

# Edward Ozorowski

---

## K. Rahnera podstawowy kurs wiary

---

Studia Theologica Varsaviensia 15/2, 236-243

---

1977

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

tywanie się w teologicznych publikacjach ostatnich kilkunastu lat, temu szczupła książka Kaspera wystarczy do wyrobienia sobie poglądu na zmiany, jakie w tym czasie zaszły w teologii. Zmiany te są ogromne i należy je ocenić pozytywnie, przynajmniej w wydaniu Kaspera. Mamy tu do czynienia z teologią nawiązującą partnerski dialog z osiągnięciami nowożytnej kultury, zwłaszcza filozofii, i podejmującą śmiało wszystkie aktualne dzisiaj trudności w wierze. Dlatego książkę tę chciałoby się udostępnić przede wszystkim ludziom o głębokiej kulturze humanistycznej, którzy przeżywają trudności w wierze głównie dlatego, że nie byli w stanie zaakceptować jej w pewnych dawniejszych sformułowaniach.

Dodać należy, że praca niemieckiego teologa nie tylko imponuje ścisłością myślenia, erudycją, zmysłem syntezy i zwięzłością stylu. Wyczuwa się w niej ponadto żywą wiarę autora, który sprawność intelektualną traktuje jako narzędzie, a nie cel sam w sobie.

Książka nie jest, oczywiście, dokonaniem pod każdym względem doskonałym. Wydaje się, że autor nieco jednostronnie odsyła do myślicieli kręgu języka niemieckiego, poza tym tu i ówdzie poszczególne jego twierdzenia mogą się przedstawiać jako dyskusyjne. Niemniej nawet tam, gdzie można wątpić, czy Kasper ma rację, bezsporna jest jego intencja przysłużenia się doniosłej dla dzisiejszego człowieka sprawie ewangelijnej, prawowiernie rozumianej wiary.

Można się spodziewać następnych prac autora, który jest bardzo płodnym pisarzem. Mimo to *Einführung in den Glauben* jest pozycją o wartości tak trwałej, że jej przetłumaczenie na język polski byłoby bardzo pożądane. Zanim to nastąpi, warto, aby z książką Kaspera w miarę możliwości zapoznali się u nas wykładowcy teologii, a także wszyscy, którzy są zainteresowani pogłębieniem własnej wiary.

Konrad Wałoszczyk

#### K. RAHNERA PODSTAWOWY KURS WIARY

W 1976 r. ukazała się w Wydawnictwie Herdera we Fryburgu RFN długo oczekiwana książka K. Rahnera pt. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (ss. 448). Ze zrozumiałych względów bierze się ją do ręki z dużym zainteresowaniem. Bądź co bądź chodzi tu o dzieło jednego z najwybitniejszych teologów współczesnych, stanowiące poniekąd — jak sugeruje tytuł — podsumowanie jego dotychczasowego dorobku naukowego. Rahner wielokrotnie zabierał głos w różnych kwestiach teologicznych, tym razem zaś

wypowiedział się o całokształcie wiary katolickiej. Chrześcijaństwo na nowo przemyślane, świadectwo nieporównywalnej dynamiki myśli, duchowe wydarzenie — tak charakteryzowały tę książkę anonsy wydawnicze.

K. Rahner postawił sobie za cel utworzyć jak gdyby na nowo pojęcie religii chrześcijańskiej (katolickiej), tak aby ono mogło się zmieścić w horyzoncie myślenia współczesnego człowieka. Powiedzieliśmy „jak gdyby na nowo”, ponieważ tego rodzaju próby podejmowano znacznie wcześniej, czego przykładem mogą być chociażby tłumaczone na język polski: K. A d a m a — *Istota katolicyzmu* (Poznań 1930) i J. R a t z i n g e r a — *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (Kraków 1970). Sam zresztą Rahner zdawał sobie z tego sprawę i nawet fakt ten wykorzystał jako motyw do swej pracy. We wprowadzeniu do *Grundkurs* wyjaśnił, że w swym dziele chciał kontynuować to, czego wyrazem stały się symbole wiary, do czego dążył św. Augustyn w *Enchiridion de fide, spe et caritate*, św. Bonawentura w *Breviloquium*, św. Tomasz z Akwinu w *Compendium theologiae, ad fratrem Reginaldum* i czego usiłowali dokonać teologowie w XIX w., a także odpowiedzieć na apel Soboru Watykańskiego II, aby studia teologiczne w seminariach duchownych rozpoczynać od trwającego przez odpowiedni okres czasu kursu wstępnego (DFK nr 14).

Mimo nawiązania do istniejących już w tej dziedzinie wzorów, synteza Rahnera jest dziełem nowym i oryginalnym. Przyczynił się do tego głównie sposób przedstawienia zagadnień. Stroniąc od katechizmowych uproszczeń, jak też od sejentystycznych zagmatwań, autor postanowił wykazać, iż orędzie Chrystusowe jest konieczne dla ludzi nie tylko dlatego, że zostało przekazane im z góry, lecz także z tych względów, że wyrasta jak gdyby z natury człowieka i przez to jest nieodzowne do zrozumienia egzystencji ludzkiej. Zorientowany czytelnik rozpozna tu łatwo echo postulatów, który Rahner sformułował i uzasadnił w artykule pt. *Teologia a antropologia* (Znak 21 (1969) s. 1533—1551). Brzmiał on następująco: „dzisiejsza teologia dogmatyczna winna się stać antropologią teologiczną” (tamże, s. 1535). Wprowadzenie w pojęcie chrześcijaństwa — to właśnie próba ukazania podstawowych zagadnień teologii katolickiej w aspekcie antropologicznym.

Stosując tę metodę K. Rahner chciał uniknąć mówienia o chrześcijaństwie na sposób mityczny, czyli taki, w którym prawdy wiary podaje się jedynie jako pochodzące zza świata bez wykazywania ich zakorzenienia w egzystencji ludzkiej. Nie zamierzał przez to oczywiście przeciwstawiać się metodzie demitologizacji w tłumaczeniu ksiąg biblijnych, stosowanej przez egzegetów katolickich i propagowanej skutecznie przez wybitnego współczesnego uczonego P. Ricoeura (zob. *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975). Rahner co najwyżej nie

zgodzał się z ujęciem demitologizacji przez R. Bultmanna, który w ten sposób negował historyczność tekstów N. Testamentu. Akceptował natomiast demitologizację jako metodę egzegetyczną, czemu dał wyraz między innymi w artykule pt. *Problem „demitologizacji” i zadanie kaznodziejstwa* (Conc 4(1968) nr 1—10 s. 120). Czym innym jest demitologizacja jako wykluczanie elementów mitycznych, znajdujących się w przekazach biblijnych, a czym innym jest przedstawienie prawd wiary jako mitów. Tę drugą metodę można by nazwać mitologizacją. Mity pierwotne, które spotykamy również w Piśmie św., należą do sfery tzw. języka symbolu i zawierają w sobie bogatą treść dotyczącą człowieka, mity natomiast tworzone z teologii czynią orędzie Chrystusowe niewiarogodnym i zbyt technicznym. Pierwsze należy interpretować, drugie — usuwać. Osiągnięcie tego ostatniego celu widział K. Rahner w tzw. antropocentrycznym zwrocie teologii albo inaczej włączeniu teologii *a priori* transcendentalnej z teologią *a posteriori* kategorialno-historyczną (*Teologia a antropologia*, s. 1536).

Książka K. Rahnera jest nową próbą w stosunku do podobnych dzieł innych autorów, natomiast nie jest całkowicie oryginalną w całości — części jego własnej twórczości. Niektóre jej fragmenty były drukowane już wcześniej, o czym zresztą sam autor szczegółowo poinformował czytelników na s. 8. Nowość *Grundbegriff* polega na całościowym przedstawieniu podstawowych prawd wiary katolickiej oraz na ich ponownym zrewifikowaniu. Rahner wprawdzie broni się przed pojmowaniem w/w książki jako streszczenia jego dotychczasowej twórczości (s. 9), ale jednocześnie zaznacza, iż stanowi ona wynik jego wieloletnich w tym względzie przemyśleń.

„Podstawowy kurs wiary” składa się z przedmowy, wykazu tematów, wprowadzenia, dziewięciu grup zagadnień (*Gang*) oraz epilogu i szczegółowego spisu treści. Przedmowa (s. 5—9) zawiera wyjaśnienie tytułu książki, jej struktury i genezy. Wprowadzenie (s. 13—34) natomiast ukazuje motywy, którymi autor się kierował przy pisaniu tego dzieła oraz podstawy, na których oparł swoje wywody.

Na rozdział pierwszy (s. 35—53), zatytułowany *Der Hörer der Botschaft*, składają się następujące zagadnienia: związek filozofii z teologią, człowiek jako osoba i podmiot oraz jako istota transcendentna, odpowiedzialna i wolna, osobowe pytanie o byt jako pytanie o zbawienie oraz problem rozporządzalności człowieka samym sobą. Autor w tym rozdziale stwierdził m. in., iż nie ma naukowej teologii bez filozofii, jak też niemożliwą jest filozofia absolutnie wolna od pytań teologicznych (s. 36). Człowiek przez swego ducha jest istotą transcendentną, kierującą się ku absolutnemu przedmiotowi (s. 42). Wreszcie rozwój osobowy człowieka domaga się zbawienia, które byłoby zrealizowaną wolnością (s. 50).

Do drugiej grupy zagadnień (*Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis*, s. 54—96) weszły: problem posiadania przez ludzi idei Boga i możliwości poznawczych Jego istnienia, kwestia Boga jako osoby, pytania o, pojęcie stworzenia i znaczenia świata w kontakcie Boga z człowiekiem. K. Rahner m. in. podkreślił, iż wszyscy ludzie posiadają ideę Boga, niezależnie od tego, w jakich okolicznościach ją sobie mniej lub bardziej wyraźnie uświadamiają. Następnie zwrócił uwagę, iż poznanie Boga przez człowieka jest jedyne w swoim rodzaju. Świat bowiem, który człowiek poznaje, jest tylko przedmiotem jego poznania, podczas gdy Bóg, którego człowiek stara się poznać, znajduje się w podmiocie poznającym (s. 62). Wreszcie dodał, iż objawienie historyczne wiąże się bardzo ściśle z tzw. objawieniem naturalnym oraz że świat stworzony pośredniczy w związkach Boga z człowiekiem.

Rozdział trzeci (*Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit*, s. 97—121) dotyczy problematyki grzechu pierwotnego, trudności mówienia o nim do współczesnych ludzi oraz możliwości jego konstruktywnego wyjaśnienia. Rahner zwrócił tu uwagę m. in. na powszechne doświadczanie zła przez ludzi, na to, iż człowiek może sprzeciwić się Bogu. Grzech pierwotny — tłumaczy — to historyczny początek naszej dzisiejszej, określonej przez winę, powszechnej i niesionej sytuacji wolności, posiadającej historię, w której Bóg udziela się ludziom (s. 120).

Problematyka samoudzielania się Boga zajęła w książce Rahnera kolejny rozdział, noszący tytuł *Der Mensch als das Ereignis der freien vergebenden Selbstmitteilung Gottes* (s. 122—142). Autor wyjaśnił w nim zarówno pojęcie samoudzielania się Boga, jak i znaczenie tego pojęcia dla rozumienia egzystencji ludzkiej. W tradycyjnej teologii mówi się w tym miejscu o łasce i nadprzyrodzoności. Rahner nie wyeliminował tej uświęconej wiekami terminologii. Bronił się jedynie przed pojmowaniem łaski jako rzeczy, a nadprzyrodzoności jako tylko tego, co nie należy się naturze ludzkiej z jej istoty, władz, wymogów czy zasług. Samoudzielanie się Boga ludziom — wyjaśniał — wchodzi do procesu konstytuującego człowieka (s. 122), łaska zaś znajduje swe pełne wytłumaczenie dopiero w widzeniu uszczęśliwiającym (s. 124). Wywody te są rozwinięciem nauki, która w traktatach scholastycznych kryła się pod nazwą *potentia oboedientialis*. W dalszej kolejności zajął się K. Rahner przybliżeniem prawdy o Trójcy Św. mentalności współczesnego człowieka. Oparł się w tym na przyjętym już dziś powszechnie założeniu, iż Trójca Św., udzielająca się ludziom w ekonomii zbawienia, jest tą samą *Trinitas immanens*, o której rozprawia klasyczna teologia. Jeden i zarazem troisty jest P. Bóg. Udzielanie się Boga jako Ducha Św. różni się od Jego udzielania się jako Słowa. Bóg zaś jako podstawa i przyczyna swego przyjścia do nas w Synu i Duchu Św. jest

naszym Bogiem Ojcem. W ten sposób nasze związki z Bogiem przyjmują strukturę trynitarną, która istnieje w Bogu samym (s. 139—142).

Rozdział piąty nosi tytuł *Heils- und Offenbarungsgeschichte* (s. 143—177). Na uwagę zasługuje w nim zwłaszcza zagadnienie powiązań historii zbawienia i objawienia z naturą człowieka i historią świata. Historia posiada dla Rahnera szczególne znaczenie. Traktuje ją jako wydarzenie transcendencji, a historyczność uważa za kategorię określającą egzystencję ludzką. Historia objawienia jest współrozciągłą (*koeztensiv*) z historią świata, stąd nie można traktować objawienia historycznego w oderwaniu od tzw. objawienia naturalnego. Najwyższym kryterium prawd objawionych jest Jezus Chrystus.

Chrystologii poświęcił autor najwięcej miejsca w swojej książce. Rozdział szósty (*Jesus Christus*, s. 178—312) jest poprawionym przedrukiem jego wykładu chrystologicznego, opublikowanego w pracy zbiorowej pt. *Christologie — systematisch und exegetisch* (Freiburg i Br. 1972). Nie sposób omówić całości zawartych w nim treści. Wystarczy nadmienić, że K. Rahner dotknął w tym rozdziale najbardziej zasadniczych punktów współczesnej chrystologii, a więc samej koncepcji tego traktatu w ramach teologii, następnie interpretacji wcielenia, ziemskiego życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, dalej tzw. problemu Chrystusa historii i Chrystusa wiary popaschalnej w przekazach N. Testamentu, wreszcie granic poznawczych i możliwości kerymatycznych klasycznej chrystologii. Na końcu znalazł się ekskurs o znaczeniu nauki o Chrystusie w dialogu z innymi religiami.

Od chrystologii przeszedł K. Rahner do eklezjologii. W kolejnym rozdziale (*Christentums als Kirche*, s. 313—387) zajął się zagadnieniami: ustanowienia Kościoła przez Chrystusa, eklezjologii nowotestamentalnej, konieczności Kościoła do zbawienia, weryfikacji Kościoła oraz Pisma św., tradycji i urzędu nauczycielskiego w życiu Kościoła. W rozdziale tym znalazły się również kwestie mariologiczne, ekumeniczne i ascetyczne. Nie jest to jednak traktat eklezjologiczny w klasycznym jego ujęciu, lecz raczej wprowadzenie do zagadnień eklezjologicznych. Wszystkie wymienione i niewymienione tu problemy zostały przedstawione w nim pod kątem ich wiarygodności i możliwości przyjęcia przez współczesnego człowieka.

Dwa ostatnie rozdziały (*Bemerkungen zum christlichen Leben*, s. 388—413; *Die Eschatologie*, s. 414—429) należą do najkrótszych w książce niemieckiego jezuitę. Zawierają one uwagi o życiu chrześcijańskim i o eschatologii. W pierwszym z nich akcent padł na realizm chrześcijańskiego życia, który potrafi nadzieję przewyciężyć pesymizm i znajdować się w centrum zachodzących w świecie wydarzeń. Realizm ten wspiera się na odpowiednio pojętym i należycie kształtowanym uczestnictwie w sakramentach. W drugim — nacisk spoczął na konieczności

odróżnienia eschatologii od apokaliptyki. Rahner uzasadnił, iż tylko właściwie pojęta eschatologia zdolna jest sprostać wymaganiom naszych czasów. Dotyczy to zarówno indywidualnego życia człowieka, jak i spraw całej wspólnoty ludzkiej.

Książka kończy się epilogiem o krótkich formułach wiary (*Kurzformel des Glaubens*, s. 430—440). Do tematu tego K. Rahner wracał wielokrotnie. Chodzi mu w nim głównie o dwie sprawy: o to, że współcześni ludzie muszą odróżniać w Kościele to, co w nim jest istotne, od tego co drugorzędne i że chrześcijanie żyjący w pluralistycznym społeczeństwie winni posiadać ujęte w krótkiej formule hasło, określające istotę ich wiary oraz ukazujące ich posłannictwo. Dotychczasowe formuły — wyznanie wiary apostoelskie lub nicejsko-konstantynopolskie — nie spełniają już dziś takiego zadania, ponieważ w stosunku do tych ujęć zmieniła się zarówno mentalność ludzi, jak i ich język. Stąd rodzi się zapotrzebowanie na dostosowaną do dzisiejszych czasów krótką formułę wiary. Cel, jaki postawił tu sobie K. Rahner, jest niewątpliwie szlachetny. Natomiast co do jego realizacji można mieć zastrzeżenia. Zaproponowane bowiem przez niego trzy krótkie formuły wiary (teologiczna, antropologiczna i futurologiczna) są tak abstrakcyjne i zawiłe, że nigdy nie staną się znakiem rozpoznawczym i dewizą chrześcijan. Cóż po krótkiej formule, jeżeli do niej trzeba pisać obszerne komentarze.

W związku z tą ostatnią uwagą rodzi się refleksja natury bardziej ogólnej, dotycząca języka teologicznego K. Rahnera. Wszyscy, którzy zetknęli się z jego twórczością, wiedzą, jak trudna jest ona do przyswojenia. K. Rahner pisze bowiem zawiłym stylem, tworzy długie okresy zdaniowe, posługuje się neologizmami. Powoduje to, iż jego teksty wymagają swoistej reinterpretacji, przekładu na język zrozumiały dla ogółu ludzi. I tu powstaje pytanie, czy rzeczywiście teologia musi być tak skomplikowana w swoim zewnętrznym wyrazie. Czy o sprawach trudnych nie należy właśnie mówić prosto i jasno? Można nawet zarzucić Rahnerowi, iż tworzy odrębny język do wyrażania własnych myśli, co grozi niebezpieczeństwem utraty komunikatywności. W teologii chodzi nie o ezoteryczny wykład, lecz o zgłębianie i formułowanie prawd wiary w języku dostępnym dla wszystkich ludzi.

K. Rahner broni się przed sprowadzaniem teologii do mitologii treści wiary i w tym ma całkowitą słuszność. Nie przyznalibyśmy jednak mu racji, gdyby chciał wyeliminować z teologii język symbolu, właściwy przekazom mitycznym. Wielu uczonych (np. P. Ricoeur) mówi o zubożeniu języka współczesnych ludzi przez technikę i przez pseudo-dążenie do jednoznaczności. Wielu też woła o przywrócenie ludzkiej mowie jej pierwotnego bogactwa wyrazu. I jest to głos, którego nie można nie słyszeć w teologii, która będąc teorią zbawienia, tak musi

ukazywać orędzie Chrystusowe, aby ono jawiło się w umyśle współczesnego człowieka jako wiarygodne, pociągające i konieczne.

Teologia K. Rahnera pozostaje pod wpływem filozofii egzystencjalistycznej. Autor posługuje się także Kantowskim pojęciem „transcendentalności”. Teologię *a posteriori*, czerpiącą swoje wiadomości z objawienia historycznego, wiąże z teologią *a priori*, która w podmiocie poznającym odkrywa i weryfikuje prawdy objawione. Tu powstaje pytanie o kierunek tego procesu. Czy mamy postępować od objawienia historycznego do danych świadomości, czy odwrotnie? Pierwsza postawa wymagałaby najpierw solidnej egzegezy tekstów biblijnych oraz fachowej konfrontacji osiągniętych na tej drodze wyników badań z doświadczeniem jakie człowiek ma o sobie samym. Druga natomiast pociągałaby za sobą konieczność ciągłego widzenia objawienia historycznego przy rozpatrywaniu danych świadomości, inaczej bowiem nie uniknęłaby błędów niektórych modernistów, którzy prawdy objawione chcieli wydedukować z natury ludzkiej. K. Rahner utrzymuje się oczywiście w ramach ortodoksji i nie ma podstaw do pomawiania jego teologii o subiektywizm. Tym niemniej droga, którą kroczy, biegnie na skraju heterodoksji i bardzo łatwo można nią dojść do racjonalizmu lub subiektywizmu, gdzie prawda Boża zostaje zamieniona w wymysł ludzki. Niebezpieczeństwa tego nie uniknęli zresztą ci, którzy kurczowo trzymali się w teologii zasady *decet ergo licet*.

W niektórych swych częściach książka K. Rahnera domaga się uzupełnienia. Tak np. do rozważań autora na temat, co by było, gdyby ludzkość nie posiadała słowa „Bóg” (s. 56—59), trzeba koniecznie dodać, że tylko prawdziwy obraz Boga może zaspokoić wymagania człowieka. Do tego zaś potrzebne jest objawienie historyczne. Ważne jest posiadanie pojęcia Boga, ale nie mniejsze znaczenie ma treść tego pojęcia. Św. Paweł z tego właśnie tytułu czynił zarzut pognom, że „zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obraz śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów” (Rz 1, 23). Wielu również współczesnych ateistów neguje nie tyle istnienie Boga, ile Jego ludzkie przedstawienia; tzw. problem śmierci Boga tu też tkwi swymi korzeniami.

Na koniec powyższych uwag trzeba stwierdzić, iż książka K. Rahnera posiada niewątpliwą wartość. Jest ona czymś więcej, niż tylko wprowadzeniem w pojęcie chrześcijaństwa. Gdyby czytelnikowi udało się zgłębić ją do końca, posiadłby bardzo bogaty obraz wiary katolickiej. Cenna jest zwłaszcza w niej dążność do weryfikacji orędzia Chrystusowego poprzez przedstawienie jego związków z egzystencją ludzką. W ten sposób autor wykazuje nie tylko prawdziwość nauki ewangelicznej, lecz również jej dobro, a w konsekwencji jej konieczność dla życia ludzkiego. Studium Rahnera znajduje się na pograniczu filozofii,



apologetyki, dogmatyki oraz teologii moralnej i jako takie służyć może pomocą zarówno przedstawicielom wymienionych dyscyplin, jak też klerykom w seminariach duchownych oraz ludziom świeckim, którzy posiadają przynajmniej podstawowe wykształcenie filozoficzne.

*Edward Ozorowski*

### TRADYCJA A TEOLOGIA

Zagadnienie interpretacji teologicznej objawienia osiągnęło szczególną aktualność od czasu, gdy Sobór Watykański II wyraźnie odróżnił depozyt wiary od sposobu jego wyrażania. Postulatem Soboru jest, aby teologia zmierzała „do głębokiego poznania prawdy objawionej” nie zaniedbując „kontaktowania jej ze współczesnością” (KDK 62), a jednocześnie uwzględniała „żywą tradycję całego Kościoła” (KO 12). Wytacza jej to zadanie przedstawiania objawienia przy pomocy sposobów myślenia i kategorii językowych właściwych człowiekowi współczesnemu. Wejście jednak w dialog z myślą współczesną (neopozytywizm, egzystencjalizm, filozofia analityczna, strukturalizm) i szukanie nowych rozwiązań na tym terenie rodzi niepokój oraz kwestionuje wiele spraw i pojęć dotychczas ustalonych. Dotyczy to wszystkich wyznań chrześcijańskich, szczególnie zaś protestantyzmu i katolicyzmu.

W protestantyzmie źródeł tego fermentu należałoby się dopatrywać w tzw. teologii radykalnej (J. Ritschl), która podejmując nową interpretację prawdy objawionej, doprowadziła w konsekwencji do negacji świata nadprzyrodzonego. Na terenie teologii katolickiej w radykalnej formie problem ten wysunęli już moderniści (A. Loisy, G. Tyrrell, E. Buonaiuti), a później przedstawiciele tzw. „nowej teologii” z ośrodkami w Le Saulchoir (Y. Congar, M.D. Chenu) i w Lyon — Fourvière (H. de Lubac, H. Bouillard). Obydwa ośrodki żądały zgodnie, aby nieodmiennej treści dogmatów nadać nową interpretację teologiczną, wyrażoną w języku przystępnym i zrozumiałym dla dzisiejszego człowieka. Źródeł tego języka, ich zdaniem, należy szukać w pismach i terminologii OO. Kościoła.

Specyfiką dzisiejszej teologii jest jej duch ekumeniczny, który stawia przed nią zadanie i dążenia do odkrycia pełnej i powszechnej prawdy chrześcijańskiej. Takie zadanie, poza usprawnieniem metod badania, zakłada przebudowę struktury teologii oraz możliwość podjęcia nowej interpretacji, względnie reinterpretacji dotychczasowych stanowisk i formuł teologicznych. Stąd też powstaje problem kryteriów i zasad nowej interpretacji prawd objawionych. Jak dotąd, brak jest systematycznych opracowań podejmujących ten kierunek dociekań. Dlatego też