

TOMASZ WĘCŁAWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Teologii Fundamentalnej i Ekumenicznej

Metodologia teologii

Method in Theology

Wokół statusu naukowego i metodologicznego teologii pojawiają się wciąż na nowo nieporozumienia, wątpliwości i kontrowersje. Zdarzają się one zarówno wewnątrz środowiska teologów, jak też między nim, a jego obserwatorami i recenzentami reprezentującymi inne nauki. Pytania i wątpliwości budzi przede wszystkim wyjątkowy status teologii jako nauki związanej z autorytetem Bożego objawienia i z wiarą w nie, a zarazem jako „nauki kościelnej”, to znaczy powiązanej ze strukturą autorytetu opartego na „posłuszeństwie wiary”. Oznacza to, że teologia znajduje już w punkcie wyjścia pewną specyficzną i niezwykłą tożsamość, nieporównywalną z tożsamością żadnej innej nauki (z filozofią włącznie). Wątpliwości budzą przede wszystkim konsekwencje tej wyjątkowości dla samej teologii jako nauki i dla jej współdziałania z innymi naukami*.

Można wskazać dwie zasadnicze grupy trudności i nieporozumień dotyczących specyficznego statusu teologii. Nieporozumienia pojawiają się po pierwsze w związku z trudnością połączenia wspomnianej jej wyjątkowej tożsamości ze zwyczajnością metod i procedur naukowych w teologii na co dzień stosowanych, a zarazem z przyjmowaną z naturalną dla współczesnych nauk oczywistością autonomią tychże metod i procedur. Nieporozumienia i trudności wynikają po drugie z nie zawsze do końca przemyślanego przekonania teologów, że specyfika ich dyscypliny sprawia, że kiedy posługują się metodami wspólnymi dla wielu nauk lub wprost metodami innych nauk humanistycznych, ich działania jako działania teologów *ipso facto* są i pozostają teologią – a w konsekwencji cieszą się specyficznym i wyjątkowym statusem i mogą być kompetentnie oceniane *jedynie* przez innych teologów.

* Tekst niniejszy ukazał się pierwotnie w czasopiśmie „Nauka” (2004, nr 3, s. 101-120).

Nie mam zamiaru przypominać na tym miejscu skomplikowanych dziejów sporu o naukowość teologii. Przyjmijmy pragmatycznie, że teologia jest nauką, skoro w praktyce uprawiana jest tak, jak inne nauki. Z punktu widzenia codziennej praktyki pracy badawczej i dydaktycznej teologów, przytłaczająca większość tego, co robią jako uczeni i nauczyciele, jest w pełni porównywalna z działaniami przedstawicieli innych nauk humanistycznych – i to zarówno co do przedmiotu i materii badań (najczęściej są to teksty, w stosunkowo niewielkim zakresie dane empiryczne), jak też co do stosowanych metod. Jednakże, zgodnie z tym, co powiedziałem wyżej, ta właśnie naukowa zwyczajność pracy teologów zderza się w pewnym sensie z nadzwyczajnością statusu i tożsamości teologii. Wymaga zatem objaśnienia, co w istocie czyni pracę teologów teologią, a także w jakim stopniu działanie w związku z własną tożsamością teologii zmienia (lub nie) charakterystyki metod i procedur współdzielonych przez teologię z innymi naukami humanistycznymi. Te właśnie kwestie zamierzam poruszyć w niniejszym przedłożeniu.

Moją wypowiedź podzielę na trzy części. W pierwszej przedstawię zwięźle samo sedno specyfiki i tożsamości metodologicznej teologii – a więc kwestię możliwości odnoszenia się w jej ramach do przedmiotu, którego nie można uczynić obiektem badań tak, jak inne nauki czynią obiektami badań swoje przedmioty, ani nawet tak, jak czyni go obiektem swoich pytań i badań filozofia. W części drugiej dokonam genealogicznego przeglądu głównych modeli metodologicznych teologii, wskazując zarazem na ich znaczenie dla współczesnej sytuacji metodologicznej tej nauki. W części trzeciej zasygnalizuję najważniejsze aspekty sytuacji metodologicznej głównych działów teologii, a w szczególności kwestie zapożyczeń metodologicznych od innych nauk i związane z tym problemy kompetencyjne. W dwu pierwszych z wymienionych tu spraw odwołam się w dość znacznym zakresie do własnego wcześniejszego opracowania dla potrzeb Encyklopedii Religii PWN (por. Węcławski 2003, zwł. s. 249 i 250-254).

I. SPECYFIKA I TOŻSAMOŚĆ METODOLOGICZNA TEOLOGII

W najszerszym pojęciu teologią jest każda ludzka próba wyrażenia i komunikowania innym relacji między tym, co boskie a światem. Takie pojęcie i nazwa teologii ma źródła w religii i filozofii greckiej. Zostało rozwinięte, na nowo zinterpretowane i sprecyzowane wraz z rozwojem myśli chrześcijańskiej i w jej ramach otrzymało przyjmowane dzisiaj powszechnie znaczenie. Ukształtowane w ten sposób pojęcie teologii okazało się w takim stopniu uniwersalne, że znalazło zastosowanie także do obszarów mowy o Bogu religijnie i kulturowo pierwotnie nie związanych z myślą grecką. Dotyczy to m. in. nowożytnego pojęcia „teologii biblijnej” – a więc odkrywania teologicznej struktury ksiąg biblijnych, które powstawały bez świadomości ich autorów jakoby tworzyli „teologię”. Dotyczy to także późnośredniowiecznych i nowożytnych przekształceń i interpretacji pojęcia teologii, włącznie z analogicznym zastosowaniem go do refleksji doktrynalnej innych wielkich religii świata – np. teologia judaistyczna czy islamska.

Rozwinięta postać chrześcijańskiego pojęcia teologii odnosi się zarówno do systematycznej pracy nad źródłami objawienia, a następnie refleksji intelektualnej nad objawioną tajemnicą Boga i wyprowadzanymi z niej doktrynami, jak też do innych form wyrazu tej samej tajemnicy – przede wszystkim w dziełach sztuki i w porządku życia społecznego. Z oczywistych względów w przedłożeniu tym zajmujemy się tą pierwszą postacią teologii – a więc teologią jako systematyczną pracą intelektualną nad tzw. danymi Objawienia; jednakże trzeba pamiętać, że jej związek z różnymi postaciami sztuki inspirowanej wiarą chrześcijańską a także teorii i praktyki życia społecznego nie jest wtórny i względny, ale że te postaci pozanaukowej teologicznej ekspresji indywidualnej i społecznej tworzą swego rodzaju „środowisko naturalne” teologii ściśle naukowej.

Ma to szereg konsekwencji ważnych dla określenia fundamentalnego statusu metodologicznego i własnej tożsamości teologii. Konsekwencje te możemy najwyraźniej zobaczyć przyglądając się kolejno relacji działań ściśle teologicznych do ich własnej naukowej racjonalności, do charakteru i roli autorytetu (resp. systemu aksjomatycznego), do którego praca teologiczna się odwołuje, wreszcie do „pamięci”, do której teologia jest zobowiązana wewnętrznie czyli właśnie przez swoją tożsamość – pamięć jest tu rozumiana jako świadomość harmonijnego zakorzenienia własnej pracy teologa w dziele poprzedzających ją pokoleń jak też jego odpowiedzialności za przyszłość. Zwłaszcza ta ostatnia sprawa pozwala pokazać całą niezwykłość, trudność, a zarazem – nie waham się powiedzieć – swego rodzaju wrodzoną wielkość „działalności teologicznej”.

Jako „naukowe słuchanie Słowa zbawienia, pochodzącego od Boga” i jako „graniczna dyscyplina racjonalności” teologia akademicka musi mierzyć się z pytaniami o racjonalność nieporównywalnymi z tymi, które stają przed innymi naukami. Wynika to z rodzaju autorytetu, do którego praca teologiczna odwołuje się w punkcie wyjścia. Nie chodzi mianowicie ani o autorytatywny punkt odniesienia *tworzony* (np. tak, jak tworzy się aksjomatyczne punkty wyjścia teorii matematycznych), ani o autorytet *swobodnie przyjęty* (np. tak, jak przyjmuje się autorytet przedłożonych badaniom tekstów lub faktów – zarazem poddając go krytyce ograniczonej jedynie racjonalnością postępowania naukowego). Chodzi o odniesienie do autorytetu zastanego i nieusuwalnego, co więcej: zarazem takiego, że owoce intelektualne prawidłowego postępowania teologa w pewnym sensie zostają wpisane w strukturę tego autorytetu. W takim kontekście używa się w teologii pojęcia „niereformowalnego kryterium prawdy”. Mogłoby się wydawać, że oznacza to odrzucenie przez teologię już w punkcie wyjścia popperowskiej zasady, zobowiązującej do wskazania dróg falsyfikacji własnych twierdzeń, jednakże bynajmniej tak nie jest. Trzeba zarazem widzieć, że teologia jako „nauka egzystencjalna”, to znaczy taka, która ze względu na swój przedmiot – skoro dotyka zbawienia każdego człowieka – ponosi odpowiedzialność moralną nierównie większą niż odpowiedzialność innych nauk, jest też zobowiązana *pamiętać* więcej, lepiej i skuteczniej niż inne nauki. Każdej z tych trzech spraw poświęć teraz nieco uwagi, pokazując choćby najważniejsze wymagania, a zarazem granice tej właśnie szczególnej sytuacji i tożsamości teologii.

1. Teologia i kwestia racjonalności

Co to znaczy, że teologia jest „graniczną dyscypliną racjonalności”? Istota rzeczy leży w tym, że teologia akceptuje źródło poznania bezwzględnie innego rodzaju, niż te, które akceptowane są przez wszystkie inne nauki. Jest tak z powodu pojawiającego się w jej nazwie słowa „theos”, a w szczególności z powodu sposobu, w jaki odniesienie do Boga przyjmowane jest w teologii: obecność tego słowa oznacza dla niej właśnie obecność źródła poznania innego niż ludzkie doświadczenie (i pracująca nad nim ludzka racjonalność). Nie znaczy to, że poznanie pochodzące od Boga (objawienie) wyłączone jest z kompetencji ludzkiej racjonalności. Znaczący jedynie, że ludzka racjonalność dotyka tu rzeczywistości danej jej zupełnie inaczej niż jakakolwiek inna dana jej rzeczywistość. Symbolem tego „inaczej” jest właśnie słowo „Bóg”.

Słowo „Bóg” różni się zasadniczo od wszystkich innych naszych słów. Z każdym innym słowem możemy wiązać właściwe dla niego doświadczenie. Skoro mamy takie doświadczenie, samo słowo staje się względne i nie stanowi już jedyne i koniecznego dostępu do tego, co mamy na myśli, kiedy je wypowiadamy. Możliwe są też doświadczenia bez słów. Ze słowem „Bóg” jest inaczej. Żadne ludzkie doświadczenie nie może zastąpić tego słowa, ponieważ żadne nie ujmuje tego, co mamy na myśli, kiedy je wypowiadamy. Tylko i jedynie samo to słowo uobecnia to, co chcemy przez nie powiedzieć (Rahner 1987, s. 42; por. Węcławski, 1998, s. 47n).

To jest istota trudności, przed jaką staje teologia i przyczyna jej wyjątkowego stosunku do racjonalności. To jest granica poznania, z którą teologia musi mierzyć się inaczej niż pozostałe nauki: nie tyle przesuwając ją coraz dalej, ile raczej „rozumiejąco przyjmując” jako granicę nieprzekraczalną – w punkcie wyjścia i w każdym innym punkcie przemierzanej przez siebie drogi. „Rozumiejąco” musi w tym wypadku znaczyć zarazem „racjonalnie”. Inaczej mówiąc, zgoda na nieprzekraczalność tej granicy sama musi być możliwa jako akt w pełni racjonalny (por. Kamiński, 1978, s. 9; Dzidek, 2001, s. 145n).

Warto sobie zatem uprzytomnić, w jaki sposób teologia mierzy się z tą granicą i powodowaną przez nią trudnością – to jest: w jaki sposób broni wobec niej własnej i nie tylko własnej racjonalności. Czyni to mianowicie na dwa sposoby. Pierwszym jest zgoda na poddanie racjonalnej weryfikacji wszystkich własnych twierdzeń – pod tym jednym warunkiem, że system, w ramach którego weryfikacja taka się dokona, nie wyklucza twierdzeń o przedmiotach, które nie są w nim dane bezpośrednio – inaczej mówiąc, pod warunkiem zgody na prawomocność metafizyki. Sposobem drugim – z pozoru przeciwnym temu pierwszemu – jest obstawanie przy tym, że punktem odniesienia i ostatecznym kryterium prawdy nie jest dla teologii ani pojedyncza wielka idea (choćby była to metafizyczna idea Boga), ani uniwersalny system myślowy (choćby była to w pełni koherentna metafizyka), ani metoda, ani związane z nią myślowe konstrukcje i procedury, ale pewne konkretne, historyczne wydarzenie: życie, śmierć i zmartwychwstanie jednego człowieka – Jezusa zwanego Chrystusem.

O tym ostatnim stwierdzeniu trzeba jednak od razu powiedzieć, że nie jest ono bynajmniej oczywiste dla wszystkich teologów – ani historycznie, ani współcześnie. Przynajmniej od czasów Reformacji jest ono mianowicie przedmiotem nie do końca rozstrzygniętego sporu. Istotą tego sporu jest pytanie, czy teologia chrześcijańska ma *ściśle własne* pojęcie o Bogu, czy też jej odwołanie się do Boga oznacza akceptację i uczestnictwo w pewnym pojęciu uniwersalnym (przynajmniej w obszarze kultury związanej z źródłami greckimi lub szerzej indoeuropejskimi), pierwotnie zatem wcale nie chrześcijańskim, a więc możliwym do uzyskania także poza Bożym samoobjawieniem i bez jego pomocy.

Spór ten można, bardzo rzecz upraszczając, sprowadzić do stanowiska tradycyjnie „katolickiego” (w szerokim, nie tylko wyznaniowym sensie tego słowa), oparte go na akceptacji tzw. teologii naturalnej – to znaczy możliwości dotarcia siłami ludzkiego umysłu przynajmniej do pojęcia o istnieniu Boga (i ewentualnie do fundamentalnych cech Bożego istnienia), i stanowiska tradycyjnie „reformacyjnego”, to znaczy zakwestionowania i odrzucenia wszelkiego pojęcia o Bogu, do którego miałyby być zdolny ludzki umysł sam w sobie, jako świadomego lub nieświadomego bałwochwaltwa. Takie ujęcie jest jednak zbyt grubym uproszczeniem. Ani teologia katolicka w różnych fazach swojego nowożytnego rozwoju nie akceptowała bezwzględnej autonomii rozumu w stosunku do pojęcia Boga (przynajmniej jeśli chodzi o jej nurt główny i ortodoksyjny), ani też teologia ewangelicka (znów w jej nurcie zasadniczym) nie odrzucała a priori możliwości ludzkiego umysłu w stosunku do uniwersalnego pojęcia Boga. Jednakże odwołanie się do tego sporu wydaje się istotne przynajmniej w tym sensie, że uznanie konkretnej historii jednego człowieka – Jezusa z Nazaretu – i wszystkich jej następstw za fundament tego, czym teologia chrześcijańska zajmuje się jako taka właśnie, stanowi równocześnie aksjomat i trudność tej teologii. Można powiedzieć nieco inaczej: jest to taki aksjomat, przed którym teologia na różne sposoby próbuje się uchylać i uciekać, zarówno historycznie jak współcześnie. Ucieczką taką jest – ujmując rzecz w wielkim skrócie – zarówno „umetafizycznienie” klasycznej teologii katolickiej, jak też zasada „sola scriptura” teologii ewangelickiej, która – zauważmy – w konsekwencji oznacza, że teologowie otrzymują precyzyjnie uchwytny przedmiot badań (Pismo, a więc jasno zdefiniowany zbiór tekstów). Ucieczką taką jest także obserwowane współcześnie przeniesienie centrum zainteresowań materialnych teologii na społeczne doświadczenie wiary (czy też szerzej doświadczenie religijne). W każdym z tych trzech nieco „plakatowo” tu zasygnalizowanych przypadków mamy do czynienia z próbą takiego zdefiniowania przedmiotu zainteresowań materialnych teologii, żeby można było – zachowując formalnie odniesienie do „innego” (Boga i objawienia) – postępować w praktyce tak, jak postępuje się w innych naukach, to znaczy krytycznie analizować teksty, tworzyć zdania aksjomatyczne, wyprowadzać z nich dalsze zdania systemowe, proponować modele praktyki społecznej itp.

Kluczowe pozostaje zatem pytanie, czym w takim razie jest owo odniesienie do Boga i objawienia i jaki wpływ wywiera ono na charakter i sposób pracy teologa, a zatem także na jej wyniki.

2. Teologia i kwestia autorytetu

Teologię czyni „chrześcijańską” we właściwym i ścisłym sensie tego słowa, odwołanie się do pozostającego całkowicie poza naszą władzą i dlatego (jak w takich wypadkach mawiają teologowie) „niereformowalnego” kryterium prawdy, którym jest to, co Bóg uczynił dla wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie: w Jego słowie i życiu, śmierci i zmartwychwstaniu.

Kiedy tak stawiamy sprawę, chodzi zarazem o wspomnianą już wyżej fundamentalną kwestię chrześcijańskiej teologii – o pytanie, skąd ma ona własne pojęcie o człowieku i własne pojęcie o Bogu, albo silniej: czy ma ona rzeczywiście własne pojęcie o jednym i drugim. Odpowiedź brzmi oczywiście: tak – ale teologia ma jedno i drugie pojęcie nie tyle dzięki uniwersalnej i pierwotnie niezależnej od wiary chrześcijańskiej metafizyce i budowanej z jej pomocą filozofii człowieka. Ma je właśnie przez swoje odniesienie do tej jednej ludzkiej historii – Jezusa z Nazaretu – i do tego jednego wydarzenia, które czyni historię Jezusa „historią wszystkich historii” – do Jego śmierci i zmartwychwstania.

Razem z taką odpowiedzią dana jest sama zasada chrześcijańskiej wiary i wypowiadającej ją teologii: Jej miejscem jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Na tym miejscu przemawia nie jakaś uniwersalna idea, ale konkretna i dla każdego doświadczalna miłość na śmierć i życie. Jej język jest językiem ludzkim. Bóg docho- dzi w nim do słowa.

Te trzy ostatnie zdania w swojej prostocie wyrażają samo sedno tożsamości teologii. Opisują bowiem istotę jej specyficznej sytuacji: teolog ma do czynienia z materią doświadczeń, słów i tekstów, a następnie struktur społecznych (w tym struktur autorytetu) i dokonujących się w nich otwartych procesów *nie inną*, niż ta, z którą mają do czynienia przedstawiciele innych nauk humanistycznych. Jednakże ma z nią do czynienia w związku z wydarzeniem Chrystusa i tym wszystkim, co ono oznacza dziejowo – a więc w związku z żywą tradycją wiary i społecznego uczestnictwa w tym wydarzeniu (tzn. w związku z tradycją Kościoła). Ma więc z nią do czynienia *inaczej* niż przedstawiciele innych nauk.

Odniesienie pracy teologa do autorytetu „społeczności wiary” (Kościoła) znajduje tu właśnie jedyne istotne uzasadnienie. Jakkolwiek w praktycznym uproszczeniu sprawę tę sprowadza się czasem do kwestii podporządkowania teologa i jego pracy instancji innej niż własne instancje nauki, a więc do swoistego ograniczenia jego autonomii badawczej, takie postawienie sprawy byłoby jednak zasadniczym nieporozumieniem. Instytucje prawne, które wiążą pracę teologa ze strukturami autorytetu w Kościele (takie jak np. udzielanie i możliwość cofnięcia „misji kanonicznej” do wykładania teologii katolickiej) mają sens bynajmniej nie pragmatycznie dyscyplinarny, ale ściśle teologiczny. Teologia jest pierwotnie dziełem Kościoła – aż po możliwość zdania tak radykalnego, jak następujące: *Tylko biskup zasługuje na miano teologa w pełnym znaczeniu tego słowa* (Marion, 1982, s. 215). Autor tych słów zdaje sobie oczywiście sprawę z zaskakującej wymowy takiej tezy i ze związa- nego z nią ryzyka uproszczeń i nieporozumień, dlatego też uzupełnia ją i wyjaśnia

zwracając uwagę na analogię między sakramentalną więzią a biskupem, która jest koniecznym warunkiem prawowitego przewodniczenia Eucharystii, a tą więzią z biskupem, która jest koniecznym warunkiem wykładania teologii w imieniu Kościoła (tamże, s. 216). Wymaganie takiej więzi nie jest zatem ani anachronicznym ograniczeniem autonomii badawczej, ani tylko pragmatyczną ustawą dla zabezpieczenia doktrynalnej poprawności wykładanej w imieniu Kościoła nauki, ale stanowi wewnętrzny warunek i wymaganie samej teologii jako próby rozumnego wypowiedzenia i objaśnienia przez niektórych tego, co w wyznaniu wiary i sakramentach jest dostępne dla wszystkich. Marion zwraca w związku z tym uwagę na problematyczność prób zbudowania teologii „czysto naukowej” – przynajmniej jak długo wiążą się z nimi wymagania neutralności i autonomii nauki tak sformułowane, że początek teologii w sakramentalnej praktyce Kościoła staje się dla teologa tylko materią badań (Marion, tamże; Dzidek, 2001, s. 146nn). Można by powiedzieć co najwyżej, że materią badań ściśle teologicznych jest jedność społecznego doświadczenia wiary, która pozwala widzieć je w całej różnorodności jego historycznych przejawów jako jedno wydarzenie dziejowe. Stwierdzenie to przeprowadza nas do trzeciej z poruszanych tu kwestii fundamentalnych specyfiki i tożsamości metodologicznej teologii, czyli do kwestii „pamięci”.

3. Teologia i kwestia pamięci

Powtórzmy: Teologię czyni „chrześcijańską” odwołanie się do tego, co Bóg uczynił dla wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie: w Jego słowie i życiu, śmierci i zmartwychwstaniu. Uprawianie teologii wiąże się więc z bezwzględnym zobowiązaniem do pamięci o tym jedynym miejscu i zdarzeniu – ale też o wszystkim, do czego ono się odnosi i co obejmuje. Musimy się zatem zastanowić nad źródłem, zakresem i siłą tej właśnie pamięci, z której wyrasta i do której zobowiązana jest teologia chrześcijańska.

Po pierwsze nie jest to nigdy jedynie pamięć „materialna”. Pamięć teologii nie obejmuje po prostu i jedynie udokumentowanych faktów (ani też nawet „faktów, które coś znaczą”), ale obejmuje fakty, które mocą swojego związku z działaniem Boga *zachowują* znaczenie i w ten sposób swoją ontologiczną siłę (dlatego też raz poznane w ludzkiej historii nie pozwalają się już zapomnieć), budują relacje osobowe i budzą wciąż nowe oczekiwania. Gdybyśmy pozostawali na gruncie faktów rozumianych wyłącznie jako zdarzenia w historii (niezależnie od tego, jakimi metodami posługujemy się, by je ustalać), nie mielibyśmy żadnego koniecznego powodu, by jednym z nich przypisywać większy autorytet, a innym mniejszy – poza ich genealogicznym uporządkowaniem. (Nie ma faktu tak pierwotnego, żeby nie mógł go wyprzeć fakt „jeszcze bardziej pierwotny”.) Gdybyśmy zatem zajmowali się tylko próbami uporządkowanego zrozumienia historii (faktów) wiary, nie byłaby to wciąż jeszcze teologia we właściwym sensie tego słowa.

Teologiczna pamięć – czyli świadomość tradycji rozumianej jako nieprzerwane czynne przekazywanie orędzia o fundamentalnych odniesieniach ludzkiego życia

i doświadczenia – nie jest zatem nigdy jedynie systematyczną wiedzą o przeszłości wiary i o tym, co w przeszłości udało się powiedzieć dobrze i wiążąco o tajemnicy Bóżeo samoudzielania się ludziom. Nie wolno pogodzić się z tym, żeby teologia miała się poświęcać jedynie *akceptowanemu wprawdzie przez niektórych teologów ze szczególnym upodobaniem zadaniu administrowania własną przeszłością* (Jüngel, 1977, s. 274).

Teologiczne pojęcie dziejów stanowi swoiste zwycięstwo żywej pamięci nad „fizycznym” przypomnieniem albo też zwycięstwo pamięci nad dokumentem. Takie „zwycięstwo pamięci”, z którego się wywodzi i którego zarazem domaga się szczególnie odpowiedzialność teologii, może być tylko dziełem Boga w ludzkich dziejach.

Źródłem teologii jest zatem obecność we wnętrzu żywej pamięci ludzi takich spraw i odniesień, których ani ludzie ci sami nie stworzyli, ani nie wybrali, o których raczej trzeba powiedzieć, jakkolwiek niepokojąco może to zabrzmieć, że to one wybierają ludzi i tworzą wokół siebie społeczności. To się zdarzyło w duchowych dziejach ludzkości wiele razy – ale z nieporównywalną z niczym siłą w tym miejscu, które jest bezwzględnie pierwsze dla pamięci chrześcijaństwa i każdego chrześcijanina: w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu. To, co znajdujemy na tym miejscu, jest dlatego przedmiotem chrześcijańskiego wyznania wiary – i jako takie przedmiotem tej szczególnej pamięci teologii, o którą tu pytamy.

Inaczej mówiąc, z teologią w rozumieniu chrześcijańskim mamy do czynienia zawsze tam, gdzie spotykamy świadome, krytyczne, rozumiejące i porządkujące odniesienie do dziejów wiary w to, co Bóg uczynił w Jezusie Chrystusie; ale też tylko tam, gdzie mamy do czynienia z tą właśnie wiarą – a więc ze zgodą na to, że owo świadome, krytyczne, rozumiejące i porządkujące odniesienie do jej dziejów jest zarazem *uczestnictwem* w zamierzonym przez Boga dziele, a stąd konsekwentnie musi zawierać momenty odpowiedzialnej pamięci, posłuszeństwa i współdziałania (por. Majka, 1981, s. 179nn).

Cała trudność polega na tym, że nie można zwyczajnie i jednoznacznie rozdzielić obu wymiarów pracy teologicznej. Nie można zatem powiedzieć, że jest taki jej obszar, w którym nie różni się ona *niczym* od pracy przedstawicieli innych nauk nad właściwą tym nauką materią (tekstami – dokumentami czy też danymi empirycznymi). Nie można też pokazać osobno tych momentów, w których do „zwyczajnej” pracy humanisty dołącza „posłuszeństwo wiary”. Obie rzeczywistości pozostają – przy zachowaniu istotnej między nimi różnicy – nierozłączne, a powstające w ten sposób napięcie ujawnia się w specyfice społecznego usytuowania teologa i jego pracy (o czym mowa była wyżej w związku z kwestią autorytetu).

Taki stan rzeczy trzeba przyjąć do wiadomości, żeby adekwatnie oceniać to wszystko, co teologowie wypracowali sobie „metodologicznie” w dwu tysiącletnich dziejach chrześcijańskiej teologii.

II. KRÓTKA GENEALOGIA MODELI METODOLOGICZNYCH TEOLOGII

Przedstawię teraz genealogiczny przegląd modeli metodologicznych teologii, sprowadzając je do czterech najważniejszych – w związku z fundamentalnym odniesieniem, na którym każdy z nich jest zbudowany. Jakkolwiek zostaną one przedstawione w porządku chronologicznego rozwoju i przynajmniej w pewnym sensie stanowią dla siebie nawzajem następujące jedna po drugiej alternatywy, trzeba pamiętać, że żaden z tych modeli nie zdezaktualizował się całkowicie. Także ich wzajemna alternatywność jest względna.

1. Punkt wyjścia w przekazie: teologia jako komentarz (hermeneutyka źródeł Objawienia)

Podstawową metodą teologii chrześcijańskiej od jej wczesnochrześcijańskich początków aż do późnej scholastyki jest systematyczny komentarz do ksiąg biblijnych, rozwijany w kontekście liturgicznym (jako objaśnienie czytań liturgicznych) lub też jako systematyczna medytacja, a następnie wykład zawartości ksiąg biblijnych. Także traktaty systematyczne i polemiczne starożytności chrześcijańskiej można z punktu widzenia metodologii przypisać do kategorii komentarza – chodzi w nich bowiem o właściwy wykład przekazu biblijnego, według potrzeby z pomocą systematyczno-pojęciowej hermeneutyki symbolicznego i obrazowego języka wypowiedzi biblijnych. Większość dzieł reprezentujących ten typ metodologiczny teologii prezentuje systematyczne objaśnienie poszczególnych ksiąg biblijnych wers po wersie, z objaśnieniem trudniejszych kwestii historycznych i terminologicznych, elementami wewnątrzbiblijnej alegoryzacji i typologii, a następnie rozwinięciem elementów doktrynalnych, duchowych i wskazań praktycznych.

Istotną rolę w kształtowaniu się całej tradycji teologicznej chrześcijaństwa (aż po teologię współczesną), ale w szczególności tej właśnie tradycji hermeneutycznej, odegrały dwie wielkie starożytne chrześcijańskie szkoły wykładu Pisma Świętego: aleksandryjska i antiocheńska. Reprezentują one odmienne typy umysłowości i wrażliwości teologicznej, opierają się też na odmiennym rozumieniu istoty elementu doktrynalnego zawartego w tekście biblijnym.

Szkoła aleksandryjska (m.in. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Cyryl Aleksandryjski) akcentuje jedność przekazu biblijnego jako objawionego w dziejach jednego Słowa Boga. Uwypukla w związku z tym jedność i wzajemne związki poszczególnych ksiąg i wydarzeń dziejów biblijnych. Ulubioną metodą egzegezy aleksandryjskiej jest alegoreza i doszukiwanie się w wydarzeniach poprzedzających figur i typów późniejszych wydarzeń zbawczych.

Szkoła antiocheńska koncentruje się na samym tekście biblijnym jako konkretnym historycznym komunikacie (egzegeza *ad litteram*). Akcentuje w związku z tym różnicę między poziomem tekstu a poziomem Słowa Bożego, które przez ten tekst się komunikuje.

Obie szkoły wytworzyły w okresie wielkich sporów chrystologicznych III-VI w. analogicznie dwa typy chrystologii: aleksandryjska – chrystologię jedności w dwoistości natur boskiej i ludzkiej; antiocheńska – chrystologię różnicy między tym, co boskie a tym, co ludzkie. W tej postaci idee aleksandryjskie i antiocheńskie oddziałują na myśl teologiczną wszystkich następných stuleci, aż po współczesność. Bez większej trudności można przypisać prawie każdego współczesnego teologa (nie tylko biblistę) do typu „aleksandryjskiego” lub „antiocheńskiego”. W świetle tego, co wyżej powiedzieliśmy o specyfice i tożsamości teologii, można ten stan rzeczy skomentować następująco: 1’ typ „aleksandryjski” teologii podkreśla bezwzględną nierozdzielność momentów „krytycznej pracy nad otrzymanym przekazem” i „posłuszeństwa wiary” (zdając sobie zarazem sprawę, że są to dwa różne momenty tej samej pracy); 2’ teologia typu „antiocheńskiego” natomiast świadomie rejestruje i podkreśla różnicę między oboma tymi momentami (zdając sobie zarazem sprawę, że nie wolno ich rozdzielać).

2. Punkt wyjścia w poszukiwaniu racji: teologia jako system pytań i odpowiedzi

Określenie: „teologia jako system pytań i odpowiedzi” odnosi się najpierw do tzw. „teologii szkolnej”. Jej początki wiążą się z systematycznym opracowaniem wykładu doktryny chrześcijańskiej w teologii późnobyzantyńskiej (Jan Damasceński). Cechą charakterystyczną wykładu doktryny staje się wyodrębnianie poszczególnych kwestii i problemów doktrynalnych i prezentowanie ich w układzie systematycznym. W ramach tradycji łacińskiej podobny proces zaczyna się w wieku XI (Anzelm z Canterbury). Istotą kształtującej się w ten sposób stopniowo metody scholastycznej teologii jest systematyczne podjęcie wszystkich nasuwających zagadnień, z wskazaniem racji stojących za przyjmowaną doktryną (odniesienia do źródeł objawienia i do autorytatywnej ich wykładni) oraz rozwiązaniem trudności i wyjaśnieniem wątpliwości.

Ponieważ metoda ta wymagała zebrania i systematyzacji źródeł i odniesień do autorytetów, istotną rolę w jej rozwoju odegrały tworzone od XII w. zbiory sentencji teologicznych (najbardziej znany i systematycznie komentowany w łacińskich szkołach teologicznych: *Liber sententiarum* Piotra Lombarda). Zbiory te stały się punktem wyjścia „sum teologicznych”, stanowiących sformalizowany metodycznie zapis wykładów poszczególnych kwestii i zagadnień, przedstawianych przez mistrzów i doktorów teologii (najważniejsze są dziełem Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu – szkoła dominikańska, Bonawentury, Aleksandra z Hales, Jana Dunsza Szkota – szkoła franciszkańska). Ujęcia te reprezentują zarazem dwa wielkie nurty filozoficznego oparcia teologii. Pierwszy i bardziej tradycyjny, zachowany w szkole franciszkańskiej, związany jest z myślą platońską i neoplatońską, zwłaszcza w jej interpretacji augustyńskiej. Akcentuje prymat dobra i rozumienie zbawienia jako moralnego zjednoczenia z Bogiem. Pogłębia w związku z tym składowe egzystencjalne i mistyczne systematycznego wykładu wiary (por. np. *Itinerarium mentis in Deum* Bonawentury). Drugi rozwinięty w szkole dominikańskiej, stanowi twórczą reinterpretację dla potrzeb wykładu doktryny chrześcijańskiej myśli arystotelesowskiej. Akcentuje intelektualny charakter poznania Boga i zbawienia. Jest ono ostatecznie

widzeniem uszczęśliwiającym (*visio beatifica*). Wykorzystane zostały zwłaszcza elementy arystotelesowskiej nauki o przyczynach, rozróżnienia substancji i przypadłości, materii i formy, nauka o relacjach.

Klasyczną strukturę metodologiczną prezentuje najbardziej znana *Summa theologiae* Tomasza z Akwinu. Suma dzieli się na trzy wielkie części (trzecia pozostała niedokończona), wychodząc od pojęcia Boga, by poprzez kwestie dotyczące porządku stworzenia i zbawienia dojść do kwestii moralnego porządku życia chrześcijańskiego. Kwestie dzielą się na artykuły, w których poszczególne rozważane zagadnienia podejmowane są według stałego schematu: postawienie problemu (*utrum ... = czy ...*), wyrażenie wątpliwości i argumenty przeciw rozważanemu sformułowaniu (*videtur quod non = wydaje się, że nie*), argumenty za rozważanym sformułowaniem (*sed contra dicitur = jednakże przeciw temu powiada się*), odpowiedzi mistrza zawierające proponowane przezeń rozwiązania w nawiązaniu do podniesionych uprzednio wątpliwości i dyskusję z przytoczonymi argumentami (*respondeo = odpowiadam*). W rozwój metody scholastycznej zostały włączone osiągnięcia logiki i dialektyki. Podstawową zaletą tej metody jest jej przejrzystość i czytelność dydaktyczna (wzmocniona elementami mnemotechniki – m.in. symetriami i paralelizacjami, a także stałą liczbą argumentów diskutowanych w poszczególnych artykułach). Pod koniec średniowiecza metoda scholastyczna uległa pewnej degeneracji wskutek nadmiernej drobiazgowości i sztuczności stawianych zagadnień, w związku z czym dochodziło do przerostu formy nad prezentowaną w niej treścią.

Wpisany w schemat wykładu scholastycznego model dyskutowania argumentów umożliwił szerokie zastosowanie elementów tej metody w dysputach publicznych pomiędzy poszczególnymi mistrzami i szkołami. Dysputy te, zawierając element rywalizacji, przyczyniły się do wytworzenia późnośredniowiecznej kultury polemiki teologicznej, która mimo pewnej degeneracji w okresie rozwoju konfesyjnych teologii po Reformacji przetrwała do końca czasów nowożytnych.

W pierwszej połowie XIX w. w kontekście narastającej konfrontacji z ideami i prądami myślowymi Oświecenia, we wszystkich wyznaniowych odmianach teologii chrześcijańskiej można zaobserwować dwie nowe podstawowe tendencje w formułowaniu zadań teologii, między którymi dochodzi do metodologicznego i merytorycznego sporu. Tendencja pierwsza polega na coraz silniejszym akcentowaniu pierwiastka racjonalnego w teologii, co prowadzi do odsunięcia na drugi plan lub wręcz odrzucenia elementów uznawanych za przedracjonalne (język wiary w formach symbolicznych i mitologicznych, nadprzyrodzony charakter wydarzeń objawienia, doświadczenie duchowe i mistyczne). W teologii katolickiej owocem tej tendencji był racjonalizm i semiracjonalizm (najwybitniejsi przedstawiciele G. Hermes i A. Günther). Tendencja druga przeciwnie podkreśla pozaracjonalny rdzeń poznania teologicznego i w skrajnym ujęciu prowadzi do tzw. fideizmu (poznanie wiary, z którego wywodzi się teologia, różni się absolutnie od poznania racjonalnego, próby racjonalizacji doświadczeń religijnych skazane są na niepowodzenie jako nieadekwatne do tych doświadczeń). W teologii katolickiej owocem tej tendencji był wspomniany fideizm (najwybitniejszy przedstawiciel L.-E. Bautain) oraz tradycjonalizm (A. Bonetty). Zarówno hermezjanizm, jak też skrajne poglądy fideistyczne i tradycjonalistycz-

ne zostały odrzucone przez Urząd Nauczycielski Kościoła (najpełniejsza katolicka wykładnia relacji wiary i rozumu: w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej Soboru Watykańskiego I *Dei Filius*). Na takim tle narodziła się neoscholastyczna metoda katolickiej teologii systematycznej drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX w. Najpóźniejszym owocem systematycznym są wielkie syntezы podręcznikowe (łacińskie – np. G. Parente, lub w językach nowożytnych – np. M. Schmaus).

Podobne procesy i spory w ramach tradycji protestanckiej doprowadziły z jednej strony do powstania wielkich syntez filozoficzno-teologicznych, twórczo reinterpretujących całość doświadczenia chrześcijańskiego (zwł. J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel, F. Schleiermacher), z drugiej strony do przesunięcia punktu ciężkości akademickiej teologii systematycznej w stronę ujęć religioznawczych (protestancka teologia liberalna XIX/XX w.).

Także ten model metodologiczny teologii zachował aktualność praktycznie do dnia dzisiejszego. Dochodzi on do głosu np. w szeroko akceptowanej (przynajmniej do niedawna) w polskiej teologii systematycznej definicji Ignacego Różyckiego, który wychodząc od rozumienia nauki jako *uporządkowanego zbioru zdań odznaczających się oczywistością wynikania* traktuje teologię jako swego rodzaju naukę aksjomatyczną, otwartą jednak na historyczne źródło swoich aksjomatów w wydarzeniach Objawienia. Oznacza to, że teologią jest systematyczna i krytyczna praca na materiale faktycznym przekazanym przez wiarę (Różycki, 1947, s. 24, por. Majka, 1981, str.162nn). Wprawdzie klasyczna postać tego modelu została przez większość teologów praktycznie porzucona w kilku ostatnich dziesięcioleciach XX wieku. Nie oznacza to jednak bynajmniej porzucenia zasady, na której model ten był zbudowany.

3. Punkt wyjścia w dynamice historii: teologia jako refleksja nad dziejami wiary

W związku z intensywnym rozwojem w wieku XIX świadomości historycznej i metod nauk historycznych także przed teologią stanął problem genetyczno-historycznego usystematyzowania i rozumienia własnych źródeł, z uwzględnieniem okoliczności kulturowych, mentalnościowych i językowych poszczególnych epok. Już pod koniec XVIII stulecia pojawia się idea teologii jako systematycznego opracowania dziejów doktryny; pierwsza *Dogmengeschichte* (Historia dogmatów) ukazała się w 1796, autorem jest S.G. von Lange – odtąd pojawiają się coraz liczniejsze dzieła tego typu w ramach teologii ewangelickiej (i w jej kręgu), zwłaszcza w duchu liberalnym. Szczyt i kres tego rozwoju stanowią ujęcia ściśle historyczne rozwoju doktryny, przedstawiane w formalnym zdystansowaniu się od autorytetu objawienia i związanego z nim osobistego wyznania wiary (np. *Dogmengeschichte* A. von Harnacka).

Także w teologii katolickiej pojawiają się w połowie XIX w. pierwsze „uhistoryczne” projekty teologii. Szczególnie ważne są po pierwsze dzieło Johna H. Newmana – *O rozwoju doktryny*, stanowiące katolickie ujęcie organicznego rozwoju doktryny wiary, a następnie teologiczna Szkoła Tybińska (J. S. von Drey, J. B. Hirscher, J. Kuhn, J. A. Moehler). Istotny wkład tej szkoły, doceniony dopiero

w połowie XX w. polega na udanym połączeniu elementów ducha romantycznego, otwarcia na dialog i zbliżenie z teologią protestancką (obecną w tym samym uniwersytecie), gotowości do dialogu z wielkimi myślicielami epoki (Kant, Schelling, Hegel, a szczególnie Schleiermacher, któremu tybingeńczycy byli najbliżsi), organicznej systematyzacji i duchowości przedstawianej doktryny z zachowaniem wierności tradycji katolickiej (liczne nawiązania do ojców Kościoła, odnowienie znajomości ducha teologii starożytnej) i zdolności do śmiałej syntezy.

Pod wieloma względami propozycja teologii tybińskiej zapowiadała i wyprzedzała sposób myślenia powszechniej przyjęty w teologii katolickiej dopiero w połowie XX stulecia. Rozwój w tym kierunku został opóźniony i na pewien czas zatrzymany przez tzw. kryzys modernistyczny. Pod wpływem rozwijającej się metodologii nauk historycznych i jej filozoficznej interpretacji teologowie ostatnich dziesięcioleci XIX w. (m.in. A. Loisy, G. Tyrell) postawili radykalnie pytanie o historyczny charakter sformułowań dogmatycznych – relatywny w stosunku do pojęć i doświadczeń religijnych poszczególnych epok. Poglądy te spotkały się z bardzo ostrą reakcją Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Większość reprezentujących je tzw. modernistów zmuszono do opuszczenia katedr. Spowodowało to utrwalenie na pierwsze dziesięciolecie XX w. racjonalno-systematycznego modelu teologii neoscholastycznej, a także opóźnienie w ramach teologii katolickiej badań nad historią dogmatu i nad egzystencjalno-doświadczalnymi uwarunkowaniami wiary.

Wysoce abstrakcyjny, pojęciowy i specjalistyczny charakter języka i metody teologii neoscholastycznej po stronie katolickiej, oraz raczej religioznawczy niż ściśle teologiczny charakter liberalnej teologii protestanckiej, spowodował począwszy od lat dwudziestych XX w. coraz silniejsze wołanie o teologię, której pierwszoplanowym zadaniem byłoby systematycznie opracowane i pogłębione głoszenie wiary (kerygma). Wołaniu temu odpowiadają po stronie protestanckiej narodziny teologii dialektycznej (m.in. K. Barth, E. Brunner), po stronie katolickiej zjawisko tzw. kerygmaticznej odnowy teologii (m.in. O. Casel, R. Guardini, H. Rahner, J. Danielou). Zjawiska te zostały wzmocnione przez rozwijające się od lat trzydziestych XX w. intensywne badania nad dziejami dogmatu i źródłami teologii (krytyczne wydania spuścizny starożytności chrześcijańskiej i ponowne odkrycie oryginalnych ujęć wielkiej scholastyki średniowiecznej). Kontakt z myślą wczesnochrześcijańską stał się również silnym impulsem metodologicznym, kształtującym nową formę dyskursu teologicznego. Cechą charakterystyczną nowego stylu teologii jest zwłaszcza integralne powiązanie tekstu biblijnego z interpretującą go w nawiązaniu do Tradycji i rozwijającą w świetle pytań i doświadczeń współczesnych refleksją teologiczną.

4. Punkt wyjścia w doświadczeniu indywidualnym i społecznym:
teologia egzystencjalna i teologia jako refleksja nad społeczną sytuacją wiary i religii

Równoległe do odnowy teologii związanej z tzw. powrotem do źródeł na dwudziestowieczną teologię wszystkich trzech wielkich tradycji (prawosławnej, katolickiej i protestanckiej) oddziałuje impuls związany z dowartościowaniem egzystencjal-

nego doświadczenia człowieka, podmiotowości wiary oraz wolności jako fundamentalnego egzystencjału związanego z wiarą chrześcijańską. Impuls ten prowadzi do całościowej reinterpretacji doktryny chrześcijańskiej przez pryzmat podmiotowego i społecznego doświadczenia ludzkiego. Zadaniem teologii, która wychodzi od egzystencjalnej sytuacji człowieka jest odczytanie tej sytuacji w świetle objawienia Bożego, tak by pokazały się ukryte w tej sytuacji możliwości odmiany ludzkiego losu.

Korzenie tego sposobu myślenia teologicznego tkwią w teologii nawiązującej do dziewiętnastowiecznego romantyzmu (F. Schleiermacher) i we wczesnej myśli egzystencjalnej (S. Kierkegaard). Istotnym momentem rozwoju teologii egzystencjalnej była dokonana przez R. Bultmanna synteza inspiracji filozoficznych (M. Heidegger) i uwspółcześnionej, egzystencjalnej interpretacji kerygmy biblijnej, tak by zachowany został płynący z Ewangelii Jezusa Chrystusa apel do autentycznej egzystencji, podejmowany przez twórcę i przez adresatów pracy teologicznej.

Dla teologii katolickiej szczególne znaczenie ma dzieło K. Rahnera, nawiązujące z jednej strony do egzystencjalnej interpretacji tomizmu (J. Maréchal), z drugiej do pokantowskiej myśli transcendentalnej i egzystencjalnej. Podstawową zasadą „organizacyjną” teologii Rahnera jest odczytanie doświadczenia podmiotu ludzkiego jako poznającego i wolnego w horyzoncie absolutnej tajemnicy (Boga). Zasada ta umożliwiła Rahnerowi i zapoczątkowanemu przezeń (wraz z J. B. Lotzem) nurtowi teologii transcendentalnej nowe ujęcie większości fundamentalnych zagadnień doktryny chrześcijańskiej (egzystencjalny charakter i powszechność objawienia i zbawienia, tajemnica Chrystusa, łaska i wolność, sakramentalna struktura łaski, relacja między uniwersalną historią objawienia/zbawienia a jej szczegółowymi kategoryjnymi urzeczywistnieniami). Istotne rozeznanie tego typu teologii, za sprawą którego uznano ją za kluczowy moment tzw. zwrotu antropologicznego w metodzie teologicznej, polega na zrozumieniu, że sama zasada objawienia jako dzieła Boga w ludzkiej historii, doprowadzonego do pełni w życiu i śmierci Jezusa Chrystusa, wskazuje na antropologiczną strukturę poznania Boga możliwego na podstawie tegoż objawienia.

Do egzystencjalnego nurtu teologii współczesnej można metodologicznie przypisać również oryginalne dzieło Hansa Ursa von Balthasara, które stanowi połączenie wielkiej erudycji historycznej i literackiej z pierwiastkami pochodzącymi z doświadczenia mistycznego (odniesienie do Adrienne von Speyr), podporządkowane systematycznej refleksji i syntezie. Balthasar, działając z własnego wyboru poza kontekstem teologii akademickiej, stał się twórcą najobszerniejszej syntezy teologicznej nowego typu (trylogia *Herrlichkeit. Theodramatik. Theologik*).

Ostatnią fazę refleksji nad fundamentalnymi odniesieniami metodologii teologicznej reprezentuje zwrot ku społecznym uwarunkowaniom wiary i religii. Również ten typ metodologiczny myślenia teologicznego kształtuje się od połowy XIX stulecia, najpierw jako reakcja na kulturową i społeczną nieobecność Boga (impulsy do postawienia związanych z tym kwestii pochodziły m.in. od L. Feuerbacha i F. Nietzschego). W XX w. impulsy te zostały wzmocnione przez myśl D. Bonhoeffera i jej silne oddziaływanie na ewangelicką teologię niemiecką lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych tegoż stulecia.

Specyficzną odmianą i kontynuacją tych impulsów stała się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. tzw. teologia śmierci Boga i teologia sekularyzacji (G. Vahanian, T. Altizer, P. van Buren, J.A.T. Robinson, D. Sölle) jako wezwanie do wyciągnięcia radykalnych wniosków teologicznych ze stanu, w jakim znalazły się społeczności chrześcijańskie w zsekularyzowanym świecie.

Do tego samego typu metodologicznego przypisać należy również teologie polityczne, zwłaszcza w postaci teologii wyzwolenia (m.in. L. Boff, G. Gutierrez) oraz teologie emancypacyjne, zwłaszcza teologię feministyczną. Idee wyjściowe tego typu teologii zostały sformułowane w latach siedemdziesiątych XX w. przez J.B. Metz, jako pogłębiona reakcja na jałowość zbyt optymistycznej wizji teologii sekularyzacji. Teologia pozostaje i musi pozostawać w czynnej relacji do życia społecznego, nie po to, żeby w nie ingerować z pozycji „pozaświatowych”, ale żeby odczytać całość indywidualnego i społecznego doświadczenia ludzi i poszczególnych społeczności w świetle eschatologicznej nadziei zbawienia/wyzwolenia. Za sprawą zwrócenia uwagi na specyfikę doświadczeń „regionalnych”, związanych z uwarunkowaniami kulturowymi i antropologicznymi, w tym płcią, momentem historycznym, sytuacją polityczną i społeczną, ten typ teologii zbliżył się do teologii antropocentrycznej i egzystencjalnej.

Od lat osiemdziesiątych XX w. pojawiła się, zwłaszcza w teologii związanej z kulturą anglosaską, silna tendencja do nowego określenia paradygmatu teologii jako badań nad społecznymi przejawami religijności. Oczywiście dla teologii klasycznej centralne odniesienie do osobowego Boga i dokonanego przezeń objawienia/zbawienia schodzi w związku z tym na drugi plan lub też stanowi jedynie hasło wywoławcze dla badań porównawczych szerokiego kompleksu historycznych i współczesnych zjawisk religijnych. Zostaje przy tym zachowane pragmatyczne i (w mniejszym stopniu) teoretyczne odniesienie do imienia Boga, które ma stanowić zwornik i zarazem identyfikator teologicznego charakteru badań. Jednakże właściwym przedmiotem badań staje się spotkanie, konfrontacja i przenikanie się kultur religijnych w warunkach kulturowej globalizacji. Krytycy tego kierunku rozwoju stawiają w związku z tym pytanie o jego chrześcijańską specyfikę i tożsamość teologiczną.

III. KILKA UWAG O PROBLEMACH KOMPETENCYJNYCH METODOLOGII NAUK TEOLÓGICZNYCH

Na zakończenie przedstawię zwięźle problemy kompetencyjne związane ze specyfiką metodologiczną i zarazem z szczególną tożsamością teologii. Nie wchodząc w tym zakresie w zagadnienia szczegółowe, pragnę jedynie zasygnalizować kwestie, które stają się najczęściej przedmiotem zapytań i wątpliwości (zarówno od strony teologów, jak też przedstawicieli innych nauk) – zwłaszcza wtedy, kiedy (jak np. w Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów Naukowych) trzeba ustalić kompetencje do oceny dzieła przedstawiciela któregoś z nauk teologicznych.

1. Teologia historyczna

W zakres teologii historycznej wchodzi teologiczne nauki biblijne, teologia patrystyczna, historia Kościoła i historia dogmatu (resp. historia teologii). Z natury rzeczy nauki te „obudowane” są odniesieniami metodologicznymi do nauk historycznych i nauk o literaturze. Na ich przykładzie szczególnie dobitnie ukazuje się problem, który zasygnalizowałem mówiąc o nierozdzielności „krytyki historycznej” i „posłuszeństwa wiary” w działaniu teologa. Z pewnego punktu widzenia można powiedzieć, że całość pracy biblisty, patrologa lub historyka Kościoła wykonywana jest metodami wspomnianych nauk i materialnie praktycznie nie różni się od pracy ich przedstawicieli (tym bardziej, że teologowie bynajmniej nie mają monopolu na badanie tekstów biblijnych, patrystycznych czy też zjawisk i procesów historii chrześcijaństwa i Kościoła). Jasne zatem, że nie istnieją problemy kompetencyjne, które zabraniałyby poddania ocenie jakości naukowej pracy teologów w tym zakresie kompetentnym przedstawicielom dyscyplin, których metody znalazły zastosowanie w teologii historycznej. Trzeba jednak zauważyć, że ocena z punktu widzenia poprawności stosowania tych metod (i w związku z tym jakości badań historycznych lub literackich przeprowadzonych przez teologa) nie jest wystarczająca. Konieczna jest również kompetentna ocena tych badań z punktu widzenia właściwej tożsamości teologii. Byłoby błędem sprowadzanie tej oceny do osądu np. „poprawności doktrynalnej” owoców pracy teologa. Przedmiotem oceny jest bowiem zagadnienie o wiele bardziej złożone i subtelne: mianowicie problem „lokalizacji” dzieła teologa w kontekście całości tego, co wyżej opisaliśmy jako żywą pamięć i współuczestnictwo w dziele Boga dokonującym się w historii.

2. Teologia systematyczna

W zakres teologii systematycznej wchodzi teologia fundamentalna, dogmatyczna i moralna wraz z teologią duchowości. Czasem w zakresie tym umieszcza się także prawo kanoniczne w jego aspekcie teologicznym (prawo może być jednakże uprawiane w aspekcie historycznym i w aspekcie praktyki społecznej, co pociąga za sobą umieszczenie go w obu pozostałych grupach nauk teologicznych).

Problematyka metodologiczna tej grupy nauk teologicznych jest w pewnym sensie analogiczna do problematyki teologii historycznej, z tą różnicą, że do zestawu metod dochodzi bardzo silne odniesienie do filozofii i w czasach najnowszych (zgodnie z tym, co przedstawiliśmy wyżej) do metod nauk społecznych – zwłaszcza psychologii i socjologii. Sytuacja kompetencyjna jest analogiczna do opisanej wyżej: nie ma żadnego powodu, by sposób stosowania przez teologa systematyka metod innych nauk nie był kompetentnie oceniany przez przedstawicieli tychże nauk, pod warunkiem dokonania zarazem również kompetentnej oceny tożsamości teologicznej jego badań. I tu chodzi zatem o wspomnianą specyficzną „lokalizację” teologii.

3. Teologia praktyczna

Spośród trzech omawianych tu wielkich zakresów dyscyplin teologicznych teologia praktyczna, obejmująca teologię pastoralną, liturgikę i teologię liturgii, homi-

letykę, katechetykę i teologię katechezy, a także pedagogikę chrześcijańską, z natury swoich zainteresowań zmuszona jest w najszerszym zakresie odwoływać się do metod nauk społecznych, zwłaszcza w zakresie poznania i interpretacji danych empirycznych dotyczących życia i rozwoju indywidualnego i społecznego. Oznacza to swoiste „skazanie”, zwłaszcza teologii pastoralnej, na ścisłą współpracę metodologiczną z psychologią i socjologią, a także z naukami o wychowaniu. Z oczywistych względów z metodologii nauk pedagogicznych (ale także psychologii i socjologii) korzystać musi także katechetyka i pedagogika chrześcijańska.

Zazwyczaj współdziałanie metodologiczne z naukami społecznymi zostaje wmontowane w najpowszechniej przyjmowany układ tzw. metody pastoralnej, oparty na schemacie: widzieć (rozpoznać sytuacje i zjawiska) – osądzać (w świetle wiary) – działać (lub raczej tworzyć reguły postępowania). Wspomniane metody nauk społecznych znajdują bezpośrednie zastosowanie przede wszystkim w pierwszym członie tego schematu. Człon drugi i trzeci traktowane są jako specyficznie teologiczne. Ponieważ zaś w tak ustawionej metodzie człon pierwszy ma znaczenie przede wszystkim rozpoznawcze (i w tym sensie przygotowawcze), pojawia się skłonność do traktowania metod i konsekwentnie nauk, do których teolog odwołuje się w tym etapie jako pomocniczych dla jego pracy ściśle teologicznej, co w praktyce łatwo prowadzi do ich metodologicznego niedoceniań albo nawet wręcz do traktowania ich z pewną nonszalancją. Zjawisko to dotyczy zwłaszcza metodologii ankietowania i gromadzenia tą drogą wyjściowych danych psychologicznych i socjologicznych.

Jakkolwiek wspomniane wyżej „uspołecznienie” całej metodologii teologicznej, w sensie ściślejszego związania jej z dynamiką doświadczeń indywidualnych i społecznych, przyczyniło się do pogłębionego zrozumienia związku teologii z analizą zjawisk społecznych, a w konsekwencji do znacznego dowartościowania znaczenia metod nauk społecznych w teologii, wciąż nie do końca przemyślany wydaje się zakres i sposób wykorzystania w teologii praktycznej odwołań do metodologii wspomnianych wyżej nauk. Pojawiają się tu trzy niebezpieczeństwa (pierwsze dwa z nich występują stosunkowo często w polskiej teologii praktycznej, trzecie jest raczej przypadłością teologii bardziej zsekularyzowanych części Europy).

Niebezpieczeństwo pierwsze i najgroźniejsze wyraża się w przekonaniu: jestem teologiem i z metod socjologii (resp. psychologii lub pedagogiki) korzystam jedynie pomocniczo i w ograniczonym zakresie. Wymaga mianowicie wielkiej uwagi, świadomości metodologicznej, a zarazem pokory badawczej, by ten sposób myślenia nie oznaczał w praktyce dyletanckiego i niekompetentnego stosowania metod wspomnianych nauk. Wydaje się, że przy dzisiejszym rozwoju specjalizacji badań i w związku z tym wymaganiu czasem bardzo specjalistycznych kompetencji jest rzeczą w większości wypadków praktycznie niemożliwą, by teolog pozostając w pełni specjalistycznie kompetentny we własnej dyscyplinie uzyskał wystarczająco wysokie kompetencje metodologiczne poza jej zakresem (zwłaszcza jeśli musi chodzić nie o jedną lecz o kilka innych dyscyplin nauk społecznych – a tak bardzo często jest). Oznacza to w moim przekonaniu prawie oczywistą konieczność pracy zespołowej, w której obok teologa kompetentnie uczestniczyć będzie psycholog i socjolog.

Niebezpieczeństwo drugie polega na tym, że wprowadzie uznaje się kompetencje innych nauk i ich metod w pewnym ograniczonym zakresie (np. w stosunku do wspomnianego etapu rozeznania zjawisk), ale odmawia się takich kompetencji nie-teologom w stosunku do teologicznej interpretacji zgromadzonych danych. Stanowisko takie może się wydawać pozornie logiczne: w zakresie oceny w świetle wiary i wprowadzania stąd wniosków dla duszpasterskiej praktyki Kościoła kompetentny jest właśnie teolog. Trzeba jednak zauważyć, że jakkolwiek pierwszeństwo kompetencji ściśle teologicznych na tym etapie pracy nie ulega wątpliwości, kompetencje przedstawicieli innych nauk nie zostają bynajmniej wykluczone. Znajdujemy tu szczególnie dobitną ilustrację sformułowanej w pierwszej części tego przedłożenia zasady podwójnego usytuowania metodologicznego pracy teologicznej.

Niebezpieczeństwo trzecie – związane jak wspomniałem przede wszystkim z postępującą sekularyzacją uprawiania teologii – polega na takim uwypukleniu kompetencji i metod nauk społecznych, że własne zadanie teologa zostaje zredukowane do minimum, a badania w ten sposób uprawiane uznawane są za „teologiczne” jedynie z racji zainteresowania się badacza społecznymi zjawiskami religijnymi lub wręcz jedynie dlatego, że autor badań reprezentuje wydział teologiczny (a nie dowolny inny z zakresu nauk historycznych lub społecznych). Stosunkowo łatwo o krytykę tak daleko posuniętej sekularyzacji badań teologicznych z pozycji „utruty specyficznej tożsamości teologii”, zwróćmy jednakże uwagę, że w świetle tego, co o tej tożsamości powiedzieliśmy w pierwszej części tego przedłożenia, rzecz nie jest aż tak oczywista.

Jak łatwo zauważyć, kluczowe dla oceny właściwości metodologicznych pracy teologa pozostają stale wspomniane dwa elementy: jego umiejętność kompetentnego posługiwania się metodami współdzielonymi przez teologię z innymi naukami humanistycznymi i zarazem czytelność jego usytuowania w kontekście dziejowego doświadczenia wiary Kościoła.

LITERATURA

- Dzidek, T. (2001), *Granice rozumu w poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- Jünger, E. (1977), *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977.
- Kamiński, S. (1965), *Metoda w teologii*, W: Granat W. (red.), *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin 1965, s. 147-162.
- Kamiński, S. (1978), *Współczesna teologia katolicka (próba metodologicznej charakterystyki)*, Zeszyty Naukowe KUL, R 21: 1978, nr 1 (81), s. 3-16.
- Majka, J. (1981), *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981.
- Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris 1982.
- Niemann, F. (1981), *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981.
- Rahner, K. (1987). *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- Węcławski, T. (1998), *Teologia. Odpowiedzialność naukowa – odpowiedzialność wobec nauki*, W: *Granice poznania a bariery etyczne*, Poznań 1998, s. 43-55.
- Węcławski, T. (2003), *Teologia*, W: *Religia. Encyklopedia PWN*, tom 9, Warszawa 2003, s. 248-255.