

Stefan Moysa

Źródła i warunki pluralizmu teologicznego

Collectanea Theologica 47/2, 5-20

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STEFAN MOYSA SJ, WARSZAWA

ŹRÓDŁA I WARUNKI PLURALIZMU TEOLOGICZNEGO

Sprawa pluralizmu w jego obecnej formie wypłynęła na ostatnim soborze głównie w związku z dwoma zagadnieniami¹.

Pierwsze z nich, to sprawa autonomii Kościołów lokalnych w ramach Kościoła powszechnego, która znalazła odbicie w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (KK 23). Drugie zaś zagadnienie ściśle z pierwszym związane dotyczyło dążeń ekumenicznych w Kościele katolickim. Stało się jasnym, że dążenia te domagają się dopuszczenia w chrześcijaństwie daleko idącej różnorodności, przy czym powstaje pytanie, jak daleko ta różnorodność może być posunięta, aby można było mówić o jednym Kościele i jednej wierze. W związku z tym sobór powiada, że Kościoły lokalne charakteryzują się własną dyscypliną, zwyczajami liturgicznymi, dziedzictwem teologicznym i duchowym, zachowując przy tym jeden ustrój i jedną wiarę Kościoła powszechnego (por. KK 23). Można więc na podstawie tego dokumentu mówić o uprawnionym pluralizmie w dyscyplinie kościelnej, liturgii, teologii i duchowości. Od czasu soboru pod wpływem różnych publikacji problem bardzo się zaostrzył i skoncentrował wokół pluralizmu teologicznego, bowiem inne jego formy mniej wzbudzały wątpliwości².

Dlatego też przedmiot naszych rozważań pragniemy zacieśnić do pluralizmu teologicznego, w którym, ogólnie rzecz biorąc, chodzi o to, czy i w jakiej mierze jedna prawda objawiona może przybierać różne formy. Świadomie pomijamy tu problem, który chociaż należy do pluralizmu teologicznego, stanowi zagadnienie odrębne, a mianowicie możliwość wielu sformułowań dogmatycznych

¹ Artykuł stanowi zasadniczy tekst referatu wygłoszonego na Sekcji Ekumenicznej Kongresu Teologów Polskich, który odbył się w dniach 14—16 września 1976 r.

² Do rozbudzenia dyskusji przyczynił się bardzo artykuł K. Rahnera, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 9, Einsiedeln—Zürich—Köln 1970, 11—33. Problemem zajęła się Międzynarodowa Komisja Teologiczna przy Kongregacji Nauki Wiary, która opublikowała wyniki swoich dociekań w książce: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973. Konkluzje tych badań omawia również ks. Stanisław Olejnik w artykule pt. *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*, Coll. Theol. 45(1975) f. II, 5—18.

tej samej prawdy i historycznej ewolucji dogmatu. Pragniemy natomiast zatrzymać się nad sprawą zrozumienia i pogłębienia wyrażonej w tych sformułowaniach wiary, co jest już w ścisłym sensie teologią. Jak wiadomo, powstaje ona wówczas, gdy rozum ludzki w dążeniu do zrozumienia i zgłębienia wiary przystępuje do niej z pewnymi narzędziami, jak np. aparatem pojęciowym, metodami wnioskowania i rozumowania. Specjalnego charakteru teologia nabiera wówczas, gdy te narzędzia stanowią część określonego systemu filozoficznego, który może być pomocny w analizie prawdy objawionej. W wyniku zastosowania tego rodzaju odmiennych pojęć czy systemów mogą powstawać teologie bardzo różniące się od siebie.

Pytanie więc oparte o ten punkt widzenia będzie brzmiało: czy możliwym jest przy pomocy tych narzędzi różnorodnie opracowanie teologiczne prawdy objawionej? Czy tego rodzaju różnorodność jest do pogodzenia z jednością wiary Kościoła? Nie jest to bowiem tak oczywiste, jakby się na pierwszy rzut oka zdawało. Teologiczne opracowanie często ściśle łączy się z dogmatycznym wyrazem prawdy i niepodobna jednego od drugiego oddzielić; tym samym różne opracowania mogą zagrażać jedności w wierze.

Niezależnie od tego cobyśmy powiedzieli o możliwości pluralizmu teologicznego i jakbyśmy go uzasadniali, wypada zaznaczyć, że tego rodzaju pluralizm jest faktem i dzisiaj ma miejsce wielka różnorodność wypowiedzi i metod teologicznych. Wielu teologów głosi swoje hipotezy nie troszcząc się o to, aby uzgodnić je z innymi, już ustalonymi twierdzeniami. Uzyskanie jednolitej i całościowej perspektywy staje się coraz trudniejsze. Tego rodzaju sytuacja, zdaniem znacznej większości teologów, nie może przejść niezauważona. Do wyjątków należy zaliczyć głosy utrzymujące, że wspomniany fakt, jako nie należący do objawienia, nie jest żadną koniecznością, a teologowie którzy go przyjmują i starają się odpowiednio do niego ukierunkować teologię wykazują tak zwaną „rezygnację pluralistyczną”, wynikającą z heglowskiego sposobu myślenia³. Przeciwnicy pluralizmu proponują więc aby pójść przeciw prądowi, nie ulegając rzekomej fatalności ewolucji, której owocem miałyby być ów pluralizm.

Trudno wkraczać w tę zawiłą a zarazem ciekawą dyskusję, nie mniej trzeba stwierdzić, że oficjalne nauczanie Kościoła nie pokrywa się ze stanowiskiem tutaj przedstawionym.

Pozytywny bowiem stosunek do pluralizmu znajdujemy w soborowym *Dekrecie o ekumenizmie*, gdzie jego zastosowanie jest nawet polecone. Sobór powiada: „Strzegąc jedności w rzeczach koniecznych, niech wszyscy zachowają w Kościele należną wol-

³ Por. P. Toinet, *Le problème théologique du pluralisme*, Revue Thomiste 72(1972)5—32 zvl. 22—26.

ność... nawet w teologicznym opracowaniu prawdy objawionej” (DE 4). Gdy po soborze w sprawie dotyczącej pluralizmu zaczęły się pojawiać niepokojące poglądy, Paweł VI wielokrotnie wypowiadał się na ten temat⁴. W jego przemówieniach dominuje stwierdzenie samego faktu pluralizmu z podkreśleniem, że wiara jest tylko jedna, oraz troska o tę jedność. Podobne stwierdzenie wraz z krótkim nakreśleniem zadań zeń wypływających znajdujemy w najnowszym dokumencie Kongregacji Wychowania Katolickiego, gdzie czytamy takie słowa:

„Dyscypliny teologiczne otwały się na nowe problemy, nowe filozofie, przyjmując nowy wkład ze strony nauk przyrodniczych. Problemy dotyczące religii stały się nagle bardziej złożone i podległe różnym interpretacjom. Została otwarta droga do pewnego rodzaju pluralizmu. Jednym z zadań teologii współczesnej jest właśnie nakreślenie uprawnionych i koniecznych granic takiego pluralizmu”⁵.

Nie chodzi więc o walkę z pluralistycznym rozwojem teologii, lecz o uznanie, że w tym rozwoju leżą zarówno niebezpieczeństwa jak i szanse, które wymagają zajęcia stanowiska i stosownego działania.

I. Źródła pluralizmu

1. Nieskończoność chrześcijańskiego misterium

Pluralizm poznawczy leży przede wszystkim w samej naturze wiary chrześcijańskiej. Polega ona na przyjęciu misterium objawiającego się Boga, który przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa pragnie pogodzić ludzi ze sobą i połączyć ich w Chrystusie jako w Głowie (por. Ef 1,10). Jest to tajemnica nieskończonej Bożej pełni. Poznanie tego planu Bożego jest konieczne, aby człowiek mógł przyjąć i odpowiedzieć zbawczemu zamiarowi Bożemu. Pełnia i nieskończoność Boża nie może być nigdy przez człowieka ogarnięta: *Si comprehendis non est Deus* — powiedział św. Augustyn. Pan Bóg pozwala poznać ją tylko fragmentarycznie za pośrednictwem swego słowa; pozwala również aby ludzie wnikali w sens tego słowa, uzyskując nowe światła dzięki pomocy Ducha Świętego i na skutek działania własnego rozumu. Zarówno poznanie słowa Bożego jak też jego teologiczne zgłębianie będzie się odbywało we wspólnocie kościelnej, stosownie do naturalnych moż-

⁴ Por. Philippe Delhaye, *Einheit des Glaubens und theologischer Pluralismus im Licht der Dokumente des römischen Lehramts im letzten Jahrzehnt (1962—1972)*, w: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, dz. cyt., 139—165.

⁵ Sacrée Congrégation pour l'Éducation Catholique, *La formation théologique des futurs prêtres*, Rome 1976, 9.

liwości każdego umysłu, uwarunkowanego naturalnymi zdolnościami, wychowaniem, kręgiem kulturowym, który określa kategorię myślenia, a także okresem historycznym. Wszystkie te uwarunkowania wpływają na osiągnięcie poznania, które jednak zawsze będzie tylko częściowe. To fragmentaryczne poznanie oraz obrazy, które się na nie składają będą prawdziwym, choć niekompletnym odbiciem samej prawdy.

Pluralizm jest więc w pierwszym rzędzie koniecznością wynikającą z nieskończoności przedmiotu poznania, jakim jest Bóg, który daje się poznać tylko w przeblyskach. Pluralizm jest zarazem wynikiem ograniczoności umysłu ludzkiego, który nawet sprawy tego świata poznaje w sposób niepełny, napotykać na każdym kroku na zagadnienia przewyższające jego naturalne możliwości. Jeżeli więc rzeczyć tak się ma już w naturalnym poznaniu, to tym wyraźniej występuje w poznaniu rzeczywistości nadprzyrodzonej, dostępnej dla rozumu ludzkiego tylko dzięki wierze w objawione słowo Boże.

2. Dzisiejsze kultury

Duży wpływ na powstawanie pluralizmu teologicznego wywierają dzisiejsze, daleko idące zmiany kulturowe. Teologia musi odczuć skutki tych zmian, gdyż sama jest ściśle z kulturą ludzką związana. Kulturę bowiem — za Lonerganem — można określić jako zespół sensów i wartości, które determinują ludzkie postępowanie i dlatego stanowią zasadę ożywiającą różne społeczności⁶. Teologia natomiast według tego autora jest pośrednikiem między pewnym wzorcem kulturowym a rolą, jaką religia w tym wzorcu odgrywa⁷. Jeżeli zatem weźmiemy pod uwagę religię chrześcijańską, to przy zastosowaniu tych określeń stanie się zrozumiałe, że objawione słowo Boże w każdym czasie będzie interpretowane i rozumiane przez ludzi według właściwego dla każdej grupy ludzkiej zespołu sensów i wartości; będą one miały znaczny wpływ na rodzaj teologicznej interpretacji. Nigdy zresztą nie działa się inaczej i inaczej być nie może, jeżeli nie chcemy odmówić teologii charakteru wiedzy ludzkiej. Stwierdza to Louis Bouyer, który przedstawia pluralizm teologiczny na przestrzeni historii chrześcijaństwa i rozróżnia aż osiem typów teologii, często bardzo odmiennych od siebie⁸.

Z drugiej strony należy zwrócić uwagę na to, że wszystkie te interpretacje dokonywały się w kręgu tego samego świata kultury

⁶ Por. B. Lonergan, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen* (tłum. z ang.), Freiburg—Basel—Wien 1975, 185.

⁷ Por. B. Lonergan, *Method in Theology*, London 1971, s. XI.

⁸ *Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien*, w: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, dz. cyt., 166—179.

grecko-rzymskiej i że pojęcia oraz język, jakiego używały, były podobne do siebie, tak że i dzisiaj są zrozumiałe dla człowieka wychowanego w tym samym duchu. Cała kultura, w której żyło chrześcijaństwo aż do czasów drugiej wojny światowej były zdecydowanie przesiąknięte tym ideałem; w dziedzinie wychowania polegał on na kształceniu pojęć i cnót, a wywodził się z greckiej *paideia*, jak również ze szkół rzymskich, których wzory przyjęte zostały przez szkoły średniowieczne i renesansowe i utrzymane do czasów współczesnych. Ta kultura uważana była za jedyną i miała w dużym stopniu charakter normatywny. Ustalone przez nią wzory obowiązywały w sposób absolutny, a ze względu na duże jeszcze odosobnienie geograficzne mogła sobie pozwolić na ignorowanie innych kultur, na przykład wysoko rozwiniętych kultur azjatyckich, które praktycznie nie miały na nią wpływu⁹.

Ta klasyczna kultura grecko-rzymska była w istocie dotąd jedyną, w ramach której rozwijało się chrześcijaństwo na przestrzeni całej swojej historii. Z niej wyrosły filozofie jako narzędzia interpretacji nauki chrześcijańskiej, w szczególności zaś filozofa arystotelesowsko-tomistyczna, która przez długi czas zabezpieczała jedność nauczania teologicznego, a także poszukiwania teologiczne utrzymywała w bardzo ścisłych ramach.

Dzisiaj jesteśmy świadkami daleko idących przemian w tej kulturze, a właściwie zastąpienia jedynej dotąd klasycznej kultury szeregiem innych. Rozwijają się nauki o człowieku jak antropologia czy psychologia, a także nauki przyrodnicze. Zachowania ludzkie stają się przedmiotem badań empirycznych, które odkrywają źródła tych zachowań, ich wzrost, stałość i stopień stałości, a także zanikanie i przemijanie. Kultura przestała więc być czymś stałym, koniecznym i normatywnym, a stała się czymś doświadczalnym — i historycznym. Jedyna dotąd kultura uległa rozczłonkowaniu. Dochodzi do tego fakt, że dzięki szybkim środkom komunikacyjnym zostały odkryte i lepiej poznane nowe kultury pozaeuropejskie wraz z wielkimi ich wartościami. Kultury te ujawniają się dzisiaj, domagając się prawa obywatelstwa na równi z kulturą europejską.

Kultura klasyczna, jako wyłączny nośnik chrześcijaństwa, jest faktem minionej przeszłości. Nikt nie może zabronić chrześcijanom przyjmowania słowa Bożego w kontekście własnych problemów wyrosłych z kultury w jakiej się wychowali i w świetle której poszukują najlepszych dla siebie rozwiązań. Dotyczy to zarówno ludzi pochodzących z krajów wysokoprzemysłowych Europy i Ameryki, jak też i tych, którzy za swą macierzystą kulturę uważają dawne kultury azjatyckie. Tu więc tkwi wielkie zadanie dla teologów tych krajów, którzy przeprowadzając refleksję chrześci-

⁹ W tych rozważaniach inspirujemy się w dużej mierze dorobkiem B. Lonergana, por. *Theologie im Pluralismus...*, dz. cyt.

jańską nie mogą ograniczyć się do prostego wyznania wiary i muszą w każdym poszczególnym przypadku sięgać głębiej do myślenia w kategoriach własnej kultury, do wskazywania na mosty istniejące między nią a chrześcijaństwem oraz na sposoby zaszczepiania wiary w ten obcy dotąd dla niej świat.

Nie można ukrywać, że stwarza to dla teologii olbrzymie, nieznanne dotąd problemy. Bez porównania łatwiej było analizować wiarę chrześcijańską zawsze w tych samych kategoriach myślowych, łatwiej było taką wiedzę pogłębiać i przekazywać następnym pokoleniom, które miały możliwość oprzeć się na dorobku pokoleń poprzednich. Dzisiaj, aby odpowiedzieć wymaganiom teologicznym trzeba stale eksperymentować, prowadzić pracę pionierską, stosując coraz to inne kategorie myślowe. Z drugiej strony nie podobna zaprzeczyć, że przy takim podejściu szanse i możliwości teologii stają się o wiele większe.

3. Misyjny i komunikatywny charakter teologii

Ważnym wreszcie źródłem pluralizmu teologicznego, ściśle związanym z dzisiejszym pluralizmem kulturowym, jest misyjny i komunikatywny charakter teologii. Żywe uświadomienie sobie tego charakteru w dużej mierze zawdzięczamy soborowi, któremu chodziło nie tyle o badanie prawdy chrześcijańskiej samej w sobie, co przede wszystkim o to, aby niezmienną naukę chrześcijańską podać współczesnemu człowiekowi w nowy i przyswajalny dla niego sposób. I tu przede wszystkim należy szukać wytłumaczenia dlaczego teologia posoborowa jak nigdy dotąd poczuła się w służbie Ewangelii i kerygmatu chrześcijańskiego z równoczesnym uświadomieniem sobie, że i ona jest w pewnym sensie głoszeniem Ewangelii, albo przynajmniej stanowi konieczne dla tego głoszenia zaplecze.

Wydaje się, że teologia nie zagubiła przy tym swojej właściwej istoty, a przeciwnie bardziej jeszcze ją uwydatniła jako wiarę rozumiejącą¹⁰, dzięki której misterium chrześcijańskie może być lepiej poznane. Pluralizm bowiem otwiera coraz to nowe podejścia do prawdy. Dziś użyteczność poznawcza jednego tylko systemu stoi pod znakiem zapytania. Podejścia różnorodne natomiast, uwzględniające perspektywę historyczną, mogą dać w sumie lepsze i bardziej egzystencjalne poznanie, mimo że synteza tych różnych dróg pozostaje jeszcze niewidoczna.

Ponadto do rozumienia wiary należy również zdanie sobie sprawy z jej racjonalności. Wiara chrześcijańska bowiem jest wiarą

¹⁰ Por. F. Courth, *Recht und Grenzen von Pluralität in der Theologie heute*, *Theologie und Glaube* 64 (1974) 359.

odpowiedzialną i każdy chrześcijanin powinien być gotów w sposób rozumny i uzasadniony do odpowiedzi na pytania dotyczące jego postawy w tej mierze (por. 1 P 3,15).

Wreszcie częścią tego rozumienia wiary jest również dostrzeżenie i ujęcie tych relacji, jakie zachodzą między wiarą a sytuacją egzystencjalną człowieka. Do tej sytuacji należą zadania stojące przed człowiekiem danej epoki, jego pragnienia i aspiracje, jego problemy, wątpliwości i trudności. Jeżeli wiara nie ma być postawą powierzchowną, jedynie z nakazu przyjętą i następnie łatwo odrzuconą, musi być w tej sytuacji egzystencjalnej ugruntowana i zakorzeniona. Dokonuje się to wówczas, gdy człowiek kieruje pytania względem biblijnego słowa Bożego, wynikające z tej jego sytuacji. Uzyskuje wówczas jej biblijne naświetlenie, dowiaduje się co o niej mówi Ewangelia i przez to samo staje się ona dla niego wyzwaniem domagającym się odpowiedzi. Tą odpowiedzią z kolei jest jego osobista wiara, pojęta już nie ogólnie, ale specyficznie w tych konkretnych okolicznościach. Dopiero tego rodzaju wiara może być naprawdę głęboka, albowiem nie jest ona tylko ogólnym przyjęciem objawienia Bożego, ale też jego zaakceptowaniem odnośnie samego siebie, stanowiąc ofiarowaną Bogu odpowiedź własnego życia.

To wszystko wymaga jednak daleko idącego pluralizmu teologicznego. Zarówno same sformułowania wiary, jak i wszystkie jej pogłębienia i wyjaśnienia muszą być przeprowadzone w języku, pojęciach i formach myślowych epoki i kręgu kulturowego tych ludzi, do których aktualnie są zwrócone. Należy tu zaliczyć też systemy filozoficzne, które są odzwierciedleniem ducha pewnej epoki i wyrazem pewnej mentalności. Jeżeli więc mają być przydatne wierze i służyć do jej pogłębienia, to muszą się również znajdować w kontekście danej kultury, by ułatwiać umysłom ludzkim poznanie i pogłębienie prawdy. Błędem przeto wydaje się być zaaplikowanie jednego tylko systemu filozoficznego jako podstawy jednej teologii, która miałaby mieć zastosowanie dla wszystkich ludzi wszystkich epok.

W tym świetle widać, że pewien pluralizm teologiczny powinien mieć zastosowanie również w świecie kultury zachodniej, który dotąd cechowała nadana przez kulturę klasyczną jednolitość, a który różnicuje się jednak coraz bardziej — jak wynika to z powyższych naszych wypowiedzi.

Inna już dzisiaj będzie, gdyż na inne odpowiada zapotrzebowania teologia francuska, niemiecka, północno- czy południowo- amerykańska. W tych ramach należałoby również rozważyć problem specyfiki teologii polskiej, który, jak dotąd, nie został u nas szerzej podjęty, a który w pluralizmie teologicznym znajduje również swoje zastosowanie.

Potrzeba pluralizmu teologicznego o wiele mocniej jeszcze zaznacza się w krajach dotąd tak zwanych misyjnych, gdzie chrześcijaństwo w znacznej mierze uważane jest za import zachodnioeuropejski. Tak zwana „inkulturacja”, czyli proces przemyślenia, przeżycia i zewnętrznego wyrażania Ewangelii w kategoriach kultur miejscowych, w których nie była ona dotąd wyrażana, jest — według opinii ludzi miejscowych — warunkiem być albo nie być Kościoła w tamtych krajach ¹¹.

Ta inkulturacja, polecona przez *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* (DM 23), stawia przed teologią zadanie porównania pojęć Ewangelii z tamtejszymi pojęciami religijnymi i filozoficznymi, wyrażenia posłannictwa chrześcijańskiego w tych pojęciach, jego pogłębienia w tych samych kategoriach i związania z sytuacją egzystencjalną tamtejszych ludzi. Trudno jeszcze przewidzieć jak wielkie możliwości kryją się w zetknięciu chrześcijaństwa np. z niezmiernie bogatą filozofią hinduizmu. Mogłoby tu powstać dzieło podobne do dzieła ojców Kościoła, którzy dokonali takiej transpozycji Ewangelii w świat kultury helleńskiej. Z drugiej też strony nie podobna przemilczeć trudności takiego przeformułowania, wynikłych nie tylko z wielu różnych kierunków filozoficznych, ale również z trudności każdorazowej oceny, czy dana transpozycja jest naprawdę autentyczna.

II. Wielkość teologii a jedność wiary

Dalszym problemem, jaki się nieuchronnie narzuca w sprawie pluralizmu teologicznego jest jego zakres i granice. Każdy pluralizm jest nie tylko prawem do koegzystencji różnych poglądów nie mających związku z sobą, ale jest wielością w pewnych ramach, a więc wielością w jedności. Należy zatem postawić pytanie: co tworzy jedność tych wielu teologii, którym postulujemy prawo do istnienia. Pytanie tym bardziej uzasadnione, że pojęcie pluralizmu teologicznego bywa dziś często nadużywane dla głoszenia poglądów absolutnie nie mieszczących się w ramach uznanej przez Kościół tradycji. Paweł VI coraz częściej ostrzega przed tego rodzaju „pluralizmem”, który *de facto* stanowi zerwanie jedności wiary wyrażanej przez wspólnotę kościelną.¹²

Odpowiedź na wyżej postawione pytanie jest w zasadzie prosta, aczkolwiek wymaga szerszego uzasadnienia. Poszukiwanym kryterium jedności, o którą chodzi, jest wiara całej wspólnoty kościelnej, a więc to, co można nazwać uznanym *Credo* Kościoła. Podmiotem tego *Credo* jest cały Kościół. Niezależnie od tego, że wiara

¹¹ Por. P. Nemeshegyi, *Versuch über die Einkulturierung des Christentums in Asien*, w: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, dz. cyt., 180—203.

¹² Por. P. Delhaye, *art. cyt.*, 146—149.

jest czymś najbardziej osobistym dla człowieka, to treść tej wiary — *fides quae creditur* — otrzymuje cały Kościół i wiara całego Kościoła jest miarodajna zarówno dla ortodoksyjności indywidualnego wyznania, jak też dla prawowierności teologii, która się na tej wierze opiera.

1. Rodzaje wyznania wiary

Aby móc ocenić poszczególne teologie według wiary całego Kościoła konieczne jest wpierv znalezienie pewnych punktów odniesienia, a więc jej szczegółowych sformułowań. Wiara chrześcijańska od samych początków poszukiwała takich sposobów artykułowania się czyli wypowiedzania się na zewnątrz w sposób jasny i określony. Pismo Święte Nowego Testamentu zawiera wiele tego rodzaju wyznań. Do nich należy na przykład zawołanie wielkanocne: „Pan naprawdę zmartwychwstał...” (Łk 24,34), które, jak się wydaje, często było w użyciu u pierwszych chrześcijan, czy też świadectwo św. Pawła: „Chrystus umarł za nasze grzechy, zgodnie z zapowiedzią Pisma, został pogrzebany, trzeciego dnia zmartwychwstał, zgodnie z zapowiedzią Pisma. Ukazał się Kefasowi, potem Dwunastu...” (1 Kor. 15,3—5). Prawdopodobnie często też była głoszona wśród chrześcijan gmin Pawłowych formuła: „Jezus jest Panem” (por. Flp 2,11). Są to zawsze wyznania nie teoretyczne, ale osobiste, połączone z przekonaniem i praktycznym zaangażowaniem. Odnoszą się one najczęściej do osoby Jezusa Chrystusa i są wyrazem osobowego związku z Nim; dotyczą też przeważnie pewnych faktów i wydarzeń historycznych, które są zasadnicze dla zbawienia. Są one również wyrazem przyjęcia tego zbawienia przez wiarę osobistą i zarazem publicznym uznaniem i chwaleniem Boga za dobrodziejstwa doznane od Niego przez człowieka, który pragnie dać swojej wdzięczności zewnętrzny wyraz¹³.

Z biegiem lat te cząstkowe i spontaniczne wyznania wiary rozbudowują się i udoskonalają coraz bardziej. Dzieje się to przede wszystkim w symbolach, z których najważniejsze, jak wiadomo, to symbol apostołski, nicejsko-konstantynopolski i atanazjański. Ich pochodzenia należy upatrywać w obrzędach liturgicznych, przede wszystkim w chrzcie, przy czym dają odpowiedź na pytanie „Czy wierzysz w Boga? Czy wierzysz w Jezusa Chrystusa? Czy wierzysz w Ducha Świętego?” A gdy katechumen odpowiadał „Wierzę”, było to dla niego kresem procesu nawrócenia, ostatecznym wyznaniem wiary w Boga i wielkie Boże czyny, dokonane dla zbawienia człowieka. W innych przypadkach bardziej uwydatnia się wyznanie wiary całego Kościoła, jak to na przykład ma miejsce w symbolu

¹³ O znaczeniu i roli wyznań wiary por. P. Brunner, *Wesen und Funktion von Glaubensbekenntnissen*, w: *Veraltetes Glaubensbekenntnis?*, Regensburg 1968, 7—64.

nicejsko-konstantynopolskim. W każdym razie chodzi tu zasadniczo o te same wyznania, jakie znajdujemy na kartach Pisma Świętego. Pozostają one równie jak tamte konkretnymi, historycznymi, skierowanymi do osoby i osobiście angażującymi.

Wreszcie następnym etapem określenia i konkretyzacji wiary Kościoła są sformułowania dogmatyczne, które odpowiadają szczególnym zapotrzebowaniom Kościoła, a przede wszystkim konieczności jego bliższego samookreślenia się wobec ruchów heterodoksyjnych. Określenia te co do formy bywają różne; czasem zbliżają się do typu osobowego wyznania, jednak najczęściej mają charakter pewnej sankcji prawnej powodującej wyłączenie ze wspólnoty kościelnej człowieka, który odrzuca istotny punkt wiary, jaką wyznaje wspólnota. Dlatego sformułowania dogmatyczne nie są w zasadzie wyznaniem, choć oczywiście pozostają normatywne dla wiary Kościoła i obok wyznania są sposobem jej artykulacji.

2. Organiczna struktura wyznania

Miarą pozwalającą na rozróżnienie między prawdziwym a fałszywym pluralizmem jest więc wiara Kościoła, o ile wyraża się ona w organicznej i powiązanej ze sobą całości tych wyznań i normatywnych sformułowań¹⁴. Trzeba tu od razu zaznaczyć, że całości tej nie obejmuje żaden z istniejących symboli, nawet ten najbardziej rozbudowany jak *Credo* Pawła VI. Wątpliwym zresztą wydaje się, czy tego rodzaju kompletne wyznanie w ogóle dałoby się zbudować.

Liczne są natomiast w ostatnich czasach usiłowania ułożenia pewnych skróconych formuł wiary chrześcijańskiej, które w krótkich słowach ujmowałyby to, co dla wiary tej istotne, a równocześnie przemawiały do współczesnego człowieka. Toczy się ożywiona dyskusja zarówno nad podstacją i charakterem tych formuł, jak też nad ich teologicznym znaczeniem, a w szczególności nad ich stosunkiem do tradycyjnych symboli wiary¹⁵. W tej dyskusji dla naszego zagadnienia ważne jest przede wszystkim przyjęcie i praktyczne przeprowadzenie zasady hierarchii prawd katolickich (por. DE 11). Zasada ta stanowi wyraz przekonania, że wiara katolicka nie jest sumą dogmatów, lecz organicznie powiązaną całością, która może być dalej pogłębiana, skonkretyzowana i mimo rozczłonkowania pozostaje jednością, do której skierowany zostaje akt wiary¹⁶.

Sama idea hierarchii zawiera w sobie myśl, że w wyznaniu ka-

¹⁴ Por. VII teza Międzynarodowej Komisji Teologicznej w: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, dz. cyt., 42.

¹⁵ Obszernie o tym mówi K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 109—199.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, komentarz do VII tezy, w: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, dz. cyt., 43.

tolickim istnieją prawdy ważne i mniej ważne, co nie oznacza, że te drugie nie miałyby mieć znaczenia i nie były częścią wiary katolickiej. W całej tej strukturze istnieje jednak coś, co stanowi jakby rdzeń czy korzeń, z którego wszystko wyrasta, w różnym stopniu powiązania z nim. Ów rdzeń nadaje wierze jedność, która pozwala całość struktury lepiej zrozumieć. Tym rdzeniem jest żywa osoba Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, do którego — poprzez formuły — zmierza wiara chrześcijańska. W Nim zawarte są wszelkie inne prawdy. Zachodzi tu zatem proces koncentracji wiary polegający na tym, aby w jednej prawdzie odnaleźć szereg innych prawd. Nie ma potrzeby uzasadniania, że tego rodzaju koncentracja nie ma w sobie nic wspólnego z redukcją materialną tych prawd, które utrwaliły się w ciągu wieków, należąc do dziedzictwa wiary katolickiej.

Wydaje się, że przy ocenie uprawnień poszczególnych teologii i stopnia tworzonego przez nie uzasadnionego pluralizmu, takie próby określenia wyznania Kościoła mogą odegrać dużą rolę. Pomogłyby bowiem dostrzec w jednej organicznej całości wiary poszczególne prawdy dogmatyczne. Tę organiczną całość wiary chrześcijańskiej należy brać pod uwagę zawsze wówczas, gdy zajdzie potrzeba porównania danych jakiejś teologii z wyznaniem Kościoła. W przeciwnym bowiem wypadku zachodzi obawa skrzywienia perspektywy oraz pomyłek, których przykre skutki dotknęłyby przede wszystkim ludzi, starających się z pełnym poczuciem odpowiedzialności wskazywać nowe drogi w Kościele. Tego rodzaju pomyłki zdarzały się jak wiemy w ciągu historii chrześcijaństwa, wyrządzając jedności wiary duże szkody.

III. Ocena pluralizmu

Wspomnieliśmy już krótko o trudnościach, jakie niesie z sobą pluralizm teologiczny. Trudności te występują szczególnie wyraźnie wówczas, gdy wchodzi w grę ocena zgodności jakiejś teologii z wyznaniem Kościoła. Należy tu przypomnieć, że przede wszystkim samo wyznanie musi być wypowiedziane w konkretnym języku, jest bowiem w pewnym stopniu historycznie uwarunkowane, a to co jest w nim niezmiennie i obowiązujące ukazuje się tylko poprzez uwarunkowaną otoczkę. Innymi słowy, wyznanie Kościoła zawiera w sobie pewną nieuchronną teologię, a więc próbę racjonalnego wyjaśnienia, przy czym trudno nieraz określić ściśle co jest przynależne do wyznania, a co do teologii. Dlatego też przy konfrontacji niektórych teologicznych twierdzeń z wyznaniem Kościoła mogą powstawać wątpliwości, których wyjaśnienie będzie wymagało pogłębionych badań oraz dialogu między ludźmi wypowiadającymi sprzeczne nieraz co do tego poglądy.

Jedną z dalszych zasadniczych trudności, jakie nasuwa pluralizm

jest wielość języków, pojęć i poglądów, które dochodzą tutaj do głosu na skutek kulturowego rozproszenia oraz wymagań misyjnych wobec teologii. Zachodzi poważne niebezpieczeństwo, że teologowie przestaną się między sobą rozumieć, powstaje swoista wieża Babel najróżnorodniejszych sprzecznych opinii, wśród których odnalezienie jedności wiary Kościoła stanie się coraz trudniejsze.

Uwydatniają się tutaj zadania postawione teologom przez sam fakt pluralizmu, ukazując coraz wyraźniej zaznaczające się trudności. Stwarza to konieczność odpowiedniego przygotowania teologów do rozpoznawania co jest stałe, a co zmienne w nauczaniu Kościoła, co wyraża jego wiarę jako wspólnoty, a co jest tylko historyczną postacią tej wiary, która może być zastąpiona przez inną jej formę. Jest również zadaniem teologów, aby w tych poszukiwaniach wzajemnie uczyć się od siebie, wzajemnie starać się zrozumieć, umiejscawiając swoje teologie w jednym wyznaniu Kościoła.

Teologowie więc nie mogą przyjmować pluralizmu jedynie jako faktu i wartości samej w sobie; nie powinni też dążyć do przewyciężenia tego faktu, gdyż nie byłoby to wskazane. Natomiast przede wszystkim muszą dążyć do tego, aby teologie powstałe z różnych kultur rozumiały się wzajemnie, uznając własną zasadność i wkład, jaki każda z nich może wnieść do głębszego poznania prawdy. Powinni zarazem dostrzec i zgłębić to, co łączy ich wzajemnie w jednym wyznaniu Kościoła, albowiem bez tej jedności na wyższym poziomie te różne ich teologie przestałyby być teologiami chrześcijańskimi. Tego rodzaju jedność zakłada również, że nie może być wśród nich też logicznie sprzecznych i dlatego muszą szczególną uwagę poświęcić tym twierdzeniom, które rzeczywiście czy pozornie sprzeczności takie w sobie zawierają. Nie trzeba zapewniać, że tego rodzaju praca trudna i nader delikatna, wymaga poza intelektualnym i duchowym przygotowaniem także cierpliwości, odpowiedniego czasu oraz zapewnienia wolności badań, koniecznej do spokojnego zgłębiania prawdy.

Z drugiej strony wiadomo również, że teologowie w sprawach decydujących o jedności wiary nie mają ostatniego głosu. Wykonują oni nieodzowne prace przygotowawcze dla badań źródeł wiary jak np. Pismo Święte i in., czy też rozważając wspólną wiarę Kościoła zarówno w przeszłości, jak i teraźniejszości; odgrywają w tym względzie jak gdyby pośredniczącą rolę między wiarą całego Kościoła a jego urzędem nauczycielskim. Ich głos jest szczególnie ważki wówczas, gdy są zgodni w ocenie poszczególnych spraw. Mimo to nie teologowie jednak, ale urząd nauczycielski jest miarodajny w sprawach dotyczących określenia, jakie jest ostatecznie wyznanie Kościoła i co się da, a co nie da z nim pogodzić. Urząd nauczycielski przekazuje swoje określenia przeważnie w formie orzekającej, na ogół bez podawania szerszego uzasadnienia teolo-

gicznego mimo że na nim zawsze się opiera. Zasadniczą jego misją nie są badania teologiczne, ale szerzenie nauki Chrystusa i dla tej zasadniczej misji posiada od Ducha Świętego charyzmat nieomylności.

Szczególnie ważne jest jednak dzisiaj należyte rozumienie roli urzędu nauczycielskiego. Należy widzieć go w ramach całej wspólnoty kościelnej; stanowi on nieodzowny jej element, choć jej nie wyczerpuje. Orzeczenia urzędu kościelnego nie mogą być traktowane w oderwaniu od całego Kościoła ani też sprawiać takiego wrażenia. Są one wyrazem i ścisłym określeniem wiary wszystkich jego członków aczkolwiek często trudnym do bezpośredniego określenia.

Ponadto urząd nauczycielski jest normą wiary, która też sama normie podlega. Normą ostateczną pozostaje objawione słowo Boże, ujawniające się w wyznaniu Kościoła. Magisterium nie może niczego nauczać, co nie jest w słowie Bożym zawarte, jako że nie jest ponad nim, ale słuchając pozostaje mu podległe.

Objawione słowo Boże, wspólnota kościelna i magisterium są to trzy czynniki ściśle z sobą zespolone i zjednoczone. Szczególnie dzisiaj ważnym jest, aby ta jedność była nie tylko zaistniałym faktem, ale by była też na zewnątrz ukazywana. Albowiem dziś nie ma zrozumienia dla czynników kształtujących wiarę w sposób od niej niezależny, wobec panującej wielkiej nieufności do tego rodzaju zewnętrznych interwencji. Poszczególne grupy chrześcijan znajdujące się w ściślejszym bądź luźniejszym związku z Kościołem wykazują tendencję do identyfikacji siebie z urzędem nauczycielskim, z prawem ustanawiania norm wiary. Tym więc ważniejsze staje się wykazanie, że tylko wspólnota kościelna jako całość ma prawo do posiadania nieomylnego urzędu nauczycielskiego¹⁷.

IV. Pluralizm teologiczny a ekumenizm

Na koniec parę słów jeszcze o tym, jakie znaczenie ma wyżej przedstawiony pluralizm teologiczny dla przybliżenia i urzeczywistnienia jedności chrześcijan.

W pierwszym rzędzie należałoby zaznaczyć, że problem ekumenizmu w dużej mierze sprowadza się do problemu pluralizmu teologicznego, aczkolwiek się w nim nie wyczerpuje. Ten ostatni bowiem daje odpowiedź na pytanie, w jakiej mierze różne tradycje teologiczne mogą współistnieć w jednym Chrystusowym Kościele, reprezentując swój własny dorobek w dziele poznania prawdy, które by jednak nie sprzeciwiały się jednemu wyznaniu, do jakiego

¹⁷ Ze tego rodzaju obawy nie są bezpodstawne świadczy artykuł R. J. Devettere, *Progress and Pluralism in Theology*, *Theological Studies* 35(1974)441—466, w którym autor domaga się pluralizmu autorytetów nauczających w Kościele.

winni się poczuwać wszyscy chrześcijanie. Jak wykazuje historia, różnice teologiczne w postawianiu podziałów nie były wcale najważniejsze i decydującą rolę nieraz odgrywały względy czysto świeckie. I na odwrót — na drodze ku jedności chrześcijaństwa przewyciężanie różnic teologicznych nie będzie równoznaczne z jednością widzialną całej Chrystusowej wspólnoty.

Aby jednak pluralizm teologiczny mógł dopomóc do przybliżenia jedności, należy wpierv mocno zaakcentować, że obecna sytuacja chrześcijaństwa nie jest wcale równoznaczna z opisanym wyżej pluralizmem teologicznym; jest bowiem sytuacją, w której nie ma jednej widzialnej wspólnoty chrześcijan wyznających tę samą wiarę, ale jest wiele różnych wspólnot nie związanych z sobą, które powołują się na Chrystusa. Nie ma zatem jednego wspólnego wyznania chrześcijańskiego; istnieje natomiast wiele wyznań różniących się od siebie. Są to często różnice zasadnicze dotyczące ważnych punktów i sformułowań samej wiary, których nie można bynajmniej sprowadzać do różnic w interpretacji teologicznej.

Niemniej nie podobna zaprzeczyć że wieki polemiki konfesyjnej doprowadziły w tej dziedzinie do dużej niejasności. W różnych wspólnotach chrześcijańskich zakres koniecznych do wierzenia prawd ulegał poszerzeniu. Za artykuły wiary, których trzeba bronić uznawano często to, co było tylko pewną interpretacją teologiczną na użytek własnej wspólnoty kościelnej. Wydaje się jednak, że głównie dzięki wysiłkom teologów wszystkich wspólnot przebywają one teraz drogę odwrotną. Obecnie bardziej niż dawniej skłonne są uznać relatywność własnych teologii. Co niegdyś uważane było za niepodważalny składnik własnej wiary, obecnie w pojęciu wielu staje się sprawą do dyskusji, w której różnice interpretacji są całkowicie dopuszczalne.

W tym świetle istnieje potrzeba ułożenia chrześcijańskiego *Credo* w języku dostępnym najszerszym rzeszom, wszechstronnego, z odpowiednio rozbudowaną strukturą.

To, co wyżej zostało powiedziane o strukturze wyznania chrześcijańskiego wystarczająco świadczy o tym, że sprawa ta nie jest pozbawiona problemów. Liczne próby dokonywane w tym celu wskazują na duże wysiłki dla oddzielenia tego co należy ściśle do Chrystusowego posłania od czysto ludzkich przyczynków, jakich nie szczędzono w każdej wspólnotie kościelnej. Prace te będą więc nieodłącznie związane z porównaniem wyznań, w których wyraża się tradycja własnego Kościoła z wyznaniem ogólnochrześcijańskim oraz ukazaniem zgodności z nim czy też ewentualnych rozbieżności. Nie ma chrześcijaństwa wyabstrahowanego od wspólnoty i od własnych tradycji konfesyjnych, dlatego w takim porównaniu może się ujawnić, że wiara jakiejś wspólnoty jest po prostu uzasadnionym wyrazem wiary chrześcijańskiej. Niemniej jednak jest możliwym, że

przy okazji takiego porównania, okaże się, iż pewne elementy, uważane dotąd za konieczne w danej wspólnotcie, są tylko jakąś tradycją lokalną i jako takie nie są postulowane przez całe chrześcijaństwo.

Podobna praca, aczkolwiek odnośnie tylko do niektórych zagadnień, dokonuje się w komisjach mieszanych delegowanych do rozmów teologicznych z ramienia poszczególnych Kościołów. Wydaje się, że komisja anglikańsko-katolicka może stanowić pewien wzorzec pod tym względem; dzięki przeformułowaniu językowym i rozumowaniu teologicznemu stworzyła ona dokumenty wyrażające zgodność wiary w Eucharystię i urząd kościelny. Zarówno wyniki tej komisji, jak i wyniki innych podobnych grup, w których uzyskane uzgodnienia są jeszcze liczniejsze i dalej idące, świadczą o tym, że sprawa wyjaśnienia międzywyznaniowych różnic teologicznych i dojścia do jednego wyznania wiary, przy uwzględnieniu dopuszczalnych różnic w interpretacji, nie jest sprawą aż tak trudną, czy też — jak sądzono — niemożliwą, jakby się to na podstawie początków ekumenizmu wydawało.

Kres drogi, do którego zmierza ekumenizm, początkowo całkowicie ukryty, staje się dzisiaj coraz wyraźniejszy i — jak się okazuje — nie tak bardzo odległy jak dawniej. Kresem tym, mówiąc językiem poruszanej tu problematyki, jest sytuacja, w której poszczególne wspólnoty chrześcijańskie staną się Kościołami lokalnymi, posiadającymi pełnię praw w jednym Kościele Chrystusowym. Będą to Kościoły o własnej teologii, własnych tradycjach i obyczajach odzwierciedlających ich tło kulturowe. Wiara tych wspólnot będzie ta sama, gdyż będą one wspólnie wyznawały i głosiły jedno wyznania Kościoła Chrystusowego.

Do osiągnięcia tego kresu może się już obecnie wydatnie przyczynić istnienie prawdziwego pluralizmu w Kościele katolickim. Nie może to być jednak pluralizm, w którym każda jednostka czy grupa będzie głosiła swoje poglądy, nie troszcząc się o jedność wiary całego Kościoła. Taki pluralizm zacierałby jedność wyznania, usuwając sprzed oczu odłączonych wspólnot jedność wyznania chrześcijańskiego. Nie może to być również Kościół, w którym obowiązywałaby jedna teologia i jeden sposób myślenia. Nakładałoby to, bez żadnej zresztą konieczności, na braci odłączonych ciężary nie do zniesienia. Musi to być Kościół, w którym również w dziedzinie teologii obowiązywałaby zasada prawdziwej jedności w wielości: jedność chrześcijańskiego *Credo* przy wielości sposobów jego pogłębiania.

SOURCES ET CONDITIONS D'UN PLURALISME THÉOLOGIQUE

L'auteur considère le problème d'un pluralisme théologique légitime conçu comme la possibilité d'une élaboration théologique différente de la même vérité révélée. Un tel pluralisme est aujourd'hui un fait reconnu par le

magistère lui-même. Ce qui est en question ce sont les limites d'un tel pluralisme.

La première source du pluralisme théologique est le mystère chrétien dans sa profondeur infinie qui peut être saisi seulement d'une façon partielle et qui ouvre la possibilité d'approches noétiques différentes. Ce sont tout-de-même les mutations culturelles qui déterminent le plus fortement le pluralisme théologique d'aujourd'hui. L'unique culture classique qui récemment encore a été la seule à véhiculer le christianisme, est en décomposition. Elle a cédé la place à des cultures différentes issues pour la plupart des sciences de l'homme. La théologie qui joue un rôle intermédiaire entre une matrice culturelle et la religion, a du subir l'influence de ces mutations et s'est diversifié beaucoup. Le pluralisme théologique est enfin la conséquence nécessaire de la dimension missionnaire et communicative de la théologie. Cette dimension entraîne la nécessité d'une large adaptation à la culture, les mœurs, la philosophie des peuples évangélisés qui jusqu'ici recevaient le christianisme dans l'enveloppe d'une culture latine unique.

Les théologies différentes qui jaillissent de ces sources doi — vent être en accord avec la foi unique de l'Eglise afin qu'elles soient acceptables. Cette foi se trouve formulée dans les confessions scripturaires, les symboles anti-ques et les dogmes proclamés par le magistère. Chaque théologie devrait être comparée avec la totalité de ces confessions unies dans une structure organique. Les formulations brèves de la foi chrétienne élaborées récemment par les théologiens, quoiqu'incomplètes, pourraient rendre un service à cet égard.

Un tel pluralisme pose certainement des problèmes, spécialement des problèmes de synthèse théologique, mais il est aussi une chance pour l'Eglise et la théologie. Cette chance se concrétise surtout dans le domaine écuménique. Le but de l'écuménisme est notamment la situation d'un pluralisme théologique légitime. Il s'agit d'arriver à une pluralité d'Eglise locales avec des théologies différentes mais unies dans une même confession de l'Eglise unique du Christ.