

Czesław Bartnik

Teologia partykularna w Kościele?

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 9, 9-17

1976

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.

KS. CZESŁAW BARTNIK

TEOLOGIA PARTYKULARNA W KOŚCIELE?*

Rozważania o pluralizmie teologicznym wewnątrz katolicyzmu utknęły właściwie na mieliźnie. Albo jedność prawdziwie różniących się teologii okazuje się pozorna i stajemy wobec chaosu teologicznego, albo pozorna okazuje się wielość teologii, które sprowadzają się jedynie do różnie brzmiących słów o tej samej treści¹. Jednak ponieważ rozważania te w zasadzie odnosiły się do teologii ujmowanych jako powszechne, ogólnokościelne, a więc niejako współrozciągłe, dlatego warto pokusić się jeszcze o spojrzenie na problem pluralizmu teologicznego od strony niejako oddolnej, w świetle idei Kościoła partykularnego. Określenia „partykularny” nie bierzemy tu pejoratywnie jako rozbijanie powszechności lub jako wyłączenie element składowy powszechności, ale raczej jako zjawisko historycznej konkretności, czasowości i lokalności, analogicznie do określenia: Kościół partykularny czy lokalny.

TEOLOGIA W KOŚCIELE

Nie podejmujemy rozważania nad teologią jako zjawiskiem pozachrześcijańskim, a nawet pozakościelnym, czyli w istnieniu nie odniesionym do żadnego Kościoła, lecz bierzemy pod uwagę teologię chrześcijańską występującą konkretnie w ramach Kościoła lub Kościołów. Co więc mamy na uwadze, mówiąc o teologii? Teologię rozumie się bardzo rozmaicie. Oto niektóre ważniejsze i ciekawsze ujęcia:

jako filozoficzny (lub metafizyczny) system dotyczący Boga, objawienia i zbawienia (przykładem dogmatyka tomistyczna);

jako przedstawienie objawienia i świata chrześcijańskiego w świetle rozumu i nauk świeckich (przykładem racjonalizm teologiczny i kierunki apologetyzujące od czasu oświecenia);

* Odczyt wygłoszony na sympozjum ekumenicznym teologów polskich w Warszawie, dnia 3 czerwca 1975 r.

¹ Taki wniosek nasuwa się ostatecznie po lekturze następujących artykułów: K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, W: *Schriften zur Theologie*. Bd. IX, Einsiedeln 1970 s. 11—33; M. Flick, *Pluralismo teologico e unità della fede*, *La Civiltà Cattolica* 121 (1970) t. 1, 323—333; U. Kühn, *Die Pluralität der Theologie und die Einheit des Glaubens*, *Oekumenische Rundschau* 22 (1973) 203—218; C. Vagaggini, *Unità e pluralità nella Chiesa secondo il Concilio Vaticano II*. W: *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, s. 99—197.

jako interpretowanie Biblii rozciągające ją na całe życie ludzkie (zwłaszcza w protestantyzmie, np. G. Ebeling);

refleksja chrześcijan nad całością ich rzeczywistości religijnej i oceną doczesnej egzystencji ludzkiej w świetle Biblii (współczesna teologia polityczna w szerokim sensie);

duchowa i mistyczna perychoreza życia ludzkiego z rzeczywistością Boga w Chrystusie objawiającym i zbawiającym (zwłaszcza w prawosławiu, np. hezychazm);

jako system uzasadnień podstawowych struktur własnego Kościoła i wyznania (przykładem Bellarmin i apologetyka szkolna);

przedstawianie treści wiary i kerygmy chrześcijańskiej w zwykłym języku potocznym, ale spójnym i znacznie uporządkowanym (teologia lingwistyczna i wiele katolickich kierunków współczesnych, np. E. Schillebeeckx)².

Osobiście chciałbym teologię opisać jako specjalny system znaków związany ściśle z tą częścią podmiotowości osoby, która jest polem kontaktu z rzeczywistością chrześcijańską, punktem wyjściowym tej rzeczywistości i podstawą dla konsekwentnej prakseologii. W teologię nie angażuje się cała podmiotowość religijna człowieka, lecz raczej tylko pewna warstwa bądź to tradycyjnie wiązana ze świadomością, rozumem, intelektem, umysłem, bądź to wiązana ze świadomością bardziej pośrednio, jak intuicja czy po prostu jakieś pokłady podświadomości, nadświadomości. Nie chodzi tu więc tradycyjnie tylko o rozum czy tylko o wąsko rozumianą poznawczość, ale także o wiele innych zjawisk podmiotu religii, jak odczuwanie, interpretacja, krytyka, organizacja znaków, kierowanie, decydowanie, wyraz przekonań, tworzenie znaków religijnych itp. Warstwę tę nazwijmy odpowiednio szerokim terminem greckim *gnome*, a więc warstwą gnomiczną³.

Gnomiczna warstwa podmiotowości wiąże się ściśle z różnymi systemami znaków, które ona wytwarza, a także odczytuje. Mogą wchodzić w grę różne systemy znaków, nazywane dziś chętnie językami, a więc mitologiczny, potoczny, unaukowany itp. Wśród nich występuje system znaków, zwany dosyć ogólnikowo „językiem teologicznym”. Jest to język z założenia różny od języka potocznego, naukowego i filozoficznego. Posiada swoją semiologię, składnię, semantykę i pragmatykę. Do dziś jednak nie jest on dostatecznie opracowany w strukturze metodologicznej. Posługujemy się nim najczęściej w sposób pozarefleksyjny pod względem metodologicznym, biorąc pod uwagę zwykle same treści wyrażane. Ogólnie jednak można o nim powiedzieć, że stanowi system zna-

² Niektóre koncepcje teologii zob.: R. Latourelle, *Théologie science du salut*. Paris 1968; U. Mann, *Theologie in oder neben der Kirche*, Universitas 25 (1970) 179—184; H. G. Geyer, A. Janowski, *Theologie als Soziologie*, Stuttgart 1970; H. Frankemölle, *Neue Denkstrukturen als Impuls einer ökumenischen Theologie*, Theologisches Jahrbuch 1971 331—343; H. Ott, *Theologie als Denk-Akt und als Glaubens-Akt*, Begegnung 1972 59—72; G. Sauter, *Theologie-ein kirchliche Wissenschaft? Jenseits vom Nullpunkt* 1972 287—299; F. X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg i. Br. 1973; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973; D. Berdesinski, *Die Praxis — Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?* München 1973.

³ Do węższej warstwy, intelektualnej, może się ograniczać apologetyka, jak to ukazuje słusznie W. Hładowski, *Das Problem der Verifizierung des christlichen Zeugnisses*, Berlin 1973.

ków, będący określoną strukturą, odpowiednio scaloną, zorganizowaną i kontrolowaną w aspekcie spójności oraz poprawności językowej. Mimo tajemniczego w wielkiej mierze charakteru przedmiotu teologii język ten ma zasady logiki, poprawności i niesprzeczności.

Język teologiczny nie jest jedynym językiem religii chrześcijańskiej. Obok niego istnieją jeszcze liczne inne: język Biblii, wiary, kerygmy, nauczycielskiego urzędu Kościoła, katechezy itp. Język teologiczny nie może być mieszany z tymi językami, ani tym bardziej uważany za najwyższy lub rozstrzygający. Przede wszystkim nie wolno utożsamiać sądu teologicznego z sądem wiary, chociaż oba te sądy są wzajemnie ze sobą związane. Ponadto teologia ma także szeroki zakres jeszcze z innego względu. Język jej nie tylko uzasadnia i argumentuje, ale także pełni wiele innych funkcji: rozumiejącą, wyjaśniającą, informacyjną, komunijną, misyjną, homologiczną, inspiracyjną, wprowadzającą w życie eklezjalne itp. W rezultacie teologia na różne sposoby wspiera związek między człowiekiem a kerygmą objawioną. Zawsze jednak posiada charakter *gnome* odpowiednio uporządkowanej i intersubiektywnej.

Jeszcze bardziej rozmaite było wiązanie języka teologicznego z Kościołem, choć zawsze istniały tendencje do uprawomocnienia jednej tylko teologii w ramach jednego Kościoła. W judaizmie mieliśmy typową teologię kahalną. Tworzyły ją jednostki: patriarchowie, prorocy, inni wysłańcy Boży, królowie, kapłani, skrybowie, ale zawsze pod warunkiem ogólnej jej recepcji przez cały Kahal Jahwe. W tym sensie była to teologia nie tyle uniwersalna, ile raczej teologia dla całej historii Narodu Wybranego. W kręgu wpływów myśli greckiej, także hellenistycznej, wszelką naukę uważano za ahistoryczną, uniwersalną, boską, czysto obiektywną. Stąd pogląd, że i teologia może być zawsze i wszędzie ta sama, niezależna od uwarunkowań człowieka, niezależna od społeczności eklezjalnej. Wydaje się, że za tym wzorem szła teologia chrześcijaństwa wschodniego, która choć występuje w wielu Kościołach, to jednak pielęgnuje raczej jedną i tę samą treść teologiczną, osadzaną w ramach określonej idei Bożej i Królestwa Bożego. W każdym razie tutaj teologia w małym stopniu zależy od konkretnego Kościoła. W starożytności w teologii zachodniej zaznaczyły się przemożne wpływy jurysprudencki rzymskiej. Teologia ta, zwłaszcza poza tezami podstawowymi, stała się rodzajem mądrości eklezjalnej, regulującej całe życie chrześcijan i poddanej ściśle i we wszystkim władzy społecznej. Teologia przypominała jedną ideologię, jedno prawodawstwo i jedną świadomość kolektywną *Ecclesiae universalis*. Odchylenie od tej jedności teologicznej było przez długie wieki uważane za tak samo schizmatyczne i heretyckie, jak i podział w wierze lub w eklezji. Podobnie było w zasadzie w średniowieczu. Przejęto ono dużo także metafizyki, ale z czasem teologia opanowywała coraz bardziej rolę głównej nauki *Rei publicae christianae*, zajmując niekiedy miejsce teorii społecznej, politycznej, a nawet ekonomicznej. Z konieczności rrusiało się dokonać w okresie odrodzenia oderwanie się od teologii całej grupy nauk świeckich, którym patronowała teologia, a przez nią Kościół. Reformacja była pod pewnym względem reakcją na zbyt świecką rolę teologii i zarazem na pewien jej imperializm. Stąd zaznaczył się nacisk na teologię indywidualną narodową, służącą pokornie czystej wierze, nie eklezjalną, a tym bardziej nie kontrolowaną przez

władzę. Obecnie w Kościele katolickim dokonują się głębokie przeobrażenia. Dotyczy to i teologii, która stanęła najbardziej świadomie przed problemem własnej jedyności czy mnogości, totalności czy częściowości, uniwersalności czy partykularności.

ZAKRESY TEOLOGII

Biblia podkreśla często i mocno ideę jednego chrześcijaństwa, jedności Kościoła powszechnego. Podstawowe węzły tej jednej budowli wyliczył najpełniej św. Paweł: „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani w jednej nadziei, jaką daje wam powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (*Ef 4, 3—6*). Jedność ta daje również jakąś jednomyślność: „...upominam was, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli jednomyślni i by nie było wśród was rozłamów; byćcie byli jednego ducha i jednej myśli” (*1 Kor 1, 10*).

Z jedności świadomości Kościoła w Koryncie czy w Efezie teologowie dawni wnosili bez zastrzeżeń o pewnej jedności świadomości (zwanej dziś kolektywną) całego Kościoła powszechnego. Głoszono Leż bez wahania, że tej powszechnej podmiotowości odpowiada koekstensywna warstwa gnomiczna, czyli uniwersalna teologia. Miała to być idealna teologia, mieszcząca się w *Universum* kościelnym, w podmiocie uniwersalnym, którego Chrystus jest sercem i umysłem, w mistycznym Ciele. Miała to być jedna wielka struktura, zwarta, ciągła w sobie, o treściowej przechodniości elementów, niezmienna w czasie i przestrzeni, tak że kolejne pokolenia teologów mogły tylko dokładać malutkie cegiełki do tej świetlistej konstrukcji. Taka jednak teologia ze względu na uniwersalność swej prawdy miała nie posiadać żadnych podziałów, odmienności lub granic, a każde odchylenie od niej uważane było za zdradę tej powszechności i odszczepieńczy partykularyzm. W tej koncepcji błędną teologią jest teologia partykularna, jest zawężeniem powszechnego zasięgu teologii prawdziwej i jej granicą.

Jednakże historia prowadzi nas głębiej, niż się spodziewamy. Dzięki rozwojowi myślenia historycznego od XVIII w. odkrywamy, że nawet teologia powszechna, teologia całego Kościoła, nie jest podobna do platońskiej idei, niestworzonej i istniejącej poza czasem i przestrzenią, ale ma swoje bytowanie konkretne, a tym samym w jakimś sensie partykularne. Od strony egzystencjalnej bodajże każdy człowiek może mieć swoją teologię jako sobie tylko znany system znaków związanych z własną osobą, kontemplowanych i wprowadzanych do całego zasięgu kontaktów podmiotowości gnomicznej z wiarą Kościoła, chrześcijańską kerygmą i tajemnicą. Istnieje niewątpliwie teologia indywidualna. Jest ona chyba najbardziej żywa. Mimo przejmowania ogólnej kerygmy chrześcijańskiej posiada pewne treści własne, posługuje się sobie właściwymi obrazami, interpretacjami, a nawet indywidualną logiką. Nie występuje ona tylko u teologów w profesjonalnym znaczeniu, lecz także u wielu innych ludzi, którzy w sposób żywy wiążą treści objawienia i kerygmy z całą warstwą gnomiczną swojej osoby. Mamy tu więc do czynienia z teologią pod pewnym względem najbardziej partykularną.

W ramach zakresu podmiotowego oprócz teologii indywidualnej istnieje jeszcze cały szereg różnych postaci teologii społecznej; w rodzinie, w grupie religijnej (formalnej i nieformalnej), w miejscowości, w parafii, w diecezji, w eklezji jakiegoś narodu (analogicznie do teologii Narodu Wybranego), w jeszcze większych zespołach, np. ponadnarodowych (w tym sensie można mówić o teologii europejskiej). Oparciem dla tych postaci teologii zdaje się być świadomość, a raczej podmiotowość kolektywna tych różnych zespołów ludzkich. Jeśli teologia wyrasta z pewnych żywych podmiotowości gnomicznych, to musi ona mieć możliwość pojawienia się w każdej podmiotowości ludzkiej, gdzie jest rodzajem zorganizowanego i refleksyjnego kontaktu człowieka z objawieniem czy krygumą. Faktycznie we wszystkich tych zakresach społecznych może zaistnieć jedna i ta sama teologia pod względem treści, zwłaszcza podstawowych, ale pod względem egzystencjalnym są to najczęściej kreacje teologiczne odpowiednio zróżnicowane, tak że każdy krąg podmiotowości może posiadać teologię partykularną, tylko sobie właściwą.

Jednym z najciekawszych przypadków teologii partykularnej w Kościele katolickim może być teologia współrozciągła ze świadomością społeczną tego rodzaju, jaką posiada Kościół lokalny, czyli diecezja, oczywiście pod warunkiem, że diecezja nie jest tworem społecznie zbyt sztucznym. W przeszłości nieraz sam biskup był głównym teologiem tego Kościoła, jak św. Augustyn w Hipponie Królewskiej. W żywo zorganizowanej wspólnocie diecezjalnej może się jednak pojawić jakby wspólne pole świadomości teologicznej. Współelementami tego pola może być nie tylko osoba urzędowa, jak biskup, ale także jakiś wybitny charyzmatyk teologii, szczególnie wpływowy, jakaś szkoła teologiczna ze swą tradycją i strukturami, czy wreszcie zespoły ludzi o specjalnym charakterze mentalnym, kulturowym, religijnym. Praktycznie wysoka „temperatura” świadomości teologicznej występuje często w społecznościach żyjących pod jakimś aspektem w diasporze.

RÓŻNE STRUKTURY TEOLOGII PARTYKULARNYCH

Teoretycznie biorąc, partykularne podmioty, np. partykularne Kościoły, mogą mieć jedną i tę samą teologię pod względem treściowym i strukturalnym. A zatem właściwy problem „teologii partykularnej” zaczyna się dopiero tam, gdzie stajemy wobec jakichś różnic strukturalnych i treściowych. Oczywiście, nie chodzi tutaj również o taką teologię partykularną, która zajmuje się partykularnym zagadnieniem, np. pracą, ekonomiką, rasą, sakramentem, mariologią itd. Rozważając zagadnienie teologii partykularnej, próbujemy uchwycić te elementy, dla których jakaś teologia jest partykularna, nie uniwersalna, ale poprawna i prawdziwa. Czy jest to w ogóle możliwe? Spróbujemy przynajmniej wyróżnić możliwe kształty teologii partykularnych ujmując je z pewnych kątów widzenia:

1. Teologia ma za przedmiot różne zespoły treściowe, a więc zagadnienia związane z Bogiem, Chrystusem, zbawieniem, moralnością chrześcijańską, liturgią, działalnością sakralną itp. Stąd faktycznie powstają różne kręgi, jakby fale teologii, dla której rdzeniem jest ta część teologii, którą nazywa się nieszczęśliwie „dogmatyczną”, a wokół niej układają

się coraz dalej inne: moralna, liturgika, pastoralna, pedagogiczna itp. aż do najbliższych prakseologii. I oto zauważamy dziwne zjawisko, że nawet w ramach jednego wyznania, gdzie można by skostatować tożsamość twierdzeń teologii teoretycznej, w miarę jak zbliżamy się do prakseologii, odkrywamy coraz dalej idącą wielość, a nawet i rozbieżność rozwiązań. Teologia im bliżej praktyki, tym bardziej jest wielokształtna. Przypomina ona niejako stałe pulsowanie fal wychodzących z pewnego centrum, ale o różnych prędkościach, przejściach i długościach. Jest ciągle w stanie ruchu i w trakcie przechodzenia od jedności ku wielości, od ogólności do partykularności. Stąd między innymi jest możliwe, że jakaś diecezja katolicka z racji odrębnych warunków ma znacznie odrębną teologię pastoralną. W ogóle zresztą leży tutaj cały ogromny problem sposobu przechodzenia od teorii do praktyki. Wydaje się, że istnieje wiele dróg indywidualnych dla realizowania jednej i tej samej teorii. Poza tym, jak w psychologii mówi się o „wiedzy gorącej”, wcielanej w życie bezpośrednio, i o „wiedzy zimnej”, nie docierającej do prakseologii, tak można mówić o różnych rodzajach „teologii gorącej” i „zimnej”. Często teologia Kościoła partykularnego posiada właśnie najwyższą „temperaturę”.

2. W dyskusjach nad pluralizmem teologicznym w Kościele katolickim wskazywano na odmienności strukturalne teologii z racji uwarunkowań historycznych: filozoficznych, kulturowych, językowych, obyczajowych, mentalnych. Jest to problem najtrudniejszy, gdyż różnice tego typu rzutują ra odmiennie w jakiejś części rozumienie nawet najbardziej centralnych prawd chrześcijańskich. Można bowiem powiedzieć, że konkretny Kościół partykularny może przyjąć i oddać teologicznie kerygmę ogólnochrześcijańską zawsze jednakowo, tym samym zdaniem, a więc uniwersalnie, ale jednocześnie tylko na swój sposób, tylko w swoich konkretnych kategoriach myślenia, tylko w ramach swoich cząstkowych i ograniczonych możliwości. Jak więc identyfikować i umiejscawiać np. „triadologię rosyjską”⁴, „teologię czarną”⁵ czy „teologię polską”? Po prostu każda teologia ma pewne obrzeżenie graniczne, poza które nie sięga jej pole widzenia. Stąd teologia jednego Kościoła partykularnego nie da się też bez reszty sprowadzić do teologii innego Kościoła partykularnego, choćby opartego na tej samej kerygmie. Podobnie każda teologia, nawet tomistyczna, staje się cząstkowa i ograniczona z tą samą chwilą, gdy jest stosowana gdzieś historycznie i konkretnie, gdy jest zanurzona w konkretnym życiu. Mamy jednak ostatecznie nadzieję, że nawet daleko idąca odmiennosc teologii z racji konkretnych ucieleśnień nie musi oznaczać sprzeczności. Dla Kościoła powszechnego wymagana będzie jedynie żmudna praca zestawiania semantyki teologii partykularnych i odpowiedniego przekładania z języka na język.

3. Istnieją teologie partykularne ze względu na metodę, gdyż po prostu istnieje wiele metod, z których każda ma tylko częściowe zastosowanie: filozoficzna, naukowa, historyczna, szkolna, ludowa, oficjalna, irracjonalna, potoczna itd. Tak rozmaite są języki, którymi się teologia po-

⁴ Por. J. Klinger, *Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawostawnej teologii XX wieku*, *Życie i myśl* 25 (1975) z. 4, 21—39.

⁵ B. Moore (Wyd.), *Schwarze Theologie in Afrika*. Tł. z ang. Göttingen 1973, 155 η.

sługuje przynajmniej w pewnej części. Inny obraz gnomiczny uzyskujemy, gdy pierwsze rozdziały *Księgi Rodzaju* tłumaczymy językiem ludowym, potocznym, albo poetyckim, naukowym, filozoficznym, psychologicznym czy jakimkolwiek innym. W efekcie otrzymujemy wiele kreacji teologicznych, a każda jest cząstkowa lub służy jakiejś określonej dziedzinie czy też wydzielonej społeczności eklezjalnej, jak np. wspólnotom mniejszym służyła teologia posługująca się metodą tropologiczną (moralistyczną).

PODSTAWOWE REGUŁY TEOLOGII PARTYKULARNEJ

Wydaje się, że da się wyróżnić pewne reguły, które rządzą bądź to wszelką teologią, bądź to szczególnie teologiami partykularnymi.

1. Pars et totum.

W katolicyzmie sugeruje się często myśl, że teologie innych wyznań chrześcijańskich są teologiami partykularnymi w stosunku do „katolickiej”, są jakby odłuczonymi z brzegów kawałkami lustra, którego główną taflę stanowi nasza teologia. Pozostając na płaszczyźnie teologicznej, a nie wdając się w problem integralności depozytu objawienia, powyższa opinia jest nie tylko krzywdząca dla naszych braci, ale także nieprawidłowa metodologicznie. Integralność teologii nie płynie z jej „obszaru” (np. z wielości założeń głównych), ale ze spełnienia swej podstawowej funkcji, czyli ze skutecznego związania podmiotowości osoby ludzkiej z rzeczywistością zbawienia w Jezusie Chrystusie. Związanie to może być wprawdzie mocniejsze lub słabsze, bardziej po linii kerygmy lub mniej, ale istotny jest sam fakt tego związania: albo jest, albo go nie ma. Siła ta i prawda jest ta sama w rozbudowanym systemie i w jednym zdaniu, w całości i w części. Różnice treściowo-materiałowe mierzone muszą być inną miarą. Zdaje się, że zachodzi ciągła dialektyka między teologią totalną czy uniwersalną, a teologią partykularną, bez względu na wyznanie. Zresztą teologia ze struktury swej nie dzieli ludzi jakoś inaczej, niż inne różnice poglądów; dzieli nas najbardziej świadomość odrębności eklezjalnej. Nie istnieje teologia jako taka, ogólna, ponadczasowa — w sposób konkretny. Teologia ta istnieje raczej dopiero w swej partykularyzacji, tak jak i partykularna szuka swej racji w uniwersalizacji, skąd dążność każdej teologii do uważania siebie za uniwersalną.

2. Limpiditas et obscuritas

Zwykliśmy traktować teologię bardziej ogólną jako więcej przejrzystą i jasną, a teologię partykularną jako bardziej niejasną i mniej zrozumiałą. Podobnie traktujemy teologię innego wyznania. Tymczasem zjawiska przejrzystości, jak i zaciemnienia zachodzą w każdej teologii. Trzeba zwrócić uwagę na obronę tajemnicy przez teologię. Przypomina się tu reguła Jana Gersona (zm. 1429), zawarta w tytule jego dziełka: „Przeciwno próżnej ciekawości w sprawach wiary”. Chodzi o to, że teologia nie tylko rozjaśnia tajemnicę wiary, ale także ukazuje jej tajemniczość. Teolog powinien również dążyć do tego, żeby wiedzieć, czego nie wie lub nie może wiedzieć. W każdej teologii występuje więc ciągłość i nieciągłość, przejrzystość i nieprzejrzystość. Wydaje się przy tym, że różne teologie

mogą się spotykać między sobą przede wszystkim w punktach przejrzystości. Punkty te są jakby miejscami, z których „widzi się” poprawność i słuszność twierdzeń tych teologii. W punktach tych tkwi klucz do tłumaczenia jednej teologii na drugą. Na nie przede wszystkim zdaje się być skierowane światło Ducha Świętego, który harmonizuje różne teologie i wykracza poza każdą z nich. Nie wiadomo jednak, czy nie istnieje jeszcze jakiś inny rodzaj oddziaływania Ducha Świętego, a mianowicie także i na „przestrzenie nieprzejrzyste”, które — być może — warunkują w jakimś stopniu dojrzewanie punktów przejrzystości.

3. Confluentia et diffluentia

Dla teologów tradycyjnych nie było wątpliwości, że prawdziwa teologia od góry do dołu jest spójna, ciągła, taka sama, że więc zdania teologiczne mogą być ogólne lub szczegółowe, centralne lub peryferyjne, ale zawsze jednorodne, bo jakby przeniknięte jedną duszą, która uformowała „być” teologiczny raz na zawsze. Tymczasem my dostrzegamy w teologii stałą ilość zmian i wiązki nurtów, które zlewają się asymptotycznie i rozgałęziają, okazują się zbieżne i rozbieżne, spotykają się i rozmiągają. Dzieje się tak nie tylko w ramach teologii „uniwersalnej”, ale nawet w ramach najmniejszych teologii partykularnych. Przede wszystkim teologie jednostkowe zdają się zlewać we wspólny nurt teologii grupowej czy eklezjalnej. W teologii jest niewątpliwie siła dążenia do jedności. Tworzona nawet przez jednostkę jest przejmowana przez innych i tak się rozpowszechnia, choć nie jest, oczywiście, zwykłym sumowaniem się wiedzy, jak w matematyce. Ale zachodzą też zjawiska dziwnego zamykania się teologii, izolacji, kostnienia, dalszej partykularyzacji i wzajemnego oddalania się od siebie. Jak bliżej wytłumaczyć tę historyczną regułę schodzenia się i rozchodzenia teologii, dokładnie nie wiemy.

4. Factum et faciendum

Trzeba pamiętać, że żadna teologia nie jest absolutna. Ona nie tyle jest, ile raczej staje się. Co więcej, jest zorientowana tylko jako zorientowana ku przyszłości⁶. Każda konkretnie istniejąca teologia jest cząstkowa, bo nie jest finalna, nie jest eschatologiczną, choć za główny przedmiot ma eschatologię. Każda teologia, także i katolicka, jest cząstką tej teologii, która się staje, nadchodzi, jawi się jako cel dociekań. Stąd i jedność teologii jest ostatecznie wartością eschatyczną. Obecnie zaś teologia poprawna musi być ekumeniczną, zmierzającą do tajemnicy jedności eschatycznej w swojej postaci proleptycznej. Odnosi się to zresztą nie tylko do teologii międzywyznaniowych, ale także do partykularnych teologii jednego wyznania. Każdy wysiłek twórczy w teologii służy w efekcie komunii eschatycznej.

Nie można mówić o wartości jedynie teologii uniwersalnej lub ogólnej, jakiejś idealnej, *in abstracto*. Boże wartości bowiem odsłania także teologia partykularna, chociaż by nie była wolna od błędów. „Prawdziwa” teologia leży gdzieś głębiej pod zjawiskami konkretnych teologii. Poznaliśmy to lepiej, gdybyśmy mogli zetknąć się z teologiami z jakichś innych planet, innych istot rozumnych stworzonych. Ale i z obecnej moż-

⁶ G. Ph. Widmer, *Un discours théologique est-il possible aujourd'hui?*, Revue de théologie et de philosophie 54 (1974) 99—115.

liwości musimy się cieszyć: „Teraz poznaję częściowo (*ex parte*), wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” [1 Kor 13, 12].

PARTIKULARTHEOLOGIE?

Zusammenfassung

Der Aufsatz gilt dem Problem des theologischen Pluralismus. Im Katholizismus gibt es die „universale“ Theologie, deren Subjekt die Weltkirche ist, und auch die zahlreichen „partikularen“ Theologien, deren Subjekte die Lokalkirchen, die Diözesen, sind. Es gibt keine Partikularkirche ohne ihre eigene „gnomische“ Schicht und ohne innerste Theologie. Diese Theologie besitzt einen besonderen Reichtum und eine unbegreifbare Vitalität. Der Verfasser versucht besonders ihre fundamentale Struktur und ihre Relationen zur Universaltheologie zu ergreifen.