Ks. Tomasz Węcławski

Teologia *ad mentem Scti Thomae* – teologia inaczej?

Przedstawiam tu najważniejsze tezy, które chciałbym podjąć w dyskusji nad metodą teologiczną św. Tomasza.

1. Przyjmuję propozycję Mikołaja Olszewskiego, by skupić się na sposobie uprawiania teologii zaprezentowanym przez Tomasza w *Summie*. To ułatwia naszą dyskusję. Trzeba jednakże zauważyć lojalnie, że w ten sposób zajmujemy się jedynie częścią Tomaszowego konceptu teologii, istotną, ale może nie najważniejszą. Pomijamy mianowicie teologię jako systematyczny duchowy wykład Pisma. Pomijamy też teologię tekstów symbolicznych (np. oficjum na uroczystość Bożego Ciała). Oczywiście ograniczenie takie przezwycięża w pewnym stopniu przedstawiona przez Olszewskiego za Tomaszem systematyzacja miejsca i metody wykładu Pisma w teologii. Jednakże czym innym jest nieco abstrakcyjna dyskusja na temat pryncypiów egzegezy i jej miejsca w systematycznym wykładzie teologii, a czym innym bezpośredni wykład Ksiąg, z jakim spotykamy się u Tomasza i u innych Mistrzów.
2. Ta moja wstępna uwaga nie ma jedynie charakteru technicznego i opisowego (i nie odnosi się jedynie do sytuacji naszej dysputy). Jest ona równocześnie moją pierwszą uwagą polemiczną w ramach tej dysputy. Trzeba sobie mianowicie zdawać sprawę z tego, że Tomaszowy koncept teologii z *Summy* – bardzo dobrze tu przez Olszewskiego przedstawiony – sytuuje się jako (ważna) stacja w długim, trudnym i bynajmniej jeszcze nie zakończonym procesie samozrozumienia tej możliwości ludzkiej mowy, jaką jest teologia, ale bynajmniej nie stacja końcowa czy nawet najważniejsza. (Dla ułatwienia orientacji w tym procesie dołączam jego syntezę w Apendyksie.) Twierdzę mianowicie, że sposób myślenia Tomasza o teologii nie uwzględnia wszystkiego, co – jak się okazało w jej historii – należy uwzględnić.
3. Ponadto zwracam uwagę na zawężenie metodologiczne, jakim jest przyjęta w *Summie* metoda dysputacji argumentów. W wykonaniu Tomasza i podobnych do niego mistrzów jest to metoda skuteczna i dająca wybitne wyniki, jeśli chodzi o przenikanie „treści wiary". Jednakże ciągnie się za nią jak cień i prędzej czy później dochodzi do głosu przekonanie, że w teologii w gruncie rzeczy chodzi o poznanie prawdy danej ludzkiemu intelektowi (za sprawą Boga obja-

wiającego) – o poznanie Bożych oznajmień i powodów, dla których one są takie, jakie są. Wprawdzie Tomasz przed takim zawężeniem ucieka za sprawą wielkiego konceptu „widzenia uszczęśliwiającego", ale jego mniej zdolni (a może też mniej święci) naśladowcy już nie. Można dlatego pokazywać całe metry książek „teologicznych", które składają się jedynie ze zsumowanych zdań, a których autorzy byli i są przekonani, że uprawiają teologię *ad mentem Scti Thomae.* (Warto zarazem zauważyć, że taka konstrukcja tej teologii jest też odpowiedzialna za coś, co bym nazwał „immanentną niepodatnością myślenia tomistycznego na herezje". Nie jest to jednak w moim przekonaniu cecha wyłącznie pozytywna, ponieważ jej następstwem jest też swoista niekonfliktowość albo wręcz sterylność tego myślenia.)

4. Mam też wątpliwość wobec pewnej (skądinąd wielkiej i godnej podziwu) cechy myślenia teologicznego Tomasza – mianowicie jego „rozsądnego zrównoważenia". W sposób najbardziej charakterystyczny dochodzi ono do głosu w jednym z najchętniej przez Tomasza używanych określeń wprowadzających poglądy i rozstrzygnięcia: „convenit", conveniebat", „conveniens". Chodzi zazwyczaj o stan rzeczy, który odzwierciedla pewien zamierzony przez Boga harmonijny porządek. Pozwala to wnioskować także o takich stanach rzeczy, których nie widzimy wprost, ale do wiedzy o nich dochodzimy dedukcyjnie. Dotąd wszystko w porządku. Jednakże kiedy zapytamy, skąd właściwie znamy ów porządek, w ramach którego *convenit* to czy tamto, zaczynają się trudności. Musimy wtedy szukać „miejsc" które dają nam wgląd w istotę i całość zamiaru Bożego. Tomasz potrzeby takiego poszukiwania nie dostrzega, a przynajmniej jej nie akcentuje. Porządek rzeczy objawionych jest tego rodzaju, że można się na nim rozumieć, nawet jeśli nie wszystko w nim jest dla nas jasne. „Dramat historii zbawienia" jest z takiej perspektywy praktycznie biorąc niewidoczny. Czy to znaczy, że dramatu takiego nie ma? I że zrozumienie go w teorii i praktyce życia chrześcijańskiego nie jest zadaniem teologii?
5. Uwagi drobne do wypowiedzi Mikołaja Olszewskiego: 1' „rozumiemy doskonale, że naukowość nauk ścisłych jest dla teologii nieosiągalna" – nie zupełnie się zgadzam; akurat Tomaszowy model teologii jest bliski jednej z istotnych postaci „naukowości nauk ścisłych" (aksjomatystyka, dedukcja systemu). 2' „Egzegeza i teologia to w rzeczywistości dwa etapy tego samego procesu. Te dwie dyscypliny są komplementarne" – znowu zgoda niepełna: takie odróżnienie eg-

zegezy i teologii nie da się przeprowadzić, nawet jeśli natychmiast pojawi się dopowiedzenie o dwu etapach tego samego procesu albo o ich komplementarności. Przynajmniej jeśli chodzi o egzegezę biblijną (a także o egzegezę tekstów Tradycji), egzegeza jest koniecznym momentem wewnętrznym teologii, teologia jest przestrzenią egzegezy – i to przestrzenią czynnie warunkującą jej przebieg i wyniki. Ich wzajemne relacje w procesie rozumienia Objawienia są bardziej złożone, niż się wydaje. Nie należy lekceważyć osiągnięć nowożytnej hermeneutyki, które pozwalają złożoność tę odkrywać i rozumieć.

Apendyks:
Synteza historyczno-metodologiczna teologicznej tradycji chrześcijańskiej

W tytule dzieła chrześcijańskiego słowo „teologia" pojawia się po raz pierwszy z początkiem IV w. u Euzebiusza z Cezarei („Peri tes ekklesiastikes theologias" = „O teologii kościelnej"). Pogłębiony związek z spekulatywną częścią teologicznej myśli greckiej prowadzi do wspomnianego wyżej odróżnienia „teologii" jako nauki o Bogu Trójjedynym i „ekonomii" obejmującej dzieło i dzieje zbawienia. W chrześcijańskiej tradycji łacińskiej określenie „theologia" nie jest praktycznie biorąc używane aż do czasów Augustyna. Jako nazw zbiorczych dla systematycznej refleksji chrześcijańskiej aż do późnego średniowiecza używa się raczej określeń: sacra Scriptura, doctrina christiana, sacra doctrina, sacra (divina) pagina.

1' teologia jako komentarz do Pisma Świętego

Podstawową metodą teologii chrześcijańskiej od jej wczesnochrześcijańskich początków aż do późnej scholastyki był systematyczny komentarz do ksiąg biblijnych, rozwijany w kontekście liturgicznym (jako objaśnienie czytań liturgicznych) lub też jako systematyczna medytacja i wykład zawartości ksiąg biblijnych. Także traktaty systematyczne i polemiczne starożytności chrześcijańskiej można z punktu widzenia metodologii przypisać do kategorii komentarza – chodzi w nich bowiem o właściwy wykład przekazu biblijnego, według potrzeby z pomocą systematyczno-pojęciowej hermeneutyki symbolicznego i obrazowego języka wypowiedzi biblijnych.

Większość dzieł reprezentujących ten typ metodologiczny teologii prezentuje systematyczne objaśnienie poszczególnych ksiąg biblijnych wers po wersie, z objaśnieniem trudniejszych kwestii historycznych i terminologicznych, elementami wewnątrzbiblijnej alegoryzacji i typologii, a następnie rozwinięciem elementów doktrynalnych, duchowych i wskazań praktycznych.

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

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

Szkoła antiocheńska koncentruje się na samym tekście biblijnym jako konkretnym historycznym komunikacie (egzegeza ad litteram). Akcentuje w związku z tym różnicę między poziomem tekstu, a poziomem Słowa Bożego, które przez ten tekst się komunikuje.
Obie szkoły wytworzyły w okresie wielkich sporów chrystologicznych III-VI w. analogicznie dwa typy chrystologii: aleksandryjska – chrystologię jedności w dwoistości natur boskiej i ludzkiej; antiocheńska – chrystologię różnicy między tym, co boskie, a tym, co ludzkie. W tej postaci idee aleksandryjskie i antiocheńskie oddziałują na myśl teologiczną wszystkich następnych stuleci, aż po współczesność.

2' teologia szkolna i polemiczna

Początki teologii szkolnej wiążą się z systematycznym opracowaniem wykładu doktryny chrześcijańskiej w teologii późnobizantyńskiej (Jan Damasceński, początek VIII w., „Wykład wiary prawdziwej"). Cechą charakterystyczną wykładu doktryny staje się wyodrębnianie poszczególnych kwestii i problemów doktrynalnych i prezentowanie ich w układzie systematycznym. W ramach tradycji łacińskiej podobny proces zaczyna się w wieku XI (Anzelm z Canterbury). Istotą kształtującej się w ten sposób stopniowo metody scholastycznej teologii jest systematyczne podjęcie wszystkich nasuwających zagadnień, z wskazaniem racji stojących za przyjmowaną doktryną (odniesienia do źródeł objawienia i do autorytatywnej ich wykładni) oraz rozwiązaniem trudności i wyjaśnieniem wątpliwości.
Owocem pogłębionej refleksji teoriopoznawczej nad charakterem i zadaniami teologii, dokonanej między stuleciem jedenastym a czternastym, było ukształtowanie się pojęcia teologii jako nauki (= scientia; por. zwłaszcza Tomasz z Akwinu, Summa theologiae I, q. 1 – „de sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat"). Plan wykładu układano z zasady rozpoczynając od kwestii o Bogu samym, przez kwestie dotyczące dziejów zbawienia do kwestii moralnych (praktyki wiary), co odzwierciedla w pewnym stopniu dawny podział na „teologię" i „ekonomię".
Ponieważ metoda ta wymagała zebrania i systematyzacji źródeł i odniesień do autorytetów, istotną rolę w jej rozwoju odegrały tworzone od XII w. zbiory sentencji teologicznych (najbardziej znany i systematycznie komentowany w łacińskich szkołach teologicznych: „Liber sententiarum" Piotra Lombarda). Zbiory te stały się punktem wyjścia „sum teologicznych", stanowiących sformalizowany metodycznie zapis wykładów poszczególnych kwestii i zagadnień, przedstawianych przez mistrzów i doktorów teologii (najważniejsze są dziełem Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu – szkoła dominikańska, Bonawentury, Aleksandra z Hales, Jana Dunsa Szkota – szkoła franciszkańska). Ujęcia te reprezentują zarazem dwa wielkie nurty filozoficznego oparcia teologii. Pierwszy i bardziej tradycyjny, zachowany w szkole franciszkańskiej, związany jest z myślą platońską i neoplatońską, zwł. w jej interpretacji augustyńskiej. Akcentuje prymat dobra i rozumienie zbawienia jako moralnego zjednoczenia z Bogiem. Pogłębia w związku z tym składowe egzystencjalne i mistyczne systematycznego wykładu wiary (por. np. „Itinerarium mentis in Deum" Bonawentury). Drugi rozwinięty w szkole dominikańskiej, stanowi twórczą reinterpretację dla potrzeb wykładu doktryny chrześcijańskiej myśli arystotelesowskiej. Akcentuje intelektualny charakter poznania Boga i zbawienia. Jest ono ostatecznie widzeniem uszczęśliwiającym (visio beatifica). Wykorzystane zostały zwłaszcza elementy arystotelesowskiej nauki o przyczynach, rozróżnienia substancji i przypadłości, materii i formy, nauka o relacjach. Szczególnie twórcze jest zastosowanie przez Tomasza z Akwinu arystotelesowskiego aparatu pojęciowego do wykładu o relacjach jednej natury i trzech Osób w Bogu, zwłaszcza wypracowane przezeń pojęcie osoby jako „relacji subsystującej".
Klasyczną strukturę metodologiczną prezentuje najbardziej znana „Summa theologiae" Tomasza z Akwinu. Suma dzieli się na trzy wielkie części (trzecia pozostała niedokończona), wychodząc od pojęcia Boga, by po-

przez kwestie dotyczące porządku stworzenia i zbawienia dojść do kwestii moralnego porządku życia chrześcijańskiego. Kwestie dzielą się na artykuły, w których poszczególne rozważane zagadnienia podejmowane są według stałego schematu: postawienie problemu (utrum ... = czy ...), wyrażenie wątpliwości i argumenty przeciw rozważanemu sformułowaniu (videtur quod non = wydaje się, że nie), argumenty za rozważanym sformułowaniem (sed contra dicitur = jednakże przeciw temu powiada się), odpowiedzi mistrza zawierające proponowane przezeń rozwiązania w nawiązaniu do podniesionych uprzednio wątpliwości i dyskusję z przytoczonymi argumentami (respondeo = odpowiadam). W rozwój metody scholastycznej zostały włączone osiągnięcia logiki i dialektyki. Podstawową zaletą tej metody jest jej przejrzystość i czytelność dydaktyczna (wzmocniona elementami mnemotechniki - m.in. symetriami i paralelizacjami, a także stałą liczbą argumentów dyskutowanych w poszczególnych artykułach).
Pod koniec średniowiecza metoda scholastyczna uległa pewnej degeneracji wskutek nadmiernej drobiazgowości i sztuczności stawianych zagadnień, w związku z czym dochodziło do przerostu formy nad prezentowaną w niej treścią.
Wpisany w schemat wykładu scholastycznego model dyskutowania argumentów umożliwiał szerokie zastosowanie elementów tej metody w dysputach publicznych pomiędzy poszczególnymi mistrzami i szkołami. Dysputy te, zawierając element rywalizacji, przyczyniły się do wytworzenia późnośredniowiecznej kultury polemiki teologicznej.
Wraz z pojawianiem się propozycji reformatorskich dotyczących struktury i życia Kościoła (od końca XIV w.), a następnie także kwestii doktrynalnych, wypracowane w teologii scholastycznej narzędzia polemiczne zostały uwolnione ze zbyt formalnego gorsetu tej metody i wprzęgnięte w rozstrzyganie sporów o reformę Kościoła i chrześcijaństwa, a także sporów doktrynalnych. Dokonało się to równocześnie z odnowieniem zainteresowania autorytetem Pisma świętego i pogłębionymi studiami nad tekstami biblijnymi, a także z upowszechnieniem druku. W ten sposób narodziła się teologia polemiczna okresu reformacji i reformy katolickiej. Popularnym typem pism teologicznych stają się diatryby i dysputacje poświęcone poszczególnym zagadnieniom spornym (przykład Erazma z Rotterdamu „De libero arbitrio" – „O wolnej woli" i odpowiedź Marcina Lutra „De servo arbitrio" – „O niewolnej woli"), a następnie katechizmy („Duży i Mały Katechizm" Marcina Lutra i odpowiadające im katechizmy katolickie Piotra Kanizjusza) oraz polemiczne kompendia doktryny (przykłady: Jana Calvina „Institutio religionis christianae", Stanisława Hozjusza „Confessio fidei catholicae christiana").

3' racjonalno-systematyczne ujęcia teologii akademickiej XVII-XX w.
Po wojnie trzydziestoletniej następuje uporządkowanie i systematyzacja teologicznego nauczania konfesyjnego, które z forum publicznego wraca stopniowo do szkół i akademii, jakkolwiek nadal prowadzone jest w duchu polemicznym. Zgodnie z ogólnymi tendencjami epoki dokonuje się podział i systematyzacja poszczególnych nauk i traktatów teologicznych, a równolegle do niej specjalizacja teologów – nauczycieli. Rozwojowi temu towarzyszyło osłabienie twórczego potencjału teologii szkolnej. Tzw. scholastyka barokowa XVII-XVIII w. podobnie jak pozostająca pod jej wpływem szkolna teologia prawosławna tego okresu (m.in. metropolita kijowski Piotr Mohyła) oraz akademicka teologia protestancka tworzą podręcznikowe syntezy, w większości pozbawione jednak nowych i twórczych impulsów.
Zmianę w tej dziedzinie przynosi w pierwszej połowie XIX w. narastająca konfrontacja z ideami i prądami myślowymi Oświecenia. W teologii tego okresu we wszystkich jej wyznaniowych odmianach można zaobserwować dwie podstawowe tendencje, między którymi dochodzi do metodologicznego i merytorycznego sporu. Tendencja pierwsza polega na coraz

silniejszym akcentowaniu pierwiastka racjonalnego w teologii, co prowadzi do odsunięcia na drugi plan lub wręcz odrzucenia elementów uznawanych za przedracjonalne (język wiary w formach symbolicznych i mitologicznych, nadprzyrodzony charakter wydarzeń objawienia, doświadczenie duchowe i mistyczne). W teologii katolickiej owocem tej tendencji był racjonalizm i semiracjonalizm (najwybitniejsi przedstawiciele G. Hermes i A. Günther). Tendencja druga przeciwnie podkreśla pozaracjonalny rdzeń poznania teologicznego i w skrajnym ujęciu prowadzi do tzw. fideizmu (poznanie wiary, z którego wywodzi się teologia, różni się absolutnie od poznania racjonalnego, próby racjonalizacji doświadczeń religijnych skazane są na niepowodzenie jako nieadekwatne do tych doświadczeń). W teologii katolickiej owocem tej tendencji był wspomniany fideizm (najwybitniejszy przedstawiciel L.-E Bautain) oraz tradycjonalizm (A. Bonetty). Zarówno hermezjanizm, jak też skrajne poglądy fideistyczne i tradycjonalistyczne zostały odrzucone przez Urząd Nauczycielski Kościoła (najpełniejsza katolicka wykładnia relacji wiary i rozumu: w Konstytucji Dogmatycznej o wierze katolickiej Soboru Watykańskiego I „Dei Filius"). Na takim tle narodziła się neoscholastyczna metoda katolickiej teologii systematycznej drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX w. Najpóźniejszym owocem systematycznym są wielkie syntezy podręcznikowe (łacińskie – np. G. Parente, lub w językach nowożytnych – np. M. Schmaus).
Podobne procesy i spory w ramach tradycji protestanckiej doprowadziły z jednej strony do powstania wielkich syntez filozoficzno-teologicznych, twórczo reinterpretujących całość doświadczenia chrześcijańskiego (zwł. J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel, F. Schleiermacher), z drugiej strony do przesunięcia punktu ciężkości akademickiej teologii systematycznej w stronę ujęć religioznawczych (protestancka teologia liberalna XIX/XX w.).

4' teologia jako systematyczna refleksja nad dziejami wiary (wprowadzenie metod nauk historycznych do teologii)
W związku z intensywnym rozwojem w wieku XIX świadomości historycznej i metod nauk historycznych także przed teologią stanął problem genetyczno-historycznego usystematyzowania i rozumienia własnych źródeł, z uwzględnieniem okoliczności kulturowych, mentalnościowych i językowych poszczególnych epok. Już pod koniec XVIII stulecia pojawia się idea teologii jako systematycznego opracowania dziejów doktryny; pierwsza „Dogmengeschichte" (Historia dogmatów) ukazała się w 1796, autorem jest S.G. von Lange – odtąd pojawiają się coraz liczniejsze dzieła tego typu w ramach teologii ewangelickiej (i w jej kręgu), zwł. w duchu liberalnym. Szczyt i kres tego rozwoju stanowią ujęcia ściśle historyczne rozwoju doktryny, przedstawiane w formalnym zdystansowaniu się od autorytetu objawienia i związanego z nim osobistego wyznania wiary (np. „Dogmengeschichte" A. von Harnacka).
Także w teologii katolickiej pojawiają się w połowie XIX w. pierwsze „uhistorycznione" projekty teologii. Szczególnie ważne są po pierwsze dzieło Johna H. Newmana – „O rozwoju doktryny", stanowiące katolickie ujęcie organicznego rozwoju doktryny wiary, a następnie teologiczna Szkoła Tybińska (J. S. von Drey, J. B. Hirscher, J. Kuhn, J. A. Moehler). Istotny wkład tej szkoły, doceniony dopiero w połowie XX w. polega na udanym połączeniu elementów ducha romantycznego, otwarcia na dialog i zbliżenie z teologią protestancką (obecną w tym samym uniwersytecie), gotowości do dialogu z wielkimi myślicielami epoki (Kant, Schelling, Hegel, a szczególnie Schleiermacher, któremu tybingeńczycy byli najbliżsi), organicznej systematyzacji i duchowości przedstawianej doktryny z zachowaniem wierności tradycji katolickiej (liczne nawiązania do Ojców Kościoła, odnowienie znajomości ducha teologii starożytnej) i zdolności do śmiałej syntezy.
Pod wieloma względami propozycja teologii tybińskiej zapowiadała i wyprzedzała sposób myślenia powszechniej przyjęty w teologii katolickiej

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

5' teologia kerygmatyczna

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

6' zwrot antropologiczny i teologia egzystencjalna

Równolegle do odnowy teologii związanej z tzw. powrotem do źródeł na dwudziestowieczną teologię wszystkich trzech wielkich tradycji (prawosławnej, katolickiej i protestanckiej) oddziałuje impuls związany z dowartościowaniem egzystencjalnego doświadczenia człowieka, podmiotowości wiary oraz wolności jako fundamentalnego egzystencjału związanego z wiarą chrześcijańską. Impuls ten prowadzi do całościowej reinterpretacji doktryny chrześcijańskiej przez pryzmat podmiotowego i społecznego doświadczenia ludzkiego. Zadaniem teologii, która wychodzi od egzystencjalnej sytuacji człowieka jest odczytanie tej sytuacji w świetle objawienia Bożego, tak by pokazały się ukryte w tej sytuacji możliwości odmiany ludzkiego losu.

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

Dla teologii katolickiej szczególne znaczenie ma dzieło K. Rahnera, nawiązujące z jednej strony do egzystencjalnej interpretacji tomizmu (J. Maréchal), z drugiej do pokantowskiej myśli transcendentalnej i egzystencjalnej. Podstawową zasadą „organizacyjną" teologii Rahnera jest odczytanie doświadczenia podmiotu ludzkiego jako poznającego i wolnego w

horyzoncie absolutnej tajemnicy (Boga). Zasada ta umożliwiła Rahnerowi i zapoczątkowanemu przezeń (wraz z J. B. Lotzem) nurtowi teologii transcendentalnej nowe ujęcie większości fundamentalnych zagadnień doktryny chrześcijańskiej (egzystencjalny charakter i powszechność objawienia i zbawienia, tajemnica Chrystusa, łaska i wolność, sakramentalna struktura łaski, relacja między uniwersalną historią objawienia/zbawienia a jej szczegółowymi kategorialnymi urzeczywistnieniami). Istotne rozeznanie tego typu teologii, za sprawą którego uznano ją za kluczowy moment tzw. zwrotu antropologicznego w metodzie teologicznej, polega na zrozumieniu, że sama zasada objawienia jako dzieła Boga w ludzkiej historii, doprowadzonego do pełni w życiu i śmierci Jezusa Chrystusa, wskazuje na antropologiczną strukturę poznania Boga możliwego na podstawie tegoż objawienia.
Do egzystencjalnego nurtu teologii współczesnej można metodologicznie przypisać również oryginalne dzieło Hansa Ursa von Balthasara, które stanowi połączenie wielkiej erudycji historycznej i literackiej z pierwiastkami pochodzącymi z doświadczenia mistycznego (odniesienie do Adrienne von Speyer), podporządkowane systematycznej refleksji i syntezie. Balthasar, działając z własnego wyboru poza kontekstem teologii akademickiej, stał się twórcą najobszerniejszej syntezy teologicznej nowego typu (trylogia „Herrlichkeit. Theodramatik. Theologik").

7' teologia jako systematyczna refleksja nad społeczną sytuacją wiary i religii

Również ten typ metodologiczny myślenia teologicznego kształtuje się od połowy XIX stulecia, najpierw jako reakcja na kulturową i społeczną nieobecność Boga (impulsy do postawienia związanych z tym kwestii pochodziły m.in. od L. Feuerbacha i F. Nietzschego). W XX w. impulsy te zostały wzmocnione przez myśl D. Bonhoeffera i jej silne oddziaływanie na ewangelicką teologię niemiecką lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych tegoż stulecia.
Specyficzną odmianą i kontynuacją tych impulsów stała się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. tzw. teologia śmierci Boga i teologia sekularyzacji (G. Vahanian, T. Altizer, P. van Buren, J.A.T. Robinson, D. Sölle) jako wezwanie do wyciągnięcia radykalnych wniosków teologicznych ze stanu, w jakim znalazły się społeczności chrześcijańskie w zsekularyzowanym świecie.
Do tego samego typu metodologicznego przypisać należy również teologie polityczne, zwłaszcza w postaci teologii wyzwolenia (m.in. L. Boff, G. Gutierrez) oraz teologie emancypacyjne, zwłaszcza teologię feministyczną. Idee wyjściowe tego typu teologii zostały sformułowane w latach siedemdziesiątych XX w. przez J.B. Metza, jako pogłębiona reakcja na jałowość zbyt optymistycznej wizji teologii sekularyzacji. Teologia pozostaje i musi pozostawać w czynnej relacji do życia społecznego, nie po to, żeby w nie ingerować z pozycji „pozaświatowych", ale żeby odczytać całość indywidualnego i społecznego doświadczenia ludzi i poszczególnych społeczności w świetle eschatologicznej nadziei zbawienia/wyzwolenia. Za sprawą zwrócenia uwagi na specyfikę doświadczeń „regionalnych", związanych z uwarunkowaniami kulturowymi i antropologicznymi, w tym płcią, momentem historycznym, sytuacją polityczną i społeczną, ten typ teologii zbliżył się do teologii antropocentrycznej i egzystencjalnej.
Od lat osiemdziesiątych XX w. pojawiła się zwłaszcza w teologii związanej z kulturą anglosaską silna tendencja do nowego określenia paradygmatu teologii jako badań nad społecznymi przejawami religijności. Oczywiste dla teologii klasycznej centralne odniesienie do osobowego Boga i dokonanego przezeń objawienia/zbawienia schodzi w związku z tym na drugi plan lub też stanowi jedynie hasło wywoławcze dla badań porównawczych szerokiego kompleksu historycznych i współczesnych zjawisk religijnych. Zostaje przy tym zachowane pragmatyczne i (w mniejszym stopniu) teoretyczne odniesienie do imienia Boga, które ma stanowić

zwornik i zarazem identyfikator teologicznego charakteru badań. Jednakże właściwym przedmiotem badań staje się spotkanie, konfrontacja i przenikanie się kultur religijnych w warunkach kulturowej globalizacji. Krytycy tego kierunku rozwoju stawiają w związku z tym pytanie o jego chrześcijańską specyfikę i tożsamość teologiczną. (por. Węcławski T., *Teologia*, W: *Religia. Encyklopedia PWN*, tom 9, Warszawa 2003, str. 248-255.