Wokół pytań
o teologię kontekstualną

CRACOVIENSIS COGITATIO ECCLESIALIS

TOM XVII

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

NARODOWY PROGRAM ROZWOJU HUMANISTYKI

Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa
w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki",
nr projektu NPRH/DN/SP/0009/2023/12,
kwota dofinansowania: 446 868,00 zł,
całkowita wartość projektu 446 868,00 zł.

PW 12

Redakcja
Andrzej A. Napiórkowski OSPPE,
Damian Wąsek, Marek Gilski

Wokół pytań o teologię kontekstualną

Refleksja nad Listem apostolskim *Ad theologiam promovendam*

Kraków 2025

PRZESTRZENIE WIARY

Copyright © by Redakcja, 2025
Copyright © by Wydawnictwo «scriptum», 2025

Recenzenci:
Ks. dr hab. Antoni Nadbrzeżny, prof. KUL
Ks. dr hab. Jan Klinkowski, prof. PWT

Recenzent wydawniczy:
Ks. dr Paweł Głowacz

Korekta:
Sylwia Sperling

Opracowanie graficzne, dtp i projekt okładki:
Tomasz Sekunda

Na okładce:
Jean Le Tavernier, *Cud Notre Dame* (ok. 1456).

Wydanie I

ISBN 978-83-68252-63-7

Wydawnictwo «scriptum»
Tomasz Sekunda
tel. +48 604 532 898
e-mail:
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

www.wydawnictwoscriptum.pl

Spis treści

Wstęp 7

Andrzej Napiórkowski OSPPE
Wielość kierunków teologicznych i hermeneutyk 11

Jan Słomka
Nowy paradygmat teologii 39

Janusz Bujak
Służebna rola teologii w Kościele 51

Tereza Huspeková CHR
Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie poszukiwał:
wymiar duchowy teologii 103

Jarosław Różański OMI
Wymiar misyjny teologii 125

Adam Sejbuk CM
Hermeneutyczne zadania teologii 151

Henryk Sławiński
Teologia w służbie przepowiadania 181

Przemysław Artemiuk
Po co teologowi literatura? Uwagi papieża Franciszka _____ 205

Kacper Borkowski OSPPE
„Rewolucja kulturowa" dialogu teologii i nauki? _____ 225

Łukasz Filipiuk OSPPE
Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego wyrazem
teologii kontekstualnej _____ 251

Noty o Autorach _____ 279

Wstęp

Ogłoszenie przez papieża Franciszka Listu apostolskiego w formie motu proprio *Ad theologiam promovendam*, w dniu 1 listopada 2023 roku, stało się zaczynem debat w niektórych kręgach teologicznych. Franciszek wskazuje, że teologia nie powinna ograniczać się do powtarzania tradycyjnych formuł, lecz proroczo interpretować teraźniejszość w świetle Objawienia. Wydaje się, że papieskie wezwanie do nowego podejścia do teologii – aby bardziej odpowiadać potrzebom współczesnego świata – nie znalazło dotąd dostatecznego oddźwięku.

W tekście dokumentu papież zaznacza, że teologia powinna być otwarta na dialog z naukami przyrodniczymi, filozofią, humanistyką oraz sztuką, a także z osobami wierzącymi i niewierzącymi. W konsekwencji musi dojść do zmiany paradygmatu w refleksji teologicznej, zgodnie z duchem synodalności i misyjności Kościoła. Teologia powinna stać się aktualnie bardziej praktyczna, zakorzeniona w realnym życiu ludzi, odpowiadając na ich problemy i wyzwania. Nie może być jedynie abstrakcyjną czy spekulatywną teorią, ale musi koniecznie uwzględniać kontekst społeczny i kulturowy, promując dialog między religiami i różnymi formami wiedzy. Papież podkreśla przy tym, że teologia powinna być „ludowa", oparta na mądrości i miłości, zorientowana na rozeznawanie

„znaków czasu". Musi odzwierciedlać rzeczywiste doświadczenia ludzi oraz inspirować nadzieję i pojednanie.

W *Ad theologiam promovendam* podkreślono znaczenie Papieskiej Akademii Teologicznej, która od XVIII wieku służy Kościołowi i światu, dostosowując swoją misję do aktualnych potrzeb. To zauważenie działalności Akademii nie jest tu zaskoczeniem, gdy weźmiemy pod uwagę zaangażowanie ks. bpa Antonio Staglianò, który od 2022 r. jej przewodniczy. Wolno też przypuszczać, że dokument został przejrzany wcześniej przez ks. Armando Matteo, pełniącego aktualnie funkcję sekretarza sekcji doktrynalnej Dykasterii Nauki Wiary. Przy tej okazji papież zatwierdził nowe statuty Papieskiej Akademii Teologicznej, aby lepiej dostosować jej działalność do współczesnych wymagań. Dokument kończy się uroczystym nadaniem nowym statutom mocy apostolskiej aprobaty, podkreślając ich stałą i trwałą ważność.

Wróćmy jednak do samego tekstu Listu apostolskiego. W jakiej mierze proponowane przez Franciszka podejście inspiruje, a w jakiej ogranicza uprawiających teologię? Jak owa kontekstualność i interdyscyplinarność wpływa na poszczególne wymiary i zadania realizowane przez tę dyscyplinę naukową? W jakim zakresie nakreśloną w *Ad theologiam promovendam* drogę można traktować jako jedyną właściwą, a w jakim możemy uznać tę propozycję jako uzupełnienie innych sposobów teologicznego myślenia? Te i podobne pytania przyświecały autorom poszczególnych tekstów, z których składa się ta monografia. Zawiera ona dziesięć opracowań naukowych zarówno dotykających zagadnień o charakterze uniwersalnym, jak i monograficznych.

Prezentowane w publikacji treści rodziły się w dwóch kontekstach badawczych. Pierwszy z nich to ogólnopolskie sympozjum naukowe, które odbyło się w Krakowie, na Skałce, w auli budynku Wyższego Seminarium Duchownego Zakonu Paulinów. Zorgani-

zowały je Instytut Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu oraz Instytut Teologii Dogmatycznej, Patrystycznej i Historii Kościoła Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przy współpracy z Instytutem Teologicznym Zakonu Paulinów. Wydarzenie to stało się nie tylko okazją do prezentacji poglądów przez czołowych polskich teologów, ale także realnym uprawianiem teologii, która zawsze rodzi się w dialogu, zarówno z Bogiem, jak i wewnątrz wspólnoty ludzi myślących.

Drugi kontekst to projekt badawczy *Filary polskiej apologetyki i teologii fundamentalnej*, finansowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki" – moduł „Dziedzictwo narodowe". Jego celem jest skatalogowanie, opracowanie i promocja sylwetek i twórczości najważniejszych polskich apologetyków i teologów fundamentalnych. Oddawana czytelnikom monografia stanowi przybliżenie kontekstów, w jakich współcześni teologowie podejmowali wysiłki apologetyczne.

Kończąc, chcemy serdecznie podziękować ks. Sławomirowi Szczotce, proboszczowi parafii pod wezwaniem Matki Bożej Królowej Polski w Brzezince, za sfinansowanie wydruku tej publikacji.

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE
Damian Wąsek
Marek Gilski

Kraków, AD 2025

Andrzej Napiórkowski OSPPE
https://orcid.org/0000-0002-3480-1178
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (https://ror.org/0583g9182)

Wielość kierunków teologicznych i hermeneutyk

Wprowadzenie

W poniższej prezentacji chodzi najpierw o ukazanie aktualnej panoramy i stanu teologii katolickiej. Naturalnie będziemy tu mieli do czynienia z dość dużym zarysem oraz zawężeniem jedynie do obszaru europejskiego. W tej wielości różnych kierunków uprawiania teologii – zależnie od koncentracji uwagi na przyjętym jednostkowym aspekcie Objawienia judeo-chrześcijańskiego oraz odnośnie do zastosowanych metod – wskażemy na dwa główne nurty, jakie wyodrębniły się w ostatnich dziesięcioleciach w Europie.

W kolejnej części naszej refleksji zajmiemy się soborową hermeneutyką, czyli kwestią interpretacji dokumentów Soboru Waty-

kańskiego II. Okazuje się bowiem, że jeden z tych kierunków – nazwiemy go „teologią rzymską" (*communio*) – postuluje soborową hermeneutykę ciągłości, a drugi kierunek – będziemy go nazywać „teologią społecznego dyskursu" (*concilium*) – domaga się wręcz zerwania ciągłości w kościelnym nauczaniu.

Taka panorama stanie się podstawą do lektury motu proprio papieża Franciszka *Ad theologiam promovendam* z 2023 r. Uważne studium tego dokumentu konfrontuje nas nie tyle do jednoznacznego opowiedzenia się za „teologią rzymską" czy też „teologią społecznego dyskursu", co budzi wiele wątpliwości co do rzeczywistej promocji teologii w jej roszczeniowym co do wyłączności kształcie kontekstualnym.

Posoborowy rozkwit kierunków teologicznych

Do głównych obecnych kierunków w teologii możemy zaliczyć takie jak: neoscholastyka, neotomizm (R. Garrigou-Lagrange), modernizm, teologia dialektyczna (K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten, A. Nossol), teologia dziejów zbawienia/historii (O. Cullmann, J. Daniélou, W. Pannenberg, W. Kasper), francuskie szkoły teologiczne Saulchoir i Fourvière (*Nouvelle Théologie*), teologia nadziei (P. Tillich, J. Moltmann), teologia procesu, objawienia, piękna, kultury, sekularyzacji, doświadczenia, wyzwolenia, polityczna, różne formy teologii feministycznej, transcendentalnej (K. Rahner, B. Lonergan), personalistycznej w wydaniu francuskim, amerykańskim czy polskim (K. Wojtyła/Jan Paweł II, W. Granat, C. Bartnik). Nie można pominąć teologii prawosławnej między onomatodoksją a neopalamizmem (W. Łosski, P. Evdokimov, O. Clément, J. Zizioulas, K. Ware, R. Kozłowski, W. Hryniewicz), teologii religii (S. Rayan, A. de Mello, M. Amaladoss, A. Pieris,

Z. Kubacki), dynamicznie się rozwijającej teologii ekumenicznej (A. Nossol, St. C. Napiórkowski, Z Glaeser, S. Pawłowski) oraz ekoteologii. Ta ostatnia podkreśla związek między sprawiedliwością społeczną a świadomością ekologiczną i rozpowszechniła się globalnie przez encyklikę papieża Franciszka *Laudato si'* (2015).

Warto też wspomnieć o szczególnych dokonaniach na gruncie polskim, a mianowicie o personalizmie, o teologii narodu czy wolności (A. Hlond, S. Wyszyński, J. Tischner, F. Blachnicki, Cz. Miłosz, Z. Herbert, J. Popiełuszko), ale także objawienia (M. Rusecki), teologii kultury czy piękna (m.in. Cz. Bartnik, J. Szymik), eklezjologii (A. Napiórkowski, J. Mastej), mariologii (St.C. Napiórkowski, W. Życiński) i teologii nauki (M. Heller, J. Życiński)[1].

Dwa wiodące nurty teologii

Widać zatem z jednej strony dość bujny i żywiołowy rozwój nauk teologicznych, jaki dokonał się po Soborze Watykańskim II, a z drugiej ich rozczłonkowanie domaga się odpowiedzi na pytanie nie tyle o metodologię tych nowych form teologii, co o ich źródła. Jeśli odważymy się na dość znaczną generalizację, to ze względu na ich punkt wyjścia i obszar badawczy możemy zaryzykować wyróżnienie dwóch potężnych, ale wobec siebie dość odrębnych czy nawet sobie przeciwstawnych, grup teologii. Każda z tych grup ma inną hermeneutykę, co szczególnie ujawnia się w odmienności interpretacyjnej ducha i dzieła ostatniego Soboru.

Pierwsza dość liczna grupa to teologowie, którzy trzymają się względnie ściśle Objawienia judeo-chrześcijańskiego i budują eklezjologię w kategoriach oblubieńczych, *communio* czy miste-

[1] Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 21–371 oraz s. 408–421.

rium („teologia rzymska"). Wiodącą rolę odegrali tu tacy mistrzowie jak R. Guardini, J. Pieper, H. de Lubac, G. Philips, H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger, A. Scola, M. Rusecki, S.C. Napiórkowski, S. Nagy, A. Nossol oraz cały szereg ich uczniów i komentatorów. Uprawianie teologii rozpoczynają oni od trynitarnych prawd wiary, chrystologii, a następnie rozwijają antropologię, aby dojść do teologii moralnej i eschatologii. Bazują oni na biblijnym przekazie i Tradycji, ojcach Kościoła, dorobku scholastyki i późniejszych osiągnięciach teologii. Ten sposób uprawiania teologii dąży do konsekwentnej transmisji treści wiary apostolskiej w XXI wiek, charakteryzując się służebnością wobec pielgrzymującego ludu Bożego[2].

Druga grupa („teologia społecznego dyskursu"), dla których *Vaticanum Secundum* stanowiło raczej otwarcie drzwi na szeroki świat i przyjęcie jego kategorii interpretacyjnych, była kształtowana przez K. Rahnera, E. Schillebeeckxa, E. Borgmana, J.B. Metza, E. Schüssler Fiorenza, D. Tracy, L. Boeve czy Ch. Yannarása. Ci teologowie oraz wielu innych skupionych wokół czasopisma „Concilium" zwracali się przede wszystkim ku współczesnym teoriom społecznym, koncentrując się na aspektach wolności, sprawiedliwości czy równości. Orędzie Ewangelii dopiero w dialogu ze światem, w jego różnych kontekstach, może się – według tej teologicznej tradycji – uwiarygodnić. Oczywiście skutkuje to poważnymi zmianami w ramach teologii sakramentalnej, liturgicznej, moralnej i eklezjologii. Z tego nurtu o niemieckich korzeniach – sięgających protestanckiej teologii liberalnej – zrodziła się latynoamerykańska teologia wyzwolenia czy teologia ludu (L. Boff, G. Gutiérrez,

---

2 Por. T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew", Kraków 2023, s. 143–216.

J. Sobrino, J.L. Segundo, L. Gera. J.C. Scannone, J. Bergoglio)[3]. To upolitycznienie i nadmierna kontekstualizacja wielu nowych form teologii, jakie charakteryzują tę grupę, nie wydają się do końca uprawnione metodologicznie[4].

Można zaryzykować, że rozbieżności w uprawianiu teologii między tymi dwiema tradycjami sprowadzają się do koncepcji prawdy. Pierwsza grupa, skupiona wokół eklezjologii *communio*, przyjmuje, że istnieje prawda osobowa i jest nią Trójosobowy Bóg, który w tajemnicy wcielenia odsłonił się w Jezusie Chrystusie, a obecnie przez Ducha Świętego udziela się w przestrzeni eklezjalnej przez Słowo Boże i sakramenty. To podejście implikuje takie ujęcie teologii, która nie tworzy prawdy, lecz ją odkrywa i przekazuje światu[5].

Z kolei grupa społecznego dyskursu – jak się wydaje – konstruuje prawdę, jaka wyłania się w trakcie zmian i zachodzących procesów. Prawda jako taka nie istnieje, a ponadto jej poznanie jest zbyt subiektywne. Karl Rahner (1904–1984) nazwie to „skażeniem gnozeologicznym". Najgłębszych podstaw takich form uprawiania nauki można się doszukać już w myśli Immanuela Kanta (1724–1804), gdzie doszło do rozdziału między rozumem a wiarą, a tym samym deprecjacji nadprzyrodzonego charakteru Objawienia[6]. Jako trzeci nurt XVIII-wiecznego Oświecenia kantyzm odrzucił tradycyjną metafizykę. Filozof z Królewca przeniósł kwestie religijne i moralne do sfery praktycznego rozumu, kierującego się

---

[3] Por. S. Nowosad, *Recenzja: Tracey Rowland, Catholic Theology*, Bloomsbury T&T Clark, London–New York 2017, „Studia Nauk Teologicznych PAN" 2020, t. 14, s. 221–224.

[4] Por. T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii*, s. 217–260.

[5] Więcej na ten temat pisałem w: *Współczesny Kościół a ponowoczesny świat*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2015, s. 9–268.

[6] Por. T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii*, s. 143–260.

zasadami moralnymi. Według Kanta wiara w Boga, wolność i nieśmiertelność duszy to nie wiedza, ale praktyczny postulat. Jakkolwiek są one konieczne, aby system moralny cechował pewien sens, lecz nie można ich udowodnić w sposób czysto racjonalny[7].

Jakkolwiek różnego rodzaje prądy filozofii życia (*Lebensphilosophie*), jakie ujawniły się w XX wieku, a przede wszystkim fenomenologia E. Husserla czy egzystencjalizm M. Heideggera, zepchnęły neokantyzm na dalszy plan, to jednak na początku XXI wieku nie brakuje wciąż zwolenników Kanta[8]. Przekonanie, iż sens idei filozoficznych, religijnych czy socjologicznych jest zrozumiały tylko przez odniesienie do interesów różnych grup społecznych rozwijali następnie Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse i Jürgen Habermas[9]. „Krytyczna teoria" szkoły frankfurckiej domaga się rekontekstualizacji wiary katolickiej do wymogów kultury postmodernistycznej, co ma prowadzić do zmian właściwie każdej gałęzi teologii, aby Kościół jako wciąż poważny gracz społeczny zaczął być obecny w tym zmieniającym się szybko świecie. Trudno oprzeć się wrażeniu, że mamy tu do czynienia z naturalizacją nadprzyrodzoności w świetle neomarksistowskiej wizji świata, propagowaną świadomie lub bezmyślnie. Prowadzona przez niektórych Niemców, Belgów i Holendrów „de-konfesjonalizacja" w celu odłączenia się od Kościoła instytucjonalnego bazuje właśnie na tego rodzaju współczesnych teoriach społecznych. W tym klimacie nadmierne upodabnianie się Kościoła do świata stawia pod znakiem zapytania podstawy teologii katolickiej[10].

---

7 Por. H.M. Baumgartner, *I. Kant, Kantianismus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper (hrsg.), Herder, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1996, Bd. 5, k. 1198–1203.

8 Por. H.M. Baumgartner, *I. Kant, Kantianismus*, k. 1203.

9 Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 346–353.

10 Por. T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii*, s. 257.

Dla tych myślicieli i ich zwolenników Objawienie zawarte jest w społecznym dyskursie, co prowadzi ostatecznie do zniszczenia jego ujmowania jako Słowa Bożego. Objawienie jest tu rozumiane jako dynamiczny proces, wyłaniający się z dialogu Boga z ludźmi w kontekście ich wspólnoty i historii. Dlatego przestaje być ono postrzegane jako coś „dane" raz na zawsze, a staje się interpretowane jako „wydarzenie" w ramach ludzkiego doświadczenia. W konsekwencji nastąpiło rozejście się ontologii i teologii. Naturalnie ma to daleko idące skutki dla idei sakramentalności Kościoła, dla ujęcia autorytetu Magisterium, papiestwa, episkopatu, a także dla większości zagadnień z obszaru teologii fundamentalnej czy dogmatycznej. Zerwanie z metafizyką podważyło ostatecznie samą teologię fundamentalną, badającą racjonalne podstawy wiary, oraz teologię dogmatyczną, której zadaniem jest rozwijanie i obrona prawd wiary. Bez ontologicznego zakorzenienia dogmaty mogą być traktowane jako historyczne konstrukty, a nie jako objawione prawdy.

Obecny dotkliwy kryzys antropologiczny, który wynika z kryzysu Boga, jest odejściem od treści Objawienia. Dzisiaj potrzeba rewaloryzacji eklezjologii i chrystologii w świetle katolickiej antropologii trynitarnej, aby na nowo zaakcentować, że sens ludzkiego życia znajduje się w uświęceniu, i tym samym pozyskiwać już teraz w sposób sakramentalny zadatki życia wiecznego z Trójosobowym Bogiem. Przecież Kościół nade wszystko zakorzeniony jest w adoracji, w misji, co nierozerwalnie łączy się ze sławieniem Trójcy Świętej i służbą człowiekowi. Innym dość ważnym czynnikiem rozstrzygającym o sposobie uprawiania teologii jest przyjęcie ontologicznej uprzedniości Kościoła powszechnego nad Kościołami partykularnymi[11]. Nie rzadko wynika to z błędne-

[11] Por. J. Ratzinger, *Fragen zur Kirche. Ekklesiologie der Konstitution Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, „Die Tagespost" März, Jahr 2000.

go utożsamienia Kościoła uniwersalnego z papieżem i kurią, co generuje niekiedy wręcz przesadną krytykę rzymskiego centralizmu.

Stąd – mimo błędów i niedociągnięć, jakie ujawniły się wśród teologów nurtu „Concilium" – należy docenić ich wielki wysiłek i ich zaangażowanie się w dialog ze światem („teologia społecznego dyskursu"), mocno posiłkujący się współczesnymi ideami społecznymi.

Jednakże dla całości obrazu trzeba równolegle dostrzec niekonsekwencje w myśleniu teologów nurtu „Communio" („teologia rzymska"). Zanim jednoznacznie odrzucimy postulaty odnowy współczesnej teologii, jakie wynikają z powiązania ze współczesnymi teoriami społecznymi, wypada wskazać w postawach niektórych teologów tzw. „nurtu rzymskiego" na co najmniej kilka zafałszowań. Niech wystarczy wymienienie tylko trzech.

Po pierwsze, tzw. teologia rzymska – choć z oporami i z opóźnieniem – przyjmuje panujący układ społeczno-polityczny i każdorazowy system kulturowy, aby w tym opakowaniu dokonywać transmisji treści wiary. I tak się dzieje się od czasów Cesarstwa Rzymskiego, przez okres Państwa Kościelnego, feudalnego średniowiecza, renesansu, baroku, oświecenia czy nowożytności. Jeszcze do niedawna wrogo nastawiona do globalizacji i sekularyzacji, dziś już się z nimi dość mocno zbratała.

Po drugie, nazbyt długo w sposób sztywny teologia rzymska utrzymywała niezmienną formę przekazu treści wiary. Dopiero przedłożone przez M.J. Scheebena (1835–1888) i J.H. Newmana (1801–1890) postulaty rozwoju rozumienia wiary popchnęły katolicką hermeneutykę do przodu. Mimo tego jednak, Magisterium Kościoła bezpardonowo obeszło się z ideami katolickich modernistów. Katolicki filozof i teolog Antonio Rosmini (1797–1855)[12] mu-

[12] Por. A. Staglianò, *Rosmini-Serbati Antonio*, w: *Dizionario dei Teologi dal primo secolo ad oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1998, k. 1080–1083; zob.

siał długo czekać na encyklikę Jana Pawła II *Fides et ratio* (1998). W tej to encyklice papież z Krakowa odważnie zalicza go do grona kilkunastu najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich. Z kolei Jan Paweł I – ks. Albino Luciani – poświęcił mu swoją dysertację doktorską z teologii. Niektóre pisma ks. Rosminiego zostały potępione w 1888 r., aby notą Kongregacji Nauki Wiary w 2001 r. zostać uznane za właściwe doktrynie katolickiej. Oczywiście, nie wolno zapominać, że inną sprawą jest depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w nauczaniu Magisterium Kościoła, a inną sprawą jest sposób ich przekazywania, przy zachowaniu ich niezmienionego znaczenia i obowiązywalności.

Po trzecie, teologowie dość mocno powiązani z Rzymem opowiadają się za tzw. hermeneutyką reformy, którą pragną zastosować do wykładni nauczania *Vaticani Secundi*. Przestrzegają przed niebezpieczeństwami, jakie wynikają z hermeneutyki, dążącej do substancjalnej zmiany prawd wiary. Jednak trudno zgodzić się z Benedyktem XVI i jego zwolennikami, którzy głoszą niezmienność katolickiej doktryny i mówią o hermeneutyce ciągłości w odniesieniu do Soboru Watykańskiego II, proponując hermeneutykę reformy, kiedy w tekstach soborowych mamy przecież ewidentne zmiany doktrynalne.

Od Synodu Biskupów w 1985 r. do Benedykta XVI w 2005 r.

Aby w sposób odpowiedzialny wejść w problematykę interpretacji tekstów soborowych, należy najpierw przywołać Synod Biskupów z 1985 r., gdyż to wydarzenie wyznaczyło istotną cezu-

K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München 1980.

rę dla historii hermeneutyki Soboru Watykańskiego II. To właśnie wtedy doszło do pierwszego znaczącego podsumowania dotychczasowej recepcji Soboru, a w szczególności sposobu, w jaki jego teksty zostały przyjęte, zrozumiane i zastosowane.

Już wybór Jana Pawła II w 1978 r. oznaczał pojawienie się *via media* (lub *tertia via*) pomiędzy postępowym i konserwatywnym skrzydłem Kościoła. Polski papież starał się uczynić Sobór stałym punktem odniesienia dla swoich duszpasterskich i doktrynalnych działań, podejmując świadomy wysiłek przełożenia jego dyrektyw na konkretną i wierną ich aplikację w życie Kościoła powszechnego. Niestety, to dość wierne ich wprowadzanie w życie wiernych wywoływało w posoborowym Kościele niemałe trudności[13].

Synod w 1985 r. podjął wysiłek określenia warunków poprawnej interpretacji Soboru w ramach Tradycji Kościoła. W ramach tych starań wielu teologów próbowało dokonać syntezy różnych teologicznych tendencji, które wówczas się pojawiły. Można tu przywołać takich trzech teologów jak: A. Dulles, W. Kasper i H.J. Pottmeyer, którzy wskazali na trzy główne trendy[14].

Podczas dwóch początkowych faz entuzjazmu, a następnie rozczarowania, odpowiadających pierwszym piętnastu latom okresu posoborowego, dwie tendencje narastały we wzajemnej opozycji.

---

[13] Por. H. Donneaud, *Le débat sur l'herméneutique du Concile*, w: *Vatican II. 50 ans après. Interprétation, réception, mise en oeuvre et développements doctrinaux 1962–2012*, J.-F. Galinier-Pallerola, H. Gaignard, Ch. Delarbre, Artège, Perpignan 2012, s. 32.

[14] Por. A. Dulles, *L'ecclésiologie catholique depuis Vatican II*, „Concilium" 1986, vol. 208, s. 13–25; H.J. Pottmeyer, *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile*, w: *La réception de Vatican II*, G. Alberigo et J.-P. Jossua (éd.), Cogitatio fidei 134, Cerf, Paris 1985, s. 43–64; W. Kasper, *Le défi de Vatican II qui demeure. A propos de l'herméneutique des affirmations du Concile*, w: *La théologie et l'Eglise*, Cogitatio fidei 158, Cerf, Paris 1990, s. 411–423.

Z jednej strony istniał nurt postępowy, dla którego Sobór oznaczał tak zerwanie z potrydenckim katolicyzmem, jak i konieczność dynamicznej interpretacji tekstów soborowych, opartej raczej na duchu Soboru i jego nowościach, niż na obiektywizmie jego oficjalnych dokumentów. A z drugiej strony, pojawił się nurt konserwatywny, dążący do powstrzymania rozpadu wiary i próbujący przywrócić niebezpiecznie zachwiany dotychczasowy porządek. Chodziło tu o ścisłą kontynuację Trydentu i Soboru Watykańskiego I w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Tym samym forsowano hermeneutykę zgodną z tradycją, jaka nie dopuszczałaby ewolucji czy korekty[15].

Natomiast u progu lat osiemdziesiątych pojawiła się trzecia tendencja, typu syntetycznego, mająca na celu wyjście poza zbyt selektywną dychotomię wywołaną przez te dwie wspomniane powyżej tendencje, a tym samym wypracowanie spójnej, autentycznej, hermeneutycznej syntezy nowego i starego w teologii soborowej.

Każdej z tych tendencji w teologii, starających się być swoistą kontynuacją Soboru, można przyporządkować trzy hermeneutyki. A mianowicie: 1. *postępową hermeneutykę* – interpretującą Sobór zgodnie z jego „duchem", poszukującą nie tyle tego, co Sobór powiedział, ile tego, co powinien czy zamierzał powiedzieć. Właściwa interpretacja Soboru oznacza zatem jego dopełnienie, urzeczywistnienie, urzeczywistnienie go poprzez wyjście poza jego literalne nauczanie; 2. *hermeneutykę konserwatywną* – przeciwstawiającą się hermeneutyce postępowej, dążącej do dowartościowania tych soborowych stwierdzeń, jakie jednoznacznie wpisują się w tradycję wcześniejszych soborów, autorytet tych ostatnich powinien służyć jako reguła interpretacji zdolna do osłabienia no-

[15] Por. H. Donneaud, *Le débat sur l'herméneutique du Concile*, s. 32–33.

wości tekstów doktrynalnych; 3. *hermeneutykę syntezy* – łączącą literę Soboru i jego ducha, opierającą się na haśle „cały Sobór, tylko Sobór". Chodziło jej o zrozumienie całego Soboru, aby w procesie żywej Tradycji Kościoła i w pełnej zgodności z niezmiennym depozytem wiary wypowiedzieć w nowy sposób treść jego nauczania[16].

Hermeneutyka reformy czy nieciągłości (zerwania)?

Bez cienia wątpliwości można stwierdzić, że Magisterium Kościoła, jak sam Jan Paweł II oraz Synod Biskupów w 1985 r., opowiadało się za tą trzecią hermeneutykę, która dawała podstawy do pełnej owocności Soboru. Problematykę interpretacji Soboru podjął także w 2005 r. Benedykt XVI w swoim przemówieniu do Kurii Rzymskiej. Postawił pytanie: „dlaczego recepcja Soboru w wielu częściach Kościoła dokonywała się do tej pory z tak wielkim trudem? Otóż wszystko zależy od właściwej interpretacji Soboru lub też – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – od jego prawidłowej hermeneutyki, od właściwego klucza do zrozumienia i wprowadzania w życie jego postanowień"[17].

W miejsce tych trzech wzmiankowanych powyżej hermeneutyk (postępowej, konserwatywnej i syntezy) zaprezentował Benedykt XVI dwie sobie przeciwstawne hermeneutyki: „nieciągłości i zerwania" oraz „reformy". Według Biskupa Rzymu hermeneutyka nieciągłości i zerwania zaczyna się od napięcia, jakie wydobywa się z wewnętrza tekstów soborowych, z nowości wynikających i wprowadzonych przez ducha Soboru, a potwierdzeniem starych stanowisk, jakich domagała się mniejszość soborowa. Według bawar-

---

16 H. Donneaud, *Le débat sur l'herméneutique du Concile*, s. 33–34.

17 Benedykt XVI, *„Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu". Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z Kurią Rzymską, Vatican – 22 December 2005*, „L'Osservatore Romano" 2005, nr 27(2), s. 15–20.

skiego papieża prawdziwy Sobór polega na nowości, na zgodności z jego duchem, a nie na kompromisie. Dlatego musimy nieustannie poszukiwać w tekstach innowacyjnego dynamizmu, jaki znajduje się poza literalnym przekazem, a winien stać się głównym kryterium interpretacji.

Natomiast hermeneutyka reformy charakteryzuje się troską o interpretację Soboru w świetle „syntezy wierności i dynamizmu", zgodnie z „procesem nowości w ciągłości". Ta reformistyczna hermeneutyka – według Benedykta XVI zgodna z intencją Jana XXIII i Pawła VI – dąży do transmisji autentycznej katolickiej doktryny dzisiejszemu światu w sposób czysty i integralny, bez osłabienia lub deformacji. To prawda, że Sobór wypowiedział nowe słowo, ale jedynym celem tego nowego słowa było lepsze ujęcie i trafniejszy przekaz skarbu niezmiennego depozytu wiary w Chrystusa współczesnemu człowiekowi. Trwałość i ciągłość według papieża to kluczowe wyznaczniki hermeneutyki reformy[18].

Nieadekwatność hermeneutyki reformy wobec zmian substancjalnych doktryny

Analiza posoborowych tekstów teologicznych, opartych na Soborze i zainspirowanych jego nauczaniem, wykazuje różnorodność stosowanych hermeneutyk. Preferowana przez Magisterium Kościoła hermeneutyka dynamicznej ciągłości, jaką wolno utożsamić z hermeneutyką reformy proponowaną przez Benedykta XVI, wydaje się, że zaczęła przeważać. Jednakże uważna lektura dokumentów *Vaticani Secundi* przynosi stwierdzenie raczej o przerwaniu niezmienności doktryny katolickiej, w co

[18] Por. Benedykt XVI, *„Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu". Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z Kurią Rzymską*, s. 15–17; H. Donneaud, *Le débat sur l'herméneutique du Concile*, s. 34–36.

najmniej dziesięciu punktach. Możemy do nich zaliczyć: reformę liturgii i wprowadzenie języków narodowych, moralność, ekumenizm, dialog międzyreligijny, wolność religijną, kolegialność biskupów, stosunek do judaizmu, wiernych świeckich, eklezjologię. Omówmy choćby pokrótce te najistotniejsze zmiany[19].

Jedną z najbardziej znaczących praktycznych zmian po Soborze Watykańskim II była reforma liturgii, zapoczątkowana uchwaleniem konstytucji *Sacrosanctum concilium*. W czym wyraziła się ostrość tej reformy? Zmianę Mszy łacińskiej rytu trydenckiego na Mszę w językach narodowych wiele środowisk zakwalifikowało jako zerwanie z wcześniejszą wielowiekową tradycją liturgiczną. Jakkolwiek nowy porządek mszalny (*Novus Ordo*) wprowadzony po soborze stał się bardziej przystępny dla wiernych, ale jej przeciwnicy twierdzą, że odeszła ona od *sacrum* i ofiarniczego charakteru wcześniejszej liturgii. Reforma liturgiczna doprowadziła przecież do zmian w teologii sakramentalnej, co wzmocniło rozumienie sakramentów jako widzialnych znaków Bożej obecności i komunii wierzącego z Trójcą Świętą[20].

---

[19] Komentując wspomniane już studium *Le débat sur l'herméneutique du Concile* Henry'ego Donneauda, francuskiego przedstawiciela teologii fundamentalnej, Paweł Grad zauważa, że mamy tu prezentację kilku postaci hermeneutyk, a mianowicie: integrystyczną i postępową zerwania oraz statyczną i dynamiczną ciągłości. Ten poczwórny podział – zaproponowany przez profesora z Instytutu Katolickiego z Tuluzy – pozwala nie tylko wskazać miejsce spotkania skrajnych („integrystycznych" i „postępowych") interpretacji *Vaticanum II* w przekonaniu o wywołanej nim radykalnej nieciągłości w istnieniu Kościoła, ale też odróżnić „prawdziwą hermeneutykę reformy" od pozorowanych działań hermeneutycznych, które *de facto* polegają na statycznym neutralizowaniu nowości zawartej w dokumentach ostatniego Soboru. Te dwie ostatnie z wyróżnionych strategii mieszczą się w ramach „hermeneutyki ciągłości" jako jej dynamiczna (= właściwa) i statyczna wersja.

[20] Por. A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, Kraków 2015, s. 235–248.

Sobór Watykański II zapoczątkował także istotne zmiany w teologii moralnej, wpływając na odmienne podejście do wielu kwestii etycznych i społecznych. Jakkolwiek nie ukazał się żaden dokument poświęcony wyłącznie teologii moralnej, to duch i litera Soboru wywarły znaczny wpływ na sposób, w jaki Kościół rozumie dziś moralność, życie chrześcijańskie oraz relację między moralnymi wymaganiami a życiem wiernych. Konstytucja *Gaudium et spes* zwróciła uwagę na godność osoby ludzkiej, na prawa człowieka, jego sumienie i wolność osobistą. Obecnie moralność chrześcijańska jest znacznie bardziej ujmowana w świetle osobistej godności i odpowiedzialności, sumienia i wolności, a nie tylko jako kazuistyczny zbiór nakazów i zakazów. Pojawiła się wyraźnie odmienna koncepcja rodziny, gdzie położono akcent na aspekt wspólnotowy i miłość między małżonkami, a nie tylko na funkcję prokreacyjną małżeństwa, co jest zdecydowanym odchodzeniem od bardziej prawniczej i prokreacyjnej, dominującej wcześniej perspektywy. Trzeba też wskazać na zliberalizowane podejście do bioetyki i seksualności, co wymusił ogromny rozwój medycyny i technologii. Istotną sprawą było też wskazanie na tzw. grzech strukturalny, gdyż istnieją nie tylko indywidualne złe czyny, ale także systemy społeczne i całe struktury, prowadzące do niesprawiedliwości, ucisku i biedy[21].

Dalej: dokonała się zasadnicza zmiana w odniesieniu do innych chrześcijan, którzy nie byli powiązani z biskupem Rzymu. Odtąd nie byli już heretykami, lecz przyznano ich wspólnotom pewną eklezjalność. Dokumenty Soboru: *Nostra aetate* czy *Unitatis redintegratio* przedstawiły nowe ujęcie niekatolików, promując dialog z chrześcijańskimi Kościołami. Podniosły się liczne głosy wskazujące, że przejście z wcześniejszego stanowiska unionizmu

[21] Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia"*, Watykan 1984.

na stanowisko ekumeniczne jest wyrazem zerwania z wcześniejszą nauką. Ten ekumeniczny nurt został poszerzony przez ideę dialogu nie tylko wśród chrześcijan, aby odzyskać utraconą jedność, lecz pragnienie dialogu międzyreligijnego. Sobór dał temu wyraz w *Dignitatis humanae*, promując ideę wolności religijnej i znaczenie sumienia w podejmowaniu decyzji moralnych.

Kolejny przykład to kolegialność biskupów, którą niektórzy interpretują jako osłabienie papieskiego prymatu, zdefiniowanego dogmatycznie na Soborze Watykańskim I w konstytucji *Pastor aeternus* w 1870 r. Wiele uwag wysunięto pod adresem deklaracji *Dignitatis humanae*, głoszącej prawo każdego człowieka do wolności religijnej. Przeciwnicy tej nauki zwracają uwagę, że jest to sprzeczne z wcześniejszym nauczaniem Kościoła, które utrzymywało, że państwa katolickie mają wspierać religię katolicką jako prawdziwą.

Wręcz epokowa zmiana ujawniła się także w stosunku do judaizmu, co Sobór wyraził w dokumencie *Nostra aetate*. Przede wszystkim zdecydowanie odrzucono oskarżenie Żydów o bogobójstwo, gdyż nie wolno stosować zbiorowej odpowiedzialności za śmierć Jezusa Chrystusa. Deklaracja *Nostra aetate* potwierdziła ponadto wspólne dziedzictwo (biblijnego) judaizmu i chrześcijaństwa, uznając szczególną więź Żydów z Bogiem, gdyż „z ich ludu narodził się Chrystus", co wyraziło się w trwałym przymierzu Boga z tym narodem. W tym dokumencie Sobór jednoznacznie potępił także wszelkie formy antysemityzmu.

Radykalna nowość pojawiła się w postrzeganiu miejsca i roli świeckich w Kościele. Przed Soborem byli oni na ogół postrzegani jako odbiorcy sakramentów i bierni uczestnicy kościelnego życia. W dokumentach *Lumen gentium* oraz *Apostolicam actuositatem* ukazano ich własne powołanie w Kościele i w świecie. Dowartościowując chrzest, Sobór określił wszystkich (hierarchię i

świeckich) jako jeden lud Boży, tym samym ucząc o wspólnym i powszechnym powołaniu wszystkich wiernych – tak duchownych, jak i świeckich – do świętości. Świeccy nie są jedynie bezwolnymi odbiorcami nauczania duchowieństwa, lecz aktywnymi uczestnikami misji Kościoła, który nie jest wyłącznie hierarchią, ale wspólnotą, gdzie każdy wierny ma swoje zadanie do wypełnienia. Poświęcony apostolstwu świeckich wspomniany dekret *Apostolicam actuositatem* zaznaczył, że świeccy mają swój specyficzny udział w misji ewangelizacji świata poprzez pracę zawodową, aktywność społeczną i polityczną. Z kolei konstytucja *Lumen gentium* podkreśliła, że świeccy, żyjąc w świecie, swoje powołanie do świętości realizują przez codzienne życie, pracę, relacje rodzinne i społeczne. Dowartościowując laikat, Sobór uczynił go pełnoprawnym podmiotem liturgii. Reformując liturgię (m.in. przez wprowadzenie języków narodowych), wierni świeccy przestali być jedynie pasywnymi uczestnikami, lecz odtąd zaczęli ją aktywnie współtworzyć jako lektorzy, kantorzy, nadzwyczajni szafarze Komunii Świętej, muzyczni akompaniatorzy. Liturgia zaczęła być rozumiana jako wspólne działanie Trójosobowego Boga oraz wszystkich ochrzczonych, a nie jako celebracja zaledwie wąskiej grupy duchownych. Odnośnie do świeckich pojawił się też temat współodpowiedzialności za życie Kościoła. Stąd świeccy mają prawo i obowiązek brać czynny udział w całym jego życiu, czyli nie tylko przez wiarę i sakramenty, lecz przez uczestnictwo w różnych radach parafialnych, diecezjalnych czy w zgromadzeniach synodalnych[22].

Te wymienione powyżej niekiedy dość krańcowe zmiany były zainspirowane eklezjologią i w niej – jak w soczewce – też się odbijały. Oczywiście, trzeba przypomnieć, że odnowa eklezjo-

[22] Por. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 201–279.

logii rozpoczęła się w XIX wieku i na przedpolu II Soboru Watykańskiego osiągnęła już swoją falę kulminacyjną. Dokumenty soborowe były tylko jej ujściem. Zmiany w eklezjologii katolickiej wyniknęły z powrotu do źródeł biblijnych, patrystycznych, wczesnokościelnych (*ressourcement*). Ten Sobór był w istocie debatą nad rozumieniem Kościoła. Idee Kościoła jako „ludu Bożego", jako *communio*, jako „sakramentu podstawowego", ukazane w *Lumen gentium*, zajęły centralne miejsce. Oznaczało to odejście z pozycji klerykalnych, hierarchicznych, na korzyść modelu bardziej wspólnotowego. Dość poważne zmiany w eklezjologii były też skutkiem otwartości na dialog. Chodziło przy tym o dialog na kilku płaszczyznach: ekumeniczny z innymi Kościołami chrześcijańskimi (*Unitatis redintegratio*), międzyreligijny, zwłaszcza z judaizmem (*Nostra aetate*) oraz ze współczesnym światem (*Gaudium et spes*).

W to dość istotnie zmienione samorozumienie się Kościoła jako komunii Boga i człowieka wpisało się kilka ważkich elementów eklezjologii *communio*. Przede wszystkim Kościół to wspólnota Trójcy Świętej z wierzącymi. Relacje między Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym są modelem dla relacji między wiernymi. Kościół jest zatem obrazem tej boskiej wspólnoty miłości, gdzie wszyscy ochrzczeni są zjednoczeni przez łaskę Ducha Świętego. Ta trynitarna wizja uzupełnia się przez pojęcie mistycznego Ciała Chrystusa, gdzie Chrystus jest Głową, a wierni są członkami tego ciała. Wszyscy ochrzczeni tworzą zatem jedno ciało, w którym każdy ma swoją rolę i zadanie, a jedność tej wspólnoty wypływa z życia w Chrystusie. Ta koncepcja zakłada głęboką solidarność i współodpowiedzialność wszystkich ochrzczonych. Ten lud Boży, tworzony przez udzielającą się Trójcę Świętą oraz wszystkich wiernych (duchownych i świeckich), jest wspólnotą sakramentalną na drodze do powszechnej świętości, realizując swoją misję ewangelizacyjną. Eklezjologia *communio* podkreśla bowiem sakramentalny charak-

ter Kościoła, a w szczególności Eucharystię. Stąd Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia ludzi z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. A ponieważ nie jest on celem dla samego siebie, lecz boskim narzędziem realizacji dzieła zbawienia, czyli przemieniania świata w duchu miłości i sprawiedliwości. Temu ma służyć synodalność i współodpowiedzialność jako wspólne rozeznawanie i podejmowanie decyzji na różnych kościelnych poziomach.

Zmiany w rozumieniu Kościoła rozciągnęły się również na relację Kościoła powszechnego wobec Kościołów partykularnych. Każda diecezja jest pełną Eklezją z biskupem jako pasterzem, ale jednocześnie częścią wspólnoty Kościoła powszechnego. W świetle eklezjologii *communio* Kościół składa się zatem z wielu wspólnot: parafie, diecezje, ruchy i stowarzyszenia. Do głosu dochodzi tu idea komplementarności – różne powołania i charyzmaty w Kościele uzupełniają się wzajemnie, tworząc pełniejszą wizję wspólnoty wierzących.

Ostatni Synod o synodalności, który rozpoczął swoje obrady w 2023 r., przywołał wiele idei, jakie domagają się pełniejszego wprowadzenia w życie. Chodzi o zakorzenienie Kościoła powszechnego na poziomie lokalnym, a tym samym dowartościowywanie wiernych świeckich. W eklezjologię *communio* wpisuje się odkrywanie znaczenia chrztu, który jest fundamentem przynależności do Kościoła i uczestnictwa w jego misji, a tym samym uświadomienie, że niezależnie od stanu (świeccy, duchowni, osoby konsekrowane) wszyscy wierzący budują jedną wspólnotę. Chrzest jako wspólna tożsamość chrześcijan pokazuje ich równość, a mocą tego sakramentu zarówno świeccy, jak i duchowieństwo uczestniczą w misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Chrystusa. Chrzest jest sakramentem nie tylko równości czy jedności, ale też wezwaniem do kościelnej misji i odpowiedzialności.

Wyłączność teologii kontekstualnej?

W swoim liście apostolskim *Ad theologiam promovendam* z 2023 r. papież Franciszek wręcz zachęca do zmiany aktualnie obowiązujących teologicznych paradygmatów. Biskup Rzymu pisze: „Uprawianie teologii zdolnej do sprostania wymogom nadchodzących czasów nie może ograniczać się do abstrakcyjnego powtarzania formuł i schematów z przeszłości. Wezwana do proroczej interpretacji teraźniejszości i dostrzegania w świetle Objawienia nowych dróg prowadzących w przyszłość teologia będzie musiała stawić czoła głębokim przemianom kulturowym, świadoma, że «doświadczamy nie tylko epoki zmian, ale zmiany epoki» (*Przemówienie do Kurii Rzymskiej z 21 grudnia 2019 r.*)" (ATP 1).

Wolno zauważyć, że rzeczywiste zainteresowanie inną teologią niż własna ostatecznie prowadzi do pogłębionych studiów teologicznych uprawianych w różnych środowiskach. Tym bardziej, że synodalnemu, misyjnemu i *wychodzącemu Kościołowi* może odpowiadać jedynie *wychodząca teologia*. A zatem chodzi o taką refleksję nad Objawieniem Bożym, jaka jest otwarta na świat, „na człowieka w konkretnej egzystencjalnej sytuacji, z jego problemami, ranami, wyzwaniami i potencjałem. (…) Otwartość musi skłaniać teologię do przemyślenia na nowo swojej epistemologii i metodologii" (ATP 3). „Refleksja teologiczna jest zatem wezwana do wykonania zwrotu, do zmiany paradygmatu, do «odważnej rewolucji kulturowej» (encyklika *Laudato si'*, 114). Chodzi przede wszystkim o to, by teologia stała się teologią fundamentalnie kontekstualną, zdolną do odczytywania i interpretowania Ewangelii w warunkach, w których mężczyźni i kobiety żyją na co dzień, w różnych środowiskach geograficznych, społecznych i kulturowych, i jednocześnie teologią mającą jako swój podstawowy punkt odniesienia Wcielenie odwiecznego Logosu, jego wejście w kulturę, w sposoby

rozumienia świata i w tradycje religijne ludu. Dlatego też teologia nie ma innej drogi jak pielęgnowanie oraz rozwijanie kultury dialogu i spotkania między różnymi tradycjami i różnymi rodzajami wiedzy, między różnymi wyznaniami chrześcijańskimi i religiami" (ATP 4).

Promując konieczność uprawiania teologii, w dokumencie *Ad theologiam promovendam* Franciszek zauważa, że współczesnemu Kościołowi synodalnemu, misyjnemu i *wychodzącemu* winna odpowiadać teologia *wychodząca*. Ojciec święty wzywa zatem teologów do prorockiej interpretacji teraźniejszości. Otwierając się na świat, trzeba – według Franciszka – bardziej rozumieć ludzi z ich „problemami, ranami, wyzwaniami i możliwościami", dlatego refleksja teologiczna musi zrewidować swoją dotychczasową epistemologię i metodologię. Dość jednostronnie papież domaga się teologii „zasadniczo kontekstualnej".

Przypomnijmy, czym jest teologia kontekstualna. Jest to taki sposób interpretowania Bożego Objawienia, który podkreśla konieczność rozumienia i praktykowania treści wiary w konkretnym kontekście kulturowym, społecznym i historycznym. Jest to podejście uwzględniające różnorodność kulturową i społeczną oraz dążące do wyrażenia i zrozumienia nauk religijnych w kontekście danej grupy ludzi. Do podstawowych wyznaczników teologii kontekstualnej zaliczane są uwzględnianie kultury i kontekstu społecznego. Teologia kontekstualna bada, jak wiara i nauki religijne są ukształtowane przez konkretny kontekst kulturowy i społeczny. To podejście podkreśla, że teologia nie jest odizolowana od otoczenia, ale jest ściśle związana z kulturowymi i społecznymi realiami. Następnym jej wyznacznikiem jest dialog z kulturą i innymi tradycjami religijnymi. Ta forma teologii promuje dialog między różnymi tradycjami religijnymi oraz między religią a naukami społecznymi i humanistycznymi. W ten sposób

stara się zrozumieć, jak różne kultury i religie wpływają na siebie nawzajem. Trzeci wyznacznik to odchodzenie od uniwersalizmu. Teologia kontekstualna kwestionuje uniwersalne podejście do teologii i religii, argumentując, że nie istnieje jedna, absolutna prawda religijna, ale wiele różnych perspektyw i interpretacji. To podejście może prowadzić do bardziej otwartego i elastycznego rozumienia wiary. Ostatni wyznacznik tej teologii to współpraca społeczna. Teologia kontekstualna często dąży do zaangażowania w działalność społeczną i polityczną, aby wypełniać swoje założenia w praktyce. Może to oznaczać działania na rzecz sprawiedliwości społecznej, równości, pokoju, praw człowieka i innych kwestii związanych z etyką religijności.

Wypada też dostrzec braki i słabości teologii kontekstualnej. Jakkolwiek ta forma uprawiania teologii posiada bezsprzecznie wiele zalet i może być względnie dobrą próbą odpowiedzi na aktualną kondycję świata i człowieka, nie jest jednak wolna od co najmniej trzech zagrożeń, jakie niesie ze sobą. Do podstawowych braków teologii kontekstualnej trzeba zaliczyć, po pierwsze, relatywizm głoszący, że nie ma żadnych absolutnych prawd religijnych. To może spowodować utratę jasności i spójności w katolickim świecie wierzeń i wartości. Po drugie, fragmentaryzacja. W teologii kontekstualnej każdy kontekst kulturowy tworzy własne interpretacje i rozumienie religii. Ta parcelacja prowadzi do braku jedności w teologii, co utrudnia wspólną dyskusję i porozumienie między różnymi tradycjami religijnymi. Po trzecie, teologia kontekstualna niesie ze sobą zagrożenie fundamentalizmem. W reakcji na taki sposób interpretacji Objawienia wielu określi ją jako liberalną, co w konsekwencji wywoła wzrost fundamentalizmu religijnego w celu zachowania „czystości" wiary.

Jednakże oprócz tych trzech braków (relatywizm, fragmentaryzacja, fundamentalizm) wypada też wskazać na słabości teologii

kontekstualnej. Można tu mówić o jej upolitycznieniu. Teologia kontekstualna często angażuje się w działalność społeczną i polityczną, co może prowadzić do instrumentalizacji religii dla doraźnych celów politycznych i niestety dość występuje. To może prowadzić do utraty niezależności chrześcijaństwa i manipulacji jego treścią dla partyjnych dążeń politycznych. Inną słabością są trudności w ocenie autentyczności (poprawności). Określenie, co jest „autentyczną" wiarą w teologii kontekstualnej staje się trudne, prowadząc do sporów nad tym, czy pewne interpretacje chrześcijańskiego Objawienia są zgodne z jego pierwotnym przekazem. Kontekstualność przynosi ze sobą brak uniwersalności, co wywołuje trudności w rozumieniu osób spoza swojego kontekstu kulturowego. Tym samym ogranicza zdolność do komunikacji i dialogu z innymi tradycjami religijnymi. Ponadto, paradoksalnie wywołuje ona trudności w dostosowaniu się do zmiany. Ta teologia ma problemy w dostosowaniu się do zmieniających się warunków kulturowych i społecznych, gdyż jest zbyt mocno uwikłana w swój czasowy i lokalny kontekst.

Mimo tych braków i słabości teologia kontekstualna nadal stanowi ważne podejście do rozumienia i praktykowania teologii w środowiskach o zróżnicowanych kulturowych i społecznych kontekstach. Warto rozważyć te wszystkie aspekty, czyli z jednej strony docenić jej wkład w promowanie lokalności, otwarcia na rzeczywiste i aktualne problemy ludzi w swoim kręgu politycznym i społecznym, wkład w dialog, w sprawiedliwość społeczną, a z drugiej strony nie zapominać o jej brakach i słabościach.

Wprawdzie teologia kontekstualna jako szczególnie ważna w miejscach, gdzie spotykają się i przeplatają różne tradycje religijne, mogłaby pomóc tam w rozumieniu i rozwiązywaniu tych problemów przez respektowanie różnorodności i poszukiwanie wspólnego zrozumienia, jednakże promowanie tej formy teolo-

gii jako jedynej i wyjątkowej nie wydaje się być właściwe. Zasadą współczesnej teologii wydaje się być o wiele bardziej Objawienie niż kontekst. W swoim obszernym studium P. Eicher ukazuje Objawienie nie tylko jako chrześcijański motyw apologetyczny i uwiarygadniający, co wskazuje na Objawienie jako sposób bycia Boga (*Gottes Sein als Offenbarung*) u K. Bartha (*die Selbstauslegung Gottes*), u W. Panneberga (*Offenbarung als Geschichte*), u E. Jüngla (*Offenbarung als Gottes Wort/als der von sich aus Redende*) czy na aspekt immanentno-transcendentny u K. Rahnera[23].

[23] Por. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel-Verlag, München 1977, s. 73–162, 165–258, 347–421.

Wielość kierunków teologicznych i hermeneutyk

Abstrakt

Aktualna sytuacja teologii katolickiej jest bez wątpienia skutkiem ducha i litery Soboru Watykańskiego II. Soborowe nauczanie – ubogacone przez papieży Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka, zwoływane przez nich synody i wytężoną refleksją wielu teologów – doczekało się też różnych sposobów jego rozumienia. Z jednej strony wolno stwierdzić – decydując się na dużą generalizację – że istnieją dwa główne nurty teologii, jakie wyodrębniły się w ostatnich dekadach. Można je nazwać „teologią rzymską" (*communio*) oraz „teologią społecznego dyskursu" (*concilium*). A z drugiej strony, teksty soborowe wyzwoliły różne sposoby ich interpretacji. Najpierw Synod Biskupów w 1985 r. porządkując rozumienie i wykładnię Soboru, wskazał na trzy hermeneutyki: postępową, konserwatywną i syntezy (spójności), a następnie w 2005 r. Benedykt XVI porządkując tę sytuację, zaproponował dwie wzajemne sobie przeciwne hermeneutyki: „nieciągłości i zerwania" oraz „ciągłości i reformy". Wydaje się jednak, że preferowana przez papieża reformistyczna hermeneutyka nie do końca jest zadowalająca, gdyż w dokumentach Soboru można doszukać się wręcz zerwania z wcześniejszą substancją doktrynalną. W tę panoramę zmagania o interpretację nauczania Soboru, ale także o kształt samej teologii wpisuje się motu proprio papieża Franciszka *Ad theologiam promovendam* z roku 2023. Bazując na odmiennej wizji Kościoła, Jorge Bergoglio stwierdza: „Synodalnemu, misyjnemu i wychodzącemu Kościołowi może odpowiadać jedynie wychodząca teologia (…). Nie zadowalajcie się teologią uprawianą przy biurku. Niech waszym miejscem refleksji będą granice. (…) Dobrzy teologowie, podobnie jak dobrzy duszpasterze, pachną ludźmi i ulicą, a swoją refleksją wylewają oliwę i wino na rany ludzi". Franciszek wzywa do wykonania zwrotu w teologii, do zmiany paradygmatu, wręcz do rewolucji kulturowej, co ma zwieńczyć forma teologii fundamentalnie kontekstualnej.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, „teologia rzymska" (*communio*), „teologia społecznego dyskursu" (*concilium*), hermeneuty-

ka postępu, hermeneutyka konserwatywna, hermeneutyka syntezy, hermeneutyka „nieciągłości i zerwania", hermeneutyka „reformy" (trwałości i ciągłości), *Ad theologiam promovendam*, teologia kontekstualna

Multiplicity of theological directions and hermeneutics

Abstract

The current situation of Catholic theology is undoubtedly the result of the spirit and letter of the Second Vatican Council. The Council's teaching – enriched by the reflections of recent popes, the synods they convened and many theologians – has also lived to see different ways of understanding it. On the one hand, one can say – deciding to generalize a lot - that there are two main streams of theology that have emerged in recent decades. These can be called "Roman theology" (*communio*) and "theology of social discourse" (*concilium*). And on the other hand, the conciliar texts have unleashed different ways of interpreting them. First, the 1985 Synod of Bishops, in ordering the understanding and interpretation of the Council, pointed to three hermeneutics: progressive, conservative and synthesis (coherence), and then in 2005 Benedict XVI, ordering the situation, proposed two mutually opposed hermeneutics: "discontinuity and rupture" and "continuity and reform." It seems, however, that the Pope's preferred reformist hermeneutic is not entirely satisfactory, as one can even find a break with earlier doctrinal substance in the Council's documents. Into this panorama of the struggle over the interpretation of the Council's teachings, but also over the shape of theology itself, is inserted Francis' motu proprio "Ad theologiam promovendam" of 2023. Based on a different vision of the Church, Jorge Bergoglio states: "A synodal, missionary and outgoing Church can only be matched by an outgoing theology (...). Do not be content with theology practiced at your desk. Let your place of reflection be borders. (...) Good theologians, like good pastors, smell the people and the street, and with their reflection pour oil and wine on the

wounds of the people." The Pope calls for a turnaround in theology, a paradigm shift, even a cultural revolution, to be crowned by a form of fundamentally contextual theology.

Keywords: Vatican II, "Roman theology" (*communio*), "theology of social discourse" (*concilium*), hermeneutics of progress, conservative hermeneutics, hermeneutics of synthesis, hermeneutics of "discontinuity and rupture," hermeneutics of "reform" (permanence and continuity), *Ad theologiam promovendam*, contextual theology

Bibliografia

Baumgartner H.M., *I. Kant, Kantianismus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper (hrsg.), Herder, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1996, Bd. 5, k. 1198–1203.

Benedykt XVI, *„Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu". Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z Kurią Rzymską*, Vatican – 22 December 2005, „L'Osservatore Romano" 2005, nr 27(2), s. 15–20.

Donneaud H., *Le débat sur l'herméneutique du Concile*, w: *Vatican II. 50 ans après. Interprétation, réception, mise en oeuvre et développements doctrinaux 1962–2012*, J.-F. Galinier-Pallerola, H. Gaignard, Ch. Delarbre, Artège, Perpignan 2012, s. 31–59.

Dulles A., *L'ecclésiologie catholique depuis Vatican II*, „Concilium" 1986, vol. 208, s. 13–25.

Eicher P., *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel-Verlag, München 1977.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia"*, Watykan 1984.

Kasper W., *Le défi de Vatican II qui demeure. A propos de l'herméneutique des affirmations du Concile*, w: *La théologie et l'Eglise*, Cogitatio fidei 158, Cerf, Paris 1990, s. 411–423.

Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Menke K.-H., *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München 1980.

Napiórkowski A., *Reforma i rozwój Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

Napiórkowski A., *Teologie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.

Napiórkowski A., *Współczesny Kościół a ponowoczesny świat*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2015.

Nowosad S., *Recenzja: Tracey Rowland, Catholic Theology, Bloomsbury T&T Clark, London–New York 2017*, „Studia Nauk Teologicznych PAN" 2020, t. 14, s. 221–224.

Pottmeyer H.J., *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile*, w: *La réception de Vatican II*, G. Alberigo et J.-P. Jossua (éd.), Cogitatio fidei 134, Cerf, Paris 1985, s. 43–64.

Ratzinger J., *Fragen zur Kirche. Ekklesiologie der Konstitution Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, „Die Tagespost" März, Jahr 2000.

Rowland T., *Nurty współczesnej teologii. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew", Kraków 2023.

Staglianò A., *Rosmini-Serbati Antonio*, w: *Dizionario dei Teologi dal primo secolo ad oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1998, k. 1080–1083.

Jan Słomka
https://orcid.org/0000-0002-1404-5109
Uniwersytet Śląski w Katowicach (https://ror.org/0104rcc94)

Nowy paradygmat teologii

Zamysłem niniejszego tekstu[1] jest próba wyjaśnienia na podstawie tekstów Franciszka, co kryje się pod słowami, jakie umieścił w Liście apostolskim motu proprio *Ad theologiam promovendam*[2]. Przypomnijmy: ten list apostolski Papież Franciszek opublikował 1 listopada 2023 roku, jako wprowadzenie do zreformowanych statutów Papieskiej Akademii Teologicznej. Uzasadnia w nim konieczność tej reformy: jest ona niezbędna ze względu na naglącą konieczność odnowy teologii, odnowy mającej poruszyć same fundamenty teologii. Franciszek pisze: „Refleksja teologiczna jest zatem wezwana do dokonania przełomu, zmia-

[1] Publicystyczna wersja tego tekstu ukazała się w portalu „Więź": J. Słomka, *Nowy paradygmat teologii*, https://wiez.pl/2024/04/25/nowy-paradygmat-teologii/.

[2] Franciszek, *List apostolski motu proprio „Ad theologiam promovendam"*, Vatican 01.11.2023. Tekst polski: https://wiez.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/ (dalej: ATP).

ny paradygmatu, «odważnej rewolucji kulturowej» (*Laudato si'*, nr 114)" (ATP 4). Skoro zostaliśmy – jako teologowie – wezwani do zmiany paradygmatu, trzeba zastanowić się, na czym miałby polegać nowy paradygmat teologii.

Zwróćmy uwagę, że w cytowanym tekście Franciszek dobiera najmocniejsze frazy, aby trudno było zinterpretować jego zamysł jako wezwanie do reformy wewnątrz teologii, do propozycji zmian może i głębokich, ale niepodważających aktualnych fundamentów gmachu zwanego teologią. Głębię tego zamysłu najlepiej – jak do tej pory – dostrzegli katoliccy oponenci Franciszka. Ich komentarze są liczne i bardzo oskarżycielskie. Nie będziemy ich tutaj przytaczać, gdyż łatwo je znaleźć, także w Internecie. W każdym razie poziom oskarżeń wywołanych tym listem jest wyjątkowy.

A więc Franciszek wzywa do zmiany paradygmatu teologii: nie do zmiany paradygmatów przyjmowanych w ramach uprawiania teologii, ale do zmiany paradygmatu teologii jako takiej. Wzywa do „rewolucji kulturowej". Trudno znaleźć mocniejsze słowa.

Konieczność takiej zmiany Franciszek uzasadnia słowami z przemówienia do Kurii Rzymskiej wygłoszonego 21 grudnia 2019 roku: „doświadczamy *nie tylko epoki zmian, ale zmiany epoki*. Jesteśmy zatem w jednym z tych momentów, w których zmiany nie są już linearne, lecz epokowe"[3]. Wspomniane tu oraz inne, licznie obecne w liście autocytaty pokazują, że pragnienie głębokiej reformy teologii nie pojawiło się nagle, ale jest stale obecne w sercu Franciszka. Teologia, tak jak cały Kościół, powinna stać się „teologią wyruszającą w drogę"[4].

---

[3] Discorso del Santo Padre Francesco alla Curia Romana per gli auguri di Natale. Sala Clementina, sabato, 21 dicembre 2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.pdf.

[4] Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium"*, Vatican 24.11.2013, nr 20.

Na czym ma polegać postulowana zmiana paradygmatu?

Na pewno nie można odpowiedzieć na to pytanie, budując na podstawie tekstów Franciszka projekt hipotetycznego nowego paradygmatu. Gdyby taki projekt był już teraz możliwy do wymyślenia, to nie byłby żaden nowy paradygmat. Konsekwentnie nie ma sensu szkicowanie kształtów, struktury owej nowej teologii. Franciszek wzywa nas, teologów, do porzucenia komfortu uprawiania teologii według znanych schematów i wyruszenia w nieznane. Znajdujemy jednak w liście i innych tekstach Franciszka pewne intuicje odnośnie do tego, co trzeba porzucić i jakie pierwsze kroki wykonać.

Teologia fundamentalnie kontekstualna

Po pierwsze, teologia powinna stać się „teologią fundamentalnie kontekstualną" (ATP 4). Takie sformułowanie niemal automatycznie wywołuje oskarżenia o sytuacjonizm, relatywizm, subiektywizm… Te oskarżenia są w pewnym sensie trafne. Albowiem Franciszek już w swojej programowej adhortacji *Evangelii gaudium* odrzucił ideę „monolitycznej doktryny" (EG 40). Z przytoczonych słów listu, a także z innych wypowiedzi Franciszka, możemy wnioskować, że odrzuca on nie tylko doktrynę nadmiernie monolityczną, ale samą ideę doktryny, która ma w centrum monolityczny, niezmienny rdzeń.

Krytycy Franciszka obawiają się, że takie odrzucenie idei monolitycznej doktryny może prowadzić do utraty tożsamości teologii i w konsekwencji do powstania teologii, która jest wyłącznie potwierdzaniem, echem idei, myśli, twierdzeń przychodzących z zewnątrz. Trudno uznać takie obawy za zupełnie bezpodstawne.

Ale Franciszek wzywając do odrzucenia monolitycznej doktryny jednocześnie wskazuje inne oparcie, inny punkt krystalizacji tożsamości teologii: żywe Słowo Boże odczytywane w wierze tu i teraz, każdorazowo w konkretnej sytuacji życia, w konkretnej kulturze. Według Franciszka właśnie żywe Słowo odczytywane przez teologa, a nie system prawd doktrynalnych i uniwersalnych reguł moralnych, jest punktem odniesienia, niezbędnym oparciem w interpretowaniu, rozumieniu aktualnej rzeczywistości w świetle Objawienia. Jest jedynym uniwersalnym kluczem hermeneutycznym. Teologa ma prowadzić żywe Słowo, a więc Słowo Boże słuchane w wierze, w Duchu, tu i teraz, ciągle od nowa. Słuchanie Słowa powinno za każdym razem angażować całą wiarę i wiedzę teologa, jego doświadczenie życiowe, wrażliwość, czyli jego subiektywność.

Pytanie o „metodę indukcyjną", nowe punkty oparcia

Z wezwaniem do porzucenia idei monolitycznej doktryny ściśle wiąże się inne, również zawarte w liście. Otóż Franciszek pisze, aby uprawiać teologię „metodą indukcyjną" (ATP 8), a więc odrzuca dedukcję, myślenie rozpoczynające od doktryny, normy, abstrakcji. Jednak o ile to wezwanie jest zrozumiałe w warstwie polemicznej, o tyle jego interpretacja pozytywna, a więc rozważenie, na czym ma polegać metoda indukcyjna w teologii, jest zadaniem dla teologów.

Tu trzeba znowu dać wyraz rodzącemu się niepokojowi. Otóż tak rozumiana teologia jest – jak się wydaje – bardzo podatna na fundamentalizm, albo inaczej mówiąc – na subiektywizm absolutyzujący indywidualny punkt widzenia teologa. Gdy obiektywna doktryna traci swoje znaczenie, przestaje też być tym punktem

odniesienia, który był antidotum na tenże fundamentalizm i absolutyzujący subiektywizm. Wobec tego potrzebne są inne kontrapunkty. Franciszek je wskazuje. Na pewno jest to dialog. Wezwania do dialogu, w tym do uprawiania teologii w dialogu, stanowią jeden z głównych motywów nauczania Franciszka. To ma być dialog szczery, a nie tylko taktyczny[5]. Tego tematu nie trzeba rozwijać, powinien być dobrze znany każdemu czytelnikowi tekstów Franciszka.

Po drugie, albo nawet po pierwsze, takim kontrapunktem jest Kościół: zarówno aktualna żywa wspólnota Kościoła wraz z jej instytucjami, jak i żywa Tradycja. Gdy mówimy o Tradycji ważna jest metafora, którą Franciszek wprowadził w encyklice *Lumen fidei* – metafora pamięci[6]. Otóż Tradycja nie tworzy sztywnego monolitu prawd obiektywnych, ale jest żywą pamięcią Kościoła. Pamięć człowieka nie jest magazynem obiektywnych, niezmiennych treści. Jest żywa, a jej niewierność literze faktów nie jest jej wadą, słabością, ale jej tożsamością. Właśnie taka żywa pamięć człowieka tworzy jego aktualną tożsamość. Tak samo żywa Tradycja – pamięć Kościoła – tworzy jego aktualną tożsamość, właśnie przez to, że jest „żywym kontaktem z początkową pamięcią" (LF 40). Można też Franciszkowe rozumienie Tradycji opisać od-

---

5 Zob. Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium"* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych, Vatican 8.12.2017, wstęp, 4b, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html. Zob. też: Videomensaje del Santo Padre al Congreso internacional de teología organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1–3 de septiembre de 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html; J. Słomka, *Wprowadzenie do teologii katolickiej. Podręcznik*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2024, s. 22–23.

6 Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei"*, Vatican 29.06.2013, passim (dalej: LF).

wołując się do Pawłowego rozróżnienia na literę i ducha (2 Kor 3, 6: „Litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia")[7]. Otóż zapisane teksty Magisterium, o ile nie są odczytywane w Duchu, pozostają martwą literą. A Duch zawsze działa tu i teraz.

Transdyscyplinarność teologii

Drugą istotną wskazówką, jaką Franciszek daje w liście, jest wezwanie do

> transdyscyplinarności, czyli interdyscyplinarności w sensie mocnym, która różni się od multidyscyplinarności, rozumianej jako interdyscyplinarność w sensie słabym. Ta ostatnia z pewnością sprzyja lepszemu zrozumieniu przedmiotu badań poprzez rozpatrywanie go z kilku punktów widzenia, które jednak pozostają komplementarne i odrębne. Transdyscyplinarność natomiast należy rozumieć „jako umiejscowienie i rozwój wszelkiej wiedzy w obrębie przestrzeni Światła i Życia oferowanej przez Mądrość, która emanuje z Objawienia Boga" (zob. *Veritatis gaudium*, Wstęp, 4c) (ATP 5).

Teologia nie powinna tworzyć własnego zamkniętego świata. Franciszek przestrzega przez „autoreferencyjnością, która prowadzi do zamknięcia i utraty jakiegokolwiek znaczenia" (ATP 5). Ale nie powinna też budować siebie jako gmachu wiedzy pośród innych konstrukcji tworzonych przez różne dyscypliny naukowe. Nie chodzi o takie otwarcie, które uczyni z teologii naukę pośród innych nauk, jedną z wielu nauk współtworzących na równych zasadach nasze rozumienie świata.

Transdyscyplinarność teologii oznacza zatem uznanie jej radykalnej odmienności od reszty nauk oraz swoiste wywyższenie.

[7] Szerzej na ten temat zob. J. Słomka, *Wprowadzenie…*, s. 42–48.

Naturę tego wywyższenia pokazują ostatnie słowa zacytowanego fragmentu listu. Otóż teologia w świetle wiary ogląda rzeczywistość, w tym sposoby i owoce poznania rzeczywistości przez różne nauki. Światło nie zmienia tego, co oświetla, ale pozwala widzieć – światło wiary pozwala widzieć lepiej, więcej, głębiej.

Transdyscyplinarność zapewne oznacza także spojrzenie krytyczne, z perspektywy wiary, na poznanie czysto racjonalne. Albo, co na jedno wychodzi, oznacza krytykę wszelkiego poznania podejmowaną z perspektywy miłości. Poznanie pozbawione miłości nie ma bowiem zdolności docierania do prawdy. Z pewnością nie są to wszystkie idee ukryte we Franciszkowym postulacie transcyscyplinarnści teologii.

Powyżej przedstawione zostały dwa postulaty wybrane spośród wielu zawartych w liście Franciszka dotyczących nowego paradygmatu teologii. Właśnie te dwa postulaty wydają się najbardziej wyraziste: najlepiej pokazują, że nie chodzi o korektę, ale fundamentalną zmianę paradygmatu teologii. Stają się w ten sposób kluczem hermeneutycznym do odczytywania pozostałych postulatów Franciszka.

Radykalna biblijność, wtórność filozofii

Trzeci postulat dotyczący poszukiwania nowego paradygmatu teologii możemy dobrać z wprowadzenia do dokumentu Międzynarodowej Komisji Biblijnej pt. *„Czym jest człowiek?" (Ps 8, 5). Zarys antropologii biblijnej*[8]. W przedmowie do tego dokumentu czytamy, że papież Franciszek

[8] Międzynarodowa Komisja Biblijna, *„Czym jest człowiek?" (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej*, Vatican 30.09.2019, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_pl.html.

> polecił Papieskiej Komisji Biblijnej opracować dokument na temat *antropologii biblijnej*, będący z założenia wiarygodną podstawą do dalszego rozwoju na polu filozofii i teologii, w duchu pełnej świadomości faktu, że Pismo Święte stanowi „najwyższą regułę wiary" (*Dei verbum*, nr 21) i „duszę świętej teologii" (*Dei verbum*, nr 24).

Autorzy dokumentu przyznają w tejże przedmowie, że stanowi on „nowość zarówno pod względem treści, jak i pod względem formy wykładu". Czyli Franciszek zadał Komisji lekturę Pisma bez pośrednictwa filozofii i teologii. Jednocześnie ta lektura nie może ograniczać się do przedstawienia wyników egzegezy historyczno-krytycznej. Istotne w tym poleceniu Franciszka jest – jak wolno sądzić – odrzucenie filtra, klucza filozoficznego. Teolog ma sięgać do Pisma bezpośrednio. Wszystkie kolejne warstwy interpretacji filozoficznych, jakie narastały przez minione dwadzieścia wieków, powinny pozostać z boku. Nie chodzi o ich pominięcie, ale ich relatywizację, ustawienie w pozycji ściśle służebnej.

Chodzi zatem o rzetelną realizację postulatów z *Dei verbum*. Ale taka realizacja wymusza głębszą zmianę paradygmatu teologicznego. Dlatego sądzę, że polecenie Franciszka można zinterpretować szeroko: oto relacja teologii do filozofii musi zostać istotnie zmieniona. Filozofia, a tym bardziej żaden konkretny nurt, żadna szkoła filozoficzna, nie może zdominować teologii ani w metodzie myślenia, ani w założeniach ontologicznych. Metafizyka teologii nie może być niewolnicą jakiejkolwiek metafizyki filozoficznej. Przypomnijmy tu postulat Piotra Damianiego: *philosophia ancilla theologiae*. Nie trzeba go porzucać, wystarczy tylko wrócić do intencji Damianiego, który napominał teologów, aby filozofia nie stała się panią teologii[9].

[9] Obszerne omówienie tej znanej sentencji Piotra Damianiego zob. J. Słomka, *Wprowadzenie*…, s. 161–162.

A więc nie możemy opierać teologii na filozofii jako racjonalnym fundamencie. Żaden zestaw pojęć, żadne reguły myślenia wypracowane przez jakiś nurt filozofii, ani żadna ontologia nie mogą stać się bezkrytycznie przejmowanym fundamentem intelektualnym teologii. Ten postulat wydaje się wyjątkowo trudny do realizacji i ryzykowny. Jeśli bowiem odmówimy filozofii roli ostatecznej intelektualnej instancji, to musimy zapytać, gdzie takiej instancji szukać. Jedno jest pewne: Franciszek nie szuka i nie wskazuje jej w racjonalności nauki nowożytnej. Ta racjonalność, jako sterylnie neutralna, obojętna na dobro i zło, zupełnie nie nadaje się na racjonalny fundament teologii.

Powtórzmy: na pewno takim punktem oparcia jest Pismo Święte czytane w Kościele, odczytywane ciągle na nowo w duchu Tradycji i w żywej wierze. A więc mają znaczenie wszystkie odczytywania Pisma używające różnych tradycji filozoficznych, korzystanie z wyników badań egzegezy historyczno-krytycznej i wszelkiej innej wiedzy dotyczącej Pisma. Ale żadna pojedyncza metoda interpretacji Pisma nie staje się ostateczna, każda podlega krytyce. Żadna filozofia nie staje się paradygmatem interpretacji Pisma. W Kościele, sięgając do Tradycji i dziedzictwa intelektualnego, teolog słucha Słowa, czyta Pismo za każdym razem od nowa.

Reforma dydaktyki teologii

Zmiana paradygmatu teologii wymaga także zmiany paradygmatu dydaktyki teologii. To nie dzieje się szybko, ale, o ile wiem, Dykasteria ds. Kultury i Edukacji, której obecnie podlegają programy dydaktyki teologii na wydziałach i instytutach teologicznych, pracuje nad taką reformą. Zapewne będzie się zmieniał układ wykładanych treści, a zwłaszcza miejsce i sposób wykładania filozofii. Także w jakiś sposób modyfikowany będzie

wewnętrzny podział wykładania teologii. Ale jak będzie wyglądał nowy układ, tego oczywiście na razie nie sposób przewidzieć.

Ruchome piaski

W wypowiedziach i rozproszonych uwagach Franciszka kryje się o wiele więcej wskazówek, intuicji dotyczących teologii, która wyrusza w drogę. Czytając te teksty, czuje się powiew nieznanego, a więc trudno nie odczuwać pewnego niepokoju. Franciszek podważa bowiem dotychczasowe punkty bezpiecznego oparcia: zarówno solidną doktrynę, jak i racjonalność filozoficzną, o racjonalności naukowej nawet nie wspominając. W ten sposób przynagla nas, teologów, abyśmy porzucili ten pewny grunt, nasze poczucie bezpieczeństwa, i wyprowadza nas na ruchome pisaki, czyli na pustynię.

Nowy paradygmat teologii

Abstrakt

Artykuł podejmuje wskazania papieża Franciszka, jakie zostały zawarte w Liście apostolskim *Ad theologiam promovendam*. Są to wezwania dość radykalne, gdyż papież wzywa nie do zmiany paradygmatów przyjmowanych w ramach uprawiania teologii, ale do zmiany paradygmatu teologii jako takiej. Wzywa wręcz do „rewolucji kulturowej". Analiza tego dokumentu wyłania sposoby, jak ma się spełnić ta teologiczna rewolucja. I tak, chodzi o teologię fundamentalną kontekstualną, o metodę indukcyjną i nowe punkty oparcia, o transdyscyplinarność teologii, o wtórność filozofii a pierwszeństwo biblijności oraz w konsekwencji o zmiany w dydaktyce teologii.

Słowa kluczowe: *Ad theologiam promovendam*, teologia fundamentalna kontekstualna, metoda indukcyjna, transdyscyplinarność, biblijność, dydaktyka teologii

A new paradigm for theology

Abstract

The article takes up the indications of Pope Francis in his Apostolic Letter *Ad theologiam promovendam*. These calls are quite radical, as the pope calls not for a change in the paradigms adopted in the practice of theology, but for a paradigm shift in theology itself. He even calls for a "cultural revolution." An analysis of the document reveals ways in which this theological revolution is to be fulfilled. Thus, it is about contextualized fundamental theology, the inductive method and new grounding points, the transdisciplinarity of theology, the secondary nature of philosophy versus the primacy of biblicism, and consequently changes in the teaching of theology.

Keywords: *Ad theologiam promovendam*, contextual fundamental theology, inductive method, transdisciplinarity, biblicity, didactics of theology

Bibliografia

Discorso del Santo Padre Francesco alla Curia Romana per gli auguri di Natale. Sala Clementina, sabato, 21 dicembre 2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.pdf.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium"*, Vatican 24.11.2013.

Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei"*, Vatican 29.06.2013.

Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium" o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, Vatican 8.12.2017, , https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.

Franciszek, *List apostolski motu proprio „Ad theologiam promovendam"*, Vatican 01.11.2023. Tekst polski: https://wiez.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/.

Międzynarodowa Komisja Biblijna, *„Czym jest człowiek?" (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej*, Vatican 30.09.2019, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_pl.html.

Słomka J., *Nowy paradygmat teologii*, https://wiez.pl/2024/04/25/nowy-paradygmat-teologii/.

Słomka J., *Wprowadzenie do teologii katolickiej. Podręcznik*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2024.

Videomensaje del Santo Padre al Congreso internacional de teología organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1–3 de septiembre de 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html.

Janusz Bujak
https://orcid.org/0000-0001-8881-3134
Uniwersytet Szczeciński (https://ror.org/05vmz5070)

Służebna rola teologii w Kościele

Wprowadzenie

Magisterium Kościoła i teologia to dwie posługi nauczania, dwie „katedry": pasterzowania (biskupi) i nauczania (teologowie), które nie mogą zostać wchłonięte jedna przez drugą, ale niekiedy może między nimi dochodzić do napięć[1]. Zwraca na to uwagę Instrukcja *O powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis*, gdzie czytamy: „W naszym wieku (…) teologia wniosła swój wielki wkład w głębsze «zrozumienie rzeczy i słów przekazanych», lecz także przeżyła i nadal przeżywa chwile kryzysu i napięcia"[2]. Joseph Ratzinger pisał, że teologia była rozu-

---

1 Por. A. Toniolo, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, s. 383–384.

2 Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *O powołaniu teologa w Kościele. Donum Veritatis*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Biblos, Tarnów 1995, s. 353–369; https://www.vatican.va/roman_

miana jako zajęcie dla małej grupy duchownych ekspertów, mało interesująca dla ogółu wiernych. Zmieniło się to po pierwszej wojnie światowej wraz z powstaniem i rozwojem ruchu liturgicznego, biblijnego, ekumenicznego i maryjnego, które przygotowały *Vaticanum Secundum*. Po Soborze znaczenie teologów jeszcze bardziej wzrosło. Poczuli się oni „właściwymi nauczycielami Kościoła, a także nauczycielami biskupów". Również media uznały ich za interesujących interlokutorów. Gdy wzrastał autorytet teologów, zmniejszało się znaczenie Urzędu Nauczycielskiego Stolicy Apostolskiej, uznawanego za relikt autorytarnej przeszłości[3]. Teologowie często stawali się „magisterium paralelnym" wobec Magisterium biskupów, a nawet magisterium rywalizującym z Urzędem Nauczycielskim Kościoła.

Celem artykułu jest ukazanie służebnej roli posługi teologicznej w oparciu o wybrane dokumenty Kościoła po Soborze Watykańskim II na temat roli teologii i teologów w ich relacji do Magisterium i ludu Bożego.

Paweł VI o miejscu teologii w Kościele

W dniach 26 września – 1 października 1966 roku odbył się w Rzymie pierwszy Międzynarodowy Kongres dotyczący teologii Soboru Watykańskiego II[4]. Kongres miał wymiar międzywyzna-

---

curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_pl.html (dostęp: 16.01.2025), nr 2.

3 Por. J. Ratzinger, *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa"*, w: J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 117–119; W. Trojnar, *Via auctoritatis Ecclesiae*, w: *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2019, s. 80–82.

4 Por. Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1.X.1966 r.*, ks. A. Klawek (tłum.), „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 1966, t. 19,

niowy – przemawiali na nim nie tylko katoliccy kardynałowie, biskupi, profesorowie teologii, ale również takie postaci jak kalwiński teolog Karol Barth i zastępca brata Rogera z Taizé, Max Thurian[5]. Według o. Georgesa Dejaifve'a SJ Kongres był miejscem konfrontacji „dwóch teologii, które starły się ze sobą w czasie Soboru"[6]. Zdaniem o. Dhanisa, rektora Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, celem Kongresu było „wytyczenie drogi, po której ma kroczyć w przyszłości teologiczna myśl soborowa"[7].

Jak pisze ks. Klawek, „na zakończenie zjazdu, na audiencji udzielonej uczestnikom Kongresu, Ojciec św. wygłosił dłuższe przemówienie na temat: *stosunku teologii do Magisterium Ecclesiae*. Po raz pierwszy zostało tu autorytatywnie przedstawione zadanie teologii w Kościele i bliżej określony jej stosunek do Misji Nauczycielskiej Kościoła. Teologia ma – według orzeczenia Ojca św. – własne pole działania i oddaje wielkie usługi Kościołowi. Nie ulega wątpliwości, że musi w swych badaniach ściśle współpraco-

nr 4–5, s. 209–215; Paweł VI, *Discorso di Paolo VI ai partecipanti al Congresso Internazionale di teologia del Concilio*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19661001_congresso-teologia.html (dostęp: 14.01.2025); S. Grzybek, *Pierwszy międzynarodowy Kongres Teologii Soboru Watykańskiego Drugiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 1966, t. 19, nr 4–5(1966), s. 297: „Kongres ten miał być pierwotnie prywatnym spotkaniem profesorów teologii reprezentujących uniwersytety i akademie teologiczne w Wiecznym Mieście, ale na życzenie samego papieża stał się imprezą międzynarodową, obejmującą w sobie przedstawicieli uniwersytetów, seminariów duchownych i wyższych szkół teologicznych, którzy przyjechali do Rzymu z całego niemal świata. W efekcie w Kongresie tym brało udział ponad 1520 profesorów, reprezentujących prawie wszystkie szkoły teologiczne, zarówno tradycyjne i skrajne, jak i te które obdarzono, nie wiem, czy słusznie czy nie mianem szkół postępowych".

5 Por. S. Grzybek, *Pierwszy międzynarodowy Kongres Teologii*, s. 297.

6 Por. S. Grzybek, *Pierwszy międzynarodowy Kongres Teologii*, s. 298.

7 Por. S. Grzybek, *Pierwszy międzynarodowy Kongres Teologii*, s. 298.

wać z Ojcem św., który jest reprezentantem Chrystusa – Nauczyciela i właściwym *Magister Ecclesiae*"[8].

Można powiedzieć, że przemówienie, w którym papież wskazał na najważniejsze elementy relacji Magisterium–teologia i na zadania obu tych „katedr", zawierało w sobie wszystkie najważniejsze elementy, które będą pojawiać się w nauczaniu kolejnych papieży.

Pierwszą kwestią poruszoną przez papieża była ścisła więź i uzupełnianie się zadań Magisterium i teologii. Według papieża Kongres był dobrą okazją, by „zbadać razem z Wami stosunek obowiązku Naszego do obowiązku waszego, stosunek obowiązku Nam nałożonego, by strzec Bożego Objawienia i je objaśniać, do obowiązku wam zleconego, by poznawać naukę wiary i ją wyjaśniać, to znaczy stosunek Urzędu Nauczycielskiego – *magisterium ecclesiasticum* – który nam, niegodnym wprawdzie, z Woli Bożej został przekazany, do badań teologicznych i nauczania teologii, co jest waszym zadaniem"[9].

Paweł VI nie ukrywał, że przyczyną podjęcia tego tematu było szerzenie się w niektórych kręgach tendencji, „by odrzucać lub pomniejszać konieczność ustosunkowania się teologii do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Zwracając uwagę na ducha i dążenia uczonych naszego wieku, obserwujemy u nich zbytnią ufność w własne siły, która im każe odrzucać wszelki autorytet. Uważają, że każdy na swój sposób może się zajmować poznawaniem danej wiedzy i odpowiednio do poznanych wyników naukowych swe życie układać. Bolejemy nad tym bardzo, że tę wolność a raczej swawolę, przenosi się nieraz także, mniej lub więcej do dziedziny wiary i nauki teologicznej". Wskutek tego „nie przyjmuje się żad-

---

8 Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1 X 1966 r.*, s. 209.

9 Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1 X 1966 r.*, s. 210.

nego autorytetu zewnętrznego, żadnej zasady transcendentnej, jakoby cały zasób prawd zamykał się w granicach rozumu ludzkiego (…) jakoby poza tym, co rozum wskazuje lub odrzuca, nie można stwierdzić żadnej prawdy absolutnej. A dalej głosi się, że to ma największy walor co najwięcej odpowiada subiektywnym pragnieniom i zachciankom. Dlatego też odrzuca się autorytet Urzędu Nauczycielskiego lub zacieśnia się jego zadanie do zachowywania Kościoła od nauk błędnych. Nie trudno spostrzec, że takie stanowisko nie tylko ubliża Kościołowi, lecz także wypacza istotę i właściwe pojęcie teologii" [10].

Papież wskazał na dwa aspekty, które ukazują ścisłą łączność *Magisterium Ecclesiae* i teologii, mianowicie ich pochodzenie i cel. Gdy chodzi o ich pochodzenie, wyrastają one „z jednego korzenia, mianowicie z Objawienia Bożego, które przez Ducha św. zostało powierzone Kościołowi Katolickiemu i w nim się przechowuje (…). A drugim szczegółem bardzo doniosłym, potwierdzającym ścisłą łączność Urzędu Nauczycielskiego i teologii, jest wspólny cel, do jakiego dążą, mianowicie by strzec depozytu wiary, głębiej weń wnikać, by go wyjaśniać, wykładać i bronić, to znaczy, by życie Kościoła i ludzkości oświecać światłem prawdy Bożej, by wszystkich ludzi doprowadzić do wiecznego zbawienia. Tak wielkie i tak ogromnie ważne zadanie ma być wykonywane przez Nas, przez kolegium biskupów i przez was, umiłowani synowie i profesorowie"[11].

Papież wskazał również na różnice w zadaniach, jakie istnieją pomiędzy Urzędem Nauczycielskim Kościoła a teologią. Mówiąc o zadaniach teologii, papież wskazał na dwa: pierwsze polega na

---

[10] Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1 X 1966 r.*, s. 210–211.

[11] Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1 X 1966 r.*, s. 211.

tym, by „przy pomocy rozumu oświeconego wiarą i nie bez pewnego oświecenia przez Ducha św. (*nec sine aliquo Divini Paracliti lumine*) – co wykładowca-teolog winien sumiennie uwzględniać (…) prawdy pochodzące z Objawienia Bożego dokładniej poznać i zbadać, a wyniki swej pracy przekazywać tak społeczności chrześcijańskiej, jak przede wszystkim Urzędowi Nauczycielskiemu, by one przez hierarchię kościelną wciągnięte do nauki wiary stały się światłością całego ludu chrześcijańskiego". Drugim zadaniem teologii „jest udzielanie pomocy, by prawdę już uznaną przez Urząd Nauczycielski szerzej rozwinąć, wyjaśnić, udowodnić i obronić"[12].

W dalszym ciągu swego przemówienia Paweł VI podkreślił, że teologia pełni rolę pośrednika pomiędzy Magisterium a wspólnotą chrześcijańską. Teologowie chcąc poznać, „co mówi Duch do Kościołów" (por. Ap 2,7), jakie są tendencje wśród ludu Bożego, powinni badać objawy życia religijnego, by stwierdzić, czy są zgodne ze Słowem Bożym i z Tradycją przechowywaną przez Kościół. Powinni również zaproponować nowe rozwiązania zagadnień, które się wyłaniają, służąc w ten sposób Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który odnosi wielkie korzyści „z gorliwych a żmudnych dociekań teologów i ich chętnej współpracy z *magisterium Ecclesiae*, gdy zgłębiają Objawienie Boże nam pisemnie czy ustnie przekazane, gdy odsłaniają jego ukryte a subtelne znaczenie i główne pojęcia ujmują syntetycznie, gdy dalej pilnie śledząc współczesną kulturę umysłową i doświadczenie ludzi dzisiejszych, usiłują poznać ich problemy i je rozwiązać przy pomocy światła, jakiego dostarcza historia zbawienia"[13]. Magisterium, kontynuował papież, bez pomocy teologii mogłoby niewątpliwie zachować i nauczać

---

[12] Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1 X 1966 r.*, s. 211–212.

[13] Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1 X 1966 r.*, s. 212.

wiary, ale z trudem osiągnęłoby tę pełnię i głębię wiedzy, której potrzebuje, aby w pełni wypełnić swoje zadanie, ponieważ jest przekonane, że nie jest obdarzone objawieniem ani charyzmatem natchnienia, ale jedynie pomocą Ducha Świętego *(assistentiae Spiritus Sancti*).

Teologia spełnia jeszcze jedną funkcję w odniesieniu do Magisterium: jest pośrednikiem jego nauczania w kształtowaniu wiary i obyczajów moralnych ludu chrześcijańskiego oraz formuje samych pasterzy: „Poza tym dostarcza teologia Urzędowi Nauczycielskiemu argumentów i pomocy naukowych do udowodnienia, że nauka wiary odpowiada rozumowi ludzkiemu i formuje odpowiednio umysły Pasterzy – czy postawionych na wyższym czy niższym stanowisku – i ich tak wychowuje, by stali się naprawdę nauczycielami wiary i etyki chrześcijańskiej"[14].

Podwójna relacja teologii z Magisterium i ze wspólnotą chrześcijańską zachęca do refleksji nad duchem, w jakim teologowie, szczególnie ci, którym powierzono naukowe zgłębianie zagadnień teologicznych, powinni wykonywać swoje zadanie w Kościele, aby było ono korzystne i bogate w trwałe owoce. Ich powołaniem jest służyć prawdzie, nie zaś głoszenie własnych poglądów czy szukanie akceptacji i popularności. Głównym zadaniem teologów jest, według Pawła VI, interpretowanie i przekazywanie ludowi chrześcijańskiemu nauczania Magisterium[15].

Na koniec papież zwrócił się do teologów z prośbą o pomoc w głoszeniu Ewangelii i trwanie w jedności z nim i z całym episkopatem: „Zanim jednak zakończymy nasze przemówienie, chcemy się do was zwrócić z pewną prośbą, umiłowani w Chrystusie Sy-

---

[14] Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1 X 1966 r.*, s. 213.

[15] Por. Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1 X 1966 r.*, s. 213–214.

nowie. Nie ociągajcie się z pomocą dla nas, gdy chodzi o obronę i podtrzymywanie wiary katolickiej i publiczne świadczenie o jej prawdzie. W duchu braterskim przyjdźcie nam z pomocą – o to prosimy – nam i naszym Braciom w Episkopacie. Liczymy bardzo na waszą pracę. Jesteśmy przekonani, że gdy staniecie przy nas z całą gotowością, mniej uciążliwą i więcej skuteczną stanie się praca Nam i całemu kolegium Biskupów przez Boga zleconą, by strzec wiernie skarbca nauki katolickiej, świadczyć publicznie o wierze i z każdym dniem więcej rozpowszechniać Imię Chrystusa. Pragniemy wreszcie, abyście wszyscy, którzyście swym Zjazdem Nas wielką radością i szczególną otuchą napełnili, przed rozejściem się Nas zapewnili o swym synowskim przywiązaniu do Nas, a od Nas otrzymali ojcowskie Błogosławieństwo Apostolskie, którym was chcę uczcić i wzmocnić"[16].

Arcybiskup Robert Coffey o relacji Magisterium i teologii

Potwierdzeniem konieczności kontynuowania refleksji nad relacją pomiędzy Magisterium a teologami było wystąpienie arcybiskupa Roberta Coffeya podczas trzeciego Sympozjum Biskupów Europy w Rzymie (14–18.10.1975)[17], który w swoim wykładzie pt.

---

[16] Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1 X 1966 r.*, s. 215.

[17] Por. Paweł VI, *Przemówienie Ojca Świętego Pawła VI*, „Ateneum Kapłańskie" 1976, t. 2, s. 193–197; K. Majdański, *Sympozjum Biskupów Europy 1975*, „Ateneum Kapłańskie" 1976, t. 2, s. 198–210, w którym autor przedstawił stronę organizacyjną sympozjum i najważniejsze, jego zdaniem, treści poruszane podczas spotkania zorganizowanego przez Radę Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Jeden z wykładów wygłosił kard. Karol Wojtyła, *Biskup – sługą wiary. Podstawy teologiczne problemu*, „Ateneum Kapłańskie" 1976, t. 2, s. 223–240.

Magisterium i teologia wskazał na najważniejsze problemy, jakie wciąż istnieją w relacji pomiędzy biskupami i teologami po Soborze Watykańskim II[18].

Francuski biskup zaznaczył, że w swoim wystąpieniu postara się stanąć po stronie teologów, by ułatwić odnowienie dialogu między biskupami a teologami. Omawiając sytuację relacji Magisterium–teologowie, Coffey zauważył, że „od kilku lat współpraca między biskupami a teologami napotyka na pewne trudności", które są obecne w całym Kościele. Być może jest to znak, że „Magisterium jest powołane, by swoje zadanie spełniać w nieco nowy sposób"[19].

Jeśli chodzi o przyczyny konfliktu Magisterium i teologii, Coffey uważa, że można wskazać na przyczyny pochodzące zarówno z przestrzeni teologii, jak i Magisterium. Jeśli chodzi o teologię, przeżywa ona dzisiaj trudności ze względu na kształtowanie się nowego sposobu jej uprawiania w dialogu z kulturą. „Innymi słowy, teologia przechodzi ze stadium nauki nauczanej przez powtarzanie i precyzowanie sformułowań odziedziczonych z przeszłości do stadium badań i pewnej innowacji"[20]. Po drugie, konflikty teologii i Magisterium wynikają z nowej sytuacji teologii, której status naukowy jest kwestionowany przez przedstawicieli innych nauk. Teologowie, by udowodnić i obronić swój status naukowy, odrzucają interwencje Magisterium jako sprzeczne z naukowym charakterem teologii. Z tym wiąże się „pluralizm teologiczny", wielość ujęć teologicznych, co utrudnia możliwość interwencji Magisterium, które musiałoby się opowiedzieć za jedną teologią przeciw drugiej.

---

[18] Por. R. Coffey, *Magisterium i teologia*, „Ateneum Kapłańskie" 1976, t. 2, s. 241–257; J. Ablewicz, *Sprawozdanie z III Sympozjum Biskupów Europy. Rzym 14–18 X 1975 r. – próba oceny*, „Ateneum Kapłańskie" 1976, t. 2, s. 211–222.

[19] R. Coffey, *Magisterium i teologia*, s. 242.

[20] R. Coffey, *Magisterium i teologia*, s. 244.

Jeśli chodzi o przyczyny konfliktu pochodzące ze strony Magisterium, Coffey podkreśla fakt, że „w Kościele Magisterium jest władzą", a teologowie pragną, by była ona sprawowana w nowy sposób. „W szczególności odrzucają wszelkiego rodzaju potępianie, które nie byłoby poprzedzone dialogiem"[21].

Coffey zaznacza, że Magisterium i teologia mają różne zadania, ale wzajemnie się uzupełniają. Teologia stara się wypracować naukowy wykład wiary, Magisterium zaś troszczy się o to, „by współczesne świadczenie Kościoła o Chrystusie było świadectwem Apostołów", co jest możliwe tylko z pomocą teologii.

Magisterium i teologia wzajemnie się potrzebują: Magisterium, by nie mówić językiem niezrozumiałym dla współczesnego człowieka; teologowie, by swoimi tezami nie burzyć wiary chrześcijan i nie popadać w herezję[22]. Z tego względu powinien istnieć między nimi ścisły dialog, zwłaszcza w kwestiach zapalnych[23].

Nie wszyscy zgromadzeni na Sympozjum zgodzili się z diagnozą sytuacji przedstawioną przez arcybiskupa Coffeya. Niektórzy podkreślali, że „byłoby błędem opisywać obecną sytuację jako trwały konflikt między biskupami a teologami. Przecież jest bardzo wiele dowodów pozytywnej współpracy między nimi. Magisterium czerpie niewątpliwie korzyści z badań teologicznych i zdrowego pluralizmu teologicznego. U teologów natomiast widzi się raczej wzrastającą realną troskę o współpracę z biskupami"[24].

---

[21] R. Coffey, *Magisterium i teologia*, s. 247.

[22] Por. R. Coffey, *Magisterium i teologia*, s. 248–254.

[23] Por. R. Coffey, *Magisterium i teologia*, s. 256–257; J. Ablewicz, *Sprawozdanie z III Sympozjum Biskupów Europy. Rzym 14–18 X 1975 r. – próba oceny*, s. 211–215.

[24] J. Ablewicz, *Wypowiedzi uczestników Sympozjum nad referatem Abpa R. Coffy*, „Ateneum Kapłańskie" 1976, t. 2, s. 258; na temat wartości i ograniczeń pluralizmu teologicznego Międzynarodowa Komisja Teologiczna wypowiedziała się w dokumencie z 1972 roku: *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*,

W czasie dyskusji podkreślono różnicę pomiędzy biskupami a teologami: ci pierwsi „mocą święceń otrzymują szczególny «charyzmat prawdy», który czyni ich autentycznymi nauczycielami wiary i gwarantami tradycji apostolskiej dla kierowania ludem Bożym i osądzania słuszności opinii teologów (…). Niewątpliwie również teologowie otrzymują charyzmat, który według słów Pawła VI polega na wnoszeniu w poznanie wspólnoty chrześcijańskiej, a w szczególności urzędu nauczycielskiego Kościoła, owoców swych badań, aby przez doktrynę, której naucza hierarchia kościelna, stały się one światłem dla całego Ludu Chrześcijańskiego (Oss. Rom. 2.X.1966)”[25].

Międzynarodowa Komisja Teologiczna: *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1975)

Dopełnieniem debaty biskupów nad relacją Magisterium i teologii był opublikowany również w roku 1975 dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, który wychodzi od nauczania soborowego i przemówienia Pawła VI podczas Międzynarodowego Kongresu na temat teologii II Soboru Watykańskiego z roku 1966[26].

Dokument składa się z wprowadzenia, trzech części i dwunastu tez.

---

w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, s. 15–17.

[25] J. Ablewicz, *Wypowiedzi uczestników Sympozjum nad referatem Abpa R. Coffy*, s. 259–260.

[26] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia (1975)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Miedzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, s. 55–62.

Teza 9 wskazuje na przyczynę powstania dokumentu: „W wypełnianiu zadań Urzędu Nauczycielskiego i teologów często dochodzi do napięć. Nie powinno to dziwić ani nie należy spodziewać się, że takie napięcie mogłoby być w pełni rozwiązane na ziemi. Gdzie jest prawdziwe życie, tam są również napięcia. Nie jest ono nieprzyjaźnią ani prawdziwą opozycją, ale raczej żywotną siłą i inspiracją do wspólnotowego i dialogowego wypełniania swojej misji przez każdą ze stron"[27].

We *Wprowadzeniu* została podana definicja teologa: „teologami nazywają się ci członkowie Kościoła, którzy na podstawie wiary i życia we wspólnocie wiary Kościoła są wykwalifikowani do pogłębiania słowa Bożego zgodnie z metodą naukową właściwą teologii, a także – na mocy misji kanonicznej – do nauczania".

Część pierwsza dokumentu nosi tytuł: *Elementy wspólne Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologów w wypełnianiu ich zadań*. Cytując przemówienie Pawła VI z 1966 roku, dokument MKT stwierdza, że „wspólnym elementem zadań Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologów jest «zachowywanie, coraz wnikliwsze zgłębianie, wykładanie, nauczanie i bronienie świętego depozytu objawienia» w służbie ludu Bożego i dla zbawienia całego świata" (teza 2). Następnie zostały przedstawione cztery obszary wiążące zarówno Urząd Nauczycielski Kościoła, jak i teologów, którymi są Słowo Boże, „zmysł wiary Kościoła przeszłości i teraźniejszości", czyli *sensus fidei*, dokumenty Tradycji oraz „*wypełnianie troski duszpasterskiej i misyjnej* wobec świata (…)" (teza 3).

Druga część dokumentu MKT, pt. *Elementy różnicujące Urząd Nauczycielski i teologów*, wychodzi od stwierdzenia, że „zadaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest bronić w sposób autorytatywny integralności katolickiej oraz jedności wiary i moralności

[27] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia (1975)*, s. 55–62.

(…). Funkcją teologów jest pewien rodzaj pośredniczenia między Urzędem Nauczycielskim i ludem Bożym" (teza 5). Wskazano również, z czego wynika autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologów: „Urząd Nauczycielski otrzymuje swoją władzę na mocy święceń sakramentalnych, które «udzielają również misji nauczania i rządzenia» (LG 21) (…). Teologowie posiadają władzę specyficznie teologiczną na podstawie ich kwalifikacji naukowych. Ta władza nie może być jednak oddzielona od natury teologii jako nauki wiary, która nie może być uprawiana bez żywego doświadczenia i praktykowania wiary. Z tego powodu teologia korzysta w Kościele nie tylko z autorytetu świecko-naukowego, ale także z autorytetu rzeczywiście eklezjalnego, włączona w skalę władz wypływających ze słowa Bożego i potwierdzonych przez misję kanoniczną (…)" (teza 6). „Teologia, także wtedy gdy nie jest uprawiana na mocy bezpośredniej misji kanonicznej, nie może urzeczywistniać się inaczej, jak tylko w żywej komunii z wiarą Kościoła. Dlatego wszyscy ochrzczeni, z jednej strony żyjąc czynnie wiarą Kościoła, a z drugiej strony posiadając kompetencję naukową, mogą wypełniać zadania teologów, do których powołuje ich Duch Święty żyjący w Kościele i udzielany przez sakramenty, przepowiadanie słowa Bożego i komunię miłości" (teza 7).

Wolność badań teologicznych niekiedy prowadzi do konfliktu z Magisterium Kościoła: „Szczególny charakter ma różnica między Urzędem Nauczycielskim Kościoła i teologią, jeśli rozważa się ich własną wolność oraz złączoną z nią funkcję krytyczną w stosunku do wiernych, do świata, a także w stosunku do siebie (…). Wśród samych teologów są tacy, którzy za bardzo wywyższają wolność naukową, nie uwzględniając wystarczająco tego, że szacunek dla Urzędu Nauczycielskiego należy również do elementów naukowych wiedzy teologicznej. Ponadto dzisiejsza wrażliwość demokratyczna często wywołuje solidarność przeciw interwen-

cjom podjętym przez Urząd Nauczycielski w wypełnianiu jego zadania strzeżenia wiary i moralności od wszelkiej szkody. Jest jednak konieczne, chociaż nie jest to łatwe, interweniowanie zawsze w sposób wolny i zdecydowany, ale równocześnie nie arbitralny ani taki, który mógłby naruszyć komunię Kościoła" (teza 8).

Trzecia i ostatnia część nosi tytuł *W jaki sposób można dzisiaj regulować relacje teologów z Urzędem Nauczycielskim?*

Najważniejszym elementem jest dialog: „Podstawą i warunkiem tego możliwego dialogu między teologami i Urzędem Nauczycielskim jest wspólne uczestniczenie w wierze Kościoła oraz służba w budowaniu Kościoła, w które są włączone różne funkcje Urzędu Nauczycielskiego i teologów" (teza 10). Niekiedy dialog ten jest zagrożony zarówno ze strony biskupów, jak teologów: „(…) dialog między Urzędem Nauczycielskim i teologami zostaje naruszony przede wszystkim wtedy, gdy porzucając przedwcześnie poziom dyskusji i rozmowy, szybko stosuje się środki przymusu, zagrożenia i sankcje; to samo ma miejsce, gdy dyskusja między teologami i Urzędem Nauczycielskim jest prowadzona z odwołaniem się do niewystarczająco poinformowanej publiczności, tak w Kościele, jak poza nim – wywiera się w ten sposób «nacisk», który ma znaczący wpływ (*mass media*)" (teza 11)[28].

[28] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia (1975)*. Ostatnia, 12 teza dotyczy procesu wytoczonego teologowi: „Przed formalnym otwarciem procesu doktrynalnego kompetentna władza powinna wyczerpać wszystkie zwyczajne możliwości osiągnięcia zgody na drodze dialogu, aby wyjaśnić opinię wątpliwą (na przykład: rozmowa osobista, korespondencja listowna z pytaniami i odpowiedziami). Jeśli przez te formy dialogu nie jest się w stanie osiągnąć żadnej prawdziwej zgodności, Urząd Nauczycielski Kościoła powinien zastosować szeroki i odpowiedni zakres środków przeciwdziałania, począwszy od różnych form upomnienia, «sankcji słownych» itp. W najpoważniejszym przypadku Urząd Nauczycielski – po zwróceniu się do teologów z różnych szkół i wyczerpaniu wszelkiej możliwości dialogu z nimi – jest ze swej strony zobowiązany do obrony

Dokument MKT był kolejnym krokiem w kierunku rozwinięcia i pogłębienia nauczania Kościoła na temat zadań teologii i jej relacji z Magisterium i ludem Bożym.

Kwestia ta była aktualna również przez cały okres pontyfikatu św. Jana Pawła II.

---

podważanej prawdy i wiary wiernego ludu". Po Soborze Watykańskim II Kongregacja Nauki Wiary kilkakrotnie interweniowała, upominając teologów głoszących błędne poglądy na temat wiary i moralności, np.: *Deklaracja w sprawie dwóch książek profesora Hansa Künga* 15.02.1975; *Deklaracja w sprawie książki o. Jacques'a Pohier'a Quand Je dis Dieu* 03.04.1979; *List w sprawie książki „Human Sexuality"* 13.07.1979; *List do o. Edwarda Schilebeexckxa, Depui un certain temps* 20.11.1980, i drugi z 13.06.1984; *Informacja w sprawie ks. G. de Nantes*, 13.05.1983; *Informacja o książce O. Leonardo Boffa OFM Chiesa: Carisma e Potere. Saggio di Ecclesiologia militante* 11.03.1985; *List do O. Charlesa Currana, Questa Congregazione* 25.05.1986; *Informacja o książce O. Edwarda Schillebeeckxa OP Pleidooi voor mensen in der Kerk, Il Professor Edward Schillebeeckx* 15.09.1986; *Informacja o książce O.A. Guindona OMI The Sexual Creators. An ethical proposal for concerned Christians, The Congregation* 31.01.1992; *Notification concerning the Text «Mary and Human Liberation» by Father Tissa Balasuriya OMI* 02.01.1997; *Informacja w sprawie pism o. Anthony'ego de Mello S.J.* i *Nota illustrativa*, 24.06.1998; *Notification regarding sister Jeannine Gramick SSND and Father Robert Nugent SDS* 31.05.1999; *Informacja dotycząca niektórych publikacji profesora dra Reinharda Meßnera* 30.11.2000; *Nota na temat książki Jacquesa Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu teologicznego"* 24.01.2001; *Komentarz do Noty na temat książki Jacquesa Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu teologicznego"* 12.03.2001; *Nota w sprawie niektórych pism o. Marciala Vidala CSsR* 20.02.2001; *Notification on the book „Jesus Symbol of God" by Father Roger Haight S.J.* 13.12.2004; *Notificación* sobre las obras del P. Jon Sobrino S.J: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999) i *Nota explicativa a la Notificación sobre las obras del p. Jon Sobrino S.J.* 26.11.2006; *Notification on the Book Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics* by sr. Margaret a. Farley, r.s.m. 30.03.2012, por. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_index-doc-pubbl_it.html (dostęp: 22.01.2025).

Jan Paweł II o znaczeniu teologów dla Kościoła

Jan Paweł II w swoim nauczaniu wielokrotnie podejmował temat teologii i jej miejsca w Kościele. Podczas podróży apostolskiej do Niemiec (15–19.11.1980) wygłosił on ważne przemówienie o zadaniach teologii podczas spotkania z profesorami teologii w Altötting, 18 listopada 1980 r. W swoim przemówieniu papież podkreślił, że „teologia należy przecież – szczególnie dzisiaj – do najważniejszych form urzeczywistniania się i do najważniejszych zadań życia kościelnego"[29]. Jan Paweł II wyraził uznanie dla pracy naukowej teologów niemieckich, zwłaszcza tej, która dotyczy badania źródeł teologicznych, tworzenia słowników, komentarzy i podręczników. Osiągnięcia te są również „zasługą obecności teologii na uniwersytetach państwowych", która umożliwia współpracę filozofii i teologii we współpracy z innymi dziedzinami wiedzy uprawianymi na uniwersytecie. Papież prosił, by teologowie zwracali uwagę na problemy współczesnego człowieka i nie dali się zwieść „przypadkowym i nietrwałym dążnościom ludzkiego ducha"[30]. Teologia, przypomniał Jan Paweł II, jest według św. Tomasza z Akwinu służbą Bogu i aktem miłości do człowieka, któremu teolog uświadamia „jego własny cel ostateczny i wieczny wymiar, który przekracza wszystkie granice doskonałości"[31].

Papież podkreślił, że teologia ma wolność wyboru, gdy chodzi o metody, powinna jednak brać uwagę swój stosunek do wiary Kościoła, która ją poprzedza. Dlatego „teologia musi zakładać wiarę (…). Także teolog wspiera się na barkach swoich ojców w wierze"

[29] Jan Paweł II, *Bezinteresowna posługa wspólnocie wierzących. Do teologów w Alttöting*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie* III, 2 1980 (lipiec – grudzień), ks. Eugeniusz Weron SAC, ks. Antoni Jaroch SAC (red.), Pallotinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 684.

[30] Jan Paweł II, *Bezinteresowna posługa wspólnocie wierzących*, s. 684.

[31] Jan Paweł II, *Bezinteresowna posługa wspólnocie wierzących*, s. 685.

i naucza „w imię i z nakazu kościelnej wspólnoty wiary (…). Teologia jest w swoim najgłębszym sensie bezinteresowną posługą wobec wspólnoty wierzących. Dlatego do jej istoty należą: rzeczowa dyskusja, braterski dialog, otwartość i gotowość zmiany własnych poglądów”[32].

Jan Paweł II wspomniał również o zadaniach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który „jest po to jedynie, by stwierdzać prawdę słowa Bożego tam przede wszystkim, gdzie jest ona narażona na zniekształcenie i błędne ujmowanie”. Na tym polega nieomylność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Miłość teologa do Kościoła oraz wierność wierze i Urzędowi Nauczycielskiemu nie odbiera mu autonomii badań. Różne są zadania teologii i Urzędu Nauczycielskiego, ale cel jest ten sam, dlatego muszą trwać ze sobą w dialogu.

Zwracając się do profesorów teologii, papież zachęcił ich, by uprawiali teologię nie tylko rozumem, ale i sercem, by byli dla studentów teologii przykładem życia wiarą, by byli twórczy w wierze i by pamiętali o misjonarzach, którzy przekazują wiarę na całym świecie[33].

---

[32] Por. A. Toniolo, *Cristianesimo e verità*, s. 387: „Nie istnieje teologia poza wiarą (to ją odróżnia od filozofii i religioznawstwa) i nie chodzi tu jedynie o wiarę osobistą, ale również wspólnotową, tzn. o wiarę Kościoła. Dlatego pierwszym podmiotem teologii jest Kościół. Eklezjalność jest zatem wewnętrzną i obiektywną cechą teologii, która jest instytucjonalnie zakotwiczona i prawnie związana z Kościołem (*missio canonica*). Teolog jest w służbie wiary Kościoła, jest od niej zależny, z nią związany i dlatego nie może nauczać lub myśleć we własnym imieniu. Zatem teologia jest na służbie Kościoła nie na sposób służalczy, ale żywy i krytyczny, znając dobrze normatywne kryteria wiary: najwyższą normą jest słowo Boże w swoich dwóch formach: Pisma świętego i Tradycji (które możemy nazywać normą pierwszorzędną i normą drugorzędną lub bliższą). Norma bliższa to wiara całego Kościoła (nie tylko Magisterium), dlatego źródłem teologii są nie tylko dokumenty magisterialne ale wszystkie świadectwa wiary, które Tradycja uznaje za autentyczne”.

[33] Jan Paweł II, *Bezinteresowna posługa wspólnocie wierzących*, s. 686–687.

Papież wskazał więc na funkcję „pośrednika", jaką pełnią teologowie względem Ludu Bożego i biskupów, oraz na ich zakorzenienie w wierze Kościoła.

Jan Paweł II – Joseph Ratzinger: Instrukcja *Donum Veritatis*

W swoim przemówieniu do teologów w Alttöting papież bardzo ogólnie wspomniał o konfliktach pomiędzy teologami i Urzędem Nauczycielskim Kościoła, a tych przecież nie brakowało w Niemczech i w innych krajach. Jednym z przejawów tego konfliktu była tzw. „Deklaracja kolońska", opublikowana początkowo przez 14 niemieckich teologów 6 stycznia 1989, którą następnie poparło ponad tysiąc wykładowców teologii z całego świata[34]. Bezpośrednią przyczyną powstania *Deklaracji* było przemówienie papieża Jana Pawła II podczas Kongresu Teologii Moralnej w Rzymie w listopadzie 1988 roku, w którym potwierdził nauczanie Pawła VI o sztucznej antykoncepcji zawarte w encyklice *Humanae vitae*, co wywołało oburzenie części teologów. Kardynał Ratzinger „ocenił DK jako akt «oporu» teologów wobec nauki moralnej Kościoła, mówiąc ogólnie o jakimś «rodzaju rebelii» (…)"[35].

Właśnie coraz bardziej widoczne rozchodzenie się dróg teologii i Magisterium Kościoła skłoniło papieża do opublikowania

---

[34] Por. G. de Candia, *Gehorsame Wissenschaftsfreiheit der Theologie – ein hölzernes Eisen? Zur geltenden Interpretation des c. 750 § 2 CIC/1983*, „Zeitschrift für Kanonisches Recht" 2023, no. 2, s. 7; A. Laun, „*Deklaracja kolońska* teologów" – *konflikt między wiarą a teologią?*, „Ethos" 1989, nr 4, s. 290–291; *Deklaracja Kolońska przeciw ubezwłasnowolnieniu za katolicyzmem otwartym*, „Ethos" 1989, nr 2, s. 285–289.

[35] A. Laun, „*Deklaracja kolońska* teologów" – *konflikt między wiarą a teologią?*, s. 291.

przez Kongregację Nauki Wiary, której prefektem był kard. Joseph Ratzinger, Instrukcji *O powołaniu teologa w Kościele. Donum Veritatis*[36].

Kardynał Joseph Ratzinger prezentując dokument podkreślił, że „*Instrukcja* stawia temat teologii w szerokim horyzoncie pytania o możliwość poznania prawdy i prawdziwą wolność człowieka (…) człowiek jest powołany do wolności tylko pod warunkiem, że zdolny jest do poznania prawdy"[37].

Dokument w pierwszej części omawia zagadnienie prawdy jako daru Boga dla swojego ludu, w drugiej przedstawia zadania teologów, w trzeciej misję biskupów, a w czwartej relację pomiędzy teologami a Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Jest to znaczące, podkreśla Ratzinger, „iż na początku znajduje się nie Urząd Nauczycielski, lecz przedstawienie prawdy jako daru Boga dla swego ludu"[38]. Zatem prawda wiary jest dla wspólnoty, dla Kościoła.

W pierwszej części (nr 3–5) pt. *Prawda – dar Boga dla Jego ludu* Instrukcja cytuje *Lumen gentium* (nr 12), mówiąc, że „ogół wiernych, mających namaszczenie od Ducha Świętego (por. 1 J 2, 20.27), nie może zbłądzić w wierze" dzięki otrzymanemu zmysłowi wiary, który sprawia, że wierni, od biskupa po ostatniego wiernego, są zgodni w sprawach wiary i obyczajów (nr 4). Jednak ten zmysł wiary jest darem i zadaniem, tzn. wymaga nieustannego pobudzania w sobie życia wiary (por. 2 Tm 1, 6), „zwłaszcza przez coraz głębszą, kierowaną przez Ducha Świętego refleksję nad tre-

---

36 Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *O powołaniu teologa w Kościele. Donum Veritatis*; komentarz do dokumentu J. Królikowski, *Eklezjalne i naukowe zadanie teologa w świetle instrukcji Donum Veritatis Kongregacji Nauki Wiary*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 2020, t. 6, s. 133–146.

37 J. Ratzinger, *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa"*, s. 119–120.

38 J. Ratzinger, *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa"*, s. 121.

ścią wiary i przez gotowość obrony jej wobec każdego, kto tego się domaga (por. 1 P 3, 15)" (nr 5).

Na tym właśnie polega służebna rola teologii na rzecz Ludu Bożego, o której mówi druga część dokumentu pt. *Powołanie teologa* (nr 6–12). Teologowie poznają prawdy wiary nie dla samych siebie, ale by przekazać je innym. Biorą tym samym udział w głoszeniu Ewangelii wszystkim narodom (por. Mt 28,19). Poznawanie prawd wiary wynika również z miłości do Boga, którego tym bardziej pragnie się poznać, im bardziej się Go miłuje (nr 7)[39]. Aby poznawać prawdy wiary, teolog musi być człowiekiem nauki i wiary, a spełnianie funkcji krytycznej w Kościele nie oznacza krytykanctwa (nr 8–9)[40]. Wolność w badaniach teologicznych nie może oznaczać odrzucenia Objawienia i jego interpretacji przez Urząd Nauczycielski Kościoła, ponieważ w takim wypadku nie mielibyśmy już do czynienia z teologią (nr 12).

Część trzecia nosi tytuł *Urząd Nauczycielski Pasterzy* (nr 13–20). Zadaniem biskupów w jedności z papieżem jest nauczanie prawd wiary i moralności, do których nauczania Duch Święty wyposażył ich w charyzmat nieomylności, który może się wyrażać w różny sposób, np. poprzez orzeczenia soboru powszechnego lub nauczanie papieża *ex cathedra* (nr 13–15). „Zaangażowany zaś w służbę prawdzie teolog, by dochować wierności swoim obowiązkom, musi uwzględniać misję właściwą Urzędowi Nauczycielskiemu i z nim współpracować. Jak tę współpracę należy rozumieć?

---

[39] Por. J. Ratzinger, *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa"*, s. 121: „Dokument przywołuje, w nawiązaniu do świętego Bonawentury, dwa korzenie teologii w Kościele: po pierwsze zawartą w wierze dynamikę, która kieruje ku prawdzie i zrozumieniu; po drugie dynamikę miłości, która chce bliżej poznać tego, kogo kocha".

[40] Por. A.A. Napiórkowski, *Niezbywalność teologii*, Bernardinum, Pelplin 2023, s. 219–200, gdzie autor pisze o potrójnej krytycznej roli teologii: względem siebie samej, względem wiary w jej wymiarze eklezjalnym i względem świata.

Jak konkretnie urzeczywistnia się i na jakie może natrafić przeszkody?" (nr 20).

Na te pytania znajdujemy odpowiedź w czwartej i ostatniej części Instrukcji *Donum veritatis* zatytułowanej *Urząd Nauczycielski i teologia* (nr 21–41). Pierwsze dziesięć paragrafów omawia różne wymiary współpracy obu podmiotów, których wspólnym celem jest „zachowanie Ludu Bożego w wyzwalającej prawdzie i uczynienie go w ten sposób «światłem narodów»" (nr 21)[41].

Punkt 22 *Instrukcji* jasno wskazuje na związek teologa z Magisterium: „Współpraca między teologiem i Urzędem Nauczycielskim urzeczywistnia się w sposób szczególny wówczas, gdy teolog otrzymuje misję kanoniczną lub mandat nauczania. Staje się więc ona, w pewnym sensie, uczestnictwem w dziele Urzędu Nauczycielskiego, z którym łączy ją związek prawny. Zasady deontologii, wynikające w sposób oczywisty ze służby Słowu Bożemu, zostają podbudowane przez zobowiązanie, jakie teolog podejmuje, przyjmując swój urząd, składając wyznanie wiary i przysięgę wierności. Od tej chwili teolog jest oficjalnie powołany do przedstawiania i objaśniania z całą dokładnością integralnej nauki wiary".

W przypadku różnic poglądów i napięć pomiędzy teologiem a Urzędem Nauczycielskim należy prowadzić dialog, który „musi kierować się dwoma zasadami: tam, gdzie chodzi o komunię wiary, obowiązuje zasada *unitas veritatis*; tam zaś, gdzie istnieją różnice, które tej komunii nie naruszają, należy trzymać się zasady *unitas caritatis*" (nr 26). W przypadku trudności z przyjęciem jakiegoś nauczania Urzędu Nauczycielskiego „dla człowieka lojal-

[41] Por. J. Ratzinger, *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa"*, s. 122: „Dokument ujmuje pytanie o kościelne posłanie teologa nie poprzez dualizm Magisterium – teologia, ale w trójkącie: lud Boży jako nosiciel znaczenia wiary i jako wspólne miejsce wiary, Magisterium i teologia". Zmysł wiary ludu Bożego widać wyraźnie w dogmatach z roku 1854, 1870 i 1950.

nego i ożywionego miłością Kościoła tego rodzaju sytuacja może być doświadczeniem trudnym, ale także stać się wezwaniem do cierpienia w milczeniu na modlitwie, z ufnością, że jeśli rzeczywiście chodzi o prawdę, to ona w końcu zwycięży" (nr 31).

W Instrukcji *Donum veritatis* jest „mowa w szczególności o tej przyjmowanej publicznie postawie sprzeciwu wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, którą określa się także jako «różnicę zdań». Należy ją wyraźnie odróżnić od trudności natury osobistej, o których była mowa wyżej". Następnie dokument wymienia przyczyny takiej postawy, która niekiedy przybiera formy „zorganizowanego oporu" wobec Magisterium. Na pierwszym miejscu „należy wymienić ideologię filozoficznego liberalizmu, który znamionuje także mentalność naszych czasów. Z niej wywodzi się skłonność do uważania, że dany osąd ma tym większą wartość, im bardziej jest samodzielny i indywidualny". Następnie wskazuje się na nacisk manipulowanej opinii publicznej oraz wielość kultur i języków (nr 32).

W uzasadnieniu różnicy zdań, która może prowadzić aż do odrzucenia nauczania Urzędu Nauczycielskiego, zazwyczaj twierdzi się, że nauczanie to jest odzwierciedleniem pewnej teologii właściwej dla danego momentu historycznego, a żadna teologia nie może rościć sobie prawa do nieomylności (nr 34).

Inny argument za możliwością kwestionowania nauczania Kościoła ma pochodzenie socjologiczne: „Uzasadnienie różnicy zdań odwołuje się niekiedy do argumentacji socjologicznej, według której opinia dużej liczby chrześcijan jest bezpośrednim i adekwatnym wyrazem «nadprzyrodzonego zmysłu wiary». W rzeczywistości opinie wierzących nie mogą być zwyczajnie i po prostu utożsamiane z *sensus fidei* (…). Nie wszystkie idee, które szerzą się wśród Ludu Bożego są zgodne z wiarą, co więcej, mogą one

z łatwością ulegać wpływowi opinii publicznej lansowanej przez współczesne środki społecznego przekazu" (nr 35)[42].

Nie można również usprawiedliwiać nieposłuszeństwa nauczaniu Kościoła postępowaniem zgodnie z własnym sumieniem: „Prawe sumienie teologa katolickiego zakłada wiarę w Słowo Boże, którego bogactwa ma on zgłębiać, ale także miłość do Kościoła, w którym pełni on swoją misję, oraz szacunek dla Urzędu Nauczycielskiego, wspieranego opieką Bożą" (nr 38).

Chrześcijanie powinni dążyć do jedności i komunii, „dlatego nie można posługiwać się w stosunku do Kościoła miarami postępowania, które mają rację bytu w społeczności świeckiej, czy też zasadami funkcjonowania demokracji. Tym bardziej, w sprawach dotyczących wewnętrznych stosunków Kościoła nie można szukać inspiracji w mentalności otaczającego świata (por. Rz 12, 2). Pytanie o opinię większości w kwestiach dotyczących sposobu myślenia i postępowania, używanie nacisku opinii publicznej przeciwko Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, wykorzystywanie «jednomyślności» teologów, utrzymywanie, że teolog jest profetycznym rzecznikiem «bazy» czy autonomicznej wspólnoty, która w ten sposób byłaby traktowana jako jedyne źródło wiary – to wszystko wskazuje na poważną utratę zmysłu prawdy i zmysłu Kościoła" (nr 39)[43].

---

[42] Por. A.A. Napiórkowski, *Niezbywalność teologii*, s. 107–108.

[43] J. Ratzinger, *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa"*, s. 125: „*Instrukcja* została opublikowana w nadziei, że będzie pomocą w rozróżnieniu między rozsądnymi postaciami napięcia a błędną, niemożliwą do przyjęcia formą przeciwstawiania sobie teologii i Urzędu Nauczycielskiego, aby ponownie rozluźnić napiętą atmosferę. Kościół potrzebuje zdrowej teologii. Teologia potrzebuje żywego głosu Urzędu Kościelnego. «Instrukcja» ma się przyczynić do odnowionego dialogu między Magisterium i teologią i w ten sposób służyć Kościołowi w kończącym się drugim tysiącleciu, a wraz z nim ludzkości w jej dążeniu do prawdy i wolności".

W *Zakończeniu* dokumentu został przywołany obraz Maryi, która przyjmowała Słowo Boże i rozważała je w swoim sercu. Jest Ona dla każdego chrześcijanina, biskupa i teologa wzorem, jak „należy przyjmować Słowo Boże i jak mu służyć", a także ostatecznego celu, którym jest „głoszenie wszystkim ludziom zbawienia przyniesionego światu przez Jej Syna Jezusa Chrystusa i urzeczywistnianie go" (nr 42).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* (2012)[44]

Międzynarodowa Komisja Teologiczna długo, bo podczas swoich dwóch kadencji w latach 2004–2011, pracowała nad kwestią statusu teologii w Kościele. Przez cały okres prac nad dokumentem członkiem MKT był polski teolog, ks. prof. Jerzy Szymik[45].

Dokument podsumowuje dotychczasowe wypowiedzi Magisterium na temat znaczenia teologii i teologów w życiu Kościoła, opierając się w dużej mierze na myśli teologicznej Benedykta XVI/ Josepha Ratzingera.

Profesor Abbé Léonard Santedi z Faculté de théologie de l'Université Catholique du Congo (UCC), członek Międzynarodowej

[44] Międzynarodowa Komisja Teologiczna *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012.

[45] Por. A. Budziński, *Odnowa teologii w świetle dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady, kryteria"*, „Studia Teologiczne" 2024, t. 42, s. 76; J. Szymik, *Przyszłość i zadania teologii*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 2017, t. 2, s. 129–140; J. Szymik, *Teologia 2.0. Konstytucja dla nauki wiary (kilka uwag)*, „Teologia w Polsce" 2018, t. 2, s. 105–115; J. Szymik, *Scientia et sapientia fidei. O mądrości w teologii*, w: *Figury i znaczenia mądrości: studium interdyscyplinarne*, M. Zając (red.), Katowice 2016, s. 13–37.

Komisji Teologicznej, w *Przedmowie* do dokumentu podkreślił, że proponuje on nie tylko zawodowym teologom, ale także całemu Kościołowi metodologiczne kryteria oceny autentycznie katolickiego charakteru pracy teologicznej, które wraz z Benedyktem XVI możemy określić jako kod genetyczny teologii katolickiej[46].

Dokument składa się z trzech rozdziałów, z których pierwszy i trzeci zawierają po trzy paragrafy, drugi zaś sześć paragrafów. Każdy paragraf kończy się kryterium oceny teologii katolickiej. Istnieje zatem w sumie dwanaście kryteriów, które pozwalają zidentyfikować wspólne cechy odróżniające teologię katolicką od innych form teologii; innymi słowy, są to kryteria, które określają specyfikę teologii katolickiej, a w konsekwencji gwarantują jej fundamentalną jedność w różnorodności jej konkretnych realizacji.

Trzy główne części tekstu rozwijają trzy główne bieguny pracy teologicznej: teologiczny, eklezjalny i naukowy.

Jeśli chodzi o pierwszy obszar, dokument MKT uważa za priorytet teologii mówienie o Bogu, co jest możliwe tylko dlatego, że Bóg pierwszy przemówił do nas. Prawdziwym zadaniem teologii jest zatem słuchanie słowa Bożego, dążenie do zrozumienia go w jego autentyczności i uczynienie go zrozumiałym dla świata. Całe zaangażowanie teologiczne jest usytuowane w ramach wielkiego dialogu zbawienia między Bogiem objawionym przez Jezusa Chrystusa a ludzkością. Teologia ma zatem dwa zadania: z jednej strony musi rozumieć Słowo Boże w jego autentyczności, a z drugiej strony musi być otwarta na ludzkie pytania, aby rzucić na nie światło. Teologia katolicka przyjmuje zatem wiarę Kościoła jako swoje źródło, kontekst i normę. Odnosi się ona zarówno do

[46] Por. L. Santedi, *Préface in «La théologie aujourd'hui. Perspectives, Principes et Critères»,* publié aux éditions MEDISPAUL, Kinshasa 2013, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_2013_teologia-oggi-santedi_fr.html (dostęp: 21.01.2025).

fides qua, jak i *fides quae*: stara się zrozumieć, w co wierzy Kościół, dlaczego w to wierzy i co można poznać *sub specie Dei*. Jest to zatem *fides quaerens intellectum*.

Drugim biegunem pracy teologicznej jest jej wymiar eklezjalny. Dokument wyraźnie stwierdza, że eklezjalność jest konstytutywnym aspektem pracy teologicznej, ponieważ teologia opiera się na wierze, a sama wiara jest zarówno osobista, jak i eklezjalna. Teologia jest zatem możliwa tylko w ramach komunii Kościoła, na podstawie i zgodnie z normami jego żywej *Traditio*. Zasada eklezjalności umożliwia przezwyciężenie błędnej alternatywy między subiektywnym a obiektywnym rozumieniem prawdy. To wszechogarniające „my" Kościoła jest podmiotem wiary i miejscem prawdy. Zasada eklezjalności odnosi się do sześciu głównych miejsc teologicznych, którymi są: studium Pisma Świętego jako dusza teologii, wierność Tradycji apostolskiej, *sensus fidelium*, odpowiedzialne przylgnięcie do Magisterium Kościoła, wspólnota teologów i dialog ze światem[47].

---

[47] Szczególnie znaczące jest podkreślenie w dokumencie konieczności odnoszenia się przez teologa do *sensus fidelium*, które jest nieodzownym miejscem, *locus*, pracy teologa (por. nr 35–36): „Z jednej strony teologowie są zależni od *sensus fidelium*, ponieważ wiara przez nich badana i wyjaśniana żyje w Ludzie Bożym. Jest zatem jasne, że sami teologowie powinni uczestniczyć w życiu Kościoła, aby realnie je poznać. Z drugiej strony, szczególną posługą teologów w Ciele Chrystusa jest także wyjaśnianie wiary Kościoła (…). Na nich ponadto spoczywa od czasu do czasu zadanie krytycznego zbadania wyrazów pobożności ludowej, nowych nurtów myśli i ruchów w obrębie Kościoła, w imię wierności Tradycji apostolskiej" (nr 35). Gdy chodzi o relację teologii do Magisterium Kościoła należy pamiętać, że „w teologii katolickiej Urząd Nauczycielski jest integralną częścią samego dzieła teologicznego, gdyż teologia otrzymuje swój przedmiot od Boga przez pośrednictwo Kościoła, którego wiara jest autentycznie interpretowana tylko «przez Urząd Nauczycielski Kościoła», czyli nauczanie papieża i biskupów. Wierność Urzędowi Nauczycielskiemu jest konieczna, aby teologia mogła być nauką wiary (*scientia fidei*) i kościelnym zadaniem (…). Biskupi i teologowie mają różne po-

Trzecim i ostatnim biegunem teologii jest jej naukowość. Teologia stara się wyrazić boską prawdę w racjonalny i naukowy sposób, właściwy ludzkiej inteligencji. Teologia jest zatem postrzegana jako racjonalne przedsięwzięcie, które zajmuje swoje autentyczne i niezastąpione miejsce we wszystkich badaniach intelektualnych. Ale teologia utrzymuje również ścisłe więzi z doświadczeniem duchowym, które oświetla i które w zamian ją karmi, a ze swej natury rozwija się w autentyczną mądrość z żywym poczuciem transcendencji Boga Jezusa Chrystusa.

Zatem oryginalność tego ważnego dokumentu polega na obronie i ukazaniu podstawowego paradoksu teologii katolickiej: z samej swojej natury jest ona zarówno oparta na wierze, jak i w pełni naukowa, oparta na rozumie. Może być w pełni naukowa jedynie o tyle, o ile jest zanurzona w wierze. To właśnie z tej perspektywy teologia katolicka, zawsze zwracająca uwagę na związek między wiarą a rozumem, odegrała historyczną rolę w narodzinach instytucji uniwersytetu[48]. I jak stwierdza papież Benedykt XVI,

wołania i powinni respektować właściwe sobie kompetencje, tak aby Urząd Nauczycielski nie redukował teologii jedynie do poziomu powtarzalnej nauki, a teologowie nie rościli sobie prawa do zajmowania miejsca urzędu nauczania powierzonego pasterzom Kościoła" (nr 37). Wspólnota teologów jest ważna, ponieważ „wśród najcenniejszych posług, jakie teologowie oddają sobie nawzajem, jest stawianie pytań jedni drugim i wzajemna korekta, jak na przykład w średniowiecznej praktyce *disputatio* i w dzisiejszym zwyczaju recenzowania swych pism, tak aby i idee i metody mogły być stopniowo poprawiane i doskonalone". Również biskupi mają prawo „cenzurować pracę teologiczną, którą uważają za błędną lub szkodliwą" (nr 48).

48 Por. Benedykt XVI, *Niewygłoszone przemówienie Benedykta XVI do społeczności rzymskiego uniwersytetu La Sapienza – 17.01.2008*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/lasapienza_17012008.html (dostęp: 22.01.2025). Do współczesnych „znaków czasu" dokument MKT zalicza postmodernizm i odrzucenie pojęcia prawdy (nr 71). W tym kontekście dokument odwołuje się do Jana Pawła II, który w encyklice *Fides et ratio* podkreślił, że filozofia i teologia, wiara i rozum potrzebują siebie na-

prawdziwie katolicka teologia kierująca się *intellectus quaerens fidem et fides quaerens intellectum* jest dziś bardziej niż kiedykolwiek konieczna, aby umożliwić symfonię nauk i uniknąć gwałtownych zawirowań «religijności, która sprzeciwia się rozumowi i rozumu, który sprzeciwia się religii[49].

Tego rodzaju dokument zasługuje zatem na studiowanie w seminariach i na wydziałach teologicznych, a bardziej ogólnie w całym Kościele, podkreślił prof. Abbé Léonard Santedi[50].

Można chyba bez żadnej przesady powiedzieć, że dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* był zwieńczeniem dotychczasowych badań nad miejscem teologii w Kościele. Zarówno Paweł VI, jak i Jan Paweł II oraz Benedykt XVI w swoim nauczaniu podkreślali trzy wymiary teologii, o których mowa w dokumencie, mianowicie jej wymiar teologiczny, eklezjalny i naukowy[51].

---

wzajem: „W *Fides et ratio* papież Jan Paweł II odrzucił zarówno sceptycyzm filozoficzny, jak i fideizm, przypominając o konieczności odnowienia relacji między teologią i filozofią" (nr 72); por. J. Bujak, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii*, „Teologia w Polsce" 2007, t. 1, s. 65–77.

49 Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI do uczestników sesji Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (02.12.2011), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111202_comm-teologica.html (dostęp: 21.01.2025); por. M. Gagliardi, *La verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2017, s. 180–182: „Rozum odgrywa zasadniczą rolę w teologii, ale jest podporządkowany wierze, która jest wcześniejsza od refleksji rozumowej nad wiarą. Wiara w ujęciu katolickim odróżnia się od gnozy, która głosi, że zbawieni są ci, którzy wiedzą i która wynosi teologa ponad wszystkie autorytety kościelne. Dlatego wciąż aktualna jest definicja teologii jako *scientia fidei*, czyli wiedza wiary albo *fides quaerens intellectum*".

50 Por. L. Santedi, *Préface in «La théologie aujourd'hui*…

51 Por. Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, 7 grudnia

Dopełnieniem tego nauczania był kolejny dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Sensus fidei w życiu Kościoła* przyjęty w roku 2014[52].

Zadania teologii w nauczaniu papieża Franciszka – „zmiana paradygmatu"

Adhortacja *Evangelii gaudium*

Włoski dominikanin Giuseppe Marco Salvati podkreśla, że papieżowi Franciszkowi niesłusznie przypisuje się małą sympatię lub przynajmniej pewien dystans wobec teologów i ich szczególnego zaangażowania w Kościele, ponieważ nie jest trudno wskazać w jego nauczaniu wyraźne świadectwa szacunku i zaufania wobec tych, którzy we wspólnocie kościelnej są zaangażowani w kultywowanie *intellectus fidei*. Mamy tego jasny dowód w adhortacji *Evangelii gaudium*:

> Zaangażowany w ewangelizację Kościół docenia i zachęca teologów z ich charyzmatem i wysiłkiem podejmowania badań teologicznych, promujących dialog ze światem kultury i nauki. Kieruję apel do teologów, aby pełnili tę posługę jako część zbawczej misji Kościoła. Konieczne jest

2012, „L'Osservatore Romano" 2013, no. 2, s. 26; https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti.pdf (dostęp: 21.01.2025). Papież w swoim przemówieniu odnosi się zarówno do dokumentu *Teologia dzisiaj*, jak i do prac Komisji nad dokumentem dotyczącym zmysłu wiary ludu Bożego.

[52] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2015; B. Ferdek, *Dar nieomylności. Od Pastor aeternus do Sensus fidei*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 2016, t. 30, s. 239–250; A. Nadbrzeżny, *Zmysł wiary jako zjawisko eklezjalne. Kontekst teologiczno-historyczny*, „Theological Research" 2017, no. 5, s. 55–70.

> jednak, aby leżał im na sercu ewangelizacyjny cel Kościoła oraz by nie zadowalali się teologią uprawianą przy stole (EG 133).

Komentując ten fragment adhortacji, Salvati podkreśla, że według papieża Franciszka nie ma misji ewangelizacyjnej bez wkładu teologów; ich zaangażowanie nie jest jedynie profesjonalnym ćwiczeniem, ale jest zadaniem zbawczym, to znaczy związanym ze zbawczym planem Trójcy Świętej dla dobra swoich stworzeń. W tej perspektywie właściwe jest mówienie o teologicznej „posłudze", którą teologowie pełnią we wspólnocie i w jej imieniu. W pracy teologicznej istnieje pewien rodzaj misyjnego niepokoju; to również wynika z przyjęcia słowa Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię całemu stworzeniu" (Mk 16, 15). Tylko to domyślne i stałe odniesienie do głoszenia Ewangelii przekształca teologów w świadków, którzy na swój sposób czynią słowo Mistrza słyszalne w świecie[53].

Ponadto cytowany fragment adhortacji podkreśla, że teologowie muszą sumiennie prowadzić dialog z ludźmi kultury i nauki. Jakby papież chciał powiedzieć: teologia nie jest spokojnym, aseptycznym i autoreferencyjnym przedsięwzięciem kilku wierzących; pociąga za sobą, między innymi, potrzebę udania się na „peryferie" myśli, gdzie można znaleźć nowe formy kontestacji, umotywowanego odrzucenia, sprzeciwu wobec Boga, wiary i chrześcijaństwa. Postawy te nie mogą być ignorowane przez tych, którzy „myślą

---

[53] Por. G.M. Salvati, *Fare teologia secondo Francesco. Luci per il futuro*, PATH 2022, vol. 21, s. 291; polski dominikanin Wojciech Giertych ma nieco inne zdanie na temat podejścia Franciszka do teologii. Uważa on, że papież okazuje niechęć do teologii, traktuje ją jako coś doczepionego do życia Kościoła. Według niego dla papieża liczy się to, co konkretne, i relacje międzyludzkie, por. W. Giertych, *Teologia i jej rola w uformowaniu wiary*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 2016, t. 29, nr 3, s. 29.

wiarą", jak czyni to teolog; wręcz przeciwnie, muszą one raczej stanowić zdrowy bodziec, impuls do zbliżenia „granicznych" ludzkich słów do Słowa Bożego. Nawiasem mówiąc, niejednokrotnie się tego doświadcza, że na tych „egzystencjalnych granicach" nie brakuje oczekiwania na Boga, lub nawoływań o światło, pragnienie głębi i znaczenia, które tylko w Bogu znajdą swoje spełnienie. Teolog jest „człowiekiem peryferii", który z odwagą i śmiałością słucha Słowa, zgłębia dziedzictwo wiary dojrzewające we wspólnocie kościelnej na przestrzeni wieków, szukając w nim światła, które opiera się na historii ludzi. Ten rodzaj wrażliwości i troski zawsze był obecny wśród najlepszych teologów, czyniąc ich pracę owocną i interesującą, czyniąc z nich współtowarzyszy ludzi swoich czasów, uważnych słuchaczy, zarówno Słowa Bożego, jak i ludzkich słów, zakochanych w marzeniach Boga, ale nie niewrażliwymi na marzenia mężczyzn i kobiet swoich czasów. Jako wyraz wspólnoty, która żyje w świecie, nie będąc ze świata, działalność teologiczna odzwierciedla jej naturę: znajduje się między niebem a ziemią, między wiecznością a czasem[54].

Należy podkreślić jeszcze jeden aspekt adhortacji, mianowicie krytykę tzw. „teologii zza biurka" (EG 133), która ma wskazywać na neutralną refleksję teologiczną, która jest celem dla samej siebie, i na proponowanie wciąż tych samych kulturowych elementów religijnych. Taka teologia nie służy ani Kościołowi, ani światu; jeśli nie jest związana z życiem, zarówno teologa, jak i wspólnoty kościelnej, jest martwą literą; jeśli nie jest poruszona ranami ukrzyżowanych, ani nie odczuwa potrzeby, by zrobić coś ze swej strony, by je wymazać lub złagodzić, taka teologia nie ma powodu, by istnieć. Doświadczenie Kościoła Ameryki Łacińskiej, które stanowi tło dla myśli i praktyki papieża Franciszka, nauczyło, że

[54] Por. G.M. Salvati, *Fare teologia secondo Francesco*, s. 292.

jeśli chce się uprawiać teologię w sposób autentyczny i wiarygodny, konieczne jest „ubrudzenie sobie rąk", bycie w jedności z ludem Bożym, troszczenie się o prawa tych, którzy walczą o sprawiedliwość, pokój i ochronę stworzenia[55].

Przeciwieństwem „teologii zza biurka" jest teologia uprawiana na kolanach, to znaczy w świadomości, że tylko poprzez egzystencjalnie silną relację z tajemnicą Trójjedynego Boga, która znajduje wyraz w modlitwie, można uprawiać teologię. Teologia „na kolanach" nie jest pobożnym ćwiczeniem, ale świadomością, że tylko głęboka przyjaźń z Bogiem, który objawia się ludziom, pozwala na głoszenie Ewangelii i wypowiadanie słów bogatych w znaczenie dla każdego człowieka, wierzącego lub niewierzącego. Tylko pozostając na kolanach teolog nie utraci zdolności do zdumiewania się i uprawiania teologii w zdumieniu. Poza tym teologia jest działalnością eklezjalną, a nie indywidualistycznym zaangażowaniem; wyraża szczególną tożsamość Kościoła, który jest komunią osób opartą na komunii trynitarnej. Teologię uprawia się „razem", tak jak „razem" słucha się Słowa, głosi je, wyznaje wiarę, celebruje tajemnicę i służy Bogu i stworzeniom[56].

Motu proprio *Ad theologiam promovendam*

Dotychczas papież Franciszek najszerzej na temat zadań teologii wypowiedział się w dwóch dokumentach, mianowicie w konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium* (27.12.2017) o uniwersytetach i wydziałach kościelnych i w motu proprio *Ad theologiam promovendam* (01.11.2023) dotyczącym Papieskiej Akademii Teologicznej.

---

[55] Por. F.G. Brambilla, *Istanze pastorali della Chiesa di oggi e il compito della teologia,* «Teologia» 2018, vol. 43, s. 3–17.

[56] Por. G.M. Salvati, *Fare teologia secondo Francesco*, s. 293–295.

Wielu teologów zwraca uwagę na konieczność czytania obu tych dokumentów razem, jeśli chcemy zrozumieć główne cechy pracy teologicznej proponowane przez Franciszka, do których należy „zmiana paradygmatu”[57].

Peruwiański jezuita Ernesto Cavassa w artykule opublikowanym na łamach „La Civiltà Cattolica” w komentarzu do motu proprio *Ad theologiam promovendam* podkreśla, że dokument oparty jest na znanej już z innych dokumentów papieża Franciszka wizji „Kościoła wychodzącego” na peryferie. Idea ta jest obecna już w jego pierwszym dokumencie, adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* z listopada 2013 r., w jej pierwszym rozdziale poświęconym misyjnej odnowie Kościoła (por. EG 30).

Peryferie, granice, mają znaczenie nie tylko geograficzne czy terytorialne, ale także egzystencjalne i społeczne. Jednym z podstawowych kluczy do myśli Franciszka jest idea granicy jako przestrzeni spotkania i dialogu. Granice są przestrzeniami liminalnymi, w których różnice spotykają się, przeplatają, dialogują, debatują i walczą. Są to przestrzenie różnorodności, które, przy-

[57] Por. E. Cavassa, *Il lavoro teologico secondo papa Francesco. Commento a «Ad theologiam promovendam»*, „La Civiltà Cattolica” 2024, vol. 3, q. 4177, s. 76; A. Kramarz, *Revolution in Theology? A Closer Look at the Significance of Pope Francis' Ad Theologiam Promovendam*, https://zenit.org/2024/08/19/revolution-in-theology-a-closer-look-at-the-significance-of-pope-francis-ad-theologiam-promovendam/ (dostęp: 21.01.2025); M.Th. Lysaught, *Ad (Synodalem) Theologiam (Moralem) Promovendam*, „Journal of Moral Theology” 2024, vol. 13, no. 1, s. 1–2. Autorka wskazuje na korzyść z czytania razem czterech dokumentów wydanych w roku 2023 przez papieża Franciszka: *Laudate Deum* (04.10.2023), czyli druga część *Laudato si'* z 2013 roku, *Kościół synodalny w misji* (28.10.2023) na zakończenie pierwszej sesji Synodu o synodalności, motu proprio *Ad theologiam promovendam* (01.11.2023), które jest kontynuacją konstytucji apostolskiej *Veritatis Gaudium* z 2018 roku (s. 1) i deklaracja *Fiducia supplicans* (18.12.2023). Dokumenty te nie rozróżniają różnych gałęzi teologii, ale traktują ją jako całość, mają one jednak szczególne znaczenie dla teologii moralnej.

jęte w dialogu, wzbogacają nas i pozwalają nam się rozwijać (por. ATP 1). W tym kontekście teologia nie może ograniczać się „do abstrakcyjnego proponowania formuł i schematów z przeszłości"[58]. Kościół wychodzący prowadzi do teologii wychodzącej, a nie siedzącej „przy biurku", teologii, która pachnie „ludźmi i drogą", która jest w stanie wylać „oliwę i wino na rany człowieka" (ATP 3). Granica, miejsce bezbronności i konfliktu, stanowi zatem wyzwanie dla teologii. Praca teologiczna, która wyrasta z bliskości cierpienia, jest wezwana do „proroczej interpretacji teraźniejszości i dostrzeżenia nowych dróg na przyszłość" (ATP 1)[59].

Cavassa podkreśla znaczenie „teologii kontekstualnej" w myśli papieża Franciszka. Peruwiański jezuita powołuje się na teologię naukowców zaangażowanych w misje takich jak Robert Schreiter czy Stephen Bevans. Nie możemy być pewni, że Franciszek zna tych autorów, ale treść przesłania motu proprio niewątpliwie pokrywa się z podstawowymi ideami ich podejścia teologicznego. Kontekstem tym są ubodzy (ATP 4; por. EG 198; *Kościół synodalny w misji* I, 4h)[60].

Teologia według Franciszka jest nie tylko wychodząca i kontekstualna, ale również transdyscyplinarna. W motu proprio *Ad theologiam promovendam* Franciszek pisze: „Ten relacyjny wymiar określa i definiuje, z epistemicznego punktu widzenia, status teologii, która nie powinna zamykać się w samoodniesieniu (autoreferencyjność), które prowadzi do izolacji i nieistotności, ale postrzegać siebie jako osadzoną w sieci relacji, przede wszystkim z innymi dyscyplinami i innymi naukami. Jest to podejście transdyscyplinarności, czyli interdyscyplinarności w mocnym sensie, w odróżnieniu od multidyscyplinarności, rozumianej jako interdyscypli-

[58] Por. E. Cavassa, *Il lavoro teologico secondo papa Francesco*, s. 77.
[59] Por. E. Cavassa, *Il lavoro teologico secondo papa Francesco*, s. 78.
[60] Por. E. Cavassa, *Il lavoro teologico secondo papa Francesco*, s. 79–80.

narność w słabym sensie. To ostatnie z pewnością ułatwia lepsze zrozumienie przedmiotu badań poprzez rozważenie go z kilku punktów widzenia, które jednak pozostają komplementarne i odrębne. Transdyscyplinarność powinna być natomiast rozumiana jako umiejscowienie i rozwój «wszelkiej wiedzy w obrębie przestrzeni Światła i Życia oferowanej przez Mądrość, która emanuje z Objawienia Boga» (Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium*, Wstęp, 4c). Z tego wynika żmudne zadanie dla teologii, aby być w stanie wykorzystać nowe kategorie opracowane przez inne dziedziny wiedzy, w celu przeniknięcia i komunikowania prawd wiary oraz przekazywania nauczania Jezusa w dzisiejszych językach, z oryginalnością i krytyczną świadomością" (ATP 5; por. EG 133).

Teologia powinna mieć również charakter sapiencjalny, ludowy i inkulturowany. Dla Franciszka pobożność ludowa i podejście mądrościowe ma centralne znaczenie i jest owocem jego doświadczenia duszpasterskiego przed objęciem urzędu biskupa Rzymu. Mówi o tym w jego programowym dokumencie, adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*, zwłaszcza w pierwszej części trzeciego rozdziału, zatytułowanej „Cały lud Boży głosi Ewangelię" (EG 111–134)[61].

Na zakończenie motu proprio papież zachęca do zmiany metody teologicznej na indukcyjną: „Chodzi o duszpasterską «pieczęć», którą musi przyjąć teologia jako całość, a nie tylko w jednym konkretnym obszarze: nie przeciwstawiając sobie teorii i praktyki, refleksja teologiczna powinna rozwijać metodę indukcyjną, wychodząc od różnych kontekstów i konkretnych sytuacji, w których znajdują się ludzie, pozwalając się poważnie poddać wyzwaniom rzeczywistości, aby stać się rozeznaniem «znaków

[61] Por. E. Cavassa, *Il lavoro teologico secondo papa Francesco*, s. 81–84; J. Bujak, *Pobożność ludowa jako kontekst mariologii J.M. Bergoglio/papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych" 2020, t. 15, s. 119–138.

czasu» w głoszeniu zbawczego wydarzenia Boga-agape, który się nam przekazał w Jezusie Chrystusie" (ATP 8)[62].

Therese Lysaught, pisząc z punktu widzenia teologii moralnej, zauważa, że *Ad theologiam promovendam* otwiera się następującym stwierdzeniem: „Aby promować teologię w przyszłości, nie możemy ograniczać się do abstrakcyjnego proponowania formuł i schematów z przeszłości" (nr 1). Papież wzywa teologię do dostosowania metody teologicznej do eklezjologii: „Synodalnemu, misyjnemu i «wychodzącemu» Kościołowi może odpowiadać jedynie «wychodząca» teologia" (nr 3)[63].

Teologia powinna się charakteryzować epistemologią kontekstualną, która traktuje życie jako teologiczne źródło *sine qua non*: „Dobrzy teologowie, jak dobrzy pasterze, pachną ludźmi i ulicą, a poprzez swoją refleksję wylewają oliwę i wino na rany ludzkości" (ATP 3); „Refleksja teologiczna jest zatem wezwana do zwrotu,

---

[62] Por. E. Cavassa, *Il lavoro teologico secondo papa Francesco*, s. 85–88; A.A. Napiórkowski, *O większy skandal chrześcijaństwa. Postulaty dekonstruktywizmu Kościoła i świata*, Bernardinum, Pelplin 2024, s. 8–9, gdzie autor wysuwa cztery postulaty na rzecz uprawiania teologii, która nie powinna już, jak do tej pory, popadać w intelektualizm lub spekulatywność, ale „dostosować tradycyjne nauki teologiczne do aktualnego kontekstu i kultury (…). Nie można już więcej ograniczać się do abstrakcyjnego proponowania formuł i schematów z przeszłości". Po drugie, „nowe orędzie" musi mieć wymiar duchowy. Teologia musi się otworzyć na różne perspektywy religijne, również te nowe, wywołane sekularyzmem i sekularyzacją. Po trzecie, „nowe orędzie" to nowe metody i narzędzia badania Objawienia w Piśmie Świętym i Tradycji, w których znalezieniu może pomóc filozofia dekonstruktywizmu. Po czwarte, „nowe orędzie" oznacza konieczność powstanie nowej epoki w teologii wymuszone przez obecnie dokonujące się „fundamentalne przemiany w sposobie myślenia o religii, o duchowości i relacji między ludźmi a Bogiem (…). Musimy w końcu dostrzec dokonującą się zmianę paradygmatu teologicznego myślenia i działania".

[63] Por. M.Th. Lysaught, *Ad (Synodalem) Theologiam (Moralem) Promovendam*, s. 5.

zmiany paradygmatu, «śmiałej rewolucji kulturowej» (encyklika *Laudato si'*, nr 114) która zobowiąże ją przede wszystkim do bycia teologią zasadniczo kontekstualną, zdolną do odczytywania i interpretowania Ewangelii w warunkach, w których mężczyźni i kobiety żyją na co dzień, w różnych środowiskach geograficznych, społecznych i kulturowych, i mającą za swój archetyp Wcielenie odwiecznego Logosu, Jego wejście w kulturę, postrzeganie świata i tradycję religijną konkretnego ludu" (ATP 4)[64].

Zmiana paradygmatu źródeł pociąga za sobą zmianę metody, która powinna polegać na spotkaniu, słuchaniu i dialogu: „Wychodząc od tego, teologia nie może nie rozwinąć się w kulturę dialogu i spotkania między różnymi tradycjami i różnymi naukami, między różnymi wyznaniami chrześcijańskimi i różnymi religiami, otwarcie konfrontując się ze wszystkimi, zarówno wierzącymi, jak i niewierzącymi" (ATP 4).

Biorąc pod uwagę „naukowy charakter" teologii, cztery dokumenty analizowane przez autorkę utrzymują, że teologia jest zaproszona do „transdyscyplinarnego dialogu z innymi dziedzinami wiedzy naukowej, filozoficznej, humanistycznej i artystycznej" (ATP 9).

Odniesienie papieża Franciszka do mądrości sygnalizuje czwarty element synodalnej teologii moralnej, a mianowicie głębokie zaangażowanie w integralną jedność mądrości, miłości i prawdy. Prawda to Osoba, Jezus Chrystus, a nie definicja. Poznanie prawdy nie jest abstrakcyjne, ale przychodzi poprzez praktykę miłości i odwrotnie. Dlatego też bł. Antonio Rosmini uważał teologię za wzniosły wyraz „miłości intelektualnej", wzywając

[64] Por. M.Th. Lysaught, *Ad (Synodalem) Theologiam (Moralem) Promovendam*, s. 6.

jednocześnie do ukierunkowania krytycznego rozumu wszelkiej wiedzy na Ideę Mądrości (ATP 7)[65].

Krytyczne komentarze odnośnie motu proprio pochodzące od teologów ze Stanów Zjednoczonych dotyczą przede wszystkim „zmiany paradygmatu" w teologii i akcentowania metody indukcyjnej, która według Franciszka powinna być obecnie stosowana we wszystkich gałęziach teologii.

George Weigel krytykuje samo sformułowanie: „zmiana paradygmatu". Według amerykańskiego teologa, po pierwsze, nie można wystarczająco często powtarzać, że Kościół katolicki nie dokonuje „zmian paradygmatu". Każdy, kto twierdzi, że Kościół to robi, albo źle rozumie termin „zmiana paradygmatu", albo źle rozumie naturę Kościoła. „Zmiana paradygmatu" to fundamentalna reorientacja rozumienia jakiejś rzeczywistości, np. gdy ptolemejska (skoncentrowana na Ziemi) koncepcja wszechświata ustąpiła miejsca kopernikańskiej koncepcji Ziemi krążącej wokół Słońca. Innym przykładem jest zastąpienie galenowskiej „teorii miazmy" (choroby są wywoływane przez złe powietrze) przez „teorię zarazków" (choroby są wywoływane przez zakaźne patogeny)[66].

Termin „zmiana paradygmatu" może sugerować, że w depozycie wiary nie ma nic trwałego. Tymczasem Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* stanowczo i jednoznacznie stwierdza, że Boże objawienie jest wiążące.

Weigel twierdzi również, że w motu proprio *Ad theologiam promovendam* można dostrzec tendencję do tworzenia problemów, których nie ma, by następnie je rozwiązywać, krytykując

---

[65] Por. M.Th. Lysaught, *Ad (Synodalem) Theologiam (Moralem) Promovendam*, s. 7–10.

[66] Por. G. Weigel, *Between synodal assemblies: the deconstruction project continues*, https://www.firstthings.com/web-exclusives/2023/11/letters-from-the-synod---2023-special-edition-4 (dostęp: 21.01.2025).

domniemanych przeciwników. Tak więc w motu proprio papież ubolewa nad „teologią zza biurka" (ATP 3) i pisze, że teologia „nie może ograniczać się do abstrakcyjnego ponownego proponowania formuł i schematów z przeszłości" (ATP 1).

Weigel zadaje pytanie: kto dziś w ten sposób uprawia teologię? Czy Jan Paweł II i Benedykt XVI w swoim papieskim magisterium powtarzali abstrakcyjne formuły i schematy z przeszłości? Czy to właśnie robił Joseph Ratzinger przez ponad pół wieku błyskotliwej refleksji teologicznej? Czy to właśnie robili Karl Adam, Romano Guardini, Henri de Lubac, Yves Congar, Jean Danielou i Hans Urs von Balthasar w dekadach poprzedzających Sobór Watykański II? Czy może Avery Dulles i Servais Pinckaers w latach następujących bezpośrednio po Soborze? Czy to samo robią dzisiaj Thomas Joseph White, Tracey Rowland, Robert Barron i inni?[67]

Fałszywe przedstawianie dzisiejszego sposobu uprawiania teologii jest obrażaniem mężczyzn i kobiet, którzy poświęcili swoje życie, służąc Chrystusowi i głoszeniu Ewangelii poprzez pracę teologiczną. Atakowanie teologii w *Ad theologiam promovendam* nie jest konstruktywne. Wręcz przeciwnie: jest dekonstruktywne i szkodliwe dla pogłębienia chrześcijańskiego samozrozumienia,

[67] Podobnie twierdzi Larry Chapp, amerykański świecki teolog, w: *Three Theologians on the Pope's 'Paradigm' Shift in Theology, Larry Chapp/Eduardo J. Echeverria/Fr. Thomas G. Weinandy OFM, Cap.*, https://www.thecatholicthing.org/2023/11/07/three-theologians-on-the-popes-paradigm-shift-in-theology/ (dostęp: 21.01.2025). Chapp stwierdza, że ATP przedstawia karykaturę obecnego stanu katolickiej teologii akademickiej. Od czasu zaniku neoscholastycznego podejścia do teologii w epoce posoborowej, nie było prawie żadnych teologów głównego nurtu, o jakimkolwiek nachyleniu teologicznym, którzy by uprawiali teologię w sposób racjonalistyczny i dedukcyjny. Zjawisko to jest tak oczywiste i powszechne, że obecnie w Kościele pojawiają się głosy wzywające do powrotu w uprawianiu teologii w sposób obecny powszechnie przed Soborem Watykańskim II.

które jest niezbędne do bycia Kościołem „komunii, uczestnictwa i misji" – uważa Weigel[68].

Również inni teologowie katoliccy z kontynentu amerykańskiego podnoszą alarm, ostrzegając przed zgubnymi skutkami nowej wizji teologii.

Eduardo Echeverria zadaje pytanie, czym jest „nowy paradygmat", o którym mówi papież Franciszek w *Ad theologiam promovendam*? Uważa, że można na to odpowiedzieć, porównując go ze „starym" paradygmatem teologicznym. Praktyka teologii chrześcijańskiej w „starym" paradygmacie, według Jana Pawła II, zakłada podwójną zasadę metodologiczną: *auditus fidei i intellectus fidei*, czyli słuchanie Słowa Bożego i próbę zrozumienia wiary na sposób intelektualny. W „nowym" paradygmacie istnieje, według Franciszka, nowy sposób uprawiania teologii, a mianowicie teologia jest kontekstualna, relacyjna, dialogiczna i sapiencjalna. Ostatnie trzy aspekty były już obecne w „starym" paradygmacie. Wezwanie Franciszka do „teologii fundamentalnie kontekstualnej" jest jednak problematyczne, ponieważ przywołuje relatywistyczny pogląd na prawdę. Czy „nowy" paradygmat zastępuje tradycyjną definicję prawdy: *adaequatio rei et intellectus* [zgodność intelektu i rzeczywistości] definicją subiektywną: *adaequatio realis mentis et vitae* [zgodność intelektu i życia]?"[69].

Również amerykański teolog Thomas G. Weinandy OFM Cap. uważa, że opis teologii w *Ad theologiam promovendam* jest problematyczny. Czytając Franciszka, można by pomyśleć, że wcześniejsza teologia katolicka była abstrakcyjna, formalistyczna i oderwana od życia i że dopiero teraz, dzięki zachęcie Franciszka, teologowie i teologia zmienią się na lepsze. Taka charakterystyka dotychczasowej teologii katolickiej jest jednak całkowicie błędna. Od czasów

[68] Por. G. Weigel, *Between synodal assemblies: the deconstruction project continues*.
[69] Por. *Three Theologians on the Pope's 'Paradigm' Shift in Theology*.

Ignacego z Antiochii teologia katolicka miała zawsze charakter duszpastersko-akademicki. Ireneusz, apologeci, Cyryl Jerozolimski, Kapadocczycy, Atanazy i Cyryl Aleksandryjski, wszyscy oni zajmowali się aktualnymi teologicznymi kwestiami i robili to, aby wspierać duchowe i moralne życie swoich wiernych. To samo dotyczy Bernarda z Clairvaux, Bonawentury, Akwinaty i całej tradycji scholastycznej. Wielu współczesnych teologów kontynuowało tę tradycję – na przykład Henri de Lubac, Yves Congar i Hans Urs von Balthasar. Teologowie ci nie próbowali zmieniać Tradycji apostolskiej i nauczania Kościoła. Pragnęli oni raczej je rozwinąć, zgłębiając to, co zostało objawione i czego nauczał Kościół.

To prawda, że na przestrzeni wieków sobory ekumeniczne i teologowie używali języka technicznego, ale czynili to również z powodów duszpasterskich. Pierwszy Sobór Nicejski ogłosił, że Syn Boży jest *homoousion*, to znaczy z tej samej substancji, z Ojcem, ale uczynił to, aby zapewnić, że Jezus, który cierpiał i umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał cieleśnie dla naszego zbawienia, był naprawdę wcielonym Synem Bożym. Teologowie i Sobór Trydencki używali terminu *transsubstancjacja*, ale robili to, aby poprawnie wyrazić prawdę, że eucharystyczny chleb i wino zostały prawdziwie przemienione w Ciało i Krew Jezusa. Nie są to martwe, pozbawione życia, abstrakcyjne doktryny[70].

Również inny amerykański teolog, ks. Thomas G. Guarino, porównując motu proprio papieża Franciszka z encykliką Jana Pawła II *Fides et ratio* dostrzega podobieństwa pomiędzy nimi, ale również spore różnice.

Po pierwsze, Jan Paweł II w swojej encyklice podkreślił uniwersalność prawdy. Sama wiedza kontekstualna jest niewystarczająca. Przeciwnie, „ze swej natury każda prawda, choćby cząstkowa,

[70] Por. *Three Theologians on the Pope's 'Paradigm' Shift in Theology*.

jeśli jest rzeczywiście prawdą, jawi się jako uniwersalna. To co jest prawdziwe, musi być prawdziwe zawsze i dla wszystkich" (FR 27).

Po drugie, podczas gdy Franciszek słusznie akcentuje konkretną, egzystencjalną sytuację ludzkości, Jan Paweł II deklaruje, że teologia musi wykraczać poza konkretną sytuację: „nie wolno zatrzymywać się na pojedynczym, konkretnym przypadku, zaniedbując podstawowe zadanie, jakim jest ukazywanie uniwersalnego charakteru treści wiary" (FR 69).

Po trzecie, encyklika podkreśla, że „potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego" (FR 83). Encyklika stawia nawet śmiałe twierdzenie, że „refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w zrozumieniu Objawienia" (FR 83).

Guarino zauważa, że *Fides et ratio* miała na celu udowodnienie, że historyczne i społeczno-kulturowe uwarunkowania, które towarzyszą wszelkiemu myśleniu, nie mogą i nie przekreślają obiektywności i uniwersalności prawdy. Tego wymiaru nie znajdziemy w motu proprio papieża Franciszka. Ma on z pewnością rację, podkreślając, że teologia powinna mieć nastawienie duszpasterskie, że musi odnosić się do egzystencjalnej sytuacji wierzącego, ale nacisk na to, co kontekstualne, musi być uzupełniony równie silnym akcentem na uniwersalną prawdę, którą objawienie przynosi mężczyznom i kobietom w każdym kontekście i w każdej kulturze, oraz na te filozofie, które mogą wspierać uniwersalne i wieczne roszczenia wiary[71].

[71] Por. Th.G. Guarino, *What Pope Francis Could Learn From Fides et Ratio*, https://www.firstthings.com/web-exclusives/2023/11/what-pope-francis-could-learn-from-fides-et-ratio (dostęp: 21.01.2025).

Podsumowanie

Kwestia służebnej roli teologii należy do najbardziej palących kwestii w Kościele po Soborze Watykańskim II. Wynikało to z zaburzenia relacji z Urzędem Nauczycielskim i z ataku na naukowy charakter teologii.

Pierwsza wypowiedź Magisterium na temat relacji teologii do Magisterium i Kościoła pochodzi od papieża Pawła VI, który na zakończenie Kongresu nt. teologii Soboru Watykańskiego II przedstawił problemy związane z rozumieniem miejsca teologii w Kościele i kierunek prowadzący do ich rozwiązania.

Przede wszystkim papież Paweł VI uznał, że teologia posiada własne pole działania i fakt, że oddaje ona wielkie usługi Kościołowi. Podkreślił również, że teologia musi ściśle współpracować z papieżem i biskupami. Paweł VI był świadom istnienia w niektórych środowiskach teologicznych tendencji do pomniejszania znaczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Tego rodzaju postawa wynikała z redukcji teologii do poziomu wyłącznie racjonalnego i podkreślania znaczenia indywidualnych i subiektywnych poglądów z odrzuceniem autorytetów kościelnych.

Papież wskazał również na to, co łączy teologię i Magisterium, mianowicie to samo źródło, jakim jest objawienie zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, oraz cel, którym jest ewangelizacja.

Mówiąc o specyfice powołania teologa, Paweł VI wskazał na badanie rozumem oświeconym wiarą Objawienia Bożego dla dobra całej społeczności Kościoła, a szczególnie jako narzędzie dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Teologia pełni bowiem rolę pośrednika pomiędzy Magisterium a wiernym Ludem Bożym, służąc obu tym podmiotom, a zatem całemu Kościołowi. Teologowie są w służbie prawdy i są jej nauczycielami, zwłaszcza jeśli otrzymują oficjalnie funkcję nauczania w Kościele.

Tezy zawarte w przemówieniu Pawła VI z roku zostały podjęte i rozwinięte m.in. przez arcybiskupa Roberta Coffeya, w dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej, takich jak: *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1975) i *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* (2012) czy *Sensus fidei w życiu Kościoła* (2014).

Szczególną troskę o właściwe zrozumienie miejsca i roli teologii i teologów w Kościele wykazywali Jan Paweł II i Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, jako że lata 80. i 90. XX wieku były okresem dużych napięć pomiędzy teologami a Stolicą Apostolską. Jednym z najważniejszych dokumentów z tego okresu był dokument Kongregacji Nauki Wiary *O powołaniu teologa w Kościele. Donum Veritatis* z 24 maja 1990 roku.

Nowe spojrzenie na posługę teologii i teologów w Kościele przedstawił papież Franciszek. W dwóch dokumentach: konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium* (2017) i motu proprio *Ad theologiam promovendam* (2023) wskazał on na kilka cech, którymi powinna się odznaczać praca teologiczna, takich jak: kontekstualność, metoda synodalna i indukcyjna, transdyscyplinarność, wymiar sapiencjalny, otwarcie się na pobożność ludową. Nowe podejście do uprawiania teologii papież określa mianem „zmiany paradygmatu", która ma sprawić, że teologia pójdzie śladem eklezjologii synodalnej i będzie służyć ubogim.

Służebna rola teologii
Abstrakt

Celem artykułu jest ukazanie służebnej roli posługi teologicznej w oparciu o wybrane dokumenty Kościoła po Soborze Watykańskim II na temat roli teologii i teologów w ich relacji do Magisterium i ludu Bożego. Kwestia roli teologii w życiu Kościoła i jej relacji do Magisterium Kościoła i całego Ludu Bożego należy do najbardziej palących kwestii w Kościele po Soborze Watykańskim II. Wynika to ze dowartościowania roli teologów ale również z wynikającego z tego faktu pomniejszego autorytetu nauczania papieża i biskupów. Pierwsza wypowiedź Magisterium w okresie posoborowym na temat znaczenia teologii i jej relacji do Magisterium pochodzi z roku 1966 od papieża Pawła VI, który na zakończenie Kongresu nt. teologii Soboru Watykańskiego II podkreślił, że teologia pełni rolę pośrednika pomiędzy Magisterium a wiernym Ludem Bożym, służąc obu tym podmiotom, a zatem całemu Kościołowi. Tezy zawarte w przemówieniu Pawła VI z roku zostały podjęte i rozwinięte m.in. przez arcybiskupa Roberta Coffeya, w dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej, takich jak *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1975) i *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* (2012) czy *Sensus fidei w życiu Kościoła* (2014). Szczególną troskę o właściwe zrozumienie miejsca i roli teologii i teologów w Kościele wykazywali Jan Paweł II i Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, jako że latach 80. i 90. XX wieku były okresem dużych napięć pomiędzy teologami a Stolicą Apostolską. Jednym z najważniejszych dokumentów z tego okresu był dokument Kongregacji Nauki Wiary *O powołaniu teologa w Kościele. Donum Veritatis* z 24 maja 1990 roku. Nowe spojrzenie na posługę teologii i teologów w Kościele przedstawił papież Franciszek. W dwóch dokumentach: konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium* (2017) i motu proprio *Ad theologiam promovendam* (2023) podkreślił on, że współcześnie teologia powinna stosować metodę synodalną i indukcyjną, powinna być kontekstualna, transdyscyplinarna, sapiencjalna, otwarta się na pobożność ludową. Nowe podejście do uprawiania teologii papież określa mianem „zmiany paradygmatu", która ma sprawić, że teologia pójdzie śladem eklezjologii

synodalnej i będzie służyć ubogim. „Zmiana paradygmatu" teologii, o której nauczał papież Franciszek, u jednych budziła entuzjazm, u innych zaniepokojenie.

Słowa kluczowe: teologia, *Ad theologiam promovendam*, paradygmat, zmiana paradygmatu

The servant role of theology

Abstract

The purpose of this article is to show the servant role of theological ministry based on selected documents of the Church after Vatican II on the role of theology and theologians in their relationship to the Magisterium and the people of God. The question of the role of theology in the life of the Church and its relationship to the Magisterium of the Church and the entire People of God is among the most pressing issues in the Church after Vatican II. This is due to the appreciation of the role of theologians but also to the resulting diminished teaching authority of the Pope and bishops. The Magisterium's first statement in the post-conciliar period on the importance of theology and its relationship to the Magisterium came in 1966 from Pope Paul VI, who, at the conclusion of the Congress on Theology of the Second Vatican Council, stressed that theology serves as a mediator between the Magisterium and the faithful People of God serving both entities and therefore the entire Church. The theses contained in Paul VI's speech of the year were taken up and developed by Archbishop Robert Coffey, among others, in documents of the International Theological Commission such as Theses on the Relationship between the Ecclesiastical Magisterium and Theology (1975), Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria and *Sensus fidei* in the life of the Church (2014). John Paul II and Joseph Ratzinger/Benedict XVI were particularly concerned about properly understanding the place and role of theology and theologians in the Church, as the 1980s and 1990s were a period

of great tension between theologians and the Holy See. One of the most important documents from this period was the Instruction of the Congregation for the Doctrine of the Faith On the Ecclesial Vocation of the Theologian in the Church *Donum Veritatis* of May 24, 1990. A new perspective on the ministry of theology and theologians in the Church has been provided by Pope Francis. In two documents: the apostolic constitution Veritatis gaudium (2017) and the motu proprio Ad Theologiam Promovendam (2023), he argued that modern theology should use a synodal and inductive method, should be contextual, transdisciplinary, sapiential, and open to popular piety. The new approach to practicing theology is described by the Pope as a "paradigm shift" to make theology follow in the footsteps of synodal ecclesiology and serve the poor. The „paradigm shift" of theology taught by Pope Francis has caused enthusiasm in some and concern in others.

Keywords: theology, *Ad theologiam promovendam*, paradigm, change of paradigm

Bibliografia

Ablewicz J., *Sprawozdanie z III Sympozjum Biskupów Europy. Rzym 14–18 X 1975 r. – próba oceny*, „Ateneum Kapłańskie" 1976, t. 2, s. 211–222.

Benedykt XVI, *Niewygłoszone przemówienie Benedykta XVI do społeczności rzymskiego uniwersytetu La Sapienza – 17.01.2008*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/la-sapienza_17012008.html (dostęp: 22.01.2025).

Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (02.12.2011), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/decem-

ber/documents/hf_ben-xvi_spe_20111202_comm-teologica.html (dostęp: 21.01.2025).

Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, 7 grudnia 2012, „L'Osservatore Romano" 2013, nr 2, s. 26, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti.pdf (dostęp: 21.01.2025).

Brambilla F.G., *Istanze pastorali della Chiesa di oggi e il compito della teologia*, "Teologia" 2018, no. 43, s. 3–17.

Budziński A., *Odnowa teologii w świetle dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady, kryteria"*, „Studia Teologiczne" 2024, nr 42, s. 75–93.

Bujak J., *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii*, „Teologia w Polsce" 2007, t. 1, s. 65–77.

Bujak J., *Pobożność ludowa jako kontekst mariologii J.M. Bergoglio/papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych" 2020, t. 15, s. 119–138.

Candia G. de, *Gehorsame Wissenschaftsfreiheit der Theologie – ein hölzernes Eisen? Zur geltenden Interpretation des c. 750 § 2 CIC/1983*, „Zeitschrift für Kanonisches Recht" 2023, no. 2, s. 1–25.

Cavassa E., *Il lavoro teologico secondo papa Francesco. Commento a «Ad theologiam promovendam»*, „La Civiltà Cattolica" 2024, vol. 3, quad. 4177, s. 76.

Coffey R., *Magisterium i teologia*, „Ateneum Kapłańskie" 2(1976), s. 241–257.

Deklaracja Kolońska przeciw ubezwłasnowolnieniu za katolicyzmem otwartym, „Ethos" 1989, nr 2, s. 285–289.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013), Częstochowa 2013.

Franciszek, Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium* (2017), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (dostęp: 31.01.2025).

Franciszek, List apostolski motu proprio *Ad theologiam promovendam* (2023), https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (dostęp: 31.01.2025).

Ferdek B., *Dar nieomylności. Od Pastor aeternus do Sensus fidei*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 2016, nr 30, s. 239–250.

Gagliardi M., *La verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2017.

Giertych W., *Teologia i jej rola w uformowaniu wiary*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 2016, t. 29, nr 3, s. 28–41.

Grzybek S., *Pierwszy międzynarodowy Kongres Teologii Soboru Watykańskiego Drugiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 1966, t. 19, nr 4–5, s. 297–308.

Guarino Th.G., *What Pope Francis Could Learn From Fides et Ratio*, https://www.firstthings.com/web-exclusives/2023/11/what-pope-francis-could-learn-from-fides-et-ratio (dostęp: 21.01.2025).

Jan Paweł II, *Bezinteresowna posługa wspólnocie wierzących. Do teologów w Alttöting*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie* III,2 1980 (lipiec – grudzień), ks. Eugeniusz Weron SAC, ks. Antoni Jaroch SAC (red.), Pallotinum, Poznań – Warszawa 1986, s. 683–687.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (1998), Kraków 2007.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *O powołaniu teologa w Kościele. Donum Veritatis*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Biblos, Tarnów 1995, s. 353–369.

Kościół synodalny w misji, dokument podsumowujący pierwszą sesję XVI Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (2–29.10.2023, Watykan), https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/polish/POL-Synthesis-Report.pdf (dostęp: 31.01.2025).

Kramarz A., *Revolution in Theology? A Closer Look at the Significance of Pope Francis' Ad Theologiam Promovendam*, https://zenit.org/2024/08/19/revolution-in-theology-a-closer-look-at-the-significance-of-pope-francis-ad-theologiam-promovendam/ (dostęp: 21.01.2025).

Królikowski J., *Eklezjalne i naukowe zadanie teologa w świetle instrukcji Donum Veritatis Kongregacji Nauki Wiary*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 2020, nr 6, s. 133–146.

Laun A., „*Deklaracja kolońska* teologów" – *konflikt między wiarą a teologią?* „Ethos" 1989, nr 4, s. 290–306.

Lysaught M.Th., *Ad (Synodalem) Theologiam (Moralem) Promovendam*, „Journal of Moral Theology" 2024, vol. 13, no. 1, s. 1–14.

Majdański K., *Sympozjum Biskupów Europy 1975*, „Ateneum Kapłańskie" 1976, t. 2, s. 198–210.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny (1972)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, s. 15–17.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2015.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia (1975)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Miedzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, s. 55–62.

Nadbrzeżny A., *Zmysł wiary jako zjawisko eklezjalne. Kontekst teologiczno-historyczny*, „Theological Research" 2017, t. 5, s. 55–70.

Napiórkowski A.A., *Niezbywalność teologii*, Bernardinum, Pelplin 2023.

Napiórkowski A.A., *O większy skandal chrześcijaństwa. Postulaty dekonstruktywizmu Kościoła i świata*, Bernardinum, Pelplin 2024.

Paweł VI, *Discorso di Paolo VI ai partecipanti al Congresso Internazionale di teologia del Concilio*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19661001_congresso-teologia.html (dostęp: 14.01.2025).

Paweł VI, *Przemówienie Ojca Świętego Pawła VI*, „Ateneum Kapłańskie" 1976, t. 2, s. 193–197.

Paweł VI, *Teologia a Magisterium (Przemówienie Ojca Św. Pawła VI) z dn. 1 X 1966 r.*, ks. Aleksy Klawek (tłum.), „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 1966, t. 19, nr 4–5, s. 209–215.

Ratzinger J., *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa"*, w: J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 117–142.

Salvati G.M., *Fare teologia secondo Francesco. Luci per il futuro*, PATH 2022, vol. 21, s. 289–306.

Santedi L., *Préface in «La théologie aujourd'hui. Perspectives, Principes et Critères»,* publié aux éditions MEDISPAUL, Kinshasa 2013, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_do-

cuments/rc_cti_doc_2013_teologia-oggi-santedi_fr.html (dostęp: 21.01.2025).

Szymik J., *Przyszłość i zadania teologii*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 2017, nr 2, s. 129–140.

Szymik J., *Scientia et sapientia fidei. O mądrości w teologii*, w: *Figury i znaczenia mądrości: studium interdyscyplinarne*, M. Zając (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016, s. 13–37.

Szymik J., *Teologia 2.0. Konstytucja dla nauki wiary (kilka uwag)*, „Teologia w Polsce" 2018, nr 2, s. 105–115.

Three Theologians on the Pope's 'Paradigm' Shift in Theology, Larry Chapp / Eduardo J. Echeverria / Fr. Thomas G. Weinandy, OFM, Cap., https://www.thecatholicthing.org/2023/11/07/three-theologians--on-the-popes-paradigm-shift-in-theology/ (dostęp: 21.01.2025).

Toniolo A., *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Edizioni Messaggero, Padova 2003.

Trojnar W., *Via auctoritatis Ecclesiae*, w: *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2019, s. 77–92.

Weigel G., *Between synodal assemblies: the deconstruction project continues*, https://www.firstthings.com/web-exclusives/2023/11/letters-from-the-synod---2023-special-edition-4 (dostęp: 21.01.2025).

Wojtyła K., *Biskup – sługą wiary. Podstawy teologiczne problemu*, „Ateneum Kapłańskie" 1976, t. 2, s. 223–240.

Tereza Huspeková CHR
https://orcid.org/0000-0002-5331-8763
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (https://ror.org/0583g9182)

Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie poszukiwał: wymiar duchowy teologii

Wprowadzenie

W swoim traktacie *O modlitwie* Ewagriusz z Pontu zamieszcza zdanie: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz się prawdziwie modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”[1]. Ta lakoniczna sentencja bywa często powtarzana w kontekście refleksji nad powołaniem teologa w Kościele, dla podkreślenia znaczenia duchowości lub, czasami, jako delikatny wyrzut, że teolodzy jednak powinni więcej się modlić. Rozumienie

[1] Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, 60[61], w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne (t. 1)*, K. Bielawski et al. (tłum.), Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, s. 288 (Źródła Monastyczne, t. 18).

słów „teologia" i „teolog" w czasach patrystycznych było jednak dosyć odległe od współczesnego – dla Ewagriusza „teolog" to po prostu mnich, który oddaje się modlitwie w odosobnieniu swojej celi, a „teologia" to kontemplacja Boga ze względu na Niego samego[2]. Obecnie w myśleniu o teologii raczej podkreśla się jej racjonalność, stosowanie odpowiednich metod badawczych, spójność i komunikatywność. Nawet jeśli teologia nadal jest uprawiana we wspólnocie Kościoła i dla Kościoła, traktowana jest jako jedna z dyscyplin akademickich i jej miejsce jest przede wszystkim na wydziałach teologicznych.

Nawet w teologii akademickiej, przynajmniej w większości środowisk katolickich, jednak uwzględniany jest jej „wymiar duchowy". Na przykład, krakowski podręcznik teologii fundamentalnej w samej definicji teologii zaznacza, że teologia jako „systematyczna refleksja nad Objawieniem" ma być uprawiana „w postawie wiary" i „w świetle łaski", oraz poświęca kwestii „wymiaru duchowego" teologii cały jeden podrozdział[3]. Według autorów podręcznika teolog powinien być człowiekiem zaangażowanym religijnie. Jeżeli bowiem „podmiotem" całego procesu uprawiania teologii jest Bóg, bez relacji z Nim teologia staje się tylko „nic nie znaczącą żonglerką pojęciową, zabawą znakami pozbawionymi sensu"[4]. Ów duchowy wymiar zatem nie jest dla teologii chrześcijańskiej czymś opcjonalnym.

Papież Franciszek w liście apostolskim *Ad theologiam promovendam* zaznacza, że aktualnie doświadczamy „nie tylko epoki zmian, lecz zmianę epoki", w związku z czym teologia jest powołana do „proroczej interpretacji teraźniejszości" oraz do „dostrze-

---

2 Por. A. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, Pueblo Press, New York 1984, s. 124.

3 Zob. T. Dzidek et al. (red.), *Teologia fundamentalna, t. 5: Poznanie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków, 2006, s. 51, 71n.

4 T. Dzidek et al. (red.), *Teologia fundamentalna, t. 5*, s. 71.

gania w świetle Objawienia nowych dróg prowadzących w przyszłość”[5]. Jeśli takie zadanie stoi dzisiaj przed teologią jako całością, dotyczy ono także jej szczegółowych aspektów. Dlatego w tym artykule zajmiemy się pytaniem, jak można ową zachętę Papieża zastosować do „duchowego wymiaru” pracy teologa. Najpierw krótko się zastanowimy, czym właściwie jest ów duchowy wymiar i jak zmieniało się podejście do niego w różnych epokach; następnie, jaki wpływ na podejście do wymiaru duchowego ma aktualny kształt teologii Objawienia; i wreszcie, w jakich konkretnych przestrzeniach można postulaty Franciszka, zawarte w *Ad theologiam promovendam*, zastosować do aspektu duchowości.

Duchowy wymiar teologii – czyli co?

Na potrzeby tego artykułu będę używać słowa „duchowy” ogólnie w znaczeniu tego, co odnosi się do relacji z Bogiem, w aspekcie zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym. Teresa z Ávili pisała, że modlitwa wewnętrzna to „nic innego jak relacja przyjaźni, sam na sam z Bogiem, o którym wiemy, że nas kocha”[6]. Jeśli uznajemy, że teologia ma również wymiar „duchowy”, relacyjny, można przyjąć, że takie spojrzenie można odnieść również do uprawiania teologii – Bóg zawsze pierwszy szuka człowieka oraz obdarza go swoim natchnieniem, a człowiek poruszony łaską odpowiada Mu poprzez wiarę szukającą zrozumienia.

---

[5] Zob. Franciszek, *List apostolski motu proprio „Ad theologiam promovendam”*, nr 1, polskie tłum. J. Słomka (tłum.), https://wiez.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/ (dostęp: 12.02.2025); dalej: ATP.

[6] Por. tłumaczenie w: Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia (Autobiografia)*, 8.5, Flos Carmeli, Poznań 2010, s. 114.

Owa obecność Boga we wnętrzu człowieka czasami była przez teologów nazywana zamieszkiwaniem. Według Tomasza z Akwinu już na poziomie stworzenia człowiek jest obrazem Boga ze względu na swoją racjonalną naturę oraz zdolność poznawania i miłowania Boga. Przez łaskę ów obraz zostaje odnowiony w ludziach, którzy aktualnie Boga poznają i miłują, a ci, którzy poznają Go i miłują w sposób doskonały w chwale, otrzymują Jego podobieństwo. Drugi rodzaj obrazu właściwy jest sprawiedliwym, a trzeci zbawionym w niebie, niemniej jednak ów pierwszy, naturalny obraz obecny jest we wszystkich ludziach bez wyjątku[7]. W tej perspektywie zdolność do poznawania i miłowania Boga wpisana jest w samą strukturę bytową człowieka[8]. Jan od Krzyża zresztą, pisząc w nieco innym kontekście o obecności Boga w człowieku, podkreśla, że Bóg jest obecny nawet w duszach „złych i grzesznych", ponieważ udziela im istnienie i życie, i że ową obecność naturalną nigdy nie można usunąć. Dlatego człowiek według Jana nie musi prosić, by Bóg był w nim obecny, lecz tylko by mu swoją obecność odsłonił[9].

Człowiek zatem zawsze pozostaje w jakimś odniesieniu do Boga, a tym bardziej teolog, który uprawia teologię „w postawie wiary i świetle łaski". W tym sensie „wymiar duchowy teologii" można pojmować jako odpowiedź wiary – jako *intellectus fidei*, próbę zrozumienia i wyjaśniania wiary i wewnętrznego doświadczenia, które jako chrześcijanie interpretujemy w kategoriach spo-

---

7 Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 93, art. 4; polskie tłum.: *Summa teologiczna: Człowiek, cz. 2 (t. 7)*, P. Bełch (tłum.), „Veritas", Londyn 1980.

8 Por. E. Olczak, *Człowiek jako imago Trinitatis w Summa Theologiae świętego Tomasza z Akwinu*, rozprawa doktorska, https://pwt.wroc.pl/fcp/iFBsTMCQZEyUgCg4WSHd4ak1VYTZUNlAGDzRMdA0bPTZDGw8jJRRUfHYlC1BGbzMrMBgzNlk4VjgSOQEgQVQlKBpcHg/2/public/obrony-doktorskie/olczak--elzbieta-2022-2023/olczak-02-praca_doktorska.pdf (dostęp: 12.02.2025), s. 67.

9 Zob. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 11.3–4, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, B. Smyrak (tłum.), Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2014, s. 698–699.

tkania z Bogiem. Bóg wyciska w człowieku swój obraz, daje mu dary i zdolności naturalne i porusza go do korzystania z nich, by człowiek Go kochał i poznawał. Inicjatorem uprawiania teologii jest Bóg. Jego obecność towarzyszy człowiekowi na każdym etapie, dlatego, parafrazując Jana od Krzyża, zadaniem teologa nie jest prosić Boga, by stał się obecnym w jego refleksji, lecz tylko odsłaniać Bożą obecność dla siebie i dla innych ludzi.

Mówienie o „duchowym wymiarze" lub „duchowości" kojarzy się zwykle z treściami powiązanymi z tym, co możemy nazwać „miejscami własnymi" poznania teologicznego lub ogólnie tradycją chrześcijańską. Z przyczyn, które staną się zrozumiałe później, pozwolę sobie jednak pojęcia „duchowości" używać w sensie możliwie najszerszym – również w odniesieniu do ludzi, którzy nie są ochrzczeni, nie przystępują do sakramentów, nie mają wyraźnego odniesienia do osobowego Boga lub są wyznawcami innych religii (zawiłości definicyjne dotyczące określenia „życia duchowego" zostawiam teologom duchowości). Zakładając, że każdy człowiek pozostaje w jakimś odniesieniu do Boga, możemy się spodziewać pewnej intuicji obecności Boga także tam, gdzie teologia kiedyś nie czuła się do końca „w domu". W odniesieniu do ludzi pozostających poza widzialnymi granicami Kościoła mówiono czasami o pewnym „nieuświadomionym pragnieniu", przez które mogą być oni pociągani w kierunku misterium Chrystusa[10]. Przy takim ujęciu również ich doświadczenie staje się pewnego rodzaju „miejscem teologicznym" dla refleksji nad duchowym wymiarem teologii. Teolog odpowiada na zaproszenie Boga i rozważa Jego działanie w świadectwach chrześcijan poprzednich wieków, ale może i – zgodnie z zachętą papieża Franciszka – powinien szukać Jego śladów także w ludzkim doświadczeniu tych, którzy według

[10] Por. Pius XII, *Mystici Corporis* (29 czerwca 1943), nr 102, TUM, Wrocław 2021.

klasycznych definicji wiary wydają się być daleko od Chrystusa i Kościoła.

Wymiar duchowy teologii zatem na potrzeby tego eseju rozumiem, po pierwsze, jako stałe odniesienie do Boga, które w sposób mniej lub bardziej świadomy towarzyszy pracy teologa i które może się przerodzić w relację przyjaźni z Bogiem. A po drugie, jako otwartość na odkrywanie duchowego (relacyjnego) wymiaru wszelkiego ludzkiego doświadczenia i w ogóle całej rzeczywistości. Jak pisał czeski mistyk i teolog Vladimír Neuwirth, „wszystko, co istnieje, jest *objawiające-Boga*"[11].

Trudna historia relacji teologii i duchowości

Historię relacji teologii i jej wymiaru duchowego można opisać jako związek nieco skomplikowany, rozwijający się od ścisłej symbiozy, przez etap emancypacji prowadzącej do separacji, aż po fazę nowego powrotu i prób odbudowania utraconej jedności. Jak wspomniano, w czasach patrystycznych trudno byłoby w ogóle zapytać o relację teologii i duchowości. „Teologia" oznaczała kontemplację. Nie istniała jakaś „teologia naukowa", a szczególnie dla teologów greckich czymś oczywistym było przekonanie, że intelekt ma człowiek przede wszystkim po to, by mógł poznawać Boga. Teolog według starożytnych miał mieć oczyszczony umysł, powinien był ćwiczyć się w cnocie, a jego życie wewnętrzne i zewnętrzne musiało być porządkowane przez modlitwę i ascezę[12]. Benedyktyński mnich Beda Czcigodny jeszcze na przełomie VII

---

[11] V. Neuwirth, *Apokalyptický deník*, Opus Bonum, Frankfurt/Řím 1976, s. 12 [kursywa moja – T.H.].

[12] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 27*, w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, S. Kazikowski (red.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967, s. 274–285.

i VIII wieku pisał, że „jest tylko jedna teologia, to znaczy ta, która jest kontemplacją Boga”[13].

Takie podejście do rozważania spraw Bożych utrzymało się na Zachodzie właściwie aż do XII wieku (i na chrześcijańskim Wschodzie do dzisiaj). Nawet słynne hasło *fides quaerens intellectum* Anzelma z Canterbury, zachęcające do rozumowego wyjaśniania prawd wiary, zakorzenione jest jeszcze w teologii związanej ze środowiskiem klasztorów oraz powołaniem monastycznym. Wydarzeniem ikonicznym jednak w tym kontekście stał się spór Bernarda z Clairvaux z Piotrem Abelardem. Abelard jako prekursor klasycznej scholastyki próbował stosować dialektykę w teologii i nieścisłości w sentencjach Ojców rozwiązywać za pośrednictwem argumentów rozumowych. Bernard jako przedstawiciel teologii monastycznej, opartej na języku symbolicznym i rozważaniu Pisma Świętego, zarzucał Abelardowi brak szacunku do tajemnic Bożych i także niemoralne prowadzenie niegodne „teologa” (mnicha) w klasycznym znaczeniu[14]. Choć ów konflikt mógłby się wydawać banalny, ujawniał napięcie między dwoma paradygmatami podejścia do teologii, mianowicie między teologią mistyczno-monastyczną a teologią scholastyczną, uprawianą za pomocą ścisłych zasad logiki i dialektyki.

Dziedzictwo owego sporu okazało się nieco ambiwalentne. Z jednej strony, teologowie scholastyczni osiągnęli wprowadzenie do teologii na stałe „naukowej”, racjonalnej refleksji oraz uznanie autorytetu rozumu. Z drugiej strony, choć „złoty wiek” scholastyki osadzony był jeszcze w kontekście głębokiego przeżywania wiary,

---

13 Cytat za: J. Królikowski, *Kontemplacja i racjonalność. Sakralny wymiar teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2017, t. 25, nr 1, s. 22.

14 Por. *Piotr Abelard i Bernard z Clairvaux*, w: T. Dzidek et al., *Teologia fundamentalna, t. 6: Wybór tekstów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2011, s. 203–207.

spekulacje teologiczne stopniowo stały się coraz bardziej subtelne, lecz jednocześnie oderwane od zwykłego ludzkiego doświadczenia i przeracjonalizowane. Niektórzy autorzy mówią o pewnego rodzaju „rozwodzie" teologii i duchowości, który dokonał się w okresie później scholastyki od XV wieku[15]. Wyjątki stanowili wielcy mistycy, tacy jak Teresa z Ávili, Jan od Krzyża lub Ignacy Loyola, niemniej jednak w teologicznym „mainstreamie" panowała pewna obawa przed doświadczeniem duchowym i skupiano się na elemencie racjonalnym i doktrynalnym.

Cały ten proces został przypieczętowany po reformacji i Soborze Trydenckim. Teologia zyskała ton mocno apologetyczny i przyjęła się metoda regresywna, dla której punktem wyjścia są suche, doktrynalne twierdzenia, oparte przeważnie na nauczaniu Magisterium. Duchowość została zasadniczo oddzielona od teologii spekulatywnej, a tajemnice Chrystusa zaczęto traktować w sposób spekulatywny, intelektualny, pozbawiony wymiaru relacyjnego[16]. Świadectwem tego może być pewien fragment podręcznika formacyjnego dla kleryków karmelitańskich z początku XX wieku, który warto zacytować w całości:

> Niech studenci nigdy podczas rozmyślania nie przypuszczają żadnej, nawet krótkiej myśli o naukach [teologicznych] i niech wiedzą, że najchytrzejszą sztuką szatana dzieje się często, że takie prawdy, które w innym czasie zdawały się bardzo trudnemi do zrozumienia, zawiłymi i niepewnemi, przedstawiają się podczas rozmyślania bardzo łatwe i jeżeli na nie zwracamy uwagę, zdają się nam bardzo zrozumiałe.
>
> Jest to oszukaństwo nieprzyjaciela dusz naszych, który w ten sposób nas chce uwieść nie tylko podczas rozmyśla-

[15] Zob. J. Królikowski, *Kontemplacja i racjonalność*, s. 23.
[16] Por. J. Królikowski, *Kontemplacja i racjonalność*, s. 24.

> nia, ale też podczas rachunku sumienia, pacierzy kapłańskich i innych ćwiczeń duchowych. Odkrywszy jego podstęp, starajmy się jak najusilniej odpędzać tego oszusta[17].

Po przeczytaniu takiego tekstu można odnieść wrażenie, że intensywne studium teologii w formacji seminaryjnej było w tym czasie postrzegane niemalże w kluczu zagrożenia duchowego.

Sytuacja zmieniła się w kontekście zmian związanych z Soborem Watykańskim II. Wraz z postulatem powrotu do źródeł patrystycznych, odnową biblijno-liturgiczną, „zwrotem antropologicznym" i wzrastającą wrażliwością na rzeczywistość ludzką na nowo odkryto rolę doświadczenia. Od tego czasu pojawiły się rozmaite próby reinterpretacji całej metody teologicznej w kluczu historiozbawczym, sakramentalnym i relacyjnym. Szczególne znaczenie dla odzyskania duchowego, relacyjnego aspektu teologii można jednak przypisać soborowej i posoborowej refleksji na temat teologii Objawienia.

Duchowy wymiar teologii a teologia Objawienia

Sposób odniesienia się do Boga podczas refleksji teologicznej ściśle jest związany z tym, jak teolog podchodzi do przedmiotu swoich dociekań. Jeżeli w centrum uwagi jest przede wszystkim systematyzacja i interpretacja samych treści Objawienia, Bóg będzie dla teologa tylko – może i najważniejszym, ale nieco odległym – punktem odniesienia i gwarantem poprawności całego procesu. Jeżeli zaś teolog skupia się na wydarzeniu Objawienia urzeczywistnianym w relacji z ludźmi (które oczywiście posiada

---

17 J.-B. Bouchaud, *Nowa wojna czyli Podręcznik dla nowicyuszów i braci Zakonu Najśw. P. Maryi z Góry Karmelu i św. Teresy*, Nakł. oo. Karmelitów w Czerny, Kraków 1906, s. 283.

też określoną treść), uprawianie teologii samo w sobie staje się osobistym i wspólnotowym poszukiwaniem Boga. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z ujęciem Objawienia jako zbioru informacji, które Bóg chciał przekazać człowiekowi. W drugim przypadku Objawienie jest rozumiane jako wyjście Boga ku człowiekowi, w którym akt komunikacji ma na celu przede wszystkim zbudowanie więzi i którego źródłem jest życzliwa i pełna miłosierdzia zbawcza wola Boga[18]. Konsekwencją przyjęcia pierwszego modelu będzie oddzielenie teologii spekulatywnej od duchowości (które, jak widzieliśmy, miało miejsce w okresie potrydenckim). Paradoksalnie, przesadne skupienie się na treściach motywowane troską o czystość wiary może doprowadzić do tego, że przestaje być zrozumiały związek doświadczenia, liturgii i modlitwy po jednej stronie, a teologii spekulatywnej po stronie drugiej. Drugi model, w przeciwieństwie do tego, pozwala na uprawianie teologii *jako* komunikacji z Bogiem.

Świadectwem przejścia od informacyjnego do komunikacyjnego, relacyjnego modelu Objawienia jest tekst Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II (dalej: DV). Punkt 2 Konstytucji przedstawia istotę procesu Objawienia w następujący sposób: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli… dzięki której ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury…". Nawet jeśli w kolejnych rozdziałach *Dei verbum* mówi raczej o prawdach wiary w liczbie mnogiej, punktem wyjścia jest jednak podkreślenie *wydarzenia* objawienia się Boga, który „przemawia do ludzi jak do przyjaciół… i przestaje z nimi… aby ich zaprosić i przyjąć do wspólnoty z sobą" (DV 2).

[18] Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna, t. 1*, Biblioteka „Więzi", Warszawa 2010, s. 149–152.

W kontekście pytania o współczesne ujęcie duchowego wymiaru teologii warto sięgnąć do twórczości Karla Rahnera, dla którego jedynym prawdziwym centrum chrześcijaństwa jest „rzeczywiste samoudzielanie się stworzeniu Boga”[19]. Rahner ujmuje specjalne, „urzędowe” objawienie – które zwykle bywa nazywane po prostu Objawieniem – jako wydarzenie dokonujące się wewnątrz ogólnej i powszechnej historii religii. Samoudzielenie się Boga człowiekowi w Jezusie poprzez unię hipostatyczną stanowi swój szczyt i pełnię owej historii szczególnej, która jednak „pozostaje momentem – jakkolwiek najważniejszym – ogólnej historii zbawienia i objawienia”[20]. Wynika z tego, że ślady obecności Boga i miejsca udzielania łaski teolog może szukać nie tylko w owej „specjalnej historii zbawienia i objawienia”, ale w całej rzeczywistości – w kulturze, społeczeństwie, w ogólnym doświadczeniu ludzkim, nawet w innych religiach.

Jürgen Werbick w swoim *Wprowadzeniu do epistemologii teologicznej* z kolei ujmuje poznanie teologiczne jako „wynik zażyłości z tym, co jest dane” – Bóg czyni siebie otwartym i daje siebie człowiekowi poprzez całą rzeczywistość, w związku z czym wszystko, co jest nam dane, wskazuje na Boga i umożliwia ludziom trwanie w zażyłości z Nim[21]. „Miejsca poznania teologicznego” są w konsekwencji rozumiane jako świadectwa owej zażyłości. Przy takim spojrzeniu, jeśli rozumiemy teologię jako „systematyczną refleksję nad Objawieniem” a Objawienie jako wyraz zaproszenia do zażyłości z Bogiem, w centrum uwagi teologa stoją nie same

---

19 K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, T. Węcławski (tłum.), „Znak” rok, nr 441, s. 75; por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 145–147.

20 K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, s. 147.

21 J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 325–326.

treści lub „prawdy wiary", lecz całe ludzkie doświadczenie poszukiwania Boga przez „tych, którzy są daleko, i tych, którzy blisko" (por. Ef 2, 17). W tym ujęciu cała rzeczywistość staje się dla człowieka darem oraz, w wymiarze duchowym, miejscem spotkania z Bogiem i kontemplacji Jego obecności.

Teologia Objawienia podkreślająca relację Boga i człowieka z konieczności także staje się teologią doświadczenia. Gerard O'Collins w swojej książce *Revelation* pisze w odniesieniu do Ewangelii św. Jana, że jeśli objawienie Ojca ma się dokonać w osobie i przez osobę Jezusa, musi być doświadczane:

> Samo pojęcie niedoświadczonego Objawienia to oksymoron. Albo Objawienie jest doświadczane, by zostało przyjęte lub odrzucone… albo w ogóle go nie ma. Dla teologii Objawienia jest to stwierdzenie aksjomatyczne: poza ludzkim doświadczeniem nie ma Objawienia (*extra experientiam nulla revelatio*). Niedoświadczone Objawienie nie istnieje. Nie może istnieć Objawienie, które nie jest doświadczane[22].

Z tego punktu widzenia można przyjąć, że zadaniem teologii jako refleksji nad Objawieniem jest budzenie doświadczenie. Teolog pozostając w relacji z Bogiem, pomaga innym ludziom poszukiwać Boga, odnajdywać go i wchodzić z Nim w relację zażyłości. Uprawianie teologii staje się w ten sposób procesem wspólnotowym i eklezjotwórczym. Tak ujęta teologia ma w wymiarze duchowym charakter mistagogiczny, wtajemniczający i jej naturalnym środowiskiem odniesienia jest liturgia, w której uobecniane są tajemnice rozważane w ramach refleksji teologicznej.

---

[22] G. O'Colins, *Revelation: Towards a Christian theology of God's self-revelation in Jesus Christ*, Oxford University Press, New York 2016, s. 11 (tłumaczenie własne).

Przy relacyjnym ujęciu refleksji nad Objawieniem, której zadaniem jest doprowadzanie ludzi do spotkania z Bogiem, teologia staje się przede wszystkim drogą poszukiwania Bożej obecności. Jeżeli zaś Objawienie rozumiemy jako akt samoudzielenia się Boga, którego szczyt osiągany jest w przestrzeni szczególnego Objawienia „publicznego", ale które się do niego nie ogranicza, możemy przyjąć, że powołaniem teologa jest szukanie Boga w całej rzeczywistości i towarzyszenie ludziom w odkrywaniu Jego obecności we wszystkich okolicznościach.

Wymiar duchowy teologii w świetle postulatów listu *Ad theologiam promovendam*

W poprzednich fragmentach ustaliliśmy, jak możemy współcześnie rozumieć duchowy wymiar teologii i jaka teologia Objawienia wydaje się w tym kontekście odpowiednia. Teraz możemy wyniki refleksji zestawić z postulatami papieża Franciszka zawartymi w liście apostolskim *Ad theologiam promovendam*.

W odniesieniu do treści papieskiego motu proprio warto przypomnieć następujące wątki, które są w nim zawarte:

- Papież zachęca teologów, by się nie zadowalali „teologią uprawianą przy biurku" i wyszli ze swoją refleksją *na granice*. Według Franciszka dobry teolog, podobnie jak dobry duszpasterz, nawet „pachnie ludźmi i ulicą". Taki ruch nie powinien jednak stanowić tylko pewną taktykę, lecz ma motywować do przemyślenia na nowo całej epistemologii i metodologii teologicznej (ATP 3).
- Teologia powinna być *fundamentalnie kontekstualna* i uczyć się interpretować Ewangelię w rozmaitych środowiskach geograficznych, społecznych i kulturowych, a jed-

nocześnie uwzględniać tajemnicę Wcielenia Logosu i jego wejścia w różne sposoby rozumienia świata (ATP 4).

- Teologia dzisiaj musi rozwijać *kulturę dialogu*, zakorzenioną w relacyjności człowieka, która ma swoje źródło w relacyjności Trójjedynego Boga. Ów dialog ma być otwarty na wszystkich – zarówno wierzących, jak i niewierzących (ATP 4).
- W tej perspektywie całe stworzenie widziane jest jako „sieć relacji", dlatego teologia nie powinna się izolować i zamykać w autoreferencyjności, lecz musi przyjąć podejście *transdyscyplinarne* – nie tylko w znaczeniu korzystania z różnych nauk, lecz w perspektywie spojrzenia na całość ludzkiej wiedzy jako na przestrzeń działania Chrystusa-Mądrości (ATP 5).
- Papież podkreśla znaczenie *synodalnego i wspólnotowego* wymiaru uprawiania teologii, który powinien kształtować umiejętność wzajemnego słuchania, rozeznawania i integrowania różnorodności (ATP 6).
- Wreszcie, według Franciszka, teologia nie może zrezygnować z nachylenia *sapiencjalnego i duszpasterskiego* (ATP 7–8), które pozwala na łączenie refleksji teologicznej z doświadczeniem życia i modlitwy oraz odnoszenia jej do spraw konkretnych ludzi różnych środowisk.

Próbując odpowiedzieć na pytanie o znaczenie owych postulatów dla aspektu duchowego teologii, możemy w praktyce zastosować zachętę Franciszka do troski o wymiar sapiencjalny i zacząć od Pisma Świętego, „duszy teologii świętej" (por. DV 24). W Liście do Hebrajczyków znajdujemy nawoływanie, by „wyjść do [Chrystusa] poza obóz, dzieląc z Nim jego urągania" (Hbr 13, 13). W danym kontekście chodziło o przedstawienie obrazu Chrystusa jako tego,

który, podobnie jak zwierzęta ofiarne spalone poza obozem według dawnych obrzędów (por. Kpł 16, 27), zostaje ofiarowany za bramą miasta za grzechy ludu i do którego słuchacze mieli dołączyć, zrywając ze starym porządkiem. Wychodząc od tego fragmentu, możemy chrześcijanina określić jako człowieka w drodze, który nie zadowala się zastaną sytuacją, ale decyduje się dołączyć do Chrystusa nawet za cenę odrzucenia przez tych, którzy pozostali „w obozie". W kontekście Franciszkowego postulatu wyjścia na granice można to odczytać jako zachętę do podążania za Chrystusem żywym, wymykającym się i do odkrywania Jego obecności także w miejscach, gdzie się Go nie spodziewamy. Teolog w ujęciu papieża Franciszka staje się osobą „wychodzącą poza obóz" i zawsze poszukującą.

Istnieje co najmniej kilka konkretnych obszarów, w których teolog może ten aspekt swojego powołania realizować. Najpierw sama decyzja na wyjście poza to, co oswojone – poza przestrzeń samych „miejsc wewnętrznych" teologii lub może raczej poza bezpieczne schematy argumentacji i interpretacji dogmatu oraz przeżywania wiary – jest już aktem głęboko duchowym. Owa decyzja poszerza w ludzkim sercu przestrzeń dla Boga, dzięki któremu człowiek w nowy sposób może poznać siebie samego i swoich braci. Być może takie zarzucenie własnych przyzwyczajeń intelektualnych może teologii pomóc otworzyć się także na „nowych braci" – niewierzących, wierzących w co innego, krytykujących i spierających się z naszą wizją świata lub po prostu myślących inaczej. Taki ruch przywodzi na myśl historię Abrahama, któremu Bóg każe opuścić ziemię rodzinną i dom przodków i iść do „kraju, który mu wskaże" (nie mówiąc nawet na początku, gdzie dokładnie ma Abraham iść) (Rdz 12, 1).

Kolejnym wątkiem, wynikającym z dowartościowania rzeczywistości stworzonej, charakterystycznego dla nauczania Soboru

Watykańskiego II, może być rozwijanie przez teologów duchowości zakorzenionej „w świecie". Nie oznacza to bynajmniej religijności płytkiej lub zeświecczonej, lecz duchowości codzienności – mistyki nieustannego poszukiwania żywej obecności Boga, także w miejscach nieoczywistych. Taka duchowość nie ogranicza się tylko do praktykowania modlitwy i udziału w liturgii, lecz realizuje się także poprzez dialog ze sztuką, kulturą, naukami, innymi religiami, zwyczajnym doświadczeniem piękna życia ludzkiego oraz jego biedy i cierpienia. „Wyjście na zewnątrz" ważne jest dla teologa ze względu na lepsze poznanie świata i nowych kontekstów, niemniej jednak w aspekcie duchowym bardziej znaczący jest sam fakt szukania śladów działania Logosu we wszystkim i we wszystkich. Wspomniany już teolog Vladimír Neuwirth pisał o obrazie Boga jako „filaru, który przechodzi przez każdy punkt wszechświata", który jest obecny w każdym miejscu i który podtrzymuje całą rzeczywistość[23].

Takie spojrzenie pozwala teologii akademickiej otworzyć się nie tylko na tradycyjne dziedzictwo teologii mistycznej, dla której w pewnych momentach historii bywała zarezerwowana tylko sfera ascetyki i pobożności, lecz także na różne współczesne ruchy medytacyjne, które obecnie stają się popularne w kulturze zachodniej. Coraz większe zainteresowanie modlitwą kontemplatywną (zob. np. dzieła Franza Jalicsa), technikami *mindfulness* lub nawet różnymi formami medytacji wschodniej czasami bywa interpretowane jako przejaw pewnego „hedonizmu duchowego", niemniej jednak taka ocena wydaje się zbyt powierzchowna. W owe praktyki często angażują się ludzie autentycznie poszukujący, niezgadzający się na zaangażowanie w duchowość, która – parafrazując wypowiedź O'Collinsa na temat Objawienia – nie byłaby doświadczana.

[23] V. Neuwirth, *Apokalyptický deník*, s. 60.

Dla teologa takie zjawiska mogą stać się specyficznym „znakiem czasu", który można odczytać jako Boże zaproszenie do odkrycia na nowo teologii w znaczeniu kontemplacji oraz do towarzyszenia poszukującym poprzez własne poszukiwania.

Takim „znakiem czasu", paradoksalnie, mogą stać się także środowiska niewiary, ateizmu lub postępującej sekularyzacji. Nawet doświadczenie kryzysu, buntu lub zwątpienia można uznać za pewnego rodzaju doświadczenie duchowe, z którym teolog może prowadzić dialog i próbować szukać wspólnych płaszczyzn, szczególnie w mistyce, „ciemnej nocy" wiary oraz teologii negatywnej. Osobiste przeżycie spotkania z bolesną granicą możliwości poznania pojęciowego w pracy teologa nie jest zbyt często tematyzowane, a zmagania i wątpliwości bywają przez teologów traktowane jako coś prawie wstydliwego albo przynajmniej należącego do prywatnej sfery życia duchowego, którą nie wypada się dzielić z innymi. Właśnie ta przestrzeń jednak mogłaby stać się specyficznym darem teologii dla współczesnego świata – przez własne doświadczenie wiary ciemnej i wykraczającej poza pojęcia teolog może nawiązać głęboką wspólnotę z tymi, którzy rozpaczliwie poszukują sensu, jako wątpiący pośród wątpiących. Jak pisał René Latourelle, „kiedy prowadzimy dialog z niewierzącymi, prowadzimy dialog z samymi sobą"[24].

W podobny sposób „miejscem teologicznym" staje się także dialog ekumeniczny i międzyreligijny. Ten postulat nie jest nowy i wynika w sposób naturalny z nauczania Soboru Watykańskiego II na temat relacji do niekatolików i niechrześcijan w ogóle. Niemniej, w odniesieniu do duchowego wymiaru teologii można go odczytać jako zachętę, by dialog dokonywał się nie tyle na poziomie treści, idei i praktyk, lecz by przede wszystkim dotyczył dzie-

[24] R. Latourelle, *Fundamental Theologian*, w: *Dictionary of Fundamental Theology*, R. Latourelle, R. Fischiella (eds.), Crossroad, New York 1994, s. 321.

lenia się doświadczeniem wewnętrznym. Warunkiem tego jednak jest tworzenie środowisk, w których mogą się spotkać i nawiązać autentyczne relacje konkretni, żywi ludzie należący do różnych wyznań, kultur, tradycji i religii.

Wreszcie owa „kultura dialogu" winna odnosić się nie tylko do dialogu *ad extra* z innymi dyscyplinami lub środowiskami życia, lecz przede wszystkim do budowania wspólnoty pośród samych teologów. Doświadczenie duchowe jako odniesienie do Boga w swojej istocie polega na więzi miłości i przyjaźni, a miłość w rozumieniu chrześcijańskim zawsze ma wymiar wspólnotowy. Jeśli świat stworzony możemy nazwać „siecią relacji", tym bardziej można obraz sieci odnieść do Kościoła. Jeżeli zatem przyjmujemy, że uprawianie teologii ma także wymiar duchowy, relacyjny, to powinno się ono dokonywać we wspólnocie. Nie chodzi tu jednak o jakąś abstrakcyjną domyślną wspólnotę ogólnie pojętego Kościoła, która jest tak „duchowa", że prawie jej nie widać, lecz o środowisko konkretnych ludzi, którzy słuchają siebie wzajemnie i Ducha Świętego przemawiającego zarówno przez dialog, jak i przez konfrontację. Z tej perspektywy tylko teologię, która ma charakter synodalny, można uznać za prawdziwie duchową.

Wszystkie te przestrzenie mają z konieczności wymiar duszpasterski i dialogiczny oraz wskazują na to, w jakich konkretnych obszarach współczesny świat może zostać obdarowany przez refleksję teologiczną. Jeszcze bardziej znacząca jednak wydaje się wartość takiego podejścia dla samych teologów i w ogóle dla Kościoła. Owo „wyjście poza obóz" pozwala na konfrontację z „innością", która kwestionuje, stawia pytania i nie zadowala się racjonalizacjami lub zbyt łatwymi odpowiedziami. Wyjście na granice, paradoksalnie, może stać się drogą oczyszczenia, nawrócenia oraz oddzielenia tego, co jest Boże, od tego, co jest tylko ludzką karykaturą Bożej obecności.

* * *

W tym artykule skupiliśmy się na kwestii wymiaru duchowego teologii, dlatego pozwolę sobie podsumować pewną metaforą, do której często odnosiła się teologia mistyczna (i której znaczenie niestety bywało zbytnio spłycane i zromantyzowane). W Pieśni nad pieśniami spotykamy oblubienicę, która poszukując swojego umiłowanego, postanawia opuścić swój dom i wyjść w nocy, nawet jeśli zostanie pobita i zraniona przez strażników. Ów obraz można odnieść do wysiłku teologa, który usilnie szuka Boga wszędzie i w którym Kościół-Oblubienica szuka Chrystusa, swojego Oblubieńca. Papież Franciszek zachęca teologów, by wyruszyli na granice, by nie zamykali się w bezpiecznej przestrzeni własnego „domu". W starożytności dla mnicha miejscem spotkania z Bogiem było odosobnienie jego celi, a teologia była kontemplacją Boga dla Niego samego. Dla współczesnego teologa-kontemplatyka miejscem szukania obecności Boga staje się świat i cała rzeczywistość ludzka w świetle Objawienia. Wydaje się, że w wymiarze duchowym papież Franciszek nakłania teologów, by stanęli po stronie poszukujących. Wracając więc do sentencji Ewagriusza cytowanej na początku tego artykułu, możemy sparafrazować, że „jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie poszukiwał".

Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie poszukiwał: wymiar duchowy teologii

Abstrakt

Artykuł stanowi refleksję na temat możliwości odniesienia postulatów papieża Franciszka zawartych w liście apostolskim *Ad theologiam promovendam* do wymiaru duchowego teologii. Franciszek zachęca teologów do „wyjścia na granice" oraz do „proroczej interpretacji rzeczywistości", co prowadzi do pytania o konsekwencje spojrzenia z takiej perspektywy na relację teologii i duchowości. Tekst najpierw omawia kwestię adekwatnego rozumienia tego, co nazywamy „duchowym wymiarem" teologii, oraz historię rozwoju owej problematyki. Następnie podjęty zostaje problem odpowiedniej teologii Objawienia, która jest warunkiem zastosowania postulatów Papieża do duchowości teologa. Ostatnia cześć artykułu zawiera przedstawienie kilku konkretnych obszarów, w których można w temacie duchowości rozwijać zachętę Franciszka do budowania „kultury dialogu", kontekstualności oraz innych kierunków.

Słowa kluczowe: duchowość, dialog, kontekstualność, poszukujący, papież Franciszek

If you are a theologian, you will be truly searching: the spiritual dimension of theology

Abstract

This article explores the connection between Pope Francis' postulates in his apostolic letter *Ad theologiam promovendam* and the spiritual dimension of theology. Francis urges theologians to "go to the frontiers" and "prophetically interpret the present," prompting an inquiry into the implications of this perspective for the relationship between theology and spirituality. The discussion begins with an examination of what constitutes the "spiritual dimension" of theology and the historical development of this concept. It then addresses the

necessity of an adequate theology of Revelation as a prerequisite for applying the Pope's postulates to the spirituality of theologians. The final section presents specific areas in which Francis' call to foster a "culture of dialogue," contextualization, and other key directions can be further developed within the realm of spirituality.

Keywords: spirituality, dialogue, contextuality, seekers, Pope Francis

Bibliografia

Bouchaud J.-B., *Nowa wojna czyli Podręcznik dla nowicyuszów i braci Zakonu Najśw. P. Maryi z Góry Karmelu i św. Teresy*, Nakł. oo. Karmelitów w Czerny, Kraków 1906.

Dzidek T. et al. (red.), *Teologia fundamentalna, t. 5: Poznanie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006.

Dzidek T. et al., *Teologia fundamentalna, t. 6: Wybór tekstów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2011.

Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie* 60[61], w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne (t. 1)*, K. Bielawski et al. (tłum.), Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007 (Źródła Monastyczne, t. 18).

Franciszek, *List apostolski motu proprio „Ad theologiam promovendam"*, polskie tłum. J. Słomka, https://wiez.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/ (dostęp: 12.02.2025).

Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 27*, w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, S. Kazikowski (red.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967.

Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, B. Smyrak (tłum.), Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2014.

Kavanagh A., *On Liturgical Theology*, Pueblo Press, New York 1984.

Królikowski J., *Kontemplacja i racjonalność. Sakralny wymiar teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2017, t. 25, nr 1, s. 19–34.

Latourelle R., *Fundamental Theologian*, w: *Dictionary of Fundamental Theology*, R. Latourelle, R. Fischiella (eds.), Crossroad, New York 1994, s. 320–323.

O'Colins G., *Revelation: Towards a Christian theology of God's self-revelation in Jesus Christ*, Oxfordd University Press, New York 2016.

Olczak E., *Człowiek jako imago Trinitatis w Summa Theologiae świętego Tomasza z Akwinu*, rozprawa doktorska, https://pwt.wroc.pl/fcp/iFBsTMCQZEyUgCg4WSHd4ak1VYTZUNlAGDzRMdA0bPTZDGw8jJRRUfHYlC1BGbzMrMBgzNlk4VjgSOQEgQVQl-KBpcHg/2/public/obrony-doktorskie/olczak-elzbieta-2022-2023/olczak-02-praca_doktorska.pdf (dostęp: 12.02.2025).

Neuwirth V., *Apokalyptický deník*, Opus Bonum, Frankfurt/Řím 1976.

Rahner K., *Doświadczenia katolickiego teologa*, T. Węcławski (tłum.), „Znak" 1992, nr 441, s. 72–82.

Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.

Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, *t. 1*, Biblioteka „Więzi", Warszawa 2010.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum"*, TUM, Wrocław 2013.

Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia (Autobiografia)*, Flos Carmeli, Poznań 2010.

Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna: Człowiek, cz. 2 (t. 7)*, P. Bełch (tłum.), „Veritas", Londyn 1980.

Werbick J., *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

Jarosław Różański OMI
https://orcid.org/0000-0002-1678-2487
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (https://ror.org/05sdyjv16)

Wymiar misyjny teologii

Wprowadzenie

Teologia chrześcijan zrodziła się z głębokiego przekonania, że „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii”[1], że przez Niego w tych ostatecznych dniach Bóg przemówił do człowieka z niewyobrażalnie większą mocą niż w przeszłości, kiedy to przemawiał przez proroków wielokrotnie i na różne sposoby[2]. Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał także Bóg do narodów. I przemawia do dzisiaj. Stąd też rodzą się nowe spojrzenia teologiczne, które – respektując Pismo

---

1 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis” (4 marca 1979 r.)*, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca* Świętego *Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, nr 1.

2 Por. Hbr 1, 1. Cytaty biblijne pochodzą z: *Pismo* Święte *Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Pallottinum, Poznań 2000.

Święte, Tradycję i zachodnie dziedzictwo teologiczne – nie prowadzą do relatywizmu, ale do pluralizmu teologicznego w świecie.

Kerygmat Jezusa Chrystusa i Jego uczniów *versus* kultury świata

Główną treścią przepowiadania (*kerygmatu*) Jezusa Chrystusa było królewskie panowanie Boga, a fraza „Królestwo Boże" pojawia się w Nowym Testamencie 122 razy, w tym 99-krotnie we wszystkich trzech ewangeliach synoptycznych, a 90 – w wypowiedziach Jezusa[3]. Jezus posyłając uczniów w pierwszą podróż misyjną nakazuje, by z mocą głosili („wykrzyczeli" – κηρύσσετε): „Bliskie już jest królestwo niebieskie". I w Jego mocy dokonywali wyzwolenia człowieka z jego nieszczęścia: „Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy!" (Mt 10, 7–8), gdyż kerygmat Jezusa był Dobrą Nowiną o człowieku i dla człowieka[4]. To rozgłaszanie „Dobrej Nowiny o Miłości Bożej" przez Jezusa stało się wzorem dla Jego uczniów, którzy zaczęli głosić kerygmat już w dniu Pięćdziesiątnicy. Treścią ich przepowiadania był Jezus Chrystus Zmartwychwstały, w którym wypełniły się proroctwa Starego Przymierza. Mówili oni i świadczyli o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, a także o jego wywyższeniu. Zapowiadali czasy mesjańskie (królestwo Boże) oraz wzywali zarówno Żydów, jak i pogan do nawrócenia. W sposobie ich przepowia-

---

[3] Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 52.

[4] Por. P. Spyra, *Kerygmat Jezusa – Dobra Nowina o człowieku i dla człowieka*, „Rocznik Teologii Katolickiej" 2014, t. 13, nr 1, s. 221–240. Obszerne i źródłowe opracowanie tzw. mowy misyjnej Jezusa, przekazanej w Mt 10, Mk 6 i Łk 9/10, znajduje się w monografii: L. Nieścior, *Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2013.

dania widać wyraźnie otwarcie na świat, w którym żyją słuchacze. Najpierw był to świat żydowski – bliski Apostołom. Stąd też w pierwszej gminie jerozolimskiej zauważyć można tendencje, by zamknąć się szczelnie w obrębie kultury żydowskiej do tego stopnia, że początkowo można ją było traktować jako jedną z licznych wówczas sekt istniejących w łonie judaizmu. Judeochrześcijanie trzymali się ściśle Prawa Mojżeszowego i gorliwie go przestrzegali. Już po tzw. soborze jerozolimskim, kiedy św. Paweł opowiadał judeochrześcijanom z Jerozolimy o cudach dokonanych przez Boga, usłyszał jeszcze od nich w odpowiedzi: „Widzisz, bracie, ile tysięcy Żydów uwierzyło, a wszyscy trzymają się gorliwie Prawa. O tobie jednak słyszeli, że wszystkich Żydów, mieszkających wśród pogan, nauczasz odstępstwa od Mojżesza, mówisz, że nie mają obrzezywać swych synów ani zachowywać zwyczajów" (Dz 21, 20–21). Duch Święty jednak wyprowadzał uczniów Jezusa coraz dalej na drogi wielokulturowego imperium rzymskiego. Prowadzenie przez Ducha Świętego jest na kartach dziejów Apostolskich wciąż podkreślane, czy to w opisie chrztu Etiopa (Dz 8, 25–40), pierwszego z gojów, czy też podczas przyjęcia do wspólnoty Kościoła setnika Korneliusza i jego domowników (por. Dz 10).

Jako przykład otwarcia się na inny świat kulturowy można także przytoczyć mowę św. Pawła Apostoła na Areopagu (Dz 17, 16–34). Widać w niej wyraźnie próbę dialogu chrześcijaństwa judaistycznego z kulturą grecką, co może być wzorem dla dialogu orędzia chrześcijańskiego z kulturami niechrześcijańskimi jako takimi. Św. Paweł znalazł się tam bowiem w sercu greckiej kultury i myśli, spotkał się z wykształconym światem pogańskim. W Atenach znajdował się cały panteon greckich bóstw i w swej mowie św. Paweł nawiązywał do tego, co widział w mieście: do ołtarza z napisem „Nieznanemu bogu". Wykorzystał ten fakt jako okazję do wykładu na temat jedynego Boga i nieznajomości Jego natury.

Apostoł wskazał przy tym nie tylko na to, co dzieliło, ale także na to, co łączyło, co było wspólne. Dlatego też nawiązywał on do myśli greckiej, szczególnie stoickiej, o czym świadczy zawartość i struktura mowy św. Pawła na Areopagu – nawet w części krytycznej. Apostoł starał się zakorzenić przesłanie chrześcijańskie w tym, co było już przygotowane, uczynić je zrozumiałym i akceptowalnym. Nawet w pierwszych słowach nie odwoływał się do „Boga naszych ojców" czy też „Boga Izraela", lecz do „Boga" (*ho theos*). Przyjął jako punkt wyjścia i tło przemowy mądrość grecką i w niej starał się zakorzenić swoje przesłanie. Usiłował jednak nadać greckiej mądrości i terminom nowe znaczenie. Wskazywał przez to, iż potencjalny chrześcijanin, wywodzący się ze środowiska greckiego, nie musi przechodzić przez Stary Testament i judaizm. Także styl przemowy, uciekający się do figur retorycznych, zbliżał ją do stylu greckiego. Można w niej także zaakcentować fakt, iż Apostoł uznawał uprzednią obecność Boga wśród słuchaczy i Jego działanie. Chciał budować na tym, wnosząc coś zasadniczego i podstawowego – osobę Jezusa Chrystusa i Jego Królestwo[5].

To przekonanie Apostoła Narodów o tym, że Ewangelia jest nowością, która znosi religię Prawa, pozwalało na opisanie wydarzenia Jezusa Chrystusa w kategoriach uniwersalistycznych, zrozumiałych dla Greków, do tego stopnia, że Adolf von Harnack, słynny niemiecki teolog i historyk religii z przełomu XIX i XX w., stwierdził, że dogmaty Kościoła są niczym innym jak „dziełem

---

[5] Por. S. Fausti, *Dzieje Apostolskie: komentarz duchowy*. T. 2, *Rozdziały 10–18*, P.R. Gryziec (tłum.), Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew", Kraków 2016, s. 340–354; J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, s. 114–115. Szeroko o nurcie otwarcia się na kultury *świata* u ojców Kościoła: L. Nieścior, *Kościół otwarty na ludy: misyjna myśl Ojców Kościoła: wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Missio-Polonia, Warszawa 2011.

greckiego ducha na podłożu Ewangelii"[6]. W ten sposób odwołał się do procesu hellenizacji chrześcijaństwa, który – zdaniem wielu – uwięził Dobrą Nowinę zbyt mocno w jednej kulturze, dominującej przez wieki na terenie cesarstwa rzymskiego. Papież Benedykt XVI wskazał m.in. na trzy etapy projektu dehellenizacji chrześcijaństwa. Jego zdaniem pierwszy z nich zapoczątkowała XVI-wieczna reformacja i jej zasada *sola Scriptura*, która chciała oczyścić wiarę chrześcijańską z średniowiecznej metafizyki. Drugą próbę podjęła liberalna teologia XIX i XX w. ze wspomnianym Adolfem von Harnackiem na czele, starająca się o „powrót do Jezusa po prostu jako człowieka i do Jego prostego przesłania, które ma być uprzednie w stosunku do wszelkich teologizacji i także hellenizacji"[7]. Trzeci etap projektu dehellenizacji – zdaniem Benedykta XVI – związany jest ze współczesną teologią pluralizmu religijnego, według której hellenizacja chrześcijaństwa była jedynie rodzajem pierwotnej inkulturacji[8]. Polemizując z tym stanowiskiem, stwierdza on nawet, że „spotkanie wiary biblijnej z filozofią grecką było prawdziwie opatrznościowe"[9]. Nie wyklucza przy tym jednak pewnych racji krytykowanego stanowiska.

Współczesne postulaty dehellenizacji chrześcijaństwa koncentrują się przede wszystkim na wymiarze teologicznym, intelektualnym. W przeszłości natomiast związane one były także z wpływami nie tylko kulturowymi, ale także politycznymi i gospodarczymi. Stąd też wyjścia chrześcijaństwa poza obręb kultu-

---

6 A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 18. Cyt. za: D. Mrugalski, *O pojęciu hellenizacji*, „Verbum Vitae" 2021, t. 39, nr 3, s. 640.

7 Benedykt XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie: Wykład na Uniwersytecie Ratyzbońskim, Ratyzbona, 12 września 2006*, w: Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 40.

8 Por. Benedykt XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie…*, s. 29–45.

9 Por. J. Ratzinger, *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Jedność, Kielce 2005, s. 78.

ry hellenistycznej były często dramatyczne, jak na przykład było w przypadku Soboru Chalcedońskiego (451 r.). Podjęto na nim nie tylko decyzje doktrynalne, dotyczące sporów chrystologicznych, ale także dyscyplinarne, za którymi stała władza cesarska. Decyzje soborowe spowodowały wybuch szeregu konfliktów, których podłożem były nie tylko spory doktrynalne, ale obawa przed wpływami Bizancjum. Tym przede wszystkim trzeba tłumaczyć sprzeciw tzw. Kościołów monofizyckich oraz wybuch konfliktu religijnego, społecznego oraz politycznego. Doprowadziło to do trwałego podziału doktrynalnego i organizacyjnego wśród Kościołów chrześcijańskich. Dotyczyło to wspólnot chrześcijańskich egipskich (koptyjskich), etiopskich, syryjskich, ormiańskich i perskich. Trudno było wyrwać się z tego wielowiekowego procesu wiązania kultury, teologii, polityki i gospodarki także świętym misjonarzom Słowian – Cyrylowi i Metodemu. Mimo to Bracia Sołuńscy niosąc ludom słowiańskim prawdę objawioną, czynili to przy jednoczesnym poszanowaniu ich kulturowej odrębności.

> Szlachetne dążenie do utożsamienia się z ich [Słowian] życiem i tradycją, które oczyścili i oświecili prawdą Objawienia, czyni z Cyryla i Metodego prawdziwe wzory dla wszystkich misjonarzy, podejmujących różnych epokach wezwanie św. Pawła do stania się wszystkim dla wszystkich, aby wszystkich pozyskać, a w szczególny sposób dla misjonarzy, którzy od najdawniejszych czasów po dzień dzisiejszy – od Europy po Azję, a teraz na wszystkich kontynentach – pracowali i pracują nad przekładem Pisma Świętego i tekstów liturgicznych na żywe języki różnych ludów, aby mogło w nich rozbrzmiewać jedno Słowo Boże – wyrażone w formie właściwej dla danej kultury i dzięki temu dostępne dla wszystkich – pisał o nich św. Jan Paweł II[10].

[10] Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli"* (2 czerwca 1985 r.), w: Jan Paweł II, *Encykliki*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, nr 17.

Nowy rozdział w polityczno-kulturowo-kościelnych powiązaniach otworzyło odkrycie i zdobywanie Nowego Świata, a następnie czasy kolonizacji europejskiej w XIX w. Jednak mimo długiej dominacji europejskiej, nurt otwierający chrześcijaństwo na nowe kultury nie zaginął, czego przykładem była m.in. myśl teologiczna o. Mateusza Ricciego SJ, misjonarza Chin. Głosząc Dobrą Nowinę, przyswoił on sobie nie tylko miejscowy styl życia, ale również tamtejszy sposób mówienia o Bogu oraz typowy dla kultury chińskiej szacunek dla rodziców żyjących czy też zmarłych. I tak, na przykład, nie uważał on konfucjonizmu za pierwotną religię Chin, lecz za ideologię państwa. Konsekwentnie nie porównywał czci Konfucjusza z kultem Boga, lecz z kultem bohaterów narodowych. Ewangelia nie przekreślała zatem u niego konfucjonizmu, lecz wzbogacała go i nadawała mu pełnię. Przejął on także wiele elementów z chińskiego kultu przodków, jak np. biały strój żałobny, palenie świec i kadzideł czy też palenie pieniędzy, co miało być symbolem miłości do zmarłego. Ricci wprowadził także chińską terminologię teologiczną do katechezy i do modlitw. Boga określano terminami *Tien Czu* – „Pan nieba", czy *Szang-Ti* – „Najwyższy Władca", albo też *Tien-Ti* – „Władca Niebios". Jego działalność – podobnie jak i kontynuatorów, z których najsławniejszymi byli jezuici Johann Adam von Schall z Kolonii oraz Flamandczyk Ferdynand Verbiest – spotkała się początkowo z wielką przychylnością Stolicy Apostolskiej, jednak po śmierci o. Ricciego wybuchły długie spory, które doprowadziły w 1744 r. do wydania przez papieża Benedykta XIV bulli *Ex quo singulari* (1742). Potwierdził on w niej wszystkie dawniejsze potępienia rytów chińskich i akomodacji misyjnej *semper et pro semper*, gdyż były „w istocie swej złe"[11]. Zupełnie inaczej dokonania o. Ricciego ocenił papież Jan

[11] J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, s. 137–140. Por. Benedykt XIV, *Ex quo singulari* (1742), nr. 60–90, w: *Breviarium missionum. Wybór dokumen-*

Paweł II, który wygłosił przemówienie do uczestników sesji zorganizowanej z okazji 400. rocznicy przybycia Mateusza Ricciego do Chin (1583–1983). Podkreślił on wtedy, *że* był on pierwszym, który potrafił wejść w żywą kulturę i społeczeństwo chińskie, że stał się prawdziwym „pomostem" między dwiema cywilizacjami: europejską i chińską. Papież docenił, że w głoszeniu Ewangelii umiał on znaleźć język trafiający do kultury słuchacza. „Dzięki tej pracy zakorzeniania się w kulturze, ojciec Mateusz Ricci zdołał z pomocą swych chińskich współpracowników dokonać dzieła uchodzącego za niemożliwe, to znaczy wypracować katolicką terminologię teologiczną i liturgiczną w języku chińskim, i w ten sposób stworzyć warunki pozwalające na poznanie Chrystusa oraz wcielenie orędzia ewangelicznego i Kościoła w kontekst chińskiej kultury"[12].

Wciąż obecna w historii myśli teologicznej tendencja sprzeciwiająca się próbom zamknięcia wielowiekowego dziedzictwa chrześcijaństwa w określonym, jednym obszarze kulturowym starała się wskazywać na wartości innych kultur. To pozytywne nastawienie do nowych kultur i światów myślenia nie zawsze odrzucało hellenistyczną przeszłość, ale podkreślało, że w spojrzeniu teologicznym mogą rozwijać się nowe tendencje na sposób homogeniczny, a nie heterogeniczny, w relacji do teologii wszystkich czasów. Ten zwrot ku nowym (innym) kulturom jest nie tylko potrzebny, ale i konieczny, gdyż twórcy tych kultur mają prawo do wyrażania prawd wiary we własnej tradycji językowej i filozoficznej, uwzględniającej kontekst współczesnego życia. Domaga się tego szacunek do człowieka – twórcy kultury.

---

tów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego, B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata (oprac.), cz. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 58–86.

[12] Jan Paweł II, *Do uczestników sesji naukowej z okazji czterechsetlecia misji Matteo Ricci w Chinach (25 X 1982)*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. V, 2, *1982 (czerwiec–grudzień)*, E. Weron SAC, A. Jaroch SAC (oprac.), Pallottinum, Poznań 1996, nr 10.

„Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka"

Powyższy tytuł podrozdziału zaczerpnięty został z cytowanej wyżej, programowej encykliki św. Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Papież podkreśla w niej, że każdy człowiek z osobna ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne „dzieje duszy". Ale tenże człowiek ma także swoją własną historię życia

> „wspólnotowego", i zarazem „społecznego" – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia[13].

Ponieważ każdy człowiek – bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa i z każdym człowiekiem – bez wyjątku – „Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy". Dlatego też Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego sytuacji, jego zagrożeń, aby wszystko, co składa się na życie ludzkie, „odpowiadało prawdziwej godności człowieka"[14].

W myśli św. Jana Pawła II wyraźnie zaznacza się także personalistyczne podejście przy uzasadnianiu działalności misyjnej Kościoła i przy wskazywaniu na jej cel. Można je odnieść do intuicji zawartych w rozwijanej przed pontyfikatem refleksji filozoficznej, zwłaszcza etycznej. Z jego fascynacji personalizmem wyrasta dynamiczne spojrzenie na osobę i jej rozwój: osoba wy-

[13] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis"*, nr 14.
[14] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis"*, nr 14.

rażała się i realizowała przez „czyn". Punktem wyjścia dla papieża jest dynamika zawarta w Bogu w Trójcy Jedynym. W Bogu Ojcu, bogatym w miłosierdzie, znajduje się źródło wszelkiej działalności misyjnej. Otwiera się On na świat w Jezusie Chrystusie, jedynym uniwersalnym Zbawicielu, pośredniku i centrum historii zbawienia. W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II przypomina słowa św. Pawła Apostoła, że Bożym planem jest „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi (Ef 1,10)"[15].

To personalistyczne podejście wykracza poza metody badawcze, które polegają tylko na sprawności badawczej ludzkiego rozumu. Dają się one uwieść łatwo skupieniu się tylko na rzeczywistości, która wyjaśnia się sama, w świetle własnych praw, jak w naukach ścisłych, które nie odnoszą się do rzeczywistości transcendentnej. A nawet jeśli się odnoszą, to czynią to w sposób abstrakcyjno racjonalny „ontologii istoty", która pozbawia człowieka cech egzystencjalnych, sprowadza prawdę do abstrakcyjnych definicji rozumowych, obiektywizując ją, ale też w konsekwencji podporządkowując prawom korzyści i przydatności. Ta koncentracja teologiczna, ale także duszpastersko-ewangelizacyjna na *człowieku ahistorycznym* i *abstrakcyjnym*, wydaje się być realizacją modelu Kościoła zapatrzonego w siebie samego (*samowystarczalnego*), jednakże tracącego swoją misyjną tożsamość poprzez unikanie mierzenia się z nowymi wyzwaniami. Wspominano to kilkakrotnie na synodzie biskupów o synodalności, mówiąc m.in. o potrzebie „wejścia na drogę nawrócenia relacyjnego", a tym samym uprawiania teologii w nieco innym, nowym wymiarze. Uprawianie teologii winno unikać autoreferencyjności i autopromocji, ponieważ istotowo związane jest z eksponowaniem wiary w Boga, tak w wymia-

[15] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio"* (7 grudnia 1990), w: Jan Paweł II, *Encykliki*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, nr 6.

rze wertykalnym (reakcyjności pomiędzy Bogiem i człowiekiem) oraz horyzontalnym (relacyjności pomiędzy osobami), co wynika zresztą z istoty Objawienia[16].

Kościół zatem, jako „osoba społeczna", jako podmiot, znajdując się *in statu misionis* – w stanie misji – jest posłany do konkretnego człowieka, każdego człowieka z osobna, ale i do konkretnych społeczności ludzkich. Kościół nie może zatem pozostawać bierny, być statystą. W swoim istnieniu ukierunkowany jest on na służbę ludzkości. Kościół ogłasza także – wzorem swego Mistrza – nadejście Królestwa Bożego. „Królestwo ma na celu przekształcenie stosunków między ludźmi i urzeczywistnia się stopniowo, w miarę jak ludzie uczą się kochać, przebaczać i służyć sobie wzajemnie. Jezus podejmuje całe Prawo, ogniskując je na przykazaniu miłości"[17]. Jan Paweł II przestrzega przed odrywaniem Królestwa od osoby Jezusa i od wspólnoty Kościoła, co można zauważyć w niektórych koncepcjach teologicznych. Podkreśla z mocą, że „Kościół rzeczywiście i konkretnie jest na służbie Królestwa: przede wszystkim poprzez przepowiadanie wzywające do nawrócenia, które jest pierwszą i podstawową służbą na rzecz przychodzenia Królestwa do pojedynczych osób i do ludzkiej społeczności"[18].

Papież idzie jeszcze dalej, poza wyznaczenie obszarów geograficznych i kulturowych, na które otwierają się misje. Dostrzega, że „nagłe i głębokie przekształcenia, znamionujące dzisiejszy świat", wprawiają wszystko w ruch także tam, gdzie przedtem były ustabilizowane sytuacje ludzkie i społeczne. Tworzą się nowe światy i zjawiska społeczne, także domagające się ewangelizacji. Wśród

---

16 Por. *Ku Kościołowi synodalnemu – komunia, uczestnictwo, misja*, Dokument końcowy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów 2024, nr 11, 50, 53.

17 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio"*, nr 15.

18 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio"*, nr 20.

nich wymienia wielkie aglomeracje miejskie, które powinny zająć miejsce uprzywilejowane w działalności misyjnej; migracje, w tym także migracje niechrześcijan do krajów o chrześcijaństwie dawnej daty; uchodźców, będących najbardziej potrzebującą grupą wśród migrantów; ludzi żyjących w sytuacjach nędzy. Dostrzega także współczesne „areopagi" w kulturze, wymagające ewangelizacji, jak choćby środki społecznego przekazu, zaangażowanie na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego, areopag prac badawczych itp.[19].

Włączenie misji *ad gentes* do „jednej jedynej" misji Kościoła łączy się ściśle z włączeniem misjologii do eklezjologii. W przeszłości misjologia – pojmowana jako refleksja nad fenomenem misyjnym Kościoła – pojawiła się stosunkowo późno do samego zjawiska. Jako odrębna dziedzina refleksji teologicznej zaczęła powstawać dopiero na początku XX w. Jej refleksje zmierzały w dwóch kierunkach. Pierwszy skupiał się na szeroko pojmowanej, misjonarskiej *praxis* Kościoła, drugi natomiast starał się zainteresować ideą misyjną tzw. „wielkie dziedziny teologii", chociaż *de facto* teologia jako taka wyrosła przecież u początków z działalności misyjnej Kościoła. Kryzys misji w połowie XX w. łączył się także z kryzysem misjologii. Zaczęła ona stopniowo stawać się częścią nauk, z których dotychczas obficie korzystała, a mianowicie częścią etnografii czy też później antropologii kulturowej, religioznawstwa, historii Kościoła, teologii fundamentalnej, teologii pastoralnej itp. Doprowadziło do zamknięcia wielu katedr misjologii na renomowanych uniwersytetach europejskich. Jan Paweł II wskazuje, że misjologia – jako część eklezjologii – ma zajmować się w swych podstawach szukaniem uzasadnienia teologicznego misji,

[19] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio"*, nr 56–61.

wskazywaniem na ich teologiczny cel, jak również refleksją nad nawróceniem i powstawaniem lokalnych Kościołów. Przedmiotem jej refleksji ma być m.in. refleksja nad relacją misji do promocji ludzkiej (ludzkiego postępu i wyzwolenia), relacji do innych kultur, w tym inkulturacji Kościołów lokalnych, relacji do innych religii itp. Papież przypomina, że „nauczanie teologii nie może i nie powinno pomijać powszechnej misji Kościoła, ekumenizmu, studium wielkich religii i misjologii. Trzeba, by przede wszystkim w seminariach i domach formacji dla zakonników i zakonnic prowadzono tego typu studium, troszcząc się również, by niektórzy kapłani czy też młodzież studiująca specjalizowali się w różnych dziedzinach misjologii"[20].

Do tych refleksji nawiązuje wyraźnie także papież Franciszek, proponując nowy punkt odniesienia, wyrażony w dwóch sformułowaniach: permanentny stan misyjny Kościoła (wszystkie struktury kościelne: administracja, plany duszpasterskie, tradycje i zwyczaje, język i formy komunikacji muszą być podporządkowane posłudze misyjnej Kościoła, czyli głoszeniu Ewangelii) oraz pastoralne nawrócenie[21]. Stawia też on wielkie wezwania przed teologią, która powinna być „teologią fundamentalnie kontekstualną, zdolną do odczytywania i interpretowania Ewangelii w warunkach, w których mężczyźni i kobiety żyją na co dzień, w różnych środowiskach geograficznych, społecznych i kulturowych, i jednocześnie teologią mającą jako swój podstawowy punkt odniesienia Wcielenie odwiecznego Logosu, jego wejście w kulturę, w sposoby rozumienia świata i w tradycje religijne ludu. Dlatego też teologia nie ma innej drogi jak pielęgnowanie oraz rozwijanie kultury dialogu i spotkania między różnymi tradycjami i różnymi

[20] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio"*, nr 83.

[21] Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium" o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym* świecie, Wydawnictwo M, Kraków 2013, nr 14, 26, 182.

rodzajami wiedzy, między różnymi wyznaniami chrześcijańskimi i religiami" (ATP 4).

Chrześcijańskie teologie kontynentalne

Mówiąc o teologii fundamentalnie kontekstualnej, papież Franciszek nawiązuje wyraźnie do wcześniejszego nauczania św. Jana Pawła II, który w *Redemptoris missio* podkreślał, że „stoimy dziś wobec sytuacji religijnej znacznie zróżnicowanej i zmiennej (…) Rzeczywistości społeczne i religijne, które niegdyś były jasne i określone, dziś przeobrażają się w sytuacje złożone. (...) Ta radykalna zmiana sytuacji religijnych i społecznych utrudnia konkretne zastosowanie pewnych rozróżnień i kategorii kościelnych, do których byliśmy przyzwyczajeni"[22]. Do drugiej połowy XX w. refleksja teologiczna – podobnie jak i działalność misyjna – zasadniczo wywodziły się z Europy lub Ameryki Północnej, szerzej mówiąc z zachodniego obszaru kulturowego. Jednak w drugiej połowie XX w. doszło do wielu zmian. Rozkwit młodych wspólnot chrześcijańskich zmienił oblicze Kościoła[23]. „Kościół został założony na wszystkich

[22] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio"*, nr 32. O konieczności uwzględnienia nowych realiów misyjnych Jan Paweł II mówił wielokrotnie. Por. np.: „Kościół dzisiaj znajduje się w nowej sytuacji misyjnej. Nie tylko spotkanie z religiami niechrześcijańskimi i z kulturami pozostającymi pod ich wpływem, lecz także szerzenie się kultur o nastawieniu ateistycznym otwiera nowe, ogromne pole dla misji Kościoła". Jan Paweł II, *Chrystus-Odkupiciel człowieka jest kluczem do teologii misyjnej. Do uczestników seminarium misjologicznego zorganizowanego przez Uniwersytet Gregoriański*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. V, 2, *1982 (czerwiec-grudzień)*, E. Weron SAC, A. Jaroch SAC (oprac.), Pallottinum, Poznań 1996, nr 2.

[23] Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II w Kościele było 150 biskupów afrykańskich i azjatyckich, natomiast w roku 1990, a więc w przededniu encykliki *Redemptoris missio* – liczba biskupów z globalnego Południa dorównywała liczbie biskupów zachodniej Europy.

kontynentach, a nawet większość wiernych i Kościołów lokalnych nie znajduje się dziś w starej Europie, ale na kontynentach, które misjonarze otworzyli dla wiary" – stwierdzał w tejże encyklice papież[24]. W Kościele powszechnym środek ciężkości znalazł się w trakcie przemieszczania z Północy na Południe. Kościół, do tej pory tak bardzo zachodni, stawał się coraz bardziej „katolickim", czyli „powszechnym", czy też prawdziwie globalnym. Miało to wpływ także na teologię, o czym mówiła, klasyczna już dziś, praca Roberta J. Schreitera, *Constructing Local Theologies*[25]. Do niedawna główne nurty owych teologii kontynentalnych związane były z największymi wyzwaniami, jakie pojawiły się w połowie XX w. W Ameryce Łacińskiej wskazywano na problemy społeczne, przede wszystkim na wielkie ubóstwo mas i nieograniczone bogactwo wąskich elit. W teologii starano się rozwiązać te problemy, tworząc różne nurty tzw. teologii wyzwolenia. W Afryce zmagano się z problemami rodzimości Kościoła, w Azji, najmniej przenikniętej ewangelizacją, borykano się wciąż z problemami typowymi dla mniejszości, często prześladowanej, w której na plan pierwszy wysuwał się dialog międzyreligijny. Skłaniało do niego ogromne bogactwo starych, rodzimych kultur i religii.

Chociaż główne problemy regionalne pozostały zasadniczo niezmienne, to jednak z pewnością w o wiele większym stopniu nie są już one tak typowe tylko dla jednego kontynentu, lecz występują wszystkie z całą wyrazistością, chociaż różnym natężeniem, w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej. Także idee teologiczne, które one zrodziły, wskazują na nieuchronną różnorodność myślenia teologicznego. To myślenie dotyczy nie tyle treści podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, ile sposobu ich wyrażania i przekazywania.

---

24 Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, nr 40. Por. też nr. 36, 86, 91.

25 R.J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1985.

Impuls do podjęcia w teologii problematyki opcji preferencyjnej na rzecz ubogich dały m. in. dwie Konferencje Biskupów Latynoamerykańskich (*Consejo Episcopal Latinoamericano* – CELAM[26]) w Medellin (1968) i Puebla (1979). Wyrażenie *opcja preferencyjna na rzecz ubogich* znalazło się w dokumencie III Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej, zatytułowanym *Ewangelizacja Ameryki Łacińskiej w teraźniejszości i przyszłości*[27]. Do wyboru opcji preferencyjnej na rzecz biednych odnosił się także wielokrotnie św. Jan Paweł II. Podkreślał on, że ta opcja nie jest wyłączająca czy wyłączna. Pozostaje jednak nieodwołalna i zdecydowana. W Meksyku powiedział: „Serce Kościoła jest po stronie ubogich; opcja ta, choć nie jest wyłączna – gdyż powszechność odkupienia ofiarowanego przez Chrystusa rozciąga się na wszystkich, bez żadnej różnicy – jest jednak wymownym znakiem wierności Kościoła Chrystusowi"[28]. Tą opcją naznaczony był zwłaszcza pontyfikat papieża Franciszka, tak w nauczaniu, jak i w działalności duszpasterskiej. Z tej opcji wyrastały także różne nurty teologii wyzwolenia. Wśród nich wyróżnić można te, które kładą akcent na pracę duszpastersko-ewangelizacyjną, kulturowo-społeczną, gospodarczą oraz nurt marksistowsko-rewolucyjny. Ten ostatni przeżył potężny kryzys i w praktyce stracił swoje znaczenie w la-

[26] Konferencja biskupów latynoamerykańskich została założona w Rio de Janeiro w 1955 r. W tym samym roku zaaprobował ją papież Pius XII. Jej statut zatwierdził Paweł VI w 1974 r.

[27] Wydanie niemieckojęzyczne: *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates, Puebla 26.01–13.02. 1979*, „Stimmen der Weltkirche" 1979, nr 8, s. 135–256.

[28] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Xico de Chalco w Maksyku, 7 V 1990*, „L'Osservatore Romano" (wydanie polskie) 1990, nr 6, s. 6. O opcji preferencyjnej na rzecz ubogich Jan Paweł II mówił także w przemówieniu na rozpoczęcie IV Konferencji CELAM w Santo Domingo, „L'Osservatore Romano" (wydanie polskie) 1992, nr 12, s. 26.

tach dziewięćdziesiątych XX w. O potrzebie refleksji teologicznej tego typu mówił wielokrotnie już św. Jan Paweł II, co wyrażał m.in. liście do Konferencji Episkopatu Brazylii z 9 IV 1986 r.[29]: „teologia wyzwolenia jest nie tylko odpowiednia w obecnym czasie, ale pożyteczna i konieczna. Powinna ona ukonstytuować nowy etap – w *ścisłej łączności* z wcześniejszymi – refleksji teologicznej"[30].

W Afryce z kolei wiele miejsca poświęcano problemom inkulturacji chrześcijaństwa. Zaznaczyło się to bardzo wyraźnie już podczas pierwszego Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce[31]. Zgromadzenie to w swoich założeniach miało być spotkaniem „dogłębnie afrykańskim, sięgającym do samych korzeni, do tego przez co Kościół w Afryce jest afrykański i powszechny zarazem" – mówił św. Jan Paweł II w homilii wygłoszonej na otwarcie Synodu w Bazylice Watykańskiej. „Chcemy – kontynuował – by skonfrontował życie wszystkich Kościołów z przykazaniem miłości Boga i bliźniego oraz z całym bogatym chrześcijańskim przesłaniem prawdy moralnej (...). Pragniemy, aby Synod ten odnowił dla potrzeb Afryki wszystkie zasady katolickiej doktryny społecznej, ażeby ożywił także potrzebę sprawiedliwości i pokoju w wymiarze międzynarodowym i kontynentalnym"[32]. Dlaczego właśnie problematyka inkulturacji chrześcijaństwa wysunęła się na pierwszy plan, przesłaniając nawet w jakiś sposób problemy społeczno-polityczne współczesnej Afryki? Wypływała ona przede wszystkim z doświadczenia histo-

---

[29] A zatem napisanym w trzy tygodnie po instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Libertatis conscientia*, ogłoszonej 22 marca 1986 r.

[30] *Com esta simples*, „L'Osservatore Romano" (English edition) 1996, 28 IV, s. 6–7.

[31] Był to pierwszy z kilku synodów kontynentalnych i regionalnych, zwołany w dniach od 11 kwietnia do 8 maja 1994 r.

[32] Jan Paweł II, *Synod zrodzony w Afryce i dla Afryki przeznaczony. Homilia wygłoszona w Bazylice Watykańskiej 10 kwietnia 1994 r.* „L'Osservatore Romano" (wydanie polskie) 1994, nr 6–7, s. 12.

rycznego ewangelizacji kontynentu oraz jego sytuacji w drugiej połowie XX w. Ewangelizacja nie była w Afryce postrzegana jako Dobra Nowina rozumiana we współczesny sposób, jako wyzwolenie, rozwój, wyrażenie się osoby itp. Brakowało poznania miejscowej kultury, zwyczajów, wartości. Wpływ na to miała z pewnością mentalność tamtego czasu, która nie pozwalała misjonarzom na owocne spotkanie i poznanie mieszkańców Afryki. To, co dzisiaj wydaje się ważne, co jest istotnym „znakiem czasu", to konfrontacja kultury Zachodu z kulturą afrykańską. Można zaobserwować wielką przemianę mentalności, która czasem ma też pozory życia chrześcijańskiego, ale idącego w parze z praktykami tradycyjnych wierzeń. Do tego dochodzi spotkanie (a niekiedy konfrontacja) z islamem i wielką liczbą sekt oraz bulwersujące przemiany społeczno-ekonomiczne, połączone z małą stabilnością istniejącego porządku politycznego. Na to nakładają się ogromne tereny biedy. Od pierwszych Kongresów Czarnych Pisarzy i Artystów (Paryż 1956, Rzym 1959) oraz od głośnej książki *Des Prêtres noirs s'interrogent*[33] na kontynencie wciąż powraca pytanie o tożsamość afrykańską w wymiarze świeckim (*négritude*) i kościelnym („indygenizacja", „adaptacja", „inkulturacja", „afrykanizacja"). Przy czym o ile świecka koncepcja *négritude* opiera się przede wszystkim na afirmatywnym powrocie do przeszłości i jest raczej tworem intelektualistów, o tyle koncepcje inkulturacji biorą także pod uwagę zmianę kulturową oraz wszystkie współczesne trendy. Nie idą one w sukurs koncepcjom niektórych etnologów, którzy chcieliby traktować Afrykę subsaharyjską jako ogromny rezerwat czy też wielkie muzeum starożytności afrykańskich. Inkulturacja w założeniach synodalnych miała obejmować rzeczywistość kościelną, uwzględniającą szeroko pojętą rzeczywistość świecką. Nie mogła pominąć

[33] *Des Prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, Paris 1967.

żadnego ze swych wymiarów, przede wszystkim zaś wymiaru teologicznego, liturgicznego, katechetycznego, pastoralnego, prawnego, politycznego, antropologicznego czy komunikacyjnego[34]. Tak pojmowana inkulturacja nie pomija zainteresowania wymiarem społeczno-politycznym życia w Afryce. Łączy się bowiem z nią ściśle także troska o człowieka we wszystkich jego wymiarach, w szczególności zaś troska o uciśnionych i ubogich. A zatem ma ona pośredni wpływ także na życie społeczno-gospodarcze i polityczne kontynentu.

Wreszcie wielki kontynent azjatycki, który ukazuje nam różnorodność jeszcze większą niż to widać w Afryce czy Ameryce. Przede wszystkim Azja to prawie 2/3 mieszkańców globu. Ponadto Azja to kolebka głównych religii światowych, nie tylko judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, ale również hinduizmu, buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu, zoroastrianizmu, dżinizmu, sikhizmu i szintoizmu. Odnosząc się do wielu wcześniejszych prób ewangelizacji kontynentu, Jan Paweł II zauważył, że „chrześcijaństwo prawie zanikło na tych obszarach, co było spowodowane różnymi czynnikami, m.in. powstaniem islamu, izolacją geograficzną, nieumiejętnością odpowiednich adaptacji do miejscowych kultur i, być może przede wszystkim, brakiem przygotowania do spotkania z wielkimi religiami Azji"[35].

Kilka uwag metodologicznych

Zarysowana powyżej wielość teologii może budzić zastrzeżenia, ale chociażby w świetle uwag Międzynarodowej Komisji

---

[34] Por. *Message final du Synode des évêques d'Afrique*, w: *Le Synode africain. Histoire et textes*, M. Cheza (ed.), Cerf, Paris 1995, s. 222.

[35] Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Asia*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. II, *Adhortacje*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, nr 9.

Teologicznej jest ona niewątpliwie konieczna i uzasadniona, gdyż człowiek nie może objąć całości prawdy Bożej, a jedynie może ją uchwycić w jej specyficznych aspektach. Poza tym nie może uczynić tego nigdy w sposób definitywny. „Ponadto teologia z racji różnorodności przedmiotów przez nią rozważanych i interpretowanych (…) oraz samej różnorodności ludzkich pytań, powinna się nieuchronnie uciekać do wielu dyscyplin i metod. Wielość teologii odzwierciedla bowiem katolickość Kościoła, który stara się głosić jedną Ewangelię ludziom w każdym miejscu i w każdych okolicznościach"[36]. Czy jednak nie powinno się mówić o jednej teologii katolickiej w ogóle, albo przynajmniej o jednej teologii kontynentalnej? Wydaje się, że formy zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej w odniesieniu do teologii jako takiej i poszczególnych teologii kontynentalnych – oraz ich poszczególnych odmian – są dopuszczalne. Warto jednak przy tym doprecyzowywać terminologię, gdyż ujęcia zbyt ogólne wprowadzają spore zamieszanie.

W tym kontekście także ważne są główne źródła poszczególnych nurtów katolickich teologii kontynentalnych. Podstawowym źródłem pozostaje niezmiennie Pismo Święte jako teologiczne natchnione. Ważne są także źródła teologiczne nie natchnione, a zobiektywizowane w symbolach wiary, liturgiach, wierze Ludu Bożego (*sensus fidei*), nauczanie soborów i papieskim papieża (*ex cathedra*), nauczaniu biskupów i synodów, Ojców i pisarzy Kościoła, zwyczajnym nauczaniu papieży, zawarte w historii Kościoła i sztuce sakralnej. Pomocne i potrzebne jest także nauczanie teologów z przeszłości (teologia Kościoła zachodniego), filozofia, nauki szczegółowe, literatura piękna. Ważne jest także doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich. Te ostatnie źródła podkreślają

[36] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, K Stopa (tłum.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012, nr 77.

zwłaszcza miejscowe tradycje kulturowe, w tym także dziedzictwo religii tradycyjnych. W kontekście teologii globalnego Południa bez wątpienia ważna wciąż pozostaje rzeczywistość ubogich jako *locus theologicus*. Na wymienione wyżej, lokalne źródła nakładają się jeszcze specyficzne tematy miejscowych teologii.

Inną, bardzo złożoną kwestią pozostaje metoda, czy raczej metody teologiczne. W tym kontekście niezwykle ciekawy jest obszerny dokument przygotowany przez Biuro ds. Problemów Teologicznych (*The Office of Theological Concerns*) Federacji Konferencji Biskupów Azji (FABC – *Federation of Asian Bishops Conferences*)[37]. Stwierdza on we wstępie, że „Azjaci będą posługiwać się narzędziami pojęciowymi i podejściem filozoficznym wyrastającymi z różnych kultur azjatyckich. Mimo różnorodności tych kultur i filozofii azjatyckich istnieją pewne ogólne linie postępowania typowo azjatyckie oraz pewne wartości fundamentalne dla tych kultur, wyrastające z różnorodnych tradycji filozoficznych i konkretnych sytuacji społeczno-religijno-kulturowych, w których żyją Azjaci"[38]. Nie wypracowuje on co prawda „azjatyckiej metody teologicznej", ale rzuca światła na wyłaniające się metody stosowane przez teologów azjatyckich. Dokonując przeglądu zachodniej metodologii teologicznej, dokument ten uwypukla, jak bardzo teologia ta jest – do dzisiaj zresztą – zależna od historycznej i kulturowej sytuacji Europy Zachodniej. W podsumowaniu zaś bardzo krytycznie wypowiada się o niektórych tendencjach w łonie teologii rzymskokatolickiej, powstałej w Europie Zachodniej. Zarzuca jej m.in. i to, że praktycznie ignorowała ona „istnienie

---

[37] Pierwsze posiedzenie plenarne FABC odbyło się w 1974 r. w Taipei (Tajwan).

[38] Federacja Konferencji Biskupów Azji, *Metodologia: chrześcijańska teologia azjatycka*, w: *Kościół Azji a religie*, M. Kanty, P. Niewiadomski (tłum.), I.S. Ledwoń (red.), Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2018, s. 340.

ortodoksyjnych poszukiwań teologicznych w Kościołach Orientalnych. Odkrycia w ramach protestanckiej myśli teologicznej były postrzegane głównie jako nieortodoksyjne odstępstwa od prawdziwej doktryny, z którymi należało walczyć za pomocą apologetyki. Jeśli chodzi o wyzwania stawiane przez pozaeuropejskie religie, kultury i tradycje filozoficzne – były one praktycznie ignorowane. Jeżeli w ogóle były zauważane, to bardziej w formie reakcji na fakt, iż niektóre z tych religii, jak hinduizm, buddyzm czy islam, wciąż istniały, a nawet wydawały z siebie ruchy odrodzeniowe i reformatorskie. Fenomen ten jednakże postrzegano jako niepokojący, ponieważ rzucał wyzwanie przekonaniu, że nadrzędność i absolutność chrześcijaństwa zniesie te religie w przyszłości i wchłonie pozytywne wartości, potencjalnie w nich zawarte, jak «zapładniające świat nasiona» *(logoi spermatikoi)"*[39].

Powyższe refleksje wyraźnie wskazują, że teologia na Zachodzie – chociaż pozostaje wciąż żywa i rozwija się w wielu nowych kierunkach – przestaje być teologią jedyną, a nawet dominującą. Kościół staje przed wyzwaniem teologicznego pluralizmu. Jak zawsze w takiej sytuacji rodzi się pytanie o to, czy ów pluralizm nie prowadzi do relatywizmu? Ta obawa była i jest często podnoszona przez teologów Zachodu, przyzwyczajonych do dominacji metod teologicznych wyrosłych na gruncie własnej kultury. W tej perspektywie wypracowano dominujący ogląd świata i potraktowano ten *nolens volens* partykularny punkt widzenia jako absolutnie obowiązujący, a jakikolwiek inny był równoznaczny z anatemą. Wspomniane na początku niniejszego tekstu kontrowersje dotyczące rytów chińskich są konsekwencją takiego spojrzenia. Relatywizm jednak nie jest równoznaczny z pluralizmem, gdyż w teologii istnieje wspólna pamięć, a także niektóre osiągnięcia historyczne,

[39] Federacja Konferencji Biskupów Azji, *Metodologia: chrześcijańska teologia azjatycka*, s. 370–371.

jak choćby bogate dziedzictwo teologii Zachodu. Relatywizm pojawia się tam, gdzie dominuje odcinanie się od wspólnego odniesienia do rzeczywistości. Dlatego też relatywizm niszczy bogate znaczenie pluralizmu.

Wymiar misyjny teologii

Abstrakt

Artykuł podejmuje zagadnienie misyjności Kościoła, szczególnie w perspektywie współczesnej teologii. Misja przynależy bowiem do samej istoty wspólnoty bosko-ludzkiej już od jej powstania. Potwierdzenie tego znajdujemy bowiem w nakazach misyjnych zmartwychwstałego Pana, który każdą swoją chrystofanię kończy poleceniem bądź udzielania chrztu, bądź nauczania o Dobrej Nowinie o zbawieniu wszystkich ludzi i całego świata. Ten temat poruszał w swojej encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II, kiedy przypominał słowa św. Pawła Apostoła, że Bożym planem jest „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi (Ef 1, 10)". Ze względu na rozrost Kościoła w ostatnich wiekach pojawiły się tzw. teologie kontekstualne, które podejmują kwestie indygenizacji, adaptacji, inkulturacji czy też afrykanizacji orędzia Ewangelii do wymogów kulturowych i cywilizacyjnych społeczności i ludów pozaeuropejskich.

Słowa kluczowe: misyjność, teologie kontynentalne, *Redemptoris missio*, indygenizacja, inkulturacja, ewangelizacja

The missionary dimension of theology
Abstract

The article addresses the issue of the missionary dimension of the Church, and particularly in the perspective of modern theology. For mission belongs to the very essence of the divine-human community from its inception. Indeed, we find confirmation of this in the missionary injunctions of the risen Lord, who concludes each of his Christophanies with the command to either administer baptism or teach the Good News of salvation to all people and the whole world. This theme was addressed in his encyclical *Redemptoris missio* by John Paul II, when he recalled the words of St. Paul the Apostle that God's plan is "to unite all things anew in Christ as Head: that which is in the heavens and that which is on earth (Eph. 1:10)." Due to the growth of the Church in recent centuries, so-called contextual theologies have emerged, which address issues of indigenization, adaptation, inculturation or Africanization of the Gospel message to the cultural and civilizational requirements of non-European communities and peoples.

Keywords: missionality, continental theologies, *Redemptoris missio*, indigenization, inculturation, evangelization

Bibliografia

Benedykt XIV, *Ex quo singulari (1742)*, w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata (oprac.), cz. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 58–86.

Benedykt XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie: Wykład na Uniwersytecie Ratyzbońskim, Ratyzbona*, 12 września 2006, w: Benedykt XVI,

Poznanie prawdy. Wykłady papieskie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 40.

Com esta simples, „L'Osservatore Romano" (English edition) 1996, 28 IV, s. 6–7.

Des Prêtres noirs s'interrogent, Cerf, Paris 1967.

Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates, Puebla 26.01–13.02. 1979, „Stimmen der Weltkirche" 1979, nr 8, s. 135–256.

Fausti S., *Dzieje Apostolskie: komentarz duchowy. T. 2, Rozdziały 10–18*, P.R. Gryziec (tłum.), Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew", Kraków 2016.

Federacja Konferencji Biskupów Azji, *Metodologia: chrześcijańska teologia azjatycka*, w: *Kościół Azji a religie*, M. Kanty, P. Niewiadomski (tłum.), I.S. Ledwoń (red.), Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2018, s. 340.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium" o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Wydawnictwo M, Kraków 2013.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia"*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. II, Adhortacje, Wydawnictwo M, Kraków 2006.

Jan Paweł II, *Chrystus-Odkupiciel człowieka jest kluczem do teologii misyjnej. Do uczestników seminarium misjologicznego zorganizowanego przez Uniwersytet Gregoriański*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. V, 2, 1982 (czerwiec-grudzień), E. Weron SAC, A. Jaroch SAC (oprac.), Pallottinum, Poznań 1996.

Jan Paweł II, *Do uczestników sesji naukowej z okazji czterechsetlecia misji Matteo Ricci w Chinach (25 X 1982)*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. V, 2, 1982 (czerwiec–grudzień), E. Weron SAC, A. Jaroch SAC (oprac.), Pallottinum, Poznań 1996.

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis"* (4 marca 1979 r.), w: Jan Paweł II, Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli"* (2 czerwca 1985 r.), w: Jan Paweł II, *Encykliki*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio"* (7 grudnia 1990), w: Jan Paweł II, *Encykliki*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Xico de Chalco w Maksyku, 7 V 1990*, „L'Osservatore Romano" (wydanie polskie) 1990, nr 6, s. 6.

Jan Paweł II, *Synod zrodzony w Afryce i dla Afryki przeznaczony. Homilia wygłoszona w Bazylice Watykańskiej 10 kwietnia 1994 r.*, „L'Osservatore Romano" (wydanie polskie) 1994, nr 6–7, s. 12.

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo M, Kraków 2007.

Ku Kościołowi synodalnemu – komunia, uczestnictwo, misja. Dokument końcowy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów 2024.

Message final du Synode des évêques d'Afrique, w: *Le Synode africain. Histoire et textes*, M. Cheza (ed.), Cerf, Paris 1995, s. 222.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, K Stopa (tłum.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012.

Mrugalski D., *O pojęciu hellenizacji*, „Verbum Vitae" 2021, t. 39, nr 3, s. 640.

Nieścior L., *Kościół otwarty na ludy: misyjna myśl Ojców Kościoła: wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Missio-Polonia, Warszawa 2011.

Nieścior L., *Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2013.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. 5, Pallottinum, Poznań 2000.

Ratzinger J., *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Jedność, Kielce 2005.

Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008.

Schreiter R.J., *Constructing Local Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1985.

Spyra P., *Kerygmat Jezusa – Dobra Nowina o człowieku i dla człowieka*, „Rocznik Teologii Katolickiej" 2014, t. 13, nr 1, s. 221–240.

Adam Sejbuk CM
https://orcid.org/0000-0001-6936-3027
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (https://ror.org/0583g9182)

Hermeneutyczne zadania teologii

Wprowadzenie

Hermeneutyka jako sztuka interpretacji odgrywa ważną rolę w refleksji teologicznej dotyczącej rozumienia i wyjaśniania treści wiary. Współczesna teologia, stając wobec dynamicznie zmieniających się kontekstów kulturowych, społecznych i egzystencjalnych, potrzebuje narzędzi umożliwiających nie tylko wierne przekazywanie depozytu wiary, ale także jego zrozumienie w świetle aktualnych wyzwań. Niniejszy rozdział przedstawia hermeneutyczne zadania teologii w trzech perspektywach. W pierwszej części ukazane zostaną pokrótce historia oraz panorama hermeneutyki. Druga część skoncentruje się na teologii jako dziedzinie, która nie może obyć się bez świadomości hermeneutycznej – zarówno w odczytywaniu Pisma Świętego, jak i w interpretacji Tradycji oraz znaków czasu. W części trzeciej omówione

zostaną tytułowe zadania hermeneutyczne teologii, także w świetle listu *Ad theologiam promovendam* papieża Franciszka.

Panorama historii hermeneutyki

Hermeneutyka to w szerokim sensie sztuka interpretacji (*Kunstlehre*). Interpretacja z kolei, znów *sensu largo*, zawiera w sobie i rozumienie, i wyjaśnianie[1], co nawiązuje do greckiego znaczenia tego terminu (z gr. ἑρμηνεύω – „interpretować, objaśniać"). Jej łaciński źródłosłów jest również interesujący. Jak zauważa Marc Girard, składa się on z dwóch części. Prefiks *inter-* zawiera w sobie ideę dwubiegunowości, bycia „pomiędzy" ostatecznym adresatem i tekstem. Rdzeń *-pret-*, pochodzący prawdopodobnie z sanskrytu, wiąże się z handlem, kupowaniem, przekazywaniem towaru i wyceną. A to zdaniem francuskiego biblisty dowodzi swego rodzaju dwuznaczności sztuki interpretowania[2]. Z jednej strony tekst należy wyjaśniać, a z drugiej wiąże się to z ryzykiem – jak w każdej transakcji: coś można zyskać, ale można też coś stracić. W tym sensie każda interpretacja narażona jest na kontakt z prawdą i fałszem, a także na niedo- i nadinterpretację[3]. Hermeneutyka czyni więc sztukę z właściwego rozumienia i wyjaśniania.

Jako taka hermeneutyka w swojej genezie odnosi się najpierw do interpretacji tekstów, także świętych, a za jej ojca powszechnie uważa się Arystotelesa. Ma zatem swoją historię, dodać należy – starożytną. Ze względu na charakter czytanych dzieł rozwinęła

---

1 Por. K. Góźdź, *Teologiczna hermeneutyka języka wiary*, „Roczniki Teologiczne" 2018, t. 45, nr 2, s. 31.

2 Por. M. Girard, *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele" – bilans i perspektywy*, „Verbum Vitae" 2003, nr 4, s. 270.

3 S. Collini, *Interpretacja skończona i nieskończona*, w: U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, T. Bieruń (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 16.

się głównie w później wyodrębnionych dyscyplinach, takich jak teologia, prawo i filologia. Celem hermeneutyki było zaproponowanie zasad, nakazów lub kanonów poprawnego rozumienia. Zasadniczo można je sprowadzić do dwóch metod niezmiennie ją kształtujących: gramatycznej i alegorycznej. Pierwsza metoda bada językowe związki i procesy zawarte w samym tekście; druga koncentruje się na odkrywaniu obecnych w dziele sensów za pomocą określonego klucza interpretacyjnego. W chrześcijaństwie metody te związane były z dwiema szkołami hermeneutycznymi: antiocheńską i aleksandryjską, które na długo określiły paradygmaty czytania Pisma Świętego[4]. Augustyn, drugi starożytny ojciec hermeneutyki, podjął próbę zsyntetyzowania wysiłków interpretacyjnych tych dwóch tradycji. W jego *De doctrina christiana* podane są sposoby odczytywania znaków zawartych w tekście i to w praktyce lektury świętych ksiąg czytanych w oryginale i w ich „naturalnym środowisku", czyli we wspólnocie eklezjalnej z jej Tradycją, pełniącą – siłą rzeczy – rolę regulującą. Jak podkreśla Werner G. Jeanrond, historyk hermeneutyki: „(…) tradycja ta współistnieje w dialektycznym związku z samym procesem czytania: czytanie Pisma uczy wspólnotę, a wspólnota żyjąca zgodnie z Duchem miłości, do której Pismo nawiązuje, dostarcza perspektywy koniecznej do odpowiedzialnego czytania"[5].

Kolejne wieki przyniosły rozwój dwóch klasycznych paradygmatów interpretacyjnych, a zwłaszcza sensu niedosłownego, dzielonego z czasem na: alegoryczny, moralny i anagogiczny, co streszcza znany dystych Augustyna z Danii (XIII w.): *Littera gesta*

---

4 Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, M. Borowska (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 34.

5 W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, s. 38. Por. Augustyn, *De doctrina christiana – O nauce chrześcijańskiej*, J. Sulowski (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, I, 44.

docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia, przywołany w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Pisma Świętego z 1993 roku[6]. Jednocześnie lektura świętych ksiąg stanowiła element teologicznych dyskusji i – jako ich źródło – *sacra pagina* określała po prostu refleksję teologów. Inny proces w historii hermeneutyki to stopniowe rozchodzenie się duchowej lektury Pisma Świętego i uprawianej na uniwersytetach teologii spekulatywnej, włączającej w swych podstawach argumentację skrypturalną. Zwłaszcza ten drugi wymiar badań związany był z koniecznością wprowadzenia kryteriów autentyczności i obiektywizmu w interpretacji tekstów biblijnych[7]. Natomiast same metody lektury Pisma Świętego aż do nowożytności łączyły filozofię i teologię. Tomasz z Akwinu zachował przecież zasadę czterech sensów, podkreślając przy tym zwłaszcza znaczenie pierwszego, dosłownego, który miał zapewniać solidne, oparte na rozwijającej się metodzie naukowej, podstawy interpretacyjne[8] – to one pozwalają zobiektywizować lekturę biblijnych tekstów oraz każdego tekstu stającego się przedmiotem uczciwego procesu badawczego. W tym sensie podejście hermeneutyczne, także w teologii, oznacza po prostu interpretację tekstu, jego rozumienie i wyjaśnianie, zgodnie z przyjętą perspektywą badawczą.

Nowożytność zawdzięcza refleksję nad hermeneutyką jako taką przede wszystkim Friedrichowi Schleiermacherowi, który wprowadził klasyczne już rozróżnienie hermeneutyki filozoficznej i teologicznej, postulując podporządkowanie zasad tej drugiej,

---

6 Por. Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise* (1993), Cerf, Paris 1994, II, B.

7 W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, s. 58.

8 Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, t. 19, cz. I, *Quaestio 1–12*, P. Bełch (tłum.), Veritas, London 1975, 1. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, s. 43.

bardziej szczegółowej, metodom tej pierwszej, ogólnej. Z tego punktu widzenia Schleiermacher może być uważany za nowożytnego ojca hermeneutyki, określanej odtąd po prostu jako *sztuka rozumienia*[9], wyodrębniona dyscyplina filozoficzna, pozwalająca zrozumieć każdy komunikat językowy. Co istotne, niemiecki badacz jedną z podstawowych zasad interpretacyjnych upatruje w samym posługiwaniu się językiem, który łączy w sobie obiektywność jego struktury z subiektywnością urzeczywistniania się w konkretnych aktach władającego nim podmiotu. Nie bez znaczenia jest też styl interpretowanego tekstu pośredniczący w jego rozumieniu, a właściwie w przybliżaniu się do rozumienia. Pomagać w tym ma „koło hermeneutyczne", termin określający konieczność odnoszenia poszczególnych części badanego tekstu do jego całości i odwrotnie, co późniejsi badacze rozwiną aż do złożonych teorii mimetycznych[10]. Ten element stanowi obiektywizujący aspekt metody interpretacyjnej Schleiermachera. Wskazuje on na konieczność sytuowania każdego komunikatu w kontekście – zwłaszcza zewnętrznym – innych dzieł, co pozwala na lepsze rozumienie znaczeń ujawniających się w procesie odbioru danego komunikatu czy intencji autora, jak widział to niemiecki filozof[11].

Hermeneutyka to zatem sztuka, ale także metoda rozumienia i wyjaśniania. Wilhelm Dilthey dodał do jej tradycyjnych zadań nową powinność: jeśli hermeneutyka zajmuje się zasadami i metodami nauk o rozumieniu, może służyć jako metodologiczny fundament dla wszystkich nauk o człowieku. Ze sztuki interpre-

---

9 F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, Reimer, Berlin 1838, s. 7.

10 Por. A. Sejbuk, *Od aporii czasowości do narracji, czyli o refiguracji według Paula Ricœura*, „Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media" 2023, t. 11, nr 1, s. 46–47.

11 W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, s. 64.

tacji hermeneutyka staje się metodologiczną refleksją nad dochodzeniem do prawdy i naukowym statusem nauk humanistycznych. Nowy jej etap, nazywany także *nową hermeneutyką*[12], został z kolei wprowadzony do dyskursu naukowego pod wpływem filozofii Martina Heideggera, dla którego hermeneutyka nie zajmuje się wyłącznie tekstami, ale istnieniem. Ono samo w sobie jest pełne interpretacji i wymaga wyjaśniania. Podstawową myślą niemieckiego filozofa, opartą na założeniach egzystencjalizmu, jest konstatacja, że rozumienie i interpretacja to nie tylko metody właściwe naukom humanistycznym, ale pewne fundamentalne procesy podmiotu. Interpretacja zaczyna jawić się zatem coraz bardziej jako istotna cecha bycia-w-świecie. Paul Ricœur nazwał ją teorią rozumienia i wyjaśniania tekstów, bez konieczności ograniczania się wyłącznie do tych, które określano mianem sakralnych[13].

Nowożytna hermeneutyka podjęła także temat tradycji, bliski Hansowi Georgowi Gadamerowi. Jego zdaniem to właśnie tradycja określa horyzont poznania i jego granice, a wszelkie koncepcje, którymi posługuje się podmiot, to prekoncepcje, wytworzone w przeszłości i przekazywane w łańcuchu pokoleń w odpowiednim kontekście. Gadamer podkreśla tym samym, że to nie tradycja należy do nas, ale my należymy do tradycji, co ma wpływ na zdolności epistemologiczne, które nie są czystą aktywnością podmiotu, ponieważ każde poznanie jest procesem. Tak więc hermeneutyka Gadamera mówi, że to historia (*Geschichte*) stanowi jedyny środek umożliwiający nam pokonanie przepaści między tekstami z przeszłości a ich interpretatorem. Pośrednictwo historii umożliwia pokonanie dystansu w czasie, co nazywane jest fuzją horyzontów.

---

12 Por. B. Demers, *L'herméneutique théologique d'Edward Schillebeeckx*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 2010, vol. 94, s. 10.

13 Por. P. Ricœur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, P. Graff, K. Rosner (tłum.), PIW, Warszawa 1989, s. 191–192.

Stąd już tylko krok do poszerzenia znaczenia tego, czym jest hermeneutyka. Jej celem nie jest jedynie, jak chciał Schleiermacher, zrozumienie autora, ale przede wszystkim odczytanie jego komunikatu, w tym tekstu. Jej źródłem jest fakt poszukiwania sensu, zrozumienia bytowania w świecie, a zatem także w dziejach; z kolei jej zadanie stanowi odcyfrowanie tekstu, by wyzwolić z niego słowo żywe, nawet jeśli pozostaje ono ukryte[14]. W ten sposób możliwe jest wejście w dialog z interpretowanym dziełem, które „wkracza" w horyzont poznawczy interpretującego.

Refleksja hermeneutyczna po dwudziestowiecznym przełomie antropologicznym w filozofii znacząco rozszerzyła akt interpretacyjny o relację między dziełem a jego odbiorcą. W tym ujęciu nie tylko rozumienie badanego przedmiotu jest częścią aktu interpretacyjnego, ale także samorozumienie badającego podmiotu, które stanowi istotną część tego procesu. Tu istotne są: spotkanie interpretującego z tekstem, wynikające z niego interakcje oraz wykorzystywana metoda. W tym sensie tekst nie istnieje sam w sobie, że zawsze jest „czyjś" i przez „kogoś" jest odczytywany. Jak ujął to Gadamer, tekst jest ustrukturyzowaną interpretacją czegoś przez kogoś dla kogoś innego: specyficzną konfiguracją, której znaczenie nieustannie zależy od działań interpretatora i jego współtwórczej aktywności.

Jak Gadamer próbował dzięki historii zniwelować dystans między tekstem a jego odbiorcą, tak Ricœur dystans ten podkreśla jako autonomię dzieła wobec twórcy i adresata, co nie stanowi problemu filozoficznego, a raczej wyzwanie interpretacyjne, które wymaga wprowadzenia do teorii interpretacji aspektu krytycznego opartego przede wszystkim na semiotyce. Krótko mówiąc,

[14] Por. H.G. Gadamer, *Herméneutique et théologie*, „Revue des Sciences Religieuses" 1977, vol. 51, s. 385; Z. Zwoliński, *Tezy hermeneutyki Gadamera*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 2005, t. 14, nr 2, s. 254.

francuski filozof kładzie nacisk na badanie tekstu jako takiego. Podkreśla także istnienie potencjału odnoszenia sensu dzieła do świata odbiorcy, który poprzez akt interpretacji może swój realny świat zmieniać[15]. Potencjał ten posiadają – jak wszystkie inne – również teksty religijne, stając się istotnym elementem refleksji nad ludzką egzystencją w ogólności. Odczytywanie zawartych w nich symbolicznych kodów kulturowych wzbogaca więc myśl filozoficzną, a w samym akcie hermeneutycznym istotne jest umożliwienie współczesnemu podmiotowi nawiązania (u)traconej relacji z *sacrum*. Od takiego stanowiska na gruncie filozofii niezwykle blisko do refleksji teologicznej. Bez względu jednak na dziedzinę, która posługuje się taką lub inną metodą, za Jeanrondem tak można podsumować ogólne zadania hermeneutyki:

> (…) Tymi, którzy czytają, jesteśmy zawsze my, co oznacza, że tekst może stać się dla nas prawdziwy dzięki zastosowaniu naszej specyficznej perspektywy. Wszyscy jednak wiemy, że nasze perspektywy są ograniczone. Żaden człowiek nie posiada nieograniczonej perspektywy, a ponieważ nie mamy do dyspozycji Hermesa, który wyjaśniłby nam pełne i miarodajne znaczenie tekstu, zmuszeni jesteśmy zastanawiać się nad tym, jak rozumiemy, ile możemy zrozumieć i jakie czynniki warunkują sposób, w jaki rozumiemy. Tą refleksją zajmuje się hermeneutyka[16].

---

[15] Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, s. 95–96; P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, s. 130.

[16] W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, s. 14.

Hermeneutyka i teologia

Hermeneutyczna natura teologii

W definicji hermeneutyki katolickiej Czesław Bartnik stwierdza, że jest ona „(…) metodologicznym opracowaniem struktur rozumienia, wykładu i interpretacji języka wiary katolickiej”[17]. Należy zwrócić tu szczególną uwagę na aspekt językowy. Ma on bowiem charakter pośredniczący i wiąże się z koniecznością – nie tylko w obrębie teologii – wypracowywania komunikowalności tego, co ma być rozumiane i wyjaśniane. Ale język nie musi być pojmowany i wykorzystywany w teologii jedynie funkcjonalnie. Gerhard Ebeling, który na gruncie protestanckim odnowił znaczenie języka w teologii, wskazał na jego szeroką rolę poznawczą: „(…) pierwszorzędnym zjawiskiem w zakresie rozumienia nie jest rozumienie języka, ale rozumienie poprzez język”[18] – pisał. Hermeneutyka, ujmując i uprzywilejowując zagadnienia związane z tekstem, nie może nie zajmować się językiem. Podobnie teologia. I nawet jeśli język Objawienia, podstawa teologicznych badań, nie jest wprost asertoryczny (oznajmujący), ale autoimplikatywny, to teologia nie może nie interpretować języka religijnego oraz jego normatywnej postaci w Piśmie Świętym, długiej tradycji jego lektury, związanych z nią symboli i prawd wiary oraz spuścizny tekstualnej teologów na przestrzeni wieków chrześcijaństwa[19].

Krzysztof Góźdź, definiując hermeneutykę języka wiary, wskazuje na jej zadania: opisywanie reguł rozumienia tekstów

[17] C.S. Bartnik, *Hermeneutyka katolicka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 66, J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgus, S. Fita, J. Misiurek, M. Rusecki, A. Stępień, A. Weiss (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, kol. 774.

[18] Por. G. Ebelig, *Word of God. Historical Studies Interpreting the Divisions of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1968, s. 318.

[19] Por. M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2019, s. 167.

wiary, procesu ich przekładu oraz weryfikowalnych metod ich wyjaśniania[20]. Można zatem stwierdzić, że podstawą włączania myśli hermeneutycznej do teologii są jej zadania interpretacyjne związane z posługiwaniem się językiem jako nieodzownym elementem komunikacji, w tym komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Tym samym teologia z natury wykorzystuje refleksję hermeneutyczną, ponieważ zajmuje się (między innymi) interpretacją tekstów biblijnych. Zresztą, jak podkreśla Claude Geffré, jest oczywiste, że hermeneutyka jako interpretacyjna lektura tekstów od samego początku była nierozerwalnie związana z całą teologią chrześcijańską[21]. Więcej nawet, można stwierdzić, że teologia jest z natury hermeneutyczna, ponieważ bada tradycję, która jest w dużej mierze przekazywana przez teksty i ich interpretacje, a teologowie właśnie jako hermeneuci starają się ustalić niezbędne do tego kryteria. Taki sposób rozumienia relacji teologii i hermeneutyki można nazwać *teologią hermeneutyczną*, opierającą się na założeniu, że teologia właśnie ze swej natury jest praktyką hermeneutyczną, ponieważ „(…) zajmuje się tradycją przekazywaną w niemałym stopniu przez teksty pisane i ich interpretacje"[22], co ma znaczenie tak dla samorozumienia wiary, jak i samej refleksji teologicznej. Procesy te zakładają również komunikowalność interpretacji z włączeniem odbiorców, także współczesnych, chrześcijańskiego przesłania. Teologia łączy zatem komunikowalność treści wiary oraz jej aktów w refleksji służącej lepszemu zrozumie-

---

[20] Por. K. Góźdź, *Teologiczna hermeneutyka języka wiary*, s. 32–33. Artykuł poświęcony jest przedstawieniu językowi wiary w hermeneutycznym ujęciu Antona Grabner-Haidera, austriackiego profesora pedagogiki religii, który prezentuje strukturę oraz normy języka wiary z uwzględnieniem symboliki i obrazów odgrywających w nim znaczącą rolę interpretacyjną.

[21] C. Geffré, *Le tournant herméneutique de la théologie*, „Roczniki Teologiczne" 2005, t. 52, nr 9, s. 5.

[22] W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, s. 21.

niu i wyjaśnianiu Objawienia w tradycji, której integralną częścią jest „dziś" odbiorcy. Hermeneutyka w ujęciu teologicznym nie rości sobie pretensji do zastąpienia powyższej dynamiki, innymi słowy zastąpienia teologii, ale udoskonalania aktów interpretacyjnych, które opisuje, teoretyzuje i pozwala poddawać krytycznej refleksji. Jeanrond w następujący sposób syntetyzuje związek hermeneutyki i teologii:

> Teologia chrześcijańska również musi brać udział w rozważaniach hermeneutycznych, gdyż zajmuje się ona (między innymi) interpretacją tekstów biblijnych oraz innych tekstów religijnych, takich jak wyznania wiary, liturgie, pisma teologiczne oraz wypowiedzi duchowe. Dlatego również teologia musi próbować dzisiaj określić warunki interpretacji i zastanowić się, w jakim stopniu te warunki interpretacji chrześcijańskiej zmieniły się w ciągu wieków oraz co te zmiany znaczą dla naszej zdolności rozumienia znaczenia tekstów starożytnych dzisiaj. Nawet bardziej niż w wypadku większości interpretacji tekstów literackich teologiczna interpretacja tekstów Kościoła chrześcijańskiego ma bezpośrednie skutki społeczne, mianowicie wpływa na samorozumienie Kościoła chrześcijańskiego, gdyż teksty te postrzega się jako jego główny fundament. W związku z tym ciągłe reinterpretowanie tych tekstów musi w jakiś sposób wpływać na nasze rozumienie tożsamości Kościoła[23].

Interpretacja między hermeneutyką a teologią

Z punktu widzenia hermeneutyki sam problem interpretacji zasadza się na trzech podstawowych osiach:

1) relacji między tekstem a znaczeniem,

[23] W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, s. 16.

2) dystansu między interpretującym a tekstem,

3) wkładu interpretującego w ujawnianie (się) znaczenia[24].

W klasycznym ujęciu refleksja hermeneutyczna integruje w swoich aktach reguły i praktykę lektury, zwracając uwagę nie tylko na badany przedmiot, jego uwarunkowania tak strukturalne, jak i historyczne, ale także rolę interpretującego podmiotu. Z tym z kolei wiąże się nacisk położony na kontekstualność, a w konsekwencji na subiektywność interpretacji, co bywa uznawane za jeden z wyróżników hermeneutyki. Napięcie (dystans) między tekstem a interpretującym wymaga zatem od teorii hermeneutyki konieczności wprowadzania kryteriów obiektywizujących. Najprościej można to streścić w pytaniu: czy możliwa jest nieskończoność interpretacji? Lub: czy każda interpretacja jest dozwolona i zależy tylko od podmiotu? Oczywiście, z definicji, hermeneutyka wskazuje na reguły aktów interpretacyjnych, jednak nawet w tym wypadku pewne napięcie związane z ryzykiem subiektywizmu pozostaje, nie bez powodu przecież Geffré pisał o chrześcijaństwie wobec ryzyka interpretacji[25].

Z hermeneutycznego punktu widzenia można stwierdzić, że związek tekstu ze znaczeniem jest zawsze postrzegany poprzez doświadczenie. Na jego podstawie podmiot stara się rozszyfrować jego znaczenie; aby wypełnić lukę między tekstem a interpretatorem, fuzja horyzontów umożliwia połączenie obecnego doświadczenia z fundamentalnym doświadczeniem przekazanym w tekście. Wkład interpretatora w odkrywanie znaczenia jest za-

---

[24] Por. A. Fortin-Melkevik, *Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines: herméneutique et narratologie*, „Laval théologique et philosophique" 1993, vol. 49, nr 2, s. 225.

[25] Por. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris 1983. Tu zwłaszcza rozdział *Conséquences pour la pratique théologique de l'orientation herméneutique de la théologie*, s. 25.

tem nieodzowny i daleki od bycia subiektywnym „przedsądem", którego należy zakazać. Należy przy tym zapytać: jak daleko powinien sięgać wkład interpretatora w manifestację znaczenia tekstu? Czy interpretator narzuca Pismu Świętemu swoje fenomenologiczne i hermeneutyczne kategorie? W jaki sposób można zaradzić kulturowemu i historycznemu dystansowi między interpretatorem a tekstem, zachowując jednorodność między pierwotnym językiem wiary a wtórnym dyskursem teologicznym, który go rozszerza?[26]

Problem ten podkreśla Gadamer, zwracając się jako hermeneuta do katolickich teologów:

> Nie ma teorii hermeneutyki, która nie byłaby zależna od praktyki hermeneutycznej. Hermeneutyka nie jest metodą, której można się nauczyć i którą można zastosować do jakiejś dziedziny przedmiotów. Jest również wyjaśnieniem praktycznego doświadczenia, opartym na wewnętrznej i immanentnej refleksji życia. Ten oryginalny pogląd pozwala nam bronić naszej praktyki hermeneutycznej przed uprzedzeniami filozoficznego lub naukowego dogmatyzmu[27].

Można więc przyjąć, że w charakterystyce hermeneutycznych zadań teologii, należy wskazać jako graniczne kryteria prawdziwości badanego fenomenu religijnego oraz kontekstualność samego dzieła i jego interpretatora. Z teologicznego punktu widzenia chodzi o możliwość reinterpretacji badanych źródeł i określenie ich granic oraz o rodzące się (potencjalne) napięcie między współczesnymi kontekstami a tradycyjnym sposobem ujmowania w języku

---

[26] Na ten temat szerzej pisze A. Fortin-Melkevik, *Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines: herméneutique et narratologie*, s. 226.

[27] H.G. Gadamer, *Herméneutique et théologie*, s. 396.

religijnym treści Objawienia i wiary, co wiąże się ściśle z duszpasterską troską o aktualność ewangelicznego przesłania i misji Kościoła w świecie. Nurt hermeneutyczny w teologii włączać więc będzie *praxis* do samej metodologii teologicznej[28]. W nieco inny sposób wyraził to Geffré:

> Moja troska jest zarówno epistemologiczna, jak i duszpasterska. Jak możemy twierdzić, że mamy bezpośredni dostęp do fundamentalnych prawd chrześcijaństwa bez refleksji nad tym, co wiąże się z konieczną reinterpretacją tekstów Pisma Świętego i tradycji? I jak możemy przezwyciężyć rosnącą przepaść między chrześcijańskim doświadczeniem historycznym mężczyzn i kobiet naszych czasów a pewnym doktrynalnym pozytywizmem Kościoła?[29]

Podobnie można zadanie teologii współczesnej z jej hermeneutycznymi zadaniami określić jako próbę zrozumienia i wyjaśnienia tego, co już nie jest oczywiste[30]. Nie tylko obwieszcza ona „(…) to, co ukazuje się we właściwym rozumieniu, lecz także formułuje reguły, w oparciu o które może zakończyć się to powodzeniem"[31].

W tym sensie jednym z fundamentalnych zadań hermeneutycznych teologii jest zachowanie wierności tak przesłaniu (przeszłości), jak i człowiekowi (współczesnemu) – ich własnym kontekstom, regułom myślenia, formom językowymi, a w końcu samym badanym źródłom i historii ich interpretacji, w tym wspólnocie, która, jak pisał Ricœur, sama w sobie jest interpretacyjna[32].

---

[28] Por. J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, G. Rawski (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 220–226.

[29] C. Geffré, *Le tournant herméneutique de la théologie*, s. 6.

[30] Por. J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, s. 185.

[31] J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, s. 189.

[32] Ricœur pisał o wspólnocie czytającej, której tradycja lektury jest jednym z kryteriów interpretacji badanego dzieła (*communauté lisante*). Por.

Taki sposób teologicznej pracy można określić jako *intellectus fidei* w „epoce rozumu hermeneutycznego”[33].

Hermeneutyczne zadania teologii

Podstawowe hermeneutyczne zadania teologii

Wprowadzenie powyższych zagadnień oraz ich nawet pobieżna prezentacja pozwalają wyróżnić podstawowe hermeneutyczne zadania teologii, dotyczące interpretacji tak jej źródeł, jak i jej samej.

Interpretacja Pisma Świętego

Podstawowym zadaniem teologii jest interpretacja tekstów religijnych, zwłaszcza Pisma Świętego. Z perspektywy hermeneutyki, teksty te są nie tylko nośnikami pierwotnych znaczeń, ale także symbolicznymi reprezentacjami, które przechodzą przez nieustanny proces reinterpretacji. Jak słusznie zauważa Girard, to właśnie współczesna hermeneutyka pozwala teologii biblijnej dowartościować – poza tradycyjnym dwumianem *autor–tekst* – trzeci biegun interpretacyjny, czyli odbiorcę, zarówno osobę, jak i wspólnotę. Odkrycie miejsca odbiorcy w procesie interpretacyjnym stanowi znaczący wkład hermeneutyki w lekturę, rozumienie i wyjaśnianie Pisma Świętego[34].

Interpretacja aktualizująca Objawienia i tradycji teologicznej

Wynikający z historycznego charakteru Objawienia charakter historyczny teologii sprawia, że nie jest ona systemem zamknię-

---

P. Ricœur, *Temps et récit*, t. III: *Le temps raconté*, Points Essais, Paris 1991, s. 327.

33 C. Geffré, *Le tournant herméneutique de la théologie*, s. 6.

34 Por. M. Girard, *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” – bilans i perspektywy*, s. 274.

tym, ponieważ *depositum fidei* nie zmienia się, wzrasta natomiast jego zrozumienie. Mówił o tym Jan XXIII w przemówieniu na otwarcie *Vaticanum II*: „Czym innym jest istota starodawnej nauki stanowiącej skarbiec wiary, a czym innym jest sposób jej wyrażania”[35]. Podobnie dogmaty nie zmieniają się w swojej treści, ale ich zrozumienie i wyrażanie może ewoluować w odpowiedzi na nowe wyzwania kulturowe i filozoficzne czy społeczne. Rozumienie dogmatów dotyczy zatem „(…) działalności reprodukcyjnej polegającej na ustalaniu wierniej interpretacji tego, co oryginalny tekst oznaczał dla jego pierwotnego czytelnika. Nie można jednak na tym poprzestać. Ma ono także obowiązek odpowiedzieć na pytanie, co ten tekst oznacza dla współczesnego odbiorcy”[36]. Znaczenie ma tu włączanie w proces interpretacyjny Kościoła jako wspólnoty interpretującej, która stanowi „naturalne środowisko” dla rozumienia i wyjaśniania Objawienia, nie podważając przy tym z jednej strony jego transcendencji, z drugiej strony możliwości epistemologicznych człowieka. W tym kontekście Tadeusz Dzidek pisze o retrospektywnym spojrzeniu na proces krystalizacji wiary, bez którego „nie sposób w pełni zrozumieć jej współczesnego kształtu”[37]. A dogmaty są (również) żywymi formami rozumienia. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie z 1988 roku podjęła temat hermeneutyki orzeczeń dogmatycznych, wskazując na konieczność zachowania prawd objawionych we współczesnych kontekstach:

---

[35] Jan XXIII, *Przemówienie na uroczyste rozpoczęcie Soboru Watykańskiego II* (11 października 1962), EV 1, 55’.

[36] A. Wierciński, *Hermeneutyka dogmatu. Myślenie od samego początku arche (ἀρχή) i myślenie początku*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, R. Woźniak (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2021, s. 194.

[37] T. Dzidek, *Wstęp do wydania polskiego*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawia*, B. Sesboüé (red.), P. Rak (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 5.

> *Paradosis* Kościoła czyni swoją otwartość i uniwersalność języka ludzkiego, jego obrazy i pojęcia; nadaje im swoje określone znaczenie, oczyszczając je i przekształcając. Rzeczywistości nowego stworzenia odpowiada więc nowy język, przez który wszystkie narody rozumieją się i w którym przygotowuje się jedność eschatologiczna nowej ludzkości. Jest to możliwe, ponieważ *Paradosis* wciela się w symbole i języki wszystkich narodów, oczyszcza i przekształca ich bogactwa, by włączyć je w ekonomię jedynego misterium zbawienia (por. Ef 3,9). W tym procesie historycznym Kościół nie dodaje niczego nowego (*non nova*) do Ewangelii, ale głosi nowość Chrystusa za każdym razem w nowy sposób (*noviter*). Włącza do swojego skarbca za każdym razem nowe elementy pozostające w harmonii z tymi starożytnymi[38].

W tym kontekście Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśla wagę zagadnienia interpretacji dogmatów, która jest określana jako aktualizująca. Łączy ona uniwersalną prawdę z historyczną rzeczywistością Kościoła. Te dwa aspekty orzeczeń dogmatycznych wskazują, że:

> (…) definicja dogmatu nie jest (…) tylko końcem rozwoju, ale zawsze także nowym początkiem. Jeśli prawda wiary stała się dogmatem, zawsze wpisuje się w *Paradosis*, która rozwija się. Po definicji następuje więc recepcja, to znaczy żywe włączenie dogmatu do życia wspólnotowego w Kościele, i głębsze wnikanie w prawdę, jaką poświadcza.

---

[38] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988), w: *Od wiary do teologii. dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1969–1996)*, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, B III 1, s. 286.

> Dogmat nie może być pamiątką przeszłości, ale musi przynosić owoce w obecnym życiu Kościoła[39].

Uwzględnienie wielości kontekstów

Hermeneutyka ciągłości w badaniach teologicznych nie wyklucza włączania w nie kontekstualności jako istotnego elementu refleksji. Uwzględnianie wielorakich kontekstów w teologii ma dotyczyć tak samo epistemologicznych źródeł[40], jak i środowiska życia współczesnych odbiorców chrześcijańskiego przesłania, kobiet i mężczyzn, pochodzących z różnych szerokości geograficznych i kultur oraz mających zróżnicowany status społeczny[41]. Kontekstualność stanowi ważny element *corpus hermeneuticum* teologii

[39] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988), C III 1, s. 295.

[40] Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2011), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012, 29, s. 37.

[41] W *Veritatis gaudium* Franciszek wskazuje, że „(…) w naszych czasach, naznaczonych uwarunkowaniem wielokulturowym i wieloetnicznym, nowe dynamizmy społeczne i kulturowe narzucają poszerzenie tych celów. Aby wypełnić zbawczą misję Kościoła «nie wystarcza troska ewangelizatora o dotarcie do każdej osoby, a Ewangelia głoszona jest także całym kulturom». Studia kościelne nie mogą ograniczać się do przekazywania wiedzy, umiejętności, doświadczenia mężczyznom i kobietom naszych czasów, pragnącym rozwijać się w swojej świadomości chrześcijańskiej, ale muszą podjąć naglące zadanie wypracowania narzędzi intelektualnych zdolnych, by zaoferować się jako paradygmaty działania i myśli, przydatne do głoszenia w świecie naznaczonym pluralizmem etyczno-religijnym. Wymaga to nie tylko głębokiej świadomości teologicznej, ale także zdolności pojmowania, nakreślenia i realizowania systemów reprezentacji religii chrześcijańskiej, mogących wejść głęboko w różne systemy kulturowe". Franciszek, Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych (8 grudnia 2017), nr 5, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (dostęp: 31.03.2025). Por. K. Jaworski, *Rola paradygmatu w badaniach z zakresu teologii*, w: *Wokół pytań o apologie. Akcenty krakowskie*, D. Wąsek, S. Drzyżdżyk, M. Gilski (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, s. 57.

po to, by praca badawcza teologów nie miała charakteru *corpus hermeticum*.

Dialog z kulturą i innymi naukami

Ponieważ teologia nie może istnieć i rozwijać się w izolacji, jednym z jej zadań jest dialog z innymi naukami oraz światem kultury. Franciszek upatruje w nim niezbędnego elementu refleksji teologicznej o charakterze ewangelizacyjnym:

> Ponieważ nie wystarczy troska ewangelizatora o dotarcie do każdej osoby, a Ewangelia głoszona jest także całym kulturom, teologia – nie tylko teologia pastoralna – nabiera szczególnego znaczenia w dialogu z innymi naukami i ludzkimi doświadczeniami. To wszystko pozwala lepiej zastanowić się, jak dotrzeć z propozycją Ewangelii do wszystkich adresatów w wielorakich kontekstach kulturowych. Zaangażowany w ewangelizację Kościół docenia i zachęca teologów z ich charyzmatem i wysiłkiem podejmowania badań teologicznych, promujących dialog ze światem kultury i nauki[42].

Nauczanie Franciszka w tym względzie nie jest wcale nowatorskie. Jan Paweł II na zakończenie encykliki *Fides et ratio* zwrócił się z wezwaniem do teologów:

> (…) by na nowo odkryli i jak najpełniej ukazali metafizyczny wymiar prawdy, a w ten sposób nawiązali krytyczny i rzetelny dialog ze wszystkimi nurtami współczesnej myśli filozoficznej i całej filozoficznej tradycji, zarówno z tymi, które pozostają w zgodzie ze słowem Bożym, jak i z tymi, które są z nim sprzeczne[43].

---

[42] Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, nr 133.

[43] Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem (14 września 1998), nr 105.

Misyjna posługa wobec wspólnoty Kościoła

Teologia nie jest tylko nauką akademicką, ale ma praktyczne zastosowanie w życiu Kościoła i wierzących. Kontekst pastoralny w badaniach teologicznych oznacza uwzględnienie potrzeb duchowych wiernych i odpowiedzi na wyzwania, które stoją przed Kościołem w danym czasie i miejscu. W tym sensie *praxis* nie jest po prostu polem zastosowania doktryny już raz na zawsze ustalonej. Jest to miejsce teologiczne, „matryca znaczeń"[44]. Takie zadanie teologii Franciszek przedstawia jako apel skierowany do teologów, by nie zadowalali się pracą ograniczającą się jedynie do własnego biurka: „Kieruję apel do teologów, aby pełnili tę posługę jako część zbawczej misji Kościoła. Konieczne jest jednak, aby leżał im na sercu ewangelizacyjny cel Kościoła oraz by nie zadowalali się teologią uprawianą przy biurku"[45].

Ad theologiam promovendam a hermeneutyczne zadania teologii

List apostolski w formie motu proprio *Ad theologiam promovendam* papieża Franciszka, opublikowany 1 listopada 2023 roku, stanowi oficjalne wprowadzenie do zreformowanych po dwudziestu pięciu latach statutów Papieskiej Akademii Teologicznej. Przedstawia zasadnicze, paradygmatyczne linie rozwoju przewidziane dla współczesnej myśli teologicznej w kontekście, w jakim refleksja ta ma się rozwijać. Franciszek wśród różnych wskazań wyróżnia w dokumencie dwa istotne według niego aspekty: kon-

---

44 C. Geffré, *Le tournant herméneutique de la théologie*, s. 15.

45 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie (24 listopada 2013), 133. W nauczaniu Franciszka warto również zwrócić uwagę na posługę słowa, które ma trafić do słuchacza. Na ten temat więcej w: H. Sławiński, *Inspiracje Franciszka dla posługi słowa*, „Polonia Sacra" 2021, t. 25, nr 4, s. 43–62.

tekstualność i dialog. Oba niewątpliwie wpisują się w refleksję o hermeneutycznych zadaniach teologii. Papież proponuje ich własną interpretację, podkreślając konieczność uprawiania teologii radykalnie kontekstualnej i to w sposób transdyscyplinarny. Należy zatem, choćby w skrócie, przyjrzeć się obu postulatom.

Transdyscyplinarność i kontekstualność

Termin *transdyscyplinarność* nawiązuje do innego, bliskoznacznego *interdyscyplinarność*. W papieskim dokumencie jest związany z uprawianiem teologii w „sieci relacji", bez zamykania się w „autoreferencyjności", dzięki badaniom, które odnoszą się do „nowych kategorii wypracowanych przez inne nauki". Ma to być swego rodzaju *modus procedendi* współczesnej teologii, „przekazywania nauczania Jezusa w dzisiejszych językach"[46]. W tym kontekście warto jednak przywołać dyskusję toczącą się obecnie w metodologii nauk, dotyczącą zasadności przenikania pojęć między dziedzinami wiedzy, a tym samym ich inter- i transdyscyplinarności[47].

Badania interdyscyplinarne definiowane są przez Andrzeja Hejmeja jako „(…) indywidualnie dokonywana konfrontacja własnej dyscypliny z inną (bądź innymi)"[48]. Mimo że metoda ta jest obecna w badaniach od czterdziestu lat, nieustannie toczy się o nią spór. Poddawana jest krytyce szczególnie z trzech powodów: po pierwsze, ze względu standardy kształcenia, prowadzenia badań naukowych i pozyskiwania na nie środków finansowych; po

---

46 Franciszek, List apostolski *motu proprio Ad theologiam promovendam* (1 listopada 2023), nr 5.

47 Zagadnienie interdyscyplinarności jest podejmowane w tej monografii w innym miejscu. Tu przywołany zostaje jedynie aspekt hermeneutyczny znacznie szerszej debaty metodologicznej.

48 A. Hejmej, *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Universitas, Kraków 2008, s. 87.

drugie, badacze, którzy popierają ideę dyscyplin naukowych jako zamkniętych przedmiotów o odrębnych metodach badawczych, krytykują interdyscyplinarność za naruszanie granic owych dyscyplin i metod; po trzecie natomiast, badacze optujący za rozluźnieniem, a nawet zniesieniem granic między dyscyplinami, krytykują interdyscyplinarność jako metodę niewystarczającą do pokonania problemów wynikających z tradycyjnego pojmowania dyscyplin naukowych (bo utrwalającą zwyczajowe podziały oraz zakładającą, że każdy badacz jest przedstawicielem jednej dyscypliny i zawsze pozostaje dla niego ona ważniejsza od innej)[49].

W odpowiedzi na tę krytykę podjęto próbę stworzenia nowych modeli badawczych, a wśród nich właśnie transdyscyplinarnych. Według Ryszarda Nycza badania transdyscyplinarne (lub rzadziej transdyscyplinowe):

> (…) zmierzają z jednej strony do identyfikacji powinowactw przedmiotowo-problemowych idących w poprzek (poniżej, powyżej) istniejących granic dyscyplinowych, z drugiej zaś – uchwycenia historycznych procesów kształtowania i transformacji sztuk i nauk, procesów prowadzących współcześnie do powolnego wyłaniania się zarówno zarysów nowych dyscyplin, jak do stopniowej rekonfiguracji dyscyplinowych podziałów całego pola humanistycznej wiedzy[50].

---

[49] Por. J. Tabaszewska, *„Wędrujące pojęcia". Koncepcja Mieke Bal – przykład inter- czy transdyscyplinarności?*, „Studia Europaea Gnesnensia" 2013, nr 8, s. 114–116.

[50] R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, M.P. Markowski, R. Nycz (red.), Universitas, Kraków 2012, s. 30.

Próbując w prosty sposób wyjaśnić różnicę między inter- a transdyscyplinarnością, można by powiedzieć, że interdyscyplinarność spogląda na przedmiot badań z kilku perspektyw różnych dyscyplin, a następnie sumuje wyniki badań otrzymane w każdej z nich. Natomiast transdyscyplinarność wytwarza zupełnie nową perspektywę, która pozwala poszerzyć pole badań. Dąży ona do wyjścia poza tradycyjne podziały dyscyplin i kwestionuje je. Co za tym idzie, transdyscyplinarność zajmuje się szczególnie tymi fenomenami, które nie są jednoznacznie przypisane do konkretnej dyscypliny lub które nie dają się objąć za pomocą tradycyjnych podziałów dyscyplin[51].

Według Mieke Bal transdyscyplinarność oznacza, że granice między dyscyplinami są płynne, a poszczególne pojęcia przemieszczają się między nimi[52]. Należy tutaj zaznaczyć, że jedno pojęcie obecne w różnych dyscyplinach może być różnie definiowane w każdej z nich. Pojęcie, przemieszczając się między dyscyplinami, ewoluuje, podlega przemianom, ale również zmienia dyscypliny, do których przywędrowało, a kiedy zmienione powraca do swojej pierwotnej dyscypliny, tam także wprowadza kolejne zmiany. Tak pojmowane badania transdyscyplinarne służą „pogłębianiu samoświadomości określonej dyscypliny oraz przyczyniają się do poszerzenia lub wręcz przeformułowania jej metodologii i celów badawczych"[53]. Badania te, według Bal, powinny odrzucać również następstwo historyczne, wpływ i tradycję, tworząc historię preposteryjną. Oznacza to, że teksty kultury mogą wiązać się

---

51 J. Tabaszewska, „*Wędrujące pojęcia*", s. 118.

52 Koncepcję „wędrujących pojęć" Mieke Bal szeroko opisała w pracy *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*, University of Toronto Press, Toronto 2002.

53 J. Tabaszewska, „*Wędrujące pojęcia*", s. 120.

ze sobą niejako wstecz – te współczesne mogą być źródłem interpretacji dla dawniejszych[54].

Z hermeneutycznego punktu widzenia tak rozumiana transdyscyplinarność, choć może wzbogacić teologię o nowe perspektywy poznawcze, wydaje się odrzucać podstawowe założenia interpretacji aktualizującej. W związku z tym, że *Ad theologiam promovendam* nie zawiera precyzyjnej definicji transdyscyplinarnego dialogu nauk, w posługiwaniu się tym terminem należy przedstawić jego bardziej klarowne znaczenie. Natomiast jeśli chodzi o stanowisko Bal, powinno zostać wyjaśnione podejście do interpretacji historii preposteryjnej oraz jej potencjalnego wpływu na pojmowanie Tradycji jako wspólnego z *Pismem Świętym* źródła teologicznego.

Ad theologiam promovendam postuluje także uprawianie teologii kontekstualnej. Franciszek tę kontekstualność widzi jako „zmianę paradygmatu", „odważną rewolucję kulturową", prowadzącą do teologii:

> (…) fundamentalnie kontekstualnej, zdolnej do odczytywania i interpretowania Ewangelii w warunkach, w których mężczyźni i kobiety żyją na co dzień, w różnych środowiskach geograficznych, społecznych i kulturowych, i jednocześnie teologię mającą jako swój podstawowy punkt odniesienia Wcielenie odwiecznego Logosu, jego wejście w kulturę, w sposoby rozumienia świata i w tradycje religijne ludu[55].

Trudno nie zgodzić się z koniecznością włączania mnogości współczesnych kontekstów w refleksję teologiczną, która dzięki temu nie pozostaje jedynie akademicką spekulacją pozbawioną

---

[54] J. Tabaszewska, „*Wędrujące pojęcia*", s. 120.

[55] Franciszek, List apostolski *motu proprio Ad theologiam promovendam*, nr 4.

realnego odniesienia do życia chrześcijan. Zbędne wydaje się jednak używane wobec niej określenie *fundamentalnie* kontekstualna. Z hermeneutycznego punktu widzenia kontekst jest po prostu nieodzowną częścią teologii, zajmującą właściwe sobie miejsce. Czy ma być ono pierwsze? W akcie interpretacyjnym rozumianym całościowo – nie. Może być punktem wyjścia, ale nie musi. Ważne jest uwzględnienie kontekstu jako istotnego elementu aktu interpretacyjnego. Co więcej radykalna kontekstualność niesie ze sobą ryzyko fragmentaryczności, co oczywiście otwiera debatę o postulat uniwersalności przesłania chrześcijańskiego. *Ad theologiam promovendam* zdaje się zatem wykraczać poza wskazane powyżej hermeneutyczne zadania teologii. A to samo w sobie można interpretować jako postulowaną przez papieża Franciszka zmianę paradygmatu[56].

Podsumowanie

Hermeneutyka, rozumiana jako sztuka interpretacji, wnosi do teologii narzędzia krytycznej refleksji nad procesem rozumienia tekstów objawionych, Tradycji oraz aktualnego doświadczenia wiary. Wskazuje przy tym na konieczność zachowania równowagi między historyczną tożsamością ewangelicznego przesłania a jego współczesnym odczytaniem. Sama teologia z natury ma charakter hermeneutyczny. Kluczowym wyzwaniem pozostają napięcie między tekstem a interpretatorem oraz pytanie o granice dopuszczalnej interpretacji, szczególnie istotne w kontekście eklezjalnym i duszpasterskim. W tym ujęciu teologię można określić jako *intellectus fidei* uprawiany w epoce rozumu hermeneutycznego,

[56] Szerzej kwestię kontekstualności poruszają w niniejszej monografii inni autorzy.

w której praktyka interpretacyjna staje się integralną częścią misji Kościoła i jego dialogu ze światem. Hermeneutyczne zadania teologii obejmują przede wszystkim pogłębione rozumienie *Pisma Świętego* oraz interpretację aktualizującą Objawienia i Tradycji w świetle współczesnych wyzwań kulturowych i egzystencjalnych, przy jednoczesnym zachowaniu ciągłości z historycznym przesłaniem wiary.

Hermeneutyczne zadania teologii
Abstrakt

Rozdział przedstawia historię i panoramę hermeneutyki, jej złożone relacje z teologią oraz hermeneutyczne zadania samej teologii, wśród których podstawowe dotyczą rozumienia i wyjaśniania *Pisma Świętego*, a także interpretacji aktualizującej dogmatów i wielowiekowej tradycji teologicznej. Istotnym aspektem jest tu rola odbiorcy oraz uwzględnienie w procesie interpretacyjnym kontekstualności – zarówno historycznej, jak i kulturowej. Teologia, z natury hermeneutyczna, w takiej perspektywie angażuje się w dialog z innymi dziedzinami wiedzy, co wzbogaca jej refleksję. W ten sposób staje się odpowiedzią na wyzwania współczesnego świata, zachowując wierność przesłaniu Objawienia i *Paradosis*.

Słowa kluczowe: *Ad theologiam promovendam*, hermeneutyka, interpretacja, kontekstualność, teologia, transdyscyplinarność

Hermeneutical tasks of theology
Abstract

The chapter presents the history and overview of hermeneutics, its complex relationship with theology, and the hermeneutic tasks inherent to theology itself. Among these, the primary tasks involve the understanding and interpretation of Sacred Scripture, as well as the contemporary interpretation of dogmas and the centuries-old theological tradition. A crucial aspect of this process is the role of the recipient and the incorporation of contextuality—both historical and cultural—into the interpretative framework. Theology, inherently hermeneutical, engages in a dialogue with other fields of knowledge from a hermeneutic perspective, thus enriching its reflection. In this way, it becomes a response to the challenges of the contemporary world, while maintaining fidelity to the message of Revelation and Paradosis.

Keywords: *Ad theologiam promovendam*, contextuality, hermeneutics, interpretation, theology, transdisciplinarity

Bibliografia

Augustyn, *De doctrina christiana – O nauce chrześcijańskiej*, J. Sulowski (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.

Bartnik C.S., *Hermeneutyka katolicka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 66, J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgus, S. Fita, J. Misiurek, M. Rusecki, A. Stępień, A. Weiss (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, kol. 774–779.

Collini S., *Interpretacja skończona i nieskończona*, w: U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, T. Bieruń (tłum.), Znak, Kraków 1996.

Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise* (1993), Cerf, Paris 1994.

Demers B., *L'herméneutique théologique d'Edward Schillebeeckx*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 2010, vol. 94, s. 7–38.

Dzidek T., *Wstęp do wydania polskiego*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawia*, B. Sesboüé (red.), P. Rak (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.

Ebelig G., *Word of God. Historical Studies Interpreting the Divisions of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1968.

Fortin-Melkevik A., *Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines: herméneutique et narratologie*, „Laval théologique et philosophique" 1993, vol. 49, no. 2, s. 223–231.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie (24 listopada 2013).

Franciszek, Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych (8 grudnia 2017).

Franciszek, List apostolski *motu proprio Ad theologiam promovendam* (1 listopada 2023).

Gadamer H.G., *Herméneutique et théologie*, „Revue des Sciences Religieuses" 1977, vol. 51, s. 384–397.

Geffré C., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris 1983.

Geffré C., *Le tournant herméneutique de la théologie*, „Roczniki Teologiczne" 2005, vol. 52, no. 9, s. 5–19.

Girard M., *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele" – bilans i perspektywy*, „Verbum Vitae" 2003, nr 4, s. 269–283.

Góźdź K., *Teologiczna hermeneutyka języka wiary*, „Roczniki Teologiczne" 2018, t. 45, nr 2, s. 29–46.

Hejmej A., *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Universitas, Kraków 2008.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem (14 września 1998).

Jan XXIII, *Przemówienie na uroczyste rozpoczęcie Soboru Watykańskiego II* (11 października 1962).

Jaworski K., *Rola paradygmatu w badaniach z zakresu teologii*, w: *Wokół pytań o apologie. Akcenty krakowskie*, D. Wąsek, S. Drzyżdżyk, M. Gilski (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, s. 53–103.

Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, M. Borowska (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988), w: *Od wiary do teologii. dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1969–1996)*, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2011), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012.

Nycz R., *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, M.P. Markowski, R. Nycz (red.), Universitas, Kraków 2012.

Ricœur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986.

Ricœur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, P. Graff, K. Rosner (tłum.), PIW, Warszawa 1989.

Ricœur P., *Temps et récit*, t. III: *Le temps raconté*, Points Essais, Paris 1991.

Rusecki M., Mastej J., Kaucha K., *Metodologia teologii fundamentalnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2019.

Sejbuk A., *Od aporii czasowości do narracji, czyli o refiguracji według Paula Ricœura*, „Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media" 2023, t. 11, nr 1, s. 41–53.

Schleiermacher F., *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, Reimer, Berlin 1838.

Tabaszewska J., *„Wędrujące pojęcia". Koncepcja Mieke Bal – przykład inter- czy transdyscyplinarności?*, „Studia Europaea Gnesnensia" 2013, nr 8, s. 113–130.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, t. 19, cz. I, *Quaestio 1–12*, P. Bełch (tłum.), Veritas, London 1975.

Werbick J., *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, G. Rawski (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

Wierciński A., *Hermeneutyka dogmatu. Myślenie od samego początku arche (ἀρχή) i myślenie początku*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, R. Woźniak (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2021, s. 185–205.

Zwoliński Z., *Tezy hermeneutyki Gadamera*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 2005, t. 14, 2, s. 253–262.

Henryk Sławiński
https://orcid.org/0000-0003-4290-6743
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (https://ror.org/0583g9182)

Teologia w służbie przepowiadania

Wprowadzenie

Stawiamy sobie pytanie o relacje między teologią i przepowiadaniem oraz o to, w jakim sensie teologia pozostaje w służbie przepowiadania. Najpierw podjęte zostaną kwestie terminologiczne: powiemy w dużym skrócie, czym jest „teologia" i czym jest „przepowiadanie". Następnie zwrócimy uwagę na genezę chrześcijańskiego przepowiadania i teologii. W dalszej części omówimy pastoralne ukierunkowanie teologii, a następnie przepowiadanie potrzebujące teologii.

Zagadnienia terminologiczne

Bogactwo pola semantycznego terminu „teologia" widać chociażby w małym leksykonie pojęć teologicznych, który bardzo

zwięźle omawia różne zagadnienia, ale aż na ośmiu stronach analizuje różne aspekty terminu „teologia"[1]. Jeszcze bardziej bogactwo to widoczne jest w podręczniku krakowskiego teologa Andrzeja Napiórkowskiego zatytułowanym *Teologie XX i XXI wieku*[2]. Autor tego dzieła dostrzega pojawienie się wielu rodzimych nurtów teologicznych na różnych kontynentach i wymienia wiele nowych, które wciąż są na etapie opracowania, jak na przykład: „teologia estetyczna, terapeutyczna, etyczna, pracy, pokoju, dialogu, języka, męczeństwa". Rozwija się też teologia ludowa[3]. Wiele nowych nurtów w teologii wiąże się z dowartościowaniem takich miejsc poznania teologicznego, jak chociażby liturgia, historia, świat, ekumenizm, feminizm. Tym odkryciom z kolei towarzyszy wypracowanie nowych metod, na przykład: „transcendentalna B. Lonergana i K. Rahnera, narracyjna G. Lindbecka i H. Freia, czy metoda personalistyczna"[4].

Termin „teologia"

Mając na uwadze bogactwo terminu „teologia", należy – najkrócej ujmując – stwierdzić, że w swej greckiej etymologii oznacza on „naukę o Bogu"; stanowi metodyczny wysiłek zrozumienia i interpretacji prawd objawionych przez Boga. Grecki termin „teologia" był używany przez filozofów, chociażby przez Arystotelesa: w sensie filozofii pierwszej zajmującej się bytem niezmiennym. Nie występuje on ani w greckiej Septuagincie, ani w Nowym Testamencie. Początkowo termin ten nie był stosowany przez pisarzy

---

1 G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 13, 189–196.

2 A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.

3 Por. J. Perszon, *Teologia ludowa. Konteksty inkulturacji Ewangelii*, Bernardinum Pelplin 2019.

4 A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, s. 16.

chrześcijańskich, ale już przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej, Klemens Aleksandryjski i Orygenes, podjęli próbę oczyszczenia tego terminu z obciążeń pogańskich – związanych z mitami i ubóstwieniem władców cywilnych – oraz wprowadzenia w obieg terminologii chrześcijańskiej, w odniesieniu do jedynego Boga[5].

Pierwszym dziełem pisarza chrześcijańskiego, w którego tytule pojawił się termin „teologia" był tekst Euzebiusza z Cezarei: *O kościelnej teologii*. Św. Atanazy (†373), a za nim inni ojcowie greccy od drugiej połowy IV wieku rozróżniali teologię, przez którą rozumieli naukę o jednym Bogu w Trójcy osób, oraz ekonomię jako naukę o Słowie Wcielonym i dziele Odkupienia, oraz o działaniu Boga w świecie[6].

Z kolei ojcowie i pisarze łacińscy, aż do św. Augustyna, nie sięgali po termin „teologia", a sam święty biskup z Hippony, choć posługiwał się nim, nie nadawał mu większego znaczenia[7]. Jeszcze chrześcijańscy pisarze średniowieczni, jak Boecjusz (†524) i św. Grzegorz Wielki (†604), zamiast nazwy teologia stosowali określenia „doctrina christiana", „sacra Scriptura", „sacra eruditio" czy „sacra Pagina". Nawet św. Tomasz z Akwinu (†1274) w swej *Summa theologiae* posługiwał się częściej, bo około osiemdziesięciu razy, nazwą „sacra doctrina" aniżeli nazwą „theologia", którą wykorzystał tylko trzy razy[8]. Z czasem jednak, od końca średniowiecza, termin „teologia" znalazł powszechne zastosowanie[9].

Współcześnie termin „teologia" wykorzystywany jest w religiologii w sensie rozumowego zgłębienia prawd wiary danej reli-

---

5 Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, TUM, Wrocław 1994, s. 16.

6 Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, s. 16.

7 Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, s. 16–17.

8 A. Bronk, S. Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka" 2006, nr 2, s. 88.

9 Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, s. 17.

gii, dlatego też każda religia może mieć własną teologię. Jednakże najbardziej systematycznie rozbudowaną teologię ma, ze wszystkich religii – nie wyłączając judaizmu i islamu – chrześcijaństwo. A i w samej teologii chrześcijańskiej wyróżnia się jej trzy zasadnicze typy: prawosławna, protestancka i rzymskokatolicka[10].

O ile odpowiedzią człowieka na Boże Objawienie jest wiara, o tyle teologia jest „wiarą poszukującą zrozumienia" (łac. *fides quaerens intellectum*). W celu zrozumienia i interpretacji Objawienia teologia posługuje się środkami rozumowymi: analizuje wydarzenia historyczne i wyraża poznaną prawdę za pomocą terminologii filozoficznej. Ponieważ Bóg jest tym, kim jest – teologia nigdy Boga nie wyraża w pełni, a jedynie „poszukuje" i pomaga Go poznawać, ale zawsze na tyle tylko, na ile On sam się objawia. Bóg pozostaje zawsze nieogarniony dla ludzkiego poznania; zawsze większy[11]. Jeśli człowiek myśli, że poznał Boga, to może być pewien, że to, co poznał, nie jest Bogiem. Bóg nie może być bezpośrednim przedmiotem poznania; jest nim pośrednio – za sprawą Objawienia. Albowiem, jak to ujął św. Paweł: „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy. Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce" (Rz 1, 20–21). Dla większości wierzących teologia stanowi pomoc w uzyskaniu racjonalnych podstaw dla swojej wiary w Boga[12].

---

10 A. Bronk, S. Majdański, *Teologia*, s. 81.

11 Por. G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych*, s. 189.

12 Por. A. Bronk, S. Majdański, *Teologia*, s. 83; J.M. Bocheński, *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*, Noir sur Blanc, Montricher 1988, s. 179.

Termin „przepowiadanie"

Czym z kolei jest przepowiadanie? Termin „przepowiadanie" (łac. *praedicatio*), określany również jako kaznodziejstwo, to część kościelnej posługi słowa. W szerokim rozumieniu używany jest na określenie wszelkiego głoszenia dzieł Boga w historii zbawienia w sposób oralny, skrypturalny, graficzny i ikoniczny, a więc ustnie i za pomocą pisma, gestów symbolicznych oraz nowoczesnych środków komunikacji społecznej. W tym szerokim ujęciu obrzędy liturgiczne i nabożeństwa ludu Bożego, muzyka i sztuka sakralna oraz architektura chrześcijańska – wszystko to jest głoszeniem misterium Chrystusa. Natomiast w ujęciu ścisłym przepowiadanie to posługa słowa realizowana w imieniu Kościoła w homilii, kazaniu i konferencji w celu budzenia lub umacniania wiary słuchaczy[13].

Przepowiadanie to podstawowa – wraz z liturgią i budowaniem wspólnoty przez diakonię – funkcja Kościoła. Gdy chodzi o porządek chronologiczny, przepowiadanie jest pierwszą z tych funkcji, ponieważ wiara rodzi się ze słuchania przepowiadanego słowa Bożego, jak to ujął św. Paweł: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10, 17). Z kolei słowo Boże przyjęte przez słuchaczy z wiarą prowadzi do wspólnoty i sakramentów, pośród których jest Eucharystia jako szczyt życia Kościoła. Przepowiadanie słowa Bożego jest wrodzonym i niezbywalnym prawem Kościoła decydującym o jego tożsamości, niezależnym od jakiejkolwiek władzy ludzkiej[14]; jest „koniecznością wynikającą z samej natury

---

[13] Por. G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, s. 696.

[14] *Kodeks prawa kanonicznego*, Pallotinum, Poznań 1983, kan. 747.

wiary”[15]; jest realizacją zbawczej misji i nauczycielskiego zadania Kościoła. Podstawowym, a w niektórych sytuacjach – uwarunkowanych społecznie i politycznie – jedynym możliwym sposobem przepowiadania jest życie uczniów Chrystusa zgodne z Ewangelią. Takie świadectwo (gr. *martyria*) jest milczącym, ale skutecznym przepowiadaniem Dobrej Nowiny[16]. Jednak nawet najpiękniejsze świadectwo życia wymaga z czasem jasnego wyjaśnienia i dopełnienia przez przepowiadanie osoby, nauki i dzieła Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela[17]. Harmonia przepowiadanego słowa ze świadectwem życia głosiciela sprzyja wiarygodności orędzia jako rzeczywistości, „którą można żyć i dzięki której można żyć”[18].

Zasadniczo rozróżnia się w przepowiadaniu: kazanie, homilię i konferencję. W popularnym nazewnictwie kazanie służy określeniu każdej jednostki przepowiadania, ale w precyzyjnym ujęciu to przepowiadanie podczas nabożeństw ludowych, a więc poza obrzędami liturgicznymi. Z kolei homilia to przepowiadanie stanowiące integralną część czynności liturgicznej. Według Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II homilia to „zwiastowanie przedziwnych dzieł Bożych w dziejach zbawienia, czyli w misterium

---

15 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 92.

16 Por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 21; por. 18; M.M. Michalak opisuje pracę sióstr benedyktynek w El Beidzie w Libii. Siostry udały się tam na wyraźną prośbę papieża Pawła VI, choć wiedziały, że ze względu na panujący tam islam, nie będą mogły jawnie głosić Jezusa. Toteż głosiły Zbawiciela świadectwem swojego życia od sierpnia 1976 r. do grudnia 1997 r. „W ciągu dwudziestu lat misji milczenia, ze względu na zakaz ewangelizowania słowem, siostry pracujące w szpitalu jako pielęgniarki doprowadziły do wiary katolickiej wielu Libijczyków, będąc świadkami Jezusa Zmartwychwstałego przez czytelne, jednoznaczne świadectwo wiary” – M.M. Michalak OSB, *Wkład sióstr benedyktynek misjonarek w dzieło ewangelizacji*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2020, s. 68.

17 Por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 22.

18 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 97.

Chrystusowym, które zawsze jest w nas obecne i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych"[19]. Ma ona swoją treść przede wszystkim z Pisma Świętego i liturgii i, jak ona, jest zbawczym działaniem Chrystusa i Kościoła, w którym priorytetowy jest element uświęcający, a więc inicjatywa i działanie Boga. Innymi słowy, homilia jest anamnezą – aktualizującym wspomnieniem, uobecnieniem zbawczych interwencji Boga w historii[20]. Natomiast w różnych formach pobożności ludowej priorytetową rolę odgrywa ludzkie zaangażowanie, które daje wyraz doświadczeniu Bożej miłości i stanowi inspirację do działania.

I wreszcie konferencja (łac. *confero, conferre*) to przepowiadanie poza liturgią i nabożeństwami ludu Bożego w formie kolokwium o tematyce religijnej, w którym może uczestniczyć wielu rozmówców; ma znamiona przystępnego wykładu głoszonego przez osobę z autorytetem na temat wiary i moralności chrześcijańskiej i życia duchowego. Różni się od katechezy, która jest ponadczasowym, usystematyzowanym i integralnym wyjaśnieniem doktryny chrześcijańskiej na kanwie katechizmu[21].

Tak więc, przepowiadanie jest dziś rozumiane jako wydarzenie zbawcze, interwencja Boga w danym momencie, w miejscu

---

[19] Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, nr 35, por. 52.

[20] Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, nr 1103; D. Brzeziński, *Sakramentalność słowa Bożego w świetle adhortacji apostolskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, „Liturgia Sacra" 2011, t. 17, nr 1, s. 17; H. Sławiński, *Przepowiadanie słowa Bożego podczas nabożeństw ludu Bożego*, „Teologia i Człowiek" 2019, t. 48, nr 4, s. 54.

[21] Por. Z. Pilch, *Apologijne konferencje*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, k. 792–794; G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Homo Dei, Kraków 2011, s. 28–29; S. Kyc, *Ojciec Augustyn Jankowski OSB jako konferencjonista*, „Polonia Sacra" 2017, t. 21, nr 3, s. 167–189; S. Kyc, *Ksiądz Józef Kudasiewicz jako teoretyk i praktyk przepowiadania*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2021, s. 158–160.

i czasie; to interwencja w życie głosiciela i słuchaczy tworzących zgromadzenie religijne. To wydarzenie publiczne, różniące się od dyskretnej rozmowy i kierownictwa duchowego. Jest ono dostępne dla wszystkich i pomyślane jako oddziaływanie społeczne w tym celu, by było dalej przekazywane przez bezpośrednich słuchaczy i upowszechniane, w rozmowach, w formie drukowanej bądź za pomocą multimediów[22]. Zasadniczą treścią przepowiadania są tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego (łac. *credenda et agenda*), czyli to, w co wierzyć i jak żyć, a zasadniczym źródłem przepowiadania jest słowo Boże przekazywane w Piśmie Świętym i w Tradycji pod nadzorem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Geneza i rozwój chrześcijańskiej teologii i przepowiadania

Jaka jest relacja chrześcijańskiej teologii i przepowiadania? Te dwie rzeczywistości wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Gdy chodzi o ich genezę, trzeba powiedzieć, że mają one swoje odpowiedniki w starożytności pogańskiej, bo zarówno refleksja teologiczna, jak i mowy retoryczne znane były przed chrześcijaństwem. Jednakże ściśle ujmując, u początku chrześcijaństwa, a jednocześnie jego teologii i przepowiadania jest wydarzenie, które autor *Listu do Hebrajczyków* opisał tak: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1, 1–2). Natomiast św. Jan Ewangelista ujął to wydarzenie w następujących słowach: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę" (J 1, 14). Owocem tego doświadczenia była

[22] Por. E. Staniek, *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 1997, s. 11.

potrzeba świadczenia – dzielenia się z innymi tym bezprecedensowym doświadczeniem. Dlatego też św. Jan wyznał: „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami" (1 J 1, 1–3).

Chrześcijańska teologia i przepowiadanie wyrastają więc z doświadczenia Boga, który dał się poznać w dziele stworzenia i w dziejach zbawienia, a najbardziej i najwyraźniej w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym narodzonym z Niewiasty (por. Ga 4, 4). „Słowo nie wyraża się tu przede wszystkim w sposób dyskursywny, poprzez pojęcia lub reguły. Obcujemy tutaj z osobą samego Jezusa. Jego jedyna i szczególna historia jest ostatecznym słowem, jakie Bóg kieruje do ludzkości"[23]. Papież Benedykt XVI podkreślił: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie"[24]. To samo należy powiedzieć o początku teologii i przepowiadania Chrystusa. Ich początkiem jest doświadczenie. Ci, którzy przez lata towarzyszyli Jezusowi, słuchali Jego nauk, widzieli znaki i cuda, których dokonywał, a potem przeżyli Jego ukrzyżowanie, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie nie mogli milczeć. Święty Piotr i Jan przesłuchiwani z powodu cudu dokonanego za sprawą Jezusa zmartwychwstałego, choć im zakazano nauczać w to imię, oznajmili: „my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli" (Dz 4, 20; por. 17).

---

[23] Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 11.

[24] Benedykt XVI, *Deus caritas est* (25 grudnia 2005), nr 1.

Przepowiadanie chrześcijańskie, zrodzone z doświadczenia, ma u swych podstaw także wyraźne polecenie Zmartwychwstałego: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 19–20). Poleceniu temu towarzyszyło zapewnienie, że przepowiadanie to nie będzie tylko ludzkim retorycznym przedsięwzięciem, ale że będzie to dzieło dokonujące się w mocy Ducha Świętego. Przed wniebowstąpieniem Jezus zapewnił uczniów: „gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi" (Dz 1, 5–6). I tak się stało. Apostołowie, przynagleni prześladowaniem, udali się w różne strony świata i, w mocy Ducha Świętego, głosili Jezusa jako Pana i Zbawiciela.

Mając doświadczenie spotkania z Jezusem Chrystusem, pierwsi chrześcijanie dość szybko podjęli próbę racjonalizacji tego doświadczenia oraz wyjaśnienia go sobie, a także niewierzącym. Teologiczny namysł i przepowiadanie Dobrej Nowiny szły w parze, czego dowodem jest cała działalność św. Pawła. U swych początków przepowiadanie dokonywało się pod natchnieniem Ducha Świętego, toteż mówi się o charyzmatycznym okresie przepowiadania chrześcijańskiego. Podstawą rozróżnienia prawdziwych i fałszywych charyzmatycznych głosicieli słowa Bożego było wyznanie wiary w Chrystusa jako Pana i Boga (por. 1 Kor 12, 3; 1 J 4, 1–6).

Z upływem czasu zanikało przepowiadanie charyzmatyczne, ustępując miejsca alegorycznemu komentowaniu Pisma Świętego, w czym mistrzem był Orygenes (ok. 185–254)[25]. Przepowiadanie

[25] G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, s. 698–699.

zaczęło wchodzić w okres retoryczny, zwłaszcza po edykcie mediolańskim Konstantyna Wielkiego z 313 roku. Przezwyciężona została wówczas niechęć chrześcijan do retoryki jako pogańskiej sztuki uwodzenia[26]. Znaczącą rolę w tym procesie odegrali wielcy kaznodzieje, którzy byli wybitnymi teologami, jak na przykład św. Bazyli (†379), św. Grzegorz z Nazjanzu (†390), św. Grzegorz z Nysy (†395), św. Jan Chryzostom (†407) na Wschodzie, a na Zachodzie św. Ambroży (†397), św. Hieronim (†420) i św. Augustyn (†430)[27]. Ten ostatni w swoim dziele *De doctrina christiana* przeniósł na chrześcijański grunt zasady starożytnej retoryki, które – jeszcze jako poganin i rzymski retor – doskonale znał i stosował[28]. Św. Augustyn uważał, że skoro z osiągnięć retoryki korzystają szerzyciele kłamstw, to tym bardziej powinni z niej korzystać słudzy prawdy: „Skoro zatem sztuka wymowy sprawia dwojaki skutek i posiada tak wielką moc przekonywania zarówno o czymś złym, jak i o dobrym, dlaczegóż by ludzie uczciwi nie mieli dołożyć starań do zdobycia tej sztuki celem spożytkowania jej w służbie prawdy, gdy przewrotni posługują się nią w służbie niesprawiedliwości i błędu, mając na oku osiągnięcie zwycięstwa w sprawie przewrotnej i kłamliwej?"[29]. Warto dodać, że dzieło św. Augustyna *De doctrina christiana* stało się pierwszym podręcz-

---

[26] Por. H. Lemmermann, *Komunikacja werbalna. Szkoła retoryki*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 1999, s. 77; M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 27.

[27] H. Sławiński, *Retoryka w przepowiadaniu słowa Bożego – historia i aplikacja na przykładzie homilii Jana Pawła II wygłoszonej we Włocławku 7.06.1991 r.*, w: *Jan Paweł II apostoł prawdy*, J. Kędzierski (red.), Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 2005, s. 283–284; H. Sławiński, W. Przyczyna, *Homiletyka a retoryka. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, „Przegląd Homiletyczny" 2005, t. 9, s. 133–135.

[28] J. Sulowski, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *De doctrina christiana*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. XVIII.

[29] Św. Augustyn, *De doctrina christiana*, IV, 2, 3.

nikiem homiletyki, służącym do kształcenia kaznodziejów przez kolejne wieki[30].

W złotym okresie retorycznym, to jest IV i V wieku, nastąpił znaczny rozwój różnych form przepowiadania: homilie egzegetyczne i mistagogiczne, mowy pogrzebowe, panegiryki o męczennikach oraz mowy teologiczne, z których powstało kazanie tematyczne jako odrębna forma przepowiadania chrześcijańskiego. To ostatnie różniło się od homilii tym, że wyjaśniało konkretną doktrynę, a nie fragment biblijny[31]. Za Christine Mohrmann trzeba jednak dodać, że nie jest łatwe rozróżnienie poszczególnych form przepowiadania w okresie patrystycznym: homilie, kazania i traktaty teologiczne nie różniły się tak bardzo między sobą[32]. Przepowiadanie w okresie patrystycznym przybierało wiele różnorodnych form, które wzajemnie się przenikały i nie występowały w czystej postaci[33]. Przepowiadanie było wypełnione bogatą treścią teologiczną.

Mając na myśli relację przepowiadania i teologii, należy podkreślić, że dość szybko wybitni kaznodzieje do nauczania o Jezusie i Jego zbawczym dziele wykorzystali pojęcia znane z filozofii greckiej. Były one niezwykle przydatne w działalności misyjnej pośród elit intelektualnych oraz sporów na temat rozumienia natury Chrystusa i Trójcy Świętej. To wtedy, w IV i V w., ukształtował

---

30 Por. C.A. Loscalzo, *Rhetoric*, w: *Concise Encyclopedia of Preaching*, W.H. Willimon, R. Lischer (eds.), Westminster John Knox Press, Louisville 1995, s. 411.

31 Por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1. *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 103–104; H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą. Teoria homilii w Stanach Zjednoczonych po II Soborze Watykańskim*, Wydawnictwo M, Kraków 2008, s. 31–32.

32 C. Mohrmann, *Praedicare-Tractare-Sermo*, LMD 1954, vol. 39, s. 105.

33 Por. A. Olivar, *Przedmiot homiletyki patrystycznej*, „Anamnesis" 1996/1997, t. 11, nr 4, s. 57.

się zasadniczy korpus doktryny chrześcijańskiej, znajdując swój wyraz w Credo ustalonym na soborach w Nicei (325) i w Konstantynopolu (381)[34]. Teologia służyła doprecyzowaniu treści przepowiadania.

Niezwykle dynamiczny rozwój racjonalnej, teologicznej refleksji, która uniezależniła się od przepowiadania, dokonał się w średniowieczu, gdy teologia zaczęła być uprawiana jako dyscyplina akademicka na uniwersytetach europejskich. Liczne z nich powstały w XII i XIII w. nie bez inspiracji Soboru Laterańskiego III z 1179 roku i Soboru Laterańskiego IV z 1215 roku[35]. Według tego pierwszego jednym z warunków udzielenia sakramentu święceń biskupich było odpowiednie wykształcenie kandydata[36]. A Sobór Laterański IV nakładał kary na biskupów, którzy udzielaliby sakramentu święceń osobom o niedostatecznym wykształceniu[37]. Rozumiano wówczas, jak ważna jest teologia dla tych, którym powierza się duchową pieczę nad wiernymi.

Zasłynęli wtedy wielcy teolodzy, jak św. Anzelm (†1109), Abelard (†1142), Piotr Lombard (†1160), św. Tomasz (†1274), Duns Szkot (†1308) i Wilhelm Ockham (†1347). Zasadniczą rolę w wyodrębnieniu teologii jako dyscypliny naukowej odegrał św. Anzelm z Cantebury, uważany za ojca teologii zwanej filozoficzną. Odróżniał on wiedzę nadprzyrodzoną (teologię) i przyrodzoną (filozofię). Za nim rozróżniano oba porządki poznania, objawienia i rozumu (łac. *fides et ratio*) i wyrażano ich harmonię w sformułowanich: *fides quaerens intellectum* – wiara szukająca zrozu-

---

34 Por. A. Bronk, S. Majdański, *Teologia– próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, s. 90–91.

35 Sobór Laterański III, 18, w: *Dokumenty soborów powszechnych (869–1312)*, t. 2, s. 193–195.

36 Sobór Laterański III, Kanon 3, 1-2, w: *Dokumenty soborów…*, s. 171.

37 Sobór Laterański IV, 26, 1-2, w: *Dokumenty soborów…*, s. 265.

mienia – oraz *credo ut intelligam* i *intelligam ut credam* – wierzę, by rozumieć, i rozumiem, aby wierzyć. Z wykorzystaniem filozofii arystotelesowskiej opracowano wówczas główne traktaty teologiczne: trynitologię, chrystologię i sakramentologię[38].

W czasach nowożytnych teologia, która wcześniej była najważniejszą nauką uniwersytecką, zaczęła tracić na znaczeniu. „Coraz bardziej też traciła swój spekulatywny, teoretyczny charakter refleksji nad głównymi prawdami wiary w kontakcie z wielkimi systemami filozoficznymi na rzecz «małych teologii» partykularnych"[39]. Zdaniem niektórych uczonych obecnie teologia postrzegana jest zasadniczo jako nauka praktyczna[40].

Pastoralne ukierunkowanie teologii

Nowego impulsu do tego, by refleksja teologiczna służyła przepowiadaniu dostarczył Sobór Watykański II. W *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym «Dei verbum»* zawarte zostało zalecenie, by „egzegeci katoliccy i inni uprawiający świętą teologię nie szczędzili wspólnych wysiłków, aby pod opieką świętego Urzędu Nauczycielskiego i przy zastosowaniu odpowiednich pomocy, w ten sposób zgłębiać Pisma Boga i wyjaśniać, żeby jak najliczniejsi głosiciele Bożego słowa mogli z pożytkiem podawać wiernym pokarm Bożych Pism dla oświecenia umysłu, umocnienia woli i rozpalenia serc miłością Boga"[41].

Tuż po Soborze Watykańskim II niemiecki jezuita Karl Rahner utrzymywał, że teologia istnieje, dlatego że istnieje przepowiadanie

---

38 Por. A. Bronk, S. Majdański, *Teologia*, s. 91.

39 A. Bronk, S. Majdański, *Teologia*, s. 92.

40 Por. A. Bronk, S. Majdański, *Teologia*, s. 92.

41 Sobór Watykański II, *Dei verbum*, nr 23; Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 45.

słowa Bożego, nie *vice versa*[42]. W podobnym duchu wypowiedział się jezuita, który został papieżem. W Liście motu proprio *Ad theologiam promovendam* (1.11.2023) Franciszek wyraźnie stwierdził, że „teologia służy ewangelizacyjnej misji Kościoła i takiemu przekazywaniu wiary, aby stała się ona kulturą, czyli mądrym *ethosem* ludu Bożego; skierowaną do wszystkich ludzi propozycją pięknego człowieczeństwa i humanizującego piękna"[43].

Franciszek wyznaczył teologii ukierunkowanie ewangelizacyjne i duszpasterskie. We wspomnianym liście zachęcił teologów:

> Nie zadowalajcie się teologią uprawianą przy biurku […] teologia powinna być teologią „ludową": miłosiernie odnoszącą się do otwartych ran ludzkości i stworzenia oraz uprawianą wewnątrz ludzkiej historii, głoszącą nadzieję na jej ostateczne spełnienie. Jest to niejako „pieczęć" duszpasterska, którą musi przyjąć teologia jako całość […]. Refleksja teologiczna powinna rozwijać się metodą indukcyjną, która wychodzi od różnych kontekstów i konkretnych sytuacji, w jakich żyją ludy i ludzie. Powinna przyjmować i podejmować kwestionowanie jej rozumowań i twierdzeń przez rzeczywistość, aby stawać się rozeznawaniem „znaków czasu". W ten sposób będzie uczestniczyć w głoszeniu zbawczego wydarzenia Boga-agape, objawiającego się nam w Jezusie Chrystusie (ATP 8).

Jednocześnie Franciszek skrytykował teologię autoreferencyjną, która się izoluje i staje nieistotną, a upomniał się o to, by była uprawiana kontekstualnie, w sieci relacji „z innymi dyscy-

[42] K. Rahner, *Theological Investigation*, v. 3: *The Theology of the Spiritual Life*, K.H. Kruger, B. Kruger (tłum.), Helicon Press, Baltimore 1967, s. 305; por. H. Sławiński, *O możliwości i konieczności mówienia o Niewyrażalnym*, „Studia Włocławskie" 2017, t. 19, s. 322.

[43] Franciszek, List apostolski *motu proprio Ad theologiam promovendam*, nr 8 (dalej: ATP).

plinami i innymi rodzajami wiedzy" (ATP 5). Ponadto Franciszek podkreślił znaczenie sapiencjalnego wymiaru teologii, uprawianej na wzór św. Tomasza. Chodzi tu o teologię, w której „idea Mądrości wewnętrznie spaja i utrzymuje Prawdę i Miłość w «nierozerwalnym związku» – tak, że niemożliwe jest poznanie Prawdy bez praktykowania Miłości" (ATP 7). Taka teologia sapiencjalna nie jest wiedzą abstrakcyjną i ideologiczną, ale duchową, wypracowaną na kolanach, w adoracji i na modlitwie (ATP 7).

Przepowiadanie potrzebujące teologii

Przepowiadanie najbardziej potrzebuje teologii sapiencjalnej, a teologia ta najlepiej służy przepowiadaniu. Historia kaznodziejstwa dowodzi, że najwspanialszymi głosicielami słowa Bożego byli wybitni teolodzy. Ci, którzy w imieniu Kościoła wyznaczani są do głoszenia słowa Bożego, muszą mieć wykształcenie teologiczne, bo zostają posłani do głoszenia prawdy zbawczej w trosce o dojrzałą wiarę wiernych powierzonych swej opiece. Wiara zaś jest zarówno przylgnięciem człowieka do Boga, jak i uznaniem prawdy, którą On objawił najpełniej w Jezusie Chrystusie (por. KKK 150). Głosiciel słowa Bożego ma za zadanie „rozjaśniać światłem wiary nowe sytuacje i problemy, które w przeszłości nie istniały"[44]. Podejmuje refleksję teologiczną nad doświadczeniami, które przeżywają wierni; łączy chrześcijańską tradycję ze współczesnym doświadczeniem ludzkim. Teologia wyposaża głosiciela słowa Bożego w odpowiedni język służący wyrażeniu wiary oraz ułatwieniu wiernym jej celebrowania we wspólnocie, przyswojenia jej sobie i życia zgodnie z nią (por. KKK 170). Zadanie głosiciela słowa Bożego sięga więc

[44] Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum* (11 października 1992), w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

dalej niż zadanie teologa: nie tylko wyjaśnia on prawdy wiary, ale wprowadza w misterium, wskazuje na obecność Boga w celebrowanych obrzędach liturgicznych. Biskupi amerykańscy w dokumencie *Preaching the Mistery of Faith* zauważyli: „Magisterium Kościoła, inspirowane wiarą i kierownictwem Ducha Świętego, widzi w teologii i dogmacie nie zagrożenie, ale przewodników dających klarowną interpretację Biblii, wiarygodne wyjaśnienia autentycznego znaczenia tekstów biblijnych”[45]. Przepowiadanie bardzo zyskuje na jakości, gdy czerpie z duchowego dziedzictwa ojców Kościoła, doktorów i świętych, a także z uznanych dzieł wybitnych teologów oraz wyjaśnień „nauki, które w ciągu dziejów Duch Święty wskazał Kościołowi”[46].

Oprócz swojej pozytywnej roli w przepowiadaniu teologia spełnia także rolę krytyczną, w tym sensie, że chroni przepowiadanie misterium Chrystusa przed błędami, uszczupleniem lub zniekształceniem. Jeśli na przykład głosiciel słowa zna stanowisko Kościoła do pelagianizmu, uniknie semipelagianizmu charakteryzującego tych, którzy wierzą, że inicjatywa zbawienia zależy od osobistego rozwoju i postępu duchowego. Z kolei, znając stanowiska Kościoła wobec monofizytyzmu, uniknie krypto-monofizytyzmu cechującego tych, który nie do końca wierzą w człowieczeństwo Jezusa[47]. Jest to aktualnie realne niebezpieczeństwo, które dostrzegł papież Franciszek i dlatego w adhortacji *Evangelii gaudium* napisał: „Dzisiaj, bardziej niż przed wyzwaniem ateizmu,

---

[45] Konferencja Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych, *Przepowiadanie misterium wiary. Homilia niedzielna*, w: *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, H. Sławiński (tłum, oprac. i red.), Wydawnictwo Salwator, Kraków 2015, nr 108, s. 84.

[46] Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum* (11 października 1992).

[47] Por. M.C. Hilkert, *Preaching and Theology. Rethinking the Relationship*, „Worship” 1991, vol. 65, nr 5, s. 402.

stajemy przed wyzwaniem, by odpowiedzieć właściwie na pragnienie Boga u wielu ludzi, by nie starali się ugasić go przez wyobcowane propozycje, lub przez Jezusa bez ciała i bez zaangażowania się na rzecz drugiego człowieka"[48].

Teologia służy przepowiadaniu w swej funkcji krytycznej także wówczas, gdy chroni je przed niepełnym przedstawianiem misterium Chrystusa. Można bowiem minąć się z prawdą Ewangelii przez głoszenie półprawd, bo niektóre kwestie moralne albo społeczne mogą się wydawać zbyt kontrowersyjne albo zbyt trudne[49]. Tymczasem misterium Chrystusa należy w posłudze słowa przedstawiać w całości i wiernie na podstawie źródeł, jakimi są: Pismo Święte, Tradycja, liturgia, Nauczycielski Urząd i życie Kościoła[50].

I wreszcie teologia chroni przepowiadanie przed zniekształceniem, do jakiego dochodzi, gdy nie jest respektowana hierarchia prawd w nauce katolickiej. Wówczas prawdy peryferyjne wypierają prawdy główne w przepowiadaniu. Papież Franciszek ilustruje takie zniekształcenie przepowiadania następującymi przykładami:

> […] jeśli jakiś proboszcz podczas roku liturgicznego mówi dziesięć razy o wstrzemięźliwości, a tylko dwa lub trzy razy o miłości czy sprawiedliwości, dochodzi do dysproporcji, przez co pozostawione są właśnie te cnoty, które powinny być bardziej obecne w przepowiadaniu i katechezie. To samo ma miejsce, gdy bardziej się mówi o prawie niż o łasce, bardziej o Kościele niż o Jezusie Chrystusie, bardziej o Papieżu niż o Słowie Bożym […]. Kiedy przepowiadanie pozostaje wierne Ewangelii, widać wyraźnie centralny charakter niektórych prawd […]. Ewangelia przede wszystkim zaprasza, byśmy odpowiedzieli Bogu, który nas kocha i nas

---

48 Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 89.

49 Por. M.C. Hilkert, *Preaching and Theology*, s. 403.

50 Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 760.

> zbawia, rozpoznając Go w innych i wychodząc poza samych siebie, by szukać dobra wszystkich […]. Jeśli to zaproszenie nie jaśnieje z mocą i jako pociągające, moralna budowla Kościoła narażona jest na ryzyko stania się papierowym zamkiem, i to jest nasze najgorsze niebezpieczeństwo. Ponieważ, ściśle mówiąc, nie będzie wtedy głoszona Ewangelia, lecz niektóre akcenty doktrynalne lub moralne wywodzące się z określonych opcji ideologicznych. Orędzie będzie narażone na utratę swej świeżości i nie będzie już miało „zapachu Ewangelii"[51].

Podsumowanie

Przepowiadanie będące w swej najgłębszej istocie głoszeniem Chrystusowego misterium, które jest w nas obecne i działa, zakłada refleksję teologiczną. Teologia zaś ma sens, gdy służy przepowiadaniu. Treścią przepowiadania nie jest teologia, ale misterium Chrystusa jako Pana i Zbawiciela. Jednak to właśnie teologia pozwala wyrazić kerygmat stanowiący zasadnicze jądro orędzia Chrystusa w precyzyjnych sformułowaniach i pogłębić jego rozumienie. Teologia chroni przepowiadanie przed banalizacją i dostarcza szerokiego spektrum zagadnień i argumentów, aby wiara słuchaczy nie była powierzchowna, ale pogłębiona i rozumna.

---

[51] Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 38–39; H. Sławiński, *Misterium Chrystusa, kerygmat i dogmat w przepowiadaniu*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, H. Sławiński (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2017, s. 137–143.

Teologia w służbie przepowiadania
Abstrakt

Tekst podejmuje zagadnienie relacji chrześcijańskiej teologii i przepowiadania. Wykazuje ich wspólną genezę w wydarzeniu Wcielenia Syna Bożego. Teologia jako rozumna refleksja nad słowem Bożym służy przepowiadaniu Chrystusowego misterium, aby adresaci mogli z przekonaniem odpowiedzieć rozumną wiarą na głoszone orędzie zbawienia. Teologia pełni wobec przepowiadania funkcję pozytywną i krytyczną. Pozytywną, bo dostarcza bogatych treści z duchowego dziedzictwa i myśli wybitnych teologów i świętych Kościoła; krytyczną, bo chroni przepowiadanie misterium Chrystusa przed błędami, uszczupleniem lub zniekształceniem.

Słowa kluczowe: teologia, przepowiadanie, *Ad theologiam promovendam,* duszpasterstwo

Theology in the Service of Preaching
Abstract

The text deals with the issue of the relationship between Christian theology and proclamation. It demonstrates their common genesis in the event of the Incarnation of the Son of God. Theology as a rational reflection on the Word of God serves to proclaim the mystery of Christ, so that the addressees can respond with conviction and rational faith to the proclaimed message of salvation. Theology plays a positive and critical role in relation to proclamation. Positive, because it provides rich content from the spiritual heritage and thought of outstanding theologians and saints of the Church; critical, because it protects the proclamation of the mystery of Christ from errors, diminution or distortion.

Keywords: theology, preaching, *Ad theologiam promovendam*, pastoral care

Bibliografia

Benedykt XVI, *Verbum Domini* (30.09.2010).
Benedykt XVI, *Deus caritas est* (25.12.2005).
Bocheński J.M., *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*, Les Editions Noir sur Blanc, Montricher 1988.
Bronk A., Majdański S., *Teologia– próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka" 2006, nr 2, s. 81–110.
Brzeziński D., *Sakramentalność słowa Bożego w świetle adhortacji apostolskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, „Liturgia Sacra" 2011, t. 17, nr 1, s. 15–23.
Dokumenty soborów powszechnych (869–1312), A. Baron, H. Pietras (oprac.), t. 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*.
Franciszek, List apostolski *motu proprio Ad theologiam promovendam* (1.11.2023).
Franciszek, *Evangelii gaudium* (24.11.2013).
Hilkert M.C., *Preaching and Theology. Rethinking the Relationship*, „Worship" 1991, vol. 65, nr 5, s. 398–409.
Katechizm Kościoła katolickiego, Pallotinum, Poznań 1994.
Kodeks prawa kanonicznego, Pallotinum, Poznań 1983.
Konferencja Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych, *Przepowiadanie misterium wiary. Homilia niedzielna*, w: *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, H. Sławiński (tłum., oprac. i red.), Wydawnictwo Salwator, Kraków 2015.
Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
Kyc S., *Ksiądz Józef Kudasiewicz jako teoretyk i praktyk przepowiadania*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2021.
Kyc S., *Ojciec Augustyn Jankowski OSB jako konferencjonista*, „Polonia Sacra" 2017, t. 21, nr 3, s. 167–189.
Lemmermann H., *Komunikacja werbalna. Szkoła retoryki*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 1999.

Loscalzo C.A., *Rhetoric*, w: *Concise Encyclopedia of Preaching*, W.H. Willimon, R. Lischer (eds.), Westminster John Knox Press, Louisville 1995, s. 409–416.

Michalak M.M. OSB, *Wkład sióstr benedyktynek misjonarek w dzieło ewangelizacji*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2020.

Mohrmann C., *Praedicare-Tractare-Sermo*, LMD 1954, vol. 39, s. 97–107.

Napiórkowski A., *Teologie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.

Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, TUM, Wrocław 1994.

O'Collins G., Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

Olivar A., *Przedmiot homiletyki patrystycznej*, „Anamnesis" 1996/1997, t. 11, nr 4, s. 49–58.

Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1. *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Wydawnictwo M, Kraków 1999.

Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975).

Perszon J., *Teologia ludowa. Konteksty inkulturacji Ewangelii*, Bernardinum, Pelplin 2019.

Pilch Z., *Apologijne konferencje*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, k. 792–794.

Rahner K., *Theological Investigation*, v. 3: *The Theology of the Spiritual Life*, tr. K.H. Kruger, B. Kruger, Helicon Press, Baltimore 1967.

Siwek G., *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, s. 696–702.

Siwek G., *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Homo Dei, Kraków 2011.

Sławiński H., Przyczyna W., *Homiletyka a retoryka. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, „Przegląd Homiletyczny" 2005, nr 9, s. 133–141.

Sławiński H., *Między ciągłością a zmianą. Teoria homilii w Stanach Zjednoczonych po II Soborze Watykańskim*, Wydawnictwo M, Kraków 2008.

Sławiński H., *Misterium Chrystusa, kerygmat i dogmat w przepowiadaniu*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, H. Sławiński (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2017, s. 119–146.

Sławiński H., *O możliwości i konieczności mówienia o Niewyrażalnym*, „Studia Włocławskie" 2017, t. 19, s. 319–332.
Sławiński H., *Przepowiadanie słowa Bożego podczas nabożeństw ludu Bożego*, „Teologia i Człowiek" 2019, t. 48, nr 4, s. 51–69.
Sławiński H., *Retoryka w przepowiadaniu słowa Bożego – historia i aplikacja na przykładzie homilii Jana Pawła II wygłoszonej we Włocławku 7. 06. 1991 r.*, w: *Jan Paweł II apostoł prawdy*, J. Kędzierski (red.), Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 2005, s. 283–292.
Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*.
Staniek E., *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 1997.
Św. Augustyn, *De doctrina christiana*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.

Przemysław Artemiuk
https://orcid.org/0000-0001-5337-0329
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (https://ror.org/05sdyjv16)

Po co teologowi literatura? Uwagi papieża Franciszka

Wprowadzenie

Przed laty Jakub Lubelski w książce *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej* sugerował, by literaturę potraktować skrajnie „jako [swoiste] wyznanie wiary, dające się pogodzić z ortodoksją, ale też jako heretycki rodzaj transcendencji"[1]. Literatura może zatem ukrywać *sacrum*, ponieważ „we wszystkim, jak zauważa S. Weil, co budzi w nas czyste i autentyczne poczucie piękna, Bóg jest rzeczywiście obecny. Istnieje coś jak gdyby wcielenie Boga w świat, piękno jest Jego znakiem […]. A zatem wszelka sztuka pierwszorzędna jest ze swej natury religijna. (Czego ludzie dziś już nie

[1] J. Lubelski, *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej*, Teologia Polityczna, Warszawa 2015, s. 13.

wiedzą)”[2]. Teolog, czytając dzieła literackie, ma do czynienia z ludzkim słowem, które ostatecznie odsyła go do Słowa wypowiedzianego przez Boga. Takie doświadczenie stało się udziałem Vittoria Messoriego. Pracując jako młody dziennikarz, nieustannie miał do czynienia ze słowami, które wypowiadał, zapisywał czy słyszał od swoich rozmówców. W perspektywie spotkanie ze Słowem okazały się one wstępem czy też zaproszeniem do relacji, która całkowicie zmieniła jego życie. Tę historię przedstawia w następujący sposób: „W niezatartym wspomnieniu wszystko to wiąże się z wyludnionym Turynem w środku lata, z bezlitosnym słonecznym światłem na bezchmurnym niebie, z ciemnościami pracy w gorące noce, z ludzką samotnością, a jednocześnie niedającym się kontrolować towarzyszeniem tajemniczego spotkania. Spotkanie – i to starcie – z Bohaterem Ewangelii, który jak gdyby wyszedł z zapisanych kart, by stać się obecnym. W sensie fizycznym, prawdziwym: tak bardzo rzeczywista była pewność tej obecności. Z *papierowych kart* Słowo, stało się dla mnie *ciałem*, ofiarowując mi radość i niepokój, wielki entuzjazm i bojaźń, zadowolenie z wypełnionej powinności i wyrzuty sumienia z powodu niewierności. Mogę zaświadczyć przynajmniej o tym. Sam się przekonałem, że wiara dla chrześcijanina to spotkanie Osoby, która jest jednocześnie miłosierna i surowa, ludzka i boska. Spotkaniu temu towarzyszy nieodparta potrzeba zapału i uczucia, ale także pełne uszanowania onieśmielenie, niewolne od tajemniczego przerażenia”[3].

Podobną intuicję zawiera papieski list poświęcony literaturze i jej roli w formacji kapłańskiej[4]. Tekst składający się zaledwie z 44

---

2 Cyt. za: J. Lubelski, *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej*, s. 17.

3 V. Messori, *Dlaczego wierzę? Życie jako dowód wiary*, M. Wójcik (tłum.), Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2009, s. 64.

4 Franciszek, *List o roli literatury w formacji*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2024/documents/20240717-lettera-ruolo-letteratu-

numerów pełen jest interesujących wątków, ciekawych sugestii i głębokiej teologicznej refleksji. Sięgając do papieskiego tekstu, chcę odnaleźć odpowiedź na tytułowe pytanie, które formułuję syntetycznie: po co teologowi literatura? Przyjętą metodą będzie analiza dokumentu. Poszczególne wątki zostaną ukazane zgodnie z kolejnością numerów. W zakończeniu sformułuję wnioski wypływające z analiz papieskiego tekstu.

W pierwszych numerach *Listu o roli literatury w formacji* papież Franciszek przedstawia powodu jego napisania. Zaczyna od przypomnienia fenomenu czytania, będącego antidotum na różnego rodzaju doświadczenia i stającego się oazą, w której człowiek może odnaleźć spokój, a przede wszystkim siebie. Podkreślając aktualność literackich lektur, Franciszek stwierdza: „czytanie otwiera nowe wewnętrzne przestrzenie, które pomagają nam uniknąć zamknięcia się w tych kilku obsesyjnych ideach, które nieubłaganie nas usidlają. Przed wszechobecnością środków masowego przekazu, mediów społecznościowych, telefonów komórkowych i innych urządzeń, było to częstym doświadczeniem, a ci, którzy zaznali tego, wiedzą, o czym mówię. Nie jest to coś nieaktualnego" (nr 2). Co dzieje się, kiedy człowiek sięga po książkę? Może to brzmieć paradoksalnie, ale czytając, staje się znacznie bardziej aktywny. Papież podpowiada: „przepisuje dzieło, wzmacnia je swoją wyobraźnią, tworzy świat, wykorzystuje swoje umiejętności, pamięć, marzenia, własną historię pełną dramatyzmu i symboliki, i w ten sposób powstaje dzieło zupełnie inne niż to, które autor zamierzał napisać" (nr 3). W ten sposób dzieło literackie staje się „żywym i zawsze płodnym tekstem, zdolnym do przemawiania na

ra-formazi one.html (dostęp: 4.04.2025); komentarz do dokumentu zob. A. Draguła, *Kapłani i poeci. Teolog czyta list Franciszka o literaturze*, https://wiez.pl/2024/08/09/kaplani-i-poeci-teolog-czyta-list-franciszka-o-literaturze/ (dostęp: 4.04.2025).

wiele sposobów i tworzenia oryginalnej syntezy z każdym czytelnikiem, z którym się spotyka" (nr 3). Ponadto człowiek, „czytając, […] wzbogaca się o to, co otrzymuje od autora, ale to jednocześnie pozwala mu rozkwitać w bogactwie własnej osoby, tak że każde nowe dzieło, które czyta, odnawia i rozszerza jego osobisty wszechświat" (nr 3). Brak lektur, niesięganie po nie, staje się „źródłem poważnego zubożenia intelektualnego i duchowego przyszłych kapłanów, którzy w ten sposób są pozbawieni uprzywilejowanego dostępu, poprzez literaturę, do serca ludzkiej kultury, a dokładniej do serca człowieka" (nr 4). Przywołując myśl R. Latourelle'a, papież podkreśla, że „literatura [...] wyrasta z osoby w tym, co ta osoba ma najbardziej nieredukowalnego, w swojej tajemnicy [...]. Jest to życie, które staje się świadome samego siebie, gdy osiąga pełnię wyrazu, odwołując się do wszystkich zasobów języka"[5]. Puentując wstęp, Franciszek przywołuje doświadczenie nauczyciela literatury, które stało się jego udział w latach 1964–1965, kiedy nauczał w jezuickiej szkole w Santa Fe. Pracując z młodzieżą, przekonał się, że „literatura ma […] do czynienia, w taki czy inny sposób, z tym, czego każdy z nas pragnie od życia, ponieważ wchodzi w intymną relację z naszą konkretną egzystencją, z jej istotnymi napięciami, pragnieniami i znaczeniami" (nr 5).

Literatura przestrzenią dialogu

Franciszek w drugiej części listu wyraża przekonanie, że literatura jest niezbędna, jeśli chcemy zrozumieć świat i czasy, w których żyjemy. Tę intuicję odnaleźć można w tekstach ostatniego soboru: „literatura i sztuka [...] starają się *gruntownie poznać wła-*

[5] R. Latourelle, *Letteratura*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, R. Latourelle, R. Fisichella (eds.), Cittadella, Assisi 1990, s. 631.

ściwą naturę człowieka" oraz „przedstawić nędze i radości, *potrzeby* i możliwości"[6]. Źródłem literackich inspiracji staje się życie pełne różnorodnych wydarzeń. „Działanie, praca, miłość, śmierć i wszystkie biedne rzeczy"[7] okazują się kluczowe z punktu widzenia pisarza.

Papież, mówiąc o literaturze w kontekście dawnej i nowej kultury, przypomina, że jej poznanie, zrozumienie i przyjęcie stanowiły i stanowią istotny rys każdej ewangelizacji. Franciszek pyta: „jak możemy dotrzeć do sedna starożytnych i nowych kultur, jeśli ignorujemy, odrzucamy i/lub wyciszamy ich symbole, przesłania, kreacje i narracje, za pomocą których uchwyciły i chciały ujawnić i przywołać swoje czyny i najpiękniejsze ideały, a także ich przemoc, lęki i najgłębsze namiętności? Jak możemy przemówić do ludzkich serc, jeśli ignorujemy, relegujemy lub nie doceniamy «tych słów», za pomocą których chciały zamanifestować i, dlaczego nie, ujawnić dramat ich życia i uczuć poprzez powieści i poezję?" (nr 9). Literatura, która należy do ogromnej przestrzeni ludzkiej kultury, jej poznanie, staje się drogą do zrozumienia człowieka, odkrycia jego wnętrza, pragnień, a potem także misji. „Była [ona] w stanie rozwinąć całe swoje piękno, świeżość i nowość w spotkaniu z różnymi kulturami – wielokrotnie dzięki literaturze – w których się zakorzeniła, bez obawy o narażanie się i wydobywanie tego, co najlepsze z tego, co znalazła. Jest to postawa, która uwolniła ją od pokusy ogłuszającego i fundamentalistycznego solipsyzmu, polegającego na przekonaniu, że pewna gramatyka kulturowo-historyczna jest w stanie wyrazić całe bo-

---

6 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, nr 62, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002.

7 K. Rahner, *Il futuro del libro religioso*, w: K. Rahner, *Nuovi saggi II*, San Paolo Edizioni, Roma 1968, s. 647.

gactwo i głębię Ewangelii" (nr 10). Papież przypomina o historii dialogu chrześcijaństwa z kulturą antyczną. Przywołuje zarówno osobę św. Pawła, jak i Bazylego Wielkiego. Apostoł Narodów dał się poznać nie tylko jako gorliwy ewangelizator, który niestrudzenie głosił Jezusa, ale także jako misjonarz wykorzystujący wiedzę z zakresu kultury antycznej dla swojej działalności. Przyjęty przez niego schemat głoszenia Ewangelii w Atenach pokazuje, że drogą do prawdy o Zmartwychwstaniu staje się grecka poezja, czyli *Fenomeny* poety Aratosa z Soloj (III w. przed Chr.), od której zaczyna nauczanie. Zdaniem Franciszka „Paweł ujawnia się jako «czytelnik» poezji i ujawnia swój sposób podejścia do tekstu literackiego, który nie może powstrzymać się od refleksji nad ewangelicznym rozeznaniem kultury. Ateńczycy określają go jako *spermologos*, czyli «wrona, gaduła, szarlatan», ale dosłownie «zbieracz nasion». To, co z pewnością było obelgą, paradoksalnie wydaje się głęboką prawdą. Paweł zbiera nasiona pogańskiej poezji i, wychodząc z wcześniejszej postawy głębokiego oburzenia (por. Dz 17,16), zaczyna uznawać Ateńczyków za «bardzo religijnych» i widzi na tych stronach ich klasycznej literatury prawdziwe ewangeliczne przygotowanie" (nr 12).

Bazyli Wielki z kolei sięga do literatury greckiej, wykorzystując ją zarówno do argumentacji podczas dyskursów (*lógoi*), jak i do świadectwa w życiu (*práxeis*). Ten Ojciec Wschodni w *Mowie do młodych* zachęcał ich, „by uważali klasyków za *ephódion* (*viaticum*) dla swojej edukacji i formacji, czerpiąc z niej «pożytek dla duszy»" (nr 11). Według Franciszka „z tego spotkania chrześcijańskiego wydarzenia z kulturą tamtych czasów, wyłoniła się oryginalna reorganizacja przepowiadania ewangelicznego" (nr 12).

Co zatem w tym kontekście może oznaczać literatura? Czemu ma służyć? Jak ją wykorzystać dla przepowiadania Ewangelii? Zdaniem papieża „literatura odkrywa otchłanie, które zamieszkują

człowieka, podczas gdy objawienie, a następnie teologia, podejmują je, aby pokazać, jak Chrystus przychodzi, aby je przekroczyć i oświetlić"[8]. Ponadto, literatura staje się bramą, „która pomaga duszpasterzowi wejść w owocny dialog z kulturą jego czasów" (nr 12). W perspektywie pastoralnej z kolei literatura „może uczynić przyszłych kapłanów i wszystkich duszpasterzy jeszcze bardziej wrażliwymi na pełne człowieczeństwo Pana Jezusa, w którym Jego boskość w pełni rozlewa się, i głosić Ewangelię w taki sposób, aby każdy, naprawdę każdy, mógł doświadczyć, jak prawdziwe jest to, co mówi Sobór Watykański II: «w istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego». Nie oznacza to tajemnicy abstrakcyjnego człowieczeństwa, ale tajemnicę konkretnej istoty ludzkiej ze wszystkimi ranami, pragnieniami, wspomnieniami i nadziejami jej życia" (nr 15).

Czytanie w perspektywie pragmatycznej

Papież Franciszek w czytaniu literatury odnajduje także wymiar pragmatyczny, co oznacza, że lektura może przynieść wiele korzyści dla czytającego.

Po pierwsze, rozwija go od strony językowej: „Pomaga mu zdobyć szersze słownictwo, a w konsekwencji rozwijać różne aspekty jego inteligencji" (nr 16).

Po drugie, „stymuluje [jego] wyobraźnię i kreatywność" (nr 16).

Po trzecie, w wyniku czytania ludzie mogą w sposób bogatszy wyrażać siebie.

Po czwarte, czytanie „poprawia zdolność koncentracji, zmniejsza poziom ubytków funkcji poznawczych oraz łagodzi stres i niepokój" (nr 16).

---

[8] R. Latourelle, *Letteratura*, s. 633.

Po piąte, lektura „przygotowuje nas do zrozumienia, a tym samym radzenia sobie z różnymi sytuacjami, które mogą pojawić się w życiu" (nr 17). W jaki sposób? Papież podpowiada: „czytając, zanurzamy się w postaciach, zmartwieniach, dramatach, niebezpieczeństwach, lękach ludzi, którzy ostatecznie pokonali życiowe wyzwania, a może czytając, udzielamy bohaterom rad, które później posłużą nam samym" (nr 17).

Głębia literatury

Poza wymiarem pragmatycznym, który bez wątpienia jest istotny, papież zwraca uwagę na wewnętrzny głos, który w niej przemawia. Czytelnik podczas lektury zostaje zaproszony do wyprawy w głąb, pociągnięty przez narratora do odkrycia wewnętrznego świata, który skrywa tekst. Franciszek przypomina radę Jorge Louisa Borgesa, który sugerował swoim studentom, by odważnie wchodzili w bezpośredni kontakt z literaturą i dali się porwać światu, który ona maluje. Literatura, zgodnie z intuicją argentyńskiego pisarza, to słuchanie czyjegoś głosu. Utracenie kontaktu z nim może wywołać dla czytelnika niepożądane skutki. Papież przestrzega: „I nie zapominajmy, jak niebezpiecznie jest przestać słuchać głosu drugiej osoby, która stawia nam pytania! Natychmiast popadamy w samoizolację, wchodzimy w rodzaj «duchowej» głuchoty, która również negatywnie wpływa na naszą relację z samym sobą i naszą relację z Bogiem, bez względu na to, jak wiele teologii czy psychologii udało nam się przestudiować" (nr 20).

Dzięki literaturze człowiek uwrażliwia się na innych i na świat. I w ten sposób uczy się dotykać serce drugiego. Dlatego bycie pisarzem jest szczególnym powołaniem. Franciszek, idąc za myślą Pawła VI, przypomina, że posługa słowa należy do istotnych

wymiarów życia Kościoła, łączy artystów i duchownych. Jedni pracują w słowie, drudzy przepowiadają słowo. I jedni, i drudzy dotykają ludzkich serc. Literatura w perspektywie duszpasterstwa okazuje się niezwykle pomocna. Według papieża „zadaniem wierzących, a w szczególności kapłanów, jest właśnie «dotknięcie» serca współczesnego człowieka, aby mógł zostać poruszony i otworzył się na przepowiadanie Pana Jezusa, a w tym zaangażowaniu wkład, jaki może zaoferować literatura i poezja, ma niezrównaną wartość" (nr 21). Być może dla wielu poszukujących czy borykających się z trudnościami na drodze wiary to muśnięcie serca, jakie przynosi literatura, będzie owocniejsze niż zapoznawanie się jedynie z formułami doktrynalnymi. Zdaniem Franciszka obecnie „mamy zatem do czynienia z zadaniem uzdrowienia i wzbogacenia naszej wrażliwości" w perspektywie wiary i potrzeba wierzącym poezji, która otworzy ich serca.

Duchowni wobec S(s)łowa

Po co duchownym, teologom dzisiaj literatura? Co zyskują, sięgając po tomy poezji czy biorąc do ręki opasłe powieści? Szukając odpowiedzi na te pytania, papież przywołuje Karla Rahnera, który dostrzegał pokrewieństwo między powołaniem kapłanem a misją poety.

Po pierwsze, słowa, zarówno poety, jak i kapłana. Słowo poety może otwierać nieskończoność, sięga dalej i głębiej. Słowo dla kapłana, pisane z wielkiej litery, jest Bogiem. Według Rahnera w najgłębszym sensie słowo poety przywołuje słowo Boże. Niemiecki teolog stwierdza: „Wszystkie ludzkie słowa noszą ślady wewnętrznej tęsknoty za Bogiem, zmierzając ku temu Słowu. Można powiedzieć, że prawdziwie poetyckie słowo uczestniczy analogicznie

w Słowie Bożym" (nr 24). Istnieje zatem paralelność między kapłanem i poetą.

Po drugie, kwestia rozeznania. Papież widzi ją zarówno w pracy poety, jak w posłudze kapłańskiej. „W literaturze chodzi […] o kwestie *formy wyrazu* i *znaczenia*. Stanowi ona zatem rodzaj *ćwiczeń rozeznawania*, która wyostrza sapiencjalne zdolności wewnętrznego i zewnętrznego *scrutinium* przyszłego kapłana. Miejscem, w którym otwiera się ta droga dostępu do własnej prawdy, jest wnętrze czytelnika, bezpośrednio zaangażowanego w proces czytania. Tutaj zatem rozwija się scenariusz osobistego rozeznawania duchowego, w którym nie zabraknie niepokojów, a nawet kryzysów. Rzeczywiście, istnieje wiele stron literackich, które mogą odpowiedzieć na ignacjańską definicję «strapienia»" (nr 26). Franciszek zauważa, że podczas czytania mogą rodzić się rozmaite uczucia czy emocje. Nie można ich traktować jako złych czy bezużytecznych. Mogę one pomóc w rozeznaniu duchowym. Literaturę dobrze jest potraktować jako inspirację w życiu duchowym. „Czytelnik nie jest odbiorcą budującego przesłania, ale osobą, która jest aktywnie zachęcana do stąpania po niestabilnym gruncie, gdzie granice między zbawieniem a zatraceniem nie są *a priori* zdefiniowane i oddzielone. Akt czytania jest zatem jak akt «rozeznawania», dzięki któremu czytelnik jest zaangażowany w pierwszej osobie jako «podmiot» czytania i jednocześnie jako «przedmiot» tego, co czyta. Czytając powieść lub utwór poetycki, czytelnik faktycznie doświadcza «bycia czytanym» przez słowa, które czyta. W ten sposób czytelnik jest podobny do zawodnika na boisku: gra w grę, ale jednocześnie gra jest rozgrywana przez niego, w tym sensie, że jest całkowicie zaangażowany w to, co robi" (nr 27).

Po trzecie, literaturę można potraktować niczym teleskop. Oznacza to, że działa ona niczym teleskop „skierowany na istoty i rzeczy, niezbędny do zogniskowania «wielkiego dystansu», jaki

codzienność wykopuje między naszą percepcją a całością ludzkiego doświadczenia" (nr 30). Literatura staje się laboratorium fotograficznym, „w którym obrazy życia mogą być przetwarzane tak, aby ujawniały swoje kontury i niuanse" (nr 30), „służy do skutecznego *doświadczania życia*" (nr 30).

Po czwarte, dzięki literaturze możemy odzyskać nowe spojrzenie na świat, pełne świeżości i afirmacji, pozbawione redukcji i uproszczeń. Papież przypomina, że „nawet posługa – religijna, duszpasterska, charytatywna – może stać się imperatywem, który kieruje nasze siły i uważność wyłącznie na cele do osiągnięcia" (nr 31). A przecież, zgodnie z przesłaniem Ewangelii, „ziarno musi wpaść w głęboką glebę, aby z czasem dojrzewało owocnie, bez zadławienia przez powierzchowność lub ciernie" (nr 31). Dlatego papież proponuje zatrzymanie się i lekturę. Jest antidotum na pośpiech. „Ryzyko staje się więc ryzykiem popadnięcia w efektywizm, który banalizuje rozeznanie, zubaża wrażliwość i redukuje złożoność. Jest zatem konieczne i pilne, aby zrównoważyć to nieuniknione przyspieszenie i uproszczenie naszego codziennego życia, ucząc się dystansu do tego, co natychmiastowe, aby zwolnić, kontemplować i słuchać. Może się to zdarzyć, gdy osoba dobrowolnie zatrzymuje się, aby przeczytać książkę" (nr 31). W kolejnym numerze listu pogłębia tę uwagę. „Konieczne jest odzyskanie przyjaznych sposobów odnoszenia się do rzeczywistości – nie strategicznych, czy też ukierunkowanych bezpośrednio na wynik – w których byłoby możliwe wyłonienie się nieskończonego nadmiaru bytu. Dystans, powolność, wolność to cechy charakterystyczne podejścia do rzeczywistości, które właśnie w literaturze znajduje formę ekspresji, która z pewnością nie jest ekskluzywna, ale uprzywilejowana. Literatura staje się wówczas siłownią, w której można wyćwiczyć umiejętność patrzenia w poszukiwaniu i odkrywaniu prawdy o ludziach i sytuacjach jako tajemnicy, jako

naładowanych nadmiarem treści, które tylko częściowo mogą się przejawiać w kategoriach, schematach wyjaśniających, w linearnej dynamice przyczyna-skutek, środek-rezultat" (nr 32).

Po piąte, literatura „pomaga nam opowiedzieć o naszej obecności w świecie, «przetrawić» ją i przyswoić, uchwycić to, co wykracza poza powierzchnię doświadczenia; służy zatem do interpretowania życia, dostrzegania jego znaczeń i podstawowych napięć" (nr 33). Tę intuicję papież odnajduje u XI-wiecznego mnicha Guillaume'a de Saint-Thierry i XVII-wiecznego jezuity Jeana-Josepha Surina. Pierwszy mówił o akcie trawienia, drugi o żołądku duszy. Jezuita Michel De Certeau z kolei wskazywał na „fizjologię czytania trawiennego" (nr 33).

Po szóste, literatura pomaga patrzeć na innych. Franciszek wyjaśnia, że „czytając tekst literacki, jesteśmy w stanie «widzieć oczami innych», uzyskując szeroką perspektywę, która poszerza nasze człowieczeństwo. Uaktywnia to w nas empatyczną moc wyobraźni, która jest podstawowym nośnikiem zdolności utożsamiania się z punktem widzenia, kondycją, uczuciami innych, bez których nie ma solidarności, dzielenia się, współczucia, miłosierdzia. Czytając, odkrywamy, że to, co czujemy, jest nie tylko nasze, jest uniwersalne, więc nawet najbardziej opuszczona osoba nie czuje się sama" (nr 34). Literatura stanowi zatem szkołę empatii, wczucia się w drugiego, zrozumienia jego historii[9]. Dokonuje się w następujący sposób: „Czytając jakąś historię, dzięki wizji autora, każdy na swój

[9] Papież stwierdza w *Liście*: „Cudowna różnorodność istoty ludzkiej oraz diachroniczna i synchroniczna wielość kultur i wiedzy, są skonfigurowane w literaturze w języku zdolnym do poszanowania i wyrażenia ich różnorodności, ale jednocześnie są tłumaczone na symboliczną gramatykę znaczenia, która czyni je zrozumiałymi dla nas, a nie obcymi, współdzielonymi. Oryginalność słowa literackiego polega na tym, że wyraża ono i przekazuje bogactwo doświadczenia nie poprzez obiektywizowanie go w opisowej prezentacji wiedzy analitycznej lub w normatywnym badaniu krytycznego osądu, ale

sposób wyobraża sobie płacz porzuconej dziewczynki, staruszkę przykrywającą śpiącego wnuka, determinację drobnego przedsiębiorcy starającego się przetrwać pomimo trudności, upokorzenie kogoś, kto czuje się krytykowany przez wszystkich, chłopca, który snuje marzenia będące jedyną ucieczką przed bólem nędznego i brutalnego życia. Kiedy odnajdujemy ślady naszego wewnętrznego świata pośród tych historii, stajemy się bardziej wrażliwi na doświadczenia innych, wykraczamy poza siebie, aby wejść w ich głębię, możemy nieco lepiej zrozumieć ich zmagania i pragnienia, widzimy rzeczywistość ich oczami i ostatecznie stajemy się współtowarzyszami podróży. W ten sposób zanurzamy się w konkretną, wewnętrzną egzystencję sprzedawcy owoców, prostytutki, dziecka dorastającego bez rodziców, kobiety murarza, starej kobiety, która wciąż wierzy, że znajdzie swojego księcia. I możemy to zrobić z empatią, a czasem z tolerancją i zrozumieniem" (nr 36).

Po siódme, literatura wprowadza czytelnika w świat wartości, nie jest więc relatywistyczna, ale zorientowana etycznie, chce kształtować człowieczeństwo. „Symboliczne przedstawienie dobra i zła, prawdy i fałszu, jako wymiarów, które w literaturze przybierają formę indywidualnych egzystencji i zbiorowych wydarzeń historycznych, nie neutralizuje osądu moralnego, ale zapobiega sytuacji, w której staje się on ślepy lub powierzchownie potępiający" (nr 38)[10].

---

jako treść ekspresyjnego i interpretacyjnego wysiłku nadania znaczenia danemu doświadczeniu" (nr 35).

[10] W numerze 39. papież pogłębia tę myśl: „Z kolei przemoc, ciasnota czy kruchość innych ludzi, pozwalają nam lepiej zastanowić się nad naszymi własnymi doświadczeniami. Otwierając przed czytelnikiem szerokie spojrzenie na bogactwo i nędzę ludzkiego doświadczenia, literatura wychowuje jego spojrzenie na powolność zrozumienia, na pokorę nieupraszczania, na łagodność nie pretendowania do kontrolowania rzeczywistości i ludzkiej kondycji poprzez osąd. Z pewnością istnieje potrzeba osądzania, ale nigdy nie wolno

Po ósme, czytanie literatury niesie różnorodne korzyści. Papież, podsumowując niejako, zauważa: „Spojrzenie literatury uczy czytelnika decentralizacji, poczucia granic, rezygnacji z poznawczego i krytycznego panowania nad doświadczeniem, uczy go ubóstwa, które jest źródłem niezwykłego bogactwa. Uznając bezużyteczność, a być może nawet niemożliwość zredukowania tajemnicy świata i człowieka do antynomicznej biegunowości prawda/fałsz czy słuszność/prawo, czytelnik przyjmuje obowiązek osądu nie jako narzędzie dominacji, ale jako dążenie do nieustannego słuchania i jako gotowość do postawienia na szali tego niezwykłego bogactwa historii, wynikającego z obecności Ducha, który dany jest także jako Łaska, to znaczy jako nieprzewidywalne i niezrozumiałe wydarzenie, które nie zależy od ludzkiego działania, ale na nowo definiuje człowieka jako nadzieję zbawienia" (nr 40).

Owoce czytania literatury

Ostatnią część listu Franciszek poświęca duchowej sile literatury. W czterech numerach (41–44) w sposób syntetyczny ujmuje tę kwestię następująco:

Po pierwsze, literatura w sposób różnorodny jest w stanie pomóc duchownym w ich posłudze. Kształtuje serce i umysł, by duszpasterz swobodnie i pokornie korzystał z własnej racjonalności. Ponadto uczy pluralizmu ludzkich języków, poszerza wrażliwość i otwiera na jeden głos poprzez wiele głosów[11].

Po drugie, „literatura pomaga czytelnikowi przezwyciężać bożki języków autoreferencyjnych, fałszywie samowystarczalnych,

zapominać o jego ograniczonym zakresie: nigdy, w rzeczywistości, osąd nie może przekładać się na wyrok śmierci, na wymazywanie, na tłumienie człowieczeństwa na rzecz jałowej totalizacji prawa" (nr 39).

[11] Por. Franciszek, *List o roli literatury w formacji*, nr 41.

statycznie konwencjonalnych, które czasami mogą zanieczyszczać nawet naszą mowę kościelną, ograniczając wolność Słowa. Słowo literackie jest słowem, które wprawia język w ruch, wyzwala go i oczyszcza: otwiera go ostatecznie na jego własne dalsze możliwości ekspresyjne i eksploracyjne, czyni go gościnnym dla Słowa, które zamieszkuje w ludzkiej mowie, nie wtedy, gdy rozumie siebie jako wiedzę już pełną, ostateczną i kompletną, ale wtedy, gdy staje się czuwaniem słuchania i oczekiwania na Tego, który przychodzi, aby *wszystko uczynić nowym*" (nr 42).

Po trzecie, duchowa siła literatury polega na tym, że człowiek, zgodnie ze swoim powołaniem, nazywa istoty i rzeczy (Rdz 2,19–20). Papież to zadania wyjaśnia następująco: „Misja opiekuna stworzenia, powierzona Adamowi przez Boga, polega przede wszystkim na rozpoznaniu własnej rzeczywistości i sensu istnienia innych istot. Kapłan jest również obdarzony tym pierwotnym zadaniem «nazywania», nadawania znaczenia, czynienia siebie narzędziem komunii między stworzeniem a Słowem, które stało się ciałem, i jego mocą oświecania każdego aspektu ludzkiego losu" (nr 43).

Po czwarte, istnieje podobieństwo między kapłanem i poetą. Objawia się ono „w tej tajemniczej i nierozerwalnej sakramentalnej jedności między słowem Bożym a słowem ludzkim, dając początek posłudze, która staje się służbą pełną słuchania i współczucia, charyzmatowi, który staje się odpowiedzialnością, wizji prawdy i dobra, która otwiera się jako piękno" (nr 44).

Podsumowanie – wnioski

Podejmując analizę papieskiego listu, postawiłem sobie za cel odnalezienie odpowiedzi na pytanie: po co teologowi literatura? Posługując się metodą analizy, prześledziłem poszczególne wąt-

ki dokumentu. W zakończeniu formułuję wnioski wypływające z przeprowadzonych analiz.

Po pierwsze, Franciszek wskazuje, że literatura jest przestrzenią poznawania świata i człowieka. Wprowadza czytelnika w kulturę, współczesny kontekst, uczy dialogu ze współczesnością. Pomaga zrozumieć nie tylko otaczającą rzeczywistość, ale i człowieka. W perspektywie przepowiadania Ewangelii i ewangelizacji literatura może odegrać istotną rolę. Ten bowiem, kto czyta, rozumie siebie, rozumie świat i rozumie adresata.

Po drugie, literatura posiada ogromny potencjał pragmatyczny. Zdaniem papieża czytanie rozwija człowieka intelektualnie, poszerza wyobraźnię, uwrażliwia na piękno języka i poprawia jego sposób wyrażania się. Czytanie dzieł literackich przynosi zatem konkretny efekt intelektualny.

Po trzecie, literatura posiada głębię, której może doświadczyć czytelnik otwierający się na literackie słowa. Pod jego wpływem staje się wrażliwszy. Literackie słowo dotyka ludzkiego serca, które rozumie nie tylko bohatera powieści, ale także człowieka stojącego obok.

Po czwarte, literatura wskazuje na podobieństwo istniejące między kapłanem a poetą. Pracując nad słowem i ze słowem, obaj pragną podzielić się nim ze słuchaczami czy czytelnikami. Poeta, wskazując na nieskończoność, może przygotowywać i otwierać ludzkie serce na Boga, które przepowiada kapłan.

Po co teologowi literatura? Uwagi papieża Franciszka

Abstrakt

Celem artykułu jest ukazanie roli literatury w perspektywie teologii i formacji kapłańskiej. Autor tekstu, analizując dokument papieża Franciszka poświęcony temu zagadnieniu, udziela odpowiedzi na postawione w tytule pytanie. Przeprowadzone analizy pozwalają na sformułowanie następujących wniosków. Po pierwsze, papież Franciszek wskazuje, że literatura jest przestrzenią poznawania świata i człowieka. Wprowadza czytelnika w kulturę, współczesny kontekst, uczy dialogu ze współczesnością. Po drugie, literatura posiada ogromny potencjał pragmatyczny, czytania bowiem rozwija człowieka intelektualnie, poszerza wyobraźnię, uwrażliwia na piękno języka i poprawia jego sposób wyrażania się. Po trzecie, literatura posiada głębię, której może doświadczyć czytelnik otwierający się na literackie słowa. Po czwarte, literatura ukazuje podobieństwo istniejące między kapłanem a poetą. Pracując nad słowem i ze słowem, obaj pragną podzielić się nim ze słuchaczami czy czytelnikami. Poeta, wskazując na nieskończoność, może przygotowywać i otwierać ludzkie serce na Boga, które przepowiada kapłan.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, teologia, literatura, kontekst chrześcijaństwa, formacja kapłańska

Why does a theologian need literature? Notes from Pope Francis

Abstract

The aim of the article is to show the role of literature in the perspective of theology and priestly formation. The author of the text, analysing the document of Pope Francis devoted to this issue, provides an answer to the question posed in the title. The conducted analyses allow for the formulation of the following conclusions. Firstly, Pope Francis indicates that literature is a space for learning about the world and man. It introduces the reader to culture, the contemporary context, and teaches dialogue with modernity. Secondly, literature has enormous pragmatic potential, because reading develops man intellectually, broadens imagination, sensitizes to the beauty of language and improves his way of expressing himself. Thirdly, literature has a depth that can be experienced by the reader who opens himself to literary words. Fourthly, literature shows the similarity that exists between a priest and a poet. Working on and with the word, they both want to share it with listeners or readers. A poet, pointing to infinity, can prepare and open the human heart to God, which the priest prophesies.

Keywords: Pope Francis, theology, literature, context of Christianity, priestly formation

Bibliografia

Draguła A., *Kapłani i poeci. Teolog czyta list Franciszka o literaturze*, https://wiez.pl/2024/08/09/kaplani-i-poeci-teolog-czyta-list--franciszka-o-literaturze/ (dostęp: 4.04.2025).

Franciszek, *List o roli literatury w formacji*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2024/documents/20240717-lettera-ruolo-letteratura-formazi one.html (dostęp: 4.04.2025).

Latourelle R., *Letteratura*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, R. Latourelle, R. Fisichella (eds.), Cittadella, Assisi 1990, s. 631–633.

Lubelski J., *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej*, Teologia Polityczna, Warszawa 2015.

Messori V., *Dlaczego wierzę? Życie jako dowód wiary*, M. Wójcik (tłum.), Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2009.

Rahner K., *Nuovi saggi II*, San Paolo Edizioni, Roma 1968.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002.

Kacper Borkowski OSPPE

„Rewolucja kulturowa" dialogu teologii i nauki?

Wprowadzenie

List apostolski motu proprio *Ad theologiam promovendam*[1] papieża Franciszka stanowi wprowadzenie do zreformowanych statutów Papieskiej Akademii Teologicznej oraz ich zatwierdzenie. Pomimo że uwspółcześnienia norm nie są nowością w historii tejże akademii (zob. ATP 2), to jednak adresaci listu zostali zaproszeni nie tyle do reformy, co raczej – jak pisze sam Autor – do „wykonania zwrotu, do zmiany paradygmatu, do «odważnej rewolucji kulturowej»" (ATP 4). Warto na wstępie zatrzymać się

[1] Franciszek, List apostolski *motu proprio Ad theologiam promovendam*, J. Słomka (tłum.), https://wiez.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/ (dostęp: 31.01.2025), dalej: ATP.

nad kwestią rozumienia odbiorców omawianego dokumentu papieskiego.

Zdaniem Grzegorza Strzelczyka list skierowany został do wąskiego grona odbiorców, a stanowić je mają członkowie specyficznego – jego zdaniem – środowiska Papieskiej Akademii Teologicznej[2]. Jan Słomka zauważa jednak, że „licznie obecne w liście autocytaty pokazują, że pragnienie głębokiej reformy teologii nie pojawiło się nagle, lecz jest stale obecne w sercu Franciszka"[3]. Radykalny postulat biskupa Rzymu, „by teologia stała się teologią fundamentalnie kontekstualną" (ATP 4), skłania do szerokiego rozumienia adresatów papieskiego orędzia. Stanowią ich zatem nie tylko teolodzy Papieskiej Akademii Teologicznej, ale teolodzy w ogóle. Dlatego właśnie list ten stał się przedmiotem naszego zainteresowania.

W niniejszym artykule skupimy uwagę na jednym z aspektów promowanej przez Franciszka teologii kontekstualnej. Chodzi mianowicie „o pielęgnowanie oraz rozwijanie kultury dialogu i spotkania między różnymi tradycjami i różnymi rodzajami wiedzy" (ATP 5). Nam chodzi o stosunki nauki i teologii. Za Michałem Hellerem stawiamy zatem pytanie: „Czy obecnie, wobec jej notorycznego konfliktu z nauką, można jeszcze mówić o teologii, która w jakimś racjonalnym sensie byłaby partnerką innych nauk?"[4]. Czy istnieje możliwość, aby teologia współtworzyła z innymi dyscyplinami naukowymi i rodzajami wiedzy „sieć relacji" (por. ATP 4–5)?

---

[2] Por. J. Słomka, G. Strzelczyk, *Franciszek i teologia radykalnie kontekstualna*, rozmowa przeprowadzona w ramach podcastu *Teologia z Katowic*, 2.08.2024, https://teologiazkatowic.pl/013.html (dostęp: 31.01.2025).

[3] J. Słomka, *Nowy paradygmat teologii*, https://wiez.pl/2024/04/25/nowy-paradygmat-teologii/ (dostęp: 1.02.2025).

[4] M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 5.

W pierwszym punkcie niniejszego opracowania pokrótce omówimy kwestię dialogu teologii i nauki, z uwzględnieniem przeszkód i możliwości. Druga część zostanie poświęcona prezentacji koncepcji „teologii nauki" autorstwa Michała Hellera.

Rewolucja dialogu nauki i teologii według Franciszka

Dialog jest zasadniczo „uważany za podstawowy środek regulujący stosunek Kościoła do świata (…) w celu pełnienia misji religijnej, a także współpracy w różnych dziedzinach"[5]. Nie można zatem uznać dialogu za rewolucyjny sposób funkcjonowania Kościoła w świecie. Na czym więc polega „rewolucyjność" propozycji biskupa Rzymu? Papież Franciszek napisał, że „potrzeba dialogu jest bowiem nierozerwalnie związana z człowiekiem i z całym stworzeniem", po czym dodał, że „szczególnym zadaniem teologii jest odkrywanie w całym stworzeniu śladu Trójcy Świętej, który czyni ze wszechświata, w którym żyjemy, «sieć relacji»" (ATP 4). Kategoria relacji dotyczyć ma zarówno integralnie rozumianego stworzenia, jak i samej teologii wpisanej „w sieć relacji, przede wszystkim z innymi dyscyplinami i innymi rodzajami wiedzy" (ATP 5). Znaczenie tego postulatu jest wprost proporcjonalne do trudności związanych z jego realizacją, co omawiamy w tym punkcie.

---

5 R. Łukaszyk, *Dialog*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, kol. 1258.

Dialog i apologia

W encyklopedycznym ujęciu dialog to „rozmowa mająca na celu wzajemne konfrontacje i zrozumienie poglądów, a także współdziałanie w zakresie wspólnego poszukiwania prawdy, obrony wartości ogólnoludzkich i współpracy dla sprawiedliwości społecznej i pokoju”[6]. Z przytoczonej definicji wynika, że dialog suponuje co najmniej trzy komponenty: zrozumienie, współpracę oraz wspólny cel. Ze względu na brak któregoś z wymienionych elementów, nie każdą konfrontację można określić mianem dialogu. Wtedy polemika może nabrać charakteru jednostronnej lub dwustronnej apologii. W nie mniejszym stopniu dotyczy to także relacji łączących teologię z nauką[7].

Istotnym dla naszych rozważań momentem w historii stosunków teologii i nauki jest ten, w którym weszły one na drogę konfliktu. Alvin Plantinga zauważa, że „napięcia w relacjach pomiędzy nauką i religią sięgają co najmniej XVII wieku, w którym domniemany konflikt pojawił się w dziedzinie astronomii”[8]. Punktem zapalnym miała być sprawa Galileusza. Gerhard Ludwig Müller stwierdza ponadto, że zakwestionowanie statusu naukowości oraz „krytykę teologii zainicjowało osiemnastowieczne oświecenie”[9]. Przyjęcie przez teologię postawy obronnej wobec zarzutów ze strony szeroko rozumianej nauki wydaje się uzasadnione. Niemniej jednak Michał Heller wskazuje na pewne wewnętrzne problemy teologicznego monolitu tamtego czasu, mogące stanowić jedno z wielu źródeł omawianego konfliktu. Chodzi mianowicie

---

6 R. Łukaszyk, *Dialog*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, kol. 1258.

7 Przez naukę rozumiemy tutaj nauki przyrodnicze (ang. *science*).

8 A. Plantinga, *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm*, E. Łukasiewicz (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2023, s. 22.

9 G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 63.

o konfrontację nowego obrazu świata wykreowanego przez nauki empiryczne z systemem scholastycznym, który nie był w stanie adekwatnie się do niego odnieść[10].

Nawiązując do wspomnianych wyżej komponentów dialogu, zabraknąć mogło wtedy wzajemnego zrozumienia. Na przestrzeni lat, mimo usilnych starań ze strony Kościoła i jego myślicieli, konsensus osiągnął co najwyżej status „życzliwej neutralności"[11]. M. Heller wskazuje, że dopiero rozwój filozofii nauki (metodologii nauk), od drugiej połowy dwudziestego wieku począwszy, doprowadził do uświadomienia sobie metodologicznych odrębności poznania naukowego i teologicznego (lub religijnego), co dość skutecznie zabezpiecza przed konfliktami"[12].

Nie oznacza to bynajmniej zażegnania wszelkich konfliktów. Koniecznie należy wspomnieć w tym miejscu o istnieniu „nowego ateizmu", chociażby z tego względu, że – jak zauważa Tadeusz Pabjan – różni się on od „klasycznego (starego) ateizmu, który poprzestawał na tezie o nieistnieniu Boga"[13]. Charakteryzują go trzy wyznaczniki: ostra, zjadliwa krytyka religii; dogmatyzm oraz ateistyczny i antyreligijny fundamentalizm; absolutyzacja tezy

---

[10] Por. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 20–21. Heller rozwija tę kwestię odnosząc się do radykalnych zmian dotyczących obrazu świata: „Dla ówczesnej Europy był to okres dynamicznych transformacji. Nowe nauki empiryczne rysowały coraz dokładniejszy i coraz bardziej różny od średniowiecznego obraz. I to on był najbardziej aktywnym czynnikiem przemian. Teologia (i ogólniej, myśl kościelna) tamtych czasów, tkwiąc kurczowo w starym obrazie, coraz bardziej wyobcowywała się ze współczesności" – M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 65.

[11] Por. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 66.

[12] M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 21.

[13] T. Pabjan, *Nowy ateizm jako wyzwanie dla wiary i rozumu*, w: *Wiara i rozum*, E. Laskowska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024, s. 26.

o tym, że nauka dowodzi nieistnienia Boga[14]. Zdaniem Dariusza Łukasiewicza *nowi ateiści* „wręcz wypowiadają wojnę religii[15]. Postawa apologetyczna jest wręcz nieunikniona[16].

Przyjmowanie postawy obojętności czy też chłodnego dystansu wobec ofensywnego stanowiska „nowych ateistów" mogłoby jedynie utwierdzać w błędzie nie tylko jego przedstawicieli, ale również samych chrześcijan. Święty Jan Paweł II w swoim posłaniu z 1988 roku do o. George'a V. Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, zauważa:

> Chrześcijanie będą niechybnie przyswajać sobie panujące poglądy na świat, a te są dziś głęboko kształtowane przez naukę. Jedynym pytaniem jest tylko, czy będzie się to dokonywało w sposób krytyczny czy też zupełnie bezrefleksyjny, z wyczuciem głębi i niuansów czy z powierzchownością, która poniża Ewangelię i przynosi nam wstyd wobec historii[17].

Odpowiedzialność za kreowanie obrazu współczesnego świata spoczywa zatem nie tylko na samych naukowcach, ale także na wszystkich, którzy taki obraz aprobują i bezkrytycznie przyjmują. Dotyczy to wszystkich chrześcijan, w szczególności zaś chrześci-

---

14 Zob. T. Pabjan, *Nowy ateizm jako wyzwanie dla wiary i rozumu*, s. 26–27.

15 D. Łukasiewicz, *Alvin Plantinga o filozofii, nauce i religii*, w: A. Plantinga, *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm*, E. Łukasiewicz (tłum.), Wydawnictwo PWN, Warszawa 2023, s. LVII–LVIII.

16 Warto podkreślić wkład A. Plantingi w obronę racjonalności teizmu chrześcijańskiego w jego pracy: A. Plantinga, *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm*.

17 Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, J. Dembek (tłum.), „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 1990, nr 12, s. 10 (numery stron cytowanego tekstu pochodzą ze źródła internetowego, w którym numeracja stron jest inna niż w oryginalnym tekście; źródło: http://www.obi.opoka.org.pl/zfn/012/zfn01201JanPawel.pdf, dostęp: 26.02.2025).

jańskich teologów. Papież Polak nie przeceniał wartości głębi refleksji teologicznej w rozwoju nauki, gdy pisał:

> Naukowcy, jak wszystkie ludzkie istoty, będą podejmować decyzje dotyczące tego, co ostatecznie nadaje sens i wartość ich życiu i ich pracy. Mogą oni robić to dobrze lub źle, z refleksyjną głębią, jaką może im pomóc osiągnąć mądrość teologiczna, lub z nierozważnym absolutyzowaniem swoich wyników poza rozsądne i właściwe tym wynikom granice[18].

Postawa apologetyczna nierzadko bywa konieczna, zwłaszcza, gdy któraś ze stron przekracza granice swoich kompetencji. Jednakże spór, w którym obie strony ograniczą się jedynie do przyjęcia postawy defensywnej – zamykając się we własnych racjach – nie będzie miał szansy wznieść się do poziomu dialogu. Trafnie tę kwestię oddaje kolokwialne powiedzenie: „można mieć racje albo relacje". Nie chodzi oczywiście o porzucanie własnej tożsamości w kwestiach spornych na rzecz pozornego kompromisu, ale o zrozumienie, które jest pierwszym z wymienionych wyżej komponentów dialogu. Takie podejście sprawi, że dotychczasowy oponent stanie się równoważnym partnerem dialogu. Możliwa wtedy staje się także współpraca oraz dążenie do osiągnięcia wspólnego celu. Dotyczy to w nie mniejszym stopniu relacji łączących teologię i naukę. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II, w punkcie dotyczącym form i źródeł ateizmu, czytamy:

> (…) do powstania ateizmu w niemałym stopniu mogą przyczynić się wierzący, o ile, co należy stwierdzić, na skutek zaniedbania wychowanie w wierze albo fałszywego

[18] Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego….*

> wykładu doktryny lub też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym raczej zasłaniają oni niż ukazują prawdziwe oblicze Boga i religii[19].

W świetle tego tekstu można więc mówić o współodpowiedzialności ludzi nauki i ludzi wiary za tworzenie współczesnego obrazu świata. Niewątpliwie najlepszym do tego narzędziem jest dialog. Przy zachowaniu wzajemnego zrozumienia oraz podjęcia rzeczywistej współpracy, możliwe jest również dążenie do celu, jakim jest odkrywanie prawdy, na sposób właściwy dla poznania naukowego i teologicznego.

Granice dialogu

Ian Graeme Barbour, amerykański badacz zajmujący się relacjami między nauką a religią, w jednym ze swoich artykułów stwierdza: „jeżeli chodzi o wzajemne stosunki między nauką a teologią istnieje wielka różnorodność poglądów"[20]. Stąd też główne stanowiska skategoryzował i przypisał do czterech grup: konflikt, niezależność, dialog i integracja[21]. Ponieważ dwa pierwsze modele w zasadzie uniemożliwiają porozumienie między nauką i teologią, dlatego na ich przykładzie wskażemy granicę dialogu.

Konflikt, czyli pierwsza z proponowanych przez Barboura grupa poglądów, zaognia się zasadniczo przy konfrontacjach przedstawicieli dwóch skrajnych stanowisk: naukowego materializmu

---

[19] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, nr 19.

[20] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, S. Cyran, J. Gębarowski i in. (tłum.), „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 1993, nr 15, s. 1 (numery stron cytowanego tekstu pochodzą ze źródła internetowego, w którym numeracja stron jest inna niż w oryginalnym tekście, źródło: http://www.obi.opoka.org.pl/zfn/015/zfn01501Barbour.pdf, dostęp: 17.02.2025).

[21] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 1.

oraz literalizmu biblijnego[22]. Bierze się to z obustronnego nadużywania pojęcia nauki oraz nieprzestrzegania granic metodologicznych: „Naukowy materialista wychodzi od nauki, ale kończy na głoszeniu ogólnofilozoficznych stwierdzeń, natomiast literalista biblijny rozpoczyna od teologii a dochodzi do stwierdzeń o charakterze naukowym"[23].

Właściwy dla materializmu naukowego jest redukcjonizm epistemologiczny i metafizyczny[24]. Ograniczenie poznania wyłączenie do metody naukowej prowadzi do odrzucenia twierdzeń religijnych, gdyż nie poddają się one empirycznej weryfikacji. Co więcej, w konfrontacji z nauką, religijne tradycje okazują się być subiektywne, ciasne, prowincjonalne, bezkrytyczne i podlegające zmianom[25]. Negowanie wszystkiego, co przekracza świat materialny, prowadzi między innymi do takich wniosków: „świadomość jest epifenomenem, który w przyszłości zostanie wyjaśniony biochemicznie"[26], a „umysł zostanie kiedyś wyjaśniony jako epifenomen neurologicznej maszynerii mózgu"[27]. Zwolennicy literalizmu biblijnego także popadają w swoisty redukcjonizm. Przesłanie zawarte na kartach Pisma Świętego ograniczają jedynie do jego dosłownego rozumienia. Choć Kościół katolicki od wieków postulował za alegorycznym rozumieniem niektórych fragmentów Biblii, to jednak nie wszyscy przyjęli tę metodę interpretacji natchnionych tekstów[28]. Konfrontacja przedstawicieli obu omawianych stanowisk skazana jest na konflikt. Widać zatem, jak ważna

---

22 Zob. I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 2.
23 I. G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 2.
24 I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 2.
25 Por. I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 3.
26 I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 5.
27 I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 6.
28 Por. I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 7–8.

jest świadomość różnic istniejących pomiędzy metodą naukową a poznaniem teologicznym.

Sama świadomość różnic epistemologicznych, choć stanowi krok w kierunku dialogu, nie jest jednak wystarczająca. Drugą grupę poglądów dotyczących relacji nauki i teologii stanowi niezależność. Jak sam stwierdza: „Zwolennicy tego poglądu powiadają, że istnieją dwie jurysdykcje i żadna strona nie powinna zaglądać do ogrodu sąsiadki. (…) Każdy sposób badania jest selektywny i ma swoje własne ograniczenia"[29].

Istnieją dwa zasadnicze argumenty przemawiające za słusznością tego stanowiska. Są to: „przeciwstawne metody" oraz „różniące się języki". Pierwszy z nich – w bardzo syntetycznej, choć ograniczonej formie – zawiera się w stwierdzeniu: „nauka stawia obiektywne pytania typu JAK. Religia stawia osobowe pytania DLACZEGO dotyczące sensu i celu, ostatecznego pochodzenia i przeznaczenia"[30]. Mowa jest zatem o dwóch różnych porządkach. Drugim argumentem na rzecz separacji nauki i teologii jest „interpretowanie ich jako języków, które są całkowicie niezależne i nie pozostawiające w żadnej relacji do siebie, ponieważ ich funkcje są całkowicie różne"[31]. Wystarczy wspomnieć chociażby stanowisko neopozytywistów, według których o znaczeniu zdań ma decydować ich empiryczna weryfikacja lub falsyfikacja[32]. Barbour przedstawia również inne stanowiska dotyczące tej spornej kwestii[33]. Całość rozważań dotyczących różnic językowych kończy konkluzja:

---

[29] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 11.

[30] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 13.

[31] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 14.

[32] Por. T. Dzidek, P. Sikora, *Natura teologii*, w: *Poznanie teologiczne*, T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 56–57.

[33] Zob. I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 14–18.

> Nie możemy zadowolić się wielością nieskorelowanych języków, jeżeli są to języki o tym samym świecie. (…) Jeżeli nauka i religia są całkowicie odrębne i niezależne, możliwość konfliktu jest oddalona, ale możliwość wzajemnego dialogu i konstruktywnego wzbogacania jest również wykluczona[34].

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że ani wzajemna niezależność, ani tym bardziej konflikt w relacji nauki z teologią nie uniemożliwiają podjęcie dialogu. Pozostaje zatem przejść do omówienia kolejnych dwóch grup stanowisk dotyczących zajmującej nas kwestii.

Możliwości dialogu

Dialog i integracja to dwie grupy stanowisk, które zdaniem I.G. Barboura posiadają potencjał rozwoju relacji teologii i nauki. Omówimy je teraz pokrótce.

W modelu dialogu, podobnie jak w modelu niezależności, ważną rolę odgrywa odrębność porządków poznania, jednak nie uniemożliwia już ona konstruktywnej wymiany myśli. Amerykański badacz odwołuje się tutaj do kwestii granicznych: „Teolog dąży do tego, żeby odpowiedzieć na innego rodzaju graniczne pytanie, z którym naukowa metoda nie może mieć do czynienia (…)"[35]. Owszem, „teolog może odpowiedzieć, że Bóg jest kreatywną podstawą i racją dla przygodnego, ale racjonalnego i zunifikowanego,

---

[34] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, s. 18.

[35] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, S. Cyran, J. Gębarowski i in. (tłum.), „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 1994, nr 16, s. 3 (numery stron cytowanego tekstu pochodzą ze źródła internetowego, w którym numeracja stron jest inna niż w oryginalnym tekście, źródło: http://www.obi.opoka.org.pl/zfn/015/zfn01501Barbour.pdf, dostęp: 17.02.2025).

porządku wszechświata”[36]. Naukowiec natomiast bada ten właśnie racjonalny i zunifikowany porządek; „na swoim poziomie naukowe badanie jest kompletne i bez żadnych braków”[37]. Przykładem punktu styku perspektywy teologicznej i naukowej jest sprawa teorii Wielkiego Wybuchu i biblijnego początku świata. Nie chodzi tu bynajmniej o postawienie między tymi dwoma możliwościami znaku równości. Niewystarczające jest też orzekanie o istnieniu korelacji czy współbrzmienia tych dwóch doktryn jedynie w ramach „podstawowych przedzałożeń i kwestii granicznych”[38]. Potrzeba jest rzeczywistego dialogu i współdziałania.

Pomocne może się w tym okazać dostrzeżenie pewnych paraleli metodologicznych. Stanowisko pozytywistów dotyczące absolutnej obiektywności metody naukowej i zupełnego subiektywizmu twierdzeń religijnych z biegiem czasu zaczęło słabnąć. Obecnie okazuje się, że „ani nauka nie jest tak obiektywna, ani religia tak subiektywna, jak sądzono”[39]. Co więcej, „naukowe kryteria spójności, zrozumiałości i owocności mają swoje paralele w myśleniu religijnym”[40]. Barbour podaje jeszcze kilka przykładów metodologicznych porównań i ocenia je jako „pożyteczne, i to dla obydwu dziedzin”[41]. Okazuje się zatem, że rzeczywisty dialog jest możliwy przy docenieniu metodologicznych podobieństw.

Integracja stanowi najbardziej ambitny z modeli prezentowanych przez Barboura. Jego zdaniem istnieją jej dwa warianty:

> Pierwszy, gdy naukowe teorie mogą przyczyniać się do zreinterpretowania doktryn teologicznych, których główne

[36] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 3.
[37] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 4.
[38] Por. I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 6.
[39] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 7.
[40] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 8.
[41] I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 10.

> źródła leżą poza nauką. Drugi, kiedy nauka i religia mogą przyczyniać się wspólnie do sformułowania systematycznej syntezy: zwartego poglądu na świat, który by zawierał metafizykę[42].

Dla niektórych reinterpretacja doktryny zakłada raczej niewielki wpływ nauki na teologię. Ograniczać ma się on do zastosowania pojęć naukowych jako analogii w przekazie wiary. „Tak na przykład paradoksalny charakter języka o elektronie, który jest i falą, i cząstka, byłby podobny do paradoksalnego charakteru języka o Chrystusie, który ma równocześnie naturę ludzką i boską"[43]. Dla innych wpływ ten jest na tyle duży, że wywodzą oni twierdzenia religijne wprost z nauki. Stąd na przykład „najnowszym sformułowaniem argumentu z celowości jest zasada antropiczna"[44]. Zwolennicy natomiast rozwiązania pośredniego postulują, aby tradycyjne doktryny przeformułować przy uwzględnieniu teorii naukowych. „W szczególności, osiągnięcia naukowe mogą wywierać wpływ na doktrynę o stworzeniu, o opatrzności, o naturze ludzkiej"[45]. Chodzi zasadniczo o te prawdy, które dotyczą kwestii ingerencji Stwórcy w stworzenie.

Tworzenie „spójnego światopoglądu, opracowanego w ramach jakiejś racjonalnej metafizyki"[46] charakteryzuje podejście zwolenników systematycznej syntezy. Filozofia ma się stać przestrzenią odpowiednią dla wspólnej refleksji. Zdaniem Barboura:

> Filozofia procesu jest dzisiaj obiecującą kandydatką do roli pośrednika, ponieważ została ona sformułowana pod

---

42 I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 11.
43 I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 11–12.
44 I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 12.
45 I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 12.
46 I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 14.

> wpływem myśli naukowej i religijnej w odpowiedzi na uporczywe problemy zachodniej historii filozofii[47].

Można powiedzieć, że cała reszta dotyczy odpowiedniego rozmieszczenia akcentów. Należy przy tym zachować stosowną ostrożność, aby poprzez zbytnią nobilitację nauki, czy też nauki i filozofii, nie zatracić wartości doświadczenia religijnego, które w przypadku chrześcijaństwa oznacza doświadczenie odkupienia[48]. Końcowa konkluzja jest następująca:

> (…) centralne znaczenie odkupienia nie musi prowadzić do pomniejszania roli stworzenia, bo nasze osobiste i społeczne życie jest intymnie związane z resztą stworzonego porządku. Jesteśmy zbawieni w świecie i ze światem, a nie od świata. Częścią naszego zadania jest zatem zbudowanie teologii natury, która winna czerpać zarówno z religijnych jaki naukowych źródeł[49].

Zaprezentowane w tym punkcie dwie grupy poglądów dotyczących relacji nauki i teologii charakteryzuje otwartość na dialog, a nawet integrację.

Charakter niniejszej pracy pozwolił na ogólną prezentację czterech grup stanowisk dotyczących stosunków między nauką a teologią autorstwa I.G. Barboura. Konieczne jest zatem odesłanie do tekstu źródłowego, w którym odnaleźć można wiele cennych spostrzeżeń odnoszących się do prezentowanego zagadnienia.

---

47 I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 15.

48 Por. I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 18.

49 I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, s. 17–18.

Teologia nauki Michała Hellera

Michał Heller to polski duchowny katolicki, kosmolog, filozof, teolog. Jako profesor nauk filozoficznych „specjalizuje się w filozofii przyrody, fizyce, kosmologii relatywistycznej oraz relacji nauka–wiara. (…) Jako pierwszy Polak został w 2008 r. laureatem Nagrody Templetona przyznawanej za pokonywanie barier między nauką a religią"[50]. Kluczowa z punku widzenia naszych rozważań jest koncepcja „teologii nauki" jego autorstwa. Choć idea ta posiada już ponad czterdziestoletnią historię, to jednak pierwszy konkretny kształt nadany jej został na początku lat 90. ubiegłego wieku[51].

Literatura obfituje w liczne definicje teologii. „Ich różnorodność wynika z odmiennego akcentowania poszczególnych elementów, z jakich składa się proces teologicznego poznania"[52]. Warto zatem na samym początku zobaczyć, gdzie akcent ten kładzie M. Heller. Jego zdaniem „teologia jest naukowo zorganizowaną refleksją nad wiarą religijną i jej treścią"[53]. Przez wiarę religijną rozumie on „wiarę konfesyjną, czyli wiarę wyznawaną przez pewną wspólnotę religijną", która posiada „przynajmniej względnie dobrze określony zestaw przekonań religijnych („prawd wiary"), tak by można było mówić o treści wiary"[54]. Swoje rozumienie naukowości teologii natomiast ogranicza głównie do uwag metodologicznych, gdzie głównym wyróżnikiem jest „zależności od wiary w samym punkcie wyjścia. Wszystko inne może (i powinno)

---

50 *Michał Heller*, źródło: https://www.copernicuscenter.edu.pl/person/michal-heller/ (dostęp: 22.02.2025).

51 Por. P. Polak, *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, w: *Teologia nauki*, J. Mączka, P. Urbańczyk (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 26.

52 T. Dzidek, P. Sikora, *Natura teologii*, s. 51.

53 M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 23.

54 M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 24.

być poddane rygorom naukowego badania, ale w punkcie wyjścia pozostaje otwarcie na przyjęcie czegoś z zewnątrz (w teologii mówi się o przyjęciu Objawienia)"[55].

„Punkt wyjścia" stanowią dwa źródła Objawienia: Pismo Święte i Tradycja[56]. „Z chwilą, gdy źródła zostały ustalone, rozpoczyna się praca nad ich odczytaniem i interpretacją. Odbywa się ona już przy pomocy zwykłych metod naukowych i jest bardzo rozbudowana"[57]. Nie do pominięcia w teologicznym procesie poznawczym jest rola Magisterium, które interweniuje w razie konieczności. Ten ostatni aspekt stanowi specyficzny wyróżnik teologii spośród innych nauk[58].

Jakie cele stawia sobie „teologia nauki"? „Zadaniem teologii nauki jest spojrzeć na naukę i jej osiągnięcia w świetle teologicznych pojęć i właściwych teologii narzędzi po to, aby wydobyć z „danych naukowych" to, czego metody naukowe ujawnić nie mogą"[59]. Ponadto w ramach „teologii nauki" proponowana jest także „teologiczna aksjologia nauki" (nauka jako wartość w ujęciu teologicznym) oraz „teologiczna aksjologia pracy naukowej"[60]. Istotne jest również podkreślenie jednej kwestii: apologetyka nie jest bezpośrednim celem „teologii nauki". Choć w pewnym sensie spełnia ona (lub może spełniać) taką funkcję, to nadrzędny pozostaje jednak cel teologiczny[61].

Przedmiotem zasadniczym proponowanej dyscypliny teologicznej jest nauka. To trywialne wręcz stwierdzenie wymaga doprecyzowania. Po pierwsze, chodzi o naukę „taką, jaka jest; bez prepa-

---

55 M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 25.
56 M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 29.
57 M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 29.
58 Por. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 30.
59 M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 13.
60 Zob. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 15.
61 Por. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 39.

rowania jej obrazu specjalnie do teologicznych celów"[62]. Przydać się w tym mają filozofia nauki oraz historia nauki jako dyscypliny pomocnicze. Filozofia nauki ma stanowić „solidne zaplecze" refleksji teologicznej, natomiast historia nauki ma umożliwić szeroką analizę dynamicznych procesów naukowych z uwzględnieniem perspektywy historycznej[63]. Po drugie – ale nie mniej ważne – jest zawężenie rozumienia pojęcia nauki. Główny pomysłodawca omawianego projektu stwierdza: „Mój wybór pada na nauki przyrodnicze wraz z matematyką (to, co w języku angielskim określa się mianem science)"[64]. Istnieją ku temu dwa powody: naukowe kompetencje polskiego filozofa oraz wpływ gwałtownego postępu nauk przyrodniczych na współczesny świat[65].

Dlaczego właśnie „teologicznym punktem odniesienia dla teologii nauki winna być teologiczna prawda o stworzeniu świata przez Boga"[66]? Wszechświat stanowi przecież przedmiot badań nauk przyrodniczych, których celem jest jego zrozumienie. Jednak metoda naukowa, biorąc pod uwagę cały jej potencjał, nie pozwala wyjść poza obserwowany świat oraz samą siebie. Co więcej, naukowiec badający prawa rządzące wszechświatem nie jest upoważniony do postawienia pytania o ich pochodzenie w ramach metody naukowej. Może to uczynić już nie jako naukowiec, ale jako człowiek. A nie zapominajmy, że naukę zasadniczo uprawiają ludzie. W tym kontekście pomocne będzie zobrazowanie omawianego problemu konkretnym przykładem.

---

62 M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 39.
63 Por. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 36–67.
64 M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 37.
65 Por. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 37.
66 M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 39.

Krzysztof Antoni Meissner, fizyk-teoretyk, profesor na Wydziale Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego, dzieli się swoim doświadczeniem. Warto przytoczyć jego wypowiedź:

> Nauka (…) nie niesie ze sobą sensu, nie niesie ze sobą systemu wartości. Jeżeli więc w nauce tego nie ma, a jest to dla mnie istotne i ważne, to muszę się zastanowić, gdzie tego sensu powinienem szukać.

Po zastrzeżeniu, że dalsza jego wypowiedź nie jest wypowiedzią profesjonalnego fizyka, podejmuje temat zaistnienia praw rządzących wszechświatem:

> Dlatego że powstanie samo z siebie praw o tak niebywałym pięknie (…), o takiej uniwersalności, że wszystko, co widzimy w świecie materialnym, podlega tym prawom w sposób bezwzględny, tak samo działający w różnych czasach, tak samo działający na krańcach tego, co widzimy we wszechświecie, i tego, co widzimy tutaj, wydaje mi się tak dziwne, tak niezrozumiałe… Nie mogę tego skwitować słowami: tak jest, bo tak jest. (…) Takie niebywałe zorganizowanie wszystkiego wskazuje dla mnie jednoznacznie na istnienie transcendencji. To jest tylko ten jeden punkt styku: świat materialny opisują prawa fizyki i one dotykają czegoś, co ów świat materialny przekracza. (…) To jest ten jeden punkt, w którym bym powiedział: świat materialny nie jest wszystkim, co istnieje[67].

Wydaje się, że to właśnie ten punkt stanowi potencjalne miejsce spotkania teologii i nauki w myśl projektu „teologii nauki" autorstwa księdza-kosmologa[68]. Nie można w tym kontekście pominąć

---

[67] K.A. Meissner, *Fizyk w jaskini światów*, t. 389, Biblioteka „Więzi", Warszawa 2023, s. 357–358.

[68] Por. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 39–40.

jednej ważnej uwagi. W całym przedsięwzięciu „metodologiczna granica między teologią a naukami musi być przestrzegana. Teologia nauki ma wzbogacać teologię, a nie nauki"[69]. Wiąże się z tym jednak pewien problem. Paweł Polak zauważa, że choć „koncepcja Michała Hellera została zinterpretowana w duchu interdyscyplinarności"[70], to jednak biorąc pod uwagę dotychczasowe deklaracje „trudno wciąż rozstrzygnąć, jakie dokładnie ramy współpracy mogłyby być dla niej odpowiednie: działalność multidyscyplinarna, interdyscyplinarna czy wreszcie transdyscyplinarna"[71]. Jak widać, sprawa wymaga doprecyzowania. Trudno także zaklasyfikować „teologię nauki" w jej obecnym kształcie do jednego z dwóch modeli proponowanych przez I.G. Barboura umożliwiających ścisłą współpracę: dialogu czy integracji[72].

Koncepcja „teologii nauki" polskiego duchownego doczekała się już co najmniej kilku opracowań[73]. Nie brakuje wśród nich również krytycznych głosów, głównie natury metodologicznej[74], ale nie tylko. Jednym z nich jest pytanie o konieczność projektowania nowej dyscypliny teologicznej, skoro „wewnątrz teologii

[69] M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 40.

[70] P. Polak, *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, s. 35.

[71] P. Polak, *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, s. 39.

[72] Zob. „Możliwości dialogu", s. 235 i n.

[73] Wśród nich warto wymienić między innymi: W. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010; T. Pabjan, *Michała Hellera koncepcja teologii nauki*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 2022, t. 41, nr 1, s. 89–110; *Teologia nauki*, J. Mączka, P. Urbańczyk, Copernicus Center Press, Kraków 2015; M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, Copernicus Center Press, Kraków 2019.

[74] Ze względu na charakter niniejszej pracy nie zostaną one tutaj omówione. Niemniej jednak warto skorzystać z pozycji wymienionych w powyższym przypisie. Jako dodatkowy możemy wskazać: J. Turek, *Metodologiczne ograniczenia prób unaukowienia teologii*, „Roczniki Filozoficzne" 2001, t. 59, nr 2, s. 53–69.

istnieje już odpowiednie narzędzie, znane jako miejsce teologiczne, pełniące dokładnie taką rolę, jaką stawia się przed rozważanym projektem"[75]. Zresztą sam autor zachowuje stosowny dystans wobec własnego pomysłu:

> Mam świadomość tego, że nowego działu nauki nie można po prostu zaprojektować (odnosi się to także do teologii). Nauki rozwijają się przez tworzenie nowych sytuacji problemowych, a one stosunkowo rzadko wynikają z pomysłów jednego autora. Tym bardziej, że zagadnienia, które jestem skłonny zaliczyć do teologii nauki, i tak dotychczas, w taki czy inny sposób, były rozważane w teologii. Być może więc mój „projekt" polega jedynie na tym, by pewne wyodrębnić z teologii i rozważać je w ścisłym kontakcie z naukami, co usprawiedliwiałoby wspólny nagłówek „teologia nauki"[76].

Niepewna jest przyszłość proponowanej przez polskiego duchownego nowatorskiej dyscypliny teologicznej. Pewne jest jednak to, że idea „teologii nauki" stworzyła pewnego rodzaju „nową sytuację problemową", która domaga się dalszych badań. Warto na końcu podkreślić troskę Hellera o przyszłość nie tyle własnej idei, co teologii w ogóle, wyrażoną w słowach: „(…) ważne jest to, by teologia dotrzymywała kroku współczesności"[77]. Zwłaszcza w obliczu wyzwań, jakie stawia dynamicznie rozwijający się naukowy obraz świata. Jednym z takich wyzwań, które w naszej ocenie zasługują na szczególną uwagę, jest neuroteologia.

---

[75] Ł. Mścisławski, *Wartość kontyngencji*, w: *Teologia nauki*, s. 72.
[76] M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 16.
[77] M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, s. 16.

Podsumowanie

Papież Franciszek w liście *Ad theologiam promovendam* wzywa do tego, aby współczesna teologia „stała się teologią fundamentalnie kontekstualną" (ATP 4). Zaprezentowana w niniejszym artykule idea „teologii nauki" autorstwa M. Hellera stanowi przykład próby włączenia teologii w „sieć relacji" z innymi dyscyplinami naukowymi i innymi rodzajami wiedzy. Jak się okazuje, jest to zadanie niełatwe. Nastręcza ono wielu wyzwań chociażby natury epistemologicznej, które być może uda się z czasem przezwyciężyć. Podejmowanie niejako wciąż na nowo dialogu teologii i nauki jest niewątpliwie ważnym i aktualnym problemem. Nie mniej ważna jest także inna kwestia.

Jednym z wyróżników teologii spośród innych dyscyplin naukowych jest nieustanne odwoływanie się do źródeł Objawienia, którymi są Pismo Święte i Tradycja. W świetle postulatu papieża o to, by współczesna teologia „nie zamykała się w autoreferencyjności" (por. ATP 5), a refleksja teologiczna rozwijała się metodą indukcyjną (por. ATP 8), pojawiają się istotne pytania. Co dokładnie oznacza autoreferencyjność w odniesieniu do teologii? Jaka jest rola Tradycji w tak ujętym poznaniu teologicznym? Czy takie podejście nie grozi porzuceniem jednego z dwóch głównych źródeł Objawienia? Pytania te pozostają otwarte.

Na sam koniec warto przywołać słowa św. Jana Pawła II, który w liście apostolskim *Inter munera Academiarum*, skierowanym do Papieskiej Akademii Teologicznej niespełna ćwierć wieku wcześniej, napisał: „Prymarne zadanie teologii współcześnie polega na promowaniu dialogu między Objawieniem a doktryną wiary oraz na proponowaniu coraz głębszego rozumienia tegoż"[78]. Franciszek

[78] Jan Paweł II, List apostolski *Inter munera Academiarum*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1999/documents/hf_jp-

zachęca teologów do wyjścia na zewnątrz. Papież Polak natomiast do wejścia w głąb. Są to dwa ważne wskazania, które się wzajemnie uzupełniają.

„Rewolucja kulturowa" dialogu teologii i nauki?

Abstrakt

W liście apostolskim motu proprio *Ad theologiam promovendam* papież Franciszek wezwał teologów do zmiany paradygmatu, postulując, aby współczesną refleksję teologiczną cechowało podejście o fundamentalnie kontekstualnym charakterze. Niniejszy artykuł stanowi odpowiedź na tę sugestię. W tym celu podjęto analizę tego zagadnienia w odniesieniu do relacji teologii z naukami przyrodniczymi. Współcześnie możemy wskazać szerokie spektrum poglądów na ten temat: od konfliktu po integrację. Przedstawiono zatem główne grupy stanowisk dotyczących tej problematyki. Zaprezentowano także koncepcję „teologii nauki" Michała Hellera, ukazując jednocześnie złożoność problemu oraz rozwiązanie, które wymaga dalszego rozwoju.

Słowa kluczowe: Franciszek, teologia kontekstualna, teologia nauki, nauki przyrodnicze, dialog, Objawienie, stworzenie

-ii_apl_19990128_inter-munera-academiarum.html (dostęp: 9.01.2025) nr 5 (tłum. własne).

A "cultural revolution" of the dialogue between theology and science?

Abstract

In the apostolic letter motu proprio *Ad theologiam promovendam*, Pope Francis calls on theologians to rethink the theological paradigm, advocating for a fundamentally contextual approach to contemporary theological reflection. This article responds to this suggestion by examining the issue in the context of the relationship between theology and science. Today, perspectives on this relationship range from conflict to integration. Consequently, the main positions on the matter are outlined. Additionally, Michał Heller's concept of a *theology of science* is discussed, highlighting both the complexity of the issue and a potential solution – one that, however, requires further development.

Keywords: Pope Francis, contextual theology, theology of science, science, dialogue, Revelation, creation

Bibliografia

Barbour I.G., *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, S. Cyran, J. Gębarowski i in. (tłum.), „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 1993, t. 15, s. 3–22.

Barbour I.G., *Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Cz. II*, S. Cyran, J. Gębarowski i in. (tłum.), „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 1994, t. 16, s. 3–22.

Dzidek T., Sikora P., *Natura teologii*, w: *Poznanie teologiczne*, T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 51–88.

Franciszek, List apostolski *Ad theologiam promovendam*, J. Słomka (tłum.), https://wiez.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/ (dostęp: 31.01.2025).

Heller M., *Nauka i Teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Copernicus Center Press, Kraków 2019.

Jan Paweł II, List apostolski *Inter munera Academiarum*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1999/documents/hf_jp-ii_apl_19990128_inter-munera-academiarum.html (dostęp: 9.01.2025).

Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, J. Dembek (tłum.) „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 1990, t. 12, s. 2–12.

Łukasiewicz D., *Alvin Plantinga o filozofii, nauce i religii*, w: A. Plantinga, *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm*, E. Łukasiewicz (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2023, s. V–LXXVI.

Łukaszyk R., *Dialog*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, kol. 1258–1262.

Meissner K.A., *Fizyk w jaskini światów*, t. 389, Biblioteka „Więzi", Warszawa 2023.

Michał Heller, https://www.copernicuscenter.edu.pl/person/michal-heller/ (dostęp: 22.02.2025).

Mścisławski Ł., *Wartość kontyngencji*, w: *Teologia nauki*, J. Mączka, P. Urbańczyk (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 57–73.

Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.

Pabjan T., *Nowy ateizm jako wyzwanie dla wiary i rozumu*, w: *Wiara i rozum*, E. Laskowska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024, s. 25–34.

Plantinga A., *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm*, E. Łukasiewicz (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2023.

Polak P., *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 26.

Słomka J., *Nowy paradygmat teologii*, https://wiez.pl/2024/04/25/nowy-paradygmat-teologii/ (dostęp: 31.01.2025).

Słomka J., Strzelczyk G., *Franciszek i teologia radykalnie kontekstualna*, rozmowa przeprowadzona w ramach podcastu *Teologia z Katowic* z dnia 2.08.2024, https://teologiazkatowic.pl/013.html (dostęp: 31.01.2025).

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002.

Łukasz Filipiuk OSPPE
https://orcid.org/0000-0003-3672-1777
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (https://ror.org/0583g9182)

Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego wyrazem teologii kontekstualnej

Wprowadzenie

Życie ludzkie jest wielką tajemnicą. Dostarczając człowiekowi chwil radości i smutku, sukcesów oraz porażek, narodzin czy śmierci, wojny bądź pokoju, sprawia, że pytanie o sens i celowość istnienia na ziemi pozostaje niezmienne, mimo zmieniających się okoliczności. Dotyczy to wszystkich i każdego z osobna, niezależnie od pochodzenia, szerokości geograficznej, wykształcenia czy statusu społecznego. Każdy zapewne chociaż raz w życiu wzniósł się duchem ponad doczesność, szukając tego, co nieskończone i wieczne. W ten sposób szuka człowiek Prawdy. Szukając zaś Prawdy, szuka Boga, nawet jeśli nie zdaje sobie z tego sprawy. Wynika to stąd, że u początku życia każdego czło-

wieka jest wolna decyzja Boga o powołaniu go do istnienia (por Jr 1, 5–8). Zatem ten, kto prawdziwie „chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi, jak uczy Jan Paweł II, ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść […], aby siebie odnaleźć"[1].

Droga ta jest i trudna, i prosta. Wymaga wysiłku i wyrzeczenia, ale człowiek nigdy nie jest na niej sam. Co więcej, możliwa do pokonania stała się nie dzięki wysiłkowi ludzkiemu, ale miłosiernemu wyjściu Boga ku nam, gdy Jednorodzony Syn Boży narodził się z Maryi Dziewicy i stał się Człowiekiem. To w Jezusie Chrystusie Bóg najpełniej przemówił do człowieka (por. Hbr 1, 1–2) i „pozwolił się w swoim miłosnym samoudzielaniu dać się odkryć!"[2]. I tak też się dzieje. Człowiek może uczyć się Boga, poznawać Go dzięki sakramentom, modlitwie, Bożemu Słowu czy codziennemu doświadczeniu. Podejmując wysiłek studium teologii, nie tylko zdobywa istotną wiedzę o Bogu, ale także „zdobywa" samego Boga, który odtąd staje się sensem i treścią jego życia.

Z tego powodu, przez wieki, człowiek uprawia teologię. Ona prowadzi go do poznania Boga będącego istotą jego życia[3]. W ostatnim czasie papież Franciszek zachęcił Kościół do podjęcia nowej metody teologicznej – fundamentalnie kontekstualnej, która, wyprowadzona z doświadczenia ludzkiego i zbadana w świetle Bożego Słowa, ma pomóc wspólnocie Kościoła wyjść do świata z Dobrą Nowiną o Jezusie Chrystusie. Niniejszy artykuł jest próbą

---

1 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis" o Odkupicielu człowieka*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, nr 10.

2 A.A. Napiórkowski, *Niezbywalność teologii*, Bernardinum, Pelplin 2023, s. 9.

3 Por. A.A. Napiórkowski, *Niezbywalność teologii*, s. 10.

przybliżenia myśli Franciszka zawartej w motu proprio *Ad theologiam promovendam* i ukazania, że idea, do której zaprasza papież, w swej istocie przypomina Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego z 26 sierpnia 1956 roku. Wydarzenie to może w praktyczny sposób wyrazić zamysł Ojca Świętego zawarty we wspomnianym liście.

W kierunku teologii „fundamentalnie kontekstualnej"

Baczna obserwacja przemian dokonujących się w ramach teologii prowadzi do wniosku, że zarówno sam termin, jak i rozumienie całej dziedziny nauki znacząco ewoluowały w historii. Pierwsze odniesienia względem teologii można odnaleźć już u orfików, którzy utożsamiali ją z poetyckimi opowieściami o różnych bóstwach, znajdującymi się w przekazie autorów mitycznych i historycznych[4]. Chrześcijańskie rozumienie terminu przypisuje się Orygenesowi, według którego ten uprawia teologię, kto mówi o Bogu i Chrystusie, wyznaje wiarę oraz oddaje cześć Trójjedynemu Bogu[5]. Najogólniej mówiąc – starożytne ujmowanie teologii identyfikowane było z nauczaniem i uzasadnianiem wiary jako „konieczności wynikającej z posłannictwa Kościoła oraz odpowiadającej dążeniu każdego człowieka do zrozumienia otaczającej go rzeczywistości, także i tej, o której mówi mu wiara"[6].

Techniczne ujęcie terminologii teologii zawdzięczamy Abelardowi. W licznych dziełach, tj. *Theologia christiana, Introductio ad*

---

4 Por. E. Wójcik, *Teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, kol. 655–657.

5 Por. R. Kamiński, *Metodyka przygotowania prac promocyjnych z teologii praktycznej*, Wydawnictwo Unitas, Siedlce 2017, s. 29; W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Tom wstępny, Lublin 1965, s. 8–9.

6 A. Zuberbier, *Teologia*, w: *Słownik teologiczny*, A. Zuberbier (red.), wyd. II rozszerzone, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, s. 587.

theologiam, Epitome theologiae christianae, dokonał on wstępnej klasyfikacji teologii. Później, dzięki zakładanym na uniwersytetach wydziałom teologicznym, nastąpiło utrwalenie jej nazewnictwa, które od XIII wieku szeroko się upowszechniło i zachowało swoją treść jako systematyczną naukę o Bogu[7]. Wyszczególnić tutaj należy średniowieczną teologię scholastyczną, opierającą się w interpretacji Objawienia na starożytnej filozofii greckiej (platońskiej i arystotelesowskiej). Ona bowiem wywarła niemały wpływ na kształtowanie się myśli teologicznej w Kościele w dalszych stuleciach[8]. W okresie nowożytnym teologia podzieliła się na wiele dyscyplin szczegółowych, wśród których wymienia się m.in. teologię ascetyczną i mistyczną (XIV/XV w.), teologię moralną (XVI w.), teologię fundamentalną i dogmatyczną (XVI i XVI w.) oraz teologię pastoralną (XVIII w.)[9]. Przełomem i zarazem *novum* w uprawianiu teologii okazał się być Sobór Watykański II.

Według wskazań *Vaticanum II* teologia charakteryzuje się pewnymi właściwościami, które jednocześnie ukazują jej cechy strukturalne i zadanie, jakie ma do spełnienia[10]. Po pierwsze, powinna ona „opierać się – jakby na trwałym fundamencie – na spisanym słowie Bożym w łączności ze świętą Tradycją"[11]. Po drugie, winna uwypuklić wkład Ojców Kościoła w dokładnym przekazaniu i wyjaśnieniu

---

7 Por. R. Kamiński, *Metodyka przygotowania prac promocyjnych z teologii praktycznej*.

8 Por. E. Morawiec, *Uwagi o scholastycznym nurcie filozofii w średniowieczu*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 1999, nr 8, s. 119–138. O konieczności studium filozofii jako podstawowy i nieodzowny element w strukturze studiów teologicznych zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio" o relacjach między wiarą a rozumem*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, nr 57–63.

9 Por. A. Zuberbier, *Teologia*, w: *Słownik teologiczny*, s. 588.

10 Por. A. Zuberbier, *Teologia*, w: *Słownik teologiczny*, s. 588–589.

11 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, nr 24.

wszelkich prawd objawionych, włączając w to historię dogmatów oraz odniesienia do historii Kościoła. Następnie potrzeba, aby teologia wyrażała ścisły związek dziejów zbawienia z wszelkimi czynnościami liturgicznymi i życiem Kościoła, a na końcu uczyła także „rozwiązywania ludzkich problemów w świetle Objawienia poprzez zastosowanie wiecznych prawd do zmiennych warunków ludzkiego życia i głosiła je w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka"[12]. Wszystko z uwzględnieniem uwarunkowań poszczególnych kultur, do których dociera Dobra Nowina[13].

Takie stanowisko Soboru pozwoliło nie tylko dogłębnie spojrzeć na rzeczywistość samego Kościoła, ale także przyjąć konkretną postawę wobec otaczającego świata. „Zaowocowało to – zdaniem o. Napiórkowskiego – potężnym rozkwitem nauk teologicznych". Pisze on: „Świadectwem jest cała plejada różnych nowych kierunków w teologii. Te nowe nurty teologiczne są aktualnie weryfikowane, pogłębiane bądź odrzucane. Niemniej jednak wszystkie są przejawem i próbą przybliżenia tych wspaniałych i ogromnych dóbr duchowych – zawartych w Kościele, a ofiarowanych przez Jezusa Chrystusa – współczesnemu człowiekowi i całej ludzkości wszystkich czasów i szerokości geograficznych"[14].

Przepowiadać Dobrą Nowinę całemu światu jest wezwaniem dawnym i ciągle nowym. Już Jezus zostawił ów nakaz swoim uczniom, *mówiąc*: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!" (Mk 16, 15). Niemniej w ostatnich dziesięcioleciach, kiedy dostrzegalne są ogromne przemiany kulturowe i technologiczne, a funkcjonowanie w zglobalizowanym społe-

---

12 Por. Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej Optatam totius*, nr 16.

13 Por. Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła Ad gentes divinitus*, nr 22.

14 A.A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 15.

czeństwie jest utrudnione, bo mimo pozornej bliskości nie czyni ono ludzi braćmi[15], Ewangelia w swej niezmiennej treści musi być w nowy sposób głoszona współczesnym ludziom, bowiem w czasach, w jakich przyszło żyć, można „doświadczyć nie tylko epoki zmian, ale zmiany epoki"[16]. Stąd też usilny apel Franciszka, aby Kościół – będący wspólnotą „wyruszającą w drogę" i docierającą do ludzkich peryferii[17], wspólnotą dającą uprzywilejowane miejsce ubogim[18], wyrażającą troskę o cały stworzony świat[19], a także podejmującą dialog z ludźmi wszystkich religii i narodowości bez wyłączania kogokolwiek[20] – stawał się Kościołem upodabniającym się do Chrystusa dobrego Pasterza poszukującego zagubionej owcy (por. Łk 15, 1–7) czy miłosiernego Samarytanina udzielającego pomocy bliźniemu znajdującemu się w potrzebie (por. Łk 10, 25–37).

Takie założenia będą mogły być urzeczywistnione wówczas, gdy nie tylko sam Kościół w poszczególnych jego członkach stawi czoła wyzwaniom, jakie stawia dzisiejszy świat, ale również myśl teologiczna podąży drogą współbrzmiącą z przyjętymi założeniami. W związku z powyższym Franciszek zaprasza Lud Boży do przyjęcia nowej koncepcji teologii, tzw. kontekstualnej[21], gdyż jedynie teologia „wychodząca" może współgrać z Kościołem synodalnym, misyjnym, wychodzącym (ATP 3). Papież uzasadnia ową myśl następu-

---

15 Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate" o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, w: *Encykliki i adhortacje Ojca Świętego Benedykta XVI*, Wydawnictwo AA, Kraków 2019, nr 19.

16 Franciszek, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, 21 grudnia 2019 r.

17 Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, nr 46.

18 Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, nr 197–201.

19 Zob. Franciszek, *Encyklika „Laudato si'". W trosce o wspólny dom.*

20 Zob. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti". O braterstwie i przyjaźni społecznej.*

21 Zob. Franciszek, *Lettera Apostolica in forma di «motu proprio» del sommo Pontefice Ad theologiam promovendam*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (dostęp: 10.02.2025), dalej: ATP.

jąco: „Nie zadawalajcie się teologią uprawianą przy biurku. Niech waszym miejscem refleksji będą granice. […] Dobrzy teologowie, podobnie jak dobrzy duszpasterze, pachną ludźmi i ulicą, a swoją refleksją wylewają oliwę i wino na rany ludzi" (ATP 3).

Prezentowana idea jest swoistym zwrotem od teologii spekulatywnej ku fundamentalnie kontekstualnej, interpretującej Ewangelię w konkretnych warunkach życia poszczególnych osób, uwzględniającej różnorodność uwarunkować geograficznych, społecznych i kulturowych, której pierwszorzędnym punktem odniesienia jest wydarzenie Wcielenia Bożego Syna – „Jego wejście w kulturę, w sposoby rozumienia świata i w tradycje religijne ludu" (ATP 4). Tak pojmowana teologia ma być przestrzenią rozwijania kultury dialogu i spotkania z otaczającym światem przejawiającym się w różnorodności tradycji, rodzajami wiedzy, wyznań czy religii. To w końcu nawiązywanie sieci relacji z wszystkimi – wierzącymi i niewierzącymi, to podjęcie transdyscyplinarnego dialogu z wszelką wiedzą naukową, filozoficzną, artystyczną i humanistyczną (ATP 2).

Franciszek wzywa do przyjęcia nowego stylu teologii z tej racji, aby nie była ona sztuką uprawianą w oderwaniu od rzeczywistego życia człowieka, aby nie zamykała się w autoreferencyjności, przez co stawała by się wyizolowaną, abstrakcyjną i nieistotną, lecz aby nabierała ciągle wymiaru sapiencjalnego, tzn. ukierunkowującego zdobywaną wiedzę ku rzeczywistej Mądrości spajającej Prawdę i Miłość w „nierozerwalnym związku". Wszakże nie jest możliwym poznanie Prawdy bez rzeczywistego praktykowania Miłości. Stąd poznaniu transcendentnemu winno nieustannie towarzyszyć pełne miłosierdzia pochylenie się nad losem drugiego oraz uważne wsłuchanie się w głos ludu. Tak ujęta teologia jest połączeniem teorii z praktyką, poznaniem Objawienia Bożego z doświadczeniem konkretnej osoby ludzkiej, przyjrzeniem się

różnym sytuacjom i kontekstom życia człowieka i rozpatrzeniem ich w świetle Ewangelii Jezusa Chrystusa, aby dzięki właściwie rozpoznanym znakom czasu można było prowadzić ludy i narody do uczestnictwa „w zbawczym wydarzeniu Boga-agape, objawiającego się w Jezu sie Chrystusie"(ATP 5–8).

Przedstawiony przez Franciszka nowatorski paradygmat teologiczny nie doczekał się jeszcze szczegółowego opracowania. Wprawdzie pojawiają się opinie wyrażające wątpliwości i zaniepokojenie, jakoby prezentowana koncepcja miałaby prowadzić do skrajnego relatywizmu, subiektywizmu czy sytuacjonizmu w uprawianiu teologii[22], to jednak na ostateczną jego ocenę jest zdecydowanie za wcześnie. Każdy głos zabierany w dyskusji jest istotny, niemniej ważne jest, aby było to stanowisko przemyślane, podyktowane rzeczywistą troską o dobro wspólnoty Kościoła. W niniejszym artykule odwołuję się do myśli papieża z Argentyny dlatego, że przedstawiana przez niego koncepcja przez analogię obrazuje istotne dla Polski wydarzenie, jakim były Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego złożone na Jasnej Górze 26 sierpnia 1956 roku.

Teologia kontekstualna na przykładzie Jasnogórskich Ślubów Narodu

Odnosząc się do zagadnienia Wielkiej Nowenny w duszpasterskiej posłudze kard. Stefana Wyszyńskiego, ks. J. Zawadka MIC wyraził osobliwą refleksję: „Myśl o ślubach jasnogórskich nie powstała za biurkiem, jako jedna z koncepcji teologicznych, lecz w potrzebie, na kolanach i modlitwie, w sytuacji represji, po uwię-

[22] Zob. J. Słomka, *Nowy paradygmat teologii*, https://wiez.pl/2024/04/25/nowy-paradygmat-teologii/ (dostęp: 10.02.2025); W. Giertych, *Scholastyka na katafalku?*, https://wiez.pl/2024/05/23/scholastyka-na-katafalku/ (dostęp: 10.02.2025).

zieniu prymasa”[23]. Uwaga, zanotowana w 2011 roku, niezwykle koresponduje z nauczaniem Franciszka, które powyżej zostało pokrótce zarysowane. Ostrożnie można wnioskować, że to, co w danych wspólnotach kościelnych i narodowych rodziło się niejako spontanicznie i wytyczało ścieżki działalności pastoralnej, dzisiaj stawia się jako normę uprawiania teologii. Wyartykułowana przez Ojca Świętego idea kontekstualności w teologii wydaje się być nową i rewolucyjną, niemniej jednak w życiu Kościoła istniała wcześniej.

Aby jak najlepiej ująć poruszoną kwestię, należy najpierw odwołać się do ślubów królewskich Jana Kazimierza, które stanowiły punkt odniesienia dla odnowionych i poszerzonych Jasnogórskich Ślubów Narodu Polskiego. W obydwu przypadkach kontekst historyczny, społeczny i religijny odgrywał niebagatelną rolę.

Śluby lwowskie, złożone 1 kwietnia 1656 roku, poprzedziły liczne wydarzenia, które wprost skłoniły Jana Kazimierza do obrania Maryi za Królową Korony Polskiej wraz z księstwami: litewskim, ruskim, pruskim, mazowieckim, żmudzkim, inflanckim, smoleńskim oraz czernichowskim. Rzeczypospolita Obojga Narodów doznawała ogromnych nieszczęść. W 1648 roku rozpoczęło się powstanie kozackie, będące swoistą wojną domową. Następnie pogrążone w walkach państwo zaatakowała Moskwa, zagarniając Połock, Mohylew i Smoleńsk (1654 r.) oraz Mińsk i Wilno w 1655 r. W tym też roku luterańska armia Karola X Gustawa zaatakowała Rzeczpospolitą od Pomorza Zachodniego i Inflant. „Cały kraj został pogrążony w chaosie. Szwedzi dokonywali zniszczeń na ogromną skalę, co niebawem zostało kojarzone

[23] J. Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej Prymasa Wyszyńskiego. Zarys problematyki pastoralno-historycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2011, t. 24, nr 1, s. 244.

jako potop szwedzki”[24]. Ponadto, doli Ojczyzny nie przysłużyły się zdradzieckie postawy wpływowych magnatów i szlachty oraz ucisk chłopów polskich. Ich bieda nierzadko postrzegana była jako jedna z przyczyn upadku państwa.

Cudowna obrona Jasnej Góry stała się symbolem wiary w odzyskanie wolności i przyczynkiem do zawierzenia Ojczyzny Najświętszej Maryi Pannie. Król Jan Kazimierz złożył w katedrze lwowskiej uroczyste śluby będące swoistym aktem religijnym wypływającym ze szlachetnych pobudek oraz głębokiej wiary. Jednocześnie zawierał on ważkie przesłanie społeczne, moralne i polityczne[25]. Śluby królewskie należy także uznać za szczególny akt wspólnotowy i kościelny, gdyż „w świetle ówczesnych założeń i realiów eklezjalnych oraz politycznych akt królewski, będąc na pewno aktem politycznym o nośności państwowej i narodowej, może być traktowany jako akt eklezjalny, gdyż był spełniony nie tylko w obecności biskupów, ale także przy ich bezpośrednim udziale i odnosił się do ich odpowiedzialności eklezjalnej”[26]. Ów wydarzenie zapoczątkowało więc w narodzie praktykę aktów zawierzenia, które przez obranie Najświętszej Maryi Panny jako szczególnej

---

[24] J. Mazur, *Naród ujrzał swoją Królową… Od ślubów lwowskich i jasnogórskich do aktu zawierzenia Matce Bożej. Szkic religijno-społeczny*, Paulinianum, Częstochowa 2016, s. 23nn.

[25] Por. J. Mazur, *Naród ujrzał swoją Królową… Od ślubów lwowskich i jasnogórskich…*, s. 30–31. Por. A.F. Dziuba, *Zwycięska czy cudowna obrona Jasnej Góry? Przesłanie moralne*, w: *Przesłanie Jubileuszu 350-lecia zwycięskiej obrony Jasnej Góry*, Z.S. Jabłoński (red.), Paulinianum, Jasna Góra-Częstochowa 2005, s. 87.

[26] J. Królikowski, *Społeczne treści Aktów Jasnogórskich*, w: *Jasnogórska Matka i Naród. Z Bogurodzicą ku polskiej wolności myśli i czynu*, M. Chmielewski (red.), Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Wydawnictwo Polihymnia, Częstochowa 2018, s. 74.

Orędowniczki i Pośredniczki wyrażają wolę „przyjęcia Boga i Jego działania w dziejach kościelnych i narodowych”[27].

W 300. rocznicę ślubów lwowskich na Jasnej Górze miało miejsce ich odnowienie. Śluby Jasnogórskie uroczyście złożone 26 sierpnia 1956 roku zapisały się na kartach historii Kościoła polskiego i całej Ojczyzny wielkimi zgłoskami. Milionowy tłum wiernych, zgromadzony przed szczytem jasnogórskim, stał się podmiotem ślubów, reprezentując w ten sposób cały Naród. Lud zgromadzony przed obliczem Pani Częstochowskiej, pod przewodnictwem biskupów, wołał o nową wolność – podobnie jak przed laty – od nieprzyjaciela nacierającego z zewnątrz oraz tego, który walczy w duszy poszczególnego człowieka. Prymas Wyszyński nieomylnie skierował wzrok wszystkich w kierunku Maryi, bowiem wiedział, że „Królowa Polski uznawana jest za najbardziej popularną postać w życiu Narodu”, a „oddziaływanie Jasnej Góry na życie Narodu nie da się sprowadzić do płytkiej dewocji. Jasna Góra jest wewnętrznym spoiwem życia polskiego, jest siłą, która trzyma Naród cały w pokornej, a mocnej postawie wierności Bogu, Kościołowi i jego hierarchii. Królowa Polski prowadzi Naród do Syna swego i Jego Kościoła”[28].

---

[27] J. Królikowski, *Społeczne treści Aktów Jasnogórskich*…, s. 78. Śluby były wielokrotnie ponawiane tak w Polsce, jak i na emigracji. Naród świadomy był niewypełnienia złożonych przyrzeczeń i właśnie w tym upatrywał klęski Rzeczypospolitej, którą zaborcy podzielili między siebie. Upadek obyczajów był namacalnym znakiem niedotrzymania obietnic. Wzmożony kult Maryi Królowej Polski miał stawać się nośnikiem porządkowania życia społeczno-politycznego, a przez to drogą do odzyskania niepodległości. Zob. Z.S. Jabłoński, *Królewskie korzenie Jasnogórskich Ślubów Narodu*, w: *Jasna Góra. Bliska i daleka. Ze studiów nad Sanktuarium Narodowym*, Z.S. Jabłoński (red.), Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Jasna Góra-Częstochowa 2004, s. 64 nn.

[28] S. Wyszyński, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 2007, s. 117.

Przynagleniem do złożenia ślubów inicjujących wielką odnowę życia religijnego w Polsce była niezwykle trudna sytuacja Kościoła. Przyszło się jemu mierzyć z nowym potopem zalewającym katolickie państwo, jakim był reżim komunistyczny. Władze nader konsekwentnie realizowały, i to na szeroką skalę, program laicyzacji i ateizacji Polski. Walka z Kościołem i hierarchią przebiegała na wielu płaszczyznach – politycznej, religijnej, ideologicznej, wychowawczej, ekonomicznej, charytatywnej, a nawet budowlanej[29]. Nie lepiej wyglądał stan duchowy i moralny Polaków. Doświadczenia okrucieństwa wojny oraz zaniedbania w opiece duszpasterskiej wynikające m.in. ze zdziesiątkowania duchowieństwa spowodowały ogromne spustoszenie w duszach ludzkich. „W tak skomplikowanej sytuacji społeczno-politycznej, kiedy to Prymas został aresztowany, narodził się program duszpasterski. Jego celem była odbudowa tkanki religijnej, narodowej i kulturowej [państwa polskiego – Ł.F.]"[30].

Treść zawarta w Jasnogórskich Ślubach Narodu nie tylko zachowała kierunek wyznaczony przez śluby lwowskie Jana Kazimierza, ale – co jest istotne – poszerzona została o pilne wyzwania współczesności, tworząc tym samym program nowego ładu społeczno-moralnego, który osadzony został na wartościach ewangelicznych. Wyakcentowane są w nim przede wszystkim takie sprawy jak: dochowanie wierności Bogu, Ewangelii, Kościołowi i jego pasterzom; trwanie w łasce uświęcającej; respektowanie zasad ewangelicznych w rodzinie; poszanowanie ludzkiego życia; nierozerwalność małżeństwa i godność kobiety; ochrona młodzieży przed zepsuciem moralnym i niewiarą; zachowanie sprawiedliwo-

---

[29] Por. J. Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej Prymasa Wyszyńskiego…*, s. 244.

[30] J. Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej Prymasa Wyszyńskiego…*, s. 244.

ści i miłości w życiu społecznym; podjęcie walki przeciwko wadom narodowym, tj. lenistwo, lekkomyślność, marnotrawstwo, pijaństwo i rozwiązłość; oraz rozwijanie cnót społecznych, spośród których najistotniejsze to wierność, sumienność, pracowitość, oszczędność, altruizm, miłość i sprawiedliwość społeczna[31].

Dokładna analiza poszczególnych przyrzeczeń Jasnogórskich Ślubów Narodu pozwala dostrzec, że codzienne, bliskie życiu każdego człowieka sprawy odniesione zostały do autorytetu i Prawa Bożego przez wstawiennictwo Matki Najświętszej. Owe ślubowania, a następnie akty zawierzenia będące następstwem wydarzeń z 26 sierpnia 1956 roku pokazały, że podjęty wysiłek i trud realizacji programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce nie mogły zamknąć się w sferze debat i refleksji teoretycznych, ale znacząco odcisnęły piętno w życiu poszczególnego człowieka, jak i całego Narodu[32]. Dobitnie tę myśl puentują słowa Prymasa Tysiąclecia wyrażającego nadzieję, że pewnego dnia „każde słowo Przyrzeczeń Jasnogórskich wejdzie w naszą krew, w nasze myśli, wolę i uczucia, w każdy czyn, w całe życie Narodu"[33].

Chrześcijański uniwersalizm wyłaniający się z treści Jasnogórskich Ślubów Narodu świadczy o ponadczasowości i aktualności złożonych przyrzeczeń. Z jednej strony są one darem dla polskiego Kościoła, z drugiej natomiast wyzwaniem i zadaniem, które nieustannie trzeba podejmować w nierzadko trudnej pod względem duchowym i moralnym ponowoczesnej społeczności.

---

31 S. Wyszyński, *Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego*, w: *Na drogach zawierzenia*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 1996, s. 18–22.

32 Por. S. Nowak, *Od ślubów do zawierzenia. Implikacje pastoralne*, w: *Zwycięstwo przychodzi przez Maryję. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego. Jasna Góra, 18-19 listopada 2005 roku*, Z.S. Jabłoński, T. Siudy (red.), Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa 2006, s. 149–151.

33 Por. S. Wyszyński, *Dzieła zebrane, Tom II. 1953–1956*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 1995, s. 12.

Ten „religijny akt uroczystych ślubów stanowi jeden z przejawów *sensus fidelium* i dlatego jawi się jako ważne miejsce rozpoznania wiary uwarunkowanej kulturowo i historycznie”[34]. Co ważne, stanowi również istotny wkład w rozwój teologii narodu polskiego, bowiem „właściwe ujęcie narodu – według Prymasa Tysiąclecia – domaga się nie tylko filozofii, historii, socjologii czy ekonomii, ale również teologii, gdyż naród wyłania się z dzieła stwórczego Boga”[35]. Bez odniesień do Stwórcy oraz wartości chrześcijańskich, idea narodu będzie niezrozumiała, wszakże naród winien być podmiotem życia kościelnego poprzez wsłuchiwanie się w słowo Boże i umacnianie sakramentami[36].

Obrona życia wyzwaniem dla teologii kontekstualnej

Każde z przyrzeczeń Ślubów Jasnogórskich traktuje o konkretnych sytuacjach życia społecznego ówczesnej Polski. Biorąc za przykład wezwanie odnoszące się do poszanowania ludzkiego istnienia od poczęcia, można wskazać, że ścisłe ujęcie tego zagadnienia nie wynikało z jakichś bliżej nieznanych motywów przyświecających Wyszyńskiemu, ale odzwierciedlało uwarunkowania egzystencjalne tamtych czasów. Nie jest tajemnicą, że Prymas widział w dzietności polską rację stanu[37], a życie każdego człowieka określał

[34] K. Klauza, *Jasnogórskie Śluby Narodu w perspektywie teologicznej na początku XXI wieku*, w: *Na polskiej drodze Maryjnej. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego. Pasierbiec, 21–22 października 2006 roku*, A. Gąsior, J. Królikowski (red.), Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Pasierbiec–Częstochowa 2007, s. 9.

[35] Por. A.A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, s. 52.

[36] Por. J. Lewandowski, *Naród w dziejach zbawienia w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 1980 AB KUL druk, Warszawa 1982, s. 23.

[37] Zob. A. Borkowska-Kniołek, *Polska racja stanu – życie: przesłanie kardynała Stefana Wyszyńskiego dotyczące obowiązku obrony życia nienarodzonych*, „Studia Prymasowskie” 2009, nr 3, s. 91–111.

mianem najwyższego daru Ojca niebieskiego, które w każdej chwili winno być uszanowane i przyjęte z największą pieczołowitością. Nader jasno wybrzmiewa ów myśl w rocie ślubowań, gdzie czytamy: „Święta Boża Rodzicielko i Matko dobrej rady! Przyrzekamy Ci, z oczyma utkwionymi w żłóbek betlejemski, ze odtąd wszyscy staniemy na straży budzącego się życia. Walczyć będziemy w obronie każdego dziecięcia i każdej kołyski równie mężnie, jak ojcowie nasi walczyli o byt i wolność narodu, płacąc krwią własną. Gotowi jesteśmy raczej śmierć ponieść, aniżeli śmierć zadać bezbronnym. Dar życia uważać będziemy za największą łaskę Ojca wszelkiego życia i za najcenniejszy skarb narodu"[38].

Niemniej jednak ogromne niebezpieczeństwo czyhające na życie dzieci poczętych, jak również kobiet poddających się aborcji, wynikało w ogromnej mierze z ustawy, na mocy której można było zabić dziecko rozwijające się w łonie matki, odwołując się do przesłanki o trudnych warunkach życiowych kobiety ciężarnej. Była to trzecia „furtka" otwierająca „legalne" ścieżki przeprowadzenia interrupcji[39]. Mowa tu o ustawie, która w Sejmie została przegłosowana 27 kwietnia 1956 roku, czyli niespełna cztery miesiące przed składanymi przyrzeczeniami Ślubów Jasnogórskich. Ona stanowiła ostatecznie drogę do legalizacji aborcji w państwie Polskim[40].

Stanowczy sprzeciw kard. Wyszyńskiego wobec takich działań władz nie powinien dziwić. Wszakże po wielokroć nauczał, że „życie ludzkie jest największym błogosławieństwem świata – zarówno każdego człowieka, każdej rodziny, Narodu czy Kościoła

[38] S. Wyszyński, *Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego*, w: *Na drogach zawierzenia…*, s. 20.

[39] Por. A. Muszala, *Historia legislacji polskiej w kwestii aborcji*, w: *Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie*, A. Muszala, M. Starowieyski, T. Ślipko (red.), Petrus, Kraków 2021, s. 11 nn.

[40] Zob. Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r. o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. z 1956 r., nr 12 poz. 61.

świętego”[41]. Więcej, do obrony daru życia – będącego największą łaską Ojca wszelkiego życia – poczuwa się sam Bóg Ojciec, nakazując zachowanie przykazania „Nie zabijaj” (por. Wj 20, 13), wezwani są rodzice, którzy usłyszeli „Rośnijcie i mnóżcie się” (por. Rdz 1, 28), powołany jest także Naród, gdyż żaden przy zdrowych zmysłach nie będzie wydawał na siebie wyroku śmierci, zabijając własnych obywateli. „Wreszcie do obrony życia powołany jest i Kościół, ten, który istnieje na świecie po to, aby dawać Życie, które jest Światłością ludzi (por. J 1, 4)”[42].

Troska o poszanowanie ludzkiego życia od poczęcia, zachowanie nierozerwalności małżeństwa i rodziny czy wezwanie do walki przeciwko wadom narodowym, m.in. rozwiązłości, będącej nierzadko u źródeł późniejszych aborcji, były apelem wzywającym do podjęcia większej i trudniejszej walki, którą każdy człowiek musi stoczyć we własnym wnętrzu. Wskazał na to Prymas Polski na początku roku 1955, kiedy w *Zapiskach więziennych* odnotował:

> (…) obrona Jasnej Góry dziś, to obrona duszy chrześcijańskiej Narodu. To stokroć donioślejszy cud, który wymaga większego jeszcze bohaterstwa do walki z wrogiem, który jest w nas. (…) to zwycięstwo nad sobą[43].

Faktem jest, że odezwa Prymasa nie pozostała bez odpowiedzi. Śluby Jasnogórskie pociągnęły za sobą szereg inicjatyw duszpasterskich, których oddziaływanie i owoce często przerastały oczekiwania pasterzy. Wystarczy nadmienić okres Wielkiej Nowenny (1956–1966) przygotowujący Polaków do Milenium Chrztu Polski.

---

41 S. Wyszyński, *Królowo Polski przyrzekamy*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 2006, s. 77.

42 S. Wyszyński, *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu. Czytania na maj*, Fundacja „Czas to miłość”, Częstochowa 2016, s. 58–59.

43 S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 2006, s. 171.

Celem jej było „zrewidowanie i pogłębienie stosunku wierzących do wiary i moralności chrześcijańskiej”[44]. Trzeci rok w całości poświęcony był obronie życia ludzkiego od poczęcia, chociaż wszelkie aktywności pastoralne ukierunkowane na troskę o zachowanie przy życiu każdego dziecka rozwijającego się w łonie matki podejmowano we wszystkich latach przygotowania. Zabiegano przede wszystkim o to, aby rodziny i małżeństwa były bardziej wrażliwe na los nienarodzonych oraz o to, aby same stawały się „bezpieczną przystanią dla budzącego się życia Narodu”[45]. Służyć temu miały organizowane na szeroką skalę wszelkiego rodzaju nabożeństwa, modlitwy, konferencje, sympozja, nauki przedmałżeńskie oraz tworzone ośrodki pomocy brzemiennym kobietom i rodzinom znajdujące się w potrzebie. Kapłani i wierni świeccy gorliwie przepowiadali prawdę o świętości ludzkiego życia i prawie do życia, jakie przysługuje każdemu człowiekowi bez wyjątku od pierwszych chwil istnienia, oraz uświadamiali o moralnym złu aborcji jak i uciekaniu się do wszelkich środków antykoncepcyjnych[46].

Podobnie było w okresie peregrynacji Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, której kopia wędrowała po wszystkich parafiach Ojczyzny. Czas nawiedzenia przyczynił się do licznych nawróceń i zmiany stylu życia. Wiele kobiet i mężczyzn podejmowało akty

---

44 A. Skreczko, *Troska o rodzinę w okresie przygotowania do obchodów Milenium Chrztu Polski*, „Studia nad Rodziną” 2001, t. 5, nr 2(9), s. 83.

45 S. Wyszyński, *Wielkopostne przygotowanie do przyrzeczeń jasnogórskich*, w: *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946–1974*, Editions du dialogue, Paris 1975, s. 276.

46 Por. K. Jarkiewicz, *„W obronie życia nienarodzonych”. Głos Kościoła i środowisk katolickich w debacie okołoaborcyjnej w okresie Wielkiej Nowenny (1956–1966)*, „Pamięć i Sprawiedliwość. Pismo naukowe poświęcone historii najnowszej” 2017, t. 1(29), s. 137–175. Zob. też: M. Ostaszewski, *Główne formy duszpasterskie w obronie życia nienarodzonego*, „Studia Elbląskie” 2012, t. 12, s. 261–268.

ekspiacyjne za grzechy aborcji oraz czynnie włączało się we wszelkie inicjatywy mające na celu ochronę ludzkiego życia. Świadkowie tych wydarzeń wspominali, jak Maryja w kopii Cudownego Wizerunku odmieniała oblicze polskiej ziemi. Jej przyjściu towarzyszyły mnogie łaski: nawrócenia, powrót do sakramentów, pojednanie rozbitych małżeństw, „tysiące wewnętrznych świateł, które na zawsze pozostaną tajemnicą ludzkich serc"[47].

Powstawały również organizacje katolickie, jak na przykład Towarzystwo Odpowiedzialnego Rodzicielstwa ze Szczecina, czy stowarzyszenia, wśród których wymienia się: Troska o życie, Gaudium vitae, Pro Familia, SOS, Straż Pokoleń, Ruch Obrony Życia im. ks. Jerzego Popiełuszki. Ich działalność w głównej mierze polegała na „uświadamianiu o moralnym złu i zdrowotnej szkodliwości zabiegów przerywania ciąży oraz pomoc samotnym matkom"[48].

Młodzież akademicka gromadząca się w szeregach Straży Pokoleń udawała się do szpitali, m.in. im. Dzieciątka Jezus w Warszawie, aby tam przekonywać kobiety do rezygnacji z aborcji. Z kolei na początku lutego 1987 roku w liczbie siedmiu osób po raz pierwszy złożyła przyrzeczenia Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego w kościele paulinów w Warszawie. Decyzję o przedsięwzięciu modlitewnego zobowiązania podjęli pod wpływem artykułu Pawła Mielczarka zamieszczonego w „Rycerzu Niepokalanej" oraz broszury zawierającej zachętę do szerzenia modlitwy w obronie poczętych dzieci[49]. Dopiero po trzydziestu latach od rozpoczęcia tej inicjatywy

---

[47] Por. J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja w życiu i służbie ks. kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski*, „Studia Claromontana" nr 2, Wydawnictwo OO. Paulinów, Jasna Góra 1981, s. 16.

[48] A. Muszala, *Historia legislacji polskiej w kwestii aborcji…*, s. 14.

[49] Por. Z.S. Jabłoński, *Inicjatywy Maryjne kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: *Jasna Góra na Maryjnej Drodze Europy i Polski. Ze studium nad sanktuarium narodowym*, M. Włosiński (red.), Paulinianum, Jasna Góra – Częstochowa 2014, s. 276.

zaczęto badać dzieło duchowej adopcji pod kątem teologicznym. Do tego czasu rozwijało się ono i rozprzestrzeniało po całej Europie i innych kontynentach, zachęcając do podjęcia trudu ratowania nienarodzonych dzieci. Samo zaś dzieło i wszelkie aktywności z nim związane rodziły się – jak mawia W. Kowalska – z kolan i potrzeby wyruszenia tam, dokąd prowadzi Duch Święty[50].

Podsumowując powyższe treści, nasuwa się wniosek, że okoliczności życia konkretnych ludzi danego czasu i miejsca przysłużyły się do stworzenia programu będącego podstawą dla duszpasterskiej działalności Kościoła w Polsce na długie lata. W tym przypadku odwołano się do zagadnienia obrony życia, które z jednej strony zostało wystawione na ogromne niebezpieczeństwo przez zezwolenie na przeprowadzenie aborcji do 12 tygodnia ciąży. Z drugiej zaś znalazło istotne miejsce w akcie ślubowań, które Naród Polski składał Bogu na Jasnej Górze w sierpniu 1956 roku. Z tego wynika, że kontekst życia ludzkiego może mieć istotne znaczenie dla kształtowania się myśli teologicznej danego czasu.

Próba konkluzji

Niniejszy artykuł nie stanowi próby udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy zaproponowana przez Franciszka metoda kontekstualna jest właściwą bądź pożyteczną Kościołowi. Autor nie chce ignorować głosów wyrażających zaniepokojenie radykalnym odejściem od uprawiania metody spekulatywnej i wnikania w głębię Objawienia przy pomocy filozofii, bowiem zdaje sobie sprawę, że solidne studium teologiczne chroni wiarę człowieka przed wszelkim zagrożeniem, a nadto ją wzmacnia. Trudno nie zgodzić

[50] Por. W. Kowalska, *W obronie życia*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej" 1997, nr 7–8, s. 227.

się ze stwierdzeniem W. Giertycha, że „teologia pełni funkcję macierzyńską wobec życiodajnej wiary. Ona przekazuje nadprzyrodzone życie, karmi je, chroni i wzmacnia”[51]. Pozostaje zaś nauką w takiej mierze – uczy ks. J. Królikowski – „w jakiej pozostaje zakorzeniona w tajemnicy Boga Jezusa Chrystusa jako swoim właściwym przedmiocie”[52]. Trafne jest również inne spostrzeżenie – jak „uczeń nabywa w szkole uporządkowaną wiedzę, tak trzeba, aby przyswoił sobie pewną, uzasadnioną, ugruntowaną wiedzę o Bogu i o ludzkim życiu, aby mógł w swym życiu odwołać się nie tylko do przelotnych miłych doznań, ale także do przekonań. Gdy w umyśle zabraknie ugruntowanej wiedzy, opartej na wierze, to i konsekwentne trwanie przy wartościach okaże się niezwykle trudne, zwłaszcza wtedy, gdy nieuporządkowane emocje czy zewnętrzne wpływy społeczne zaczną wywierać znaczący wpływ”[53].

Druga strona medalu dowodzi natomiast, że górnolotne myśli nie mające przełożenia na codzienność człowieka na niewiele się zdają. Papież Franciszek wyraża to w sposób plastyczny, gdy pisze: „Nie zadowalajcie się teologią uprawianą przy biurku. Niech waszym miejscem refleksji będą granice. […] Dobrzy teologowie, podobnie jak dobrzy duszpasterze, pachną ludźmi i ulicą, a swoją refleksją wylewają oliwę i wino na rany ludzi”. Uwaga ta doskonale koresponduje z przytoczoną historią Jasnogórskich Ślubów Narodu Polskiego, kiedy Prymas Stefan Wyszyński – wybitny teolog i święty pasterz – doświadczał tego, co ludzie, a nawet i więcej wycierpiał, gdy przyszło mu przejść przez więzienie, a ofiara, jaką ponosił, bez wątpienia mogłaby zostać porównaną do oliwy i wina

---

[51] W. Giertych, *Teologia i jej rola w uformowaniu wiary*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2016, t. 29, nr 3, s. 34.

[52] J. Królikowski, *Teologia jako dziedzina nauki i jej zadanie dydaktyczne*, „Teologia w Polsce” 2018, t. 12/1, s. 28.

[53] J. Królikowski, *Teologia jako dziedzina nauki i jej zadanie dydaktyczne*, s. 39.

rozlewanych na głębokich ranach Kościoła Polskiego[54]. Co więcej, zamysł znamienitego programu duszpasterskiego zrodził się nie przy biurku, ale na kolanach, w doświadczeniu represji i cierpienia. Wszystko to potwierdza, że propozycja Franciszka, gdy tylko zostanie podjęta z rozwagą i roztropnością, może się okazać przydatną nauce.

Refleksję tę trafnie puentują słowa Benedykta XVI:

> […] nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka, który jest Jego dzieckiem; nie można też troszczyć się o człowieka, nie zadawszy sobie przedtem pytania, kim jest jego Ojciec, i nie odpowiedziawszy sobie na pytanie o tego Ojca. Europa nauki i technologii, Europa cywilizacji i kultury musi być więc jednocześnie Europą otwartą na transcendencję i na braterstwo z innymi kontynentami, na Boga żywego i prawdziwego, poczynając od żywego i prawdziwego człowieka. To właśnie jest ten wkład, jaki Kościół pragnie dać Europie, tj.: dbałość o Boga i dbałość o człowieka, dzięki zrozumieniu obu ofiarowanemu w Jezusie Chrystusie[55].

---

54 26 października 1955 roku zapisał: „Tobie Chryste, przyznaje pełne prawo do mej radości i cierpienia. Kapłaństwo, którym uczestniczę w Twoim kapłaństwie, wymaga, bym ofiarował swoje cierpienia wraz z Twoimi, bym Tobie współczuł. Skoro Kościołowi Twemu potrzebne jest moje cierpienie, pragnę być uległy Twej woli. Chcę poświęcić swoje dobro osobiste dobru Kościoła". Zob. S. Wyszyński, *Zapiski więzienne…*, s. 258.

55 Benedykt XVI, *Homilia na placu Obradoiro z okazji Jubileuszowego Roku św. Jakuba, 6.11.2010 r.*, „L'Osservatore Romano" (wydanie polskie) 2012, t. 12, s. 29.

Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego wyrazem teologii kontekstualnej

Abstrakt

Refleksja nad istotą i celowością istnienia świata, człowieka oraz Boga (względnie bóstwa, Absolutu) towarzyszy człowiekowi od zarania ludzkości. Przełomowym momentem w historii było Wcielenie, kiedy Boży Syn stał się Człowiekiem i całym swoim życiem – nauczaniem, czynionymi znakami i cudami, a przede wszystkim zbawczą śmiercią poniesioną na krzyżu – objawił światu Boga Ojca i dał się w ten sposób okryć każdemu człowiekowi. Początkowa refleksja Ojców Apostolskich i Ojców Kościoła nad Osobą Jezusa Chrystusa, a następnie systematyczne rozprawianie o istocie Boga dało podwaliny dla teologii, która jako dziedzina nauki pojawiła się na uniwersytetach w XIII wieku. Do dzisiaj powstało wiele różnorakich modeli teologicznych, a ostatnią propozycją jest przedstawiona przez papieża Franciszka koncepcja teologii fundamentalnie kontekstualnej. Pewnym przejawem wspomnianego wzorca uprawiania teologii jest wydarzenie Jasnogórskich Ślubów Narodu Polskiego z 26 sierpnia 1956 roku. Kontekst historyczny, społeczny, polityczny i religijny Polski w połowie XX wieku przyczynił się do stworzenia programu duszpasterskiego, który przez dziesięciolecia był (i ciągle jest) w niej realizowany. Doczekał się także wiele interpretacji i komentarzy teologicznych i sprawił, że doświadczenie życiowe stało się punktem wyjścia w kształtowaniu myśli teologicznej, do czego zachęca w motu proprio *Ad theologiam promovendam* papież Franciszek.

Słowa kluczowe: nauka, teologia, metoda kontekstualna, Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego

Jasna Góra Vows of the Polish Nation as an expression of contextual theology

Abstract

Reflection on the essence and purposefulness of the existence of the world, man and God (or deity, the Absolute) has accompanied man since the dawn of humanity. The turning point in history was the Incarnation, when the divine Son became Man and with his whole life - by teaching, by the signs and miracles he performed, and above all by his saving death borne on the cross – revealed God the Father to the world and thus made himself known to every human being. The initial reflection of the Apostolic Fathers and Church Fathers on the Person of Jesus Christ and the subsequent systematic dissection of the essence of God laid the foundation for theology, which as a field of study emerged in universities in the 13th century. To this day, many different models of theology have emerged, with the latest proposal being Pope Francis' concept of fundamentally contextual theology. A certain manifestation of the aforementioned model of doing theology is the event of the Jasna Góra Vows of the Polish Nation of August 26, 1956. The historical, social, political and religious context of Poland in the middle of the 20th century contributed to the creation of a pastoral program that has been (and still is) implemented in Poland for decades. It has also lived to see many interpretations and theological commentaries, and has made life experience a starting point in shaping theological thought, as Pope Francis encourages in his motu proprio *Ad theologiam promovendam*.

Keywords: science, theology, contextual method, Jasna Góra Vows of the Polish Nation

Bibliografia

Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, w: *Encykliki i adhortacje Ojca Świętego Benedykta XVI*, Wydawnictwo AA, Kraków 2019.

Borkowska-Kniołek A., *Polska racja stanu – życie: przesłanie kardynała Stefana Wyszyńskiego dotyczące obowiązku obrony życia nienarodzonych*, „Studia Prymasowskie" 2009, nr 3, s. 91–111.

Dziuba A.F., *Zwycięska czy cudowna obrona Jasnej Góry? Przesłanie moralne*, w: *Przesłanie Jubileuszu 350-lecia zwycięskiej obrony Jasnej Góry*, Z.S. Jabłoński (red.), Paulinianum, Jasna Góra-Częstochowa 2005.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Wydawnictwo M, Kraków 2013.

Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* o braterstwie i przyjaźni społecznej, Wydawnictwo M, Kraków 2020.

Franciszek, Encyklika *Laudato si'*. W trosce o wspólny dom, Wydawnictwo M, Kraków 2015.

Franciszek, *Lettera Apostolica in forma di* «m*otu proprio*» *del sommo Pontefice Ad theologiam promovendam*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (dostęp: 10.02.2025).

Franciszek, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, 21 grudnia 2019 r.

Giertych W., *Teologia i jej rola w uformowaniu wiary*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 2016, t. 29, nr 3, s. 28–41.

Granat W., *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1965.

Jabłoński Z. S., *Inicjatywy Maryjne kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: *Jasna Góra na Maryjnej Drodze Europy i Polski. Ze studium nad sanktuarium narodowym*, M. Włosiński (red.), Paulinianum, Jasna Góra – Częstochowa 2014.

Jabłoński Z.S., *Królewskie korzenie Jasnogórskich Ślubów Narodu*, w: *Jasna Góra. Bliska i daleka. Ze studiów nad sanktuarium narodowym*, Z.S. Jabłoński (red.), Paulinianum, Jasna Góra – Częstochowa 2004.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* o Odkupicielu człowieka, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

Jarkiewicz K., *„W obronie życia nienarodzonych". Głos Kościoła i środowisk katolickich w debacie okołoaborcyjnej w okresie Wielkiej Nowenny (1956–1966)*, „Pamięć i Sprawiedliwość. Pismo naukowe poświęcone historii najnowszej" 2019, nr 1, s. 137–175.

Kamiński R., *Metodyka przygotowania prac promocyjnych z teologii praktycznej*, Wydawnictwo Unitas, Siedlce 2017.

Klauza K., *Jasnogórskie Śluby Narodu w perspektywie teologicznej na początku XXI wieku*, w: *Na polskiej drodze Maryjnej. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego. Pasierbiec, 21–22 października 2006 roku*, A. Gąsior, J. Królikowski (red.), Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Pasierbiec-Częstochowa 2007.

Kowalska W., *W obronie życia*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej" 1997, nr 7–8.

Królikowski J., *Społeczne treści Aktów Jasnogórskich*, w: *Jasnogórska Matka i Naród. Z Bogurodzicą ku polskiej wolności myśli i czynu*, M. Chmielewski (red.), Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa 2018.

Królikowski J., *Teologia jako dziedzina nauki i jej zadanie dydaktyczne*, „Teologia w Polsce" 2018, nr 12/1, s. 27–39.

Lewandowski J., *Naród w dziejach zbawienia w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, AB KUL druk, Warszawa 1982.

Mazur J., *Naród ujrzał swoją Królową… Od ślubów lwowskich i jasnogórskich do aktu zawierzenia Matce Bożej. Szkic religijno-społeczny*, Paulinianum, Częstochowa 2016.

Morawiec E., *Uwagi o scholastycznym nurcie filozofii w średniowieczu*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 1999, nr 8, s. 119–138.

Muszala A., *Historia legislacji polskiej w kwestii aborcji*, w: *Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie*, A. Muszala, M. Starowieyski, T. Ślipko (red.), Petrus, Kraków 2021.

Napiórkowski A.A., *Niezbywalność teologii*, Bernardinum, Pelplin 2023.

Napiórkowski A.A., *Teologie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.

Nowak S., *Od ślubów do zawierzenia. Implikacje pastoralne*, w: *Zwycięstwo przychodzi przez Maryję. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego. Jasna Góra, 18–19 listopada 2005 roku*, Z.S. Jabłoński, T. Siudy (red.), Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa 2006.

Ostaszewski M., *Główne formy duszpasterskie w obronie życia nienarodzonego,* „Studia Elbląskie" 2012, t. 13, s. 261–268.

Skreczko A., *Troska o rodzinę w okresie przygotowania do obchodów Milenium Chrztu Polski*, „Studia nad Rodziną" 2001, t. 5, nr 2(9), s. 79–93.

Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002.

Tomziński J., *Jasnogórska Maryja w życiu i służbie ks. kard. Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*, „Studia Claromontana" nr 2, Jasna Góra 1981.

Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r. o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. z 1956 r. nr 12 poz. 61.

Wójcik E., *Teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2013.

Wyszyński S., *Dzieła zebrane, Tom II. 1953–1956*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 1995.

Wyszyński S., *Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego*, w: *Na drogach zawierzenia*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 1996.

Wyszyński S., *Królowo Polski przyrzekamy*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 2006.

Wyszyński S., *Wielkopostne przygotowanie do przyrzeczeń jasnogórskich*, w: *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946–1974*, Editions du dialogue, Paris 1975.

Wyszyński S., *Wszystko postawiłem na Maryję*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 2007.

Wyszyński S., *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu. Czytania na maj*, Fundacja „Czas to miłość", Częstochowa 2016.

Wyszyński S., *Zapiski więzienne*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 2006.

Zawadka J., *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej Prymasa Wyszyńskiego. Zarys problematyki pastoralno-historycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 2011, t. 24, s. 243–254.

Zuberbier A., *Teologia*, w: *Słownik teologiczny*, A. Zuberbier (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998.

Noty o Autorach

Przemysław Artemiuk – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

Kacper Borkowski OSPPE – br. dk., absolwent Instytutu Teologicznego Zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie. Studia ukończył obroną pracy magisterskiej z zakresu mariologii. Obecnie posługuje w paulińskiej parafii pod wezwaniem św. Józefa Oblubieńca NMP w Świdnicy jako katecheta.

Janusz Bujak – prezbiter, wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Obszary badawcze: chrystologia, dialog katolicko-prawosławny i katolicko-protestancki, antropologia teologiczna, mariologia.

Łukasz Filipiuk OSPPE – prezbiter, paulin, mgr lic., podejmuje kształcenie w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie; dyscyplina Teologia. Rozprawę doktorską poświęca tematyce obrony życia dzieci poczętych z perspektywy Jasnej Góry – analizuje i bada rolę i znaczenie duchowej stolicy

Polski w całokształcie ruchu pro-life. Szczególnym polem badania jest dzieło Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego.

Tereza Huspeková CHR – studiowała religioznawstwo i indologię na Uniwersytecie Karola w Pradze oraz teologię na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Obroniła pracę doktorską z teologii fundamentalnej pt. *Teologia w kontekście antropologii religii. Dialog z myślą Bensona Salera*. Zajmuje się dialogiem teologii i religioznawstwa oraz teologiczną refleksją nad zjawiskiem religii. Wykłada teologię systematyczną w Salezjańskim Instytucie Teologicznym w Krakowie i w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

Andrzej A. Napiórkowski – paulin, prof. zw. dr hab. Od 2001 r. kieruje Katedrą Eklezjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a od 2020 r. jest tamże Dyrektorem Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu. Wieloletni członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. W latach 2002–2008 pełnił funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Paulinów w Krakowie oraz przeora klasztoru Na Skałce. Ekspert przy Ministerstwie Nauki i Edukacji w latach 2022–2024. Jego badania naukowe obejmują eklezjologię integralną, a zwłaszcza eklezjogenezę. Zajmuje się też chrystologią fundamentalną, rozwojem rozumienia Objawienia, zagadnieniami ekumenicznymi oraz tzw. mariologią zobiektywizowaną. Autor ponad 40 książek i ok. 300 naukowych publikacji.

Jarosław Różański OMI – prof. dr hab., misjolog-afrykanista, religioznawca. Od października 1999 r. pracuje na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Główne zainteresowania Afryką pogłębione zostały przez

pobyty badawcze, związane głównie z klasycznie pojmowaną strefą Sudanu Środkowego. Owocem tych pobytów były liczne publikacje. Jarosław Różański OMI jest autorem 20 książek, redaktorem i współredaktorem 40 książek, autorem ponad 100 artykułów naukowych i rozdziałów w monografii, 50 popularnonaukowych oraz licznych haseł encyklopedycznych i recenzji naukowych.

Adam Sejbuk – misjonarz św. Wincentego a Paulo, dr nauk teologicznych, absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Centre Sèvres w Paryżu, wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatycznej.

Henryk Sławiński – prof. dr hab., homileta i pedagog; prezbiter diecezji włocławskiej; kierownik Dyscypliny Nauki Teologiczne na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie; redaktor naczelny kwartalnika „Polonia Sacra"; członek Rady Doskonałości Naukowej i Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk; przewodniczący Stowarzyszenia Homiletów Polskich.

Jan Słomka – duchowny archidiecezji łódzkiej, profesor nauk teologicznych, wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach i w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. W latach 2011–2015 był członkiem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Specjalista w zakresie patrologii, autor m.in. książki *Historia duchowości. Czas ojców Kościoła* oraz *Wprowadzenie do teologii katolickiej. Podręcznik* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2024). Obecnie zajmuje się m.in. metodologią teologii, teologicznym odczytaniem postmodernizmu oraz teologią papieża Franciszka.

Nazwa serii „Przestrzenie wiary" wychodzi poza podstawowe znaczenie pojęcia „przestrzeń", nawiązując do jej pogłębionego rozumienia: tak zatem jak przestrzeń może być niczym nieograniczona, tak samo wiara, jej różne wymiary i płaszczyzny, doświadczenia i dylematy, konteksty i punkty widzenia, które łączą się z postawą religijną, nie muszą – i nie powinny – podlegać ograniczeniom. Jeśli bowiem potraktujemy wiarę nie tylko jako głoszone przez Kościół prawdy, które należy podzielać, ale przede wszystkim jako postawę przenikającą wszystkie sfery ludzkiego życia, wówczas napotkamy wiele możliwości związanych nie tylko z mówieniem o niej, wyznawaniem jej, lecz także z jej kwestionowaniem.

Do publikacji w ramach serii przyjmujemy pozycje dotykające zarówno teologii, jak i szeroko rozumianych kontekstów, w których pojawiają się wątki teologiczne. Wspólnym mianownikiem dla potencjalnych tytułów powinna być wiarygodność chrześcijaństwa, a więc taka prezentacja zagadnień, która przyczyni się do lepszego zrozumienia prawd wiary oraz wyrażania ich w sposób odpowiadający wrażliwości współczesnego człowieka. Z formalnego punktu widzenia wydajemy monografie naukowe, przekłady ważnych dzieł teologicznej literatury światowej, krytyczną edycję źródeł teologii, a także naukowe eseje teologiczne.

Redaktorzy serii:
Damian Wąsek, Przemysław Artemiuk,
Krystian Kałuża

Kontakt: damian.wasek@upjp2.edu.pl

PRZESTRZENIE WIARY

W serii ukazały się:

www.wydawnictwoscriptum.pl