

*Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski,  
Kraków 2018, s. 151–174 (Teologia Fundamentalna, 5)  
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387262.06>

## V. METODY

(ks. Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora)

Rozważywszy naturę i zadania teologii, a także miejsca teologicznego poznania, trzeba zastanowić się nad konkretnym procesem postępowania teologa, to znaczy nad metodą/metodami teologii.

### ***A. Współczesna typologia metod i jej problematyczność***

Najpierw wskażemy współcześnie rozwijane sposoby pracy teologicznej, a następnie poddamy je ocenie.

#### **1. Metoda regresywna (dogmatyczna)**

Pierwsza metoda, którą przedstawimy, dominowała w teologii katolickiej przed Vaticanum II, ale i dzisiaj posiada swoich zwolenników. Można ją nazwać metodą dogmatyczną albo regresywną. Punktem wyjścia są – w tej perspektywie – sformułowania dogmatyczne, najczęściej aktualne wypowiedzi Magisterium. Zadaniem teologa jest, z jednej strony, systematyzacja tych sformułowań, wyciąganie z nich bardziej szczegółowych wniosków i wyjaśnianie ich znaczenia mniej wykształconym wiernym, z drugiej zaś – poszukiwanie w innych miejscach teologicznych, zwłaszcza w *Piśmie* i Tradycji, cytatów-racji uzasadniających takie a nie inne orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego. Efektem pracy teologicznej jest system twierdzeń, posiadający swoje centrum – wypowiedzi Magisterium, następnie swe założenia – fragmenty *Pisma* i Tradycji oraz swe mniej lub bardziej oddalone od centrum peryferie – ogólniejsze i bardziej szczegółowe konkluzje teologiczne.

Istotnym aspektem tak rozumianej teologii jest dokładne określenie miejsca, jakie w systemie zajmuje każde zdanie. Dokonuje się to przez przy-

porządkowanie go odpowiedniej kategorii – opatrzenie odpowiednią „kwalifikacją” teologiczną, tj. określenie stopnia pewności i autorytetu, z jakim Kościół (czytaj: Magisterium) je głosi, a wierni mają przyjąć. Skala stopni rozciąga się od uroczystych definicji dogmatycznych, poprzez rozmaite stopnie pośrednie aż do twierdzeń (tylko) teologicznie pewnych lub prawdopodobnych. Skala pozytywna ma oczywiście swój negatywny odpowiednik – od herezji, po twierdzenia teologicznie błędne, nad którymi można jednak prowadzić dalsze badania.

Powyższy model budzi nadzieję na osiągnięcie poznania wolnego od błędu, opiera się jednak na założeniu (wypowiadany bądź nie), iż Objawienie jest przede wszystkim zbiorem informacji, które zostały przekazane co prawda w *Piśmie* i Tradycji, lecz najczęściej w sposób niejasny i zawalowany. Objawienie uzyskuje jasność w systemie teologicznym, którego centrum zajmują sformułowania Magisterium.

Jak jednak wynika z natury Objawienia i języka religijnego, założenia te są nie do utrzymania. Niewłaściwe jest także ujęcie relacji Magisterium do *Pisma*, Tradycji oraz zmysłu wiernych. *Pismo* nie jest tu „duszą teologii” – jak chce Sobór Watykański II<sup>1</sup> – lecz co najwyżej zapleczem, rezerwuarem cytatów; jest nie tyle interpretowane, co używane. Tradycja przestaje być żywym przekazem – zostaje niejako zatrzymana na jednym ze swych etapów, który zostaje podniesiony do rangi niemal eschatologicznej – ostatecznego wyrazu Bożej Prawdy. Magisterium zostaje wyrwane z kontekstu szerszej wspólnoty Kościoła; zapomina się praktycznie, że cała wspólnota posiada zmysł wiary i obdarzona jest wieloma charyzmatami istotnymi w procesie rozumienia Objawienia. Dlatego też Sobór Watykański II zaleca stosowanie innej metody<sup>2</sup>.

## 2. Metoda genetyczna (historyczna)

Metodę tę możemy nazwać genetyczną lub historyczno-ewolucyjną. W tej perspektywie praca teologa polega przede wszystkim na uważnej lekturze miejsc teologicznych w ich porządku historycznym, który zostaje ściśle związany z porządkiem ważności.

Omawiana teraz metoda dopuszcza dwa sposoby podejścia do tekstów. W pierwszym interesuje nas przede wszystkim treść danego tekstu jako takiego. Usiłujemy wówczas odnaleźć wszelkie idee w nim występujące.

---

<sup>1</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* (skrót: KO), 24 [w:] *Konstytucje – dekryty – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967.

<sup>2</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, 16.

Oczywiście umieszczamy tekst w historycznym kontekście: interesują nas m. in. zależności pomiędzy tekstem, a jego środowiskiem kulturowym, szukamy wpływów jakie oddziaływały na autora, źródeł jego myśli. Często zwracamy też uwagę na historię późniejszego oddziaływania badanego tekstu na dalszy rozwój myśli.

Drugi sposób podejścia ma charakter bardziej problemowy. Patrzymy wówczas na wszelkie teksty z punktu widzenia pewnej idei, stojącej aktualnie w centrum naszej uwagi. Teolog ma wówczas starać się zrozumieć, jak dany problem był stopniowo rozwijany w historii zbawienia/Objawienia, jak został naświetlony w „kluczowym” momencie tej historii – w *Nowym Testamencie* – i wreszcie jak rozwijało się jego rozumienie w tradycji Kościoła.

Teolog usiłuje zatem odczytać znaczenie badanych tekstów, jakie nadali im ich autorzy. W tym celu umieszcza interpretowane teksty w ich historycznym kontekście, uwzględnia kultury, w których powstały, korzysta z metody historyczno-krytycznej, a także z metod lingwistycznych: narratywnej, semiotycznej czy retorycznej.

Metoda genetyczna posiada – w porównaniu do dogmatycznej – wiele zalet. Najważniejszą jest chyba ta, iż stara się zrozumieć, co tekst ma rzeczywiście do powiedzenia, a nie użyć go do uzasadnienia własnego poglądu. Tym niemniej postępowanie drogą genetyczną nie może stanowić pełnego zakresu pracy teologicznej. Słabości metody genetycznej w teologii wynikają z niedostatecznej samoświadomości metodologicznej – nie docenia ona roli podmiotu w procesie interpretacji. Słabość ta występuje na dwóch poziomach.

Jak już wspominaliśmy, rozważając zadania teologii, istotną rolę w procesie rozumienia/interpretacji pełni „przedrozumienie” interpretatora, czyli jego horyzont potrzeb, zainteresowań, oczekiwań i przekonań. Stosując metodę genetyczną, możemy o tym zapomnieć i ulec złudzeniu, że nasza lektura jest „niewinna”/zupełnie obiektywna, w sensie: wolna od naszych uwarunkowań. Jak zauważyli hermeneuci, jedynym sposobem, by „przedrozumienie” interpretatora nie zniekształcało rozumienia badanego tekstu, jest uświadomienie sobie własnych uwarunkowań i „wprowadzenie ich do gry”. Zrozumienie tekstu jest zaś integracją horyzontów tekstu i interpretatora.

Współczesna hermeneutyka odkryła ponadto, że każdy tekst pisany uzyskuje pewną autonomię wobec autora. Tak więc zrozumienie tekstu nie polega na odkryciu intencji i myśli autora ani nawet pierwszych czytelników. Każdy tekst mówi o pewnej „sprawie” i jego zrozumienie polega na uczestnictwie w tej właśnie „sprawie” – obejmuje również zastosowanie. Sens tekstu – sprawa, o której mówi – ujawnia się wraz z upływem czasu poprzez

kolejne interpretacje, jakie okazały się możliwe w zmieniających się warunkach historycznych.

Powyższe ogólnohermeneutyczne zastrzeżenia do metody genetycznej korespondują z zastrzeżeniami natury teologicznej. Jak bowiem pisaliśmy w rozdziale dotyczącym natury teologii, jest ona próbą zrozumienia sytuacji egzystencjalnej, zrozumienia mającego na celu otwarcie się na – przebóstwiający a przewyższający każde zrozumienie – spotkanie z Bogiem, Świętą Tajemnicą. Teologia ma zatem charakter egzystencjalny. „Sprawa”, której dotyczą wszelkie teksty teologiczne, dotyczy samego rdzenia egzystencji teologa. Prowadzi to do wniosku, że adekwatną metodą teologiczną, jest jedynie taka, która bardzo poważnie bierze pod uwagę egzystencję człowieka uprawiającego teologię.

## ***B. Wersje metody egzystencjalnej***

We współczesnej teologii pojawiło się wiele odmian teologii egzystencjalnej. Autorami najbardziej znanych są dwaj wielcy teologowie XX wieku: Karl Rahner (1904–1984) – twórca metody antropologicznej i Hans Urs von Balthasar (1905–1988) – twórca metody estetycznej. Prezentacja ich propozycji wydaje się tym bardziej interesująca, że często stawia się je w opozycji.

### **1. Metoda antropologiczna**

Rahner wyszedł z założenia, że ludzie żyjący dzisiaj są uformowani, mniej lub bardziej świadomie, przez filozofię mającą swe źródło w myśli Kartezjusza i Kanta, gdzie człowiek stał się centrum refleksji i rozumienia świata. Każde filozoficzne pytanie o byt zewnętrzny zawiera w sobie ukryte pytanie o podmiotowe warunki umożliwiające poznanie tego właśnie „rodzaju” bytu, co – w perspektywie pytania o byt w ogóle – ostatecznie prowadzi do pytania o całościowy sens ludzkiego bytu. Tymczasem dogmaty wydają się współczesnemu człowiekowi mityczne – baśniowe – ponieważ te twierdzenia teologiczne nie są sformułowane w taki sposób, ażeby człowiek mógł zdać sobie sprawę z tego, co one mówią w powiązaniu z rozumieniem samego siebie i całego doświadczanego świata.

Ze swej strony Rahner zwrócił uwagę, że wiara we wcielenie Boga sytuująca się w centrum chrześcijaństwa, sama prowadzi do teologicznego antropocentryzmu. Jeśli bowiem jest prawdą, że Bóg stał się człowiekiem, już nie będąc tylko Bogiem w sobie, jest Bogiem dla nas i nie może być rozu-

miany w oderwaniu od tej relacji. Albo też, mówiąc w inny sposób, Objawienie chrześcijańskie ukazuje się nam zasadniczo jako zbawienie człowieka. Stąd zrozumienie orędzia zbawczego obejmuje zarówno zrozumienie tego, kim jest człowiek jak i na czym polega jego zbawienie. Antropologia jawi się w ten sposób nie tylko jako stałe założenie, lecz także jako wewnętrzny moment prawdziwej teologii.

Na podstawie tej obserwacji Rahner sformułował zasadniczy postulat wobec teologii: zagadnienie teologiczne jest jedynie wówczas dobrze rozwinięte filozoficznie, jeśli odnosi się jednocześnie do przedmiotu materialnego (treści wiary) i podmiotu poznającego (człowieka)<sup>3</sup>.

Słynna, Rahnerowska metoda antropologiczno-transcendentalna w teologii składa się z trzech faz: opisu fenomenologicznego, redukcji transcendentalnej i dedukcji transcendentalnej. Spróbujmy je teraz rozjaśnić na konkretnym przykładzie, zacerpniętym z *Podstawowego wykładu wiary* Rahnera<sup>4</sup>.

Interesuje nas teologiczna refleksja na temat osobistej relacji z Jezusem. Fazę pierwszą metody stanowi fenomenologiczny opis naszego doświadczenia. Poszukując zatem odpowiedzi na pytanie, na czym polega nasza relacja z Jezusem, wyjdziemy od doświadczenia relacji z drugim człowiekiem.

Podstawowym doświadczeniem w relacji z drugą osobą jest zaufanie. W różny sposób darzymy nim otaczających nas ludzi. Od stopnia naszego zaufania zależy charakter spotkania się z drugim człowiekiem. Mogę spotkać się z kimś tylko na płaszczyźnie formalnej lub zawodowej i obdarzać go zaufaniem jedynie w określonych sytuacjach: zawieram kierowcy autobusu, do którego wsiadam, uczciwości banku, któremu powierzam moje pieniądze, lekarzowi przepisującemu mi lekarstwo. Ale poza tymi formalnymi sytuacjami, w których muszę komuś zaufać, wciąż na nowo doświadczam jeszcze innego pragnienia. Chciałbym całą głębią swojej istoty zaufać komuś całkowicie, powierzyć się komuś bez reszty, oprzeć na nim swoje życie. I poszukuję takiej istoty, wobec której choć w pewnym stopniu zrealizowałoby się to pragnienie. Jeżeli odnajduję ją w jakimś stopniu, mówię wtedy najczęściej o przyjaźni i miłości.

Na tej drodze poszukiwania kogoś, komu można dogłębnie zaufać, doznajemy niestety częstych porażek. Doświadczamy bowiem, jak drugi człowiek zawodzi nasze zaufanie; jak nie jest w stanie, ze względu na swoją słabość, być dla nas oparciem. Spotykamy się z egoizmem własnym i egoizmem drugich tak często, że zaczynamy wątpić, czy zawierzenie do końca

---

<sup>3</sup> Zob. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München <sup>1</sup>1941, poszerzone München <sup>2</sup>1957; *Teologia i antropologia*, „Znak” 186 (1969), s. 1535–1551.

<sup>4</sup> *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 222–242.

w ogóle jest możliwe, czy drugi człowiek jest w stanie przyjąć i odpowiedzieć na nasze zaufanie. Czujemy przy tym, że każda nasza wątpliwość, każde obwarowanie naszego zaufania i naszej miłości jakimś warunkiem, jest już zaprzeczeniem miłości jako całkowitego zawierzenia.

Tu zaczyna się druga faza metody – redukcja transcendentálna. Chodzi w niej o odkrycie subiektywnych i apriorycznych warunków naszego doświadczenia. Czy to, co opowiada się przeciw możliwości całkowitego zawierzenia, przeważy szalę i przekona, że bezwarunkowa miłość między ludźmi nie może istnieć? Rahner odpowiada – wydaje się, że nie. Doświadczenie pragnienia miłości, mimo doznawanych porażek, wykazuje, że jest w nas zakorzeniona, uprzednio ugruntowana (aprioryczna), mocniejsza niż wszystkie zawody, zdolność do prawdziwej miłości. Oto nasze subiektywne doświadczenie transcendentálne, umożliwiające ciągle dążenie do kształtowania autentycznej miłości.

I tak wchodzimy w trzecią fazę metody – dedukcję transcendentálną. Zmierzamy w niej do odkrycia obiektywnych warunków rzeczywistości, która jest nam dana subiektywnie w doświadczeniu. Jeśli uznamy w nas podstawę uzdalniającą i pociągającą nas do miłości i ostatecznego zawierzenia drugiemu człowiekowi, możemy wydedukować obraz takiego człowieka, który byłby zdolny do doskonałej miłości: człowieka wiernego do końca, kochającego nas bezwarunkowo największą miłością, który jest zdolny nawet życie oddać za swoich przyjaciół. Taki człowiek byłby kimś, komu moglibyśmy całkowicie zaufać, całkowicie się oddać, kto nigdy by nas nie zawiodł. Pragnienia takiej miłości ze strony drugiego człowieka doświadczamy w sobie. W sposób absolutny oczekiwaną miłość możemy otrzymać jedynie od Boga.

Ku tym ludzkim aspiracjom wychodzi teza Rahnera, że „miłość szuka Boga-człowieka”. W miłości do Niego wypełnia się nasze pragnienie miłości, którą chcemy obdarzyć drugiego. Próbując kochać drugiego, kochamy Jezusa. A On ze swojej strony, gdyż jest Bogiem, podtrzymuje naszą miłość. Dzięki temu ciągle podejmujemy próby, aby uczyć się kochać bliźnich.

Teza Rahnera znajduje swe zakotwiczenie w orędziu Ewangelii: „Wszystko co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Prawda Dobrej Nowiny i prawda naszej egzystencji spotykają się. Ewangelia potwierdza nasze intuicje, a nasza refleksja sprawia, że słowa wypowiedziane na Sądzie Ostatecznym nie są jakimś abstrakcyjnym opowiadaniem dołączonym do naszego rozumienia wiary, lecz wynikają z naszej egzystencji, z doświadczenia spotkania z innymi, z naszych najgłębszych pragnień. Ten tekst, odczytany poprzez własne doświadczenie, mówi nam: „Jeśli chcesz wierzyć w Jezusa, to znaczy chcesz Go spotkać, nawiązać

z Nim kontakt poprzez swe czyny, to spotkasz Go, Kochając bliźniego w sposób rzeczowy, w życiu codziennym”.

Metoda teologiczna zaproponowana przez Rahnera wywarła ogromny wpływ na współczesną teologię. Spotkała się jednak z zarzutami. Te ostatnie dotyczyły przede wszystkim niebezpieczeństwa zredukowania bogactwa Objawienia do tego, co zaspokaja tylko ludzkie potrzeby. Ocena stanie się jaśniejsza, gdy zbadamy propozycję najwybitniejszego krytyka Rahnera – H. U. von Balthasara

## 2. Metoda estetyczna

Drugi z wielkich teologów, którego chcemy tu podać za przykład – von Balthasar – krytykował, jak już wspomnieliśmy, Rahnera, i zaproponował metodę, mogłoby się zdawać, przeciwną do rahnerowskiej. Zainspirowany fenomenologią uważał, że człowiek jest zdolny dostrzec i poznać Objawienie niezależnie od historycznych uwarunkowań, w jakich przyszło mu żyć i w jakich dokonało się samo Objawienie<sup>5</sup>. Wychodząc z takiego założenia, posługiwał się metodą, którą sam nazwał „teologiczną estetyką”.

Balthasar wyróżnia dwa momenty swojej metody: „subiektywne postrzeganie” i „obiektywną samointerpretację”<sup>6</sup>. Moment pierwszy – „subiektywne postrzeganie” – dotyczy człowieka i jego możliwości poznania Boga. Nie ma innego sposobu poznania tego, co Boskie, jak tylko przez Chrystusa – jedynie On jest widzialnym znakiem niewidzialnej chwały Bożej<sup>7</sup>. Tak oto zostajemy wprowadzeni na grunt fenomenologii. Ogląd postaci Chrystusa stanowi punkt wyjścia metody.

W oglądzie chodzi nie tyle o intelektualne, analityczne roztrząsanie szczegółowych zagadnień wynikających z wydarzenia wcielenia, lecz raczej o dostrzeżenie tego, kim jest Bóg dla człowieka. Ważne, aby najpierw dostrzec Objawienie jako zjawisko historyczne, uświadomić je sobie jako niekonieczny, wolny, i dlatego piękny, pociągający, godny miłowania dar Bożej miłości. Piękno Boga polega na Jego całkowicie bezinteresownej, zapominającej o sobie, miłości.

W tym miejscu wypada skupić uwagę na drugim wymienionym już momencie metody estetycznej – „obiektywnej samointerpretacji”. To sam

---

<sup>5</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, t. 1, Einsiedeln 1961, s. 393.

<sup>6</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 14 (skrót: W); *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 6 (skrót: G).

<sup>7</sup> Por. I. BOKWA, *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Theologica Var-saviensia” 34 (1996) nr 2, s. 63.



Bóg w procesie Objawienia, zbliżając się do świata, wyjaśnia kim jest, ukazuje się w całej pełni w Chrystusie, w którym Boża miłość odnajduje swój ostateczny kształt<sup>8</sup>. To On stanowi „centralne Boże dzieło sztuki”, „pośrodku historii”. Piękno Boga nie jest łatwe, przyjemne. Zostało naznaczone powagą przelanej krwi, miłością doprowadzoną do kenozy, do postaci, która nie ma blasku, przed którą zakrywa się twarz (por. Iz 53, 2–3)<sup>9</sup>. Obiektywna samointerpretacja to ruch od centrum Objawienia, którym jest Chrystus, do ukazania prawdy o człowieku i jego problemach. Natomiast subiektywne postrzeganie jest ruchem od człowieka i jego egzystencji do centrum Objawienia i tym sposobem prowadzi w pełnię prawdy<sup>10</sup>.

Trzeba wypuklić zasadniczo odgórny kierunek proponowanej teologii. To nie człowiek wznosi się ku Bogu, lecz zstąpienie trynitarnego Boga miłości ku ludziom stanowi punkt wyjścia refleksji Balthasara. Odgórna teologia, wychodząca od Objawienia, staje w opozycji do metody antropologicznej Rahnera, mającej punkt wyjścia w ludzkim doświadczeniu braku pełni i niedoskonałości<sup>11</sup>.

Pytamy teraz, w jakiej mierze wysunięte przez Balthasara teoretyczne postulaty wobec teologii znajdują swe odzwierciedlenie w jego twórczości. Jako materiał do analizy posłuży nam cytowana już książka *Wiarygodna jest tylko miłość*. Wybór tej właśnie pozycji wynika z dwóch racji. Jest ona objętościowo niewielka, co ułatwia analizę, a także, co ważniejsze, zawiera zasadnicze wątki, które później odnajdą swe rozwinięcie w monumentalnej *Trylogii*<sup>12</sup>.

Główny problem dzieła *Wiarygodna jest tylko miłość* brzmi: Co czyni chrześcijaństwo wiarygodnym? W historii teologii rozwijano, zdaniem Balthasara, zasadniczo dwie koncepcje wiarygodności chrześcijaństwa: kosmologiczną i antropologiczną. W ujęciu kosmologicznym starano się eksponować chrześcijaństwo w taki sposób, ażeby wykazać, że tylko ono na tle innych systemów filozoficznych i religijnych jest w stanie nadać światu osta-

---

<sup>8</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologia i świętość*, art. cyt., s. 424.

<sup>9</sup> A. LEONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, dz. cyt., s. 279.

<sup>10</sup> Balthasar pisze o tym w cytowanej już pozycji – *Einfaltungen. Auf den Wegen christlicher Einigung*. Por. R. FISICHELLA, *Che cos'è la teologia*, [w:] C. ROCCHETTA, R. FISICHELLA, G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1989, s. 237; I. BOKWA, *Metoda...*, art. cyt., s. 53.

<sup>11</sup> Balthasar krytykuje metodę antropologiczną Rahnera m.in. w: *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966.

<sup>12</sup> Por. S. PIÉ I NINOT, *Tratado de teología fundamental*, Salamanca 1989, s. 130.



teczny sens<sup>13</sup>. Z kolei w ujęciu antropologicznym ukazywano chrześcijaństwo jako jedyną drogę do odkrycia tajemnicy człowieka<sup>14</sup>.

Przedstawione wyżej odpowiedzi na pytanie o wiarygodność chrześcijaństwa Balthasar nazywa redukcjami. Bóg pojawia się w nich jako ten, kto wyjaśnia te dwie zagadki<sup>15</sup>. Chrześcijaństwo jest rozpatrywane wówczas w kategoriach warunku. Jego przyjęcie sprawia, że człowiek przekracza świat i realizuje samego siebie. W takim ujęciu człowiek stawia na pierwszym miejscu samego siebie, a chrześcijaństwo traktuje jako służebnicę, która pomaga mu żyć w świecie. W efekcie chrześcijaństwo zyskuje wiarygodność, o ile jest postrzegane przez nas jako pomocne.

Tymczasem Bóg jest większy niż świat i ludzie. Jeśli zadowolimy się odpowiedzią na własne pytania, nie będziemy chcieli dostrzec Stwórcy takiego, jakim On jest dla nas naprawdę. Autor przestrzega przed sprowadzeniem chrześcijaństwa do intelektualnego wymiaru. Albowiem nigdy nie można rozdzielać Logosu od Chrystusa, który jest Jezusem z Nazaretu, postacią historyczną wkraczającą w życie człowieka<sup>16</sup>. Zredukowanie chrześcijaństwa do doktryny pomija również jego dynamiczny wymiar. Tymczasem nie jest ono czymś statycznym, nie jest nauką, którą tworzy człowiek – to działanie Boga Trójjedynego skierowane ku człowiekowi i dla niego<sup>17</sup>.

Krytyka Balthasara nie oznacza jednak całkowitego zanegowania i odrzucenia omawianych metod wiarygodności. Twierdzi on, że: „weryfikacja kosmologiczno-historyczna czy też antropologiczna może, co najwyżej, pojawić się jako aspekt wtórny i uzupełniający”<sup>18</sup>.

Zasadniczy motyw czy też argument, przemawiający za wiarygodnością chrześcijaństwa, jest zawarty w samym Objawieniu, a ściślej w ukazaniu miłości Boga do człowieka. Tym sposobem autor, jak sam to stwierdza, zmienia płaszczyznę refleksji z kosmologicznej i antropologicznej na ściśle teologiczną.

Posługując się metodą estetyczną, Balthasar ukazuje obiektywną interpretację Objawienia zawartą w Ewangelii św. Jana<sup>19</sup>. Zwraca uwagę, że *logos* – pojęcie, którym posługuje się Ewangelista, jest zaczerpnięte z filozofii greckiej. *Logos*, czyli słowo, znaczy u Heraklita immanentny rozum świata,

---

<sup>13</sup> W, s. 17; G, s. 8.

<sup>14</sup> W, s. 29; G, s. 19.

<sup>15</sup> Por. W, s. 43; G, s. 33.

<sup>16</sup> Por. W, s. 45–49; G, s. 35–39; S. PIÉ I NINOT, *Tratado de teología fundamental*, dz. cyt., s. 76.

<sup>17</sup> Por. W, s. 13–15; G, s. 5–6.

<sup>18</sup> W, s. 14; G, s. 6.

<sup>19</sup> W, s. 45; G, s. 35.

według stoików jest dynamiczną zasadą porządkującą kosmos i zaszczipiającą zarodek rozumu w każdym człowieku. Dla Plotyna *logos* stanowi *principium*, *arché* – podstawę i wzór całego świata. Św. Jan, stwierdzając, że Słowo Boże stało się człowiekiem i zamieszkało między ludźmi, nadaje temu pojęciu całkowicie inne znaczenie, aniżeli miało to miejsce w filozofii greckiej<sup>20</sup>.

Św. Jan, jak podkreśla Balthasar, nie próbuje mówić o Jezusie w kategoriach filozoficznych. Logos – Bóg, pierwotna zasada wszechświata i historii, staje się człowiekiem: „Na początku było Słowo i Bogiem było Słowo. Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 1.14). Jezus z Nazaretu, Słowo Boga jest pierwotną zasadą świata i historii. „Ciało” w polskim tłumaczeniu oznaczające człowieka, nie oddaje precyzyjnie greckiego terminu *sarx*, które określa człowieka w jego materialności oraz słabości. Pojęcie to jest wyrażeniem odsłaniającym nie tyle naturę człowieka, co bardziej jego egzystencję<sup>21</sup>.

Słowo Boga, *Logos* objawia się jako łaska, czyli jako niezasłużony dar wpływający z bezinteresownej miłości Boga. W tym darze Bóg ukazuje się jako piękno niezmienne i wciąż aktualne. Kwestia piękna w Objawieniu wiąże się ściśle z biblijną koncepcją chwały. Grecki termin – *doxa*, przetłumaczony na język łaciński jako *gloria*, ma swe źródło w hebrajskim – *ka-bod*, co z kolei w języku polskim można wyrazić słowem – „wspaniałość” bądź „chwała”. Ów hebrajski termin zawiera podwójne znaczenie: bogactwa oznaczającego miłość lojalną oraz splendor, widzialny blask, który sprawia, że owo bogactwo może być podziwiane i kontemplowane.

Chwała, postrzegana przez wspólnotę wiernych, nie jest, jak w czasach antycznych, zjawiskiem materialnym, ogniem, chmurą, ale objawia osobową pełnię Boga. Dlatego obecność Jezusa jest równoważna z obecnością Ojca<sup>22</sup>. Chwała wyraża się w kenozie Jezusa<sup>23</sup>. Pojęcie kenozy posiada swoje zakorzenienie w *Liście do Filipian*. Św. Paweł mówi o Jezusie Chrystusie, że ogołocił samego siebie, przyjmując formę życia ludzkiego, stając się posłusznym Ojcu aż do śmierci i to śmierci krzyżowej. Kenozą oznacza jednak coś więcej niż ogołocenie dokonane poprzez wejście w historię ludzką. Współczesna teologia krzyża próbuje ukazać głębię i niepojętość uniżenia

---

<sup>20</sup> Por. H. MOHRDIEK, T. KIEL, *Logos*, [w:] A. GRABNER-HAIDER (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 1994, s. 674–675.

<sup>21</sup> Por. J. MATEOS BARRETO, *Il vangelo do Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, s. 62, Assisi 1992.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 65; J. URAM, *Wiarygodność miłości chrześcijańskiej w ujęciu H. U. von Balthasara. Studium dzieła: „L'Amour seul est digne de foi”*, mps, Kraków 1996, s. 40–41.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 69.

Syna Bożego i związanego z tym, w pewnym sensie, uniżenia się całej Trójcy. Poprzez kenozę Bóg Trójjedyny jest obecny w najbardziej ciemnym doświadczeniu życia ludzkiego i wyraża w sposób najbardziej radykalny swoją wspólną miłość<sup>24</sup>.

Czy musiał On posunąć się aż tak daleko? Nie uczynił tego, aby cierpieć, lecz żeby pokazać światu siebie. Bóg nie mógł inaczej powiedzieć człowiekowi o miłości, jak tylko wydając siebie samego na krzyż. Ten znak na zawsze pozostanie wymowny i poprzez wieki niezmienny. Miłość ukazana w całej pełni na krzyżu pozostanie niezrozumiała bez kontekstu życia Jezusa. On nie tyle mówi o miłości, ile ją ukazuje, kochając. Kiedy wzywa do miłości posuniętej aż po oddanie życia, sam zgadza się na śmierć na krzyżu za grzeszników.

Dlaczego Objawienie pojmowane w kategoriach miłości zasługuje na wiarę? Balthasar stwierdza: Miłość jest godna wiary, ponieważ jako taka jest darem całkowicie wolnym; tak pięknym, że człowiek nie może przejść obok niego obojętnie. Miłość wyjaśnia się sama i sama w sobie jawi się jako ta, która zasługuje na przyjęcie. Podawanie argumentów, jeżeli w ogóle człowiek może znaleźć jakieś argumenty dla miłości, jest ograniczeniem chrześcijańskiego Objawienia.

Działanie Boga przekracza ludzkie oczekiwanie i poznanie. Nie można było wymyślić miłości Boga, który staje się człowiekiem i oddaje za nas swoje życie. Takie rozumienie miłości, jak stwierdza sam Balthasar, burzy nasze poglądy na kwestię miłości. Każdy zostaje zaproszony, aby być partnerem Boga-Człowieka w wielkim dramacie historii zbawienia, toczącym się na scenie świata<sup>25</sup>.

Do tej pory mowa była o pierwszym momencie teologicznej metody Balthasara – obiektywnej interpretacji. Teolog wychodzi od danych Objawienia, konkretnie od całościowego spojrzenia na Jezusa Chrystusa, w którym Bóg ostatecznie ukazał swoją miłość. To On jest postacią (*Gestalt*) Objawienia, która obiektywnie interpretuje dzieje zbawienia, Boże zaangażowanie się w ludzkie życie. Drugi moment metody polega na ruchu przeciwnym: wychodzi się od refleksji nad człowiekiem, aby dojść do refleksji nad Bogiem. Pytamy za autorem: Co pozwala człowiekowi dostrzec miłość Boga objawioną w Jezusie? Czy są jakieś warunki umożliwiające subiektywne dostrzeganie i rozumienie postaci Jezusa? Człowiek jest „nastrojony” na

---

<sup>24</sup> Por. *Kenozę*, [w:] G. O'COLLINS, E. G. FARRUGIA, *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 32.

<sup>25</sup> Por. W, s. 43–49; G, s. 33–39.

wzniosłość przedmiotu Objawienia<sup>26</sup>. Skąd pochodzi ta zdolność percepcji? Wynika ona najpierw z natury człowieka – będącego obrazem Boga. A zatem poprzez akt stworzenia zostało podarowane człowiekowi to, co jest istotą Boga – miłość<sup>27</sup>.

Ontyczna zdolność miłowania wzmocniona jest przez Jezusa Chrystusa. On daje łaskę miłowania i On, jako doskonały obraz Ojca i doskonały człowiek, stanowi wzór udzielania odpowiedzi na miłość Boga: „jak dziecko bez bycia ukochanym nie budzi się do miłości, tak ludzkie serce bez wolnego udzielenia się mu wolnej łaski Boga – w obrazie, jakim jest Jego Syn – nie budzi się do rozumienia Go”<sup>28</sup>.

Subiektywna interpretacja postaci Jezusa jest również możliwa dzięki doświadczeniu miłości w relacji międzyludzkiej. Dokonując fenomenologicznego opisu spotkania kochających się osób, Balthasar wyróżnia dwa momenty: zakochanie i zachwycenie. W miłości jest zawsze ktoś drugi. Spotkanie odbywa się jedynie w granicach bezinteresowności. Miłość nigdy nie może być wypracowana, zaprogramowana z pogwałceniem wolności drugiej osoby, która wychodzi na spotkanie. Zakochanie się jest więc wzajemnym poznaniem, ale zawsze w granicach darmości, akceptacji drugiego. Miłowana osoba posiada swoją odmienność. Ten, który wychodzi na spotkanie, pozostaje dla miłującego zawsze kimś drugim, kimś innym. W relacji miłości moje „ja” nigdy nie może się utożsamić z drugim „ty”.

Drugi moment miłości międzyludzkiej wyłania się ze sfery estetycznej i można go nazwać zachwyceniem. Człowiek nie może przejść obojętnie obok spotkanego piękna. Podziwiając je, czuje się nim zachwycony, przez nie porwany. W spotkaniu z pięknem człowiek dokonuje wyboru w sposób wolny. Nie jest on w stanie racjonalnie wytłumaczyć, dlaczego podoba się mu akurat to, a nie coś innego. Słuchacz symfonii *Jupiter* Mozarta przyjmuje ten utwór taki, jaki on jest, bez możliwości zmiany.

Balthasar określa miłość jako cud. Człowiek nie jest w stanie wyjaśnić sobie, dlaczego chce spotykać się i przebywać akurat z tą konkretną osobą. Jednocześnie „ty” pozostaje dla niego kimś niewyjaśnionym – tajemnicą. Miłowany jawi się jako coś niepojętego, a z drugiej strony jako coś porywającego, czyli godnego przyjęcia.

Zakochanie – zachwycenie jest zjawiskiem nie do końca zrozumiałym. Dlatego może ono kierować ku transcendencji. W cudzie miłości pomiędzy ludźmi Bóg zapala światło swojej obecności i jest w nim tak obecny jak

---

<sup>26</sup> Por. tamże.

<sup>27</sup> W, s. 62; G, s. 49–50.

<sup>28</sup> Por. tamże.

duch w ciele. Ta miłość, ukazana w relacjach międzyludzkich, stanowi podstawę analogii do miłości absolutnej<sup>29</sup>.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jedno ze słów, którym posługuje się Balthasar, aby określić wiarygodność. W języku oryginalnym brzmi ono: *Plausibilität* – „rozumiałość”. Wywodzący się od tego rzeczownika przymiotnik *plausibel* znaczy – „przekonywujący”. Pochodzi on z łacińskiego *plaudire* – „oklaskiwać”, „wyrażać podziw, aplauz”. Każdy, kto oklaskuje dzieło artystyczne, wyraża w ten sposób zachwyt, swoją relację do dzieła, jego przyjęcie. Analogicznie jest w przyjęciu wiary. Balthasar stwierdza, że Jezus to najpiękniejsze dzieło Ojca. Wobec takiego dzieła nie można przejść obojętnie; nie trzeba też żadnych argumentów antropologicznych czy filozoficznych. W spotkaniu z takim dziełem człowiek staje zachwycony, klaszcząc, budzi się w nim wiara i przyjmuje miłość Jezusa<sup>30</sup>.

Celem teologii jest, według Balthasara, ukazanie miłości Boga, która szuka odwzajemnienia. Akcent postawiony na miłości sprawia, że teologia nie stanowi abstrakcyjnej refleksji, lecz służy swoim adresatom w tym, co najbardziej istotne i zasadnicze w ich życiu, służy mianowicie ich spotkaniu z Bogiem. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że tego rodzaju funkcja teologii może mieć swoje zastosowanie przede wszystkim w kerygmacie, w głoszeniu Dobrej Nowiny, ale nie w tak racjonalnym przedsięwzięciu, jakim jest ukazanie wiarygodności chrześcijaństwa. Okazuje się jednak, że racje dla przyjęcia orędzia chrześcijaństwa nie muszą być tylko intelektualne. Co więcej, Balthasarowi udało się odnaleźć motywy wiary przede wszystkim na płaszczyźnie osobowej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Tym, co angażuje całego człowieka w relację z drugim (podkreślmy całego człowieka, nie tylko jego rozum, ale również wolę, wrażenia, uczucia), jest miłość. Poprzez opis miłości Boga, która przybrała swoją ostateczną postać w osobie Jezusa, szwajcarski teolog stawia czytelnika w jego całej osobowości przed Bogiem zaangażowanym w jego los.

Stosowana przez Balthasara metoda teologiczna spotkała się z krytyką. Wydaje się, że warto w tym miejscu przywołać dwa jej rodzaje. Przykładem pierwszej jest opinia P. Eichera, który uważa, że metodą estetyczną buduje się teologię kościelną, triumfalną, nieliczącą się z umysłowymi prądami epoki, pozbawioną związku z kontekstem człowieka, do którego jest adresowana<sup>31</sup>. Podobnie jak Rahner, również Balthasar zakłada zakorzenioną

---

<sup>29</sup> Por. W, s. 43–49; G, s. 33–39.

<sup>30</sup> Por. W, s. 44, G, s. 34; myśl ta została zaczerpnięta z J. URAM, *Wiarygodność miłości chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 47.

<sup>31</sup> Por. P. EICHER, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, München 1980, s. 188.

z kulturze Zachodu nadzieję chrześcijańską, a przecież założenie to nie jest takie oczywiste ani w zderzeniu z laicyzacją Zachodu, ani tym bardziej w spotkaniu ze światem niechrześcijańskim. Trzeba jednak przyznać, że Balthasar, choć przesuwając na dalszy plan zagadnienia kosmologiczne i antropologiczne, to jednak docenia ich wartość. Sam odwołując się do ludzkiej wrażliwości na miłość Boga, eksponuje w człowieku tego rodzaju zdolność percepcji Boga, która jest wspólna każdemu, niezależnie od tego, czy identyfikuje się z Kościołem, czy też nie.

Przykład drugiego rodzaju krytyki można znaleźć u L. Maleveza i A. Léonarda. Wymienieni teologowie nie tyle kwestionują wartość metody Balthasara, co stawiają pytanie: W jakiej mierze można traktować zaproponowaną przez niego metodę estetyczną na zasadzie wyłączności? Czy rzeczywiście stoi ona w ostrej opozycji do metody antropologicznej Rahnera? Jak słusznie zauważa L. Malevez, estetyka teologiczna Balthasara nie może się całkowicie obejść bez „przedrozumienia” Objawienia, wyrastającego ze struktury ludzkiego ducha, bowiem także i ona nawiązuje do faktu, że Bóg stał się człowiekiem. Wcielenie sprawia, że to, co Boże, koresponduje z myślą i egzystencją ludzką. Malevez pyta ponadto: w jaki sposób dostrzec i stwierdzić, że miłość Boża objawiona w Jezusie jest piękna, skoro nie miałyby ona jakiejś idei czy też normy piękna w samym człowieku?<sup>32</sup> Uwaga ta wydaje się słuszna, tym bardziej, że sam Balthasar odwołuje się do zdolności człowieka w dostrzeżeniu i przyjęciu piękna Boga. Sam jednak podkreśla, że stanowi ona przede wszystkim efekt stwórczego i zbawczego dzieła Boga. Człowiek jest obrazem Boga, umocnionym łaską i przykładem Chrystusa. Doświadczenie człowieka i jego kategorie myślowe mają w tym względzie znaczenie drugorzędne.

Idąc po linii rozumowania Maleveza, A. Léonard skłania się raczej do stanowiska, w którym: „żadna teologia nie może wyczerpać bogactwa misterium chrześcijańskiego, nawet tak monumentalna i wycieniowana, jak ta Balthasara”<sup>33</sup>. Estetyka Balthasara i antropologia Rahnera nie powinny być traktowane jako dwie odrębne metody teologiczne, ale jako dwa nierozdzielne i dopełniające się momenty jednego procesu teologicznych poszukiwań.

Pouczeni sporem dwóch wielkich teologów XX wieku, możemy pokusić się o sformułowanie pewnych wniosków dotyczących adekwatnej meto-

---

<sup>32</sup> Por. L. MALEVEZ, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme*, „Nouvelle Revue Théologique” 50(1968) nr 8, s. 797.

<sup>33</sup> Por. A. LEONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, dz. cyt., s. 283.

dy teologicznej<sup>34</sup>. Można po pierwsze stwierdzić, że musi to być metoda egzystencjalna, antropologiczna. Przykład Balthasara potwierdza, że teologia, tak jak twierdził Rahner, winna uwzględniać – i rozjaśniać – aprioryczne, ludzkie uwarunkowania poznania Objawienia. Teologiczna estetyka poucza nas jednak, że Rahner nie doceniał ponadczasowej nośności obrazów, za pomocą których dokonywało się Objawienie, przeceniał zaś wagę współczesnych kategorii filozoficznych. Teologia musi być hermeneutyką obrazów tworzących język religijny, zwłaszcza obrazów natchnionych, a zatem jej zadaniem jest łączenie tych obrazów z aktualnym ludzkim doświadczeniem. Lecz – wbrew Rahnerowi – powiązanie owo nie musi dokonywać się w języku filozofii transcendentalnej: wiele obrazów biblijnych jest (lub po niewielkich wyjaśnieniach będzie) bardziej zrozumiałych dla współczesnego człowieka, niż kategorie filozoficzne.

Do metody antropologicznej trzeba wprowadzić dodatkowe korekty z powodów wskazywanych przez współczesną hermeneutykę i filozofię społeczną. Chodzi tu o większe uwzględnienie społeczno-kulturowych uwarunkowań poznania, które zmieniają się wraz z upływem czasu. Myśl Rahnera, zapatrzona nieco w przykład Kanta, koncentrowała się na transcendentalnych – tj. właściwych każdemu człowiekowi jako takiemu – warunkach ludzkiego poznania. Hermeneutyka i myśl społeczna wskazują na istotny wpływ konkretnych warunków społecznych, w których dane jest tworzyć teologowi, na jego proces poznawczy. Ich uwzględnianie może oczywiście prowadzić w teologii do relatywizmu i kontekstualnego redukcjonizmu. Pamięć o transcendentalnej naturze ludzkiej stanowi tutaj niezbędne zabezpieczenie. Tym niemniej teologia nie może być ahistoryczna – Objawienie biblijne dokonało się wszak w historii Izraela jako światło ujawniające sens naszej historii.

Uwzględnianie historycznego, społecznego i kulturowego wymiaru teologii prowadzi w konsekwencji do korekty metody Rahnera. Jego propozycja jest bowiem zbyt indywidualistyczna. Nie uwzględnia dostatecznie jasno faktu, iż tożsamość człowieka – jako bytu transcendencji – obejmuje jego re-

---

<sup>34</sup> Z punktu widzenia wiary katolickiej, adekwatna metoda teologiczna musi oczywiście być zakorzeniona w tradycji. W ramach podręcznika nie sposób dowieść, że poniższa propozycja posiada takie zakorzenienie. Tym niemniej da się pokazać, że metodę niżej prezentowaną stosowali – z oczywistymi modyfikacjami wynikającymi z uwarunkowań kulturowych i z rozmaitym stopniem samoświadomości metodologicznej – zarówno autorzy biblijni, jak i Ojcowie Kościoła (m.in. św. Augustyn); możemy ją odnaleźć u największych teologów średniowiecznych, przetrwała też w czasach nowożytnych (jeśli zanikała w teologii akademickiej, to stosowana była przez mistyków, z których wielu Kościół uznał za swoich Doktorów, czyli szczególnie ważnych teologów).



lację z innymi podmiotami. Dotykamy tu wspólnotowego, kościelnego charakteru teologii (o którym pisaliśmy już wcześniej).

### **C. Główne zasady metodologiczne**

Po powyższych, dość ogólnych rozważaniach, warto podać kilka bardziej konkretnych wskazówek metodologicznych. W pracy teologicznej można wyróżnić dwa aspekty – analityczny i syntetyczny. Praca analityczna polega na szczegółowym rozważeniu jakiegoś konkretnego problemu. Praca syntetyczna to tworzenie obrazu świata, struktury sensu, która obejmuje całość doświadczenia i kieruje całym życiem teologa i jego wspólnoty. Zgodnie z hermeneutyczną zasadą, że rozumienie postępuje od szczegółu do ogółu, a następnie od ogółu do szczegółu (i tak w nieskończoność), trzeba uznać konieczność i wzajemną komplementarność obu aspektów teologii. Poniżej przedstawione etapy pracy teologicznej stosują się – choć w różnym stopniu – do obu wyżej wymienionych aspektów.

Pierwszym krokiem w pracy teologicznej jest wyraźniejsze uświadomienie sobie przez teologa własnych uwarunkowań. Teolog musi odpowiedzieć sobie na pytanie, jakie jest jego własne doświadczenie wiary, jak aktualnie rozumie siebie i świat. Pozwala mu to zdać sobie sprawę ze wszystkiego, co go ukształtowało. Jednocześnie chodzi o to, by teolog odpowiedział sobie na pytanie, dlaczego podejmuje takie, a nie inne zagadnienie, jakie są jego pragnienia i upodobania wiążące się z rozważaną kwestią, jakie poglądy posiada na jej temat.

Następnie trzeba się zwrócić do jak najszerszej gamy rozmaitych miejsc teologicznego poznania, z uwzględnieniem hierarchii ich ważności. Wówczas również trzeba uświadomić sobie, dlaczego (na jakiej podstawie) zwracamy się do tych a nie innych miejsc, dlaczego uważamy je za istotne dla naszego problemu, czego się po nich spodziewamy (m.in. co spodziewamy się w nich znaleźć).

Świadomość aktualnej sytuacji i odniesienie do doświadczenia wiary towarzyszy teologowi przez cały czas badania miejsc teologicznych, które musi jednak korzystać także ze szczegółowych narzędzi naukowo-metodycznych. Wzajemne uzupełnianie się różnych „procedur” poznawczych można dobrze zilustrować na przykładzie zasad interpretacji *Pisma Świętego*. *Biblia* ma być bowiem „jakby duszą teologii”. Jej interpretacja jest zarazem centrum pracy teologa i wzorcem postępowania z innymi miejscami teologicznymi.

Trudność w zrozumieniu ksiąg *Pisma Świętego* ma podwójne źródło: są to księgi starożytne, powstały w różnych środowiskach kulturowych, a ponadto zawierają tajemnice wiary. Ponieważ księgi biblijne powstały dzięki współpracy Boga i ludzi, dlatego zasady interpretacji tych ksiąg uwzględniają dwa rodzaje zasad: literackie i teologiczne<sup>35</sup>. Podział ten ma oczywiście wartość jedynie relatywną – z jednej bowiem strony właściwe stosowanie zasad literackich w przypadku tekstów teologicznych ze swej istoty prowadzi do zastosowania zasad teologicznych, z drugiej zaś – teologiczne zasady interpretacji tekstów obejmują zasady krytyczno-literackie, a teologiczne zasady badania zjawisk historycznych – metody historyczne itp.

Reguły literackie są stosowane także przez inne dyscypliny naukowe w wyjaśnianiu tekstu. Wyróżnia się wśród nich:

- uwzględnienie tekstu oryginalnego. Ta zasada ma doniosłe znaczenie teologiczne i praktyczne, bezpośrednio bowiem natchniony jest właśnie tekst oryginalny;
- konieczność wyjaśnienia tekstu biblijnego należy wyjaśniać w świetle kontekstu gramatycznego, logicznego, psychologicznego i kulturowego. Rzadko bowiem myśl autora wyczerpuje, czy też jasno wyraża jedno krótkie zdanie wyrwane z kontekstu;
- konieczność uwzględnienia w odszukiwaniu sensu tzw. miejsc paralelnych, czyli równoległych, polegających na powtarzaniu tych samych wyrazów lub tych samych treści;
- uwzględnianie „rodzajów literackich”, czyli form pisania używanych przez ludzi w danym miejscu i epoce dla wyrażenia tego, co zamierzali przekazać. *Biblia* nie jest usystematyzowanym zbiorem sentencji teologicznych, lecz wielką zróżnicowaną literaturą: zawiera w sobie teksty historyczne, prorockie, poetyckie i inne. Inaczej czyta się przypowieść niż poemat czy kronikę historyczną;
- znajomość środowiska, w jakim tworzył autor: kultury, epoki, życia autora, powodu i celu dzieła, adresatów.

Ponieważ jednak *Biblia* jest tekstem religijnym, same reguły literackie powinny otworzyć interpretatora na religijny wymiar interpretacji. Wymiar ten staje się jeszcze bardziej wyraźny dla chrześcijan, dla których *Pismo* to przede wszystkim słowo Boże. Dlatego też przy jego interpretacji trzeba uwzględnić, obok reguł literackich, reguły teologiczne. Zaznaczone to jest już w *Drugim Liście św. Piotra*:

---

<sup>35</sup> J. KUDASIEWICZ, A. ZUBERBIER, *Hermeneutyka biblijna*, [w:] A. ZUBERBIER (red.), *Słownik teologiczny*, I, Katowice 1985, s. 203–205.

„Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale [nauczaliśmy] jako naoczni świadkowie Jego wielkości. Otrzymał bowiem od Boga Ojca cześć i chwałę, gdy taki oto głos doszedł do wspaniałego Majestatu: *To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie*. I słyszeliśmy, jak ten głos doszedł z nieba, kiedy razem z Nim byliśmy na górze świętej. Mamy jednak mocniejszą, prorocką mowę, a dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu, aż dzień zaświta, a gwiazda poranna wzejdzie w waszych sercach. To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili [od] Boga święci ludzie” (2 P 1, 16–21).

Podstawą teologicznej interpretacji *Biblii* jest wiara, że wszystko, co w niej zostało napisane, to wyraz doświadczenia, w którym człowiek spotkał się z Rzeczywistością boską. To doświadczenie ukształtował Bóg i zostało opisane po to, by czytelnicy sami mogli doświadczyć podobnego spotkania. Aby jednak mogło do tego dojść, niezbędne są – w zasadzie – pewne metodologiczne rygory.

Można wyodrębnić, bardziej szczegółowo, następujące teologiczne zasady interpretacji *Biblii*:

- uwzględnianie jedności całej *Biblii*, nie tylko ze względu na to, że jeden jest jej autor główny – Bóg, ale również ze względu na jej treść religijną, koncentrującą się na temacie zbawienia, obiecanego i przygotowanego w *Starym Testamencie*, a zrealizowanego w Chrystusie, w *Nowym Testamencie*<sup>36</sup>;
- uwzględnianie żywej Tradycji Kościoła, „który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania Słowa Bożego”<sup>37</sup>. Chodzi tu zwłaszcza o odniesienie do wypowiedzi Magisterium Kościoła, tekstów liturgicznych i interpretacji Ojców Kościoła. Znaczy to jednak, że teologiczna interpretacja *Pisma* obejmuje, jako swój wewnętrzny moment, interpretację pozostałych miejsc teologicznego poznania;
- kierowanie się zasadą analogii wiary, czyli zachowanie harmonii jakiegoś konkretnego twierdzenia wydobytego z *Biblii* z całością Objawienia. Ze względu na istotę Objawienia znaczy to ostatecznie, że tekst biblijny należy interpretować przede wszystkim w kontekście zbawienia<sup>38</sup>;

---

<sup>36</sup> KO 16.

<sup>37</sup> KO 12.

<sup>38</sup> KO 11.

- zastosowanie interpretowanego tekstu w życiu własnym i wspólnoty, w której dokonuje się interpretacja. Dopiero zaangażowanie w „sprawę”, o której mówi tekst, pozwolenie, by interpretowana treść kształtowała całość egzystencji, daje teologowi – i jego wspólnocie – zrozumienie boskiego przekazu, ofiarowanego za pośrednictwem ludzkiego środka – dzieła literackiego;
- świadomość radykalnej nieadekwatności wszelkiego języka, nawet biblijnego, w stosunku do Rzeczywistości, do której teologiczna interpretacja prowadzi. Interpretacja *Pisma*, nawet jeśli prowadzi do działania, to do działania, którego nieustanną podstawą jest milcząca adoracja Świętej Tajemnicy.

Omówiliśmy wyżej metodologię teologicznej interpretacji *Pisma Świętego*. Można jednak powiedzieć, że zaprezentowaliśmy tym samym metodologię całej teologii. Jak już bowiem wspominaliśmy, *Pismo* jest duszą teologii. Z jednej strony jego poprawna interpretacja obejmuje interpretację pozostałych miejsc teologicznego poznania. Z drugiej strony ma ona sens tylko o tyle, o ile pozostałe miejsca poznania odnoszą się jako do swego źródła – do Objawienia. Wzorcowym zapisem wydarzenia Objawienia jest zaś *Pismo*.

I ostatnia kwestia. Objawienie stanowi integralną jedność. Nie tworzą go jakieś odległe od siebie prawdy. Bóg nie działał w historii zbawienia przypadkiem, ale według zamysłu swej mądrości. Teologia osiąga więc swój szczyt właśnie wówczas, kiedy jest w stanie nie tylko wyjaśnić każdą prawdę, lecz także prezentować całą doktrynę jako swego rodzaju jedność, w pewnym wewnętrznym porządku skoncentrowaną wokół swego jądra – doświadczenia spotkania Boga z ludźmi.

Na przestrzeni historii było wiele prób teologicznych systematyzacji. Grecy Ojcowie Kościoła eksponowali Objawienie, rozróżniając między ekonomią, czyli zaangażowaniem się Boga w dzieje człowieka, a refleksją na temat Trójcy Świętej. Św. Tomasz rozwinął wizję stworzenia jako procesu, poprzez który stworzenia wychodzą od Boga, aby na końcu czasów wrócić do Niego. Wielu autorów okresu średniowiecza, zwłaszcza franciszkańskich, rozwijało swą syntezę wokół wizji *Christus totus*, odnowionej w XX wieku. Po Soborze Watykańskim II tworzono syntezы wokół kategorii historii zbawienia. Zamiast próbować oceniać te różne zamierzenia, poczyńmy kilka uwag ogólnych:

1. Tendencja do systematyzacji jest czymś naturalnym dla myśli i doświadczenia człowieka. Człowiek uczestniczy w historii zbawienia, która się jeszcze nie wypełniła. Ostateczne Królestwo jeszcze nie zaistniało. Dlatego człowiek, a z nim teologia winna otworzyć się nie tylko na kontemplację tego, co objawione, ale również na działanie, na dzieła, w których ukazuje się i

ukaże miłość Boga; na nich będzie zbudowane ostateczne Królestwo. Wyłania się stąd wola określenia sensu życia i sensu wysiłku konkretnego człowieka w perspektywie ostatecznego i absolutnego celu, jakim jest Bóg.

2. Mówiąc o systematyzacji czy o uporządkowaniu doktryny objawionej, nie ma się na myśli podporządkowania Objawienia jakiemś schematowi jemu obcemu, lecz przeciwnie – chodzi o uwypuklenie porządku, który faktycznie istnieje w tej rzeczywistości, jaką Bóg dał nam poznać. Powiedzmy także to, że jeśli teolog jest świadomy transcendencji Boga, to w sposób szczególny powinien pamiętać o okolicznościach dokonywania próby syntezy. Systematyzacja teologiczna nie może być nigdy czymś zamkniętym. W efekcie, żadna systematyzacja nie jest w stanie wyczerpać całego bogactwa Objawienia.

3. Chociaż systematyzacje mogą być liczne, według perspektywy, jaką się przyjmie, to jednak wszystkie – jeśli mają być poprawne – muszą się zgadzać w jednym, a mianowicie muszą być teoantropocentryczne. Bogactwo Objawienia sprawia, że są możliwe różne syntezy, ale wszystkie zmierzają ostatecznie do uwypuklenia centralnej pozycji Boga jako horyzontu ludzkiego zmierzania do celu.

## ***D. Jedność i części teologii***

Ograniczoność rozumu ludzkiego sprawia, że człowiek nie jest w stanie w swoim poznaniu w sposób twórczy zajmować się całym bogactwem Objawienia. Chcąc rozwijać poznanie teologiczne, musi skoncentrować się na jakimś aspekcie Bożego słowa. Stąd racja wyłonienia się z jednej teologii poszczególnych części – specjalności. Podział teologii został podyktowany metodą, jaka w danej dyscyplinie przeważa oraz treścią, jaką się zajmuje. Wyróżniamy cztery zasadnicze działy dyscyplin teologicznych:

1. Biblijne – ich zadaniem jest krytyczne badanie *Pisma Świętego* jako dokumentu Objawienia. Do dyscyplin biblijnych należą:

- archeologia biblijna, nauka o kulturach czasów biblijnych;
- hermeneutyka biblijna, nauka o zasadach interpretacji (egzegezy) *Pisma Świętego*;
- egzegeza *Starego i Nowego Testamentu*, szczegółowy wykład, czyli wyjaśnienie treści ksiąg biblijnych;
- teologia biblijna, syntetyczne opracowanie zagadnień teologicznych w oparciu o *Pismo Święte*.

2. Pozytywne (historyczne) – ich zadaniem jest krytyczne badanie źródeł interpretujących Objawienie. Do teologicznych nauk pozytywnych należą:

- patrologia – studium nad myślą chrześcijańskich pisarzy pierwszych wieków, Ojców Kościoła;
  - historia dogmatów;
  - nauki zajmujące się rozwojem doktryny Kościoła;
  - historia Kościoła – nauka przedstawiająca dzieje Kościoła jako instytucji bosko-ludzkiej od zesłania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy aż do czasów współczesnych, w możliwie jak najszerszym kontekście teologicznym, geograficznym, gospodarczym, społecznym, kulturowym i wyznaniowym;
  - historia teologii.
3. Systematyczne. Zadaniem tych dyscyplin jest opracowanie katolickiej nauki wiary, a zatem nie tylko prezentacja prawd objawionych, ale również ich wyjaśnienie i systematyzacja. Do nauk systematycznych należą:
- teologia fundamentalna (dawniej apologetyka), która zajmuje się tym co zasadnicze, fundamentalne dla teologii, czyli Objawieniem w jego całości, warunkami, które sprawiają, że człowiek otwiera się na nie, znakami, które czynią to Objawienie wiarygodnym, a także zagadnieniem jego przekazu w Kościele na przestrzeni historii oraz możliwościami jego poznania.
  - teologia dogmatyczna – główna gałąź teologii, która na pytanie: w co należy wierzyć? – odpowiada szczegółowymi traktatami: o Bogu jedynym, o Bogu w Trójcy Osób, o Bogu Stwórcy i celu człowieka oraz świata, o Słowie Bożym wcielonym i Odkupicielu, czyli o osobie i dziele zbawczym Jezusa Chrystusa, o Najświętszej Maryi Pannie, o łasce, o sakramentach i o rzeczach ostatecznych;
  - teologia moralna, która kierując się Objawieniem Bożym, rozwija refleksję nad życiem moralnym ludzi i społeczeństw. Teologia moralna odpowiada na pytanie: jak żyć w świetle Objawienia; lub – w perspektywie tomistycznej – wyjaśnia: jak Bóg objawia się w ludzkim działaniu?
  - teologia duchowości – dyscyplina zajmująca się egzystencją chrześcijańską jako drogą duchową prowadzącą do pełni człowieczeństwa. W ujęciu wspomnianych tomistów teologia duchowości wpisuje się w krąg teologii moralnej.
4. Praktyczne. Zadaniem dyscyplin praktycznych jest refleksja nad codziennym życiem Kościoła i jego wspólnot. Do nich należą:
- liturgika – nauka o znaczeniu i formach kultu składanego Bogu, czyli studium nad znaczeniem życia sakramentalnego i modlitewnego Kościoła;

- teologia pastoralna, zajmująca się życiem wspólnot kościelnych i zadaniami osób za nie odpowiedzialnych;
- homiletyka – refleksja nad sposobami skutecznego przepowiadania słowa Bożego;
- katechetyka – nauka o przekazywaniu prawd wiary i wprowadzeniu ludzi w życie Kościoła;
- misjologia – nauka o rozkrzewianiu wiary na terenach niechrześcijańskich, wśród tych, którzy nie znają jeszcze orędzia ewangelicznego;
- prawo kanoniczne, które nie jest dyscypliną ściśle teologiczną; zajmuje się zbiorem ustaw i postanowień prawnych, do których przestrzegania są zobowiązani wszyscy katolicy, zarówno jako jednostki, jak też jako grupy powstałe w obrębie Kościoła (jeśli traktujemy prawo jako zjawisko historyczne, możemy je zaliczyć do grupy dyscyplin historycznych).



## PODZIAŁ TEOLOGII

Stawiane pytanie	Droga szukania odpowiedzi	Dział dyscyplin	Dyscyplina
Jaka jest historyczna podstawa wiary?	Krytyczne badanie <i>Pisma Świętego</i> jako dokumentu Objawienia	Teologia biblijna	hermeneutyka biblijna, archeologia biblijna, egzegeza <i>Starego Testamentu</i> , egzegeza <i>Nowego Testamentu</i> , teologia biblijna
Jaka jest historyczna droga wiary?	Krytyczne badanie interpretacji Objawienia	Teologia historyczna	patrologia, historia Kościoła, historia teologii, historia dogmatów
Jakie jest znaczenie i na czym polega jedność Objawienia?	Systematyzacja poszczególnych wypowiedzi wiary, budowanie syntezy	Teologia systematyczna	teologia fundamentalna, teologia dogmatyczna, teologia moralna, teologia duchowości
Jak urzeczywistnić Objawienie w teraźniejszości?	Ukazywanie wypowiedzi wiary w kontekście adresatów i ich konkretnych sytuacji życiowych	Teologia praktyczna	pedagogika religijna, katechetyka, teologia pastoralna, homiletyka, liturgika (niekiedy zaliczana do teologii systematycznej), prawo kanoniczne (niekiedy zaliczane do teologii historycznej)

Mówiąc o podziale teologii na dyscypliny, trzeba jednak pamiętać, że wynika on z ułomności ludzkiego poznania, a więc że posiada jedynie bardzo ograniczoną wartość. Ideałem jest teologia jako jedno poznanie obejmujące sobą całość. Nawet jeśli w konkretnych warunkach ideał ten nie jest całkowicie realizowalny, trzeba do niego dążyć. Granice między teologicznymi dyscyplinami są płynne i przepuszczalne – każdy temat teologiczny obejmuje, przynajmniej w tle, całość Objawienia. Im lepsza teologia, w tym mniejszym stopniu daje się zamknąć w granicach poszczególnej dyscypliny.

\* \* \*

Dyscypliny świeckie posiadają swoje „przedmioty”, wokół których koncentrują swe badania. Bóg, podmiot absolutny i jedyny, a przez to niesprowadzalny do przedmiotu, nie może być zredukowany do przedmiotu poddawanego obserwacji, w taki sposób, że rozum rozwijałby refleksję „nad” Bogiem. Świadczyłyby to o uzyskaniu nad Nim władzy przez rozum – wznosiłby się on „ponad” Boga. Hans Urs von Balthasar słusznie stwierdza, że „im bardziej naukę świecką rozumie się jako metodę zawładnięcia rzeczą, włącznie z człowiekiem, tym bardziej teologia musi odcinać się od takiej nauki”<sup>39</sup>. Metoda (czy też metody teologiczne) z całym swym aparatem naukowym nie mają na celu zawładnąć Bogiem, ale prowadzić do spotkania z Nim i do uwielbienia.

---

<sup>39</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Od teologii do teologii kościelnej*, [w:] *Podstawy wiary. Teologia*, „Kolekcja Communio”, t. 6, Poznań 1991, s. 240.