

STANISŁAW KAMIŃSKI

## METODOLOGICZNA OSOBLIWOŚĆ POZNANIA TEOLOGICZNEGO

W filozofii nauki żywo dyskutuje się to, w czym należy upatrywać osobliwości poznania humanistycznego i filozoficznego w stosunku do przyrodoznawstwa. Jeszcze bardziej skomplikowany okazuje się problem dokładniejszej i pełniejszej determinacji specyfiki teologii. Ogólnie wiadomo, że w poznaniu teologicznym korzysta się również ze źródeł nadprzyrodzonych, co w innych typach wiedzy jest niedopuszczalne. Ale nie wiadomo, jak ma wyglądać postępowanie teologa, aby korzystając z metod przyrodoznawstwa, humanistyki i filozofii, zachował on osobliwość poznania teologicznego<sup>1</sup>. Zarówno w ciągu wieków, jak i współcześnie występuje pluralizm metod teologii. Często posuwa się tak daleko, że wielość modeli wiedzy teologicznej (przy zachowaniu tej samej wiary) zdaje się niekiedy przekreślać istotne znamiona teologii. Tak ma się rzecz z tzw. teologią bez Boga, teorią zbawienia bez religii i teologią jako typem religiologii<sup>2</sup>. Można podejrzewać, iż źródłem omawianego pluralizmu jest pogoń (za wszelką cenę) za oryginalnością lub radykalizmem, które zadziwiają czytelników i gwarantują popularność.

W takiej sytuacji nieodzowna stała się metodologiczna samorefleksja teologów, tym bardziej że przedstawiciele wszystkich nauk ze szczególną troską analizują sposoby własnego poznania, nieustannie zbliżając się do ogólnie przyjętych ustaleń. Nieproporcjonalnie mało natomiast powstało prób metodologicznej charakterystyki tak ogromnie skomplikowanej wiedzy, jaką jest teologia. Chodzi przy tym nie o fragmentaryczne dywagacje, zresztą pod wiele obiecującymi tytułami, lecz o systematyczne dociekania, osadzone we współczesnej filozofii nauki i wykorzystujące jej ogólnie przyjęte osiągnięcia. Sam J. Ratzinger w związku ze stylem i programem uprawiania teologii przez H. Künga powiedział krótko, ale dobitnie: problem metody jest niejasny i właściwie nikt tego nie wyjaśnia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Pomijam tu zagadnienie naukowego charakteru teologii.

<sup>2</sup> Por. np.: S. Kamiński, Z. J. Zdybicka. *Definicje religii a typy nauk o religii*. „Roczniki Filozoficzne” 22:1974 z. 1. s. 152.

<sup>3</sup> Mówi się tu w zasadzie o teologii katolickiej. Ale i w całej teologii chrześcijańskiej sytuacja nie jest o wiele lepsza. Z ogólniejszych, systematycznych ujęć

Mając powyższe na uwadze, podejmie się próbę wskazania metodologicznej osobliwości poznania teologicznego. Najpierw dokona się szkicowej typologii podstawowych metod teologii. Pozwoli to dojrzeć niezwykle zróżnicowaną wielość ujęć specyfiki poznania teologicznego oraz ich swoisty partykularyzm. Tym, co je łączy, jest traktowanie uprawiania teologii jako racjonalizacji objawienia. Tymczasem znamieniem wiedzy teologicznej wydaje się być ujęcie jej przedmiotu w świetle objawienia. Dlatego w drugiej części artykułu usiłuje się okazać, że poznanie teologiczne jest rewelacjonizacją przyrodzonej wiedzy o życiu chrześcijańskim.

#### A. TYPOLOGIA PODSTAWOWYCH METOD TEOLOGII

Niejednokrotnie zauważano, iż sposób uprawiania teologii jest złożony. Stanowi swoistą kombinację wielu metod elementarnych, zarówno typowych dla innych rodzajów wiedzy, jak też osobliwych dla poznania teologicznego. Tym, co decyduje o charakterze całego systemu metod częściowych, jest ich dobór i układ ze względu przede wszystkim na właściwy przedmiot badania w punkcie wyjścia<sup>4</sup> oraz zadanie, jakie teologia powinna osiągnąć, czyli na jakie podstawowe pytania i jak ma odpowiedzieć. Ponieważ elementarne metody dobiera się przede wszystkim spośród sposobów filozofowania i uprawiania humanistyki, przeto dzieje się od nich daleko niekiedy idącą konwencjonalność lub niedookreśloność postępowania badawczego. Zarówno w filozofii, jak i w humanistyce panuje bowiem różnorodność poglądów co do właściwej metody badania. Nie da się tam również jednolicie wskazać sposobu empirycznego rozstrzygania wysuwanych hipotez. Jeśli się do tego doda chwiejność w determinacji właściwego obiektu i przedmiotowego celu teologii, to nic dziwnego, iż powstało wiele metod poznania teologicznego. Próbę uporządkowania ich zasadniczych typów podejmie się głównie ze względu na wyznaczony w nich obszar badań oraz przyjęte zadania po-

---

metody teologicznej w ostatnich latach znane mi są: B. J. F. Lonergan. *Method in Theology*. London 1972 (tłum. polskie 1976); W. Pannenberg. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt 1973; M. Gatzemeier. *Theologie als Wissenschaft*. Bd. 1-2. Stuttgart 1974. Może tylko druga pozycja (protestancka) zawiera to, co bez przenośni zwie się metodologiczną problematyką. Por. W. A. Van Roo. *Lonergan's Method in Theology*. „Gregorianum” 55:1974 s. 99-150; A. J. Kelly. *Is Lonergan's Method Adequate to Christian Mystery?* „Thomist” 39:1975 s. 437-470; E. F. Tupper. *The Theology of W. Pannenberg*. London 1974.

<sup>4</sup> Chodzi o obszar dociekań, czyli to, na czym teolog koncentruje swoją uwagę zaczynając badania.

znawcze. Schemat poniższy ułatwi uchwycenie całościowe projektowanej typologii.

- I. Syntetyczne opracowania objawienia chrześcijańskiego
  - a) teoretyczne
    1. filologiczno-historyczna interpretacja tekstu objawienia
    2. filozoficzna racjonalizacja treści objawienia
  - b) praktyczne
    1. eksplikacja objawienia pod kątem wychowania do życia w wierze
    2. opracowanie prawd objawionych dla sformułowania zasad życia z Bogiem i dla Boga
- II. Analizy faktu wiary objawionej dla jego zrozumienia, mniej albo bardziej angażującego
  - a) teoretyczne
    1. interpretacje znakowego wyrazu religii objawionej
    2. refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim
    3. interpretacja obiektywnego faktu religijności
  - b) praktyczne
    1. kerygmaticzny wkład wiary objawionej
    2. semiotyczno-normatywna analiza języka religijnego
    3. eschatologiczno-polityczne ujęcie życia chrześcijańskiego.

Metody pierwszej grupy mają charakter syntezy i prowadzą do całościowego ujęcia. Są znamienne dla dawnej teologii. Zależnie od tego, czy doprowadzają do zbudowania teorii czy też systemu reguł postępowania, nazywa się je teoretycznymi albo praktycznymi. Wśród pierwszych występuje tzw. metoda pozytywna oraz spekulatywna (scholastyczna). Obie posiadają rozmaite odmiany i najczęściej łączą się ze sobą, z tym, że raz akcentuje się bardziej funkcję jednej, a kiedy indziej drugiej. Filozoficzno-historyczna interpretacja może być przede wszystkim filozoficzno-egzegetyczna (alegoryczna lub porównawcza) albo bardziej uwzględniać moment dziejowy w wykładzie tekstu objawienia (np. historia dogmatów). Natomiast filozoficzna racjonalizacja stanowi bezpośrednie stosowanie określonego kierunku filozofii w systematyzującym opracowaniu objawienia funkcjonującego w Kościele. Używa się nie tylko filozoficznego aparatu pojęciowego, ale także właściwych filozofowaniu zabiegów uzasadniających i systematyzujących. W wyniku tego otrzymuje się — jak mówi M. Heidegger — ontologię teologiczną<sup>5</sup>.

Praktyczne metody teologii stosuje się tradycyjnie dla zbudowania tzw. mądrościowej teologii (np. Bonawentura). Chodzi o systematyczne

<sup>5</sup> *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt 1970. Niezależnie od różnorodności spekulatywnych metod z uwagi na różnorodność wykorzystanej filozofii oddziela się nadto sposoby uprawiania teologii: ireniczne, polemiczne (apologetyczne) i ekumeniczne.



opracowanie zasad takiego postępowania, „byśmy byli lepsi i zbawili się”. Zasady te dedukuje się z uprzednio zdobytych prawd teologicznych bądź wprost odczytuje się w treściowej zawartości objawienia<sup>6</sup>.

Dla nowoczesnej teologii niewątpliwie bardziej znamienne są analityczne i cząstkowe sposoby poznania, podobnie zresztą jak dzieje się w filozofii XX w. Więcej ubogacony i zróżnicowany stał się także przedmiot tej analizy. Przede wszystkim przesunięto w obiekcie punkt ciężkości z objawienia Bożego na całe życie chrześcijańskie człowieka. Poddano dociekaniom nie tylko objawienie jako komunikat prawd nieodzownych do zbawienia, ale i — przede wszystkim — całe bosko-ludzkie „wydarzenie Chrystusa”, fakt wiary chrześcijańskiej w różnych zresztą aspektach, które szeroko uwzględniają kontekst kulturowy. Teologowie, obierając jako obszar szczególnego zainteresowania określone aspekty, dostosowali do nich odpowiedni rodzaj analizy interpretacyjnej. I tak, gdy bada się znakowy wyraz religii, stosuje się logiczno-pragmatyczny albo hermeneutyczny sposób dociekań. W pierwszym przypadku wzór stanowi tzw. filozofia analityczna czy to w odmianie neopozytywistycznej — wszelkie logiki języka religii i teologii<sup>7</sup>, czy to lingwistycznej Anglosasów — rozmaite warianty „theologische Sprachanalyse”, „theologische Sprachtheorie”, „sprachreflexive Theologie” i strukturalistyczne teologie<sup>8</sup>.

Niezwykle intensywnie wprowadza się do teologii metodę hermeneutyczną. Pomijając próby takiego zastosowania interpretacji hermeneutycznej, żeby teksty objawione traktować jako świeckie (np. P. van Buren), mamy rozmaite odmiany hermeneutyki w użyciu teologów. Zawsze chodzi o samorozumienie religii chrześcijańskiej w jej symbolach, a nawet samej teologii (dlatego zachodzi reinterpretacja wiary). Drogą do

<sup>6</sup> Nietrudno domyślić się, iż metody praktyczne bardziej znamienne są dla teologii moralnej niż dogmatycznej.

<sup>7</sup> Por. np.: J. Ladrière. *L'articulation du sens*. Paris 1970; A. Jeffner. *The Study of Religious Language*. London 1972; *Philosophische Sprachprüfung der Theologie*. München 1974; A. Grabner-Haider. *Glaubenssprache*. Wien 1975 (teologia to systematyzacja religijnego języka wiary); N. Strotmann. *Bedenken zu den Möglichkeiten sprachreflexiver Theologie*. „Zeitschrift für katholische Theologie” 98:1976 s. 129-158.

<sup>8</sup> Por. np.: J. Macquarrie. *Gott-Rede*. Würzburg 1974; H. G. Hubbeling. *Analytische Philosophie und Theologie*. „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 67:1970 s. 98-127; W. A. de Pater. *Theologische Sprachlogik*. München 1971; *Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede*. Salzburg 1973; B. Casper. *Sprache und Theologie*. Freiburg 1975; W. D. Just. *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*. Stuttgart 1975; H. Peukert. *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie*. Düsseldorf 1976; W. Hryniewicz. *Rola tradycji w interpretacji teologicznej*. Lublin 1976; G. Schiwy. *Strukturalismus und Christentum*. Freiburg (1969) 1974; R. Rogowski. *Strukturalizm a teologia*. „Ateneum Kapłańskie” 85:1975 s. 407-414.

tego celu jest ustawiczne i jednoliczące odsłanianie ukrytego sensu, jaki kryje się w tekście szeroko pojętym (historyczno-społeczny fakt języka, a więc słowa, zachowanie się ludzkie lub jego wytwory, poglądy, mity itp.). W tej interpretacji można pomagać sobie np. psychoanalizą, analizą lingwistyczną, strukturalną, fenomenologiczną, transcendentalną czy też egzystencjalną. Zależnie od wyboru określonej analizy pomocniczej powstają poszczególne odmiany metody hermeneutycznej<sup>9</sup>. Protestanci teologowie (R. Bultmann, G. Ebeling i E. Fuchs) zaczęli dużo wcześniej jej używać, posługując się często analizą egzystencjalistyczną i fenomenologiczną<sup>10</sup>. Katolicy dopiero w 1964 r. zaczęli wyraźnie przemawiać sposoby takiej interpretacji, nie wybierając zdecydowanie jakiegось jednego typu analizy.

Refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim jest metodą najpowszechniej współcześnie stosowaną i najbardziej zróżnicowaną. Może być typem fenomenologiczno-egzystencjalistycznej refleksji, która posługuje się objawieniem wyłącznie w perspektywie tego, co nieodzowne dla zrozumienia egzystencji konkretnego człowieka wierzącego (antropocentryzm), zamieniając teologię w antropologię teologiczną<sup>11</sup>. Przybiera także postać autonomicznej, transcendentalnej refleksji nad doświadczeniem religijnym, ukazującej jego implikacje (warunki możliwości wiary w dzisiejszej kulturze, konfrontując wiarę i wiedzę, prowadząc dialog ze światem współczesnym, usiłując wydobyć i ujaśnić prawdy teologiczne, bo zapodmiotowane są w człowieku). Najpełniej wyłożył tę metodę B. J. F. Lonergan. Atoli warto dodać, że refleksja przybiera u niego charakter bardziej

---

<sup>9</sup> Por. np.: E. Simons, K. Hecker. *Theologisches Verstehen*. Düsseldorf 1969; E. Biser. *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*. München 1970; J. P. Resweber. *La théologie face au défi hermèneutique*. Louvain 1975; R. Marlé. *Parler de Dieu aujourd'hui*. Paris 1975 (o hermeneutyce G. Ebelinga); P. L. Bourgeois. *Extension of Ricoeur's Hermeneutic*. The Hague 1975; M. Gerhart. *Ricoeurs Hermeneutical Theory* [...]. „Thomist” 39:1975 s. 496-527; H. Dembowski. *K. Barth — R. Bultmann — D. Bonhoeffer*. Neukirchen 1976.

<sup>10</sup> Najbardziej znana, najpełniej zresztą przedstawiana, jest metoda P. Ricoeura, który po opisie fenomenologicznym zdarzenia religii — na poziomie świadomości — wykrywa sens symboli i mitów religijnych, jako integralnej mowy (stąd integralna interpretacja).

<sup>11</sup> Ten sposób uprawiania teologii zapoczątkowali w pewien sposób protestanci R. Bultmann i P. Tillich (ten ostatni używając przy tym subiektywnej dialektyki). U Heideggera metoda ta przybrała później osobliwą postać filozoficzno-historyczno-psychologicznej analizy chrześcijańskiej egzystencji (zachowania się wierzącego). Por. W. Luipen. *Theologie ist Anthropologie*. Meppel 1974; C. Fabro. *L'avventura della teologia progressista*. Milano 1974; W. A. Baudler. *Die anthropologische Wende der Theologie* [...]. „Diakonia” 4:1973 s. 87-107; J. Track. *Der Theologische Ansatz P. Tillichs*. Göttingen 1975.

psychologiczny niż filozoficzny, a postępowanie wedle metody transcendentalnej stanowi jedynie część konstytutywną poznania teologicznego<sup>12</sup>. Metodą transcendentalną, lecz związaną z analizą egzystencjalistyczną posługuje się K. Rahner. Refleksję ściśle teologiczną nad ujawnieniem się Boga człowiekowi (w postaci mowy i dzieł zbawczych) oraz nad odpowiedzią jego na to wiarą poprzedza on (fundamentalną) antropologią teologiczną; łączy się w ten sposób antropologię dla Boga z teologią dla człowieka. A wreszcie analiza doświadczenia wiary chrześcijańskiej może stać się głównie jej psychologiczno-socjologiczną konfrontacją z innymi doświadczeniami. Szczególnym przypadkiem jest tu poszukiwanie psychospołecznych uwarunkowań idei Boga i wiary nadprzyrodzonej.

Interpretacja obiektywnego faktu wiary chrześcijańskiej otrzymuje co najmniej dwie formy: empiryczno-krytycznego (w przeciwstawieniu do analityczno-hermeneutycznego) myślenia o religii, przybierającego ostatecznie postać ogólnej teorii (historyczno-filozoficznej o nastawieniu antropologicznym) religii chrześcijańskiej<sup>13</sup> oraz interpretacji historycznej zdarzenia zbawczego, danego w objawieniu ze szczególną troską o wyjaśnienie relacji między tym, co ludzkie, a tym, co boskie; taka historyczna metoda uprawiania teologii opiera się bądź na idealistycznych założeniach heglizmu (przeważnie u protestantów), bądź na realistycznej koncepcji *mysterium salutis*<sup>14</sup>.

Metody praktycznego poznania teologicznego sprowadzają się do trzech grup. Już w latach trzydziestych uformowały się sposoby nie tyle czysto badawcze, ile opracowywania prawd pod kątem wykładu (chodziło zwłaszcza o konfrontację posłannictwa ewangelii z obrazem świata

---

<sup>12</sup> Mniej wyraźnie, korzystając z metody transcendentalnej, wielu teologów posługuje się zasadniczo tego typu refleksją, jak na przykład K. Rahner. Por. C. von Bormann. *Das wissenschaftliche Denken in der Theologie*. „Philosophische Jahrbuch” 79:1972 s. 19-38; K. Lüthi. *Theologie als Dialog mit der Welt von heute*. Freiburg 1971.

<sup>13</sup> Wydaje się to znamienne dla wielu protestantów, ale nie tylko. W. Pannenberg jest bardziej dogmatyczny; wychodzi z historii powszechnej i faktu religii chrześcijańskiej. Nadto por. np. G. Sauter. *Vor einen neuen Methodenstreit in der Theologie*. München 1970; F. Schupp. *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*. Freiburg 1974; R. H. Lehmann. *Analytische und kritische Theologie*. Hildesheim 1975; J. Nolte. *Theologia experimentalis. Übergänge zu einer Metatheologie*. Düsseldorf 1975.

<sup>14</sup> Pierwsza postać występuje przeważnie u protestantów, a druga dość często we wcześniejszej fazie nowoczesnej teologii katolickiej (wielotomowe *Mysterium salutis*). Por. Cz. Bartnik. *Fakt historyczny w teologii chrześcijańskiej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23:1976 z. 2 s. 5-17.



u współczesnego człowieka). Związane są z funkcją kerygmatyczną Kościoła — przepowiadania Chrystusa i misjonowania (J. A. Jungmann, K. Rahner). Drugi typ metod stanowią semiotyczno-normatywne analizy języka wiary chrześcijańskiej (zwłaszcza dotyczącego Boga i Jego działań), które mają doprowadzić do odkrycia reguł postępowania chrześcijańskiego (M. Gatzemeier). Atoli najbardziej bogaty wachlarz odmian zawiera trzecia grupa metod. Wyrosły one z przekonania, że zbawcze orędzie Chrystusa ma charakter nie prywatny, ale społeczno-publiczny, a odpowiedź na nie — wymiar dziejowo-eschatologiczny. Dlatego poznanie teologiczne winno zmierzać przede wszystkim do przekształcenia społeczności ludzkiej w aspekcie życia chrześcijańskiego. Stąd uprawianie teologii ma się zaczynać od analizy postępowania tudzież potrzeb ludzi dla zdobycia i uzasadnienia dyrektyw reformowania społeczności w jej rozwoju do królestwa Bożego. Należy przy tym stale uwzględniać praktyczne problemy życiowe człowieka i jego los. Ten praktyzm społeczny sprawia, że sposób uprawiania teologii staje się bardziej antropologiczno-aksjologiczny oraz socjologiczno-polityczny. Zależnie od akcentowania określonej problematyki powstały następujące nastawienia wiodące w myśleniu teologicznym: eschatologiczna teologia<sup>15</sup>, polityczna teologia<sup>16</sup>, teologia wyzwolenia społecznego<sup>17</sup>, teologia postępu, teologia rewolucji społeczno-politycznej itp.

---

<sup>15</sup> Katolicka teologia eschatologiczna powstała w nawiązaniu do filozofii nadziei (E. Blocha) i do protestanckiej teologii nadziei (J. Moltmanna i G. Sautera). Dzieje to nie tylko stawanie się, lecz także wyczekiwanie, tudzież przygotowanie się na tajemnicze przyjście Boga, obiecany dar Boży (J. B. Metz, E. Schillebeeckx, L. Scheffczyk, K. Lehmann). Por. np. G. Bauer. *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt*. Mainz 1976.

<sup>16</sup> Polityczna teologia (i cała praktyczna) powstała w oparciu o Kanta postulatyzm i krytyczną filozofię społeczną Szkoły Frakfurckiej. Odnawiająca się moda na praktyzm filozoficzny sprzyja tej tendencji teologicznej. Por. H. Maier. *Kritik der politischen Theologie*. Einsiedeln 1970; D. Sölle [protestantka]. *Politische Theologie*. Stuttgart 1971; W. Herrmann. *Die Angst der Theologen von der Kirche*. Stuttgart 1973; *Praktische Theologie heute*. München 1974; *Pratique de la théologie politique*. Paris 1974.

<sup>17</sup> Prawdy chrześcijańskie nie mają być tylko „negatywną normą” życia społeczno-politycznego, ale pełnić aktywną funkcję w jego rozwoju. Szczególnie po 1960 r. zaczęto wiązać działalność Kościoła z pracą wyzwolenia społeczno-politycznego (Ameryka Łacińska, Afryka). Poznanie teologiczne winno korzystać przede wszystkim z politologii, a nie z filozofii teoretycznej. Por. J. Alfaro. *Teologia postępu ludzkiego*. Warszawa 1971; G. Gutierrez. *Teologia wyzwolenia*. Warszawa 1976; Ph. I. André-Vincent. *Les „théologies de la liberation”*. „Nouvelle revue théologique” 98:1976 s. 109-125.

B. TEOLOGIA JAKO REWELACJONIZACJA PRZYRODZONEJ WIEDZY  
O ŻYCIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Przegląd typów metod teologicznych pozwala stwierdzić, że sposób uprawiania teologii sprowadzał się do racjonalizacji objawienia. Wiązał się przeważnie z jakąś filozofią, i to najczęściej z mniejszym lub większym opóźnieniem do aktualnego jej nurtu. Poznanie teologiczne polegało na filozoficznym opracowaniu jakiegoś aspektu życia chrześcijańskiego lub na jego interpretacji humanistycznej wedle jakiegoś kierunku filozofii nauki. Rzadko przy tym zwracano współcześnie uwagę na pełne zharmonizowanie stosowanej filozofii z treścią wiary. Ponadto ogromnie niejednolicie i parcjalnie określano przedmiot i zadanie teologii, uzależniając te determinacje od uprzednio akceptowanej metody teologicznej. Tymczasem metoda poznania winna tu być funkcją określenia jego obiektu i celu. A przedmiotu dociekań w teologii nie wolno ograniczać do jednego momentu rzeczywistości chrześcijańskiej, jak np. tekstu albo treści objawienia, samego subiektywnie ujętego doświadczenia religijnego czy też znakowego wyrazu wiary objawionej. Bezpodstawne jest także zacieśnianie zadań wiedzy teologicznej do zaspokojenia wycinka potrzeby poznawczej człowieka jako podmiotu wiary i przedmiotu zbawczego działania Bożego. A więc dążenia wyłącznie do opisu zdarzenia Chrystusa albo tylko zrozumienia wiary, albo samego zinterpretowania życia religijnego, albo wreszcie do zdobycia reguł postępowania dla jednostki czy też społecznego rozwoju.

Innym mankamentem w doborze i adaptacji metody teologicznej wydaje się być dążenie do ufilozoficznienia lub unaukowienia poznania teologicznego w ostatnim jego etapie. Teologia wtedy miałaby być tylko wiedzą wartościową, gdy jej tezy otrzymają formę filozoficzną lub naukową, gdy znajdą potwierdzenie w filozofii lub nauce, wreszcie gdy prawdy wiary tudzież życie chrześcijańskie zostaną poddane w końcowej fazie badań zabiegom znamienym dla aktualnie panującej metody filozofowania lub uprawiania humanistyki. Niejednokrotnie okazywano, iż scjentyzm jest szkodliwy dla zachowania autonomiczności i osobliwości poznania filozoficznego, bo odmienne i specyficzne w stosunku do nauk są obiekt i cel filozofii<sup>18</sup>. Podobnie scjentyzm i filozofizm przekreśla swoistość teologii, mającej osobliwy przedmiot tudzież zadanie do spełnienia. Stwarza to niebezpieczeństwo redukcjonowania „Boga objawienia” do „Boga filozofów” lub „Boga uczonych”.

Aby uniknąć wymienionych uchybień oraz zająć zasadne stanowisko w dyskutowanych sprawach, spróbujemy choć krótko rozważyć, co ma

---

<sup>18</sup> Protestanci ostatnich 100 lat bardziej aniżeli katolicy wyraźnie widzieli ten problem.



być obiektem i celem poznania teologicznego. Zanim tego dokonamy, trzeba poczynić kilka wstępnych wyjaśnień i ustaleń co do punktu wyjścia i źródeł teologii.

Punktem wyjścia jakiejś nauki nazywa się pierwsze czynności, które uprawiający naukę wykonuje, albo pierwsze tezy, jakie w teorii naukowej występują (założenia). Niektórzy mówią, iż punktem wyjścia są dane jako rezultat bezpośredniego poznania przedmiotu nauki albo nawet sam przedmiot bezpośredniego poznania. Wydaje się, że wyłącznie dwa pierwsze rozumienia wolne są od narażenia się na nieścisłości. Punktem wyjścia nauki pojętej funkcjonalnie są jej pierwsze operacje, a nauki pojętej jako wytwór, czyli jako zbudowana teoria, są jej założenia. Można jednak wyróżnić przedmiot nauki w jej punkcie wyjścia i gotowej teorii. W psychologii np. obiektem w punkcie wyjścia, czyli dla obserwacji, są objawy życia psychicznego, a dla teorii psychologicznej będzie samo życie psychiczne (ewentualnie dusza), czyli dziedzina, której dotyczą tezy teorii i która stanowi o jednolitości treściowej teorii. W punkcie wyjścia możemy mieć również pewne dane do zbadania (wyjaśnienia) oraz dane do przyjęcia. Te ostatnie są zwykle zaczerpnięte z innej wiedzy, jakby przejęte tylko do danej nauki, nie specyficzne dla niej.

Źródłami nauki nazywa się wszelki materiał, skąd nauka czerpie informacje o swoim przedmiocie; chodzi przy tym o informacje bezpośrednie i początkowe, o takie, które stanowią podstawowy zbiór informacji oraz główny kontakt z przedmiotem i kryterium w badaniu. Należy jednak dodać, że nieodzowna jest dla każdej nauki także wiedza pozazródłowa czy to potoczna (wyniki własnych obserwacji i refleksji), czy też specjalistyczna. Ta ostatnia obejmuje dotychczasowe rezultaty danej nauki (nikt, mimo innych deklaracji, nie zaczyna nauki zupełnie od nowa) oraz nauk pokrewnych i pomocniczych (zarówno realnych, jak i formalnych). Na podstawie tych informacji uprawia się naukę, czyli dokonuje się operacji naukotwórczych.

Determinacja przedmiotu teologii, obok wyżej wyluszczonych, napotyka trudności płynące z niejednorodności dyscyplin teologicznych oraz rozmaitych sposobów systematyzowania teorii teologicznej. Zakładając, że głównie interesujemy się dogmatyką chrystocentrycznie usystematyzowaną, dopuszczamy do świadomego uproszczenia sprawy. Nie wydaje się jednak to szkodliwe dla prawidłowości i merytorycznej trafności zasadniczego toku niniejszych rozważań. Zaczynamy je od stwierdzenia, iż Bóg jest przedmiotem teologii. Oczywiście, nie w taki sposób jak zwierzęta są obiektem zoologii, lecz podobnie jak Absolut stanowi przedmiot teodycei (teologii naturalnej). W punkcie wyjścia badania teologiczne nie dotyczą Boga, jak i w teodycei nie odnoszą się do Absolutu, lecz do bytu przygodnego. Zresztą w tradycyjnych ujęciach zaczynało badać nie Boga,

ale tekst i treść objawienia Bożego. Nowsi teologowie na ogół określają swój przedmiot dociekań w punkcie wyjścia jako fakt wiary chrześcijańskiej w perspektywie kultury. Różnią się w determinacji aspektu tej wiary (doświadczenie wewnętrzne wiary, znakowy wyraz wiary, obiektywne życie w wierze człowieka albo społeczeństwa lub jako osobowa relacja między człowiekiem a Bogiem).

Nie widać racji (poza modą na refleksyjne samopoznanie), aby ograniczać bezpośredni przedmiot dociekań teologicznych wyłącznie do samego doświadczenia świadomości wiary. Zamienia się wtedy teologię w jakąś teorię poznania i przeżywania chrześcijańskiego. Taki podmiotowy punkt wyjścia utrudnia rewelacjonizację intersubiektywną wiedzy. Przedmiotowy punkt wyjścia zresztą nie wyklucza dociekań nad subiektywnością osoby ludzkiej. Niesłusznie byłoby (choć zgodnie z modą na semiologizm) zacieśniać obszar badań teologicznych do języka religii i teologii czy nawet szerzej — do całego znakowego wyrazu wiary chrześcijańskiej, bo znak, symbol i mit nie są autonomicznym, lecz wtórnym typem rzeczywistości oraz pełnią funkcję instrumentalną w poznaniu. Dopatrywanie się najwygodniejszego pola dociekań teologicznych w relacji (dialogu) człowieka z Bogiem łatwo może mieszać teologię z religiologią (a choćby nawet z teologią religii).

Wiele przemawia za tym, aby określić przedmiot teologicznych badań szeroko — całe zdarzenie chrześcijańskie, brane zarówno w aspekcie dziejowym, jak również w jego zawartości kulturowej oraz pod kątem przyrodzonym i w świetle wiary — nadprzyrodzonym. Objawienie Boże i funkcjonowanie Kościoła są bowiem częścią całego zdarzenia chrześcijańskiego. Nie wydaje się jednak słuszne rozciąganie obiektu dociekań teologicznych w ogóle na życie ludzkie w świecie. Tym, co bada teolog, jest nie tylko religia, lecz także chrześcijaństwo jako zdarzenie kulturowe osobliwego typu, bo uwikłane w nadprzyrodzoność, o czym ludzie są przekonani. Całe to zdarzenie należy scharakteryzować i zinterpretować.

Przedmiotem zbudowanej już teorii teologicznej, wyjaśniającej zdarzenie chrześcijańskie jest Bóg, nie sam w sobie, nie jako byt zupełnie transcendujący świat, lecz jako działający w świecie i człowieku, jako sprawca zbawienia. Wyjaśniamy bowiem zdarzenia chrześcijańskie sub *ratione Dei operantis, praecipue salvantis*. Szukając pełnego i ostatecznego wytłumaczenia życia chrześcijańskiego (indywidualnego i społecznego), dochodzimy do Boga, który zbawia człowieka, podobnie jak w teodycei, wyjaśniając przygodny byt, jego jedyną przyczynę najgłębszą znajdujemy w Absolucie. Różnica jest zaś ta przede wszystkim, że w teologii badamy wprawdzie bezpośrednio zdarzenia przyrodzone, ale równocześnie w oparciu o nadprzyrodzone świadectwo dostrzegamy ich nadnaturalność i wska-

zujemy nadprzyrodzony byt jako rację tłumaczącą, podczas gdy w teodycei wszystko dzieje się w porządku naturalnym.

Zadania teologii rozumie się jako przedmiotowy cel samego poznania teologicznego, czyli typ wiedzy, jaki uzyskuje teolog w rezultacie swej działalności. Filozofia nauki dopuszcza tu zazwyczaj trzy możliwości: opis porządkujący, interpretację (wyjaśniającą lub rozumiejącą) oraz uzasadnienie ocen albo norm. W zasadzie cele te osiąga się kolejno, gdyż każdy poprzedni stanowi dla następnego jakby środek (cel pośredni). Poznanie teologiczne może przeto zmierzać do opisanego (systematycznego lub historycznego) zdarzenia chrześcijańskiego jako misterium salutis. Można również starać się w oparciu o objawienie zinterpretować to zdarzenie sub ratione Dei salvantis, budując teorię Boga działającego, a zwłaszcza zbawiającego. Dla skonstruowania jej korzysta się oczywiście z opisu całego zdarzenia chrześcijańskiego, czyniąc zeń dane do interpretacji. A wreszcie teologia może stać się systematycznym uzasadnieniem sformułowanych reguł postępowania ludzi realizujących Boski plan zbawienia (przekształcenia wiary w rozumną i dokonywającą się całym życiem adorację Boga, zintensyfikowania życia religijnego Kościoła, uświęcenia i zbawienia ludzkości, pełnego naśladowania Chrystusa). Formułowanie i uzasadnianie tych reguł dokonuje się na podstawie charakterystyki misterium salutis (a nawet wprost odczytując je w treści objawienia) lub na gruncie zbudowanej już teorii teologicznej. Łatwo domyślić się, iż w tym drugim przypadku uprawomocnienie reguł będzie głębsze i bardziej zgodne z dyrektywami poznania naukowego<sup>19</sup>.

W związku z determinacją celu obiektywnego teologii rodzi się pewna trudność w ujęciu przedmiotu poznania teologicznego. Gdy rozważa się teorię teologiczną (teologię teoretyczną), można łatwo wykazać, iż dotyczy ona Boga czy też dokładniej mówiąc, Boga w relacji do człowieka. Natomiast w przypadku teologii praktycznej wydaje się, że odnosi się ona do relacji człowieka do Boga. Reguły postępowania, które uzasadnia, mówią bowiem, jak człowiek winien odpowiedzieć całym swoim zachowaniem na zbawcze działanie Boże. Otóż zachodzi tu pewne nieporozumienie. Same reguły postępowania chrześcijańskiego nie stanowią jeszcze, nawet choćby były elegancko pod względem metodycznym usystematyzowane, teologii; co najwyżej kodeks życia chrześcijańskiego. Poznaniem teologicznym stają się dopiero wtedy, gdy zostaną uzasadnione, i to nie tylko tetycznie (przez samo wskazanie normodawcy), ale także — i przede wszystkim — w oparciu o teorię misterium salutis, czyli o interpretację sub ratione Dei operantis (salvantis). Przy tej okazji trzeba podkreślić, iż wiedza zasługuje na miano teologii praktycznej wówczas tylko, gdy

<sup>19</sup> Por. np. D. Mieth. *Der Wissenschaftscharakter der Theologie*. „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 23:1976 s. 13-41.



wiąże się dowodowo z teologią teoretyczną; w przeciwnym razie będzie wyłącznie systemem zasad życia chrześcijańskiego (katolickiego), chociażby powstał on w wyniku semiotyczno-normatywnej analizy języka religii lub na skutek eschatologiczno-politycznego ujęcia życia religijnego. Znamieniem poznania naukowego jest jego teoretyczny (wyjaśniający, interpretujący, uzasadniający) charakter, a w przypadku poznania teologicznego — jego prawidłowe odwołanie się w interpretacji i uzasadnianiu do nadprzyrodzonej rzeczywistości Bożej, która tłumaczy dane w doświadczeniu życie ludzkie.

Jak tedy przedstawia się procedura uprawiania teologii? Niewątpliwie jest ona skomplikowana zarówno ze względu na łączenie wiedzy przyrodzonej i objawionej, jak również z uwagi na angażujący charakter poznania teologicznego i jego powszechność (każdy po trosze chce być teologiem).

Sposób wiązania wiedzy naturalnej i nadprzyrodzonej w teologii sprowadzał się najczęściej do racjonalnego opracowania informacji lub zdarzeń nadnaturalnych. W średniowieczu była to filozoficzna racjonalizacja (*intellectus fidei*), a w końcu XIX w. scjentystyczna (przyrodnicza) racjonalizacja, dziś wreszcie humanistyczna lub filozoficzna racjonalizacja, z tym, że przybiera ona rozmaite odmiany (historyzm, socjologizm i psychologizm w humanistycznej, a egzystencjalizm, strukturalizm, fenomenologia, hermeneutyka, semiologizm i praxizm w filozoficznej). Trzeba jednak zauważyć, iż protestancka teologia, dzieląc się na liberalną i „fideistyczną”, w tej drugiej formie walczyła ze wspomnianą racjonalizacją. Teologowie katolicy zaś mniej wyraźnie widzieli ten problem, choć dochodził on do głosu, gdy usiłowano przeprowadzić powrót do teologii patrystycznej i biblijnej, zarzucając zbytnią racjonalizację objawienia.

Tendencja do unaukowania lub nowoczesnego ufilozoficzenia objawienia w uprawianiu teologii ma wiele racji za sobą. Przede wszystkim chęć adaptacji objawienia do mentalności współczesnego człowieka oraz „unaukowania” teologii. Wydaje się jednak, iż rezultaty tych wysiłków nie są tak imponujące, a cena jaką przyszło za to zapłacić — ogromna. Piękne, tudzież modne opakowanie (raczej tylko atrakcyjne lub szokujące) „niechodliwego towaru” tylko chwilowo (na bardzo krótką metę) zwiększa jego popyt. Na dalszą metę zawodzi. Wielość modeli uprawiania teologii zagubiła w tym przypadku samą istotę teologicznego poznania — w świetle objawienia dokonywaną interpretację życia chrześcijańskiego za pomocą nadprzyrodzonych czynników (racją samego Boga działającego), aby w ten sposób uprawomocnić zasady zbawczego postępowania ludzi. Teologia winna wyrastać z mentalności współczesnego człowieka, ale swój ostateczny kształt niech przybierze w oparciu o objawie-

nie. Wyłącznie na tej drodze możliwa jest wychowawcza, kontrolująca i korygująca funkcja objawienia i teologii. W przeciwnym razie objawienie nagina się, modeluje się wedle gustów i upodobań laicyzującego się człowieka dzisiejszego.

Taką procedurę, w której uprawianie teologii stanowi nadbudowywanie poznania teologicznego na naukowo-filozoficznej wiedzy o życiu chrześcijańskim, nazywam rewelacjonizacją przyrodzonej wiedzy o życiu chrześcijańskim. Wydaje się, iż ten sposób tworzenia teologii odpowiada nowocześnie pojętemu przedmiotowi teologii i dawnej tezie, że *supernaturale non destruit sed perficit naturam*. Pozwala też pewniej zagwarantować specyficzne znamię poznaniu teologicznemu, łatwiej zharmonizować wiedzę naturalną z nadprzyrodzoną, zachowując dla tej ostatniej głos decydujący oraz równie dobrze jak w innych ujęciach uwzględniać słuszne tendencje epistemologiczne najnowszej teologii i religijne potrzeby dzisiejszego człowieka. Gdy chodzi o dwie ostatnie sprawy to: przywraca się dominującą rolę objawieniu (wysoka pozycja teologii biblijnej), czyni się bardziej naturalnym funkcjonowanie nauczycielskiego urzędu Kościoła, łatwo uzyskuje się nadprzyrodzony punkt widzenia życia ludzkiego i chrystocentryzm teologii oraz w pewnym stopniu przekształca się teologię-naukę lub teologię-filozofię w teologię-mądrość. Dzisiejszy człowiek natomiast otrzymuje korekturę i dopełnienie (pod względem nowych prawd, nowych uzasadnień i motywacji) wiedzy przyrodzonej. Rola teologii staje się naprawdę nauczającą, a nie schlebającą ludowi Bożemu.

W tak ujętej teologii w punkcie wyjścia przedmiotem badań byłoby całe (przeszłe, obecne i przyszłe) życie chrześcijańskie, a więc osobiste przeżycia i zachowanie, społeczne formy organizacyjne (funkcjonujące objawienie i nauczycielski urząd Kościoła) i kultura chrześcijańska. O owym wszystkim będziemy zbierać dane i je interpretować. Ale nie możemy zapomnieć, iż o tym wszystkim posiadamy już wiedzę pozazródłową (płynącą z innych źródeł niż te, które chcemy uznać za osobliwe dla teologii lub pochodzącą z tych samych źródeł, lecz już zinterpretowaną). Należą do niej: 1. wyniki własnej, potocznej obserwacji i refleksji oraz wiary; 2. naukowe i filozoficzne teorie życia chrześcijańskiego; 3. dotychczasowe teorie teologiczne; 4. zasady metodyki pracy naukowej w odniesieniu do badań typu teologicznego.

Za osobliwe źródło teologii uznajemy objawienie Boże, ale znowu nie tylko jako tekst czy treść oderwaną, lecz także jako element życia religijnego ludu Bożego i w łączności z nim<sup>20</sup>. Tak pojęte objawienie jest

---

<sup>20</sup> A więc nie tylko Pismo św. i Tradycja, lecz także wiara ludzi w Kościele. Jedność tych źródeł nie pozwala traktować każdego z osobna autonomicznie. Na przykład Pismo św. nie powinno być jedynie zbiorem przesłanek dla udowodnienia prawd podanych przez nauczycielski urząd Kościoła.

szczególным źródłem teologii. Ono stanowi główne i ostateczne kryterium akceptacji wiedzy teologicznej, a przede wszystkim kontroli, korektury i dopełnienia (zarówno pod względem kompletności wiedzy, jak i jej uzasadnienia i motywacji) wiedzy pozaźródłowej. Wszelkie zresztą dane o życiu chrześcijańskim interpretuje się w świetle objawienia, które pozwala dostrzec Boga działającego, zwłaszcza zbawiającego, jako rację tłumaczącą życie chrześcijańskie. Objawienie wyznacza również dla życia chrześcijańskiego aspekt formalny, w ramach którego dokonuje się interpretacja teologiczna. Dla tych wszystkich powodów wolno nazywać uprawianie teologii rewelacjonizacją wiedzy przyrodzonej o szeroko pojętym życiu chrześcijańskim (ale nie w ogóle o życiu ludzkim, bo powstałaby tylko antropologia teologiczna, ani nie o świecie, bo powstałaby ontologia teologiczna). W pewnym sensie da się powiedzieć, że uteologicznie nie tej wiedzy przyrodzonej następuje w wyniku jej rewelacjonizacji<sup>21</sup>.

Można zapytać, dlaczego teologia nie ma autonomicznie i od początku tworzyć wiedzy, korzystając wyłącznie z objawienia? Gdyby teolog ograniczył się do samego przedstawienia dziejów zbawczego misterium, to objawienie stanowiłoby źródło historyczne w zasadzie pozwalające odtworzyć w zarysie te dzieje, lecz nie byłaby to jeszcze teologia. Ale ściśle mówiąc, nawet wtedy nieodzowna jest wiedza pozaźródłowa, jak w każdym poznaniu historycznym<sup>22</sup>. Teologia jednakże nie utożsamia się z historią zbawienia, lecz zawiera ją jako swoją część właściwą. Jeśli teologia ma teoretycznie uzasadnić reguły postępowania chrześcijańskiego w dzisiejszym świecie, musi suponować teorię tego życia oraz teorię tę skontrolować, skorygować i uzupełnić w świetle objawienia. Samo objawienie nie zawiera takiej teorii, choć zawiera zasady lub przykłady, a zwłaszcza wskazuje nadprzyrodzone racje życia chrześcijańskiego. Okazało się, że takie budowanie teorii życia chrześcijańskiego, kiedy wychodzi się z objawienia i interpretuje się je naukowo lub filozoficznie, prowadzi zbyt łatwo do zatracenia autonomicznej roli objawienia i jego prawd na rzecz filozofii lub nauki. Wydaje się, iż odwrócenie tej procedury bardziej gwarantuje ostatnie słowo objawieniu, a co za tym idzie — broni osobliwości poznania teologicznego.

Nie da się jednak powiedzieć, iż dawniej dedukowano zasady życia chrześcijańskiego z prawd objawionych, a dziś indukuje się je z życia

---

<sup>21</sup> W takiej sytuacji myśl eksplikatywna nie odnosi triumfu nad Biblią i nie dochodzi do utożsamienia Chrystusa z Bogiem filozofów. Por. C. Geffré. *Un nouvel âge de la théologie*. Paris 1972.

<sup>22</sup> Metodologowie historii szczególnie mocno podkreślają rolę wiedzy pozaźródłowej w poznaniu historycznym; poszerzają także zakres terminu źródło historyczne. Por. np. J. Topolski. *Metodologia historii*. 2. wyd. Warszawa 1973.



i świadomości ludu Bożego<sup>23</sup>. Proponowana w niniejszym wykładzie procedura nie jest tak prosta. Punktem wyjścia nie są wyłącznie dane obserwacji i refleksji o życiu i świadomości ludu Bożego, a operacja interpretacyjno-uzasadniająca nie sprowadza się jedynie do indukowania. Uprawianie teologii nie zaczyna się bowiem od zera wiedzy potocznej i specjalistycznej. Zanim teolog przystąpi do zbierania danych specyficznych dla poddania ich interpretacji teologicznej, posiada już rezultaty własnej, potocznej obserwacji i refleksji nad całym zdarzeniem zwanym skrótowo religią chrześcijańską. Nadto zna wyniki dotychczasowych badań teologicznych i pozateologicznych na temat dziedziny własnych dociekań oraz samych dociekań. Chodzi tu o filozoficzno-humanistyczne dyscypliny dotyczące świata, człowieka, społeczeństwa i kultury religijnej<sup>24</sup> oraz o metodykę badań teologicznych. W związku z tym ostatnim teolog ma jakiś pogląd na przedmiot i cel teologii oraz wie, z jakich źródeł będzie korzystał. Od tego wszystkiego zależy jego sposób uprawiania teologii i w konsekwencji rezultaty, jakie osiągnie. A więc zanim zacznie samodzielnie zbierać dane i je interpretować musi już podjąć istotne dla dalszych czynności decyzje metateologiczne.

Wydaje się, że na tym etapie powinna już znaleźć się cała nowoczesność i aktualizacja postawy teologa (wiedza i sprawność w zakresie współczesnej filozofii, humanistyki, życia oraz metodologii nauk, nie mówiąc o teologii). Osobliwe dla twórczego postępowania teologicznego będzie zbieranie danych w oparciu o źródła (które głównie wnoszą moment nadprzyrodzoności). Te ostatnie można podzielić na przedmiotowe, czyli objawienie (Pismo św. i Tradycja), oraz podmiotowe, czyli wiara ludu Bożego (jednostek i wspólnoty Kościoła). Oczywiście nie zbiera wszystkiego na nowo, ale w wyniku krytycznej oceny tego, co już zrobione, a więc — „dobiera”.

Następny etap stanowi interpretacja teologiczna. Ma ona charakter negatywny i pozytywny. W pierwszym aspekcie chodzi o kontrolę wiedzy pozaźródłowej w świetle źródeł szczególnie przedmiotowych<sup>25</sup>, a w drugim o zbudowanie teorii interpretującej dane specyficzne. W tej ostatniej

---

<sup>23</sup> Por. np. M. D. Chenu. *O sytuacji w teologii*. „Tygodnik Powszechny” 1975 nr 51-52.

<sup>24</sup> Stąd można mówić o teologii jako nauce interdyscyplinarnej (K. Rahner). Jedność poznaniu teologicznemu gwarantuje objawienie jako źródło, w świetle którego genetycznie interdyscyplinarną wiedzę koryguje się i dopełnia.

<sup>25</sup> Teologia nie tylko interpretuje pozytywne prawdy objawione, lecz także prawdy przyrodzone. Pouczająca jest w tym względzie soborowa wypowiedź o Kościele, który interpretuje „również zasady porządku moralnego, wypływające z samej natury ludzkiej” (zob. DWR 14).

czynności korzysta się ze skontrolowanej wiedzy pozaźródłowej, ale interpretuje i uzasadnia się przede wszystkim na podstawie objawienia<sup>26</sup>. Zachodzić tu będzie najczęściej dopełnianie pod względem uzasadnień i motywacji występujących już w teoretycznej wiedzy pozaźródłowej oraz wprowadzanie nowych interpretacji (np. zepsucia natury ludzkiej grzechem pierworodnym). Tak skonstruowana teologia stanowi podstawę uprawomocnienia teoretycznego dla systemów teologii praktycznej, które zawierają uzasadnione zasady realizacji prawd teologicznych i stanowią zwiędzczającą fazę uprawiania teologii.

Na zakończenie warto dodać, iż taki model uprawiania teologii nie kłóci się z procedurą naukotwórczą, przewidzianą przez ogólnie przyjmowane zasady metodologii nauk. Wymaga jednak bardziej szczegółowego opracowania i konfrontacji z faktycznym postępowaniem teologów różnych specjalności. Faktycznie stosowane metody w teologii, jeśli pominiemy się w nich tendencję do racjonalizacji objawienia, zawierają bowiem poszczególne elementy proponowanego tu sposobu poznania teologicznego. Chodzi o uświadomienie sobie całej jego właściwej struktury i osobliwego funkcjonowania w całości wiedzy ludzkiej.

#### METHODOLOGICAL SINGULARITY OF THEOLOGICAL COGNITION

##### Summary

The article attempts to provide such a definition of theology which would distinguish it from theological ontology, theological anthropology, the comparative study of religions, theology of religion or any type of rationalization of the Revelation.

The outline typology of basic methods employed by theology demonstrates that essentially they are all conducive to (1) making the content of the Revelation philosophical or scientific in character; (2) philosophical or humanistic interpretation of Christian life. According to the authors such ways of pursuing theology tend to deprive it of its methodological singularity since eventually theology is interpretation in the light of the Revelation. Thus in the second part of the article he tries to show that theological cognition consists in introducing the element of Revelation into the innate knowledge of the broadly understood Christian life. He discusses the departure for theological studies, the sources, object and aim of theological cognition as well as the very procedure of constructing theological theory. Theology is created as a superstructure of scientific and philosophical knowledge of Christian life. This superstructure includes elements of correction and complement, particularly in case of interpretations and substantiation of natural sciences in the light of the Revelation.

<sup>26</sup> Objawienie jest nie tylko źródłem rekonstrukcji zdarzeń, które składają się na dzieje zbawienia, lecz także służy jako ostateczne światło interpretacji teologicznej.