

franciszek Szulc

Informacje

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 10, 359-366

1977

Artykuł został 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.

SPRAWOZDANIE Z III KONGRESU TEOLOGÓW POLSKICH

SPRAWOZDANIE Z OBRAD SESJI PLENARNEJ

W dniach 14—16 września 1976 r. w Krakowie — Mogile zebrało się wyjątkowo liczne grono 700 profesorów i wykładowców nauk kościelnych z wszystkich ośrodków i wyższych uczelni teologicznych w Polsce. Co pięć lat ponawia się taka okazja do dokonania przeglądu dorobku poszczególnych dyscyplin teologicznych, a przede wszystkim do zespolenia wysiłków na najbardziej doniosłych problemach życia wiary Kościoła powszechnego w łączności z rodzinnymi potrzebami Kościoła w Polsce. Z inicjatywy Komisji d/s Nauki Katolickiej i Rady Naukowej Episkopatu Polski został podjęty temat ze wszech miar dziś aktualny: *Teologia — nauką o Bogu*. Aktualność ta rysuje się szczególnie wyraziście na tle współczesnych zakwestionowań podstaw wiary i sensowości języka religijnego; na gruncie zaś teologii jako przeciwstawienie do tzw. teologii śmierci Boga i kierunków radykalnie antropocentrycznych. We współczesnej bowiem kulturze, w prawie całkowitym przeciwieństwie do przeszłości, człowiek i jego doczesne sprawy stały się ośrodkiem zainteresowań nauki i filozofii. Konsekwencjami tego stanu rzeczy w teologii zajmował się poprzedni Kongres w 1971 r. w Lublinie na temat: *Teologia a antropologia*. Teraz należało pokazać teologię jako naukę o Bogu dla człowieka.

Duchowy klimat obrad wyznaczały dwa doniosłe głosy na rozpoczęcie Kongresu. Wpierw ks. kard. Karol Wojtyła w homilii inauguracyjnej w święto Podwyższenia Krzyża wskazał na krzyż Chrystusowy, jako żywy symbol objawiający miłość Boga do człowieka — z tego misterium czerpie chrześcijanin moc życia i światło mądrości. W liście skierowanym do uczestników Kongresu ks. kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, zawarł słowa przestrogi przed bezkrytycznym naśladownictwem modnych prądów, a jednocześnie zwrócił się z żarliwym wezwaniem, aby obrady Kongresu ukazały współczesnemu człowiekowi „Boga żywego i ożywiającego — Tego, który się objawił jako Życie i Miłość”. Po wysłuchaniu treści listu przewodnictwo nad obradami objął ks. kard. Karol Wojtyła. W krótkim wprowadzeniu przypomniał uczestnikom, że „teologia spełnia swoją misję w historii łącząc stare z nowym — czego symbolicznym wyrazem jest nasza obecność w wielowiekowym opactwie cysterskim pośrodku Nowej Huty”.

Program przewidywał następnie przedpołudniowe wykłady w ramach sesji plenarnych oraz popołudniowe referaty w kilkunastu sekcjach profesorskich. Było oczywiście rzeczą niemożliwą brać udział we wszystkich spotkaniach i wysłuchać wszystkich wystąpień. W niniejszym sprawozdaniu ograniczamy się więc do tematyki sesji plenarnych, sygnalizując tylko te z wykładów sekcyjnych, które ściślej wiązały się z głównym tematem Kongresu. Sama zaś problematyka wykładów plenarnych daje się wyraźnie ująć w dwa nurty: metodologiczny i problematyki Boga. Te dwa wątki merytoryczne odzwierciedla również chronologiczny układ wykładów. Tutaj podążamy ściśle za tym porządkiem, w zakończeniu formułując kilka uwag odnośnie do całości problematyki.

Struktura metodologiczna teologii

Uwagi epistemologiczno-metodologiczne o teologii ks. prof. dra Stanisława Kamińskiego z KUL-u otworzył merytoryczną debatę nad statusem naukowym teologii. Prelegent dał szeroką panoramę problematyki ogólnometodologicznej i w niej starał się podjąć nowe problemy, współcześnie stojące przed *sacra doctrina*. Odwołując się do niebywałego w ostatnich latach rozwoju dyscyplin teologicznych i panującego pluralizmu w sposobie ujęcia jej problematyki i stosowanych metod, mówca stwierdził, że dotąd mało powstało zadowalających prób ogólnych i uniwersalnych ujęć metodologii teologii. Sam postanowił skupić się na ukazaniu niektórych problemów metodologii teologicznej na tle typologii współczesnych metod ogólnej metodologii nauk. Podkreślił też zaraz na wstępie, że metoda teologiczna jest złożona, nie opiera się na jakiejś jednej, dowolnie wybranej metodzie, ale składa się z wielu metod cząstkowych, które są uzależnione od właściwego im przedmiotu. Uzasadnione w ten sposób preparowanie metod rodzi różne typy uprawiania teologii.

Nurt pierwszy dąży do budowania syntezy prawd objawionych, zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym. Każda zresztą zaawansowana metodologicznie dyscyplina buduje teorie, ujęcia syntetyczne swojej problematyki. Teologia czyni to wpraw przy pomocy metod pozytywnych, następnie zaś na gruncie jakiegoś systemu filozoficznego. W aspekcie praktycznym zmierza się do opracowań pod kątem budzenia wiary, życia z Bogiem, realizacji zbawienia. Tutaj ma zastosowanie metoda kerygmaticzna (wezwanie do wiary), semiotyczno-normatywna analiza objawienia (wyprowadzanie zasad życia wprost z objawienia) oraz ujęcia eschatyczno-polityczne życie religijnego w stylu J. B. Metz'a czy J. Motmanna.

Dzisiaj — zdaniem prelegenta — szczególnie żywo rozwijają się prądy analityczne nastawione na badanie znakowej, przeżyciowej i zjawiskowej strony religii. Akcent położony jest na to, co jest wprost i bezpośrednio dane w badaniu. W wypadku szeroko pojętych znakowych wyrazów religii stosuje się metody wypracowane przez filozofię analityczną oraz kierunki hermeneutyczne. Do badań doświadczenia religijnego najlepiej stosują się metody fenomenologiczna i transcendentálna — odsłaniają one to, co jest doświadczane, i ujawniają implikacje tego doświadczenia. Wykorzystuje się przy tym całą wiedzę o psycho-socjologicznych uwarunkowaniach aktów religijnych. Najmniej dotąd opracowane są metody interpretacji obiektywnych faktów religijnych — stwierdził w podsumowaniu tego wątku profesor z KUL-u.

Na tle tak szerokiego wachlarza stosowanych metod, ks. prof. St. Kamiński sformułował kilka uwag odnośnie do specyfiki epistemologicznej teologii. Jego zdaniem, należy wystrzegać się w równej mierze kilku zacieśnień: ufilozoficznienia teologii na wzór starożytności i średniowiecza, uhumanistycznienia w duchu prądów XVI w., czy unaukowienia w sensie przyrodniczo-historycznym. „To psuje teologię i zatracą jej odmienność” — podkreślał prelegent — „nie jest bowiem teologia nauką w ten sam sposób, jak inne nauki, gdy na serio przyjmie się w wierze fakt objawienia i *Magisterium Ecclesiae*”. Dalsze propozycje szły w kierunku poszerzenia przedmiotu właściwego, który w wypadku teologii, podobnie jak w niektórych innych naukach, nie jest kategorią wyznaczony. Powinien on obejmować całą rzeczywistość i wiedzę o niej dotąd zdobytą. Teologia bada tak pojęty przedmiot właściwy w świetle Objawienia i w tym sensie można ją nazwać „rewelacjonizacją przyrodzonej wiedzy ludzkiej o Bogu i człowieku”. W świetle tak ukonstytuowanego przedmiotu właściwego, czyli tego, co jest bezpośrednio badane, Bóg staje się przedmiotem formalnym w zbudowanej już teorii teologicznej, w której interpretuje się wszystko *sub ratione Dei operantis*. Podstawą jedności tak rozumianej teorii jest chrystocentryzm — pojęty najpierw epistemologicznie jako poznanie

w Chrystusie, następnie zaś w sensie pragmatycznym jako praktyka życia na wzór Chrystusa. Referat wywołał bardzo żywy oddźwięk i głosy polemiczne, które skupiały się szczególnie na zaproponowanym pojęciu „rewalacjonizacji przyrodzonej wiedzy ludzkiej”.

Autor referatu nie rozwinął dalej swojej koncepcji — i tak wyczerpał już przysługujący mu limit czasu — wydaje się również, że nie było to wprost jego zamiarem. Chodziło raczej, co zostało wyrażone w trakcie referatu, o wezwanie teologii do metodologicznej autorefleksji w kontakcie z osiągnięciami ogólnej metodologii nauk. Podejmując to zaproszenie, trudno nie ujawnić wątpliwości, czy proponowana „rewalacjonizacja przyrodzonej wiedzy ludzkiej o Bogu i człowieku” wyraża całą specyfikę epistemologii teologicznej. Ujęcie to bowiem może sugerować, że teolog sięga do objawienia dopiero po wyczerpującym zbadaniu tego świata, czy poinformowaniu się o wszystkim w naukach szczegółowych i filozofii. Co ma tutaj oznaczać „rewalacjonizacja”; konfrontację z Objawieniem, dopełnianie treści Objawienia wiedzy ludzkiej? Właśnie to „naświechtanie” Objawieniem stanowi samo w sobie pierwszorzędną problem teologiczny! Tak pojęta rewalacjonizacja nigdy nie jest czymś gotowym i skończonym, ale wciąż się dokonuje, jako proces historyczny, w świadomości wiary Kościoła. Tradycyjne ujęcie teologii jako *intellectus fidei* — przy uwzględnieniu oczywiście wzajemnych powiązań pomiędzy Pismem św., Tradycją, a wiarą Kościoła — ma też zaletę, że lepiej oddaje wewnętrzną więź teologii z wiarą. Mocno akcentuje to K. Rahner: „Teologia albo jest refleksją odpowiadającą na wiarę Kościoła, albo przestaje być teologią. (...) Teologia tylko wtedy wzbudza zainteresowanie, kiedy jest refleksją (oczywiście krytyczną!) nad wiarę Kościoła, który tą wiarą żyje”¹. Propozycja ks. St. Kamińskiego idzie w kierunku głębszego osadzenia teologii w religiologii, stanowi wartościową próbę włączenia do teologicznego warsztatu naukowego omawianych wyżej metod analitycznych. Niewątpliwie asymilacja taka jest możliwa, a nawet częściowo już dokonana. Jednocześnie wszakże teologia jest rozwijaniem samej „rewelekcjonizacji”, jako dążącej do rozumienia interpretacji nadprzyrodzonego Objawienia chrześcijańskiego.

Z kolei dwaj bibliści, ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel z Krakowa i ks. doc. dr hab. Józef Kudasiwicz z KUL-u poświęcili swoje wystąpienia ukazaniu Objawienia jako źródła poznania teologicznego. Pierwszy referat pt. *Hermeneutyczny aspekt teologii biblijnej* był próbą ukazania współczesnych metod interpretacji Pisma św. Prelegent odróżnił wpięć egzegezy jako naukową interpretację tekstu, od teologii biblijnej, która jest dyscypliną teologiczną i w ujęciu treści Objawienia posługuje się metodą teologiczną. Ścisłe stosowanie metody historyczno-krytycznej doprowadziło do rozdźwięku z teologią, pobblijną — jeżeli teologia jest rozumieniem Objawienia, to nie ma egzegezy bez wstąpy egzegezy laickiej. Egzegeza nie może być utożsamiana z hermeneutyką teologii — podkreślił z naciskiem ks. J. Chmiel. Następnie sformułował cztery fundamentalne założenia hermeneutyki biblijnej: 1. Teologia biblijna bada dane Objawienia, pytając nie tylko o sens słów, ale i prawdziwość wydarzeń w ekonomii Zbawienia; 2. Rozumienie danych Objawienia odbywa się bez pośrednictwa filozofii — żaden system filozoficzny nie może przesłaniać ani zniekształcać przedmiotu i wyników badań; 3. Proces hermeneutyczny zakłada przedrozumienie — implikuje to uznanie rozumności natury ludzkiej, odpowiedności ludzkich kategorii myśli do wyrażenia prawdy Bożej, struktury rozumowe Biblii i wiekiusty dorobek filozofii; 4. Integralność hermeneutyki biblijnej zakłada wszystkie etapy procesu hermeneutycznego — wyjaśnianie tekstu, akulturyzując oraz aktualizację i aplikację do współczesności.

Zabierający zaraz głos ks. J. Kudasiwicz podjął temat: *Biblijne podstawy teologii*. Wywód swój oparł na materiale historycznym, charakteryzując sytuację

¹ K. Rahner, *Punkt wyjścia współczesnej teologii*, Coll Th 41 (1971) t. 2, 12.

cję teologii przed i po Vaticanum II. Sobór bowiem, zdaniem prelegenta, dokonał „milczącej rewolucji” odnośnie do stosunku teologii do Pisma św. W całej teologii potrydenckiej pierwszym i bezpośrednim źródłem było *Magisterium Ecclesiae*, a Biblia źródłem dalszym i pośrednim. Praca teologa polegała na uzasadnianiu, że to, co jest nauczane przez *Magisterium Ecclesiae* jest zawarte w źródłach Objawienia. Tak uformowała się *teologia dicta probantia*, która traktowała Pismo św. jako zespół zdań objawionych, w perspektywie ahisterycznej bez uwzględnienia tematów właściwych księgom natchnionym. Brak żywego kontaktu ze źródłami to największa słabość tak uprawianej teologii. Na Soborze dokonał się trwały powrót do źródeł, inspirowany wcześniej przez odnowę biblijną i liturgiczną. Pismo św. zostało zdecydowanie postawione na pierwszym miejscu jako źródło i norma. *Dekret o formacji kapłańskiej* za najważniejsze uważa kształcenie alumnów w zakresie Pisma św., „które winno być jakby duszą całej teologii”, a w wykładzie teologii dogmatycznej „najpierw mają być uwzględnione tematy biblijne” (DKF nr 16). Dalej jeszcze idzie w tym względzie, podkreślił prelegent, *Dokument o wychowaniu kapłanów* z lutego 1976 r., który nawet piętnuje *dicta probantia*. Znamieniem ubiblijnienia teologii jest otwarcie się na treść objawioną, dostrzeżenie rozwoju idei przewodnich w Piśmie św., w tym jedności Starego i Nowego Przymierza, uwzględnienie rozwoju poznania treści objawionej przez Kościół — podsumował swoje wywody ks. J. Kudasiewicz. Dwugłós biblistów zamknął sesję plenarną pierwszego dnia.

Kontynuacją nurtu metodologicznego był na początku drugiego dnia obrad referat ks. dra Stanisława Napierały z Poznania pt *Elementy teorii pluralizmu teologicznego*. Przed autorem stanął trudny problem systematyzacji wielości samych koncepcji pluralizmu na gruncie teologii. Samó zjawisko pluralizmu było wcześniej znane i przyjęte w odniesieniu od wielości bytów i różnorodności kierunków filozoficznych. Dopiero od 1967 r. dokumenty kościelne posługują się tym terminem w zastosowaniu do Kościoła katolickiego. W 1972 r. Międzynarodowa Komisja Teologiczna uchwaliła 15 tez o pluralizmie teologii². Pojawiły się następnie próby całościowych ujęć. W toku dyskusji wyróżniono — zdaniem prelegenta — trzy podstawowe formy pluralizmu: 1. Radykalny — uznaje i zmierza do zalegalizowania przeciwnych, a nawet sprzecznych ze sobą poglądów, dając pierwszeństwo działaniu; 2. Agnostyczny — nie kwestionuje jedności wiary, ale nie widzi wyjścia z rozbicia teologii i możliwości porozumienia pomiędzy różnymi kierunkami; 3. Realistyczny — zakłada fakt objawienia, jedność wiary z funkcją ME oraz zdolność rozumu do wnikania w prawdy objawienia.

W dalszym toku swego referatu ks. St. Napierała sformułował podstawy i kryteria teologiczne pluralizmu realistycznego. Można wyróżnić kilka źródeł i faktów, które go uzasadniają: uniwersalizm objawienia, jedność St. i NT, jedność ludu Bożego na zasadzie Bosko-ludzkiego zespolenia, implikacje nauki Vaticanum II, katolickość Kościoła jako powszechność z wielości, sam historyczny fakt pluralizmu w dziejach teologii. Z kolei prelegent przeszedł do ustalenia kryteriów pluralizmu: „teologia wprawdzie nie utożsamia się z wiarą, ale wiara ma swoje credo obowiązujące teologię. Dlatego pluralizm w teologii różni się istotnie od pluralizmu w filozofii. Jako niewzruszoną podstawę jedności musi teologia uznać prawdy objawione i ich kościelny przekaz. Zachowanie stałych elementów wiary: Pisma św., dogmatów i w pewnej mierze języka, jest koniecznym wymogiem pluralizmu realistycznego” — zakończył swój przejrzysty i systematyczny wykład ks. St. Napierała.

Omówieniu funkcji *Magisterium* w strukturze teologii katolickiej poświęcił swe wystąpienie ks. dr Bogusław Inlander z ATK. Swój wywód rozpoczął od stwierdzenia, że w teologii trzeba uznać trzy elementy: autorytet, świadec-

² Por. St. Olejnik, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny. Tezy Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Coll Th 45 (1975) t. 2, 5—18.

ctwo i przekaz prawdy. ME zawiera wszystkie trzy elementy, co należy ukazać w samym procesie tworzenia się teologii, jak i w systemie już ukonstytuowanym. W samej naturze Objawienia i wiary — czyli w tym, co stanowi punkt wyjścia teologii — tkwi konieczność Magisterium. Bóg objawił się w słowach i faktach — Kościół daje świadectwo słowu Chrystus, a jednocześnie swoim autorytetem potwierdza to Słowo. Wierne głoszenie Słowa Bożego zostało powierzone Kościołowi i w tym sensie można mówić, że ME jest źródłem, a następnie normą dla dalszych dociekań teologicznych. Teolog, który osobistą wiarą tkwi w wierze Kościoła, nie przestaje być na wszystkich etapach dociekań teologicznych świadkiem wiary. Urząd Nauczycielski Kościoła ze swej strony korzysta z pracy teologów, aby lepiej wypełnić swoją funkcję głoszenia Ewangelii w świecie współczesnym. W ten sposób w samym funkcjonowaniu Magisterium zawiera się też element pracy teologicznej. Referat ten zamknął cały nurt metodologiczny, zaprezentowany na sesjach plenarnych.

Trudno oczywiście żądać, aby referaty dały wyczerpujący obraz całej struktury metodologicznej teologii. Zresztą znajduje się ona aktualnie w stanie gruntownej renowacji. Warto zasygnalizować niektóre punkty napięć i poczynionych już korekt. Przede wszystkim ogromnej wagi problem stosunku teologii biblijnej (dawniej: egzegezy) do teologii systematycznej. Można by sporządzić całą listę rozbieżnych ujęć i interpretacji tych samych zagadnień w obydwu dyscyplinach. Sprawa nie wymaga ani chwili zwłoki. Kolejnym tematem, to kwestia Tradycji i ME w interpretacji teologicznej. Tutaj jednak mamy gruntowne opracowanie, które powinno być szybko przyswojone również przez wszystkich adeptów teologii³. Na zupełnie osobne podkreślenie zasługuje *Wymiar historyczny* Objawienia i teologii. Bez myślenia historycznego grozi nam statyczność i abstrakcjonizm, a wiele problemów w ogóle nie może być nawet właściwie postawionych, a tym bardziej rozwiązanych. Promotorem badań w tym zakresie jest u nas ks. prof. dr Cz. Bartnik: „Powstaje problem, czy myślenie historyczne nie może się znaleźć w samym środku teologii? (...). Problem ten dotyczy zarówno specjalnej koncepcji przedmiotu teologii, jak i sposobów jego opracowania naukowego (...). Nurt ten wpłynął w swoim czasie na Sobór Watykański II, który zasugerował m. in. przetworzenie tradycyjnej teologii o ideach na „naukę o dziejach zbawienia” (Optatam torius nr 16)”⁴. Zasygnalizowane zagadnienia to jedynie propozycja dalszego ich pogłębienia.

Problematyka Boga

Po analizie metodologicznej struktury teologii, jeszcze w zakończeniu drugiego dnia obrad, głos oddano filozofom. Ich zadaniem było przedstawić stan problematyki Boga w filozofii współczesnej jako wstęp do dalszych rozważań teologicznych. Jak w każdym dobrze zorganizowanych dwugłosie, role zostały również podzielone, a referaty komplementarnie opracowane. Wpierw ks. prof. dr Marian Jaworski z Krakowa omówił *Współczesne negacje możliwości teologii naturalnej*. Rozpoczął od wskazania na niektóre źródła wspomnianej negacji: Protestantcy teologowie, począwszy od Bartha, odrzucili możliwość naturalnego poznania Boga w imię samej teologii; sensowość idei Boga zakwestionowała radykalna teologia lingwistyczna; egzystencjalizm uczynił to w imię wolności człowieka. Ostatnie dyskusje na ten temat toczą się w ciągłym nawiązaniu do Heideggera, który zdecydowanie wąpi, czy Bóg klasyczny metafizyki, tzw. ontoteologii, może być jeszcze Bogiem wiary. Jego słynne zdanie, że „przed tym Bogiem człowiek nie może ani klękać, ani się modlić, ani tańczyć” — najlepiej wyraża, zdaniem ks. M. Jaworskiego, sceptycyzm w stosunku do całej klasycznej filozofii Boga. Heidegger swoją krytyką dosięga zresztą samych

³ W. Hryniewicz, *Rola tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976.

⁴ Cz. Bartnik, *Myślenie historyczne w teologii*, Zeszyty Naukowe KUL 19 (1976) nr 2, s. 91. (bibl. autora).

fundamentalnych założeń „metafizyki Zachodu”. Przyjmując bowiem za przedmiot to co bytujące (*seiende*), a nie sam byt (*Sein*) doprowadziła w końcu — zdaniem wielkiego filozofa — do ujęcia Boga jako jednego z bytujących. Bóg został uprzedmiotowiony. W tradycji teologicznej nałożone na Boga Objawienia pojęcie Boga jako bytu. Nie jest to już Bóg boski, ale Bóg filozofów, przez nich stworzony i pomyślany. W podsumowaniu ks. M. Jaworski stwierdził, że „nie będziemy bronić ani skrytykowanej tutaj metafizyki, ani Boga tego systemu — który nie zadawała nas z religijnego punktu widzenia, jako tylko bytujący, a nie transcendentny. Ale stawiamy pytanie, czy i w jakim stopniu krytyki te dotyczą chrześcijańskiej metafizyki Zachodu?”.

Referat ks. doc. dra hab. Edmunda Morawca z ATK pt. *Możliwość teologii naturalnej dzisiaj* był odpowiedzią na trudności przedstawione przez poprzednika. „Uznajemy zarzut Heideggera” — rozpoczął prelegent — „że Bóg nie może być tylko jednym z bytujących. Czy można wszakże przyjąć taką koncepcję metafizyki oraz takie w niej pojęcie Boga, aby było ono zharmonizowane z chrześcijańską tradycją religijną?” — oto podstawowy problem, jaki postawił sobie do rozwiązania ks. E. Morawiec. W dalszym toku wywodu stwierdził, że krytyka Heideggera nie jest jedynie słuszna. Metafizyka pytając tylko: czym jest to, co jest, nigdy rzeczywiście nie wyjdzie poza to, co jest. Ale taka jest metafizyka grecka tłumacząca w ten sposób strukturę świata. Jednak już w XIII wieku pojawił się problem, czy bytu nie pojmować jako aktu *esse*, w aspekcie istnieniowym. W aspekcie ogólnoegzystencjalnym może pojawić się pytanie: dlaczego coś raczej istnieje niż nie istnieje? Pytamy o przyczynę w przypadku istnienia — Bóg pojawia się tutaj jako coś wewnętrznego w wyjaśnieniu świata, gdyż żaden byt nie ma racji swego istnienia w sobie samym. Tomaszowe *Esse subsistens* różni się istotnie od Boga Arystotelesa — podkreślił w konkluzji ks. E. Morawiec. Jego zdaniem „pojęcie Boga w ontoteologii chrześcijańskiej broni się skutecznie przed stawianymi uprzednio zarzutami. Bóg jako Istniejący, czysty Akt Istnienia jest w stosunku do świata rzeczywiście transcendentny, ale też i immanentny — bo w każdym istnieniu. Dochodzi więc tutaj do spotkania pomiędzy absolutem metafizyki Tomaszowej, a Bogiem religii chrześcijańskiej. „Dwugłós filozoficzny bardzo trafnie zakreślił obszar problematyki obchodzący teologa. Co więcej, niektóre pytania są wprost do niego adresowane, aby ukazał Boga religii, Boga Objawienia chrześcijańskiego.

Należy bardzo żałować, że żaden z wykładów nie podjął tych nurtujących współczesność problemów. Nie było też w ramach sesji plenarnej jakiegos centralnego referatu, który by zajął się wprost ukazaniem, jak teologia mówi o Bogu i jakiego Boga głosi. Uczyniły to w pewnej mierze najbardziej powołane do tego sekcje: dogmatyczna (*Chrystologiczna konkretyzacja pojęcia Boga* — ks. doc dr hab. A. Nossol) i biblijna (m. in. *Obraz Boga w ST* — ks. prof. dr St. Grzybek; *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta* — O. prof. dr A. Jaworski OSB). Szkoda jednak, że żaden z tych referatów nie znalazł się na posiedzeniach plenarnych. Nadal otwartą pozostaje kwestia odpowiedzi na pytania stawiane teologii przez kierunki egzystencjalistyczne i lingwistyczne⁵.

Nurt problematyki Boga zakończył dwugłós psychologa i socjologa penetrujący podmiotowe i społeczne uwarunkowania idei Boga w człowieku. Referat ks. doc. dr hab. Zdzisława Cholewińskiego z KUL-u pt. *Psychologiczne uwarunkowania idei Boga* ukazał bogatą i często powikłaną historię formowania się obrazu Boga w człowieku. W syntetycznym zarysie został prześlędzony rozwój i doskonalenie się idei Boga od dzieciństwa po wiek dojrzały. W procesie tym, jako najważniejsze czynniki, prelegent wyróżnił: obraz rodziców, szczególnie ojca, właściwe kontakty emocjonalne w rodzinie, wychowanie i naucza-

⁵ Por. W. Hryniewicz, *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, Cz. I: *O Bogu dziś*, praca zbior. pod red. B. Bejze, 181—203; L. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, Warszawa 1976.

nie religijne. W wypadku zadziałania czynników destruktywnych, może powstać w człowieku magiczny, a nawet neurasteniczny obraz Boga: **środką** do załatwiania własnych interesów, okruntego sędziego, którego można **przekupić** ofiarami i modlitwami. A właśnie ten obraz Boga, jaki człowiek ma w sobie, decyduje o całym jego światopoglądzie i egzystencjalnym wymiarze wiary — stosunku człowieka do Boga. Referat ks. prof. dra Józefa **Ma j k i** z Wrocławia pt. *Socjologiczne uwarunkowania idei Boga* — nie przyniósł spodziewanego podsumowania rodzimych badań w tym zakresie, a skupił się właściwie na krytyce kierunków uznających tylko społeczne źródła i zbudowanego na nich socjologizmu. A przecież byłoby rzeczą niezmiernie doniosłą poznać i pożyteczną dla praktyki duszpasterskiej ujawnić, poprzez badania **psycho-socjologiczne**, występujące u nas aktualnie wyobrażenia o Bogu, w aspekcie różnicowań treściowych i skali ich rozpowszechnienia⁶. Z dokonanego przeglądu problematyki Boga nieodparcie nasuwa się wniosek, że tematyka ta ma jeszcze ogromne możliwości teoretycznego i praktycznego urzeczywistnienia.

Podsumowanie i postulaty

Dopiero publikacja wszystkich wygłoszonych referatów pozwoli ocenić, w jakim stopniu zostało zrealizowane hasło — temat: *Teologia — nauką o Bogu*. Niemniej na podstawie przedstawionego materiału, dodatkowo uzupełnionego podanymi informacjami ze sprawozdań sekcyjnych, można sformułować kilka spostrzeżeń podsumowujących. Dla lepszego ich uwytknienia przedstawimy je w punktach, z których wynikną określone postulaty.

1) Wydaje się, że żaden zjazd teologiczny nie byłby w stanie wyczerpująco opracować tak szerokiego tematu. Nastąpiło jednak pewne dodatkowe rozszerezenie problematyki jako konsekwencja podwójnego odczytania tematu głównego: teologia jako nauka — Bóg w teologii. Te dwa nurty odrębnej problematyki przewijały się i na sesjach plenarnych, i w sekcjach. Dzięki też temu ujawniły się pewne kwestie w obydwu wątkach tematycznych. W wykładach plenarnych, które ukształtowały u uczestników ogólny obraz Kongresu, górę wzięł nurt metodologiczny. Stąd w dyskusji kilkakrotnie domagano się, „aby więcej mówić o Bogu niż o samej teologii”. Brak całkowitej koncentracji na jednym zagadnieniu mógł nie zadowolić zarówno metodologów, jak i tych wszystkich, którzy oczekiwali pogłębienia Teologii, szczególnie ustosunkowania się do nowych, odkrywczych i kontrowersyjnych zarazem problemów. Niewątpliwie ten zakres potrzeb był szerszy i referaty sekcyjne poszły raczej po linii rozwijania problematyki Boga. Dysponujemy już pewnymi opracowaniami, które powinny być wykorzystane w dydaktyce⁷. Dalsze rozwijanie obydwu nurtów — zarówno przez sekcje, a może przez najbliższy Kongres. — wydaje się szczególnie aktualne i ważne.

2) Należy z satysfakcją odnotować cenny wkład filozofów w problematykę obrad. Jednak szansa wzbogacenia myśli teologicznej w nowe osiągnięcia refrakcji metodologicznej, czy filozofii Boga została tylko w nikły sposób wykorzystana. W zasadzie ani w nurcie metodologicznym, a jeszcze mniej w teologicznej problematyce Boga, żaden z kolejnych referatów nie ustosunkował się do zagadnień wysuwanych przez referaty filozoficzne, które przecież były wprowadzeniem do badań teologicznych. Stąd uprzednie poinformowanie się o zagadnieniach mających być przedmiotem wykładów, a następnie zespolenie

⁶ Można wskazać na takie cenne opracowanie dla obszaru Francji: J. P. Déconchy, *Structure génétique de l'idée de Dieu chez des catholiques français*, Bruxelles 1967.

⁷ Poza wspomnianymi pozycjami można jeszcze wskazać: art. zbior. *Bóg*, w: *Encyklopedia Katolicka* pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Lublin 1976, t. 2 kol. 885—990; A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975; *Refleksja metodologiczna na KUL-u*, Zbiór art., Zeszyty Nauk. KUL 74 (1976) nr 2; B. J. F. Lonergan, *Metoda teologii*, Warszawa 1976.

indywidualnych wysiłków nad realizacją powziętych zamierzeń — oto konieczne wymogi trudnej sztuki pracy zespołowej. Tylko tą drogą, podobnie jak w innych dziedzinach naukowej działalności, można uzyskać rezultaty na miarę wymagających oczekiwań i nowych potrzeb.

3) Warto również poddać analizie samą formę instytucjonalną, w jakiej już trzykrotnie funkcjonował Kongres Teologów Polskich. Jak słusznie zauważył ks. prof. A. Zuberbier, jest to każdorazowo właściwie kongres nauk kościelnych, dobranych wg przedmiotów wykładanych w wyższych seminariach duchownych. Dobrze to czy źle? Powstaje słuszna obawa, czy tak różne dyscypliny, metodologicznie i przedmiotowo, mogą skutecznie skupić się na jednym temacie. Ale nie to chyba jest jednym celem tego typu zjazdów. Daleko lepiej mogłyby to przeciek zrobić coroczne zebrania specjalistyczne poszczególnych sekcji. Zagadnienia przedkładane kolejnym Kongresom, to przede wszystkim mobilizacja i kształtowanie całego nauczania Kościoła — przez informację, wymianę doświadczeń, współpracę różnych dyscyplin oraz prognozowanie dalszych poczynań naukowych, dydaktycznych i pastoralnych. W świetle tak pojętej funkcji Kongresu, jako posługi dla wiary, objawia się nam eklezjalny wymiar podejmowanych obrad. Należałoby to jeszcze bardziej uwypuklić zarówno w tematyce — preferując zagadnienia szczególnie aktualne, ale z aplikacją w warunki rodzinne — jak również w poszerzeniu możliwości dyskusji i informacji o pracy, osiągnięciach i zamierzeniach poszczególnych sekcji.

Temat Kongresu: *Teologia — nauka o Bogu* pozostaje nadal aktualny najpierw z racji dużych jeszcze możliwości pogłębienia go. Wskazał na to w przemówieniu końcowym ks. kard. Karol Wojtyła. Dla samej teologii jest to program zawsze aktualny z racji jej posłannictwa: doprowadzić człowieka do spotkania z Bogiem żywym. W określonym czasie i w konkretnej wspólnotie wierzących.

Ks. Franciszek Szulc

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne X (1977)

SPRAWOZDANIE Z OBRAD SEKCJI FILOZOFICZNEJ

Obrady Sekcji Filozoficznej poświęcone były problematyce przygodności jako punktu wyjścia w argumentacji za istnieniem Boga. W pierwszym dniu obrad ks. prof. Kazimierz Kłósa k wygłosił referat: *Próby uściślenia tradycyjnych wywodów za realnością aspektu przygodności w dowodzeniu prowadzącym do wykazania istnienia Boga*. Referat ten stanowi kontynuację i pogłębienie próby wykazania przygodności człowieka na podstawie doświadczenia faktyczności naszego konkretnego bytu ludzkiego, jaką Autor przedstawił w artykule: *Zagadnienie przygodności człowieka*, zamieszczonym w części drugiej (*O człowieku dziś*) pracy zbiorowej: *Aby poznać Boga i człowieka*¹.

Prelegent omówił najpierw klasyczne koncepcje przygodności — św. Tomasa (przygodne są byty, które mogą istnieć i nie istnieć) oraz Leibniza (przygodne są byty, do których istoty nie należy istnienie). Obydwie formuły przygodności prowadzą (redukcynjnie) do wniosku, że byty przygodne są bytami pochodnymi, które rację swego istnienia mają nie w sobie, lecz poza sobą — są więc bytami *ab alio*. Wynika stąd, że wszystkie przedstawione określenia

¹ Warszawa 1974, 51—60.