

Bolesław Kominek

Główne tendencje we współczesnej teologii

Studia Theologica Varsaviensia 7/2, 33-48

1969

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.

ARCYBISKUP BOLESŁAW KOMINEK

GŁÓWNE TENDENCJE WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

I. INSPIRACJE SOBORU

W dzisiejszym świecie góruje jedno zjawisko: zmienność. Wynalazki, decyzje, fakty i zdarzenia następują po sobie tak szybko, że mamy do czynienia z ruchliwością, którą w niejednym wypadku nawet trudno uchwycić. To już nie jest ten spokojny, kultywowany postęp — deifikowany niemal pod koniec XIX w. To ruch i przemiana, która doznaje przyspieszenia jakby w szeregu geometrycznym¹.

Tempora mutantur — to powiedzenie nabiera jakiejś szczególnej siły. Także dlatego, że również ludzie się zmieniają. Ludzie się lękają, czują się zagubieni, poszukują sensu tych przeobrażeń. Uważają je za zbyt gwałtowne — do tego stopnia przyspieszone, że aż nieludzkie. Egzystencjalizm staje się modny. Camus, jeden z jego czołowych zwolenników, pyta np.: w jaki sposób człowiek będzie mógł przetrwać ten nieludzki świat po ludzku?

A co Kościół i jego nauka? Od młodości my starsi byliśmy przyzwyczajeni sądzić, że Kościół i jego nauka to wielkie konstanty. *Transit substantia huius mundi* — przemija postać świata, ale to, czegośmy się nauczyli w teologii zostaje bez zmian. Przemiany jakby omijały teologię. A jeśli inne nauki rozwijały się, to teologia tłumaczyła się, odpowiadała na zarzuty, koncentrowała

¹ A. A. Lima, *Gesamtbild über die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes”*, W: *Die Kirche in der Welt von heute*, wyd. G. Baraúna, Salzburg 1967, s. 40.

się na uprawianiu apologetyki. Upraszczając powiedzmy — teologia broniła swej stałości, stabilności.

Pojawiła się niedawno wspaniała księga pamiątkowa na 150-lecie istnienia słynnego fakultetu teologicznego w Tybindze. Jej tytuł jest znamieny: *Theologie im Wandel*² — teologia w zmianach, teologia w ruchu. Rozprawy najwybitniejszych teologów mówią o zmienności i historyczności nauk teologicznych.

Skąd to się bierze? Pamiętajmy, że Sobór nie tylko przemyślał nową samoświadomość Kościoła. Nastąpiło nowe odniesienie się do świata. Powstała konstytucja o obecności Kościoła w świecie — w świecie, który cechuje zmienność. Ta sytuacja świata jest wyzwaniem skierowanym do teologii, która wprawdzie zajmuje się sprawami ponadziemskimi, ale dotyczy również wymiarów świeckich. Bo Kościół urzeczywistnia się w świecie.

I jeszcze jedno. Pod wpływem gwałtownych przemian w sytuacji świata nastąpiła zmiana w sposobach rozumowania człowieka. Zachwiała się filozofia chrześcijańska. Tomizm tłumaczy wiele. Ale niektórzy twierdzą, że nie tłumaczy on już wszystkiego. Nie jest instrumentem dość precyzyjnym. Kategorie tomistyczne wymagają uzupełnienia. Tomizm nie wystarcza już jako doskonała *ancilla theologiae*.

Stąd też rodzą się różne ujęcia, różne nowe typy filozofowania; jedne pospieszne, powierzchowne, radykalizujące. Inne spokojniejsze, wystrzegające się manowców tzw. ateizmu teologicznego, jak na Synodzie Biskupów nazywano teologię tzw. śmierci Boga.

Mimo, że nowa teologia katolicka jest o wiele spokojniejsza od tzw. teologii radykalnej³, hodowanej na gruncie amerykańskim, a często przyprotestanckim, to dzisiejsze katolickie kierunki teologiczne muszą wprawiać nas w zastanowienie. Zwłaszcza, gdy porównujemy je z teologią klasyczną. Czy myśl teologiczna nie zmyliła kierunku, czy Jan XXIII, a po nim Sobór nie rozpętał burzy, której Paweł VI nie będzie w stanie uspokoić?

Zapominamy o jednym. Podczas kiedy dawne sobory wpływały zazwyczaj z namiętnych debat i dyskusji, Sobór, zainicjowany przez Jana XXIII, znajduje się — tak wydaje się przynajmniej — u progu potężnego, śmiałego dialogu wewnątrz i na zewnątrz

² *Theologie im Wandel*, Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817—1967, München 1967.

³ W. Hamilton, *Bemerkungen zur „Radical Theologie“*, Concilium 11(1967), s. 731—732.

Kościół. Dawne Sobory jakby zamykały spory i różnice. *Vaticanum Secundum*, chociaż przygotowane teologicznie, otwiera szanse i możliwości wielkiej chrześcijańskiej dysputy⁴.

Zapytajmy, czy teologia i różne jej szkoły i kierunki nie spełniły już swej roli na Soborze? Pamiętam interesujący artykuł z wiedeńskiej *Die Furche*, chyba sprzed 4 lat. Zawierał pytanie: czy Sobór jest Soborem biskupów i pasterzy lub teologów i profesorów, czy też proroków i charyzmatyków. Autor wysuwał tezę, że pierwszeństwo należy się wizjonerom, charyzmatykom, a więc ludziom apostołskim i duszpasterskim. Ale wiemy, że ludzie o charyzmatach profetycznych mogą wiele wyczuwać, widzieć, mogą rozumieć znaki czasu — jak np. Jan XXIII. Nie oznacza to jednak, żeby zawsze posiadali oni inny nieodzowny dar: dosadnego formułowania i określania rzeczywistości nadprzyrodzonej, Objawienia itp. Dlatego Sobór był też i Soborem ekspertów, teologów, chrześcijańskich myślicieli.

Ojcowie soborowi, biskupi przyglądali się na Soborze pracy teologów z bliska. Ich asystencja dotyczyła przede wszystkim współczesnego rozumienia Objawienia, Słowa Bożego, dotyczyła refleksji naukowej nad tajemnicą chrześcijaństwa. Chodziło również np. o wypracowanie współczesnego pojęcia świata, koncepcji człowieka, istoty i przeznaczenia życia społecznego, filozofii cywilizacji, teorii czasu, historii itp. A nie mniejsze zadanie polegało i na tym, żeby wykształcić słowa, pojęcia, które pełniej przekażą samo słowo Boże, i umożliwią jego skuteczność. Pomyślmy tylko o zasadniczych pojęciach Ewangelii jak: przymierze, królestwo, ofiara, łaska, wolność, tajemnica⁵.

Sobór nie zamknął rozważań teologicznych. Dał inicjatywę do nowego poruszenia. Poruszył roztrząsania teologiczne tak mocno, jak rzadko kiedy. To, że Kościół nie wyładował swej dyskusji w zupełności przed Soborem nie jest bez znaczenia. Unikniono w ten sposób całego szeregu dyskusji niedojrzałych i hamujących, nawet paraliżujących — unikniono tych wszystkich przedwczesnych roztrząsań dotyczących obecnie już aktualnej i przeprowadzanej reformy Kościoła. Dzisiaj nikt z poważnych nie wątpi o konieczności reformy. Konsekwencje te wymagają wielkiego dalszego przemyślenia. Nie idzie przecie tylko o reformę instytucji.

⁴ K. O. von Aretin, *Die Situation der nachkonziliären Kirche*, Hochland 5(1967), s. 461.

⁵ M. D. Chenu, *Die Theologie als kirchliche Wissenschaft*, Concilium 1(1967), s. 45—47.

I one muszą być przebudowywane, gdyż są bardzo często formą już przestarzałą, formą nawet w kościelnym oddziaływaniu archaiczną.

Ważniejsza od przebudowy instytucji jest przebudowa usposobienia, nastawienia. Tu chodzi o usuwanie stereotypów, działających niekiedy podświadomie, nawykowo. A właśnie te niektóre sposoby pojmowania i nastawienia nie pasują do dzisiejszego świata. Dodać trzeba, że nie chodzi tylko o nasze dopasowanie, dostosowanie się. Właściwie chodzi o coś o wiele ważniejszego. Nam zależy na przeniknięciu, penetracji, oczywiście duchowej penetracji struktur dzisiejszego świata. Tego jednak nie zrobimy zaraz. Nie zrobimy z tej prostej przyczyny, że niektórymi naszymi formami tkwimy jeszcze w przeszłości. Obecnie chodzi o skok, zdobywczy, apostołski skok Kościoła w przyszłość. Stąd też wielkie zadanie teologii, która musi się jeszcze z niejednym wielkim kompleksem zagadnień namęczyć. Wspomnijmy tylko ten codziennie niemal dotykany fakt: nasza cywilizacja posiada po raz pierwszy możliwość zniszczenia samej siebie. Istnieje więc możliwość zniweczenia dzieła stworzenia. A chyba trzeba powiedzieć, że niszcycielski zabieg wobec tego, co Bóg stworzył stałby się jakąś wyjątkową zbrodnią czy przegrzeszeniem wobec samego Stwórcy. Stąd też pochodzą wszystkie usiłowania i próby teologów i teologii, która może z jednej strony stanowić niemałą mękę i wysiłek wsparty wiarą oświeconego rozumu ludzkiego — ale może obrócić się w dewiację, zwłaszcza wtedy, kiedy wiary zabraknie, kiedy teologia przybiera formy ateizujące⁶, jak zresztą jeszcze zobaczymy.

II. AMPLITUDA KIERUNKÓW TEOLOGICZNYCH

R. Aubert⁷ zestawiał kilka lat przed Soborem główne ruchy teologiczne, które skryształizowały ostatecznie główne założenia Soboru: ruch biblijny, odnowa liturgiczna i patrystyczna, otwarcie wobec nowoczesnego świata, spotkanie z ekumenizmem i egzystencjalizmem. Można powiedzieć, że ekumenizm zaciążył najbardziej nad rozwojem nauki soborowej o Kościele. Jan XXIII wysunął na czoło zjednoczeniowy charakter Soboru — chociaż dołączono potem postulaty *aggiornamento* i *approfondimento* Kościoła. Zwłaszcza obecność obserwatorów niekatolickich na Soborze

⁶ K. O. von Aretin, art. cyt., s. 461—462.

⁷ R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai 1954.

rze umożliwiła szerokie rozszerzenie pojęć o tajemnicy Kościoła. Trudno odmówić teologii prawosławnej wpływu na mistyczne, duchowe ujęcie Kościoła. Chodzi o wizerunek *Corpus Christi Mysticum* wzbogacony obrazami biblijnymi. Nie można też odmówić teologii protestanckiej tak silnego rozbudowania ujęcia Kościoła jako Ludu Bożego⁸. W podobny sposób można by szukać wpływu teilhardyzmu na akcenty ewolucyjne, eschatologiczne, bronione tak mocno przez Rahnera, np. VII rozdział w *Lumen Gentium* o Kościele pielgrzymującym. Natomiast próby uporania się z gwałtownymi przemianami struktur światowych, oraz z prądami umysłowymi współczesności zadecydowały o wyglądzie konstytucji *Gaudium et spes*. Ci zaś z Ojców soborowych, którzy usiłowali forsować potępienie komunizmu, musieli pogodzić się z otwartą postawą Soboru, przede wszystkim z pozytywnym charakterem konstytucji pastoralnej, która w sposób duszpasterski wyraża odpowiedź na całokształt warunków, w jakich odbywa się apostołska misja Kościoła⁹.

Sobór porozkładał akcenty mentalności teologów, a nawet więcej. Wprowadził w znacznym stopniu pluralizm teologiczny. Nie ma dzisiaj teologii zglajchszaltowanej, uniformowanej, ale za to mamy teologię szukającą, dialektyczną. Jesienią roku 1966 odbył się międzynarodowy kongres teologów, który ujawnił koegzystencję najrozmaitszych szkół teologicznych w ramach jednej wiary¹⁰. Odtąd to odbywają się burzliwe zjazdy teologów — np. w Stanach Zjednoczonych na uniwersytecie *Notre Dame*¹¹.

Jedni podejmują egzegezę tekstów Soboru. Przykładem mogą służyć międzynarodowe komentarze do dokumentów soborowych, zawierające często obok siebie różne interpretacje. Inne grupy teologów wychwytyją kierunek Soboru i próbują pioniersko sięgać w przeszłość. Za przykład niech służą prace Metz, Rahnera,

⁸ O. Rousseau OSB, *Die Konstitution im Rahmen der Erneuerungsbewegungen in Theologie und Seelsorge während der letzten Jahrhunderte*, W: De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des zweiten Vatikanischen Konzils, wyd. G. Baraúna, Freiburg 1966, s. 26 nn.

⁹ B. Häring, *Neue Wege, neue Ausblicke*, W: Die Kirche in der Welt von heute, wyd. G. Baraúna, Salzburg 1967, s. 542 nn.

¹⁰ M. C. Vanhengel, J. Peters, *Theologie und Theologien*, Concilium 1(1967) s. 16.

¹¹ *La teologia dopo il Vaticano II*, W: L'Osservatore Romano z dnia 16. 2. 1968.

Lehmann, ¹² Schlettego. Chrześcijaństwo ukazywane jest jako religia absolutnej przyszłości. Myśl teologiczna obraca się też wokół wolności religii, dialogu między kościołami, znaczenia innych religii, ekumenizmu, ateizmu itp. Przepracowywana jest problematyka ogólnochrześcijańska, styczna ze wszystkimi wyznaniem chrześcijańskimi. Jedynie mariologia stanowi sprawę własną, osobistą katolicyzmu, choć i tu spotykamy się z prawosławiem.

Sobór przeszedł od jurydycznego i instytucjonalnego wizerunku Kościoła do ujęcia mistycznego. Jego ujęcie widzi się jako kontynuację, jako dalszy rozwój wcielenia. Np. Colombo, Tromp, Parente usiłują pokazać, jaki jest związek między ujęciem Kościoła jako Ciała Mistycznego, a tym czym Kościół jest w sobie, w swej infrastrukturze. Congar omawia historyczne uwarunkowania i rozwój Kościoła. Podobnie Schillebeeckx, Ratzinger. W podejmowanej rozbudowie pojęcia Ludu Bożego domyślamy się prób rzucania pomostu ku braciom rozłączonym.

W nauce o kolegalności góruje zagadnienie stosunku papież — biskupi, autorytet, apostołskość, jej uniwersalne posłannictwo w świecie, sukcesja itp. A nauka o kolegalności ma swe konsekwencje w dołach Kościoła, co dotąd nie jest teologicznie należycie przemyślane.

W związku z gwałtownym ruchem liturgicznym niemałe kłopoty sprawiają przesunięcia poszczególnych akcentów na tajemnicę obecności eucharystycznej. Obok rozważań nad transubstancjacją i transfinalizacją mówi się o ogólnej obecności Chrystusa w Kościele, oczywiście w rozmaitym ustopniowaniu i nasileniu: inaczej w przepowiadaniu Słowa, inaczej w przyjmowaniu Sakramentów, a jeszcze inaczej w samej Eucharystii (np. Rahner, Schillebeeckx). Podkreśla się, jak ważną rolę w tych nowoczesnych ujęciach odgrywają wyniki teologii klasycznej — bądź sakramentologii, bądź liturgii (Ciappi, Jungmann).

Rozumowania o misyjnym, misjonarskim mandacie Kościoła sięgają bardzo daleko. Np. Papali i Loffeld widzą obecność zbawienia jako wielkości historycznej również w obrębie religii niechrześcijańskich. Sama misjologia jest wobec siebie do tego stopnia krytyczna, że obawia się bardzo niebezpieczeństwa jakiegoś duchowego kolonializmu, zwłaszcza w krajach będących w rozwoju.

¹² K. Lehmann, *Christen und Marxisten im Gespräch*, Stimmen der Zeit 6 (1966) s. 468—474.

Historia zbawienia (*Heilsgeschichte*) uchodzi wśród teologów za rzeczywistość historycznie wzrastającą i zmienną. Treść zbawienia może być nawet rozpoznana dzięki refleksjom nad odpowiednimi zjawiskami historycznymi. Oczywiście pod warunkiem, że teologia wysili się i przeprowadzi należytą analizę każdorazowej doczesności i rozdzieli wyraźnie to, co transcendentne, do tego co czasowe. Np. Ratzinger dowodzi, że umiejętne rozważanie ludzkiej egzystencji stanowi środkową drogę między dwoma ekstremistycznymi stanowiskami Cullmanna i Bultmanna.

Betti i Holstein opowiadają się za wypracowaniem posoborowej teologii tradycji. Występują też subtelne cieniowania między pojęciami prawdy religijnej lub też między absolutnym charakterem dobrej nowiny, a historycznym uwarunkowaniem przepowiadania, kerygmy.

Dużo wątpliwości nasuwa pojęcie wolności religii: czy mówimy o wolności religii lub też o wolności człowieka w ogóle, który na mocy swej godności posiada prawo do rozwoju, do wyboru, do decyzji itp. Tak szczególnie Amerykanie: Courtney, Murray, Wright.

W sprawie dialogu ze światem tacy teologowie jak Congar, Daniélou i Chenu podkreślają wartości, jakich sam Kościół doznał od świata. Szczególnie w tym względzie są interesujące przestrogi Karola Bartha, który na podstawie doświadczeń protestanckich upomina teologów katolickich, by nie poszli za daleko i nie zrównali w swych rozważaniach Kościoła ze światem. Podobnie Cullmann ostrzega przed mitem demitologizacji — żeby przesadnie nie hołdować Bultmannowi i nie powtórzyć błędów protestanckich.

Teologia ekumeniczna przekształca się ostatnio w teologię pokoju, nadziei, mówiąc również o społecznej i międzynarodowej sprawiedliwości, jak też i o rozwoju, *progressio*. G. Thils, tkwiący w teologii rzeczywistości ziemskich, zajmuje się Kościołem jako społecznością i wspólnotą. Thils twierdzi oczywiście, że żadna z poszczególnych instytucji nie urzeczywistnia i nie wyczerpuje duchowej rzeczywistości wspólnoty kościelnej w całej pełni. Są liczni teologowie, np. Dejaifve, którzy twierdzą, że uzasadnione i możliwe jest różnorodne formułowanie dogmatów, rozwój dogmatów w obrębie jednej wiary¹³.

Z tego krótkiego przeglądu widzimy, że istnieje postęp i rozwój w rozumieniu wiary, dynamika wiary — że istnieje ewolucja

¹³ M. C. Vanhengel, J. Peters, art. cyt., s. 76—78.

dogmatów. Dla przykładu zważmy jak inaczej wygląda dzisiaj wizerunek Kościoła w porównaniu z tymi pojęciami, które były kiedyś własnością naszych studiów teologicznych. Ale to bynajmniej nie stanowi przeszkód. Bardziej kłopotliwe wyglądają nachylania się teologów na religie niekatolickie, ku niechrześcijanom czy niewierzącym. A co sądzić, kiedy jest mowa o tzw. chrześcijaństwie bezreligijnym, anonimowym — jak robi to teologia radykalna mówiąca o tzw. śmierci Boga itp. Czy to rzeczywiście nie jest zamęt, kiedy pojawiają się publikacje, stawiające obawę, że Kościół zamieni się w grób samego Boga? Czy nie stoimy na skrajach pomylenia, chwiejności i relatywizmu?

III. ZADANIE URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO KOŚCIOŁA

Nie sposób w pobieżnym zarysie, z konieczności opartym na ogromnym syntetycznym skrócie, dać wyraz całej rozciągłości i rozbieżności poglądów i koncepcji teologicznych. Wydaje się, że nawet tak pobieżny rzut oka może wyjaśnić, dlaczego podnoszą się głosy na alarm. Mówi się o zagrożeniach i niebezpieczeństwach jakby heretyckich lub neomodernistycznych, zapożyczając wyrażenia Maritaina. Powstaje jakiś lęk, jakaś ogromna panika przed teologią posoborową. Niektórzy klasyczni teologowie mówią o wrzeniu druzgocącym, szokującym itd.

Zanim pomyślimy o reakcjach oficjalnego urzędu nauczycielskiego, sięgnijmy do zdrowego rozsądku. Objawienie jest faktem, prawda Boża jest rzeczywistością i rzeczywistością zawsze większą od poznawczych możliwości ludzkiego rozumu. Prawda Boża, uchylona nam w Objawieniu, w samym Jezusie Chrystusie, jest i pozostanie tajemnicą. A misterium pozostanie zawsze w jakiś sposób niezgłębione, w pełni niepoznane i niewyczerpane.

W ten sposób odezwał się również Paweł VI do kongresu teologów w Rzymie. „Nie należy się dziwić”, mówi papież, „że pewne aspekty objawionej Tajemnicy dostrzega jeden wnikliwiej od drugiego. Można na tej podstawie stwierdzić, że różnorodnie sformułowania teologiczne raczej siebie wzajemnie uzupełniają, kompletują, niż wykluczają.” I dalsze słowa papieża: „poważną różnorodność poglądów i opinii może iść zgodnie w parze z jednością w wierze...”¹⁴

¹⁴ L'Osservatore Romano z 2. 10. 1966; por. M. C. Vanhengel, J. Peters, art. cyt., s. 79.

Jest rzeczą wręcz zastanawiającą, że kard. Parente, długoletni współpracownik kard. Ottavianiego w *Sacrum Officium*, na Soborze znany ze swych wstrzemięźliwych, nawet konserwatywnych poglądów, bierze teraz w obronę tzw. nową teologię. Jest to tym znamienne, że Parente dystansował się dotąd przed kongresami teologicznymi i debatami doktrynalnymi na Synodzie Biskupów. 11 listopada ub. r. wystąpił Parente na inauguracji roku akademickiego w Kolegium dla Rozkrzewienia Wiary ze śmiałą obroną nowej teologii. Parente przestrzegał przed psychozą, podkreślając, że Objawienie Boże jest wydarzeniem historycznym — że stało się faktem wcześniej, zanim przerodziło się w formułę, zanim zostało sformułowane. „Kto zapomina o tej perspektywie historycznej i żywotnej Objawienia, ten zamyka teologię w systemy sylogistyczne i formuły abstrakcyjne”¹⁵.

Nie znaczy to, że teologia miałaby ugrzęznąć w niekończących się dyskusjach i że Kościół miałby się wyrzec kierowniczej busoli, wskazującej prawdę — że miałby przestać być „ostoją i filarem prawdy”, jak mówi św. Paweł. Nie o to chodzi. Jesteśmy mimo całego ekumenizmu pod tym względem o wiele szczęśliwsi od protestantyzmu. Wskazał na to pod koniec ub. r. K. Rahner na wiedeńskim zjeździe dotyczącym zagadnienia historyczności teologii — *Problem der Geschichtlichkeit der Theologie*. Rahner mówi, że w protestantyzmie odnawia się wiara poprzez pewnego rodzaju reprodukcję w samej gminie wiernych. Natomiast w naszym ujęciu tkwi we wszystkich interpretacjach zdecydowana konstanta, element stały, stabilny i tu znajduje się dla Kościoła możliwość i obowiązek autorytatywnego wskazywania interpretacji błędnych. Rahner twierdzi, że to odniesienie do Urzędu Nauczycielskiego stanowi wystarczającą gwarancję, że teologia katolicka nigdy nie ulegnie atomizacji i rozbiciu¹⁶.

Stąd też kluczem do rozwiązania ewentualnych wątpliwości jest Stolica Apostolska, konkretniej Urząd Nauczycielski Kościoła. W orędziu wigilijnym z ub. r. Paweł VI dał wspaniały dowód, że widzi doskonale sytuację. Scharakteryzował sytuację duchową Kościoła, pokazał przekrój napięć i dyskusji teologicznych. Na tle tej *panorama spirituale* lub też *situazione spirituale* Papież mimo dewiacji dostrzega *elementi sostanzialmente buoni*. Papież nie lęka się zatem poszukiwań teologicznych. Wie, że dla ludzi istnieją

¹⁵ Informations catholiques internationales, z dnia 1. 12. 1967, *Le cardinal Parente prend la defense de la „nouvelle théologie”*, s. 11.

¹⁶ Kathpress, z dnia 5. 3. 1968, nr 54.

dzisiaj nowe duchowe sytuacje. Niektórzy ludzie w formach podawczych teologii klasycznej nie słyszą i nie odbierają już dobrej wieści o odkupieniu. My boimy się wraz z protestantem Cullmanem bultmannowskiej demitologizacji, czy jak Ks. Prof. Dąbrowski mówi „demityzacji”¹⁷. I wtedy, kiedy proces ten nie posiada dostatecznych podstaw, lęki i przestrogi te są słuszne. Ale mity powstają też w ludzkim myśleniu, pojmowaniu. A zadaniem Urzędu Nauczycielskiego jest strzec Ewangelii, strzec depozytu wiary przed każdym zafałszowaniem, także przed mitami. Wydaje mi się, że pokutował kiedyś wśród nas mit o wszytkowiedzącym Kościele, czy Urzędzie Nauczycielskim. A był to istotnie mit, który żadną miarą nie może ostać się przy obecnych przemianach wizerunku Kościoła,¹⁸ i przy gwałtownych przeobrażeniach świata.

Paweł VI zdaje sobie z tego sprawę, stosując się do tej potrzeby nowych interpretacji wiary, Objawienia, począwszy od encykliki *Ecclesiam suam*. Już tam zarysował Papież rolę, zasięg funkcji Urzędu Nauczycielskiego. Przedstawił w niej kierunki myślowe w jakich Kościół winien szukać lepszego zrozumienia prawdy Bożej — tym bardziej teologowie¹⁹. Obowiązuje jedno: posłuszeństwo wobec Ewangelii. Paweł VI wskazuje dwa środki: *aperto colloquio i profundo amore della verità*. Oczywiście, że w tym klimacie — na ostatku — rozstrzygające słowo zarezerwowane jest *Magisterium Ecclesiae*. Istotne zadanie jednak polega na tym, żeby prawdę Bożą, dobrą nowinę o Odkupieniu lepiej i dosadniej pojąć. Żeby ludzie o mentalności współczesnej widzieli w Objawieniu ten sam ratunek zbawczy, jak rozumieli go ludzie w czasach, kiedy górowały w ich myśleniu, w całej recepcji wpływy tzw. teologii klasycznej²⁰.

IV. TŁO TZW. TEOLOGII ŚMIERCI BOGA

Znowu nie jesteśmy w stanie przedstawić wszystkich znaczeń, które teologia radykalna wiąże z lansowanym pojęciem tzw. śmierci Boga. Chyba najbardziej przekonywające jest jej połą-

¹⁷ Ks. E. Dąbrowski, *Stalość wiary i odwaga poszukiwań*, Tygodnik Powszechny z dnia 10 marca 1968.

¹⁸ G. Baum, *Das Lehramt in einer sich wandelnden Kirche*, Concilium 1(1967) s. 38.

¹⁹ Por. R. Graber, „*Ecclesiam suam*” — *die Antittsenzyklka Paul VI*, W: *Das Wort der Pápste*, wyd. W. Sandfuchs, Würzburg 1965, s. 222.

²⁰ G. Baum, tamże.

czenie ze zmianami, jakie zachodzą w relacji między człowiekiem i światem.

Nowoczesna technika zagarnia cały świat, cały odbóstrwiony kosmos (*hominisierte Welt*, jak powiada Metz). Zdaniem moralistów technika podnosi człowieka jako pana, władcę, suwerena, nawet twórcę wszystkich rzeczy. Technika wprowadza jakby nowe stwórcze akty, wywołuje zmiany w świecie, nawet na naszym organizmie, choćby dzięki wynalazkom farmakologicznym. Mówi się o różnych pigułkach: nie tylko antibaby, ale o takich, co mają przynieść szczęście, doskonałe samopoczucie itp. Wygórowana technika pozwala człowiekowi manipulować sobą i innymi. Oto niektóre czynniki, które zabijają zmysł ludzkiej pobożności i odbierają człowiekowi zdolność mówienia o Bogu. Oto zarys tej tzw. śmierci Boga w ludzkim myśleniu.

Czy w naszym pojęciu Bóg chrześcijański oddziałuje jeszcze dzisiaj, jako żywa obecna rzeczywistość, jako faktor realny czy też nie? A jeśli nie, wtedy żyjemy i pracujemy bez niego, bez Jego pomocy. Ten stan wprowadza poważny stopień teologicznego i egzystencjalnego zakłopotania²¹. Tak chyba można w sposób bardzo uproszczony zreferować wysunięty problem; tak stawia zagadnienie teologia radykalna, jakby ateizująca.

Pojęcie śmierci Boga jest raczej jakimś pseudowydarzeniem gaceziarskim, jest sensacyjną efemerydą publicystyczną. Książki typu Gabryela Vahaniana *The death of God* nie zagrzeją miejsca w literaturze teologicznej. Pozostaje natomiast coś innego. Pozostaje klimat, atmosfera, nastrój, zaznaczający się w wielkich magazynowych gazetach, zalewających główne centra świata w ogromnych nakładach. Np. na Boże Narodzenie 1967 tytuł wstępny artykułu w *Die Welt* — *Der Himmel ist leer*. Pozostaje moda także w teologii!

Jeśli 95 też Lutra wszczęło reformację, to tutaj szuka się początków w więzionych listach Bonhoeffera — można rzec, w jakimś stopniu męczennika za wiarę, zamordowanego przez hitlerowców. Na tym duchowym dziedzictwie próbują jego zwolennicy stwierdzić, czy istnieje możliwość chrześcijańskiego życia bez „Boga”. Powiedzielibyśmy bez należytego rozumienia Boga. Interpretacje, jak wspominałem, są niezliczone. Jednym słowem, chodzi o odpowiedni wizerunek Boga — nawet o odpowiednią wiarę w Boga!

To dziwne zagadnienie ma swoje tło przede wszystkim w dzi-

²¹ W. Hamilton, art. cyt. s. 731, 734.

siejszej duchowości, a może nawet w historycznym rozwoju dzisiejszej mentalności, jeśli ją traktujemy jako rezultat historii. Próbuje się ten rozwój ująć w trzech periodach.

1) Skrótowo biorąc — okres pierwszy od Abrahama do Lutra. Głównym problemem było wtedy Imię Boga: „Boże, kim jesteś?” Mamy na myśli tradycję izraelsko-chrześcijańską, myślimy o klasycznym chrystianizmie. Co znamionuje ten czas? — katolicyzm, Pismo Święte, Chartres, Boska Komedia, Święci Pańscy. Tu mieści się Tomaszowy obraz ładu, uniwersum, kosmosu z największym *Ens a se* na wierzchołku.

2) Od Lutra do Sartra główny aspekt przesuwają się od Boga, kierunek przewraca się ku człowiekowi. Pytanie dotyczy każdego „ja”, jaźni, samego siebie. Człowiek nie podnosi oczu tak wysoko w górę jak w czasie budowy katedr gotyckich. Człowiek staje się intrawertykiem! Odpowiednie pytanie brzmi: „kim jestem?” ja jako człowiek. Cechy charakterystyczne: bohater, badacz, obywatel, burżuj czy mieszczanin; zagadnienia jaźni, osobowości, pietyzmu, doświadczenia, psychoanalizy, podświadomości, egzystencjalizmu, użyteczności, przydatności.

3) Okres trzeci rozpoczyna się — od dzisiaj — nie wiadomo na długo i dokąd. Tak przynajmniej mówią niektórzy, charakteryzując go pytaniem o bliźniego. „Kim jesteś ty?” — kim jest mój sąsiad, mój bliźni. Największe zainteresowanie polega na szukaniu i tworzeniu twórczych wspólnot, społeczności. Pytamy poniekąd, kim jesteśmy my sami.

Podział jest oczywiście sztuczny. Periodyzacji historii nie można przeprowadzać bez szwów. Możemy powiedzieć, że pytanie o „ja”, o to kim jestem, jest już mocno narzucone w „Wyznaniach” Augustyna, potem w mistyce laickiej, w nominalizmie. Zagadnienie świata, a więc pytanie o „drugich” wystąpiło z ogromnym nasileniem w następnym okresie, w politycznych przewrotach 18 wieku. W tym znaczeniu rewolucja francuska należy już do trzeciego okresu, a idea śmierci Boga należy do tej ostatniej fazy — wraz z Marksem, Nietzschem i innymi interpretatorami²².

Z punktu widzenia potrzeby możliwie poprawnego, zrozumiałego ujmowania pojęć o Bogu, pojęć religijnych, uwzględnić tu trzeba wejście ludzkości na drogi okrężne. Aby pojąć Boga nie wystarczy już Newmanowska formuła: *God and myself* — nie zdaje się dostatecznie przemawiać dawna linia pionowa, nazywana

²² Tenże, art. cyt., s. 732, 733.

relacją transcendentálną. Zrozumienia szuka się wszcz, na płaszczyźnie poziomej, horyzontalnej, międzyludzkiej. Świat, wspólnota ma uzupełnić to dawniejsze dochodzenie do Boga — okieźnie, nawet po manowcach, ale dla dzisiejszego człowieka w końcu w sposób bardziej zrozumiały, bardziej pojętliwy.

V. DWIE DROGI DZISIEJSZEJ TEOLOGII

Postawmy ostatnie pytanie. Jaki związek kryje się między przemianami w umysłowości ludzkiej a tym wszystkim, co zdaje się wyprawiać teologia posoborowa? Całość Ewangelii wraz z Zakonem i Prorokami zawisła na dwóch przekazaniach i na dwóch miłościach — na czci Boga i na czci człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Teologia starała się zawsze reflektować samą naturę Trójjedynego Boga i naświetlać schodzenie Boga ku człowiekowi, a więc rozumieć powoływanie człowieka przez Stwórcę do życia i udzielanie się jemu w ciągu historii zbawienia. Teologia starała się też wskazywać drugą drogę oddolną: podnoszenie się człowieka ku Stwórcy, ku Odkupicielowi, ku Uświęcicielowi. Teologia przekazywała, jak ruch ludzki ku Bogu nie jest samodzielny, ale jak musi być wspierany mocą wyższą, łaską.

Nowa teologia a winniśmy raczej powiedzieć, teologia odnowiona zachowuje te dwie drogi, — dwie współrzędne — jakbyśmy powiedzieli — ruch pionowy i ruch poziomy. Ale akcenty zdają się być przesunięte. Kiedyś nacisk kładziono bardziej na porządek obiektywny, starano się rozumieć nadprzyrodzoną rzeczywistość raczej od strony Boga. Teraz próbuje się wmyślać więcej w sytuację człowieka i analizując jego otoczenie, usiłuje się jakby indukcyjnie z tego usytuowania człowieka robić drabinę, po której człowiek wspinałby się ku Bogu²³.

Jeszcze inaczej można to powiedzieć: teologia zawsze jakoś myślała o Bogu i o świecie — zawsze ustalała swój stosunek do filozofii, korzystała z niej jak z instrumentu, a co uważała za nieprzydatne, odrzucała. Oba typy myślenia — teologiczny i filozoficzny sąsiadowały ze sobą i były razem usprawiedliwione. Stosując największe uproszczenie, powiedzmy następująco: teologom zdawało się, że dzięki teologii poszukują tego, co Bóg myśli o człowieku i o świecie, natomiast że dzięki filozofii formułują to,

²³ B. Lambert, O. P., *Les deux demarches de la théologie*, Nouvelle Revue Theologique 3(1967) s. 263 nn.

co człowiek myśli o Bogu i o świecie. W grę wchodziły relacje transcendentalne i relacje predykamentalne — jedne skierowane ku Bogu, drugie rozstrzelone ku bliźnim. Oba ruchy jak dwie przecznice przecinały się, zachowując znak skrzyżowania.

Metz charakteryzując dawny porządek myślenia, mówi o układzie kosmicznym jako o zamkniętej całości, w której człowiek czy ludzie tkwili jako cząstki ubóstwionego wszechświata. Jest mowa o tzw. „zdywinizowanym świecie” — *divinisierte Welt*. W wizji tego ładu człowiek występował na panoramicznym tle całej natury, przeobstwieonej jakby i prowadzącej człowieka do Boga z trudnościami i niebezpieczeństwami o wiele mniejszymi niż dzisiaj²⁴.

Metz nie przeczy, że osobiste zagrożenia człowieka są w dzisiejszym, „odbóstwionym świecie” o wiele większe. Runęła wizja ustopniowanego porządku, po którego stopniach wchodziło się jakby automatycznie ku Bogu, jak po drabinie. Małżeństwo, rodzina, przyjaźń, braterstwo są w dzisiejszym „zhominizowanym” świecie o wiele bardziej zagrożone. Mimo to w dzisiejszej rzeczywistości ziemskiej człowiekowi równocześnie łatwiej odnaleźć jakiś właściwy typ „współczłowieczeństwa”, żeby poprzez zhumanizowany obraz wspólnoty świeckiej i kościelnej odnaleźć też i drogę do Boga²⁵. Prześledźmy w związku z tym dzisiejszą eklezjologię jako teologię wspólnoty ludzi z Ojcem przez Chrystusa w Duchu św., a zarazem teologię wspólnoty ludzi między sobą. Odbywa się to na tle tej przedziwnej podatności, do której odnowiona teologia nawiązuje, tłumacząc zgodnie z konstytucjami soborowymi, Kościół jako *communio, koinonia*. Nawet Sakrament Pokuty ujmuje się jako pojednanie ze społecznością wiernych. Prześledźmy w związku z tym również teologię rzeczywistości ziemskich, zwłaszcza w oparciu o palące zagadnienia, omówione w *Gaudium et spes*. Te same horyzontalne tendencje zauważamy w dzisiejszej teologii²⁶.

Spośród wielu przykładów wymieńmy, jak w związku z tym statycznym, ułożonym porządkiem kosmicznym teologia ujmowała niejedno zagadnienie mechanicznie, instrumentalnie — na sposób zreizowany i „urzeczwiony”. Semmelroth mówi wyraźnie o apersonalistycznym przedstawianiu poszczególnych traktatów teologicz-

²⁴ J. B. Metz, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, W: *Weltverständnis im Glauben*, wyd. tenże, Mainz 1966, s. 61.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. Van de Pol, *Das Ende des konventionellen Christentums*, Wien 1967, s. 423 nn.

nych: naukę o Bogu, o zbawczym oddziaływaniu Chrystusa, o łasce; o Kościele. Zamiast pokazywać pośrednictwo zbawienia w jego personalistycznej ludzkiej głębi, zrobiono z łaski rzecz — RES. Semmelroth mnoży wyrażenia: *Vergegenständlichung*, *Ver-sachlichung*, *Verdinglichung*. Nic więc dziwnego, że nowa teologia stara się na nowo odnaleźć pierwiastki osobowe, osobowościowe, bardziej dostępne i przemawiające do współczesnego człowieka²⁷.

Amplituda posoborowej teologii jest szeroka. Jej zamaszty ruch wahadłowy zawiera nazwiska wielkie, wypróbowane, uhonorowane respektem Soboru. Ale nie brak w niej pozycji marginalnych, nie brak też teologów świeckich, ale i niekiedy śmiałych, poszukujących. Niedawno przeczytałem we *Fankfurter Heft*e rozprawę Marka Oraisona pt. *Um eine neue Moral*. Oczywiście — nic innego, jak echa wydanej u nas książki tego samego autora: „Współczesność a etyka katolicka”²⁸, — książki, która wywołała interesujące krytyczne odgłosy. Zdaje się, że Oraison — mimo najlepszej chęci — przesadził w kierunku poziomym, horyzontalnym. Norma teologii moralnej ma się zamknąć w ramach międzyludzkich stosunków — *relations humaines*, *zwischenmenschliche Beziehungen*. To konkretne nachylenie na bliźniego nawiązuje wprawdzie do złotej reguły, zawartej w Ewangelii: co chcesz, żeby inni czynili tobie, ty czyni im. Wiemy, że to nad wyraz słuszne. Ale moc obowiązująca postępowania musi czerpać skądinąd — nie tylko z międzyludzkiego horyzontu, ale również z pionu — z uzależnienia wyższego, z odniesienia transcendentalnego, sięgającego Boga, Boga Prawodawcy.

W równym stopniu i cała teologia posoborowa. Dobrze, że lansuje personalizm, że uwzględnia antropologię, psychologię, socjologię i inne nauki, które pozwalają zrozumieć sytuację ludzkości w dzisiejszym świecie. Jest to konieczne, żeby prawda Objawiona była należycie odbierana i skutecznie przyjmowana. Lecz Objawienie jest i pozostanie czymś obiektywnym, stabilnym, przez Boga danym — jest faktem niezależnym od wszystkich sposobów i prób jego rozumienia. Dlatego horyzontalne ujęcie nie obejdzie się bez współrzędnej pionowej, jak nie obejdzie się teologia nowa bez osiągnięć teologii klasycznej. Nie jest to zatem

²⁷ O. Semmelroth, *Der Verlust des Personalen in der Theologie und die Bedeutung seiner Wiedergewinnung*: W: Gott in Welt, Festgabe f. K. Rahner, Bd. I, Freiburg 1946, s. 316 nn.

²⁸ Warszawa 1967.

teologia nowa, ale odnowiona — odnowiona przez teologów naszego czasu, zgłębiających niewyczerpalną Tajemnicę — oczywiście pod kierunkiem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

Die Hauptrichtungen der Theologie der Gegenwart

Zusammenfassung

Die Änderung der Welt als ihr grundsätzlicher Charakterzug ist heutzutage in besonderem Masse eine Aufforderung an die Theologie gerichtet, welche, wiewohl sie die überirdischen Dinge in Betracht zieht, ebenso auch den weltlichen Sachen ihr Interesse widmet. Eine Antwort auf diesen Ruf gibt auch das „Lumen Gentium“, wo die Konzilpatres bemüht waren u.a. auch zeitgenössische Welt- und Menschauffassung, Wesen und gesellschaftliches Bestimmungswesen, Zivilisationsphilosophie, Theorie der Zeit, Geschichte u.dgl.m. herauszuschaffen. Was die Konzilslehre über die Kirche anbelangt, da lässt sich sagen, dass drin am meisten der ökumenische Zug betont wurde. In breitem Masse wurde der theologische Pluralismus eingeführt. Das II Vatikanische Konzil ist vom iuristischen und institutionellen zum mystischen Auffassen der Kirche übergegangen. In der Lehre vom Kollegialprinzip der Bischöfe hat er den Universalcharakter der Kirchensendung hervorgehoben. Das Konzil hat mit den theologischen Betrachtungen nicht abgeschlossen; vielmehr die Initiative für die weiteren theologischen Forschungen eingeleitet, indem es viele Probleme offen gelassen hat. Wie bisher bieten diese Forschungen viele Sorgen an, sowohl in Bezug auf das Geheimnis der eucharistischen Gegenwart wie auch auf das von Christus der Kirche überlassene Kerygma-Mandat. Ähnliche Schwierigkeiten tauchen auf, wenn es sich um die Ausarbeitung der Nachkonzil-Traditionstheologie handelt. Zahlreiche Bedenken bietet der Begriff der Religionsfreiheit; desungeachtet mutet die Feststellung des vorhandenen Fortschritts und der Entwicklung im Glaubensverständnis, das Vorhandensein der Evolution des Dogmabegreifens, das beste Vertrauen zu. Dabei soll man nicht ausser Acht lassen, dass den Aufschluss zur Lösung etwaiger Zweifel das Kirchenlehramt, dem immer das letzte Wort zugehört, bildet. Zum Schluss stellt der Verfasser die Frage, was für ein Zusammenhang zwischen den Umwandlungen im Menschendenken und den Ergebnissen der theologischen Nachkonzilforschungen besteht. In Antwort darauf erklärt er, dass die erneute Theologie zwei Mitkomponenten berücksichtigt, d.h. eine horizontale und eine vertikale, wobei sie diese letzte Komponente mehr betont, als es die bisherige Theologie getan hat. Zugleich dringt sie tiefer in die Lage des zeitgenössischen Menschen hinein. Die horizontale Auffassung dennoch darf niemals der vertikalen Mitkomponenten entbehren, und aus diesem Grunde muss die neue Theologie an die Erreichungen Traditionstheologie knüpfen.