

Andrzej Zuberbier

Teologia a kultura

Studia Theologica Varsaviensia 18/1, 9-19

1980

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.

ANDRZEJ ZUBERBIER

TEOLOGIA A KULTURA

Treść: Wstęp; I. Teologia należy do całości kultury; II. Kulturowa analiza teologii; III. Teologiczna analiza kultury; IV. Pole teologicznych badań; V. Pluralizm teologiczny; VI. Przewycięzenie teologii „dwóch porządków”; VII. Troska o „lepszy świat”; Zakończenie.

WSTĘP

Zagadnienie związków teologii z kulturą, do której ona przecież należy, wiąże się ze współczesnym otwarciem Kościoła na świat. Dobrze uporządkowana i zdawało się niejako zamknięta teologia katolicka znalazła się nagle w kotle obcych sobie do tej pory prądów filozoficznych, nowych pilnych problemów i potrzeb, znalazła się wobec konieczności współdziałania z innymi naukami z myślą o przyszłości człowieka.

Swego czasu wydawał się jasny (choć bynajmniej nie był ani tak jasny ani bezproblemowy) alians teologii ze służebną jej filozofią. Nauka teologiczna, określona w swych konstytutywnych elementach za Arystotelesem przez św. Tomasza z Akwinu i wyraźnie wyodrębniona od innych nauk, zwłaszcza właśnie od filozofii, posługiwała się jej zdobyczami w interpretowaniu danych objawienia.

Jasno także rysowała się pozycja teologii wobec nauk pozytywnych (szczegółowych), przede wszystkim przyrodniczych. Kształtują się one i emancypują na przestrzeni ostatnich czasów, szczególnie w wieku XIX. Nie stanowiąc nigdy dworu teologii na wzór filozofii (w której jednak tkwiły swymi złączkami) stanęły niejako naprzeciw teologii, jako innego rodzaju, swoista, ale jednocześnie jakby nieporównanie pewniejsza i użyteczniejsza poznawcza ludzka aktywność. Do szerokiej

konfrontacji między tymi naukami a teologią doszło w drugiej połowie XIX w., a choć w międzyczasie ówczesne powody konfrontacji uległy zdeaktualizowaniu, konfrontacja trwa, zmieniawszy swe pola i charakter. Nauki pozytywne mają według J. Laurière'a¹ tendencję do totalnego wyjaśniania rzeczywistości, uzurpując sobie w ten sposób miejsce, jakie wypełniać może jedynie wiara i teologia, ewentualnie i do pewnego stopnia — filozofia.

Dzisiaj stajemy nie tylko wobec problemu relacji teologii do filozofii i do nauk pozytywnych, lecz także i przede wszystkim wobec problemu miejsca teologii w ludzkiej kulturze, kulturze pojmowanej jako całość ludzkiej twórczej aktywności.

Związki teologii z całością kultury nie są oczywiście niczym nowym. Przecież wraz z filozofią, a nawet wcześniej niż ona, zaczęły służyć teologii do interpretacji świętych tekstów inne racjonalne narzędzia, filologiczne i logiczne. Ponadto, poprzez filozofię teologia sprzężona była z kulturą danej epoki, z twórczością literacką i religijną, z wydarzeniami życia społecznego i politycznego. Zawsze też teologia była zależna od sytuacji w jakiej znajdował się Kościół, od jego potrzeb duszpasterskich, apologetycznych, liturgicznych, od istniejących form nauczania, od społecznego zaangażowania Kościoła. Nowym zjawiskiem jest jednak coraz to bardziej rozwijająca się świadomość tego faktu i branie go pod uwagę w samej refleksji teologicznej i meta-teologicznej.

Zresztą, już samo uświadomienie sobie rozlicznych więzi między teologią a całością kultury, tzn. całością twórczej ludzkiej aktywności, jest rezultatem tych właśnie więzi. Nastąpiło bowiem w rezultacie rozwoju filozofii podmiotu i nauk humanistycznych, w rezultacie coraz to szerszej zakrojonego programowania ludzkiej przyszłości.

Rozumiem dobrze, że związków między teologią a kulturą nie da się przedstawić w sposób całkowicie jasny, ani wyczerpujący. Wzajemne przenikanie się państwa ziemskiego i niebiańskiego — że posłużyć się wyrażeniem *Konstytucji Gaudium et spes* — daje się pojąć tylko wiarą, pozostając naprawdą tajemniczą zamąconych przez grzech dziejów ludzkich, aż do pełnego objawienia się światłości synów Bożych (40). To też moja wypowiedź posiada znacznie skromniejsze cele. Staram się po prostu spojrzeć na współczesną teologię i na jej dyna-

¹ Por. J. Ladrière, *La science, le monde et la foi*, Tournai 1972; tł. polskie: *Nauka, świat i wiara*, Warszawa 1978.

miczny rozwój z punktu widzenia jej związków z całością kultury. Sądzę, że taka refleksja potrzebna jest zarówno samej teologii, jak też może służyć lepszemu rozumieniu kultury.

I. TEOLOGIA NALEŻY DO CAŁOŚCI KULTURY

Związek teologii z kulturą implikowany jest w relacji Kościoła do świata. Teologia jest przecież jedną z form działania Kościoła, świat zaś — o jakim tu myślimy — jest światem ludzkiej historii i kultury. Jak zatem Kościół nie stoi wobec świata i nie jest w stosunku do niego czymś zewnętrznym, podobnie i tym samym teologia nie znajduje się wobec całości ludzkiej kultury jako rzeczywistości w stosunku do siebie zewnętrznej, lecz stanowi jedną z jej dziedzin: obecna jest w ludzkiej kulturze.

W tej samej mierze, w jakiej każdy chrześcijanin jako człowiek należy do tego świata historii i kultury, teolog reprezentuje współczesną sobie wiedzę i horyzonty myślenia właściwe wszystkim swoim współczesnym. W tej jednak mierze, w jakiej chrześcijanin, wierząc w Jezusa Chrystusa, czuje się świadomie związany z transcendentną, bożą rzeczywistością — teolog tę właśnie bożą rzeczywistość wyrażającą się i kryjącą w ludzkiej kulturze czyni przedmiotem swojej refleksji.

Byłoby zatem uproszczeniem rozpatrywać stosunek teologii do kultury jako stosunek dwóch odrębnych od siebie rzeczywistości. Pewnym uproszczeniem byłoby pytać, co teologia czerpie z kultury, a co jej przynosi. Niemniej współczesna produkcja teologiczna pozwala na rozróżnienie w niej jakby dwóch kierunków refleksji. Jednym wydaje się być kulturowa analiza samej teologii, drugim — teologiczna analiza kultury.

II. KULTUROWA ANALIZA TEOLOGII

Teologia, jak Kościół, „posiada postać tego przemijającego świata” (*Lumen gentium* 48); jest zatem siostrą wszelkiej poznawczej i naukowej aktywności człowieka, dzieli jej los i wraz z nią jest przedmiotem kulturowej analizy. Analiza taka poprzedzona została i zapoczątkowana w naszych czasach przez egzegezę tekstów biblijnych. Egzegeza biblijna uwzględniając osobowość autorów ksiąg świętych, „Sitz im Leben” tych ksiąg i poszczególnych ich fragmentów, uwarunkowania środowiskowe i historyczne, formy literackie i filologiczne, ujawniła, że

wszystkie te czynniki zarówno nie są Słowem Bożym, jak i są koniecznym jego kształtem. Nie przez pomijanie tych czynników (co prowadziło zresztą do ich absolutyzowania i traktowania wprost jako Słowa Bożego!) lecz przez ich poznanie i uwzględnianie prowadzi jedyna droga do poznania i przyjęcia Słowa Bożego.

Za przykładem egzegezy biblijnej teologowie podjęli zadanie analizy dorobku teologicznego. Rozpatruje się dzieła Ojców Kościoła i późniejsze dzieła teologiczne z punktu ich uwarunkowań historycznych i filozoficznych. Podejmuje się z podobnych punktów widzenia reinterpretację doktrynalnych orzeczeń kościelnych. Z nowej perspektywy patrzy się na teologię starożytną, średniowieczną i nowożytną, zarówno gdy idzie o poszczególne zagadnienia jak i o globalną ocenę tej teologii. Dyrektywa soborowa, dotycząca historycznego traktowania zagadnień teologicznych w procesie dydaktycznym przyczyniła się w znacznej mierze do upowszechnienia tego rodzaju analiz.

Analizom tym odpowiadają na poziomie refleksji metafizycznej i epistemologicznej próby zrozumienia teologii jako poznawczej działalności ludzkiej. Poznawcza aktywność człowieka stanowi przynajmniej od czasu Kartezjusza, a później Kanta przedmiot niesłabnącego zainteresowania ze strony filozofii i nauk humanistycznych. Znajduje to swoje odbicie w teologii. Wymienić tu trzeba przede wszystkim antropocentryzm teologiczny, tak jak rozumie go i tłumaczy Karl Rahner, a także ujmowanie teologii jako hermeneutyki, której zasady starają się formułować zarówno Rudolf Bultmann, jak Paul Ricoeur czy Edward Schillebeeckx.

Poprzestając na tych przykładach kulturowej analizy teologii, podkreślić trzeba raz jeszcze, że wszystkie te elementy kulturowe, które określają teologię, a które nazywa się najczęściej jej uwarunkowaniami, stanowią o tej teologii, a nawet są tą teologią, konstytuują ją niejako od wewnątrz. Tak jak w Biblii Słowo Boże wyraża się w słowie ludzkim, od którego nie sposób abstrahować, tak i w całej produkcji teologicznej nie sposób abstrahować od owych czynników osobowych, społecznych, historycznych, językowych, epistemologicznych, które kształtują teologię (może lepiej powiedzieć: daną teologię) niejako od wewnątrz. Nie można wszystkich tych czynników wyodrębnić od samej myśli teologicznej, którą poznawać możemy jedynie uwzględniając wszystkie wskazane czynniki.

Teologia przecież do nich się nie sprowadza, lecz jest w stosunku do nich transcendentna w tej mierze, w jakiej niesie świadomość i rozumienie wypowiedzanego w historii Bożego Słowa.

III. TEOLOGICZNA ANALIZA KULTURY

Teologia posiada zatem postać tego przemijającego świata. Dzieli z całą ludzką wiedzą jej ułomność, względność, historyczność. Można ją analizować z tego właśnie, kulturowego punktu widzenia. Zarazem jednak obserwujemy proces jakby odwrotny. Teologia zajmuje się ludzką kulturą, różnymi jej dziedzinami i aspektami, dostrzegając w niej — dzięki wierze — otwarcie na transcendencję, odniesienie do zbawienia, ku któremu Bóg prowadzi człowieka. Ta teologiczna refleksja nad kulturą rozwija się w okresie powojennym w sposób niesłychanie dynamiczny.

Za datę przełomową można uznać rok 1946, w którym ukażała się *Théologie des réalités terrestres* G. Thilsa². Przedmiotem tej teologii rzeczywistości ziemskich była przede wszystkim historia i praca ludzka. Teologia historii i teologia pracy dają początek różnym innym „teologiom z dopełniaczem”. Jeśli jednak początkowo traktuje się w teologii różne dziedziny kultury w sposób „przedmiotowy” (zobiektywizowany?) i abstrakcyjny, to wkrótce sytuacja ta ulega zmianie. Przedmiot teologii rzeczywistości ziemskich ujmowany jest w sposób historyczny i konkretny. Pokój, praca, wyzwolenie — zaczynają być rozumiane w teologii tak, jak je rozumieją socjologowie, politologowie, a nawet działacze społeczni i polityczni: jako pokój w naszej, współczesnej sytuacji światowej, jako praca nam znana, jako wyzwolenie na określonym miejscu globu ziemskiego.

Przed wszystkim jednak rozwija się teologia „znaków czasu”. Rozumie się przez nie znowu historyczne i konkretne zjawiska społeczne, które w świetle Ewangelii nie mogą nie być uważane za znaki ciągle realizującej się historii zbawienia.

Teologia znaków czasu stanowić też może określenie „teologii świata”, a więc globalnie, lecz niemniej konkretnie rozumianej kultury, w łonie której żyje i działa Kościół. Teologiczne zainteresowanie współczesną kulturą stanowi zaś nie-

² G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, I. Préludes, Paris—Bruges 1946; II. *Théologie de l'histoire*, Bruges—Paris 1949.

odzewny element dla rozumienia działania Kościoła i dla wytyczania jego dróg, a tym samym nieodzowny element w strukturze teologii praktycznej.

Teologia tak konkretnie rozumianej kultury przybiera niekiedy kształt refleksji nad określonym zaangażowaniem społecznym, to znaczy nad określonym ludzkim i chrześcijańskim doświadczeniem. O. M. D. Chénu mówi o swojej teologii, że zaczyna ją od pilnego słuchania opisu doświadczeń³. Doświadczenia te poddaje się ewentualnej analizie krytycznej, żeby następnie zmierzać do szukania chrześcijańskich rozwiązań w określonej sytuacji społecznej. Mogą to zresztą nie być rozwiązania — pisze o. Chenu — lecz wskazania, inspiracje i wyjaśnienia. Tak pojęta teologia miałaby więc za punkt wyjścia konkretną, historyczną i społeczną sytuację, wymagającą od chrześcijanina orientacji i zaangażowania.

Co jednak wydaje się szczególnie ważne w wypowiedziach o. Chenu — traktuje on każde konkretne ludzkie, a zarazem chrześcijańskie doświadczenie jako materiał „teologiczny”, jakby jednorodny z Bożym Objawieniem. Ludzka historia i jej doświadczenie może być dlatego podstawą teologii, że jest historią zbawienia, miejscem Bożej obecności i Bożego działania.

Jest to punkt widzenia istotny dla jakiegokolwiek refleksji teologicznej nad kulturą i historią. Ludzka kultura i historia nie stanowią rzeczywistości jakby czysto naturalnej, obcej łańcuchowi i zbawieniu, o której wiara i teologia miałyby mówić jak gdyby „od zewnątrz” np. iż Bóg stworzył człowieka z początkiem czasu, który staje się dla niego czasem próby i zasługi i kazał mu uprawiać ziemię ... Teologię przyciąga historia i kultura, zarówno w swej całości, jak i w każdym swym momencie, jako historia i droga zbawienia, jako miejsce i znak otwarcia się człowieka na Boga i Bożej interwencji, jako rzeczywistość w której realizuje się w tajemniczy sposób królestwo Boże.

IV. POLE TEOLOGICZNYCH BADAŃ

Zarówno kulturowe analizy teologii, jak i teologiczna refleksja nad kulturą prowadzą do nowego określenia pola teologicznych badań, a zarazem źródeł teologii.

³ Por. J. Duquesne *interroge le père Chenu*, Paris 1975; tł. polskie: *O wolności poszukiwań teologicznych*, Warszawa 1977.

Pole badań teologicznych wyraźnie się poszerza. Nie idzie tu tylko o nowe dziedziny badań, jakimi są „rzeczywistości ziemskie”, lecz także i przede wszystkim o przekonanie, że Słowo Boże, będące ostatecznie jedynym przedmiotem teologii, wyraża się nie tylko w klasycznych „loci theologici”. Nie tylko dzieła Ojców Kościoła, dokumenty oficjalnego kościelnego nauczania i rozprawy teologiczne brane są (muszą być brane) pod uwagę. Słowo Boże wyraża się w pewien sposób lub zyskuje swą interpretację także w wydarzeniach (zjawiskach) uważanych do niedawna za czysto „świeckie”, a dziś nazywanymi „znakami czasu”. Wyraża się w ludzkim i chrześcijańskim doświadczeniu, które M. D. Chenu uważa za właściwy punkt wyjścia dla teologii, a E. Schillebeeckx za właściwe kryterium słusznego rozumienia wiary. Wyraża się także w świadomości wiary, żywicznej przez chrześcijańską wspólnotę, co zapewne uznawało się zawsze, mówiąc o „zmyśle wiary”, lecz co staje się jaśniejsze w świetle rozważań nad podmiotowym charakterem poznania. Wydaje się, że badanie świadomości wiary żywicznej przez chrześcijańską wspólnotę może znacznie wzbogacić refleksję teologiczną.

V. PLURALIZM TEOLÓGICZNY

Wraz z tym poszerzeniem pola teologicznych badań i ich źródeł lepiej, jak się wydaje, zrozumieć można znaczenie teologicznego pluralizmu. Ten pluralizm, o którym mówi Sobór Watykański II, kojarzył się zapewne zbyt wyłącznie ze „szkołami teologicznymi”, jakimi były np. tomizm i szkotyizm, z odmiennymi inspiracjami filozoficznymi w teologii, jak np. w przypadku augustynizmu i tomizmu, z odmiennymi tradycjami kościelnymi, jak w przypadku teologii katolickiej, ewangelickiej i prawosławnej, ewentualnie kojarzył się z soborowym postulatem, wyrażonym w *Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła*, by „na każdym wielkim obszarze tzw. społeczno-kulturowym” rozbudzać takie badania teologiczne, które uwzględniałyby daną kulturę, odmienną od kultury, której jesteśmy dziedzicami” (por. 22). Tymczasem, jeśli będzie się traktować teologię nie tylko jako wymianę między fachowcami, nie tylko jako sprawę zamkniętą w akademickich publikacjach, lecz jako refleksję nad określoną tradycją kulturową, nad chrześcijańskim doświadczeniem, nad świadomością wiary określonej wspólnoty chrześcijańskiej, wówczas okaże się, że nawet w łonie naszej kultury europejskiej istnieją i dadzą się sfor-

mułować teologie tak zróżnicowane, jak różne są historyczno-kulturowe doświadczenia w poszczególnych Kościołach lokalnych lub w różnych regionach. Tak rozumiejąc teologię i teologiczny pluralizm, trzeba by zapewne odróżnić teologię rozwijającą się na przestrzeni ostatnich lat dwustu w Europie zachodniej od teologii rozwijającej się w Europie środkowo-wschodniej. Podczas bowiem gdy na zachodzie Europy teologia opiera się na świadomości wiary żywionej przede wszystkim przez elity społeczne, podczas gdy masy ulegają stopniowej dechrystianizacji, to myśl teologiczna na wschodzie Europy — myślę tu oczywiście także o Polsce — opiera się na świadomości wiary żywionej przez masy ludowe, podczas gdy elity społeczne stają się nosicielami nonkonformizmu⁴. Nie bez znaczenia byłby tu także fakt, że podczas gdy na zachodzie Europy rozwija się sieć uniwersytetów i fakultetów teologicznych, w Europie środkowo-wschodniej nie ma możliwości ich powstania, a interpretacji wiary służy duszpasterstwo, a także dzieła literackie o szerokim wydźwięku społecznym, w których świadomość wiary splata się z problematyką filozoficzną i narodową.

VI. PRZEZWYCIEŻENIE TEOLOGII „DWOCH PORZĄDKÓW”

Związki zachodzące między teologią a kulturą, których jesteśmy coraz bardziej świadomi, każą patrzeć na kulturę i historię jako miejsce i znak bożego, zbawczego działania. Dualizm Kościoła i świata, życia chrześcijańskiego i doczesnego zaangażowania, dualizm łaski (tego co nadprzyrodzone) i natury zostaje coraz bardziej za nami.

Wiadomo, że ów ostry dualizm, tak charakterystyczny dla teologii nowożytnej, dla Kościoła i życia chrześcijańskiego w tym okresie, napotykał od dłuższego czasu na opór ze strony myśli chrześcijańskiej i teologii. Opór ów wyrażał się w filozoficznych dziełach M. Blondela, przejawiał się w różnej formie w modernizmie, a w połowie naszego stulecia znalazł tak znakomitego rzecznika, jakim jest o. H. de Lubac⁵. Może właśnie dzięki temu nurtowi teologicznemu, dzięki de

⁴ Por. np. J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo a historia kultury polskiej*, Znak 30(1978) 1391—1408; D. Olszewski, *Świadomość wspólnoty religijnej i jej społeczne uwarunkowanie w Kościele polskim XIX wieku*, STV 12 (1974) fasc. 1, 230—240.

⁵ Por. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946; *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965.

Lubacowi, Rahnerowi, Balthasarowi i innym, którzy potrafili nam uprzytomnić, że jest jedna jedyna ludzka historia i rzeczywistość, będąca historią zbawienia, teologia mogła się otworzyć na „świecką” myśl filozoficzną, na wydarzenia społecznego życia, może odnajdywać swe miejsce w ludzkiej kulturze. Tym samym jednak teologia dzisiejsza, świadoma swej przynależności do ludzkiej kultury i istotnie nią zainteresowana przewycięża w naszej świadomości skuteczniej niż mogli to uczynić na płaszczyźnie rozważań teoretycznych teologowie poprzednich pokoleń ów dualizm wiary i życia, natury i łaski, który Sobór Watykański II określa jako jeden z najgroźniejszych błędów naszych czasów (por. *Gaudium et spes* 43).

VII. TROSKA O „LEPSZY ŚWIAT”

Kultura ludzka, w której teologia znajduje swe miejsce, jest ciąglem projektowaniem i realizowaniem przyszłości. Współcześnie owo nastawienie na przyszłość, na budowanie „lepszego świata” jest coraz to ambitniejsze — w miarę jak człowiek rozporządza coraz większymi możliwościami naukowymi i technicznymi — i coraz to bardziej uniwersalne: dotyczy naprawdę całego, „lepszego świata” — w miarę rozwoju komunikacji międzyludzkiej. W tej sytuacji nauki tracą swą „akademiczność”, a odnajdują się w nurcie troski o ów „lepsy świat” przyszłości.

Podobnie dzieje się i z teologią, zakorzenioną w kulturę. Kościół wpręga się we wspólne, ludzkie budowanie świata, jak tego wymaga w świadomości wiary nadzieja na przyjscie królowania Bożego. Teologia spotyka się z wszelką inną aktywnością ludzką zwróconą ku przyszłości, zwłaszcza naukową, w przewidywaniu tej przyszłości, w formułowaniu nadziei i wytyczaniu dróg jej urzeczywistnienia. Współczesne odkrycie nadziei, jako jednego z istotnych wymiarów życia człowieka i chrześcijanina, oraz eschatologii, jako jednego z istotnych wymiarów teologii — nie jest dziełem przypadku. Teologia przestaje być jakby pozaczasowym, pozostającym na płaszczyźnie teorii układem rozumowań, opartych na równie pozaczasowo rozumianych dawnych tekstach, a zdobywa swą „historyczność” (czasowość) i „polityczność” (w sensie nadawanym temu słowu przez Metz), zdobywa świadomość swego udziału w misji głoszenia przez Kościół „błogosławionej nadziei” i współbudowanie „lepszego świata”, który w wierze wiąże się w tajemniczy sposób z Królestwem Bożym.

ZAKOŃCZENIE

Jeszcze jedna uwaga na zakoŃczenie. Nie tak dawne s¸ czasy, kiedy teologia skazana przez pozytywizm wraz z filozofia¸ na banicj¸, starała si¸ bronić swych praw, dowodząc swej naukowości w sposób mo¸liwie zgodny z pozytywistyczn¸ koncepcj¸ nauki i zamykaj¸c si¸ w ciasnym kr¸gu wypowiedzi ściśle religijnych (biblijnych, dogmatycznych).

Dziś, w swej świadomości, widzi swe miejsce w samym sercu świata. Właśnie ta rzeczywistość świata — świata kultury i historii — stanowi właściwą jej gleb¸ i przedmiot ustawicznej refleksji, jest bowiem miejscem i sposobem objawienia Bo¸ego zbawienia, któremu teolog chce słu¸yć.

Theologie und Kultur

Zusammenfassung

Das Verh¸ltnis der Theologie zu der Kultur ist heutzutage besonders beachtenswert. Es hat den Anschein als ob, den zeitgen¸ssischen theologischen Bewusstseins gem¸ss, man im Stande w¸re es in folgenden Behauptungen zusammenfassen zu k¸nnen.

Der Zusammenhang zwischen der Theologie und der Kultur ist eine Implikation der Relation der Kirche zur Welt. Wie die Kirche also in ihrem Verh¸ltnis zur Welt nicht etwas ¸usserliches ist, so steht auch die Theologie zur gesamten Kultur nicht, als ob diese im Verh¸ltnis zu ihr eine ¸usserliche Gr¸sse w¸re, sondern sie bildet einen ihrer Bereiche: die Theologie ist in der menschlichen Kultur gegenw¸rtig.

Die Theologie wie jedes Wissen und wissenschaftliche Aktivit¸t des Menschen ist Gegenstand kultureller Analyse. Die kulturellen Elemente, die man manchmal als Bedingungen der Theologie bezeichnet, sind f¸r sie konstitutiv. Die Theologie ist jedoch im Verh¸ltnis zu ihnen transzendent in dem Masse, in welchem sie das Bewusstsein und Verst¸ndnis des in die Geschichte gesprochenen Worte Gottes tr¸gt.

Die Theologie besch¸ftigt sich mit der menschlichen Kultur, denn in Glauben sieht sie ihre Offenheit auf die Transzendenz, ihre Bezogenheit auf das Heil, dem Gott den Menschen zuf¸hrt. Erfahrung und Bewusstsein des Menschen, die sozialen Verh¸ltnisse k¸nnen eben deswegen den Ausgangspunkt der theologischen Reflexion bilden, weil sie Ort und Zeichen der Gegenwart Gottes und seines Wirkens sind, weil sie die Heilsgeschichte sind.

Dadurch wird das Gebiet der theologischen Forschungen und Quellen erweitert. Das Wort Gottes kommt zum Ausdruck und gewinnt seine Interpretation nicht nur in den klassischen „loci theologici“, sondern auch in den sozialen Ereignissen, — die bis vor kurzen als rein weltlich betrachtet und heute als „Zeichen der Zeit“ angesehen werden — in menschlicher und christlicher Erfahrung, im Bewusstsein des Glaubens der christlichen Gemeinschaft.

Zufolge dieser Erweiterung des Gebietes der theologischen Forschungen und Quellen kommt der theologische Pluralismus auf eine neue Weise zum Vorschein. Denn in dem Masse in welchem die Theologie zur Reflexion über eine bestimmte kulturelle Tradition wird, können so differenzierte Theologien ausgearbeitet werden, wie verschieden die historischen und kulturellen Erfahrungen der lokalen oder regionalen Kirchen sind.

Die Theologie von heute, die ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Kultur bewusst und für die wesentlich interessiert ist, überwindet erfolgreich diesen Dualismus von Natur und Gnade, Glaube und Leben, den die Konstitution „Gaudium et spes“ als einen der wichtigeren Fehler unserer Zeiten bezeichnet.

Die menschliche Kultur ist ein stetes Projektieren und Realisieren der Zukunft. Die Theologie, die ihrer Stellung in der Kultur bewusst ist, begegnet in ihrem Raum jeglicher anderer und besonders der wissenschaftlichen Aktivität des Menschen, die auf die Zukunft ausgerichtet ist um ihre Hoffnungen zu artikulieren und ihnen den Weg zur Realisation zu bahnen.

Die gegenwärtige Entwicklung der Theologie der Hoffnung ist kein Zufall, eben wie die Anerkennung der Eschatologie als einer der wesentlichen Dimensionen der Theologie.

A. Zuberbier