

# Karl Rahner

---

## Punkt wyjścia współczesnej teologii

---

Collectanea Theologica 41/2, 5-14

---

1971

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.

KARL RAHNER SJ, MÜNSTER

**PUNKT WYJŚCIA WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII**

Współczesny teolog zajmujący się teologią systematyczną pracuje w sytuacji całkiem odmiernej od tej, jaka panowała w teologii katolickiej niemal do pierwszych dziesiątków lat naszego wieku<sup>1</sup>. Jednostka nie potrafi dzisiaj ogarnąć ani opanować całości tej nauki.

**I. Skomplikowana sytuacja dzisiejsza**

Pamiętam moich nauczycieli i znam ich sposób pojmowania i odczuwania teologii. Nieważne jest, czy ich świadomość teologiczna była właściwa i czy odpowiadała rzeczywistości. Teologowie poprzedniego pokolenia obracali się w określonym, dobrze sobie znanym, klimacie teologicznym. Posługiwali się tym samym językiem i zajmowali się ustalonym zestawem zagadnień. Wprawdzie różnili się w ich rozwiązywaniu, lecz każdy wiedział, gdzie i dlaczego występują rozbieżności. Mieli świadomość zakresu, do jakiego sięgać może różnica poglądów bez narażania się na ingerencje urzędu nauczycielskiego Kościoła. Jednocześnie zdawali sobie sprawę z obowiązujących punktów wspólnych, przyjmując zwyczajowo określoną ilość konkretnych tez zaopatrzonych w dokładne kwalifikacje teologiczne.

Teologowie byli przeświadczeni, że ich tradycyjna teologia szkolna oparta na zbiorze *Denzinger* (*Denzinger-Theologie*) znajduje jasne uzasadnienie w tekstach biblijnych (*dicta probantia*), których egzegeza nie zdoła podważyć. Byli przeświadczeni, że dla uzasadnienia argumentami tradycji własnych tez osiągnęli wystarczającą sumę wiadomości z historii dogmatów i teologii. Znali w pewnym stopniu nowoczesną, niescholastyczną filozofię (od *Kartezyusza* aż po ostatnie dni) oraz teologię protestancką od cza-

---

<sup>1</sup> Tekst wykładu wygłoszonego w dniu 16 maja 1970 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

sów Lutra aż po dzień dzisiejszy. Znajomość ta zamykała się jednak w uproszczonych schematach dostosowanych do potrzeb nauczania szkolnego i apologii wyznawanych poglądów. Tak filozofie nowoczesną, jak teologię protestancką traktowano jako obce i wrogie elementy, które trzeba zwalczać. Nie dostrzegano w nich prawdziwych problemów, tkwiących już wcześniej wewnątrz własnego „systemu” jako jego zagrożenie, a jednocześnie nadzieja na lepszą przyszłość.

Teologię katolicką sprzed trzydziestu lat można określić jako spoiisty system rozwijający się według wewnętrznych praw znanych teologom. Dlatego wydawało się oczywiste, że dalszy rozwój dogmatów i teologii będzie przebiegał drogą logicznego rozwoju i wyraźniejszego ujmowania istniejących twierdzeń. Precyzowanie miało dotyczyć tylko peryferyjnych odcinków systemu, np. mariologii. Nie wyobrażano sobie, by teologia ponownie postawiła pytanie na temat zasadniczych, centralnych punktów wiary, traktowanych już jako przedmiot pobożnej kontemplacji. Punkty te kwestionowali tylko zewnętrzni wrogowie i przed nimi należało się bronić.

Obecnie nastąpiła zasadnicza zmiana. Trzeba zdawać sobie z niej sprawę, jeżeli chce się mówić o metodzie teologicznej dostosowanej do teraźniejszych potrzeb. Nie wchodząc w szczegóły nowej sytuacji, stwierdza się brak wspólnego języka filozoficznego i teologicznego jako zasadniczej podstawy badań i dialogu w teologii. Oczywiście istnieją nauczycielskie wypowiedzi Kościoła wiążące teologię. Wszelka teologia winna je respektować. Tymczasem sformułowania te brzmią dziś obco, nie są wypowiedziane w naszym własnym języku teologicznym. Uznając ich charakter zobowiązujący, należy je interpretować, tłumaczyć, transponować na inne słownictwo teologiczne dla zbliżenia ich do dzisiejszych kategorii myślenia.

W każdym razie współczesnej teologii katolickiej brakuje wspólnego języka teologicznego. Neoscholastyka przestała być zbiorem filozoficznych narzędzi myślenia teologicznego, zrozumiałym dla wszystkich i przez wszystkich używanym. Ze strony rozmaitych nowoczesnych filozofii uległa ona tylu przemianom i interpretacjom, że w rezultacie rozdrobniła się na wiele kierunków filozoficznych, którym bynajmniej nie zapewnia jedności odwoływania się do wspólnego dziedzictwa średniowiecznej filozofii scholastycznej. Ów pluralizm filozoficzny również nie osiąga jedności na płaszczyźnie filozoficznej poprzez przyznawanie się przedstawicieli rozmaitych kierunków filozoficznych do wspólnego *Credo* jednego Kościoła. Twierdzenia tego wyznania wiary nie posiadają charakteru filozoficznego. Pozostaje więc otwarty problem, czy nie podlegają one interpretacji przez poszczególne filozofie, wskutek czego wspólna wiara jeszcze nie zapewnia wystarczająco wspólnej filozofii.

Oczywiście rozmaite filozofie jako narzędzia różnych teologii

mogą nawiązywać ze sobą dialog i wcale nie muszą pozostawać względem siebie w otwartej opozycji. Jednak nie usuwa to pluralizmu filozoficznego, jaki faktycznie istnieje obecnie także wewnątrz Kościoła. Jednostka nie potrafi przewyciężyć tego zjawiska, gdyż sięga ono swymi rozgałęzionymi przesłankami historii filozofii oraz rozbieżnych przemian umysłowości i kultury. Tylko umysł prymitywny lub zarozumiały nie dostrzega stanu filozofii, samorzutnie prowadzącego do nieprzewyciężalnego pluralizmu teologii.

Pluralizm filozoficzno-teologiczny stwarza klimat, w jakim musi pracować każdy teolog. Położenie pogarszają inne jeszcze czynniki. Pokróćce zwrócimy uwagę na kilka z nich.

Teolog zajmujący się systematyczną teologią nie może zrezygnować z uprawiania teologii Pisma św. Badań tych nie może pozostawiać tylko egzegezie. Tymczasem problematyka, metody, nawet założenia egzegezy i teologii Pisma św. stały się tak skomplikowane i trudne, że dzisiejszy specjalista teologii systematycznej znajduje się w warunkach daleko odbiegających od swego poprzednika sprzed kilku dziesięcioleci. Gdzie szukać teraz jasnych tekstów biblijnych (*dicta probantia*) dla posłużenia się nimi, jak dawniej bywało, w celu udowadniania własnych tez? Dzięki historyczno-krytycznej egzegezie okazało się, że wcale nie jest jasne, czego Pismo św. rzeczywiście naucza i przekazuje w formie obowiązującej, w odróżnieniu od treści i stylu wyrażania uwarunkowanych historycznie. Egzegeza stawia teologię systematyczną w sytuacji całkiem odmiennej od stanu sprzed kilku dziesięcioleci, kiedy wystarczyło np. kilka prostych zdań, aby połączyć Mt 16 z dogmatem określonym przez I Sobór Watykański.

Przedmiot i metoda badań historycznodogmatycznych także uległy zróżnicowaniu i skomplikowaniu. Trudniej w naszych czasach wydobyć treści wiążące pod względem dogmatycznym i odróżnić je od wyjaśnień teologicznych właściwych minionym epokom. Kiedyś dość było podać kilka zdań wyrwanych z pism ojców Kościoła dla „udowodnienia” ówczesnych twierdzeń teologicznych i wypowiedzi nauczycielskich Kościoła. Inne, mniej pasujące opinie ojców po prostu pობłaźliwie się pomijało.

Dzisiejsza teologia powinna również podejmować bezpośredni dialog z nowoczesnymi naukami przyrodniczymi i społecznymi. Tak przedmiot spotkania, jak natura współczesnych nauk nie pozwalają posłużyć się pośrednictwem filozofii. Jej stosunek do dzisiejszych dyscyplin szczegółowych zaciemnił się bardziej niż jesteśmy skłonni to zauważać.

Teologia styka się również z samookreśleniem, jakie posiada współczesny człowiek. Uwzględnienie tego czynnika stanowi dla niej — w przeciwieństwie do Objawienia — element wewnętrzny. Czy można go przekazywać, jak to się zwykle zakłada, tylko po-

przez słowo? Czy to samookreślenie nie jest dla teologa pierwotnym źródłem poznania zawartym w obrazie, jak też w konkretnym czy nie wywodzącym się z umysłu praktycznego, którego nie da się adekwatnie przekazać przez obserwacje umysłu teoretycznego?

Trzeba jasno patrzeć i wyprowadzać wnioski z usytuowania poszczególnego teologa i jego pracy badawczej w nieogarnionym pluralizmie rozmaitych teologii i skomplikowanej sytuacji kulturowej. Każdy teolog czuje się w swych badaniach wyobcowany, osamotniony i zagubiony. Musi jednak znaleźć wyjście z tego położenia. Dawniej przypominał robotnika na wielkim placu budowy, gdzie budynki powstawały zgodnie z istniejącym i wszystkim znanym planem. Dziś operuje założeniami, perspektywami oraz narzędziami filozoficznymi, choć posiada świadomość ich historycznego uwarunkowania i ograniczeń, a mimo to nie potrafi ich przezwyciężyć. Po raz pierwszy w historii teologii zdano sobie sprawę z nieuchronnego historycznego uzależnienia teologii. W drugiej części zostaną podane wnioski wynikające z tego faktu dla eklezjalności teologii. Tutaj chodzi tylko o stwierdzenie stanu rzeczy i niemożności jego opanowania.

Osobliwość sytuacji potęguje się przez to, że teologia jako nauka musi ręczyć za absolutną moc wiążącą swych twierdzeń. Wprawdzie nie może wymagać identycznego zaangażowania jak wiara, ale partycypuje w tym żądaniu w sposób niedostatecznie sprecyzowany, ponieważ nie jest możliwe całkowite odróżnienie sformułowań wiary od tez teologicznych. Teologia jako usprawiedliwienie intelektualnej uczciwości wiary wymaga w tych warunkach rozumowo uzasadnionej metody teologicznej.

Współczesna metoda teologiczna winna wystrzegać się wnikania we wszystkie problemy filozoficzne, egzegetyczne i historyczno-dogmatyczne, aby — jak dotychczas łudzono się — w generalnym ataku pozytywnie rozwiązać wszystkie trudności w sposób dla każdego zrozumiały. Zasadniczo istnieje możliwość bezpośredniego, pozytywnego i zadowalającego rozwiązania wszelkich filozoficznych i historycznych problemów teologii. W praktyce jednak poszczególne teolog czy tym bardziej każdy chrześcijanin w czasie krótkiego życia nie potrafi tego dokazać wskutek dzisiejszego skomplikowania problemów, zróżnicowania metod naukowych, jak również nieprzejranej ilości literatury. Tymczasem na pewno istnieje uczciwe, rozumowe uzasadnienie wiary jako takiej i jej poszczególnych punktów. W obecnej zawiłanej sytuacji teologia musi poszukiwać pośrednich metod dla usprawiedliwienia wiary przed sumieniem jednostkowego umysłu.

Forma pośredniej metody dowodzenia, rozmaite problemy wymijającej we właściwy sposób, dostosowanej do konkretnej sytuacji jednostki (nie zaś ważnej wszędzie i zawsze!) zależy od przedmiotu,

którego dotyczy. Pośrednie uzasadnienie inaczej przebiega w stosunku do rozumowego rozwiązania nierozwikłanych problemów metafizycznych niż wobec pytań natury historycznej. Inna jest bowiem kwestia, dlaczego mogą przyjąć istnienie Boga, choć jest zamknięta przede mną najnowsza filozofia języka i nowoczesny strukturalizm, od — wymagającego odmiennej metody pośredniej — pytania np. jak mogę uznać Kościół katolicki (wraz z prymatem i episkopatem) jako pochodzący z ustanowienia Chrystusowego, choć nie potrafię prześledzić rozwoju Kościoła od historycznego Jezusa do wczesnego katolicyzmu, a znam lub przeczuwam procesy, jakie w tym okresie dziejów zachodziły w społeczności kościelnej.

Powyższe uwagi nie wyjaśniły dostatecznie wyraźnie istoty rozmaitych pośrednich metod uzasadniania słuszności wiary chrześcijańskiej. Zanim zobrazujemy metodę pośrednią przynajmniej na jednym przykładzie, należy uczynić dwa wstępne stwierdzenia.

1. W teologii katolickiej nie opracowano jeszcze takiej metody. Najwyżej egzystuje ona na marginesie apologetyki, lekceważąco określana jako *argumentatio ad hominem*. Krzywdzący jest pogląd, że ta metoda może dokazać mniej niż dostojna, „naukowa” teologia fundamentalna. W rzeczywistości jednak właśnie ta metoda jest uczciwsza i więcej osiąga.

2. Zastosowanie metody pośredniej może całkiem nieoczekiwanie doprowadzić do nowych spostrzeżeń na temat konkretnego przedmiotu. Odkrycie ich nie nastąpiłoby, gdyby usiłowano stosować wyłącznie ową pozornie wyższą, bezpośrednią i pozytywną metodę.

Zamiast dalszego teoretycznego analizowania wielorakich aspektów omawianej metody poznawania teologicznego, warto przejść do przykładu ilustrującego podane wyjaśnienia. Jak można np. uzasadnić słuszność przynależenia właśnie do Kościoła katolickiego, a nie do Kościołów wywodzących się z Reformacji? Gdyby usiłowano opracować pozytywnie wszystkie punkty sporne (egzegetyczne, teologicznobiblijne, historycznodogmatyczne), prawdopodobnie nigdy nie zakończyłoby się badanie i nie osiągnęłoby się należytych wyników. Do ostatecznego rezultatu nie doszedłby nie tylko zwykły chrześcijanin, ale nawet uczony teolog, którego położenie wobec takiego zagadnienia jest dziś co najmniej tak samo trudne jak przeciętnego chrześcijanina. Już to dobitnie wskazuje, że dociekanie pośrednie nie jest obecnie dodatkową i drugorzędną metodą teologiczną, pomocną tylko tam, gdzie w stosunku do konkretnego człowieka zawodzą inne sposoby przekonywania.

Dowodzenie pośrednie stanowi — niezależnie od stopnia uświadomienia sobie tego faktu — wewnętrzny składnik wszelkiej metody teologicznej. Dzisiejszy badacz musi dostrzec i uznać niemożność wszechstronnego, bezpośredniego i pozytywnego opracowania swoich problemów. Posługując się terminologią stosowaną przy

analizie aktu wiary, trzeba powiedzieć, że nie zachodzi istotna różnica między uczonym a przysłowiowym prostaczkiem (*rudis*). Także naukowiec musi uwzględniać w swych rozważaniach historyczne uwarunkowania sposobu poznawania przez siebie prawdy.

Powracając do podanego przykładu najpierw należy stwierdzić, że każdy chrześcijanin — dopóki nie udowodni mu się błędu — ma prawo zakładać (dzięki doświadczanemu działaniu łaski i Ducha Świętego) słuszność własnej formy chrześcijaństwa i konkretnej wspólnoty eklezjalnej, w której żyje. Potrzeba byłoby jeszcze wyjaśnić podstawy tego twierdzenia, jak również wykazać, że to założenie w sposób absolutny nie powstrzymuje chrześcijan różnych denominacji kościelnych od możliwości przejścia do innego Kościoła chrześcijańskiego.

Metoda pośrednia zastosowana do przytoczonego tu problemu stawia drugi krok (pomijając dowód, że chrześcijaństwo ze swej istoty zawsze posiada jakąś formę eklezjalną). Istota jego polega na zrozumieniu, że większą szansę uznania za Kościół Chrystusowy (wynika to z natury Kościoła Chrystusowego i jego ostatecznego charakteru eschatologicznego) ma ten Kościół, który wykazuje wyraźniejszą, pełniejszą, bardziej nieprzerwaną, historycznie i socjologicznie stwierdzalną ciągłość z Kościołem pierwotnym. Naturalnie trzeba uprzednio stwierdzić, że dany Kościół nie znalazł się w jednoznacznej sprzeczności z podstawową treścią chrześcijaństwa, teoretycznie wszędzie uznawaną i egzystencjalnie przeżywaną przez jednostki.

Trzecim etapem będzie wykazanie, że potrójne *solae* głoszone przez Reformację (rozumiane należycie i właśnie w duchu — wraz ze wszystkimi odcieniami — współczesnego protestantyzmu), znajduje swoje właściwe miejsce w Kościele katolickim. Dlatego też katolik nie posiada podstaw, aby dla zrealizowania prawdziwego chrześcijaństwa opuszczał swój Kościół, o którym wie, że pozostaje z Kościołem pierwotnym w związku bardziej ścisłym i nieprzerwanym niż wszelkie inne Kościoły chrześcijańskie.

Do powyższych podstawowych rozważań należałoby oczywiście dodać sporo dalszych uwag, lecz tu musimy je pominąć. Choćby np. problem dlaczego tego rodzaju poznanie, obarczone sporą dozą historycznej relatywności, wystarcza do absolutnego afirmowania przez wiarę konkretnego Kościoła. Jak można to usprawiedliwić własnego Kościoła dla katolika przekształcić w pytanie ekumeniczne skierowane do protestanta, dla którego cały problem — w myśl naszego pierwszego etapu dowodzenia — przedstawia się całkiem inaczej. Jednak w naszym ujęciu przez zastosowanie pośredniej metody uwzględniającej egzystencjalną sytuację konkretnego człowieka, udaje się wyminąć mnóstwo szczegółowych kwe-

stli historycznych dzisiaj — przynajmniej praktycznie — nierozwiązalnych.

Jak już wyżej zaznaczono, szczegółowe opracowanie takiej metody mogłoby doprowadzić do nowych spostrzeżeń na temat przedmiotu, nie do osiągnięcia inną drogą. W tym wypadku pośrednia metoda mogłaby np. uwydatnić charakter historyczny podstawowego prawa ustrojowego Kościoła. Jednak uwarunkowanie historyczne nie narusza *ius divinum* ustroju, ani właściwe rozumienie *ius divinum* nie prowadzi do negacji prawdziwej historyczności podstawowego prawa. Można dostrzec dostosowanie użytej metody pośredniej do natury analizowanego przedmiotu.

Trudno dokładniej zajmować się tymi dodatkowym problemami. Chodziło jedynie o wykazanie na konkretnym przykładzie istoty teologicznej metody pośredniej, sugerowanej przez dzisiejszą skomplikowaną sytuację teologii i teologów. Należy jedynie dorzucić, że właśnie ta metoda jest właściwa dla kursu wstępnego (*cursus introductorius*), zalecanego przez Vaticanum II jako podstawa dla studium teologii.

## II. Eklezjalność teologii

Powyżej została przedstawiona tylko jedna konsekwencja sytuacji, w jakiej rozwija się dziś teologia. Jednak dla badań teologicznych sytuacja ta pociąga za sobą również wiele innych skutków. Z kolei trzeba zająć się jej wpływem na określenie eklezjalności teologii.

Eklezjalność (*Kirchlichkeit*) zawsze stanowiła istotną cechę charakterystyczną chrześcijańskiej teologii. Nie potrzeba powtarzać, na czym ta eklezjalność polega. Nie będzie więc rozważań o Objawieniu poprzez słowa, o Piśmie św. i Tradycji oraz ich wzajemnym stosunku, ani o obustronnych relacjach między kerygmatem i wiarą a teologią, ani o kościelnym urzędzie nauczycielskim i teologii, czy o niezmiennych elementach prawdy objawionej w stosunku do jej historycznych form w Kościele. Zakładając rozważania na powyższe tematy, należy zająć się jedynie kilkoma aspektami eklezjalności teologii, wynikającymi z sytuacji wytworzonej w tej nauce.

Łatwo pojąć, że pogłębione uświadomienie sobie historycznych uwarunkowań każdego — również teologicznego — poznawania stwarza dla eklezjalności teologii większe zagrożenie, a jednocześnie otwiera przed nią nową szansę. Zagrożenie jest oczywiste. Kościół, powaga urzędu nauczycielskiego, eklezjalność teologii występują wobec świadomości, która dobrze poznaje swoje uzależnienia historyczne i własną ograniczoność, a przez to odczuwa w nowy sposób problematyczność również tych czynników. Nie ma konieczności szerszego zajmowania się tym aspektem.



Jednakże aktualna sytuacja otwiera przed eklezjalnością teologii nową perspektywę. Współczesny człowiek uświadamia sobie historyczne ograniczenie własnego poznawania i niemożności dogłębnego przeniknięcia wszystkich przesłanek własnych procesów poznawczych. Dzięki temu może zająć krytyczne stanowisko wobec siebie samego, co przedtem w takim stopniu nie było możliwe. Człowiek dostrzega wyraźniej, że jego poglądom zagraża subiektywna dowolność, jeżeli w otwartym i szczerym dialogu nie zostaną skonfrontowane z przekonaniem społeczności. Łatwo zrozumieć, że poznawanie prawdy wiąże się nawet z instytucjami, a człowiek również w procesach poznawczych nie jest wyizolowanym jednostkowym podmiotem i prawdę jest w stanie dostrzegać także w jej wymiarze społecznym. Umysł praktyczny i jego rozstrzygnięcia nie są tylko pochodnymi umysłu teoretycznego, lecz także dla poznawania posiadają samodzielność i oryginalność, choć są możliwe jedynie w ramach kontekstu społecznego.

Na tle istniejącej sytuacji teologii podobne refleksje, których nie można tu szerzej rozwinąć, nadają eklezjalności teologii nowe znaczenie egzystencjalne, ukazują jej oczywistość w nowym świetle i stwarzają nową szansę. Teologia albo jest refleksją odpowiadającą na wiarę Kościoła, albo przestaje być teologią. Twierdzenie to stało się bardziej oczywiste i ważne nawet dla teologa, który dziś mniej niż kiedykolwiek ma prawo uważać własne poglądy za ważne i godne zastanowienia. Teolog w mniejszym niż dawniej stopniu może ulegać pokusie tworzenia na własne ryzyko światopoglądu, z mniejszymi zresztą obecnie możliwościami uzyskania akceptacji przez innych.

Teologia tylko wtedy wzbudza zainteresowanie, kiedy jest refleksją (oczywiście krytyczną) nad wiarą Kościoła, który tą wiarą żyje. Nie oznacza to kanonizacji zbiorowego subiektywizmu i pragmatyzmu. Wymiana poglądów prowadzi do eliminacji pozycji krańcowo subiektywnych, a więc tą drogą dochodzi się do stwierżeń obiektywnych. Najpełniejszą prawdę daje się osiągnąć dopiero w realizowaniu wszechstronnej miłości.

Z tego punktu widzenia metoda teologiczna winna rozpoznać od badania przeciętnej świadomości wiary konkretnego Kościoła. Naturalnie teologia musi zajmować postawę krytyczną względem tej świadomości, której treść bynajmniej nie jest oczywista. Trzeba w niej stale odróżniać krytycznie trwałe i absolutne treści od związanych z nimi założeń i wyobrażeń narzucanych przez epokę. Proces odróżnienia nie doprowadza jednak do wyodrębnienia chemicznie czystej wiary, ale nadaje jej nową postać, również uwarunkowaną historycznie.

Gdyby teolog nie opierał się na istniejącym przeświadczeniu wiary (zdolnym przeciwstawić się subiektywizmowi poszczegół-

nego teologa) konkretnego, dzisiejszego Kościoła, wpadłby nieuchronnie w sidła własnego subiektywizmu nawet wtedy, gdyby był w zasadzie gotów podporządkować się np. powadze Pisma św. lub obiektywnym racjom nauki. Zabrakłoby mu wtedy rzeczywistego, aktywnego partnera do przeciwstawienia się jego subiektywnej świadomości. Takiego partnera teologia istotnie potrzebuje. Autorytety (*auctoritates*) przyjmowane dawniej przez wszystkich bezspornie, zaznaczają się teraz mniej wyraźnie i są uznawane nie bez sprzeciwu. Dlatego też zwiększa się potrzeba wyraźnego stosowania tak określonej eklezjalności teologii.

Na progu między przewycięzonym indywidualizmem, a nadchodzącym uspołecznieniem pojawia się nowa forma eklezjalności teologii. Na tle wytworzonej sytuacji eklezjalność jako trwała oraz istotna cecha teologii występuje w zmiennym kształcie. Najpierw zastrzyła się konieczność krytycznej funkcji teologii względem świadomości wiary w Kościele. Konkretna bowiem świadomość wiary w dzisiejszym Kościele zawiera przemieszane elementy. Podstawowy nurt stanowi prawdziwa wiara skierowana ku absolutnej tajemnicy — Bogu i ku historycznemu Jezusowi z Nazaretu jako ostatecznemu, eschatologicznemu jej ujawnieniu. Występują tu także różne sposoby myślenia i terminologie, w których wyraziła się pierwotna wiara i przybrała kształt w kościelnej społeczności. Wreszcie występują ludzkie opinie nienależące do wiary oraz różne wyjaśnienia teologiczne zespolone z wiarą.

Proces oddzielania względnie transponowania tej samej wiary i jej wyznania w rozmaite teologie, następujące po sobie lub koczujące, nieuchronnie wytwarza sytuacje krytyczne między teologią a Kościołem i jego urzędem nauczycielskim. Możliwe jest, że poszczególny teolog, dokonując procesu rozróżniania i transformowania, nie uwzględni należycie prawd i rzeczywistości nierozłącznie związanych z wiarą chrześcijańską i jej wyznawaniem w Kościele. Jednakże może się również zdarzyć, że Kościół przez swój urząd nauczycielski stawia przeszkody temu oddziaływaniu na odcinkach, gdzie ono jest w pełni uzasadnione.

Sytuacja ta wymaga nieustannego dialogu między teologami i Kościołem, Dialog ten nigdy nie dochodzi do swego kresu. Nawet w wypadku, gdy przedłożona przez teologa interpretacja świadomości wiary Kościoła zostanie przez urząd nauczycielski tegoż Kościoła (w jednej z możliwych form nauczania autorytatywnego) odrzucona, teolog szuka wyjaśnienia, co dokładnie oznacza tego rodzaju kościelne rozstrzygnięcie. Nauczycielska definicja dogmatyczna także nie kładzie kresu dialogowi między teologiem i Kościołem. Teolog wtedy tylko może uprawiać eklezjalną teologię, jeżeli wciąż na nowo naraża się na ryzyko mimowolnego braku eklezjalności. Jeżeli tego nie czyni, ale — by postępować bezpie-

cznie — poprzestaje na powtarzaniu wypowiedzi urzędu nauczycielskiego lub innych tradycyjnych sformułowań wiary chrześcijańskiej, wystawia się na znacznie większe ryzyko posługiwania się formułkami właściwie dla siebie niezrozumiałymi, choć wmawia sobie, że zna ich treść. Z tego punktu widzenia przeświadczenie o eklezjalności własnej teologii w gruncie rzeczy jest aktem nadziei, który sam siebie legitymuje.

Na koniec trzeba zwrócić uwagę jeszcze na dwa punkty. Należy ponownie podkreślić istnienie w Kościele nieusuwalnego pluralizmu rozmaitych teologii, który nie stoi w kolizji z jednością Kościoła i jego wyznania wiary. Konsekwencje tego faktu starałem się przedstawić w artykule opublikowanym w czasopiśmie „Concilium” i tam muszę skierować zainteresowanych tym problemem<sup>2</sup>.

Następnie pragnę, wyrazić zdecydowane, zasadnicze zastrzeżenia wobec wszelkich wysiłków zredukowania teologii wyłącznie do metodologii. Teologia nie ogranicza się do swej hermeneutyki. Odnosi się to także do przyszłości. Zawsze trzeba zastanawiać się nad stosowaną — choćby spontanicznie — metodą zajmowania się właściwym przedmiotem wiary. Dlatego metodologia teologiczna, hermeneutyka, fundamentalna i formalna teologia itd. stanowią konieczne działy teologii. Należy nawet ubolewać, że tym zagadnieniom poświęca się zbyt mało uwagi w faktycznym uprawianiu teologii. Jednak jak nie można zajmować się aktem wiary (*fides qua*) bez traktowania o jego przedmiocie (*fides quae*), tak nie da się zredukować teologii do hermeneutyki teologicznej, do formalnej nauki o sposobach wyrażania się o Bogu. Niewątpliwie trzeba ostrzyć nóż, aby móc kroić. Ostrzenie nie oznacza jeszcze dobrego krojenia. Dotyczy to również teologii, gdzie oba procesy są ze sobą związane ściślej niż w przypadku noży stosowanych w życiu powszednim. Metoda teologiczna wtedy jest przekonywująca, jeżeli wprowadza człowieka w bezpośredni kontakt z przedmiotem, a nie jest nim akt wiary i jego analiza, lecz przedmiot wiary.

tłumaczył ks. Henryk Bogacki SJ, Warszawa

<sup>2</sup> Por. K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, *Concilium* 5 (1969) 462—471.