

Michał Horoszewicz

"Pourquoi la théologie?", C. Geffre,
W. Jeanrond, Paris 1994 : [recenzja]

Collectanea Theologica 65/4, 188-193

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

C. GEFFRE, W. JEANROND (dir.), *Pourquoi la théologie?*, „Concilium – Revue Internationale de Theologie”, Paris, Beauchesne Editeur, 256 (1994), s. 160.

W styczniu 1965 r., między trzecią a czwartą sesją Soboru Watykańskiego II, ukazał się pierwszy zeszyt międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium”: postulowano tam przedkładanie „teologii całego świata katolickiego” oraz „zwrócenie samej wiedzy teologicznej ku życiu Kościoła”, we wszystkich jednak krajach doszukiwano się stanu „teologicznego niedorozwoju”. Z kolei zeszyt ostatni z pierwszego trzydziestolecia, datowany w listopadzie 1994 r., wypełniły rozważania nad tożsamością – jeśli tak można określić – teologii: nad jej usytuowaniem w wierze chrześcijańskiej, Kościele, tradycji i społeczeństwie, nad jej programem z pluralizmem, uniwersalizmem i inkulturacją, nad metodą teologiczną wreszcie. Przygotowała go sekcja teologii fundamentalnej (w jej 30-osobowym Komitecie konsultacyjnym dominują teologowie z Niemiec, USA, Francji i Hiszpanii – z Trzeciego Świata jest tylko jeden Brazylijczyk, nie ma nikogo z Europy postkomunistycznej).

W edytoriale redaktorzy zeszytu – Claude Geffré OP, profesor teologii w paryskim Instytucie Katolickim, oraz Werner Jeanrond, Niemiec, profesor teologii w Dublinie – uznają, że oto u schyłku XX w. teologia akademicka nie cieszy się już uznaniem takim, jakim jeszcze niedawno dysponowała w Kościele, społeczeństwie, uniwersytecie: „dlaczego w wielu miejscach obecnie nie uznaje się teologii za krytyczną autorefleksję niezbędną dla wiary chrześcijańskiej czy za znaczącą dyscyplinę uniwersytecką? Dlaczego instytucje teologiczne coraz bardziej przekształcają się w placówki nauk religijnych?” Przyczyny kryzysu teologicznego są wielorakie: na Zachodzie wiążą się z wycofywaniem się wiary chrześcijańskiej, która ponadto dla licznych dziś chrześcijan oznacza przede wszystkim wezwanie do solidarnościowego działania wspólnie z ubogimi i z ofiarami ciemnienia; konieczność krytycznej refleksji nad tą wiarą i jej wymogami praktycznymi zbyt często odrzuca się jako zbędną, co może bardzo szybko doprowadzać do nowego zaślepienia i nowego faryzeuszostwa. Z kolei dla licznych instancji eklezjalnych – nie tylko rzymskokatolickich – teologia i krytyka Kościoła są po prostu złą: stąd też „ciągłe walki Kurii Rzymskiej ze «zrzedliwymi» teologami i odwrotnie”. Jeśli odpowiedzialni ludzie Kościoła sami poczynają mało poważnie traktować teologów, wówczas od opinii publicznej – wciąż bardziej wobec niej indyferentnej – nie można oczekiwać rosnącego zainteresowania teologią.

Pluralistyczną strukturę współczesnej teologii rozważa James M. Byrne – licencjat Gregorianum, pracownik naukowy Szkoły Studiów Hebrajskich, Biblijnych i Teologicznych dublińskiego Trinity College – w studium *Teologia a wiara chrześcijańska*. Uznaje, że antymodernizm Piusa X doprowadził do napięcia między Magisterium a teologami opowiadającymi się za koniecznością trwałego „aggiornamento”. Mimo prób wyciszenia poszczególnych teologów, „nowa teologia” z lat czterdziestych i pięćdziesiątych zatriumfowała podczas Vaticanum II: teologia neoscholastyczna i średniowieczna wizja chrześcijaństwa, dominujące od Soboru Trydenckiego, okazały się niewystarczalne wobec wymogów świata współczesnego. Po Soborze nastąpiła „eksplozja aktywności teologicznych”, odnowa ekumenizmu,

rozwój teologii wyzwolenia – nie przyniosło to oczekiwanych rezultatów z uwagi na stałe dążenia kurialne do trzymania teologów na wodzy: „w całym świecie jesteście otąd w okresie regresu”. Byrne odróżnia dwa formalne poziomy teologii: refleksja nad sensem życia w ramach całego dzieła stworzenia tkwi w jądrze natury człowieczej – tam rodzi się nieuchronnie kwestia Boga i problem wartości oraz celu życia ludzkiego; z kolei teologia jako dyscyplina naukowa – choć wśród chrześcijan nie zawsze zajmująca miejsce czołowe – należy do sfery uniwersyteckiej. Rozwój nauk o człowieku (antropologia, psychologia, socjologia) zapewnił teologii narzędzia, umożliwiające refleksji naukowej interpretowanie poziomu ludzkiego doświadczenia i praktyki. Za „teologie lokalne” dublińczyk uznaje teologie etniczne, zrodzone ze spotkania wiary i lokalnej kultury (Azja, Afryka), oraz teologie ukształtowane na jednostkowych doświadczeniach, ale mające ogólniejsze znaczenia (teologie wyzwolenia i feministyczne). Rozwojowi refleksji teologicznej na szczeblu lokalnym towarzyszy osłabienie pozycji „klasycznej teologii akademickiej”. Ostatecznie „myśl teologiczna musi uznać, że nie da się już wyprowadzać specyficznych norm moralnych czy doktrynalnych z ogólnych teorii prawa natury lub objawienia biblijnego, by następnie dostosowywać doświadczenie do apriorycznie określonych ram moralnych. [...] Teologia nie będąca teologią «innego» łatwo może przeobrazić się w zwykłe uzasadnienie uciemnienia, zwłaszcza gdy kształtuje się w oparciu o władzę”.

Wszelka organizacja potrzebuje stałego przeglądu krytycznego swych założeń i zadań – w studium *Kościół jako miejsce teologiczne* wskazuje Roger H a i g h t SI, profesor teologii historycznej i systematycznej w Weston School of Theology, Cambridge, Mass. Teologia jest refleksją nad podstawami Kościoła, jego celami oraz czynami duchowieństwa do wewnątrz. Refleksja teologiczna rodzi się we wspólnocie chrześcijańskiej i ubogaca się jej życiem; wszakże z kolei musi kierować się ku temu życiu historycznemu i duchowemu. Tak więc miarą wartości teologii, poza wiernością jej symbolicznym źródłom, są: przystosowanie się jej do realnego życia tych, którzy stanowią Kościół – oraz jej zdolność do przydawania siły ich życiu. Pojmowanie teologii w Kościele odmienił ekumenizm: teologia uprawiana wyznaniowo, to znaczy w przynależności do Kościoła partykularnego przeciwstawianego „wielkiemu Kościołowi” instytucjonalnie podzielonemu, byłaby antyekumeniczna. Jest dziełem „teologów partykularnych w obrębie Kościoła partykularnego”, jednakże należy konstruować ją w perspektywie uwzględniającej inne Kościoły. Wchłonięcie ekumenicznego nakazu przez Kościoły prowadzi do złagodzenia absolutystycznych i uniwersalistycznych roszczeń pewnych struktur władzy w Kościołach partykularnych. Z kolei akceptacja pluralizmu religijnego powoduje zmianę postaw wobec innych religii: „Uwzględniając chrześcijańską ideę Boga bezgranicznej miłości, czyż nie należy oczekiwać, że Bóg ogarnia wszystkie ludy na sposób im właściwy?” Chrześcijanie winni otwierać się na pełniejsze wymiary spotkania z jednakim bogiem, ale przekazywanym także przez inne religie. Doświadczenie niechrześcijańskie staje się w pewnym sensie tworzywem dla teologii chrześcijańskiej.

W myśli współczesnej świadomość historyczna obejmowała schemat ewolucji społecznej, w którym wszelka historia miała prowadzić ku współczesnym ludziom

Zachodu – reszta okazywała się prehistorią, prymitywizmem, archaizmem... W tym współczesnym schemacie – utrzymuje ks. David Tracy, doktor Gregorianum, profesor teologii filozoficznej w Chicago, w studium *Powrót Boga w teologii współczesnej* – historia układa się liniowo i na sposób ciągły, teologicznie: z nowoczesnością zachodnią jako jedyną docelowością. Bóg – pod jednym z nowoczesnych „izmów” – stanowi część schematu: znaczącą jak w teizmie i panenteizmie lub brakującą jak w ateizmie i agnostycyzmie. Ale jeśli na historię – nie będącą ciągłością – składają się zwroty, labirynty i rozerwania? Sens ciągłości i ufność nowoczesności zgruchotało wtargnięcie masowego i globalnego cierpienia do historii współczesnej – także, wtargnięcie wszystkich „innych”, porzuconych, zapomnianych, skolonizowanych. To są realia niszczące teologiczną postać historii współczesnej i umożliwiające powrót Boga eschatologicznego rozrywającego wszelką ciągłość. Bóg wkracza więc w historię postnowoczesną jako straszna, czasem przerażająca „nadzieja wbrew wszelkiej nadziei” – ujawnia Boskość w pomocy na krzyżu i w zaprzeczeniu, zwłaszcza w cierpieniu wszystkich „innych”, których wyniosły przekaz nowoczesności pozostał na poboczu jako nie–ludy, nie–wydarzenia, nie–pamięć, nie–historię. Bóg nadchodzi jako nadzieja przydająca władzę oraz moc tym ludziom i tym teologom: Bóg obiecujący pomoc dla wyzwolenia i przeobrażenia wszelkiej rzeczywistości. Dla postnowoczesnych form teologii nadchodzi nie tylko „ukryty–objawiony” Bóg nadziei na krzyżu – ale ukryta Tajemnica, straszliwa moc, groza, nadzieja przekraczająca beznadzieję ujawnioną nawet w walkach wyzwolenicznych. Rzeczywistość Boga powróciła do ośrodka teologii.

John E. Thiel, profesor nauk religijnych w Uniwersytecie Fairfield (USA), rozważa *Pluralizm w prawdzie teologicznej*. Przypomina o skłonności do zniekształcania, nieodłącznej od tradycyjnej koncepcji powszechności kościelnej – brak katolickości nazbyt często absolutyzowano w dziejach grzechu człowieczego. Takie zniekształcanie w wymiarze przestrzennym wytwarza się, gdy obwieszcza się jakieś partykularne miejsce – jego kulturę, obyczaje, wartości – jako powszechnie normatywne dla wyrazu i praktyki wiary. W wymiarze czasowym fałszywa absolutyzacja zachodzi, gdy ogłasza się jakiś partykularny moment kościelny – jego wizję świata, postulaty, język – jako niepoddający się interpretacjom i ustalony za normatywny dla czasów przyszłych. W obu przypadkach uniwersalność będzie jedynie roszczeniem, poprzez które regionowość poszukuje władzy, maskując partykularność swych twierdzeń. Wyrażony w *Nostra aetate* szacunek dla prawdy w innych tradycjach religijnych rozszerzył eklesjologię soboru, wycieniowując tradycyjne pojmowanie czasoprzestrzennej uniwersalności, która po prostu identyfikuje katolickość z Kościołem instytucjonalnym; te przeobrażenia przyniosły wielkie uczulenie w teologii misji dla problemu inkulturacji. Na początku XIX w. teologowie poczęli wskazywać na ludzkie doświadczenie jako „dyskretne źródło teologicznego poznania” – uprzednio za jedyne źródła uchodziły dla katolików Pismo Św. i tradycja, a samo Pismo Św. dla protestantów. Mimo straszliwej często opozycji (zwłaszcza ze strony neoscholastyki rzymskokatolickiej i ruchu antymodernistycznego) przyszło ostatecznie uznawać doświadczenie za jedno ze źródeł prawdy w teologii. Współczesny pluralizm teologicz-

ny jest więc funkcją przekonania, że doświadczenia regionalne dysponują prawdami do przekazania, które dopełniają orędzie chrześcijańskie i – wraz z Pismem Św. oraz tradycją – są teologicznie normatywne.

Podejmując problem uniwersalności oraz inkulturacji Aloysius Pieris SI – redaktor międzynarodowego przeglądu dla buddystów i chrześcijan „Dialogue” wydawanego przez Instytut Ekumeniczny w Colombo, założyciel i dyrektor Ośrodka Badań Tulana (Sri Lanka), profesor w manilskim Instytucie Duszpasterstwa Wschodnioazjatyckiego – podkreśla: termin „inkulturacja” zakłada teorię kultury i religii, którą odrzucają pewne kierunki rodzących się teologii azjatyckich, uznając ją za fałszywą koncepcję rzeczywistości azjatyckiej i za anachroniczne nałożenie śródziemnomorskiego doświadczenia z I w. Ponadto określenie „inkulturacja teologii” (albo liturgii) zakłada koncepcję teologii (czy liturgii) powszechnej, istniejącej „w sobie” (niepochodnej) w postaci „nieinkulturowanej” i oczekującej na partykularyzację w danym kontekście. Wreszcie, pierwsi inicjatorzy inkulturacji błędnie pojmowali własną teologię, eklezjologię, liturgię (i obecnie chrystologię) jako coś powszechnego, co należało inkulturować – narażając się w ten sposób na oskarżenie o „eurokościelny imperializm”. Rozważając osadzoną w kulturze indyjskiej soteriologię, Pieris dostrzega teologię chrześcijańską jako dyskurs religijny (*logos*) skierowany ku, poprzez i na rzecz *theos* będącym równocześnie Ostateczną Prawdą i Celem Ostatecznym. Słowo Objawienia jest również Środkiem zbawienia i Drogą wiodącą ku subtelnej bliskości z Ostatecznym. Cała zatem teologia obraca się wokół tego „Słowo–Środek–Droga”, stojącego do dyspozycji wszelkich plemion, ras oraz ludów wszystkich czasów i zewsząd. Wiara, której Jezus z Nazaretu jest historycznym przejawem wcielonym tego „Słowa–Środka–Drogi”, z teologii chrześcijańskiej czyni chrystologię. Teandryczne wyślowienie przyjęte jako „Jezus” przez chrześcijan – to nie tylko zwykłe Słowo wyjaśniające (*logos*), Teologia chrześcijańska zgierzzyła przeciw Duchowi dzieląc swój dyskurs na trzy oddzielne idiomy teologiczne, które Pieris określa umownie jako model „logos”, model „dabar” i model „hodos”.

”Logos” to rozum i racjonalność – to teologia, podkreślająca wszechobecną rolę zrozumiałości; Jezus z Nazaretu jest nade wszystko wyjaśnieniem Boga i dzieła Stworzenia – przydaje sens temu, co w innym przypadku nie miałyby go. W „modelu «dabar» zadanie teologiczne sprowadza się nie do filozoficznego interpretowania świata, ale do przeobrażania go. „Model «hodos» to teologia poszukująca totalności: „Słowo–Środek” to zasadnicze podążanie – podchodzenie na Górę lub zstępowanie w głębinę Tajemnicy; Jezus jest nie Celem, ale Drogą doń – stopniowo świadomości Celu winna przejmować miejsce świadomości Drogi. Pieris dostrzega podwójny nurt inkulturacji: azjatycka duchowość chrześcijańskich aśramów mieści się w modelu religijnej myśli i praktyki „typu «hodos»” – intelektualiści chrześcijańscy uformowani na „teologii «logos»”² starają się ukształtować teologię azjatycką, wykorzystując filozoficzną refleksję hinduistyczno–buddyjską. Ale ten dwoisty nurt zderza się z teologiami wyzwolenia w rodzaju „minjung” w Korei, „dalit” w Indiach czy azjatyckiego feminizmu: odrzucają one – jako antywyzwoleńcze – inkulturacjonizm aśramowy oraz modele filozoficzne, zawłaszczają natomiast, „idiom «dabar» semic-

kiej tradycji azjatyckiej”. Konflikty te dadzą się rozwiązać poprzez wprowadzenie ujęcia holistycznego do dyskursu chrześcijańskiego, którego trzy aspekty złącza wszechogarniająca chrystologia: „Jezus jako Słowo interpretujące rzeczywistość, jako Środek przeobrażający historię jako Droga wiodąca ku ustaniu wszelkiego dyskursu”.

Problemy egzegezy i teologii systematycznej rozważa Klus B e r g e r, orientalista i teolog (przypuszczalnie protestancki), profesor teologii NT w Heidelbergu. Podział zadań między egzegezą a teologią systematyczną uznaje za konieczny: egzegeta jest jak gdyby „protektorem” niezastępowalnej roli własnej kanonu Pisma Św.; utrzymuje, że dyskusja naukowa nie może powtarzać czy potwierdzać oświadczeń Magisterium – w istocie wymaga ona przestrzeni wolności, którą winno bezproblemowo przyznać jej Magisterium, jednakże teologowie naukowemu nie mogą uważać siebie za Magisterium Kościoła. Poza egzegezą istnieją różne podejścia do Biblii, np. liturgia, sztuki plastyczne, medytacja, teologia wyzwolenia: tak zawsze było i będzie w Kościele – Biblii nie spisano dla samych egzegetów. Wszakże w pewnych przypadkach metody egzegezy są nie do zastąpienia: w sytuacji konfliktów wokół Biblii metody egzegezy historyczno-krytycznej są pokojowymi narzędziami zapobiegającymi przemocowym rozstrzygnięciom różnic w poglądach. Jako nauka, teologia musi podporządkować się zasadzie wszelkich nauk: sprawdzalności w płaszczyźnie międzypodmiotowej. Dyskursem o Bogu zajmują się profeci, wizjonerzy, kaznodzieje; teologia ma zadanie skromniejsze: opisać, zrozumieć i przemyśleć ów dyskurs, rozważyć jego konsekwencje i praktykę. Pojmowanie teologii jako nauki opisowej będzie oznaczało myślenie i dopuszczanie odmienności: będzie to opisywanie pewnej liczby teologii biblijnych jako takich, z ich własnymi prawami – i dopuszczanie ich istnienia bez bezwzględnego podejmowania ich normatywności. Dostrzegać jedność w różnorodności, dopuszczać różnaitość – to prawdziwie katolicki sposób myślenia. Należy szanować odmienności innych i nie sięgać po lekliwe ujednolicania. Obwieszczając ekumenizm należy dostrzegać przekonania inne obok własnych, z jednakimi prawami. Egzegeza zapewnia doskonałą praktykę takiej mentalności.

Dydaktyczne rozważania nad studiami teologicznymi przedkłada Norbert M e t t e, teolog świecki, profesor teologii praktycznej w Paderborn. W oparciu o dokumenty Vaticanum II wysuwa kilka propozycji odnoszących się do formacji księży: w systemie nauczania uwzględnienie kontekstów kulturowych; zastąpienie analitycznej metody w teologii scholastycznej przez podejście syntetyczne, obejmujące historyczny proces nauczania teologicznego; otwarcie na kwestie ekumeniczne i na problemy innych religii; wykorzystanie nauk o człowieku. W oficjalnych tekstach Kościoła studia teologiczne występują wyłącznie pod kątem kształtowania księży – pomija się fakt, że liczba świeckich (w tym kobiet) studiujących teologię znacznie przekracza liczbę seminarzystów. Żadne nowe podejście – zwłaszcza, twierdzi Mette, teologia feministyczna – czy nowe miejsca praktyki teologicznej nie mogą trafić do obecnej organizacji studiów teologicznych; twórcze impulsy myśli teologicznej występują poza obszarem oficjalnym, w którym ociężałość i poczciwość preferuje się bardziej niż inwencję i twórczą ewolucję. Należy dążyć, by w dydaktyce „terminowanie kumulujące” zastąpiła „praktyka wychodząca od przykładów”: nie kieruje się ona dostarczaniem wszelkich treści, lecz zmierza do sprowokowania dyskusji wokół

złożonych kwestii teologicznych. Nad „terminowaniem odbiorczym” winna mieć pierwszeństwo „praktyka uczestnicząca” poprzez nawrót do klasycznego pojmowania uniwersytetu jako wspólnoty „nauczającej-nauczanej”.

Problematykę międzydyscyplinarności w odniesieniu do teologii współczesnej podejmuje Anne Fortin – Melkevik, wykładająca teologię fundamentalną w uniwersytecie Laval w Quebec. Oddziaływanie między teologią a innymi dyscyplinami początkowo oznaczało wkraczanie do niej pojęć i kategorii wypracowanych w innych ramach. Samopojmowanie nauki teologicznej ulegało zmianie w następstwie dialogu z innymi dyscyplinami; jedną z przyczyn międzydyscyplinarności upatruje się w „otwarciu na świat”, co okazało się „rzeczywistym koniem trojańskim”: korzystanie z instrumentarium owych nauk doprowadziło do uwzględniania nowych racjonalności, rozbijając samą definicję teologii. Wyłaniały się różne szlaki spoza kanonów metody podręcznikowej: teologia jako opis, t. „ortopraxis”, t. „wyprowadzona z doświadczenia”. Umożliwiło to teologii „otwarcie się na siebie samą”, poznawanie swego funkcjonowania i swych założeń. Przeobrażała się „ratio” teologii, w kulminacji międzydyscyplinarnej uchodząc wręcz za relikwii przeszłości. Autorka wykorzystuje model Ricoeura – wewnątrz „łuku hermeneutycznego” mieścić się mają trzy elementy: przedrozumienie; wyjaśnianie, gdy włączają się nauki o społeczeństwie, o człowieku i o języku; ostateczne pojmowanie za pośrednictwem tychże nauk. Międzydyscyplinarność okazuje się możliwa z jednej strony między różnymi dyscyplinami przyczyniającymi się do wsparcia wyjaśniania, z drugiej – między momentem wyjaśniania i momentem pojmowania. Model Ricoeura uprawomocnia wnoszenie pomostów między paradygmatami egzegezy, także między teologią historyczną oraz naukami społecznymi i naukami o człowieku. „Łuk hermeneutyczny” ma pozwalać na powiązanie wzajemnie wykluczających się perspektyw: hermeneutycznej, wedle której teologia winna interpretować treści założycielskie za pomocą instrumentów z nauk o człowieku i o języku – oraz narratologicznej anglo-amerykańskiej, wedle której winna ona zadowolić się opisywaniem zawartości owych treści, abstrahując od wszelkiego włączania porządku pozateologicznego do wychwytywania sensu tekstu.

Poprzez uwzględnianie różnych punktów widzenia i odmiennych horyzontów doświadczenia, studia zgromadzone w prezentowanym zeszycie (dwa pominięto) dążą do przekazania dynamicznego obrazu współczesnej myśli teologicznej. Z jednej strony teologia chrześcijańska pojmuje siebie – dziś bardziej niż kiedykolwiek – w kontekście globalnym; z drugiej strony stara się odpowiedzieć – w stopniu znacznie większym niż uprzednio – na doświadczenia wiary oraz Kościoła w płaszczyznach lokalnych i regionalnych, by owocnie wypełniać swą misję refleksji, w służbie Kościoła, nad wiarą chrześcijańską. Staje się wyraziściej międzydyscyplinarna i coraz skuteczniej uwalnia się od jednoznacznych – odtań tradycyjnych – skrępowań w swych poszukiwaniach metodologicznych. Zapewnia, jak się wydaje, mniej przejrzysty i nie tak łatwy do odczytania obraz samej siebie, ale przychodzi ją uznać za o wiele bardziej „polifoniczną” – jak trafnie sugeruje edytorial – i wręcz pasjonującą.

Michał Horoszewicz, Warszawa