decline: What’s Causing it, and What Comes Next?*, Oxford-New York: Oxford University Press 2021) claims to recognize a sudden decline in religiosity from a contemporary global perspective. It should go without saying that such categorical judgments depend strongly on the researcher’s own personal view on the future predicament of religion (as Charles Taylor convincingly argues in *A Secular Age*, 431-432).

⁵⁶ Pope Benedict XVI speaks directly about the “age of nihilism” (Cf. J. Ratzinger, M. Pera, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam: Europe, Relativism, Christianity, Islam*, New York: Basic Books 2007).

transformation of the church in thought (philosophical and theological),⁵⁷ as well as structural reforms (including the reform of the Curia in Rome).⁵⁸ True to his creed,⁵⁹ the Pope considers this goal to be achievable “by initiating processes rather than possessing spaces” (EG 223).

According to one model of Pope Francis, the present Church resembles a polyhedron (EG 236; FT 144-145; 190; 215; 236). A polyhedron is a geometric body bounded by flat polygonal surfaces, “which reflects the convergence of all its parts, each of which preserves its distinctiveness” (EG 236). In contrast to a circle that is uniform and homogeneous, the polyhedron is a diverse and pluralistic reality capable of rearranging itself. The Church is able to step out of itself and meet the different peoples and cultures of our planet while still retaining its identity. The polyhedron model does not depend upon a straightforward trajectory for the religions and spiritualities of mankind. As we have seen above, while some predict the disappearance or “extinction” of a religion, sociologists and religious historians today are also diagnosing its return (something like “God’s revenge”). Clear empirical evidence suggests that God is more present in the public space today than we are used to in a post-Enlightenment context.

According to an African proverb, “everyone who has never left his village thinks his mother cooks the most delicious rice.” Whatever continent we come from, we tend to absolutize the perspective of our own culture (or worse, our nation) and we can easily convince ourselves that our own values are the only correct assessment of the world. But the West, while its historical experience is unique and valuable, hardly represents the whole globe. This is also true of the way we see religion. It is true that in many parts of the world today, religion’s attachment to institutions is declining, but experts are already divided on identifying the cause of this phenomenon. Some see it as merely a “European disease,” since the rest of the world (including North America) is much more religious. However, this view is not supported by the latest empirical data: the amount of so-called *nones* (those who, as do not profess to belong to any religion or denomination, although they may be interested in spirituality) in the United States is currently around 24 percent, and this proportion is even higher among young people.⁶⁰ Secularization continues not

⁵⁷ These include the four philosophical principles of Pope Francis: time take precedence over space (EG 222-225; LS 178); unity prevails over conflict (EG 226-230; LS 198); reality takes precedence over ideas (EG 231-233; LS 201); the whole take precedence over the part (EG 234-235; LS 141).

⁵⁸ In connection with the reform of the Curia in Rome, an apostolic constitution entitled *Predicate Evangelium* was recently published (March 19, 2022).

⁵⁹ Cf. A. Spadaro, *Interview with Pope Francis*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html [accessed: 16 V 2022].

⁶⁰ Cf. R.P. Burge, *The Nones: Where They Came From, Who They Are, and Where Are Going*, Minneapolis, MI: Fortress Press 2021; E. Drescher, *Choosing Our Religion: The Spiritual Lives of America’s Nones*, New York: Oxford University Press 2016.

homogeneously, but in a “multiple” form,⁶¹ which also allows religion to “return,” at least as “spirituality” and as “identity.”⁶²

Would not identity-based “conservatism” be a solution to this problem? This approach is tempting for some ecclesiastical circles, if only because religious communities that follow a more traditional way of life (such as communities whose members consistently wear religious habits) tend to guard their devotees and in some places show an increase in numbers. In permissive and secularized Western societies, stable structures, clear rules, and the theological movements that support them have become attractive both inside and outside the Catholic Church. In the West, people want to maintain their cultural, political, and religious identities, so much so that the Church can become a vehicle to this end.⁶³

Pope Francis does not rely on identity groups in building the future of the Church. According to his view, as a Christian, the world should not be seen as a “land of damnation,” nor should it be confused with the land of promise. Rather, he suggests the path of “healing” (*cura*). Pope Bergoglio’s therapy is based on throwing ourselves into the world rather than retreating from it. The only acceptable, evangelical way to go out into the world is to return to the roots of the Christian message. This means that we do not see Christianity as a “doctrine” (a set of rules and formulas), nor as a mere moral teaching (civil religion), nor as a private devotion, but as good news in flesh-and-blood history, penetrating the fabric of concrete life.

The vision of Pope Francis is simple: to invite Christians to encounter Christ, and for Christians to help others do so as well. It is impossible to evangelize by forced conversion; the only authentic way is to evangelize “by attraction” (EG 131). The first Christians were considered fools for believing in the equality of people,

⁶¹ The literature on “multiple” forms of globalization and modernization (“multiple modernities”) is rapidly growing. One the consequences concerning secularization, see the Project of the Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences of the University of Leipzig, *Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities*, <https://www.multiple-secularities.de/> [accessed: 16 V 2022].

⁶² On religion as identity, cf. A. Day (ed.), *Religion and the Individual: Belief, Practice, Identity* (British Sociological Association. Sociology of Religion Study Group. Conference, 2006, Manchester), Burlington, VT – Aldershot: Ashgate 2008; M.A. Perkins, *Christendom and European Identity: The Legacy of a Grand Narrative since 1789*, Berlin – New York: De Gruyter 2004; P. Jonkers, O.J. Wiertz, *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*, London – New York: Routledge, Taylor & Francis Group 2020. On religion as spirituality, cf. J.R. Carrette, R. King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London – New York: Routledge 2005; P. Heelas et al., *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Malden, MA – Oxford, UK – Victoria (Australia): Blackwell 2005.

⁶³ At least, such (cultural-ethnic) identity and religiosity is suspected in those who occasionally emphasize the importance of Christianity but otherwise do not attend church and do not pray. Certain manifestations suggest that they want as many migrants as possible to perish in the Mediterranean Sea before reaching Europe (whereas they have typically not met any migrants in person). Cf. R. Micallef, *Fratellanza. Una virtù politica e religiosa*, Milano: San Paolo 2021, pp. 13-23. About the Pope’s teaching: Franciscus, *Lights on the Ways of Hope: Pope Francis Teaching on Migrants, Refugees and Human Trafficking*, Vatican City: Migrants Refugees 2018.

caring for the sick during the epidemics, respecting women, and not killing children under any circumstances. Their example was appealing, and gradually more and more people from the majority culture began to imitate them. Julián Carrón, former leader of the *Comunione e Liberazione* movement, writes: “Christianity ultimately spreads through envy: when they see that Christians’ lives are fuller, more intense because they are able to embrace what is different from us, and they love the other person. In this case, the desire is kindled that I should live like this too.”⁶⁴

It has never been easy to navigate the world, and in today’s turbulence it is perhaps harder than ever. We have identified and briefly analyzed four major trends related to the future of Christianity. The Church is not “dying,” it is just undergoing transformation. God is finding new ways through renewal in the Spirit. We have to deal with the Third World. We must prioritize the poor more than ever. From this, we conclude that the Western model of a cohesive minority Church is not the way of the future for the whole world; you can expect success at most in the West.

It would have been easy to single out just one of the models mentioned above and to designate it as the defining trend of the future. But this one-dimensional view – which is precisely the temptation of the heretics throughout history – would not do justice to the complexity of the present. Even if it is less popular, it is honest to admit that there are many contradictory tendencies in the world church; thus, finding our bearings among them requires great care and careful consideration. It is wise to rely on the pope’s opinion, since he is considering the matter from a broader perspective. The ultimate source of our trust is our conviction that the Holy Spirit leads the Church through him.

3. THE CHURCH OF THE FUTURE

We will now consider one final aspect, perhaps the most important. Based on present trends, what can be predicted within the Church about changes in prayer life and spirituality?

There is something wrong with the Church in the area of prayer today, at least according to the father of a major European spiritual master.⁶⁵ This statement is dramatic because, if we trust the teaching of the recent popes, teaching use how to pray is the most important task of the Church. Pope John Paul II expressed his conviction in this regard in 2001, affirming: “[the] training in holiness calls for

⁶⁴ Cf. J. Carrón, *Dov’è Dio? La fede Cristiana al tempo della grande incertezza. Una conversazione con Andrea Torielli*, Milano: Piemme 2017, pp. 21-22.

⁶⁵ Cf. F. Jalics, *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Würzburg: Echter 1994.

a Christian life distinguished above all in *the art of prayer*" (*Novo Millennio Ineunte*, 32). Pope Francis wrote in his 2018 apostolic exhortation, "I do not believe in holiness without prayer" (*Gaudete et Exsultate*, 147). In this final section, we will try to capture the current status of prayer in the Church and offer some possible directions forward.

Our religious life, although not derived from it, is closely related to society and culture in general. Our prayer life has to do with our way of life; just as we each act in our own "life-world" (*Lebenswelt*), we also pray in it. Culture has an "embodied" relationship with spirituality and spiritual life. Just as changes in an individual's life affect their spiritual life, so too the cultural shifts of the Church (and its theology) affect its spirituality. Ours is a time of paradigm shifts, where basic human attitudes are changing: attitudes about rest and work, holiday and everyday life (for example, new concepts of "leisure" and "summer vacation"), night and day, space and time (for example, the use of electricity and air travel), the individual and the community, nature and the supernatural (for example, current issues of gender and secularization). When the old equilibria are broken, the way we live our spiritual life also changes. There is nothing extraordinary about this: prayer life is a dynamic reality that has always found new forms in course of history, both on an individual and community level. It is still undergoing an intense transformation today. Looking back historically (and, of course, at the cost of some simplification), we can say that in the last two thousand years, three great models have been developed in response to the question of how to radically follow Jesus Christ.⁶⁶

Saint Benedict and the Monastic Model. In ancient times, during the crisis of the fall of the Roman Empire, God gave the Church a great teacher in Saint Benedict. Benedict (c. 480–543/547) and the monks that followed him paved the way for Europe to bring Christianity to life by spreading the monastic model. If we accept the sources, applicants flowed *en masse* into the Benedictine monasteries from the very beginning. The medieval Church society was flourished in the spirit of the ideal taught here: *ora et labora* ("prayer and work"). The influence of the Benedictine congregation cannot be overstated: in its heyday, the 12th century, there were over two thousand monasteries in the Cluny monastery in Burgundy and four popes were elected from the monks (Gregory VII, Urban II, Pascal II and Urban V). The soul of the Benedictine community is the abbot, under whose leadership the monks sought personal sanctification through the recitation of the psalms (the breviary) in choir. They gathered in the chapel five times a day to spend as much time as possible in the direct worship of God, striving to remain in his presence even beyond these

⁶⁶ Useful manuals on the history of spirituality: L. Bouyer, J. Leclercq, *History of Christian Spirituality*, London: Burns & Oates 1963-1968 (in 2 bands); T.M. Gannon, *The Desert and the City: An Interpretation of the History of Christian Spirituality*, Chicago, IL: Loyola University Press 1969; U.T. Holmes, *A History of Christian Spirituality: An Analytical Introduction*, Minneapolis, MN: The Seabury Press 1980; E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna*, Roma: Teresianum 1984.

times. Physical work in the fields served only to enable the monks – role models of the perfect Christian life – to better carry out their prayer.

St. Francis and the model of begging orders. The Benedictine monasteries have emptied and re-filled throughout their history, but they never again reached the level of influence of Cluny Abbey. At the peak of the Middle Ages, God sent a new messenger, Francis of Assisi (1182–1226), to show the secularized Church the way out of its spiritual crisis. Francis, the *Poverello* (though he came from a bourgeois-merchant family), begged in the streets and began to rebuild a small church with his own hands. In the end, he rebuilt not just that small church, but the entire Church of Christ. His example attracted thousands of followers almost immediately, as well as a huge secular movement. As a result, a number of other begging orders were soon established on the foundations he laid, the most significant of which were the Dominicans. They restored the lost authority of the Church in the 12th century and worked against heretical movements in the 20th century. Francis' life answered to the most important challenges of church critics: he managed to neutralize the Bogomils, the Cathars and the Waldenses. His spiritual revolution, based on radical poverty, flooded the Church with the fresh scent of the gospel, a marked contrast with the old structures that smelled of comfort, decay, and stagnation. The Franciscans brought new life. For centuries, their model became the almost exclusive paradigm for the radical pursuit of Jesus Christ and experiencing true Christian religiosity (so much so that by the 15th century, both the previously established Carmelites and the Servites had become begging orders).

St. Ignatius and the Challenges of the New Age. At the beginning of the new age, the previous balances were upset again, and a radical socio-economic rearrangement commenced. This called for a new spiritual model. Although the Benedictines and Franciscans played a very important role in ancient and medieval times (a role which persists today), the singular importance of their approach somewhat declined. In the modern age, Ignatius of Loyola (1491-1556) was given the grace to answer the eternal question, “What does it mean to follow the teaching of Jesus Christ in a radical way today?” The world expanded in Ignatius' time. Great explorers set out – Bartolomeu Dias, Vasco de Gama, Christopher Columbus – and opened new sea voyages to Asia and added North and South America (*las Americas*) to the world map drawn in Europe. It is thus no coincidence that an order founded in Europe became the engine of the renewal of spirituality. The Jesuits stepped out of the walls of the monasteries and considered the entire world as their monastery. This was the condition for taking the gospel “to the ends of the earth” (Acts 1:8). It was both a continuation and a break with tradition: they followed in the footsteps of the same Lord, but now they chose to go into the world, living a “contemplative [life] in activity” (*contemplativus in actione*).⁶⁷

⁶⁷ Useful basic literature on Jesuit Spirituality: G.P. Schnier (ed.), *Ignatian Spirituality in a Secular Age*, Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press 1984; D. Lonsdale, *Eyes to See, Ears to*

The New Spirituality: What remains, what changes? – The renewal of Church life proved essential because of the tectonic shifts in early-modern Western culture. Almost at the same time as the discovery of the “new world” (1492), the Protestant Reformation movement began (1526), and the first steam engine (1698) rumbled in as a harbinger of the Industrial Revolution. All of this produced crisis within the Church. The attractiveness of monastic life declined significantly in the changing socio-economic, cultural, and political conditions. This impacted the spiritual life of society: spirituality became more individualized, and the so-called *devotio moderna*, rooted in the culture of freedom, rooted and spread within culture. Ignatius’ soul resonated with these new challenges. We see this in his famous *Suscipe* prayer in the Book of *Spiritual Exercises*, which begins, “Take Lord, and receive all my liberty...” (Exx. 234). On the one hand, this prayer faithfully expresses the perennial, existential turn of the believer: the center of gravity of my existence must shift to God. On the other hand, it expresses something obviously new. Ignatius’ petition begins with “receive all my liberty;” only after this does he offer his “memory,” followed by “understanding,” and finally his “entire will.” This latter triplet reflects the traditional medieval image of man; liberty, on the other hand, is a modern development.⁶⁸ With this shift in anthropological emphasis, Jesuits see a way to be reunited with God today. Through it, they make the radical following of Jesus Christ a real possibility.

Initially, Ignatius’s followers, these “reformed priests,” were forced to work in the midst of significant opposition, as the *establishment* never too easily embraces new ideas. By the beginning of the modern age, however, St. Ignatius’ model had become the main trend: orders that did not follow his new practice were slowly regressing. For example, in almost every major city in medieval Europe, there was a large Dominican monastery, usually with hundreds of monks. Those same building complexes today hold a state-run school; only historians, historians of art, and local tour guides recount the original function of the building.

The spirituality of St. Ignatius, like that of Benedict and Francis, brought about a real spiritual revolution. Its essential components were the individual (not communal) recitation of the daily psalms, the “*examen*” practiced twice a day (a prayerful review of the past day and examination of conscience), and the practice of an annual retreat called the “spiritual exercises,” a period of reflection and intense individual

Hear: An Introduction to Ignatian Spirituality, London: Darton, Longman & Todd 1990; D.L. Fleming, *What is Ignatian Spirituality?*, Chicago, IL: Loyola Press 2008; J.-C. Dhôtel, *La spiritualità ignaziana. Punti di riferimento*, Roma: AdP 2004.

⁶⁸ About the threefold Ignatian anthropology cf. M. Verheecke, *L’itinéraire du Chrétien d’Après les Exercices Spirituels d’Ignace de Loyola et ses Presupposés Anthropologiques*, Louvain-la-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort 1984. Moreover, about the *Contemplation* para alcançar amor see R. Lafontaine, *L’originalité des Exercices d’Ignace de Loyola*, Paris: Lessius 2016, pp. 489-498; A. Demoustier, *Les Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. Lecture et pratique d’un texte*, Paris: Éditions Facultés Jésuites de Paris 2006, pp. 435-440; S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae 1991, pp. 485-505.

prayer.⁶⁹ All of this was a brilliant innovation. While met with resistance by some Church circles, the orders that adopted the Ignatian model flourished successively over the centuries that followed. All this applies not only to those in the so-called “Ignatian spiritual family,” but also to the former monastic and begging orders, who adopted key elements of Ignatian spiritual practice. However, the changes in the world have not stopped. What is the road forward from here?

Today there is an extraordinary thirst for an authentic spirituality and prayer life. Strangely enough, non-Christians and ex-Christian are also looking for opportunities to learn to pray. The Church was not always be prepared to meet this need. The Second Vatican Council (1962-1965) commendably renewed Church structures but gave little guidance on the prayer life and the practical elements of Gospel transformation.⁷⁰ In recent times, as indicated above, popes perceived this deficiency, but their exhortations alone would not produce a miraculous change. The path of following Christ cannot be institutionally promoted, prescribed, or determined from above. The task rests with the saints of all ages, especially those who perceive the needs of their own time.

Since the 1960s, many people in the Western world have turned their attention to the East: countless people have flocked from Europe and North America to India and Japan to learn something about spirituality. This is symptomatic: something was felt to be missing (or rather, forgotten) in the West: the path of deep contemplation.⁷¹ The existing models no longer seemed to work properly. Is now the time for lay Christians to begin a conscious, deep, contemplative life? Karl Rahner, the renowned 20th-century Jesuit theologian, put it this way: “The Christian of the future will be either a mystic – that is, one who has experienced something – or will not exist at all.”⁷² St. Ignatius of Loyola has left behind a uniquely adaptable institution:

⁶⁹ Pope Paul IV (1476-1559) tried to impose on the Society of Jesus the recitation of the “liturgy of the hours” (officium) “in choir,” as it was habitual for other religious orders of that time. Saint Ignatius respected the papal order, but after the death of the Pontiff, the Society returned to his revolutionary idea and prescribed to his fellow Jesuits to pray the breviary individually (cf. J.W. O’Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1993, p. 161). The “examen particulare” and the “examen generale” is prescribed by Saint Ignatius in his Book of Spiritual Exercises (Exx. 24-43). The yearly 8-day-retreat became compulsory in the Society of Jesus only in 1608, as the IV. General Congregation, under Claudio Acquaviva as Superior general of the Society of Jesus, prescribed it. Cf. M. Viller, M. Olphe-Galliard, *Aux origines de la retraite annuelle. Son institution au sein de la Compagnie de Jésus*, “Revue d’Ascétique et de Mystique” 15 (1934), pp. 3-33.

⁷⁰ About prayer in the official texts of Vatican II we find only some scattered references (LG 4; 10; 29; 37; 40; 42; 59; 69; DV 10; 15; PO 5; 6; 9; UR 6-8; OT 4; GS 49; AG 25; 42 etc.), more detailed references are in the constitution on the sacred liturgy *Sacrosanctum Concilium* (SC 6; 7; 12; 24; 27; 33; 36; 41; 48; 53-54; 109, etc.).

⁷¹ Cf. the description of the situation by T. Keating, *Open Mind, Open Heart: The Contemplative Dimension of the Gospel*, London: Bloomsbury 2019; T. Keating, *The Human Condition: Contemplation and Transformation*, New York – Mahwah, NJ: Paulist Press 1999.

⁷² Cf. K. Rahner, *Christian Living Formerly and Today*, in: K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 7, Freiburg: Herder & Herder 1971, p. 15.

Jesuit spirituality gives it flexibility, an ability to change, to renew itself. It yields to creativity. Falling numbers testify to a spiritual crisis, as do the sexual scandals shaking the Church today. Renewal begins with each one of us, in trust that a life of deep prayer united with Christ will radiate irresistibly to others. It renews the face of the earth (cf. Ps 104:30).

We look to the future not so much to predict it accurately, but to shape it – we mentioned this at the outset of our investigation. In light of this, we close this study with a final provocation. “*Dem Glauben Zukunft geben*” [Give a future to faith]: this was the title given by Reinhard Marx (then the Archbishop of Munich-Freising) to his 2008 diocesan forum on the future. 126 delegates worked for two years to gather suggestions from parishes. After an incredible amount of paperwork, the delegates submitted elaborated proposals to the archbishop. The draft articulated how to carry out “modern pastoral care” (*zeitgemäße Seelsorge*). Numerous proposals were made for structural reforms, personnel changes, and rethinking diocesan priorities.

No one could question the legitimacy of this well-intentioned initiative, but did they ask the correct question at the outset? From the title of the initiative, it seems that they did not. Is it really *we* who “give a future to faith?” Is it not the other way around, the *faith gives us a future*? All our initiatives fade away outside of this framework. In theology, much depends on the questions we ask. Today, in an age of secularization and the “ethic of authenticity,”⁷³ this is especially the case.

ABBREVIATIONS

- AG – Vatican II, Decree on the Mission Activity of the Church *Ad Gentes* (1965)
- DV – Vatican II, Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum* (1965)
- EG – Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* (2013)
- FT – Francis, Encyclical *Fratelli Tutti* (2020)
- GS – Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes* (1965)
- LS – Francis, Encyclical *Laudato Si’* (2015)
- OT – Vatican II, The Decree on Priestly Training *Optatam Totius* (1965)
- PO – Vatican II, Decree on the Ministry and Life of Priests *Presbyterorum Ordinis* (1965)
- SC – Vatican II, Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium* (1963)
- UR – Vatican II, Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio* (1964)
- VG – Francis, Apostolic Constitution *Veritatis Gaudium* (2018)

⁷³ Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1991.

SEKULARYZACJA, MODELE KOŚCIOŁA I DUCHOWOŚCI:
PRZYSZŁOŚĆ KOŚCIOŁA W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH TRENDÓW

Abstrakt

Niniejsze opracowanie ma ambitny cel: przewidzieć przyszłość Kościoła. Jak ktoś może podjąć się takiego przedsięwzięcia? Ponieważ jedyną rzeczą, którą wiemy na pewno o historii, jest *omnia aliter*: wszystko będzie inne, niż sobie wyobrażaliśmy. Jednak takie przedsięwzięcie nie jest tak niemożliwe, jak się wydaje. Podążając śladami krytyków literackich, ekonomistów, historyków, politologów, filozofów i teologów, szkicujemy niektóre z najbardziej prawdopodobnych zmian w świetle już zaobserwowanych tendencji, posługując się najlepszą dostępną hermeneutyką. Po pierwsze, interpretujemy najważniejszy obecnie trend globalny: sekularyzację (rozdział 1). Po drugie, przedstawiamy i oceniamy aktualne modele przyszłości Kościoła, zwracając szczególną uwagę na Magisterium papieża Franciszka (część 2). Wreszcie, przewidujemy prawdopodobny rozwój wydarzeń w dziedzinie duchowości (część 3). Starając się pisać naukowo o tematach futurystycznych, mamy świadomość, że w przyszłość patrzy się nie tyle po to, by ją dokładnie przewidzieć, ile po to, by ją kształtować.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, duchowość, przyszłość Kościoła, papież Franciszek, trendy, modele Kościoła.

SECULARIZATION, MODELS OF THE CHURCH AND SPIRITUALITY:
THE FUTURE OF THE CHURCH IN LIGHT OF TODAY'S TRENDS

Abstract

This paper has an ambitious aim: to predict the future of the Church. How can anyone undertake such an enterprise since the one thing we know for certain about history is *omnia aliter*, that is, everything will be different than we once imagined. However, such a project is not as unfeasible as it seems. In the footsteps of literary critics, economists, historians, political scientists, philosophers, and theologians, we sketch some of the most likely shifts in the light of already-observable trends using the finest hermeneutics available. First, we interpret the most significant global trend today: secularization (sections 1). Second, we present and evaluate current models for the future of the Church, paying particular attention to the Magisterium of Pope Francis (sections 2). Finally, we predict likely developments in the area of spirituality (sections 3). In setting out to write academically about futuristic topics, we are aware that one looks to the future not so much to predict it accurately, as to shape it.

Keywords: Secularization, Spirituality, Future of the Church, Pope Francis, Trends, Models of the Church.

SÄKULARISIERUNG, MODELLE DER KIRCHE UND SPIRITUALITÄT:
DIE ZUKUNFT DER KIRCHE IM LICHT DER GEGENWÄRTIGEN TRENDS

Abstrakt

Diese Studie hat ein ehrgeiziges Ziel: Sie soll die Zukunft der Kirche voraussagen. Wie kann jemand ein solches Unterfangen in Angriff nehmen? Denn das Einzige, was wir mit Sicherheit über die Geschichte wissen, ist *omnia aliter*: Alles wird anders sein, als wir es uns vorgestellt haben. Doch ein solches Unterfangen ist nicht so unmöglich, wie es scheint. Auf den Spuren von Literaturkritikern, Ökonomen, Historikern, Politikwissenschaftlern, Philosophen und Theologen können wir in unserer Zeit einige wahrscheinliche Szenarien im Licht von bereits beobachteten Tendenzen skizzieren, wobei die beste verfügbare Hermeneutik anzuwenden ist. Zunächst interpretieren wir den wichtigsten aktuellen globalen Trend: die Säkularisierung (Kapitel 1). Zweitens stellen wir aktuelle Modelle für die Zukunft der Kirche vor und bewerten sie, wobei wir dem Lehramt von Papst Franziskus eine besondere Aufmerksamkeit schenken (Abschnitt 2). Schließlich geben wir einen Ausblick auf die zu erwartenden Entwicklungen im Bereich der Spiritualität (Teil 3). Wenn wir versuchen, wissenschaftlich über futuristische Themen zu schreiben, sind wir uns bewusst, dass man nicht so sehr in die Zukunft schaut, um sie genau vorauszusagen, sondern um sie zu gestalten.

Schlüsselwörter: Säkularisierung, Spiritualität, Zukunft der Kirche, Papst Franziskus, Trends, Kirchenmodelle.

BIBLIOGRAPHY

- Ahern K.J. (ed.), *Visions of Hope: Emerging Theologians and the Future of the Church*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2013.
- Alberigo G., *Conciliarità, futuro delle chiese*, in: A. Melloni, S. Scatena (eds.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact*, Münster: LIT 2005, pp. 463-488.
- Allen J.L. Jr., *The Future Church. How Ten Trends Are Revolutionizing the Catholic Church*, New York – London: Doubleday 2009.
- Anderson A.H. et al., *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 2010.
- Anderson A.H., *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.
- Arzubialde S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Bilbao – Santander: Mensajero – Sal Terrae 1991.
- Attali J., *Une brève histoire de l'avenir*, Paris: Fayard 2012.
- Barabási A.-L., *Bursts: The Hidden Patterns Behind Everything We Do, from Your E-mail to Bloody Crusades*, New York: Dutton 2010.
- Bauyer L., Leclercq J., *History of Christian Spirituality*, London: Burns & Oates 1963-1968.

- Berger P.L., *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in: P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999, pp. 11-18.
- Berger P.L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY: Anchor Books 1967.
- Birnbaum N., Lenzer G. (eds.), *Sociology and Religion: A Book of Readings*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1969.
- Burge R.P., *The Nones: Where They Came From, Who They Are, and Where Are Going*, Minneapolis, MI: Fortress Press 2021.
- Carrette J.R., King R., *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London – New York: Routledge 2005.
- Carrón J., *Dov'è Dio? La fede Cristiana al tempo della grande incertezza. Una conversazione con Andrea Tornielli*, Milano: Piemme 2017.
- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago, IL – London: The University of Chicago Press 1994.
- Colzani G., *Mission and Church*, in: F. Meroni (ed.), *Mission Makes the Church*, Canterano (RM): Aracne Editrice 2017, pp. 61-126.
- Dalpiazz G., “*Volete andarvene anche voi?*”. *La fede dei giovani e la vita religiosa*, Bologna: Dehoniane 2017.
- Davie G., *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, “Social Compass” 37 (1990), no. 4, pp. 455-469.
- Davie G., *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Wiley-Blackwell 1995.
- Day A. (ed.), *Religion and the Individual: Belief, Practice, Identity (British Sociological Association. Sociology of Religion Study Group. Conference, 2006, Manchester)*, Burlington, VT – Aldershot: Ashgate 2008.
- Delumeau J., *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Paris: Hachette 1977.
- Demoustier A., *Les Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, Paris: Éditions Facultés Jésuites de Paris 2006.
- Dhôtel J.-C., *La spiritualità ignaziana. Punti di riferimento*, Roma: AdP 2004.
- Dotolo C., *Teologia e postcristianesimo*, Brescia: Queriniana 2017.
- Dreher R., *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, New York: Sentinel 2017.
- Drescher E., *Choosing Our Religion: The Spiritual Lives of America's Nones*, New York: Oxford University Press 2016.
- Dulles A., *Models of the Church*, New York: Doubleday 2002.
- Duque J.M., *Para una teología do futuro da futuro da teologia*, “Carthaginensia” 35 (2019), no. 68, pp. 343-376,
- Fleming D.L., *What is Ignatian Spirituality?*, Chicago, IL: Loyola Press 2008.
- Francis, *Address to the Firth National Convention of the Italian Church*, Florence, 10 November 2015.
- Francis, *Christmas Greetings to the Roman Curia. Address of his Holiness Pope Francis*, 21 December 2019.
- Francis, *Lights on the Ways of Hope: Pope Francis Teaching on Migrants, Refugees and Human Trafficking*, Vatican City: Migrants Refugees 2018.

- Fukuyama F., *The End of History and the Last Man*, New York: Macmillan 1992.
- Gadamer H.-G., *Truth and Method*, New York: Crossroad 1992.
- Gannon T.M., *The Desert and the City: An Interpretation of the History of Christian Spirituality*, Chicago, IL: Loyola University Press 1969.
- Garrelli F. et al., *La religiosità in Italia*, Milano: Mondadori 1996.
- Garrelli F., Ferrero Camelotto R., *Una spiritualità in movimento*, Padova: Messaggero 2003.
- Garrelli F., *Indagine del sociologo sulla religiosità dai 18 agli 80 anni*, “Corriere della Sera” 31 dicembre 2020, p. 29.
- Garrelli F., *L’Italia cattolica nell’epoca del pluralismo*, Bologna: Il Mulino 2006.
- Garrelli F., *La Chiesa in Italia*, Bologna: Il Mulino 2007.
- Garrelli F., *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, Bologna: Il Mulino 2016.
- Garrelli F., *Sfide per la chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, Bologna: Il Mulino 2003.
- Gutiérrez G., Müller G.L., *On the Side of the Poor: The Theology of Liberation*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2015.
- Hanahoe E.F., *The Reunion of Christendom in Contemporary Papal Pronouncements*, Washington, DC: The Catholic University of America Press 1953.
- Harari Y.N., *21 Lessons for the 21st Century*, New York: Spiegel & Grau 2018.
- Harari Y.N., *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, New York: HarperCollins 2017.
- Heelas P., et al., *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Malden, MA – Oxford, UK – Victoria (Australia): Blackwell 2005.
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke in 20 Bänden, Bd. 12), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Holmes U.T., *A History of Christian Spirituality: An Analytical Introduction*, Minneapolis, MN: The Seabury Press 1980.
- Iglesia Viguiristi F. de la, *L’economia mondiale esce dal Covid ed entra in Guerra*, “La Civiltà Cattolica” 4123 (2022), pp. 9-22.
- Iglesia Viguiristi F. de la, *Le conseguenze economiche della guerra di Putin*, “La Civiltà Cattolica” 4125 (2022), pp. 239-253.
- Ilo S.C., *A Poor and Merciful Church: The Illuminative Ecclesiology of Pope Francis*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2018.
- Inglehart R.F., *Religion’s Sudden Decline: What’s Causing it, and What Comes Next?*, Oxford – New York: Oxford University Press 2021.
- Ivereigh A., *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope*, New York: Henry Holt 2014.
- Ivereigh A., *Wounded Shepherd: Pope Francis and His Struggle to Convert the Catholic Church*, New York: Henry Holt 2019.
- Jalics F., *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Würzburg: Echter 1994.
- Jenkins P., *Crucible of Faith: The Ancient Revolution That Made Our Modern Religious World*, New York: Basic Books 2017.
- Jenkins P., *Fertility and Faith: The Demographic Revolution and the Transformation of World Religions*, Waco, TX: Baylor University Press 2020.
- Jenkins P., *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*, Oxford: Oxford University Press 2006, 2016.

- Jenkins P., *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford: Oxford University Press 2003.
- Jonkers P., Wiertz O.J., *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*, London – New York: Routledge, Taylor & Francis Group 2020.
- Keating T., *Open Mind, Open Heart: The Contemplative Dimension of the Gospel*, London: Bloomsbury 2019.
- Keating T., *The Human Condition: Contemplation and Transformation*, New York – Mahwah, NJ: Paulist Press 1999.
- Keenan J.F. (ed.), *Catholic Theological Ethics: Past, Present, and Future: The Trento Conference*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2011.
- Kennedy P., *Preparing for the Twenty-first Century*, London: HarperCollins Publishers 1993.
- Kepel G., *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris: Seuil 1991.
- Kruger M.J., *Christianity at the Crossroads*, Downers Grove, IL: IVP Academic 2018.
- Küng H., *Truthfulness: The Future of the Church*, London: Sheed and Ward 1968.
- Lafontaine R., *L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola*, Paris: Lessius 2016.
- Lee L., *Recognizing the Non-religious: Reimagining the Secular*, Oxford: Oxford University Press 2015.
- Lonsdale D., *Eyes to See, Ears to Hear: An Introduction to Ignatian Spirituality*, London: Darton, Longman & Todd 1990.
- Martin D., *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford – Cambridge: Blackwell 1993.
- McRea H., *The World in 2020: Power, Culture and Prosperity: A Vision of the Future*, London: HarperCollins 1994.
- Melloni A., Scatena S. (eds.), *Synod and Synodality: Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact. International Colloquium Bruges 2003*, Münster: LIT 2005.
- Micallef R., *Fratellanza. Una virtù politica e religiosa*, Milano: San Paolo 2021.
- Miller D.E., *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2007.
- Miller R.M., *The Millennium Matrix: Reclaiming the Past, Reframing the Future of the Church*, San Francisco, CA: Jossey-Bass 2004.
- Murray P.D., *Catholicism and Ecumenism*, in: L. Ayres, M.A. Volpe (eds.), *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, New York: Oxford University Press 2019, pp. 905-918.
- O'Malley J.W., *The First Jesuits*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1993.
- Pacho E., *Storia della spiritualità moderna*, Roma: Teresianum 1984.
- Parmentier E., *The Future of the "community of Protestant Churches in Europe"*, in: A. Melloni, S. Scatena (eds.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact. International Colloquium Bruges 2003*, Münster: LIT 2005, pp. 663-676.
- Patsch F., *Rivelazione, contesto, verità. Il Magistero di Papa Francesco in tempo di transizione*, in: M. Tenace (ed.), *Dal chiodo alla chiave. La teologia fondamentale di Papa Francesco*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2017, pp. 45-72.
- Perkins M.A., *Christendom and European Identity: The Legacy of a Grand Narrative since 1789*, Berlin – New York: De Gruyter 2004.
- Pew Research Center, *The Global Religious Landscape*, <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/> [accessed: 16 V 2022].

- Piqué E., *Pope Francis: Life and Revolution*, Chicago, IL: Loyola Press 2014.
- Quack J., Schuh C. (eds.), *Religious Indifference: New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, Oxford: Oxford University Press 2017.
- Rahner K., *Christian Living Formerly and Today*, in: K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 7, Freiburg: Herder & Herder 1971, pp. 3-24.
- Rahner K., *The Christian of the Future*, Freiburg: Herder & Herder 1967.
- Rahner K., *The Future of Christian Communities*, in: K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 22, London: Darton, Longman & Todd 1991, pp. 120-133.
- Rahner K., *The Future of the Church and the Church of the Future*, in: K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 22, London: Darton, Longman & Todd 1981, p. 103-114.
- Rahner K., *The Future of Theology*, in: K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 11, London: Darton, Longman & Todd 1974, pp. 137-146.
- Rahner K., *The Spirituality of the Church*, in: K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 22, London: Darton, Longman & Todd 1981, pp. 143-153.
- Ratzinger J., Pera M., *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam: Europe, Relativism, Christianity, Islam*, New York: Basic Books 2007.
- Riccardi A., *Chiesa, Chiese e cristianesimo dal concilio a oggi*, in: O. Aime et al. (eds.), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2020, pp. 707-730.
- Routhier G., *Cristianesimo e Chiese del future*, in: O. Aime et al. (eds.), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2020, pp. 731-747.
- Saarinen R., *Ecumenism*, in: W.A. Dyrness, V.-M. Kärkkäinen (eds.), *Global Dictionary of Theology*, Nottingham: InterVarsity Press 2008, pp. 263-269.
- Salomäki H., et al. (eds.), *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016-2019*, Helsinki: Kirkon Tutkimuskeskus 2020.
- Schner G.P. (ed.), *Ignatian Spirituality in a Secular Age*, Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press 1984.
- Sedmak C., *A Church of the Poor: Pope Francis and the Transformation of Orthodoxy*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2016.
- Spadaro A., *Interview with Pope Francis*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html [accessed: 16 V 2022].
- Stark R., *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever*, Wilmington, DE: ISI Books 2015.
- Sunquist S.W., *A Historian's Hunches. Eight Future Trends in Mission*, in: Ch.E. van Engen (ed.), *The State of Missiology Today. Global Innovations in Christian Witness*, Downers Grove, IL: IVP Academic 2016, pp. 285-297.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, London – Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press 2007.
- Taylor Ch., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1991.
- Taylor Ch., *The Validity of Transcendental Arguments*, "Proceedings of the Aristotelian Society" 79 (1979), issue 1, pp. 151-166.
- Torró L.O., *El futuro de la teología, teología del futuro: diagnóstico y pronóstico*, "Cartaginensia" 35 (2019), no. 68, pp. 377-398.

- Vattimo G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti 2002.
- Veight G.E. Jr., *Post-Christian: A Guide to Contemporary Thought and Culture*, Wheaton, IL: Crossway Books 2020.
- Verheecke M., *L'itinéraire du Chretien d'Après les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola et ses Presupposes Anthropologiques*, Louvain-la-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort 1984.
- Viller M., Olphe-Galliard M., *Aux origines de la retraite annuelle. Son institution au sein de la Compagnie de Jésus*, "Revue d'Ascétique et de Mystique" 15 (1934), pp. 3-33.
- Whaling F. (ed.), *Religion in Today's World: The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day*, Edinburgh: T&T Clark 1987.
- Wills G., *The Future of the Catholic Church with Pope Francis*, New York: Viking, Penguin Group 2015.
- Zuckerman P., Galen L.W., Pasquale F.L. (eds.), *The Nonreligious: Understanding Secular People and Societies*, New York: Oxford University Press 2016.

Ferenc Patsch – Jesuit priest and member of the Hungarian Province of the Society of Jesus. He holds a Licentiate degree in philosophy and a Doctorate in theology from the Pontifical Gregorian University in Rome. He served in Hungary for 5 years as Associate Lecturer at the Sapientia College of Religious Orders and as Editor-in-Chief of the journal of the same College, and as Visiting Lecturer at the Pázmány Péter Catholic University of Budapest. He also taught at Hekima College, the Jesuit's Theology Faculty in Nairobi (Kenya), in the Instituto Superior Pedro Francisco Bonó in Santo Domingo (Dominican Republic), and at the John Felice Rome Center (a campus of Loyola University Chicago in Rome). Since 2012, he has been teaching theology at the Pontifical Gregorian University in Rome (since 2018 Professor Extraordinarius) where he served also as Chair of the Department of Fundamental Theology (2018-2021). Fields of interest and research: the theology of religions, philosophical hermeneutics, and fundamental theology. Main publications: Patsch Ferenc, *Az út befelé vezet. Spirituális kérdésekről személyes hangon* (2021); *Égető kérdések, katolikus válaszok* (2019); *Megtalálni Istent mindenben. A világ jezsuita szemmel (Válogatott írások)* (2017); *Hermeneutika. A filozófia jövője és a jövő teológiája I.* (2016). Email: patsch@unigre.it.

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ OP
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
<https://orcid.org/0000-0003-4740-6510>

WPLÝW DZIEŁA SZTUKI NA JÓZEFOLOGICZNĄ REFLEKSJĘ W KAZANIU JOSEPHA RATZINGERA

Teologiczna refleksja Josepha Ratzingera/Benedykta XVI nad postacią św. Józefa nie była dotąd przedmiotem obszernych analiz w polskiej literaturze teologicznej. Wśród prac poświęconych temu zagadnieniu na uwagę zasługuje opracowanie Zygmunta Zimowskiego¹ oraz dwa artykuły o charakterze popularyzatorskim autorstwa Antonia Panaro² i Piotra Górskiego³.

Pierwsze z wymienionych opracowań ujawnia, że według bawarskiego kardynała świętość Józefa jest wzorem do naśladowania dla Kościoła i chrześcijan, zwłaszcza dla kapłanów, małżonków, wychowawców, osób chorych i cierpiących, akcentując naśladowanie jego cnót: miłości, nadziei i prawości.

Piotr Górski zauważył, iż w książce *Jezus z Nazaretu* papież zwrócił uwagę na milczenie Józefa, które było owocem kontemplacji Boga, na jego sprawiedliwość rozumianą nie tyle jako przejaw legalizmu, lecz dążenia do powiązania Prawa z miłością, oraz na jego wrażliwość, która umożliwiła mu przyjęcie Bożego orędzia podczas snu.

Natomiast A. Panaro zaznaczył, że Benedykt XVI ukazał sprawiedliwość Józefa w kontekście biblijnym. Zwracając uwagę na pojęcie *saddik* (sprawiedliwy), dołączył Józefa do grona wielkich postaci Starego Przymierza, określając w ten sposób całokształt jego życia zgodnego z Pismem Świętym. Jego sprawiedliwość, wykraczając poza czysty legalizm, łączyła się z miłością oraz szczęściem.

¹ Z. Zimowski, *Józefologia Benedykta XVI. Św. Józef wzorem na drodze do świętości*, w: A. La-toń (red.), *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz/Polska, 27 września – 4 października 2009*, Kalisz: Centrum Józefologiczne 2010, s. 397–418.

² Streszczenie tekstu autora, oryginalnie noszącego tytuł: *Święty Józef w teologii Benedykta XVI Portret duchowy św. Józefa na podstawie wypowiedzi i przemówień papieża Benedykta XVI*, przygotowanego na józefologiczne sympozjum, zostało opublikowane na łamach dwutygodnika diecezji kaliskiej „Opiekun”. Zob. A. Panaro, *O Józefie, który spi i jego sercu, które czuwa*, <https://www.opiekun.kalisz.pl/o-jozefie-ktory-spi-i-jego-sercu-ktore-czuwa/> [dostęp: 17 III 2022].

³ P. Górski, *Słowo Benedykta XVI o świętym Józefie*, <https://www.fronda.pl/a/slowo-benedykta-xvi-o-swietym-jozefie,48853.html%60> [dostęp: 17 III 2022].

Posłuszeństwo domagało się od Józefa ofiary: aby wprowadzić słowo Boże w czyn, musiał odrzucić swoje ludzkie zamiary.

Ogólna prezentacja zawartości wspomnianych opracowań pozwala stwierdzić, iż Benedykt XVI w swojej refleksji nad św. Józefem skoncentrował się na jego cnotach. Opierając się na tekstach Pisma Świętego, podkreślono jego sprawiedliwość, miłość, nadzieję oraz prawość. W tym świetle posłużenie się przez papieża dziełem sztuki jako źródłem teologicznej inspiracji zdaje się być wyjątkowe i godne naszego zainteresowania. Przykładem tego jest przemówienie wygłoszone 5 lipca 2010 r. z okazji poświęcenia nowej fontanny w Watykanie, nazwanej imieniem patriarchy. Papież odniósł się do sześciu scen z życia Józefa uwiecznionych na reliefach z brązu⁴, podkreślając pokorę, prostotę, milczenie, wierność i posłuszeństwo w wypełnianiu zamysłu Boga. Sprawiedliwość Józefa została określona jako upodobnienie swojej woli do woli Boga, co w konsekwencji oznaczało wyrzeczenie się własnych zamiarów⁵.

Pośród innych wypowiedzi J. Ratzingera na temat św. Józefa, w których swoją refleksję oparł na dziele sztuki, należy wymienić okolicznościową homilię wygłoszoną w 1992 r. z okazji 60. rocznicy profesji zakonnej dwóch sióstr ze Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej⁶. Bawarski kardynał w swoich rozważaniach nawiązał do barokowego reliefu ołtarza przedstawiającego św. Józefa w jednym z portugalskich kościołów⁷.

Celem niniejszego opracowania będzie znalezienie odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób teologiczne przesłanie zawarte w barokowym reliefie wpłynęło na refleksję Ratzingera nad postacią św. Józefa? Należy wyrazić nadzieję, że poniższy artykuł, chociaż niewielki objętościowo, stanie się przyczynkiem do lepszego poznania józefologii Josepha Ratzingera.

⁴ J. Bujak, *Idźcie do Józefa (Rdz 41,55). Nauczanie papieża o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka*, Poznań: Pallottinum 2021, s. 174–176.

⁵ J. Bujak, *Idźcie do Józefa*, s. 175.

⁶ J. Ratzinger, *Kazanie wygłoszone na 60-tą rocznicę ślubów zakonnych dwóch sióstr ze Zgromadzenia Matki Bożej Bolesnej (Rzym, 19 III 1992 r.)*, w: J. Ratzinger, *Kazania*, t. 3 (Joseph Ratzinger Opera Omnia, t. XIV-3), tłum. J. Kobienia, Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 1254–1259.

⁷ Podobny sposób prowadzenia refleksji pojawił się w przemówieniu, które Ratzinger wygłosił jako Benedykt XVI podczas poświęcenia nowej fontanny w Watykanie (5 VII 2010 r.). Nawiązał do sześciu scen z życia św. Józefa uwidoczniionych na reliefach umieszczonych na fontannie. Zob. J. Bujak, *Idźcie do Józefa*, s. 174.

1. BAROKOWY RELIEF I JEGO TEOLOGICZNA INTERPRETACJA

U podstaw prezentacji postaci św. Józefa w kazaniu wygłoszonym przez bawarskiego kardynała znajduje się treść uwieczniona w reliefie barokowego ołtarza, znajdującego się w pewnym portugalskim kościele. Niestety kaznodzieja nie podał więcej szczegółów, które pozwoliłyby zidentyfikować wspomniane dzieło⁸. Jego zawartość została przedstawiona w następujących słowach: „Był to relief z portugalskiego ołtarza pochodzącego z okresu baroku, który ukazywał noc przed ucieczką do Egiptu. Przedstawiony został duży, otwarty namiot, z góry zbliża się anioł, a Józef leży u wejścia do namiotu – śpi, ale ubrany w szatę pielgrzyma, podróżnika w dużych butach ze sztylpami, jakie potrzebne są na trudną wędrowkę. To, co na początku może wydawać się nieco naiwne: śpiący jest zarazem wędrowcem, w rzeczywistości prowadzi nas ku głębiom i pozwala usłyszeć coś z przesłania, które pochodzi od tej postaci”⁹.

Kardynał zwrócił uwagę na śpiącą postać, zauważając, że pomimo snu, potrafił usłyszeć orędzie anioła. Postawa czujności ujawnia duchową sferę Józefa: otwartość jego duszy. Dla niemieckiego teologa otwarty namiot, przedstawiony na płaskorzeźbie, jest symbolem otwartości człowieka; jego zdolności dogłębnego wsłuchiwanie się w otaczającą rzeczywistość. Otwartość, którą odznaczał się Józef, odnosiła się również do wymiaru transcendentnego. Józef był bowiem „wystarczająco otwarty, aby życie Boga i Jego świętych aniołów dotarło do uszu jego serca”¹⁰. Postawa, w jakiej odpoczywał cieśla, wskazywała na jego serce. Ratzinger ilustruje to, przytaczając słowa Pieśni nad Pieśniami: „Ja śpię, lecz serce me słucha” (5,2). Bóg pragnie przemawiać do serca człowieka, które niejednokrotnie jest wypełnione codziennymi troskami, co sprawia, że człowiek traci wewnętrzną czujność, a w konsekwencji jest niezdolny do usłyszenia głosu Boga¹¹. Nadmierna koncentracja na rzeczach materialnych powoduje zmniejszenie zdolności postrzegania. Człowiek, koncentrując się coraz bardziej na sobie, a oddalając się od Boga, ulega panowaniu rzeczy materialnych. Przedstawiony na reliefie Józef, który czujnie odpoczywa, „jest w stanie słuchać zarówno tego, co dochodzi od wewnątrz, jak i od góry [...] jest człowiekiem pełnym wewnętrznego skupienia i gotowości”¹².

Ratzinger ukazuje Józefa jako wzór do naśladowania zarówno dla osób konsekrowanych Bogu, jak i dla świeckich naszej epoki. Wobec zewnętrznego hałasu Józef jawi się jako człowiek skupiony, odznaczający się bogatym życiem duchowym, który „zaprasza nas, byśmy nieco wycofali się przed hałasem zmysłów, byśmy

⁸ Podjęte przez autora niniejszego opracowania poszukiwania barokowego ołtarza z postacią św. Józefa nie dały satysfakcjonujących rezultatów.

⁹ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1255.

¹⁰ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1255.

¹¹ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1255.

¹² J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

na powrót znaleźli skupienie, byśmy nauczyli się patrzeć do wewnątrz i ku górze, aby Bóg mógł dotknąć także naszej duszy i do niej przemówić”¹³.

W drugim spojrzeniu na płaskorzeźbę bawarski kardynał podkreśla gotowość Józefa do wyruszenia w drogę. Ratzinger interpretuje ten element płaskorzeźby jako chęć wypełnienia woli Bożej. Zestawia *fiat* Maryi, wypowiedziane Bogu, z postawą Józefa, którą ilustruje tekst Starego Testamentu: „Oto jestem, poślij mnie, Panie” (Iz 6,8; por. 1 Sm 3,8n)¹⁴. Przytoczone słowa określają postawę, która od tej pory będzie charakteryzowała całą ludzką egzystencję Józefa¹⁵. Postawa ta implikuje także gotowość akceptacji wydarzeń niezgodnych z wolą człowieka. Słowa: „poprowadzą cię, dokąd nie chcesz” (J 21,18)¹⁶, wypełniają się nie tylko w jednostkowym epizodzie z życia Józefa, ale w całym jego życiu. Był on gotów, aby go poprowadzono, „nawet tam, dokąd nie chciał iść”¹⁷. Został wprowadzony w tajemnicę mesjańską Bożego macierzyństwa Maryi, związaną z wyrzeczeniem, co w następstwie przybliżyło mu tajemnicę krzyża¹⁸. W konsekwencji Józef musiał wyruszyć z Nazaretu do Betlejem, by tam doświadczyć niegościnnosci i być świadkiem narodzin Jezusa poza miastem, w stajni¹⁹. Tajemnica krzyża rozciągnęła się również na wydarzenie ucieczki do Egiptu, gdzie Józef wraz ze swoją rodziną podzielił los uchodźców, ludzi bezdomnych, pozbawionych ojczyzny, szukających miejsca dla siebie ze względu na utrzymujące się zagrożenie²⁰.

Wyrzeczenie Józefa zostało powiązane z epizodem odnalezienia Jezusa w świątyni. Słowa Jezusa wypowiedziane do rodziców przypominały, że Józef nie był Jego ojcem, lecz jedynie opiekunem i powiernikiem tejże funkcji. Jak zauważa Joseph Ratzinger, życie Józefa nie było samorealizacją, w której decydowałby o swoim życiu, ale powierzał je Bogu, sprawiając, że stawało się ono wyrzeczeniem i spełnieniem słów o „byciu prowadzonym tam, gdzie się nie chce”. W tym właśnie powierzeniu swojej woli Boga Józef, zatracając samego siebie, jednocześnie siebie odnajdywał²¹.

W trzeciej odsłonie Ratzinger zwrócił uwagę na pielgrzymi strój Józefa, pozwalający przypuszczać, że pełniąc wolę Bożą, rozpoczął pielgrzymowanie podobne do pielgrzymowania w wierze patriarchy Abrahama. Bawarski kardynał porównał powołanie Abrahama i Józefa, stwierdzając, iż ten drugi jest odbiciem egzystencji pierwszego. Wezwanie, aby wyjść z ziemi rodzinnej, stając się obcym (Rdz 12,1; 26,3; Hbr 11,8n), zrealizowało się także w życiu cieśli z Nazaretu. W ten sposób

¹³ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

¹⁴ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

¹⁵ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

¹⁶ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

¹⁷ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

¹⁸ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

¹⁹ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1257.

²⁰ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1257.

²¹ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1257.

Józef jawi się jako wzór do naśladowania dla pielgrzymujących do niebieskiej ojczyzny chrześcijan, którzy stają się obcymi i gośćmi na tej ziemi (1 P 1,1.17; 2,11; Hbr 13,14)²². Status pielgrzyma łączy się również z odpowiednim stosunkiem do dóbr materialnych tego świata. Ponieważ serce chrześcijanina może wypełnić jedynie Bóg, dlatego to, co skończone, nie jest w stanie zaspokoić najgłębszych jego pragnień²³.

Reasumując, należy stwierdzić, że niemiecki teolog przedstawił nam postać św. Józefa w trzech odsłonach. Pierwsza ukazuje Józefa o czystym i otwartym sercu, do którego przemawia Bóg. Kolejna odsłona podkreśla gotowość pełnienia woli Bożej, co wyraża się w podążaniu tam, dokąd się nie chce iść. Wreszcie trzecie ujęcie zwraca uwagę na pielgrzymowanie Józefa, obejmujące całe jego życie, ukierunkowane na osiągnięcie wiecznego przebywania z Bogiem.

2. TRANSCENDENTNY WYMIAR DZIEŁA SZTUKI

Jan Paweł II stwierdził, że każda autentyczna inspiracja artystyczna wykracza poza to, co „postrzegają zmysły i przenikając rzeczywistość, stara się wyjaśnić jej ukrytą tajemnicę”²⁴. Stąd w dziele sztuki „rzeczywistość duchowa niewidzialna – staje się postrzegalna”²⁵. Dzieło sztuki staje się swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę²⁶.

W podobny sposób ideę tę ujął Umberto Eco, dla którego dzieło sztuki jest nieskończonością sprowadzoną do skończoności²⁷. Z jednej strony jest zamknięciem pewnej nieskończoności statycznej i nieruchomej, z drugiej – otwarciem innej nieskończoności, która przyobleka się w określoną formę²⁸. „Każde dzieło sztuki [...] można traktować jako przedmiot otwarty na nieskończoną liczbę interpretacji. W takim sensie jest ono niewyczerpalnym źródłem doświadczeń”²⁹. Język

²² J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1258.

²³ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1258.

²⁴ Jan Paweł II, *List do artystów* (4 IV 1999 r.), Wrocław: Wydawnictwo TUM 2005, nr 6.

²⁵ S. Rodziński, *Twórczość jako poszukiwanie nowych „epifanii” piękna*, w: B. Drożdż-Żytyńska (red.), *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium 2006, s. 535–536.

²⁶ O. Łukaszewicz, *Artysta nie porządkuje świata*, w: B. Drożdż-Żytyńska (red.), *Jan Paweł II do artystów*, s. 376. Zob. S. Rodziński, *Twórczość jako poszukiwanie*, s. 538.

²⁷ U. Eco, *Dzieło otwarte*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2008, s. 92.

²⁸ U. Eco, *Dzieło otwarte*, s. 92. Zob. A. Kraska, *Wymiar transcendencji „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego wobec dylematów współczesnego człowieka*, Poznań 2017, mps w Archiwum UAM w Poznaniu, s. 54.

²⁹ U. Eco, *Dzieło otwarte*, s. 100.

symboliczny i pewna niedookreśloność dzieła inspirują do transcendowania również odbiorcę, który poprzez kontemplację, osobistą wrażliwość i otwartość, osiąga inną rzeczywistość³⁰. Odbiorca staje wobec wyboru: może zamknąć się na rzeczywistość przekraczającą zarysowane granice albo dążyć do przejścia „na drugą stronę”³¹.

W przypadku reliefu barokowego ołtarza transcendowanie będzie dotyczyło wyjścia od przedstawionego wizerunku, aby dzięki refleksji, osiągnąć nową rzeczywistość dotyczącą treści, które nie są zawarte *implicite* w kontemplowanym dziele.

Dzieło sztuki rozważane i analizowane przez bawarskiego teologa ujawniło treści, które trudno byłoby wyartykułować z samych opowiadań ewangelicznych. W takiej perspektywie wspomniany barokowy relief z całą pewnością jest źródłem inspiracji. Z jednej strony odnosi się do Objawienia i wyraża jego treści, z drugiej – dokonuje interpretacji. Zatem samo dzieło sztuki jest już zinterpretowanym fragmentem Objawienia. Nie jest ono ściśle sprecyzowanym, określonym komunikatem. Zastosowane przez artystę środki wyrazu, symbolika, metafory sprawiają, że dzieło jest otwarte na interpretacje obserwatorów, które – pomimo iż zachowują pewne podobieństwa – różnią się jednak między sobą. Dlatego należy podkreślić, że w procesie interpretacji dzieła sztuki istotną rolę odgrywa nie tylko jego przesłanie, ale także intencja odbiorcy – oglądającego go i dokonującego eksplikacji. Między intencją autora dzieła a intencją odczytującego je obserwatora istnieje ścisła zależność³². Spoglądający na dzieło wpisuje się w nurt interpretacyjny wspomnianego dzieła, co nie oznacza, że nie jest w stanie wyrazić własnej opinii.

3. BAROKOWY RELIEF – ŹRÓDŁEM TEOLOGICZNEJ REFLEKSJI?

Na temat dzieła sztuki jako miejsca teologicznej refleksji wypowiedział się między innymi Yves Congar³³, który pośród pomników Tradycji, przekazujących nam Objawienie, wymienił sztukę wczesnochrześcijańską³⁴. Chociaż – jak zauważył – pomniki Tradycji nie są samą Tradycją (która je przewyższa), to jednak utrwalają jakiś z jej aspektów, stanowią środek, za pomocą którego można uchwycić

³⁰ T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2013, s. 61–62.

³¹ Por. T. Dzidek, S. Stempin, *Transcendencja człowieka w filmach Michelangela Antonioniego*, w: I.S. Ledwoń i in. (red.), „*Scio cui credidi*”. *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 1108.

³² T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, s. 44.

³³ Y.M.-J. Congar, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Torino: Edizioni San Paolo 1983, s. 131–132. Klasyfikacja miejsc teologicznych stała się przedmiotem badań polskich teologów: S.C. Napiórkowskiego, Cz.S. Bartnika oraz J. Szymika. Zob. J. Szymik, *Loci theologici*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 759.

³⁴ Y.M.-J. Congar, *La Tradizione*, s. 150.

Tradycję i ustalić czym ona jest³⁵. Wynika z tego, że dzieła sztuki religijnej mogą być źródłem dla refleksji teologicznej. Zatem barokowy relief, który przykuł uwagę kardynała Ratzingera, może stanowić *locus theologicus*.

Teologiczne przesłanie płaskorzeźby, mimo zakorzenienia w Nowym Testamencie, znacząco przekracza ewangeliczne opowiadanie. Jest swoistą interpretacją anonimowego twórcy. Namiot, w którym śpi ubrany w strój pielgrzymi Józef, przywodzi na myśl pielgrzymowanie w wierze Abrahama. Dostrzeżona analogia sprawia, że treści zawarte w płaskorzeźbie są postrzegane w nowym świetle. Bawarski teolog, opisując ołtarz, wymienia następujące elementy przedstawienia:

Kontekst – noc przed ucieczką do Egiptu.

Tło – duży, otwarty namiot i zbliżający się anioł.

Postać centralna – śpiący u wejścia do namiotu Józef, „ubrany w szatę pielgrzyma, w dużych butach ze sztylpami”³⁶.

Postać śpiącego Józefa oraz ukazany w tle anioł przypominają o orędziu objawionym mężowi Maryi podczas snu (Mt 2,13n). Zestawienie tych dwóch postaci akcentuje zdolność śpiącego Józefa do percepcji anielskiego orędzia, co wzmacnia tekst z Pieśni nad Pieśniami: „Ja śpię, lecz serce me czuwa” (5,2).

Otwarty namiot to według Ratzingera symbol otwartej duszy człowieka – duszy Józefa. To z kolei prowadzi do kolejnego wniosku: „śpiący Józef [...] jest w stanie słuchać zarówno tego, co dochodzi od wewnątrz, jak i od góry”³⁷. Ten element płaskorzeźby – otwarty namiot – pozbawiony odniesienia do Józefa, nie pozwala na sformułowanie takiego wniosku. Nowy sens otrzymuje dzięki zestawieniu motywu ikonograficznego z postacią śpiącego Józefa oraz dzięki odczytaniu tego połączenia przez obserwującego. W tym wypadku przedstawienie zawarte w reliefie, ukazujące zamysł artysty, zostaje poddane interpretacji teologa, stając się dla niego źródłem inspiracji.

Interpretacja Ratzingera nie tylko obejmuje treść przesłania barokowej płaskorzeźby, ale również odnosi ją do sytuacji współczesnego człowieka: „zaprasza, byśmy nieco wycofali się przed hałasem zmysłów, byśmy na powrót znaleźli skupienie, byśmy nauczyli się patrzeć do wewnątrz i ku górze, aby Bóg mógł dotknąć także naszej duszy i do niej przemówić”³⁸. Zaproszenie skierowane do nas, aby wejść w przestrzeń ciszy, jest również efektem kontemplacji zabytkowego reliefu przez bawarskiego teologa.

Druga odsłona koncentruje się na elemencie płaskorzeźby przedstawiającym leżącego i śpiącego u wejścia do namiotu Józefa. Jest on zdaniem Ratzingera „jakby gotowy do skoku”³⁹. Taka interpretacja zostaje wzmocniona słowami Ewangelii:

³⁵ Y.M.-J. Congar, *La Tradizione*, s. 150.

³⁶ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1255.

³⁷ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

³⁸ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

³⁹ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

„ma on powstać i pełnić wolę Bożą” (Mt 1,24; 2,14). Aby jeszcze bardziej uwiarygodnić takie objaśnienie, bawarski teolog zestawiał gotowość do pełnienia woli Bożej z postawą Maryi wyrażoną w chwili zwiastowania (Łk 1,38). Swoje porównanie ubogacił odniesieniami biblijnymi: „Oto jestem, pošlij mnie, Panie” (Iz 6,8) oraz „poprowadzą cię, dokąd nie chcesz” (J 21,18)⁴⁰. Dołączone cytaty pozwalają kaznodziei dojść do sformułowania następującego wniosku: „Józef, człowiek gotowy, uczynił Jego wolę miarą swojego życia”⁴¹. W tej perspektywie odczytano kolejne epizody z życia Józefa, zawarte w opowiadaniach ewangelicznych: wprowadzenie w tajemnicę mesjańską w Nazarecie, nieprzyjęcie rodziny w Betlejem, ucieczka do Egiptu, odnalezienie Jezusa w świątyni. W konkluzji Ratzinger potwierdza postawioną tezę: życie Józefa „to nie samorealizacja, ale samowyrzeczenie”⁴². Nie realizuje on własnego planu i zamierzeń, ale „oddaje się w ręce Bożych wskazań”⁴³.

Trzecie spojrzenie na barokową płaskorzeźbę koncentruje się na pielgrzymich szatach, w które odziany jest Józef. Ów strój pozwala Ratzingerowi pójść o krok dalej, mianowicie podkreślić pielgrzymowanie Józefa w wierze, co z kolei przywołuje na myśl powołanie Abrahama. Ratzinger genialnie zestawia teksty Starego i Nowego Testamentu: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca, do kraju, który ci ukażę” (Rdz 12,1); „Dzięki wierze ten, którego nazywają Abrahamem, usłuchał wezwania, by wyruszyć do ziemi, którą miał objąć w posiadanie. Wyszedł, nie wiedząc, dokąd idzie” (Hbr 11,8n); oraz „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy przyszłego” (Hbr 13,14). Przypomina w ten sposób prawdę, że „nasza ojczyzna jest w niebie” (Flp 3,20). Należy zaznaczyć, że samo podróżne odzienie Józefa, przedstawione w artystycznym wizerunku, nie posiada innych, dodatkowych atrybutów, które pozwalałyby na wyprowadzanie kolejnych wniosków. Jednak „naświetlenie” przedstawienia fragmentami biblijnymi pozwoliło niemieckiemu teologowi na wyartykułowanie dalszych konkluzji, które trudno byłoby sformułować bez wspomnianego zabiegu.

Kolejnym wymiarem interpretacji bawarskiego kardynała jest aktualizacja otrzymanych konkluzji. „Dzisiaj, zauważa, już niezbyt chętnie tego słuchamy, tego mówienia o niebie; ponieważ uważamy, że to odciąga nas od naszych obowiązków na ziemi, alienując nas od świata. Uważamy, że nie tylko należy przekształcić ziemię w raj i nie odwracać od niej wzroku, ale także zwrócić do niej całkowicie nasze serca, nasze ręce”⁴⁴.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

⁴¹ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1256.

⁴² J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1257.

⁴³ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1257.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Kazanie*, s. 1258.

ZAKOŃCZENIE

Analiza kazania potwierdziła, że kaznodzieja wykorzystał w swojej refleksji barokowy relief ołtarza, znajdujący się w bliżej nieznanym portugalskim kościele. Skromna prezentacja artystyczna (ubrany w strój pielgrzymi Józef śpi u wejścia do otwartego namiotu) stała się dla bawarskiego teologa punktem wyjścia jego teologicznej refleksji. Ratzinger nie ograniczył się do opisanego w prezentowanym dziele wizerunku patriarchy. Trzykrotne spojrzenie na figurę Józefa zostało dokonane w świetle Bożego słowa. Kardynał, oświetlając postać Józefa tekstami biblijnymi, wyeksponował aspekty, które dotychczas nie były widoczne. W takim ujęciu śpiący Józef wyraża postawę gotowości na przyjęcie woli Bożej, natomiast jego strój pielgrzymi odnosi się do trudu pielgrzymowania w wierze, eksponując jego heroiczną rezygnację z realizacji własnych planów. Otrzymane wnioski kaznodzieja aplikuje do sytuacji współczesnego człowieka, ukazując aktualność biblijnego przesłania.

Owoce dokonanej refleksji trudno byłoby osiągnąć na podstawie samej lektury opowiadania ewangelicznego. Okazuje się, że posłużenie się dziełem sztuki jako punktem wyjścia teologicznej refleksji, może być niezwykle owocne i ubogacające.

WPLYW DZIELA SZTUKI
NA JÓZEFOLOGICZNĄ REFLEKSJĘ
W KAZANIU JOSEPHA RATZINGERA

Abstrakt

Niniejsze opracowanie przedstawia obraz św. Józefa zawarty w jednym z kazań Josepha Ratzingera, wygłoszonym z okazji 60. rocznicy złożenia ślubów przez dwie siostry ze Zgromadzenia Matki Bożej Bolesnej. Osobliwością tego obrazu jest fakt, iż podstawowym źródłem inspiracji bawarskiego teologa jest relief z barokowego ołtarza znajdującego się w pewnym, bliżej nieokreślonym kościele w Portugalii. Kaznodzieja, dzięki odczytaniu elementów zawartych w barokowej rzeźbie, potrafił podkreślić aspekty, które do tej pory pozostawały niewidoczne: gotowość do pełnienia woli Bożej, pielgrzymowanie w wierze czy rezygnacja z własnych planów posunięta aż do heroizmu. Dokonana przez Ratzingera interpretacja, wzmocniona odniesieniami do Pisma Świętego, stanowi potwierdzenie obecności sztuki pośród *loci theologici*.

Sł o w a k l u c z o w e: św. Józef, teologia, Joseph Ratzinger, dzieło sztuki, *locus theologicus*.

THE INFLUENCE OF A WORK
OF ART ON THE 'JOSEPHOLOGICAL' REFLECTION
IN RATZINGER'S SERMON

Abstract

This paper presents the image of St. Joseph in one of the sermons preached by Joseph Ratzinger on the occasion of the 60th anniversary of religious vows by two sisters from the Congregation of Our Lady of Sorrows. The special character of this approach lies in the fact that the main source of inspiration for the Bavarian Theologian is a relief from the Baroque altar located in a specific and largely unknown church in Portugal. The preacher – thanks to the reading of certain elements contained in the sculpture of St. Joseph – was able to emphasize aspects that had so far remained invisible: a readiness to do God's will, going on a pilgrimage in faith or resignation from one's own plans made to the point of heroism. Ratzinger's interpretation, reinforced with references to Sacred Scripture, confirms the value of the presence of a work of art among theological topics.

K e y w o r d s: St. Joseph, theology, Joseph Ratzinger, icon, *locus theologicus*.

DER EINFLUSS DES KUNSTWERKES
AUF DIE JOSEPHOLOGISCHE REFLEXION
IN EINER PREDIGT VON JOSEPH RATZINGER

Abstrakt

Diese Studie stellt das Bild des heiligen Josef vor, das in einer Predigt von Joseph Ratzinger anlässlich des 60. Jahrestages der Ablegung der Gelübde durch zwei Schwestern der Kongregation der Schmerzhaften Muttergottes enthalten ist. Das Besondere an diesem Bild ist, dass die Hauptinspirationsquelle des bayerischen Theologen ein Relief aus einem barocken Altarbild in einer nicht näher genannten Kirche in Portugal ist. Durch die Lektüre bestimmter Elemente der barocken Skulptur konnte der Prediger Aspekte hervorheben, die bis dahin unsichtbar geblieben waren: die Bereitschaft, den Willen Gottes zu tun, die Pilgerschaft des Glaubens oder der Verzicht auf eigene Pläne bis hin zum Heroismus. Ratzingers Interpretation, die durch Verweise auf die Heilige Schrift untermauert wird, bestätigt die Bedeutung der Kunstwerke in der theologischen Topologie.

Schlüsselwörter: Hl. Joseph, Theologie, Joseph Ratzinger, Kunstwerk, *locus theologicus*.

BIBLIOGRAFIA

Bujak J., *Idźcie do Józefa (Rdz 41,55). Nauczanie papieży o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka*, Poznań: Pallottinum 2021.

- Congar Y.M.-J., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Torino: Edizioni San Paolo 1983.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2013.
- Dzidek T., Stempin S., *Transcendencja człowieka w filmach Michelangela Antonioniego*, w: I.S. Ledwoń i in. (red.), „Scio cui credidi”. *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 1107–1115.
- Eco U., *Dzieło otwarte*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2008.
- Górski P., *Słowo Benedykta XVI o świętym Józefie*, <https://www.fronda.pl/a/slowo-benedykta-xvi-o-swietym-jozefie,48853.html%60> [dostęp: 17 III 2022].
- Jan Paweł II, *List do artystów*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2005.
- Kraska A., *Wymiar transcendencji „Dekalogu” Krzysztofa Kiesłowskiego wobec dylematów współczesnego człowieka*, Poznań 2017, mps w Archiwum UAM w Poznaniu, <http://hdl.handle.net/10593/20687> [dostęp: 17 III 2022].
- Łukaszewicz O., *Artysta nie porządkuje świata*, w: B. Drożdż-Żytyńska (red.), *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium 2006, s. 374–380.
- Panaro A., *O Józefie, który śpi i jego sercu, które czuwa*, <https://www.opiekun.kalisz.pl/o-jozefie-ktory-spi-i-jego-sercu-ktore-czuwa/> [dostęp: 17 III 2022].
- Ratzinger J., *Kazanie wygłoszone na 60-tą rocznicę ślubów zakonnych dwóch siostr ze Zgromadzenia Matki Bożej Bolesnej (Rzym, 19 III 1992 r.)*, w: J. Ratzinger, *Kazania*, t. 3 (Joseph Ratzinger Opera Omnia, t. XIV-3), tłum. J. Kobienia, Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 1254–1259.
- Rodziński S., *Twórczość jako poszukiwanie nowych „epifanii” piękna*, w: B. Drożdż-Żytyńska (red.), *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium 2006, s. 533–539.
- Szymik J., *Loci theologici*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 757–761.
- Zimowski Z., *Józefologia Benedykta XVI. Św. Józef wzorem na drodze do świętości*, w: A. Latoń (red.), *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz/Polska, 27 września – 4 października 2009*, Kalisz: Centrum Józefologiczne 2010, s. 397–418.

Bogusław Kochaniewicz – dominikanin, profesor doktor habilitowany nauk teologicznych, pracownik badawczo-dydaktyczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Opublikował m.in.: B. Kochaniewicz, M. Wiertelwska (red.), *Chrzest Polski 966–2016. Ujęcie interdyscyplinarne* (2016), B. Kochaniewicz, A. Wojtczak (red.), *Jeżus Chrystus w świetle teologicznych kontrowersji wczoraj i dziś* (2017), B. Kochaniewicz, D. Kwiatkowski (red.), *Chrystus w liturgii* (2019). Adres do korespondencji: kochaniewiczboguslaw@gmail.com.

MARCIN WALCZAK

Lublin

<https://orcid.org/0000-0002-8189-6392>

OBJAWIENIE JAKO ZAPOŚREDNICZENIE NIEUWARUNKOWANEGO W UWARUNKOWANYM W ŚWIETLE MYŚLI PAULA TILLICHA

Zagadnienie pośrednictwa pozostaje jedną z najistotniejszych kwestii teologicznych i filozoficzno-religijnych. Interesujące intuicje na temat pośrednictwa w poznawaniu Boga przez człowieka można znaleźć w myśli Paula Tillicha, jednego z największych myślicieli protestanckich XX wieku. W perspektywie teologii Tillicha ideą szczególnie mocno związaną z pośrednictwem jest objawienie. W niniejszym artykule zaprezentowana zostanie Tillichowa koncepcja objawienia jako zapośredniczenia nieuwarunkowanego Boga w uwarunkowanej rzeczywistości. Po omówieniu Tillichowej koncepcji objawienia akcent padnie na finalną postać tegoż objawienia, jaką jest Jezus Chrystus. Następnie idea objawienia zostanie wyraźnie zestawiona z kategorią pośrednictwa.

1. WŁAŚCIWY SENS IDEI OBJAWIENIA

Już w klasycznym, szkolnym podziale pośrednictwa wyróżnia się zasadniczo pośrednictwo zbawcze i właściwie objawieniowe¹. Trzeba wszakże pamiętać, że ostatecznie są to dwa wymiary tego samego pośrednictwa. Najczęściej uznaje się zresztą, że objawienie i zbawienie nie są odrębnymi rzeczywistościami czy porządkami. Każde prawdziwe objawienie ma jednocześnie charakter zbawczy, jest

¹ Por. E. Ozorowski, *Pośrednictwo*, w: E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2007, s. 212. Jeden z autorów, komentując myśl Jana Pawła II, trafnie streścił systematyczne rozróżnienia dotyczące pośrednictwa: „Chodzi tu o pośrednictwo w wymiarze ontycznym, warunkowane Bosko-ludzką strukturą Osoby Syna Bożego oraz, wynikające z tego, pośrednictwo funkcjonalne. To ostatnie zostało zrealizowane przede wszystkim jako pośrednictwo zbawcze i objawieniowe” (J. Karczewski, *Pośrednictwo Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 4 [2002], z. 3, s. 13).

wprost zbawieniem. I odwrotnie, wszelkie działanie zbawcze Boga objawia Jego chwałę, a zatem jest także objawieniem. Słowem, objawienie i zbawienie to jakby dwie strony tego samego medalu.

Tillichowe pojęcie objawienia ma charakter dość swoisty i jak każdy element jego teologicznego systemu, rozpościera się ono pomiędzy dwoma interpretacjami funkcjonującymi w teologicznym obiegu, a przez Tillicha uważanymi za błędne. Dlatego najpierw warto pokrótce przyrzeć się tym, według teologa błędnym, ujęciom. Będą to kolejno: supranaturalistyczne rozumienie objawienia i redukcja naturalistyczna². Następnie ukazana zostanie wizja samego Tillicha, według której objawienie jest manifestacją Nieuwarunkowanego w uwarunkowanym. Dla lepszego zrozumienia tego stanowiska zostaną także przedłożone dwa kluczowe pojęcia teologii objawienia: pojęcie cudu i ekstazy.

Przed przyjrzeniem się Tillichowej koncepcji objawienia, trzeba pokrótce przedstawić ujęcia, z którymi teolog polemizuje. Pierwszym z nich jest koncepcja supranaturalistyczna³. Ostatecznie wszystkie aspekty myśli Tillicha leżą pomiędzy – czy raczej ponad – dychotomią supranaturalizm i naturalizm. Tak jest i w tym przypadku. Jaką zatem wizję objawienia prezentuje odrzucany przez Tillicha supranaturalizm? Jest to obraz, w którym – zgodnie z nazwą samego poglądu – objawienie przychodzi z zewnątrz świata, zstępuje niejako z zaświatów⁴. Tak rozumiane objawienie byłoby pewną informacją dotyczącą świata nadprzyrodzonego czy wprost Boga. Cały schemat takiego myślenia opiera się na pewnym dualizmie⁵. Oto Bóg jest kimś zupełnie odległym od świata, nie ma z nim niejako nic wspólnego, poza tym, że kiedyś go stworzył⁶. Postanawia jednak w jakiś sposób zainterweniować w świat i przekazać człowiekowi pewne istotne informacje. Objawieniem są właśnie te przekazane informacje, które otrzymali specjalnie wybrani ludzie, np. Abraham czy Mojżesz. Współczesnym pozostaje zaś jedynie wiara w tak rozumiane objawienie, to znaczy przekonanie, że przekazane treści są prawdziwe i rzeczywiście udostępnione przez samego Boga. Ślady takiego rozumienia objawienia widać w popularnej w Kościele frazie o „zakończeniu objawienia wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów”. Wskazuje ona jasno, że objawienie było czymś specjalnym i jedynie krótkotrwałym. Co ciekawe, fraza ta nie ma zresztą żadnego

² Oczywiście taki dychotomiczny podział jest pewnym uproszczeniem, obliczonym na uchwycenie polemicznego wymiaru koncepcji Tillicha. Ściśle rzecz biorąc, istnieje we współczesnej myśli teologicznej cały szereg koncepcji objawienia. Marian Rusecki wylicza ich aż siedem: intelektualistyczna, personalistyczna, historiozbawcza, transcendentalno-antropologiczna, immanentna, semiotyczna i symbolowa. Zob. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków: Dehon 2007, s. 103–116.

³ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Antyk 2004, s. 65.

⁴ Por. J.A. Kłoczowski, *Teolog «troski ostatecznej»*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa: Więź 2003, s. 343.

⁵ Por. P. Tillich, *Natural and Revealed Religion*, w: G. Hummel (red.), P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, t. 6, Berlin–New York: De Gruyter 1992, s. 215.

⁶ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Antyk 2004, s. 13.

szczególne poparcia w kościelnym nauczaniu – jest jedynie pewnym niezbyt szczęśliwym theologumenem⁷. Można zatem powiedzieć, że supranaturalistyczna teologia objawienia oddziela w sposób radykalny Boga od świata. Występuje tu także wyrazisty dualizm historyczny. Dzieje składają się w takim ujęciu z krótkiego okresu pełnego Bożych interwencji i znaków oraz z pozostałego czasu, który jest swoistą jałową pustynią. W supranaturalistycznej teologii trzeba konsekwentnie przyjąć, że dziś Bóg już się nie objawia. Stawia to pod znakiem zapytania wartość egzystencji większości ludzi, którzy nie mają szans na tak osobiste spotkanie z Bogiem, jakiego doświadczyli bohaterowie biblijni. Podsumowując, można powiedzieć, że supranaturalistyczna teologia objawienia polega na przedstawieniu go jako zbioru łamiących porządek świata interwencji jakiejś Istoty Najwyższej, która chce w ten sposób zakomunikować coś człowiekowi i światu, skądinąd całkiem Jej obcemu⁸. Takie, według obserwacji niemiecko-amerykańskiego myśliciela, wydaje się być popularne rozumienie objawienia wśród ludzi religijnych. Tillich rzecz jasna taką optykę radykalnie odrzuca, gdyż nie współgra ona z tym, jak rozumie Boga, świat, człowieka i historię.

Warto w tym miejscu zauważyć, że w teologii katolickiej również dokonał się w ostatnim stuleciu przełom w rozumieniu objawienia. Powiązana z supranaturalizmem wizja objawienia jako ponadziemskiej informacji kształtowała jeszcze nauczanie Soboru Watykańskiego I⁹, lecz już Vaticanum II wskazał na samoobjawienie się Boga jako na najbardziej właściwy sens terminu *revelatio*¹⁰.

Skrajnie przeciwną opcją jest naturalizm, również odrzucany przez Paula Tillicha. W rozumieniu teologa naturalizm oznacza ostatecznie albo panteistyczne utożsamienie Boga ze światem, albo po prostu zaniechanie mówienia o Bogu. Konsekwentny naturalista nie może uznać realności Boga, dlatego panteizm, przynajmniej literalnie rozumiany, nie ma w ogóle racji bytu. Jeśli bowiem Bóg jest tożsamy ze światem, wystarczy mówić po prostu o świecie. Niezależnie więc od tego, czy ktoś odrzuca pojęcie Boga, czy też utożsamia Go ze światem, tkwi ostatecznie, zdaniem Tillicha, w tym samym naturalizmie. Sam termin „Bóg” staje

⁷ Nie weszła ona także do nauczania Soboru Watykańskiego II, który zamiast tego mówi o pełni objawienia w Chrystusie. Wyczerpująco zagadnienie formuły o zakończeniu objawienia przedstawia: S. Pawłowski, *Objawienie „zakończone wraz ze śmiercią ostatniego Apostoła”? Znaczenie i ograniczenia formuły*, „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 32 (2012), nr 2, s. 155–170.

⁸ Ostatecznie supranaturalizm zasada się na przekonaniu o istnieniu drugiego, nadprzyrodzonego świata, który sam z siebie nie zazębia się ze światem ludzkiego doświadczenia. Por. S.J. Koza, *Supranaturalizm*, w: E. Gigilewicz i in., (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin: TN KUL 2013, kol. 1214.

⁹ Rozumienie objawienia jako pewnej przychodzącej z zewnątrz treści widoczne jest zwłaszcza w definicji wiary Soboru Watykańskiego I; por. *Dei Filius*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. I. Bokwa i in., Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 261.

¹⁰ Prymat samoobjawienia Boga widoczny jest w KO 2. Trzeba także wspomnieć, że w tym samym punkcie ojcowie soborowi zawarli myśl o Chrystusie jako pośredniku objawienia.

się wówczas, jak zauważa teolog, semantycznie zbędny¹¹. W przypadku teologii objawienia naturalizm utożsamia więc objawienie z samą prawdą o świecie, zawartą całkowicie wewnątrz samego świata¹². Objawienie mogłoby być ewentualnie jakimś szczególnym odkryciem prawdy świata czy własnego życia, w żadnym razie nie pochodzącym z zewnątrz człowieka. Objawienie to po prostu odkrycie tego, jak się rzeczy mają. Takie jednak rozumienie objawienia zaprzecza *de facto* samej podstawowej intuicji zawartej w tym pojęciu. Idea objawienia zakłada właśnie to, że coś lub ktoś ukazuje się człowiekowi w taki sposób, który radykalnie przekracza możliwości poznawcze samego człowieka. Objawienie w tym sensie musi niejako z definicji przychodzić „z zewnątrz”. Nie jest to jednak „zewnątrz” supranaturalizmu, nie są to zaświaty ingerujące w świat materialny. Chodzi po prostu o to, że inicjatorem objawienia musi być Bóg transcendentny wobec świata¹³. Reakcja naturalizmu jest więc słuszna wobec nieinteligibilnych teorii supranaturalistycznych, jest w pewnym stopniu reakcją zrozumiałą. „Teologia musi akceptować anty-supranaturalną krytykę ze strony naturalizmu”¹⁴. Również i owa krytyka jest jednakowoż niewystarczająca. Naturalizm również trzeba odrzucić, gdyż prędzej czy później prowadzi on do zakwestionowania możliwości objawienia w ogóle. Nie można mówić o teologii objawienia w naturalizmie. Tillich neguje więc optykę naturalistyczną na równi z supranaturalistyczną.

Trzeba zauważyć, że przywoływane spojrzenie naturalizujące nie jest w tym względzie jakimś tylko trybikiem maszyny systemu Tillicha, niemającym poparcia w rzeczywistości. W kulturze intelektualnej XX wieku rzeczywiście pojawiło się wiele myśli i koncepcji próbujących właśnie znaturalizować objawienie. Warto przywołać na przykład psychoanalizę, która, zwłaszcza w ujęciu Carla G. Junga, utożsamiała chrześcijańskie objawienie niejako z treściami obecnymi w ludzkiej podświadomości, ze zbiorem archetypów. Objawienie nie byłoby więc czymś danym, lecz prawdą zawartą już w samym człowieczeństwie. Również i wewnątrz samej teologii nie brakowało nurtów o tendencjach naturalistycznych. Można tu przywołać protestancką teologię liberalną (np. Adolf von Harnack, Albrecht Ritschl), a po stronie katolickiej tak zwany modernizm¹⁵. Wszelkie tego typu próby nie mogły być i nie są zadowalające. O ile supranaturalizm jest kompletnie niewiarygodny dla współczesnego człowieka, o tyle naturalizm w teologii objawienia

¹¹ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, s. 14.

¹² Takie redukcyjne pojmowanie objawienia pokutuje między innymi w chrystologii. Zdaniem Tillicha w myśli europejskiej istnieje tendencja do lekceważenia Wcielenia i uważania dogmatu inkarnacyjnego za jedynie egzemplaryczny opis ludzkiej natury. Por. P. Tillich, *A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation*, w: G. Hummel (red.), P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, t. 6, Berlin–New York: De Gruyter 1992, s. 306.

¹³ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 107.

¹⁴ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, s. 14.

¹⁵ Zob. M.R. O’Connell, *Critics on Trial: An Introduction to the Catholic Modernist Crisis*, Washington: The Catholic University of America Press 1994.

prowadzi nieuchronnie do wypaczenia samej idei objawienia i do rozwodnienia chrześcijańskiej wiary w objawienie.

Jedyną możliwą perspektywą teologii objawienia jest wobec tego, powiada Tillich, ujęcie rzeczywistości objawienia jako manifestacji gruntu bytu w bycie¹⁶. Objawienie jest po prostu ukazaniem się Nieuwarunkowanego w i poprzez rzeczywistość uwarunkowaną. „Tajemnica pojawia się tu jako grunt, a nie tylko jako bezdeń. Pojawia się jako moc bytu, przewyciężenie niebytu. Pojawia się jako nasze ostateczne zatroskanie”¹⁷. Mówiąc inaczej, Bóg nie objawia się w świecie jako przychodzący do niego niejako z zewnątrz. Nie jest On jednak także tożsamy ze światem, jak w przypadku optyki naturalistycznej. Bóg przekracza świat, będąc jednak jego źródłem i podstawą. Dlatego Boże objawienie nie jest niczym zewnętrznym, lecz jest zmanifestowaniem ostatecznej głębi rzeczywistości¹⁸. Można powiedzieć, że Bóg objawia się z wewnątrz świata, nie zaś z zewnątrz. Tak rozumiane objawienie przekracza, jak zauważa Marcin Napadło, chybioną opozycję pomiędzy supranaturalizmem a naturalizmem¹⁹.

Koncepcja Tillicha broni transcendencji Boga względem stworzonego świata, nie godząc się na redukcję panteistyczną. Nieuwarunkowane radykalnie przekracza rzeczywistość uwarunkowaną, stąd objawienie nie jest tożsamy ze zwykłym poznaniem naturalnym. Dlatego Tillich pisze: „Poznanie objawieniowe nie może ingerować w zwykłe poznanie. Podobnie też zwykłe poznanie nie może ingerować w poznanie objawieniowe”²⁰. Objawienie nie równa się pojmowaniu i poznawaniu świata, gdyż wówczas *de facto* nie byłoby wcale objawieniem. W związku z tym Tillich pisze, że „objawienie poprzez media naturalne nie jest naturalnym objawieniem”²¹. Z drugiej jednak strony Tillich omija niebezpieczeństwo supranaturalizmu. Bóg nie jest według Tillicha jakąś istotą nadprzyrodzoną, która przychodzi z zaświatów do tego świata, by jakoś się w nim zaprezentować. Taka wizja niszczyłaby prawdę o jedności (niebędącej tożsamością) Stwórcy ze stworzeniem. Bóg jest ostateczną tajemnicą wszelkiego bytu, dlatego nie objawia się inaczej, jak tylko z wewnątrz tegoż bytu. Nie musi przychodzić do świata jako do czegoś obcego – to On od zawsze stwarza i podtrzymuje go w istnieniu. Objawienie następuje zatem wówczas, gdy człowiek dostępuje szczególnego widzenia rzeczy. Chodzi o takie widzenie, w którym manifestuje się to, co jest ostateczną prawdą i głębią rzeczy – a więc Nieuwarunkowane. Widać stąd także, że dla Tillicha nie

¹⁶ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 107.

¹⁷ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 107.

¹⁸ Kluczowe dla Tillicha jest właśnie zastąpienie metafory wysokości metaforą głębi w dyskursie religijnym. Por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1971, s. 82.

¹⁹ Por. M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2015, s. 34.

²⁰ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 124.

²¹ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 115.

może być mowy o jakimś „obiektywnym” objawieniu, które może być lub nie być dostrzeżone i przyjęte. Bóg nieustannie objawia się przez całą rzeczywistość, lecz o objawieniu w ścisłym sensie można mówić wtedy, gdy człowiek recypuje Boże ukazywanie się. „Nie ma objawienia «w ogóle»”²². Chodzi więc o to, iż objawienie zachodzi tam, gdzie jest przyjmowane jako objawienie. Nie ma innego objawienia niż to skierowane do człowieka i przyjmowane przez niego.

W ujęciu Tillicha objawienie ma zatem charakter wyraźnie antropologiczny²³. Takie intuicje pokrywają się z tendencjami XX-wiecznej teologii katolickiej, zwłaszcza z myślą Karla Rahnera, który również podkreślał humanistyczny wymiar objawienia²⁴. Paul Tillich chce zasadniczo powiedzieć, że objawienie to manifestacja mocy bytu w bycie. Przekładając to na klasyczny język religijny, trzeba by powiedzieć, że objawienie to ukazanie się Boga poprzez elementy stworzonej rzeczywistości. Słowo „poprzez” nie jest przypadkowe. Tillichowa koncepcja objawienia jest wyraźnie koncepcją pośrednictwa. To właśnie idea pośrednictwa najtrafniej wyraża to, jak Tillich widzi objawienie. Wątek ten zostanie jeszcze podjęty, póki co trzeba zaś jeszcze omówić dwa kluczowe pojęcia: cudu i ekstazy, związane z teologią objawienia w ujęciu Tillicha²⁵.

Tillich wystrzega się supranaturalistycznej teologii cudu, która widzi w nim zjawisko łamiące porządek natury²⁶. Zdaniem teologa jest to optyka chybiona, gdyż skazuje człowieka na irracjonalizm. Również teologicznie takie stanowisko jest nie do przyjęcia, gdyż wprowadza wizję Boga przychodzącego do świata z zewnątrz i burzącego jego porządek. Taką wizję Boga, jak to zostało już podkreślone, amerykański myśliciel radykalnie odrzuca. Zresztą jego zdaniem rozumienie cudu jako zdarzenia irracjonalnego nie było pierwotnie obecne w Ewangelii, lecz pojawia się dopiero w późniejszych tradycjach. „Już w Nowym Testamencie można zauważyć, iż im późniejsza tradycja, tym bardziej uwydatnia się element antynaturalny wbrew

²² P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 107.

²³ Tendencja do rozumienia objawienia jako ruchu skierowanego od Boga ku człowiekowi, jako procesu zogniskowanego w człowieku, widoczna jest także w myśli żydowskiej. Warto wspomnieć poczytnego myśliciela współczesnego, który pisze: „całą historię ludzkości, tak jak rysuje ją Biblia, można streścić w jednym zdaniu: Bóg szuka człowieka. Wiara w Boga jest odpowiedzią na pytanie Boga” (A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków: Esprit 2015, s. 173).

²⁴ Dla Rahnera wszystkie kategorie i twierdzenia teologiczne mają ostatecznie sens antropologiczny, bowiem wszystko, co mówi teologia, mówi z perspektywy ludzkiego doświadczenia wiary. Tak na przykład Rahner pisze o zbawieniu: „Jeżeli człowiek jako wolny podmiot jest powierzony samemu sobie i musi odpowiadać za samego siebie i jeżeli jest powierzony samemu sobie jako przedmiot swojego prawdziwego, prostego w swoim źródle, wolnego działania, które dotyczy całości jego ludzkiej egzystencji, to można powiedzieć, że człowiek ma dar zbawienia i że autentyczna kwestia egzystencji osobowej jest w istocie rzeczy kwestią dotyczącą zbawienia” (K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa: PAX 1987, s. 38).

²⁵ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 108; por. J.A. Kłoczowski, *Teolog «troski ostatecznej»*, s. 343–344.

²⁶ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 111.

elementowi znaku²⁷. Cud nie może być więc rozumiany jako zdarzenie łamiące prawa natury. Jeśli prawa te pochodzą od samego Boga, byłoby absurdem uważać, że On sam je łamie. Przeciwna tendencja, to jest odrzucanie w punkcie wyjścia pojęcia cudu i rugowanie go z teologii, również nie cieszy się estymą Tillicha²⁸. Tylko pojęcie cudu może bowiem wyrazić w sposób dobitny fakt objawiania się Boga w świecie. Nie ma lepszego słowa niż „cud” na określenie wydarzeń objawieniowych²⁹. Tillich wpisuje bowiem teologię cudu właśnie w teologię objawienia. W jego ujęciu cud jest momentem objawienia Boga, jest szczególnym wydarzeniem, które objawia człowiekowi Nieuwarunkowanego. Taki cud nie łamie porządku natury, lecz mieści się w jego ramach. Jego cudowność nie polega na zaprzeczeniu racjonalności, ale na szczególnie wyraźnym objawieniu się Boga człowiekowi. Cud nie różni się z perspektywy zjawiskowej od innych wydarzeń. Różnica polega jedynie na tym, że cud zostaje przyjęty przez człowieka jako moment Bożego objawienia. Dla Tillicha – choć początkowo może się to wydawać dziwne – cud, by był cudem, musi zostać przyjęty jako cud. Stan, w jakim jest podmiot ludzki przyjmujący cud, teolog nazywa ekstazą.

Nie jest to ekstaza w znaczeniu zaprzeczenia racjonalności umysłu ludzkiego³⁰. Analogicznie do cudu, który nie zaprzecza racjonalnemu porządkowi świata, ekstaza nie kwestionuje racjonalnego charakteru ludzkiego poznania. Dlatego Kościół, według Tillicha, musi „zapobiec mieszanii ekstazy z chaosem i musi walczyć o strukturę”³¹. Ekstaza jednak nie jest sama czymś racjonalnym, nie jest poznaniem dyskursywnym o jakimś szczególnym charakterze. Ekstaza to poznanie Bożego objawienia zawartego w cudzie. Jest więc to poznanie wykraczające ponad racjonalność ludzką, choć jej niezaprzeczające. Zatem należałoby stwierdzić, że ekstaza nie jest poznaniem irracjonalnym, lecz ponadracjonalnym. Jest to poznanie, które przekracza możliwości rozumu człowieka, lecz nie zaprzecza jego racjonalnej strukturze. Trzeba zapytać, skąd w takim razie pojawia się możliwość takiego poznania, jeśli nie da się go wywieść z naturalnych możliwości człowieka. Nikt nie jest bowiem w stanie odczytać Bożego objawienia mocą samego rozumu. Odpowiedź Tillicha na tę wątpliwość jest bardzo prosta. To Duch Święty sprawia, że człowiek doznaje ekstazy³². Tylko w mocy Duchowej Obecności, mówiąc językiem Tillicha, człowiek może odczytać cud jako cud, czyli jako manifestację Nieuwarunkowanego. Tu może się pojawiać kolejne pytanie, dlaczego Tillich, tak radykalnie odrzucający rozwiązania supranaturalistyczne, w tym punkcie odwołuje się do działania Ducha Świętego. Nie sposób odpowiedzieć na to pytanie *ad hoc*, nie odwołując się dokładniej do Tillichowej pneumatologii. W tym miejscu

²⁷ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 111.

²⁸ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 113.

²⁹ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 111.

³⁰ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 108.

³¹ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Antyk 2005, s. 111.

³² Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, s. 109–114.

dość powiedzieć, że obecność Ducha Świętego nie jest tu rozumiana w kluczu supranaturalistycznym, lecz właśnie ekstatycznym. Chodzi więc o obecność, która nie przychodzi z zewnątrz, lecz jest manifestacją ostatecznej głębi człowieczeństwa. Duch Święty, wzbudzając w człowieku ekstazę, ujawnia się jako najgłębsza istota wnętrza człowieka, nieskończenie tegoż człowieka przekraczająca. Pojęcie ekstazy jest dlatego właśnie kluczowe dla dobrego uchwycenia teologicznej wizji objawienia. Chodzi o to, że Bóg, objawiając się ludziom na rozmaite sposoby, sam pozwala odczytywać Jego działanie i obecność. Recepcja objawienia dokonuje się w szczególnych momentach, kiedy człowiek widzi najgłębszy sens otaczających go rzeczy, wydarzeń, osób i znaków. Tym właśnie momentem jest ekstaza. W ekstazie człowiek odczytuje dany element uwarunkowanej rzeczywistości jako cud, w którym manifestuje się Nieuwarunkowane³³.

Powyższe analizy pozwalają powiedzieć, że w myśli Tillicha objawienie nierozdzielnie związane jest z ideą pośrednictwa. Objawienie to ostatecznie po prostu Bóg zapośredniczony. Nieuwarunkowane nie jest jednak zapośredniczone wszędzie w takim samym, mówiąc metaforycznie, natężeniu. Dlatego Tillich wyróżnia finalną postać objawienia, którą jest Jezus Chrystus³⁴. Objawienie finalne dokonane w Jezusie jako Chrystusie to taka postać objawienia, która wypełnia wszystkie inne doświadczenia objawieniowe ludzkości i stanowi dla nich normę. Pełni ono także funkcję cezury czasowej, „dzieli historię objawienia na okres przygotowania oraz okres recepcji”³⁵. Dlatego zanim zebrane zostaną wnioski na temat pośredniczącego charakteru objawienia w teologii Paula Tillicha, trzeba jeszcze przyjrzeć się jego ujęciu szczytowej postaci objawienia, jaką jest Jezus Chrystus.

2. OBJAWIENIE FINALNE W JEZUSIE CHRYSTUSIE

Warto zauważyć, że objawienie w takiej optyce, jaką proponuje Tillich, może przyjmować wieloraką postać. Tak rozumiane objawienie może dokonywać się w zasadzie przez każdy element uwarunkowanej rzeczywistości, jeśli tylko człowiek odczyta ten element w ekstazie jako cud. Z perspektywy pośrednictwa trzeba stwierdzić, że objawienie może dokonywać się za pośrednictwem rozmaitych bytów, zjawisk, relacji. Jak widać, nie ogranicza się to bynajmniej do historii biblijnej, która odnotowuje liczne pośredniczące w objawieniu wydarzenia i osoby. Objawienie dokonuje się właściwie wszędzie tam, gdzie ludzie są zdolni je przyjąć. Cała historia ludzkości jest w pewnym szerokim sensie historią recepcji Bożego

³³ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 111.

³⁴ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 129.

³⁵ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 132.

samoobjawienia. I tak można na przykład mówić o objawieniu przez naturę, co jednak nie równa się – jak zaznacza Tillich – objawieniu naturalnemu. Świat przyrody, rządzące nim prawa i przewijające się przez niego zjawiska stają się pośrednikiem Bożego objawienia³⁶. Stąd większość religii pierwotnych jest mocno powiązana ze światem przyrody, z ciałami niebieskimi czy cyklem pór roku³⁷. Dotyczy to również korzeni świąt religijnych starożytnego Izraela, które wszak dopiero wtórnie nabierały charakteru historiozbawczego. Związek prehistorycznych i antycznych religii ze światem przyrody dowodzi niezbicie, że natura była od zawsze ważkim miejscem recepcji Bożego objawienia. Realność takiego objawienia poświadcza także samo Pismo Święte w Księdze Mądrości (13,1–9) oraz w Liście do Rzymian (1,19–20). Trzeba przyznać, że w religijnej historii ludzkości często następowało na tym polu wiele nieporozumień i nadużyć, które ostatecznie prowadziły do bałwochwalstwa, kultu sił przyrody czy ciał niebieskich³⁸. Nie zmienia to jednak faktu, że – jak podkreśla Jan A. Łata – stworzenie jako takie od zawsze było dla ludzi także miejscem spotkania ze Stwórcą, a więc miejscem objawienia³⁹. Stworzyciel świata nie pozostał od niego daleko, lecz zawsze był w nim zapośredniczony. Silne przekonanie o objawianiu się Boga przez przyrodę Tillich prawdopodobnie zawdzięcza między innymi lekturze pism późnego Schellinga, który eksponował tę właśnie objawieniową rolę natury⁴⁰.

Obok przyrody występują oczywiście i inne pośrednictwa (media) objawienia. Są to przede wszystkim wydarzenia historyczne, które zostają odczytane jako Boże działanie. Objawienie przez historię jest szczególnie ważne dla kręgu kultury biblijnej, ale i inne kultury religijne dopuszczały taką możliwość. Ludzie wszystkich epok mieli tendencję do widzenia w szczególnie wyrazistych i znaczących faktach historii znaków Boga czy bogów. „Doświadczenia takie – pisze teolog – mogą się wiązać z wielkimi twórczymi lub destrukcyjnymi wydarzeniami w historii narodowej. Wydarzenia polityczne interpretuje się wówczas jako boskie dary, sądy, obietnice, a zatem jako sprawę ostatecznej wagi i przejaw tajemnicy bytu”⁴¹. Kolejnym ważnym miejscem objawiania się Boga są konkretne osoby. Chodzi tu zwłaszcza o wielkich założycieli tradycji religijnych, takich jak Mojżesz, Budda

³⁶ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 114.

³⁷ Por. M. Rusecki, *Geneza religii*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Lublin: TN KUL 2001, s. 72–73.

³⁸ „Gdy Paweł mówi o bałwochwalczym wypaczeniu potencjalnego poznania Boga poprzez naturę, rzuca wyzwanie narodom nie z powodu ich wątpliwej argumentacji, lecz z powodu ich zniekształcenia objawień poprzez naturę. Natura w specjalnych dziełach lub natura jako całość może być medium objawienia w przeżyciu ekstatycznym. Nie może jednak być dowodzeniową bazą dla wnioskowania o tajemnicy bytu” (P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 115).

³⁹ Por. J.A. Łata, *Odpowiadająca teologia Paula Tillicha*, Wrocław–Oleśnica: Signum 1995, s. 82.

⁴⁰ Por. P. Tillich, *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, w: G. Wenz (red.), P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, t. 1, Berlin–New York: De Gruyter 1989, s. 396.

⁴¹ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 116.

czy Mahomet. Również jednak i inne postaci, jak choćby władcy czy po prostu osoby ważne i bliskie danemu człowiekowi, stawały się dlań pośrednikami objawienia. Warto zaznaczyć, że nie chodzi tu o wskazanie na szczególną świętość tych osób. Bóg może się objawiać zarówno poprzez szczególnie święte osoby, jak i ludzi dalekich od ideału. Jak zauważa Tillich, w Księdze Izajasza można dostrzec motyw Bożego objawienia się w postaci i działaniu Cyrusa, pogańskiego władcy⁴². Prócz osób pośrednikami objawienia mogą stać się wszystkie rzeczy, opowieści, dzieła sztuki, wszystko, co tylko – jak powiedziałby Tillich – wejdzie w konstelację objawicielską⁴³. Jak widać, nie muszą to być koniecznie rzeczywistości religijne w wąskim tego słowa znaczeniu – równie dobrze mogą to być rzeczy „świeckie”. Teologia Tillicha głosi po prostu, że Bóg objawia się ludziom „wielokrotnie i na różne sposoby”, by użyć sformułowania z Hbr 1,1.

Objawienie ma jednak według Tillicha swoją uprzywilejowaną postać w jednym szczególnym przypadku – objawieniu, które jest odpowiedzią na pytanie o każde w ogóle doświadczenie objawicielskie. Jest to objawienie finalne, które wypełnia wszystkie inne formy objawiania się Boga. Nieuwarunkowane jest w nim zapośredniczone w sposób pełny i nieodwołalny, przez co objawienie to może być kluczem do interpretacji każdego innego objawienia, jakie dokonało się w historii ludzkości. Objawieniem finalnym jest objawienie się Boga w Jezusie jako Chrystusie. Wydarzenie Jezusa jest pełnią objawienia, poza którą nic więcej nie można powiedzieć o Bogu. Trzeba przy tym dobrze uchwycić znaczenie kategorii objawienia finalnego. Oznacza ona, że ma się tu do czynienia z radykalną pełnią i kresem wszelkiego objawienia (łac. *finis*, gr. *telos*). Nie idzie jednak o to, że po życiu Jezusa z Nazaretu Bóg zaprzestał objawiania się ludziom⁴⁴. Tillich nie ma na myśli końca objawienia w sensie czasowym. To bardzo cenna uwaga, gdyż w teologii istnieje na tym tle dużo nieporozumień. Kościół od zawsze dawał jasne świadectwo, że Boże objawienie radykalnie wypełniło się w Chrystusie, który staje się normą i światłem dla wszystkich innych wydarzeń objawieniowych w dziejach. Nie znaczy to jednak, że wraz z Chrystusem zakończyło się objawienie w sensie faktycznym. Gdyby przyjąć taką tezę, okazałoby się, że historia dzieli się na dwa etapy: ten pełen Bożych objawień i ten po Chrystusie, kiedy to Bóg milczy, nie widząc już – mówiąc antropomorficznie – potrzeby dalszego objawiania się. Koncepcja ta jest absurdalnym wynikiem niezrozumienia właściwego sensu ostateczności objawienia w Chrystusie. Jest to właśnie ostateczność, ale nie ostatniość.

⁴² W jednym ze swoich kazań Tillich głosił: „Jahwe jest Bogiem historii, ponieważ powiedział przez usta swych proroków, że rozumie sens historii i zna przeszłość i przyszłość, początek i koniec wszystkich rzeczy. Przez to dowodzi, że tworzy historię, i że to on wyniósł na tron Cyrusa, pogromcę wrogów żydowskiego ludu i wyzwoliciela uwięzionych Żydów” (P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, tłum. J.A. Łata, Wrocław–Oleśnica: Signum 1996, s. 37).

⁴³ O religijnym znaczeniu współczesnej sztuki i literatury zob. P. Tillich, *The Religious Situation*, New York: Meridian Books 1956, s. 85–101.

⁴⁴ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 126–127.

W koncepcji Tillicha godne pochwały jest trafne uchwycenie tej właśnie intuicji. Objawienie na różne sposoby dokonuje się również po śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa, tak jak miało miejsce na długo przed Jego przyjściem na ziemię. Natomiast sam Chrystus jest bezwarunkową pełnią objawienia, która rzuca światło na wszystko, co było przedtem i wszystko, co będzie potem⁴⁵. Dlatego teza o objawieniu finalnym w Chrystusie ma zasadnicze znaczenie dla Tillichowej teologii. Zwracają na to uwagę komentatorzy myśli teologa, tacy jak Robert E. Barron⁴⁶. Ujmując rzecz w kategoriach teologii pośrednictwa, można powiedzieć następująco: Chrystus jest ostatecznym Pośrednikiem objawienia, a więc i poznania Boga. W świetle systemu teologicznego Paula Tillicha wszelkie pośrednictwo objawieniowe spełnia się w pośrednictwie Chrystusa jako pełni objawienia. Jezus jako Chrystus jest więc w ujęciu teologa objawieniem finalnym. Jak zostało wspomniane, w każdym objawieniu korelują ze sobą cud i ekstaza. Nie może być mowy o objawieniu, gdy nie następuje taka korelacja: cud musi zostać odczytany w ekstazie. Jak jest w przypadku objawienia finalnego? Otóż cudem jest tu sam Jezus, który zostaje w ekstazie odczytany jako Chrystus. Zasadniczym wydarzeniem, w którym po raz pierwszy się to dokonało, jest dialog Jezusa z Piotrem pod Cezareą Filipową. Piotr w ekstazie wyznaje w Jezusie Chrystusa, w ten sposób doświadczając za pośrednictwem swojego Mistrza objawienia finalnego.

Dlaczego jednak właśnie objawienie się Boga w Chrystusie nazwać objawieniem finalnym? Dlaczego to jedno konkretne wydarzenie uznać za absolutnie ważne i przekraczające wszelkie inne objawieniowe wydarzenia? Pytania tego rodzaju są szczególnie ważne we współczesnej kulturze, która wzdraga się przed uznaniem jakimkolwiek roszczeń danych poglądów do absolutności czy wyjątkowości. Jest to zresztą także ogromny problem dla współczesnej teologii, która funkcjonuje w takim właśnie klimacie intelektualnym. Odbija się to zwłaszcza w takich tematach, jak: jedyność pośrednictwa Chrystusa, wyjątkowość Kościoła, dialog międzyreligijny⁴⁷. Z pewnością jest to także problem samego Tillicha, który będąc teologiem niezwykle otwartym i posiadającym szerokie horyzonty, był także mocno wyczulony na jakiegokolwiek totalne roszczenia, również te płynące ze strony wspólnot chrześcijańskich⁴⁸. W ramach tak zwanej zasady protestanckiej⁴⁹ Tillich głosił, że żaden pogląd, żadna grupa religijna nie może rościć sobie prawa

⁴⁵ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 128.

⁴⁶ Por. R.E. Barron, *A Study of the «De Potentia» of Thomas Aquinas in Light of the «Dogmatik» of Paul Tillich*, San Francisco: Edwin Mellen Press 1993, s. 64.

⁴⁷ Por. I.S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin: KUL 2012, s. 326–328.

⁴⁸ W jednym z kazań Tillich powie: „chrześcijaństwo jako religia jest nieważne, jest jak obrzezanie lub brak obrzezania” (P. Tillich, *The New Being*, New York: Charles Scribner's Sons 1955, s. 16).

⁴⁹ Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków: Nomos 1997, s. 110–115.

do wyłączności na prawdę, ponieważ żadne ludzkie wizje i idee nie mogą wyczerpać Nieuwarunkowanego⁵⁰. Dotyczy to także, a nawet przede wszystkim samego chrześcijaństwa. Można więc zastanawiać się, dlaczego mimo to Tillich uznawał radykalną wyższość Chrystusa nad wszelkimi innymi formami objawienia w religijnych dziejach ludzkości. Wydaje się, że teolog podkreśla finalność objawienia w Chrystusie nie w imię jakiejś wierności z góry przyjętym założeniom, lecz na mocy samego tego objawienia. Finalne *revelatio* w Chrystusie nie okazuje się być finalne poprzez jakąś analizę porównawczą, uprawianą w popularnym dziś stylu religioznawczym (zob. uwagi Rudolfa Bultmanna w głośnej polemice z Karlem Jaspersem⁵¹). Nie jest więc tak, że Tillich konstruuje ideę objawienia finalnego, a następnie poszukuje tegoż w historii i znajduje je w Jezusie. Przeciwnie, samo pojęcie objawienia finalnego rodzi się w spotkaniu z Jezusem jako Chrystusem.

Objawienie finalne nie ma żadnego zewnętrznego kryterium, lecz – dokonane rzeczywiście w Chrystusie – pozwala odkryć swój ostateczny charakter⁵². Cechą objawienia finalnego jest jego zdolność do przekroczenia samego siebie w kierunku Nieuwarunkowanego. Objawienie musi zawsze zaprzeczać samo sobie, to znaczy nie koncentrować uwagi na sobie, lecz odsyłać w kierunku samego Boga. Doskonałym objawieniem jest więc to, w którym pośrednik objawienia unicestwia samego siebie. To właśnie dokonuje się w Chrystusie, który jako Jezus umiera na krzyżu. Oddając samego siebie, swoje życie, Jezus odsłania Boga w sposób ostateczny⁵³. Wzrok nie zatrzymuje się na samym pośredniku, ponieważ ten został ukrzyżowany – umarł, by pokazać Ojca⁵⁴. Dlatego objawienie w Chrystusie jest objawieniem finalnym. Centralnym symbolem jest tu dla Tillicha symbol krzyża. Jak widać, pojęcie objawienia splata się tu bardzo mocno z tematem pośrednictwa. Objawienie finalne jest właśnie takim ze względu na charakter pośrednictwa Chrystusa.

Przyjmując finalność objawienia w Chrystusie, Paul Tillich uznaje tym samym jego normatywność. Objawienie finalne oznacza, że każdą inną postać objawienia należy postrzegać i interpretować w odniesieniu do tej ostatecznej postaci. Chrystus staje się tu zatem niejako kluczem hermeneutycznym objawienia jako takiego. *De facto* chrześcijańska teologia tak właśnie rozumie pełnię objawienia w Chrystusie, pomijając marginalne i potoczne rozumienia błędne, takie jak wspomniane już ujęcie chronologiczne (Chrystus jako temporalny kres objawiania się Boga).

⁵⁰ P. Tillich, *Our Protestant Principles*, w: G. Hummel (red.), P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, t. 6, Berlin–New York: De Gruyter 1992, s. 248.

⁵¹ Por. R. Bultmann, *W kwestii demitologizacji. Odpowiedź skierowana do Karla Jaspersa*, w: K. Jaspers, R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, tłum. T. Kupś, D. Kolasa, M. Pawlicki, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2015, s. 110.

⁵² Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 129.

⁵³ Por. J.A. Kłoczowski, *Teolog «troski ostatecznej»*, s. 345; P. Tillich, *The New Being*, s. 49.

⁵⁴ Tillich streszcza tę rzecz następująco: „Jezus z Nazaretu jest medium finalnego objawienia, gdyż składa siebie całkowicie w ofierze Jezusowi jako Chrystusowi” (P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 130).

Pojęciowa siatka Tillichowej myśli pomaga więc nazwać wyraźnie i uzasadnić to, co generalnie w myśleniu chrześcijańskim jest od dawna obecne. Świadectwem takiego normatywnego rozumienia objawienia w Chrystusie jest choćby sprawa tak zwanych objawień prywatnych. Kościół katolicki bada tego typu zdarzenia pod wieloma względami, koncentrując się mocno także na osobie doświadczającej nadzwyczajnych przeżyć objawieniowych. Bada stan zdrowia tej osoby, jej ogólną wiarygodność i uczciwość, a także jej życie moralne. Ostatecznym jednak kryterium, które rozstrzyga o stosunku wspólnoty Kościoła do danego objawienia prywatnego, jest zgodność wypływającego z niego przekazu z orędziem Ewangelii. Chodzi właśnie o to, że objawienie w Chrystusie jest nieprzekraczalną normą dla każdego doświadczenia charyzmatycznego czy mistycznego⁵⁵. Powtarza się często, że objawienia prywatne nic nie dodają do tak zwanego objawienia publicznego. Samo to sformułowanie może brzmieć nieco skostniałe i kojarzyć się z przekonaniem, że Bóg nic nie może już ludziom nowego powiedzieć i należy trzymać się Biblii. Nie chodzi tu jednak o tego rodzaju konserwatyzm, ale po prostu o wierność wobec pełni objawienia w Chrystusie. Intuicja zawarta u podstaw takiego postępowania Kościoła wobec tak zwanych objawień prywatnych jest więc następująca: w Chrystusie Bóg objawił się w całej pełni, dlatego każde Boże objawienie trzeba czytać w świetle Chrystusa. Właśnie to Tillich nazywa normatywnością objawienia finalnego.

3. POŚREDNICTWO OBJAWIENIOWE

Bóg jako grunt i moc bytu ukazuje się poprzez byt, objawiając siebie człowiekowi. Dlatego nie ma innego objawienia niż pośredniczące. Objawienie zawsze jest pośrednictwem. Opisaną powyżej współzależność i niekolizyjność objawienia i niepojętości Boga warto wyraźnie podkreślić, bowiem w potocznym odbiorze religijnym idee te niezbyt ze sobą współgrają. Objawienie, a co za tym idzie także pośrednictwo, są często kojarzone z jakąś naiwną wizją religijną, która banalizuje wiarę i zapoznaje transcendentny charakter jej przedmiotu. Tillich natomiast łączy zgrabnie teologię negatywną z teologią objawienia. Wydaje się, że może to zrobić właśnie dlatego, że jego wizja objawienia jest *de facto* wizją pośrednictwa. Dlatego w świetle myśli wielkiego protestanta trzeba powiedzieć raz jeszcze: objawienie jest pośrednictwem, które w niczym nie zaprzecza transcendentnemu znaczeniu pojęcia Boga. Jak jednak z kolei pogodzić taki pośredniczący charakter objawienia z ewangelicznym przekonaniem o bezpośredniej bliskości Boga?

⁵⁵ Por. KKK 67.

Rozumienie objawienia jako zapośredniczenia Boga sprawia, że zażegnane zostaje niebezpieczeństwo potraktowania objawiającego się jako jednego z elementów świata. Bóg zawsze objawia się przez jakieś pośrednictwo, czyni to poprzez coś – nie ma i nie może być czegoś takiego, jak ukazanie się Boga po prostu jako Boga. Dlatego objawienie nie jest jakąś przychodzącą bezpośredniością Boga – ta bezpośredniość jest stała i niezmienna. Pośrednictwo objawieniowe służy temu, by tę bezpośrednią bliskość Boga zauważyć i przyjąć, czyli mówiąc klasycznym językiem religijnym – by zostać zbawionym. Warto przy tym zauważyć, że nawet tam, gdzie objawienie osiąga swój szczyt i pełnię, jest to objawienie pośredniczące. W objawieniu finalnym Bóg objawia się przez Chrystusa. Nie jest tak dlatego, że Bóg wzbrania się przed jakimś bezpośrednim przyjściem do człowieka, nie idzie tu o tego rodzaju rezerwę. Nieuwarunkowane od zawsze udziela się bezpośrednio człowiekowi⁵⁶. By ta bliskość została przyjęta, człowiek musi doświadczyć jej za jakimś pośrednictwem. Nie może się ona ukazać jako ona sama – niewidzialne musi się ukazać nie inaczej, jak tylko w widzialnym, a Nieuwarunkowane nie inaczej, jak tylko w uwarunkowanym. Podstawową zasadą pośrednictwa objawieniowego jest zatem ta sama zasada, która dotyczy wszelkiego w ogóle pośrednictwa. Chodzi o zasadę współistnienia pośrednictwa z bezpośrednią bliskością Boga. Zapominając o tej zasadzie, zapoznaje się jednocześnie prawdziwie chrześcijańskie rozumienie pośrednictwa. Objawienie rozumiane jako pośrednictwo nie znosi więc – jak widać – ani przekonania o radykalnej transcendencji Boga, ani wiary w Jego niepojętą bliskość. Teologia objawienia w ujęciu Tillicha nie godzi ani w apofatyzm, ani w doświadczenie Bożej bliskości⁵⁷.

Pośrednictwo objawieniowe ma za cel poznawanie Boga przez człowieka. Objawienie prowadzi do odkrywania Bożej miłości – taki jest jego sens. Dlatego mogłoby się wydawać, że pośrednictwo objawienia jest pośrednictwem oddolnym. Objawienie jest pośrednikiem pomiędzy poszukującym człowiekiem a poszukiwanym Bogiem. To stąd rodzi się język religijny i całe w ogóle pośrednictwo teologiczno-poznawcze. Jednak aspekt ten jest wtórny, jest to ostatecznie owoc objawienia, które samo w sobie jest pośrednikiem właśnie odgórnym. To Bóg jest przecież źródłem objawienia, to od Niego ono pochodzi. Gdyby pośrednictwo objawieniowe było oddolne, nie byłoby w ogóle mowy o żadnym objawieniu. Objawienie z definicji bowiem jest ruchem odgórnym. Wskazując na pośrednictwo objawieniowe, trzeba więc jednocześnie powiedzieć, że pośrednictwo jawi się tu jako coś odgórnego, a nie oddolnego. Pośrednictwo jest zatem ostatecznie pochodzenia boskiego.

⁵⁶ „Żadna osoba ani żadna rzecz nie są same w sobie godne reprezentować naszego ostatecznego zatroskania. Z drugiej strony, każda osoba i każda rzecz uczestniczą w samobycie, tj. w gruncie i sensie bytu” (P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 114).

⁵⁷ Por. R.E. Barron, *A Study of «De Potentia»*, s. 57.

Wydaje się, że dzięki intuicjom pochodzącym z myśli Tillicha można odważyć się na następującą tezę: to nie człowiek wytwarza sobie pośredników, to nie jego religijne potrzeby konstytuują pośrednictwo w religii. Oczywiście to także ma miejsce, jednak wówczas następują wypaczenia właściwego sensu pośrednictwa i ostatecznie pojawia się to, co nazywa się tu pogańskim rozumieniem pośrednictwa. Oryginalnie chrześcijański sens pośrednictwa polega na tym, że wszelkie pośrednictwo wiąże się z ruchem od Boga do człowieka, a dopiero wtórnie z ruchem odwrotnym. To Nieuwarunkowane w wolności objawia się człowiekowi, zapośredniczając się w uwarunkowanej rzeczywistości. Pośrednictwo nie jest zatem wykwitem ludzkiej fantazji ani realizacją religijnych potrzeb człowieka. Jest ono po prostu darem Bożym, powiązaniem bezpośrednim z darem objawienia. Bóg, objawiając się, jednocześnie się zapośrednicza, konstytuując swoistą ekonomię pośrednictwa. Pośrednictwo w każdej formie, jeśli tylko jest realnym pośrednictwem objawiającym Boga, jest pochodzące z góry od samego Nieuwarunkowanego. Tym samym jest oczywiste, że Bóg sam nie potrzebuje żadnego pośrednictwa. Z gruntu błędne są wszystkie te koncepcje, które próbują uzasadnić pośrednictwo poprzez wskazanie na niemożliwość bezpośredniej jedności człowieka z Bogiem. Pośrednictwo nie jest wynikiem ludzkich poszukiwań Boga, lecz Bożych poszukiwań człowieka. Poprzez objawienie, będące fundamentem wszelkiego pośrednictwa, Bóg ukazuje swoją miłość człowiekowi. Zatem teologia objawienia w ujęciu Paula Tillicha pomaga zrozumieć dwie bardzo istotne rzeczy w kwestii idei pośrednictwa. Po pierwsze, pośrednictwo jest ruchem odgórnym od Nieuwarunkowanego w kierunku człowieka. Po drugie, to nie Bóg, lecz wyłącznie człowiek potrzebuje pośrednictwa, by odkryć uprzednio daną bezpośrednią bliskość Boga. Pośrednictwo objawieniowe jest zatem najpierw ruchem odgórnym, a następnie dopiero oddolnym. Jego dialektycznym kresem jest bezpośrednia bliskość Boga.

Pośrednictwo w chrześcijaństwie nie jest zatem walką o osiągnięcie bliskości Boga, lecz jedynie środkiem przyjmowania tej bliskości. Dlatego idea pośrednictwa jest w chrześcijaństwie powiązana z inną fundamentalną ideą, a mianowicie ideą objawienia. Pośrednictwo chrześcijańskie, jak wskazano, ma genezę w Bożym objawieniu, a więc jest ruchem odgórnym. Natomiast pogańskie pośrednictwo jest ruchem oddolnym. Niejednokrotnie pogańska optyka widzi także pośrednictwo jako coś potrzebnego Bogu, a więc jak zespół pewnych środków ofiarniczych, które mają wywołać na bóstwie jakieś reakcje. Chrześcijaństwo natomiast podkreśla, że to człowiek potrzebuje pośrednictwa. Różnica pomiędzy tymi dwoma podejściami jest więc, jak widać, fundamentalna. Chrześcijaństwo mówi o pośrednictwie będącym Bożym darem, związanym z objawieniem ruchem odgórnym, mającym pomóc człowiekowi odkrywać Bożą bezpośredniość wobec niego. Pogaństwo upatruje w pośrednictwie ludzkiego sposobu dochodzenia do Boga, wynikającego z braku Bożej bliskości, będącego w opozycji do bezpośredniości i mającego obłąkać Boga. Pogańskie widzenie rzeczy jest więc jaskrawym wypaczeniem oryginalnie

chrześcijańskiego sensu pośrednictwa. Sprawa nie jest przy tym na tyle prosta, że można by oddzielić wyraźnie chrześcijaństwo od tak rozumianego pogaństwa. Nie chodzi tu przecież o pogaństwo jako religie niechrześcijańskie czy jakieś kultury ezoteryczne. Idzie tu o pewną mentalność, którą można by określić właśnie mianem pogańskiej, a która dotyka także ludzi ochrzczonych i wierzących. Zmiana tej mentalności nie jest łatwym zadaniem, a jednak zadanie to trzeba wciąż na nowo podejmować. Teologia ma na tym polu szczególnie wiele do zrobienia. Niniejszy artykuł wpisuje się także w to właśnie zadanie. Myśl Paula Tillicha wydaje się tu cennym narzędziem i dobrym punktem wyjścia do dyskusji. Warto pod kątem tego podziału na dwa rozumienia pośrednictwa przyjrzeć się funkcjonującym w obiegu kościelnym przekonaniom na temat pośrednictwa, zwłaszcza pośrednictwa hierarchii kościelnej, liturgii, świętych, ale także pośrednictwa Chrystusa i Jego dzieła zbawienia dokonanego na krzyżu. Może się wówczas okazać, jak wiele jeszcze pogańskiej mentalności zostało w społeczeństwach od wieków formowanych przekazem ewangelicznym.

WYKAZ SKRÓTÓW

- KO – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*
 KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*

OBJAWIENIE JAKO ZAPOŚREDNICZENIE NIEUWARUNKOWANEGO W UWARUNKOWANYM W ŚWIETLE MYŚLI PAULA TILLICHA

Abstrakt

Zagadnienie objawienia ściśle wiąże się w teologii z kwestią pośrednictwa. Niniejszy artykuł analizuje znaczenie pojęcia objawienia i jego związku z kategorią pośrednictwa w teologicznej myśli Paula Tillicha, jednego z wielkich teologów i filozofów protestanckich XX wieku. Tillichowa doktryna Boga zakłada niepojętą bliskość, a jednocześnie transcendentę Ostatecznej Rzeczywistości. Zakłada jednak również to, że Bóg objawia się człowiekowi poprzez elementy rzeczywistości doczesnej. Pierwsza część artykułu poświęcona jest zatem Tillicha rozumieniu objawienia. W kolejnej części analizy została poddana kwestia ostatecznej postaci objawienia Bożego, którą według Tillicha jest Jezus Chrystus. Wreszcie w trzeciej, podsumowującej części pojęcie objawienia zostało przedstawione w kluczu pośrednictwa. Poprzez objawienie niepojęty Bóg zapośrednicza się w świecie, by

człowiek mógł rozpoznać Jego bliskość i obecność. Pośrednictwo objawieniowe w tej optyce nie oznacza zaprzeczenia bezpośredniej bliskości Boga, ale do niej prowadzi i ją pokazuje.

Słowa kluczowe: objawienie, objawienie finalne, Paul Tillich, pośrednictwo, poznanie Boga.

REVELATION AS THE MEDIATION OF THE UNCONDITIONAL IN THE CONDITIONED REALITY IN THE THOUGHT OF PAUL TILlich

Abstract

The idea of revelation is closely related in theology to the concept of mediation. This article analyzes the meaning of the concept of revelation and its relation to the category of mediation in the theological thought of Paul Tillich, one of the great Protestant theologians and philosophers of the twentieth century. Tillich's doctrine of God assumes inconceivable closeness and, at the same time, transcendence of the Ultimate Reality. However, it also assumes that God reveals Himself to man through the elements of temporal reality. The first part of the article therefore deals with Tillich's understanding of revelation. In the next part, the question of the final form of God's revelation, which, according to Tillich, is Jesus Christ is analyzed. Finally, in the concluding third part, the concept of revelation will be presented in the key of mediation. Through revelation, the incomprehensible God mediates in the world so that man can recognize His [God's] closeness and presence. The revelatory mediation in this optics does not mean that the immediate closeness of God is denied but both leads to, and discloses, it.

Keywords: cognition of God, final revelation, mediation, Paul Tillich, revelation.

OFFENBARUNG ALS VERMITTLUNG DES UNBEDINGTEN IM BEDINGTEN IM LICHT DES DENKENS VON PAUL TILlich

Abstrakt

Die Frage nach der Offenbarung ist in der Theologie eng mit der Frage nach der Vermittlung verbunden. Dieser Artikel untersucht die Bedeutung des Offenbarungsbegriffs und sein Verhältnis zur Kategorie der Vermittlung im theologischen Denken von Paul Tillich, einem der großen protestantischen Theologen und Philosophen des 20. Jahrhunderts. Tillichs Gotteslehre setzt die unbegreifliche Nähe und doch Transzendenz der letzten Wirklichkeit voraus. Sie geht aber auch davon aus, dass Gott sich dem Menschen durch Elemente der zeitlichen Realität offenbart. Der erste Teil dieses Artikels ist daher der Frage gewidmet, wie Tillich die Offenbarung versteht. Im nächsten Teil soll die Frage nach der letzten Gestalt der göttlichen Offenbarung, die nach Tillich Jesus Christus ist, analysiert werden. Im dritten und abschließenden Teil schließlich wird das Konzept der Offenbarung unter dem Gesichtspunkt der Vermittlung vorgestellt. Durch die Offenbarung vermittelt sich der

unbegreifliche Gott in die Welt, damit der Mensch seine Nähe und Gegenwart erkennen kann. Die Vermittlung der Offenbarung bedeutet in dieser Optik nicht die Leugnung der Unmittelbarkeit Gottes, sondern führt zu ihr hin und zeigt sie.

Schlüsselwörter: Paul Tillich, Offenbarung, Vermittlung, Gotteserkenntnis, endgültige Offenbarung.

BIBLIOGRAFIA

- Barron R.E., *A Study of the «De Potentia» of Thomas Aquinas in Light of the «Dogmatik» of Paul Tillich*, San Francisco: Edwin Mellen Press 1993.
- Bultmann R., *W kwestii demitologizacji. Odpowiedź skierowana do Karla Jaspersa*, w: K. Jaspers, R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, tłum. T. Kupś, D. Kolasa, M. Pawlicki, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2015, s. 91–110.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków: Esprit 2015.
- Karczewski J., *Pośrednictwo Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 4 (2002), z. 3, s. 11–57.
- Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1971.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992.
- Kłoczowski J.A., *Teolog «troski ostatecznej»*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa: Więź 2003, s. 334–346.
- Koza S.J., *Supranaturalizm*, w: E. Gigilewicz i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin: TN KUL 2013, kol. 1214.
- Ledwoń I.S., *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin: KUL 2012.
- Łata J.A., *Odpowiadająca teologia Paula Tillicha*, Wrocław–Oleśnica: Signum 1995.
- Mech K., *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków: Nomos 1997.
- Napadło M., *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2015.
- O’Connell M.R., *Critics on Trial: An Introduction to the Catholic Modernist Crisis*, Washington: The Catholic University of America Press 1994.
- Ozorowski E., *Pośrednictwo*, w: E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2007, s. 212.
- Pawłowski S., *Objawienie „zakończone wraz ze śmiercią ostatniego Apostoła”? Znaczenie i ograniczenia formuły „Communio”*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 32 (2012), nr 2, s. 155–170.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa: PAX 1987.
- Rusecki M., *Geneza religii*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Lublin: TN KUL 2001, s. 71–88.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków: Dehon 2007.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. I. Bokwa, T. Gacia,

- S. Laskowski, H. Wójtowicz, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 259–265.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Pallottinum 2002, s. 350–363.
- Tillich P., *The New Being*, New York: Charles Scribner’s Sons 1955.
- Tillich P., *The Religious Situation*, New York: Meridian Books 1956.
- Tillich P., *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, w: G. Wenz (red.), P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, t. 1, Berlin–New York: De Gruyter 1989, s. 391–402.
- Tillich P., *A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation*, w: G. Hummel (red.), P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, t. 6, Berlin–New York: De Gruyter 1992, s. 305–318.
- Tillich P., *Natural and Revealed Religion*, w: G. Hummel (red.), P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, t. 6, Berlin–New York: De Gruyter 1992, s. 213–234.
- Tillich P., *Our Protestant Principles*, w: G. Hummel (red.), P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, t. 6, Berlin–New York: De Gruyter 1992, s. 247–254.
- Tillich P., *Prawda jest w głębi*, tłum. J.A. Łata, Wrocław–Oleśnica: Signum 1996.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Antyk 2004.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Antyk 2004.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 3, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Antyk 2005.

Marcin Walczak – dr nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, absolwent KUL. Sekretarz redakcji półrocznika „Teologia w Polsce”. Obszary badawcze: teologia krytyczna, chrystologia, filozofia religii, myśl Paula Tillicha, teologiczne implikacje historycznych badań nad postacią Jezusa i początkami chrześcijaństwa. Niektóre publikacje: *Teologia sekularyzacji i teologia postsekularyzacyjna. Propozycje Harveya Coxa* (2014), *Powrót do praktyki. Krytyka tradycyjnych sposobów rozumienia religii i nowe idee rozwoju duchowego w myśli filozoficznej i teologicznej XIX i XX wieku* (2016), *Propozycja transteizmu we współczesnym kontekście kulturowym* (2016), *Charyzmatyczny wymiar powołania teologa* (2016), *Zbawcze pośrednictwo Chrystusa w myśli Paula Tillicha* (2022), *Pośrednictwo Kościoła w myśli Paula Tillicha* (2022). Adres do korespondencji: marwal8@wp.pl.

KS. LECH WOŁOWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-2012-1267>

TEODRAMAT HANSA URSA VON BALTHASARA W AGATOLOGICZNO-AGOGICZNYM KONTEKŚCIE POZNAWCZYM

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel prześledzenie poznawczo-badawczej drogi, jaką wytyczył przed sobą, a następnie przebył w swych teologicznych poszukiwaniach, wielki myśliciel czasów współczesnych – szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar.

Droga ta rozpoczyna się na terenie poznawczym bliskim każdemu człowiekowi, mianowicie w świecie trzech podstawowych transcendentaliów: *piękna*, *dobra* i *prawdy*. Spośród nich w sposób szczególny wyróżnione zostaje *dobro*. Połączenie tego kontekstu poznawczego z doskonale znanym szwajcarskiemu erudycie światem literatury i teatru, który wzbogaca jego rozważania o element agogiczny, dialogiczny i dramatyczny, prowadzi do zaproponowania zupełnie nowego spojrzenia na teologię.

Tak rodzi się, będąca szczytem i zwieńczeniem omawianej tu drogi, myśl teodramatyczna, w której teolog z Bazylei stara się w integralny sposób zestawić paradoksy ludzkiej egzystencji z paradoksem krzyża i zbawienia. Problematyce tej poświęca on swe monumentalne dzieło, *Teodramatykę*, stanowiącą centralną część *Trylogii* złożonej jeszcze z *Chwały*, zwanej też *Estetyką teologiczną*, i *Teologii*¹.

¹ Każda z trzech części *Trylogii* stanowi osobne, wielotomowe dzieło. Najobszerniejsza jest część pierwsza, zwyczajowo zwana *Estetyką teologiczną*, złożona z trzech obszernych tomów, obejmujących łącznie siedem woluminów. Druga część, *Teodramatyka*, będzie głównym przedmiotem niniejszych rozważań. Składa się ona z czterech tomów, z których dwa pierwsze dostępne są w języku polskim: H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2005; H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2006 – z tego wydania pochodzić będą przytaczane w tej pracy cytaty. W przypadku pozostałych dwóch tomów cytowane będą (w formie własnego tłumaczenia na język polski) oryginalne wydania niemieckojęzyczne: H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1980; H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1983. Czytelnika zainteresowanego wprowadzeniem w języku polskim do całości tego dzieła odsyłamy do opracowania: E. Piotrowski, *Teodramat*, Kraków: WAM 1999. Ostatnia część *Trylogii*, *Teologika*, składa się z trzech tomów w całości dostępnych w języku polskim.

Wspólną platformę, na której bazują rozważania *Trylogii*, stanowi właśnie zagadnienie transcendentaliów. Balthasar z całą mocą podkreśla, że takie podejście do refleksji teologicznej stanowi podstawowy wyróżnik jego dzieła na tle innych, zwłaszcza klasycznych podejść: „teologia oparta na traktatach czy topice teologicznej została tu przedstawiona zupełnie inaczej, a mianowicie z perspektywy transcendentaliów”². Nie ulega więc wątpliwości, że to transcendentalia tworzą swego rodzaju poznawczy układ współrzędnych, w odniesieniu do którego szwajcarski badacz prowadzi swoją refleksję teologiczną³. To pierwszy i bardzo ważny krok w kierunku osadzenia myśli teologicznej nie w oderwanych od życia abstrakcjach, lecz w realiach poznawczych dostępnych nawet przeciętnemu człowiekowi.

Przechodząc do problematyki teodramatu, Balthasar realizuje krok drugi. Koncentruje swoje badania na jednym konkretnym transcendentale, tj. *dobru*, i wyraźnie podkreśla, iż cała teodramatyka zasadzona jest właśnie na nim: „w teodramatyce chodzi o dobro”⁴.

W toku niniejszej pracy zostanie, między innymi, podjęta próba udzielenia odpowiedzi na następujące, fundamentalne, bo dotyczące poznawczych korzeni teologii dramatycznej Balthasara, pytanie: dlaczego na swej drodze ku zgłębieniu problematyki teologicznego dramatu spośród różnych dostępnych transcendentaliów postawił on na dobro?

Żeby podejść do tego zagadnienia od właściwej strony, należy zwrócić szczególną uwagę na kolejne kroki, jakie w niezwykle systematyczny, ale równocześnie zaskakująco oryginalny sposób podejmuje szwajcarski badacz. Kroki te ujawniają źródła zainteresowania Balthasara problematyką dramatu w ogóle. Wśród tych źródeł wymienić trzeba płynące z jego szerokiej erudycji inspiracje literaturoznawczo-teatrolologiczne i wpływ, jaki na myśl Balthasara wywarła filozoficzna refleksja niemieckiego idealizmu. Już w swej pracy doktorskiej szwajcarski badacz łączył kwestie literaturoznawcze z teologicznymi⁵. Na kształt jego teodramatycznej myśli niewątpliwie wpłynęła fascynacja zarówno pogańskim dramatem antycznym

² H.U. von Balthasar, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2010, s. 7.

³ W zakresie badań nad zagadnieniem transcendentaliów, rozumianych jako fundament poznawczo-badawczej myśli Balthasara oraz płynących z tego konsekwencji kształtujących jego myślenie teodramatyczną, istnieje bardzo szeroka literatura. Nie ma możliwości zaprezentowania tu pełnego *status questionis*, niemniej jednak warto zwrócić uwagę na następujące pozycje, dostępne zarówno na międzynarodowym, jak i rodzimym rynku wydawniczym: M. Saint-Pierre, *Beauté, bonté, vérité, chez Hans Urs von Balthasar*, Paris: Éditions du Cerf 1998; J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków: WAM 2005; M. Pyc, *Chrystus: Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań: UAM WT. Redakcja Wydawnictw 2002; S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów: Biblos 1997.

⁴ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, 18.

⁵ Zob. H.U. von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1998.

(tragedia grecka), jak i wielkim chrześcijańskim dramatem renesansowym (Pedro Calderón de la Barca, William Shakespeare)⁶.

Kolejnym krokiem i bodźcem było dogłębne studium Heglowskiej refleksji nad dramatem. Balthasar nie ukrywa tu bezpośrednich inspiracji: „Heglowski osąd dramatu trafia o wiele celniej w istotę naszych zamiarów”, i zdaje się zdecydowanie podzielać Heglowski zachwyt nad tą dziedziną sztuki: „Dla Hegla dramat jest punktem szczytowym całej sztuki”⁷. Jeżeli chodzi o wspomniane przed momentem zamiary, to Balthasar wyraźnie zaznacza, iż celem jego teodramatycznego projektu jest właśnie „zastosowanie kategorii dramatycznych do teologii chrześcijańskiej”⁸. Zabiegi te miały na celu z jednej strony odświeżenie i zaktualizowanie refleksji teologicznej w jej ogólności, a z drugiej – osadzenie tej myśli w konkretnym świecie poznawczym, jaki stanowi obszar dramatu ludzkiej egzystencji: „Teologia, która tego zaznała, nigdy już nie powróci do epiki średniowiecznych summ, albo liryki duchowych traktatów epoki Bernarda czy Franciszka Salezego, lecz będzie musiała przybrać formę dramatyczną, której nie może uniknąć egzystencja ludzka, zarówno chrześcijańska, jak i niechrześcijańska”⁹.

Zdaniem Balthasara rozwijane w poprzednich epokach i istniejące współcześnie nurty myśli teologicznej zbiegają do jednego wierzchołka, którego same wcześniej nie mogły osiągnąć, a którym teraz będzie właśnie teodramatyka. Szwajcarski teolog odważnie i otwarcie stawia tezę, iż – w analogii do Heglowskiej oceny miejsca dramatu w sztuce – teodramatyka stanie się punktem szczytowym całej teologii: „W ten sposób opuściliśmy płaszczyznę teologii epickiej (nie mówiąc o lirycznej) i weszliśmy na nową, szerszą płaszczyznę teodramatyki; umożliwiają nam spojrzenie wstecz na wzmiankowane na początku *Prolegomen* dziewięć

⁶ W tym kontekście warto wspomnieć, że wymienione wyżej dwie epoki rozwoju dramatu Balthasar nie przez przypadek nazywa *złotymi*: „W związku z tym w naszych *Prolegomenach* wykazaliśmy, że złota epoka religijnego dramatu (a tym samym, rzecz znamienna dramatu jako takiego, gdyż ten – odcięty od swych religijnych korzeni – po prostu zamiera) to czasy przedfilozoficzno-mistycznego dramatu greckiego (i wschodniego), a następnie okres chrześcijańskich «misteriów» postfilozoficznych (aż po Szekspira i Calderona)” (zob. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2006, s. 178). W niniejszej pracy nie będzie jednak miejsca na szerszą analizę teatrologicznego aspektu inspiracji Balthasara. Więcej na ten temat można znaleźć we wspomnianych już *Prolegomenach*, zob. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 81–118, 322–454.

⁷ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 50.

⁸ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 23. Trzeba jednocześnie podkreślić, iż omawiany tu teodramatyczny projekt Balthasara nie ma nic wspólnego z próbami sprowadzenia teologii do czysto horyzontalnego (humanistycznego) wymiaru teatrologicznego czy literaturoznawczego. Wręcz przeciwnie, Balthasar niemal na każdym kroku podkreśla różnicę pomiędzy teodramatem jako kategorią teologiczną a dramatem czysto ludzkim: „W odróżnieniu od dramatu czysto ludzkiego, Boski dramat jest możliwy wtedy tylko, kiedy w grze ludzkiej egzystencji bierze udział Bóg” (zob. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 178).

⁹ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 38–39.

tendencji dzisiejszej teologii, o których powiedzieliśmy, że mają punkt zbieżny w teodramatyce, ku niemu wprawdzie zmierzają, ale którego nie mogą osiągnąć”¹⁰.

Dzięki omówionemu powyżej związkowi między myślą teologiczną i teatrologiczną będzie można dostrzec podstawowy związek, jaki zachodzi pomiędzy dobrem i aktem (działaniem), który to związek – jak zostanie to wykazane w toku niniejszej pracy (punkt 1) – staje się racją oparcia przez Balthasara całej jego teodramatycznej myśli na agatologicznej podstawie.

Z drugiej strony wykazane zostanie także to, że teodramatyka to coś dużo więcej niż *teoagatologia*, która wprawdzie w sposób nieodzowny leży u jej podstaw, ale daleka jest od wyczerpania jej głębi (punkty 2–4). Szczególna uwaga zostanie zwrócona na nieodzowny dla teodramatu aspekt paradoksalności (punkt 5). W zakończeniu w sumaryczny sposób zaprezentowana zostanie naszkicowana tu badawcza droga szwajcarskiego teologa, jak również najważniejsze wyniki i wnioski badawcze wypływające z przeprowadzonych analiz.

Warto wspomnieć jeszcze o pewnym dodatkowym celu niniejszej pracy, istotnym zwłaszcza dla polskiego czytelnika. Otóż przybliżona tu agatologiczno-teodramatyczna myśl Balthasara zaczerpnięta została z pełnego spektrum *Teodramatyki*, tj. z uwzględnieniem dwóch ostatnich, niedostępnych, niestety, jeszcze na polskim rynku wydawniczym tomów tego dzieła. Dzięki temu polski czytelnik zapoznany jedynie z pierwszymi tomami, będzie miał okazję poszerzyć perspektywę swojego spojrzenia na omawianą tu problematykę.

1. TRYLOGIA W POZNAWCZYM KONTEKŚCIE TRANSCENDENTALIÓW

Jak zostało to już wyżej powiedziane, Balthasar oparł całą swoją *Trylogię* na trzech podstawowych transcendentaliach: *pięknie, dobru i prawdzie*. Na pierwszy rzut oka odpowiedniość pomiędzy tymi transcendentaliami a poszczególnymi częściami *Trylogii* zdaje się być oczywista. *Trylogia* złożona jest bowiem również z trzech części: *Estetyki teologicznej*, którą na potrzeby niniejszej refleksji można roboczo nazywać *Teoestetyką* (choć trzeba pamiętać, iż Balthasar takiego terminu nie używał), *Teodramatyki* oraz *Teologii*.

Wydaje się więc, że nietrudno zauważyć związek pomiędzy wspomnianymi wyżej częściami *Trylogii*, a wymienionymi transcendentaliami. I tak np. *Teoestetyka* związana będzie w sposób oczywisty z *pięknem*. Sama estetyka jest bowiem nauką, której podstawowym przedmiotem badań jest właśnie piękno. Podobnie – choć już nie tak bezpośrednio – będzie z *Teologią*. Logika za jeden ze swoich podstawowych przedmiotów badań obiera kwestie związane z *prawdą*. *Teologia* Balthasara nie

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 57.

będzie wprowadzie jakimś teologicznym odpowiednikiem logiki formalnej, niemniej jednak będzie skoncentrowana na badaniu prawdy, o czym świadczą same tytuły kolejnych tomów trzeciej części *Trylogii: Prawda świata, Prawda Boga i Duch Prawdy*. Związek pomiędzy *Teologiką* a prawdą nie ulega więc wątpliwości.

Sytuacja znacznie się jednak komplikuje, kiedy docieramy do *Teodramatyki*. Już sama ta nazwa zdaje się odstawać nieco od poprzednich. Jeżeli zestawimy poprzednio omówione triady: *teoestetyka-estetyka-piękno* i *teologika-logika-prawda* z *teodramatyką*, to wcale nie jest oczywiste, jaką naukę i które transcendentale należałoby tej ostatniej przypisać¹¹. Oczywiście nie jest rozwiązaniem stwierdzenie, że niezagospodarowane pozostało *dobro*, więc na nie po prostu trzeba się zdecydować. W takim bowiem przypadku właściwym odpowiednikiem poprzednich byłaby triada: *teoagatologia-agatologia-dobro*. Jak się jednak w następnym rozdziale przekonamy, Balthasar świadomie dokonuje innego wyboru: *teodramatyka-agogika/agatologia-dobro*.

Powstaje więc naturalne pytanie: dlaczego *teodramatyka* ma być teologicznym odpowiednikiem *agatologii*, czyli nauki o dobru? Aby odpowiedzieć na to pytanie będzie trzeba w następnych punktach przejść wraz z Balthasarem *agatologiczno-teodramatyczną* drogę, która prowadzi przez podstawowe pojęcia i kategorie jego teodramatycznej refleksji, takie jak: *dobro, czyn, akcja, dialog* i *wybór*, a którego ostatecznym celem jest właśnie *teodramat*¹².

2. DOBRO I AKCJA

Nie ulega wątpliwości, iż jedną z podstawowych kategorii dramatycznych jest *akcja*. Dramat z reguły podzielony jest na *akty*, w ramach których rozgrywa się na scenie dramatyczna *akcja*. Dynamiczny rozwój akcji i podejmowane przez bohaterów działania i dialogi są tym, co zdecydowanie wyróżnia dramaty spośród innych form wyrazu.

Balthasar dostrzega głęboką analogię tej sytuacji z tym, co dzieje się w świecie transcendentaliów. Na początek trzeba zauważyć, że zarówno piękno, jak i prawda mogą mieć charakter statyczny. Namalowany obraz czy ukończona już rzeźba, nawet jeśli utrwalają jakieś dynamiczne wydarzenie czy zamykają w sobie jakąś akcję i same oczywiście są wynikiem ludzkiego działania, to jednak – ukończone raz na

¹¹ Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, iż Balthasar swą *Teodramatykę* umieszcza nie tylko pomiędzy *Teoestetyką* i *Teologiką*, ale także pomiędzy teologicznymi odpowiednikami *epiki* i *liryki*. W niniejszej pracy ten drugi aspekt klasyfikacyjny nie będzie analizowany. Związek pomiędzy oboma klasyfikacjami omówiony został w: S. Budzik, *Dramat odkupienia*, s. 150–155.

¹² Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia*, s. 151.

zawsze – pozostają w swym pięknie niezmiennie. Udowodnione z uwzględnieniem rygoru logiki twierdzenie jest i pozostaje na zawsze prawdziwe. Estetyka i logika nie wymagają ciągłego, podtrzymującego działania, zmienności i dynamiki, choć oczywiście ich nie wykluczają.

Inaczej jest z dobrem. Dobro przejawia się przez działanie i jest z nim nierozdzielnie związane. Kamień może być piękny, twierdzenie może być prawdziwe, ale są one agatologicznie obojętne – same z siebie nie czynią nic dobrego ani też oczywiście nic złego. Żeby jednak doświadczyć dobra, trzeba doświadczyć czyjegoś osobowego działania. We wprowadzeniu do swojej *Teodramatyki* Balthasar ujmuje tę obserwację następująco: „Przestrzenią dobra nie jest ani patrzenie, ani mówienie; pierwsze może być piękne, drugie może być prawdziwe, ale dobry może być tylko czyn, będący obdarzaniem, płynącym od osobowej wolności działającego ku osobowej egzystencji obdarzonego”¹³.

W tym nierozdzielnym połączeniu działania z dobrem Balthasar widzi *agogiczno-agatologiczną* (od łac. *agere* – działać i gr. ἀγαθός – dobry) podstawę myśli teodramatycznej: „Dramatyka jest agogiką, nauką o procesie, i podobnie jak w relacji życia i sceny zacierają się granice między nimi, tak i w działaniu Boga wobec ludzkości zniesiona zostaje granica między działającym a «widownią», człowiek nie jest widzem, lecz aktorem w Bożym dramacie; albo też widzem, ale tylko o tyle, o ile jest również aktorem nie tylko postrzegającym siebie na scenie, ale rzeczywiście na niej działającym”¹⁴.

W teodramacie człowiek nie jest ani biernym widzem, ani biernym pionkiem, przesuwany po szachownicy dziejów zgodnie z wcześniej ustalonym przez jakąś wyrocznię planem. Jest w pełni uprawnionym aktywnym uczestnikiem dramatu, choć nie oznacza to, że może uzurpować sobie całkowicie autonomiczną czy tym bardziej wiodącą w nim rolę. Do dobrego działania powołuje człowieka i uzdalnia swą łaską zawsze i tylko Bóg. Tylko dlatego działanie to może być dobre: „«Stworzeni do dobrych czynów» (Ef 2,10): we wskrzeszeniu człowieka z «umarłego», grzesznego świata, z jego «powietrza», jego «ducha», jego klimatu nieposłuszeństwa (zob. Ef 2,1-2), powodowany nadmiarem swej miłości i całkowicie dobrowolnej łaski, Bóg pierwszy zadziałał wobec człowieka, po to by w obszarze Chrystusa dać mu możliwość owego autentycznego działania, które – jako odpowiedź na działanie Boga i wraz z nim – tworzy centralną treść Boskiego dramatu. Tym obszarem działania jest «w Chrystusie» i «razem z Chrystusem»; tym samym ten duchowy obszar sięga aż do nieba [...] nasze dobre postępowanie dokonuje się w obliczu nieba, które zostało nam objawione dzięki dobroci (*chrēstotēs*) Boga”¹⁵.

¹³ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 18.

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 18.

¹⁵ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2006, s. 51–52. Warto zwrócić uwagę na subtelną agogiczno-agatologiczną grę słów, do jakiej nawiązuje tu Balthasar. Z jednej strony użyty jest tu termin *Chrystus*, wskazujący na mesjańską misję, czyli działanie, do którego został On powołany, dosłownie:

W ten sposób Balthasar dociera do odkrycia pełnej wzajemności relacji pomiędzy dobrem i działaniem czy też pomiędzy dobrem a teodramatyczną akcją: nie tylko dobro, jako transcendentale, stanowi podstawę teodramatycznej akcji, ale także teodramatyczna akcja, jako dobre działanie człowieka we współpracy z łaską zmartwychwstania w Chrystusie, sprawia, że dobro dopiero w tym kontekście staje się prawdziwym transcendentale: „Zatem «stworzeni do dobrych czynów» w tym kontekście znaczy: mocą zmartwychwstania razem z Chrystusem zostaliśmy uzdolnieni do tej akcji, do tego działania, czyli *actio*, w którym *bonum* jawi się w pełnym tego słowa znaczeniu jako transcendentale”¹⁶.

3. DOBRO I DIALOG INTRATRYNITARNY

W poprzednim punkcie omówiony został związek pomiędzy dobrem i działaniem. Teodramatyczne działanie, jeśli dotyczy czynienia dobra, nie odbywa się nigdy w próżni. Takie działanie jest zawsze współdziałaniem czy to z łaską Boga, czy to z drugim człowiekiem. Prawdziwe dobro może zaistnieć bowiem jedynie w relacji międzyosobowej, czyli w dialogu, podczas którego dochodzi do wzajemnej wymiany dóbr.

Z drugiej strony wiadomo jednak doskonale, że nie każdy dialog *a priori* jest dobry. Są dialogi, które prowadzą do zła¹⁷. W przypadku dialogu międzyludzkiego, nawet jeśli nie prowadzi on do zła, to i tak sama potrzeba wejścia w dialog ujawnia istnienie w człowieku jakiegoś braku. Powstaje więc pytanie o związek dialogu z dobrem.

W swej agatologicznej refleksji nad dialogiem Balthasar podejmuje problematykę wspomnianego wyżej braku. Podstawowy brak, jakiego doświadcza każda samoświadoma jednostka, to brak samowystarczalności. Świadomość tego braku towarzyszy każdej takiej jednostce od początku jej istnienia. To, co bowiem najłatwiej jest jej sobie uświadomić, to fakt, że tego początku z całą pewnością nie zawdzięcza samej sobie.

namaszczonego (Χριστός – od greckiego rzeczownika χρίσμα – namaszczenie, pochodzącego od czasownika χρίω – namaszczać). Z drugiej strony pojawia się – różniący się tylko jedną literą – przymiotnik χρηστός – dobry, łagodny, życzliwy, będący źródłosłowem użytego przez Balthasara określenia na Dobroć Boga: Χρηστότης – dobroć, prawość, dobrotliwość, łagodność (por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa: Vocatio 2015, s. 836–838). Dogłębna chrystologiczna analiza zagadnienia dobra w *Teodramatyce* przeprowadzona została w pracy: M. Pyc, *Chrystus: Piękno – Dobro – Prawda*, s. 227–440.

¹⁶ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 2, s. 52.

¹⁷ Archetypicznym przykładem takiego dialogu jest biblijna scena kuszenia (Rdz 3,1-7).

Dialog z innymi czy – szerzej – wymiana dóbr, których jednostka sama nie posiada, a których potrzebę wyraźnie odczuwa, coraz bardziej świadomość tę w niej pogłębia, wskazując z jednej strony na potrzebę kontaktu z innymi, a z drugiej na istnienie jakiegoś głębszego fundamentu „dobra” związanego z zachodzącą w dialogu wymianą: „Staje się to dla niej jasne zwłaszcza w refleksji nad «dobrem», jako że fakt posiadania siebie w swej samoświadomości, ale nie wynikający z niej samej, lecz z zawdzięczenia siebie innemu bytowi, kieruje jej uwagę na absolutnie-dobry-byt stanowiący fundament jej istnienia”¹⁸.

Balthasar szuka więc trwałego, absolutnego fundamentu, na bazie którego będzie można mówić o niepodważalności dobra, jakie dokonuje się w dialogu. Jest oczywiste, iż poszukiwania te nie mogą ograniczyć się do perspektywy czysto horyzontalnej, tj. związanej z czysto ludzkim poznaniem. Fundamentu dialogiczności trzeba szukać w Bogu, a Balthasar uściśli, że znaleźć go można jedynie w Bogu Trójjedynym¹⁹.

Jak zauważa szwajcarski teolog, to właśnie Trójjedyny Stwórca umieścił w swym stworzeniu obraz tego, co stanowi istotę dialogu i współdziałania. Pierwszą fundamentalną obserwacją jest zwrócenie uwagi na wszechobecne prawo bytu, z jednej strony umieszczające każdą jednostkę w szerszej wobec niej strukturze jedności, do której przynależy (gatunek/wspólnota), a z drugiej – gwarantujące jej zachowanie niepowtarzalnej tożsamości w ramach różnorodności indywidualnej (osobnik/jednostka). Balthasar nie waha się nazwać tego prawa mianem trynitarniej struktury bytu: „Dla nas istotna jest w tym momencie fundamentalna struktura trynitarna każdego bytu skończonego jako «gra pomiędzy jednością i formą jednostkową»”²⁰.

Druga fundamentalna obserwacja wypływa bezpośrednio z pierwszej i dotyczy wartości, jaką stanowi istnienie kogoś innego, najpierw w Trójcy, a potem w całym stworzeniu: „W tym, co zostało już powiedziane, kryje się druga, gwarantowana przez Chrystusowe Objawienie prawda dotycząca Boga i – na zasadzie analogii – stworzenia: jest absolutnym dobrem to, że istnieje ktoś inny. Tak jak to przeciwko Ariuszowi orzekł Sobór Nicejski: Inny, Syn, jest współistotny, równy i współwieczny z Jednym, czyli z Ojcem”²¹.

¹⁸ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3, s. 127.

¹⁹ Wejście w sferę rozważań intratrynitarnych nie oznacza jednak utraty z pola widzenia wymiaru horyzontalnego. Wprawdzie następujące dalej rozważania intratrynitarnie dotyczą wewnętrznej rzeczywistości Trójcy immanentnej, niemniej jednak Trójca ta, będąc jednocześnie Trójcą ekonomiczną, realnie działa w świecie, wchodząc z nim w zbawczy dialog. Dlatego Balthasar podkreśla, iż działanie trynitarne jest realnym działaniem, dokonującym się w rzeczywistości tego świata, choć w żaden sposób nie uwikłanym w jego dwuznaczności, a zatem absolutnie dobrym: „Ostatecznie zatem dobro, które sprawia Bóg, tłumaczy się i uzasadnia tylko samo z siebie i nie daje się wciągnąć w niejasności teatru świata – jako egzystencji i jako sceny” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 19).

²⁰ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 63.

²¹ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 71.

Archetypicznie istnienie innej, tj. Drugiej i Trzeciej Osoby w Trójcy, i wynikający stąd intratrynitarny dialog stanowią absolutny i niepodważalny dowód na pozytywność dialogu w ogólności. Istnienie drugiego, jego odmienność oraz możliwość i konieczność wejścia z nim w dialog, jest – jak zauważa Balthasar – absolutnie niezbywalną charakterystyką zarówno Trójjedynego Boga, jak i Jego stworzenia: „Tutaj otwiera się perspektywa *dialogalna*. W chrześcijańskim dramacie Bóg nie uprawia monologu. Nawiazuje rozmowę, wymianę słów (*dia-logos*)”²².

Potwierdzeniem tej prawdy jest cała historia zbawienia, w której Bóg nieustannie prowadzi dialog ze swym stworzeniem, najpierw poprzez spisane słowo przymierza, a następnie przez żywe Słowo wcielenia: „Taki jaki jest, Jezus jest tylko słowem Ojca. Za pośrednictwem Jego ludzkiej zdolności dialogowania Ojciec objawia swoją Boską zdolność do dialogu. Zaczął to już w Starym Testamencie: wtedy przez usta proroków i innych pośredników lud usłyszał wiele słów inicjujących dialog [...]. W Nowym Przymierzu zostało nam objawione głębokie uwarunkowanie tego przemawiania Boga: fakt, że «na początku» Słowo było «w łonie Ojca», odsyła nas do najgłębszego źródła dialogu w samym absolutie”²³.

W kontekście współczesnych dyskusji na temat roli dialogu w życiu społecznym oraz powyższej wysoce pozytywnej oceny dialogu warto zaznaczyć, że Balthasar nie był ślepym zwolennikiem dialogowania za wszelką cenę, a tym bardziej – tak niestety często spotykanego dziś – wykorzystywania i nadużywania tego pojęcia celem zmuszania drugiej strony do nadmiernych ustępstw, a nieraz i do „rezygnacji z siebie”, czyli wyrzeczenia się swojej tożsamości²⁴. Szwajcarski teolog doskonale zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie płyną z nieuczciwego lub egoistycznego podejścia do dialogu, w przeciwieństwie do szlachetnych, tj. altruistycznych motywów przystąpienia do niego: „W obu przypadkach podmiot «zyskuje» dzięki dialogowi, ale w pierwszym przypadku egoistycznie – świat innych zostaje zaanektowany jako zwiększona siła Ja – w drugim natomiast altruistycznie – świat innych ubogaca, właśnie dlatego, że nie jest własny”²⁵.

Niemniej jednak, ze względu na nieuniknione dwuznaczności, wejście w dialog zawsze wiąże się z podjęciem jakiegoś ryzyka: „Proces, który rozpoczął się pod jednym z tych znaków, może – dla otoczenia często niezauważalnie – wejść pod

²² H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 66.

²³ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 66.

²⁴ Niezależnie od tego, czy owa „rezygnacja z siebie” odbywa się na skutek nacisków zewnętrznych, czy też osobistego, świadomego wyzbywania się jakiejś wartości z pobudek, np. hedonistycznych (lub przeciwnie: altruistycznych), Balthasar zwraca w tym kontekście uwagę na to, że „przekroczenie siebie”, tak charakterystyczne dla dialogu, w zależności od wewnętrznej i zewnętrznej motywacji, może mieć diametralnie różne oblicza: „owo przekroczenie siebie jest ponownie niejednoznaczne, ponieważ można go chcieć jako przyjemności przygody («rezygnacja z siebie jest przyjemnością»: Goethe), albo jako bezinteresownego poświęcenia się jakiejś rzeczy przekraczającej własną sferę: osobistą bądź polityczną” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393).

²⁵ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393.

inny”²⁶. Dlatego teolog z Bazylei podkreśla, iż jedyną gwarancją pozytywnego charakteru dialogu międzyludzkiego jest kształtowanie go według wzorca dialogu, jaki pozostawił nam wcielony Syn, zarówno w relacji do Ojca, jak i we wszystkich innych relacjach, na które rzucił światło Ewangelii: „Syn Boga stał się człowiekiem i [...] między Bogiem w niebie i Bogiem jako człowiekiem na ziemi możliwy jest prawdziwy dialog [...]. Otwiera to perspektywę na dwie strony: że w samym Bogu istnieje pierwotny dialog, będący koniecznym, nawet jeśli niezgłębionym warunkiem dla wydarzenia Chrystusa, i że w tym wydarzeniu dialog międzyludzki staje w zupełnie innym świetle”²⁷.

4. DOBRO I DRAMAT WYBORU

Rzeczywistość różnorodności dobra, a także istnienia w realnym świecie jego przeciwieństwa, czyli zła, występującego również pod rozmaitymi postaciami i przebraniami, wiąże się nierozzerwalnie z koniecznością trwania każdej samoświadomej jednostki w permanentnym stanie walki, polegającej m.in. na ciągłej konieczności dokonywania wyboru. Dlatego też Balthasar, nawiązując do terminologii i wydźwięku wypowiedzi zawartych w konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, określa egzystencję ludzką mianem wielkiego pola walki: „Egzystencja ludzka daje się opisać jako pole walki: «człowiek jest w sobie samym podzielony, stąd całe życie ludzi, czy to indywidualne, czy też zbiorowe, okazuje się dramatyczną walką pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy światłem i ciemnością», i to jeszcze w sposób o tyle bardziej tragiczny, o ile człowiek czuje się «jak gdyby spętany więzami niemocy», które uniemożliwiają mu przyjęcie prawej postawy (KDK 13), niezależnie od uniwersalnych aspiracji ku wolności i sprawiedliwości, wyrażanych dziś bardziej niż kiedykolwiek wcześniej (KDK 9)”²⁸.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, iż istota tej walki, czyli właściwa treść dramatu wyboru, polega właśnie na tym, iż człowiek musi wybierać między dobrem a złem lub też – jak to zostało ujęte wyżej językiem nieco bardziej obrazowym – pomiędzy światłością a ciemnością. Tymczasem, jeśli dokładnie wczytać się w powyższy cytat, Balthasar wskazuje tu na nieco inne, wprawdzie nadal agatologiczne, ale bardziej subtelne źródła dramatu.

²⁶ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393. Dlatego też w myśli Balthasara nie brakuje miejsca na wyznaczenie wyraźnej granicy dialogu, jaka obowiązuje każdego autentycznego chrześcijanina: „Dialog może się udać dzięki wspólnej perspektywie. Nie powiedzie się, gdy horyzonty okażą się tak różne, że nie do uzgodnienia. Wówczas ostatnim słowem dialogu dla chrześcijanina jest świadectwo życia albo świadectwo krwi” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 34).

²⁷ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 32.

²⁸ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3, s. 446–447.

Pierwszym takim źródłem jest różnorodność i wielopoziomowość samego dobra. Dramat wyboru, to nie tylko kwestia opowiedzenia się za dobrem lub złem. Nawet jeżeli ktoś pragnie opowiedzieć się za dobrem, to wybór nadal pozostaje bardzo szeroki, a konsekwencje mogą być różnorakie. W realiach tego świata nie da się bowiem bezpośrednio wybrać dobra absolutnego. Nie jest to też nigdy wybór jednorazowy, lecz ciągły, dramatyczny proces nieustannego wybierania. Dążąc ku dobru ostatecznemu, trzeba stopniowo pokonywać kolejne etapy i przebijając się przez dżunglę dóbr relatywnych: „Pytanie o kierunek w procesie podejmowania decyzji to w każdym przypadku dobro. Jednak tak długo, jak żyjemy, stopniuje się ono: ma punkt zbiegu, który – sam nieosiągalny – jako absolutne dobro wyznacza kierunek dążenia i konkretny punkt przystankowy w tej drodze, do którego się dąży jako do tego, co najlepsze w danej sytuacji [...]. Człowiek stoi zazwyczaj w gąszczu relatywnych dóbr i wartości i z wewnętrznym kompasem próbuje torować sobie drogę do Absolutu”²⁹.

Oprócz powyższych komplikacji Balthasar wskazuje na kolejne, jeszcze głębsze źródło dramaturgii wyboru. Otóż jedną kwestią jest osobisty i subiektywny wybór między dobrem a złem lub też różnymi poziomami czy rodzajami dobra, a zupełnie inną – wybór kolektywny, wobec którego jednostka może być w sposób obiektywny postawiona jak przed faktem dokonanym. Dodatkowym utrudnieniem staje się nieustanne przenikanie się i brak wyraźnej granicy pomiędzy obiema tymi sytuacjami, wynikający ze zderzenia wolności danej jednostki z sytuacją dialogiczną, w jaką wchodzi z innymi uczestnikami dramatu: „Ta wolność odnosi się nie tylko do możliwości wyboru w ogóle, lecz do wyboru właściwego i fałszywego, co zakłada istnienie rozsądnych kryteriów. Owe kryteria są uchwytnie nie w kategoriach albo-albo czysto obiektywnego i czysto subiektywnego porządku świata, jak gdyby człowiek mógł abstrakcyjnie wybierać albo «dobro samo w sobie», albo «to, co dobre dla niego», lecz w owym splocie obu punktów widzenia, który wynika z obcowania z bliźnimi [Mitmenschlichkeit], dialogicznego charakteru egzystencji”³⁰.

Wyraźnie zarysowuje się tu problem wolności wyboru jednostki w konfrontacji z wolnością wyboru innych jednostek. Wybór taki nie dotyczy tylko jednej osoby, lecz w znacznym stopniu wpływa na sytuację innych: „Przecież nikt nie może urzeczywistniać dobra samego w sobie, nie natrafiając od razu na granice wolności i nastawienia bliźniego, podobnie ktoś nie może dążyć do dobra dla siebie, nie realizując go albo wraz ze swoim otoczeniem, albo przeciwko niemu”³¹.

Dlatego też dramat wyboru nie daje się zredukować do prostej, obiektywnej decyzji „za” lub „przeciw”. Balthasar podkreśla, że każda wartość, która staje się przedmiotem wyboru, jest elementem szerszego systemu wartości, który to system również nie stanowi jakiegoś wyizolowanego zestawu abstrakcyjnych zasad,

²⁹ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 391–392.

³⁰ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393.

³¹ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393.

lecz – osadzony w określonym środowisku – owoc wielopokoleniowej refleksji i doświadczenia ludzkiego. Jakikolwiek stanowisko zajmie człowiek wobec jednej z takich wartości, musi jednocześnie ustosunkować się nie tylko do całego systemu, którego stanowi ona część, ale również do stojącej za nim społeczności. Stosunek ten, jak zaznacza Balthasar, może przyjąć bardzo różne formy: „W każdym razie musi on przyjąć istnienie systemów wartości innych, przy czym decyzja ta może mieć jeszcze dwie przeciwstawne oznaki: może przyjąć obcy świat, by – jak szpieg – wykorzystać go dla własnego. Ale może się także nań otworzyć, by dzięki wymianie się ubogacić, by być może – kiedy inny świat wartości wyda się szerszy i bardziej znaczący – w służbie dla niego mieć w nim udział”³².

Jak widać dramat wyboru nie tylko nie sprowadza się do prostej decyzji „za” lub „przeciw” *czemuś*, nawet jeżeli tym *czymś* są nie tylko dobra materialne, ale też wartości. Nie da się on także sprowadzić do obojętnie jak złożonego procesu nieustannych tego typu decyzji. W dramacie tym wcześniej czy później trzeba bowiem opowiedzieć się również „za” lub „przeciw” *komuś*. Tym *kimś* będzie najpierw drugi człowiek, następnie cała społeczność, a w ostatecznym rozrachunku Bóg. W ten sposób docieramy do sedna teodramatycznej agatologii, której poświęcone zostaną rozważania zawarte w następnym, ostatnim punkcie.

5. DOBRO I TEODRAMAT

W ostatnim tomie *Teodramatyki* – kontynuując rozważania dotyczące problemu braku samowystarczalności człowieka, który mimo to w swej wolności może ulec pokusie opowiedzenia się przeciw dobru absolutnemu, czyli samemu Bogu – Balthasar zwraca uwagę na rzeczywistość *transcendentalnego znamienia* odcisniętego w świadomości ludzkiej, nakazującego człowiekowi – niezależnie od dokonanego wyboru – ostateczne odniesienie dramatu swej egzystencji do jakiejś postaci dobra: „Pytanie, które trzeba postawić, to, czy wolność skończona człowieka [...] może do tego stopnia odłączyć się od Boga, by zdać się całkowicie na siebie w swych decyzjach. Ponieważ jej własna istota zasadzona jest w wolności absolutnej, nie posiada ona żadnej władzy nad swym początkiem, w którym naznaczony jest zarówno jej cel, jak i obiekt formalny: po prostu dobro. Tylko w zależności od tego transcendentalnego znamienia może ona opowiedzieć się za jakimś dobrem szczególnym, włączywszy w to uznanie siebie za dobro absolutne”³³.

³² H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393.

³³ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 273–274. Szczegółowe opracowanie poruszonego tu zagadnienia wolności skończonej (ludzkiej), nieskończonej (absolutnej, boskiej) i zachodzącej

Widać tu wyraźnie, że w teodramacie, niezależnie od tego jak toczą się losy i jak wyglądają wolne wybory poszczególnych jednostek, podstawowym odniesieniem pozostaje zawsze dobro. Dobro stanowi więc najgłębszy fundament teodramatu. Dlatego też punktem wyjścia dla refleksji teodramatycznej musi być i jest agatologia. Z drugiej strony szwajcarski teolog z naciskiem podkreśla, iż sama refleksja agatologiczna bynajmniej nie wyczerpuje głębi teodramatu (w przeciwnym razie, zamiast o *teodramatyce*, wystarczyłoby mówić po prostu o *teoagatologii*).

Opisane we wcześniejszych dwóch punktach zagadnienia, dotyczące rzeczywistości dialogu i dramatu wyboru, wskazują na dwa konkretne kierunki, w których myśl teodramatyczna wykracza poza agatologię. Teodramat to nie tylko dramat wyboru dobra lub – jeszcze gorzej – tragedia wyboru zła, nawet niezależnie od tego, jak głęboko te wybory się rozumie. Właściwy teodramat rozpoczyna się w momencie wejścia w przestrzeń dialogu pomiędzy wolnościami skończonymi (ludzkimi) a wolnością nieskończoną (Boską): „Grzech, alienacja i kłamstwo są sprzeciwem [wobec Boga]; nie stanowią one jednak jądra dramatu, lecz przeciwnie, stanowi je ta interakcja, to bogactwo dialogicznych możliwości, jakie spotyka się w nieustannej relacji wzajemności wolności skończonych, wyzwolonych ostatecznie ku wolności nieskończonej”³⁴.

Mówiąc o bogactwie możliwości dialogicznych, Balthasar ma na myśli także niekonwencjonalne formy dialogu, występujące w teodramacie, tj. takie, które wykraczają daleko poza dialog polegający na wymianie zdań czy słów. Dialog werbalny jest oczywiście bardzo ważny także i w teodramacie, ale trzeba być świadomym jego ograniczeń, a więc również konieczności przekraczania form dialogu: „Znaczy to zatem, że aspekt dialogiczny jest co prawda kategorią zasadniczą, ale nie jedyną, jako kategoria nie wystarcza do wyrażenia całego dramatyizmu tego, co dzieje się między Bogiem a światem, Chrystusem a Kościołem, Kościołem a światem, człowiekiem a człowiekiem. Nie ma dramatu bez dialogu; to właśnie w budowie i ostrości dialogów najmocniej ukazuje się siła dramaturga. Ale nie objaśnia one wydarzeń [das Geschehen]; nie każdy węzeł dramatyczny rozplącze się w argumentie i kontrargumentie, rozmówcom może objawić się coś wyższego, co ich przerasta, czy będą tego świadomi, czy nie”³⁵.

By nie być gołosłownym, Balthasar wskazuje na konkretne obszary teodramatu, które są nieosiągalne dla dialogu werbalnego: „decyzja dojrzewająca w milczeniu, czyn bez słów”³⁶. Chodzi tu o sytuacje, kiedy nie ma już miejsca na żadne słowa, lecz na pełne działania milczenie. Są to sytuacje, w których człowiek, jako partner dialogu z Bogiem, nie operuje już słowem, lecz idąc za przykładem Chrystusa

między nimi relacji (łaski) w myśli Balthasara można znaleźć w pracy: L. Wołowski, *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, Kraków: WAM 2019, s. 91–132.

³⁴ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3, s. 185.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 33.

³⁶ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 33.

wkracza w rzeczywistość paradoksu „niewypowiadalnego słowa”, odkrywającego przed nim tajemnicę dialogu krzyża: „W przeciwieństwie do zamkniętego w sobie świata, który nie chce Go słuchać i odrzuca Jego słowa, Bóg jest tym, który się całkowicie otwiera na słowa tego zamkniętego w sobie partnera aż do «przedziwnej wymiany» (*admirabile commercium*) stanowisk i sytuacji na krzyżu. I dopiero wtedy, z krzyża, uczniowie i wszyscy ich następcy otrzymują wiarę uzdalniającą ich do prowadzenia dialogu z Bogiem: w synowskiej prośbie kierowanej od Ojca (*Abba*), wzbudzonej przez Ducha Świętego przemawiającego w sercach wierzących słowami, których oni sami nie potrafią wypowiedzieć”³⁷.

Balthasar mówi tu o otwarciu nowego głębszego wymiaru dialogiczności. W zasadzie trzeba by tu mówić już nie o dialogu, lecz raczej o meta-dialogu, rozumianym nie jako wymiana słów, lecz jako paradoksalna wymiana stanowisk, pociągająca za sobą całą serię paradoksalnych postaw i zachowań, takich jak: pełny duchowego wigoru dialog milczenia, absolutna moc ukryta w bezsilności czy szczyt aktywności osiągną w absolutnej pasywności śmierci: „W tę ostateczność (śmierci) zstępuje umarły Syn, już nie działając, lecz od chwili ukrzyżowania pozbawiony wszelkiej mocy i własnej inicjatywy, jako ten, którym rozporządzono, jako poniżony do czystej materii, bezgranicznie posłuszny, niezdolny do żadnego czynnego solidaryzowania się, a cóż dopiero do jakiegokolwiek «nauczania» umarłych. Jest razem z nimi (lecz z największej miłości) umarły. [...] Jedynie w absolutnej słabości Bóg chce obdarzyć stworzoną przez siebie wolność otwierającą każde więzienie i rozluźniającą każdy skurcz miłości”³⁸.

Widać, iż coraz głębiej zanurzamy się tu w – nieodzowną w teodramacie – rzeczywistość paradoksu i kryjącej się za nim tajemnicy. Wzmiankowane powyżej meta-dialogiczne paradoksy, wskazujące na głębię teodramatu, pozwalają Balthasarowi odkryć jeden z najbardziej zaskakujących, ale i podstawowych paradoksów dramatu rozgrywającego się między człowiekiem a Bogiem. Różnica w stosunku do poprzednich polegać będzie na tym, że tym razem wydzwięk opisywanego zjawiska będzie zdecydowanie negatywny. Jest to jednak nieodłączny element autentycznego dramatu, który bez elementów negatywnych, byłby nie do pomyślenia. Elementem tym jest wolna decyzja stworzenia, by opowiedzieć się przeciw Bogu. Już w samym tym akcie kryje się jakiś niewytłumaczalny paradoks. Teolog z Bazylei zauważa jednak, iż szczytem tego paradoksu jest zjawisko wzrastającej rebelii człowieka wobec nieustannie narastających objawów miłości Boga: „Jeśli zastanowić się nad bezpodstawnością wolnego ludzkiego «nie» wobec wyrażonego poprzez niczym nie wymuszoną łaskę Bożego «tak» miłości, to ekspiacja i całkowite odpuszczenie

³⁷ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 66.

³⁸ H.U. von Balthasar, *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie, t. 4), Einsiedeln: Johannes Verlag 1974, s. 408–409. Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, Kraków: Znak 1991, s. 225. Więcej na temat paradoksu i tajemnicy krzyża w myśli Balthasara w: M. Pyc, *Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Teologia i Człowiek” 17 (2011), s. 61–74.

w pełnej cierpienia transfiguracji nieumotywowanego grzechu musi być czymś niewyobrażalnie ponad-nieumotywowanym. Po raz kolejny stajemy tu wobec głęboko osadzonego w historii świata teodramatycznego prawa, według którego im większe są przejawy (niczym nie wymuszonej) miłości Boga, tym większą (niczym nieumotywowaną; J 15,25) nienawiść wywołują one w człowieku”³⁹.

Balthasar nie zawaha się stwierdzić, iż właśnie tak rozumiane *mysterium iniquitatis* stanowi „centralne misterium teodramatu”⁴⁰. Powagi sytuacji dodaje oczywiście fakt, iż opisany tu narastający proces rebelii może prowadzić do eschatologicznie ostatecznych, a zatem nieodwracalnych konsekwencji: „jeden fałszywy krok może mianowicie pociągnąć w złym kierunku, pierwszy błąd potrafi prowadzić aż do ostatniego”⁴¹.

Z całą mocą powraca tu zadane już wcześniej pytanie, czy wolność skończona, czyli ludzka może do tego stopnia pogardzić wolnością nieskończoną, czyli Bogiem, by podjąć ostateczną decyzję odwrócenia się od Niego. Balthasar takiej możliwości *a priori* nie odrzuca, jej istnienie jest bowiem gwarancją autentyczności wolności stworzenia: „Co prawda nie ma sensu mówić «nie» prawdzie, która ze swej istoty jest dobra; ale Bóg woli wziąć pod uwagę możliwość tego bezsensu, niż z zewnątrz wywierać przemoc na swoim stworzeniu; dokonuje niepojętej sztuki zdobycia zgody swego wolnego partnera, której źródłem jest jego najgłębsza wolność”⁴².

Czym innym jest jednak możliwość, a czym innym zaistniały fakt. Pozostaje więc pytanie, co w przypadku, gdy człowiek faktycznie podejmuje ostateczną decyzję przeciwko Bogu. Dramaturgia z pewnością sięga wówczas zenitu, a sytuacja wydaje się być bez wyjścia, niemniej jednak szwajcarski teolog stara się znaleźć jakieś światelko nawet w takim tunelu, który zdaje się być z definicji pozbawiony wyjścia, mimo że doskonale zdaje sobie sprawę, iż jakiegokolwiek „rozwiązanie” takiej sytuacji musi wkroczyć w obszar paradoksu. Obszar ten, jak już to było wcześniej widać, nie jest jednak obcy refleksji teodramatycznej, wręcz przeciwnie, stanowi jej esencję. Ostatecznym rozwiązaniem jest więc paradoks *niedookreślonej ostateczności*: „Można jednak powiedzieć, że Bóg daje człowiekowi zdolność dokonania (negatywnego) wyboru przeciw Bogu, który to wybór może człowiekowi wydawać się ostateczny, przez Boga nie musi jednak być za ostateczny uznany.

³⁹ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3, s. 314–315.

⁴⁰ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 259. Warto dodać, że rozważaniami poświęconymi tej problematyce Balthasar przeplata całą swoją refleksję teodramatyczną. Rozpoczyna je już na pierwszych stronach tomu pierwszego, gdzie analizuje wspomniane wyżej teodramatyczne prawo na przykładzie rebelii, niezrozumienia i odrzucenia, z jakimi musi mierzyć się Jezus odsłaniający ludziom prawdę o absolutnej miłości Bożej (por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 33); kończy zaś zawartą w tomie ostatnim głęboką refleksją na temat znaczenia możliwości definitywnego odrzucenia przez człowieka Bożej miłości (por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 243–246, 258–264, 273–293).

⁴¹ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 262.

⁴² H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 32.

Nie w ten sposób, że wybór, jakiego dokonał człowiek, zostaje z zewnątrz zakwestionowany – co równałoby się lekceważeniu darowanej mu wolności – lecz tak, że Bóg towarzyszy człowiekowi swoim boskim wyborem aż po skrajną sytuację jego (negatywnego) wyboru. To właśnie dzieje się w Męce Jezusa⁴³.

ZAKOŃCZENIE

W powyższych rozważaniach zaprezentowana została niezwykła poznawczo-badawcza droga, jaką przemierzył w swych teodramatycznych poszukiwaniach szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar, odsłaniając w ten sposób przed swymi czytelnikami nowe, wcześniej bardzo słabo dostrzegane antropologiczne konteksty poznawcze, w jakich z powodzeniem prowadzona może być zaawansowana myśl teologiczna.

Wychodząc od dobra jako transcendentale podstawowego, a zatem od refleksji agatologicznej, przeszedł on do nierozzerwalnie związanej z dramatem agogiki, a następnie pogłębił tak rozpoczętą refleksję o aspekt dialogu i dramatu wyboru. Pokazał dzięki temu, jak głęboko można osadzić myśl teologiczną w autentycznych realiach ludzkiego poznania i doświadczenia. Jak zostało to w niniejszej pracy wykazane, istota teodramatu rozpoczyna się jednak dopiero po wkroczeniu w rzeczywistość paradoksu. Centralny paradoks teodramatyki dotyczy *mysterium iniquitatis*, które w ujęciu teologa z Bazylei przybiera postać teodramatycznego prawa wzrastającej rebelii człowieka wobec coraz większych objawów miłości okazywanej mu ze strony Stwórcy. Szczytem teodramatu jest problematyka możliwości ostatecznego odrzucenia Boga przez człowieka. Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście propozycja Balthasara, dotycząca możliwości odnalezienia pozytywnej drogi wyjścia z opisanej sytuacji, odwołująca się do zanurzonego w tajemnicy krzyża paradoksu *niedookreślonej ostateczności*.

Wśród głównych rezultatów badawczych, jakie wyłaniają się z opisanej wyżej analizy, można wymienić następujące:

1) Pogłębione zrozumienie agatologicznych podstaw teodramatyki w kontekście wyświetlenia kluczowego dla tego problemu związku pomiędzy dobrem (agatologią) a działaniem (agogiką) pozwoliło na wskazanie nowego antropologicznego kontekstu poznawczego, w jakim może być prowadzona współczesna myśl teologiczna.

2) Wyświetlenie głębszych aspektów rzeczywistości dialogu i dramatu wyboru, prowadzące do pogłębionej analizy podstawowych kategorii teodramatycznych, pozwoliło na nakreślenie zarówno punktów styku, jak i wyraźniej różnicy pomiędzy

⁴³ H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 224.

teodramatyką a teoagatologią. Tym samym zobrazowana została z jednej strony ciągłość, ale także niezacieraalna różnica pomiędzy refleksją teologiczną a antropologicznym kontekstem, w którym jest ona prowadzona.

3) Zwrócenie uwagi na kluczową rolę paradoksu w rozważaniach teodramatycznych, zwłaszcza w kontekście centralnego misterium teodramatu i tajemnicy krzyża, otwiera nowe horyzonty poznawcze, w których zagadnienie paradoksu w całej jego ogólności nabiera coraz większej wagi we współczesnej refleksji teologicznej.

Jako zamykający wyłania się następujący wniosek dotyczący przesłania, jakie – zdaniem autora niniejszej pracy – teolog z Bazylei starał się zawrzeć w swej teologicznej refleksji. To absolutnie nie przypadek, że za poznawczy fundament swej teologicznej myśli teodramatycznej objął on właśnie, tak bliską sercu każdego człowieka, kategorię *dobra*. Można postawić tezę, że dla Balthasara bosko-ludzki dramat, pomimo niekwestionowanej autentyczności, skoro bierze on swój najgłębszy początek z *dobra*, to musi znaleźć w nim także swoje zakończenie: „To, czego Bóg dokonuje na człowieku właśnie nie jest dwuznaczne, ale jest po prostu dobrem. W teodramatyce chodzi o dobro. Czyn Boga jest dokonany przezeń zbawieniem, pojednaniem świata z sobą w Chrystusie (2 Kor 5,19), z czysto obdarzającej inicjatywy miłości”⁴⁴.

WYKAZ SKRÓTÓW

- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*

TEODRAMAT HANSA URSA VON BALTHASARA W AGATOLOGICZNO-AGOGICZNYM KONTEKŚCIE POZNAWCZYM

Abstrakt

Niniejsza praca poddaje analizie antropologiczne aspekty poznawcze współczesnej propozycji teologicznej autorstwa Hansa Ursa von Balthasara, kładąc szczególny nacisk na analizę związku agatologii z teodramatyką. Wychodząc od teatrologiczno-literackich inspiracji szwajcarskiego teologa, ustalony zostaje kluczowy związek pomiędzy agatologią i agogiką, który wyjaśnia, dlaczego za punkt wyjścia swych teodramatycznych refleksji teolog z Bazylei obrał dobro. Z drugiej strony wykazane zostaje, że teodramatyka nie wyczerpuje się w teoagatologii. Dla zrozumienia głębi teodramatu niezbędna jest poszerzona analiza aspektu dialogicznego oraz zagadnienia dramatu wyboru. Istota teodramatu

⁴⁴ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 18.

odkrywa się jednak dopiero w momencie dostrzeżenia w nim centralnej roli paradoksu związanego z problematyką *mysterium iniquitatis*. Dogłębnej analizie poddane zostaje tu teodramatyczne ujęcie tej tajemnicy oraz propozycja szwajcarskiego teologa, dotycząca pozytywnego spojrzenia na ten problem w kluczu zanurzonego w tajemnicy krzyża paradoksu *niedookreślonej ostateczności*.

Słowa kluczowe: agatologia, agogika, Balthasar, *mysterium iniquitatis*, paradoks, teodramat.

THE THEODRAMA OF HANS URS VON BALTHASAR
IN THE AGATHOLOGICAL-AGOGICAL
COGNITIVE CONTEXT

Abstract

This article examines the anthropological cognitive aspects of the contemporary theological thought of Hans Urs von Balthasar, with particular emphasis on the analysis of the relationship between agathology and theodrama. Starting from the Swiss theologian's theatrical and literary inspirations, the key link between agathology and agogics is established which, in turn, explains why the Basel theologian chose the good as the starting point for his theodramatic reflections. Conversely, it is shown that theodrama cannot be exhausted in theoagatology. In order to understand the depth of theodrama, an extended analysis of the dialogical aspect and the issue of the drama of choice is necessary. However, the essence of theodrama is discovered only when the central role of the paradox related to the problem of *mysterium iniquitatis* is considered. The theodramatic approach to this mystery and the proposal of the Swiss theologian regarding the positive view of this problem in the light of the *indefinite finality* paradox immersed in the mystery of the cross are subjected to thorough analysis here.

Key words: agathology, agogics, Balthasar, *mysterium iniquitatis*, paradox, theodrama.

THEODRAMA VON HANS URS VON BALTHASAR
IN EINEM AGATHOLOGISCHEN
UND AGOGISCHEN KONTEXT

Abstrakt

In diesem Beitrag werden die anthropologisch-kognitiven Aspekte des zeitgenössischen theologischen Konzeptes von Hans Urs von Balthasar analysiert, wobei der Schwerpunkt auf der Analyse der Beziehung zwischen Agathologie und Theodrama liegt. Ausgehend von den teatrologischen und literarischen Inspirationen des Schweizer Theologen wird die Schlüsselbeziehung zwischen Agathologie und Agogik hergestellt, die verstehen lässt, warum der Basler Theologe das Gute als Ausgangspunkt seiner theodramatischen Überlegungen

wählte. Andererseits wird gezeigt, dass sich die Theodramatik nicht in der Theoagathologie erschöpft. Um die Tiefe des Theodramas zu verstehen, ist eine ausführliche Analyse des dialogischen Aspekts und der Frage nach dem Drama der Wahl erforderlich. Das Wesen des Theodramas erschließt sich jedoch erst, wenn man die zentrale Rolle des Paradoxons des *mysterium iniquitatis* betrachtet. Die theodramatische Annäherung an dieses Mysterium und der Vorschlag des Schweizer Theologen, dieses Problem im Sinne des Paradoxons der unendlichen Endgültigkeit im Geheimnis des Kreuzes positiv zu betrachten, werden hier eingehend analysiert.

Schlüsselwörter: Agathologie, Agogik, Balthasar, *mysterium iniquitatis*, Paradoxon, Theodrama.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: WAM 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: WAM 2007.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, tłum. L. Łysień, Kraków: WAM 20010.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2: *Teologia*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: WAM 2010.
- Balthasar H.U. von, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1998.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2006.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2006.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, t. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1980.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, t. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1983.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2004.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2004.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2005.
- Balthasar H.U. von, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2010.
- Balthasar H.U. von, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Znak 1991.
- Balthasar H.U. von, *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie, t. 4), Einsiedeln: Johannes Verlag 1974.
- Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów: Biblos 1997.

- O'Donnell J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków: WAM 2005.
- Piotrowski E., *Teodramat*, Kraków: WAM 1999.
- Pyc M., *Chrystus: Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań: UAM WT. Redakcja Wydawnictw 2002.
- Pyc M., *Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Teologia i Człowiek” 17 (2011), s. 61–74. DOI: <https://doi.org/10.12775/TiCz.2011.004>.
- Saint-Pierre M., *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Paris: Éditions du Cerf 1998.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa: Vocatio 2015.
- Wołowski L., *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, Kraków: WAM 2019.

Lech Wołowski – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (diecezja krakowska), pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Dogmatyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Doktor nauk teologicznych z zakresu dogmatyki (Pontificia Università Gregoriana, Rzym, 2017) i nauk matematycznych z zakresu matematyki stosowanej (University of California, Davis, 2004). Zakres bieżących zainteresowań obejmuje zagadnienia systematyczne i historyczne występujące w teologii dogmatycznej ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Henri de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara oraz teologicznych aspektów twórczości Józefa Tischnera. Wybrane najnowsze publikacje: *The Paradox of Mercy as the Greatest Attribute of God* (2021), *Mariological Interpretation of the Eight Beatitudes (Matt 5:3–10)* (2020), *L'approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatologica-teologica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner* (2019), *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera* (2019). Adres do korespondencji: lech.wolowski@upjp2.edu.pl.

KS. ANDRZEJ OCHMAN
Uniwersytet Opolski w Opolu
<https://orcid.org/0000-0003-0180-6789>

PROROCKA MISJA SPOŁECZNEGO NAUCZANIA KOŚCIOŁA

Powołanie prorockie w Starym Testamencie ukazuje istotę powołania człowieka do bycia w relacji z Bogiem. Przejawem troski Boga o swoje stworzenie, aby żyło zgodnie ze stwórczym zamysłem prawa wpisanego w Jego kreatorskie dzieło, jest objawianie ludziom swojej woli i napominanie, aby Jego lud był wierny temu prawu. W szerokim znaczeniu prorok jest więc duchowym przywódcą narodu izraelskiego. Za takiego można uważać już Abrahama czy Mojżesza. Jednakże w ścisłym znaczeniu o prorokach mówimy dopiero od XI wieku przed Chr., co wiąże się z końcem epoki sędziów. Za ostatniego proroka Starego Testamentu, a zarazem pierwszego proroka Nowego Testamentu, tradycyjnie uważa się Jana Chrzciciela.

Posłannictwo proroka związane było z otrzymaniem Bożego Ducha: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie...” (Iz 61,1). Był on więc kimś, kto przemawiał w imieniu Boga. Ten fragment z Izajasza odczytuje Jezus w szabat w synagodze i odnosi go do siebie, mówiąc, że w Nim spełniają się te słowa, że to On jest posłanym od Boga, by w Jego imieniu przemawiać do ludu (Łk 4,16-24). Jednakże już Stary Testament zapowiada, że cały lud otrzyma Ducha Boga: „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą” (Jl 3,1). Jest to interpretowane jako proklamacja czasów mesjańskich. Nawiązanie do tej zapowiedzi proroka Joela znajdujemy w Dziejach Apostolskich (2,17) we fragmencie dotyczącym zesłania Ducha Świętego.

W sensie ścisłym czas proroków się zakończył, jednakże Bóg nadal zsyła swojego Ducha Kościołowi, nadając mu nie tylko przywilej przepowiadania, ale zobowiązując do głoszenia słowa Bożego. Celem artykułu jest ukazanie prorockiej misji Kościoła w świecie. Ten głos jest lekceważony nie tylko w środowiskach liberalnych czy lewicowych, ale w ogóle odmawia mu się racji bytu w sferze publicznej. Apologia konstytutywnych elementów posłannictwa Kościoła była konieczna nie tylko w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ale jest niezbędna również obecnie. Prorocki charakter Kościoła wymusza bowiem na nim głoszenie „w porę, nie w porę” (2 Tm 4,2).

1. NAUKA SPOŁECZNA JAKO NARZĘDZIE EWANGELIZACJI

Chrześcijaństwo od samego początku nie było tylko zbiorem prawd wiary, dogmatów o naturze Boga, ale stylem życia odmiennym od wówczas panującego w Cesarstwie Rzymskim. W *Liście do Diogneta* (koniec II wieku) – autora nie znamy; choć list został odnaleziony pośród dzieł św. Justyna, to raczej na pewno nie był on jego autorem – tytułowy Diognet poznaje wiarę chrześcijańską. Poza zawartą w liście krytyką pogaństwa i judaizmu istotne są rozdziały V i VI, gdyż ukazują rolę chrześcijaństwa w świecie: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi [...]. Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. [...] Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łożo. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa. Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich prześladują. Są zapoznani i potępiani, a skazywani na śmierć zyskują życie. Są ubodzy, a wzbogacają wielu. Wszystkiego im niedostaje, a opływają we wszystko. Pogardzają nimi, a oni w pogardzie tej znajdują chwałę. Spotwarzają ich, a są usprawiedliwieni. Ublizają im, a oni błogosławią. Obrażają ich, a oni okazują wszystkim szacunek. Czynią dobrze, a karani są jak zbrodniarze. Karani, radują się jak ci, co budzą się do życia. Żydzi walczą z nimi jak z obcymi, Hellenowie ich prześladują, a ci, którzy ich nienawidzą, nie umieją powiedzieć, jaka jest przyczyna tej nienawiści. Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie”¹.

Ten dłuższy cytat bardzo trafnie rozwija słowa Jezusa, który nakazuje uczniom, aby byli solą ziemi (Mt 5,13). W zasadzie to nawet nie nakaz, nie cel do osiągnięcia, ale twierdzenie: „wy jesteście solą ziemi”. Jest to część Kazania na Górze, które rozpoczynając publiczną działalność Jezusa, może być traktowane jak przemówienie programowe. Jest więc ono fundamentem całego Jego nauczania. Kazanie kończy się przypowieścią o dobrej i złej budowie (Mt 7,24-27). Budowa–wspólnota Jego uczniów ma być osadzona na skale tej nauki. Słuchacze Jezusa zauważają bowiem, że „uczył ich [...] jak ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie” (Mt 7,29). Ewangelia według św. Mateusza kończy się posłaniem uczniów: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody [...]. Uczenie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20).

W przytoczonych fragmentach bardzo wyraźny jest związek między tym, co Jezus nauczał, a tym, co ma być zadaniem Jego uczniów. Głoszenie Jezusowego nauczania, a zatem tego, co zostało zawarte w Ewangelii, jest po prostu ewangelizacją,

¹ *Do Diogneta*, w: M. Starowieyski (opr.), *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna (Biblioteka Ojców Kościoła, t. 10), Kraków: Wydawnictwo M 2010, s. 341–342.

czyli wdrażaniem, urzeczywistnianiem tego nauczania w różnych kontekstach życia. Wymaga to więc ukonkretniania ponadczasowego przekazu Ewangelii. Dlatego w nakazie misyjnym Chrystusa Kościół odczytuje przynaglenie do upowszechniania tej nauki, która jest stwórczym humanizmem. Takie stanowisko jest bowiem głęboko osadzone w akcie kreacji świata i człowieka w nim, aby funkcjonował on zgodnie z zamysłem swojego Architekta. Kościół jest przekonany, że świat może być prawdziwie ludzki, gdy stanie się rzeczywiście Boży, czyli pierwotnie stwórczo „bardzo dobry” (Rdz 1,31). Dlatego – jak przekonuje „pisana na cztery ręce” encyklika *Lumen fidei* – wiara jest światłem, które oświeca wszelkie społeczne relacje².

Jan Paweł II misję prorocką Kościoła rozumiał wprost jako ewangelizację. W *Sollicitudo rei socialis* stwierdził, że „nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła”³, zaś w *Centesimus annus*, że „nauka społeczna ma sama w sobie wartość narzędzia ewangelizacji”⁴. W pierwszym z wymienionych dokumentów naucza wprost, że ewangelizacja jest „aspektem prorockiej funkcji Kościoła”⁵. Przekonanie to wspiera *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, podkreślając, że „nauka społeczna jest integralną częścią posługi ewangelizacyjnej Kościoła”⁶. Związane jest to z tym, że człowiek nie jest bytem abstrakcyjnym, ale poprzez swoje życie, aktywność, zaangażowanie jest włączony w społeczeństwo. Nie da się przepowiadać Ewangelii człowiekowi bez odniesień do szerokiego kontekstu jego życia. Dlatego plan zbawiania człowieka nie może być oderwany od stwórczego zamysłu Boga i kontekstu rozwoju świata. Dobro człowieka warunkowane jest dobrem rzeczywistości, w której on żyje. Człowiek i społeczeństwo nie istnieją w jakimś oddzieleniu, ale są bytami istotowo zjednoczonymi: człowiek z natury jest nastawiony na społeczne spełnianie swojego życia, a społeczeństwo tworzą poszczególni ludzie. „Dlatego nauka społeczna nie jest dla Kościoła jakimś przywilejem, odchyleniem, konwenansem czy ingerencją: jego prawem jest ewangelizowanie życia społecznego, to znaczy troska o to, by wyzwalające słowa Ewangelii rozbrzmiewały w złożonym świecie produkcji, pracy, przedsiębiorczości, finansów, handlu, polityki, prawodawstwa, kultury, stosunków społecznych, w którym żyje człowiek”⁷.

² LF 54.

³ SRS 41. Warto w tym miejscu poczynić istotną uwagę: prorocka misja przynależy do całości aktywności Kościoła, zaś katolicka nauka społeczna jest jedynie jej częścią. Podobnie rzecz ma się z misyjnym czy ewangelizacyjnym posłannictwem Kościoła, które tylko w pewnej części wyraża się poprzez katolicką naukę społeczną. W artykule podkreślam jego znaczenie, jednak wszystkie te charakterystyki dotyczą całej wspólnoty kościelnej.

⁴ CA 54; por. W. Irek, *Nauka społeczna Kościoła narzędziem ewangelizacji – w 120. rocznicę „Rerum novarum”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 5 (2011), s. 45.

⁵ SRS 41.

⁶ KNSK 66.

⁷ KNSK 70.

Powiązanie ewangelizacji z prorocką misją Kościoła jest również obecne u papieża Benedykta XVI, który wprost stwierdza, że w nauce społecznej wyraża się „profetyczne zadanie Papieża, by przewodzić apostołsko Chrystusowemu Kościołowi i rozeznawać nowe wymogi ewangelizacji”⁸. Powołuje się przy tym na Pawła VI i jego adhortację apostołską *Evangelii nuntiandi*, w której odnajdujemy wskazanie, że ewangelizacja bez odniesienia do społecznego kontekstu życia człowieka jest czymś niepełnym⁹. Benedykt XVI widział w ewangelizacji sposobność do współpracy na polu rozum–wiara. W *Caritas in veritate* stwierdził, że taka współpraca jest konieczna. Wiara wnosi w życie publiczne i decyzje polityczne oczyszczenie z nadmiernej pewności władzy, z polegania jedynie na ludzkich decyzjach. Relacja ta jest również odwrotna, gdyż wiara potrzebuje racjonalności dla rozumienia prawd wiary oraz ukazania ich nie tylko boskiego, ale też ludzkiego wymiaru¹⁰. Do tej relacji nawiązywał wcześniej Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. W jego przekonaniu tylko współpraca wiary i rozumu pozwala człowiekowi i całym społecznościom wyjść poza prawdę cząstkową i wejść w obszar pytań nie tylko doczesnych, ale także związanych z sensem i fundamentem życia. Celem bowiem życia społecznego jest czynić jednostkowe i wspólnotowe życie człowieka coraz bardziej godnym i odpowiadającym warunkom czasu¹¹. Rozwój nauki nigdy nie powinien zostać użyty przeciwko człowiekowi, jego życiu i godności. Nie może być on celem samym w sobie, ale powinien być ukierunkowany na rzeczywiste dobro człowieka. Nie wolno przy tym zapomnieć, że metoda naukowa posiada swoje istotne ograniczenia, nie daje ona ostatecznych odpowiedzi na wszystkie pytania, zwłaszcza egzystencjalne. Takie może dać wiara¹².

2. DEMASKOWANIE FAŁSZYWEGO PROROKA

Cel społecznego nauczania Kościoła ma charakter religijny i moralny¹³. Co to oznacza? Wyjaśnia to dobrze *Kompendium*, które odwołuje się do Pawła VI i Jana Pawła II. Religijny, „ponieważ ewangelizacyjna i zbawcza misja Kościoła obejmuje człowieka «w całej prawdzie [jego] istnienia i bycia osobowego i zarazem wspólnotowego oraz społecznego». [Moralny – A.O.], ponieważ Kościół dąży do «pełnego humanizmu», to znaczy do «uwolnienia od wszystkiego, co człowieka

⁸ CV 12.

⁹ EN 29.

¹⁰ CV 56.

¹¹ FR 5–6.

¹² Por. J. Warzeszak, *Polifonia nauk w ujęciu Benedykta XVI*, „Studia Bobolanum” 32 (2021), nr 1, s. 57–58.

¹³ QA 41, KDK 42; por. W. Irek, *Nauka społeczna Kościoła narzędziem ewangelizacji*, s. 42.

uciska» i do «wszechstronnego rozwoju całego człowieka i wszystkich ludzi»¹⁴. Na Kościele ciąży zatem obowiązek przepowiadania, w którym przypomina o ludzkiej godności i powołaniu. *Kompendium* nazywa nauczanie społeczne „Ewangelią społeczną”¹⁵. Ewangelia jest Dobrą Nowiną o odkupieniu człowieka, tak więc nauczanie społeczne to wspieranie takiego doczesnego rozwoju społeczeństw, aby były na miarę człowieka, służyły jego dobru, a także by wszelkie struktury społeczne przyczyniały się do realizacji ludzkiego powołania, jakim jest zbawienie. Dlatego jednym z naczelných zadań nauczania Kościoła jest prawda o człowieku.

Prawo do głoszenia Ewangelii jest jednocześnie obowiązkiem Kościoła. Ewangelia ma rozjaśniać rzeczywistość ziemską. Zbawienie bowiem nie jest czymś, co jest oddzielone od doczesności, ale już w niej się dokonuje. Rzeczywistość społeczna staje się jednak coraz bardziej zsekularyzowana, co nie zawsze wiąże się z akościelnością czy prawdziwym ateizmem, ale często jest pęknięciem między Ewangelią a życiem. Oznacza to sprowadzanie wiary i moralności do zasad ludzkich, uzgadnianych zgodnie ze zmianami kulturowymi. Wiara nie jest etyką czy sztuką dobrego życia, a zatem jakąś miarą porządku społecznego i wzajemnego społecznego współżycia, ale świadomością, że istnieją zasady obiektywne, niezienne i zawsze obowiązujące. Dlatego zadanie ewangelizacji określane jest w kategorii odkrywania prawdy i jej wyboru jako właściwej drogi życia człowieka¹⁶.

Zarysowany w ten sposób cel społecznej nauki Kościoła zawiera główne zadania aktywności Kościoła na tym polu: „głoszenie Ewangelii; konfrontowanie orędzia ewangelicznego z realiami społecznymi; planowanie działań zmierzających do odnowy tych realiów przez ich kształtowanie w zgodzie z wymogami moralności chrześcijańskiej”¹⁷. Można posłużyć się w tym miejscu słowami zaczerpniętymi z Apokalipsy, w której św. Jan mówi o „fałszywym proroku” (19,20), który „zwoździ mieszkańców ziemi” (13,14). Zadaniem Kościoła jest więc demaskowanie fałszu w imię prawdy o człowieku i jego miejscu w społeczeństwie. Oznacza to, że żaden człowiek nie może „być narzędziem struktur społecznych, ekonomicznych i politycznych”¹⁸. Gdy mówimy, że człowiek jest istotą społeczną, to odkrywamy w nim wymiar relacyjny, który powoduje, że nie jest on jedynie kimś jednostkowym, ale stanowi część społeczeństwa. Nie bez znaczenia zatem jest to, jakie jest społeczeństwo i jakie miejsce zajmuje w nim każdy człowiek. Człowiek może się bowiem rozwijać jedynie pozostając w społecznych interakcjach.

Kościół, podejmując tematykę problemów doczesnego społeczeństwa, występuje jednocześnie przeciwko wszelkim ideologiom zmierzającym do zamknięcia człowieka jedynie w czysto ziemskich perspektywach. Eksponowanie tylko jednego

¹⁴ KNSK 82.

¹⁵ KNSK 63.

¹⁶ KNSK 525.

¹⁷ KNSK 526.

¹⁸ KNSK 48.

wymiaru życia skutkuje redukcjonistycznymi teoriami, które zaciemniają całościową wizję człowieka¹⁹. Sprzeciwia się to prawdzie o jego duchowej kondycji i transcendentnemu przeznaczeniu. Sama społeczna nauka Kościoła nie jest ideologią, ale teologią²⁰, więc podobnie jak kondycji człowieka, tak też ewangelizacyjnej misji Kościoła, nie da się opisać za pomocą jedynie społeczno-ekonomicznych parametrów. Kościół nie zmierza jednak do określenia właściwego ustroju społecznego czy politycznego²¹, ale kieruje w stronę społeczeństwa wartości, normy, zasady, według których powinno być tak kształtowane, aby zapewnić człowiekowi życie odpowiadające jego godności i spełnienie jego powołania.

Kościół, wierny swojej misji, bada zgodność rzeczywistości społecznej z Ewangelią. Odnosi się zatem do wartości stałych, niezależnych od zmian społecznych. Jednakże stałość nie oznacza braku dynamicznej interpretacji pojawiających się nowych sytuacji i zjawisk: społeczne nauczanie „pozostaje identyczne w swojej najgłębszej inspiracji, w «zasadach refleksji», w swoich «kryteriach ocen», w podstawowych «wytycznych działania», a nade wszystko w wiernej i żywotnej więzi z Ewangelią Chrystusową. Jest zarazem zawsze nowe, gdyż podlegające koniecznym i potrzebnym zmianom dyktowanym przez różne uwarunkowania historyczne i nieustanny bieg wydarzeń, pośród których upływa życie ludzi i społeczeństw”²². Zmienność życia nie wpływa na rdzeń nauczania Kościoła, natomiast niezmiennosc zasad, którymi się on kieruje, jest fundamentem interpretacyjnym dla zmiennych warunków życia.

Życie społeczne jest dynamiczne i nastawione na rozwój²³, który sam w sobie ma wartość pozytywną, gdyż Bóg wezwał człowieka do podporządkowywania sobie świata (Rdz 1,26-31). Korzystając z owoców rozwoju należy jednak zawsze odnosić się do Bożej prawdy, aby pod zewnętrzną formą dobra nie kryły się narzędzia dehumanizacji. „Określając nowe potrzeby i nowe sposoby ich zaspokajania, koniecznie należy się kierować integralną wizją człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia i która wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym”²⁴. W *Fides et ratio* papież Jan Paweł II pisał, że integralna wizja człowieka jest fałszywa, gdy do rangi wartości podnosi się jedynie doraźne elementy egzystencji. W nich człowiek nie odnajdzie sensu życia²⁵. Powołał się przy tym na list św. Pawła do Rzymian (1,21-22), aby wskazać na konieczność

¹⁹ OA 37-39.

²⁰ SRS 41, OA 27.

²¹ Por. A.A. Napiórkowski, *Wizja Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 15 (2020), s. 48.

²² SRS 3.

²³ Papież Paweł VI poświęcił problematyce rozwoju encyklikę *Populorum progressio* (1967); por. Z. Skrobicki, *Moralny wymiar rozwoju w świetle nauczania papieża Pawła VI i Jana Pawła II*, „Studia Włocławskie” 15 (2013), s. 94-97.

²⁴ CA 36.

²⁵ FR 6.

wyjścia poza ciasnotę myślenia skupionego na materialnym horyzoncie życia, co św. Paweł wprost nazwał głupim postępowaniem. Takie ograniczone patrzenie określa apostoł jako zaciemnienie, a więc fałszywą koncepcję ludzkiej kondycji. Mówi przy tym o zaciemnionym sercu, które w ujęciu biblijnym traktowane jest jako ośrodek życia. Pragnienia, które nosi w sobie człowiek, wywołują swoje realne konsekwencje. Każde pragnienie budzi dążenie. Katolicka nauka społeczna nie ogranicza tych dążeń do celów ziemskich, ale sięga do wartości ponadczasnych. Zamknięcie ludzkich dążeń tylko do obszaru tego, co doczesne, prowadzi – jak zauważa Benedykt XVI – do redukcjonistycznej koncepcji człowieka, który w ten sposób sam w sobie zostaje sprowadzony do bycia jedynie narzędziem rozwoju społecznego. Kierunek powinien być odwrotny, gdyż rozwój powinien służyć integralnemu rozumieniu człowieka²⁶.

Oskarża się Kościół o poglądy niedostosowane do społecznego rozwoju i ludzkich potrzeb. Nie może on jednak w imię fałszywej tolerancji zgadzać się albo przynajmniej akceptować czegoś, co jest sprzeczne z Bożym Objawieniem. Papież Franciszek proponuje zamiast tego dialogujący realizm, który pozwala stronom stanąć w dyskursie jako partnerzy uznający swoje stanowiska²⁷. Prawdziwy dialog jest otwarty na różnorodność poglądów i zapewnia szacunek dla pluralizmu przekonań. Dyskurs nie może wykluczać głosów, które nie idą po myśli jakiejś części społeczeństwa. Podstawową wartością systemów demokratycznych jest bowiem wolność, w tym wolność religijna, bez której – przekonuje papież – człowieczeństwo jest „głęboko zubożone, gdyż pozbawione nadziei i odniesień ideowych”²⁸.

Trud społecznej ewangelizacji ma charakter formacyjny, gdyż skierowany jest do człowieka i wokół niego skupiony. Prowadzi to do wyartykułowania przekonania, które wybrzmiało mocno podczas Soboru Watykańskiego II, że wierni świeccy są powołani do szczególnego apostołstwa i wypełniania swojej prorockiej funkcji, wynikającej z sakramentu chrztu²⁹. Ewangelizacja zmierza do uformowania takich wierzących, którzy „własnym rozumem osądziliby sprawy w świetle prawdy, czyni swoje planowali w poczuciu odpowiedzialności i starali się iść za wszystkim, co prawdziwe i słuszne, działalność swoją chętnie zespalając z poczynaniami innych”³⁰.

²⁶ CV 17.

²⁷ FT 221; por. J. Warzeszak, *Polifonia nauk w ujęciu Benedykta XVI*, s. 62.

²⁸ FT 274; por. D. Lubiński, *Świeckość państwa w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 27 (2018), nr 1, s. 101.

²⁹ Por. T. Wielebski, *Wokół Instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła”*, „*Studia Elckie*” 23 (2021), nr 2, s. 226.

³⁰ DWR 8.

3. PROROCKA MISJA ŚWIECKICH

Ewangelia głoszona przez Kościół powinna być wdrażana w praktykę życia. „Każdego więc, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztroprnym, który dom swój zbudował na skale” (Mt 7,24). W taki sposób buduje się spójną postawę życia chrześcijańskiego, która nie jest ograniczona jedynie do tego, co kościelne, ale dotyczy całokształtu ludzkiej aktywności. Człowiek powinien odpowiadać Bogu nie w części, wybiórczo, ale całym swoim życiem, aby nic, co je stanowi, nie było oddzielone od życia Ewangelią. Świeccy, podejmując swoje zobowiązania wynikające z bycia członkami Kościoła, wypełniają tym samym posłannictwo Kościoła. Kościołem nie jest bowiem jedynie Magisterium, ale nade wszystko są nim wierni świeccy.

Soborowa konstytucja *Lumen gentium* podkreśla ważność misji świeckich: „zadaniem ludzi świeckich [...] jest szukanie królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i zadań świata [...]. Tam powołuje ich Bóg, aby pełniąc właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zacznyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcenia świata [...]. Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela”³¹. Doktryna społeczna jest doktryną Kościoła, jednak nie jakiejś tylko jego części, ale należy do całości. Oczywiście ostateczny kształt nadaje jej Magisterium, jednakże każdy z członków wspólnoty zgodnie ze swoim powołaniem i stanem ma wkład w kształtowanie i upowszechnianie tej doktryny³².

Papież Paweł VI w liście apostolskim *Octogesima adveniens* jasno stwierdził: „Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, nie można głosić ani rozumieć Słowa Bożego, jeśli mu nie towarzyszy świadectwo mocy Ducha Świętego, który działa w pracy chrześcijan, posługującym braciom w tych sprawach, gdzie wchodzi w grę sprawa ich bytu i przyszłości”³³. W *Populorum progressio* papież wskazał, że bez oczekiwania impulsu od pasterzy Kościoła, wręcz obowiązkiem świeckich jest realizacja śmiałych inicjatyw, które pomogą przeniknąć społeczeństwo duchem wiary i Ewangelii³⁴. Świeccy wypełniają swoje zadanie przede wszystkim poprzez świadectwo chrześcijańskiego życia. Wszelkie struktury społeczne są właściwymi miejscami do aktywności wierzących. Każde ich działanie nie ma zatem jedynie charakteru antropologicznego czy społecznego, ale jeśli oparte jest na prorockim

³¹ KK 31.

³² KNSK 79; por. A.A. Napiórkowski, *Wizja Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, s. 46–47.

³³ OA 51.

³⁴ PP 81.

posłaniu, ma również wymiar teologiczny. Cały świat jest dziełem Boga, więc cały świat, ze wszystkimi swoimi instytucjami, można uznać za *locus theologicus*: „Toteż fakt bycia i działania w świecie posiada dla świeckich znaczenie nie tylko antropologiczne i socjologiczne, ale także ściśle teologiczne i kościelne”³⁵.

Wierni świeccy mają często większy zakres możliwości wpływu na kształt polityki i tworzenia struktur odpowiadających godności człowieka niż hierarchia Kościoła. Ta ostatnia bowiem może jedynie przemawiać do sumień i głosić objawione prawdy, świeccy natomiast mają narzędzia świeckie w postaci bezpośredniego udziału w podejmowanych decyzjach dotyczących różnych obszarów życia społecznego. Ich udział w różnych agendach politycznych czy społecznych wymaga odpowiedzialności, gdyż każda sytuacja dotycząca człowieka powinna podlegać roztropnej ocenie moralnej.

Istotnym elementem życia społecznego jest zatem uczestnictwo. Sobór Watykański II określa je nie tylko jako udział, ale i wkład jednostek – bezpośredni lub przez organizacje czy swoich reprezentantów – w obszar kultury, ekonomii, polityki³⁶. Jest to zobowiązanie, które ciąży na każdym uczestniku życia społecznego ze względu na dobro wspólne. Nikt nie jest zwolniony z obowiązku jego osiągnięcia. Jest to cel trudny do zrealizowania, gdyż wymaga wyzbycia się nastawienia ukierunkowanego na realizację jedynie własnych aspiracji, a otwarcia się na dobro innych. Jest to zobowiązanie, które podkreślał Jan XXIII w *Mater et Magistra*: „Każdy bowiem kto przyjął wiarę chrześcijańską, przyrzekł i zobowiązał się, że będzie w miarę swych możliwości doskonalił ustrój społeczny i starał się ze wszystkich sił nie tylko o to, by godność ludzka nie doznała żadnych szkód, lecz także o to, by mimo wszelkich przeszkód rozwijano to wszystko, co pobudza i prowadzi do uczciwości i cnoty”³⁷. Tak rozumiane uczestnictwo ciąży na wierzącym w podwójny sposób: jest wymogiem współżycia społecznego, a także wymogiem ewangelizacyjnego posłannictwa, gdyż życie społeczne jest częścią życia wiary. Wymaga to od wiernych świeckich porządkowania doczesnych struktur nie według demokratycznej racji większości, ale ostatecznych fundamentów. Wskazuje na to Benedykt XVI, stwierdzając, że wierni nie powinni rezygnować z udziału w życiu społeczno-politycznym. Taką ich aktywność nazywa formą miłości społecznej³⁸.

Aby wierni dobrze pełnili swoje zadania wobec świata trzeba, żeby sami podejmowali nieustanną formację duchową i kształtowali swoje kompetencje społeczne, ale także, by pasterze Kościoła umożliwiali im korzystanie z takiej formacji. Życie społeczne nie jest odseparowane od życia duchowego. Również zatem chrześcijanin nie powinien dzielić swojej aktywności na religijną i społeczną, ale normy czerpane z wiary łączyć z każdym innym obszarem swojego życia. „Wierni świeccy,

³⁵ ChL 15.

³⁶ KDK 75.

³⁷ MM III.2.d.

³⁸ DCE 29.

odpowiadając na różne wymogi poszczególnych obszarów swojego zaangażowania, świadczą o prawdziwości swojej wiary, a jednocześnie o prawdziwości nauki społecznej Kościoła, która urzeczywistnia się w pełni, gdy żyje się nią w sposób konkretny i wykorzystuje się jej wskazania dla rozwiązania problemów społecznych³⁹.

Taka permanentna formacja jest wymogiem koniecznym wobec relatywizowanej prawdy. Niestety nawet w systemach demokratycznych prawda zależna jest od przewagi politycznej. Nie zawsze wierni, zaangażowani w konkretne procesy decyzyjne, mają wpływ na w pełni chrześcijański charakter podejmowanych decyzji. Wobec pluralizmu światopoglądowego powinni oni jednak, dbając o wierność prawdzie w swoich postawach i działaniach, nie stronić od dialogu, do którego zachęca Franciszek, aby „wspólnie szukać prawdy w dialogu”⁴⁰. Wierny świecki zobowiązany jest podejmować takie kroki i działania, które urzeczywistniałyby wartości Ewangelii. Nie zawsze jednak możliwa jest ich całościowa realizacja. Mimo to warto próbować, na ile to możliwe, przenikać życie społeczne Bożymi prawdami.

Katolicka nauka społeczna jest skierowana do każdego człowieka, gdyż wszyscy mają czuć odpowiedzialność za kształt społeczeństwa. Zadaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest głoszenie Bożej prawdy, zaś do wiernych świeckich należy spełnianie tych zadań, które ze swej natury są świeckie⁴¹. Istnieje więc istotne rozróżnienie kompetencji, które przekłada się na całość życia społecznego, którego Kościół jest częścią. Z tego względu posiada on słuszne prawo do nauczania zasad moralności katolickiej, jednakże z zachowaniem odrębności kompetencyjnej co do konkretnych rozwiązań ustrojowych. Już Leon XIII pisał: „Podejmujemy to zagadnienie z pełną ufnością i świadomością, że do zabrania głosu mamy prawo [...]. Milczenie byłoby w oczach wszystkich zaniedbaniem obowiązku”⁴².

4. ZBAWCZA MISJA

Obecność Kościoła w przestrzeni społecznej związana jest z celem jego istnienia. Istotą tej obecności jest nauczanie prawdy objawionej. Papież Jan Paweł II wyraził to w pierwszej swojej encyklice: „Odpowiedzialność za prawdę Bożą oznacza równocześnie jej umiłowanie i dążność do takiego zrozumienia, które nam

³⁹ KNSK 551.

⁴⁰ FT 50.

⁴¹ ChL15; por. Kongregacji ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, nr 85, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kklu/nawrocenie_duszpasterskie_29062020.html [dostęp: 20.01.2022]; T. Wielebski, *Wokół Instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie”*, s. 226.

⁴² RN 13.

samym, a także i drugim, tę prawdę może przybliżyć w całej jej zbawczej mocy, w jej wspaniałości, w całej głębi i prostocie zarazem⁴³. Nauczycielskie zadanie Kościoła zmierza zatem do zbawienia człowieka. Usankcjonowanie tego prawa zostało również określone w Kodeksie Prawa Kanonicznego: „Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby – mając pomoc Ducha Świętego – święcie strzegł prawdy objawionej, wnikliwie ją badał, wiernie głosił i wykładał, ma obowiązek i przyrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom, niezależnie od jakiegokolwiek ludzkiej władzy, także z zastosowaniem odpowiednich dla siebie środków społecznego przekazu. Kościołowi przysługuje prawo głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych, również w odniesieniu do porządku społecznego, oraz wypowiedzania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, w takiej mierze, w jakiej wymagają tego podstawowe prawa osoby ludzkiej albo zbawienie dusz⁴⁴”.

Tak zakreślone prawo Kościoła do oceny rzeczywistości doczesnej nie pozostawia żadnej wątpliwości, że nikt i nic nie spowoduje, że Kościół zamilknie, gdy fundamentalne prawa osoby, jego godności będą wymagały obrony. Doprecyzowaniem kategoryczności przesłania cytowanego kanonu są ostatnie słowa kodeksu, które dobitnie określają, że Kościół za cel swojej posługi obiera „zbawienie dusz, które zawsze musi być w Kościele najwyższym prawem⁴⁵”.

Człowiek nie jest ujmowany jedynie w odniesieniu do tego, co doczesne, ale przede wszystkim w perspektywie transcendentnej i swojego zbawczego przeznaczenia. Kościół działa w doczesności, jednak tym, czym kieruje się w swojej działalności, nie jest jego własną nauką, gdyż przekracza ona doczesność. Taką perspektywę ukazuje sam Chrystus, który objawia się jako posłany od Ojca: „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał” (J 7, 16). Taką samą tożsamość posiada Kościół, będąc posłanym w imieniu Chrystusa⁴⁶. W swoim nauczaniu Kościół czerpie z Objawienia, jednak nie odrzuca też tego, co oferują świeckie nauki szczegółowe. Jasno określił to Jan Paweł II w *Centesimus annus*: „Nauka społeczna interesuje się dziś szczególnie człowiekiem w jego powiązaniu ze złożoną siecią relacji, charakterystyczną dla współczesnych społeczeństw. Nauki humanistyczne i filozofia pomagają wyjaśnić, na czym polega centralna rola człowieka w społeczeństwie, i uzdalniają go do lepszego rozumienia samego siebie jako «istoty społecznej». Tylko wiara jednak objawia mu w pełni jego prawdziwą tożsamość i właśnie z niej wyrasta nauka społeczna Kościoła, który wykorzystując dorobek nauk przyrodniczych i filozofii pragnie towarzyszyć człowiekowi na drodze zbawienia⁴⁷”.

⁴³ RH 19.

⁴⁴ KPK, kan. 747 §1 i 2.

⁴⁵ KPK, kan. 1752.

⁴⁶ Por. C. Parzyszek, *Zbawcza misja – posłannictwem Kościoła*, „Collectanea Theologica” 81 (2011), nr 1, s. 67.

⁴⁷ CA 54.

Kościół, zabierając głos w sprawach społecznych, nie zamierza wchodzić w rolę władzy politycznej ani też odbierać wierzącym prawa do wolności opinii. Jego zadaniem i pragnieniem jest poprzez nauczanie kształtować serca i sumienia, gdyż istotą tego zadania jest zbawienie człowieka oraz jego dobro w doczesności, które może być realizowane tylko w warunkach społecznych. Należy zatem dobrze zrozumieć intencje Kościoła. Trafnie określa pozycję Kościoła papież Franciszek w encyklice *Fratelli tutti*: „Kościół szanuje autonomię sfery politycznej, nie ogranicza swojej misji do sfery prywatnej. Wręcz przeciwnie, nie może i nie powinien pozostawać na uboczu w budowaniu lepszego świata”⁴⁸.

Członków swojej wspólnoty Kościół wprawdzie obliguje w sumieniu do przestrzegania właściwych zasad współżycia społecznego, jednakże nie oznacza to braku możliwości poszczególnych wiernych podejmowania indywidualnych decyzji i działań w konkretnych sprawach oraz brania za nie odpowiedzialności. Kościół naucza, wypowiada opinie, ocenia sytuacje społeczne⁴⁹. Zasada świeckiego państwa zakłada wszakże możliwość swobodnego sprawowania kultu, ale także wypowiedzi. Źle rozumiana świeckość staje się czymś wrogim wobec każdego elementu światopoglądowego odnoszącego się do wiary. Negacja miejsca wiary w społeczeństwie prowadzi do dominacji wartości nie tyle świeckich, które nie są wrogię wierze, co sekularnych, które dążą do eliminacji wiary z obiegu publicznego⁵⁰. Stąd wiele społeczeństw pierwotnie chrześcijańskich dziś, niestety, wymaga drugiej ewangelizacji, gdyż pod wpływem różnych ideologii zatraciły swojego ducha Ewangelii. Nawet tam, gdzie wiara jest żywa, trzeba wciąż podejmować głoszenie Bożego słowa, aby nie osłabła wiara, a wraz z nią społeczna obecność Ewangelii wraz z jej normami⁵¹.

Obecność Kościoła w dyskursie publicznym ma na celu otwarcie społeczeństwa „na zbawcze moce wiary, na rozeznawanie dobra i zła”⁵². Bez podstawy normatywnej, na której człowiek oparłby wszelkie swoje decyzje, wchodzi on w próżnię aksjologiczną, w której sam staje się fundamentem i kreatorem życia. Ludzka logika nie wystarcza, aby zrozumieć świat⁵³. Wobec zbawczego działania Boga św. Paweł pyta Koryntian: „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony?” (1 Kor 1,20). Kościół głosi, że człowiek nie jest tylko ciałem, częścią przyrody i doczesnych struktur. Człowiek jest celem stworzenia i zbawienia. Życie człowieka nie ogranicza się jedynie do budowania struktur społecznych, gospodarczych, politycznych. One są jedynie narzędziem warunków, które mają służyć ostatecznemu celowi człowieka – zbawieniu.

⁴⁸ FT 276.

⁴⁹ Por. W. Irek, *Nauka społeczna Kościoła*, s. 42.

⁵⁰ Warto zwrócić uwagę na różnicę między pojęciami: „świecki”, „sekularny” i „laicki”, które niestety często traktowane są zamiennie; D. Lubiński, *Świeckość państwa*, s. 105–111.

⁵¹ Por. C. Parzyszek, *Zbawcza misja*, s. 69.

⁵² SS 23.

⁵³ FR 23.

ZAKOŃCZENIE

Jednym z elementów demokratycznego społeczeństwa jest pluralizm poglądów. Ponieważ Kościół i wierni są częścią społeczeństwa, dlatego mają prawo do zabierania głosu w konkretnych sprawach, zgodnie ze swoimi przekonaniem. Odmawianie im możliwości uczestnictwa w dyskursie publicznym jest sprzeczne z demokratycznymi wartościami. Wynika z nich prawo do głoszenia swoich poglądów przez różne podmioty społeczne oraz przez każdego uczestnika życia społecznego. Jest to tym samym prawo do opierania swoich decyzji na opiniach pochodzących z różnych stanowisk. Wykluczenie którejkolwiek strony powoduje zubożenie i pozbawienie możliwości wyrobienia sobie dojrzałej opinii.

Dobro wspólne zakłada odczuwanie odpowiedzialności za społeczeństwo, naród, państwo i mniejsze struktury społeczne, w których człowiek żyje. Nie można podejmować odpowiedzialnych decyzji, jeśli którykolwiek z partnerów dyskursu zostaje z niego wyłączony. Ze swej natury sfera publiczna posiada bowiem charakter inkluzywny. Wymogiem dyskursu publicznego jest komunikacja, gdy ona zanika, zanika rzeczywista troska o dobro wspólne, a nadrzędną rolę zaczynają odgrywać partykularne interesy.

Kościół jest powołany i czuje się zobowiązany do podejmowania głosu w sprawach doczesnych. Wyraża w ten sposób swoją prorocką tożsamość: przepowiadać Bożą prawdę. Nikt nie może mu odebrać prawa do nauczania, w tym do nauczania społecznego. Kościół nie otrzymał bowiem tego prawa od żadnej społecznej czy politycznej instytucji. Szanując autonomię struktur świeckich i uznając ich potrzebę dla właściwego funkcjonowania państw i społeczeństw, pragnie jednak poprzez swoją działalność przyczynić się do wzrostu dobra i postępu społecznego, będąc sam – jako instytucja, a przede wszystkim przez swoich wiernych – częścią życia społecznego. Wkład Kościoła nie polega na forsowaniu rozwiązań mających zastąpić doczesne struktury, ale na poszukiwaniu takich odpowiedzi na problemy i nowe wyzwania, które są oparte na Bożych prawdach i na poszanowaniu integralnego rozumienia człowieka z jego naturalną i nadprzyrodzoną godnością.

WYKAZ SKRÓTÓW

- CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*
- ChL – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*
- CV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*
- DWR – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*

- EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*
FR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*
FT – Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*
KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
KNSK – Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*
KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego*.
LF – Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*
MM – Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*
OA – Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*
PP – Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*
QA – Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*
RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*
RN – Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*
SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*
SS – Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*

PROROCKA MISJA SPOŁECZNEGO NAUCZANIA KOŚCIOŁA

Abstrakt

Powołanie prorockie należy do istoty więzi człowieka z Bogiem. W opisie stworzenia Bóg wypowiada słowa i nadaje wszystkiemu kształt, wpisuje w świat swoje prawo, mówi do pierwszych ludzi, w jaki sposób mają postępować. To mówienie do człowieka jest kontynuowane najpierw przez proroków w Starym Testamencie, potem przez Jezusa Chrystusa, który zleca swoim uczniom, aby szli i głosili Ewangelię (por. Mt 28,19-20). Ten nakaz jest realizowany aż dotąd w Kościele. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, że jest to konstytutywny element jego natury – głosić w imieniu Boga. Ewangelizacja – jak określił to Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (nr 41) – jest naturą prorockiego posłannictwa społecznego nauczania Kościoła. Nie może on przestać głosić Ewangelii, bo pozbawiłby się części swojej istoty. Ważne zatem jest dobre zrozumienie miejsca Kościoła w społeczeństwie oraz pośród jego struktur i instytucji. Błędne koncepcje obecności Kościoła w przestrzeni publicznej skutkują krytyką zajmowanych przez niego stanowisk i ocen zjawisk społecznych. Wymaga to więc podjęcia i wyjaśnienia problematyki jego prorockiego posłannictwa, zwłaszcza społecznego nauczania.

Sł o w a k l u c z o w e: ewangelizacja, nauczanie, misyjny nakaz, prorockie posłannictwo, Kościół w świecie, społeczeństwo, polityka.

THE PROPHETIC MISSION
OF THE SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH

Abstract

Prophetic vocation belongs to the essence of the bond between man and God. In the creation story, God speaks words and everything comes into being, He inscribes his law into the world, and tells the first people how they should behave. That act of speaking to man is continued first by prophets in the Old Testament and then by Jesus Christ who commissions his disciples to go and proclaim the Gospel (cf. Matt 28:19-20). The Church has been fulfilling this commission to the present day to the present day. The aim of this article is to indicate that it is the constitutive element of her nature to preach in the name of God. Evangelization, as John Paul II expressed it in the encyclical *Sollicitudo rei socialis* (No. 41), is the nature of the prophetic mission of the social teaching of the Church. She cannot stop preaching the Gospel, since this would constitute a deprivation of a part of her nature. Thus, it is important to properly understand the place of the Church in society and among its structures and institutions. False concepts of the presence of the Church in public space result in the criticism of both the positions taken by her [the Church] and her assessment of social phenomena. This, therefore, requires taking up discussion and explanation of the issues of her prophetic mission, most especially her social teaching.

Key words: evangelization, teaching, missionary imperative, prophetic mission, Church in the world, society, politics.

DER PROPHETISCHE AUFTRAG
DER KIRCHLICHEN SOZIALLEHRE

Abstrakt

Die prophetische Berufung gehört zum Wesen der Beziehung des Menschen zu Gott. Im Schöpfungsbericht gibt Gott durch sein Wort allem seine Form, schreibt sein Gesetz in die Welt ein, sagt den ersten Menschen, wie sie handeln sollen. Diese Rede Gottes an die Menschen wird zunächst von den Propheten im Alten Testament fortgesetzt, dann von Jesus Christus, der seinen Jüngern befiehlt, hinauszugehen und das Evangelium zu verkünden (vgl. Mt 28,19-20). Dieses Gebot wurde bisher in der Kirche befolgt. In diesem Artikel soll gezeigt werden, dass dies ein konstitutives Element ihres Wesens ist – im Namen Gottes zu predigen. Evangelisierung – wie sie schon Johannes Paul II. in der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (Nr. 41) definiert hat – ist das Wesen der prophetischen Sendung der Soziallehre der Kirche. Sie kann nicht aufhören, das Evangelium zu verkünden, weil sie sich damit eines ihrer wesentlichen Elemente berauben würde. Es ist daher wichtig, den Platz der Kirche in der Gesellschaft und in ihren Strukturen und Institutionen gut zu kennen. Falsche Vorstellungen von der Präsenz der Kirche in der Öffentlichkeit führen zur Kritik an den von der Kirche eingenommenen Positionen und an ihrer Bewertung gesellschaftlicher Phänomene.

Daher muss die Frage ihrer prophetischen Sendung, insbesondere ihrer Soziallehre, aufgegriffen und geklärt werden.

Schlüsselwörter: Evangelisierung, Predigt, missionarischer Imperativ, prophetische Sendung, Kirche in der Welt, Gesellschaft, Politik.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2007.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2010.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2020.
- Do Diogneta, w: M. Starowieyski (opr.), *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna (Biblioteka Ojców Kościoła, t. 10), Kraków: Wydawnictwo M 2010, s. 339–350.
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2020.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2013.
- Irek W., *Nauka społeczna Kościoła narzędziem ewangelizacji – w 120. rocznicę „Rerum novarum”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 5 (2011), s. 35–64.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna 1994.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 1995.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: J. Lipniak (red.), *Encykliki społeczne Kościoła katolickiego*, Świdnica: Wydawnictwo Maria 2005, s. 273–332.
- Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, w: J. Lipniak (red.), *Encykliki społeczne Kościoła katolickiego*, Świdnica: Wydawnictwo Maria 2005, s. 47–117.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, stan prawny: 8.12.2021, <https://episkopat.pl/uaktualnione-tlumaczenie-polskie-kodeksu-prawa-kanonicznego-z-1983-roku> [dostęp: 21.01.2022].
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kklu/nawrocenie_duszpasterskie_29062020.html [dostęp: 20.01.2022].
- Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, w: L. Kamińska (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym–Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996, s. 65–92.
- Lubiński D., *Świeckość państwa w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 27 (2018), nr 1, s. 99–114.
- Napiórkowski A.A., *Wizja Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 15 (2020), s. 33–57.
- Papieska Rada Iustitiae et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2005.

- Parzyszek C., *Zbawcza misja – posłannictwem Kościoła*, „Collectanea Theologica” 81 (2011), nr 1, s. 61–78.
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 1999.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2001.
- Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, w: J. Skwara (red.), *Nauczanie społeczne Kościoła. Dokumenty*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1984, s. 287–308.
- Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, Warszawa: Te Deum 2002.
- Skrobicki Z., *Moralny wymiar rozwoju w świetle nauczania papieża Pawła VI i Jana Pawła II*, „Studia Włocławskie” 15 (2013), s. 93–107.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 410–421.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 526–606.
- Warzeszak J., *Polifonia nauk w ujęciu Benedykta XVI*, „Studia Bobolanum” 32 (2021), nr 1, s. 43–70.
- Wielebski T., *Wokół Instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła”*, „Studia Elckie” 23 (2021), nr 2, s. 223–238.

Andrzej Ochman – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego, doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii, pracownik badawczo-dydaktyczny Uniwersytetu Opolskiego w Opolu. Obszary badawcze: katolicka nauka społeczna, prawa człowieka, socjologia rodziny, religia i społeczeństwo. Autor monografii *Od prawa naturalnego do socjologii praw człowieka. Wkład Hanny Wańkiewicz do polskiej refleksji nad prawem* (2018). Adres do korespondencji: andochman@uni.opole.pl.

MARIA PIECHOCKA-KŁOS
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
<https://orcid.org/0000-0002-5909-5521>

TEODORET Z CYRU WOBEC KULTU POGAŃSKIEGO W ŚWIECIE DZIEŁA *LECZENIE CHORÓB HELLENIZMU*

1. WPROWADZENIE

Oddziaływanie hellenizmu na chrześcijaństwo sięga swoimi korzeniami jego początków. W V wieku w granicach Imperium Romanum jest to z pewnością powszechne zjawisko. Wzajemne przenikanie się kultur i religii tworzy swoistą mieszankę, która danej grupie może przynosić korzyści albo stanowić dla niej zagrożenie. Zdaniem Piotra Liszki, chrześcijaństwo, choć szanowało wzorce proponowane przez kulturę starożytnej Grecji, jednak ostatecznie odrzucało hellenizm jako mieszankę kulturową¹. Koncepcja chrześcijańska od początku wskazuje na konieczność współdziałania wiary i rozumu, bo tylko dzięki temu możliwy jest kompletny rozwój człowieka, który w pełni rozumie swoje miejsce w świecie². Zatem wiara i rozum, pojmowane jako powiązane ze sobą dwie siły o równej wadze, rozumiane integralnie, prowadzą do poznania prawdy, tworzą bowiem najgłębszą duchową symbiozę, która dotyka i ukazuje wzajemne relacje człowieka z Bogiem³. Według Teodoreta z Cyru, teologa i przedstawiciela antiocheńskiej szkoły egzegetycznej z V wieku, rozum jest naturalną drogą do wiary, a chrześcijaństwo należy rozumieć jako w pełni zrationalizowaną, prawdziwą filozofię, jedyną, która jest w stanie sięgnąć głębi bytu oraz udzielić odpowiedzi na pytania o sens egzystencji i prawdę o świecie⁴.

Wobec tych rozważań cel niniejszych badań determinuje dzieło Teodoreta *Leczenie chorób hellenizmu*, uznane za ostatnią wielką apologię chrześcijaństwa

¹ P. Liszka, *Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 70 (2017), nr 1, s. 19.

² W. Dobosz, *Rozum jako naturalna droga do wiary – zapomniana koncepcja Teodoreta z Cyru*, „Vox Patrum” 71 (2019), s. 155.

³ T. Kaczmarek, *Racjonalny charakter wiary według św. Augustyna*, „Vox Patrum” 61 (2014), s. 427.

⁴ W. Dobosz, *Rozum jako naturalna droga do wiary*, s. 155-156.

w starożytności. Według Johanna Quastena apologia antiocheńczyka zasługuje na uznanie nie tylko ze względu na to, że jest ostatnią starożytną apologią, ale przede wszystkim dlatego, że jest jednym z najlepszych dzieł próbujących pojednać filozofię i wiarę⁵. Autor w swoim dziele kontynuuje tradycję apologetyczną, korzysta z dorobku Justyna⁶, Klemensa Aleksandryjskiego⁷ oraz ojców kapadockich⁸. Dąży do pojednania chrześcijaństwa z hellenizmem⁹. Swoje rozważania nazywa lekarstwem, dzięki któremu zamierza przekonać wykształconych reprezentantów kultury greckiej do chrześcijaństwa. Autor unika oskarżycielskiego tonu i nie potępia adresatów swojego dzieła, co nie oznacza, że w efekcie nie odrzuca ich działań w niektórych aspektach. Antiocheńczyk uzasadnia swoje racje posługując się przykładami prostych doświadczeń oraz odniesień do autorytetów spoza grona chrześcijan. Dzieło stanowi bogate źródło odwołań (w ponad 340 miejscach) do licznych autorów (100) z kręgu świata pogańskiego, m.in. poetów, historyków i teologów¹⁰.

W artykule poddano analizie, te fragmenty dzieła *Leczenie chorób hellenizmu*, w których autor podejmuje wątki bezpośrednio odnoszące się do kultu pogańskiego, jednak nie skupiono uwagi na szczegółowej analizie myśli filozoficznej

⁵ Por. J. Quasten, *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature: From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, t. 3, Westminster, MD: Christian Classics 1992, s. 543.

⁶ Zob. K. Pawłowski, *Spotkanie starożytnego chrześcijaństwa z filozofią grecką w czasach Justyna Męczennika i Klemensa Aleksandryjskiego*, „Collectanea Theologica” 86 (2016), nr 2, s. 73-75.

⁷ Zob. K. Pawłowski, *Spotkanie starożytnego chrześcijaństwa z filozofią grecką*, s. 75-79.

⁸ Zob. Ł. Leonkiewicz, *Wybrani Ojcowie Kościoła wobec filozofii starożytnej (cz. II)*, „Elpis” 16 (2014), s. 78-81.

⁹ Znaczna część chrześcijan wywodziła się z pogaństwa i była mocno zakorzeniona w kulturze grecko-rzymskiej, którą uważała za swoje naturalne środowisko. Z tego powodu zwolennicy chrześcijaństwa zmuszeni byli rozważać znaczenie i wartość dziedzictwa greckiego. Stanowiska były skrajne. Z jednej strony wspólnie odrzucali politeizm i mitologię oraz potępiali m.in. porzucanie dzieci i swobodne zachowania płciowe, z drugiej – reprezentowali różnice zdań co do wartości kultury i filozofii greckiej. Za przedstawiciela nurtu przychylnego można uznać Justyna, pierwszego filozofa chrześcijańskiego, który sądził, że Słowo Boże (tożsame z greckim Logosem) rozsiane jest po świecie, a jego elementy obecne są również w greckiej filozofii. Na jej tle Ewangelia okazuje się najlepszą filozofią, punktem dojścia poszukiwań Greków. Podobnego zdania był Klemens z Aleksandrii, który w swoich dziełach korzystał z myśli tradycji greckiej. Odmienne stosunek do kultury greckiej miał Tacjan, który kwestionował wszystkie jej wartości. Wrogo nastawiony do dziedzictwa grecko-rzymskiego był Tertulian, potępiający religię pogan i ich moralność. Jego stosunek do omawianej kwestii najlepiej oddaje jego słynne zawołanie: „Cóż mają wspólnego Ateny z Jerozolimą, Akademia z Kościołem?” (*Preskrypcja przeciw heretykom* 7,9; cyt. za: M. Wojciechowski, *Dzieje spotkania. Chrześcijaństwo a kultura grecka*, „Więź” 49 [2006], nr 3, s. 46-55).

¹⁰ W. Dobosz, *Rozum jako naturalna droga do wiary*, s. 157; zob. także: J. Ulrich, *The Reception of Greek Christian Apologetics in Theodoretus' „Graecarum affectionum curatio”*, w: J. Ulrich, A.C. Jacobsen, M. Kahlos (red.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, Frankfurt am Main – Oxford: Peter Lang 2009, s. 113-130. Wnikliwą analizę odniesień do Platona zob.: M. Karaś, *Apologetyka Teodoreta z Cyru wobec filozofii Platona*, „Kwartalnik Filozoficzny” 31 (2003), z. 3, s. 33-60.

Teodoreta. Mając na uwadze okoliczności powstania dzieła, jego datację i życiorys ojca Kościoła, apologię należy traktować jako dzieło przedstawiające ramy dla, wykorzystywanej przez Teodoreta, apologetycznej metody przekonywania do nowej rzymskiej religii obywateli rzymskich¹¹. Analiza fragmentów, w których autor odnosi się do kultu pogańskiego, pozwoli poznać stanowisko antiocheńczyka w tej sprawie i odpowiedzieć na pytanie, czy uważa go on za element dziedzictwa rzymsko-greckiego i dopuszcza ewentualną obecność tego elementu w chrześcijańskim świecie, czy też go całkowicie odrzuca. W celu pełniejszego ukazania przywołanego w temacie zagadnienia omówiony zostanie również kontekst historyczno-społeczny analizowanej apologii oraz okoliczności kształtowania się rozumu i duchowości samego autora.

Należy wspomnieć, że Teodoret, jego dzieła i podglądy cieszą się znaczną popularnością wśród badaczy na całym świecie, ponieważ większość pism ojca Kościoła doczekała się wydań krytycznych i opracowań w wielu językach¹². W Polsce zainteresowanie jego osobą jest nieco mniejsze, co nie znaczy, że jest postacią zupełnie zapomnianą. Do tej pory na język polski zostały przetłumaczone tylko wybrane dzieła egzegetyczne – *Listy*, *Dzieje Bożej Miłości* – oraz apologia *Leczenie chorób hellenizmu*¹³. Być może, wobec takich okoliczności, poglądy Teodoreta nie zostały dotąd wystarczająco pogłębione, gdyż istniejące polskie opracowania najczęściej podejmują wątek rozumu i wiary. W tych pracach nie została dotąd poruszona kwestia jego stosunku do kultu pogańskiego, pomimo że jego apologia została przetłumaczona na język polski ponad 40 lat temu.

2. FORMOWANIE ROZUMU I DUCHOWOŚCI TEODORETA

Teodoret (gr. *Theodoretos*, łac. *Theodoretus*) z Cyru (*Kyrrhos*) urodził się w roku 386 (lub 393) w Antiochii Syryjskiej. Zmarł ok. 458 (lub 466) roku¹⁴. Nie posiadamy żadnej starożytnej biografii Teodoreta. Skromne informacje na jego temat pochodzą z krótkiej noty bibliograficznej zawartej w dziele Gennadiusza

¹¹ W. Dobosz, *Rozum jako naturalna droga do wiary*, s. 156.

¹² W. Dobosz, *Teodoret z Cyru – niedoceniany teolog z V w.*, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 22 (2016), nr 1, s. 5-44.

¹³ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1981; Theodoretus Cyrrhensis, *Graecarum affectionum curatio*, PG 83, 783-1152.

¹⁴ *Theodoretos*, w: A. Świderkówna (red.), *Słownik pisarzy antycznych*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1990, s. 451-452.

z Marsylii (*De viris illustribus*, 90), wzmianek u innych autorów starożytnych oraz dzieł samego teologa, zwłaszcza jego korespondencji (*Epistulae*, PG 83)¹⁵.

Teodoret urodził się w zamożnej rodzinie chrześcijańskiej. Odebrał staranne wykształcenie klasyczne w duchu kultury greckiej¹⁶. Pobierał nauki nie tylko u retorów i sofistów pogańskich, dzięki którym poznał dzieła autorów pogańskich, m.in. Homera, Hezjoda, Herodota, Platona, mówców attyckich, poetów lirycznych, tragików, Plotyna, ale również u mnichów antiocheńskich, którzy wprowadzili go w naukę chrześcijańską¹⁷. Znajdował się pod wpływem antiocheńskiej szkoły teologicznej (m.in. św. Jana Chryzostoma, Diodora z Tarsu, Teodora z Mopsuestii)¹⁸. Po śmierci rodziców ok. 416 roku Teodoret rozdał oddziedziczony po nich majątek ubogim i został mnichem. Siedem lat spędził w klasztorze Neikarta pod Antiochią, gdzie prowadząc życie zakonne, oddał się studiowaniu nie tylko Pisma Świętego, ale również dzieł wielkich apologetów chrześcijańskich. W tym czasie Teodoret podjął pierwsze próby literackie.

Godność biskupią otrzymał w 423 roku, kiedy to został powołany przez Aleksandra, patriarchę Hierapolis, na biskupa Cyru – niewielkiego miasta leżącego w północnej Syrii, w dolinie Eufratu w Mezopotamii¹⁹. Uwikłanie Teodoretą ok. 430 roku w tzw. spory nestoriańskie (spór między Nestoriuszem a Cyrylem Aleksandryjskim) przyczyniły się do odwołania go – postanowieniem Synodu w Efezie (449) – z urzędu biskupa oraz do skazania go przez cesarza Teodozjusza na wygnanie do Apamei. Dzięki interwencji papieża Leona u cesarza Marcjana w 450 roku Teodoret został odwołany z wygnania, a rok później na Soborze Chalcedońskim, po odrzuceniu nauki Nestoriusza, przywrócony na biskupstwo w Cyrze, gdzie pozostał aż do śmierci²⁰.

Teodoret pozostawił po sobie liczne pisma w języku greckim. Znał język syryjski. W jego twórczości wyraźnie widoczne są cechy klasycznego wykształcenia greckiego oraz duch religijnej ascezy syryjskiej. Był autorem dzieł historycznych, teologiczno-dogmatycznych, egzegetycznych, mów, a także apologii. Na współczesnych wrażenie robi również jego obfita, licząca 232 listy korespondencja

¹⁵ S. Kalinkowski, *Wstęp*, w: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1981, s. 5.

¹⁶ P.M. Szewczyk, *Teodoret z Cyru*, w: E. Gigilewicz i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin: TN KUL 2013, kol. 628-629.

¹⁷ S. Kalinkowski, *Wstęp*, s. 5.

¹⁸ W. Dobosz, *Rozum jako naturalna droga do wiary*, s. 158-159.

¹⁹ Teodoret niechętnie zrezygnował z życia klasztornego, co sam wyznał w swoim 81 liście. Zdolności administracyjne nowego biskupa przyczyniły się do rozwoju miasta, które pod jego opieką rozbudowało się i wzbogaciło m.in. o portyki, łaźnie i most. Biskup sprowadził do miasta nauczycieli, zagwarantował mieszkańcom opiekę lekarską i wprowadził niskie podatki. Nie zaniedbywał również spoczywających na nim obowiązków duszpasterskich, często wizytował podległe biskupstwu klasztory i parafie, nawracał pogan i heretyków oraz interweniował w sprawie prześladowanych przez Persów chrześcijan. Zob. S. Kalinkowski, *Wstęp*, s. 5-6.

²⁰ P.M. Szewczyk, *Teodoret z Cyru*, kol. 628-629.

z urzędnikami, uczonymi i biskupami, która zdobyła uznanie jako bogate źródło historyczne i doskonały zabytek antycznej epistolografii²¹.

Próba datacji analizowanego dzieła, przeprowadzona dzięki pośrednim informacjom na temat prześladowania chrześcijan przez Persów zawartych w listach 116 i 145, pozwala nakreślić ramy czasowe powstania dzieła i przyjąć, że Teodoret napisał je jeszcze przed rokiem 437. Dzięki wskazówkom umieszczonym w treści samej apologii ramy te możemy doprecyzować. Mianowicie autor wspomina imiona męczenników chrześcijańskich pochodzących z okolic Antiochii, a zupełnie pomija tych pochodzących z terenu Cyru, co pozwala przypuszczać, że dzieło powstało jeszcze przed objęciem przez niego biskupstwa, a więc przed rokiem 423, prawdopodobnie za rządów Honoriusza (395-423) na Zachodzie i Teodozjusza II (408-450) na Wschodzie²².

Przyszły biskup Cyru napisał swoją apologię w czasie, kiedy w Imperium Romanum kult pogański od kilku dekad, z rozkazu cesarza Teodozjusza, był prawnie zakazany. Wyznawcom starej rzymskiej religii nie wolno było praktykować dawnych obrzędów ani w sferze publicznej, ani w prywatnej²³. Wolą cesarza było również, aby wszystkie ludy na terenie całego cesarstwa wyznawały chrześcijaństwo oparte na postanowieniach Soboru Nicejskiego²⁴. Choć edykt mediolański (313)²⁵ w założeniu przynosił równouprawnienie religijne, a więc każdy mógł wyznawać taką religię, jaką uważał dla siebie za najbardziej odpowiednią, jednak późniejsze porzucenie przez Konstantyna dawnych bogów *Romanitas* na rzecz nowej religii dało przewagę chrześcijaństwu. W następnych latach kolejni cesarze i prowadzona przez nich polityka religijna zapewniała chrześcijanom bezpieczeństwo wyznania, gwarantowała stopniową poprawę ich statusu prawnego²⁶, co z pewnością również wpłynęło na wzrost liczby wyznawców nowej monoteistycznej religii.

Choć państwo rzymskie i Kościół oficjalnie zakazało składania ofiar i kultu bożków, praktyki te były trudne do wykorzenienia, zaś „walka z nimi pochłonęła niemało czasu hierarchów kościelnych i Ojców Kościoła”²⁷. Kościół w V wieku stał na stanowisku, że stara rzymska religia powinna zostać zniszczona i zapomniana,

²¹ S. Kalinkowski, *Wstęp*, s. 7.

²² S. Kalinkowski, *Wstęp*, s. 8.

²³ C.Th. 16,10,12.

²⁴ C.Th. 16,1, 2; C.J. 1,1, 1.

²⁵ Laktancjusz, *De mortibus persecutorum*, 48, w: Laktancjusz, *Pisma wybrane, De mortibus persecutorum, Epitome, De ira Dei*, tłum. J. Czuj, Poznań: Jan Jachowski Księgarnia Uniwersytecka 1933, s. 73-75.

²⁶ Szerzej na temat: M. Piechocka-Kłós, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV-VI wieku*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2010, s. 52-88; W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grossen*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften; Beck 1953, s. 51n.

²⁷ M. Wojcieszak, *Kościół późnoantyczny wobec problemu apostazji w świetle kanonów zachodniorzymskich zgromadzeń biskupich*, „Argumenta Historica”. Czasopismo naukowo-dydaktyczne” 4 (2017), s. 159.

zaś jego misją powinna być dbałość o chrześcijan i czujność, aby ci skrycie nie sprawowali i nie uczestniczyli w żadnych obrzędach pogańskich²⁸. Duchowni wielokrotnie rozważali ten problem na synodach, ogłaszając kanony regulujące te kwestie²⁹. Mimo wysiłków państwa rzymskiego i Kościoła proces chrystianizacji na całym obszarze cesarstwa przebiegał powoli i był złożony. Paganie nagle nie zniknęli, a i chrześcijanom wciąż zdarzało się uczestniczyć w pogańskich świątach i obrzędach³⁰. Zdarzali się również pseudokonwertyci, którzy nawracali się w zamian za przywileje, stanowiska w hierarchii kościelnej lub by uniknąć ograniczenia swobód obywatelskich wymierzonych w pogan³¹. O problemach natury religijnej i walce z pozostałościami kultu pogańskiego w kolejnych wiekach świadczą m.in. ustawy Justyniana³², kanony synodalne z VI wieku³³ oraz późnopatrystyczne pisma³⁴.

Wzajemne przenikanie świata pogańskiego i chrześcijańskiego było naturalnym procesem w strukturze społecznej okresu późnego antyku. Obok chrześcijańskich zupełnie swobodnie funkcjonowały praktyki i obyczaje pogańskie. Chrześcijanom trudno było porzucić głęboko zakorzenione w ich świadomości zwyczaje.

²⁸ M. Wojcieszak, *Kościół późnoantyczny wobec problemu apostazji w świetle kanonów zachodniorzymskich zgromadzeń biskupich*, s. 159; zob. także P. Wygralak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego. Wybrane aspekty działalności łacińskich ojców Kościoła V i VI w.*, „Annales Missiologici Posnanienses” 21 (2016), s. 87-100.

²⁹ Zob. M. Piechocka-Kłós, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV-VI wieku*, s. 109-144.

³⁰ Złożoność zagadnień związanych z obecnością chrześcijan na obchodach pogańskiego święta doskonale ukazuje list papieża Gelazego przeciwko obchodom luperkaliów, ogłoszony w 495 roku. Szerzej na ten temat: Gelazy I, *Tego samego papieża Gelazego przeciw Andromachowi i innym Rzymianom, którzy trwali według dawnego zwyczaju przy świętowaniu luperkaliów*, tłum. M. Piechocka-Kłós, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2012.

³¹ Zob. I. Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów w cesarstwie wschodniorzymskim (lata 325–451)*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2008, s. 15-16.

³² C.J. 1,10,11; C.J. 1,11,10; zob. także. A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin: RW KUL 1990, s. 163.

³³ Zob. m.in. antypogańskie kanony ogłoszone na synodach w Orleanie (541), Tours (567) i Auxerre (561-605).

³⁴ Przykład późnej literatury patrystycznej podejmującej kwestię mentalności chrześcijan oraz nawiązującej do aktualnych problemów epoki stanowią *Kazania Cezarego z Arles* ([PSP 52], tłum. S. Ryznar, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1989). Biskup w swoich mowach nie pominął kwestii pogańskich wątków w życiu ludzi ochrzczonych. Zauważa, że mieszkańcom Arles nadal trudno porzucić pogańskie nawyki i zwyczaje, mimo chrystianizacji miasta w V wieku. O przywiązaniu swoich wiernych do pogańskich zwyczajów wspomina również Maksym z Turynu. W swoich kazaniach (Maximus Taurinensis, *Collectio sermonum antiqua nonnullis sermonibus extrauagantibus adiectis*, 107, 1-2 [CCL 23], red. A. Mutzenbecher, Turnhout: Brepols 1962) nawiązał do uczestnictwa wieśniaków w dawnych kultach pogańskich, składania przez nich ofiar na drewnianych ołtarzach, czczenia kamiennych posągów bóstw oraz spożywania na ucztach pokarmów im ofiarowanych. Z kolei Leon Wielki zauważa, że czasami niektórzy wierni łączyli kult pogański z chrześcijaństwem i wczesnym rankiem przed wejściem do kościoła na nabożeństwo oddawali część słońcu (Leon Wielki, *Mowy*, 27, 4, [POK 24], tłum. K. Tomczak, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha 1957).

O przywiązaniu chrześcijan do pogańskich zwyczajów, ich uczestnictwie w pogańskich świątach i obrzędach wspominali w V i VI wieku m.in. Maksym z Turynu (zm. między 408 a 423)³⁵, Leon Wielki (ur. ok. 390 lub ok. 400, zm. 461)³⁶, Cezary z Arles (ur. 470/471, zm. 542)³⁷ oraz Marcin z Bragi (ur. ok. 520, zm. ok. 580)³⁸. Ludzie z jednej strony chodzili na nabożeństwa do świątyń chrześcijańskich i starali się żyć według kalendarza liturgicznego, aby później w zaciszu domowym pielęgnować pogańskie zwyczaje w gronie rodzinnym, a niektórzy nawet ośmielali się chodzić „pod drzewa składać tam wota, modlić się u źródeł, brać udział w diabelskich wróżbach”³⁹. Według Stanisława Kalinkowskiego w V wieku, w czasie, kiedy Teodoret pisał swoją apologię, „poganie już od dawna nie praktykowali religii opartej na mitologii; wśród szerokich warstw pogańskich duże znaczenie miały kulty wschodnie (Mitra, Kybele), natomiast wśród warstw wykształconych miejsce religii zajęła filozofia, zwłaszcza systemy neoplatoński i neopitagorejski. Żywe były wówczas nauki Filona, który usiłował pogodzić filozofię grecką z wielkimi religiami Wschodu, żywa była pamięć o próbach Juliana Apostaty, który usiłował przywrócić dawną religię pogańską przez nadanie jej ram organizacyjnych wzorowanych na chrześcijaństwie”⁴⁰.

3. NASTAWIENIE TEODORETA DO KULTU POGAŃSKIEGO

Apologia Teodoreta, składająca się ze wstępu oraz 12 ksiąg, nazwanych przez samego autora rozprawami⁴¹, skierowana jest głównie do wykształconej grupy pogan. Autor koncentruje się w niej głównie na polemice z filozofią grecką, a w konsekwencji na wykazaniu przewagi nauki chrześcijańskiej nad systemami filozofii greckiej⁴². Według antiocheńczyka wyższość monoteistycznej religii rzymskiej nad kulturową przynależnością pogan do korzeni klasycznego świata rzymsko-greckiego opiera się głównie na praktykowaniu cnoty. Cel napisania dzieła Teodoret

³⁵ Maximus Taurinensis, *Collectio sermonum antiqua nonnullis sermonibus extrauagantibus adiectis*.

³⁶ Leon Wielki, *Mowy*.

³⁷ Cezary z Arles, *Kazanie 53 i 54*, PSP 52, s. 228-234.

³⁸ Marcin z Bragi, *O pouczeniu ludności wiejskiej*, tłum. W. Wójcik, w: Marcin z Bragi, *Dzieła*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2008, s. 182-217.

³⁹ Cezary z Arles, *Kazanie 53*, PSP 52, s. 228-230; *Kazanie 54*, 1-6, PSP 52, s. 230-234.

⁴⁰ S. Kalinkowski, *Wstęp*, s. 9.

⁴¹ Rozprawy: I. *O wierze*; II. *O pierwszej zasadzie*; III. *O aniołach, rzekomych Bogach i złych demonach*; IV. *O materii i wszechświecie*; V. *O naturze ludzkiej*; VI. *O Opatrzności Bożej*; VII. *O ofiarach*; VIII. *O kulcie męczenników*; IX. *O prawach*; X. *O fałszywych i prawdziwych wyroczniach*; XI. *O końcu świata i sądzie*; XII. *O cnotie praktycznej*.

⁴² S. Kalinkowski, *Wstęp*, s. 9.

formuluje już w samym tytule, który brzmi *Leczenie chorób hellenizmu albo dowód prawdy ewangelicznej na podstawie filozofii greckiej*.

Teodoret już w pierwszej rozprawie dowodzi, że poganie cierpią na chorobę, którą nazywa chorobą zarozumiałości⁴³. Wyrażenie to jest celowym odwróceniem określeń używanych wobec chrześcijan przez pisarzy już w I wieku. Tacyt⁴⁴ i Swetoniusz⁴⁵ nazywali chrześcijaństwo „zgubnym zabobonem”, a Pliniusz⁴⁶ „szaleństwem i zarazą zabobonności”. Wyznawcy chrześcijaństwa byli nazywani ludźmi chorymi, których należy uleczyć. Teodoert, pisząc swoje dzieło w pierwszej połowie V wieku, wykorzystuje ten motyw. Przekonuje, że pogan należy poddać leczeniu, ponieważ „niektórzy [...] ludzie, zapoznawszy się ze słowami poetów i mówców albo skosztowawszy pięknego stylu Platona, gardzą słowami Bożymi, dlatego tylko, że brakuje im ozdób pięknego wystowienia; za rzecz niegodną uważają uczyć się prawdy o bycie – od rybaków”⁴⁷. Zapatrzeni w filozofię, retorykę i poezję grecką, są niezdolni, aby dostrzec jedyną prawdę objawioną przez Boga. Zdaniem Teodoerta najczęściej największymi wrogami nowej rzymskiej religii nie są wielcy filozofowie, lecz osoby, które poznały niewielką „[...] część wiedzy o świecie i prawdzie, popadały w zarozumiałość i formułowały bardzo radykalne stwierdzenia wobec kultur barbarzyńskich, traktując je jako zupełnie pozbawione rozumu”⁴⁸. Teodoret formuluje zarzut wobec tych, którzy – choć „Pismo Boże zwą barbarzyńskim i za hańbę poczytują uczenie się z niego o prawdzie” – sami nie znają historii greckiej, ponieważ zapominają o fakcie, że „najznakomitszych nauk i wielu rzemiosł Grecy nauczyli się od barbarzyńców”⁴⁹. Autor apologii posuwa się dalej i wskazuje na braki w wykształceniu przeciwników nowej religii, a wręcz wytyka im „panujące obecnie nieuctwo i zarozumialstwo”⁵⁰, jego zdaniem tylko „wiara jest jedynym i niezbędnym środkiem wiodącym do osiągnięcia wiedzy i dotarcia do prawdy”⁵¹.

Mimo że Teodoert swą uwagę skupia przede wszystkim na ukazywaniu i analizowaniu różnic w poglądach różnych szkół filozoficznych, przeciwstawiając im różnorodność w rozstrzyganiu tych samych problemów w doktrynie chrześcijańskiej, to w dziele nie brakuje wątków bezpośrednio związanych z kultem i praktykami pogańskimi. W tym kontekście autor wspomina o uprawianych w sekrecie praktykach pogańskich. W trzeciej rozprawie otwarcie „wypomina” pogańskim mieszkańcom chrześcijańskiego już cesarstwa kłanianie się rzeźbom, pomimo

⁴³ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, I, 9; I, 18.

⁴⁴ Tacitus, *Annales ab excessu divi Augusti*, XV, 44, red. C.D. Fisher, Oxford: Clarendon Press 1906.

⁴⁵ Swetoniusz, *Żywot Nerona*, 16, tłum. J. Ejsmond, Sandomierz: Armoryka 2019.

⁴⁶ Plinius, *Epistularum libri decem*, X, 96, red. R.A.B. Mynors, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano 1988.

⁴⁷ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, I, 9.

⁴⁸ W. Dobosz, *Rozum jako naturalna droga do wiary*, s. 168.

⁴⁹ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, I, 18.

⁵⁰ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, I, 36.

⁵¹ S. Kalinkowski, *Wstęp*, s. 10.

słownego ich potępienia, oraz czczenie ich ofiarami i uroczystymi obrzędami⁵². Jednocześnie podkreśla, że „fałsz ten unicestwił i do szczytu zniszczył Ten, któremu my się kłaniamy, a którego wy nie znacie”⁵³.

Problem ofiar składanych przez niechrześcijan autor rozważa również w siódmej rozprawie. Zdaniem Teodoerta zły duch „[...] wykształcił w nich niegodziwą naukę o fałszywych bogach i nauczył kłaniać się wielkiej gromadzie nieistniejących bóstw w miejsce prawdziwego Boga [...]”⁵⁴ oraz „[...] ustanowił prawa, które nakazują urządzać ku czci tych bóstw uroczystości, święta i publiczne biesiady [...] wyznaczył uroczystości dla wszystkich bogów, a jest ich wielki tłum, każdy demon ma swoje święta, których nazwy pochodzą od ich imion własnych [...]”⁵⁵. Antiocheńczyk napiętnuje pogańskie uroczystości. Uważa, że w trakcie obchodów bez skrupułów dopuszcza się wszelkiego rodzaju rozpusty. Autor wyklucza krwawe i bezbożne ofiary pogańskie. Jego zdaniem „[...] wszelkie ofiary są zbędne i niegodne Bożej istoty [...]”⁵⁶. Prawdziwego Boga należy czcić nowym rodzajem ofiary, która „nie płami ołtarza krwią, a dopełnia się za pomocą języka i warg”⁵⁷ w ofierze z dziękczynienia. Teodoret odrzuca pogańskie ofiary i przypomina, że „Bóg nie potrzebuje ofiar ani instrumentów muzycznych [...]”⁵⁸, zaś jedynymi miłymi Bogu ofiarami, składanymi przez jego wyznawców, są „duchowe ofiary składane czystym sercem”⁵⁹.

O tajemnych praktykach pogańskich – jak zakłada Teodoret – wciąż potajemnie zabobonnie praktykowanych autor wspominał również w rozprawie ósmej. W tej części dzieła przyszły biskup Cyru nawiązuje do skrytego udziału w libacjach na cześć boga Asklepiosa oraz czczenia go dymem ofiarnymi oraz oddawaniem boskiej czci jego posągom⁶⁰. Nieco dalej zauważa, że wszyscy, którzy ośmielają się wylewać pogańskie libacje i składać ofiary zmarłym po nocach w celu żarliwego ich błagania, naruszają prawo⁶¹. Teodoret wyjaśnia, że pogańskich libacji i składania ofiar umarłym nie należy porównywać z kultem męczenników, ponieważ chrześcijanie nie składają im libacji ani ofiar, lecz czczą „ich jako ludzi poświęconych Bogu i jako przyjaciół Boga: oni tak umiłowali Stwórcę i Zbawiciela, że śmierć dla Niego uważali za rzecz godną pożądaną”⁶². Autor apologii broni chrześcijańskiego kultu męczenników i podkreśla, że „nie są oni uważani za bóstwa, lecz

⁵² Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, III, 84.

⁵³ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, III, 85.

⁵⁴ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, VII, 3.

⁵⁵ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, VII, 10.

⁵⁶ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, VII, 24.

⁵⁷ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, VII, 24.

⁵⁸ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, VII, 22.

⁵⁹ S. Kalinkowski, *Wstęp*, s. 10.

⁶⁰ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, VIII, 22.

⁶¹ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, VIII, 33.

⁶² Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, VIII, 34.

za orędowników ludzkości wobec Boga, a ich kult zastąpił bezbożną cześć, jaką poganie oddawali swoim bogom, i uwolnił ludzkość od zabobonów⁶³. Zdaniem Teodoretta kult męczenników jest „dowodem na wyższość chrześcijaństwa (wiary) nad hellenizmem”⁶⁴.

Teodoret w dziesiątej rozprawie poświęca wiele uwagi także dyskusji z fałszywymi i kłamliwymi wyroczniami greckimi. Uważa, że ludzie zostali oszukani przez złe demony, które porzuciły miejsce, które „[...] im w udziale przypadło, wymknęły się spod [...] panowania Stworzyciela i [...] uzurpowały sobie imię Boże, ogłosiły się duchami i skłoniły bezmyślnych ludzi do oddawania im boskiej czci [...] próbując umocnić swoje władanie, usiłowały poznać i przepowiadać przyszłość, w ten sposób zwodząc ludzi [...] z tego też powodu na całej ziemi zbudowały kuźnie oszustw i wymyśliły uprawianie czarów wróżebnych”⁶⁵. Autor za Plutarchem powtarza, że „[...] nie na ma wyroczni bogów, lecz są wyrocznie demonów”⁶⁶ oraz namawia pogan do uwierzenia w słowa Porfiriusza, który za niemożliwe uznał dokładne poznanie ruchu ciał niebieskich i wyjaśnienie wynikających z tego ruchu skutków. Jest to nie tylko niemożliwe do osiągnięcia dla ludzi, ale również dla niektórych demonów. Inaczej ma się sprawa w odniesieniu do proroctw zawartych w Starym Testamencie i zapowiedzi Chrystusa w Ewangelii, ponieważ one są jasne i prawdopodobne, co potwierdzają przykłady ich spełniania się i co stanowi, jak przekonuje Teodoret, gwarancję spełniania się obietnicy wiecznego życia⁶⁷.

W zakończeniu autor jeszcze raz nawiązuje do celu, jakim kierował się, pisząc dzieło. W konkluzji przyznał, że liczy na wyleczenie pogan z choroby niedowiarstwa oraz przekonanie ich do zbawczej religii chrześcijańskiej, ponieważ chce, aby byli „dopuszczeni do udziału w promieniach tej światłości”⁶⁸. Jego dzieło powinno być traktowane jako chroniące przed złem lekarstwo. W ten sposób próbuje on dotrzeć do wykształconych obywateli cesarstwa i przekonać ich, że chrześcijaństwo jest naturalną kontynuacją helleńskich ideałów⁶⁹. Teodoret z Cyru otwiera w ten sposób grecki rozum na wiarę. Antiocheńczyk stał się łącznikiem pomiędzy filozofią grecką a chrześcijaństwem.

⁶³ S. Kalinkowski, *Wstęp*, s. 10-11.

⁶⁴ W. Dobosz, *Rozum jako naturalna droga do wiary*, s. 172.

⁶⁵ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, X, 2-3.

⁶⁶ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, X, 9.

⁶⁷ S. Kalinkowski, *Wstęp*, s. 11.

⁶⁸ Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, XII, 98.

⁶⁹ W. Dobosz, *Rozum jako naturalna droga do wiary*, s. 179.

4. ZAKOŃCZENIE

Teodoret z Cyru doskonale rozumie realia *Imperium Romanum* w V wieku. Mimo że miał chrześcijańskie pochodzenie i dorastał w środowisku monastycznym, otrzymał solidne klasyczne wykształcenie w kulturze greckiej. Doświadczył również ascetycznego życia mnicha. Te czynniki sprawiają, że ten ojciec Kościoła doskonale łączy w sobie obie rzeczywistości czasów, w których żył.

W V wieku w cesarstwie społeczeństwo wciąż pozostaje pod wpływem pogańskich polemik z chrześcijaństwem (Porfiriusz, Julian Apostata). Chociaż w IV wieku nadano chrześcijaństwu statusu religii panującej, w dalszym ciągu edukacja hellenicka, w której bierze udział intelektualna elita cesarstwa, opiera się na klasycznych antycznych standardach. Wówczas dziedzictwo greckie było czymś w rodzaju wskaźnika tożsamości obywateli rzymskich w chrześcijańskim cesarstwie. Wśród elit, w odniesieniu do chrystianizacji, nie myślano o porzuceniu dawnej kultury i jej dorobku. Oczekiwano raczej podpowiedzi, co robić, aby w nowych czasach nadal z niej korzystać⁷⁰.

Reasumując, należy stwierdzić, że Teodoret odrzuca kult pogański, jednak zdaje sobie sprawę, że literatura, kultura i filozofia są miejscem spotkania chrześcijaństwa z hellenizmem. Z tego powodu wprost nie odrzuca całego dorobku kultury greckiej, w przeciwieństwie do kultu pogańskiego. Wierzy, że próba pojednania chrześcijaństwa z hellenizmem jest możliwa, jednak bez udziału kultu pogańskiego. Swoją koncepcję (rozum i racjonalne myślenie jako naturalna droga do wiary) konsekwentnie realizuje w kolejnych rozprawach swojej apologii.

Tak więc, choć pogan uważa za ludzi chorych i zbyt zapatrzonych w wartość filozofii, widzi szansę na ich wyleczenie. Wypomina mieszkańcom uprawianie sekretnych pogańskich praktyk, m.in. kłanianie się rzeźbom i czczenie ich ofiarami w potajemnych obrzędach (III, 84; III, 85). Całkowicie odrzuca krwawe i bezbożne ofiary w starym kulcie (VII, 3; VII, 10; VII, 22; VII, 24). Potępia również udział w libacjach na cześć Asklepisa (VIII, 22) oraz negatywnie odnosi się do praktyk wylewania pogańskich libacji w kulcie zmarłych (VIII, 33). Napomina, aby ich nie mylić z kultem męczenników (VIII, 34). Zauważa, że chrześcijanie nie czczą ich boskości, lecz uważają tylko za orędowników ludzi wobec Boga. Za kłamliwe i fałszywe uznaje wyrocznie greckie. Wyraźnie zaznacza, że wiara w ich przepowiednie nie może być porównywana z chrześcijańską wiarą na przykład w spełnienie starotestamentowych zapowiedzi (X, 2-3; X, 9). Tak więc, choć antiocheńczyk w swojej apologii wyraźnie odrzucił kult pogański i akcentował wyższość chrześcijaństwa nad filozofią grecką, mimo wszystko szukał syntezy, która zapewniłaby naturalne przejście od kultury pogańskiej do chrześcijańskiej.

⁷⁰ W. Dobosz, *Rozum jako naturalna droga do wiary*, s. 165.

WYKAZ SKRÓTÓW

- C.J. – *Codex Iustinianus*, [w:] *Corpus Iuris Civilis*, red. P. Krüger, t. 2, Berlin: Weidmann 1954
- C.Th. – *Code Théodosien XVI* (SCh 497), red. T. Mommsen, P. Meyer, P. Krüger, tłum. J. Rougé, R. Delmaire, t. 1, Paris: Cerf 2002
- CCL – *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout: Brepols 1954-
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1-161, red. J.-P. Migne, Paris: J.-P. Migne 1857-1866
- POK – *Pisma Ojców Kościoła*, t. 1-28, J. red. Sajdak, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha 1924-1970
- PSP – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1969-
- SCh – *Sources chrétiennes*, Paris: Cerf 1947-
- ŻM – *Źródła Monastyczne*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 1993-
- ŻMT – *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 1996-

TEODORET Z CYRU WOBEC KULTU POGAŃSKIEGO W ŚWIETLE DZIEŁA
LECZENIE CHORÓB HELLENIZMU

Abstrakt

W niniejszej publikacji przedstawiono szczegółową analizę dzieła *Leczenie chorób hellemnizmu* Teodoret z Cyru, teologa i przedstawiciela antiocheńskiej szkoły egzegetycznej z V wieku, w odniesieniu do fragmentów przedstawiających kwestię kultu pogańskiego, a konkretnie jego stanowiska względem niego. Antiocheńczyk doskonale rozumie, że literatura, kultura i filozofia są miejscami spotkania chrześcijaństwa z hellenizmem, dlatego wprost nie odrzuca całego dorobku kultury greckiej, ponieważ wierzy, że próba pojednania chrześcijaństwa z hellenizmem jest możliwa, jednak bez udziału kultu pogańskiego. Wyższość nad hellenizmem należy przyznać bez wątplenia chrześcijaństwu. Autor apologii proponuje poganom lekarstwo, aby wyleczyli się z choroby zarozumiałości. Teodoret z Cyru potępił m.in. sekretne praktyki i kłanianie się rzeźbom (III, 84; III, 85), odrzucił krwawe i bezbożne ofiary (VII, 3; VII, 10; VII, 22; VII, 24), przestrzegł, aby nie mylić kultu męczenników z ofiarami błagalnymi dla zmarłych za pomyślność żyjących (VIII, 33; VIII, 34), oraz krytycznie odniósł się do wyroczni greckich (X, 2-3; X, 9). W celu pełniejszego ukazania omawianego zagadnienia, przedstawiono również kontekst historyczno-społeczny analizowanej apologii oraz okoliczności kształtowania się rozumu i duchowości samego autora.

Słowa kluczowe: Teodoret z Cyru, kult pogański, *Leczenie chorób hellenizmu*, Cesarstwo Rzymskie, historia starożytna.

THEODORET OF CYRUS TOWARDS PAGAN WORSHIP
IN THE LIGHT OF THE WORK
CURE OF THE GREEK MALADIES

Abstract

This paper presents a detailed analysis of the work of Theodoret of Cyrus, the theologian and representative of the fifth-century Antiochian exegetical school, entitled *Cure of the Greek Maladies*, with reference to the passages presenting the question of pagan worship and, more specifically, his [Theodoret's] position towards it. The Antiochenian understands perfectly well that literature, culture and philosophy are the meeting point between Christianity and Hellenism. He does not explicitly reject the entire output of Greek culture, because he believes that an attempt to reconcile Christianity with Hellenism is possible, but without the participation of pagan worship. Christianity's superiority to Hellenism must undoubtedly be granted. The author of the apologia offers the pagans a remedy to cure themselves of the disease of conceit. Theodoret of Cyrus condemned, among other things, secret practices and bowing to statues (III, 84; III 85), rejected bloody and impious sacrifices (VII, 3; VII, 10; VII 22; VII, 24), warned not to confuse the cult of martyrs with supplication offerings to the dead for the well-being of the living (VIII, 33; VIII 34), and was critical of the Greek oracles (X, 2-3; X, 9). In order to show more fully the issue referred to in the theme, the historical and social context of the apologia are analysed and the circumstances of the formation of the author's own reason and spirituality are also discussed.

Key words: Theodoret of Cyrus, pagan worship, *Cure of the Greek Maladies*, Roman Empire, ancient history.

THEODORET VON CYRUS ÜBER DEN HEIDNISCHEN KULT
IM LICHT DES WERKES *HEILUNG DER GRIECHISCHEN KRANKHEITEN*

Abstrakt

In diesem Beitrag wird eine detaillierte Analyse des Werkes von Theodoret von Cyr, Theologe und Vertreter der antiochenischen exegetischen Schule des fünften Jahrhunderts, mit dem Titel *Heilung der griechischen Krankheiten*, vorgelegt, und zwar im Hinblick auf die Passagen, in denen die Frage des heidnischen Kultes und insbesondere seine Haltung dazu behandelt wird. Der Antiochener weiß, dass Literatur, Kultur und Philosophie den Berührungspunkt zwischen Christentum und Hellenismus darstellen, weshalb er nicht ausdrücklich das gesamte Schaffen der griechischen Kultur ablehnt, weil er glaubt, dass ein Versuch, das Christentum mit dem Hellenismus zu versöhnen, möglich ist, aber ohne die Beteiligung am heidnischen Kult. Die Überlegenheit gegenüber dem Hellenismus muss dem Christentum zweifellos zugestanden werden. Der Autor der Apologetik bietet den Heiden ein Mittel an, um sich von der Krankheit der Illusion zu heilen. Theodoret von Cyrus verurteilte u.a. geheime Praktiken und die Verbeugung vor Statuen (III, 84; III 85), lehnte blutige und gotteslästerliche Opfer ab (VII, 3; VII, 10; VII 22; VII, 24), warnte davor,

den Märtyrerkult mit Bittopfern an die Toten für das Wohl der Lebenden zu verwechseln (VIII, 33; VIII 34) und stand den griechischen Orakeln kritisch gegenüber (X, 2-3; X, 9). Um das Thema umfassender darzustellen, werden auch der historische und soziale Kontext der analysierten Apologetik sowie die Umstände, unter denen sich die Vernunft und die Spiritualität des Autors herausgebildet haben, erörtert.

Schlüsselwörter: Theodoret von Cyrus, heidnischer Kult, Hellenismus, Römisches Reich, Alte Geschichte.

BIBLIOGRAFIA

Źródła (wydania i przekłady)

- Cezary z Arles, *Kazania* (PSP 52), tłum. S. Ryznar, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1989.
- Codex Iustinianus*, w: P. Krüger (red.), *Corpus iuris civilis*, t. 2, Berolini: Weidmann 1954.
- Gelazy I, *Tęgo samego papieża Gelazego przeciw Andromachowi i innym Rzymianom, którzy trwali według dawnego zwyczaju przy świętowaniu luperkaliów*, tłum. M. Piechocka-Kłós, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2012.
- Laktancjusz, *Pisma wybrane: De mortibus persecutorum, Epitome, De ira Dei*, tłum. J. Czuj, Poznań: Jan Jachowski Księgarnia Uniwersytecka 1933.
- Leon Wielki, *Mowy* (POK 24), tłum. K. Tomczak, Poznań: Wydawca Księgarnia Św. Wojciecha 1957.
- Marcin z Bragi, *O pouczeniu ludności wiejskiej*, tłum. W. Wójcik, w: Marcin z Bragi, *Dzieła*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2008, s. 182-217.
- Maximus Taurinensis, *Collectio sermonum antiqua nonnullis sermonibus extrauagantibus adiectis* (CCL 23), red. A. Mutzenbecher, Turnhout: Brepols 1962.
- Mommsen T., Meyer P., Krüger P. (red.), *Code Théodosien XVI* (SCh 497), t. 1, tłum. J. Rougé, R. Delmaire, Paris: Cerf 2002.
- Plinius, *Epistularum libri decem*, red. R.A.B. Mynors, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano 1988.
- Swetoniusz, *Żywot Nerona*, tłum. J. Ejsmond, Sandomierz: Armoryka 2019.
- Tacitus, *Annales ab excessu divi Augusti*, red. C.D. Fisher, Oxford: Clarendon Press 1906.
- Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich* (ŻM 7), tłum. K. Augustyniak, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 1994.
- Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian* (ŻMT 9), tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1998.
- Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków* (ŻMT 20), tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001.
- Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów św. Pawła Apostoła do Rzymian* (ŻMT 5), tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1997.

- Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian, Kolosan* (ŻMT 14), tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1999.
- Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1981.
- Teodoret z Cyru, *Listy*, tłum. J. Radożycki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987.
- Teodoret z Cyru, *O herezjach* (ŻMT 77), tłum. P.M. Szewczyk, Kraków: Wydawnictwo WAM 2016.
- Theodoretus Cyrrhensis, *Graecarum affectionum curatio*, PG 83, 783-1152.

Opracowania

- Dębiński A., *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin: RW KUL 1990.
- Dobosz W., *Rozum jako naturalna droga do wiary – zapomniana koncepcja Teodoreta z Cyru*, „Vox Patrum” 71 (2019), s. 155-184.
- Dobosz W., *Teodoret z Cyru – niedoceniany teolog z V w.*, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 22 (2016), nr 1, s. 5-44.
- Ensslin W., *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grossen*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften; Beck 1953.
- Giglewicz E. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin: TN KUL 2013.
- Kaczmarek T., *Racjonalny charakter wiary według św. Augustyna*, „Vox Patrum” 61 (2014), s. 427-440.
- Karaś M., *Apologetyka Teodoreta z Cyru wobec filozofii Platona*, „Kwartalnik Filozoficzny” 31 (2003), z. 3, s. 33-60.
- Leonkiewicz Ł., *Wybrani Ojcowie Kościoła wobec filozofii starożytnej (cz. II)*, „Elpis” 16 (2014), s. 75-81.
- Liszka P., *Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 70 (2017), nr 1, s. 5-25.
- Milewski I., *Depozycje i zsyłki biskupów w cesarstwie wschodniorzymskim (lata 325–451)*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2008.
- Pawłowski K., *Spotkanie starożytnego chrześcijaństwa z filozofią grecką w czasach Justyna Męczennika i Klemensa Aleksandryjskiego*, „Collectanea Theologica” 86 (2016), nr 2, s. 69-84.
- Piechocka-Kłós M., *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV-VI wieku*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2010.
- Quasten J., *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature: From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, t. 3, Westminster, MD: Christian Classics 1992.
- Świderkówna A. (red.), *Słownik pisarzy antycznych*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1990.
- Ulrich J., *The Reception of Greek Christian Apologetics in Theodoretus’ „Graecarum affectionum curatio”*, w: J. Ulrich – A.C. Jacobsen – M. Kahlos (red.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, Frankfurt am Main–Oxford: Peter Lang 2009, s. 113-130.
- Wojciechowski M., *Dzieje spotkania. Chrześcijaństwo a kultura grecka*, „Więź” 49 (2006), nr 3, s. 46-55.

- Wojcieszak M., *Kościół późnoantyczny wobec problemu apostazji w świetle kanonów zachodniorzymskich zgromadzeń biskupich*, „Argumenta Historica”. Czasopismo naukowo-dydaktyczne” 4 (2017), s. 158-173.
- Wygralak P., *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego. Wybrane aspekty działalności łacińskich ojców Kościoła V i VI w.*, „Annales Missiologici Posnanienses” 21 (2016), s. 87-100.

Maria Piechocka-Kłos – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii; od 2003 roku pracuje na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, gdzie prowadzi zajęcia z języków klasycznych; obecnie jest adiunktem w Katedrze Filozofii i Prawa Kanonicznego UWM w Olsztynie. Obszary badań: literatura wczesnochrześcijańska, prawodawstwo państwowe i kościelne okresu późnego cesarstwa, historia starożytna i kultura antyczna. Niektóre ważniejsze publikacje: Gelazy I, *Tego samego Papieża Gelazego przeciw Andromachowi i innym Rzymianom, którzy trwali według dawnego zwyczaju przy świętowaniu luperkaliów* (2012; tłum. i komentarz); Aulus Gellius, *Noce Attyckie 2.24. O dawnej oszczędności i o starożytnych ustawach dotyczących wydatków* (2012 wstęp, tłumaczenie, komentarz z A.R. Jurewiczem); *Przedstawiciele zawodów scenicznych w świetle dokumentów wczesnochrześcijańskich synodów (IV-V w.)* (2019); *Wróżbiarstwo i praktyki magiczne w świetle dokumentów wczesnochrześcijańskich synodów oraz ustaw państwowych pierwszych cesarzy chrześcijańskich (IV-VI w.)* (2020); „*Plaga Justyniana*” jako „*dzieło Boga*” w relacji Prokopiusza z Cezarei (2021). Adres do korespondencji: maria.piechocka@uwm.edu.pl.

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

James L. Heft, *The Future of Catholic Higher Education: The Open Circle*, New York: Oxford University Press 2021, pp. VIII+285.

Bez wątpienia uniwersytet od początku swojej historii należał do instytucji najważniejszych dla każdej epoki, oddziałując na jej kulturę, wartości czy kształt życia. Zarazem sam podlegał wpływom zmieniającej się mentalności i wizji życia. Da się obronić tezę, że w obecnych czasach dominuje raczej drugie z tych zjawisk. Mimo powszechności i dostępności do edukacji na poziomie szkolnictwa wyższego, uniwersytety stają się coraz bardziej pochodną głęboko technokratyzowanego świata. W dużym stopniu dotyczy to również uniwersytetów katolickich. Już choćby dlatego warto sięgnąć do studium Jamesa L. Hefta na temat przyszłości katolickiego szkolnictwa wyższego.

Heft jest księdzem katolickim należącym do zgromadzenia marianistów, który po studiach w Toronto i długoletnim pobycie na katolickim Uniwersytecie w Dayton, jest obecnie profesorem teologii na Uniwersytecie Południowej Kalifornii w Los Angeles. Spośród jego wcześniejszych publikacji warto wskazać na współredagowane przez niego książki zbiorowe, jak: *Learned Ignorance: Intellectual Humility among Jews, Christians and Muslims* (2011), *After Vatican II: Trajectories and Hermeneutics* (2012) czy *In the Lógos of Love: Promise and Predicament in Catholic Intellectual Life* (2016). Przemiany w katolickim szkolnictwie wyższym zajmowały go od dawna, o czym wspomina już we wprowadzeniu, a czemu daje wyraz w całej pracy. Nie był i nie jest w tym odosobniony, gdyż debaty wokół natury i misji katolickiego uniwersytetu właściwie nie ustają i znajdują różne opinie u różnych amerykańskich (i nie tylko) autorów. Swoją książką Heft chce włączyć się do tych dyskusji, żeby jednoznacznie określić to, co charakteryzuje katolicki uniwersytet, i jak może on zachować swoją tożsamość dzisiaj i w przyszłości.

Dla właściwego zrozumienia i określenia katolickiej szkoły wyższej Heft zwraca się do początków chrześcijaństwa, gdy nikt jeszcze nie myślał o uniwersytecie w postaci, jaką znamy dzisiaj. Wspomina na przykład Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa, oczywiście Augustyna, z których myśli „zrodził się chrześcijański humanizm” (s. 18), bez którego później nie byłoby uniwersytetu w kształcie, jaki znamy. Jeśli to właśnie Tertulian pytał: „Co ma wspólnego Jerozolima z Atenami?”, postępująca sekularyzacja myśli zachodniej doprowadziła do innego pytania: „Czy jest jeszcze coś poza Atenami?” (s. 19). Zachodni świat uniwersytecki stał się bowiem głęboko zeświecczonym środowiskiem, które „oddycha atmosferą niewiary”, jak określił to Charles Taylor (s. 21). Tymczasem ideał

uniwersytetu wyznacza raczej to, na co wskazywał John Henry Newman, czyli integracja wiedzy, mądrości i świętości. W tym sensie nieodzowna jest formacja, a nie tylko kształcenie. Wbrew różnym tendencjom, widocznym we współczesnej transformacji szkolnictwa wyższego, często jego radykalnej komercjalizacji, odważne i integralne spojrzenie na uniwersytet (zwłaszcza katolicki), w zgodzie z ideą Newmana, powinno mieć na celu jego wizję filozoficzną i teologiczną wraz z formacją moralną, a nie tylko cele pragmatyczne czy zawodowe (por. s. 62).

Trzy rozdziały swojej książki Heft poświęca wprost *Ex corde Ecclesiae*, konstytucji apostolskiej Jana Pawła II poświęconej uniwersytetom katolickim, ich wizji i dyscyplinie (por. s. 65-100). Przyjmowana pierwotnie i bezkrytycznie teoria, że modernizacja współczesnego świata doprowadzi do jego sekularyzacji i ostatecznego zaniku religii, została w końcu skrytykowana i odrzucona przez takich socjologów i filozofów, jak Peter Berger (który wcześniej sam się za taką tezę opowiadał), José Casanova czy C. Taylor. Choć zarazem trzeba uznać głębokie zeświecczenie takich środowisk jak świat akademicki. Dotyczy to nie tylko na przykład amerykańskich świeckich uniwersytetów (które wcześniej często posiadały religijną afiliację), jak Harvard czy Stanford, ale grozi też uczelniom katolickim. Heft podkreśla, że trzeba pamiętać o tych procesach i zmianach w świecie akademickim, gdy się chce zrozumieć papieskie wskazania i oczekiwania zawarte we wspomnianej konstytucji z 1990 roku. Stąd papieskie wezwanie, by także uniwersytet katolicki przyjął za swoje ewangelizacyjne zadanie Kościoła (por. s. 82-83). Nie oznacza to wprost „nawracania, ale szacunek dla integralności dyscyplin akademickich, w badaniach i dydaktyce skupia się na poszukiwaniu prawdy, ze szczególną uwagą w badaniach i nauczaniu dąży do poszerzania wiedzy, która służy dobru wspólnemu oraz zachowuje w świadomości kadry uniwersyteckiej zagadnienia moralne i religijne” (s. 88).

W niezwykle bogatym i zróżnicowanym świecie akademickim w USA Heft dostrzega w zasadzie trzy modele szkoły wyższej o charakterze katolickim: uniwersytet jako „rynek idei” (uniwersytet jest gotów badać wszelkie idee i o wszystkim rozmawiać), jako „krąg zamknięty” (przyjmuje tylko „swoich”, którzy reprezentują jego wersję nauki i życia katolickiego) oraz jako „krąg otwarty” (to uniwersytet zarówno o jasno wyróżniającej się tożsamości, jak i otwarty na przedstawicieli innych wyznań czy bezwyznaniowców; por. s. 126nn). Ten trzeci model (który Heft zapisał jako podtytuł swojego studium) oznacza duże zróżnicowanie kadry profesorskiej, ale i otwartość na studentów o różnych przekonaniach. Zawsze jednak tak, by zachować katolicką tożsamość, obyczaje itd. Idzie za tym także troska o to, by nie zabrakło zwłaszcza studentów teologii, jak i dobrej oferty studiów teologicznych. Dlatego władze uniwersyteckie stają wobec podstawowego wyzwania, by właściwie zrozumieć katolicyzm jako ciągle żywą tradycję intelektualną, by znaleźć i zaangażować wykładowców uniwersyteckich do rozwijania tej misji oraz by umieć tę tradycję umiejętnie wpisać w programy studiów (por. s. 135). Szczególną trudnością jest w tym kontekście właściwe i owocne skorelowanie badań

z nauczaniem, bowiem obie sfery zaangażowania naukowego są na uniwersytecie niezbędne, a ich integracja nie jest łatwa. Nawet jeśli większość czasu poświęca się na badania, interesująca i przekonująca dydaktyka wymaga również autentycznego zaangażowania, które będzie się charakteryzowało logiką wykładu, wyobraźnią, otwartością na dialog i osobistym, a nawet emocjonalnym oddaniem materii przedmiotu. Heft kilkakrotnie wraca do myśli Newmana, by uniwersytet zawsze kształtował „całą osobę”, co „w przypadku uniwersytetów katolickich jest tym bardziej możliwe, że większość studentów mieszka zwykle [w akademikach] na terenie kampusu” (s. 159). Szczególnie ważny jest moralny wymiar takiej formacji, który dokonuje się najskuteczniej dzięki osobistym relacjom nauczycieli ze studentami poza salą wykładową. W tym sensie Newman zawsze doceniał oksfordzki zwyczaj wspólnego mieszkania w college’u przez profesorów i studentów.

Wobec współczesnej kultury, określanej jako postmodernistyczna, uniwersytet katolicki powinien się wykazać dwiema szczególnymi cechami – pokorą i odwagą. Heft nawiązuje tu do Taylora i jego wykładu na Uniwersytecie w Dayton pt. *A Catholic Modernity?* z 1996 roku. Mówił on wtedy, że nowożytność ma charakter ambiwalentny, wydała pewne dobre owoce, ale zarazem ze swoim redukcjonizmem w widzeniu świata i pozbawianiu człowieka wymiaru transcendentnego, głęboko zraniła i zakłamała całą nowoczesność swoim skrajnym „świeckim humanizmem”. Dlatego podobnie jak katolicy w nowożytnym świecie, także uniwersytet katolicki winien rozpoznać wezwanie, by „w pełni uczestniczyć we współczesnej zachodniej kulturze i robić to w taki sposób, który doceni jej osiągnięcia, ale i pozostanie krytyczny wobec jej braków” (s. 162). Takie rozumienie natury i zadań katolickiego uniwersytetu domaga się, by był on – w zgodzie ze swoją tradycją – uczelnią wyższą koncentrującą swoje badania i dydaktykę na trzech obszarach: humanistyki, nauk społecznych i nauk przyrodniczych. W sercu katolickiego wychowania na poziomie wyższym powinno być szeroko pojęte wykształcenie humanistyczne (ang. *liberal education*), które doczekało się wielu prób objaśnienia. Heft przytacza opinie różnych autorów, by zwrócić uwagę zwłaszcza na taką humanistyczną wizję świata i człowieka, gdzie nie zabraknie podstawowego wymiaru nadprzyrodzonego. A ten z kolei, w odniesieniu do katolickiego uniwersytetu, domaga się uznania „znaczenia życia duchowego, szczególnie gdy żywi się ono liturgią. Liturgia bowiem obejmuje zarówno rytuał, jak i słowo, to, co duchowe, i to, co fizyczne” (s. 182). To z kolei domaga się docenienia na katolickiej uczelni zwłaszcza teologii. Mimo dostrzegalnych kontrowersji co do umiejscowienia teologii na katolickim uniwersytecie, czemu dają wyraz różni przedstawiciele także katolickiej akademii, Heft odwołuje się do *Ex corde Ecclesiae*, szczególnie do znanego paragrafu 19. Podkreśla odpowiedzialność profesorów teologii nie tylko za jakość ich wykładów w często zmieniających się dzisiaj okolicznościach, ale i za ich dojrzałą i twórczą obecność pośród całego środowiska uniwersyteckiego. Widzi też jako szczególnie konieczne duchowe życie teologów, a więc tych, którzy zawodowo zajmują się Bogiem i Jego słowem.

Biorąc pod uwagę z jednej strony całą bogatą tradycję szkolnictwa wyższego Kościoła katolickiego i jego misję ewangelizacyjną, a z drugiej – rozmaite okoliczności kulturowe, społeczne, a nawet polityczne, uniwersytety katolickie mają stałe zadanie określania swoich celów i kształtu swojej misji. Według Hefta jako przykład takiego właściwego definiowania swoich zadań można wskazać na Uniwersytet Notre Dame, który ostatnio nazwał trzy swoje główne cele: jak najlepsze wychowanie humanistyczne, szczególnie dla młodszych studentów, uczynienie z uniwersytetu ważnej uczelni badawczej oraz zachowanie powiązania całego uniwersytetu z bogatym katolickim środowiskiem intelektualnym i wychowawczym (s. 198). Ostatecznie wszak, idąc za wskazaniem Matki Teresy z Kalkuty, jak pisze Heft, jesteśmy wezwani nie do osiągnięcia sukcesu, ale do wierności (por. s. 200). Mając to na uwadze, w końcowych partiach recenzowanej książki autor zawarł wiele pożytecznych rozważań i rad dla duszpasterzy akademickich i ich współpracy z całą uniwersytecką kadrami. Heft wprost podaje szereg konkretnych zaleceń tak dla profesorów, jak i dla kapelanów akademickich, by zwłaszcza studenci mogli rzeczywiście dojrzewać w wierze na katolickim uniwersytecie, a nie tylko osiągać należne wykształcenie (por. s. 215-216). W kontekście północnoamerykańskim swoiste znaczenie mają tzw. studia katolickie (Catholic Studies Programs), oferowane na wielu uniwersytetach. Ich celem jest głębsze wprowadzenie w całą katolicką tradycję kształcenia i wychowania, a przez to włączanie studentów do różnych zadań i odpowiedzialności za katolickie wychowanie, a nawet za cały Kościół. Ta forma kształcenia ma więc wyraźne nachylenie formacyjne, jest „konieczna, ale zarazem niewystarczająca” (s. 230).

Profesor James Heft jest niewątpliwie kimś, komu zależy na dobrym katolickim uniwersytecie. Jest bowiem przekonany, że także tutaj Kościół może i powinien wypełniać swoje zadanie głoszenia prawdy Bożej. W bardzo osobisty sposób formułuje swoje pytania, wskazówki, ale i niepokoje co do losu katolickiego uniwersytetu. Już w początkowych partiach tekstu pyta prowokacyjnie o to, gdzie i jakie miejsce znalazłoby się tam dla Chrystusa (por. s. 15-30), a nawet dla Maryi, którą nazywa „Nauczycielką mądrości” (s. 42). Można tu wskazać na rzadko dostrzegany maryjny wymiar uniwersytetu, który – z perspektywy chrześcijańskiej – ma nie tylko kształcić, przekazywać wiedzę, wyrabiać umiejętności i kompetencje, ale powinien odślaniać przed młodymi ludźmi drogę do mądrości.

Wielokrotnie w swojej książce autor odwołuje się do *Ex corde Ecclesiae*, widzi tam dużo ciągle aktualnej prawdy i inspiracji. Jest przekonany, że wierność temu nauczaniu Jana Pawła II z pewnością pozwoliłaby uniwersytetowi katolickiemu także dzisiaj, po 30 latach, zachować wierność swojej naturze i zarazem owocnie pełnić misję we współczesnej, zmieniającej się i coraz bardziej zsekularyzowanej kulturze: „Jeśli *Ex corde Ecclesiae* przedstawia nam ambitną wizję katolickiego szkolnictwa wyższego, Charles Taylor daje przykład tego, jak katolicki naukowiec mógłby przez swoją pracę zbudować most między wizją z *Ex corde Ecclesiae* a nowożytną kulturą” (s. 171). Heft pisze również o różnych szczegółowych kwestiach

związanych z życiem uniwersyteckim, rzadko omawianych w literaturze, delikatnych i trudnych, jak na przykład *mandatum* dla teologów, czy o relacjach między biskupami i teologami. Przywołuje wiele przykładów ze swojego Uniwersytetu w Dayton, gdzie przez wiele lat uczył i pełnił funkcje administracyjne, ale wspomina też często University of Notre Dame, Catholic University of America i in. Cytuje wielu autorów, przywołuje rozmaite punkty widzenia, odnosi się do wydarzeń pozytywnych, ale i kontrowersyjnych (np. do Oświadczenia z Land O'Lakes z 1967 roku), by poszukując równowagi i wierności Kościołowi i chrześcijańskiej wizji człowieka i świata, wskazać właściwą drogę dla współczesnego uniwersytetu katolickiego. Obszerny indeks osobowo-rzeczowy niewątpliwie pomaga w lekturze tego opracowania (s. 272-285). Całość zapisana jest zrozumiałym, niezbyt wyszukany językiem, dzięki czemu książka ta w łatwy sposób nawiązuje kontakt z czytelnikiem, jakby w formie rozmowy o tym, co ważne dla Kościoła i uniwersytetu. W tym sensie nie jest to studium oferujące jakąś wyspecjalizowaną filozofię czy teologię edukacji katolickiej. Tylko w jednym miejscu dostrzeżono nieścisłość odnośnie do nazwy zgromadzenia zakonnego Holy Cross (powinno być: Congregation of Holy Cross, a nie: Congregation of the Holy Cross, s. 219). Nawet jeśli książka Hefta jest zakorzeniona nade wszystko w kościelnym i kulturowym kontekście północnoamerykańskim, z całym przekonaniem należy ją polecić wszystkim zatroskanym o misję uniwersytetu katolickiego we współczesnym świecie.

EUGENIUSZ SAKOWICZ

Abp Jerzy (Pańkowski), *Misterium metanoi i spowiedzi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie 2020, ss. 355.

Książka „oznaczona” tytułem *Misterium metanoi i spowiedzi*, napisana przez prawosławnego arcybiskupa Jerzego (Pańkowskiego), a zarekomendowana przez katolickiego teologa Krzysztofa Leśniewskiego, jest dziełem godnym uwagi. Stanowi pracę wyjątkową, oryginalną z wielu racji. Określenie „praca”, będące synonimem słowa „książka”, posiada tu symboliczne, czyli – wbrew potocznej interpretacji – istotne znaczenie. Powstanie bowiem rekomendowanego dzieła poprzedzone było przez autora wieloletnimi studiami z zakresu teologii w Polsce i Grecji. Co więcej, jako mnich monasteru supraskiego (w Supraślu koło Białegostoku) i następnie monasteru w Jabłecznej, podejmował on codzienny trud nawracania serca poprzez praktyki ascetyczne i pokute. Z tym dziedzictwem monastycyzmu oraz aktualnością jego wyzwań podjął misję władzyki – biskupa, a następnie arcybiskupa w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym. Jest obecnie ordynariuszem diecezji wrocławsko-szczecińskiej tego Kościoła oraz prawosławnym ordynariuszem Wojska Polskiego.

Od wielu lat przestrzenią aktywności abp. Jerzego jest nauka. Spod jego pióra wyszły m.in. dzieła wydane przez Wydawnictwo Naukowe ChAT: *W poszukiwaniu Zbawienia. Bogactwo i piękno życia duchowego w ascetyczno-teologicznej myśli św. Ignacego Branczaniowa* (Warszawa 2006); *Teologia kerygmatu* (Warszawa 2012); *Nie zaniedbuj w sobie daru łaski... Rozważania o kapłaństwie* (Warszawa 2016); *Śmierć, pogrzeb i modlitwa za zmarłych w Kościele prawosławnym* (Warszawa 2018). W latach 2012-2020 abp Jerzy był prorektorem ChAT, a od 2020 roku jest rektorem tej uczelni, stanowiącej ekumeniczny fenomen nie tylko w Polsce, ale i w Europie czy w ogóle na świecie. Skupia bowiem profesorów i studentów różnych Kościołów i wspólnot eklezjalnych, nie tylko z Polski. Abp Jerzy był nadto członkiem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

Dzieło *Misterium metanoi i spowiedzi* zapewne rodziło się przez lata, przede wszystkim jako temat przemyśleń, rozważań czy w końcu modlitw abp. Jerzego. Jest owocem tytanicznej wręcz pracy – zgłębiania tekstów różnych autorów, pisanych w różnych językach (nie tylko w polskim, ale i greckim czy rosyjskim). Przedmiotem namysłu abp. Jerzego były księgi mędrców, proroków Starego Testamentu, ale też opracowania i monografie teologów prawosławnych, tworzących zarówno w przeszłości, jak i dobie współczesnej.

Książki nie biorą się znikąd i nie trafiają w próżnię. Nawet jeśli tylko jedna osoba zmieni swój sposób myślenia i wartościowania świata, wpierw podejmując trud, wysiłek studiowania treści danego dzieła, to już spełniło ono swoją misję. Jeden człowiek stoi często sam u początku wielkich wydarzeń. Na pewno największym faktem jest nawrócenie się, czyli inne, głębokie, twórcze spojrzenie na swoje życie po to, by je przemienić, nie tylko dla własnego dobra, ale też i dla dobra społeczeństwa czy społeczeństw. Cel ten zapewne przyświecał autorowi w czasie tworzenia książki.

Abp Jerzy doskonale wie, iż świat chrześcijański przeżywa bardzo poważny kryzys, który ujawnia się w zachwianych relacjach człowieka do Boga czy też w ich zaniku, rozerwaniu, co rzutuje na odniesienia międzyludzkie. Chrześcijanie Kościoła łacińskiego „dobrowolnie i bez przymusu” opuścili swojej piękne, gotyckie katedry, ale też zaczęli omijać wiejskie kościoły i kaplice, które przez wieki były wpisane, wrosnięte w przestrzeń i krajobraz ich ojczyzn. Wiernym cerkwi prawosławnej wiara wrywana była przez dziesięciolecia siłą przez reżim komunistyczny.

Sytuacja kryzysu wiary ujawnia się dziś w wielu wymiarach życia religijnego. Socjologowie religii szczegółowo analizują procesy „emigracji” religii z życia publicznego, kulturowego czy też obywatelskiego. Zaledwie ułamek chrześcijan praktykujących religię, nie tylko w świecie kultury Zachodu (która wszakże przez wieki była budowana „na planie krzyża” i według etosu Ewangelii), wskazuje na zapaść doktryny i pragmatyki chrystianizmu – świadectwa w życiu codziennym, w jego różnych uwarunkowaniach i okolicznościach. W tym kontekście jawi się bowiem pytanie: A gdzie są pozostali ochrzczeni?

Świątynie nie opustoszały bez przyczyny. Życie sakramentalne nie zaczęło też zamierać samo z siebie. Kryzys sakramentu pojednania, w języku potocznym wciąż określanym jako spowiedź, trwa od dziesięcioleci. Minimalistyczne przykazanie Kościoła katolickiego: „Każdy wierny jest zobowiązany przynajmniej raz w roku spowiadać się ze swoich grzechów [...]”, nie znajduje posłuchu u wiernych. „Reszta katolików”, która pozostała w Kościele katolickim we Francji, Niemczech czy Szwajcarii, nie przystępuje do spowiedzi, a przyjmuje Eucharystię. Praktyka ta staje się popularna również w Polsce. Przed laty w kręgach kościelnych na Zachodzie mówiono, iż tamże do spowiedzi chodzą już tylko Polacy – emigranci czy osoby czasowo obecne.

Książka abp. Jerzego w kontekście powyższych stwierdzeń może spełnić i na pewno spełnia „misję” jej wyznaczoną nie tylko przez autora, ale nade wszystko przez Bożą Opatrzność. Jej lektura pozwoli poznać i zrozumieć sens *metanoi* – nawrócenia. Ona wiąże się nierozdzielnie ze spowiedzią. Poprzedza ją i po niej następuje. Człowiek poruszony Bożym impulsem – natchnieniem, który przyjmuje odpowiedzialnie działanie Boga w swoim sumieniu, potrafi odważnie i odpowiedzialnie skierować do swojego Pana słowa: „Zmiłuj się nade mną, grzesznym”.

Analizując tytuł dzieła, abp Jerzy zadaje pytanie: „Ale czy spowiedź i metanoia to nie jedno i to samo?”. I zaraz odpowiada: „I tak i nie. *Metanoia* bowiem jest jak

tlen, bez którego człowiek nie mógłby żyć dłużej niż dwie minuty, spowiedź zaś jest tym odpoczynkiem, który pozwala mu odsapnąć i nabrać powietrza. *Metanoia* to zadanie na całe życie, spowiedź jest natomiast wyznaniem tego, co właśnie ona pomogła człowiekowi dostrzec. *Metanoia* trwa nieprzerwanie, a spowiedź się wydarza i powtarza” (s. 12). Inspirujące są nadto słowa autora, zachęcające do wnikliwego przestudiowania jego dzieła: Nakładane na człowieka (wyznającego w czasie spowiedzi swoje grzechy) „*epitymie* [tj. działania leczące choroby duszy, którymi właśnie są grzechy – ES] nigdy nie były odbierane przez Kościół prawosławny jako «kara za grzech» czy nawet «pokuta za grzech». Chodzi tutaj bowiem o pewne terapeutyczne zalecenia, które mają pomóc w odzyskaniu duchowej równowagi, ale też i walce z grzechami. Mówiąc innymi słowy, ktoś, kto dopuścił się śmiertelnego grzechu, nie powinien przystępować do św. Eucharystii tylko i wyłącznie dla własnego dobra. Odzyskanie gotowości do pełni życia eucharystycznego wymaga od niego konkretnych działań, które jednak nie są zadośćuczynieniem Bogu za popełniony grzech. Są one potrzebne, żeby człowiek zrozumiał, jaką krzywdę wyrządza sobie grzesząc i żyjąc w grzechu. Nie zrozumie tego jednak, jeśli nie poczuje zmęczenia od ascezy, głodu od postu czy wyciszenia pochodzącego od duchowej izolacji” (s. 13).

Adresatami refleksji teologa prawosławnego o *metanoi* i spowiedzi są nie tylko wierni Kościoła prawosławnego oraz innych Kościołów, których przedstawiciele studiują w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, czy duchowni tych społeczności religijnych. Zaadresowana jest ona – co może zdziwić osoby czytające te słowa – w równym stopniu do teologów katolickich i biskupów Kościoła łacińskiego, którzy ponoszą odpowiedzialność za prawowierne nauczanie „w kwestiach wiary i moralności”. Z chwilą rozejścia się w XI wieku dróg Kościołów Zachodu i Wschodu ten pierwszy zaczął bardzo dynamicznie wchodzić w nowe tysiąclecie, zapoznając często dziedzictwo pierwotnego, niepodzielonego chrystianizmu. Książka *Misterium metanoi i spowiedzi* pozwala czytelnikowi poznać nauczanie jednego, wspólnego, niepodzielonego dziedzictwa „całego chrześcijaństwa”.

Strukturę książki wyznaczają następujące części: Przedmowa (ks. prof. Jerzy Tofiluk), Wstęp, siedem rozdziałów, Epilog, Bibliografia. Spis treści prezentuje się następująco: Rozdział I. *Metanoia* w Starym Testamencie. Rozdział II. *Metanoia* w Nowym Testamencie. Misterium wyznania grzechów. Rozdział III. Kwestia *metanoi* w pierwotnym Kościele. Rozdział IV. Pierwsze ryty misterium *metanoi*. Nomokanon św. Jana Postnika: 1. Analiza Nomokanonu św. Jana Postnika; 2. Opis treści kanonów św. Jana Postnika; 3. Uzupełniające regulacje *epitymijne* św. Nikodema Hagioryty; 4. Obecne i inne specyficzne ryty pokuty; 5. Czy i jak spowiednik powinien zadawać penitentowi pytania?; 6. Tajemnica spowiedzi. Rozdział V. Prezbiter – spowiednik – ojciec duchowy: 1. „Sądzić i nie być sądzonym” (1 Kor 2,15); 2. Duchowy przewodnik – predyspozycje i zagrożenia. Znaczenie *chirotesji*; 3. Charakter i różnorodność obszarów wiedzy spowiednika; 4. Specyfika

posługi spowiedniczej. Rozdział VI. Ogóle uwarunkowania spowiedzi: 1. Okoliczności grzechu; 2. Pejoratywność myśli jako λογισμός; 3. Atmosfera i uwarunkowania przebiegu misterium spowiedzi i *metanoi*. Rozdział VII. Typologia penitentów i metody spowiedzi: 1. Spowiedź moralistyczna; 2. Spowiedź intelektualistyczna; 3. Specyfika tzw. usatysfakcjonowanego sumienia; 4. Specyfika zbyt skrupulatnego i strachliwego sumienia; 5. Spowiedź dzieci i młodzieży; 6. Spowiedź kliniczna i śmiertelnie chorych; 7. Inne paradygmaty misterium spowiedzi.

W czasie lektury *Misterium metanoi i spowiedzi* czytelnik może wydobyć z tekstu dziesiątki myśli, sentencji, słów mądrości o głębokiej wymowie i uniwersalnym – zaadresowanym do każdego – moralnym przesłaniu. Ta „antologia”, sporządzona przez zgłębiającego treść dzieła, może posłużyć jemu na drodze prowadzącej ku nawróceniu. Zarówno nawrócenie, którego bardzo złożoną strukturę oddaje pojęcie „metanoia”, jak i spowiedź stanowią misterium. Również i to drugie pojęcie jest czymś więcej niż tylko „tajemnicą”, rozumianą w sensie potocznym. W mowie powszechnej termin „tajemnica” odnosi się do jakiejś ważnej informacji, wydarzenia, faktu, o których wiedza zastrzeżona jest dla nielicznych. Strzegą oni tajemnicy jako wartości prywatnej. Jej naruszenie, zdradzenie burzy ludzkie interakcje. Misterium stanowi tajemnicę, której stronami są Bóg i człowiek. Misterium nie oznacza skrupulatnego chronienia Bożej tajemnicy przed kimkolwiek. W misterium *metanoi* i spowiedzi uczestniczą osoby dla dobra nie tylko swojego, ale równocześnie dla dobra innych.

Spowiedź inicjuje nawrócenie serca, bowiem w nim jest źródło wszelkiego zła. W sakramencie spowiedzi swoją obecność ujawnia Bóg miłosierny. Miłosierdzie Boże, przewyższające każdy grzech i wszystkie grzechy, „działa” w sposób szczególny w tym właśnie sakramencie. Spowiedź służy dziełu pojednania poszczególnych wyznawców, ale też całej społeczności danego Kościoła z Bogiem oraz pojednaniu wewnątrz danej społeczności chrześcijańskiej i całego chrześcijaństwa. Dokonuje ważnego dzieła integracji wewnętrznej tego, który wyznaje swoje grzechy.

Abp Jerzy bardzo umiejętnie połączył naukowość książki z jej przesłaniem pragmatycznym. Zgłębienie dzieła pozwoli czytelnikowi nie tylko wzbogacić swoją wiedzę. Może on w czasie lektury zapragnąć *metanoi*, a zatem i spowiedzi osobistej. W tym fakcie ujawnia się fenomen rekomendowanej książki. Należy ufać, iż dzieło opublikowane w czasie traumatycznych, niemal „granicznych” wydarzeń związanych z pandemią, uwikłaną bardzo w politykę, podczas narzucania przez administrację państwa wszystkim bez wyjątku Kościołom restrykcji i ograniczeń w pracy duszpasterskiej, zrodzi owoce. Ci, którzy przeczytali książkę, po jakimś czasie – tak czujemy – wrócą do lektury, jeśli nie całości, to fragmentów.

Dzieło niesie ekumeniczne przesłanie. Na pewno może zachęcić do podjęcia i prowadzenia interkonfesyjnej debaty, czy to w mediach, czy na innych areopagach, na temat *metanoi* – nawrócenia oraz spowiedzi, których misterium – tajemnica stanowi tak bardzo niepopularną, marginalizowaną rzeczywistość dzisiejszego świata.

Podsumowaniem niniejszej rekomendacji książki niech będą słowa recenzenta wydawniczego, wspomnianego wyżej prof. K. Leśniewskiego, zamieszczone na tylnej karcie okładki (w edytorstwie określanej jako tzw. „plecy książki”): „Monografia abp. prof. dr. hab. Jerzego (Pańkowskiego) pt. *Misterium metanoi i spowiedzi* jest pionierskim opracowaniem problematyki przemiany duchowej chrześcijanina oraz misterium spowiedzi w naszym kraju. To wartościowe dzieło będzie bardzo przydatne dla kapłanów, którzy z niego czerpać będą mądrość pochodzącą ze Słowa Bożego i korzystać z doświadczenia charyzmatycznych spowiedników, żyjących zarówno w minionych wiekach, jak i współcześnie. Dzięki tej książce kapłanom, zwłaszcza młodym i niedoświadczonym jeszcze w posłudze spowiedniczej, łatwiej będzie dokonywać diagnozy duchowych problemów penitentów i pomagać im wzrastać na drodze zbawienia poprzez coraz to bardziej świadome korzystanie z lekarstw sakramentalnych oraz praktyk ascetycznych. Monografia abp. Jerzego, będąca użytecznym poradnikiem pastoralnym, zainteresuje również tych wszystkich wiernych, którzy pragną pogłębienia życia duchowego i bardziej świadomego uczestnictwa w życiu Kościoła prawosławnego”. Nie możemy nie dodać – również Kościoła katolickiego.

